

Jesus Christus im Luhmannschen Sinne als Kontingenzformel der christlichen Religion aufgefasst werden kann, wäre noch zu diskutieren.⁵⁹

⁵⁹ Luhmann selbst gesteht zu Beginn seines Kapitels über die Kontingenzformel Gott zu, daß dieser Ansatz nur eine der Möglichkeiten darstellt. „Wir beschränken die Analyse im folgenden auf diese Kontingenzformel“. (Luhmann, *Religion*, S. 151.)

JOHANN EV. HAFNER

Häresiefähigkeit

Die Systemwerdung des Frühchristentums als Medienereignis¹

1. Problemstellung: Wo verläuft die Christentums- und Religionsgrenze?

Die christlichen Kirchen bemerken heute, daß sie nicht „in der Welt“ sind, sondern ein Teilsystem in der Religion. Kirchlich verfasstes Christentum nimmt ab, außerkirchliches Christentum sowie frei flottierende Religiosität finden viel Aufmerksamkeit.² Weil es sich hierbei nicht einfach um klare Konversionsbewegungen von einer Kirche in die andere handelt, sondern sich das Spektrum auch auf distanzierte Mitglieder und sympathisierende Nichtmitglieder erstreckt, wird die Situation unübersichtlich. An die Theologie wird daher die Frage der Unterscheidung gestellt. Wo liegen die Grenzen des kirchlichen Christentums und der christlichen Religion? Welche Formen z.B. der Engel-Spiritualität sind kirchlich (Anselm Grün³), welche christlich (aber nicht mehr kirchlich: Matthew Fox⁴), welche religiös (aber nicht mehr christlich: Silver Ravenwolf⁵) und welche sind gar nicht als religiös identifizierbar (Feng Shui⁶)? Auf der Ebene organisierter Religion, also bei Kirchen, erfolgt die Taxierung solch diffuser Verhältnisse über die Feststellung der Häresiefähigkeit: Feng Shui ist so weit vom kirchlichen Christentum entfernt, daß es nicht mehr auf dem Radar der Abweichungsformen auftaucht. Ohne Religionsbegriff kann ein Religionssystem keine Teilsysteme in der Umwelt entdecken, es kann nur Umweltrauschen wahrnehmen. Um aber das Spektrum des Radars abzustecken, benötigt man einen *christlichen* Religionsbegriff.⁷ Das Problem, sich

¹ Der folgende Text stellt Grundzüge des Buches: Hafner, Johann Ev., *Selbstdefinition des Christentums. Ein systemtheoretischer Zugang zur frühchristlichen Ausgrenzung der Gnosis*, Freiburg im Breisgau 2003 dar.

² Dies gilt für Mitteleuropa und auch für die als Gegenbeispiel gern zitierten Vereinigten Staaten, denn auch dort geraten die traditionellen Konfessionen (Episcopals, Katholiken) unter Druck. Das wird deutlich bei der Entwicklung des Buchmarktes. Zwar sind die esoterischen Fachverlage auf dem Rückzug, aber im konventionellen Buchsektor stoßen die vage spirituellen Werke auf mehr Interesse als die kerntheologischen. Vgl. Walter, Meinrad, „Lebenskunst im Taschenbuchformat“, in: *Herderkorrespondenz* 57 (2003) S. 506–510. Dennoch darf man die Esoterik nicht überschätzen: Wenn man esoterische Religiosität mit den Kategorien der kirchlichen Religiosität misst (regelmäßiger Besuch, Ritenpraxis), bleibt nur ein Prozentsatz von 4%.

³ Grün, Anselm, *50 Engel für die Seele*, Freiburg 2002.

⁴ Fox, Matthew/Sheldrake, Rupert, *Engel – die kosmische Intelligenz*, München 1998.

⁵ Ravenwolf, Silver, *Die schützende Kraft der Engel im täglichen Leben*, München 1999.

⁶ Bei Feng Shui-Angeboten tauchen Engel nurmehr als Talismane für eine energetisch sinnvolle Wohnungseinrichtung auf, sozusagen als europäische Form der chinesischen Glücksbringer-Buddhas.

⁷ Wie schwer es ist, die Kategorie zu definieren, zu der man zwar gehört, aber von der man aber selbst kein Unterfall sein will, zeigt der Gebrauch von „religio“ im katholischen Konzilsdokument „*Nostra aetate*“. In Ermangelung eines profilierten Religionsbegriffs verwechselt das Konzil einen *religiös* funktionalen

selbst innerhalb eines Religionsgemischs zu definieren und dabei das Problem der Selbstimplikation zu behandeln (Unterscheidung des Christlichen als eine *christliche* – nicht philosophische oder juristische – Kategorie), wurde erstmals im 2. Jahrhundert gestellt und gelöst. Dieser Vorgang soll im Folgenden systemtheoretisch rekonstruiert werden.

Systemtheorie ist jedoch keine Wissenschaft zur Lösung von Problemen, sondern die Wissenschaft von gelösten Problemen. Unter der Annahme, daß Probleme bereits gelöst sind, fragt sie, wie und warum etwas als Problem gestellt wurde. Deshalb sieht sie ihre Aufgabe darin, „Normales für unwahrscheinlich zu erklären.“⁸ Erst vor dem Hintergrund der Unselbstverständlichkeit – also im Vergleich zu Äquivalenten, die dasselbe Problem anders lösen – erscheint ein Sachverhalt problematisch. Daher gilt nicht: Das Problem führt zur Lösung, sondern: Eine Mehrzahl von Lösungsmöglichkeiten enthüllt das Bezugsproblem.⁹ Will man systemtheoretisch verstehen, warum etwas so geworden ist, wie es geworden ist, muss man seine Alternativen (Konkurrenten, Vorformen) sichten. Gerade an den Varianten, die sich nicht durchgesetzt haben, wird deutlich, welchen Selektionsvorteil ein System besitzt. Bevor man diesen Ansatz ideendarwinistisch missversteht (die aggressivste Idee setzt sich durch), muss man sich den Unterschied zwischen biologischen und sozialen Systemen vor Augen halten. Biologische Organismen stehen vor objektiven Umweltaforderungen, die sie meistern oder an denen sie zugrunde gehen. Soziale Organisationen – zu denen im Folgenden die Kirche gezählt wird – können ihre Umwelt und deren Probleme in gewisser Weise umdefinieren, z.B. durch Leugnen oder einfaches Vertagen. Welches Bezugsproblem ein soziales System hat, lässt sich also nicht von außen und von vorneherein sagen und ist auch für das System selbst nicht einfach vorhanden, sondern stellt sich erst in Situationen der Gefährdung. Es kann sein, daß das System als ganzes in Frage gestellt wird: „Brauchen wir noch Religion?“ Historisch häufiger sind jedoch Situationen, in denen das System als solches in Frage steht: „Brauchen wir *diese* Religion?“¹⁰ Der erste Fall zwingt ein System dazu, seinen Umweltbezug zu schärfen (die gesellschaftliche Funktion), der zweite Fall zwingt es, seinen Selbstbezug (die spezifische Codierung) zu klären. Den Religionswissenschaftler interessiert vor allem die erste Frage, wie sich das Christentum als Religion (gegen Politik oder andere Religionen) durchgesetzt hat. Den Theologen – und auch den folgenden Text – interessiert hingegen, warum sich das kirchliche Christentum gerade in dieser dogmatischen Ausprägung (gegen andere Christentums-Varianten) durchgesetzt hat.

Hierzu suchen wir eine Situation, in der Theologen erstmals Konkurrenten identifizierten, welche nicht einfach eine abweichende innergemeindliche Meinung bildeten, sondern als

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 klar abgegrenzten Begriff der „Weltreligion“ fest (Ad gentes, Nr. 10). Die Motive und Beiträge der Religionen decken sich mit dem allgemeinen Wahrheitswillen des Menschen und der Erleuchtung, die alle Menschen trifft: „*haud raro referunt tamen radium illius Veritatis, quae illuminat omnes homines.*“ Mit diesem weichen Religionsbegriff handelt sich das Konzil ein Folgeproblem ein: Es kann Religion nicht von philosophischer Sinnsuche unterscheiden.

⁸ Luhmann, Niklas, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt Frankfurt a. M. 41993, S. 162.

⁹ Vgl. Luhmann, Niklas, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 21991, S. 421f.

¹⁰ Im ersten Fall geht es um die *quaestio negationis* (Dasein), im zweiten Fall um die *quaestio specificationis* (Sosein).

Bedrohung für die Kirche empfunden wurden. Um herauszufinden, welche Grundunterscheidungen das Christentum in Bezug auf problematische Varianten seiner selbst verwendet, gehen wir in das zweite Jahrhundert zurück. Damals hatten fundamentale Weichenstellungen stattgefunden, wie Religion von Philosophie und Rechtgläubigkeit von Ketzerei zu unterscheiden sei. Durch diese Vorgänge mutierte das Urchristentum zur Alten Kirche. Exemplarisch für den Umschlag von Selbstverteidigung (Apologetik) zur Selbstdefinition (Häresiologie) stehen die Argumentationen des christlichen Philosophen Justin und des kirchlichen Theologen Irenäus. Stellt man diese beiden Autoren nebeneinander, zeigt sich eine eigenartige Konstellation: Justin Martyr lehrt in Rom von ca. 140 bis zu seinem gewaltsamen Tode im Jahre 165. Gleichzeitig lehrt der spätere Erzketzer, Valentinus (wahrscheinlich auch seine Schüler Ptolemäus und Herakleon) in Rom von ca. 130 bis ca. 166. Beide Lehrbetriebe laufen also 25 Jahre – wahrscheinlich in eigenen Lehrhäusern – nebeneinander in derselben Stadt. Zwar war Rom damals eine Metropole mit ca. einer Million Einwohner, aber Christen gab es nach einer Schätzung über den Senatorenproporz nur zwischen 2.000 und 5.000, aufgeteilt in landsmannschaftliche Missionen, Stadtpfarreien und Fraktionen. Christen waren also übersichtlich strukturiert und mussten sich gekannt haben. Auch Justin und Valentin werden einander begegnet sein (z.B. bei gegenseitigen Lehrhaus- oder Gottesdienstbesuchen) und voneinander gewusst haben. Und dennoch erwähnt Justin den Philosophenkollegen Valentinus nur an einer Stelle, und dort nur beiläufig. Er zählt die Valentinianer neben anderen Irrtumsgruppen auf:¹¹ „Ich antwortete: ‚Deshalb, weil es solche Männer [die Christen genannt werden und Götzenopferfleisch essen] gibt, ... werden wir, die Anhänger der wahren und reinen Lehre Jesu Christi, in unserem Glauben und in der von Jesus verkündeten Hoffnung nur noch mehr gestärkt. ... Mit keinem von ihnen haben wir Gemeinschaft; denn wir wissen, daß sie in ihrer Gottvergessenheit, Gottlosigkeit, Sündhaftigkeit und Lasterhaftigkeit auch Jesus nur dem Namen nach bekennen, nicht aber ihn verehren. Wenn sie sich Christen heißen, machen sie es wie diejenigen Heiden, welche den Namen Gottes auf ihre Arbeiten schreiben und an sündhaften und gottlosen Zeremonien teilnehmen. Von jenen heißen die einen Marcianer, andere Valentinianer, andere Basilidianer, andere Saturnianer, die einen so, die anderen anders.‘“¹²

Zwanzig Jahre später schreibt Irenäus, Bischof der Provinzhauptstadt Lyon, ein fünfbandiges Werk „*Adversus haereses*“¹³ (Volltitel: „Überführung und Widerlegung der fälschlich sogenannten Gnosis“), das die Valentinianer und Ptolemäer zum Inbegriff aller Unwahrheit

¹¹ Ich habe an anderer Stelle nachzuweisen versucht, daß Justins verloren gegangenes Syntagma (die erste christliche Ketzerliste!), zwar Valentinianer enthalten hat, daß sie darin *aber als Abweichler und irrende Personen*, nicht aber als abweichende Systeme oder Schulen aufgezählt werden. Erst Irenäus wird aus Häretikern Häresien machen, so wie er aus Tradenten apostolischen Wissens die apostolische Sukzession machen wird. Justin benutzt den Begriff *haeresis* zur Beschreibung falscher Schulen. Damit ist aber in Justins Sprachgebrauch nicht eine „Häresie“ gemeint, sondern die eigenwillige Abspaltung von dämonengesteuerten Personen, die man deshalb nach dem benennt, der sich als erster abgespalten hat: Markion, Valentinus, Basilides.

¹² Justin, *Dialogus cum Tryphone*, 35,2.5-6 (Übersetzung Philipp Haeuser, in: *Bibliothek der Kirchenväter*, Bd. 33: *Justinus Dialog. Pseudo-Justinus Mahnrede*, Kempten/München 1917, S. 1–231).

¹³ Das Werk beginnt mit der detaillierten Schilderung und Widerlegung der Gegner (Bücher 1 und 2) wird im Laufe der Abfassung aber immer selbstreferentieller: Bücher 3 und 4 bearbeiten durch Schriftbeweise Konsistenzprobleme des eigenen Systems. Buch 5, das originellste des Irenäus, bietet eine eigenständige Eschatologie. Immer weniger lässt sich „*Adversus haereses*“ vom Gegner fremde Themen vorgeben.

stilisiert. Und das klingt dann so: „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.“¹⁴ Dem Zorn des Bischofs verdanken wir lange Zitate gnostischer Literatur. Aber Irenäus greift nicht nur Personen an. Sie stehen bei ihm für eine komplett falsche Lehre, deren Wurzel ein falsches Credo, eine Fehlcodierung (*regula falsa*) ist. Gegen sie entwickelt er die erste Glaubensregel (*regula veritatis*) des Christentums.

Wie kommt es, daß Justin um 165 gnosissblind war und Irenäus um 180 gnosissallergisch? Wie mutierte das Christentum innerhalb weniger Jahrzehnte von einem weichen und fremdreferentiellen zu einem harten und selbstreferentiellen religiösen System mit festem Schriftkanon, fester Ämterstruktur, festem Glaubensbekenntnis? Anders gewendet: Wie wurde aus den Valentinianern, die sich selbst Christen nannten,¹⁵ der Valentinianismus? Wie wurden irrtumsfähige Christen häresiefähig?

2. Die religiöse Situation um 150: Transzendenzsteigerung

Rom war Mitte des 2. Jahrhunderts keineswegs vom „spätantiken Geist“ der Depression belastet,¹⁶ sondern ein Kessel voll religiöser Angebote und Experimente. 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 religiöse Revolte). Ohne die Öffentlichkeit und das Tempo der römischen Kommunikation¹⁷ wären viele Kulte in ihren Provinzen zerstreut geblieben. Das Imperium wirkte wie ein Resonanzboden. Die Großstadt bot „nicht ein Bild religiöser Not, eher herrscht[e] Überangebot, zumal wenn Astrologie, Magie und Philosophie in die Übersicht einbezogen werden.“¹⁸ Das Göttergemisch war bereits in hellenistischer Zeit desto stärker geworden, je schwächer die

¹⁴ Irenäus, *Adversus haereses* 2,30,1 (Übersetzung Norbert Brox, in: *Fontes Christiani, Bd. 8,2: Gegen die Häresien*, Freiburg u. a. 1993). Seine Angriffe auf Personen nehmen 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. Die schriftliche Auseinandersetzung entlastete davon, Häretiker nur über ihren Lebenswandel zu kritisieren. Vgl. hierzu Bauer, Walter, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen ²1964, S. 149.

¹⁵ Evident aus der Tatsache, daß Justin ihnen den Christentitel noch absprechen musste. Vgl. auch Tertullian, *Adversus Valentinianos* 4,1.

¹⁶ So die zur Mehrheitsmeinung gewordene These von Jonas, Hans, *Gnosis und spätantiker Geist, Bd. 1: Die mythologische Gnosis*, Göttingen ³1964.

¹⁷ Auf dem Grab eines phrygischen Händlers steht, daß er 72 mal nach Rom gereist ist. Vgl. Raumers *Historisches Taschenbuch* 1868, S. 1ff., zitiert in: Harnack, Adolf, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Bd. 1: Die Mission in Wort und Tat*, Leipzig ²1906, S. 18 Anmerkung 2.

¹⁸ Cancik, Hubert, „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, S. 163-184, hier 173.

Polisreligionen wurden, und war das Resultat von allerlei Religionsimporten.¹⁹ Hinzu kam die erhöhte Mobilität durch das Militärwesen (Soldaten an den Reichsgrenzen, Sklaven in Rom). Dies führte zu einem bunten Nebeneinander, das geradezu auf Harmonisierung wartete. Der Synkretismus schlug aber erst voll durch, als das Ferment einer universalistischen Philosophie hinzukam. Dies 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 Zwischenwesen (Titanen, Giganten, Dorybanten, Neriden, Halbgötter, 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 Vielfalt auf eine entzogene Einheit „jenseits des Seins“ zu. 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 religiöse Zentralbegriffe wie *providentia* und *fatum*. Die Götter vollziehen *und erleiden* 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 ...“²⁰ Was hier allgemein gilt, wurde in der intellektuellen Gnosis der Valentinianer zur Methode: Hinter den Erzählungen der Evangelien stecke die Wahrheit, wenn man die biblischen Bilder genügend abstrahiere und sie als Urbilder nehme.

Der schlagendste Beleg für das ironische Ernstnehmen antiker 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. Es war also möglich, Jupiter als Einzelfigur zu belächeln und ihn gleichzeitig als Namen für alles Göttliche zu achten. Dies zog eine schwerwiegende Konsequenz nach sich: Die römische Religion erfuhr eine weitgehende Deinstitutionalisierung. Je weniger die Götter an bestimmte Gottheiten gebunden waren, desto weniger auch an bestimmte Orte, Zeiten und Gesten. Die abstrahierten Götter zeigten sich auch außerhalb der offiziellen Orakel und Tempel. Ängste und Träume wurden zunehmend als Offenbarungsquellen herangezogen.²¹ 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.²²

¹⁹ 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 Kybele, Attis, Mithras, Isis und Osiris.

²⁰ Ebd., S. 211.

²¹ Vgl. Dodds, Eric R., *Heiden und Christen in einem Zeitalter der Angst. Aspekte religiöser Erfahrung von Mark Aurel bis Konstantin*, Frankfurt a. M. 1985, S. 44–66.

²² Die valentinianische Schrift „Exegese über die Seele“ erzählt das Schicksal der Seele in Form eines Romans vom missbrauchten und verzweifelten Mädchen, das schließlich seinen Bräutigam findet.

3. Die Konkurrentin: valentinianische Gnosis

Diese Zeit der Transzendenzsteigerung bei gleichzeitiger Privatisierung war die Umwelt für den aufkommenden Valentinianismus, die wohl intellektuellste Spielart der frühchristlichen Gnosis. Von ihr wusste man nur über Kirchenväter- und Plotinzitate, die zusammengenommen nur ca. 50 Druckseiten ergaben. Seit den Funden von Nag Hammadi, welche erst seit 1997 vollständig in deutscher Übersetzung vorliegen, verfügen wir über 600 Druckseiten original gnostischer Literatur aus dem 2. und 3. Jahrhundert. Die Valentinianer besaßen in Rom ein Lehrhaus, das der aus Alexandria zugewanderte Valentin wahrscheinlich von 136 bis 166 betrieb. Seine Schüler – Ptolemäus,²³ Theodot und Herakleon, der erste Exeget der Kirche – bildeten bald einflussreiche Zweige. Die Valentinianer bildeten eine philosophische Schule mit religiöser Zielsetzung, d. h. sie übten kaum einen eigenen Kult aus, noch bildeten sie eigene Gemeinden, sondern blieben in den kirchlichen Gemeinden mit einem verstärkten Interesse an den im Gottesdienst verlesenen Texten. Diese exegetisierten sie in eigenen Treffen auf Tiefenschichten hin. In den gottesdienstlichen Texten entdeckten sie eine weitere Sinnenebene, die den oberflächlichen und an äußeren Werken interessierten Kirchenchristen verborgen blieb: den Fall im Himmel. Dieser oft zum Mythos ausgestaltete Begriff einer Vor-Heilsgeschichte lässt sich in aller Kürze so erzählen (orthodoxe Entsprechungen stehen in Klammer):

Das Pleroma (Himmel) besteht aus einer Harmonie von Äonen (Personifikationen der Willens- und Verstandesregungen Gottes). Das jüngste dieser Wesen, Sophia, löst sich aus der Ordnung und strebt ungestüm zum Vater empor, obwohl es nur dem Nous gewährt ist, den Vater zu begreifen. Sie stürzt ab (Engelsturz). Um das Pleroma wieder zu beruhigen, tritt das Wesenspaar Christus/Pneuma auf, zieht eine kreuzförmige Grenze und verkündet die Unbegreiflichkeit des Vaters. Als Frucht der neuen Harmonie entsteht das Wesen Jesus (Erlöser). Dieses Geschehen wird auch außerhalb des Himmels wirksam. Sophia (hier als Seele) irrt im Kenoma (irdische Welt) als Enthymesis (Heimweh nach dem Himmel) umher. Christus eilt ihr nach (Inkarnation) und re-orientiert sie auf den Vater hin, worauf Sophia ihre Leidenschaften ausscheidet (Umkehr), aus der das Psychische und das Materielle entstehen. Der psychische Sohn Sophias, der Demiurg, formt diese Elemente zur Welt (Schöpfung), ohne zu bemerken, daß er Geistteilchen daruntermischt (Erwählung).

Dieses Libretto erzählt das Geschehen von Fall und Versöhnung einmal von innen als Geschichte Gottes, einmal von außen als Geschichte der Seele. Uns erscheint es heute eindeutig heterodox (mehr als drei göttliche Personen, mehr als ein Erlöser). Aber erschien es auch den Christen um 150 so? Drei Gründe sprechen dagegen. Man muss sich erstens vor Augen halten, daß es noch keinerlei Festlegungen in Bezug auf die Natur Christi gab; die Naturreinlehre nahm mit der Viernaturenlehre der Valentinianer erst ihren Anfang.²⁴ Zweitens war der Kanon der Schriften und damit der Pool der Argumente weich; manche Gemeinden vermieden

²³ Das ptolemäische Lehrhaus kann erst nach 165 etabliert worden sein, da es im Dialogus des Justin noch nicht erwähnt wird.

²⁴ In der Erlöser-Figur werden die Naturen mehrerer Protagonisten vereint (Äon Christos, kenotischer Christos, pleromatischer Jesus, historischer Jesus). Um Beziehungen der drei Substanzarten (materiell, psychisch, pleromatisch) zu klären, verwenden die Valentinianer als erste die homoousios-Kategorie! Vgl. Irenäus, *Adv. haer.* 1,5,1; 1,5,5.

das Johannes-Evangelium, der „Hirt des Hermas“ galt als kanonfähig, andere lasen das „Evangelium der Wahrheit“. Zudem war unentschieden, inwiefern man schriftliche Aufzeichnungen den mündlichen Überlieferungen vorziehen dürfe und wie das Verhältnis von Text (Offenbarung) zur Auslegung (Predigt) zu bestimmten sei. Drittens war die Vielzahl der kirchlichen Ämter noch keineswegs harmonisiert, Autorität somit problematisch. Um valentinianische Deutungen als Häresien zu identifizieren, musste an die Stelle der frühchristlichen Apologetik (Aristides, Athenagoras, Justin), die noch mit einer allgemein verständlichen und überzeugenden Vernunft rechnet, die altkirchliche Häresiologie (Irenäus, Tertullian, Hippolyt) treten, die bereits von mehreren, inkompatiblen Sprachspielen ausgeht. Apologeten gehen noch diskursiv vor und schreiben Reden oder Dialoge. Häresiologen aber gehen doktrinär vor und verfassen Abhandlungen. Sie sehen nicht mehr die verschiedenen Personen in ein und demselben religiösen System vereint, sondern erkennen, daß es innerhalb der Religion verschiedenste Teilsysteme gibt, die sich ähneln, aber nicht zueinander kommen können. Was heißt das? Sie haben erkannt, daß im religiösen System derselbe Code verwendet wird, aber daß es Differenzen bei Symbolisierung und Programmierung geben kann. Die Gnostiker reden von Christus, aber sie meinen etwas anderes. Die Worte sind die gleichen, die Grammatik unterschiedlich.²⁵ Die Häresiologen definieren den christlichen Kanon, sie entwickeln die Theologie als eigenes Organ der Kritik, die Ämterstruktur wird festgelegt und die ersten orthodoxen Glaubensregeln formuliert. Diese verschiedenen Maßnahmen lassen sich als Merkmale von Systemaushärtung nachweisen und in ihrer gegenseitigen Stabilisierung beschreiben.

4. Vier Seiten der Systemwerdung

Die Systemaushärtung des Christentums anlässlich der Gnosis lässt sich wenigstens von vier verschiedenen Seiten her angehen. Man kann fragen, erstens wovon es sich *abgrenzt*, zweitens wodurch es *kommuniziert*, drittens womit es sich *darstellt*, und viertens *wie es sich fortsetzt*. Bevor wir die zweite Frage ausführlicher behandeln, sollen alle vier Fragen kurz skizziert werden.

Erstens ist zu zeigen, wie sich ein System durch Distanzierung aus seiner Umwelt herauschält. Systeme bestehen aus ihrer ständig herzustellenden Differenz zum Nichtsystemischen, Ungeordneten. Die Systemgrenze droht ständig zu kollabieren, wenn sie nicht durch innere Vernetzung nachgehärtet wird. Nur operativ geschlossene Systeme vermögen, nach außen offen zu sein und ihre Umwelt offensiv zu bearbeiten. Sie müssen nicht reagieren, sie können vorselegieren und das Außen innen verarbeiten. Weil *Justin* sich noch als exemplarischer

²⁵ Ein einfaches Gedankenexperiment verdeutlicht diesen Vorgang: 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 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.

Teil der antiken Geisteswelt versteht, kennt er viele stufig geschichtete Umwelten (Propheten, Platoniker, Philosophen, Heiden, Juden), die letztlich alle ineinander verschwimmen. Justin ist mit allen im Gespräch. Die *Valentinianer* hingegen setzen die gesamte empirische Welt als Umwelt ihres eigenen Systems. Die Welt wird so zur orientierungslosen Irre, zum Gewimmel aus Zeichen. Erst bei *Irenäus* wird die System-Umwelt-Unterscheidung hart, denn er entdeckt in der eigenen Umwelt andere Systeme, für die sein eigenes System (das kirchliche Christentum) nur Umwelt ist. Sein Entwurf einer Heilsgeschichte integriert die Gnostiker als Teilsystem eines eigentlichen Christentums.

Zweitens ist zu zeigen, welche religiösen Formen Verwendung finden und welche ausgeschlossen werden. Der Formenpool tendiert zur Überfüllung. Wird er nicht ständig begrenzt und kontrolliert, kann jeder alles behaupten, die Negationsmöglichkeiten schwinden und Kommunikation ist kaum mehr herstellbar.

Drittens ist zu zeigen, wie die Selbstunterscheidung nach außen und für sich selbst symbolisiert wird; systemtheoretisch formuliert: welche Kontingenzformeln sich durchsetzen: Bei Justin ist es „Logos“, bei den *Valentinianern* „Pneuma“, bei *Irenäus* „Sohn“. Solche Formeln dienen dazu, die Kontingenz und damit die Bezweifelbarkeit der eigenen Codierung (das Schema, mit dem ein System seine Umwelt und sich selbst einteilt) zu vermindern, indem sie die Erstunterscheidung als eine unhintergehbare Grundentscheidung darstellen.²⁶ Das ist notwendig, weil Unterscheidungen aus konträren Begriffspaaren bestehen und stets zwei Möglichkeiten anbieten, an die man – sei es durch Affirmation oder Widerspruch – anschließen kann. Bei religiösen Systemen besteht der Code aus einem Transzendenz- und einem Immanenzpol. Schließt man am Transzendenzpol an, riskiert ein System religiöse Inflation. Über das Transzendente darf nur über den Umweg der Immanenz gesprochen werden. Bei *Justin* begründet der Logos das Kriterium aller Religion: Nur sittliche Religion sei vernünftig. Letztlich verwechselt Justin Wahrheit mit Transzendenz und verwischt die Systemgrenze zu Moral und Philosophie. Gegenteiliges wird als irrümliche oder unvollständige Vorform identifiziert. Christentum erscheint bei ihm als Weg zum Wahr-Guten, Christus als Lehrer (sogar als Bote, Engel). Bei den *Valentinianern* zerfällt die Kontingenzformel in unendlich viele Unterscheidungen. Das Pneuma steht für exklusives transzendentes Wissen, mit dem der Gnostiker die vielen Emanationschichten vergleichen kann. Jedoch wird dadurch die oberste Transzendenz des reinen Pneumas in unendliche Ferne entrückt. Ziel des Pneumas ist die Erkenntnis des himmlischen Vaters, genauer aber: die Erkenntnis seiner Unerkennbarkeit. Wer Pneuma besitzt, kann darüber nicht kommunizieren, man kann nur Bildergeschichten erzählen und hoffen, daß gleichgesinnte ähnliche Erfahrungen gemacht haben. Gnosis entkoppelt Wissen und Kommunizieren durch Negation des Immanenten. Die kirchliche Position des *Irenäus* dagegen negiert anders: Anstatt nur die Immanenz zu negieren, negiert sie Immanenz und Transzendenz. Das ist die Umkehrung der Abstraktionsrichtung, also nicht eine nebulöse Aufhebung in noch höhere Sphären, sondern die Konkretisierung, die Re-spezifikation des Abstrahierten. Codetheoretisch handelt es sich beim Gedanken, daß Gott in der Welt welthaft auftritt, um den re-entry des Ausgeschiedenen in das Unterschiedene. *Irenäus* beobachtet die gnostische Überdifferenzierung und kanalisiert sie mit dem Sohn-

²⁶ Jedes Teilsystem benutzt dieses Absorptionsmanöver: In der Ökonomie zum Beispiel wird die Knappheit der Güter und Bedürfnisse als unhinterfragbare Voraussetzung genommen. Wer sie nicht macht und von Unendlichkeit (der Güter oder Bedürfnisse) ausgeht, verliert das Grundmotiv zu kaufen oder zu verkaufen.

Begriff. Dieser bündelt alles Wissbare, schenkt aber auch Gewissheit. Wer auf den Sohn hört, sieht den Vater. Die Offenbarung in Christus ist kein weiteres Metapherngeflecht, sondern wörtlich zu nehmen. Insofern fungiert „Sohn“ als Transzendierungs- und Spekulationsstopp. *Irenäus* schließt konsequent an der Immanenz-Seite des Codes an. Zwar zeige sich Gott nicht in der Erkenntnis, wohl aber in der Liebe. Systemtheoretisch gesprochen: Was auf der Code-Ebene konträr getrennt ist, nämlich Unerkennbarkeit und Wissen, ist durch die Kontingenzformel „Gottes Zuwendung zum Menschen im Sohn“ als Einheit bezeichnbar. Daher durchzieht der Gedanke der Menschwerdung – gesteigert durch Fleischwerdung und Auferstehung des Fleisches – sein Werk wie ein cantus firmus.

Viertens ist zu zeigen, wie sich Systeme über ein Programm selbstfortsetzungsfähig machen. Programme sind Handhabungsanweisungen, wie mit dem Code und der Kontingenzformel umgegangen werden soll. Im Unterschied zu Codierungen sind Programme flexibel. Sie stellen die Reaktionsfähigkeit eines Systems auf andere Situationen dar, sind sozusagen Selbstdefinition auf Vorrat. 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. *Justin* hat kein Programm, weil der Logos naturhaft überall vorkommt und weil er selbst dort, wo man ihn nicht sieht, keimhaft wirkt. Die *Valentinianer* betreiben das Wissenwollen, die Neugier (*Sophia*) als Programm. Gerade weil der Vater nicht erkennbar ist, muss jeder Wissensform misstraut und ihre tiefere Bedeutungsschicht gesucht werden. 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. *Irenäus* kritisiert die Suche nach der „wahren Wahrheit“ (aletheia aletheteran) und versucht dieses ständige „Hinzuerfinden“ (parepineoin) einzuschränken. Als Gegenprogramm erhebt er eine kleine Zusammenstellung von Glaubenssätzen²⁷ – nicht Schriftzitate! – zur „regula veritatis“, der Vorläuferin des kirchlichen Credo. Sie ist das Erfolgsrezept des Christentums schlechthin.²⁸ Sie bietet keine weitere, noch feinere Unterscheidung, sie regelt den Gebrauch von Unterscheidungen. Mit ihr definiert er, was als vernünftig und wahr im christlichen Sinne zu gelten hat, darüber hinaus benutzt er sie wie eine Suchmaschine für das Auffinden von gnostischen Gegen-Regeln.²⁹ Erst in der Optik des Häresiologen *Irenäus* wird das gnostische Christentum zu einem festen System, obwohl die Gnostiker selber nie Glaubensregeln formuliert haben. Weil die regula bestimmt, was als apostolische Schrift gelten kann, steht sie gewissermaßen über der Schrift. Schließlich leitet *Irenäus* von ihr auch die fälschungssichere Weitergabe der Tradition über die Sukzession

²⁷ Vgl. *Irenäus*, *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; *Epideixis* 3-6; 99-100. Regula kann zweierlei bedeuten: die Ganzheit/Vollständigkeit eines Systems (kanôn) oder die Einheit/Grundlage eines Systems (hypothesis).

²⁸ Mit geringer Zeitverzögerung entstehen auch die „regula fidei“ des Tertullian und die „regula ecclesiastica“ des Clemens von Alexandrien.

²⁹ Vgl. *Irenäus*, *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 (blasphema regula); 5,19,2; *Epid.* 99-100.

ab. „Die wahre Gnosis ist die Lehre der Apostel und der Glaube der Kirche in seiner Gesamtheit [systema] 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.“³⁰ Die Sukzession sagt nicht, was zu glauben ist, sondern wem man glauben soll. Mit dem Umschlag von Semantik in Struktur, von Dogmatik in Ekklesiologie ist die Systemausbildung abgeschlossen.

Diese vier Systemmerkmale „Umwelt, Medium, Code/Kontingenzformel, Programm“ sind nicht gleichursprünglich, denn nicht jedes System kontrolliert seine Medien über eine Codierung (Folge: Medieninflation), nicht jedes System invisibilisiert seine Kontingenz durch eine Formel (Folge: Codeaufspaltung), und nicht jedes System programmiert seine Codierung (Problem: Wiederholbarkeit). Insofern beschreiben die vier Merkmale die Evolution zunehmender Systemstabilität. Sie wird erkaufte durch die Reduktion von Umweltkomplexität: Medien ordnen die überkomplexe Umwelt, Codes sortieren die Medien, Programme kontrollieren die Codes. Ich greife im Folgenden nur das zweite Systemmerkmal, die Medien, heraus und vergleiche an ihm Justin mit Irenäus bezüglich der Häresiefähigkeit der Valentinianer. Zuvor muss jedoch der Begriff des Mediums geklärt werden.

5. Die Funktion von religiösen Medien

Der Medienbegriff enthält bei Luhmann zwei Bedeutungen nebeneinander. Zum einen meint er das *Medium* als Gegenüber zum Formbegriff, das ungeformte Worin aller Kommunikation. Zum anderen bezeichnet er die *Medien*, die in ausdifferenzierten Systemen verwendet werden und die durch Unterscheidung aus dem Ur-Medium gewonnen werden. Diese Kommunikationsmedien sind strikt gekoppelte Elemente, also Sequenzen aus dem lose gekoppelten Pool aller Anschlussmöglichkeiten.³¹ Sie haben bereits eine erste „Auswahl getroffen“. Kommunikation vermag sich mit Hilfe solcher Medien fortzusetzen. Die Fortsetzung ist jedoch ständig gefährdet, weil nur Selektionen weitergegeben werden können. Man kommuniziert immer nur eine Hälfte der Form, nämlich den ausgewählten *oder* den ausgeschiedenen Teil. Die Form „Gott“ ist unvollständig, solange man nicht mitsagt, ob sie ein Ausschlusswert von „Götze“, von „Götter“ oder „Welt“ ist. Und auch diese Formen verlangen nach Zusatzklärungen, was sie ausschließen. Deshalb muss Kommunikation immer damit rechnen, daß sie nicht ankommt, d. h. keine Anschlüsse für Folgekommunikationen bietet. Um den Fortsetzungsabbruch zu verhindern, haben sich drei Typen von Kommunikationsmedien gebildet je nachdem, welche Art der Unwahrscheinlichkeit sie eingrenzen:

- erstens die Unwahrscheinlichkeit, daß Information geboten wird. Dagegen hilft Sprache. Sie besteht im gleichsinnigen Gebrauch von akustischen oder optischen Zeichen;³² in der Religion Riten,

³⁰ Adv. haer. 4,33,8.

³¹ Vgl. Luhmann, Niklas, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 2 Bände, Frankfurt a. M. 1997, S. 196.

³² Vgl. Luhmann, *Soziale Systeme*, S. 220.

- zweitens die Unwahrscheinlichkeit, daß die Information jemanden erreicht (Mitteilung). Dagegen helfen Verbreitungsmedien wie Schrift, Druck, Funk; in der Religion heilige Texte,
- drittens die Unwahrscheinlichkeit, daß die Information verstanden wird. Dagegen helfen symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien, die den Zusammenhang von Selektion und Motivation darstellen, wie zum Beispiel „Wahrheit“, „Liebe“, „Geld“, in der ausdifferenzierten Religion „Glaube“. Generalisierte Symbole setzen fort, was die Rhetorik früher leistete: sie überzeugen. Sie sind innerhalb eines Systems allgemein vorausgesetzt und einklagbar.³³ Weil jedes System aber einen eigenen Code und andere Medien verwendet und hiermit die Welt anders auflöst, müssen Angebote an Nachbarsysteme in der Umwelt gemacht werden, bei denen zu hoffen ist, daß sie von den anderen übernommen und „verstanden“ werden. Sie sollen daher möglichst einfach sein. Je feiner die Systemdifferenzierung, desto basaler das Medium. Geld muss auch der verwenden können, der ökonomische Gesetze nicht versteht und vertritt; Glaube muss auch dem angeboten werden können, der noch nicht glaubt. Was ist nun das Spezifische an den Medien der Religion? Zu ihnen gehören primitive Rituale ebenso wie kollektive Mythen oder sakrale Rollen (Seher, Priester). Weil aber Religion am Problem entsteht, das Unbestimmte in bestimmten Zeichen auszusagen und weiterzureichen, sind ihre Medien immer Objektivierungen von Nicht-Objektivierbarem. Dies ist der Grund, warum sie stärker zur Selbstrelativierung tendieren 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 Psychologisierung (Auflösung in Erleben, reine Externzurechnung). Dadurch verlöre der Formenpool seine Tauglichkeit, beide Zurechnungen gemischt weiterzugeben. Das religiöse Medium muss immer in der Schwebe von Innen und Außen – christlich gesprochen: von Freiheit und Gnade – gehalten werden. Es gibt sozusagen ein natürliches Gefälle hin zur Vergrößerung des Formenpools, damit einhergehend eine Zunahme der Unsicherheit bei der Verwendung dieser Formen. Jedes System hat dafür zu sorgen, daß seine Medien im Umlauf bleiben, indem es das Vertrauen in diese Sinn-Währung erhält: Wie es ausgeben, so gibt es Religion nur dort, wo Menschen Geld und Güter ansparen und wieder und andere davon überzeugen. Die Aussicht auf die jederzeit mögliche Umwandlung von Geld in Ware oder von Glauben in Gewissheit besitzt empirisch motivierende Kraft und produziert wirkliches Vertrauen in die Währung.³⁴

³³ 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.

³⁴ „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 bedienen. Der Zusammenbruch des Systems wäre, wenn alle Konsumenten ihr Geld gegen Waren eintauschen wollten oder alle Gläubigen die von ihnen verwendeten Glaubensbegriffe auf einmal in nichtreligiöser Sprache ausgedrückt bekommen wollten. D. h.: Sie wollten die in den Glaubensbegriffen und den Riten erhobenen Behauptungen (Glück, Erlösung, Vergebung, Friede, Gottesschau) hic et nunc erfahren. Sie fordern ein

Das Medium Ritual bleibt ortsgebunden, Mythos bleibt situationsgebunden, Rollen bleiben personengebunden, doch mit den Buchreligionen kommt es zu einem folgenreichen Wechsel hin zum Medium „Glaube“. Glaube ermöglicht, das *ganze* Leben als religiöses Erleben und Handeln zu begreifen, nicht qua geborener Zugehörigkeit, sondern qua Entscheidung aus Hingabe.³⁵ „Glaube“ im Vollsinn wird dann ausdifferenziert, wenn bei der Vermittlung der ursprünglichen Transzendenzäußerung (Prophetie, Mythos, Weisheit) Übertragungsverluste auftreten, z.B. wenn jemand eine Deutung 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. Und nur wenn diese Verschriftlichung erfolgt ist, kann man Glauben „weitergeben“. Insofern ist er ein Medium.

Aber er bleibt darin auch ein problematisches Medium. Denn erst mit der Unterscheidung von Glauben als subjektivem Akt (*fides qua*) und Glauben als objektivem Inhalt (*fides quae*) wird es möglich, eine Gottesäußerung als Wort *Gottes* abzulehnen (und als eine Information wie jede andere zu behandeln, z.B. Psalmen als Lyrik) und umgekehrt eine Glaubensäußerung als *menschliche* Phantasterei zu bezweifeln. Wem man diese Unterscheidung gar nicht zutraut, der ist weder glaubens- noch ungläubensfähig. Glaube ist insofern die Zurechnung religiöser Kommunikation auf eine häresiefähige Person. Glaube setzt Häresiefähigkeit voraus.

6. Medien des zweiten Jahrhunderts

Wann dieser Level an Differenzierung im Frühchristentum erreicht wurde, lässt sich durch eine Einzeluntersuchung der Medien bei Justin, den Valentinianern und Irenäus aufzeigen.

6.1 Justins Medien: sittliche Akte

Das Christentum wurde Mitte des 2. Jahrhunderts von Intellektuellen als unvernünftige Sekte beargwöhnt oder belächelt, und die Apologetik verteidigte das Christentum, indem sie im Gegenzug andere Lehren/Religionen als unvernünftig angriff. Justin befand sich in der schwierigen Lage, die christliche Religion samt ihrer Riten zu rechtfertigen (Apologeten) und gleichzeitig Distanz zur jüdischen Religion mit ihrem Ritualgesetz und zur heidnischen

Gottesurteil, ein Wunder. Religiöse Systeme sichern sich gegen solche Ansprüche ab, indem sie erzwungene Wunder als Lästerung oder Magie diskreditieren.

³⁵ „Man kann sagen, daß von einer bestimmten Entwicklungsstufe der Gesellschaft 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.“ Luhmann, Niklas, *Funktion der Religion*, Frankfurt a. M. 3 1992, S. 136.

Religion mit ihren Götzenopfern zu halten zu halten (Dialogus). In gut mittelplatonischer Tradition kritisiert Justin die Götzenopfer, indem er sie als Verfallsform einer höheren Religion deutet. Er entdeckt im Götzenkult das Wirken von Geistern und Dämonen, die seit Platon zwischen Gott und Mensch wirken. Alle heidnischen Götter seien im Grunde gefallene *biblische* Engel. Der antike Götterhimmel wird so nicht einfach geleugnet, sondern als niedrigere Charge in das christliche System eingezogen. Darin zeigt sich Justins Hang zur Personalisierung: Nicht häretische Systeme bedrohen das Christentum, sondern dämonische Wesen unterwandern alle Religionen, christliche, griechische und barbarische.³⁶ Sie wirken vor allem auf der Medienebene: Dämonen wollen erstens, daß Menschen *ihnen* anstatt Gott opfern. Das ist patristisches Allgemeingut³⁷ und gehört zum Vokabular aller Hochreligionen, die zwischen offiziellem und populärem Ritual unterscheiden. Die Dämonen wollen aber zweitens, daß die Menschen ihnen *opfern*, anstatt Gott anzubeten. Deshalb ist der Opferkult nach Justin als Sklaverei zu sehen und abzulehnen.

Justin behandelt auch den christlichen Kult mit der Maßgabe, daß er *meta logou*, d. h. vernünftig³⁸ 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. Stattdessen geht Justin in dieser Frage zum Gegenangriff über und kritisiert pauschal *alle* menschliche Opferriten.³⁹ Sie alle sind für Justin gleich unzulänglich, ist doch das wahre Opfer Christus. Weil das Opfer Christi sich in den guten Taten aller Menschen verwirkliche, könnten auch alle weiteren Opfer der Christen nur in sittlichen Akten bestehen. Sittlichkeit konstituiert die Beziehung Gottes zur Seele und der Seele zu Gott (Hinwendung mit den geringsten Übertragungsverlusten). Als Philosoph weiß Justin, daß Gottes Transzendenz überhaupt keiner Opferhandlungen bedürfte. 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. Das von allen Religionen verlangte vernünftige, wahre Opfer wird von den Christen gebracht, weil sie das abstrakteste und nationenübergreifendste praktizieren. Justin verbleibt damit innerhalb einer allgemeinreligiösen Argumentation. Er unterscheidet anhand

³⁶ Vgl. Justin, *1Apol.* 5,4 (Übersetzung Gerhard Rauschen, in: *Bibliothek der Kirchenväter, Bd. 12: Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten, Erster Band*, Kempten/München 1913): „Denn nicht allein bei den Griechen wurden durch Sokrates vom Logos diese Dinge ans Licht gebracht, 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 më orthous], sondern böse und ruchlose Dämonen sind...“ Justin verwendet „daimôn“ hier in seiner doppelten Bedeutung als Gottheit der anderen Kulte und als böser Geist 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. 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.

³⁷ Vgl. Nat, Pieter G. van der, „Art. Geister (Dämonen) C III“, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. 9, Stuttgart 1976, S. 564-797, hier 715-761.

³⁸ Justin, *1Apol.* 13,3.

³⁹ So z. B. in *1Apol.* 13,1. Ein weiterer von vielen Hinweisen: Justin bezeichnet den heidnischen, den jüdischen und den christlichen Kult mit *denselben* Begriffen: *thysia* oder *prosphora*.

der Medien. Diese aber 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. Unterscheidungen auf der Medienebene sind nie dauerhaft exklusiv. Erst wenn frei kursierende Medien (alle möglichen Handlungs- und Wissensformen) genauer codiert werden, indem sie durch eine Kontingenzformel als Einheit gesehen und durch ein Programm einheitlich behandelt werden, können sie zur Systemabgrenzung dienen.

Fazit: In Justins Texten kann man die Ersetzung des Mediums Ritual durch das Medium Sittlichkeit beobachten. Justins Apologetik weist angesichts der Opferpraxis eine 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 Deformation 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 der systemische Grund für seine Blindheit gegenüber den Valentinianern.

6.2 Valentinianische Medien: Bilder und Namen

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 entritualisieren. 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.⁴⁰ Religiöse Zeichen bearbeiten das Problem, das Unbestimmte so zu bestimmen, daß die Unbestimmbarkeit gewahrt bleibt. Die Unbestimmbarkeit muss also reproduziert, d. h. wiederholbar gemacht werden.

Zwar nennt das valentinianische Philippus-Evangelium⁴¹ diverse Zeichenhandlungen, aber 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. PhilEv verbietet den Kultgebrauch nicht, aber es entwertet ihn komplett. Die Sakramente sind bloße Schablonen.⁴² Die oberen Dinge kann nur der sehen, der oben *ist*. Hierzu

⁴⁰ Codetheoretisch: Bei den Gnostikern rückt der Abschlusspol immer weiter in Richtung Unbestimmtheit (in unserer Darstellung nach links):

... | Zeichen C für Zeichen B | Zeichen B für A | Zeichen A für X || Bezeichnetes X

⁴¹ *Philippus-Evangelium* = PhilEv NH 2,51,29–86,16 (Nag Hammadi Codex 2, Blatt 51,29–Blatt 86,16).

⁴² Gegen Pagels, Elaine, „Ritual in the Gospel of Philipp“, in: Turner, John D./McGuire, Anne (Hgg.), *The Nag Hammadi Library after fifty years*, Leiden/New York/Köln 1997, S. 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, sondern 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

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.“⁴³ Mit anderen Worten: Der Täufling wird zur Trinität. Das Obere zu schauen zieht die Anverwandlung des Schauenden nach sich. 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 so 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 bei ihm auch nichts Heilswirksames ereignet.

Die Gnosis hatte die im Mittelplatonismus grassierende Rohform des Typos-Denkens bereits hinter sich gelassen, nach welchem eine plastische Masse durch einen Stempel oder einen personalen Bildner modelliert würde. So wie eine Idee eine Sache formt, so formt der Demiurg den Weltstoff. Platonisch gebildet⁴⁴ wussten die Valentinianer um die eigentliche

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 Heilsmittlung durch materielle Dinge vertreten. Das lässt sich meines Erachtens nicht begründen. Gnostische Heilsmittlung 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. Das Austrinken des Kelches (vgl. PhilEv NH 2,15-21) ist *Zeichen, nicht Werkzeug* der Vervollkommenung. Es ist genaugenommen nur Zeichen eines Zeichens für Vollkommenheit.

⁴³ PhilEv NH 2,61,20-35 (Übersetzung Krause, Martin, *Die Gnosis, Bd. 2/1: Koptische Quellen aus Nag Hammadi*, Zürich/Stuttgart 1971, S. 95–124).

⁴⁴ Die einschlägigen Stellen hierfür: *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; eher ähneln sie götterähnlichen Wesen. Die strenge Scheidung in transzendente paradigmata und immanente eidōla 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 Verlässlichkeit der Begriffssprache schlägt sich schon in der Erkenntnis 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

Stoßrichtung 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 machen den erkenntnistheoretischen Aspekt wieder stark und lösen religionsgeschichtlich einen Abstraktionsschub aus: Um die Berührung des Ideellen mit dem Stoff zu vermeiden, beziehen sie *Bilder auf Bilder*, nicht Bilder auf Dinge. Der Unberührbarkeit des Vaters oben wird hier unten dadurch entsprochen, daß das wahre Denken die Welt durchschaut und transzendiert. Wer Gott wirklich erkennen will, muss durch das Sinnliche hindurchblicken. Auf der kosmologischen Ebene bedeutet es, daß der Vater nichts mit der Welt zu tun hat; auf der soteriologischen Ebene, daß der Offenbarer nichts mit dem Schöpfer zu tun hat.

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 Bestimmungen. 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 beide, Namen und Bilder, „oben“ angesiedelt sind. 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 höheren Ebene angesiedelt sein, 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.

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 (Schweigen) 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 – darüber aufgeklärt werden, daß der Vater *direkt* nur vom Nous erkannt werden kann und darf. Vgl. Irenäus, *Adv. haer.* 1,2,3 und 1,2,5.

Was bedeutet das für die Kommunizierbarkeit der Medien? 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.“⁴⁵ Alles Aussagbare verbleibt in eschatologischer Vorläufigkeit und in epistemologischer Zweideutigkeit. Weil die Wahrheit letztlich nicht a-lêtheia ist, sondern nur in der Form der lêthê gegenwärtig ist, müsste man also schweigen, denken, wissen, wenn man vom Göttlichen reden wollte. 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.⁴⁶

Fazit: 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 und das Wahre bildhaft. Die Verwendung von Bildern ist demnach nicht nur eine Notlösung, weil es keine besseren Zugänge zum Transzendenten gibt, sondern Bilder sind der adäquate Weg. 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. Wo etwas irdisch, konkret wird, muss man aufhören zu reden oder darauf hinweisen, daß es „nicht so gemeint“ ist. Es ist verständlich, daß diese paradoxe Anweisung eine immense Bilder- und Namensproduktion provozierte. Um nicht nur zu schweigen, musste jede Erkenntnis als vorläufig kommuniziert werden. 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.

6.3 Irenäus' Medien: Kanon und Theologie

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 Valentinianern nach innen zu rücken begann. Diese benützten die christlichen Schriften und die christlichen Begriffe, aber sie relationierten sie durch Neuverknüpfungen und Verdoppelungen anders. Ihre Predigten und Auslegungen verstanden sie nicht einfach als Interpretationen von Texten, sondern als Mitvollzug einer höheren Logik. Diesen Mitvollzug in Texten niederzuschreiben war das Fortsetzen der Offenbarung, nicht seine Auslegung. Daher gelten für Valentinianer die

⁴⁵ *PhilEv* NH 2,66,10-14. 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, Klaus / Nord, Christiane, *Das Neue Testament und frühchristliche Schriften*, Frankfurt a. M./Leipzig 1999, S. 1082).

⁴⁶ Von hier ist es nicht weit zum Vorschlag Bultmanns, alle christliche Predigt bestehe im Kerygma als einem existenzialen Anruf, oder zu Heideggers Begriff von Ruf und Gewissen. Vgl. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen ¹⁵1984, S. 270-295.

„Exegese über Seele“ oder die „Exegese über die Auferstehung“ selber wieder als Offenbarungsschriften neben den Paulusbriefen. Für Irenäus verstehen sie nicht nur die Schrift falsch, sie verwenden hierzu auch die falschen Schriften.

Irenäus hat diesem Umstand erstens durch die Abgrenzung des christlichen Kanons entsprochen. Von ihm stammt die Begrenzung der vielen Evangelien auf vier wie auch die Forderung, daß es vier sein müssen (Justin genügten noch eine Sammlung von Herrenworten, die „Apostelerinnerungen“, wahrscheinlich Evangelien-Exzerpte ohne Johannes). Irenäus hat hierzu zweitens ein Organ ausgebildet, das bis dahin mit Predigt und Schriftinterpretation vermischt war: Theologie. Ich behaupte, daß reflexive Theologie erst in der Auseinandersetzung mit der Gnosis entstand.

Die Annahme eines perfekten, kanonisierten 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 heilige Text ist nun absolut, abgeschlossen im Sinne von vollständig. Alles Apostolische ist in der Schrift versammelt, und was sich nicht in der Sammlung befindet, darf auch nicht als apostolisch gelten.⁴⁷ 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 als dem Organ für Interpretation von Texten und *Interpretationen* 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 absolut im Sinne von abgeschlossen ist. Er ist aber gerade als abgeschlossener Text anschlussfähig gemacht, weil behandelbar und verständlich für die nun weiterführende Theologie. Irenäus wird nicht müde, auf die Von-selbst-Verständlichkeit der Schrift hinzuweisen.⁴⁸ Theologie kann sich darauf zurückziehen, das Verstehen subsidiär zu begleiten, wobei ihre erste Aufgabe darin liegt, Missverständnisse zu verhindern. Durch den Kanon ermächtigt sich Theologie zur Häresiologie.

Wenn es einem religiösen System gelingt, aus seinem Medienpool ein perfektes und irreversibles Wissen auszudifferenzieren, geschieht dies – so verlangt es die codetheoretische Logik – über den Ausschluss von reversiblen Wissen. Das ist die Geburtsstunde der Theologie. Sie wird in einer Religion erst dort nötig, wo der sachlich-zeitliche Kontakt der Transzendenz problematisch wird (Schweigen Gottes, Schweigen der Propheten, Ausbleiben des Messias). Die Anwesenheit Gottes an einem Ort oder in einer Person wird durch die

⁴⁷ Vgl. Harnack, Adolf von, *Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 1: Die Entstehung des kirchlichen Dogmas*, Darmstadt 1964, S. 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.“

⁴⁸ Vgl. Irenäus, *Adv. haer.* 2,27,2: „Alle Schriften, die der Propheten wie die Evangelien, lehren in aller Offenheit und ohne jede Zweideutigkeit ...“

Anwesenheit in der Kommunikation ersetzt. Diese Substitution muss geleistet und zugleich 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.“⁴⁹ Der Ritualpriester hantiert mit heiligen Dingen und Formeln, der Theologe dagegen formuliert die Einheit der Differenz von Ritus und Gottes Erscheinen, und zwar als *innerweltliche* Kommunikation. Wenn Theologie die Unangemessenheit von Kommunikation und Transzendenz reflektiert, tritt neben die Rede *der* Transzendenz die Rede *über die* Transzendenz. Insofern bildet die Theologie ein Instrument des Glaubens, welches sicherstellt, daß man – wenigstens im Konfliktfall – verständlich darüber Auskunft geben kann, *woran man glaubt*.⁵⁰

Mit Irenäus' Theologie beginnt die Rekursivität des Christentums. Irenäus hört auf, allgemeingültige Argumente zu verwenden, er bezieht das Christentum auf sich selbst: Seine *regula veritatis* 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. Statt ein letztlich unerreichbares Ideal an Erkenntnis vorzusetzen (oder auf die volle Offenbarung beim zweiten Kommen⁵¹ zu warten), versucht er sicheres von unsicherem 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 theologisch – nicht philosophisch – gewonnene Glaubensregel nicht nur als Kurzfassung von Informationen, auch als Regel für Operationen. *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. 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 neu erfunden werden müsste. Wer könnte darauf noch zurückkommen? Religiöses Beispiel für den ersten Fall ist die krude Magie, für den zweiten Fall die spekulative Gnosis. 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

⁴⁹ Luhmann, Niklas, „Die Ausdifferenzierung der Religion“, in: Ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zu Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 3, Frankfurt a. M. 1989, S. 259-357, hier S. 337.

⁵⁰ 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 (Nächsten-, Gatten-, Tierliebe), die man von der Gottesliebe unterscheiden kann.

⁵¹ Bezeichnenderweise taucht die „zweite Parusie“, also die Trennung von gegebener und erwarteter Offenbarung, zum ersten Mal bei Justin (*1Apol.* 52) auf. Justin zitiert dabei eine der Lieblingsstellen der Gnostiker (1 Kor 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.

den philosophischen Lehrmeinungen bestimmter Schulen; solches wird vom System in die Umwelt des Systems verlegt.⁵²

Fazit: Bei Irenäus ist die Häresie Glaubensnegation, bei Justin dagegen „nur“ Religionsdeformation. In der Entstellungstheorie Justins erscheint Häresie harmloser als in der Negationstheorie des Irenäus. Dieser gesteht den Häretikern keinen *übermenschlichen* Ursprung zu⁵³ und versucht erst gar nicht, die Herkunft der Häresie theologisch zu erklären. Irenäus will sie einfach nur in ihrer Falschheit oder Bosheit darstellen.⁵⁴ 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. Beides aber – und das ist der entscheidende Fortschritt der Systembildung über Justin hinaus – wird *systemintern* definiert. Häresie ist also keine späte Entartung einer seit der Gründung vorhandenen Wahrheit, sondern das Resultat der Selbstdifferenzierung eines religiösen Systems.

7. Ergebnis und Ausblick: Unterwegs zum funktionalen Religionssystem?

Wir waren vom Bezugsproblem ausgegangen, wie das Christentum angesichts religiöser Diffusion heute seine Grenzen bestimmen könne. Hierzu haben wir in das 2. Jahrhundert zurück geblickt. Die Untersuchung hat einen Entwicklungssprung bei der Selbstdefinition des

⁵² 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 (Was hat Gott dazu gebracht, Welt zu erschaffen?) und bei Justin traktiert (vgl. *IApol.* 20; *Dial.* 5f.). Bei Irenäus wird sie als nicht-codierbar ausgeschlossen, weil sie nicht in den kanonisierten Schriften vorkommt. Die Theologie verbietet sich Spekulationen über die Welt „vor“ der Schöpfung oder über Gott „über“ dem geoffenbarten Vater. Für Irenäus gehört solches in den Bereich der fabulierenden Philosophie (*Adv. haer.* 2,14,7).

⁵³ 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 ironische 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.

⁵⁴ 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.

Christentums in den Jahren zwischen Justin und Irenäus, also um 170 ergeben. Fassen wir zusammen:

- Justin kritisiert häretische Christen als irregeleitete Einzelpersonen, die seiner Ansicht nach noch heidnische Praktiken pflegen. Dennoch häretisiert Justin nicht. Er lehrt zeitgleich mit Valentinianern in Rom, bleibt aber für ihre Gegenreligion blind.

- Die Valentinianer kennen keine Häresie, 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 nicht nur verfälschte Wahrheit, sondern eine Gegen-Kraft zur Kirche.

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*. Bei Irenäus werden die Abstände zu Andersgläubigen über eine feste Programmdifferenz (*regula*) gemessen, so daß er kontradiktorische Gegensätze beobachten kann. Weil die Häretiker denselben Code Transzendenz/Immanenz benutzen, aber ihn mit den falschen Medien und Programmen kommunizieren, betrachtet Irenäus die Häretiker als *Teilsystem im eigenen System*.

Was ergibt sich hieraus? An Justin ist zu lernen, daß der Versuch, das Christentum über Sittlichkeit zu begründen, dazu führt, daß es ununterscheidbar wird, denn auch Politik oder Philosophie veranlassen Moral. An den Valentinianern ist zu lernen, daß das Christentum in der Gefahr steht, sich im Suchen nach immer tieferen Bedeutungen und Symmetrien zu verlieren. Beides führt zur Auflösung des Christentums als Religion und Verschmelzung mit vielen anderen Bemühungen um ein gutes und schönes Leben. Damit wäre das Christentum in den weltanschaulichen Schmelztopf des spätantiken Rom ein- und untergegangen.⁵⁵ Es hat sich aber als kirchlich organisiertes Christentum behauptet, indem es den Weg des Irenäus genommen hat: Trennung von kanonisiertem Text (Offenbarung) und experimentellem Text (Theologie), abgesichert durch eine Glaubensregel.

Es ist bis heute fraglich geblieben, ob die Verkirchlichung der dem Christentum angemessene Weg war. Was spricht gegen ein diskursoffenes „justinisches“ Christentum, das sich über den Beitrag zur allgemeinen Wertevermittlung der Gesellschaft anbietet? Die deutschen Großkonfessionen haben diese Argumentation doch schon weitgehend übernommen. Was spricht gegen ein spekulatives „valentinianisches“ Christentum, das religiöse Phantasie anregt und durch Kombination von Bildern vom fernen Gott sprechen will? Ein Großteil der Angebote in kirchlichen Bildungshäusern handelt bereits davon. Gegen Ethisierung und Ästhetisierung des Christentums spricht m. E. ein systemtheoretisches Argument, nämlich das Verhältnis von religiösem System, der Gesamtheit aller codierten Kommunikationen, und religiöser Organisation, dem Gesamt aller entscheidungsabhängigen Kommunikationen. Offensichtlich war es nicht möglich, ohne Organisation die Grenze des Religiösen zu halten und die Verdunstung in andere Systeme wie Moral oder Kunst zu vermeiden.⁵⁶ Wo nur Riten und Rollen ausdifferenziert werden, Institution und Kanonisierung fehlen, droht laufend

⁵⁵ Die Gnosis war nach einer Phase literarischer Produktivität, lange bevor das Christentum Reichsreligion wurde, von selbst verschwunden.

⁵⁶ Selbst so unorganisierte Religionen wie der Hinduismus benötigt von Zeit zu Zeit kanonische Schriften und Interpreten, um die Einheit der Differenz von Populärreligionen und Hochtheologien festzustellen.

Inflation nach innen und Diffusion nach außen. 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 Religion, die nur mehr mit Medien hantiert, 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. Es besteht also eine Interdependenz zwischen der Selbstdefinition nach außen (gegen Nichtreligion) und der Selbstdefinition nach innen (gegen falsche Religion).

Das war früher so, aber muss das auch heute noch so sein? Man kann versuchen, die heutige Säkularisierung in Europa mit diesen Unterscheidungen zu deuten. Dann wäre sie nichts anderes als ein großes Experiment, ob es unter schärfer systemdifferenzierten Bedingungen möglich ist, religiös ohne Organisation bzw. Christ ohne Kirche zu sein. Je klarer die Abstände zu Politik, Philosophie und Kunst werden, und je mehr damit die Umweltkomplexität der Religion abnimmt, desto höher wird die Systemkomplexität innen. Das Radar für Abweichungen wird stärker nach innen auf andere religiöse Formen gerichtet werden um dort Unterschiede entdecken. Die Frage ist nun, ob die Zunahme der Vielfaltswahrnehmung die segmentäre Differenzierung verstärken wird und die einzelnen Religionen hermetischer werden. Dann werden sich die unterschiedlichen religiösen Formen über einen gemeinsamen Nenner „anerkennen“: die Zurechnung von Häresiefähigkeit. Vielleicht aber führt es dazu, daß Religionen bemerken, wie unterschiedlich ihre Anforderungen sind und daß ihre Abweichungsunterstellungen von der Gegenseite nicht erwidert werden: Wo die einen Häresie sehen, tolerieren die anderen Doppelmitgliedschaft. Vielleicht führt dies zum Abschleifen der Organisationsgrenzen. Dann entstünde statt eines segmentär differenzierten Religionssystems, in dem jede Teilreligion Religion als ganze zu repräsentieren versucht, ein funktional differenziertes Religionssystem, in welchem verschiedene Religionen unterschiedliche Teilaufgaben (Trostreligion, Hingabereligion, Festreligion) übernehmen und einander überliefern.

ANDREAS SCHÜLE

Kanonisierung als Systembildung

Überlegungen zum Zusammenhang von Tora, Prophetie und Weisheit aus systemtheoretischer Perspektive

1. Realitätsverdopplung und religiöser Code

In seiner letzten, posthum veröffentlichten Arbeit zur Religion der Gesellschaft stößt man immer wieder auf Luhmanns Faszination für die Resistenzfähigkeit der Religion und deren Zug zum Nonkonformen. Luhmanns Theorie zufolge haben moderne Gesellschaften weithin einen „Sinn fürs Ganze“ und entsprechend die Orientierung an übergreifenden Moral- und Wertesystemen verloren.¹ Gleichwohl zeigt sich in verschiedener Hinsicht, daß die Funktionssysteme einer Gesellschaft, wie Luhmann sagt, *strukturell gekoppelt* sind; so vor allem negativ in der gekoppelten *Exklusion* von Individuen vom gesellschaftlichen Leben: unzureichende Bildung geht in der Regel einher mit schlechten Aussichten am Arbeitsmarkt, führt zu ökonomischen Engpässen, schwächerer Beteiligung an Sozialleistungen etc. – und umgekehrt. Gleichsam unterschwellig getaktet gewähren und entziehen die Funktionssysteme dem Einzelnen die Teilhabe am gesellschaftlichen Leben insgesamt.

Das Eigentümliche der Religion besteht nach Luhmann nun darin, daß sie offenbar nicht in diese strukturellen Kopplungen einbezogen ist: „Die Härte der negativen Integration ... beruht auf einer wechselseitigen Verstärkung der ganz unplanmäßigen, funktionslosen Exklusionen aus den Funktionssystemen. Ein Herausfallen zieht ein anderes nach sich, nicht mit zwingender Logik im Einzelfall, aber doch mit einer Fatalität, der nur wenige sich entziehen können – mit oder ohne Hilfe durch andere. Aber es gibt auch Funktionssysteme, die an dieser Spirale nach unten nicht unbedingt teilnehmen müssen, sondern Inklusionen halten können, auch wenn andere Systeme exkludiert haben. Das gilt für die Familie, soweit es sie in diesen Bereichen noch gibt, und es könnte vor allem für die Religion gelten.“²

Religion zeichnet sich demnach durch eine Wahrnehmung gesellschaftlicher Kommunikation aus, die sich von der anderer Sozialsysteme charakteristisch unterscheidet. Luhmanns theoriegeschichtliches Credo lautet bekanntlich, daß sich moderne Gesellschaften aufgrund funktionaler Differenzierung entwickelt haben. Funktionssysteme wie Bildung, Politik oder Wirtschaft filtern demnach genau den für sie jeweils relevanten Teil gesellschaftlicher Kommunikation heraus und optimieren diesen durch systeminterne Operationen. Entsprechend verwenden diese Systeme hoch selektive und gezielt reduktive Codes. Es kommt gerade nicht

¹ Vgl. A. Schüle, „Auf der Suche nach dem Ganzen im Ganzen. Systemtheoretische Überlegungen zu Selbstbeschreibung und Normbegründung in modernen Gesellschaften“, in: M.-S. Lotter (Hg.), *Normbegründung und Normentwicklung in Gesellschaft und Recht*, Baden-Baden 1999, S. 23-45.

² Luhmann, Niklas, *Die Religion der Gesellschaft*, 243.