

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Informationen sind im Inter-
net über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Druckvorlage durch den Autor

Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany
© Verlag Herder Freiburg im Breisgau 2003
www.herder.de

Umschlagmotiv: »Sonnenwellen« von Johann Müller, Augsburg
Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart
Druck und Bindung: Difo-Druck, Bamberg 2003
Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem Papier
ISBN 3-451-28073-6

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	18
2.1.3 Reaktionen des Christentums	26
2.1.4 Dogmatische Unterscheidungen von Fremdreligiösem	33
2.1.5 Selbstbeschreibung als Außenbetrachtung von innen	47
2.2 Zur Methode: Theologie und funktionale Analyse	55
2.2.1 Funktionale Beschreibung als Theologie	55
2.2.2 Funktionalismus und Ontologie	58
2.2.3 Funktionalismus und Religion	62
2.2.4 Die angebliche Gefährdung durch Funktionalismus	63
2.3 Niklas Luhmann	69
2.3.1 Biographisches	69
2.3.2 Zur Form von Luhmanns Theorie	70
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	186
4.3.6	Religiöse Codierung	188
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	248
5.2.1	Quellen und Forschungsstand	248
5.2.2	Ein philosophisch-christliches Lehrhaus	256
5.2.3	Exkurs: fragwürdige Deutungen	267
5.2.4	Die Ptolemäer und ihr Mythos vom Fall im Himmel	270
5.3	Umwelt Justins	281
5.3.1	Justin, der Römer	281
5.3.2	Justin, der Philosoph	287
5.3.3	Justin, der Apologet	292
5.3.4	Exkurs: Das Syntagma, die erste christliche Ketzerliste	296
5.3.5	Justin, der Lehrer	308
5.3.6	Nachbarschaft von Justin und Valentinianern	315
5.3.7	Protagonisten in Justins Umwelt	318
5.4	Umwelt des Irenäus	331
5.4.1	Irenäus, der Bischof	331
5.4.2	Irenäus in Lyon	336
5.4.3	Irenäus' Hauptwerk „Adversus haereses“	348
5.4.4	Protagonisten in Irenäus' Umwelt	359
5.4.5	Vergleich mit Justin	368
5.5	Die Entstehung von Hetero- und Orthodoxie	370
5.5.1	Häresie als Kommunikationsproblem zwischen Systemen	370
5.5.2	Die Umwelt des Häresie-Begriffs	375
5.5.3	Häretisierung bei Justin	383
5.5.4	Häretisierung bei Irenäus	387
5.5.5	Häretisierung bei den Gnostikern?	390
5.5.6	Gleichursprünglichkeit von Orthodoxie und Heterodoxie	395
6	MEDIEN	398
6.1	Riten- und/oder Erkenntnisreligion	398
6.2	Gnosis: Inflation durch Schematisierung	401
6.2.1	Geheime Rituale?	401
6.2.2	Zahlen	405
6.2.3	Bilder und Namen	410

6.2.4	Exkurs: Gnostische Semiotik	415
6.2.5	Inflationsgefahr	419
6.3	Justin: Relativierung durch Ethik	423
6.3.1	Justins Kultkritik	424
6.3.2	Der wahre christliche Kult	430
6.3.3	Sittlichkeit als wahres Medium	436
6.4	Irenäus: Reduktion auf die Schrift	439
6.4.1	Schriftkanon - systemtheoretisch	441
6.4.2	Kanonwerdung als autopoietische Definition	446
6.4.3	Weicher Schrift-Kanon bei Justin	447
6.4.4	Schrift-Kanon bei Irenäus	450
6.5	Irenäus: Reflexions-Medium Theologie	455
6.5.1	Abgrenzung: Reden über Gottesrede	456
6.5.2	Entstehungsmotiv: Übersetzungsbedarf	457
6.5.3	Anfänge von Theologie	459
6.5.4	Von Justin zu Irenäus - vom Diskurs zum System	464
6.5.5	Exkurs: Gnostische Theologie?	469
7	CODIERUNG/KONTINGENZFORMELN	480
7.1	Justins Kontingenzformel: Logos	480
7.1.1	Platonismus als Hintergrund	480
7.1.2	Justins Code-Vermischung	488
7.1.3	Universalisierungsfunktion des Logos	491
7.1.4	Offenbarungsfunktion des Logos	496
7.1.5	Aufspaltung der Kontingenzformel	504
7.2	Valentinianische Kontingenzformel: Pneuma	508
7.2.1	Akt und Inhalt der gnostischen Erkenntnis	509
7.2.2	Unkommunizierbarkeit religiösen Wissens	512
7.2.3	Spaltung der Mittlerwesen	515
7.2.4	Gnostizismus als Pneumatosophie	516
7.2.5	Die gnostische Einheit von Einheit und Zweiheit	520
7.3	Kontingenzformel des Irenäus: der Sohn	524
7.3.1	Transzendierungsstop: Gott zeigt sich aus Liebe	524
7.3.2	Spekulationsstop: Gott erscheint im Fleisch	526
7.3.3	Inflationsstop: Gott offenbart sich als Beziehung	528
7.3.4	Emanationsstop: Gott zeugt nur <i>einen</i> Sohn	533
7.3.5	„Sohn“ als blinder Fleck	535
7.3.6	Codetheoretische Zusammenfassung	536

8	PROGRAMME	539
8.1	Justins Programm	539
8.2	Valentinianisches Programm: Neugier	540
8.2.1	Ästhetische Faszination	540
8.2.2	Geheimnis als Kommunikationsverbot	543
8.2.3	Geheimwissen zur Depotenzierung des Apostolischen	552
8.2.4	Die Neugierreduktion des Irenäus	555
8.2.5	Selbstreferentieller Abschluß der Offenbarung	564
8.3	Programm des Irenäus: die Glaubensregel	568
8.3.1	Theologie als Grammatik	568
8.3.2	Zur Forschungsgeschichte der Glaubensregel	577
8.3.3	Vorformen der Glaubensregel	582
8.3.4	Form und Funktion der <i>regula</i> bei Irenäus	591
8.3.5	Die Regula als Realitätsunterstellung	601
8.3.6	Programmierung der Selbstfortsetzung	605
8.3.7	Zusammenfassung: Stabilisierung gegen Verdunstung	615
9	SELBSTDEFINITION DAMALS UND HEUTE	617
9.1	Vierfache Rasterung: Ergebnistabelle	617
9.2	Zwei Transendenzen	620
9.3	Drei Ausschlußwerte	623
9.4	Eine Aufgabe für die Theologie: Codepflege	626
	VERZEICHNIS DER ZITIERTEN LITERATUR	631

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 Rechtsgläubigkeit 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 und die Ekklesiologie bei den Kirchenvätern gegenseitig beleuchten, weil

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?

„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 Sy-

stemtheorie 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 Gesamtergebnis 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-Monographien² seien nur

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

² Eigenartigerweise findet sich unter den vielen Spezialuntersuchungen kaum eine neuere Irenäus-Gesamtdarstellung. Man muß zurückgehen zu Benoît, A., Saint Irénée. Intro-

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 doppelerspektivische Untersuchung bildet Sagnards Werk.⁶ Mit Brox besitzt der deutschsprachige Raum einen führenden Irenäus-Experten. Er hat dessen Werk ins Deutsche übertragen⁷ und in vielen Aufsät-

duction 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, Anthropozentrismus), 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 Chrétiennes 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 Chrétiennes, 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 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.

zen zentrale Themen der irenäischen Theologie⁸ 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 Teilspekts 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, Spiritualität¹⁰ und Theologie¹¹ des Irenäus. Den Valentinianern hat er die fünfbandigen „Estudios Valentinianos“¹² gewidmet. Die gnostische Erlösungslehre ist unter Einbeziehung der Nag Hammadi-Schriften in „Cristologia Gnóstica“¹³ dargestellt. Ähnliches gilt für „Introducción a la Teología de los Siglos II y III“¹⁴. Orbe vermag es wie kaum ein anderer, gestreute Motive nach einem klaren Raster

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 Letzteres 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., Cristologia Gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III, Madrid 1976, 2 Bände.

¹⁴ Orbe, A., Introducción 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 angemessenen Gebrauch. Für die vorliegende Untersuchung konnten nur die Conclusiones und ausgewählte Passagen übersetzt und berücksichtigt werden. Orbes Oeuvre trägt den Charakter eines großen Kartierungsprojekts und eignet sich hervorragend als Konkordanz.

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 heidenreligiöse 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

¹⁵ Vgl. Sanders, E. P. (Hg.), Jewish and Christian Self-Definition, Bd. 1: The Shaping of Christianity in the Second and Third Centuries, Philadelphia 1980; Sanders, E. P. (Hg.), Jewish and Christian Self-Definition, Bd. 2: Aspects of Judaism in the Greco-Roman period, Philadelphia 1981; Sanders, E. P. (Hg.), 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.

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 eröffnen haben: Als erstens ist die These Bauers¹⁸ 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, nach der Schließung des Systems durch Kanon, Amt und Theologie gesagt

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 between 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 between 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 between Orthodoxy and Heresy in the Early Church, London 1954, 81-94) gehören vor allem Tatian (Schüler Justins) und Valentinus (Nachbar Justins). Dies bestätigt die Wahl des Zeitfensters in der vorliegenden Untersuchung.

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 doktrinaire 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

²² Zu Bauer siehe unten (5.5).

²³ Vgl. Le Boulluec, A., La notion d'hérésie dans la littérature grecque IIe-IIIe siècles, 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. Von den Anfängen 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 in den Blick zu nehmen. Allerdings legt Andresens Herausgeberschaft und sein brillanter Text in Bd. 1 einen deutlichen Akzent auf die Weichenstellungen der ersten Jahrhunderte.

- ob sie eine organische, geistgeleitete Entfaltung der kirchlichen Lehre aufzeigen will oder eine historische, ebenso geistgeleitete Abarbeitung innerer und äußerer Inkonsistenzen²⁶ - 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 sie ein Glaubenssatz, auf den man kommt, wenn man die Komplexität der Geschichte durchlaufen hat? Wäre die Zuschreibung nur nachträglich, handelt man sich einen theologischen 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 *Dogmengeschichte* betreibt und es nicht bei der Geschichte der Kirche als einer Nacherzählung des Pilgerweges des Volkes Gottes 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

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, P., *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. I: *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.

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, die Gnosis vollständig als christliche Ketzerei zu rekonstruieren, und lehnt

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 Geschichtsdiagnostik 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.

sich daher stark an die Kirchenväter an.³³ Ihm sind maßgebliche quellenkritische Vorarbeiten zu verdanken. Bousset³⁴ begründet die religionsgeschichtliche Perspektive auf die Gnosis und lenkt den Blick bewußt auf die außerchristlichen Einflüsse und Ursprünge der Gnosis.³⁵ Mit Harnacks Forschungen³⁶ 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 Phänomene³⁸, 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-Lexikon³⁸ übersichtlich dargeboten. Luhmanns Theorie zu verstehen gleicht dem Erlernen einer Fremdsprache. Die schnelle Auflagenfolge der Luhmann-

Einführungen³⁹ zeigt, wie stark die Nachfrage nach Übersetzungen und wie hermetisch das Theoriegebäude ist. Die Werke von Baecker⁴⁰ und Willke⁴¹ 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 abstellen, daß sie für die Analyse frühchristlicher Materialien einsetzbar sind. Eine solche wohlwollend-respektlose Behandlung hat Luhmann von seiten der Theologie noch nicht erfahren.

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 Gnostizismus, Darmstadt 1975.

³⁶ Zusammengefaßt im ersten Band seines Lehrbuchs der Dogmengeschichte.

³⁷ Hierzu gehören die Forschungen von Ch. Marksches, 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.

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 AGIL-Schema von T. Parsons, um die institutionellen Aspekte religiöser Kommunikation zu beschreiben. Van der Ven dreht die Reihenfolge um in LIGA,⁴⁷ so dass nicht vom Diktat der Ressourcen (Anpassung an externe Bedingungen), sondern von einer Steuerung durch Werte (Latente 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 gleichgesetzt (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 Verwendung anderer Codes regelten, nennt

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.

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

⁵⁰ Stenger, H., Die soziale Konstruktion okkultur 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 Dallmann⁵⁵ referiert. Ein von M. Welker herausgegebener Aufsatzband⁵⁶ 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 nicht-systemimmanente 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 Luhmanns 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 ersterer 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 Religions-system 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.