

tritt religiös zutiefst geprägt hat. Die religiöse Berufung scheint sich hier ganz bruchlos und wie von selbst aus einem sehr tief und echt katholischen Elternhaus entwickelt zu haben. Gerade dieser erste Bd. gewährt damit einen Einblick in ein spezifisch französisches katholisches Milieu, aus dem dann eine ganze Generation von großen Katholiken in der ersten Hälfte des vergangenen Jhdts. hervorgegangen ist, von denen Lubac einer war.

Der dritte Eindruck ist eher eine Frage, die sich der Rez. stellt, der mehrere Jahre mit Lubac in der Jesuitenkommunität von Fourvière/Lyon gelebt, häufig persönlichen Kontakt mit ihm hatte und ihn als eher sensiblen, hoch empfindsamen, irgendwie auch äußerlich kränklich wirkenden Mann erlebt hat. Die Frage lautet: Wie war es möglich, dass der junge Mann, der doch aus einem so behütenden Elternhaus und einem noch mehr bewahrenden Jesuitennoviziat von Beginn des vergangenen Jhdts. plötzlich zum Militärdienst eingezogen wurde, die vier Jahre in der Hölle des Stellungskrieges in den Schützengräben in und um Verdun überlebt hat, ohne seelisch Schaden zu nehmen, wie es diese Biographie, glaubhaft gestützt auf die Quellen, schildert? Sein Biograph nennt ihn am Schluss der detaillierten Schilderung seines Einsatzes im Krieg sogar einen „friedlichen und fröhlichen Landser“. Der Biograph deutet die Antwort an: „Er lebt im Frieden, soweit ihm das möglich ist, er weicht sich Gott durch seine jesuitischen Privatgelübde. Er bleibt in diesem Frieden, zusammen mit seinen Eltern, seinen Geschwistern, die sich ihrerseits auch der göttlichen Vorsehung anheim geben ... Er betet für seine Familie, seine Freunde, für die Toten, für den Frieden und den Sieg Frankreichs. In seinen Gebeten erwähnt er nicht den Feind, den er wie alle andern auch „boche“ nennt ... Übel zugerichtet durch den Krieg, vom Abgrund Gottes und des Todes gepackt, ist Henri de Lubac ein friedlicher, fröhlicher Landser. So erscheint er nicht nur seinen Eltern, so ist er“ (544).

Beigegeben ist dem Bd. eine sehr nützliche „Chronologie“, die vor allem für die Zeit des Militärdienstes die Ereignisse und Ortsveränderungen Tag für Tag notiert (675–680), das Verzeichnis der benutzten Quellen (681–682), eine sehr reiche Bibliographie (682–702), ein Stammbaum der Familie (703–712) und ein Namenverzeichnis (713–738).

Man erwartet mit Spannung die Fortsetzung der Lebensgeschichte dieses großen Jesuiten und Theologen.

H.-J. STEBEN S. J.

HAFNER, JOHANN EV., *Selbstdefinition des Christentums*. Ein systemtheoretischer Zugang zur frühchristlichen Ausgrenzung der Gnosis. Freiburg i.Br. [u.a.]: Herder 2003. XV/654 S., ISBN 3-451-28073-6.

Das Buch stellt die redaktionell bearbeitete Fassung der gleichnamigen, von Klaus Kienzler betreuten Habilitationsschrift dar, die 2001 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg angenommen wurde. Es will mit Hilfe des Instrumentariums der systemtheoretischen Religionssoziologie von Niklas Luhmann die maßgebliche Selbstdefinition des Christentums in der Zeit seiner entscheidenden Weichenstellung in der zweiten Hälfte des zweiten Jhdts. (besonders bei Justin und Irenäus) als folgerichtige Entwicklung hin zu einer zukunfts-fähigen Reflexivität und Identität beschreiben (darin die Interpretation Harnacks aufnehmend und neu bewertend), um auf diese Weise auch Identität und Zukunftsfähigkeit des heutigen Christentums im Kontext der aktuellen Vermischungstendenzen des Religiösen (vor allem durch die Esoterik) besser erkennen zu können (1. Einleitung, 1–17). Die Arbeit beansprucht in dieser Hinsicht, der erste größere systematisch-theologische Versuch zu sein, Luhmanns Religionstheorie auf eine genuin theologische Fragestellung anzuwenden (17). Im Unterschied zur bisherigen Patrologie und Dogmengeschichte, die die Entwicklung zwischen einem Anfang und der Folgezeit beschreiben, soll mit dem systemtheoretischen Instrumentarium die interne Logik dieser Entwicklung erkennbar gemacht werden (2f.). Die Arbeit setzt im zweiten Kap. (2. Fragestellung und Methodenwahl, 18–77) ein mit der Beschreibung des Ausgangsproblems, der heutigen Vermischungen des Religiösen (18–55), die einen theologischen Begründungs- und Begrenzungszwang implizieren und daher eine Selbstdefinition und eine Häresiologie nötig machen. Die bisherigen theologischen und dogmatischen Reaktionen sind für diesen Zweck aufgrund ihres unklaren Re-

ligionsbegriffs ungenügend (26–47; dieser Diagnose wird man zweifellos zustimmen müssen, auch wenn die Begründung dafür hier nicht sehr systematisch durchgeführt ist).

Als vielversprechender theologischer Lösungsansatz bietet sich eine systemtheoretische Betrachtung Luhmannscher Prägung an. Denn der religiöse Pluralismus und Synkretismus der radikalisierten Moderne lassen das Innen-außen-Problem des Christentums als Religion (Reich-Gottes-Anspruch und partikuläre historische Sozialform von Religion) in neuer Schärfe aufbrechen. Es bedarf also eines Religionsbegriffs, der dieses Problem bearbeitbar macht, d. h., der das Religiöse vom Nichtreligiösen, aber auch vom Andersreligiösen und vom Gleichreligiösen zu unterscheiden erlaubt, und zwar theologisch (von innen) und nicht nur religionswissenschaftlich, dabei aber gleichwohl die Unterscheidung nach außen kommunizierbar macht. Dies verspricht die systemtheoretische Religionstheorie Luhmanns, weil hier ein System dadurch entsteht, dass es seine Umwelt von sich unterscheidet und weil reflexive Systeme auch zu weiteren Unterscheidungen fähig sind und daher etwa im Selbstverständnis die Sichtweise der Umwelt mit der eigenen Sichtweise verbinden können. Insgesamt gibt es drei Perspektiven des religiösen Systems: die Beobachtung der Umwelt, d. h. anderer Systeme (des Fremdreli-giösen wie Wissenschaft, Kunst usw.), die Beobachtung eines Teilsystems in der Umwelt (des Andersreligiösen, wie Heiden, Juden, Häretiker usw.), und die Beobachtung eines Teilsystems im System (des Gleichreligiösen, wie Kirchen, Riten usw.). „Aufgabe der vorliegenden Arbeit ist es, zu rekonstruieren, wie die Differenz zum Nicht-Religiösen und zum Anders-Religiösen bestimmt wird. Wann werden Philosophen zu Häretikern? Wann wird eine Bibelauslegung zur Gegenkirche?“ (54). Was nun speziell die Methode der Untersuchung betrifft, so wird die funktionalistische Analyse bewusst als Theologie betrieben (2.2 Zur Methode: Theologie und funktionale Analyse, 55–68). Die Systemtheorie bildet auch selbst einen Ansatz dazu, weil Systeme sich nur über ihre Selbstbeschreibung beschreiben lassen und die Beobachtung einer reflexiven Religion die Selbstbeobachtung berücksichtigen muss. Die Theologie ist eben das Teilsystem der Selbstbeobachtung im religiösen System Christentum, das für innere und äußere Konsistenz Sorge zu tragen hat. Wie man früher schon das Christentum mit Hilfe von importierten Differenz-Schemata beobachtet hat (Hypostase/Ousia, Akt/Potenz, Transzendentalität/Kategorialität, Archetyp/Phänotyp usw.), so sollen nun Schemata des Funktionalismus (System/Umwelt, Code/Programm) importiert und kontrolliert angewendet werden, um zur Selbstbeschreibung des Christentums angesichts diffuser Religiosität beizutragen. Funktion der Religion meint hier nicht (wie sonst häufig) eine manifeste oder latente Zweckdienlichkeit für anderes (Religion ist gut für die Gesundheit, für gesellschaftliche Integration usw.), sondern Bearbeitung des spezifisch religiösen Bezugsproblems, wie das Transzendente im Immanenten vorkommen kann. Hier ist das System durch seine Funktion und dessen Grundunterscheidung bestimmt. Religion wird nicht auf Nicht-Religiöses reduziert, sondern ist das System, das die Unterscheidung Transzendenz-Immanenz vornimmt und damit die Bedingungen seiner Fortsetzung schafft. Eine solche funktionalistische Analyse sieht von jeder Ontologie oder Metaphysik ab. Sie sucht nicht nach einer Erklärung der Welt aus ihren Gründen, sondern beschreibt Untersuchungsperspektiven. Sie beobachtet nicht Seiendes oder Phänomene, sondern Seins- und Phänomenunterscheidungen, d. h. Beobachtungen. Da der konditionale (und damit nicht-exklusivistische) Charakter der gewählten funktionalistischen Methode hinreichend deutlich ist, kann auch der übliche Funktionalismus-Vorwurf (Funktionalisierung als Aufhebung der Religion) m. E. als aus dem Weg geräumt betrachtet werden. Damit sind die methodologischen Weichen theoretisch so umsichtig gestellt, dass der theologische Wert der angewandten Methode rein pragmatisch nach seiner tatsächlichen Leistung bewertet werden kann. Was gibt also die systemtheoretische Untersuchung der ursprünglichen und geschichtsmächtigen Selbstdefinition des Christentums im zweiten Jhd. zu erkennen?

Bevor sich der Autor dieser Kernfrage zuwendet, schiebt er allerdings noch zwei weitere Kap. ein. Sie sind in der Tat nicht nur sinnvoll, sondern notwendig, eine insgesamt recht durchsichtige Darstellung der allgemeinen Systemtheorie Luhmanns (3. Allgemeine Systemtheorie, 78–138) und eine zusammenfassende Beschreibung des daraus abgeleiteten systemtheoretischen Analyserasters für die Christentums- bzw. Religionsana-

lyse (4. Das religionstheoretische Raster, 139–228). Um die Logik jeder möglichen Selbstdefinition von religiösen Systemen methodologisch abzubilden, werden (gut nachvollziehbar) vier Raster-Begriffe ausgewählt: Umwelt, Medium, Code (mit Kontingenzformel), Programm. Sie beginnen mit der anfänglichen Systemdifferenzierung und führen über die Ausdifferenzierung religiöser Wissensformen und die Codierung bis hin zur Selbstprogrammierung. Sie sind der Religion nicht äußerlich, sondern immer schon Elemente ihrer Selbstbeschreibung (139). Dieses Raster ist sehr hilfreich. Es bietet nicht nur die aus theologischem Interesse hervorgehenden theoretischen Weiterentwicklungen gegenüber Luhmann (146 Anm. 23, 155 f., 173, 188–191, 203 f.), sondern auch die Möglichkeit der Anwendung auf andere Gegenstände. Der Hauptteil der Arbeit (Kap. 5–8, 229–616) wendet sich nun auf dem Hintergrund dieses Rasters den Texten zu, in denen die Selbstdefinition des Christentums anfang, reflexiv zu werden, d. h., dieses anfang, sich selbst als Religion zu beobachten. Das geschah in der Konkurrenzsituation um die Mitte des zweiten Jhdts. in der Auseinandersetzung mit der antiken Philosophie, den damaligen Kulturen und der christlichen Gnosis. Am Beispiel der Rekonstruktion und des Vergleichs der drei Systeme Justin, Valentinianismus und Irenäus wird mit Hilfe des systemtheoretischen Rasters von außen beobachtet, wie ein Innen (die christliche Selbstdefinition) entsteht (229–231). Was die „Umwelt“ betrifft (5. Umwelten, 229–397) so gibt es für Religion zunächst die gemeinsame Umwelt des Römischen Reiches nach 150 – sie bedeutet Transzendenzsteigerung, Verunsicherung, Pluralisierung, Ritualisierung, Internalisierung, Rationalisierung, Ironisierung (232–247). Daneben gibt es eine spezifische Umwelt für den Valentinianismus (der Spielart der Gnosis, die ihrerseits eine für Justin und Irenäus gemeinsame Umwelt bildete) (248–280) – ein philosophisch-christliches Lehrhaus, dessen Abgrenzung wegen der synkretistischen Praxis schwierig ist –, eine spezifische Umwelt für den Philosophen, Apologeten und Lehrer *Justin* (281–330) – die Protagonisten seiner Umwelt sind Dämonen, Heiden, Juden, Propheten/Philosophen, Christen und Häretiker – und eine spezifische Umwelt für den Bischof Irenäus von Lyon (331–370), der die Abgrenzung von der Gnosis als Häresie bestimmt, indem mit Hilfe der Glaubensregel die eigene Antwort als das Vorgängige gesetzt wird, im Verhältnis zu dem die Häresien nur Abweichungen darstellen.

Daraus ergibt sich bereits jetzt eine interessante Präzisierung des Häresiebegriffs (5.5 Die Entstehung von Hetero- und Orthodoxie, 370–397): Häresie ist ein Kommunikationsproblem zwischen Systemen und setzt eine reflexive Selbstdefinition voraus, wobei die Ausdifferenzierung von Orthodoxie und Heterodoxie letztlich interdependent erfolgt. Bei den religiösen „Medien“ (6. Medien, 398–479) handelt es sich um die Formen oder Zeichen, die das Christentum des zweiten Jhdts. in den Vordergrund gerückt hat, um dem Glauben, dem zentralen Medium des religiösen Systems, angesichts der Tradierungskrise und angesichts der Konkurrenzsituation (besonders zwischen magischer Kultreligiosität und philosophischer Spekulationsreligiosität) eine vermittelbare Form zu geben. Da der religiöse Code eine ausbalancierte Verbindung der vier Extreme Spekulation, Magie, Ekstase, Interpretation erfordert und es im zweiten Jhd. deutlich alternative Tendenzen auf der Ebene der religiösen Medien gegeben hat: eine Spekulations-tendenz bei den Valentinianern, in der sich die Medien selbst depotenziert haben (alle Formen müssen überstiegen werden) (401–423), eine rationalisierende und moralisierende Tendenz bei Justin (Spiritualisierung des Kultes und Sittlichkeit als wahres Medium) (423–438), eine ekstatische Tendenz bei den Montanisten und eine magische Tendenz bei den einfachen Heidenchristen (398–400), ist darauf zu achten, wie die Identität des Christentums sich in einer Verbindung der Formen herauskristallisiert. Angesichts der internen Gefährdung, die die Gnosis darstellt, weil auch sie sich der christlichen Formensprache bedient, wird bei Irenäus (439–454) die apostolische Autorität als neue Selbstreferenz in den Mittelpunkt gerückt: als über Apostolizität definierter Kanon und als Glaubensregel (Kanonisierung zweiter Ordnung). Der reflexiven Selbstdefinition des Christentums entspricht die Geburtsstunde der Theologie (Theologie als Reflexions-Medium). Die Grundlogik, die alle Formen verbindet, wird erst im Zentralmedium eines Systems erkennbar, im Code bzw. in der Kontingenzformel, mit der ein System seinen Code insofern als Einheit behandelt, als die Kontingenzformel die Einheit der Differenz beider Seiten bezeichnet und deshalb auf beiden Seiten gleichzeitig vorkom-

men kann (7. Codierung/Kontingenzformel, 480–538). Im religiösen System ist der Code die Transzendenz-Immanenz-Unterscheidung. Die Differenzen innerhalb des Religionssystems werden in der Kontingenzformel ausgedrückt; bei Justin ist es „Logos“ (480–507), bei den Valentinianern „Pneuma“ (508–523), bei Irenäus „der Sohn“ (524–538). Die Besonderheit der orthodoxen kirchlichen Position ist, dass der Offenbarer sowohl Teil der Immanenz als auch Teil der Transzendenz ist und damit Grund aller natürlichen Theologie und aller geschichtlichen Offenbarung ist. Codierungen setzen sich in Programmen fort. Sie sind die Reaktionsfähigkeit des Systems auf andere Situationen, indem sie religiöses Wissen organisieren, bestimmen, wie man mit dem Code umzugehen hat (8. Programme, 539–616).

Worin besteht also die Zukunftsfähigkeit der christlichen Rede von Gott bei den drei untersuchten Textgruppen des zweiten Jahrhunderts? Justin braucht keine Programme, weil das Christentum das Ziel der natürlichen Erkenntnisgeschichte der Menschheit ist (539–540). In der Gnosis gibt es insofern einen Programmierfehler, als hier die Unerkennbarkeit Gottes als gesteigerte Transzendenz gedacht wird, als reine Negation gegenüber der Immanenz (Welt als Verborgenheit des Göttlichen) (540–567). Irenäus liefert dagegen ein wirksames Programm: die Glaubensregel (568–616). Sie definiert, was im christlichen Sinn als vernünftig und wahr zu gelten hat. Sie verhindert das Abbrechen der Kommunikation ebenso wie das Wuchern der Information, sie legt gleichzeitig die Inhalte und die Form der Weitergabe fest. Als ausprogrammierter Code ist sie ein System von vier sich gegenseitig stützenden Formen, der Heiligen Schrift, der apostolischen Sukzession, der Auslegung (in der Predigt) und der kirchlichen Tradition, die außerdem hier so etwas wie eine Kontingenzformel (Einheit der Differenz) darstellt (610–613).

Das letzte Kap. (9. Selbstdefinition damals und heute, 617–630) geht auf dem Hintergrund des gesamten Durchgangs auf das Anfangsproblem, den aktuellen Definitionsbedarf des Christentums angesichts der Esoterik, zurück. Was trägt die hier weiterentwickelte Religionstheorie Luhmanns und deren Anwendung auf die frühe Selbstdefinition des Christentums im zweiten Jhd. für das aktuelle Problem aus? Sie deckt vor allem die Differenz aus erster Transzendenz (als Codewert) und zweiter Transzendenz (als programmierbarer Kontingenzformel) auf. Von der Differenzierung dieser beiden Transzendenzen hängt es ab, ob die Auseinandersetzung mit anderen religiösen Formen gelingt. Und diese gehörte nicht nur zur entscheidenden Anfangsfrage, sondern gehört auch zur entscheidenden Zukunftsfrage von Kirche und Theologie. Das Fazit der christlichen Anfangskommunikation mit der Gnosis bei Irenäus gilt auch heute: „Gnostische Transzendenz übersteigt das Immanente durch immer höhere Transzendenzen. Orthodoxe Transzendenz übersteigt die Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz“ (623). Für eine solche theologische Codepflege ist die Systemtheorie Luhmanns hilfreich, obwohl sie natürlich auch ihre theologischen Grenzen besitzt (626–630).

Ein Literaturverzeichnis schließt den Bd. ab (631–654). Die umfangreiche Arbeit ist vorbildlich hinsichtlich der sorgfältigen kritischen und produktiven Rezeption der luhmannschen Systemtheorie in die Theologie und auch vorbildlich in der historischen Anwendung auf die Selbstthematization des Christentums im zweiten Jhd. Man mag in Detailfragen anderer Auffassung sein, auf jeden Fall ist die Arbeit für eine ganze Reihe zentraler theologischer Fragen eine wichtige Stimme, die nicht überhört werden sollte: Das gilt für die Frage des normativen Charakters der altkirchlichen Weichenstellung in Kirche und Theologie (Konstituierung des „katholischen“ Kirchentyps, Konstituierung christlicher Theologie, Bedeutung der Kirchenväter) ebenso wie für den Religionsbegriff und die interreligiöse Kommunikation, für die theologische Erkenntnislehre (Heilige Schrift, Glaubensregel, Dogma, Tradition, Häresie, Lehramt) ebenso wie für den christlichen Gottesbegriff (insbesondere das christologische und trinitarische Dogma). Formal gesehen ist leider eine Reihe drucktechnischer Fehler stehengeblieben (z. B. 37, Anm. 51; 63, Mitte; 69/70; 89; 109, Ende erster Abs.; 123, Mitte; 197; 228, Mitte; 230, Z 1f.; 311, Mitte).

S. WIEDENHOFER