

Die Bibel als Akteur

Kanon, Inspiration und Wahrheit der Heiligen Schrift in systemtheoretischer Perspektive

Oliver Reis/Thomas Ruster

1. Die Bibel als Dialogpartner?

Wird über die Bibel geschrieben, findet man oft Wendungen, die den biblischen Text wie einen Akteur beschreiben, der etwas tut und bewirken will.¹ So heißt es zum Beispiel bei Ulrich Luz: „Viele biblische Texte enthalten hermeneutische Anweisungen ... [Der Text] wird mehr und mehr zur Lampe, welche das Leben und die Situation der Verstehenden beleuchtet ... [Es gibt eine] Befragung der Leser und ihrer Situation durch den Text ... [Die Beziehung zwischen Text und Lesern ist] ein Dialog zwischen *gleichberechtigten* Partner.“² Bei Elisabeth Parmentier heißt es: „Der Interpret ist nicht mehr derjenige, der den Sinn meistert oder Macht über ihn hat, sondern er wird selbst vom Text auf den Weg geschickt. Der Text hat Macht über ihn.“³ In der auf die gemeindliche Bibelpraxis gerichteten Arbeit von Anne Rademacher liest man: „Es geht um die Beeinflussung des Lesers durch den Text. Wir wollen den Text als Ereignis betrachten, das mit der Lektüre beginnt. Die Textsignale, die den Le-

¹ Der vorliegende Beitrag greift die Überlegungen auf, die wir in dem Aufsatz: Die Bibel als „eigenwilliges und lebendiges“ Kommunikationssystem, in: *EvTheol* 72 (2012), 275–290, vorgetragen haben und führt sie bezogen auf das Tagungsthema weiter.

² U. Luz, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments als Hilfe zum Reden von Gott*, in: *EvTheol* 72 (2012), 244–259, 248f. Hervorh. im Org.

³ E. Parmentier, *Praktische Theologie als Resonanz auf die Wirkungsmacht der biblischen Offenbarung*, in: *EvTheol* 72 (2012), 306–320, 315. Der im gleichen Heft erschienene Aufsatz von Ph. F. Esler (*Die historische Interpretation des Neuen Testaments als Kommunikation in der Gemeinschaft der Heiligen*, ebd., 260–275) zeigt einen gegensätzlichen Ansatz. Esler will auf die Autoren der Texte durchgreifen, Verstehen ist Begegnung mit den Autoren. Bei der Undeutlichkeit der biblischen Autorenschaft ist dieser Ansatz aber problematisch.

ser lenken, sind daher auf ihre aktuelle Wirksamkeit hin zu befragen.“⁴ Das auf Wolfgang Iser zurückgehende Konzept des „impliziten Lesers“ reflektiert das Zusammenspiel von Text und Subjekt ausdrücklich.⁵ Hier wird nicht mehr nur gefragt, was der Text aussagt und wie er zustande gekommen ist, sondern die Aufmerksamkeit richtet sich auf das Geschehen, das zwischen Text und Leser entsteht. Der Text verfüge über „Strategien der Leserlenkung“. Die Leser reagieren auf Textstrukturen. Auslegung und Verstehen des Textes sind mithin ein „dialogisches Geschehen“. Mit dem Begriff des „impliziten Lesers“ ist gemeint, dass der Text ein „Rollenangebot“ an den Leser bereithält, das dieser auf je eigene Weise verwirklichen kann. Egbert Ballhorn spricht, um eine anthropomorphe Engführung dieses Konzepts zu vermeiden, vom „impliziten Lesekonzept“ des Textes. Es gehört zum Text, dass er Leser im Blick hat und auf sie wirken will. Er weckt Erwartungen, die zu Handlungen führen können. Biblische Texte – und nicht nur sie – können als Teil eines Interaktionsgeschehens verstanden werden, und sie sind nur dann ganz verstanden, wenn diese Interaktion, die auf Seiten des Textes und des Lesers unterschiedliche aber miteinander gekoppelte Handlungen beinhaltet, zustande kommt.

Im Zuge dieser hier angedeuteten Verlagerung von der produktionsästhetischen zur rezeptionsästhetischen Fragestellung stellt sich die Frage, in welcher Weise der biblische Text als Akteur aufgefasst werden kann. Wer oder was ist das, das da Anweisungen und Signale gibt, leuchtet, Macht hat, beeinflusst, befragt, einen Dialog eingeht, Erwartungen auslöst, Rollen zuweist? Alle diese Tätigkeiten werden in der Regel einem Subjekt zugerechnet. Der Subjektbegriff ist aber für menschliche Personen reserviert, allenfalls kann er noch auf Institutionen angewandt werden. Aber auf einen Text, eine Abfolge von Buchstaben und Wörtern?

Im Folgenden wollen wir diese Frage in der Perspektive der Systemtheorie Niklas Luhmanns zu klären versuchen. Dies bietet sich

⁴ A. Rademacher, *Achtet auf das, was ihr hört!* (Mk 4,24). Das Markusevangelium als Lesebuch für Gemeinden, Würzburg 2011, 42.

⁵ Vgl. W. Iser, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, München 1994. Wir beziehen uns auf die Darstellung dieses Konzepts bei E. Ballhorn, *Zum Telos des Psalters. Der Textzusammenhang des Vierten und Fünften Psalmenbuches* (Ps 90–150) (BBB 138), Berlin/Wien 2004.

an, weil die Systemtheorie Systeme und nicht Personen als basale Handlungseinheiten beschreibt. Systeme sind, um es vorweg kurz zu sagen, Handlungsketten miteinander verbundener Elemente. Sie erzeugen durch den spezifischen Typ ihrer Handlungsabfolge eine Differenz zur Umwelt. Durch die Operationen des Systems – und nur durch diese – wird die Unterscheidung von System und Umwelt aufrechterhalten. Indem es weiter operiert, erhält sich das System. Man kann ihm, wenn man subjekttheoretisch formulieren will, die Intention zuschreiben, sich selbst zu erhalten. Bei biologischen Systemen ist dies ohne weiteres deutlich, es gilt aber auch für soziale und für psychische Systeme, von denen die Systemtheorie handelt.⁶ Das System unterscheidet zwischen sich selbst sowie der Umwelt und kann somit Selbstreferenzen – alles was sein internes Operieren angeht – und Fremdreferenzen – alles was das System von der Umwelt her betrifft – auseinander halten. Darin ist, wiederum subjekttheoretisch formuliert, die Vernunft, die Rationalität des Systems gegeben. Systeme sind so gesehen Akteure mit Willen und Verstand. Sie können an die Stelle treten, die sonst Subjekten bzw. Personen zugeordnet wird. Systeme kümmern sich in erster Linie allerdings nicht darum, ob sie in einer Beobachtung von außen wie Akteure wirken. Sie tun das, was sie tun. Nur wenn sie von außen beobachtet werden, dann fällt die Rationalität auf, mit der sie agieren. In diesem Blick von außen wird allerdings auch gut erkennbar, dass das System in der Selektion der verschiedenen Informationen seiner Umwelt agiert. Es steht nicht einfach abgeschlossen für sich, sondern entsteht erst durch Informationen, die außerhalb des Systems liegen und meist in den Bewusstseinssystemen verarbeitet werden. Entsprechend operiert die Bibel als eigenständiger Akteur, auch wenn dies erst in ihrer Rezeption erkennbar wird. Die Beschreibung der Bibel als System kann die Leerstelle füllen, die sich durch die rezeptionsästhetische Wende in der Exegese aufgetan hat. Das etwas unklare Reden über die Absichten und Tätigkeiten des biblischen Textes erhält eine theoretische Fundierung. Wir sehen aber auch die Chance, mit einer systemtheoretischen Zugangsweise eine Reihe von Problemen, die sich im Umgang mit der Bibel immer gestellt haben, die aber heute – da vielen Menschen die Bibel fremd geworden zu

⁶ Vgl. *N. Luhmann, Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a.M. 1987, 16.

sein scheint – in besonderer Weise drängend sind, in anderer Weise zu erklären und andere Lösungsperspektiven aufscheinen zu lassen. Der systemtheoretische Zugang, der heute in vielen Bereichen der Wissenschaft und in vielen Praxisfeldern genutzt wird, hilft, weil er vermeintliche Differenzen wie bloßer Text vs. personaler Akteur, enger Kanon vs. freie Interpretation, Welt gestern vs. Welt heute, inspiriert vs. profan, wahr vs. unwahr als Paradoxiebearbeitungen versteht, deren „entweder-oder“-Struktur zu überwinden ist.

- Zum Ersten wird die Frage – Wie kann der „garstige, breite Graben“ (G.E. Lessing) überwunden werden, der uns geschichtlich von der Bibel trennt? – in eine andere Form gebracht. Die Frage lautet dann nicht, wie uns die fremde Welt der Bibel vertraut werden kann, sondern wie sich die Interaktion zwischen Textsystem und Rezipientensystemen vollzieht. Alles, was geschieht, geschieht in der Gegenwart, so auch die Interaktion zwischen Text und Rezipienten. Versuche, den historischen Abstand durch Abstraktion, durch die Rückführung auf ein verbindendes Allgemeines zwischen Text und Lesern zu überbrücken, sind dem Paradigma der Unterscheidung zwischen „dem Ganzen“ (dem Allgemeinen, z. B. die existenzielle Entscheidung, vor die der Text die Leser führt) und „den Teilen“ (die Bibel als eine spezifische Ausformung einer allgemeinen Menschheitsfrage) verbunden, das die Systemtheorie überwinden will (s. Abschnitt 2 und 3).
- Zum Zweiten wird die in der einen oder anderen Weise immer wieder diskutierte Frage nach „Offenheit“ und „Geschlossenheit“ der Bibel in anderer Weise behandelbar. Sie ist aktuell in den Auseinandersetzungen zwischen einem hermeneutischen und einem fundamentalistischen Zugang zur Bibel umstritten. Der hermeneutische Zugang sucht die Bibel von Fragen der Gegenwart aus zu erschließen, versucht ihre Aktualität zu erweisen und trägt von außen Leseperspektiven in den Text ein. Dadurch wird vor allem die Offenheit der Bibel für die Leserkontexte betont. Der fundamentalistische Zugang dagegen will den Leser in die biblische, geschlossene und darin lebendige Textwelt hineinholen: Was dort steht, ist wirklich und wahr. Beide Ansätze erkennen Richtiges, systemtheoretisch lässt sich dies in der Erkenntnis vermitteln, dass in der Bibel kontextuelle Umweltbezogenheit gerade in der operativen Geschlossenheit entsteht (s. Abschnitt 4).

- Eine heikle Frage der Theologie war und ist nach wie vor der Status der Bibel als kanonische Schrift und verbunden damit die Frage nach der Abgrenzung des Kanons. Fasst man das Problem in einer historisch-genetischen Betrachtungsweise auf, muss der Eindruck entstehen, bestimmte kontingente Entscheidungen der Vergangenheit würden unseren heutigen Zugang zur Bibel präformieren und regulieren; mit der Anschlussfrage, warum es gerade diese Schriften sind, die kanonisiert worden sind, und warum nicht andere dazukommen können. Wie können Entscheidungen der Vergangenheit unseren Zugang heute präformieren? Worin liegt dann der normative Wert der Kanonisierung? Muss nicht für die Bedeutung der Bibel der Kanon selbst verhandelbar sein? In systemtheoretischer Sicht ist die Kanonizität keine Eigenschaft, die einer bestimmten Gruppe von Schriften zukommt. Kanonisierung kann vielmehr als eine Form der Normativitätszuschreibung beschrieben werden, die Rezeption überhaupt erst wahrscheinlich macht (s. Abschnitt 5).
- Was meint in diesem Zusammenhang dann, dass die Bibel vom heiligen Geist inspiriert ist? Für *Dei verbum* ist die Heilige Schrift deshalb Gottes Rede und damit seine Offenbarung, weil sie unter dem Anhauch des göttlichen Geistes aufgezeichnet worden ist. Die Inspiration ist also zunächst ein Merkmal der Texte selbst, die aber gleichzeitig auf die Autoren übertragen wird, die die Texte auf Eingebung des Heiligen Geistes geschrieben haben und die nur genau das geschrieben haben, was Gott selbst als wahrer Urheber geschrieben haben wollte (DV 11). „Inspiration“ entkoppelt in dieser Lesart Text und Autoren als heilig (*sacrum*) aus der Welt. Weil aber Gott gleichzeitig nach Menschenart gesprochen hat, müsse seine Mitteilung in der kontingenten damaligen Form der Schreiber aus unserem heutigen Verstehenskontext heraus verstanden werden (DV 12). Ist nun „Inspiration“ eine bloße Zuschreibung von Normativität einer bestimmten Gruppe, die damit bestimmte Texte heraushebt? Für *Dei verbum* wird beides zusammengehalten vom Heiligen Geist, der die Wahrheit des Textes in der wahrhaftigen Auslegung verbürgt (DV 12). Ist dann „Inspiration“ letztlich die Bindung an einen Heiligen Geist, der außerhalb von Text und Rezeption ein Eigenleben führt? Ist dann nicht eine charismatische Berufung auf den Heiligen Geist sinnvoller als eine Rückbindung an den Text? Auch hier kann die

Systemtheorie mit dem Verhältnis von Text und Rezeption sowie verschiedenen Beobachtungsebenen des Wirken des Heiligen Geistes helfen, die Paradoxie der Inspiration differenzierter zu verstehen (s. Abschnitt 6).

- Offenbar regt die Frage nach der Wahrheit der Bibel immer noch an und auf. Diskussionen dazu folgen in der Regel einer zweiwertigen Logik. Zur Verteidigung der Wahrheit wird behauptet, dass das, was in der Bibel steht, auch heute noch richtig ist. Andere bestreiten vehement die Wahrheit der Bibel, indem sie ihr Erkenntnisse der Wissenschaft, ihre Lebensferne oder einfach ihre leicht durchschaubare Menschlichkeit vorhalten. Oft wird den Kirchen vorgeworfen, an der Wahrheit der Bibel wider besseres Wissen festzuhalten und sie manipulativ durchzusetzen. Ein systemtheoretischer Zugang unterläuft die simple zweiwertige Logik des „wahr oder falsch“. Gefragt werden kann dagegen: Wie beobachtet die Bibel ihre Umwelt? Und was sehen die, die mit der Bibel die Welt beobachten? Die Frage nach der Wahrheit wird auf die verschiedenen Ebenen der Beobachtung projiziert und damit vervielfältigt: Was sieht der Beobachter 1. Ordnung? Was sieht der, der sieht, wie andere beobachten (2. Ordnung)? Was sehen die, die beobachten, wie andere andere beobachten (3. Ordnung). Von „Wahrheit“ ist nicht ohne Beachtung der Beobachterperspektiven zu reden. Jeder Beobachter kann wiederum von anderen beobachtet werden; die Konzepte von letztgültiger Wahrheit werden diesem Umstand nicht gerecht. Die systemtheoretische Betrachtung des biblischen Textsystems und seiner Interaktion mit den Rezipientensystemen bietet somit auch einen Beitrag zur Pluralismusfähigkeit des Christentums. Sie klärt, wie sich die Partikularität der Bibel zu den Universalisierungen verhält, die Gläubige mit ihr vornehmen.

2. Das System Bibel

Jedes flüchtige Gespräch kann als soziales Interaktionssystem beschrieben werden. Da stellen sich zum Beispiel Leute in einer Tagungspause zueinander. Das Gespräch nimmt seinen Gang, das System baut sich auf. Nur solche Äußerungen sind im Gespräch verwendbar, die an andere anschließen. Das System achtet auf die Anschlussfähigkeit der Elemente, nicht die Bewusstseinsysteme,

die am Gespräch beteiligt sind. Darin liegt eine Selektionsleistung, oder auch die Macht des Systems: Es selektiert aus den möglichen Bewusstseinsinhalten nur die Elemente, die es als System konstituieren. Nicht anschlussfähige Äußerungen unterbleiben, oder wo sie doch getan werden, versucht das Gespräch, sie in den Verlauf zu integrieren. Es will weiterlaufen. Das Gespräch ist ein *autopoietisches System*, das heißt es stellt die Elemente selbst her, aus denen es besteht, bzw. konditioniert sie so, dass sie für das System verwendbar werden. Das System reproduziert laufend Elemente des gleichen Typs. Damit wird es für sich zur Einheit: bei allen Elementen, die gebildet werden, läuft der Bezug auf die Selbstkonstitution des Gesprächs mit. Kommunikationen, die Elemente des Systems bilden, gibt es auch außerhalb dieses Gesprächs, aber es gibt sie dort nicht so wie sie in diesem eben jetzt stattfindenden Gesprächszusammenhang vorkommen. Eine Grenze zur Umwelt hat sich aufgebaut. Sie bleibt so lange bestehen, wie das System intern operiert. Die Grenze bewirkt die operative Geschlossenheit des Systems, sie bestimmt zugleich darüber, welche Elemente aus der Umwelt in das System einfließen können. Einflüsse der Umwelt kann das Gespräch als Fremdreferenz verarbeiten, oder, wo es sie nicht verwenden kann, sind sie nur ein Rauschen. Zur Umwelt gehören die Bewusstseinsysteme der Teilnehmer, die Gesprächsfetzen, die von anderen Gruppen herüberschallen, oder die Durchsagen der Tagungsleitung. Im Bewusstsein der Teilnehmer liegen andere und mehr Inhalte vor als in das Gespräch eingegeben werden können, sie sind auch nach anderen Regeln miteinander verknüpft. Was geht einem nicht alles durch den Kopf! Im Bewusstsein eines Teilnehmers kann sich eine Beobachtung 2. Ordnung ausbilden: Über was reden wir hier eigentlich? Habe ich das nicht schon mal gehört? Im Gespräch könnte diese Aussage als Fremdreferenz kommuniziert werden, wenn sie sich als anschlussfähig erweist. Sollten aber Inhalte einfließen, die sich nicht an andere Elemente anschließen lassen, so werden sie entweder ausgeschlossen – dazu kann man auf Regeln verweisen: Hör zu! Bleib bei der Sache! – oder das Gespräch ändert seinen Charakter. Ein Teilnehmer nutzt vielleicht die Gelegenheit, einen persönlichen Konflikt mit einem anderen Gesprächsteilnehmer auszutragen. Das Gespräch kann das geschickt integrieren, etwa als Beispiel für etwas gerade Gesagtes, es kann sich aber auch in ein Streitgespräch zwischen diesen Personen verwandeln. In dem Streitgespräch gibt es andere Regeln der

Anschlussfähigkeit, einen anderen Code – das System würde sich in ein anderes System verwandeln. Um sich gegen solche Codeverletzungen zu schützen, holt das System die Differenz zur Umwelt in das System hinein: Wir reden hier über die Tagung, euren Streit könnt ihr woanders austragen.

Das Gespräch beobachtet die Wirklichkeit – hier: die Tagung – aus einer eigenen, systemrelativen Perspektive. Nehmen wir an, die Beiträge der Tagung würden in den meisten Pausengesprächen eher kritisch gesehen. Ein Beobachter 2. Ordnung, etwa der durch die Reihen wandelnde Tagungsleiter, würde seine Schlüsse daraus ziehen und sich vornehmen, das Tagungsthema nicht mehr zu nehmen oder diese Referenten nicht mehr einzuladen. Eine Beobachtung 3. Ordnung könnte vom beteiligten Wissenschaftler kommen, der die Überlegungen des Tagungsleiters mitbekommt und sich sagt, dass sich das Akademieverständnis nicht wirklich für Wissenschaft interessiert und die Leute nur unterhalten werden wollen. Wichtig ist: Alle Wirklichkeitsbeobachtungen sind systemrelativ. Sie folgen unterschiedlichen Codierungen, im gegebenen Beispiel bei den Tagungsteilnehmern interessant/uninteressant, beim Tagungsleiter attraktive/weniger attraktive Referenten, beim Wissenschaftler wissenschaftsnah/-fern. Die Systeme nehmen nur wahr, was sie wahrnehmen. Sie begrenzen sich, sie reduzieren die Komplexität der Umwelt im System, denn man kann nicht über alles auf einmal reden. Das Motiv der Auswahl von Elementen ist allein die interne Anschlussfähigkeit. Erst ein Beobachter höherer Ordnung nimmt wahr, was sie nicht wahrnehmen, aber auch er bleibt in seiner Wahrnehmung und kann von anderen beobachtet werden.

Wenn diese Schilderung als Beschreibung eines sozialen Systems genügen mag⁷, dann wird bereits erkennbar, in welchem Sinne von der Bibel als einem System gesprochen werden kann. In der Bibel sind Texte ganz verschiedener Art, die über einen sehr langen Zeitraum hinweg entstanden sind, miteinander vereint. Was führt sie zusammen? Sie wurden nicht für dieses Buch geschrieben. Sie lassen sich zwar im weitesten Sinne einem gemeinsamen Entstehungszusammenhang zuordnen – die Geschichte Israels und der Jesusbewegung –, daraus folgt aber noch nicht, dass sie in einem Buch zusammenfinden

⁷ Vgl. dazu *N. Luhmann, Systeme* (s. Anm. 6), 30–91.

konnten. Eine gemeinsame, übergreifende Thematik wird man nicht ausmachen können. Es handelt sich vielmehr um Texte, die zueinander gefunden haben und miteinander vernetzt sind, weil sie zueinander anschlussfähig waren.⁸ Spätere Texte konnten an frühere anschließen, weil sie dazu passten – Erzählungen an Erzählungen, Gesetzestexte an Gesetzestexte, prophetische Predigt an prophetische Predigt. Schon diesen Entstehungsvorgang kann man als Systemaufbau verstehen, in dem, wie im Beispiel des Gesprächs, Elemente konstituiert werden, die nach dem Kriterium der Anschlussfähigkeit vom System selbst selektiert werden. Dieser Prozess wurde von außen nicht gesteuert und kontrolliert. Redaktionelle Prozesse und Anfänge der Kanonisierung, soweit sie in der Bibel erkennbar werden, stützen sich auf bereits vorliegende Sammlungen. Aus ihnen ließen sich bei aller Unterschiedlichkeit Leitdifferenzen ableiten, die die unterschiedlichen literarischen Genera übergriffen und bei der Zusammenstellung von Textsammlungen benutzt wurden.⁹

Betrachtet man das Ergebnis, die Sammlung der biblischen Bücher, so zeigt sich, dass trotz der formalen und inhaltlichen Heterogenität der Texte die Bibel als eine Einheit mit einem hohen Grad von Vernetzung erscheint. Sie ist ein „System ‚kommunizierender‘ Texte“ (R. Rothenbusch), ein Kommunikationssystem, das selbstreferentiell kommuniziert. Jedes Element ist ein Element für das System, die Verweisung auf die Einheit des Systems läuft in allen Texten mit. Die Bibel als System hat sich selbst produziert. Gerd Theißen spricht von der „biblischen Zeichenwelt“ mit ihren verschiedenen „Grundmotiven“, die als „Suchprogramme“ verwendet werden können.¹⁰ Die Anlehnung an das Internet ist sicher nicht zufällig. So wie sich dort um bestimmte Texttypen immer weitere Texte anlagern, so kann man es sich auch für die Entstehung der Bibel vorstellen. In dieser Sicht ist die Bibel nicht ein Dokument der Tradition, der Be-

⁸ Franz Dünzl beschreibt exemplarisch, dass das Ebionäer-Evangelium deshalb als häretisch im Kanonisierungsprozess abgelehnt wurde, weil es ganz bewusst für das Markus-Evangelium votierte und gegen die Evangelien von Lukas und Johannes. Damit widersetzt es sich ausdrücklich der Harmonisierbarkeit der Differenz in der Einheit (vgl. F. Dünzl, *Kleine Geschichte des trinitarischen Dogmas*, Freiburg i. Br. 2006, 16f.).

⁹ Vgl. den Beitrag von Ralf Rothenbusch in diesem Band, 262 und insgesamt 262–279.

¹⁰ G. Theißen, *Bibelhermeneutik als Religionshermeneutik*, in: *EvTheol* 72 (2012), 291–306, 294.

wahrung von Vergangenenem, sondern zuerst ein System, das heißt ein operativer Zusammenhang von Kommunikationen, die einer Leitdifferenz folgen und sich dadurch von der Umwelt unterscheiden.¹¹

In Luhmanns Terminologie ist die Bibel ein „komplexes“ System. Als komplex gilt ein System dann, wenn nicht mehr jedes Element mit jedem anderen verknüpft werden kann. Die Bibel ist kein Puzzle. Es ist nicht möglich, alle Elemente der Bibel widerspruchsfrei miteinander zu verknüpfen (wie es in einem Gespräch wohl möglich sein mag). Komplexe Systeme sind gezwungen, die Verknüpfungen, die Relationen zwischen den Elementen zu organisieren, das heißt diese Verbindungen zu begrenzen. Komplexe Systeme sind also zugleich komplexitätsreduzierende Systeme. Sie lassen nicht alle möglichen Verbindungen zwischen den Elementen zu, um ihre Einheit, ein einheitliches Operieren zu gewährleisten. Dass die Bibel als Einheit vor uns steht, ist ein Hinweis darauf, dass sie als komplexes System diese Aufgabe der Komplexitätsreduktion bewältigt hat.¹² Daraus folgt zweierlei: Zum einen, dass die Bibel ein kontingentes und damit risikobehaftetes System ist. Denn die Elemente können auch anders benutzt werden. Ausleger der Bibel können das System dekomponieren, indem sie einzelne Elemente aussondern und in andersartiger Weise verwenden. Versuche, die Bibel nur als historische

¹¹ Vgl. analoge Beobachtungen aus der Talmud-Forschung: *J. Rosen*, Talmud und Internet. Eine Geschichte zweier Welten, Frankfurt a.M. 2002, und vor allem *J. Neusner*, *The Reader's Guide to the Talmud*, Leiden/Boston/Köln 2001; dort die Hauptthese S. 292: „The system comes first. In the present context, that means that the logic and principle orderly inquiry take precedence over the preservation and repetition of received materials, however holy. The mode of thought defined, the work of applied reason and practical rationality may go underway.“ Das hier über den Talmud Gesagte gilt nach Neusner ausdrücklich auch für die Tora, vgl. ebd., 254–257.

¹² Mit Blick auf den 3. Abschnitt ist hier zu betonen, dass bei einer Beobachtung 2. Ordnung klar ist, dass diese Einheit immer schon an die Rezeption gekoppelt ist. Auf der Ebene der Operation selektiert die Bibel selbst und sorgt sich in ihren Selektionen um ihre eigene Einheit. In dem Prozess der Kanonisierung sind durchaus auch kontextuelle Steuerungsversuche, redaktionelle Bearbeitung mit bestimmten Konstruktionsperspektiven auf eine Einheit erkennbar, und gleichzeitig zeigt die Vielfalt der Thesen zur Entstehung, dass die Komplexität schon in der Entstehung und erst recht in der Interpretation der kanonischen Bibel so hoch ist, dass Text und Rezeption nicht mehr als historische lineare Kette auflösbar sind. Deshalb ist die Bibel als Einheit selbst auf einen einheitsbezogenen Lesecode angewiesen, der aus der Textsammlung das Wort Gottes macht.

Quelle, als Buch der Moral, als Sammlung von Menschheitswissen zu rekonstruieren, sind ein Risiko, das die Bibel als komplexes System nicht vermeiden kann – und letztlich auch nicht will¹³. Denn zum anderen gilt: Kein System kann einem anderen seine interne Komplexität vollständig mitteilen. Dies wird durch die Grenzen zwischen den Systemen verhindert, die jeweils nur das in andere Systeme eintreten lassen, was dieses im eigenen Code kommunizieren kann.¹⁴ Für die Bibel bedeutet das, dass ihre innere Komplexität von außen nicht vollständig durchschaut werden kann. Ins Positive gewendet folgt daraus: Die Aufgabe der Auslegung ist unerschöpflich und wird niemals an ein Ende kommen.

Das Kommunikationssystem Bibel kann alles integrieren, was es in der Welt gibt bzw. was es damals gegeben hat. Alles kann Element der Bibel sein. Alles kann in die Unterscheidungen der Bibel hineingezogen werden. Sie ist in dieser Hinsicht zum Beispiel einem Rechtskodex zu vergleichen. Alles kann in rechtlicher Perspektive betrachtet werden, aber dies ist dann eine Betrachtung in der Perspektive des Rechts, die mit der Unterscheidung Recht/Unrecht operiert. Man würde einem Rechtskodex aus der Vergangenheit nicht gerecht, wenn man die darin geschilderten Fälle ausschließlich auf ihren historischen Aussagewert hin bewerten würde; nicht um historische Korrektheit geht es darin, sondern um die rechtliche Beurteilung. Dabei werden die Verfasser des Codex vorrangig die Fälle, die Realitäten herangezogen haben, deren rechtliche Beurteilung problematisch war oder an denen rechtliche Fragen besonders gut veranschaulicht werden konnten. Aus dem weiten Erfahrungsfeld, aus dem die Elemente der Bibel stammen, werden sich einige unmittelbar als anschlussfähig erwiesen haben, andere konnten erst Eingang finden, nachdem sie an die Leitunterscheidung der Bibel angepasst

¹³ Da die Bibel auf Rezeption angewiesen ist und erst in ihr die Bibel ihre eigenen Operationen vollziehen kann, ist bei einer Beobachtung 3. Ordnung zu sehen, dass es ganz unterschiedliche Rezeptionsgemeinschaften gibt, die auf ihre Weise die Bibel als komplexes System lebendig halten. In jeder der möglichen Kopplungen würde die Bibel selbst diese Versuche akzeptieren, da sie sie ja auf der Ebene der Operationen vollzieht. An dieser Stelle wird aber auch deutlich, warum die eingangs zitierten personalisierten Sätze unzureichend sind. Denn dort wird die Eigenständigkeit der Bibel als Akteur ohne die notwendige Verletzlichkeit der Rezeption gedacht.

¹⁴ Vgl. N. Luhmann, Systeme (s. Anm. 6), 46–53.

und entsprechend umgeschrieben, konditioniert wurden. Das System Bibel hat demgemäß eine eigene Art von Texten erzeugt, ganz so wie in einem Gespräch die Teilnehmer ihre Beiträge auf die Passung für die Kommunikation hin abstimmen. Die Bibel als System bestimmt die Art, wie Gegebenheiten in ihr vorkommen können. Es liegt hier ein spezifisches Verhältnis von Universalität und perspektivischer Partikularität vor, das sich aus der systemischen Aktivität erklären lässt. Was dies für die Frage der Universalisierbarkeit einer biblisch-christlichen Weltsicht bedeutet, werden wir in Abschnitt 7 weiter erörtern.

Die Bibel ist ein Kommunikationssystem, das seine Umwelt beobachtet, und es stellt sich die Frage, warum sie dies nicht immer weiter getan hat bzw. heute weiter tut. Es hätten sich ja immer weitere Texte anlagern können, so wie es in der Zeit der Entstehung der Bibel geschehen ist. Das Internet zeigt, dass ein solches Weiterwachsen einer Kommunikation im Prinzip unbegrenzt ist, es sei denn, die Seite wird durch äußere Veranlassung geschlossen oder das Interesse daran geht zurück. Die systemische Geschlossenheit der Bibel wäre durch ein solches Weiteroperieren nicht in Frage gestellt, denn diese ist allein in der Einheit des Codes gegeben. Die Frage ist heute von Bedeutung im Blick auf die Menschen, die nicht mit der biblischen Welt und Kultur verbunden sind. Warum müssen sie auf die kulturellen Muster zurückkommen, die in der biblischen Literatur vorherrschen? Könnte es nicht auch eine chinesische Fortschreibung der Bibel geben? Oder könnte es nicht überhaupt eine moderne Bibel geben?¹⁵ Mit der Kanonisierung hat die Kirche das Operieren des Systems Bibel beendet. Seitdem ist die Bibel für ihre Umweltbeobachtung auf andere Systeme angewiesen. Sie „weiß“ darum, dass sie Rezipienten nötig hat, damit weiter Beobachtungen in ihrer Perspektive stattfinden können. Damit steht jetzt die Klärung des Verhältnisses zwischen dem System Bibel und den Systemen der Rezipienten an.

¹⁵ Diesen Ansatz verfolgt z. B. G. Theißen, *Bibelhermeneutik* (s. Anm. 10), 305, wenn er vorschlägt, den biblischen Kanon mit Texten aus anderen Religionen anzureichern.

3. Die Interaktion zwischen Textsystem und Rezipienten

Für die moderne, aus der Aufklärung hervorgegangene Gesellschaft ist es charakteristisch, dass man die Welt beobachtet, indem man andere Beobachter beobachtet: die Medien oder vielleicht die Börse, an der man das Gewicht eines politischen Ereignisses ablesen kann. Umgekehrt orientieren sich die Systeme der Gesellschaft zunehmend daran, wie sie von anderen beobachtet werden: die Politik von der öffentlichen Meinung, die Wirtschaft von den Konsumenten usw.¹⁶ Christen sind in diesem Sinne moderne Menschen: Sie beobachten die Welt, indem sie beobachten, wie die Bibel die Welt beobachtet, und sie orientieren sich daran, wie sie von der Bibel beobachtet werden. In beiden Richtungen geht es um Beobachtung mit Hilfe einer Fremdreferenz. Christen nutzen die Bibel als Fremdreferenz, um ihre Perspektive auf die Welt einzunehmen, und die Bibel setzt den Leser als Fremdreferenz voraus, wenn sie die ihr eigene Weltbeobachtung weiterhin vollzieht.

Aber was bedeutet es, die Welt mit der Bibel zu beobachten? Die Bibel ist unermesslich vielfältig, dazu kommt die unüberschaubare Vielfalt der Auslegungen, die mit jedem Tag anwächst. Es ist der Irrtum des Fundamentalismus zu meinen, man könne einfach die biblische Welt bewohnen und von ihr aus beobachten. Weiß man darum, dass sie nur als Fremdreferenz, in der Beobachtung eines Beobachters, in unsere Welt eintreten kann, dann ist zugleich klar, dass sie nur systemrelativ vom Beobachter aus als Einheit konstruiert werden kann. Die Einheit der Bibel besteht in ihrem Operieren, sie wird aber in ihr selbst nicht auf den Begriff gebracht. Die Bibel selbst ist keine Theologie, und keine „biblische Theologie“ kann ihren Inhalt erschöpfend erfassen.¹⁷ Die Einheit der Bibel ist nicht inhaltlich gegeben, sondern ergibt sich aus der Leitdifferenz, durch die die Texte miteinander verknüpft sind und mit der sie die Welt beobachtet. Glaubensbekenntnisse und Kurzformeln haben seit je versucht, die biblische Weltsicht zu formulieren, und in der Theologie muss seit je über die Leitunterscheidung der Bibel gestritten werden.

¹⁶ Vgl. *N. Luhmann*, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1997, 313.766–768.

¹⁷ Vgl. *D. Ritschl*, *Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken*, München 1984, 98f.

Ist es die Unterscheidung Sterblichkeit/Unsterblichkeit, die in der Alten Kirche das leitende Paradigma gewesen zu sein scheint? Ist es die augustinische Unterscheidung von Natur und Gnade, die scholastische von Glauben und Wissen, die reformatorische von Glauben und Werken oder die neuscholastische von Natur und Übernatur? Alle diese Unterscheidungen lassen sich formal auf die Unterscheidung zwischen Transzendenz und Immanenz zurückführen; auch Luhmann nennt diese als die Grundunterscheidung, die die Religion in der Welt vornimmt.¹⁸ Immanenz steht dabei für das Vertraute, Bekannte, Transzendenz für das Unvertraute und Unbekannte. Die Religion mit ihrem Code „transzendent/immanent“ verdoppelt die Welt, indem sie dem Bekannten und Vertrauten das Unbekannte und Unvertraute gegenüberstellt (und dann das Unvertraute im Vertrauten vorkommen lässt, also bearbeitbar macht). Die Unterscheidung ist stets eine relative, abhängig von dem, was als das Vertraute erlebt und erlitten wird. Ist dies die Sterblichkeit oder die Unzulänglichkeit der sündigen Natur oder das Weltwissen der Philosophen oder das Gesetz der Werke oder die naturwissenschaftliche erklärte immanente Welt des 19. Jahrhunderts? So wird deutlich, dass die Fremdreferenz der Bibel und damit ihre Einheit als Instrument der Weltbeobachtung immer nur relativ vom Beobachterstandpunkt aus beschrieben werden. Nur indirekt in Bezug auf eine bestimmte Weltenerfahrung kommt die Transzendenz in den Blick. Die Codierung der Bibel ist je nur in der Gegenwart wirksam, sie wird nur systemadäquat angewendet, wenn sie von Rezeptionsgemeinschaften aufgenommen und in systemspezifischer Weise benutzt wird. Bibel und Rezeption sind einander zirkulär zugeordnet in einer immer neu auszutariierenden Spannung zwischen der Aktualisierung der biblischen Weltbeobachtung einerseits und dem Rückgang auf die biblische Leitunterscheidung andererseits.

Was die Bibel bereitstellt, ist der Code, mit dem beobachtet wird, nicht Inhalte, die einfach auf das Heute anzuwenden wären; aber dieser Code ist nur aus den Inhalten zu erheben. Die Bibel bietet, wie es Jacob Neusner in Bezug auf den Talmud ausdrückt, einen „mode of thought“, mit dem weitergearbeitet werden kann. Wenn es in den eingangs zitierten Äußerungen hieß, der Text gebe Anwei-

¹⁸ Vgl. *N. Luhmann*, *Die Religion der Gesellschaft*, hrsg. von A. Kieserling, Frankfurt a.M. 2000, 53–114.

sungen, schicke den Leser auf den Weg, habe Macht über ihn, die Begegnung mit dem Text sei ein dialogisches Geschehen, dann ist das auf die Wirkung des biblischen Textsystems zu beziehen, seine Unterscheidungen und damit seine Art der Weltbeobachtung auch heute noch zu benutzen. Die Rezipienten können diesen Einfluss nur in systemspezifischer Weise, eben als Fremdreferenz, aufnehmen. Das Textsystem tritt uns gegenüber und muss das tun, um als Fremdreferenz in Anspruch genommen werden zu können, zugleich wird sein Operieren unser eigenes, wenn wir die Welt mit der Bibel beobachten. Das ist eine Paradoxie, die zu übersehen bedeuten würde, den biblischen Text entweder in der Vergangenheit zu belassen oder seine Aktualisierung beliebig werden zu lassen.

4. Offenheit und Geschlossenheit

Das Gespräch, das die Bibel führt, ist nicht das unsere, aber es kann als Fremdreferenz in unsere Gespräche Eingang finden. Die Differenz von System und Umwelt wird in der Art, wie die Bibel in den Rezeptionssystemen kommuniziert wird, mit kommuniziert. Was heißt das für die Spannung von Geschlossenheit und Offenheit, die wir an den Positionen des Fundamentalismus und der Hermeneutik festgemacht haben? Die Bibel ist als eigenes System zu achten, sie erschließt sich nur in der Widerständigkeit, die sie allen Vereinnahmungsversuchen entgegensetzt – das sehen die Fundamentalismen richtig. Rezipienten der Bibel gehören zu ihrer Umwelt. Sie gewinnen zu ihr nur einen Zugang, indem sie die Bibel als Fremdreferenz in ihren jeweiligen, unerschöpflich verschiedenartigen Selbstreferenzen kommunizieren. Das ist die Wahrheit des hermeneutischen Zugangs. Systemtheoretisch besteht kein Gegensatz zwischen „Offenheit“ und „Geschlossenheit“ der Bibel, Geschlossenheit ist geradezu die Voraussetzung für Umweltoffenheit, denn „Geschlossenheit der selbstreferentiellen Operationsweise ist ... eine Form der Erweiterung möglichen Umweltkontaktes; sie steigert dadurch, daß sie bestimmungsfähigere Elemente konstituiert, die Komplexität der für das System möglichen Umwelt.“¹⁹ Nur ein System, das operational

¹⁹ N. Luhmann, Systeme (s. Anm. 6), 63.

geschlossen ist, kann sich von der Umwelt unterscheiden und diese auf sich beziehen, denn es kann neue Elemente bilden, die das System operativ reproduzieren.²⁰ Diese Bedingung gilt für beide Seiten der Interaktion, für das biblische Textsystem und für die Rezipientensysteme. Es kommt zu einer strukturellen Kopplung, die die Weltbeobachtung in der Fremdreferenz der Bibel durch die Rezipienten mit der Weltbeobachtung in der Fremdreferenz der Rezipienten durch die Bibel zusammenhält. Erst in einer Beobachtung 3. Ordnung ist diese strukturelle Kopplung als zirkuläre Bewegung zu beschreiben.

Die Rezeption der Bibel wird also nicht weltoffener, wenn die Geschlossenheit der Bibel herabgesetzt wird. Gerade die vorausgesetzte Einheit übt den notwendigen Zwang aus, die Bibel für eine konkrete Situation zu verstehen und darin die Welt zu verstehen. Die Bibel muss voraussetzungsgemäß grundsätzlich mehr von der Welt verstehen, auch wenn sie dafür auf unser verstehendes Lesen angewiesen ist. Die Paradoxie darf nicht aufgelöst werden, wie das der Fundamentalismus und eine einseitige Hermeneutik tun, die sich nicht mehr in die zirkuläre Struktur der Rezeptionsgemeinschaft fügen wollen. Es braucht von daher einen gewissen Mut, die operativen Grenzen der Bibel als ausreichend zu akzeptieren, um die eigene Welt zu verstehen. Dass dies immer ein partikularer Akt bleiben wird, liegt in der Natur der Sache selbst, für den Text wie für die Rezeption, andernfalls müsste die Bibel abstrakt bleiben und könnte genau dadurch nicht mehr das Leben erreichen. Dass diese Konkretion enttäuscht wird und dass deshalb der Maßstab für eine angemessene biblische Weltbeobachtung nicht sein kann, dass alles so wird, wie sich das die Bibel vorstellt, wird im Übrigen schon von der Bibel selbst reflektiert. Die „Lampe“ der Bibel ist das Licht der Verheißung. Biblische Normativität ist, wenn sie an die konkrete, geschichtliche Situation gebunden ist, immer eine unerfüllte Verheißung.

²⁰ Vgl. ebd., 86: „Es geht [bei der Frage der Bestandserhaltung eines Systems] nicht mehr um eine Einheit mit bestimmten Eigenschaften, über deren Bestand oder Nichtbestand eine Gesamtentscheidung fällt; sondern es geht um eine Fortsetzung oder Abbrechen der Reproduktion der Reproduktion von Elementen durch ein relationales Arrangieren eben dieser Elemente. Erhaltung ist hier Erhaltung der Geschlossenheit und der Unaufhörlichkeit der Reproduktion von Elementen, die im Entstehen schon wieder verschwinden.“

Für diese Form der operativen Geschlossenheit ist die Kanonisierung ein typischer Anwendungsfall für Religionen, die die operative Schließung historisieren, so dass der Text der Rezeptionsgemeinschaft nun als Einheit gegenübertritt.

5. Der biblische Kanon zwischen Vergangenheit und Gegenwart

Die Idee, dass das Christentum eine Religion des Buches sei und die Wahrheit des Glaubens in „geschriebenen Büchern“ (Konzil von Trient: DH 1501) aufbewahrt ist, deren Anordnung und Umfang durch autoritative Entscheidung des kirchlichen Lehramts verbindlich festgelegt worden ist, die Idee des biblischen Kanons also, scheint der Lebendigkeit des Wortes Gottes, das „ganz nah bei dir ist, in deinem Mund und in deinem Herzen“ (Dtn 30,14) zu widersprechen. Dietrich Ritschl bemerkt: „Ein heimlicher Deismus ist in diesem Konzept unverkennbar“²¹, in dem Sinne, dass Gott einmal gesprochen hat und dann nicht wieder. Sollte seine Stimme nur aus der Vergangenheit zu uns sprechen? Ist der christliche Glaube an eine heilige, normative Ursprungszeit gebunden? Hat die Fortführung der biblischen „story“ (Ritschl) durch die Festlegung des Kanons einen Einschnitt erlitten, aufgrund dessen zwischen Schriften, die die Offenbarung unmittelbar enthalten, und späteren Schriften und Traditionen, die sich nur vermittelt auf die Offenbarung beziehen können – nach römisch-katholischer Auffassung angeleitet durch die authentische Interpretation des Lehramts (*Dei Verbum* 10) –, unterschieden werden muss? Warum sollte die „story“ zu einem bestimmten Punkt der apostolischen Zeit beendet gewesen sein? Wirkt der Geist, der die Schriften inspiriert hat, nicht weiter? Kann das System Bibel seine Elemente nicht mehr produzieren, seine Wirklichkeitsbeobachtung nicht fortsetzen? Für Christoph Theobald besagt die Idee des Kanons genau das Gegenteil. Er verweist auf die Akklamationen, die Gläubige im Gottesdienst bei der Erhebung des biblischen Buches ausrufen: „Wort des lebendigen Gottes“ – „Lob sei dir Christus“. Die Akklamation versetzt das Gehörte in die Gegenwart der feiernden Gemeinde, und eben das ist für Theobald

²¹ D. Ritschl, *Logik* (s. Anm. 17), 100.

Kanonisierung. „Ce geste d'élévation du livre reproduit *ici et maintenant* l'acte de canonisation: l'objet culturel, produit intégralement humain, reçoit statut *canonique* de Parole de Dieu.“²²

Der Kanon wirft die Frage nach der Zeitlichkeit der Glaubenskommunikation auf. Offensichtlich ist das Konzept des Kanons falsch verstanden, wenn es diese Kommunikation an die Vergangenheit bindet. Paradoxerweise scheint das Gegenteil der Fall zu sein: Gerade die Geschlossenheit des Kanons als eines Dokuments der Vergangenheit steht im Dienst der Gegenwärtigkeit des Wortes Gottes. Zweifel an der „deistischen“ Kanonauffassung erwachsen bereits aus dem Umstand, dass die Unterscheidung von Offenbarungsvermittlung und Rezeption, die die Differenz von Kanon und späterer Auslegung trägt, nach den bisherigen Ausführungen nicht greift. Auch die Schriften des Kanons sind das Ergebnis von Rezeption; theologisch gesehen besteht also kein Unterschied zwischen Vermittlung und Rezeption in den kanonischen Schriften und in der Tradition. Die Geschichte der Bildung des christlichen Kanons zeigt, dass nicht das Interesse an normativen Schriften die Entwicklung vorantreibt, sondern der Wunsch nach Begegnung mit dem Herrn und an dem lebendigen Wort des Evangeliums. Kanonisiert wurden die Schriften, die wirklich in den Gemeinden gelesen wurden; Gunter Wenz spricht von „faktischer Selbstdurchsetzung“.²³ Geltung hat das lebendige, mündliche Wort. Verschriftlichung ist ein Behelf, um das Wort gegen Verfälschung und Beliebigkeit zu schützen. Gegenüber der Ausweitung der Schriften in der Gnosis wurde das Prinzip „nichts hinzufügen“ aufgestellt, gegenüber der Reduktion der Schriften durch Markion das Prinzip „nichts hinweg nehmen“. Auch frühe christliche Reflexionen auf die Schriften zeigen: Das Wort hat Vorrang gegenüber der Schrift; was als lebendiges Wort gilt, entscheidet sich daran, wie die Schriften gelesen und verstanden wurden und welche Wirkung sie hatten. So hatte es auch ein Paulus schwer, in den Kanon zu gelangen. Wenn man den Kanon in erster Linie als normative Schriftgrundlage des Glaubens versteht, dann ist „die Geschichte des Kanons ... seine Kritik.“²⁴ Die weitere Entwicklung, die

²² C. Theobald, *Le christianisme comme style. Une manière de faire la théologie en postmodernité*, Paris 2008, 642. Hervorh. im Org.

²³ G. Wenz, *Geist* (Studium Systematische Theologie Bd. 6), Göttingen 2011, 173.

²⁴ Ebd., 164.

schließlich zur Festlegung eines Kanons und seiner inneren Ordnung führte, ist grundlegend von der Struktur dualität Wort Gottes – Rezeption gekennzeichnet. Es ist diese Struktur, die mit dem Kanon gegeben ist.²⁵

In systemtheoretischer Modellierung stellt die Heilige Schrift als Kanon sicher, dass die Bibel für die Rezeption Fremdreferenz ist und bleibt. Für die Bibel selbst ist Kanonisierung nicht notwendig. Das Kanonische ist auch nichts, was den Schriften an sich zueigen wäre. Kanonisierung vollzieht sich, wenn eine Rezeptionsgemeinschaft die Bibel als Fremdreferenz heranzieht, um damit die Welt aus der Perspektive Gottes zu beobachten. Wer die Bibel nur als ein Stück Weltliteratur liest oder als Dokument der Religionsgeschichte, für den ist sie nicht kanonisch; selbstverständlich kann man dann über die Grenzen des Kanons hinausgehen und weitere Schriften berücksichtigen. Indem Gottesdienstgemeinden als Rezeptionsgemeinschaften die Bibel nicht nur als klassische Literatur betrachten, wie dies für alle Menschen möglich ist, sondern als Wort des lebendigen Gottes, vollziehen sie Kanonisierung als aktiven Prozess. Im Akt der Rezeption schreiben sie der Bibel eine Einheit zu, um mit ihr die Welt beobachten zu können. Das „extra nos“ der Schrift ist eine Relation, die die Rezeptionsgemeinschaft zu ihr eingeht. Sie findet diese dann auch in den Texten selbst als eigen- und widerständige Struktur wieder. Damit ist noch nichts über die Grenzen des Kanons gesagt. Diese konnten bemerkenswerter Weise in den Kirchen über Jahrhunderte offen bleiben; an der faktisch selektiven Nutzung des Kanons hat in der katholischen Kirche auch die Liste des Konzils von Trient (DH 1502f) nichts geändert. Indem die Idee des Kanons auf die Struktur „Wort Gottes – Rezeption“ bezogen ist, indem also die Kanonisierung ein Akt der Rezeptionsgemeinschaft ist, der aus ihrem konkreten Umgang mit den biblischen Schriften entsteht, versteht es sich von selbst, dass Umfang und Gewichtung der einzelnen Schriften bei den Rezeptionsgemeinschaften bzw. Konfessionen verschieden sein kann. Die biblischen Rezeptionsgemeinschaften, also die jüdische Gemeinschaft und die christlichen Konfessionen, unterscheiden sich in der Art, wie sie mit der Bibel die Welt beobachten wollen. Sie stabilisieren als Programme die Erwartungen an die Per-

²⁵ Vgl. C. Theobald, *Christianisme* (s. Anm. 22), 617–640.

spektive der Bibel auf die Welt und die Erwartungen der Bibel an ihre Rezeption – das ist die doppelte Kontingenz, mit der die Rezeptionsgemeinschaften massiv zu kämpfen haben und die erklärt, warum es Glauben nur in Gemeinschaften geben kann, weil nur diese die Erwartungen stabilisieren können und dann auch müssen.²⁶ Da es für sie wichtig ist, dass die Gesellschaft jederzeit unter dem Blick der Bibel beobachtet werden kann, haben sie ein Interesse daran, ihre Art der Rezeption durch Tradition und Lehramt zu stabilisieren. Der Ausstieg aus dem Kanon bedeutet den Ausstieg aus der Rezeptionsgemeinschaft, so wie auf der anderen Seite konfessionelle Spaltungen stets mit einer Problematisierung des geltenden Kanons einhergehen. Das eigentliche Verbindliche des Kanons liegt darin, dass das Gottes-Wort lebendig bleibt, also für Rezeption und Weltbeobachtung zur Verfügung steht. Eine Verwerfung des Kanonischen überhaupt führt dazu, die Bibel als Fremdreferenz aufzugeben und damit auch die biblische Beobachtung der Welt.

Eine Überlegung von Luhmann, die sich auf den Umgang von Systemen mit der Zeit bezieht, kann helfen, die Bedeutung des Kanons für die Kirchen weiter zu klären. Komplexe Systeme, die dadurch charakterisiert sind, dass sich nicht alle Elemente mit allen verbinden lassen, müssen flexibel auf veränderte Umweltbedingungen reagieren können, das heißt, sie müssen in der Lage sein, die Relationen zwischen den Elementen zu verändern. Sie tun dies in Formen „Struktur“ und „Prozess“, die sich durch ihr Verhältnis zu der Zeit unterscheiden. „Strukturen halten Zeit reversibel fest, denn sie halten ein begrenztes Repertoire von Wahlmöglichkeiten offen. ... Prozesse markieren dagegen die Irreversibilität der Zeit. Sie bestehen aus irreversiblen Ereignissen. Sie können nicht rückwärts laufen.“²⁷ Den Kanon als Prozess zu verstehen würde bedeuten, ihn zu historisieren und Gott nur aus der Vergangenheit sprechen zu lassen. Der Kanon als Struktur steht dagegen für Konstanz, aber, wie Luhmann hervorhebt, nicht im Sinne einer Statik, sondern mit der Möglichkeit zu Änderungen und Anpassungen. Strukturen können sich

²⁶ So ist es ein Merkmal der Katholischen Kirche den historischen *Prozess* zu betonen und die vollständige Abkopplung in der *Struktur* zu unterbinden. Das produziert Historisierungsprobleme, die auf den Wahrheitswert durchschlagen, dadurch wird aber auch paradoxerweise die operative Geschlossenheit gestärkt (s.u.).

²⁷ Vgl. N. Luhmann, *Systeme* (s. Anm. 6), 73f.

wandeln und bleiben doch Struktur. Mit dem Kanon haben sich die Kirchen eine flexible Struktur gegeben, mit der sie auf veränderte Umwelten reagieren können. Der Kanon legt nicht fest, was konkret zu geschehen hat, er schreibt keine bestimmte Rangordnung von Schriften und von deren Verhältnis zueinander vor, schon gar nicht legt er auf bestimmte Inhalte fest. Die unterschiedlichen Leseordnungen für die Gottesdienste können dafür als Beleg gelten, und auch die unterschiedliche Gewichtung, die einzelne Schriften oder Schriftstellen im Kanon für eine Glaubensgemeinschaft zu verschiedenen Zeiten haben. Einen inhaltlichen „Kanon im Kanon“ zu definieren, wie es immer wieder versucht wird, wird dem Kanon als Struktur nicht gerecht. Wohl aber können Christen, können Kirchen in gewandelten Zeitlagen und Herausforderungen auf die Struktur des Kanons zurückkommen und die Schriften in neuer Weise aktualisieren. Theobald beschreibt diesen Rückgriff auf die kanonische Struktur in einer historischen Perspektive: „Was hat den Gemeinschaften geholfen zu überleben? Es war ihre Fähigkeit neue Fragen an ihre alten Traditionen zu stellen, sie in einem neuen, häufig krisenhaften Kontext neu zu interpretieren und ihnen dadurch eine lebendige und formende Identität zu geben, die in der Tat der Anfang ihres kanonischen Status ist.“²⁸ Daraus folgt: Wir können froh sein, dass diverse Ansätze zur Reduktion des Kanons, angefangen bei Markion, sich nicht durchgesetzt haben. Die Fähigkeit der Kirchen, auf Umweltveränderungen zu reagieren, wäre damit dramatisch begrenzt worden.

6. Die Inspiration und der Heilige Geist

Weiterhin ist es reizvoll, den Begriff der „Inspiration“ systemtheoretisch neu zu fassen. Inspiriertheit ist keine Eigenschaft, die bestimmte Schriften oder ihre Verfasserinnen haben. Inspiration ist ein Geschehen, das in der Interaktion zwischen Rezipienten und der Bibel

²⁸ „Qu'est-ce qui a permis aux communautés de survivre? Leur *capacité* de poser de nouvelles questions à leurs traditions déjà anciennes, de les *réinterpréter* dans un contexte nouveau, souvent de crise, leur donnant par là une *autorité* vivifiante et formatrice d'identité, qui est en fait le début de leur statut canonique“ (C. Theobald, *Christianisme* [s. Anm. 22], 614, Hervorh. im Org.).

stattfindet. Inspiriert ist das, was inspiriert und inspiriert ist der, der sich inspirieren lässt. Indem Menschen mit der Bibel die Welt beobachten, kann sie für sie zu einer Quelle der Inspiration werden. Sie schreiben die Bibel dem Heiligen Geist zu in dem Maße, wie sie im Akt der Rezeption selbst diesen Geist bei sich und beim Gegenüber-Text entdecken, der ihnen diese Inspiration schenkt. Es kommt auf die Identität dieses Geistes bei uns und in der Autologik des Textes an, der erst dadurch zu einem lebendigen Geist bei uns werden kann. Der Begriff der „Inspiration“ drückt aus, dass die Bibel als Fremdreferenz behandelt werden muss, um mit ihr die Welt zu beobachten, dass aber diese Beobachtung zugleich eine Aktivität des beobachtenden Systems ist. Was dies für das Verständnis des Heiligen Geistes bedeutet, wollen wir verdeutlichen. Bei der Frage nach dem Verständnis von Inspiration besteht die gleiche Problemlage wie bei der Kanonfrage. Würde man die Inspiration ausschließlich an ein Geschehen der Vergangenheit binden – der Geist hat damals die Hagiographen inspiriert; die damals entstandenen Schriften sind inspiriert – dann wäre der Glaube nur an einen einmaligen, historischen Ursprung gebunden. Auch wenn es durchaus zum katholischen Profil gehört den Prozess stärker als die Struktur zu betonen – und damit die bloße literarische oder symbolische Perspektive auf die Bibel abgelehnt wird – so wäre dann immer die Frage zu klären, wie der stetig wachsende Abstand zu diesem Ursprung überwunden werden kann und welche Vermittlungsinstanzen dazu nötig sind. Würde man andererseits den „Beweis des Geistes und der Kraft“ (1 Kor 2,4) nur an die gegenwärtige Erfahrung des Geistes binden, ginge der Bezug auf die konkrete Geschichte der Geistmitteilung verloren. Paulus fürchtet im Zusammenhang der genannten Stelle, dass sich der Glaube dann nur noch auf „Menschenweisheit“ stütze und nicht auf die „Kraft (dynamis) Gottes“, die Kraft Gottes aber ist für Paulus in Jesus Christus erschienen, und zwar als dem Gekreuzigten. Es ist der Geist, der in Jesus Christus wirkte, kein anderer als der Geist, der in den Gläubigen wirkt. Dass aber zwischen beiden zugleich unterschieden werden muss, weil es sich um die Kraft Gottes und nicht um Menschenweisheit handelt, das ist die doppelte Paradoxie, die mit dem Begriff der „Inspiration“ angezeigt ist. In dem Geist des Textes, der auch der Geist des Lesers ist, kreuzen sich die beiden Unterscheidung: gestern und heute sowie biblische Autologik und Rezeption. Dass wir das Gestern in der Per-

spektive einer sich von damals zu uns entwickelnden historischen Kontinuität sehen, sorgt auf der einen Seite dafür, dass wir weiter bestimmte Erwartungen (theol. Verheißungen) an unsere heutige Welt haben, die die Immanenz irritieren, so dass der gleiche Geist uns überhaupt noch inspirieren kann. Dass wir das Gestern als vergangen stehen lassen, öffnet auf der anderen Seite die Freiheit überhaupt in unserer Zeit zu stehen und den Geist unserer Zeit zu erleben, den wir dann über die Bibel auf seine Einheit mit dem Geist Gottes prüfen. Im Geist konstituiert sich die legitime Unterscheidung zwischen Kanon und Rezeption, die Zuordnung zu Gestern und Heute eröffnet die lebendige operative Schließung der Systeme.

Theologisch ist es deshalb notwendig, den Geist, der in Jesus Christus wirkt, als den Geist Gottes zu identifizieren. Denn nur bei Gott kennt man eine solche Art der Kommunikation: ganz bei sich bleiben und zugleich ganz auf dem Platz des anderen stehen. Die Trinitätslehre sucht diese Paradoxie zu bedenken, wenn sie sagt, dass Gott einer ist und doch ganz bei einem anderen, das wiederum Gott ist. Wenn vom Wirken des Heiligen Geistes in der Welt die Rede ist, dann bedeutet das, dass Menschen an der inneren Kommunikation Gottes teilhaben können. Menschen in der Umgebung Jesu haben dies an ihm bemerkt: Er hat Menschen geholfen, indem er sie sich selbst neu entdecken ließ; am Ende eines solchen Prozesses kann es heißen: „*Dein* Glaube hat dir geholfen.“ Daran wurde er als der Sohn Gottes erkannt. Der Geist, den er gibt, lässt an dieser göttlichen Art des Umgangs mit dem anderen teilhaben. Jesus ist der Sohn, „der viele Söhne zur Herrlichkeit führen wollte“ (Hebr 2,10). Sein Sohn-Sein ist nichts, das er für sich behält, es erweist göttliche Kraft und Geist darin, dass es das Sohn-Sein der vielen wird. Paulus hat dies im Blick auf den Gekreuzigten eingeführt. Der Gekreuzigte gibt Zeugnis von Gott, in der Selbstpreisgabe ist er er selbst und ganz bei den anderen. Hinzuzufügen ist noch, dass jene verborgene Weisheit Gottes die ist, die Gott „vor allen Zeiten vorausbestimmt hat zu unserer Verherrlichung“ (1 Kor 2,7), oder in den Worten Jesu: „Ich verkünde, was seit der Schöpfung verborgen war“ (Mt 13,35 nach Ps 78,2). Die christliche Geisterfahrung ist nicht exklusiv, sie verbindet mit der Wirklichkeit der ganzen Schöpfung.²⁹

²⁹ Dies sind Grundgedanken aus C. Theobald, *Christianisme* (s. Anm. 22). Vgl. auch K.-H. Menke, *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus*, Re-

Der Inspirationsbegriff im engeren Sinne denkt diese paradoxe Relation für die Beziehung zwischen den Schriften und den Gläubigen durch. Im Ganzen geht es darum, dass wir nicht Diener des Buchstabens, sondern des Geistes sind (2 Kor 3,6). Der Glaube entsteht nicht aus dem abgeschlossenen biblischen Text, sondern er entsteht immer neu, wenn die Schriften im Geist gelesen werden. Die Inspiration zielt auf Inspiration. Ein Text ist dann inspiriert, wenn er inspiriert. Damit ist klar, dass Inspiration keine Eigenschaft der Texte ist, sondern auf ein Geschehen zielt, das sich zwischen Text und Auslegern ereignet. Der Geist, der in den Texten ist, wird zum Geist derer, die den Text als Wort Gottes „kanonisieren“.³⁰ Die Inspiration erscheint in dieser Art der Rezeption in einer doppelten Beziehung: Einmal auf Seiten des Rezipienten, der mit dem Text die Welt unter der Perspektive Gottes beobachten will und dadurch selbst zum „inspirierten Leser“ wird, zum anderen auf der Seite des Textes, der als Gotteswort im Menschenwort verstanden wird. Dies entspricht dem „inspirierten Autor“. Dass beides zugleich gegeben sein muss, Inspiration des Lesers und des Autors, wird dem Heiligen Geist zugeschrieben, wodurch der inspirierte Text dem Leser gegenüber Fremdreferenz bzw. transzendent bleibt. Aber dies ist die Perspektive der Rezeptionsgemeinschaft, die ihre eigene Beziehung zum Text in den Text hineinverlegt. Der Heilige Geist, der in der Rezeptionsgemeinschaft wirkt, ist der Geist, der die Schriften inspiriert hat und damit die Rezeptionsgemeinschaft gestiftet hat. Das ergibt eine zirkuläre Struktur, die aber für das Rezeptionssystem nicht auflösen ist, wenn es denn weiterhin die Welt unter der Perspektive Gottes beobachten will.

Systemtheoretisch gedacht lässt sich deshalb Inspiration im Geist zunächst als Operation des Textes verstehen: Der Heilige Geist wirkt in der Bibel. Dann wird in der Rezeption in der Einheit mit diesem Geist beobachtet: Wir sind inspiriert und lesen davon in den bib-

gensburg 2012, 114–121: Gottes Schöpfung befähigt die Geschöpfe zum Selbstsein.

³⁰ Theobald arbeitet heraus, dass die Entstehung der biblischen Schriften selbst das Modell ist für die christliche Geisterfahrung mit den Schriften: „... il devient déterminant que la règle de la créativité culturelle propre à la foi chrétienne soit tirée de la genèse, unique en même temps qu'exemplaire, du livre biblique“ (C. Theobald, *Christianisme* [s. Anm. 22], 553).

lischen Texten, dass der Geist das kann. In einer Beobachtung 1. Ordnung von Text und Rezeption wird dann sichtbar, dass unsere Inspiration von unserer Rezeption abhängt. Damit sie aber nicht Menschenweisheit ist, ordnen wir dies dem Geist zu, der deshalb nicht im Text „stecken“ kann, sondern die Textproduktion steuert. Dieser Geist muss aber gleichzeitig an die Texte wieder rückgebunden werden, da er sonst von den Texten entkoppelt wäre und die Texte selbst keine wirklichkeitsbeobachtende Funktion mehr hätten. Eine davon absehbare charismatische Beobachtung des Heiligen Geistes übersieht die Bindung des Geistes in der Bibel an die konkrete Situation und ist damit nicht mehr in der Lage zwischen meinem Geist, dem Zeitgeist und dem Heiligen Geist unterscheiden zu können. Deshalb ist „Inspiration“ die Reaktion auf die Beobachtung 2. Ordnung, dass der Geist in der Kanonisierung seine eigene Einheit stiftet. Dass wir dies erkennen können, hängt trinitätstheologisch daran, dass der Heilige Geist als Gott diese Form gewinnen kann, ohne sich selbst zu verlieren. Mit steigender Zirkularitätsbeobachtung im Verhältnis von Bibel und Rezeption muss die Inspiration mitsteigen, um die Zirkularität nicht auf Seiten der Rezipienten aufzulösen. Theologisch endet Inspiration nicht auf Seiten der Immanenz, und der Leser muss den Text als Offenbarung Gottes verstehen, der etwas in die Welt einführt, das weltlich nicht gegeben ist. Luhmann: „Das schließt aus, die Wahrheitsfrage (im Sinne von Wissenschaft) zu stellen. Formal gesehen offenbart die Wahrheit sich selbst, und das schließt ein, dass es keinen anderen kognitiven Zugang zu ihr gibt als die Annahme der Offenbarung als Offenbarung.“³¹

7. Die Wahrheit der Bibel

Dass das christliche Weltverhältnis auf einer Zirkularität beruht, die nicht aufgelöst und deswegen von außen verworfen werden kann, dass es aber gleichwohl beansprucht, die ganze Welt unter dem Blick Gottes zu beobachten, das deutet auf das Problem christlicher Universalitätsansprüche in einer pluralen Gesellschaft. Es dürfte dies das zentrale Problem sein, das allen anderen Problemen und Schwierig-

³¹ N. Luhmann, Religion (s. Anm. 18), 165.

keiten der christlichen Existenz in der Moderne zugrunde liegt.³² Die Rede von dem *einen* Gott, dem *einen* Herrn Jesus Christus und die damit gegebene Behauptung, es gebe *eine* letzte, die ganze Welt betreffende Wahrheit, ist nicht nur in der religiösen Ökumene anstößig, sie liegt quer zu den Grundprinzipien pluralistischen Zusammenlebens in einer Gesellschaft, die ihre Entstehung der Befreiung von religiösen Letztgeltungsansprüchen verdankt. Einfach gesagt: Der Monotheismus kann nicht mehr das Einheitssymbol dieser Gesellschaft sein, wie er es doch in der langen abendländischen Geschichte immer gewesen ist. Aber auch polytheistische Muster greifen zu kurz, insofern sie das frühere Schema nur vervielfältigen. Vielmehr geht es schlicht um eine Gesellschaft vollkommener Immanenz, der es nicht möglich ist, ihre Einheit zu symbolisieren, die sich deshalb damit begnügt, Verschiedenheit gelten zu lassen und sich darin betätigt, sich über die Differenzen zu beobachten.

Das systemtheoretische Theoriemodell kann hier zunächst insofern einen Ausweg bieten, als es die zweitwertige Codierung an den Werten wahr und unwahr, deren Basis letztlich die Ontologie von Sein und Nichtsein ist – *tertium non datur* – unterläuft oder überbietet und alle Wahrheitsansprüche der gegenseitigen Beobachtung aussetzt. Jeder Beobachter kann beobachtet und damit kontingent gesetzt werden – man könnte es auch anders sehen –, auch der, der Letztgültigkeitsansprüche erhebt. Ordnet sich das Christentum dieser Sichtweise zu, dann kann es sich als eine Weltperspektive neben und zusammen mit anderen verstehen, bei völliger Freiheit, seine Perspektive mit aller Klarheit in den gesellschaftlichen Diskurs einzubringen. Eine solche Selbstrelativierung scheint bereits einen großen Teil des christlichen Bewusstseins erreicht zu haben. Auf ihr beruht die heute doch weithin zugegebene Pluralismustauglichkeit des Christentums. Aber im Unterschied zu anderen Beobachtern – gemeint sind hier z. B. die gesellschaftlichen Funktionssysteme wie Recht, Wirtschaft, Wissenschaft, Ethik usw. – kann sich das Christentum nicht darauf beschränken, seine spezifische Perspektive als partikular zu betrachten. Leitunterscheidungen wie Recht/Unrecht, zahlen/nicht zahlen, richtig/falsch, gut/böse, die in ihren Operationen auch davon ausgehen, alles zu sein, können sich in einer Beob-

³² Vgl. O. Reis, Gott denken. Eine mehrperspektivische Gotteslehre, Münster 2012, Kap. 13.

achtung 2. Ordnung darauf beschränken, nur einen Teil der Wirklichkeit zu betreffen, nämlich den, der in dieser Perspektive erfasst werden kann. Nicht alles ist rechtlich, ökonomisch, wissenschaftlich, ethisch zu betrachten, oder wenn, dann doch nur unter einem sehr eingeschränkten Aspekt. Die Leitunterscheidung der Religion aber, die Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz, bezieht sich nicht nur in ihren Operationen auf alles und auf alles in jeder Beziehung; sie ordnet auch in den Beobachtungen 2. Ordnung der ganzen Wirklichkeit eine andere Seite zu und kann somit ihre Universalität nicht vermeiden.

Gibt die Bibel Hilfen dazu, mit dieser Situation umzugehen? Pointiert kann man fragen: Verkündet die Bibel den Monotheismus? Die Antwort lautet: Die Bibel verkündet den dreieinigen Gott, den Gott, der ganz beim anderen ist und dabei er selbst bleibt; jenen Gott, der im Verhalten Jesu Christi anschaulich geworden ist und der die Gläubigen „inspiriert“, in seinem Geist zu handeln.³³ Das ist die Transzendenz, die die christliche Religion der jeweils in Selbsterhaltungsbemühungen verstrickten Immanenz entgegenhält. Der Universalitätsanspruch, der damit gesetzt ist, beinhaltet nicht Ausschließlichkeit, sondern Einschließlichkeit, nicht im Sinne einer totalen Inklusion, sondern in der Anerkennung des anderen als anderen, die heilend und heiligend darin ist, dass sie ihm zum Selbstsein verhilft. In diesem Sinne kann Christoph Theobald in seinem Werk über das Christentum als Stil nicht nur – pluralismusfähig – bejahen, dass das Christentum ein Stil neben anderen ist, sondern es als den „style de styles“³⁴ ausweisen: Das christlich-biblische Lebenspro-

³³ Vgl. dazu B. Oberndorfer, Kontingenzformel „Gott“. Der christliche Gottesgedanke unter systemtheoretischer Beobachtung – trinitätstheologisch betrachtet, in: G. Thomas/A. Schüle (Hrsg.), Luhmann und die Theologie, Darmstadt 2006, 107–116.

³⁴ C. Theobald, Christianisme (s. Anm. 22), 100. Dieser „style des styles“ könnte imperialistisch klingen, da die Rezeptionsgemeinschaft das Fremde der Pluralität wieder aus der eigenen Systemlogik als Fremdreferenz für die eigene Reproduktion nutzt und sie damit unter die Einheit Gottes fasst. Aus systemtheoretischer Perspektive ist das auch so gemeint, allerdings bezieht sich dies auf den formalen Selbstvollzug im System. Würde ein Rezeptionssystem darauf verzichten, könnte es auch den Akteur „Bibel“ und Gott als deren Urheber nicht mehr als Einheit begreifen. Wie sich nun aber eine Rezeptionsgemeinschaft programmatisch auf Pluralität einstellt, hängt von den gewählten biblisch-theologischen Leitunterscheidungen ab. Die obigen Andeutungen zur Trinitätslehre sollen zeigen, dass

gramm ist auf die Gemeinschaft der Verschiedenen angelegt. Daraus kann man folgern, dass es nicht nur pluralismuskompatibel ist, sondern im Kern selbst pluralistisch, und dass es seine eigentliche Bestimmung, seine große Zeit noch vor sich hat.

Pluralität auch als eigenständige Fremdheit immer noch unter die Einheit Gottes zu fassen ist. Die Zukunftsaufgabe wird es sein, die ontologische Verletzlichkeit als Folge der Moderne mit der operativen Geschlossenheit zusammenzuhalten (vgl. ausführlich *O. Reis/T. Ruster*, *Bibel* [s. Anm. 1], 283f.).