

Peter Roth  
Stefan Schreiber  
Stefan Siemons  
(Hg.)

# Die Anwesenheit des Abwesenden



Wagner

Die Anwesenheit des Abwesenden

Peter Roth  
Stefan Schreiber  
Stefan Siemons  
(Hg.)

# **Die Anwesenheit des Abwesenden**

Theologische Annäherungen an Begriff  
und Phänomene von Virtualität



Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Die **Anwesenheit des Abwesenden** : theologische Annäherungen an Begriff und Phänomene von Virtualität / Peter Roth ... (Hg.). – Augsburg : Wißner, 2000  
ISBN 3-89639-216-6

© Wißner-Verlag, Augsburg 2000  
[www.wissner.com](http://www.wissner.com)

Titelgraphik: Wolfram Siemons  
Text: 1 Kor 13,12

Satz: Peter Roth / Stefan Schreiber / Stefan Siemons  
(Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Augsburg)

Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlichen Fällen bedarf deshalb der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

ISBN 3-89639-216-6

# Inhaltsverzeichnis

VORWORT .....	7
---------------	---

## I. Wie wirklich ist Wirklichkeit? Virtualität und Realität

MANFRED NEGELE

Prothesen.

Philosophische Annäherung an den Begriff von Virtualität ✕ .....	15
--	----

PETER ROTH

<i>Virtualis</i> als Sprachschöpfung mittelalterlicher Theologen .....	33
--	----

MICHAEL KREUZER

Mysterium oder Virtualität.

Die katholische Rede von der Gegenwart Gottes in der Welt .....	43
---	----

## II. Konstruierte Erfahrung? Zur Virtualität religiöser Traditionen

JOHANN EV. HAFNER

Gottes Benutzeroberfläche.

Zur Funktion religiöser Versprechen .....	57
---	----

STEFAN SCHREIBER

Die Utopie des Gesalbten.

Frühjüdische und paulinische Gesalbten-Vorstellungen zwischen Hoffnung und Welterfahrung .....	83
---	----

ADALBERT KELLER

Geschichtliche Wirklichkeit und „Virtuelle Realität“ ✕ .....	109
--	-----

### III. Visualisierung und Konkretisierung

STEFAN SIEMONS

Urbild und Abbild.

Formen des Umgangs mit religiösen Bildern ..... 121

MANFRED RIEGGER

Ein virtueller Raum in der religiösen Erwachsenenbildung?

Aspekte zum Aufbau eines Raumes durch Imagination für

biblisches Textverstehen ..... 135

CLEMENS BREUER

Virtualität und Fortschritt.✕

Moraltheologische Anmerkungen zur virtuellen computergenerierten

3-D-Rekonstruktion menschlicher Embryonen ..... 157

RUPERT M. SCHEULE

Cyber Policy Networks.

Zur sozialetischen Bedeutung virtueller Netzwerke in Zeiten der

Globalisierung ..... 173

### IV. Katholizität und Multimedia

BERND EBERSBERGER/JOHANN EV. HAFNER/FEDOR PELLMANN/CARMEN

ROLL/RUPERT M. SCHEULE/STEFAN SIEMONS

Himmel Heilige [Hyperlinks].

Das CD-ROM Projekt „Virtuelle Streifzüge durch den katholischen

Kosmos“ ..... 199

Die Autoren ..... 221

## Vorwort

Die explosionsartig wachsende Prägung zahlreicher Lebensbereiche durch den Computer hat zu einem inflationären Gebrauch des Begriffs Virtualität geführt und diesen in kürzester Zeit zum geläufigen Bestandteil unserer Umgangssprache werden lassen. Die inzwischen selbstverständliche Verwendung von Anglizismen und Neologismen wie CyberSpace, virtual reality, virtuelles Kaufhaus, E-Commerce u.Ä. indizieren auf sprachlicher Ebene die Etablierung computergenerierter Räume zu eigenständigen, ausschließlich dem Computerbenutzer („User“) zugänglichen Orten der Erfahrung. Diese basiert auf einer Wahrnehmung, deren Gegenstand nur als Folge von elektrischen Signalen existiert; es spiegelt sich gewissermaßen die Erfahrung von Realität, wobei gerade das Medium, der „Spiegel“, Nähe zum Gegenstand der Wahrnehmung schafft. Virtualität ist zum Zauberwort geworden, das verspricht, die Tore zu grenzenlosen Erfahrungen zu öffnen, und mit dem sich das Gefühl der Machbarkeit von allem und jedem verbindet. Gleichzeitig wird die sinnliche Wahrnehmung scheinbar verabsolutiert, da sich virtuelle Phänomene als Produkte audiovisueller und – bislang noch nicht perfektioniert – haptischer Simulation begreifen lassen. Das Bedeutungsspektrum von Virtualität kann nach dem Gesagten aus der gängigen Verortung im Sprachspiel der elektronischen Medien auf breite Phänomene künstlich produzierter Räume ausgeweitet und transzendiert werden, wie sie sich z.B. in Erzählungen, Texten, Imaginationen und Phantasien niederschlagen.

Wenn in diesem Band Mitglieder des Akademischen Mittelbaus der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg Begriff und Phänomene von Virtualität untersuchen, so resultiert dies nicht nur aus der Aktualität des Themas in geisteswissenschaftlichen Diskursen.<sup>1</sup> Im Hintergrund steht zudem das Projekt „Himmel Heilige [Hyperlinks]“, das seit 1998 von einigen Kollegen durchgeführt wird. In diesem Projekt wird eine CD-ROM gestaltet, die virtuelle Streifzüge in der Basilika Ottobeuren und gleichzeitig im Kirchenjahr ermöglicht. Im Unterschied zu ähnlichen Projekten anderer Provenienz soll hier gleichzeitig ein virtuelles Kennenlernen signifikanter Bereiche katholischen Lebens ermöglicht werden. Das Projekt wird am Ende des Buches von den Beteiligten BERND EBERSBERGER, JOHANN EV. HAFNER, FEDOR PELLMANN, CARMEN ROLL, RUPERT M. SCHEULE und STEFAN SIEMONS erläutert.

---

<sup>1</sup> Hinweise vor allem in den Beiträgen von NEGELE, BREUER und SCHEULE.

Die Idee einer umfassenderen Beschäftigung mit Virtualität aus theologischen Perspektiven durchlief verschiedene Reflexions- und Kommunikationsebenen. Zunächst wurden im internen Kreis mehrere Gesprächsrunden durchgeführt, in denen das ganze Spektrum von Begriffsdefinitionen bis hin zur konkreten Anwendbarkeit zur Diskussion stand: Darf der Begriff überhaupt über die spezifische und in der zeitgenössischen Sprachpraxis verankerte Lokalisation im Computer-Jargon hinaus verwendet werden? Wie läßt sich beispielsweise das Verhältnis zum philosophisch gefüllten Begriff der Realität beschreiben – etwa über die Vorstellung der Sinnlichkeit, die Raum und Zeit umfaßt und damit nach Kant eine mögliche Erkenntnisgrundlage bildet? Inwieweit kann der Begriff empirisch gefüllt werden? Besitzt das Fremdwort ein anderes Bedeutungsspektrum als deutschsprachige Analogie, z.B. „Möglichkeit“ oder „Bild“? Und schließlich: Kann der Begriff das Vokabular und die Hermeneutik theologischer Reflexion bereichern und vielleicht sogar präzisieren, da Glaubenswelten ja stets Vergewärtigungen von etwas Abwesendem sind, auch und gerade wenn es um Letztgültiges geht?

Da in den Gesprächsrunden eine Definition des Gegenstandes umstritten blieb, wurde als Minimalkonsens ein Konnotationsfeld dessen erarbeitet, was Virtualität allgemein ausmacht. Eckwerte lassen sich dabei mit den Termini *Medialität*, *Interaktivität*, *Wiederholbarkeit* und *Relation zur Realität* andeuten: Virtualität impliziert eine *zeitliche Kategorie*, die in der Spannung von An- und Abwesenheit angesiedelt ist und eine Korrelation beider Größen ermöglicht. Die Aneinanderreihung von Möglichkeiten der Abrufbarkeit bewirkt die prinzipielle Wiederholbarkeit der wahrnehmbaren Bildwelten: Die simulierte Gegenwart wird zur Erfahrungs- oder Wahrnehmungsrealität. Die virtuelle Perzeption integriert dabei potentielle Operationen des „Betrachters“, so daß die entstehenden virtual realities einen „Bestand“ via Prozessualität erfassen lassen. Es entsteht ein *interaktives Geschehen* zwischen Rezipient und Vorlage, dessen Steuerung fundamental von der Vorlage und ihrer Begrenztheit bestimmt wird. Solche Interaktivität setzt immer auch eine Differenz zur Bildwelt voraus. Daraus ergeben sich scheinbar unbegrenzte Gestaltungsmöglichkeiten innerhalb der Grenzen des Mediums. In diesem Kontext wird das Phänomen Vermittlung zum Gegenstand des Interesses; denn der genannte Prozeß zeigt sich *medial konstituiert*; es stehen sich Sinnlichkeit und Abstraktion, Unmittelbarkeit und Medialität gegenüber und vereinen sich in Phänomenen von Virtualität. Hier stellt sich die Frage nach der Distanz des virtuell „Greifbaren“ zur *Realität*. Sind solche Kategorien für die Theologie relevant? Können sie den Blick schärfen für so grundlegende theologische Deutungskategorien wie Wahrnehmung, Weltwirklichkeit, Offenbarung und Vision?

Die Anregungen und Ergebnisse dieses gemeinsamen Nachdenkens manifestierten sich in einem Vortrags- und Gesprächsforum, das der Akademische Mittelbau der Katholisch-Theologischen Fakultät im Rahmen der von der Universität Augsburg alljährlich durchgeführten Tage der Forschung am 30. November 1999 veranstaltete. Die Beiträge des vorliegenden Buches gehen auf die damals gehaltenen Vorträge zurück; ihre Gruppierung zu thematischen Blöcken bestimmte auch damals den Verlauf der Tagung.

Allerdings: Der Leser darf von der Lektüre keine definitiven Antworten erwarten. Er wird vielmehr bemerken, daß auch im Kreis der Autoren die Positionen und Ansichten keineswegs einheitlich sind. Das Buch will ein Gespräch anregen, das auch über die in ihm vertretenen theologischen Disziplinen hinausführen soll. Es geht darum, den Begriff Virtualität unter grundsätzlichen Gesichtspunkten zu bedenken, nicht zuletzt deshalb, um vorschnellen Vereinnahmungen zu wehren.

Methodologisch versuchen sämtliche Beiträge, von Fragestellungen der einzelnen theologischen Fächer auszugehen und danach zu fragen, ob „Virtualität“ nicht allein als sprachliche, sondern als mögliche heuristisch-hermeneutische Kategorie Verwendung finden kann. Anders gesagt: Bietet „Virtualität“ vielleicht in besonderem, bisher nicht wahrgenommenem Maße Analogien, in denen Gegenstände der Theologie beschrieben werden können?

Die Beiträge der ersten thematischen Einheit nähern sich dem Begriff aus philosophischer, philologischer und dogmatischer Perspektive, um das Verhältnis zwischen Virtualität und Wirklichkeit bzw. geoffenbarter Wahrheit zu betrachten.

MANFRED NEGELE führt zunächst allgemein in das Thema ein und versucht, virtuelle Phänomene zwischen Schein und Realität ontologisch zu lokalisieren. Als Grundlage seiner Betrachtungen dient ihm die Erkenntniskritik Kants.

In einer philologischen Untersuchung stellt PETER ROTH ausgehend von den frühesten Belegen die Wortgeschichte des lateinischen Adjektivs *virtualis* zusammen, das sich als sprachliche Neubildung des lateinischen Mittelalters erweist. Die Interpretation der wichtigsten Stellen, insbesondere aus Thomas von Aquin, zeigt, daß *virtualis* und *virtualiter* in der philosophisch-theologischen Tradition etwas durchaus anderes bedeuten als „virtuell“ in unserer heutigen Sprache.

MICHAEL KREUZER unterscheidet zwischen virtuellen Phänomenen und der Rede von der verborgenen Anwesenheit Gottes, die er dem Begriff Mysterium zuordnet. Er entwickelt diese Unterscheidung anhand der Auseinandersetzung des Kirchenvaters Irenäus von Lyon mit den Ideen der Gnostiker. Deren religiöses System ordnet Kreuzer der Virtualität zu, weil es aus menschlicher *virtus*

hervorgegangen, eine Projektion menschlicher Vorstellung von Gott in Gott hinein sei. Dagegen steht die Selbstoffenbarung Gottes: Am Menschen Jesus Christus läßt sich erkennen, wer Gott ist und wie er handelt, weil Christus selbst Gott ist. So liegt die Kraft (*virtus*) des christlichen Mysteriums in der göttlichen Initiative. Diese inkarnatorische Struktur setzt sich fort in der Kirche, den Sakramenten und Sakramentalien, bis etwa hin zur Wirksamkeit des Segens Gottes durch die „wundertätige Medaille“.

Der zweite Themenblock beschäftigt sich mit der Frage, ob mit Hilfe des Begriffs Virtualität Gegenstände der Theologie angemessen beschrieben und veranschaulicht werden können.

JOHANN EV. HAFNER bejaht dies. „Virtuell“ ist für ihn ein Begriff, der sehr gut das Eigentümliche religiöser Verheißungen erfaßt, weil er die Gleichzeitigkeit von Möglichem und Wirklichem bezeichnet. Der christliche Gott ist kein rein transzendentes Wesen, sondern offenbart sich in der Welt durch Zeichen. Damit gibt er uns auch die Möglichkeit, an diesen Zeichen aktiv tätig zu werden, analog zur Benutzeroberfläche von Programmen. Verheißungen sind Möglichkeitsaussagen, deren Realitätsgrad im Spektrum der Möglichkeiten näher zu bestimmen ist. Religiöse Versprechen vereinen dabei Merkmale des Fiktionalen und des Futurischen.

Eine Annäherung an den Umgang mit dem Abwesenden aus historischer Perspektive intendiert der Beitrag von STEFAN SCHREIBER. Ausgewählte Beispiele von Hoffnungsbildern und deren Konkretionen aus den Schriften des Frühjudentums und den paulinischen Briefen zeigen eine bestimmte Wahrnehmung von Wirklichkeit und davon angeregte Konstruktionen von Vorstellungswelten, die dem notwendigen Umgang mit den Geschichts- und Glaubenserfahrungen dienen. Es wird sichtbar, wie schmal der Bereich zwischen Realitätsbewältigung und Realitätsverlust innerhalb der einzelnen Konzeptionen ist. Paulus beschreitet dabei einen Weg, der Welterfahrung in die Reflexion christlicher Identität integriert. Der Beitrag eröffnet die Frage, inwieweit sich über die Kategorie Virtualität die Auseinandersetzung mit Vorstellungen des Glaubens an konkrete Erfahrungen der Gegenwart anschließen läßt.

ADALBERT KELLER untersucht das Verhältnis zwischen virtueller Realität und geschichtlicher Erkenntnis, ausgehend von der Beobachtung, daß Augustinus Vorstellungen von vergangenen Ereignissen dem imaginären Bereich von Phantasie und Phantasma zuordnet. Damit seien Positionen der modernen Geschichtshermeneutik vorweggenommen, die sich der Subjektivität historischen Verstehens und Darstellens bewußt ist. Darf die Arbeit des Historikers als Konstruktion einer virtuellen Realität charakterisiert werden?

Die Beiträge des dritten Themenblocks gehen auf Fragen und Probleme der Anwendbarkeit oder Benutzbarkeit von Bildern, Gegenständen und virtuellen Räumen ein.

STEFAN SIEMONS geht der Frage nach: Wie vermochte es die katholische Lehre, im Gegensatz zu anderen – auch christlichen – Lehren das elementare Bedürfnis weiter Kreise der Bevölkerung, Außersinnliches und Übernatürliches sinnlich wahrnehmbar zu vergegenwärtigen, zu legitimieren? Denn das Bildwerk konnte in der volkstümlichen Anwendung mehr sein als sakraler Schmuck, als nur erinnernde Repräsentation, es konnte zu mehr dienlich sein als zur Erbauung, zur Andacht, zur Unterrichtung der Analphabeten: Es konnte zur wirkenden Gegenwart Gottes oder eines Heiligen werden.

Eine Konkretion des Themas in bibeldidaktischer Umsetzung beschreibt MANFRED RIEGGER. Er greift dazu den Ansatz des Psychoanalytikers D.W. Winnicott auf, der mit einem „Zwischenraum“ (potential space), ausgehend von der frühkindlichen Entwicklung im Geschehen zwischen Mutter und Kind, ein Strukturmodell zur Erklärung des Schaffens bzw. Findens von Sinn bietet. Konkret religionspädagogisch umgesetzt, kann durch Imagination ein virtueller Raum zwischen biblischem Text und rezipierender Gruppe eingerichtet werden, der einerseits der Fremdartigkeit des Bibeltextes gerecht wird, andererseits in der fiktiven Rekonstruktion des biblischen Ortes, die auch dessen theologische Bedeutung erfasst, der Gruppe über den Prozeß der Imagination einen persönlichen Zugang zur Bedeutung des Textes eröffnet.

CLEMENS BREUER lotet anschließend Chancen und Gefahren virtueller Realitäten in moraltheologischer Perspektive aus und wendet sich damit einer Computer-Anwendung im eigentlichen Sinne zu. Einer allgemeinen, auch geschichtlich orientierten Einführung in das Phänomen der virtuellen Realitäten folgt ein Blick auf Techniken der Visualisierung menschlicher Embryonen, wobei aktuell die computertechnisch hergestellte dreidimensionale Rekonstruktion mittels der Magnetresonanz-Mikroskopie in ihren Möglichkeiten zur Sprache kommt. Dies führt zu einer kritischen moraltheologischen Beurteilung der virtuellen Realitäten im Allgemeinen und speziell von Embryonen-Rekonstruktion und Gentechnik.

Für RUPERT M. SCHEULE bezeichnet Virtualität die nicht hintergehbare Interdependenz von medialen Referenten und ihren außermedialen Referenzen. Auf eine medien- und sozialhistorische Darstellung dieser Interdependenz folgt eine Interpretation der informationstechnologischen, wirtschaftlichen und sozialen Innovationen des „Digitalen Zeitalters“. Die ungeahnten Kommunikationsmöglichkeiten des Cyberspace nützten nicht nur dem globalisierten Markt, sondern auch seien auch interessant für das normative Konzept einer marktkorrektiven Netzwerkgesellschaft. Die These, für die SCHEULE den Begriff *Cyber Policy Net-*

*works (CPNs)* prägt, lautet: Marktkorrektive Politik kann künftig nicht mehr nur über territorialhierarchische Rahmenordnungen implementiert werden. Sie verlangt zusätzlich weltweite, horizontale interdependente Netzwerke, die erst im Cyberspace des Internet ihre ganze Wirksamkeit entfalten.

Wir danken an dieser Stelle unseren hier nicht mit Beiträgen vertretenen Kollegen, die sich an den Diskussionen beteiligten und auch die Publikation mit kritischen Anmerkungen begleiteten, namentlich Dr. Gerda Riedl und Dr. Markus Schiefer für die Moderation der Vortragsveranstaltung. Besonderer Dank gebührt der Katholisch-Theologischen Fakultät für die großzügige Übernahme sämtlicher Druckkosten.

Augsburg, im März 2000

Peter Roth  
Stefan Schreiber  
Stefan Siemons

**I.**

**Wie wirklich ist Wirklichkeit?**

**Virtualität und Realität**

MANFRED NEGELE

## Prothesen

### Philosophische Annäherung an den Begriff von Virtualität

„Vorerst allerdings – wir wissen nicht wie lange – befindet sich der Mensch auf dieser Erde in einer gefährlichen Lage. Weshalb? Nur deshalb, weil unversehens ein dritter Weltkrieg ausbrechen könnte, der die völlige Vernichtung der Menschen und die Zerstörung der Erde zur Folge hätte? Nein. Es droht im anbrechenden Atomzeitalter eine weit größere Gefahr – gerade dann, wenn die Gefahr eines dritten Weltkrieges beseitigt ist. Eine seltsame Behauptung. Allerdings, aber nur solange seltsam, als wir nicht nachdenken.

Inwiefern gilt der soeben ausgesprochene Satz? Er gilt insofern, als die im Atomzeitalter anrollende Revolution der Technik den Menschen auf eine Weise fesseln, behexen, blenden und verblenden könnte, daß eines Tages das rechnende Denken *als das einzige* in Geltung und Übung bliebe.

Welche große Gefahr zöge dann heraus? Dann ginge mit dem höchsten und erfolgreichsten Scharfsinn des rechnenden Planens und Erfindens – die Gleichgültigkeit gegen das Nachdenken, die totale Gedankenlosigkeit zusammen. Und dann? Dann hätte der Mensch sein Eigenstes, daß er nämlich ein nachdenkendes Wesen ist, verleugnet und weggeworfen. Darum gilt es, dieses Wesen des Menschen zu retten. Darum gilt es das Nachdenken wach zu halten.“<sup>1</sup>

#### 1. Vorwort

Der Begriff der Virtualität, der mir zunächst eine gewisse Klarheit aufzuweisen schien, verlor bei näherer Betrachtung immer mehr an Kontur. Folgt man der Auskunft neuerer Lexika, was unter „Virtualität“ zu verstehen sei, so bekommt man als Definition: Virtualität ist gleichbedeutend mit „virtual reality“ – kurz V.R. genannt – virtueller Wirklichkeit, die wiederum gleichgesetzt wird mit Cyberspace. Diese Erklärung beschreibt mittlerweile nur noch eine Seite des Phä-

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, MARTIN: Gelassenheit [Rede bei der Feier zum 175. Geburtstag des Komponisten Conradin Kreutzer vom 30. Oktober 1935 in Meßkirch], 10. Aufl. Pfullingen 1992 (1. Aufl. Pfullingen 1959), 24f.

nomens. Die andere Seite von Virtualität läßt sich zusammenfassen in dem Begriff „Internet“. Dieses weltweite „Netz“ beinhaltet neben E-Mail, WWW, ftp, Netz-Spielen usw. mittlerweile auch Cyberspace-Komponenten.<sup>2</sup> Beide Seiten sind im Begriff, zusammenzuwachsen. Aus diesem Grund gehe ich in diesem Aufsatz von einem Virtualitäts-Begriff aus, der beide Seiten in eins befaßt.

Das bedarf einer Erläuterung, denn die angenommene Bedeutung von Virtualität umfaßt mehrere Ebenen. Das Spektrum reicht nämlich von 3D-Spielen bis hin zu den Prophezeiungen einer neuen „virtuellen“ Zukunft,<sup>3</sup> einer (schönen?) neuen Welt, in die der Mensch am Wechsel vom zweiten ins dritte Jahrtausend zu treten scheint. Propagiert wird ein evolutionärer Sprung, der ein globales Bewußtsein, ja vielleicht sogar ein Selbstbewußtsein bringen wird.<sup>4</sup> Ein Bewußtsein, das die engen Grenzen des menschlichen Geistes und des Individuums sprengen soll. Da dieses Bewußtsein aber an den Strom, an Datenkabel, an Lichtleiter und jede Art von elektromagnetischen Wellen gebunden ist, muß man folgern, daß dieses Bewußtsein auch die materielle Welt in sich befaßt.

Was sich heute liest wie ein Sciencefiction-Roman, kann morgen schon „Wirklichkeit“ werden, sieht man auf die rasante Entwicklung neuer Technologien.<sup>5</sup> Das Einzige, was noch Probleme zu machen scheint, ist die Applikation der Daten, der Transfer von der Maschine zu den kognitiven Organen des Menschen.

---

<sup>2</sup> Für eine ausführliche Beschreibung, die sowohl die technische Seite als auch die verschiedenen Arten der Anwendung umfaßt, ist die Studie von KLAUS MAINZER, *Computernetze und virtuelle Realität. Leben in der Wissensgesellschaft*, Berlin/Heidelberg/New York 1999 zu empfehlen. Im vierten Teil seines Buches geht Mainzer auf „Zukunft, Wert- und Grenzfragen“ ein.

<sup>3</sup> In manchen Bereichen scheint die Zukunft schon begonnen zu haben. Man denke an die Wirtschaft; vgl. dazu ANDREAS BRILL/MICHAEL DE VRIES (Hg.): *Virtuelle Wirtschaft. Virtuelle Unternehmen, Virtuelle Produkte, Virtuelles Geld, Virtuelle Kommunikation*, Opladen 1998; vgl. dazu <http://darkstar.uni-wb.de/de/wiwi/projekte/index.htm>. Man denke aber auch, welche Bedeutung CAD (computer-aided design) und CAM (computer-aided manufacturing) heute schon haben.

<sup>4</sup> Die Vorstellungen, die diesbezüglich entwickelt wurden und werden, faßt sehr eindrücklich der Artikel von GUNDOLF S. FREYERMUTH, *Mit Gott rechnen. Der Zusammenhang zwischen Wissenschaft und Religion wird neu entdeckt*, in: c't 2000, Heft 2 (*Computerzeitschrift*), 90-95 zusammen. Die religiöse Dimension und die religiösen Vorstellungen, die mit den neuen virtuellen Welten verbunden sind, werden hier besonders deutlich. Freyermuth hebt hervor, daß vor allem auf Teilhard de Chardins Ansatz (in dem Artikel zumindest wird von Teilhards Werken nur „Der Mensch im Kosmos“ genannt) zurückgegriffen wird, wenn ein evolutionärer Sprung in der Geschichte der Menschheit postuliert wird. Mit dem globalen „Netz“ soll der erste Schritt zur Erreichung der von Teilhard prognostizierten „Noosphäre“ getan sein.

<sup>5</sup> Man denke nur z.B. an den Quantencomputer oder biologische Computer (die mit Bakterien oder mit DNS-Strängen arbeiten), die bei einer Miniaturisierung der Apparate eine gigantische Steigerung der Rechenleistung verzeichnen werden.

Der Datenanzug (und ähnliche Geräte, die die Simulation sensueller Eindrücke perfektionieren sollen) erscheint manchmal als plumper Versuch, oder wenn man so will, als „evolutionäre Sackgasse“, kann man doch durch direkte Beeinflussung (chemisch oder elektromagnetisch oder beides) des Gehirns die gleichen Effekte erzielen, nur, wie es scheint, viel präziser, alle „Sinne“ (genauer Hirnbe-  
reiche, die sinnliche Reize verarbeiten) einbeziehend.<sup>6</sup>

Neue Welt(en)? „Schöne neue Welt(en)“? Man ist erschreckend oft an Huxley's Roman erinnert, der sich immer mehr wie eine Zukunftsvision ausnimmt, die wirklich werden könnte. Entscheidende Fragen für die Philosophie sind dabei: Ändert sich unser Wirklichkeitsverständnis, unsere Welt? Wird die Virtualität unsere neue „Realität“? Wie sollen wir mit den neuen Gegebenheiten umgehen?

## 2. Problemstellung

Gehen wir zurück zu dem, was schon wirklich geworden ist: Cyberspace und Internet und erste Kombinationen zwischen beiden. Gepriesen werden die bis vor kurzem noch ungeahnten Möglichkeiten der Kommunikation,<sup>7</sup> der Gestaltung der Welt, der Erweiterung des Aktionsradius des Individuums bis schier ins Unendliche.<sup>8</sup> Man gewinnt den Eindruck, als haben sich hier postmoderne Denkansätze in der Wirklichkeit niedergeschlagen: Unendlich viele Welten können hier entstehen und vergehen, können Bewohner finden oder auch nicht, können sich mit anderen verbinden („verlinken“), oder auch nicht.<sup>9</sup> Man kann seine Identität preisgeben oder verbergen, kann in jede beliebige Rolle schlüpfen und sie wieder fallen lassen. Alles scheint machbar. Damit man aber nicht nur per Tastendruck und Maus-Klick agieren kann und die eigene Vorstellungskraft nicht überstrapazieren muß, wurden der Datenhelm, der Datenhandschuh und

<sup>6</sup> Von der Sinnlichkeit in diesem Zusammenhang zu abstrahieren, ist wohl schwer möglich, ebenso von der Materialität überhaupt, da, wie gesagt, die Netz-Welten „an Kabeln“ hängen.

<sup>7</sup> Eine „Literaturliste zu Information und Kommunikation in hypermedialen Umgebungen“ von MATTHIAS HEINER findet sich unter der Adresse [www.hdz.uni-dortmund.de/publik/mbeiner/mblit.htm](http://www.hdz.uni-dortmund.de/publik/mbeiner/mblit.htm).

<sup>8</sup> Vgl. dazu DIRK VAHINGER: Im Zeichen der Identität – Reisen im virtuellen Raum, in: [www.diss.sense.uni-konstanz.de/disstbema.htm](http://www.diss.sense.uni-konstanz.de/disstbema.htm); dort noch weitere Aufsätze zum Thema: u.a. CHRISTIAN SINN: „Non aliud“. Die Entstehung der modernen Virtualitätskonzeption aus dem alten Geist der virtus oder Konsens über den Dissens. – Es muß hier auf folgendes aufmerksam gemacht werden: Der Verweis auf WWW-Seiten hat unter Umständen ephemeren Charakter. So ist es leicht möglich, daß diese Seiten in kurzer Zeit nicht mehr existieren, verändert oder verlagert sind. Sie offenbaren damit ein wesentliches Moment virtueller Wirklichkeit.

<sup>9</sup> Dem stehen Vorstellungen eines einheitlichen globalen Bewußtseins – wie oben beschrieben – gegenüber.

der Datenanzug erfunden. So lassen sich die sinnlichen Eindrücke noch etwas verfeinern; die Illusion wird perfekter.

Fasziniert starrt man auf den Bildschirm, bewundert die Autopoiesis<sup>10</sup> „d e s Netzes“, die sich jeder Kontrolle<sup>11</sup> entziehe, und beginnt notgedrungen oder freiwillig, selbst Gestalt anzunehmen in der virtuellen Realität. So wird sie zumindest zu einer gesellschaftlichen Realität, wird eine nicht mehr zu umgehende Größe. Ist sie Sub-Kultur oder Super-Kultur? Kultur ist sie allemal.<sup>12</sup> Was sich in der Virtualität abspielt, beeinflusst die „reale“ Welt, weil Menschen sich an der virtuellen Welt orientieren. Und *die* gestalten nach wie vor die (reale) Welt. Wo- zu aber brauchen wir überhaupt diese virtuellen Welten? Sind sie mehr als ein (schlechter) Ersatz für die reale Welt? Eine „Prothese“<sup>13</sup> für die – vielleicht gehören wir alle dazu –, die nicht mehr lebensfähig sind in der Welt, wie wir sie vorfinden.

Aber vielleicht war das der Mensch noch nie. Vielleicht war er immer schon so in Not, seit er anfang zu denken, daß er virtuelle Welten erfand, um im Hier und Jetzt einen Fluchtpunkt zu haben, der ein Ausruhen versprach. Was anderes ist der Mythos, was anderes die Religion, was anderes die Kunst, was anderes die Ethik? Was anderes ist schließlich die „Gesellschaft“?<sup>14</sup> Die Gesellschaft hat auch noch keiner gesehen, und doch ist sie für den Menschen lebensnotwendig.<sup>15</sup>

---

<sup>10</sup> Diesen Aspekt arbeitet besonders heraus PETER FUCHS: Realität der Virtualität – Aufklärungen zur Mystik des Internet, in: ANDREAS BRILL/MICHAEL DE VRIES (Hg.): Virtuelle Wirtschaft. Virtuelle Unternehmen, Virtuelle Produkte, Virtuelles Geld, Virtuelle Kommunikation, Opladen 1998, 301-322.

<sup>11</sup> Inwieweit Vorgänge im Netz noch kontrollierbar sind, ist m.E. schwer zu beantworten. Hundertprozentige Kontrolle gibt es sicher nicht, global gesehen ohnehin nicht; aber Einzelne sind wohl sehr gut zu kontrollieren, wenn man es darauf anlegt. Das führt zu so unterschiedlichen Pressemeldungen wie „Der große Bruder hört und liest mit“ (Augsburger Allgemeine Zeitung, 9.6.1999) und „Das Netz sperrt sich gegen Zensur. Selbst in China ist die Kontrolle des Internets schwer“ (FAZ, 1.2.2000).

<sup>12</sup> Zum Themenkreis „Kultur“ vgl. MEDIEN THEORETISIEREN. THEORIZING MEDIA. Protokoll eines Seminars am Internationalen Forschungszentrum Kulturwissenschaften (Wien), Juni-Dezember 1995, in: <http://www.ifk.or.at/ifk/public/medien/00-titel.htm>; dort weitere Links und Literaturhinweise.

<sup>13</sup> Zu einer anderen Deutung des Wortes „Prothese“ kommen wir später.

<sup>14</sup> Vgl. JOSEPH MÖLLER: Menschsein: ein Prozeß. Entwurf einer Anthropologie, Düsseldorf 1979, 273-293 (= Kapitel „Programm einer Identifizierung“): Möller entwirft vier Aspekte des Menschseins: homo ethicus, aestheticus, sociologicus, religiosus. Da sie nicht streng voneinander zu trennen sind, könnte man von „Transzendentalien“ des Menschseins sprechen.

<sup>15</sup> Vgl. Aristoteles, Politik 1253 a: „Der Mensch ist von Natur aus ein auf die Gesellschaft hin orientiertes Wesen.“ – ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον. Die Fähigkeit, Gemeinschaft(en) zu bilden, führt Aristoteles letztlich auf die Sprachfähigkeit (den λόγος) des Menschen zu-

Von einigen „Visionären“ als Idee geboren, vorhergesehen und vorhergesagt, als Vorstellung mitgeteilt und in die Tat umgesetzt, baut sich die V.R. auf, ohne – wie es scheint – je wieder verschwinden zu können. Nur eines unterscheidet sie von den oben genannten Vergleichsmomenten: Sie ist (noch) mit einer Schalterbewegung zum Schweigen zu bringen – theoretisch. Und es gibt den Super-Link nicht.<sup>16</sup> Man kommt nur von einer Welt in eine andere, von einer Ebene in eine andere, sofern sie miteinander „verlinkt“ sind. Die Welt, die eine, sie alle umfassende Welt gibt es im „Netz“ nicht (es sei denn, man nimmt das Netz der Netze selbst dafür). Und doch bewegen sich alle diese Welten innerhalb der *einen* Welt, in der wir nun einmal leben. Sie leben vom „Netz“, d. h. vom Stromnetz von Kabeln, Chips, Lichtleitern, elektromagnetischen Potentialen usw.<sup>17</sup> Sie leben schließlich von unserer Phantasie und Einbildungskraft.<sup>18</sup>

Mit der Bindung an unsere Vorstellungsfähigkeit und an unsere Vorstellungen zeigen sich schnell die Grenzen der verheißenen neuen Welten. Sie sind nicht unbegrenzt und völlig frei gestaltbar. Sie haben nur einen Sinn, wenn sie kommunikabel bleiben, d.h. wenn sie „Bewohner“ finden können. Ansonsten sind sie dem Wahnsinn beliebig nahe.

Mit dieser Feststellung nähern wir uns einer alten philosophischen Frage: Was macht unsere Welt zu einer Welt? Gibt es Strickmuster, die gleich bleiben und allen Weltbildern gemeinsam sind? Diese Grundfrage, die wir aus unserer „realen“ Welt mitbringen, tragen wir auch mit in die neuen Welten. Denn unsere Sinne und unser Denken müßten andere werden, wollten wir wirklich „neue“ Welten erfinden. Cyberspace und Internet operieren aber genau mit unserer mitgebrachten Sinnlichkeit und unserem alten Denken, um damit etwas anzustellen und etwas scheinbar Neues zu generieren.<sup>19</sup>

---

rück. Außerhalb der Gesellschaft kann nur ein „Autarker“ leben; und das muß nach Aristoteles ein Tier oder ein Gott sein – ἢ θηρίον ἢ θεός.

<sup>16</sup> So PETER FUCHS: a.a.O., 316. Dieser Super-Link wäre nur möglich in einem Bereich wie der „Noosphäre“ – s.o.

<sup>17</sup> Vgl. [www.kurzschluss.com/vr/html/2-6-Eige.htm](http://www.kurzschluss.com/vr/html/2-6-Eige.htm).

<sup>18</sup> Man müßte hier die „Virtualität“ abgrenzen von verwandten Themen wie Imagination, Illusion, Phantasie usw. Doch erstrecken sich diese ihrerseits in schwer erschließbare Gebiete. Einen Weg in diese Gefilde des menschlichen Geistes bahnt SEVERIN MÜLLER: Faktizität als Fiktion. Friedrich Nietzsches Konzeption des Imaginären, in: JOHANN EV. HAFNER/SEVERIN MÜLLER/MANFRED NEGELE (Hg.): Nachdenken der Metaphysik, Augsburg 1998, 109 - 130; und DERS.: „Narbiger Silberball“ im „Welthorizont“. Phänomenologie des Phantastischen bei Edmund Husserl und Arno Schmidt („Gadir“), erscheint in: Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie, Bd. 4 (Frankfurt a.M. 2000).

<sup>19</sup> Den Vorrang der realen Welt vor den virtuellen Welten demonstrieren nicht zuletzt die Militärs, die ja mit Simulatoren ihre Piloten, Seeleute usw. ausbilden, die also die Vorzüge der V.R. durchaus zu schätzen wissen und in ihre Strategien mit einbeziehen. (Dazu ausführlich und aufschlußreich: NORBERT BOLZ, Eine kurze Geschichte des Scheins, München

Diese Erkenntnis ist der Ausgangspunkt für uns, die neuen Wirklichkeiten einmal durch die Brille eines klassischen „Weltweisen“ zu betrachten, um zu sehen, welches Bild sie darin abgeben. Mir scheint Kant hier gute Ansatzpunkte zu geben,<sup>20</sup> u.a. weil er die Metaphysik als „Wissenschaft“ etablieren wollte, die den gleichen strengen Anforderungen Genüge tun müsste wie die Naturwissenschaften. Seine Grenzziehung, was die gesicherte Erkenntnis anbelangt, werden wir als Maßstab – oder wie Kant selbst sagen würde als „Probierstein“ – an die virtuelle Realität anlegen. Dazu zunächst eine kurze Skizze des kantischen Denkansatzes.

### 3. Kants Denkansatz als „Probierstein“ für die virtuelle Realität

#### 3.1. Kants grundlegende Reflexionen in der „Kritik der reinen Vernunft“

Kant wollte die Metaphysik auf neue, sicherere Füße stellen und versuchte die „kopernikanische Wende“ in die Philosophie zu übertragen. Er fragte, ob wir nicht weiter kämen, wenn wir annehmen, daß die Gegenstände sich nach unserer Erkenntnis richten und nicht unsere Erkenntnis nach den Gegenständen.<sup>21</sup> Der Ausgangspunkt dafür ist in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ folgender:

„Daß alle unsere Erkenntniß mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel; denn wodurch sollte das Erkenntnißvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren und theils von selbst Vorstellungen bewirken, theils unsere Verstandesthätigkeit in Bewegung bringen, diese zu vergleichen, sie zu verknüpfen oder zu trennen, und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntniß der Gegenstände zu verarbeiten, die Erfahrung heißt? *Der Zeit nach* geht also keine Erkenntniß in uns vor der Erfahrung vorher, und mit dieser fängt alle an.“ (KrV B 1)<sup>22</sup>

Die Frage, die nun im Blick auf unser Thema entsteht, ist die, ob Virtualität zu den Erkenntnissen a priori gehört, oder ob in ihrem Bereich die Kriterien der Sinnlichkeit erfüllt sind, wir es also mit Erfahrungsgegenständen zu tun haben, oder ob sie einen Zwischenbereich zwischen beiden einnimmt, und welchen.

---

1991, 110-117.) Sie haben es immer noch auf den realen Menschen abgesehen: ihn zu verletzen, mit schweren Krankheiten auszuschalten u.ä. Nicht zuletzt wollen sie das Wert in der Griff bekommen (soll 2025 möglich sein), um z. B. einen Gegner mit einer Hochwasserkatastrophe in Schach zu halten – wie banal angesichts virtueller Wirklichkeiten!

<sup>20</sup> Das Thema wurde schon von Hegels Denkansatz und von anderen aus angegangen, doch scheint mir Kant, was sich im folgenden bestätigen muß, besonders geeignet, sich an das Thema Virtualität/virtuelle Wirklichkeit heranzutasten.

<sup>21</sup> Man könnte fast meinen, daß er damit schon das Grundprinzip und den Grundgedanken von Cyberspace ausgesprochen hat.

<sup>22</sup> Zitiert nach: Kants Werke. Akademie-Textausgabe, unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften, Bd. 3: Kritik der reinen Vernunft (2. Aufl. 1789), Berlin 1968 [im folgenden zit. als: AA Bd.-Nr., Seite].

Nach Kant ist alle Erfahrung nur mittelbar. Das Ding an sich, das man erkennen will, bleibt un(be)greifbar. Das einzige, was wir von ihm feststellen können, ist, daß es unsere Sinnlichkeit „affiziert“. Doch ist das erst die erste Stufe, die zur Erkenntnis führt. Zu ihr hinzu muß kommen, daß der Verstand durch die Sinnlichkeit affiziert wird und aufgrund dieser Affektion spontan Begriffe bildet, mehr noch, in dieser Begriffsbildung spontan eine Welt hinstellt.

Was hat diese Welt des Verstandes noch mit der Wirklichkeit gemein, die zum Erkenntnisprozeß Anlaß gab? Wir wissen es nicht und wir können es nicht wissen, da uns keine Möglichkeit gegeben ist, das Ergebnis mit den Ausgangselementen zu vergleichen. Wir bewegen uns zwangsläufig innerhalb unserer Vorstellungswelt. Und diese ist auch noch zweigeteilt: Die Sinnlichkeit liefert Anschauungen, d.h. Vorstellungen in Raum und Zeit, die das unzugängliche „Außen“ vorstrukturieren. Hinzu kommt die Ebene des Verstandes, der aus Vorstellungen, die die Sinnlichkeit ihm liefert und aus Vorstellungen, die er in sich selbst findet, neue Vorstellungen „synthetisiert“, die wir als „Gegenstände“ wahrnehmen. Was uns als real gegeben erscheint, entpuppt sich bei näherer Betrachtung als „Vorstellung von Vorstellungen“.<sup>23</sup> Für uns ist diese Vorstellung von Vorstellungen alles – an sich ist sie „nichts“. Statt „nichts“ könnte man auch sagen: Schein, Bild oder „Prothese“.<sup>24</sup> Was sie mit der (wahren) Wirklichkeit zu tun hat, das können wir nie ergründen.

Diese Schwierigkeit hat Kant beschrieben, aber nicht mehr in allen Konsequenzen durchdacht. Für ihn ergeben sich aus seinem Denkansatz andere Folgerungen. Denn wir scheinen auch Erkenntnisse ohne Rückgriff auf sinnlich gegebene Gegenstände gewinnen zu können. Solche nennt Kant a priori, weil sie „schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig stattfinden.“ (KrV B 3) Der Verstand hat Werkzeuge, mit denen sich Gegenstände bauen lassen, scheinbar auch eine Welt, aber niemals *die* Welt als Ganzes. Die Gefahr, vor der Kant warnt, und von der er behauptet, daß die klassische Metaphysik ihr erlegen sei, ist, mit diesen Werkzeugen in Bereichen zu bauen, die durch die Sinnlichkeit nicht mehr einholbar sind. Es sieht zwar so aus, als kämen wir auch in den übersinnlichen Bereichen mit unserer Erkenntnis gut voran, doch halten diese Erkenntnisse einer kritischen Prüfung nicht stand. Kant hat das in dem ausführlichen zweiten Teil seiner „Kritik der reinen Vernunft“, der „Transzendentalen Dialektik“ zu

<sup>23</sup> „Das Urtheil ist also die mittelbare Erkenntniß eines Gegenstandes, mithin die Vorstellung einer Vorstellung desselben.“ (KrV B 93)

<sup>24</sup> Übersetzt man Prothese wörtlich ins Deutsche, so kommt ein Terminus heraus, der uns geläufig und überdies philosophisch sehr wichtig ist, nämlich: „Vorstellung“. Man kann natürlich die Sache auch von der anderen Seite betrachten und eine Vorstellung auch als „Prothese“ bezeichnen, mit allen Implikationen, die wir bei diesem Wort assoziieren.

demonstrieren versucht.<sup>25</sup> Die Frage nach Totalitätsbegriffen, wie die nach der Welt als ganzer kann nie beantwortet werden, da „die Welt“ als solche niemals Gegenstand einer Erfahrung werden kann.

### 3.2. Virtualität in der „Kritik der reinen Vernunft“?

Was hat das mit Virtualität zu tun? Hier wird doch nicht nach Ganzheiten gefragt. Hier werden neue Welten entworfen und verwirklicht. Was können wir von Kants Ansatz aus dazu sagen? Die sinnliche Repräsentanz scheint beim Cyberspace und bei einer Aktivität im „Netz“ gewährleistet. Also müßten wir es mit realen Gegenständen zu tun haben. Doch diese Realität erfährt eine Einschränkung: Sie ist an ein die Sinne reizendes Medium gebunden, einen Monitor, Lautsprecher, einen Datenhelm, Datenanzug und ähnliche Medien. Dieses Medium aber kann die Sinne nur bedingt zufriedenstellen.<sup>26</sup> Es ist nur ein Ersatz, eine Prothese für eine eigentliche sinnliche Erfahrung im Sinne Kants. Erzeugt wird nur der Schein einer echten sinnlichen Erfahrung, man könnte sagen eine sinnliche Erfahrung zweiten Ranges oder eine Simulation. Dieser Schein weist einige signifikante Unterschiede auf zu dem, was uns bisher als Realität gegenüberstand. Die neuen „Welten“ sind flexibler, modellierbarer, allerdings aber auch kurzlebiger, anfälliger als unsere „alte“ Welt. Sie weisen eine gewisse Beliebigkeit auf, sind frei gestaltbar. Doch wir gestalten sie nach denselben Kriterien, mit denselben Kategorien wie unsere „alte“ Welt.

Von Kants Denkansatz aus beurteilt bewegen wir uns mit dieser Simulation in dem Bereich der „Dialektik des Scheins“. Wir konstruieren Welten, die der Sinnlichkeit nicht gegeben sind. Aber wir tun noch mehr: Wir machen der Sinnlichkeit vor, etwas für sie Erfassbares vorweisen zu können. Wir potenzieren damit also den Schein, den wir erzeugt haben, und lügen uns ein zweites Mal an, wenn wir an die Realität dieser Scheinwelten glauben. Um es in Anknüpfung an ein Bild von Platon zu sagen: Wir geben den Gefesselten in der Höhle, die nur die Schatten an der Wand sehen können, noch einen Monitor auf den Schoß, der ihnen die Schatten an der Wand und noch einige andere, künstlich erzeugte bunte Bilder zum Greifen nahe vorgaukelt.

---

<sup>25</sup> Man denke im Besonderen an die Antinomien der reinen Vernunft und die Kritik der Gottesbeweise. Natürlich müßten die Schlüsse, die Kant hier zieht, wieder einer rationalen Kritik unterworfen werden, die – wie Kant es fordert – dem Satz vom Widerspruch genügen muß. (Vgl. KrV B 189: „Von welchem Inhalt auch unsere Erkenntniß sei, und wie sie sich auf das Object beziehen mag, so ist doch die allgemeine, obzwar nur negative Bedingung aller unserer Urtheile überhaupt, daß sie sich nicht selbst widersprechen, widrigenfalls diese Urtheile an sich selbst (auch ohne Rücksicht aufs Object) nichts sind.“)

<sup>26</sup> Es wird nur der *Schein* erzeugt, daß hier etwas sinnlich präsentiert wird. Das gilt auch für die Möglichkeit, das Gehirn direkt so zu stimulieren, daß der Eindruck einer sinnlichen Affektion entsteht.

### 3.3. Die Kehrseite: „Kritik der praktischen Vernunft“

Ein neuer Aspekt tut sich auf, wenn wir diese theoretischen Reflexionen verlassen und uns die Auswirkungen dieser Ergebnisse auf die Praxis, auf unser Tun ansehen. Dazu sei zunächst wieder an Kant angeknüpft. Ein Blick in die „Kritik der praktischen Vernunft“ führt uns weiter. Dort wird nämlich das eigentliche Dilemma erst deutlich: Ich bewege mich in einer Welt von Vorstellungen, die zunächst nur *meine* Vorstellungen sind.<sup>27</sup> Ich selbst erscheine mir nur als „Gegenstand“, vermittelt über die Sinne. Nun will ich, der sich gegenständlich konstituiert, in der gegenständlich konstituierten Welt etwas bewirken, etwas verändern. Ändert sich damit wirklich, objektiv etwas, oder nur subjektiv? Wir gehen davon aus, daß sich objektiv (im Ding an sich) etwas ändert, daß unser Tun objektive Folgen zeitigt. Wir müssen davon ausgehen, denn die Kontrolle darüber ist uns durch die Unzugänglichkeit des „Dinges an sich“ entzogen. Da es also eine Wirkung und Folgen haben *kann*, müssen wir so leben, *als ob* unser Tun Folgen hätte. Daraus resultiert die Verantwortung für unser Tun.<sup>28</sup> Diese erlegt uns die Pflicht auf, die Absichten, Ziele unserer Handlungen unter Kontrolle zu bringen. Wir erfahren – nach Kant – einen Sollensanspruch in uns, der uns auf eine bestimmte Art von Handlungen verpflichtet. Gefaßt wird diese Pflicht in der allgemeinsten Formel, die Kant finden kann, dem Kategorischen Imperativ.<sup>29</sup>

Unsere Unkenntnis der Dinge an sich zwingt uns also, so zu leben, „*als ob*“.<sup>30</sup> Ist dieses „Leben, als ob“ etwas anderes als eine virtuelle Wirklichkeit? Bleibt uns – wenn Kant mit seiner Sicht der Wirklichkeit Recht hat – etwas anderes übrig, als in der „Wirklichkeit“ zu leben, „als ob“ sie wirklich wäre? Ist also unser Leben eine Simulation seiner selbst, die wir gezwungenermaßen als real annehmen? Leben wir – soweit wir es erforschen können – gar nicht real, sondern virtuell? Zeigt sich uns irgend ein Ausweg aus dieser prekären Lage?

Übertragen wir das Ergebnis auf unser Thema: Was bedeutet dann innerhalb dieser generellen Virtualität unsere Rede von „virtuellen Wirklichkeiten“? Ist das etwas anderes als ein Schattenspiel im Schattenspiel? Ist es etwas anderes, als sich

<sup>27</sup> Intersubjektivität ist für Kant letztlich nicht nachweisbar. Sie ist für ihn impliziert darin, daß er allgemeine Strukturen des menschlichen Verstandes und der Vernunft zu eruieren voraussetzt.

<sup>28</sup> Diese Verantwortung gilt – nimmt man Kant ernst – auch für Handlungen im „virtuellen“ Raum – auch wenn diese als völlig reversibel erscheinen mögen.

<sup>29</sup> Eine Formulierung des kategorischen Imperativs sei hier zitiert: „Der kategorische Imperativ, der überhaupt nur aussagt, was Verbindlichkeit sei, ist: handle nach einer Maxime, welche zugleich als ein allgemeines Gesetz gelten kann!“ (AA 6, 225 – aus Kants Werk: „Die Metaphysik der Sitten“).

<sup>30</sup> Über dieses „als ob“ kommt auch Fichte trotz seines Neuansatzes nicht hinaus!

die „Vorstellung einer Vorstellung“ noch einmal vorzustellen? Wird die Leere damit nicht noch leerer, unser Glaube daran nicht noch zementierter? Wird die Hohlheit unserer Einbildungskraft und der von uns als so gesichert angenommenen Gegenstandswelt schon bei der Reflexion über die „Realität“ deutlich, so tritt sie bei genauerer Betrachtung der virtuellen Welten überdeutlich hervor.

Durch die Virtualisierung unserer an sich schon virtuellen Welt machen wir uns zu kleinen Schöpfern, verschaffen wir uns die Illusion, der Kant schon vorzubeugen versuchte: daß wir uns als Schöpfer mißverstehen, die etwas Neues schaffen können, mit Kant zu reden, eine neue Kausalreihe innerhalb der bestehenden und irgendwo herkommenden Kausalreihen beginnen können. Auf der anderen Seite ist es für Kant ein notwendiges Postulat der praktischen Vernunft, Freiheit genannt, daß wir „schöpferisch“ tätig werden; denn sonst müßten wir uns verstehen als völlig determinierte Marionetten. Wir können nur ethisch handeln, wenn wir annehmen, wir hätten die Freiheit und Fähigkeit, in gewissem Sinne Neues schaffen zu können. Aber wer könnte uns das garantieren als ein erneut zu postulierender eigentlicher Schöpfer? Und damit bewegt sich Kant wieder ganz in traditionellen Bahnen, was nicht seiner Ängstlichkeit, Neues zu wagen, zuzuschreiben ist, sondern seiner denkerischen Redlichkeit, die sich nichts vorzumachen versucht, sondern sich gerade von allen Vorurteilen lösen will. Was ihn von der Tradition trennt, ist die Betonung, daß wir uns nur im Rahmen von Postulaten bewegen können, nicht von einer Wirklichkeit des Geforderten ausgehen können. Gleichwohl sind die Postulate notwendig, um überhaupt ein Denkgebäude aufrichten zu können, das wiederum uns – wenn auch nur unter dem Vorbehalt des „als ob“ – Orientierung in der unergründlichen, d.h. abgründigen Wirklichkeit erlaubt.

Der Vergleich mit Kants Denkansatz läßt uns nicht mit einer Warnung vor der Virtualität zurück. Vielmehr fordert er uns auf, einen Schritt zurückzugehen und wenigstens zu versuchen, die Dinge aus einer gewissen Distanz zu beurteilen. Auch wenn wir unseren Platz zwischen Unabänderlichkeit (d.h. Notwendigkeit) und Freiheit nicht genau bestimmen können, tragen wir die Verantwortung für unser Tun. Dabei spielt es keine Rolle, wie real oder virtuell die Welt ist, in der wir uns bewegen. Und wir nehmen diese Verantwortung mit hinein in eventuelle neue Welten.

Die Virtualität bietet uns letztlich auch die Chance zu erkennen, wie wir unsere Welt immer schon „selbst gemacht“ haben. Wir haben die Möglichkeit, etwas über uns selbst zu erfahren in der Gestaltung und Begegnung mit virtuellen Welten. Wir stehen aber zugleich in der Gefahr, uns in diese Welten zu verlieren – so wie wir in dieser unserer jetzigen Welt aufgehen können und blind werden für unsere Begrenztheit.

#### 4. Schöner Schein<sup>31</sup>

Mit dem „Als ob“ ist ein Problem angeschnitten, das so alt ist wie die Philosophie – vielleicht sogar noch älter. Es ist die Frage nach Sein und Schein. *Ist die Welt wirklich so, wie sie uns erscheint oder erliegen wir – wenn wir das meinen – einem Trugbild und halten Schein für Sein?*

Als Beispiel für eine frühe Kritik am „Schein“ in der abendländischen Philosophie sei Parmenides herangezogen. Er hält an einem klaren Vorrang des Seins fest, ohne aber den Schein als völlig nichtig abzutun:

„*Doxa* ist für Parmenides nur noch die unzuverlässige, wahnhaftige Meinung der Sterblichen, die sich in trügerischen Wortgefügen verfangen – *ouk eni pistis alethes*. Doch Parmenides anerkennt die Macht dieses Scheins, indem er die Milesische Kosmosformel auf ihn anwendet: *dia pantos panta peronta*. Der Schein durchdringt alles ganz und gar. Dieser bedrohlichen Wirklichkeit des Scheins setzt Parmenides sein Entblendungsunternehmen entgegen, das den wahren Weg zum Wissen freilegen soll, indem es die Irrwege kenntlich macht. Zu glauben, daß was nicht ist, ein Sein habe – also: daß es Nichtsein gibt, ist ein Irrweg, denn Nichtseiendes kann man weder aufzeigen noch wahrnehmen. Nichtsein ist nicht. Die Erfahrung dieser Irre ist aber der erste Schritt zur Parmenideischen Wahrheit, denn daß es ein Nichts nicht gibt – *ouk esti me einai* –, besagt positiv, daß *ist* das Seiende, das Seiend-Sein.“<sup>32</sup>

Dieser negativen Besetzung des Scheins stellt sehr viel später Friedrich Schiller eine positive Deutung entgegen. Ich ziehe ihn heran, weil er in „Über die ästheti-

<sup>31</sup> Es wäre jetzt durchaus sinnvoll (nicht nur der Vollständigkeit halber!), auf Kants „Kritik der Urteilskraft“ einzugehen (denn die Urteilskraft steht in der Mitte zwischen theoretischer und praktischer Vernunft). Mehr noch, es wäre sogar möglich, den ganzen Komplex „Virtualität“ von der „Urteilskraft“ aus anzudenken. Doch setzt ein solches Vorgehen die Ergebnisse der beiden anderen Kritiken Kants voraus. Zur Kennzeichnung des Bereichs der Urteilskraft in Kants System soll nur eine Passage aus der „Kritik der Urteilskraft“ zitiert werden: „Allein in der Familie der oberen Erkenntnißvermögen giebt es doch noch ein Mittelglied zwischen dem Verstande und der Vernunft. Dieses ist die *Urteilskraft*, von welcher man Ursache hat nach der Analogie zu vermuthen, daß sie eben sowohl, wenn gleich nicht eine eigene Gesetzgebung, doch ein ihr eigenes Princip nach Gesetzen zu suchen, allenfalls ein bloß subjectives, a priori in sich enthalten dürfte: welches, wenn ihm gleich kein Feld der Gegenstände als sein Gebiet zustände, doch irgend einen Boden haben kann und eine gewisse Beschaffenheit desselben, wofür gerade nur dieses Princip geltend sein möchte.“ (aus der Einleitung der „Kritik der Urteilskraft“, III. Kapitel; zit. nach AA, 5, 177). – Statt die Darstellung von Kants Ansatz zu vervollständigen, ziehe ich Friedrich Schiller heran, weil er im Bereich der „Urteilskraft“ von Kant aus und über diesen hinausgeht. Sein Ansatz scheint mir für unsere Fragestellung ergiebiger.

<sup>32</sup> NORBERT BOLZ, a.a.O., 10 f. Die Zitate lauten im Original [zitiert nach: Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch / von Hermann Diels, 6. Aufl. (hrsg. von Walther Kranz) Berlin 1951/52]: οὐκ ἔστι πισίσις ἀληθῆς (B 1,30); οὐκ ἔστιν μὴ εἶναι (B 4,3); διὰ παντός πάντα περῶντα (B 1, 32).

sche Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen<sup>33</sup> den Bereich des „Scheins“ mit Worten beschreibt, die denen als Vorbild gedient haben könnten, die heute die neue Welt des Cyberspace/Internet verkünden.

Für Schiller ist der „Schein“ und die Art, wie der Mensch mit ihm umgeht, signifikant für die Entwicklungsstufe, die der Mensch erreicht hat. So meint er, daß der Wilde in den Bereich der Menschheit eintrat, als er „die Freude am *Schein*, die Neigung zum *Putz* und zum *Spiel*“<sup>34</sup> gewann.

Der Spieltrieb, der die beiden von Schiller diagnostizierten Grundtriebe des Menschen, den Formtrieb und den Sachtrieb,<sup>35</sup> verbindet, widmet sich diesem Schein. Darin liegt für Schiller ein Ausweg aus den Begrenzungen, denen der Mensch von Natur ausgesetzt ist:

„Da alles wirkliche Dasein von der Natur als einer fremden Macht, aller Schein aber ursprünglich von dem Menschen als vorstellendem Subjekte, sich herschreibt, so bedient er sich bloß seines absoluten Eigentumsrechts, wenn er den Schein von dem Wesen zurück nimmt, und mit demselben nach eignen Gesetzen schaltet. Mit ungebundener Freiheit kann er, was die Natur trennte, zusammenfügen, sobald er es nur irgend zusammendenken kann, und trennen, was die Natur verknüpfte, sobald er es nur in seinem Verstande absondern kann. Nichts darf ihm hier heilig sein, als sein eigenes Gesetz, sobald er nur die Markung in Acht nimmt, welche *sein* Gebiet von dem Dasein der Dinge oder dem Naturegebiete scheidet.“<sup>36</sup>

Diese Freiheit übt der Mensch nach Schiller aus in der Kunst des Scheins. Doch dies schränkt ihren Gültigkeitsbereich ein auf die „*Welt des Scheins*, in dem

---

<sup>33</sup> Zitiert nach der Ausgabe: FRIEDRICH SCHILLER, Werke und Briefe (hg. v. OTTO DANN u.a.), Bd. 8: Theoretische Schriften (hg. v. ROLF-PETER JANZ unter Mitarbeit von HANS RICHARD BRITTNACHER, Gerd Kleiner und Fabian Strömer), Frankfurt a.M. 1992, 556-676. Die Briefe sind erstmals gedruckt 1795; Näheres dazu siehe in der zitierten Ausgabe 1386.

<sup>34</sup> A.a.O., 661 - 26. Brief.

<sup>35</sup> Die beiden Triebe oder Kräfte drängen zu der doppelten Aufgabe, „das Notwendige *in uns* zur Wirklichkeit zu bringen und das Wirkliche *außer uns* dem Gesetz der Notwendigkeit zu unterwerfen“ (a.a.O., 596 - 12. Brief). Der Sachtrieb setzt den Menschen in die Zeit und macht ihn zur Materie. Er geht von der sinnlichen Natur aus. Der Formtrieb zielt auf die Wahrheit, das Recht und das Ewige. Der Spieltrieb verbindet beide. Er versucht, „die Zeit *in der Zeit* aufzuheben, Werden mit absolutem Sein, Veränderung mit Identität zu vereinbaren.“ (607 - 14. Brief) Der Gegenstand des Sachtriebs ist „Leben, in weitester Bedeutung“, der des Formtriebs „Gestalt“, der des Spieltriebs „lebende Gestalt“. Letztere identifiziert Schiller mit der Schönheit (eines Kunstwerks). (vgl. 609 - 15. Brief) Der Umgang mit der Schönheit sieht so aus: „Der Mensch soll mit der Schönheit *nur spielen*, und er soll *nur mit der Schönheit spielen*.“ (614 - 15. Brief) „Denn, um es endlich auf einmal herauszusagen, der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Worts Mensch ist, und *er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt*.“ (614 - 15. Brief)

<sup>36</sup> A.a.O., 663 - 26. Brief; der Text scheint wie für unser Thema geschrieben.

wesenlosen Reich der Einbildungskraft“.<sup>37</sup> Deswegen ist für Schiller der Schein solange „ästhetisch“, wie er keine Realität heuchelt. Der Gegenstand, an dem wir den schönen Schein finden, darf durchaus real sein, nur unser Urteil darüber darf keine Rücksicht auf diese Realität nehmen; sonst ist es kein ästhetisches Urteil. Dem reinen ästhetischen Gefühl darf auch das Lebendige nur als Erscheinung, das Wirkliche nur als Idee gefallen.

Den Mißbrauch des Scheins hält Schiller für ausgeschlossen, weil der Mensch nur durch Bildung und Kultur zu diesem Ziel gelangt. „Mitten in dem furchtbaren Reich der Kräfte und mitten in dem heiligen Reich der Gesetze baut der ästhetische Bildungstrieb unvermerkt an einem dritten fröhlichen Reiche des Spiels und des Scheins, worin er dem Menschen die Fesseln aller Verhältnisse abnimmt, und ihn von allem, was Zwang heißt, sowohl im physischen als im moralischen entbindet.“<sup>38</sup> „*Freiheit zu geben durch Freiheit* ist das Grundgesetz dieses Reichs.“<sup>39</sup> Und Schiller endet seine Überlegungen: „Die Schönheit allein beglückt alle Welt, und jedes Wesen vergißt seiner Schranken, so lang es ihren Zauber erfährt.“<sup>40</sup>

Genau diesen Schein, den Schiller als das Höchste und Beste lobt, und mit derselben Emphase in der Verkündigung einer neuen Welt und Wirklichkeit, preisen die Internet/Cyberspace-Propheten.<sup>41</sup> Eine neue Welt und eine neue Wirklichkeit haben immer schon die Religionen angekündigt.<sup>42</sup> Der Anbruch eines neuen Äon steht bevor – das ist eine zutiefst religiöse Aussage. Und genau diese (schöne?) neue Welt wird angekündigt von den Enthusiasten des Internet/Cyberspace. Es scheint, als sprächen sie – bewußt oder unbewußt – das Religiöse im Menschen an, das so tief in ihm verwurzelt zu sein scheint, daß er es nie ablegen kann.

So schön das alles auf der einen Seite klingt, was Schiller und die Internet/Cyberspace-Propheten verkünden, so ist auf der anderen Seite ein Gefahrenmoment an der Sache nicht zu übersehen – trotz gegenteiliger Beteuerungen auf beiden Seiten. Durch den Schein einer neuen Wirklichkeit, den man eben doch für „real“ hält, kann ein neuer Freiheits(spiel)raum entstehen – aber das

<sup>37</sup> A.a.O., 664 - 26. Brief.

<sup>38</sup> A.a.O., 673 - 27. Brief.

<sup>39</sup> A.a.O., 674 - 27. Brief.

<sup>40</sup> A.a.O., 675 - 27. Brief.

<sup>41</sup> Vgl. dazu besonders GUNDOLF S. FREYERMUTH, a.a.O. und zum Thema „Total Digital Realität (sic!) und Virtualität im Anschluß an Vilém Flusser“, in: <http://www.digitalmirror.de/cosmo/rdv/kap1.htm>

<sup>42</sup> Besonders in der Apokalyptik tritt dieses Phänomen auf, daß der Anbruch eines neuen Äon angekündigt wird. Vgl. dazu: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 3, Berlin/New York 1978, Artikel „Apokalyptik/Apokalypsen“, 189-289.

Spiel kann auch ins krasse Gegenteil umschlagen, und zu Zwang und Unterdrückung im „wirklichen“ Leben führen. Das Versprechen und die Aussicht auf eine heile Welt jenseits aller Defizienzen und Beschränkungen, die wir alltäglich erfahren, war immer schon verlockend und wird es bleiben. Doch was dieses „jenseits“ bedeutet, ist noch einmal eigens zu reflektieren.

## 5. Das „Jenseits“

Den Bereich der Rationalität, in dem allein sichere und kontrollierbare Erkenntnisse möglich sind, vergleicht Kant mit einer Insel:

„Dieses Land aber ist eine Insel und durch die Natur selbst in unveränderliche Grenzen eingeschlossen. Es ist das Land der Wahrheit (ein reizender Name), umgeben von einem weiten und stürmischen Oceane, dem eigentlichen Sitze des Scheins, wo manche Nebelbank und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt und, indem es den auf Entdeckungen herumschwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht, ihn in Abenteuer verflechtet, von denen er niemals ablassen, und sie doch auch niemals zu Ende bringen kann.“ (KrV B 294 f.)

Die Philosophie vor Kant hat anscheinend diese Grenzen überschritten. Die bekannteste Beschreibung dieses Überschritts, und vielleicht das Grundmuster aller späteren Überschritte ist Platons Höhlengleichnis: Platon beschreibt unser aller Lage mit dem Bild der in einer Höhle Gefesselten, die sich nicht umwenden können, um zu sehen, was hinter ihnen liegt. Sie sind auf die Schattenspiele – Abbilder der wirklichen Dinge –, die durch einen Feuerschein auf die Wand vor ihnen projiziert werden, fixiert. Um einem der Gefesselten die wirklich(er)en Dinge näherzubringen, muß man ihm die Fesseln lösen und ihn zwingen, sich umzuwenden. Mit der Zeit lernt er dann, die eigentlich(er)e Natur der Dinge zu sehen. Doch nicht genug damit: Er wird noch weiter geführt, aus der Höhle hinaus. Jede Etappe des Weges ist zunächst durch Dunkelheit bzw. Geblendetsein des (gewaltsam) Befreiten gekennzeichnet. Dieses Geblendetsein gipfelt in der Schau der Sonne, dem Sinnbild für die „Idee des Guten“, in der reines Licht, das alles erleuchtet und ins Leben ruft, mit der reinen Dunkelheit zusammenfallen. Die letzte Stufe des Aufstiegs führt also über jede Stufung, ja die scheinbare (d.h. uns erscheinende) Wirklichkeit selbst hinaus „jenseits des Seins/jenseits des Wesens“.<sup>43</sup> Worte reichen nicht hin, um dieses eigentlich Wirkliche zu beschreiben. Es bleibt nur die Möglichkeit, sich diesem Grenzbereich via negationis zu nähern oder sich mit paradoxen Bildern wie dem Zusammenfall von Licht und Dunkel zu behelfen. Für dieses „Jenseits“ lassen sich nur Namen verwenden, die

---

<sup>43</sup> Platon, Pol. 509 b.

das Gemeinte andeuten, nicht aber Begriffe. Solche Namen sind eben „Idee des Guten“, das „Denken des Denkens“, das „Eine“ usw.<sup>44</sup>

Mit dem „Einen“ ist der Grenzpunkt benannt, auf den alle (metaphysische) Reflexion zulief, den sie aber denkend nicht erreichen konnte, sondern nur als Bedingung der Möglichkeit schlechthin setzen oder postulieren mußte, um den Zusammenhalt des Ganzen zu gewährleisten. Der Gang der Abstraktion vom Konkreten hin zum Allgemeinen und darüber hinaus zu einem Allgemeinsten endete immer bei einem „Jenseits“. Dieses erschien als Grund von allem, der selbst unbegründet ist oder seinen Grund in sich selbst hat. Doch an diesem Punkt ist unsere Denkfähigkeit wie unsere Vorstellungskraft zum Scheitern verurteilt. Das Ziel der Reflexion ist selbst nicht mehr reflexiv einholbar. Es transzendiert, entzieht sich, ist nur noch als Grenzbegriff zu „fassen“. Wir substituieren für uns dieses Unfaßbare, indem wir ihm Namen geben; Beispiele sind oben genannt. Das bringt uns in die Gefahr zu meinen, uns etwas darunter vorstellen zu können, vielleicht sogar noch Eigenschaften ausmachen können. Doch bei Lichte betrachtet, ist dieser Punkt nur die Verlängerung unseres Denkweges über das Denken hinaus dorthin, wo die parallelen Linien, die wir verfolgt haben, zusammenlaufen müßten. Es ist also nur eine *virtuelle* Größe, mit der wir hier operieren. Das bedeutet aber nicht, daß wir sie am besten wegwerfen, vergessen. Im Gegenteil: Wir kommen ohne diesen Fluchtpunkt nicht aus. Unser Denken ist so strukturiert, daß wir diesen Orientierungspunkt immer mitsetzen, bewußt oder unbewußt. Das liegt an der „Optik“ unseres Denkens.<sup>45</sup>

<sup>44</sup> Denken so nur „Hinterweltler“, wie Nietzsche sie nannte? (Zu den „Hinterwelten/-lern“ vgl. NIETZSCHE, FRIEDRICH: KSA 2. 386, 4.35, 4.235, 4.270, 9.137, 9.504, 10.186, 10.501, 13.46. „Hinterwäldler“ sagt er in 11.552.) Ist es ein krankhaftes, schwaches Denken, das solche Vorstellungen entwarf und zuließ? – Zunächst könnte es so aussehen, als würden hier nur virtuelle Zufluchtsräume konstruiert, in die der Mensch seine Sehnsüchte „projiziert“, um das Leben besser oder überhaupt auszuhalten. Doch sieht man die Alternative an, die Nietzsche uns anbietet, so ist man ebenfalls enttäuscht. Er spricht von einem „Durchbruch“ durch das Denken. Und auch er findet ein „Jenseits“ des Denkens; wenn es sich bei ihm auch wieder nur um ein Denken handelt. Es soll ein „leibhaftes“ Denken sein. Was darunter jedoch zu verstehen ist und worin der Fortschritt liegen soll, ist m.E. nicht nachvollziehbar. Zu diesem Thema vgl. STEFAN THUMFART, *Der Leib in Nietzsches Zarathustra. Zur Überwindung des Nihilismus in seiner Radikalisierung*, Frankfurt am Main u.a. 1995. Auch Wittgenstein und Heidegger, die sich vom „metaphysischen“ Denken absetzen wollen, kommen nicht umhin, eine letzte Grenze anzuerkennen. Wie es scheint, kommt man um die Annahme einer Grenze des Denkens und eines „Jenseits“ nicht so leicht herum.

<sup>45</sup> Die Alternative wäre, von einer „Akustik“ auszugehen, d.h. vom „Hören“ als einem Grundmuster. Doch kommen wir mit einem Denken und Reden über das Hören auch nicht weiter als mit unserer Orientierung am „Sehen“. Erst wenn wir das Hören in die Praxis umsetzen, tun sich „andere Welten“ auf. Damit haben wir aber den Bereich des Nachdenkens über die Wirklichkeit, den Bereich der Philosophie eigentlich verlassen.

Von diesem Denkansatz aus betrachtet, leben wir immer schon in einer „virtuellen“ Welt. Denn wenn der letzte Grund dieser Welt, aus dem alles hervorgeht, für uns „virtuell“ ist und bleibt, so müssen wir das auf alles zurückrechnen, was aus diesem Grund hervorgegangen ist und hervorgeht. Unsere Wirklichkeit selbst erscheint so gesehen als eine virtuelle. Mit der sogenannten „virtual reality“ kommt dann gar nichts Neues auf uns zu, sondern allenfalls Altes in neuem Gewand. Können wir uns also beruhigt zurücklehnen, und unbesorgt das (scheinbar) Neue auf uns zukommen lassen?

## 6. Der Umgang mit den Bilderwelten

Lassen unsere Überlegungen zum Thema „Virtualität“ einen Schluß zu? Es bleibt die Frage, ob und was sich mit den neuen Medien ändert. Ändert sich der Mensch, gar die Welt? Oder hat vielleicht Norbert Bolz mit seiner düsteren Diagnose recht:

„Und alle Zeichen deuten auf ein vollkommenes Verschwinden des Menschen: das soziale Koma seiner totalen Verwaltung, seine Betäubung durch die Effekte der Massenmedien und die Möglichkeit seiner genetischen Selbstherstellung – oder seiner nuklearen Selbstvernichtung. Aber vielleicht steht uns die Katastrophe gar nicht mehr bevor, sondern ist längst geschehen und hat einen Wunschraum des Menschen erfüllt.“<sup>46</sup>

Die Welt (an sich) ändert sich nicht, könnte man sagen, – nur die Weltbilder. Bilder sind Symbole, Identifikationsmuster, Einheit und Zweiheit stiftende Elemente. Mit der Kraft von Bildern kann man etwas bewegen, verändern. Doch die Veränderung soll dauerhaft sein. Mit der Cyberwirklichkeit wird der Mensch sich so schnell nicht zufriedengeben. Sie wird auf die „alte“ Realität zurückwirken. Zusammenwachsen mit dieser scheint sie nicht zu können. Man wird immer trennen können zwischen Cyberspace und „Wirklichkeit“, mögen beide – abstrakt betrachtet – noch so ähnlich strukturiert sein. Denn dieses Einswerden setzte in der Tat einen „neuen Menschen“ voraus, der seine Körperlichkeit in seiner Geistigkeit aufgelöst hat – oder umgekehrt. Auszuschließen ist es natürlich nicht, daß der Mensch diesen evolutionären Sprung einmal tut. Doch sieht man auf die kurze Zeit der Entwicklung, die wir überblicken können, und den Fortschritt auf geistigem Gebiet, den die Menschheit darin erreicht hat, so wird man eher bescheiden und mag sich manchmal fragen, ob die Steinzeit schon vorüber ist.<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup> N. BOLZ, a.a.O., 120.

<sup>47</sup> Vgl. dazu Steinzeitjäger im Cyberspace, in: <http://www.bdvw.de/bdvw/high/00-01/steinzeit.html>: „Der alte Adam stolpert ins 3. Jahrtausend. Zeitenwende: Eine neue Ära bricht an. Doch mit seinen genetisch verankerten Problemlöse-Programmen ist der Mensch an sich besser für die Welt der Altsteinzeit gerüstet.“

Trotzdem sind wir mit den „neuen“ Welten konfrontiert. Wie wir es auch drehen, wir sind davon beeinflusst und wir nehmen daran teil. Wir leben darin und handeln darin – ob real oder „virtuell“. Und dafür tragen wir die Verantwortung. Wir müssen uns dabei des Werkzeug- und Spielzeugcharakters der neuen Technologien bewußt sein und wir müssen, bevor wir uns entscheiden, gut überlegen, was wir damit anfangen und mit welchen Erwartungen und Hoffnungen wir sie besetzen und einsetzen, mit welchen Bildern wir sie verknüpfen. Es gilt ferner zu bedenken, daß diese Werkzeuge so komplex geworden sind, daß sie sich leicht einmal der Beherrschung durch den Menschen entziehen könnten.<sup>48</sup> Aus diesem Grunde möchte ich an den Schluß stellen, was Klaus Mainzer quasi als Vorwort und Resümee über den vierten Teil seines Buches geschrieben hat:

„In der digitalen Globalisierung könnten sich virtuelle Netzwelten herausbilden, deren Eigendynamik trotz Einsatz von virtuellen Wissensagenten nicht mehr beherrschbar ist. Wissensmanagement in Computernetzen erfordert daher nicht nur technische Kompetenz. Die ethische und rechtliche Herausforderung der Zukunft besteht darin, Computernetze als humane Dienstleistung in der Wissensgesellschaft einzusetzen.“<sup>49</sup>

Die Lösung dieser Aufgabe wird uns nicht geschenkt. Wir müssen uns dafür einsetzen, alle, die wir an den Schnittstellen zwischen Mensch und Maschine sitzen und gezwungen sind, mit diesen „Prothesen“ zu arbeiten. Alle aber auch, die wir uns an dem neuen Spielzeug erfreuen.

## Literatur und Internet-Adressen

Andreas Brill/Michael de Vries (Hg.): Virtuelle Wirtschaft. Virtuelle Unternehmen, Virtuelle Produkte, Virtuelles Geld, Virtuelle Kommunikation, Opladen 1998; vgl. dazu <http://darkstar.uni-wh.de/de/wiwi/projekte/index.htm>

„Apokalyptik/Apokalypsen“, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 3, Berlin/New York 1978, 189-289

Bolz, Norbert: Eine kurze Geschichte des Scheins, München 1991

<sup>48</sup> Wir kommen jetzt schon nicht mehr ohne Werkzeuge aus, um diese Werkzeuge überhaupt bedienen zu können.

<sup>49</sup> KLAUS MAINZER, Computernetze und virtuelle Realität. Leben in der Wissensgesellschaft, Berlin u.a. 1999, 253.

- Sinn, Christian: „Non aliud“. Die Entstehung der modernen Virtualitätskonzeption aus dem alten Geist der virtus oder Konsens über den Dissens, in: [www.diss.sense.uni-konstanz.de/dissthema.htm](http://www.diss.sense.uni-konstanz.de/dissthema.htm)
- Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch / von Hermann Diels, 6. Aufl. (hrsg. von Walther Kranz) Berlin 1951/52
- Freyermuth, Gundolf S.: Mit Gott rechnen. Der Zusammenhang zwischen Wissenschaft und Religion wird neu entdeckt, in: c't 2000, Heft 2 (Computerzeitschrift), 90-95
- Fuchs, Peter: Realität der Virtualität – Aufklärungen zur Mystik des Internet, in: Andreas Brill/Michael de Vries (Hg.): Virtuelle Wirtschaft. Virtuelle Unternehmen, Virtuelle Produkte, Virtuelles Geld, Virtuelle Kommunikation, Opladen 1998, 301-322
- Heidegger, Martin: Gelassenheit, 10. Aufl. Pfullingen 1992 (1. Aufl. Pfullingen 1959)
- Heiner, Matthias: Literaturliste zu Information und Kommunikation in hypermedialen Umgebungen, in: [www.bdz.uni-dortmund.de/publik/mbeiner/mblit.htm](http://www.bdz.uni-dortmund.de/publik/mbeiner/mblit.htm)
- Kants Werke. Akademie-Textausgabe, unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften, Berlin 1968
- Mainzer, Klaus: Computernetze und virtuelle Realität. Leben in der Wissensgesellschaft, Berlin/Heidelberg/New York 1999
- MEDIEN THEORETISIEREN. THEORIZING MEDIA. Protokoll eines Seminars am Internationalen Forschungszentrum Kulturwissenschaften (Wien), Juni-Dezember 1995, in: <http://www.ifk.or.at/ifk/public/medien/00-titel.htm>
- Möller, Joseph: Menschsein: ein Prozeß. Entwurf einer Anthropologie, Düsseldorf 1979
- Müller, Severin: Faktizität als Fiktion. Friedrich Nietzsches Konzeption des Imaginären, in: Johann Ev. Hafner/Severin Müller/Manfred Negele (Hg.): Nachdenken der Metaphysik, Augsburg 1998, 109 - 130
- ders.: „Narbiger Silberball“ im „Welthorizont“. Phänomenologie des Phantastischen bei Edmund Husserl und Arno Schmidt („Gadir“), erscheint in: Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie, Bd. 4 (Frankfurt a.M. 2000)
- Nietzsche, Friedrich: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari), München und Berlin/New York 1980 - zitiert als KSA [Bandnummer. Seitenzahl]
- Schiller, Friedrich: Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, in: Werke und Briefe (hg. v. Otto Dann u.a.), Bd. 8: Theoretische Schriften (hg. v. Rolf-Peter Janz unter Mitarbeit von Hans Richard u.a.), Frankfurt a.M. 1992, 556-676
- Steinzeitjäger im Cyberspace, in: <http://www.bdww.de/bdww/high/00-01/steinzeit.html>
- Total Digital Realität (sic!) und Virtualität im Anschluß an Vilém Flusser, in: <http://www.digitalmirror.de/cosmo/rdv/kap1.htm> zum Thema.
- Vaihinger, Dirk: Im Zeichen der Identität – Reisen im virtuellen Raum, in: <http://www.diss.sense.uni-konstanz.de/dissthema.htm>

PETER ROTH

## *Virtualis* als Sprachschöpfung mittelalterlicher Theologen

„*Deus est causa virtualissima*“

Ramón Lull

### 1. Etymologie

Das lateinische Adjektiv *virtualis* bedeutet ‘zur *virtus* gehörig’. *Virtus*, von *vir* abgeleitet, ist ein vielschichtiger Begriff mit der Grundbedeutung ‘Mannheit’, also ‘was den Mann ziert und adelt: Tüchtigkeit, Vorzüge’; enger gefaßt ‘Tugend, Tapferkeit’; auf Sachen übertragen ‘Güte, Wert, Kraft’.<sup>1</sup> In der lateinischen Bibelübersetzung gibt *virtus* regelmäßig das griechische Wort δύναμις<sup>2</sup> wieder, gleich welche Bedeutung der jeweilige Kontext fordert. Es ist ja Prinzip dieser Übersetzung, jedes Wort nach Möglichkeit mit einem einzigen Äquivalent in der anderen Sprache wiederzugeben. *Virtus* schien den Übersetzern die Bedeutungsbreite der biblischen δύναμις offenbar besser abzudecken als *potentia* oder *vis*, Begriffe, die zu stark mit politischer Macht und Gewalttat konnotiert waren. Unter anderem meint δύναμις im Neuen Testament die Kraft, die zu Wundertaten befähigt, und das Wunder selbst. So gewinnt *virtus* im christlichen Sprachgebrauch die Bedeutung ‘Wunderkraft, Wunder’ dazu.

Für die Ableitung *virtualis* gibt es im klassischen und spätantiken Latein keine Belege.<sup>3</sup> Offenbar handelt es sich um eine Neubildung des Mittelalters; denn erst etwa um 1100 taucht das Wort in der theologischen Literatur auf; das 13. Jahrhundert schließlich kennt *virtualis* und das Adverb *virtualiter* als häufig gebrauchte Termini.<sup>4</sup>

### 2. Die frühesten Belege

Die frühesten Belegstellen konzentrieren sich auf zwei Themen: die Natur der Seele und die Anwesenheit des Leibes Christi in der Eucharistie.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. GEORGES s.v. *virtus*.

<sup>2</sup> Gelegentlich auch ἰσχύς; *potestas* dagegen ist ἐξουσία.

<sup>3</sup> Ebenso wenig für *virtuosus* ‘*virtus* habend’.

<sup>4</sup> Untersuchte Textcorpora: CHADWYCK-HEALEY, CETEDOC LIBRARY, THESAURUS FOR-MARUM.

<sup>5</sup> Daneben wird *virtualis* nicht selten gleichbedeutend mit *virtuosus* gebraucht. Für unsere Fragestellung ist diese Verwendung ohne Belang.

## 2.1. Seelenlehre

Von der Natur der Seele handelt Odo von Cambrai<sup>6</sup> in seiner Schrift *De peccato originali* ('Von der Erbsünde'). Darin wird in einem Exkurs über Teil und Ganzes<sup>7</sup> festgestellt, daß ein Ganzes auf drei Weisen zustande komme, nämlich

- als *totum materiale* durch Zusammensetzung von Teilen (*compositione partium*).
- als *totum formale* aus Form und Materie (*ex forma et materia*)
- als *totum quod potest dici virtuale, quod ex viribus constat*: „das *virtuale* genannt werden kann, weil es aus Kräften besteht.“<sup>8</sup>

Diese letzte Art von Ganzem „findet man hauptsächlich in den Individuen der Seele (*maxime invenitur in individuuis animae*)“. Die Kräfte (*vires*) der Seele sind die Denkkraft (*vis rationalis*), die Wahrnehmung (*sensibile*) und die Lebenskraft (*vis vegetabilis*).

„Folgendes aber ist diesem Ganzen gegenüber den anderen eigentümlich: Obwohl es mehrere Kräfte hat, ist es in einer jeden einzelnen als Ganzes vorhanden; und in den einzelnen Kräften ist die Seele, obwohl das Ganze nur aus einer einzigen Kraft besteht. In einer einzigen Kraft ist das Ganze, und doch macht eine einzige Kraft nicht das Ganze aus; es ist zwar ganz in den einzelnen allein, aber besteht nicht aus einzelnen allein; von einem Teil allein spricht man als dem Ganzen, aber aus einem Teil allein besteht nicht das Ganze. – *Hoc autem habet ab aliis totis istud proprium, quod cum plures habet vires, in unaquaque est totum; et in singulis viribus est anima, cum tamen totum ex una vi constat sola. In una sola vi est totum, et una sola vis non efficit totum; est quidem totum in singulis solis, sed non constat ex singulis solis; de sola parte dicitur totum, sed ex sola parte non constat totum.*“<sup>9</sup>

Die tastende Formulierung *potest dici* und die anschließende ausführliche Erklärung, in der *virtualis* von *vis* abgeleitet wird, lassen vermuten, daß *virtualis* noch kein geläufiger Begriff ist, jedenfalls in dem Zusammenhang, in dem Odo ihn verwendet.

In der Folgezeit treffen wir diese Seelenlehre im 12. Jahrhundert noch öfter, so bei Hugo<sup>10</sup> und Richard<sup>11</sup> von St. Victor und Johannes von Salisbury<sup>12</sup>.

<sup>6</sup> ODO CAMERACENSIS *sive* TORNACENSIS (gest. 1113), PL 160.

<sup>7</sup> Ebd. 1092A-1094A.

<sup>8</sup> Dieselbe sachliche Dreiteilung finden wir später auch bei THOMAS VON AQUIN unter den Benennungen *totum quantitativum (quod dividitur in partes quantitativas)*, *totum essentiale (quod dividitur in partes rationis et essentiae; d.h. z.B. forma – materia)*, *totum potentiale/potestativum (quod dividitur in partes virtutis)*: *Summa theologia I, 76.8.co.*

<sup>9</sup> ODO 1093D.

<sup>10</sup> HUGO DE SANCTO VICTORE (gest. 1141), *Didascalicon de studio legendi*, PL 176, 753f. Hugo entwickelt hier eine von zahlenmystischen Spekulationen geprägte Seelenlehre. Danach entsprechen der Seele die unteilbaren Zahlen Eins und Drei, dem Körper die teilbare Vier. In ihrer Verbindung mit dem Körper erfährt daher die Seele vier Progressionen, die jeweils

Hugo von St. Victor bietet in seinem Werk *Didascalicon* auch einen der ersten Belege für das Adverb *virtualiter*. Die Wissenschaft, schreibt Hugo, ist in der Natur der menschlichen Seele begründet:

„Unter Philosophen findet der Satz Zustimmung, daß die Seele aus allen Teilen der Natur zusammengesetzt sei. Daher vermag sie auch alles zu erfassen ... Wir sollten allerdings nicht denken, daß Männer, die mit jeglicher Natur der Dinge aufs beste vertraut waren, die Auffassung gehabt hätten, einfache Wesenheit könne aus einer Quantität von Teilen bestehen. Sie erklärten vielmehr, um das bewundernswerte Vermögen (*mirabilem potentiam*) der Seele noch deutlicher zu machen, daß diese aus allen Naturen bestehe nicht in ihrer tatsächlichen Zusammensetzung, sondern in dem Prinzip dieser Zusammensetzung. Denn man darf nicht annehmen, daß die Seele die besagte Ähnlichkeit mit allen Dingen von anderswo oder von außen (*aliunde aut extrinsecus*) erhalten hätte, vielmehr findet sie diese Ähnlichkeit in sich selbst und schöpft sie aus sich selbst, aufgrund eines angeborenen Vermögens und eigener Kraft (*nativa quadam potentia et propria virtute*).“<sup>11</sup>

Dafür verwendet Hugo ein Bild: Einer bemalten Wand wird die Ähnlichkeit mit beliebigen Gegenständen von außen durch Farbe aufgetragen, geprägtes Metall dagegen gewinnt diese Ähnlichkeit aus sich selbst heraus.

„So sagt man, sei der Geist alles und erhalte aus allem seine Zusammensetzung, er enthalte es nicht im Sinn von Ganzheit sondern der Kraft und dem Vermögen nach. – Sic ... mens ...

um den Faktor 3 steigen: also 3, 9, 27, 81. Durch ihre erste Progression verändert sich die Seele *de simplice essentia in virtualem ternarium* „vom einfachen Sein zur Dreiheit der Kraft nach“. *Virtualis* heißt dieser Zustand deshalb, weil er durch das Zusammenwirken der drei Seelenkräfte *concupiscentia, ira* und *ratio* gekennzeichnet ist. Diese nennt Hugo auch *potentiae*. In jeder einzelnen dieser Kräfte ist die Seele als Ganzes: *tota in singulis suis potentiis*. „Ein und dieselbe Substanz erhält gemäß ihrer verschiedenen Kräfte verschiedene Bezeichnungen (*una eademque substantia secundum diversas potentias suas diversa sortitur vocabula*).“ Die Neun bedeutet in diesem System die durch die neun Körperöffnungen repräsentierten Lebensfunktionen, die Siebenundzwanzig die dreidimensionale Sinneswahrnehmung, die Einundachtzig die Rückkehr zur unkörperlichen Reinheit der Eins nach einer achtzigjährigen Lebensspanne.

<sup>11</sup> RICHARDUS SANCTI VICTORIS (gest. 1179), *Adnotationes mysticae in Psalmos*, PL 196, 338C. Als sieben *virtuales animae partes* werden aufgezählt: *corporalis sensus, bestialis appetitus, exteriorum memoria, affectio, ratio, intelligentia, mens*.

<sup>12</sup> JOHANNES SARISBERIENSIS (gest. 1180), *De VII septenis*, PL 199, 952A: *septem sunt animae vires in homine, animus, mens, imaginatio, opinio, ratio, intellectus et memoria*. Diese Elemente nennt er auch *virtuales actiones*. Die Seele ist ein *virtuale totum ex illis viribus compositum*. Vgl. auch DERS., *Metalogicon* 2, 6, 36 (Corpus Christianorum, Cont. Med. 98, ed. J.B. HALL 1991): *totum integrum in eas partes resolvendum est, ex quibus integraliter constat, universale in subiecta et in potentias virtuale* – „Ein vollständiges Ganzes muß in die Teile aufgelöst werden, aus denen es vollständigerweise besteht, ein allgemeines in seine Unterordnungen und in seine Kräfte ein Ganzes der Kraft nach“.

<sup>13</sup> HUGO, *Didascalicon* 1,1, PL 176, 741D-742C. Text und Übersetzung zitiert nach OFFERGELD 111.115.

*omnia esse dicitur, atque ex omnibus compositionem suscipere, non integraliter, sed virtualiter atque potentialiter continere.*<sup>14</sup>

Jedes der drei Adverbien *integraliter*, *virtualiter*, *potentialiter* ist im Kontext durch andere Formulierungen vorbereitet: *aliunde – potentia – virtute*. Anscheinend rechnet der Autor damit, daß sein Sprachgebrauch den Lesern noch nicht völlig vertraut ist.

## 2.2. Eucharistische Präsenz Gottes

Vom Mysterium der Präsenz Christi im eucharistischen Sakrament handelt Hildebert von Le Mans<sup>15</sup> in seiner kleinen Schrift *De sacramento altaris*:

„Während dieser Leib bei uns ist, ist er auch im Himmel; auch bei uns ist er an verschiedenen Orten, auf verschiedenen Altären, zu nicht verschiedener Zeit; nicht in Teile geteilt, sondern auf den einzelnen Altären ganz und unversehrt, nicht das eine und andere, sondern der Zahl nach eins; nicht vorgestellt sondern wirklich und nicht nur im Sakrament, sondern in sich selbst. – *Quod corpus cum apud nos est, et in caelis est; apud nos quoque diversis in locis, in altaribus diversis, tempore non diverso. Nec per partes divisum, sed in altaribus singulis totum et integrum; nec alterum et alterum, sed numero unum. Nec phantasticum, sed verum, nec solum in sacramento, sed in semetipso.*“<sup>16</sup>

In solchen Paradoxien zu sprechen ist sinnvoll, weil der eucharistische Leib in zwei verschiedenen Seinsweisen (*modi existendi*) erfahrbar wird. So fährt Hildebert fort:

„Denn nur an einem einzigen Ort ist er in natürlicher Weise (*modo naturali*), an mehreren Orten aber der Kraft nach (*modo virtuali*). An einem durch die Natur, an mehreren durch göttliche Gnade und Virtus. An einem in körperlicher Weise (*corporali modo*), an mehreren in geistiger Weise (*modo spirituali*).“

Anders ausgedrückt lauten die Gegensätze *corporaliter et naturaliter, spiritualiter atque virtualiter*.<sup>17</sup>

Gerade hier bei Hildebert ist in *virtualis* deutlich die biblische Bedeutung von *virtus* als 'Wunderkraft' mitzuhören. Sicherlich hatte die Sprache der lateinischen Bibel entscheidenden Einfluß auf die Neuprägung des Adjektivs.

---

<sup>14</sup> HUGO, Didascalicon 742C.

<sup>15</sup> HILDEBERTUS CENOMANENSIS (1056-1134), *De sacramento altaris*, PL 171, 1149C-1154B.

<sup>16</sup> Ebd. 1150C-1151A.

<sup>17</sup> Ebd. 1151B. Ähnlich formuliert auch Peter von Blois (gest.1204) im gleichen Zusammenhang (PETRUS BLESENSIS, *Epistolae*, PL 207, 421A): *Licet enim ex natura corporali et circumscriptibili sit uno dumtaxat in loco, tamen in pluribus locis est virtuali potentia, et spirituali modo.* – „Mag er [der Leib Christi] nämlich von seiner körperlichen und umschreibbaren Natur her auch nur an einem einzigen Ort sein, so ist er trotzdem an mehreren Orten durch sein Vermögen der Kraft nach und in geistiger Weise“.

### 3. Virtualis als Terminus bei Thomas von Aquin

Bei Thomas von Aquin (1224/5 – 1274) ist *virtualis* als Terminus etabliert. Es lassen sich grundsätzlich zwei Bedeutungen unterscheiden: 'die Kraft eines Dinges betreffend, von ihr ausgehend' und 'der Kraft oder der Macht oder der Möglichkeit nach seiend'.<sup>18</sup>

#### 3.1. Ausdruck einer Modalität

Die Bedeutung 'die Kraft eines Dinges betreffend' lag schon der oben behandelten Lehre vom *totum virtuale* zugrunde.

Thomas spricht meistens von einer *quantitas virtualis*. Diese ist das Gegenteil von *quantitas corporea* bzw. *dimensiva* und meint die Größe der Kraft; sie ist nicht an ihrer Ausdehnung, sondern an ihrer Wirkung an anderem zu ermesen. Als Beispiel wird die Kraft einer Heilpflanze genannt; wenn diese bei einem kleinen Kräutlein größer ist als bei einem hohen Baum, spricht man von *maioritas virtualis*.<sup>19</sup> Von einer *quantitas virtualis* sind die Seele, die Affekte, die Engel, Gott.

Wenn eine *quantitas virtualis* eine *quantitas corporea* berührt, erfolgt ein *tactus virtualis*; zum Beispiel dann, wenn ein Gefühl von einem Menschen Besitz ergreift. Anders als bei einer Berührung zweier Körper wird die berührende Kraft selbst nicht berührt (*tangit quidem sed non tangitur*). Solcherart ist auch der Kontakt der Seele oder eines Dämons<sup>20</sup> mit dem Körper, der Kontakt eines Engels<sup>21</sup> oder Gottes<sup>22</sup> mit der Schöpfung.

Drei Merkmale zeichnen den *tactus virtualis* aus: (1) Unteilbares kann auf diese Weise Teilbares berühren (*hoc tactu id quod est indivisibile potest tangere divisibile*), (2) Die Berührung trifft das Berührte als Ganzes (*est ad totum quod tangitur*), (3) das Berührende durchdringt ungehindert das Berührte (*substantiam tangentem esse intra id quod tangitur et incedentem per ipsum absque impedimento*).<sup>23</sup>

#### 3.2. Ausdruck von Potentialität

Die Bedeutung 'der Kraft nach seiend' lag schon dem Satz Hugos zugrunde, daß der menschliche Geist *virtualiter* alles enthalte. Thomas macht weitere Differenzierungen; *virtualis* wird hier Synonym zu *potentialis*.

<sup>18</sup> Nach SCHÜTZ, s.v. *virtualis*.

<sup>19</sup> *sicut una parva herba maior dicitur virtute, licet alia maior sit quantitate*: Super Evangelium Matthaei, 11.1./375.

<sup>20</sup> *Quaestio disputata de malo*, 1610.ra3/2.

<sup>21</sup> *Quaestiones quodlibetales*, 11.4.co/61.

<sup>22</sup> *Summa theologica* I, 105.2.ra1/5.

<sup>23</sup> *Summa contra gentiles*, 2,56.n.3.

*Cognitio virtualis* ist die der Kraft oder Möglichkeit nach vorhandene Erkenntnis. Wenn der Mensch etwas dazulernt, wird sie zur *cognitio actualis* (der in einer Tätigkeit bestehenden oder in Wirklichkeit stattfindenden Erkenntnis), zur *cognitio habitualis* (der zuständlichen Erkenntnis), zur *cognitio propria* (der eigentümlichen Erkenntnis).<sup>24</sup>

Die Seele nennt Thomas *principium virtuale*<sup>25</sup> für ihre vegetativen und sensitiven Kräfte, die in der leibseelischen Einheit aktualisiert werden, bei Trennung der Seele vom Leib aber schlummern wie in einer Wurzel die Pflanze.

Ferner spricht Thomas von einer *continentia virtualis*.<sup>26</sup> Wie kann Gott der Materie Form geben, wo doch nach Aristoteles Ähnliches nur aus Ähnlichem hervorgeht? Die Antwort lautet: Man muß zwei Arten der Hervorbringung unterscheiden, zum einen gemäß der Gattungsgleichheit (*secundum eandem speciem*), wie ein Mensch einen Menschen zeugt, zum anderen gemäß Einbegreifung der Kraft nach (*secundum virtualem continentiam*), so wie etwa gemäß der herrschenden Urzeugunglehre aus einem Komposthaufen Tiere entstehen: *forma effectus virtualiter continetur in causa* – „Die Form des Bewirkten ist der Kraft nach in der Ursache enthalten.“

Hierzu gehören die meisten Belege für das Adverb *virtualiter*. Wenige Beispiele mögen genügen: *ab ipso deo, in quo virtualiter et materia et forma praexistit* – „von Gott selbst, in dem der Kraft nach (potentiell) Materie und Form vorweg existieren“;<sup>27</sup> *omnia, quae in eo virtualiter et unite sunt, cognoscit* – „alles, was in ihm der Kraft nach (potentiell) und vereint ist, erkennt er“;<sup>28</sup> *corpus humanum in semine est virtualiter* – der menschliche Körper ist der Kraft nach (potentiell) im Samen“;<sup>29</sup> *in peccato originali virtualiter praexistunt omnia peccata actualia* – „in der Ursünde existieren der Kraft nach (potentiell) alle aktuellen Sünden“.<sup>30</sup>

#### 4. Ramón Lull

Zuletzt sei eine Stelle Ramón Lulls<sup>31</sup> behandelt, die wegen ihrer Formulierungen interessant ist, und weil sich an ihr grundsätzliche Aspekte deutlich machen las-

<sup>24</sup> In libros post. analyt., 1.3.nr 6/22: *et hoc est addiscere, reduci de cognitione potentiali, seu virtuali, aut universalī, in cognitionem propriam* – „und das bedeutet dazulernt, von der potentiellen bzw. der Kraft nach vorhandenen Erkenntnis, oder der allgemeinen, zur eigentümlichen Erkenntnis geführt zu werden.“

<sup>25</sup> Summa theologica I, 77.8.ra 3/3.

<sup>26</sup> Summa theologica I, 105.1.ra 1/13.

<sup>27</sup> Summa theologica II, 82.2.ra 1/6.

<sup>28</sup> Quaestio disputata de veritate, 20.4.co/40.

<sup>29</sup> Quaestio disputata de potentia, 3.9.ra 9/7.

<sup>30</sup> Summa theologica II, 82.2.ra 1/6.

<sup>31</sup> RAIMUNDUS LULLUS (1235 – 1316), Liber in quo declaratur quod fides sancta catholica est

sen. Lull wollte mit einer Reihe von Syllogismen die Wahrheit der katholischen Trinitätslehre beweisen. Da diese Schlußfiguren alle demselben Schema folgen, sind sie gelegentlich verkürzt formuliert. Im folgenden Zitat werden die ausgelassenen Zwischengedanken nach dem Muster der anderen Syllogismen ergänzt:

<1.> *Omne ens virtuosissimum est causa virtualissima. <Sed Deus est ens virtuosissimum; ergo est causa virtualissima>* <2.> *Sed deus est causa virtualissima; <Talis vero causa non potest esse virtualissima, sine effectu virtualissimato, cum relativa se habeant>; ergo effectum habet virtualissimatum.* <3.> *Talis autem est Christus, super omnes virtutes exaltatus.*

Das ist ein bizarres Sprachspiel, das sich kaum übersetzen läßt; daher sei zunächst versucht, den Gedankengang zu erläutern. Ziel der Argumentation ist es, dem Sohn als *effectus*, dem Bewirkten, dieselben Eigenschaften zuzuweisen wie dem Vater als der Ursache, der *causa*, und somit beide in eins zu setzen.

Ein *ens* kann nicht *virtuale* genannt werden, weil Seiendes nicht potentiell, sondern aktuell ist. Also gibt Lullus ihm das Attribut *virtuosissimum* 'in höchstem Maße Kraft besitzend'. Eine *causa* dagegen ist *virtualis*, weil die Ursache das Vermögen der Verwirklichung in sich trägt. Weil das von Gott in höchstem Maße gilt, ist er *causa virtualissima*. Vom *effectus* aber, dem Bewirkten, kann als solchem kein Vermögen ausgesagt werden; denn Vermögen ist *efficiens*, 'bewirkend', also aktiv. Daher weist Lullus dem *effectus* das von ihm neu gebildete Partizip Perfekt Passiv *virtualissimatus* - 'virtualissimiert' - zu. Man könnte das umschreiben als 'worin das potentielle Sein in höchstem Maße verwirklicht ist'. Das drückt auch *super omnes virtutes exaltatus* aus, ebenfalls eine passivische Formulierung; gleichzeitig aber läßt diese Formulierung auch eine aktivische Interpretation als *virtuosissimus* zu. Diese Eigenschaft aber bedeutet nach der ersten Prämisse auch *virtualissimus*, womit das Beweisziel erreicht ist.

Die Übersetzung könnte lauten:

„<1.> Jedes in höchstem Maße Kraft besitzende Seiende ist wirkräftigste Ursache. <Gott aber ist das in höchstem Maße Kraft besitzende Seiende. Also ist er wirkräftigste Ursache.> <2.> Gott ist wirkräftigste Ursache. Eine solche Ursache aber kann nicht am wirkräftigsten sein ohne durch höchste Wirkkraft erzeugte Wirkung, da sie beide aufeinander bezogen sind. Also hat Gott die mit höchster Wirkkraft erzeugte Wirkung. <3.> Die solchermaßen beschaffene Wirkung aber ist Christus, über alle Kräfte erhoben.“

Deutlich erscheint hier eine bestimmende Eigenschaft von *virtualis* als philosophisch-theologischem Begriff: bewirkend, nicht bewirkt; aktiv, nicht passiv.

---

magis probabilis quam improbabilis (op. 165), dist. 4 lin. 1550ff. (Corpus Christianorum, Cont. Med. 33, ed. H. RIEDLINGER 1978). Eine Einführung in Lulls Denken gibt FLASCH 381 ff; zu der hinter der Argumentation stehenden Korrelativenlehre 390 ff.

## 5. Schluß

Zuletzt ein vergleichender Blick auf unseren heutigen, von der Computerwelt bestimmten Sprachgebrauch. Wie verhält sich *virtualis* zu 'virtuell'?

Oberflächlich besehen scheinen der lateinische und der moderne Begriff ähnliche Phänomene zu bezeichnen: die Omnipräsenz Gottes im *modus virtualis* und die Multipräsenz, die der heutige Mensch im virtuellen Raum des elektronischen, von ihm selbst steuerbaren Mediums genießt; die *virtualiter* allumfassende Kapazität des menschlichen Geistes und das unbegrenzt scheinende Informationspotential des Internets. Aber dürfen wir, wenn wir eine Computersimulation virtuell nennen, diese auch als *virtualis* bezeichnen? Thomas und Lull würden das verneinen. Sie würden argumentieren: Was da auf dem Monitor erscheint, ist *effectus*, nicht *causa*, und kann insofern nicht als *virtualis* bezeichnet werden. Allenfalls könnte man diesen Begriff auf die im Speichermedium binär codierten Informationen anwenden, weil sie das Vermögen haben, zu Bildern zu werden, wenn elektrischer Strom und das passende Programm dazukommen, so wie Wärme und Feuchtigkeit die im Samen *virtualiter* vorhandene Pflanze aktualisieren. Die auf dem Bildschirm erzeugten Bilder selbst sind aktuell, aber *modo virtuali* auf einer Diskette oder Festplatte vorhanden

Die Wirkmächtigkeit von Computeranimationen erschöpft sich – bislang wenigstens – darin, daß sie in den Rezipienten Reaktionen auslösen, die diesen verändern und unter Umständen sogar zu folgenreichen Handlungen bewegen. Aber das ist noch kein Hervorbringen von Anderem aus sich selbst, wie es Gott als Ursache für die Welt oder auch nur dem Samen als Ursache für die Pflanze zugeschrieben wird.

Auch der Begriff der *quantitas virtualis* kann auf den Cyberspace nicht angewandt werden; denn alles was dort abläuft, kann exakt als Summe einzelner Bytes gezählt und gemessen werden; philosophisch aber ist hiermit eine Größe gemeint, deren Intensität nur an ihrer Wirkung festgestellt werden kann.

Als Ergebnis unserer philologischen Studie müssen wir festhalten: *virtualis* und 'virtuell', wie wir es heute gemeinhin verstehen, sind zwei Begriffe, die einer genauen Abgrenzung voneinander bedürfen. 'Virtuell' und die in der lateinischen Tradition noch nicht vorhandene Substantivierung 'Virtualität' müssen von Philosophie und Theologie neu für sich erschlossen werden.

## Literatur

### *Textausgaben, Lexika, Sekundärliteratur*

Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis, Turnhout

J.P. Migne, Patrologiae cursus completus/Patrologia Latina, abgekürzt: PL

S. Thomae Aquinatis Opera omnia (Indicis Thomistici Supplementum), ed. Robertus Busa S.I., Stuttgart 1980

Th. Offergeld, Hugo von Sankt Viktor, Didascalicon de studio legendi, übers. und eingeleitet von Th. O. (Fontes Christiani 27), Freiburg u.a. 1997

K.E. Georges, Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch, Hannover<sup>14</sup> 1976

L. Schütz, Thomas-Lexikon, Paderborn<sup>2</sup> 1895 [ND Stuttgart 1958].

Index Thomisticus, ed. Robertus Busa S.I., Stuttgart 1974-1980

K. Flasch, Das philosophische Denken im Mittelalter von Augustin bis Machiavelli, Stuttgart 1986

### *Texte auf CD-ROM*

Cetedoc Library of Christian Latin Texts, Turnhout 1996 (enthält alle Texte des Corpus Christianorum, ergänzt durch Migne, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Sources Chretiennes)

Chadwyck/Healey, Patrologia Latina Database Version 5.0b, 1993-1996

Thesaurus Formarum Totius Latinitatis. Cetedoc Index of Latin Forms, Louvain 1998

MICHAEL KREUZER

## Mysterium oder Virtualität

Die katholische Rede von der Gegenwart Gottes in der Welt

### 1. Sinnvermittlung durch virtuelle Welten?

In einer Folge von „Star Trek – Raumschiff Voyager“ möchte der virtuelle Schiffsarzt – der bisher keinen Namen hat<sup>1</sup> – seiner Einsamkeit dadurch entgehen, daß er auf dem „Holodeck“ (ein Raum, in dem dreidimensionale Computeranimationen zur Erholung bereitstehen) sich eine Familie entwerfen läßt. Der Doktor kann auswählen, wie viele Kinder er hat, welche Eigenschaften sie haben, ob seine Frau einem Beruf nachgeht oder nicht. All das entwirft der Computer für ihn. Bei Beginn des Spiels auf dem Holodeck tritt er in das Leben der Familie ein wie ein treu sorgender Familienvater, der abends von der Arbeit nach Hause kommt. Danach entwickelt sich die virtuelle Familie wie im richtigen Leben. Der Stand der Dinge wird jeweils gespeichert. Nun entdeckt der Arzt, daß sich trotz besten pädagogischen Mühens seine Familie anders entwickelt, als er sich das vorgestellt hatte. Kein Problem – die Eigenschaften der Familienmitglieder werden umprogrammiert. Ab der nächsten Spielfolge „funktioniert“ die Familie wie gewünscht.

So könnte also die Zukunft aussehen: Freizeitausgleich durch virtuelle Welten, die gleichermaßen Geborgenheit und Sinn vermitteln und – nicht zuletzt – Ausgeglichenheit und Produktivität am Arbeitsplatz fördern: Virtualität als Sinnentwurf.

Virtuelle Welten bauen jedoch nicht erst computergestützte Animationen oder Netzwerke auf; virtuelle Welten entstehen beim Lesen eines jeden Romans, Sinnentwürfe bieten alte wie neue Mythen. Und der Philosoph fragt,<sup>2</sup> ob nicht religiöse wie philosophische Systeme überhaupt nur virtuelle Welten entwerfen, deren Realitätsgehalt nicht näher verifiziert werden kann.

---

<sup>1</sup> Vgl. MCS – Crew USS Voyager: EMH AK-1: [http://www.sternenflotte.de/mc-kinley-station/crew//c\\_holodoc.html](http://www.sternenflotte.de/mc-kinley-station/crew//c_holodoc.html); Stand vom 29.11.99.

<sup>2</sup> Vgl. in diesem Band: M. NEGELE, Virtualität – Versuch einer philosophischen Annäherung.

Andererseits zeigt die sprachwissenschaftliche Forschung<sup>3</sup>, daß der Begriff „*virtualis*“ aus der theologischen Sprachwelt stammt. Dort hat er schon immer etwas mit Sinnentwurf zu tun, aber mit einem Sinn, der aus der Kraft Gottes und nicht aus der Kraft des Menschen stammt: *Deus est causa virtualissima*. Wie aber läßt sich theologisches Sprechen von Gott als einer *causa virtualissima* von einem durch bloß menschliche *virtus* entstandenen virtuellen Sinnentwurf unterscheiden?

## 2. Die „Tatsachen“ der Schöpfung und der Offenbarung gegen „gnostische Phantasien“ bei Irenäus von Lyon

Vor dieser Frage stand auch der hl. Irenäus von Lyon, als er in den Jahren zwischen 180 und 185 n. Chr. seine fünf Bücher umfassende Schrift *Adversus Haereses* verfaßte.<sup>4</sup> Anhand seiner Gedanken möchte ich meine Antwort entwickeln.

Die Aufgabe, der sich Irenäus stellte, war, die Wahrheit des christlichen Glaubens gegenüber den „gnostischen Phantasien“ – wie Norbert Brox es nennt<sup>5</sup> – zu verteidigen.

Dies gelingt ihm dadurch, daß er der allein aus menschlichem Geist entspringenden virtuellen Welterklärung der Gnostiker das aus der göttlichen Offenbarung resultierende wahre Wissen des Christentums entgegenstellt. Dabei muß sich Gott selbst dem Menschen zu erkennen geben, damit sein Gottsuchen nicht in die Irre geht. So sagt Irenäus über Abraham: Da Abraham „nach dem inneren Antrieb seiner Seele durch die ganze Welt umherzog, indem er forschte, wo Gott sei, und da er sich schwach erwies und sein Ziel nicht fand, so erbarmte sich Gott seiner ... und erschien dem Abraham und gab sich durch das Wort und einen Lichtstrahl zu erkennen“<sup>6</sup>. Diese im Laufe der Heilsgeschichte weiter entfaltete Offenbarung Gottes, das „in aller Klarheit vorliegende Zeugnis von Gott“ ist

---

<sup>3</sup> Vgl. in diesem Band: P. ROTH, *Deus est causa virtualissima – Virtualis als Sprachschöpfung der mittelalterlichen Theologen*.

<sup>4</sup> Vgl. N. BROX, Einführung in *Adversus Haereses: Fontes Christiani* 8/1, 101-112, 101; DERS., *Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon. Zur Charakteristik der Systeme*, Salzburg – München 1966. – Die Bücher I bis IV von *Adversus Haereses* und *Epideixis* werden zitiert nach: *Fontes Christiani. Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter*, hg. v. N. BROX, W. GEERLINGS, G. GRESHAKE, R. ILGNER, R. SCHIEFFER, Band 8/1 bis 8/4, Freiburg u.a. 1993-1997; Buch V wird zitiert nach: *Bibliothek der Kirchenväter. Eine Auswahl patristischer Werke in deutscher Übersetzung*, hg. v. O. BARDENHEWER, TH. SCHERMANN, K. WEYMAN, Band 4, Kempten/München 1912.

<sup>5</sup> Vgl. BROX, Einführung, 103.

<sup>6</sup> Epid. 24.

Irenäus „Richtschnur der Wahrheit selbst“<sup>7</sup>. Es geht ihm um einen Glauben, der „auf die Dinge, die wahrhaftig da sind (vgl. Hebr 11,1)“ aufbaut<sup>8</sup> – nicht um bloße Spekulationen.

Eben dies wirft Irenäus jedoch den Gnostikern vor, daß sie bei ihrer Auslegung der Heiligen Schrift diese nicht in ihrer Gesamtheit zur Geltung kommen lassen, sondern ihrem gnostischen System entsprechende Stellen hervorheben, andere zurückstellen oder einiges als fehlerhaft ablehnen – so aber werden sie der Offenbarung nicht gerecht:

„Wenn man ihnen aus den Schriften beweist, daß sie im Irrtum sind, dann greifen sie sogar zur Anklage gegen die Schriften: Sie sind angeblich nicht fehlerfrei und nicht glaubwürdig ... Wenn wir sie dann aber auf die Überlieferung festlegen wollen, die auf die Apostel zurückgeht und die durch die Aufeinanderfolge der Presbyter in den Kirchen gewahrt ist, dann distanzieren sie sich von der Tradition und behaupten, weiser zu sein nicht nur als die Presbyter, sondern sogar als die Apostel ... Die Apostel sollen nämlich den Worten des Erlösers Elemente des Gesetzes untergemischt haben; und nicht allein die Apostel, sondern der Herr selbst soll Aussprüche getan haben, die bald vom Demiurgen, bald aus der Mitte, bald vom Allerhöchsten stammen.“<sup>9</sup>

So müssen die „Tatsachen der Offenbarung“ für Irenäus Maßstab für die Beurteilung der Lehre der Gnostiker sein, nicht umgekehrt die Lehre der Gnostiker Maßstab dafür, was wirkliches Wort Gottes sein kann und was nicht. Sonst wird aus der jüdisch-christlichen Heilsgeschichte, die in der Menschwerdung Gottes ihren Höhepunkt findet, ein Teil des gnostischen Mythos.<sup>10</sup>

Der Gang der Erkenntnis führt bei Irenäus somit nicht wie bei den Gnostikern in einem weltpessimistischen Dualismus von der hiesigen Wirklichkeit weg in eine rein geistige Welt. Weil es vielmehr der eine, dreifaltige, Gott ist, der die Welt erschuf, sein Heil in Altem und Neuem Bund offenbarte und die Welt zur Vollendung führen wird, findet sich die Wahrheit nur in der Auseinandersetzung mit den Tatsachen der Schöpfung und der Heilsgeschichte.

So läßt sich als erstes festhalten: Soll menschliches Sprechen von Gott nicht nur eine aus menschlicher Phantasie entsprungene virtuelle Welt erzeugen, ist es

<sup>7</sup> Haer. 2,28,1.

<sup>8</sup> Epid. 3.

<sup>9</sup> Haer. 3,2,1-2; vgl. auch Haer. 3,14,4: „Kein vernünftiger Mensch läßt es ihnen [den Markioniten und Valentianern] durchgehen daß sie die Berichte des Lukas teils zwar annehmen, weil sie wahr sein sollen, teils aber ablehnen, weil Lukas die Wahrheit nicht gekannt haben soll“. Zum Ganzen vgl.: N. BROX, Offenbarung, 93-100.

<sup>10</sup> Ähnlich urteilt KURT RUDOLPH, Die Gnosis, Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion, Göttingen 1990, 166: „Christus wurde durch seine Einschaltung in den von Haus aus mythologischen Apparat der gnostischen Welt- und Heilslehre zu einem eigentlich mythologischen Wesen gemacht“.

verwiesen auf die in Schöpfung und Heilsgeschichte ergangene Offenbarung Gottes. Andererseits ist der Glaube notwendig, um Geschehnisse in der Geschichte als Orte der Offenbarung Gottes zu erkennen, Glaube freilich in der Gemeinschaft der Kirche als der Garantin der treuen Überlieferung der Offenbarung.

### 3. Der Höhepunkt der Offenbarung: die Inkarnation des Wortes Gottes in Jesus Christus

Dies führt zum Höhepunkt des Handelns Gottes mit den Menschen, zum Wirken des menschengewordenen Gottessohnes selbst.

#### 3.1. *Jesus Christus, wahrer Gott und wahrer Mensch – Garant der Erlösung*

Die Geschichte Gottes mit den Menschen ist nicht nur eine Geschichte des immer neuen Heilsangebotes, sondern auch die Geschichte des Abfalls des Menschen von Gott, beginnend mit dem Sündenfall der ersten Menschen. Gemäß seiner Rekapitulationslehre, die „von der Idee geleitet [ist], daß das Heil auf dem selben Weg wiedergewonnen werden müsse, wie es verloren wurde“<sup>11</sup>, betont Irenäus die Notwendigkeit des vollkommenen Gottseins und Menschseins Jesu für die Wiederherstellung des Menschen:

„Wenn nämlich [in Christus] nicht der Mensch den Feind des Menschen [Sünde, Tod und Teufel] besiegt hätte, dann wäre der Feind nicht rechtmäßig besiegt worden. Wenn umgekehrt [in Christus] nicht Gott das Heil geschenkt hätte, dann könnten wir dessen nicht sicher sein. Und wäre der Mensch nicht mit Gott vereint worden, dann hätte er nicht der Unsterblichkeit teilhaft werden können“<sup>12</sup>.

Gott selbst muß also die Erlösung des Menschen wirken, aber nicht „von oben herab“, sondern als Mensch. Irenäus wird nicht müde, gegen die Gnostiker das biblische Zeugnis sowohl für das unverkürzte Menschsein Jesu<sup>13</sup> als auch sein wirkliches Gottsein zu betonen<sup>14</sup>.

---

<sup>11</sup> A. ZIEGENAUS, *Maria in der Heiligen Schrift und in der Alten Kirche*: F. BREID (Hg.), *Maria in Lehre und Leben der Kirche. Referate der „Internationalen Theologischen Sommerakademie 1995“ des Linzer Priesterkreises in Aigen/M., Steyr 1995*, 32-59, 47.

<sup>12</sup> Haer. 3,18,7.

<sup>13</sup> Vgl. Haer. 3,18,7: „Die, die behaupten, es [das Wort] habe sich nur zum Schein geoffenbart, es sei weder im Fleisch geboren noch wirklich Mensch gewesen, sind bis heute unter dem alten Fluch“.

<sup>14</sup> Vgl. Haer. 3,19,1: „Denn dazu ist das Wort Gottes Mensch und der Sohn Gottes Menschensohn geworden, daß der Mensch Sohn Gottes wird, indem er mit dem Wort Gottes vermischt und an Sohnes Statt angenommen wird“.

### 3.2. *Jesus Christus, der Offenbarer des Vaters*

Die Inkarnation bringt also das Handeln Gottes mit und in der Welt zum Höhepunkt. Handelte Gott schon immer nicht ohne seine Geschöpfe, so wird er nun selbst Mensch, um als Mensch in der Kraft Gottes das Heil zu wirken.

Damit gibt es nun keinen anderen Weg zu Gott als den über Christus. Mit Verweis auf Joh 14,9 („Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“) faßt Irenäus das Wirken des Wortes Gottes von der Schöpfung bis zum Wirken in Jesus Christus so zusammen:

„Durch die Schöpfung selber offenbart das Wort Gott als Schöpfer ... und durch das Geschöpf als den Bildner, der es geschaffen hat, und durch den Sohn als den Vater, der den Sohn gezeugt hat. Zwar sagen alle darüber das gleiche, aber sie glauben nicht in gleicher Weise. Aber auch durch das Gesetz und die Propheten predigte das Wort in gleicher Weise sich und den Vater; und das ganze Volk hörte zwar das gleiche, aber nicht alle glaubten in gleicher Weise. Und durch das Wort selbst, das sichtbar und berührbar geworden war, wurde der Vater gezeugt; auch wenn sie ihm nicht alle in gleicher Weise glaubten, so sahen doch alle im Sohn den Vater (vgl. Joh 14,9). Denn das Unsichtbare am Sohn ist der Vater, das Sichtbare am Vater aber der Sohn. Darum sprachen während seiner Anwesenheit (in der Welt) alle von Christus und nannten ihn Gott“<sup>15</sup>.

Auch hier: Gott offenbart sich im Menschen Jesus Christus. Doch wirklich erkennen kann dies nur der Glaubende. Andererseits kann auch der Glaubende nicht von Jesus Christus absehen, denn nur in ihm findet er Gott.

### 3.3. *Die Mysterien des Lebens Jesu*

So finden sich im Leben Jesu eine Vielzahl von Begebenheiten, bei denen der unsichtbare Gott durch sichtbare Taten Jesu heilwirkt, jedoch so, daß der Nichtglaubende sie nicht zu erkennen vermag. Entsprechend hat für Irenäus auch das scheinbar Unbedeutende Sinn. Während einige Gnostiker meinten, Jesus sei erst als Erwachsener auf der Erde erschienen, weil man doch Gott nicht zumuten könne, ein Kind zu werden, gibt Irenäus gerade auch dem Kindsein Jesu seinen eigenen Sinn:

„Er hat ... alle Altersstufen durch die Ähnlichkeit mit sich geheiligt. Er ist nämlich gekommen, um alle durch sich zu retten; alle heißt: die durch ihn zu Gott wiedergeboren werden, Säuglinge, kleine Kinder, Knaben, junge Männer und reife Männer. So durchlebt er jede Altersstufe ... und wurde ihnen zugleich ein Vorbild von Frömmigkeit, Gerechtigkeit und Gehorsam“<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Haer. 4,6,6.

<sup>16</sup> Haer. 2,22,4.

So verstanden werden einzelne Begebenheiten aus dem Leben Jesu zu den „Mysterien des Lebens Jesu“, wie sie etwa Thomas von Aquin beschreibt.<sup>17</sup>

Das heißt: das Leben und Wirken Jesu läßt sich nicht eindimensional beschreiben. Es ist bestimmt vom Mysterium der Inkarnation, so daß die Taten oder Leiden Jesu immer die Taten des Sohnes Gottes sind. Auf diese Weise bekommt sein Leben eine Tiefe, die nur annähernd beschrieben werden kann, deren Behauptung jedoch nicht ein Produkt menschlicher Phantasie – virtuelle Erlösungshoffnung –, sondern durch Schöpfung und Inkarnation im Glauben gegebene Tiefendimension der Wirklichkeit ist.

So kann der Titel meines Vortrages präzisiert werden: nicht „Mysterium oder Virtualität“, sondern „Mysterium statt Virtualität“.

### 3.4. *Das Mysterium des Todes und der Auferstehung Jesu*

Dieses Mysterium kommt zur größten Dichte im Mysterium des Todes und der Auferstehung Christi.

Für die Gnostiker des Irenäus kann Gottes Sohn nicht am Kreuz gestorben sein; der gnostische „Christos“ flog vielmehr vor dem Leiden wieder in sein Pleroma zurück, aus dem er bei der Taufe Jesu auf ihn herabgestiegen war.<sup>18</sup>

So wird das Kreuz zum tiefsten Mysterium, in dem der inkarnierte Gottessohn in seinem menschlichen Gehorsam die Folge des Ungehorsams der Sünde überwindet und die Menschheit erlöst:

„Wer sich daranmachte, die Sünde zu töten und den Menschen aus seiner Todesschuld freizukaufen, der mußte genau das werden, was jener war, nämlich ein Mensch, der von der

---

<sup>17</sup> Vgl. G. LOHAUS, *Die Geheimnisse der Lebens Jesu in der Summa theologiae des Heiligen Thomas von Aquin*, Freiburg – Basel – Wien 1985; L. SCHEFFCZYK (Hg.), *Die Mysterien des Lebens Jesu und die christliche Existenz*, Aschaffenburg 1984.

<sup>18</sup> Vgl. Haer. 3,11,1: „Der Sohn des Demiurgen soll [nach Kerinth und den Nikolaiten] ein anderer sein als der Christos von oben, der frei von Leiden blieb, als er auf Jesus, den Sohn des Demiurgen hinabstieg und wieder in sein Pleroma zurückflog“; ferner Haer. 3,16,5: „Das Evangelium kennt also keinen anderen Menschensohn als den aus Maria, der auch gelitten hat, aber nicht einen Christos, der vor der Passion von Jesus davonflog; vielmehr kennt es den Jesus Christus, der geboren, als Gottes Sohn, und daß eben der gelitten hat und auferstanden ist“.

Ähnlich ist die Sicht des Islam. Ein Aufsatz, den ein junger Muslim über die Stellung Jesu im Islam in das Internet gestellt hat, betont in Anlehnung an Sure 4,157-159, daß der Prophet Jesus nicht am Kreuz sterben konnte, weil eine solche Schande für einen Propheten nicht denkbar ist. Dies sei mit dem islamischen Gottesbild nicht vereinbar: „Schon alleine der Gedanke an die Kreuzigung, ist absurd. Unter großer Demütigung und Schamverletzung begibt Gott sich ans Kreuz. Im Alten Testament verflucht Gott die Menschen die am Kreuze sterben, daß er dann später selber ans Kreuz geht. Somit verflucht ER sich ja selber“. Vgl. HALID B., *ISA – Gottes Prophet oder Gottes Sohn? Jesus (Isa) aus islamischer Sicht*: <http://www.enfal.de/isa/htm> (Stand: 10.01.2000).

Sünde in die Knechtschaft verschleppt worden war und vom Tod festgehalten wurde (vgl. Röm 5,12; 6,20f), damit die Sünde von einem Mensch getötet wurde und der Mensch dem Tod entkam<sup>19</sup>.

Wie freilich Christus wirklich leibhaftig am Kreuz gestorben ist, so ist er auch leibhaftig auferstanden. Auch dies betont Irenäus.

Die leibhaftige Auferstehung Jesu ist wiederum Zeichen für die Rettung auch des Leibes, des Fleisches der Menschen, denn „hätte das Fleisch nicht gerettet werden sollen, dann wäre keineswegs das Wort Gottes Fleisch geworden“<sup>20</sup>. So ist die Auferweckung Christi Vorbild unserer eigenen Auferweckung:

„Wie also Christus in der Substanz des Fleisches auferstanden ist und seinen Jüngern die Male der Nägel und die Öffnung der Seite zeigt – das aber sind die Anzeichen des Fleisches, das von den Toten auferstand – so wird er auch uns, heißt es, auferwecken durch seine Kraft“<sup>21</sup>.

Es hat sich also gezeigt: Die Offenbarung Gottes ist geprägt durch das Mysterium. Gott, obwohl Geist und der Welt transzendent, zeigt sich nicht ohne Welt, aber er geht auch nicht einfach auf in der sichtbaren Welt.

#### 4. Die inkarnatorische Struktur der katholischen Rede von der Gegenwart Gottes in der Welt

Diese inkarnatorische Struktur wird prägend für die katholische Rede von der Gegenwart Gottes in der Welt und in der Kirche, etwa in der Mariologie, der Sakramentenlehre, der Ekklesiologie.

Ich möchte dies an einigen Beispielen, die sich mehrheitlich auch schon bei Irenäus finden, aufzeigen.

##### 4.1. Inkarnation und Mariologie

Zunächst bei Maria: Wenn Gott nur zu finden ist im leibhaftigen Handeln des fleischgewordenen Gottessohnes, so ist auch der leibhafte Ausdruck des Glaubens der Menschen nicht nur fromme Beigabe, sondern heilsbedeutsam.

Entsprechend hebt Irenäus die leibliche Jungfräulichkeit Mariens hervor. Lange diskutiert er die Stelle Jes 7,14: „Darum wird euch der Herr von sich aus ein Zeichen geben: Seht, die Jungfrau wird ein Kind empfangen, sie wird einen Sohn gebären, und sie wird ihm den Namen Immanuel (Gott mit uns) geben“ und verteidigt die Übersetzung der Septuaginta gegen Theodotion und Aqulia, die über-

<sup>19</sup> Haer. 3,18,7; vgl. Haer. 5,16,3.

<sup>20</sup> Haer. 5,14,1.

<sup>21</sup> Haer. 5,7,1; vgl. 3,19,3.

setzen: „Siehe das Mädchen wird schwanger sein und einen Sohn gebären“.<sup>22</sup> Doch, fragt Irenäus, „was ist schon Großartiges oder Zeichenhaftes dabei, wenn ein Mädchen von einem Mann empfängt und gebiert, wie das bei allen gebärenden Frauen geht? Weil aber die Erlösung der Menschen mit Gottes Hilfe ganz ungewöhnlich sein sollte, deshalb geschah auch die ungewöhnliche Geburt aus einer Jungfrau. Gott hat dieses Zeichen gegeben, und kein Mensch hat etwas dazu getan“<sup>23</sup>. Für Irenäus ist selbstverständlich: Wer bekennt, daß in Jesus Christus der einzige und wahre Gott wirklich Mensch wird – und sich nicht nur ein himmlischer Christos für eine Zeit auf den Menschen Jesus herabläßt – für den ist auch die Jungfräulichkeit Mariens eine leibliche und nicht nur geistige.<sup>24</sup>

Weiter: Wenn Gott sein Heil in und durch die Schöpfung wirkt, dann befähigt er auch seine Geschöpfe – in unterschiedlichem Maß – am Heilsgeschehen mitzuwirken. Auch dies zeigt Irenäus am Beispiel Mariens. Er führt parallel zur paulinischen Adam-Christus-Parallele die Eva-Maria-Parallele ein: „So fand ... der Knoten des Ungehorsams Evas seine Auflösung durch den Gehorsam Marias. Denn was die Jungfrau Eva durch ihren Unglauben gebunden hat, das hat die Jungfrau Maria durch ihren Glauben gelöst“<sup>25</sup>. Maria war schließlich die Frau, deren Nachkomme der Schlange das Haupt zertritt.

Dieser Gedanke des Irenäus wirkt fort bis in die Definition der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel durch Papst Pius XII. im Jahr 1950, wo Pius XII. von der Jungfräulichkeit Mariens über ihr Mitwirken am Heil hinführt zu ihrer Vollendung in der leiblichen Aufnahme in den Himmel:

„Am meisten aber ist daran zu erinnern, daß vom 2. Jahrhundert an die Jungfrau Maria von den Heiligen Vätern als neue Eva vorgestellt wird, die dem neuen Adam – wenn auch untergeordnet – aufs engste verbunden ist in jenem Kampfe wider den Feind aus der Hölle, der, wie im Protoevangelium [Gen 3,15] vorausgesagt wird, zum völligen Sieg über die Sünde und über den Tod führen sollte, die in den Schriften des Völkerapostels immer miteinander verknüpft werden [Röm 5 und 6; 1 Kor 15,21-26; 54-57]. Wie deshalb die glorreiche Auferstehung Christi ein wesentlicher Teil und die letzte Trophäe dieses Sieges war, so mußte der gemeinsame Kampf der Seligen Jungfrau mit ihrem Sohne mit der ‚Verherrlichung‘ des jungfräulichen Leibes abgeschlossen werden; denn, so sagt derselbe Apostel, ‚wenn ... dieses Sterbliche Unsterblichkeit angezogen hat, dann wird sich das Wort erfüllen, das geschrieben steht: verschlungen ist der Tod im Sieg‘ [1 Kor 15,54]. Deshalb hat es die erhabene Mutter Gottes, mit Jesus Christus von aller Ewigkeit her ‚durch ein und denselben Ratschluß‘ der Vorherbestimmung auf geheimnisvolle Weise verbunden, unbefleckt in

<sup>22</sup> Haer. 3,21,1.

<sup>23</sup> Haer. 3,21,6. Vgl. 3,21,10, wo Irenäus das Geschaffensein Adams aus „jungfräulicher“ Erde mit der jungfräulichen Geburt Jesu in Parallele setzt.

<sup>24</sup> Vgl. zur Betonung der Jungfräulichkeit Mariens bei Irenäus: A. ZIEGENAUS, *Maria in der Heilsgeschichte. Mariologie (Katholische Dogmatik 5)*, Aachen 1998, 155-157

<sup>25</sup> Haer. 3,22,4.

ihrer Empfängnis, in ihrer göttlichen Mutterschaft völlig unversehrte Jungfrau, die edle Gefährtin des göttlichen Erlösers, der den völligen Triumph über die Sünde und ihre Folgen davongetragen hat ... schließlich als höchste Krone ihrer Vorrechte erlangt, daß sie von der Verwesung des Grabes unversehrte bewahrt wurde und daß sie, wie schon ihr Sohn, nach dem völligen Sieg über den Tod mit Leib und Seele zur erhabenen Herrlichkeit des Himmels emporgehoben wurde, wo sie zur Rechten eben dieses ihres Sohnes, des unsterblichen Königs der Zeiten [vgl. 1 Tim 1,17], als Königin erstrahlen sollte“ (DH 3901f).

#### 4.2. Die Auslegung der Heiligen Schrift innerhalb der Kirche

Diese inkarnatorische Struktur zeigt sich dann auch im Umgang mit der Heiligen Schrift. Was Christus gesagt und gelehrt hat, läßt sich nach Irenäus nicht aus irgendwelchen angeblichen Geheimlehren der Gnostiker erkennen<sup>26</sup>, sondern aus der Heiligen Schrift, denn „alle Schriften, die der Propheten wie die Evangelien, lehren in aller Offenheit und ohne jede Zweideutigkeit“<sup>27</sup>.

Doch muß die Auslegung der Schrift immer rückgebunden sein an die kirchliche Überlieferung, innerhalb derer die Schrift entstanden ist. Irenäus legt Wert auf die Sukzession im Bischofsamt und die Sukzession der Presbyter, die in der Nachfolge der Apostel stehen. Sie haben „das zuverlässige Charisma der Wahrheit bekommen“<sup>28</sup>.

Das heißt: die Wahrheit der Schrift eröffnet sich nicht freischwebend sondern nur innerhalb des mystischen Leibes Christi, der Kirche. So gehören die lebendige Überlieferung, aus der die Heilige Schrift hervorgegangen ist und die Auslegung der Schrift innerhalb der Kirche untrennbar zusammen.

#### 4.3. Die inkarnatorische Struktur der Sakramente und Sakramentalien

Ähnliches gilt für die Sakramente. Irenäus spricht davon, daß „das von der Erde genommene Brot in dem Augenblick, da es die Anrufung (Epiklese) Gottes erfährt, kein gewöhnliches Brot mehr ist, sondern Eucharistie, die aus zwei Elementen besteht, einem irdischen und einem himmlischen“<sup>29</sup>. So ist die reale

<sup>26</sup> Vgl. Haer. 3,2,1f: „Die Überlieferung soll nämlich nicht schriftlich, sondern durch das lebendige Wort weitergegeben worden sein. Darum soll Paulus gesagt haben: 'Wir reden Weisheit unter den Vollkommenen, aber nicht Weisheit dieser Welt' (1 Kor 2,6). Und unter dieser Weisheit versteht jeder von ihnen die (Lehre), die er selbst aus freien Stücken erfunden hat, folglich eine Fiktion, so daß nach ihnen die Wahrheit dementsprechend bald bei Valentin, bald dagegen bei Markion, bald bei Kerinth, danach bei Basilides war oder bei sonst jemand, mit dem er eine Diskussion führte, der aber auch nichts Ersprößliches zu sagen wußte. Denn sie sind alle miteinander völlig verdreht, und keiner schämt sich, sich selbst zu predigen (vgl. 2 Kor 4,5) und dabei die Regel der Wahrheit zu entstellen“.

<sup>27</sup> Haer. 2,27,2.

<sup>28</sup> Haer. 4,26,2.

<sup>29</sup> Haer. 4,18,5.

Gegenwart des Leibes Christi in der Eucharistie gebunden an das sichtbare Zeichen des Brotes – ähnlich wie die wirkliche Gegenwart des Sohnes Gottes im menschlichen Handeln Jesu von Nazareth zum Ausdruck kommt.

Noch einmal anders deutlich wird dies bei Sakramentalien. Von ihnen schreibt Irenäus noch nichts. Deshalb ein Beispiel aus neuerer Zeit: Bekannt ist die wunderbare oder wundertätige Medaille, die auf eine Erscheinung der Gottesmutter vor Katharina Labouré am 27. November 1830 zurückgeht.<sup>30</sup> Maria verspricht dort denen besondere Fürsprache und Gnade, die Maria als die ohne Sünde Empfangene verehren und diese Verehrung dokumentieren durch das Tragen einer Medaille, deren Aussehen und Form Maria der hl. Katharina mitgeteilt hat. Nach einigen Schwierigkeiten konnte die Medaille 1832 mit Erlaubnis des Erzbischofs von Paris geprägt werden. Viele Gläubige sind seither überzeugt von der Hilfe, die sie durch das Tragen der Medaille erhalten haben. Auch dies gehört zur inkarnatorischen Struktur des Glaubens. Es handelt sich keineswegs um eine unzulässige Verdinglichung des Glaubens oder der Gnade. Die oft gestellte Frage, wie denn ein Stück Blech Segen vermitteln könne, scheint nicht den Kern zu treffen. Denn nicht die Medaille als solche, auch nicht das Bild der Gottesmutter auf der Medaille ist Quelle des Segens, der von der Medaille ausgeht, sondern Gott, der auf die Mittlerschaft Mariens hin, die Medaille als Werkzeug seines Segens gebraucht. Dies ist wieder in die inkarnatorische Struktur des Wirkens Gottes in der Welt. Gott nimmt Dinge dieser Welt in seinen Dienst. Wie beim Mysterium sieht der eine nur das Bild der Gottesmutter, der andere erkennt im Glauben den Segen, den Gott selbst in dieses Bildnis legt und durch dieses Bildnis wirkt. So ist die Medaille nicht nur Erinnerungszeichen an die himmlische Mutter und ihre Fürsprache, sondern spürbares, handgreifliches Zeichen des Segen Gottes.

#### *4.4. Die inkarnatorische Struktur der Nächstenliebe*

Schließlich darf bei der inkarnatorischen Struktur des Glaubens nicht vergessen werden, daß der Glaube, der sich auf Christus stützt, nie an seinen Mitmenschen vorbeigehen kann. Virtuelle Welten führen eher in ein solipsistisches Leben mit der Maschine, während christliche Glaube immer an den Mitmenschen verwiesen ist, wie es der erste Johannesbrief (1 Joh 4,20f) ausdrückt:

„Wenn jemand sagt: Ich liebe Gott!, aber seinen Bruder haßt, ist er ein Lügner. Denn wer seinen Bruder nicht liebt, den er sieht, kann Gott nicht lieben, den er nicht sieht. Und dieses Gebot haben wir von ihm: Wer Gott liebt, soll auch seinen Bruder lieben.“

---

<sup>30</sup> Vgl. A. RICHARTZ, Labouré, Katharina: Marienlexikon 3 (1991) 699.

## 5. Zusammenfassung

Diese kurzen Anmerkungen mögen genügen, um zu zeigen, wie durch die *virtus Dei* aus den Dingen und Geschehnissen dieser Welt Mysterien des Glaubens werden, die auf den ersten Blick manches von dem an sich tragen, was wir heute als „virtuelle Welt“ benennen können, bei näherem Hinsehen jedoch eine ganz andere Verbindung von Gott und Welt offenbaren, die den Gläubigen hinein-führt zur Begegnung mit Gott.

Wer die Einladung der Gottesmutter annimmt, die wundertätige Medaille trägt und Maria als die unbefleckte Empfängnis und Mittlerin aller Gnaden ehrt, wird bald erleben, daß dies keine leeren Worte sind.

## Literatur

### Quellen

Irenäus von Lyon, *Adversus Haereses* – Gegen die Häresien, Bücher I bis V

Irenäus von Lyon, *Epideixis* – Darlegung der Apostolischen Verkündigung

*Epideixis und die Bücher I bis IV von Adversus Haereses und werden zitiert nach:*

Fontes Christiani. Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter, hg. v. N. Brox, W. Geerlings, G. Greshake, R. Ilgner, R. Schieffer, Band 8/1 bis 8/4 (übersetzt und eingeleitet von Norbert Brox), Freiburg – Basel – Wien 1993-1997

*Buch V wird zitiert nach:*

Bibliothek der Kirchenväter. Eine Auswahl patristischer Werke in deutscher Übersetzung, hg. v. O. Bardenhewer, Th. Schermann, K. Weyman, Band 4: Des heiligen Irenäus fünf Bücher gegen die Häresien, übersetzt v. Ernst Klebba, II. Band: Buch IV-V, Kempten – München 1912

### Sekundärliteratur

Norbert Brox, Einführung in *Adversus haereses*: Fontes Christiani 8/1, 101-112

Norbert Brox, *Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon. Zur Charakteristik der Systeme*, Salzburg – München 1966

Gerd Lohaus, *Die Geheimnisse der Lebens Jesu in der Summa theologiae des Heiligen Thomas von Aquin*, Freiburg – Basel – Wien 1985

Alfonsa Richartz, *Labouré, Katharina: Marienlexikon* 3 (1991) 699

Kurt Rudolph, *Die Gnosis, Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Göttingen 1990

Leo Scheffczyk (Hg.), *Die Mysterien des Lebens Jesu und die christliche Existenz*, Aschaffenburg 1984

Anton Ziegenaus, *Maria in der Heiligen Schrift und in der Alten Kirche*: F. Breid (Hg.), *Maria in Lehre und Leben der Kirche. Referate der „Internationalen Theologischen Sommerakademie 1995“ des Linzer Priesterkreises in Aigen/M., Steyr 1995*, 32-59

Anton Ziegenaus, *Maria in der Heilsgeschichte. Mariologie (Katholische Dogmatik 5)*, Aachen 1998

## **II.**

### **Konstruierte Erfahrung?**

### **Zur Virtualität religiöser Traditionen**

JOHANN EV. HAFNER

## Gottes Benutzeroberfläche

Zur Funktion religiöser Versprechen

### Virtualität, eine theologisch brauchbare Kategorie?

Wenn sich neue Begriffe oder Begriffe neu durchsetzen, bietet ihre weiche Form Gelegenheit, neue Anwendungen vorzunehmen. Das heißt nicht, daß neue Begriffe lediglich als eine Art Stopfgänse für den akademischen Betrieb brauchbar sind, denen man einverleiben kann, was man immer schon verwerten wollte. Aus der Geistesgeschichte wissen wir, daß neue Begriffe Inhalte nicht nur anders kategorisieren, sondern auch neue Inhalte hervorbringen. Sie ändern den Blick auf die Dinge, indem sie unser Auflösungsvermögen verfeinern. „Virtualität“ wurde in den Begriffsstudien von Manfred Negele und Peter Roth weniger als ein alter Begriff in neuem Gewande aufgewiesen, denn als ein altes Gewand, das man über ganz neue Inhalte geworfen hat. Uns Theologen interessiert, inwiefern der Begriff auch für unser Gebiet brauchbar ist, nämlich für die Rede von Gott. Konträr zu Michael Kreuzer versuche ich zu zeigen, daß „Virtualität“ sehr wohl geeignet ist, die Gegenwart Gottes in der Welt zu beschreiben. Hierzu eine methodische Vorbemerkung: Die folgenden Ausführungen reflektieren nicht das Wesen, auch nicht die transzendente Bedingungen der Gegenwart Gottes, sondern die Wirkungen von Aussagen über die Gegenwart Gottes auf andere Aussagen.

Ich werde am Anfang den phänomenologischen Zusammenhang von Virtualität und Interaktivität beschreiben (1.), auf Aussagen über Gott beziehen (2.), systemtheoretisch auflösen und anders zusammensetzen (3. und 4.), um den Rückzug auf unmittelbare Erfahrung zu kritisieren (5.). Schließlich wird der Möglichkeitsbegriff des Religiösen eingegrenzt und lokalisiert (6.). Ziel ist es zu zeigen, daß religiöse Aussagen über Gottes Gegenwart die Form von Versprechen annehmen und virtuell in dem Sinne sind, als sie die *Anwesenheit eines Abwesenden operativ herstellen*. Zunächst aber einige Einkreisungen des Begriffs, wie er in seinem heutigen Gebrauch an einen theologischen Gebrauch angenähert werden kann.

## 1. Verbindung von Rezeptivität und Aktivität: Interaktivität

Im Gegensatz zum gemalten Bild und zum gedruckten Text beansprucht Virtualität den Adressaten nicht mehr nur als Leser, als Rezipienten, sondern als Agenten. In modernen Computerspielen fliegt man, anstatt Flugfilme anzuschauen, man erzeugt Geräusche, anstatt sie nur anzuhören, man kann schießen, anstatt einer Schießerei zuzusehen. In virtuellen Welten wird die feine Differenz von aktivem Schauen (Lugen) und rezeptivem Sehen, von aktivem Horchen (Lauschen) und rezeptivem Hören, von aktivem Sich-Bewegen und rezeptiver Bewegung aufgehoben. Computersimulationen beanspruchen über die Sensorik hinaus auch die Motorik. Das kannte man bisher nur aus tatsächlicher Bewegung wie Gehen und Fahren. Nicht umsonst stammt der deutsche Begriff für umfassende – rezeptive und motorische – Empirie aus diesem Wortfeld: Er-Fahrung.<sup>1</sup> Virtualität erweckt den Schein, daß das Abwesende anwesend sei, weil man darin etwas erleben *und* tun kann. Erst virtuelle Medien sind im Vollsinn „medial“, da sie sowohl Instrument des Erfahrens (wie Brille, Papier, Tafel) als auch Raum der Erfahrung bilden. Nicht zufällig werden Virtualität und Interaktivität gerne identifiziert.

Gerade diese Zwitterstellung zwischen Schein und Sein, Entfernung und Nähe, zwischen Erlebnis und Täuschung macht das Virtuelle geeignet als Analogie für die Gegenwart Gottes in der Welt. Virtualität macht das Abstrakte sinnlich, das Entfernte nah, das Abwesende anwesend.<sup>2</sup> Und dies so, daß man nicht mehr entscheiden kann und sich einmal vielleicht nicht mehr interessiert, ob es nun echt oder unecht ist, was sich einem da zeigt. Wir können uns noch gar nicht vorstellen, wie sehr sich die menschlichen Wahrnehmungsgewohnheiten und Wirklichkeitszuschreibungen verändern werden. Ich persönlich beobachte es bei meinen Kindern, die genauso gern eine CD-ROM über die Käferwelt erkunden, wie sie im Waldboden Käfer ausgraben. Je mehr sie im Wald entdecken, desto interessierter lesen sie die CD, und je mehr sie von der CD wissen, desto mehr entdecken sie im Wald. Es ist längst erwiesen, daß mediale Übertragungen das Interesse an Ereignissen nicht ersetzen, sondern steigern. Seitdem die Bundesliga im Fernsehen läuft, sind die Stadien voller, nicht leerer. Wir von der Projektgruppe „Virtuelle Basilika Ottobeuren“ sind daher überzeugt, daß die virtuelle Basilika mehr, nicht weniger Leute nach Ottobeuren bringt.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Über den Zusammenhang von Erfahrung und Bewegung siehe M. MERLEAU-PONTY, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966, 123-52 und 284-326; B. WALDENFELS, *Gänge durch die Landschaft*, in: M. SMUDA (Hg.), *Landschaft*, Frankfurt a.M. 1986, 29-41.

<sup>2</sup> Vgl. P. B. ANDERSEN, *Multimediale Phasen-Räume*, in: M. WARNKE/W. COY/G. C. THOLEN (Hg.), *HyperKult. Geschichte, Theorie und Kontext digitaler Medien*, Basel/Frankfurt a.M./Stroemfeld 1997, 191-226.

<sup>3</sup> Siehe unten den Beitrag von B. EBERSBERGER u.a. in diesem Band.

## 2. Gottes Gegenwart: Unverfügbarkeit bei gleichzeitiger Zugänglichkeit

Virtualität versetzt den Benutzer auf eine Ebene der Unentscheidbarkeit zwischen Sein und Schein. Sie vertagt die philosophischen Fragen, ob diese Bilder vom Wirklichen selbst wirklich sind. In diesem Moment ist das Geschehen auf dem Bildschirm, im Datenhelm „echt“, und zwar deshalb, weil sie interaktiv sind: der Benutzer kann das Geschehen verändern, und kann sich im virtuellen Raum verändern.<sup>4</sup> Die Wahrheit der Wirklichkeit wird über ihre Veränderbarkeit, nicht über eine bloße Un-Verborgtheit gesucht, die sich der Anschauung darbietet und sich jeden Zugriff verbietet. In freier Abwandlung von Marx' Wahrheitsanforderung: Es kommt darauf an, die Wirklichkeit zu verändern, anstatt sie nur interpretierend entgegenzunehmen. Dieser „Wirklichkeitszugang“ läuft reziprok zur klassisch metaphysischen Tradition, wonach Veränderbarkeit ein sicheres Indiz für Unwahrheit darstellte. Anstatt an dieser Stelle in Kritik über die technokratische Reduktion der Wahrheit auf Manipulierbarkeit zu verfallen, möchte ich auf Ähnlichkeiten im christlichen Umgang mit „Gott“ hinweisen.

Der Gott christlichen Verständnisses erlaubt uns, von ihm zu reden, ihn anzurufen, ihm Namen zu geben, ihn durch Symbole zu repräsentieren, ihn in Sakramenten zu vergegenwärtigen. Der Differenzwert des christlichen Glaubens besteht geradezu darin, daß wir unseren Gott nicht in absoluter Unzugänglichkeit belassen und in philosophischem Staunen verbleiben, sondern glauben, daß er sich namentlich und persönlich geoffenbart hat. Gott bleibt nicht – wie es beispielsweise die ptolemäische Gnosis dachte – im Bythos, in der unerreichbaren Tiefe.<sup>5</sup> Gott gibt sich selber eine – ich möchte den Begriff bewußt aufgreifen – Benutzeroberfläche: zum einen, weil er sich der Benutzung selbst anbietet, zum anderen weil alle Benutzung nur an der Oberfläche bleibt. In diesem Sinne ist Gott zwar kognitiv und affektiv abwesend, wohl aber *operativ* anwesend. Der Bereich des nicht-Aktuellen, nicht-Verwirklichten wird über Zeichen (Gesten, Personenrollen, Symbole, Bilder, Texte) in einer Weise dargestellt, die es ermöglicht, mit ihm „etwas anzufangen“. Christen reden nicht nur über Gott, sie rufen ihn mittels seines Namens auch an oder erfahren mittels der Sakramente seine Gnade.

<sup>4</sup> „Sich verändern“ im Wortsinne! In Zivilisationsspielen wie Sim City oder in virtuellen Gemeinschaften wie funcity.de müssen sich die Teilnehmer mit bestimmten Merkmalen definieren, an denen sie für sich und andere in Zukunft identifizierbar sind.

<sup>5</sup> Bei aller Unterschiedlichkeit der gnostischen Richtungen kann man die zu starke Ausdifferenzierung der Unzugänglichkeit Gottes gegenüber seinem Weltbezug als gemeinsamen Nenner festhalten. Dogmatisch formuliert: die Leugnung der Einheit von Transzendenz und Schöpfergott. Zur Diskussion über die Definition von Gnosis vgl. K. RUDOLPH (Hg.), Gnosis und Gnostizismus, Darmstadt 1975.

Das Medium der Darstellung ist demnach in doppeltem Sinn „Mittel“: Es ist vermittelndes Zeichen, um etwas vom Bezeichneten besser zu verstehen; und es ist vermittelndes Instrument, mit dem das Bezeichnete etwas tut. Die letztgenannte „werkzeugliche“ Verwendung von Zeichen bereitet theologische Probleme: Ist es nur Gott, der durch Zeichen am Menschen handelt, oder ist es auch der Mensch, der mit Zeichen göttliche Wirkungen herbeiführen kann?<sup>6</sup> Wir als Christen gehen davon aus, daß Gott sich nicht allein kognitiv offenbart, sondern seine zeichenhafte Anwesenheit so wählt, daß sie über die Darstellung hinaus auch noch etwas herstellt, bewirkt. Die Grenze zur Magie ist an dieser Stelle sehr durchlässig, aber sie ist deutlich für den, der unterscheidet zwischen dem Gebrauch religiöser Zeichen *in der Welt* einerseits und dem Gebrauch der Zeichen, um Gott zu beeinflussen, andererseits. Im ersten Fall will der Gläubige Gottes Wirken in die Welt bringen, im zweiten Fall will er Gottes Entscheidung zu wirken herbeiführen. Der zweite Fall benutzt nicht allein die Zeichen, sondern auch Gott als Instrument. Das Christentum verbietet eine Anwendung der Zeichen auf Gott. Dieses Verhalten wurde bereits im Judentum als Götzendienst gewertet und häretisiert, weil es die Souveränität des Herrn der Geschichte gefährdet.<sup>7</sup>

Das Christentum hat sich aus dem antiken Kultgemisch u.a. dadurch ausdifferenziert, daß es weder die Lokalisierbarkeit und Beeinflußbarkeit der Götter in Statuen, Bildern und Tempeln teilte, wie es sich der Volksglaube vor allem im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus vorstellte, noch daß es die strikte Trennung von Götterwelt und Welt mitvollzog, wie es der Epikureismus oder die Gnosis vorschlugen. Vor allem die Gnosisschulen nach Basilides und Valentinus entwarfen Götter, die viel göttlicher waren als alles bisher Dagewesene. Sie wohnten nicht in einem Zelt oder Tempel, auch nicht im klassischen Olymp, nicht einmal platonischen Himmel, der – laut Aristoteles – bereits hinter der Mondsphäre begann, sondern in einer eigenen „Welt“, von der die anderen Welten Abfallprodukte der x-fachen Ableitung waren. Ganz zuunterst die hiesige, irdische Welt. Gnosis ist viel religiöser als Christentum und das Pleroma transzendenter als der christliche Himmel.

Kommt das nicht unseren philosophischen Ansprüchen an Religion entgegen? Wollte man Gott gerecht werden, dürfte man ihn nur mit Prädikationen des Transzendenten bezeichnen und anrufen: Gott ist göttlich, Gott ist ganz er selbst, Gott ist groß, wie es nur Gott sein kann. Letztlich sind dies nur „analytische“ Variationen des Satzes: Gott ist Gott. Der christliche Gottesbegriff

---

<sup>6</sup> Siehe den Beitrag von S. SIEMONS in diesem Band.

<sup>7</sup> C. FREVEL, „Sie sind wie Vogelscheuchen im Gurkenfeld“. Kritik an den Göttern der Völker und ihren Kulturen – Religionskritik im Alten/Ersten Testament, in: H. R. SCHLETTE (Hg.), Religionskritik in interkultureller und interreligiöser Sicht, Bonn 1998, 52-74.

zeichnet sich vor dem philosophischen dadurch aus, daß er über tautologische Bestimmungen hinauszugehen beansprucht. Wir loben Gott als Schöpfer *der Welt*, als Herrn *der Geschichte*, als Offenbarer *seiner Ratschlüsse*, und alles – Schöpfungswerk, Heilsgeschichte, Offenbarungsgeschichte – läuft auf die Erlösung zu. Die Funktion, die sich Gott selber gibt, ist nicht die reine Selbstgegenwart, sondern sein Erlösungshandeln in der Welt für die Menschen. Die Funktion, die der Mensch vor Gott hat, ist die Verherrlichung Gottes aufgrund von dessen Erlösungshandeln. Diese Erlösung wird auch nicht gewährt durch reine Anbetung, sondern durch Wirken *in der Welt*. Zum Transzendenten gelangt der Mensch nicht dadurch, daß er sich selbst transzendiert, sondern daß er die Welt transzendiert, wodurch das Wort „transzendieren“ einen völlig anderen Sinn annimmt (im ersten Fall meint es eine Steigerung, im zweiten eine Relativierung des Menschlichen). Diesen Umweg verlangt das Christentum im Gegensatz zur religiös gewordenen Philosophie wie der valentinischen Gnosis, die eine Transzendenz durch Erkenntnis des Transzendenten vorschlägt.<sup>8</sup>

Andererseits behaupten wir von unseren religiösen Aussagen, daß sie Gott nie adäquat ausdrücken. Sind nicht selbst biblische Titulaturen, wie „Vater“, „Herr“ und sogar „Gott“ nur analog gemeint? Sie meinen Gott als Vater, Herr und Gott, und doch treffen sie den gemeinten „Gegenstand“ nicht, weil der Begriff „Gott“ keine sortale Kategorie bildet, wenn er auf den einen Gott angewandt wird. „Gott“ ist dann ein Name, kein Begriff. Eigennamen aber bringen keine Erkenntnis für uns, sie fungieren als reine Adresse. Man kann den Namensträger bei seinem Namen anrufen, aber nichts über ihn aussagen. Der Name ist nur Subjekt, ohne Prädikat. Wäre „Gott“ nur ein Name, wüßten wir nicht, ob Gottvater „väterlich“, ob der Herr „herrlich“, ob Gott „göttlich“ ist. Wenn also die Begriffe nicht treffen und Namen nichts sagen, hat es dann überhaupt Sinn, von Gott zu reden? Wäre es nicht besser, von ihm zu schweigen, nur Riten zu vollführen, nur Atemsilben zu repetieren, nur über seine Unnahbarkeit zu spekulieren etc.? Die Religionsgeschichte gibt uns viele Beispiele von Kulturen, die einen irrationalen Gott voraussetzen.

Das Dilemma ist nun voll entfaltet: einerseits will das Christentum von Gott handeln, um ihn nicht in Unzugänglichkeit zu belassen, andererseits will das Christentum Gott nicht soweit zugänglich machen, daß er „gebräuchlich“ wird. Der christliche Gott offenbart sich weder als philosophische Transzendenz noch als magische Gottheit.

<sup>8</sup> Welche Erkenntnis letztlich nur darin besteht einzusehen, daß alles Immanente transzendenzunfähig ist.

### 3. Erlösungsaussagen sind selbstreferentielle Versprechen

Es geht also darum zu vertiefen, worin das Spezifische des christlichen Zeichengebrauchs besteht. Hierzu müssen wir zwei Möglichkeiten unterscheiden: Der *darstellende* Zeichengebrauch (ich erlebe/erkenne/meditiere etwas) rechnet die Selektivität (d.h. daß etwas Kontingentes gerade so ist und nicht anders) dem sich verhaltenden System zu, der *herstellende* Zeichengebrauch (ich handle/tue/ beeinflusse etwas) der Umwelt des Systems. Was wir von allen Eindrücken, die auf uns zukommen, dem Außen zurechnen, wird zum Erlebnis, und was wir als Teil des Inneren (eigene Entscheidung, eigene Motive) akzeptieren, wird zum Handeln.<sup>9</sup> Ob wir etwas als Einbildung nach innen buchen oder als Widerfahrnis nach außen, entscheidet in religiösen Dingen darüber, ob wir es als Einbildung oder als Wunder erfahren. Alles kann entweder als Erleben oder als Handlung verstanden/interpretiert werden. Jede noch so innere Erfahrung kann als selbstgemachte Einbildung und jede noch so autonome Tat kann als Folge eines äußeren Einflusses rekonstruiert werden. Ob jemand eine Darstellung erlebt oder eine Herstellung tätigt, hängt immer von einer äußerlichen und nachträglichen Zurechnung ab. Diese Doppelmöglichkeit liegt allem menschlichen „Wahrnehmen“ zugrunde. „... jedes Ereignis in einem System ist immer sowohl durch das System selbst als auch durch seine Umwelt verursacht.“<sup>10</sup> Erst eine klare Zurechnung, nach innen *oder* nach außen, gibt den Kausalgründen soziale Orientierung, d.h. im landläufigen Sinn „Zurechnungsfähigkeit“. Wenn wir von Gott reden, also Zeichen von ihm verwenden, kommen beide Möglichkeiten in Betracht: verwenden wir die Zeichen außenzugerechnet, dann reden wir von Offenbarung Gottes. Verwenden wir die Zeichen innenzugerechnet, dann sprechen wir als Theologen. In beiden Fällen ist Gott „gemeint“, aber je anders. Die Asymmetrie wird darin deutlich, daß im Falle der Außenzurechnung Gott *zu uns* spricht (Offenbarung), im Falle der Selbstzurechnung *wir über* Gott reden (Theologie).<sup>11</sup> Wie aber kann man *zu* Gott reden, wie ihn direkt ansprechen? Wann verwenden wir die Zeichen so, daß sie Gott selbst erreichen und ihn nicht nur darstellen?

---

<sup>9</sup> Nur geschlossene Systeme, die eine eigene Codierung besitzen, sich selbst programmieren können und die Grenzen nach außen selbst festlegen, vermögen Außen *als* Außen „wahrzunehmen“, wobei Wahr-Nehmung heißt, daß etwas nur insofern für wahr gehalten wird, alles in eigene, also bekannte Strukturierungsmodelle konvertiert werden kann. Diese Modelle sind selbst nicht als wahr ausweisbar, sondern entlarvbar als Strategien, ein verträgliches Maß von Außenkomplexität zuzulassen. Alle Systeme handeln vorläufig, und selbstbeobachtende Systeme wissen das.

<sup>10</sup> N. LUHMANN, *Erleben und Handeln*, in: ders., *Soziologische Aufklärung*, Bd. 3: *Soziales System, Gesellschaft, Organisation*, Opladen 1981, 67-80, hier 71.

<sup>11</sup> Vgl. N. LUHMANN, *Läßt unsere Gesellschaft Kommunikation mit Gott zu?* in: DERS., *Soziologische Aufklärung*, Bd. 4: *Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*, Opladen 1987, 227-235.

Auf unser Problem von Anwesenheit/Abwesenheit angewandt lauten diese Fragen: Läßt sich Gott jetzt schon oder erst im Himmel ansprechen? Läßt er sich nur erkennen, oder läßt er sich auch wirksam erfahren? In welcher Weise ist Gottes Erlösung „anwesend“ oder „abwesend“? Ich behaupte, daß Gottes Erlösung weder als Erfahrung kommuniziert werden kann noch als Erkenntnis kommuniziert werden darf, sondern als Versprechen ausgesagt wird. Versprechen aber sind virtuelle Erfüllungen, weil sie nicht nur eine abstrakte Möglichkeit anzeigen, sondern bereits vor ihrer Erfüllung handhabbar sind. Der Versprechende haftet bis zur Erfüllung, man kann sich auf ihn berufen, ihn zitieren, auf den Vertrag pochen. Er ist ab dem Versprechen die Adresse für alle aus dem Versprechen ableitbaren Ansprüche. Versprechen sind Selbstverpflichtungen, die die Verantwortung für das Ausbleiben der Erfüllung übernehmen.

Im religiösen Bereich gilt es streng zu unterscheiden zwischen der Verheißung Gottes, der uns den Himmel verspricht, und menschlichen Versprechen, die sich viel von Gott versprechen oder einander viel versprechen.<sup>12</sup> Die ganze Bibel handelt von der Diskrepanz der immer wieder gebrochenen menschlichen Versprechen gegenüber der verlässlichen Verheißung. All unser Beten beginnt mit dem Vertrauen, daß Gott zu seinem Wort steht, daß man an seine Treue zu sich selber appellieren kann. Systemtheoretisch verstärken sich hier zwei selbstreferentielle Zirkel: zum einen die wiederholende Vergewisserung des Beters, der sich an Gottes bisheriges Heilshandeln erinnert: „... denn seine Huld währt ewig“ (Refrain in Psalm 118,1b.2b.3b.4b.29b); zum anderen der eindringliche Appell an Gott, sich seiner gemachten Verheißungen „um seines Namens willen“ zu erinnern: „Denk an dein Erbarmen, Herr, und an die Taten deiner Huld“ (Ps 25,6; vgl. Ps 115,1; 143,11).<sup>13</sup> Gott hört auf Menschen, aber er gehorcht ihnen nicht. Ausgeschlossen bleibt also die direkte Erwirkung von Gottes Handeln durch menschliches Flehen. Darin unterscheidet sich Gebet von Magie, dem rein werkzeuglichen Gebrauch religiöser Zeichen.

Im Gegensatz zur Verheißung ist der Inhalt menschlicher Versprechen gerade dasjenige, was nicht in unserer Macht steht, allem voran unsere Reaktionen auf Zukünftiges. Man kann die Kontinuität der Handlungen versprechen, nicht aber die Motive. Z.B. das Versprechen der Liebe bezieht sich nicht darauf, ewig verliebt zu sein, sondern alle Aktionen der Liebe zu vollziehen (Treue, Sexualität,

<sup>12</sup> Über die bindende und lösende Kraft menschlicher Versprechen siehe R. SPAEMANN, Verzeihung, in: DERS., Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik, Stuttgart 1990, 239-254.

<sup>13</sup> Vgl. H. SCHALLER, Das Bittgebet – ein Testfall des Glaubens, in: G. GRESHAKE/G. LOHFINK (Hg.), Bittgebet – Testfall des Glaubens, Mainz 1978. Eine sprechakttheoretische Interpretation biblischer Texte bietet R. WONNEBERGER/H. P. HECHT, Verheißung und Versprechen. Eine theologische und sprachanalytische Klärung, Göttingen/Zürich 1986, besonders 149-194.

Höflichkeit ...) unabhängig von den „inneren“ Motiven, die äußeren Einflüssen schutzlos ausgesetzt sind (Hormone, Krankheit, Krisen ...).<sup>14</sup> Versprechen garantiert die Motiv- und Kontextunabhängigkeit von zukünftigen Handlungen. Aber Menschen können vor der Erfüllung ihrer Versprechen sterben oder auf andere Weise ihre Zurechnungsfähigkeit verlieren. Bei Gott dagegen unterstellen wir mit dem Versprechen auch die Macht, es durchzusetzen. Bei Gott sind Versprechender (Gott der Schöpfung und Offenbarung) und Erfüllender (Gott der Erlösung) unter allen Bedingungen identisch, weil Gott „in Ewigkeit“ ist. Letztlich ist der Sprechakt „Versprechen“ nur von Gott selbst oder von Menschen zu leisten, die sich auf Gottes Hilfe berufen.

Wenn wir nun sagen „Gott ist unser Erlöser“, bricht angesichts unerlöster Zustände die Frage auf, ob Gott uns erlösen wird oder wir schon erlöst sind. Wenn wir schon erlöst sind, wie ist diese Erlösung dann schon gegenwärtig? Wenn wir noch erlöst werden, wie ist diese Erlösung jetzt schon behauptbar? Es ist die Frage, die schon das Frühchristentum zerrissen hat: Inwiefern drückt unser christlicher Zeichengebrauch etwas Bestehendes/Verwirklichtes, inwiefern etwas Ausstehendes/Mögliches aus?

#### 4. Virtualität als Gleichzeitigkeit von Möglichem und Wirklichem

Man muß das Dilemma auf einer grundlegenderen Ebene rekonstruieren, nämlich der unausweichlichen Vermischtheit von Möglichem und Wirklichem überhaupt, nicht erst in der religiösen Sprache. Es gibt nichts Wirkliches, an das sich nicht Möglichkeiten anschließen. Und es gibt nichts Mögliches, das nicht einen Verweis auf Wirklichkeiten enthielte. Sobald wir eine Möglichkeit wählen und sie verwirklichen, bleiben die anderen, ausselierten Möglichkeiten gegenwärtig. Daher spricht Luhmann von „Simultanpräsentation von Möglichem und Wirklichem, die alles, was intentional erfaßt wird, in einen Horizont anderer und weiterer Möglichkeiten versetzt. [...] In allem sinnhaften Erleben und Handeln wird laufend mehr appräsentiert [implizit mitgesagt, A.d.A.], als repräsentiert [explizit ausgesagt, A.d.A.] werden kann. Im Sequenzieren des eigenen Erlebens oder Handelns, beim nächsten Schritt schon, muß man daher auswählen und beiseite lassen.“<sup>15</sup> Wer etwas sagt, sagt immer auch, was er ausschließt. Wer etwas aus-

---

<sup>14</sup> F. NIETZSCHE, *Menschliches – Allzumenschliches*, Nr. 58. „Das Versprechen, jemand immer zu lieben, heißt also: so lange ich dich liebe, werde ich dir die Handlungen der Liebe erweisen; liebe ich dich nicht mehr, so wirst du noch dieselben Handlungen, wenn auch aus anderen Motiven, immerfort von mir empfangen: so daß der Schein in den Köpfen der Mitmenschen bestehen bleibt, daß die Liebe unverändert und immer noch dieselbe sei.“ (=Kritische Studienausgabe, hg. v. G. COLLI/M. MONTINARI, Berlin/New York 1988, Bd. 2, 77).

<sup>15</sup> N. LUHMANN, *Die gesellschaftliche Funktion der Religion*, in: DERS., *Funktion der Religion*, Frankfurt a.M. 1992, 9-71, hier 21 f.

schließt, sagt immer auch, was er „eigentlich“ meint.<sup>16</sup> Jede Kommunikation ist das Resultat von Selektionen, bei der Positivselektion und Negativselektion, bei der Auswahl und Ausschluß ineinander vorkommen und zwar im Modus der Virtualität. Luhmann nennt diesen Schatten, den kein Satz, kein Begriff, kein Gedanke, keine Interaktion abschütteln kann, Sinn. Jede Aussage enthält implizit das Woraus der aktuellen Selektion.

Zudem ergeben sich aus jeder Selektion weitere Möglichkeiten, die wiederum seligiert werden müssen, um die Kommunikationsfähigkeit aufrechtzuerhalten. Ein Satz, der alle Antworten zuläßt, ist ebenso sinnlos wie ein Satz, der keine Antwort zuläßt. Wir nehmen ihn als Geräusch wahr. Sinn ist Anschlußmöglichkeit an Ausschlußwirklichkeiten. Deshalb erkennen wir etwas nur dann als sinnvoll, wenn die Unendlichkeit von möglichen Möglichkeiten begrenzt wird auf ausgewählte Möglichkeiten, die aber im Aktualisierten, Repräsentierten *mit*-gesagt werden. Sie begleiten – wie die Unschärfe unser Gesichtsfeld – jede noch so klare Focussierung. Alles Wirkliche zerfällt daher wieder unter anderen Umständen in andere Möglichkeiten. Es muß deshalb dauernd nachstabilisiert werden. Selbst religiöse Offenbarungen müssen je neu ausgelegt werden, wie auch wissenschaftliche Erkenntnisse sich angesichts neuer Kritik je neu beweisen müssen. Sinn ist dauernde Unruhe aufgrund dauernder Instabilität, weil das Aktuelle sich in vielen neuen Möglichkeiten anbietet.<sup>17</sup> So funktioniert alle Kommunikation in allen Systemen. Sinn ist das einzige Universale, das einzig Nichtnegierbare, nicht in Binarität Ausdifferenzierbare.

Je stärker ein System seine Wirklichkeit selbst konditioniert, indem es Anschlußkommunikationen vordefiniert (z.B. festlegt, wie weit der eigene Geschäftsbereich/Begriffshorizont reicht, wie man sich im System zu verhalten hat, welche Sondersprache vorausgesetzt wird ...), desto besser „funktioniert“ es. Je ausdifferenzierter die Systeme werden, desto besser, d.h. distanzierter können sie sich gegenseitig beobachten. Dennoch wird es keinem System gelingen, die Verluste an Möglichkeiten, die systematisch ausgeschlossen wurden, aufzufangen. Alle Nachrepräsentationen kommen nicht nur zu spät, sie produzieren auch neue ausgeschlossene Möglichkeiten. Die Transzendenz verhält sich zur Imma-

<sup>16</sup> Dies beobachten am besten die Anderen, weil sie distanzierter beurteilen können, unter welchen Informationsverlusten der Aussagende antwortet. Weglassen ist kein subjektives Verheimlichen, sondern Selektionsresultat.

<sup>17</sup> „Das Mögliche wird als Differenz verschiedener Möglichkeiten (einschließlich derjenigen, die gerade aktualisiert ist und auf die man zurückkommen kann) aufgefaßt, und die zu aktualisierende Möglichkeit wird dann in ihrer Identität als dies-und-nichts-anderes bezeichnet. Diese Bezeichnung eliminiert das Nichtzuaktualisierende nicht, aber sie versetzt es in den Zustand momentaner Inaktualität. Es kann im Zuge der Re-Virtualisierung als Möglichkeit erhalten und in neue Horizonte mitübernommen werden.“ N. LUHMANN, Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt a.M. 1984, 100 f.

nenz nicht wie Möglichkeit zu Wirklichkeit, sondern bildet ein möglichkeitsreduzierendes Gegengewicht zur ständig auflaufenden Überzahl von Möglichkeiten, indem sie auf eine letzte Einheit verweist. Die Unmöglichkeit, alle möglichen Möglichkeiten zu aktualisieren – die vergangenen und die zukünftigen, die „realistischen“ und die phantastischen –, ist das Bezugsproblem von Religion schlechthin. Religion ist dazu da, mittels Zeichen (Ritual und Predigt) das Nie-Repräsentierbare zu repräsentieren. Religion symbolisiert schon eine Einheit, die noch nicht da ist und nie unter Bedingungen selbstreferentieller Systeme da sein wird.

Die Erstunterscheidung, mit der Religion arbeitet, ja mit der sie entsteht, ist die Differenz von Transzendenz und Immanenz. Alles, was ist und sein wird, läßt sich einer dieser beiden Seiten zuordnen. Dafür entwickeln wir ausgefeilte Dogmatiken, die in Systemen den Programmen entsprechen. Sie legen fest, wie die Erstunterscheidung angewandt werden kann und welche Gegenstände wohin gebucht werden. Programme können Zweit-, Dritt-, Viertunterscheidungen vornehmen, die immer genauer werden, je komplexer die Welt wahrgenommen wird, d.h. je mehr Detailprobleme und Entscheidungslasten es gibt. (Sind Sakramente heilig oder auch Sakramentalien? Inwiefern akzeptiert Gott ein reines Herz, wenn die Taten nicht folgen?) Aber was die Programme nicht können, ist eine Explikation der *Erstunterscheidung*. Sie ist der Beginn von Religion, und wer sie hinterfragt, fragt bereits in unreligiöser Absicht etwa als Soziologe oder Biologe: Warum unterscheiden wir die Welt in Transzendenz/Immanenz? Ist diese Unterscheidung selber transzendent oder immanent?<sup>18</sup> Programme halten sich an die Erstunterscheidung (Code), ohne von ihr ableitbar zu sein. Die Klärung, was der Code „im Prinzip“ ist (also nicht als Binarität von zwei sich gegenseitig ausschließenden Werten, wie z.B. Transzendenz/Immanenz), muß vertagt werden. Die Klärung ist für uns unerreichbar, und gerade in dieser Unerreichbarkeit bietet der Code Orientierung. „Im Konstanthalten des Code reflektiert sich auch die Tatsache, daß die Zukunft, die als Apriori fungiert, unerreichbar ist. [...] Das Apriori symbolisiert, mit anderen Worten, das Konstanthalten des Code gegenüber den Programmen und findet in der Zeit dafür keinen anderen Platz als die

---

<sup>18</sup> Bucht man die Erstunterscheidung auf die Seite der Transzendenz, antwortet man mit einer Tautologie: Gott macht uns Gott erkennen und wir sind Teile seiner Selbsterkenntnis. Bucht man sie auf die Seite der Immanenz, antwortet man mit einem Paradox: Die Welt macht uns Gott erkennen und wir sind gefangen in einer Selbsttäuschung. Freilich gibt es auch religiöse Programme, die beide Buchungen über eine Inkarnations- oder Inspirationsfigur versuchen *religiös* zu rekonstruieren. Sie überzeugen aber nur den, der annimmt, daß das Programm – im Falle des Religionssystems: Dogmatik – keine Außenbeobachtung ist, sondern bereits inspiriert ist. Das Paradox bzw. die Tautologie wird nur nach innen ins System verlagert. Entweder man ist religiös oder man ist es nicht.

Zukunft.<sup>19</sup> Erst am Ende der Zeit wird sich herausstellen, was wir mit „Gott“ gemeint haben. Läge uns jetzt schon die vollständige und endgültige Offenbarung vor, bedürfte es keiner Parusie mehr. Religion wäre nur die Wiederholung von Weisheit. Dennoch benötigen wir für die Programmierung bis dahin authentisches (nicht endgültiges) Wissen, das sich für vorläufige Anwendungen eignet, mit dem sich arbeiten läßt, das Gott darstellt, ohne ihn zu „aufzuklären“.<sup>20</sup>

„Gott“ ist virtuell, weil er zugleich authentisch und vorläufig anwesend ist. Christlich-religiöse Sätze handeln daher nicht nur von der Welt *allein* und auch nicht von Gott *allein*. Sie handeln von der Gleichzeitigkeit des Göttlichen und Weltlichen, ihrem Verhältnis (sei es ein Ineinander oder ein Gegenüber). Darin unterscheidet sie sich von reinen Transzendenzspekulationen, die keinerlei Rückbindung des Himmlischen ins Irdische beabsichtigen. Religion stellt Gott in der Welt dar über Sakramente, durch Priester, mittels Organisationen, in Offenbarungen oder Erleuchtungen ... Die christlichen Darstellungen bezwecken – neben der allgemeinreligiösen Funktion, das *bloß* Wirkliche zu possibilisieren, indem man das Ausselektierte mitrepräsentiert – das *bloß* Mögliche („schlecht“ Unendliches) zu begrenzen, indem man es handhabbar macht. Daher handeln christliche Versprechen weder nur von Möglichkeiten, die in der Welt stecken (Futurisches und Vergangenes) noch nur von möglichen Göttern (Fiktionales), sondern vom Schnittpunkt des „Weltmöglichen“ mit dem „kommenden Gott“. Dies geschieht im Versprechen einer eschatologischen letzten Allzusammenfassung, Erlösung genannt.

Erlösung ist also zunächst das Versprechen, daß die Fülle der Möglichkeiten nicht schon jetzt verwirklicht zu werden braucht, weil die Einheit aller Möglichkeiten nur jemand herstellen kann, der vom Ende aller Anschlußketten her beobachtet: Gott. Erlösung ist darüberhinaus das Versprechen, daß alle ausgeschlossenen Möglichkeiten – seien sie unschuldig verpaßt oder mutwillig versäumt – rekapituliert werden. Bis dahin müssen wir uns mit virtueller Gegenwart der Erlösung begnügen.

## 5. Erlösungsaussagen sind eher Hypothesen als Erfahrungssätze

Wenn wir mit unseren Versprechen beanspruchen, Bestehendes auszudrücken, stehen wir in der Pflicht nachzuweisen, wo und wie Gott uns schon erlöst hat. Um zu zeigen, daß Gott in der Welt erlösend gegenwärtig ist, können wir keine

<sup>19</sup> N. LUHMANN, Codierung und Programmierung, in: DERS., Soziologische Aufklärung, Bd. 4: Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft, Opladen 1987, 182-201, hier 184.

<sup>20</sup> Deshalb benötigt Religion für ihre Programmierung authentisches Wissen (Offenbarung) und zugleich für ihren Code ein – bezüglich der endgültigen Erlösung – vorläufiges Wissen.

- im naturwissenschaftlichen Sinne - empirischen Beweise führen.<sup>21</sup> Also gibt die Theologie andere Kriterien für Wirklichkeit an: Gott ist da, aber auf mysteriöse Weise; Gott ist da, aber verborgen im Sakrament; Gott wirkt Wunder, aber nur dort wo er will. Die Rede von der unmittelbaren Gotteserfahrung in der Welt liest sich wie ein großes Rückzugsgefecht, das Antony Flew mit seiner Fassung von John Wisdoms Geschichte vom imaginären Gärtner wiedergibt:

„Es waren einmal zwei Forscher, die stießen auf eine Lichtung im Dschungel, in der unter vielem Unkraut allerlei Blumen wuchsen. Da sagt der eine: 'Ein Gärtner muß dieses Stück Land pflegen.' Der andere widerspricht: 'Es gibt keinen Gärtner.' Sie schlagen daher ihre Zelte auf und stellen eine Wache auf. Kein Gärtner läßt sich jemals blicken. 'Vielleicht ist es ein unsichtbarer Gärtner.' Darauf ziehen sie einen Stacheldrahtzaun, setzen ihn unter Strom und patrouillieren mit Bluthunden. (Denn sie erinnern sich, daß 'Der unsichtbare Mann' von H.G. Wells zwar gerochen und gefühlt, aber nicht gesehen werden konnte.) Keine Schreie aber lassen je vermuten, daß ein Eindringling einen Schlag bekommen hätte. Keine Bewegung des Zauns verrät je einen unsichtbaren Kletterer. Die Bluthunde schlagen nie an. Doch der Gläubige ist immer noch nicht überzeugt: 'Aber es gibt doch einen Gärtner, unsichtbar, unkörperlich und unempfindlich gegen elektrische Schläge, einen Gärtner, der nicht gewittert und nicht gehört werden kann, einen Gärtner, der heimlich kommt, um sich um seinen geliebten Garten zu kümmern.' Schließlich geht dem Skeptiker die Geduld aus: 'Was bleibt eigentlich von deiner ursprünglichen Behauptung noch übrig? Wie unterscheidet sich denn das, was du einen unsichtbaren, unkörperlichen, ewig unfaßbaren Gärtner nennst, von einem imaginären oder von überhaupt keinem Gärtner?'<sup>22</sup>

Antony Flews Kritik träfe zu, wenn wir die christlichen Aussagen über Erlösung mit naturwissenschaftlichen Hypothesen gleichsetzten. Diese entstehen als Annahme zur möglichst einfachen Erklärung von disparaten Beobachtungssätzen. Hypothesen sollen also die Wirklichkeitswahrnehmung strukturieren und einfacher machen. Sie lassen sich nur dadurch falsifizieren, wenn man mit ihnen eine Prognose über eine weitere Beobachtung wagen kann, die dann nicht eintritt. Der kritische Rationalismus hat gezeigt, daß es aber keine Verifikation von Hypothesen gibt, weil nie alle möglichen Fälle, auf die sich eine allgemeine Hypothese bezieht, durchgespielt werden können. Man kann nie ausschließen, daß der falsifizierende Fall bei der nächste Prognose tatsächlich eintritt, obwohl schon 1000 Fälle von erfüllter Prognose nachgewiesen wurden. Die Differenz aus sicherer Falsifikation und unsicherer Verifikation ergibt sich aus der Differenz von Hypothesen über vergangene Beobachtungen und Prognosen über zu-

---

<sup>21</sup> Und selbst wo es empirische Daten gibt (Wunder), entziehen sie sich einem wiederholbaren Beweismoment.

<sup>22</sup> A. FLEW, Theologie und Falsifikation, in: I. U. DALFERTH (Hg.), Sprachlogik des Glaubens. Texte analytischer Religionsphilosophie und Theologie zur religiösen Sprache, München 1974, 84-87, hier 84. Ursprünglich erschienen in: A. FLEW/A. MACINTYRE (Hg.), Essays in Philosophical Theology, London 1955, 96-108.

künftige Beobachtungen. Daß etwas immer so war, berechtigt logisch nicht zur Annahme, daß es auch zukünftig noch so sein wird. Dies umso mehr, weil die Zahl der beobachteten Fälle endlich ist, die Zahl der beobachtbaren Fälle aber unendlich. Bei Hypothesen gibt es nur Grade der Wahrscheinlichkeit, nie aber Gewißheit.<sup>23</sup> Die Rede von Gottes Erlösungshandeln an uns ist aber in einem anderen Sinn hypothetisch.<sup>24</sup> Im Gegensatz zur Wissenschaft, die alles Wissen mangels eines endgültigen Beweisverfahrens als hypothetisch setzt, weil es unter Bedingungen gewonnen wurde, die die Wissenschaft selbst und ohne weitere Beweise definiert hat, behaupten religiöse Sätze ein „Wissen“, das kategorisch gelten soll und geben „Versprechen“, die un-bedingt eintreten werden. Anders als die Wissenschaft akzeptiert die Religion nicht die Gleichwertigkeit von Erfüllung und Enttäuschung von Hypothesen. Christliche Erwartungen rechnen *nicht* mit dem Nichteintreten, sondern formulieren sich als feste Hoffnung auf Gott. Deshalb ist die Rede von Erlösung und Jüngstem Gericht keine vorläufige, sondern eine endgültige Annahme. Insofern ist das auch Aufstellen solcher Hypothesen kein vorläufiger, experimenteller Akt, als vielmehr ein existentieller. Wollte man den Akt des Glaubens dennoch wissenschaftlich benennen, müßte man von einem „Totalexperiment“ sprechen, bei dem es nur *einen* Versuch gibt, der nur als *Eigenversuch* unternommen werden kann.

Kommen wir zurück zur Frage der Erfahrbarkeit: Erfahrung ist stets ein Resultat von Sinneswahrnehmung und seiner Einordnung in bisherige Wahrnehmungen, also eine Mischung aus Rezeption und Interpretation. Bei *religiöser*

<sup>23</sup> Die klassische Stelle hierfür ist D. HUME, Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, Hamburg 1984, Nr. 3.2.3.1.

<sup>24</sup> W. PANNENBERG hat den Hypothesen-Begriff auf theologische Aussagen angewandt unter dem Vorbehalt von zwei Unterschieden: erstens beziehen sich theologische Hypothesen auf die Gesamtwirklichkeit (Gott als die alles bestimmende Wirklichkeit), zweitens auf die Bekundung dieser Wirklichkeit im religiösen Bewußtsein (bestimmter geschichtlicher Erfahrung). Vgl. W. PANNENBERG, Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt a.M. 1973, 329-348. Die Aufgabe der Theologie besteht darin, die in einfachen Erfahrungen (und in deren geschichtlicher Weitergabe) vorausgesetzte Sinntotalität zu explizieren. PANNENBERG verwendet „Sinn“ als Abschlußbegriff, der Erfahrungswirklichkeiten zusammenfaßt, „Erfahrung“ als Anschlußbegriff, der Offenheit, Unabgeschlossenheit erzeugt. Theologie könne – weil ihr Gegenstand unabgeschlossen ist – nie theoretische Gewißheit erreichen, wohl aber Gründe angeben, „inwiefern, eine gegebene religiöse Behauptung als bewährt [bezüglich der existenziellen Wirklichkeitserfahrung] oder nichtbewährt zu beurteilen ist.“ Ebd., 347. Welche Erfahrung zeigt uns, wo die alles bestimmende Wirklichkeit erfahrbar ist und wo nicht? Wie läßt sich der Zirkel Pannenberg (Religiös ist eine Erfahrung, wenn sie sich auf die alles bestimmende Wirklichkeit bezieht. Die alles bestimmende Wirklichkeit bekundet sich in religiösen Erfahrungen.) klar asymmetrisieren? Dies gelingt m.E. nur, wenn man zugibt, daß religiöse „Erfahrungen“ nicht aus Erfahrungen, sondern selbst wieder aus Totalhypothesen bestehen.

Erfahrung ändert sich das Subjekt-Objekt-Verhältnis, indem der Gläubige Gott erfährt, aber – so das christliche Selbstverständnis – nicht kraft eigener Wahrnehmungsfähigkeit, sondern weil Gott sich ihm offenbart. Gott ist Objekt *und* Subjekt der religiösen Erfahrung, weil jede Gotteserfahrung auf Gottes Selbsterschließung zurückgeht. Gott kann demnach nie nur Gegenstand unseres Wahrnehmens sein, er verändert dieses bei seinem „Wahrgenommen-werden“. Damit der Mensch Gott überhaupt erfahren kann, muß er von diesem dazu befähigt werden. Selbst wenn es eine schöpfungsmäßige, „natürliche“ Gottfähigkeit des Menschen gibt, so muß sie unterscheiden können innerhalb seiner eigenen Erfahrungsformen: Handelt es sich z.B. beim überwältigenden Eindruck eines Sternenhimmels um die Erfahrung einer Naturschönheit oder um Schöpfungsherrlichkeit, um eine sinnliche Harmonie oder eine religiöse Fügung? Soll diese Unterscheidung nicht wieder ein menschlicher Entscheidungsakt sein, dann kommt man nicht umhin, Gottes aktuelles Wirken in dieser Situation der Wahrnehmung – und nicht nur als weiser Schöpfer, der mich einst als ein für Schönes empfängliches Wesen geschaffen hat – anzunehmen. Um unterscheidbar zu sein, muß Gott also die Bedingungen verändern, unter denen er sich offenbart.<sup>25</sup> Daher ist Gotteserfahrung immer auch Erfahrung einer Erfahrungsänderung oder – wie Eberhard Jüngel es ausdrückt – Erfahrung mit der Erfahrung. Wir bemerken durch Gott, daß unser menschlicher Sinnesapparat überfordert ist und gesprengt werden muß. Das Staunen über den gestirnten Himmel ist somit nicht schon automatisch eine religiöse Erfahrung, weil jemand angesichts des Universums auf den Gedanken kommt, daß das ein Schöpfer gemacht haben muß. Solche Vermutungen oder Schlüsse sind Ergebnis von Reflexion und fallen noch unter religiöse Erkenntnis und religiöse Weisheit. Spekulation, selbst wenn sie Religiöses zum Gegenstand hat, ist deswegen selbst noch nicht religiös. Erst wo ein Erlebnis „erkennen“ läßt, daß unsere Reflexion zu schwach und unsere Rezeption zu unscharf ist, beginnt im strengen Sinn religiöse Erfahrung. Dieses Geschehen kann ereignisförmig und damit lokalisierbar/datierbar sein wie bei einem Wunder oder einer Erleuchtung. Es kann auch undatierbar, dimensional sein wie beim Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit (Schleiermacher) oder bei trans-

---

<sup>25</sup> Die theologische Problematik einer direkten Bewirkung sinnlicher Erfahrung durch Gott hat KARL RAHNER am Extremfall „wundersame Erscheinung“ problematisiert: K. RAHNER, Visionen und Prophezeiungen. Zur Mystik und Transzendenzenerfahrung, Freiburg i.Br. u.a. 1989. Wenn sich Gott in sinnlichen Zuständen von Menschen erfahren läßt und dennoch nicht die menschliche Freiheit überspielen will, dann – so der wiederkehrende Schluß des Buches – rücken Gottes Bewirkung und menschliches Selbstbewußtsein so nah zueinander, daß sie subjektiv fast ununterscheidbar und intersubjektiv nicht kommunizierbar sind. Vgl. ebd., 47-53 und 75-78.

zendentaler Erfahrung (Rahner, Lotz, Welte<sup>26</sup>). Entscheidend bleibt, daß religiöse Erfahrung nicht zugänglich ist, sondern gewährt werden muß. Wäre Gott unmittelbar erfahrbar, müßten wir ihn als unter derzeitigen Bedingungen *erfüllte* Möglichkeit im Bereich des Wirklichen ansiedeln. Gott ist aber mehr als Verwirklichtes, er überbietet das Aktuelle mit seinen Verheißungen von noch nicht ausgeschöpften Möglichkeiten.<sup>27</sup> Aufschlußreicher wird es, wenn man das Verhältnis von Erfahrung und Erkenntnis als Differenz von Erlebnis und Handlung denkt. Danach wäre Erfahrung eine „zugefügte“ passive Erkenntnis, die das bisher bewährte Erkenntnisraster überbietet und überfordert, und die deshalb nach außen zugerechnet wird. Dagegen wird eine Erkenntnis immer „gemacht“ und ist deshalb reproduzierbar, eigen und gewiß. Erfahrung ist systemtheoretisch Ir-

<sup>26</sup> Vgl. K. RAHNER, Grundkurs des Glaubens, Freiburg/Basel/Wien 1976, 26-34. J. B. LOTZ, Transzendente Erfahrung, Freiburg/Basel/Wien 1978, 267-288. Beide halten daran fest, daß die transzendente Erfahrung erstens Gott anfanghaft erfahren läßt und zweitens etwas Unmittelbares, Präreflexives ist. RAHNER zeigt mehr Vorsicht als LOTZ, indem er von mitgegebenem Bewußtsein, nicht von hinnehmendem Erfassen spricht. – Die Möglichkeiten einer negativen religiösen Erfahrung des „Fehls Gottes“ werden in B. WELTE, Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung, Düsseldorf 1980 ausgelotet.

<sup>27</sup> Daher halte ich eine inflationäre Rede von religiöser Erfahrung im Alltag für verfehlt. Überfordert die in Bibelkreisen und Glaubenskursen häufige Frage „Wo habe ich in den letzten Wochen Gott erfahren?“ nicht die Normalbiographie? Wird hier nach Wundern und Erleuchtungen gesucht? Statt religiöser Erfahrung werden dann religiöse Deutungen, Erkenntnisse, Weisheiten vorgebracht, auf die man anlässlich von Überraschungen (negativ: Krisen, positiv: Fügung) gekommen war. Der Bibelkreis unterhält sich im Normalfall über Analogien zwischen der Schriftstelle und eigenen Alltagserlebnissen. Im besten Falle gelingt ein Gespräch über allgemein zugängliche Sinn„erfahrungen“, die dann eigentlich *Sinnerkenntnisse* heißen sollten. Über religiöse Erfahrungen kann man gar nicht reden, sie sind unkritisiert, man kann sie nur bezeugen und Gott dafür danken. Erfahrenes kann man nicht kommunizieren, weil Kommunikation Begriffe braucht, die nicht privatsprachlich sein dürfen. Dies aber ist ein Merkmal religiöser Erfahrung: sie schafft ihre eigenen Bedingungen und damit auch ihr eigene Abbildbarkeit, ihr eigenes Zeichensystem.

Aus anderen Gründen schließe ich mich der Kritik LEO SCHEFFCZYK an der „Euphorie der Erfahrungstheologie“ an. L. SCHEFFCZYK/A. ZIEGENAUS, Katholische Dogmatik, Bd. 6: L. SCHEFFCZYK, Die Heilsverwirklichung in der Gnade, Aachen 1998, 558. „Die gegenwärtige Glaubenssituation in ihrem Hang zum Empirismus ist dieser Einbeziehung [der mystischen Unmittelbarkeit] günstig, auch wenn das gegenwärtige Streben nach Erfahrung der Gnade sich zuweilen hypertroph und damit gegenläufig zu ihrem Geheimnis entwickelt.“ Ebd., 555. Erfahrung ist bei SCHEFFCZYK „zuletzt eine Form der Erkenntnis, wenn auch überhöht durch das Moment der Unmittelbarkeit zur Wirklichkeit und des Affiziertwerdens des ganzen Menschen durch ein erlebendes Erkennen.“ (ebd., 560) In seiner vorsichtigen Beschreibung der Möglichkeit von Gnadenerfahrung gerät SCHEFFCZYK allerdings in eine fast esoterische Semantik: „Es wird ihnen [den Erfahrungen] im Gegenteil ein Zug von hauchartiger Feinheit, von Sublimität und Zartheit eignen ...“ (ebd., 567) Dies ist auch die Kriteriologie der anthroposophischen Spiritualität. Wieso sollte sich religiöse Erfahrung an ästhetische Merkmale binden?

ritation (von außen), Erkenntnis Konstruktion (des Innen), beide sind daher strikt getrennt: man kann Irritationen nicht erkennen, und Erkenntnisse irritieren nie. Sie bilden keine Gegenstandsbereiche, sondern unterschiedliche Zuschreibungsmöglichkeiten auf Gegenständlichkeit überhaupt.

Anstatt also den Satz „Gott ist unser Erlöser“ als Erfahrungsausdruck zu verwenden, bleibt uns nur, ihn als wirkliches Versprechen von etwas Möglichem zu verstehen. Er ähnelt dann der logischen Form der Konditionale, welche Bedingungen mitangeben, unter denen des Vorhergesagten eventuell („wenn A, dann B“) oder sicher eintritt („immer wenn A, dann B“). Die erste Form des Konditionalen wird vom Christentum abgelehnt: Gottes Reich, also die Erfüllung seiner Verheißung, soll sicher – nicht nur möglicherweise – kommen. Und es wird zweitens kraft Gottes kommen, nicht aufgrund eines bestimmten Entwicklungsstandes oder moralischen Status’ der Menschheit. Die christliche Verheißung versteht sich als feste Zusage, nicht als Pädagogik Gottes, der seine Welt zur Besserung motivieren will.<sup>28</sup> Die Bedingung des Eintretens ist demnach keine menschliche Bedingung, sondern wird vom Versprechenden mitgesetzt. Die christliche Form des Konditionalen – nämlich das Versprechen „weil ich Gott mir selbst treu bin, werde ich meine Verheißungen erfüllen“ ist bereits eine Grenzform: „wenn B=B, dann B“.<sup>29</sup> Das Reich Gottes wird also un-bedingt kommen (analog die Aussagen über Vergangenes: Die Heilstaten Gottes geschahen un-bedingt), allerdings nicht natur-notwendig oder logisch-notwendig, sondern aufgrund des Entschlusses Gottes, der uns in der Offenbarung als Versprechen vorliegt.

<sup>28</sup> Die Modallogik der letzten Jahrzehnte hat sich darauf beschränkt, die formalen Wahrheitskriterien für Sätze über Notwendigkeit und Möglichkeit anzugeben. Welche *materialen* Wahrheitsbedingungen herrschen müssen, ergibt sich erst aus der speziellen Festlegung, welche Welten „von der Welt aus“ möglich sind, in der eine Notwendigkeit oder Möglichkeit gilt. Satz Wahrheit wird von der Weltgeltung abhängig gemacht. Diese höhere Möglichkeit der Weltkompatibilität ist freilich nicht mehr empirisch festzulegen, sondern läßt zwangsläufig ein spekulatives, nicht empirisches Element zu. Vgl. F. v. KUTSCHERA, N. Goodman: Das neue Rätsel der Induktion, in: J. SPECK (Hg.), Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart, Bd. 3, Göttingen 1984, 51-85, besonders 72-76. Konditionalität bezieht sich also nie auf die Wahrheit eines Satzes, sondern auf die Kompatibilität, d.i. die „Ähnlichkeitsrelation“ von möglichen Anwendungswelten. Und aus diesem formalen Grund könnte die christliche Rede nicht „konditional“ sein. Die irdische Welt ist nicht Bedingung für die himmlische, sondern umgekehrt. Aus diesem Grund lassen sich keine „Ähnlichkeitsrelationen“ zwischen der irdischen und der himmlischen Welt angeben.

<sup>29</sup> Für unseren Zusammenhang formuliert: Wenn Gott Gott ist, dann wird er kommen und uns erlösen. Der christliche Konditional kennt kein „A“, das außerhalb der Erfüllung läge, weil sie mit dem Erfüllenden identisch ist. Das Reich Gottes besteht in der Gegenwart Gottes selbst, der Himmel in der Schau Gottes, die Erlösung im Sein-bei-Gott.

## 6. Die Unterscheidung der religiösen Möglichkeiten von anderen

Die Behauptung „Gott ist unser Erlöser“ ist nach christlichem Verständnis also weder eine bloß mögliche Möglichkeit<sup>30</sup> noch eine notwendige Möglichkeit.<sup>31</sup> Wir werden sie weiter unten als „wirkliche“ Möglichkeit ausweisen. Wo auf dem Möglichkeitsspektrum<sup>32</sup> zwischen Notwendig und Unmöglich ist das christliche

<sup>30</sup> Wer Gott als Gedankenpiel oder pascalsche Wette vorsichtshalber annimmt, sündigt, denn er benutzt Gott als Alternative um eines außergöttlichen Zieles willen: individuelles Seelenheil, moralische Aufrüstung, psychisches Wohlbefinden ... Diese Haltung ist das religiöse Pendant („Glauben, als ob es Gott gäbe“) zur wissenschaftlichen Prämisse „Forschen, als ob es Gott nicht gäbe“. Letztlich glaubt man so an den Glauben, nicht an Gott.

<sup>31</sup> Ein notwendiger Gottesgedanke kann nur zu einem Gottesbegriff, nie zu einer Erfahrung gelangen. Zudem müsste man immer angeben können, *wofür* der Gottesgedanke und innerhalb *welcher Logik* er notwendig ist: Für die Sittlichkeit des Menschen? Als Projektionsfläche der zu-kurz-Gekommenen? Wenn die Notwendigkeit außerhalb Gottes selber liegt, ist sie letztlich als menschliche Funktion rekonstruierbar.

<sup>32</sup> Wie weit erstreckt sich das Möglichkeitsspektrum? Auf das Denkbare, auf das Machbare, auch auf das Unmögliche? Die Suche nach der richtigen Selbstanwendung des Möglichkeitsbegriffes (Welche möglichen Möglichkeiten gibt es?) ist eine treibende Kraft der abendländischen Ontologie insgesamt. – Bei THOMAS legt der Schöpfergott fest, was real möglich ist. In Gott ist alles, was Wesen hat, auch seiend, weil er selbst die Identität von Essenz und Existenz ist. Darin unterscheidet er sich gerade vom Geschöpflichen, bei dem Seinsmöglichkeit und Seinsakt auseinanderfallen. Demnach hegt Gott keine „Gedanken“, die er nicht verwirklicht: Gedanke, Motiv, Ausführung fallen bei ihm in eins. Vgl. THOMAS v. A., Summa theologica I, q.14, a.9, zitiert nach: Die deutsche Thomasausgabe, hg. v. KATHOLISCHEN AKADEMIKERVERBAND, Bd. 2: Gottes Leben, sein Erkennen und Wollen, Salzburg/Leipzig 1934, 34f. Daher kann es vor dem Schöpfergott auch nichts gegeben haben, auch keinen Urstoff, in den hinein Gott sein Werk verwirklichte. Der christliche Gott schafft ex nihilo. Gottes Plan ist die Möglichkeit der Welt und zugleich ihre Verwirklichung. Alles, was wir Geschaffenen vernünftigerweise denken können, ist auch irgendwo oder irgendwann in dieser Welt. Gott hat eben *alles* geschaffen: Erde und Himmel, das Sichtbare und das Unsichtbare, Reingeistige, Denkbare. Für den Christen gibt es keine anderen Welten, es gibt aber ein Gegenüber, ein Außen der Welt, nämlich Gott, der imstande ist, die einzige Welt am Ende zu richten und zu erlösen. „Da Gott das Sein selbst ist, hat etwas Sein, soweit es teilhat an einer Ähnlichkeit mit Gott“ (Summa theologica I, q.14, a.9, zit. nach ebd., 35). Gottes Möglichkeit ist reine Wirkmöglichkeit, *potentia activa* (der Künstler besitzt die aktive Potenz zu einer Statue), ohne Beimischung von Empfangsmöglichkeit, *potentia passiva* (der Marmor besitzt die passive Potenz für eine Statue). In Gott kann man also nur dem Begriffe nach das Vermögen von seiner Wirklichkeit unterscheiden. *Secundum rem* sind *potentia*, *voluntas* und *scientia* dasselbe. Genauer: Wille und Wissen sind der Grund für Gottes Potenz. In Gott gibt es keine „leeren“ Möglichkeiten. Er kann alles, was schlechthin möglich, d.h. was logisch möglich ist. Aber Gott vermag nicht den Unsinn, der kein Sein besitzt, wie etwa der Satz: Ein Mensch ist ein Esel. Außerhalb von Gottes Möglichkeit liegt, *quod implicat in se esse et non esse simul*. (Summa theologica I, q.25, a.3 responsio – zit. nach ebd., 286) und zwar, *quia non potest habere rationem factibilis neque possibilis*, weil es dem Begriffe nach nicht erschaffbar und nicht möglich ist. Unmöglich ist für Gott nur, was denkmöglich ist.

Versprechen „Gott wird uns erlösen“ dann zu platzieren? Die philosophische Tradition hat die Differenz von An- und Abwesenheit mit der Unterscheidung von Ideal-Real bzw. Möglichkeit-Wirklichkeit (potentiell-aktuell) bearbeitet. In dieser Semantik ausgedrückt meint meine Verwendung des Begriffes „Virtualität“ handhabbare, begrenzte und orientierte Potentialität. Letztlich lassen sich alle Modalkategorien (Notwendigkeit, Möglichkeit, Wirklichkeit) auf die binäre Unterscheidung „verwirklichte/nichtverwirklichte Möglichkeiten“<sup>33</sup> oder sozio-

---

THOMAS tut sich schwer, den *potentia*-Begriff in Gott aufrechtzuerhalten, ohne ihn vollends in Aktualität aufzulösen. Das Argument ist eine Art ontologischer Beweis und findet sich in *Summa theologiae* I, q.25, a.2, ad 2. Alles Wirkende wirkt – wenn es sein Vermögen voll entfaltet – artgleich: ein Baum sät wieder einen Baum aus, ein Mensch zeugt einen Menschen. Gottes Wirkungen aber müssen geringer sein als er, weil er das höchste Wesen ist. Was Gott wirkt, ist Geschöpf, keine Emanation eines zweiten Gottes! „So bleibt nur übrig, daß Seine Wirkung immer kleiner ist als Seine Macht. Es ist also nicht notwendig [*oportet*], daß die unendliche Macht Gottes sich dadurch offenbart, daß sie eine unendliche Wirkung setzt.“ Zit. nach ebd., 282. THOMAS unterscheidet also die geringeren Wirkungen (*effectus*) von der höheren Potentialität und Aktualität Gottes. Gottes aktuelles Sein ist nicht identisch mit seinen Wirkungen! Verlegen fügt THOMAS hinzu: „Und doch wäre die göttliche Macht nicht umsonst, auch wenn sie keine Wirkung setzen würde.“ Der Sinn einer göttlichen Macht, die sich nicht erfüllt, wird nur als freiwillige Selbstbeschränkung Gottes verständlich, der es nicht nötig hat, sich zu beweisen. Die Nicht-Erfüllung aller Möglichkeiten wird von THOMAS nur mehr mit diesem paradoxen Argument gerettet: die Allmacht Gottes (zum Unmöglichen, Absurden, logisch Widersprüchlichen) beweist sich gerade in seiner Nicht-in-Anspruchnahme. – Bei LEIBNIZ wird das Möglichkeitsspektrum eindeutig über die logische Nichtwidersprüchlichkeit definiert. Soll etwas logisch Mögliches auch real möglich sein, also unter den Bedingungen von Neben- und Nacheinander existieren, dann muß ein Seiendes über seine Possibilität auch Kompossibilität aufweisen. Es muß sich einfügen lassen in den Ordnungszusammenhang aller anderen Subjekte. Jeder Ordnungszusammenhang ist durch Grenzen der Kompatibilität von anderen Ordnungszusammenhängen abgegrenzt und bildet eine eigene Welt, so daß ein Etwas (logisch Mögliches) in dieser Welt real möglich ist, in der anderen Welt nicht. Wenn Gott allweise und gut ist, muß er denjenigen der Ordnungszusammenhänge zur Verwirklichung wählen, bei dem eine möglichst große Vielzahl und Vielfalt von Wesenheiten vertreten sind. Gott stellt sich also mehr reale Möglichkeiten, mehr Welten vor, als er verwirklicht. Das Möglichkeitsspektrum ist größer als die Wirklichkeit, aber nicht größer als die Vorstellbarkeit. – Nach KANT ist nur das wirklich, was auch erfahrbar, d.h. unter den Bedingungen von Raum und Zeit gegeben ist. KANT kennt Möglichkeiten, die notwendig sind, aber nicht wirklich sein müssen: Sie werden in Form von Postulaten behauptet. Ihnen kann sich die Wirklichkeit nur asymptotisch annähern, voll zu „realisieren“ sind die postulierten Ideen nie. Eine junge Anwendung davon ist z.B. HABERMAS' Theorie von der idealen Kommunikationsgemeinschaft. Sie muß notwendig als möglich unterstellt werden, bleibt aber immer das Gegenüber/Korrektiv der Wirklichkeit.

<sup>33</sup> Wie kontingent diese Einteilung selber ist, zeigt ein Blick auf PLATON. Er operiert mit dieser Unterscheidung, aber unter verkehrten Vorzeichen: Wahre Aussagen sind in der platonischen Metaphysik diejenigen, die von „wahren“ Dingen handeln, d.h. nicht veränderlichen (nicht vergänglichen, nicht gewordenen) sondern ewigen und notwendigen Dingen.

logisch ausgedrückt „erfüllte/enttäuschte Erwartung“ zurückführen. Alle Möglickeitsaussagen sind zunächst in drei Bedingungsgrade einzuteilen:

1: Was sein muß = unter allen Bedingungen verwirklichte Möglichkeiten = Notwendiges.

2: Was nicht sein kann = unter keinen Bedingungen verwirklichtbare Möglichkeiten = Unmögliches.

3: Dazwischen liegt der Bereich dessen, was nicht sein muß, aber sein kann = unter bestimmten Bedingungen verwirklichte Möglichkeiten = Kontingentes. Dieser Bereich läßt sich weiter unterscheiden:

3a: Was ist und anders sein könnte = unter derzeitigen Bedingungen verwirklichte Möglichkeiten = Aktuelles, z.B. Faktisches, Gemachtes. Dazu gehören auch die Erinnerungen an verwirklichte Möglichkeiten in der Vergangenheit.

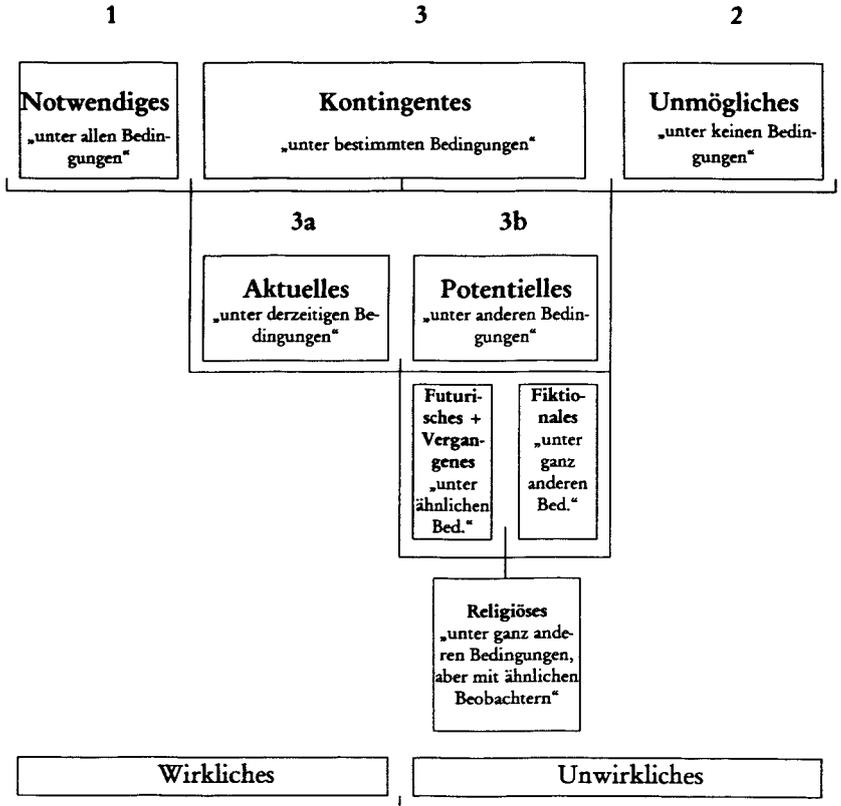
3b: Was nicht ist, aber sein könnte = unter anderen Bedingungen verwirklichtbare Möglichkeiten = Potentielles, z.B. Fiktionales, Ausgedachtes, Wahrscheinliches.

(1 und 3a bilden zusammen den Bereich aller Sätze über Wirkliches „Was es gibt“, 2 und 3b zusammen den Bereich aller Sätze über Nichtwirkliches „Was es nicht gibt“.)

---

Dies trifft nur auf die drei platonischen Prinzipien zu: Ideen, Substanz und Gott. Über alles andere – das Empirische, Sichtbare, Sinnenhafte – sind nur wahrscheinliche Aussagen möglich. Das Irdische erscheint dem Denken nur als Abbild der Ideen, daher kann auch ihr Wahrheitsstatus nur *ab-bildlich, wahr-scheinlich (eikotas)* sein. Mögliches ist dann nicht die Grundeinheit, in der das Seinsspektrum gemessen wird, sondern bereits eine doppelte Ableitung, nämlich ein Defektivmodus des Wirklichen, das seinerseits einen Defektivmodus des Wahren darstellt. Vgl. PLATON, Timaios 27b. Politeia 510-511 unterscheidet im Bereich des Sichtbaren noch einmal zwischen den Bildern (bloß wahrscheinlich) und den Dingen (glaubhaft). – Erst unter neuzeitlichen Voraussetzungen – wenn Wahrheit als Gewißheit gedacht wird – wird das Empirische als gewiß, das Nichtempirische als wahrscheinlich erfahren. „Wahrscheinlichkeit“ erhält die Bedeutung einer statistischen Größe, weil sie die Prognostizierbarkeit bzw. Wiederholbarkeit des Eintreffens einer Möglichkeit mißt.

*Möglichkeitsspektrum*



Als Problem ergibt sich dann, daß in den Bereich 3b folgende disparaten Aussagen gehören:

- Menschliches Erfahrungswissen, wie „Morgen geht die Sonne auf“.
- Irreale Konditionale, wie „Wäre ich nicht zur Schule gegangen, hätte ich nicht lesen gelernt.“
- Wissenschaftliche Hypothesen, wie „In 20 Milliarden Jahren wird das Universum kollabieren“.
- Phantastisches und freie Vermutungen, wie „Energieströme durchfließen die Welt und speichern sich in Edelsteinen“.
- Erinnerungen, wie „Damals hat Gott durch Propheten gesprochen“.
- Und letztlich auch religiöse Versprechen, wie „Gott wird uns erlösen“.

Nun legt es sich nahe, dieses Segment weiter nach seiner Realitätsnähe zu unterscheiden. So könnte man Phantastisches von Wahrscheinlichem trennen. Carnap schlug vor, den Grad der Wahrscheinlichkeit in Bezug auf das vorhandene Erfahrungswissen zu bestimmen: Der Glaube (c) an eine Hypothese (h) hat desto mehr als bestätigt (r) zu gelten, je mehr sie sich auf bereits bestätigtes Wissen (e) stützen kann. Als Formel, die sog. Glaubensfunktion oder faire Wette,<sup>34</sup> ausgedrückt:  $c(h, e) = r$ .

Daß absolutes Wissen erst am Ende der Tage herrschen wird, und wir uns bis dahin mit Wahrscheinlichkeiten begnügen müssen, kann man als zweifelnder Mensch akzeptieren. Aber dieser induktive Ansatz engt stark ein. Alles Unge- wisse wird vom Erfahrungswissen aus bestimmt, so als ob wir uns zunächst in der Welt des Gewissen, Erfahrbaren, Alltäglichen befänden und erst bei Gelegenheit auf Unsicherheiten stießen. Dieses Vertrauen auf das Alltagswissen ist selber naiv. Uns ist die „einzige Wahrheit, die wir ausdrücken können, unser Mangel an Wahrheit“.<sup>35</sup> Das entspricht dem systemtheoretischen Modell, wonach zuerst einmal Unsicherheit durch überkomplexe Umwelten besteht. Diese muß bearbeitet werden durch Selektion: man läßt nicht alles zu, was auf einen einströmt. Und man bildet sich Ordnungskriterien, mit denen sich das Unbestimmte auf Bestimmtes reduzieren läßt. Erst dieser Filtervorgang schafft sicheres „Wissen“, ein Wissen freilich, das im Grunde immer partiell bleiben wird, weil es gewonnen wurde durch Ablenkung von anderem Wissbarem, und das immer hypothetisch bleiben wird, weil die Ordnungskriterien vom System erzeugt sind und nicht aus der Umwelt gewonnen werden. Es gelingt daher nie der Nachweis, ob sie den beschriebenen „Gegenstand“ treffen, sie ermöglichen aber, daß überhaupt Gegenstände gegen ihren Hintergrund, daß Töne gegen Rau-

<sup>34</sup> Vgl. R. CARNAP/W. STEGMÜLLER, *Induktive Logik und Wahrscheinlichkeit*, Wien 1959, 29.

<sup>35</sup> P. TILICH, *Die protestantische Ära*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 7, Stuttgart 1962, 14.

schen, Information gegen Irritation abgeschattet werden können. Über die Realitätsnähe gelingt also eine weitere Unterscheidung nicht, weil sich der Realitätsgrad erst dann bestimmen läßt, wenn das Ereignis tatsächlich eingetreten ist. Ob eine Aussage „möglich oder unmöglich wahr ist, läßt sich logisch nicht entscheiden“.<sup>36</sup> Es läßt sich nur über Beobachtung verifizieren, ob sie eintritt oder nicht.

Ab hier werden also Unterscheidungen nicht allein von der logischen Möglichkeit, sondern auch vom Kriterium der Beobachtbarkeit gemacht. Gibt es jemanden, der das Eintreten einer Möglichkeit noch beobachten und verifizieren kann? Anders formuliert: Erhebt ein Konditional den Anspruch, irgendwann bewahrheitet zu werden?

### *a) Fiktionales*

Beim Satz „Morgen geht die Sonne auf“ wird das – höchstwahrscheinlich – der Fall sein. Beim Satz „In 20 Milliarden Jahren wird das Universum kollabieren“ höchstwahrscheinlich nicht. Entscheidend ist, ob das Ereignis die Bedingungen so sehr verändert, daß seine Beobachtung in einer anderen Welt bzw. von anderen Wesen gemacht werden muß. Dann wüßten wir aber gar nicht, ob diese „Beobachtung“ noch in unserem Sinne Beobachtung ist und „Ereignis“ das meint, was wir unter „Ereignis“ verstehen. Wenn ein Ereignis eine gänzlich andere Welt voraussetzt, rechnen wir sie zum Reich des Phantastischen. Niemand kann aber hier den Anspruch stellen, daß es je verifiziert wird. Also geht sie uns heute auch gar nichts an, außer es macht uns Spaß, Science-Fictions und Märchen zu lesen. Religion, die diese radikale Bedingungsdiskontinuität aufrechterhält, und nur eine los-gelöst, absolute Transzendenz zuläßt, steht unter Inflationsgefahr. Es findet sich keinerlei Korrektiv mehr für die beliebige Vielfältigung des Transzendenten mit der Folge des Relevanzverlusts. Solche Religion kann viel versprechen, aber es glaubt ihr niemand, weil sie keine Ausschlußwerte hat. Es ist das Schicksal der gnostischen Religionen.

### *b) Futurisches und Vergangenes*

Die Alternative dazu ist, daß das Ereignis unter ähnlichen Bedingungen stattfindet, nur zu einer anderen Zeit, mit anderen Personen, an anderen Orten ... Wir gehen hier von einer weitgehenden Kontinuität zwischen den Bedingungen des Behauptens und den Bedingungen des Ereignisses aus. Man kann vom Hier und Jetzt in irgendeiner Weise auf das Ereignis hochrechnen, es extrapolieren, prognostizieren. Deshalb fallen sowohl wissenschaftliche Hypothesen, als auch ir-reale Konditionale und Erfahrungswissen darunter. Nennen wir diesen Bereich

---

<sup>36</sup> K. JACOBI, Art. Möglichkeit, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. 4, München 1974, 930-947, hier 933.

„Futurisches + Vergangenes“. Historische Erfahrungen, wie die Erinnerung an das Erlösungsgeschehen „Exodus“ oder „Heimkehr aus Babylon“ sind futuristischen Möglichkeiten strukturell ähnlich, weil sie das Vergangene als eventuell wieder eintretende Möglichkeit aktualisiert. Die Kommunikation der Erinnerung geschieht – ähnlich wie das Versprechen von Zukünftigem als symbolische Antizipation – als symbolische Wiederholung (theologisch gesprochen: Anamnese). Daher behandeln wir im Folgenden zukünftige und vergangene Möglichkeiten gleich, nämlich als Bedingungskontinuität. Allerdings schließt diese Festlegung aus, daß eschatologische Aussagen darunter subsumiert werden können. Denn diese behaupten die Existenz einer anderen Welt, die in Differenz zu den hiesigen, irdischen Bedingungen steht.<sup>37</sup> Wo diese Differenz aufgegeben wird, haben wir es mit Naturfrömmigkeit (das Immanente ist „eigentlich“ die Transzendenz) zu tun.<sup>38</sup>

### c) Religiöses als Zwischenform

Nur scheinbar haben wir mit den beiden Alternativen „Versprechen von zukünftigen Möglichkeiten“ und „Versprechen von fiktiven Möglichkeiten“ den Bereich des Potentiellen erschöpft. Wir wollen eine dritte Alternative konstruieren, indem wir das Einzelereignis „Erlösung“ weiter zerlegen in das Geschehen und seine Beobachtung.

Der Satz „Gott ist unsere Erlösung“ spricht von einem Einzelereignis „Gott wird uns am Ende erlösen“, das nicht in einer Reihe von verwandten Phänomenen steht, und er behauptet ein Ereignis jenseits von Raum und Zeit. Er ist insofern nicht falsifizierbar, weil im Falle seines Nichteintretens niemand mehr auf der Welt sein wird. Aber er ist verifizierbar! Mit religiösen „Hypothesen“ verhält es sich also genau umgekehrt: sie sind prinzipiell nicht falsifizierbar, sondern nur

<sup>37</sup> Die Erstcodierung von Religion besteht in der Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz. Die Aufgabe der Programme der Religion ist es, dafür zu sorgen, daß das Transzendente aber im Immanenten irgendwie vorkommt bzw. das Immanente irgendwie zum Transzendenten gelangt. Aber bei allen Programmen läuft die Erstunterscheidung mit. Vgl. N. LUHMANN, Die Religion der Gesellschaft, unveröffentlichtes Manuskript.

<sup>38</sup> Die Differenz zwischen Futurischem, dem Faktizität zugeschrieben wird, und Fiktionalem, das dem reinen Schein zugerechnet wird, könnte dadurch eingeebnet werden, daß man *beides* als vorgegebenes Sein, Realität oder *beides* als konstruierten Schein, Kunst (in entfalteter Radikalität bei FRIEDRICH NIETZSCHE) begreift. Dann stellt sich das Problem ihrer Unterscheidbarkeit nicht mehr. Vgl. S. MÜLLER, Faktizität als Fiktion. Friedrich Nietzsches Konzeption des Imaginären, in: J. HAFNER/S. MÜLLER/M. NEGELE (Hg.), Nachdenken der Metaphysik (FS A. Halder), Augsburg 1998, 109-130. NIETZSCHE wendet die Fiktionsunterstellung nicht nur auf die Dinge, sondern auch auf das betrachtende Subjekt an, so daß sich die „Wirklichkeit“ in ein Flimmern vielfältigster und disparater Selbsttäuschungen auflöst. Die adäquate Reaktion auf diese Einsicht, ist es, das Flimmern als Realität zu akzeptieren und ihre Vielfalt zu vermehren, anstatt hinter ihr in eine wahre Wirklichkeit zurückzufragen.

verifizierbar. „Gott wird uns am Ende erlösen“ steht somit genau auf der Kante zwischen Futura und Phantastika, zwischen Bedingungskontinuität und Bedingungsdiskontinuität. Der Satz behauptet nämlich einerseits, daß es ein Ereignis sein wird, in dem die Behauptenden mit vorkommen und es verifizieren werden. M.a.W. das Transzendente verbleibt nicht in einer Parallelwelt. Andererseits behauptet er, daß die Welt gänzlich und von außen umgestaltet werden wird. M.a.W. die prognostizierbare Selbstentwicklung der Welt wird unterbrochen durch Gottes Intervention. John Hick versucht mit Hilfe des Begriffs der „eschatologischen Verifikation“ die Anforderungen an christliche Versprechen („Vorhersagen“) aus deren Erfüllbarkeit durch Gott am Ende der Zeit zu gewinnen. Welcher Grad von Neuheit muß gegeben sein, daß der Gläubige die Erlösung als Erlösung und nicht als naturale Höherentwicklung identifiziert? Und welcher Grad von Erinnerung muß gegeben sein, daß der Gläubige die Erlösung als *seine* Erlösung und nicht als universale Höherentwicklung identifiziert? Nur weil wir schon ein Vorwissen von der Erlösung haben (Glaube, Hoffnung), das nur „indirekt verifiziert“ ist durch die Autorität Christi, werden wir sie im Gegensatz zu Ungläubigen ergreifen können. Nur weil wir von Christus wissen, wie Gott ist, werden wir ihn bei der Auferstehung als Gott erkennen.<sup>39</sup>

Also: Die alten, aber verklärten Menschen in einer neuen, aber aus der alten gewonnen Welt. Das ist der Himmel. Er verbindet sozusagen die transzendente Parallelwelt mit der immanenten. Das Ereignis definiert die Bedingungen in einer Art und Weise um, daß sie Kontinuität zur Beobachtung gewährleisten, und dennoch Diskontinuität verlangen. Wir haben oben gesehen, daß Gottese Erfahrung immer die Veränderung der Erfahrung selbst impliziert. Also wird besonders die eschatologische Erfahrung eine Beobachtung sein, bei der die Beobachter sich noch als Beobachter wiederfinden und ihre „alten“ Erwartungen, Hoffnungen bestätigt sehen, und zugleich selbst erfahren, daß nicht mehr sie es sind, die beobachten, sondern die beobachtet werden. „Gott wird ihr Licht sein.“ Sie finden sich weder als Subjekte von Selbstbeobachtung, noch als Objekte von Fremdbeobachtung wieder, sondern als Subjekte von Fremdbeobachtung. Das ist das Gericht. (Vielleicht ist die Hölle die Selbstbeobachtung als Objekt.)

### Religion „handelt“ von Gott

Ich nenne Aussagen, die genau auf der Kante zwischen Bedingungskontinuität und Bedingungsdiskontinuität liegen, „virtuell“. Wir formulieren damit Kondi-

---

<sup>39</sup> Vgl. J. HICK, *Faith and Knowledge*, New York 1957, 150-162 und 169 ff.; DERS., *Theologie und Verifikation*, in: I. U. DALFERTH (Hg.), *Sprachlogik des Glaubens. Texte analytischer Religionsphilosophie und Theologie zur religiösen Sprache*, München 1974, 146-166, besonders 160-164.

tionale, bei denen etwas Sicheres, Verifizierbares in der Zukunft behauptet wird, aber in einer anderen Welt.<sup>40</sup> Virtuuell ist diese Möglichkeit auch deshalb, weil sie schon jetzt – also unter den Bedingungen des Behauptens – auf symbolische Weise *antizipierbar bzw. reaktualisierbar* ist. Die *Verwendung* der (antizipierenden bzw. anamnetischen) Zeichen, aus denen religiöse Sprache besteht, schafft eine aktuelle Einheit der Differenz von Anwesenheit und Abwesenheit. Die Virtualität – so die Ausgangsthese – wird *operativ* hergestellt. Nur als Operation ist sie eins! Wird sie beobachtet und reflektiert, zerfällt die Simultaneität, weil sie sich in zwei Anschlußmöglichkeiten spaltet: Man kann entweder über die Wirklichkeit des Zeichens (z.B. Handkommunion) oder über die Möglichkeit des Zeichens (z.B. Gericht) kommunizieren. Aber immer nur über das eine oder das andere, zeitlich, logisch oder sachlich getrennt. Religiöse Sprache ist die Fähigkeit, reflex Getrenntes (Anwesenheit/Abwesenheit) gleichzeitig zu behandeln, m.a.W. Gottes Gegenwart in Versprechen auszudrücken. Man kann deshalb (schon) von Gott reden, wenn er (noch) abwesend ist. Man kann ihn beim Namen nennen, ihm die Ehre geben, ohne ihn inhaltlich bestimmen zu müssen. Bereits vor der endgültigen *Gotteserkenntnis* liegt der Umgang mit Gott. Die Aufgabe der Theologie bestünde dann darin, den rechten Gebrauch der Zeichen (Worte und Gesten) zu bestimmen, anstatt das Wesen Gottes aufzuklären.

## Literatur

- I. U. Dalferth (Hg.), Sprachlogik des Glaubens. Texte analytischer Religionsphilosophie und Theologie zur religiösen Sprache, München 1974.  
 G. Greshake/G. Lohfink (Hg.), Bittgebet – Testfall des Glaubens, Mainz 1978.  
 K. Jacobi, Art. Möglichkeit, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. 4, München 1974, 930-947.  
 J. B. Lotz, Transzendente Erfahrung, Freiburg/Basel/Wien 1978.  
 N. Luhmann, Soziologische Aufklärung, Bd. 3: Soziales System, Gesellschaft, Organisation, Opladen 1981.  
 N. Luhmann, Soziologische Aufklärung, Bd. 4: Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft, Opladen 1987.  
 N. Luhmann, Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt a.M. 1984.  
 N. Luhmann, Funktion der Religion, Frankfurt a.M. 1992.  
 N. Luhmann, Die Religion der Gesellschaft, unveröffentlichtes Manuskript, 1996.  
 W. Pannenberg, Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt a.M. 1973.

<sup>40</sup> Die religiöse Gewißheit reicht an die Behauptung einer Notwendigkeit hin, allerdings kann ein solcher Satz nicht als notwendig gelten, weil er volle Erlösung erst noch erwartet. Notwendigkeit aber hieße, daß sie unter *allen* Bedingungen *voll* verwirklicht ist.

- K. Rahner, Grundkurs des Glaubens, Freiburg/Basel/Wien 1976.
- K. Rahner, Visionen und Prophezeiungen. Zur Mystik und Transzendenzerfahrung, Freiburg i.Br. u.a. 1989.
- R. Spaemann, Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik, Stuttgart <sup>2</sup>1990.
- J. Speck (Hg.), Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart, Bd. 3, Göttingen <sup>1</sup>1984.
- Thomas v. A., Summa theologica I 14-26 = Die deutsche Thomas-Ausgabe, hg. v. Katholischen Akademikerverband, Bd. 2: Gottes Leben, sein Erkennen und Wollen, Salzburg/Leipzig 1934.
- M. Warnke/W. Coy/G. C. Tholen (Hg.), HyperKult. Geschichte, Theorie und Kontext digitaler Medien, Basel/Frankfurt a.M./Stroemfeld 1997.
- B. Welte, Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung, Düsseldorf 1980.
- R. Wonneberger/H. P. Hecht, Verheißung und Versprechen. Eine theologische und sprachanalytische Klärung, Göttingen/Zürich 1986.

STEFAN SCHREIBER

## Die Utopie des Gesalbten

Frühjüdische und paulinische Gesalbten-Vorstellungen zwischen Hoffnung und Welterfahrung

Ein frühjüdisch-neutestamentlicher Beitrag zum Thema „Virtualität“ mag verwundern. Schließlich bildet „Virtualität“ in der Gegenwartssprache keinen primär theologischen und schon gar keinen genuin biblischen Begriff. Die zentralen Konnotationen dieses Begriffs eignen sich indessen zur strukturierten Betrachtung frühjüdischer und urchristlicher Gesalbtenvorstellungen und fordern so zu einem Kommunikationsversuch zwischen Gegenwartskultur und Denkmustern der jüdischen Welt um die Zeitenwende heraus.

Die Frage nach dem Realitätsgehalt dessen, was virtuell wahrnehmbar ist, charakterisiert dabei die frühjüdische Gesalbtenenerwartung, die zwischen erdachter Hoffnung und wahrzunehmender Wirklichkeit der Welt steht und – sofern sie die Verbesserung weltwirklicher politischer Verhältnisse anzielt und diese zugleich bis zur Fremdheit übersteigt – die Kennzeichen der Utopie trägt. Die geschichtliche Situation in vorherrschender Negativerfahrung bildet den Ausgang für die Entwicklung der Hoffnung auf eine rettende Gesalbtengestalt, die zunehmend utopische Züge annimmt, zugleich aber durch die hoffnungsvolle Antizipation des Zukunftsbildes seitens der Rezipienten die Wahrnehmung der Wirklichkeit und das konkrete Verhalten in geschichtlichen Situationen beeinflusst. Realhistorische Abwesenheit und virtuelle Anwesenheit des Erhofften stehen so in einem Wechselverhältnis zueinander, Gegenwart und Erfahrungsrealität werden stimuliert. Der gegebenen Distanz zur Realität wird dadurch gegengesteuert, daß die – bis heute in Texten konkret greifbare – Medialität der Hoffnungsbilder einen aktiven Rezeptionsprozeß fördert, bei dem die Aneignung der Vorstellungsgehalte in einem interaktiven Geschehen zwischen Vorlage und Betrachter geschieht. Man könnte in religiöser Diktion von ergriffener und angeeigneter jüdischer Identität sprechen, deren Wurzeln in die Heilsgeschichte Gottes mit seinem Volk Israel zurückgehen. Sowohl Vorlage als auch situative Erfahrung steuern diesen Prozeß. Somit ist der Rezeptionsvorgang offen für den Einfluß neuer Situationen, das Bild des Gesalbten in seiner Abruf-

barkeit wird wiederholt und umgestaltet und bleibt so präsent als Träger aktueller Hoffnungen.

Damit soll keiner unguuten Vermischung „alter“ Vorstellungen und aktueller Begriffe das Wort geredet sein, sondern der methodisch verifizierbare Versuch gewagt werden, theologisch situierte Phänomene einer bestimmten Zeit mit heute verständlichen Kategorien zu beschreiben und so vor dem Versinken in die Bedeutungslosigkeit zu bewahren.<sup>1</sup> Die diese Denkphänomene fundamental prägenden Strukturen sollen damit nicht verbogen oder nivelliert, sondern erst in geschärfter Deutlichkeit vor unser Verstehen gebracht werden. Die aus der aktuellen Reflexion genommenen Deutungskategorien werden die vergangene Situation in ihrer geschichtlichen Distanz hervortreten lassen.

Zunächst stelle ich drei textlich greifbare Testfälle frühjüdischer Gesalbtenenerwartung vor, um die Problematik von Nähe und Distanz zur Geschichtswirklichkeit aufzuzeigen und basale Strukturen dieser Erwartung nachzuzeichnen. Auf diesem Hintergrund können wesentliche Aspekte des paulinischen Sprechens von Jesus als Christus Konturen gewinnen.

### 1. Frühjüdische Gesalbtenenerwartungen

Das frühe Judentum war in den beiden Jahrhunderten um die Zeitenwende mit ständigen politischen, sozialen und kulturellen Bedrohungen konfrontiert, die einmal aus der immer übermächtiger werdenden römischen Fremdherrschaft resultierten, zum anderen auf innerjüdische Konflikte zwischen verschiedenen Parteien, v.a. gegenüber der im 1. Jh. v.Chr. noch herrschenden Hasmonäerfamilie, zurückzuführen sind. Jüdische Theologen konstruierten in dieser Krisensituation in Erzählungen, theologischen Schriften und Liedern Hoffnungsbilder, die auf der Basis des tradierten Glaubens an den Gott Israels gegenüber den herrschenden desolaten Verhältnissen diese Verhältnisse gerade umkehrende Gegenwelten entstehen ließen. Es handelt sich jeweils um eigengeartete Problematisierungen eingeschränkter oder fehlender Gotteserfahrung in Weltwirklichkeit. Verbreitung fand dabei die Erwartung einer königlichen Gesalbtenengestalt, die als legitimer Repräsentant Gottes mit übernatürlichen göttlichen Vollmachten und Möglichkeiten ausgestattet zugunsten Israels in das Weltgeschehen eingreifen und die gruppen- oder volksspezifisch zu verortenden Feinde in ihre Grenzen weisen, bekehren oder vernichten wird.<sup>2</sup> Zur Veranschaulichung thematisiere ich

---

<sup>1</sup> Ich beabsichtige dabei keine Kritik des Begriffs „Virtualität“, sondern eine positive Nutzung dessen zentraler Konnotationen.

<sup>2</sup> Zu den Erwartungen eines königlichen Gesalbten vgl. im einzelnen SCHREIBER, König 98-412, zur Problematik einer nennenswerten Verbreitung der Basiskonzeption ebd. 408f. Zum Thema auch die einschlägigen Arbeiten von KARRER, Gesalbte (1990); OEGEMA, Gesalbte (1994); LAATO, Star (1997); COLLINS, Scepter (1995); NEUSNER/GREEN/FRERICHS

die in PsSal 17 und den Bilderreden des äthHn erhaltenen Erwartungen und die in den Geschichtswerken des Josephus Flavius noch erkennbaren Informationen zu politischen Konsequenzen.

1.1 PsSal 17 bietet ein in sich geschlossenes Bild des königlichen Gesalbten und einen der frühesten Belege des Titels für eine königliche Zukunftsgestalt. Das der Gattung „Klagepsalm“ zuzurechnende Lied entstand im 1. Jh. v.Chr. im Judentum Palästinas und hatte seinen Sitz im Leben in Liturgie und Katechese.<sup>3</sup> Der Aufbau des Psalms ist konsistent: Ein theologisch grundlegender Lobpreis Gottes (17,1-3) bildet den Zugang zur Thematik. Der erste Hauptteil (17,4-20) blickt in die Geschichte Israels zurück und stimmt eine Klage über die bedrückenden Gegenwartsverhältnisse an. Der zweite Hauptteil (17,21-43) entfaltet die Bitte der Beter um heilvolle Umgestaltung der politischen Verhältnisse im Sinne eines utopischen Zukunftsentwurfs. Zum Schluß (17,44-46) erfolgt eine Glückpreisung der am Heil Partizipierenden, eine dringliche Bitte an Gott und ein auf den Anfang zurückweisendes Bekenntnis zu Gott, so daß die Vorstellung von Gott als eines mächtigen Königs inkludierend die Aussagen des ganzen Liedes umfaßt.

Die den Psalm prägende Situation wird v.a. im ersten Hauptteil erkennbar. In 17,5f. sind die Gegner der legitimen davidischen Herrschaft angesprochen, die gegen Gottes Willen herrschen, worunter sehr wahrscheinlich die Könige der Hasmonäer-Dynastie zu fassen sind;<sup>4</sup> diese provozieren durch ihr gottloses Tun das Gericht, das in der Gestalt des Römers Pompeius hereinbricht. 17,7-9 läßt im Hintergrund die Einnahme Jerusalems durch Pompeius und die Verbringung Aristobuls II. nach Rom erkennen.<sup>5</sup> Die hinter dem Psalm stehende jüdische Gruppe wird soziale und politische Unterdrückung erfahren haben, wie die in 17,15-20 als im Volk Gottes und v.a. bei der Führungsklasse vernachlässigt ge-

---

(Hgg.), *Judaisms* (1987); CHARLESWORTH (Hg.), *Messiah* (1992); BALDERMANN u.a. (Hgg.), *Der Messias* (1993).

<sup>3</sup> Zu Einleitungsfragen der PsSal vgl. HOLM-NIELSEN, *Psalmen* 51-60; NICKELSBURG, *Literature* 203f.207-209; WINNINGE, *Sinners* 9-20.141-180; SCHÜPPHAUS, *Psalmen* 1-20.105-107.115f.127-137; DE JONGE, *Psalms* 159-161; SCHREIBER, *König* 139-141.

<sup>4</sup> Mit COLLINS, *Scepter* 51-53; SCHÜPPHAUS, *Psalmen* 65-67.105; HOLM-NIELSEN, *Psalmen* 98; WINNINGE, *Sinners* 99f.; LAATO, *Star* 281; ATKINSON, *Redating* 104f.; K. MÜLLER, *Apokalyptik* 168-170. Anders denkt TROMP, *Sinners* 351-354.359-361 an die Römer als illegitime Herrscher.

<sup>5</sup> Vgl. DAVENPORT, *Anointed* 71; POMYKALA, *Tradition* 159. Dafür sprechen signifikante Übereinstimmungen mit PsSal 2,25-31 und 8,15, auch Parallelen zwischen 17,11-14 und *Josephus*, *Ant* 14,71.79; Bell 1,157f. (zwölftausend Juden fielen bei der Eroberung Jerusalems, Aristobul II., dessen Schwiegervater Absalom sowie Söhne und Töchter wurden im Triumph nach Rom gebracht). Dazu HOLM-NIELSEN, *Psalmen* 99f.; WINNINGE, *Sinners* 100f.; COLLINS, *Scepter* 50; OEGEMA, *Gesalbte* 105. – ATKINSON, *Redating* 105-107 vertritt abweichend eine Identifizierung des Gegners mit Herodes d. Gr.

nannten Eigenschaften – Erbarmen, Treue, Gerechtigkeit und Recht – nahelegen; den Frommen blieb nur Absonderung und Flucht.<sup>6</sup>

Im Zentrum des Liedes steht als irdischer Repräsentant Gottes die Gestalt eines Gesalbten, dessen Partizipationsverhältnis zu Gott als basale Deutungskategorie zugrundeliegt. Die mit dem Gesalbten verbundene Absicht Gottes bildet einen wesentlichen Bestandteil der Heilsgeschichte Gottes mit seinem erwählten Volk, worauf V. 4 abhebt, wenn an die göttliche Erwählung Davids zum König über Israel und an die Verheißung einer nicht endenden Königsherrschaft seiner Nachkommen erinnert wird (vgl. 2 Sam 7,8-16). Mit diesem Rückgriff auf Israels Tradition betritt der Beter zugleich die politische Ebene, auf der das zukünftige Heil durch den Gesalbten als Nachkommen Davids erwartet wird.<sup>7</sup> Dieser „Sohn Davids“ (υἱὸς Δαυὶδ) wird in V. 21 direkt als „König“ (βασιλεύς) für Israel erbeten, soll also in der politischen Sphäre der Welt eine segensreiche Herrschaft über Israel im Auftrag Gottes antreten. Die Zukunftsperspektive der Aussage ermöglicht auch in der Negativerfahrung der Gegenwart eine Rezeption der göttlichen Verheißung, die sich in der aus davidischer Dynastie legitimierten Einzelgestalt des „Königs“ konzentriert. Die an Gott gerichtete Bitte in V. 21 zeigt den König als von Gott zu seiner Herrschaft Erwählten und Ermächtigten, Gott selbst bestimmt die Zeit seines Auftretens.<sup>8</sup>

Sieh zu, Herr, und richte ihnen auf ihren König, den Sohn Davids,  
zu der Zeit, die du ausersehen, o Gott, über Israel, deinen Knecht, zu herrschen.

Gewaltsam scheidet der König Heiden und Gottlose aus dem Gottesvolk aus und vernichtet sie (17,22-25), was nicht erst eschatologisch, sondern im Raum der Geschichte geschieht.<sup>9</sup> Dabei dient das „Wort seines Mundes“ als übernatür-

<sup>6</sup> Zur konkreten historischen Situierung vgl. einerseits SCHÜPPHAUS, Psalmen 69f.; KITTEL, Psalmen 146 (blutige Niederschlagung eines pharisäischen Aufstandes unter dem Hasmonäer Alexander Jannäus 94-88 v.Chr., der die Flucht als einzigen Ausweg ließ; vgl. *Josephus*, Ant 13,379-383; Bell 1,96-98); andererseits WINNINGE, Sinners 106f. (im Bürgerkrieg zwischen Hyrkan II. und Aristobul II. floh um 65 v.Chr. eine Gruppe frommer, angesehener Juden nach Ägypten; vgl. *Josephus*, Ant 14,19-24).

<sup>7</sup> Die gesamte Schilderung des königlichen Gesalbten in PsSal 17 weist zahlreiche Bezüge zu atl Stellen auf; neben der schon genannten Stelle 2 Sam 7,8-16 (die HOLM-NIELSEN, Psalmen 101 als zentral versteht) werden besonders Jes 11,1-5, aber auch Ps 89 (den WASCHKE, König 41-44 hervorhebt); 132,11; Jer 33,17; 1 Makk 2,57; Sir 45,25 relevant. Zu atl Bezügen vgl. weiter KNIBB, Messianism 167 und BRANDENBURGER, Gesalbte 220-235. Einige Qumran-Texte benutzen das Syntagma „Sproß Davids“, um die davidische Herkunft anzuzeigen, so 4Q252 V 4; 4Q285 Fr. 5; 4Q161 Fr. 8-10, 18; 4Q174 III 11.

<sup>8</sup> Deutsch bei HOLM-NIELSEN, Psalmen 97-107.

<sup>9</sup> Militärisch-gewaltsame Durchsetzung des Königs darf nicht zugunsten von weisheitlichen und didaktischen Zügen vernachlässigt werden, wie dies in der gegenwärtigen Forschung häufig geschieht, so bei CHARLESWORTH, Messianology 20; POMYKALA, Tradition 162;

liches Instrument seiner wirkmächtigen Durchsetzung (VV. 35f.). Seine Geschichtsmächtigkeit legitimiert sich aus Gottes Heilswillen und bildet eine Gegenwart zu der als ungerecht erlebten politischen Herrschaft der Gegenwart. So konkretisiert der Repräsentant Gottes dessen gute Herrschaft in der Welt, die geschichtlich erfahrbar wird, wenn sich die Weltverhältnisse fundamental zum Guten verändern. Die göttliche Ausstattung des Königs mit den dafür nötigen Qualitäten deutet V. 23 an, wo die „Weisheit der Gerechtigkeit“ zwei Attribute aufeinander bezieht, die in PsSal 17 für den König wesentlich sind.<sup>10</sup> Diese Eigenschaften fehlen den irdischen Herrschern! Die Herrschaft des Königs manifestiert sich nach 17,26-28 in der Sammlung und Neukonstituierung des heiligen Volkes Israel, aus dem Sünder und Heiden entfernt sind. Gerechtigkeit – theologisch als Entsprechung des göttlichen Willens zu verstehen – prägt diese Herrschaft und das zugehörige Gerichtshandeln des Königs und übersteigt die zeitgeschichtlichen sozialpolitischen Verhältnisse in charakteristischer Weise, worin sich eine Kritikfunktion äußert.<sup>11</sup> Der König richtet und herrscht auch über die Völker (17,29f.), die nicht unmittelbar an Israels Unterdrückung beteiligt waren und so nicht der Vernichtung anheimfielen. In einer großen Völkerwallfahrt ziehen die Heiden nach Jerusalem, um dort Gottes Herrlichkeit zu sehen, und geleiten dabei das in der Diaspora zerstreute Israel heim (V. 31); die in Jes 66,20 verheißene Restitution Israels hat sich erfüllt.<sup>12</sup>

Der in V. 32 erfolgende Neueinsatz in der Beschreibung des Zukunftsbildes bezeichnet den König als „Gesalbten des Herrn“ (χριστὸς κυρίου).<sup>13</sup> Das Syntagma trägt titularen Charakter, da es bereits von einem realen Salbungsakt abstrahiert begegnet,<sup>14</sup> und denotiert die einzigartige Erwählung und Gottesbeziehung des „Gesalbten“. Der königliche Gesalbte wird in seiner herausragenden Stellung verständlich, da er als „gerecht“ und „von Gott gelehrt“ gezeichnet

---

CHESTER, *Expectations* 28; LAATO, *Star* 281f.; DAVENPORT, *Anointed* 72f.; MACK, *Christ* 203. Zur Ebene militärischer Aktion vgl. SCHREIBER, *König* 147-149; COLLINS, *Scepter* 54f.; ferner HENGEL, *Zeloten* 282f.

<sup>10</sup> Vgl. PsSal 17,26.29.32.35.37.40.

<sup>11</sup> Dazu BRANDENBURGER, *Gesalbte* 225f.

<sup>12</sup> Vgl. auch Jes 49,22; 60,4.9. Dazu auch DAVENPORT, *Anointed* 75 mit Anm. 29.

<sup>13</sup> Die Lesart stellt eine Konjekture dar, denn die griechischen Handschriften lesen κύριος; zur Begründung vgl. SCHREIBER, *König* 153f. mit Anm. 62; HOLM-NIELSEN, *Psalmen* 104; KARRER, *Gesalbte* 252 Anm. 58; SCHÜPPHAUS, *Psalmen* 71; WINNINGE, *Sinners* 93 Anm. 394; DAVENPORT, *Anointed* 77-79. Anders HANN, *Christos* 620-626; LAATO, *Star* 283f.

<sup>14</sup> Die Denotation des Terminus „Gesalbter“ zeigt dessen titulare Funktion, die sich vom Sinn des Wortes (nämlich der Vorstellung eines Salbungsvollzugs als Legitimationsakt) her entwickelt hat. DAVENPORT, *Anointed* 79 stellt den titularen Charakter in Frage, doch läuft er ebd. 81f. Gefahr, einen realen Salbungsvollzug entgegen der Textaussage anzunehmen; DE JONGE, *Psalms* 175 sieht eher eine Qualifikation als einen Titel.

wird; ihm sind demnach Gottes Pläne bekannt, unter seiner Herrschaft kann kein Unrecht mehr existieren. So lautet V. 32:

Und er ist ein gerechter, von Gott gelehrter König über sie;  
und in seinen Tagen ist kein Unrecht unter ihnen,  
denn alle sind sie heilig, und ihr König ist der Gesalbte des Herrn.

Seine einzigartige Stellung zu Gott wird in V. 34 als Partizipationsverhältnis deutlich: Gott, der Herr, selbst ist König des Gesalbten, dieser setzt seine Hoffnung auf Gott. Gott bleibt eigentlicher König über Himmel und Erde, der Gesalbte hat aufgrund seiner einzigartigen Erwählung an Gottes Herrschaft teil – Gott ist die Grundlage seiner Macht und Gerechtigkeit.<sup>15</sup> Auch die in V. 37 artikulierten Geistbegabung des Gesalbten<sup>16</sup> zeigt ihn in einem nahezu unmittelbaren Gottesverhältnis. Dieses besondere Verhältnis zu Gott ermöglicht die Herrschaft des Heils über Gottes Volk (VV. 35-40), die mit dem Bild der geschützten und geordneten Herde auf der Weide<sup>17</sup> illustriert und durch die Gewährleistung sozialer und politischer Gerechtigkeit bestimmt wird (V. 41).

Pragmatisch wird dem unterdrückten und bedrängten Volk (bzw. einer Volksgruppe) mit dieser Utopie eine von Gottes Gesalbtem initiierte Heilszeit verheißen, die sich in der Umkehr der politischen Verhältnisse zugunsten Israels erweist. Darin tritt ein nationaler Skopus zutage, die Herrschaft erscheint als Raum des Segens (V. 35) für das erwählte Volk. Die eingeschränkten menschlichen Möglichkeiten werden in der Gestalt des Gesalbten sowohl hinsichtlich seiner Machtausübung als auch in bezug auf seine typischen Qualitäten signifikant überschritten, um angesichts desolater Verhältnisse Hoffnung auf politische und religiöse Freiheit sowie soziale Gerechtigkeit überhaupt noch sinnvoll erscheinen zu lassen. Dabei bleibt der Gesalbte eine menschliche Gestalt mit Wirksamkeit in der politischen Welt,<sup>18</sup> die freilich als idealer Heilsherrscher ein Gegenbild zur aktuellen Erfahrung der politischen Führung Israels bildet.

---

<sup>15</sup> Die Unterordnung des Gesalbten unter Gott ist dabei deutlich gewahrt; vgl. auch SCHÜPPHAUS, Psalmen 130; KARRER, Gesalbte 250.253; CHARLESWORTH, Messianology 30f.; POMYKALA, Tradition 164; DAVENPORT, Anointed 72.

<sup>16</sup> Vgl. zur Geistbegabung auch PsSal 18,7; 1QSb V 25.

<sup>17</sup> V. 40. Die Vorstellung vom König als Hirten war in Israel verbreitet und läßt sich auf altägyptische und allgemein altorientalische Metaphorik zurückführen, wobei sowohl ein politischer König als auch Gott als König zur Anwendung bereitstanden; Schutz und Ordnung durch die Königsherrschaft sind zentrale Denotationselemente; vgl. Ez 34; 37,24; Jes 40,11; Jer 23,1-6; Mich 5,3; ntl Joh 10. Dazu KÜGLER, König 227-232.

<sup>18</sup> LICHTENBERGER, Erwartungen 14 spricht von einer „völlig innerweltliche(n) Messiaserwartung“; vgl. SCHIFFMAN, Reclaiming 320; KARRER, Gesalbte 254; WINNINGE, Sinners 107; NICKELSBURG, Literature 207-209 (der aber die Eigenschaften eines „Halbgottes“ erkennt).

Abschließend resümieren die VV. 42f. die Bedeutung des Gesalbten, wobei göttliche Erwählung, Herrschaft über Israel und besonders die göttliche Qualität und Gerichtsmacht seines Wortes hervortreten. Das durch die Unheilserfahrung ins Wanken geratene Vertrauen auf Gottes gütige Führung Israels wird durch ein idealisiertes, in die Zukunft projiziertes Hoffnungsbild eines von Gott getragenen Königs gefestigt.<sup>19</sup> Motiviert zeigt sich diese Hoffnung im Königsein Gottes selbst (17,1-3.34.46), das den Psalm theozentrisch fundiert und Gottes Mächtigkeit auch über die Geschichte impliziert. Freilich übt Gott seine Herrschaft nur *vermittelt* – über den Gesalbten als bevollmächtigten Repräsentanten – aus, worin sich wohl die Erfahrung fehlender Wahrnehmbarkeit göttlichen Heils in den geschichtlichen Verhältnissen spiegelt. Es handelt sich bei diesem Entwurf angesichts gegenwärtiger Verhältnisse um eine Utopie, die in pragmatischer Betrachtung Hoffnung zu stärken und Identität gegenüber Fremdeinflüssen durchzuhalten hilft. Eine solche kann jedoch auch gefährlich werden, wenn die Wahrnehmung der Gegenwart dadurch überdeckt wird und sich die Wirklichkeiten hochgradig vermischen, so daß das Erhoffte als bereits gegeben erscheint. Doch dazu später.

1.2 Die Bilderreden des äthHen (= Kapp. 37-71)<sup>20</sup> erhoffen als apokalyptische Schrift die Realisierung des Heils nicht mehr im Gang der Weltgeschichte, sondern blicken auf das völlige Ende der Weltzeit und den Anbruch eines neuen Äons aus; die geschichtliche Welt mit ihrer Katastrophenszenerie bricht ab zugunsten eines totalen Neuanfangs, den Gott selbst als Heilszeit bewirkt. Im Himmel als der Sphäre Gottes und der Engel ist der Heilszustand freilich bereits „zeitparallel“ zur geschichtlichen Krisenzeit antizipativ Wirklichkeit. Nur durch das Medium der Offenbarung – die alttestamentliche Patriarchengestalt Henoch – fällt das Licht dieses himmlischen Heils schon in die Finsternis der Geschichtserfahrung.

<sup>19</sup> MACK, Wisdom 40f. interpretiert das Bild des Idealherrschers als Imagination, die ein offenes soziales Modell vorlegt und von der weisheitlichen Eigenschaft der universalen Herrschaft wesentlich geprägt ist; statt königlicher Macht stehen Weisheit und Gerechtigkeit im Zentrum. Weisheit und königliche Macht bilden in PsSal 17 jedoch keine Gegengrößen, vielmehr besitzt der machtvolle König Gottes Eigenschaften wie Weisheit und Gerechtigkeit als Basis seiner heilvollen Herrschaft für Israel.

<sup>20</sup> Das semitische Original und die diesem nahestehende griechische Version des äthHen sind verloren, neben verschiedenen Fragmenten liegt vollständig nur eine äthiopische Übersetzung (wohl auf der Basis der griechischen Version) vor. Die Anfänge und erste Textpassagen der Bilderreden stammen aus dem 1. Jh. v.Chr., umfangreiche Teile und die Gesamtkomposition des rekonstruierbaren Textes entstanden in den ersten Jahrzehnten des 1. Jh. n.Chr. Dazu UHLIG, Henochbuch 470-488.494.574f.; SACCHI, Henochgestalt 44.47; HAHN, Apokalyptik 43-46.54f.; BLACK, Book 1-7.184-188; NICKELSBURG, Literature 221-223.

Bei der Durchführung der apokalyptischen Zeitenwende erhält eine einzigartige Endzeitgestalt eine zentrale Funktion, die als Referent der Termini Menschensohn, Erwählter, Gesalbter und Gerechter differenziert tituliert wird.<sup>21</sup> Die Tatsache unterschiedlicher Titulierungen dieser Gestalt ist auf die Aufnahme verschiedener Traditionsstränge zurückzuführen.<sup>22</sup> Diese Idealgestalt personifiziert die noch verborgene Macht Gottes, die eine Gegenwelt zu den desolaten irdischen Machtverhältnissen konstituiert, die sich erst am (nahe bevorstehenden) Ende der Zeit für die irdische Wahrnehmung öffnet und mit gewaltiger Macht durchsetzt. Der Menschensohn wird zur Symbolfigur der Hoffnung auf Heil für die unterdrückten und leidenden Gerechten auf Erden, die Mut zu fassen vermögen angesichts des endzeitlichen Gerichtes, das ihnen Erhöhung und Heil in Aussicht stellt. So fungiert der Menschensohn-Gesalbte pragmatisch als Hoffnungsbild jüdischer Identität in Gefährdung und Infragestellung.<sup>23</sup>

Als „Gesalbter“ wird die Endzeitgestalt ausdrücklich in äthHen 48,10 und 52,4 tituliert. Wesentliche Züge des Gesalbtenbildes von PsSal 17 wiederholen sich in der Darstellung des äthHen. So besitzt der Gesalbte die Eigenschaft der *Gerechtigkeit* (46,3). Besondere Eigenschaften göttlichen Charakters und *Geistbegabung* werden dem „Erwählten“ in 49,3 zugesprochen: der Geist der Weisheit und der Einsicht, der Geist der Lehre und der Kraft.<sup>24</sup> Seine *herrscherliche Funktion* klingt in 48,8-10 an, wo in sachlicher Parallelität zu Ps 2,2 die Könige und Mächtigen der Erde als Gegenfiguren genannt sind. 52,4 spricht explizit von der „Herrschaft des Gesalbten“, der sich als stark und mächtig auf Erden erweist, wobei die poli-

<sup>21</sup> Zu den Vorkommen dieser Titel und der Identität der einen Endzeitgestalt vgl. SCHREIBER, König 281-283; auch COLLINS, Scepter 181.187; SCHIFFMAN, Reclaiming 321; OEGEMA, Gesalbte 130; HENGEL, Titles 446; CHARLESWORTH, From Jewish 238-240; BLACK, Book 212; CHESTER, Expectations 30; KNIBB, Ethiopic Book 45f.; VANDERKAM, Enoch 135.140; DERS., Righteous One 185f.; THEISOHN, Richter 31-49. Dagegen z.B. KARRER, Gesalbte 241 Anm. 52.

<sup>22</sup> Ich erinnere nur an die Menschensohn-Konzeption von Dan 7 und die Gesalbtenenerwartung aus PsSal 17. Zur Verschmelzung dieser und anderer Traditionen im äthHen vgl. BLACK, Messianism 147-149.161; NICKELSBURG, Salvation 62-65; CHARLESWORTH, From Jewish 240f.; KNIBB, Ethiopic Book 44; VANDERKAM, Righteous One 188-190 (Dan 7 und die deuterotesajanischen Gottesknechtstexte als Hintergrund); DERS., Enoch 138-140. Nach HAHN, Apokalyptik 56 ist „die messianische Vorstellung ganz der apokalyptischen Erwartung einer himmlischen Gestalt angeglichen“. Laut OEGEMA, Gesalbte 134 dominiert das Konzept „eines weisen und gerechten Richters“ in äthHen 45-57.

<sup>23</sup> Auf die enge Verbindung des Menschensohnes mit der Gemeinde der Gerechten weist COLLINS, Representative 113-116 hin und bezeichnet den Menschensohn als himmlischen Doppelgänger. Vgl. auch SACCHI, Henochgestalt 46f.

<sup>24</sup> Vgl. die Stelle Jes 11,2, die auch in PsSal 17,37; 1QSb V; 4Q161; 4Q285 messianisch interpretiert ist; zu diesem Bezug auch THEISOHN, Richter 57-60; ferner BLACK, Book 212f.; KNIBB, Ethiopic Book 53. Zum Weisheitsbesitz auch 51,3.

tisch-militärische Tätigkeit des königlichen Gesalbten hörbar ist;<sup>25</sup> gegen diese Heilsherrschaft (zur Qualität als Heilszeit vgl. 51,4f.) zeigt sich jede feindliche Erdenmacht als machtlos (52,6-9).

Die *einmalige Nähe* des Menschensohnes-Gesalbten zu Gott, mit dem er gemeinsam Verehrung und Anbetung genießt (48,5), so daß sich deren Verleugnung in gleicher Weise beim Gericht vernichtend auswirkt (48,10), resultiert aus der göttlichen Erwählung des Gesalbten (48,2f.6) und schafft die Voraussetzung zur Erfüllung seiner endzeitlichen Heilsfunktion, zur Rettung der Gerechten (48,7).<sup>26</sup> Nach 51,3 ergehen von Gottes himmlischem Thron aus Offenbarungen der Weisheit aus dem Mund des Menschensohnes, was ihn in einem Bevollmächtigungs- und Partizipationsverhältnis zu Gott zeichnet.<sup>27</sup> Auch in seiner Gerichtsfunktion partizipiert der Gesalbte an Gottes Vollmacht, was besonders in 61,8 deutlich wird, wo Gott den „Erwählten“ auf seinen (Gottes) Richterthron setzt.<sup>28</sup> Nach 49,1-4 erhält der Repräsentant Anteil an Gottes ewiger Herrlichkeit, an Macht und Einsicht in die verborgenen Dinge und an der Überwindung von Ungerechtigkeit bzw. leerer Rede; laut 55,4 richtet er im Namen Gottes. Die das ermöglichende Fundament bildende *theozentrische Sicht* der eschatologischen Geschehnisse wird in dem den Abschnitt 48,2-10 beschließenden Lobpreis Gottes (V. 10) erkennbar.<sup>29</sup>

Deutlich stärker als der Entwurf von PsSal 17 betonen die Bilderreden des äthHen das *Gerichtshandeln* des Gesalbten mit Bestrafung (d.h. Vernichtung) der Gottlosen, v.a. der politischen Machthaber, und Belohnung der Gerechten als durchaus gewaltsame Ausübungsform der Herrschaft.<sup>30</sup> Das Motiv des Sitzens des Menschensohnes auf dem Thron kommuniziert zumeist seine Autorität zum

<sup>25</sup> Vgl. MÜLLER, Menschensohn 289; SCHREIBER, König 286. Dieser Zug der königlichen Gesalbtenenerwartung braucht nicht gegen eine Deutung von Dan 7,18 her (universale Herrschaft des Menschensohnes über alle Weltreiche), die BLACK, Book 52 favorisiert, ausgespielt werden, da gerade der Herrschaftsaspekt beide Traditionen verbindet. Zur irdischen Herrschaft vgl. auch äthHen 62,1-6 die Verbindung des Erwählten mit den Königen und Mächtigen der Erde, die seine Hoheit anerkennen müssen.

<sup>26</sup> Zur Präexistenz des Menschensohnes (vor der Geschichte) und seinem Sein bei Gott vgl. 46,1; 48,2f.6; 62,7; die Stelle 39,5-7 nennt als Ort des „Erwählten“ den Raum der Engel. Zur Präexistenzfrage z.B. KNIBB, Messianism 171f.; MÜLLER, Messias 48-51; COLLINS, Scepter 179; SCHREIBER, König 287f.; THEISOHN, Richter 130-135.141. Gegen die Vorstellung einer Präexistenz VANDERKAM, Righteous One 179-182.

<sup>27</sup> Zur Offenbarungsfunktion auch 46,3; 53,6; 61,9; 62,6.

<sup>28</sup> Dazu BLACK, Messianism 152f.

<sup>29</sup> Vgl. die göttliche Erwählung des Repräsentanten in 46,3; 48,6; 49,2.

<sup>30</sup> Das Gerichtshandeln schildern besonders Kap. 45f.; auch 48,8-10; 49,4; 53f.; 62f.; 69,26-29. Zur kämpferischen Durchsetzung vgl. 46,3-6, mittels der Rede seines Mundes 62,2.

Gericht<sup>31</sup> und stellt ihn – da es sich um Jahwes eigentlichen Thron handeln dürfte<sup>32</sup> – in nächste Nähe zu Gott, an dessen Macht er als Repräsentant partizipiert. Neu ist in den Bilderreden auch der Charakter einer *himmlischen* Gestalt, der sich apokalyptischer Weltentfernung verdankt; nach 48,5 ist der Ort des Menschensohnes der Himmel.<sup>33</sup> In Entsprechung fehlt die Davidsohnschaft des Gesalbten-Menschensohnes.<sup>34</sup>

Die Funktion dieses kontrafaktischen Hoffnungsbildes göttlicher Intervention in Krisenerfahrung besteht in der Auseinandersetzung und Bewältigung der angesichts der Übermacht der Gegner entstehenden Haltung der Aussichtslosigkeit sowohl der Gegenwehr als auch des Durchhaltens des spezifisch Eigenen. Man konzipiert fiktive, „virtuelle“ Heilswelten, um die Situation zu bewältigen, denn die daraus erwachsende Hoffnung ermöglicht die Antizipation des fest geglaubten Heils, das damit schon in der Gegenwart ansatzweise, imaginär erfahrbar wird. Durch diese Heilsprojektion verändert sich die subjektive Wahrnehmung der Gegenwart; die von der Apokalypstik in die Zukunft verlegte Heilssituation schafft eine utopische Vision für die Gegenwart, die dadurch eine in der Tatsächlichkeit der Hoffnung ruhende Aufwertung erfährt. Die Gefahr solcher Heilsbilder liegt freilich in der Möglichkeit des Wirklichkeitsverlustes, da die Wahrnehmung der konkreten Zustände graduell getrübt werden kann, je nach dem, inwieweit das Bild im Denken des einzelnen Platz greift. Zu den realhistorischen Auswirkungen eines solchen Heilsoptimismus muß die Dezimierung und völlige Unterwerfung des jüdischen Volkes sowie die Zerstörung Jerusalems durch römische Truppen im jüdisch-römischen Krieg der Jahre 66-73 n. Chr. gezählt werden, wo die unerfüllte Hoffnung auf göttliches Eingreifen leidvolle, ja tödliche Folgen nach sich zog. Informationen über diese historischen Ereignisse und ihre geistigen Ursachen überliefert das Werk des Josephus.

1.3 Der jüdische Schriftsteller Josephus Flavius (37/38 bis ca. 100) erzählt von den Geschehnissen aus der Zeit des jüdisch-römischen Krieges 66-73 n. Chr., frei-

<sup>31</sup> ÄthHen 45,3; 51,3; 55,4; 61,8; 62,2-5; 69,26-29. Vgl. auch syrApkBar 53,9f.; 73,1; Offb 22,1.3.

<sup>32</sup> THEISOHN, Richter 68-98 zeigt dies vom alttestamentlich grundgelegten Motiv des auf seinem Thron der Herrlichkeit sitzenden Jahwe her. In äthHen 47,3; 60,2 (25,3) sitzt Gott auf dem Thron der Herrlichkeit und des Gerichts; in 61,8 setzt Gott den „Erwählten“ auf seinen Richterthron.

<sup>33</sup> Auch NICKELSBURG, Salvation 63.65 erkennt eine himmlische Gestalt; vgl. COLLINS, Representative 114.123f.; CHESTER, Expectations 31; MÜLLER, Menschensohn 285.

<sup>34</sup> Zu dieser Beobachtung auch LICHTENBERGER, Erwartungen 15; CHARLESWORTH, Concept 206. – Die Verständnisschwierigkeiten nach sich ziehende Identifizierung des Menschensohnes mit dem Offenbarungsempfänger Henoch am Ende der Bilderreden (71,14) erklärt sich am besten als sekundäre jüdische Redaktion und darf daher hier unberücksichtigt bleiben. Zum Nachweis SCHREIBER, Henoch (2000).

lich aus der Perspektive eines Juden, der in den Kriegswirren in römische Gefangenschaft geriet, sich mit der Feindmacht arrangierte und später als Schützling am Hof der Flavier in Rom lebte und dort seine Geschichtswerke verfaßte.<sup>35</sup> Sein Werk steht in der Spannung zwischen pro-flavischer Tendenz und Apologie des wahren Judentums, das seinen Lesern vermittelt werden soll.<sup>36</sup> Die der Vorstellung des königlichen Gesalbten eigentümliche Verbindung von politischer und religiöser Erwartung ist in der Nachkriegs-Situation denkbar ungeeignet, ein positives Bild der jüdischen Religion zu zeichnen. Entsprechend fehlt in der Darstellung des Josephus die Gesalbten-Terminologie völlig; die jüdischen Aufstandsführer sollen als rein politisch-militärische Gestalten sichtbar werden und erfahren zudem eine negative Bewertung, die die Darstellung historisch verdächtig erscheinen läßt.<sup>37</sup> Wenn Josephus – wie in Bell 7,323-336 – den jüdischen Revolutionären jede rechtmäßige Beanspruchung göttlicher Legitimation abspricht<sup>38</sup> und sie als Terroristen qualifiziert, kann er den Führern keine „Gesalbten“-Prädikation zugestehen; denn eine solche denotiert gerade göttliche Erwählung und Bevollmächtigung zu politischen Aktionen zugunsten Israels. Dennoch finden sich Hinweise auf eine – in der geschichtlichen Situation wirkliche – enge Verbindung der politischen Absicht mit religiösen Motiven, die eine realpolitische Beanspruchung der Gesalbten-Verheißung durch einzelne Aufstandsführer nahelegen.

Der zu Beginn des jüdisch-römischen Krieges auftretende Widerstandskämpfer Menahem wird von Josephus als gewalttätiger und grausamer Tyrann klassifiziert (Bell 2,433-448).<sup>39</sup> Tatsächlich dürfte die von ihm geführte Bewegung nur

<sup>35</sup> Zur Biographie des Josephus vgl. MICHEL/BAUERNFEIND, Josephus Flavius. De Bello Judaico I, XI-XVIII; HENGEL, Zeloten 6-15; KRIEGER, Priester 50-54; SIEVERS, Josephus 61; BILDE, Flavius 20f.28-60; MAYER, TRE XVII 258-260; FELDMAN, ABD III 981f.; RHOADS, Israel 5-8. Abfassung des *Bellum* 75-79 n. Chr., Veröffentlichung der *Antiquitates* um 93/94.

<sup>36</sup> Dazu SCHREIBER, König 237-244.

<sup>37</sup> Negative Aussagen in Bell 1,27; 3,108; 4,346-352; 7,253-274. Zu Abwertung und Verzeichnung der jüdischen Widerstandskämpfer vgl. KRIEGER, Priester 52; DERS., Geschichtsschreibung 288-290.310-313.326-338; HENGEL, Zeloten 15f.; OEGEMA, Gesalbte 122f.126-129; CHARLESWORTH, Concept 190 Anm. 7; RHOADS, Israel 13f., der ebd. 82 die Unterdrückung religiöser Motivation als Tendenz des Josephus erkennt. Laut HORSLEY/HANSON, Bandits 110f. bedient sich Josephus hellenistischer Kategorien, so daß seine Angabe königlicher Ansprüche als Gesalbtenprätention zu deuten ist. – Religiöse Motivation fehlt bei der Beschreibung der Makkabäer (Bell 1,36-53 diff 1Makk), der Hasmonäer (1,54-119) und der Essener (2,119-161). Offenbar verfolgt Josephus die Tendenz, politisch-militärische Handlungen von religiöser Motivation zu trennen.

<sup>38</sup> Die militärische Überlegenheit der Römer entspricht laut Bell 3,354 dem Willen Gottes.

<sup>39</sup> Die Tendenz des Josephus gegen Menahem hält auch KRIEGER, Geschichtsschreibung 237 fest.

eine einzelne Episode im Kriegsgeschehen gebildet haben,<sup>40</sup> wobei Menahem offenbar Anspruch auf die Königswürde erhob und sogar im Tempel in königlichen Gewändern auftrat (2,443f.). Mit erbeuteten Waffen aus dem Bestand des Herodes zog er nach Art eines Königs (βασιλεύς) in Jerusalem ein und leitete als ein Führer (ἡγεμῶν) des Aufstandes erfolgreich die Belagerung der Jerusalemer Königsburg (2,433-440). Die gegen ihn agierende Tempelpartei brachte das Volk gegen ihn auf, das ihn schließlich ermordete (2,443-448). Besonders der Königsanspruch und dessen Verbindung mit dem Tempel als religiösem Zentrum Israels legt eine wenigstens gruppenspezifische Deutung Menahems als eines königlichen Gesalbten nahe,<sup>41</sup> dessen religiös-politische Legitimation aus göttlicher Bevollmächtigung und Repräsentationsaufgabe erwächst. Die Erwartung eines königlichen Gesalbten wirkt in realpolitischer Applikation! Historisch wird diese Deutung durch die zeitweilige jüdische Kontrolle über Jerusalem im Sommer 66 gedeckt, wodurch die lange gehegte Hoffnung auf Befreiung von der römischen Besatzung erfüllt schien,<sup>42</sup> was als Eingreifen Gottes durch den Gesalbten als seinen machtvollen Agenten verstanden werden konnte. Die frühe Zerschlagung der Bewegung setzte diesem Anspruch ein schnelles Ende.

Der Revolutionsführer Simon bar Giora fungierte wohl in der Endphase des Krieges als politisch-militärischer Oberbefehlshaber in Jerusalem.<sup>43</sup> Er tat sich durch militärische Erfolge gegen römische Truppen hervor (Bell 2,521; 4,514-544.556f.), was einem Verständnis als siegreicher königlicher Gesalbter Vorschub zu leisten imstande war. Die Vorgehensweise Simons zeigt Parallelen zum in den Samuel-Büchern geschilderten Aufstieg Davids (1Sam 22-24; 27; 30; 2Sam 2-5): So wird aus dem lokalen Gruppenführer der Oberbefehlshaber großer Kampftruppen, dessen Einfluß sich von den unteren sozialen Schichten zu gehobeneren Kreisen bewegt (4,504-520); Idumäa und das südliche Judäa mit besonderem Augenmerk auf Hebron (Königsalbung Davids!) bilden den Ausgang für die Eroberung

<sup>40</sup> Dazu HORSLEY, Figures 290f.; DERS., Menahem 334-339; ferner KRIEGER, Geschichtsschreibung 236. HENGEL, Zeloten 300.369.372f. gesteht Menahem größere Bedeutung zu, wenn er ihn in die organisierte, seit mehreren Generationen existierende Bewegung der Zeloten einordnet.

<sup>41</sup> Diese Deutung vertreten auch HENGEL, Zeloten 299-302; HORSLEY, Menahem 339-342; DERS./HANSON, Bandits 118f.; FELDMAN, ABD III 984; RHOADS, Israel 114; SCHWIER, Tempel 151-153; EVANS, Jesus 64f.

<sup>42</sup> Auf diese gespannte Situation der Hoffnung weist HORSLEY, Menahem 345f.; DERS., Figures 293 hin.

<sup>43</sup> Vgl. HORSLEY, Figures 287; MICHEL, Studien 403-405; RHOADS, Israel 145-147. – Die Hinrichtung des Feldherrn auf dem Höhepunkt des Triumphzuges in Rom (Bell 7,153-157) zeigt die römische Einschätzung Simons als Hauptführer des Krieges.

rung Jerusalems (4,514-537).<sup>44</sup> Sollte Simon sein Selbstverständnis derart am Vorbild des großen Königs David, der in PsSal 17 als Prototyp des königlichen Gesalbten dient, gebildet haben, liegt eine Beanspruchung der königlichen Gesalbtenenerwartung nahe – Simon richtet die von Gott legitimierte gerechte Herrschaft für Israel auf.

Das sozial-politische Programm Simons, „den Sklaven Freiheit, Geschenke aber den Freien“ zu verkündigen (Bell 4,508), evoziert die Erfüllung der prophetischen Verheißung eines davidischen Idealherrschers, der im Land Gerechtigkeit aufrichten wird (vgl. Jer 23,5; Jes 11,1-5), was wiederum auf die königliche Gesalbtenenerwartung weist. Simon hegt Ambitionen auf das Königtum (4,510). Selbst als Jerusalem im Jahr 70 bereits von Römern besetzt ist, tritt er noch in königlichen Gewändern vor den Besatzern auf (7,29-31). Man kann dies als letzte verzweifelte Aktion Simons am Ende aller militärischen Möglichkeiten der jüdischen Kämpfer lesen, wo nur noch Gottes rettende Machttat zugunsten seines Volkes und seines erwählten Königs erhofft werden konnte. Als Basis dieser Hoffnung wird eine von Simon beanspruchte Erwartung des königlichen Gesalbten wahrscheinlich, die Königsanspruch und göttliche Hilfe beinhaltet.<sup>45</sup> Im Scheitern Simons falsifiziert die Geschichte seinen Anspruch, der sein politisches und religiöses Ziel jüdischer Eigenstaatlichkeit legitimieren sollte.

Als einen entscheidenden Auslöser für die Kriegshandlungen der Juden gibt Josephus eine von seinen Landsleuten angeblich falsch verstandene Weissagung an, deren rechte Interpretation er kennt:<sup>46</sup>

Was sie [sc. die Juden] aber am meisten zum Krieg aufstachelte, war eine zweideutige Weissagung (χρησμός ἀμφίβολος), die sich ebenfalls in den heiligen Schriften fand, daß in jener

<sup>44</sup> Dazu HORSLEY, Figures 288; DERS./HANSON, Bandits 121f.; auch MICHEL/BAUERNFEIND, Josephus Flavius. De Bello Judaico II/1, 230. – Die Parallelisierung mit David dürfte kaum auf das Konto des Josephus gehen, da er (1) die Bedeutung Hebrons als Davidstadt zugunsten des Alters der Stadt und ihrer Verbindung mit Abraham herunterspielt (Bell 4,530-533) und (2) Simon durchgängig negativ charakterisiert (4,504-508.521-529.534-537.540-543; 7,32-34.265f.), also keine positiv konnotierte Bezugnahme auf David intendiert.

<sup>45</sup> SCHWIER, Tempel 155 nennt Simons Auftritt eine „messianische Demonstration“; vgl. ebđ 151-153; messianische Deutung Simons auch bei HENGEL, Zeloten 303f.382; HORSLEY/HANSON, Bandits 119-127; HORSLEY, Messianic Movements 488-491; MICHEL/BAUERNFEIND, Josephus Flavius. De Bello Judaico II/1, 230; BAUMBACH, Einheit 101f.; EVANS, Jesus 66f. – Auch hier lenkt Josephus von messianischen Überlegungen ab, indem er die Absicht Simons bei seinem Auftritt als Erregung panischen Schreckens unter den Römern angibt (7,29), was historisch wenig plausibel erscheint.

<sup>46</sup> Bell 6,312f. Vgl. auch Tacitus, Hist 5,13,2; Sueton, Vespasian 4,5. – Übersetzung von MICHEL/BAUERNFEIND, Josephus Flavius, De Bello Judaico II/2, 55. – Zur Textüberlieferung vgl. KARRER, Gesalbte 142f. Zur hellenistischen und jüdischen Genese des Orakels SCHWIER, Tempel 238-244.

Zeit einer aus ihrem Land über die bewohnte Erde herrschen werde. Dies bezogen sie auf einen aus ihrem Volk, und viele Weise täuschten sich in ihrem Urteil. Der Gottesspruch zeigt vielmehr die Herrscherwürde des Vespasian an, der in Judäa zum Kaiser ausgerufen wurde.

Die Deutung auf Vespasian verdankt sich freilich der doppelten Absicht des Josephus, jüdische Herrschaftsprätentionen zu verdunkeln und seine pro-römische Intention nach der Niederlage im jüdisch-römischen Krieg zu befestigen. Jede andere Auslegung muß dann falsch sein. Historisch wird jedoch die Deutung auf die Weltherrschaft einer Person aus jüdischem Land sichtbar, die in ihrer politischen Wirkung durchaus als königliche Gesalbtenervartung identifiziert werden darf.<sup>47</sup> Elemente solcher Erwartung scheinen in der ausdrücklichen Erwähnung des Schriftbezugs der Weissagung,<sup>48</sup> die eine göttliche Erwählung des Gesalbten enthält, und seiner umfassenden Herrschaft noch durch, weiter im militärischen Handeln und der nationalen Spitze der Aussage. Die ursprüngliche jüdische Auslegung der Weissagung erklärt sich plausibel, wenn von alttestamentlichen Heilskönigsverheißungen ausgegangen wird, die im Frühjudentum im Sinne der königlichen Gesalbtenervartung interpretiert wurden. Josephus verschweigt diese Hoffnung, indem er sie in hellenistisch-römischer Denkweise als rein politisches Orakel, das noch dazu mißdeutet wurde, wiedergibt. Das genuin jüdische Verständnis der Weissagung vermag die Freiheitskämpfer anzufachen und reale Gesalbtenprätentionen zu fördern; es bringt eine geschichtliche „Atmosphäre“ politisch-religiöser Spannung zum Ausdruck, in der Hoffnung auf einen von Gott ermächtigten königlichen Gesalbten aufkeimt und wächst. Die messianische Erwartung zeitigt in politischer Adaption kriegsfördernde Wirkung<sup>49</sup> und wird durch die daraus resultierende Vernichtung der jüdischen Volkseinheit in Palästina problematisch.

<sup>47</sup> Für messianische Deutung OEGEMA, Gesalbte 125f.; HENGEL, Zeloten 243; ferner DE JONGE, Josephus 216; CHESTER, Parting 260f. KARRER, Gesalbte 143 gesteht diese neben einer „allgemein herrscherlichen“ Deutung nur mit Vorsicht zu; ebd. 142 charakterisiert er die Weissagung wegen fehlender Gesalbten-Terminologie als „nicht in strengem Sinn messianisch“.

<sup>48</sup> Die konkrete alttestamentliche Bezugsstelle bleibt undeutlich. In erster Linie wird an die Bileamsweissagung Num 24,17 zu denken sein, aber auch an Gen 49,10 (Juda-Spruch) und Dan 7,14 (Ankündigung eines „Menschensohnes“). – Den Hintergrund könnte eine nicht-biblische Prophezeiung bilden, die aus einer vorderasiatischen Frontstellung gegen Rom erwächst und die Hoffnung auf Vernichtung Roms und Weltherrschaft des Orients zum Inhalt hat. Diese Prophezeiung wurde in der jüdischen Welt von der Schrift her und wohl messianisch gedeutet. Dazu KIPPENBERG, Orient 41.43f.; SCHWIER, Tempel 240-242.

<sup>49</sup> STERN, Authors II 61f. versteht die messianische Erwartung als eine Triebfeder des jüdisch-römischen Krieges; so auch FELDMAN, ABD III 984; vgl. COLLINS, Scepter 199. RHOADS, Israel 179 hebt hingegen neben religiösen Motiven soziale und politische Mißstände heraus. Die Faktoren werden sich freilich ergänzen. Die königliche Gesalbtenervartung wurde in-

Die Bildwelt des königlichen Gesalbten stellt einerseits eine rezeptable Gedankenbasis zur Verfügung, auf der sich Hoffnung in auswegloser Geschichtserfahrung zu konstituieren vermag. Die machtvolle Heilsgestalt des göttlichen Repräsentanten liefert eine Identifikationsfigur für die verunsicherten Rezipienten, deren jüdische Identität Bestärkung erfährt. Andererseits erweist sich die aktive Rezeptionsmöglichkeit der Bildwelt als derart offen, daß sie in verschiedener Intensität performative Wirkung zu entfalten vermag. Die inhärente Gefahr besteht dabei im Rückzug in die Bildwelt ohne zureichende Konfrontation mit der Geschichtswirklichkeit. Dann kann die Wahrnehmung der konkreten Situation getrübt werden, was zu utopistisch gesteuerten Handlungen mit fatalen Resultaten führt.

Die genannte Offenheit zur Rezeption stellt auch die Voraussetzung für eine markant eigengeartete Aufnahme und Wandlung der Gesalbtenervartung dar, wie sie die nachösterlichen Anhänger Jesu von Nazaret praktizierten und wofür Paulus ein bedenkenswertes Beispiel bietet.

## 2. Der paulinische Christus

Von den Ereignissen des jüdisch-römischen Krieges wußte Paulus noch nichts. Die Gesalbentraditionen freilich dürften ihm als Juden bekannt gewesen sein. Den Titel  $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$  jedenfalls verwendet er in seinen Briefen an über 270 Stellen in exklusiver Bezugnahme auf Jesus, was eine religionsgeschichtliche Beziehung zur frühjüdischen Gesalbtenervartung nahelegt. An gemeinsamen Vorstellungselementen finden sich:<sup>50</sup> Gott erscheint als umfassender Träger des Geschehens, der Gesalbte als dessen Repräsentant und Partizipant;<sup>51</sup> der Gesalbte übt seine Macht und Herrschaft aus (gegenüber Feinden) und richtet eine Heilszeit für die

---

nerhalb der religiös-politischen Bewegungen im Judentum des 1. Jh. n. Chr. konkret wirksam; so HENGEL, Zeloten 297-304; LICHTENBERGER, Erwartungen 16-19; STEMBERGER, TRE XXII 623; THEIßEN/MERZ, Jesus 139; auch meinen Versuch, dies an der Darstellung des Josephus festzumachen: SCHREIBER, König 237-267. Bestätigt wird dieses Verständnis durch die Notiz über die  $\psi\epsilon\upsilon\delta\acute{o}\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$  in Mk 13,22 (par Mt 24,24). – Gegen die Beanspruchung der königlichen Gesalbentradition seitens jüdischer Revolutionäre spricht KARRER, Gesalbte 136f.141.144-147; vgl. auch DE JONGE, Josephus 216-219; HORSLEY/HANSON, Bandits 161-172. Zur Auseinandersetzung mit diesen Positionen SCHREIBER, König 268-274.

<sup>50</sup> Vgl. SCHREIBER, König 357-360. Das spricht gegen die These von CHESTER, Expectations 68-70, daß Paulus die messianische Hoffnung „neutralisiert“ und dem Christus-Titel den inhaltlichen Bezug zu dieser Hoffnung weitgehend nimmt.

<sup>51</sup> Röm 5,10f.; 8,34.39; 1Kor 8,6; 15,27f.; 2Kor 5,19.

Getreuen auf;<sup>52</sup> er fungiert als zentrale Endzeitgestalt;<sup>53</sup> es handelt sich um eine Hoffnung auf eine bessere Zukunft.<sup>54</sup>

Doch birgt damit der Glaube an den Christus Jesus nicht ein utopistisches Gefahrenpotential? Bedeutet der Glaube an den in Macht und Herrlichkeit wiederkehrenden Christus nicht bereits einen Wirklichkeitsverlust? Wird Kontrafaktizität zum Prinzip des Glaubens? Eine Antwort auf diese Fragen muß den Aspekt der „Utopie“, also das Verhältnis von Zukunftsideal und Wirklichkeits-erfahrung erfassen.

2.1 Für Paulus begann die Realisierung der zukünftig (bzw. eschatologisch) erwarteten Herrschaft des Gesalbten bereits mit dem Auftreten des irdischen Jesus, besonders – und das ist neu und unabletbar – seinem Kreuzestod, und prägt entsprechend die Gegenwart.<sup>55</sup> Die Hoffnung auf zukünftige Vollendung des Begonnenen stellt die komplementäre Funktion dieses Anfangs dar. So begegnet das Sein „in Christus“ sowohl als Qualifizierung der Gemeinde in der Gegenwart als auch als eschatologischer Zustand.<sup>56</sup> Nach Röm 5,2 steht der Glaubende durch den κύριος Ἰησοῦς Χριστός<sup>57</sup> hier und jetzt in der Gnade und darf sich

<sup>52</sup> Vgl. in Verbindung mit der David-Tradition Röm 15,8-12; auch 1,3. Ohne diesen Bezug Röm 8,34-39; 14,9; 1Kor 1,30; 15,22-28.

<sup>53</sup> 1Thess 4,13-18; 1Kor 15,22-25 und 2Kor 5,10 in apokalyptischen Vorstellungen. In 1Thess 1,10 rettet Christus die Gemeinde vor dem Gericht, nach 1Kor 3,13-15; 5,5; 2Kor 1,14 hingegen richtet Christus selbst: Die Details paulinischer Endzeitbilder sind nicht immer völlig ausgeglichen.

<sup>54</sup> 1Thess 5,9.

<sup>55</sup> Zur Gegenwart als Endzeit vgl. Gal 3,23-25; 4,4-7; 2Kor 6,2; auch 1Kor 7,29-31; 10,11; 2Kor 5,17; Röm 3,24-26; 5,12-21; 14,8f.; 1Thess 2,12.

<sup>56</sup> Gegenwart: 1Thess 1,1; 2,14; 1Kor 1,2.30; 2Kor 5,17; Gal 1,22; 2,4; 3,26.28; Röm 6,11; 8,1; Phil 2,5; 4,21; Eschaton: 1Thess 4,17; 1Kor 15,22; Phil 3,14; dazu BECKER, Paulus 429. Zur Deutung im lokalen und modalen Sinn (wobei der eine den anderen nicht ausschließt) vgl. GNILKA, Paulus 256-258.

<sup>57</sup> Großschreibung des Substantivs rechtfertigt sich aus seiner onomastischen Funktion, die sich bei Paulus bereits mit der titularen verbindet, ohne sie zu überlagern: Der Titel ist exklusiv auf Jesus beschränkt und wird so zum eindeutig identifizierenden Prädikat. Die titulare Bedeutung ist noch neben oder im Nomen proprium erhalten; vgl. KARRER, Gesalbte 48-57; SÄNGER, Verkündigung 248.251. Nach GNILKA, Paulus 230f. wird die teilweise verbläute Formel „Jesus Christus“ von Paulus dennoch an der Mehrheit der Stellen bewußt eingesetzt und trägt messianischen Inhalt; „Christus“ allein steht in soteriologischem Kontext (Röm 5,8; 6,4; 15,7; 1Kor 1,23; 5,7; Gal 3,13; 5,1; u.ö.), die Folge „Christus Jesus“ ist in mehreren Präskripten (Röm 1,1; 1Kor 1,1; 2Kor 1,1; Phlm 1) bewußt verwendet: Paulus weiß sich vom Messias beansprucht und berufen (vgl. noch Röm 2,16; 3,24; 6,3; Gal 2,4.16; 3,28; 4,14; 5,6; Phil 1,6-8; 3,8). Wenn Gnilka (ebd. 231) in Gal 3,16 den vollen Inhalt des Christus-Prädikats voraussetzt (die Abraham-Verheißung erfüllt sich in Christus), muß doch hinzugefügt werden, daß der Bezug zu Abraham der Gesalbtenenerwartung traditionell fremd ist.

zugleich der Hoffnung auf die Herrlichkeit Gottes als eines erst noch ganz zu ergreifenden Heilsgutes rühmen. Wirksamer Auslöser dieses Zustandes ist der Tod des Christus für die sündigen Menschen, der in seinem menschliche Vorstellungen übersteigenden Übermaß der Hingabe Gottes Liebe repräsentiert (5,6-8). Als Träger der Liebe Gottes, die aktuell im innersten Wesen des Menschen (ἐν ταῖς καρδίαις) erfahrbar ist, fungiert der heilige Geist (Röm 5,5).

Die innere Verbindung von Gegenwart und Zukunft artikuliert Röm 5,9, wenn die *nun* (νῦν) durch Jesu Tod Gerechtfertigten um so mehr auf die Errettung (*Futur* σωθησόμεθα) vor dem Endgericht (ὁργῆ) ausblicken dürfen.<sup>58</sup> Die Grundlagen des Heils sind identisch, realistischerweise hält Paulus aber die Spannung zwischen Anbruch und Vollendung aufrecht und eröffnet damit die Möglichkeit, Weltwirklichkeit – auch in negativer Gestalt – als solche wahrzunehmen, ohne zugleich der Heilspräsenz entbehren zu müssen. Läßt sich die Gegenwart in frühjüdischen Gesalbtenwartungen als Zeit des Abbruchs (nämlich der desolaten Weltverhältnisse) charakterisieren, ist sie für Paulus bereits Zeit des Anbruchs. Man kann von „partiell realisierter Eschatologie“ sprechen.<sup>59</sup> Dem Jetzt-Zustand im Anbruch der Heilszeit und im Warten auf die Vollendung entspricht die Kategorie der *Hoffnung*, die auf die zukünftige Überführung vom Glauben zum Schauen ausblickt.<sup>60</sup> Den Hoffnungsgedanken macht Röm 5,10 plausibel durch die klimaktische Beziehung (Qal-Wachomer-Schluß) der soteriologischen Gedankeneinheiten *als Feinde wurden wir versöhnt durch den Tod des Sohnes Gottes – als Versöhnte werden wir gerettet durch sein Leben*. Der die Sinn-einheit abschließende Vers 5,11 akzentuiert das *Jetzt* (νῦν) der Versöhnung. Die Formulierung „Christus starb ὑπὲρ ἡμῶν“ (5,8) erhält in 5,9-11 ihre inhaltliche Explikation als von Gott getragenes Versöhnungsgeschehen.<sup>61</sup>

<sup>58</sup> Vgl. 1Thess 1,9f. Die Hoffnung auf endgültiges, ewiges Heil tritt auch in 2Kor 5,1 hervor. „Zorn“ als Abbeviatur für das Endgericht auch äthHen 55,3; 62,12; 91,9. – Die Spannung zwischen Gegenwart und Zukunft der Errettung prägt in charakteristischer Weise auch Pauli Ausführungen über die Ehe in 1Kor 7: Angesichts des nahen Endes ist Ehelosigkeit empfehlenswert (7,1.8.26f.38), angesichts menschlicher Erfahrung die Ehe statthaft (7,2.7.9-14.28.36). In Röm 13,1-7 fordert Paulus in Wahrnehmung der Weltverhältnisse die Anerkennung der staatlichen Gewalt, doch ergeht diese Forderung gerade im Kontext der schon angebrochenen Heilszeit, die ihre eigenen „Gesetze“ in das Alltagsleben einbringt (13,8-14).

<sup>59</sup> SCHREIBER, König 358. Vgl. schon BULTMANN, Theologie 271-280; auch OEGEMA, Gesalbte 152f. 155f.

<sup>60</sup> Röm 8,18-25; 1Kor 13,9-12; 2Kor 4,16-18; 5,6-8; ferner Phil 1,23. Zu Texten und Theologie der Hoffnung bei Paulus vgl. NEBE, Hoffnung (1983).

<sup>61</sup> Die soteriologische Implikation des personalen Präpositionalobjekts „für uns“ arbeitet SÄNGER, Verkündigung 251f. unter Zuziehung anderer Paulustexte heraus. Vgl. KERTELGE, Verständnis 63-70.

In Röm 6 kann Paulus die christliche Lebenswelt durch die Taufe in Bezug zu Christus setzen: Die Taufe bewirkt in gegenwärtiger sakramentaler Erfahrung Anteil an Tod und Leben Jesu (6,3f.), die Verbundenheit mit dem Tod Jesu (in der irdischen Existenz) setzt die Teilhabe an Jesu Auferstehung (in der Zukunft) frei (6,5-8).<sup>62</sup> In Taufe und Herrenmahl (1Kor 10,16f.; 11,17-34) gewinnt der Glaubende sakramentalen Anteil an Christus, in der Einheit der Gemeinde wird Christus darin gegenwärtig erfahrbar. Nach der Erfahrung der Taufe und im Raum des Glaubens darf sich der Getaufte in einem nahen, unmittelbaren und damit heilvollen Verhältnis zu Gott verstehen, was Paulus Gal 3,26-4,7 durch die Bildwelt der Kindschaft Gottes illustriert (vgl. Röm 8,14-17). Die Basis solcher Erwägungen bildet für Paulus eine historische Gestalt – Jesus von Nazaret –, an deren konkretem Auftreten sich Glaube und Hoffnung festzumachen vermögen. Besonders der Tod am Kreuz wird dabei soteriologisch zentral (vgl. Röm 6,3f. die Taufe auf den Tod Jesu), doch erlaubt dieser Tod gerade keine Falsifizierung jeglichen mit Jesus verbundenen Anspruchs.<sup>63</sup> Im Gegenteil: Der Tod Jesu bildet einen der beiden Aussageschwerpunkte der paulinischen Rede vom Christus, freilich in wesentlicher Korrelation mit der Glaubenswahrheit der Auferweckung. Der paulinische Christus ist der durch Tod und Auferweckung spezifizierte,<sup>64</sup> womit das frühjüdische Gesalbtenbild entscheidend modifiziert wird.<sup>65</sup>

Damit legitimiert die Erweckung die göttliche Sendung, und vielleicht darf man gerade die in dieser Sendung implizierte einzigartige Nähe des Repräsentan-

<sup>62</sup> Dazu auch BECKER, Paulus 446; GNILKA, Paulus 274-276; HORN, Angeld 176-178; HÜBNER, Paulus 147; LOHSE, Paulus 137. Den inneren Zusammenhang von Gegenwart und Zukunft beschreibt BORNKAMM, Paulus 203-207.225-232.

<sup>63</sup> Die zeitgenössische Haltung im Judentum fängt 1Kor 1,23 ein: Ein gekreuzigter Gesalbter stellt für Juden ein Ärgernis dar. Tatsächlich ist der frühjüdische Gesalbte eine Herrscherfigur, die sich kraftvoll durchsetzt und keinen schmachvollen Tod erleidet (vgl. die Falsifizierung solcher Erwartung durch Tod der Prätendenten im jüdisch-römischen Krieg). Wenn Paulus dennoch den Gesalbten-Titel für Jesus favorisiert, kann dies nur unter der Voraussetzung eines besonderen Geschehens erklärt werden, das dazu befähigt und Jesus überzeugend legitimiert.

<sup>64</sup> Z.B. Röm 4,24f.; 6,3f.; 8,34; 1Kor 15,3-5. Zu Kreuz und Auferstehung als Zentralinhalten vgl. BECKER, Paulus 425-427, der auf deren Eingebundensein in die ganze Person Jesu als Heilsperson hinweist. Ganz ähnlich GNILKA, Paulus 229f., der besonders 1Kor 15,3-5 thematisiert. Vgl. LOHSE, Paulus 43f.106f.

<sup>65</sup> Kreuz und Auferstehung werden bei Paulus zur messianischen Konnotation; vgl. HAHN, Hoheitstitel 197-214; HOFIUS, Jesus 122-124; KARRER, Gesalbte 368-373; GNILKA, Paulus 230. Eine untergeordnete Bedeutung der frühjüdischen Gesalbten Erwartung bei Paulus vertreten MACRAE, Messiah 172f.; CHESTER, Expectations 66-71.76-78. Nach COLLINS, Scepter 204 stellt für Paulus Jesu himmlische Inthronisation die Realisation seiner Königsherrschaft dar. KARRER, Gesalbte 277 versteht Jesu Herrsein aus Gottes Gegenwart und Jesu Dienst um der Menschen willen als Spezifika des paulinischen Gesalbtenverständnisses.

ten zu Gott selbst als Ansatz für die keineswegs selbstverständliche Anwendung der Gesalbten-Terminologie auf Jesus vermuten.<sup>66</sup> Dieser Prozeß setzte freilich bereits weit vor dem Zeugnis des Paulus unter Jesus-Anhängern ein. Das endzeitliche Gottesverhältnis findet sich notwendig mit der Person Jesu Christi verbunden, so daß die endzeitliche Gottesherrschaft mit der Gegenwart Christi identisch wird. Dann aber genügt Christus zur Beschreibung der Heilszeit, und konsequent verzichtet Paulus auf Schilderungen der endzeitlichen Vernichtung des römischen Reiches und weithin auf utopische Bildwelten der kommenden Ereignisse. Er beschränkt sich auf die Ansage der Überwindung des Todes (1Kor 15,26), der Gottunmittelbarkeit (1Kor 13,12) und besonders der dauernden Christusgemeinschaft (1Thess 4,17; 5,10; Phil 1,23).<sup>67</sup> Zukunftserwartungen sollen demnach nicht an Bildern und Szenarien festgemacht werden, sondern aus der personalen Beziehung zu Christus und Gott erwachsen, die sich als Gottes Liebe in Christus offenbart (Röm 5,8; vgl. 1Kor 13,13). Jesu Auferweckung begründet zureichend die Hoffnung auf Erweckung der Glaubenden (1Thess 4,14; 1Kor 6,14; Röm 8,11; vgl. 1Kor 15,19), so daß die Hoffnung christologische Fundierung erhält.<sup>68</sup> In 1Thess 4,14 entwickelt das Bekenntnis zu Jesu Sterben und Auf-erstehen, also zu einem Geschehen der Vergangenheit, aktuelle Bedeutung für die Gegenwart, wenn es die Hoffnung auf Teilhabe der Verstorbenen an der Parusie Christi freisetzt.<sup>69</sup> Andererseits bewirkt gerade die paulinische Rede vom „Kreuz“ Jesu eine Erdung christlicher Hoffnung, da das Kreuz Jesu Identität (im Sinne der Hingabe an Gott bis zum Tod) eindrücklich sichtbar macht: Im Kreuz Jesu offenbart sich Gott (vgl. 2Kor 5,19), der sich in seiner Unbegreifbarkeit doch ganz dem Menschen zuwendet und sein Heil intendiert.<sup>70</sup> Das geschichtlich

<sup>66</sup> Einen weiteren wichtigen Ansatz stellt sicher die Verurteilung Jesu als „König der Juden“ dar, was für jüdische Ohren deutliche Anklänge an die königliche Gesalbtenvorstellung liefert (vgl. Mk 15,32). GNILKA, Christen 225f. bringt den Königstitel der Kreuzigung mit der paulinischen Sterbe- und Auferweckungsformel (Röm 5,6,8; 8,34; 14,9.15; 1Kor 8,11; 15,3; u.ö.) in Verbindung. SÄNGER, Verkündigung 245f. denkt neben dem Kreuzestitel an Wirken und Eindruck Jesu, die das Prädikat „messianisch“ an sich zogen, und die Eignung des Christus-Titels zur Bezeichnung einer von der Schrift verheißenen eschatologischen Heilsgestalt, die durch die Erweckung legitimiert wurde.

<sup>67</sup> Vgl. zu diesen Gedankenkreisen auch die Ausführungen bei BECKER, Paulus 427.432.469-471.478. In Christus besteht Kontinuität von Erdenleben und himmlischer Hoffnung; vgl. LAMBRECHT, Commonwealth 314f.

<sup>68</sup> Dazu BECKER, Paulus 475f., der ebd. 477 auf die *universale* Bedeutung Christi hinweist: Röm 5,19; 14,9; 1Kor 15,22.27.

<sup>69</sup> Dazu LOHSE, Paulus 105.

<sup>70</sup> Paulus spricht vom Kreuz Jesu z.B. in Gal 3,1.13; 5,11.24; 1Kor 1,18; 2,2; 2Kor 4,10f.; Phil 2,8; Röm 6,4.6. Zur paulinischen Theologie des Kreuzes vgl. KERTELGE, Verständnis 70-76.79f.; ferner BORNKAMM, Paulus 166-169.

greifbare Ereignis des Kreuzes zeigt, daß Heil allein von Gott schenkbar und jede religiöse Ideologie oder geistige Erlösungsspekulation sinnlos und schädlich ist. Nüchternheit in Glaube und Hoffnung wird zur rechten Haltung, die Gottes Geheimnishaftigkeit offenhält und anerkennt.

Die Erweckung des Christus also stellt das Bindeglied zwischen Geschichtswirklichkeit und Zukunftshoffnung, zwischen präsentischer und eschatologischer Herrschaft des Gesalbten dar; denn das Ereignis des Auferweckten war von Menschen als Glaubensereignis erfahrbar und wies in der spezifischen Art dieser Erfahrung noch auf eine davon differente Wirklichkeit, die „Sphäre Gottes“, zu der nun irdisch anfanghaft Zutritt gewährt ist. Freilich zeigt sich Gottes Wirklichkeit allein dem Glaubenden aufgeschlossen – Glaube meint die kognitive und existentielle Wahrnehmung und Annahme des umfassenden Heilsgeschehens.

2.2 Diese gegenwärtig in der Geschichte begonnene Heilssituation läßt sich als Herrschaft des Gesalbten verstehen, und als deren konkreter Ort in der Welt existiert die Gemeinde (vgl. Röm 8,34-39). Wenn die Gegenwart als Endzeit charakterisiert ist (so 1Thess 2,12; Gal 3,23.25; 4,4; 2Kor 6,2), dann kann Gemeinde als eschatologische Gemeinde Christi bestimmt werden. Die Gemeinde präsentiert sich in der konkreten Versammlung der Glieder an einem Ort (1Kor 11,18; 14,23) und lebt aus der sakramentalen Teilhabe an Christi Gegenwart im Herrenmahl (1Kor 10,16f.; 11,17-34). Es handelt sich um eine Heilssituation, da eine erfahrbare Verbindung besteht zwischen dem Auferweckten und seiner Gemeinde, und diese artikuliert Paulus wiederholt als heiliger Geist.<sup>71</sup> Der Geist erweist sich als konstitutiv für Entstehung und Leben der Gemeinschaft der Glaubenden (1Thess 1,5f.; Gal 3,2-5). Dabei wirkt der Geist verschiedenste Charismen, die dem Aufbau und lebendigen Vollzug von Gemeinde dienen (1Kor

<sup>71</sup> 1Kor 12,3; 15,45; 2Kor 3,17f.; Gal 4,6; Röm 5,5; 8,9; Phil 1,19; auch 1Kor 6,15-19. Es ist Gott, der den Geist in der Gegenwart schenkt: 1Thess 4,8; 1Kor 2,12; 2Kor 1,22 (vgl. die Formulierung „Geist Gottes“ 1Kor 3,16; 6,11; 7,40; Röm 8,14). Wenn also zwischen Geist und Christus eine enge Verbindung besteht, zeigt dies wiederum die einzigartige Gottnähe des Christus; vgl. GNILKA, Paulus 265, der in bezug auf 2Kor 3,17 von der „Wirkidentität von Kyrios und Pneuma“ spricht. Eine funktionale Identität von Kyrios und Pneuma belegen freilich nur 1Kor 15,45 und 2Kor 3,17, ansonsten bleibt bei Paulus die (metaphysische) Differenz beider Größen gewahrt; dies hat HORN, Angeld 324-345 nachgewiesen. Eine pneumatische Gemeinschaft mit dem Erhöhten ist denkbar, so in 1Kor 6,17; Phil 1,19. Das gegenwärtige Wirken des Geistes nach Paulus systematisiert Horn ebd. 404-428. Zum Geist Gottes auch BORNKAMM, Paulus 187-189. – Für 1Thess zeigt HORN, Angeld 147-151, daß keine gegenwärtige Wirksamkeit des erhöhten Kyrios ausgesagt ist. Ob man aufgrund dessen das Fehlen der Vorstellung in der frühpaulinischen Theologie behaupten darf, scheint mir angesichts des eingeschränkten Textmaterials, der je eigenen Situation der Briefe und des kurzen Vergleichszeitraums (etwa sieben Jahre) zweifelhaft. Kritisch gegenüber substantiellen Wandlungen der paulinischen Theologie im Zeitraum seiner Briefe äußert sich zu Recht LOHSE, Paulus 241-246.

12,4-11.28).<sup>72</sup> Als geistgewirkte Gemeinde ist sie lebendige Verwirklichung der Herrschaft Christi, dessen irdische Manifestation und Repräsentation, worin das Wesen der Gemeinde seinen Grund erhält (1Kor 12,12.27; ferner 6,15). Die Herrschaft des königlichen Gesalbten erweist sich damit in ganz eigener Weise als machtvoll, auch wenn dies realpolitisch gesehen subtiler Wahrnehmung bedarf.

Im Geist sind die Glieder in den Leib der Gemeinde hineingetauft (1Kor 12,13;<sup>73</sup> vgl. 6,11; 2Kor 1,21f.; Gal 3,27f.); im Geist tritt Christus für seine Gemeinde ein, ist die Gemeinde in Christi Leben hineingenommen (Röm 8,9-17). Anders als bei der frühjüdischen Gesalbtenhoffnung, die Heil primär in Antizipation einer Hoffnungswirklichkeit ergreift, ist für Paulus die christliche Gemeinde der Gegenwart bereits *erfahrbarer* Ort des Heils. Die neue Heilswirklichkeit in Christus findet in der Gemeinde soziale Verwirklichung, wenn fundamentale Differenzierungen der hellenistischen Welt keine Über- oder Unterordnung mehr begründen, wenn Jude und Grieche, Sklave und Freier, Mann oder Frau gleichberechtigt zusammenleben (1Kor 12,13; Gal 3,28). Ohne dieses Kriterium der *Verwirklichung* der leibhaftigen Einheit von Gemeinde kann diese nicht Herrschaft des Gesalbten sein.

Die so erfahrbare Heilsqualität läßt Paulus aber nicht vergessen, daß ihre Realisierung anfanghaft und ihr Ort die Welt ist. Wer dies vernachlässigt und etwa besondere Begabungen gegen alltägliche ausspielt, begegnet der Kritik des Apostels (1Kor 12,18-27), ebenso der, der meint, mit ekstatischer Begabung schon der himmlischen Sphäre zuzugehören (1Kor 14).<sup>74</sup> Das sittliche Leben der Gemeindeglieder im täglichen Miteinander erhält in den paulinischen Briefen entscheidendes Gewicht, da in jedem Einzelvollzug gemeindlichen Lebens Christus präsent ist (vgl. nur 1Kor 5-11). Sachgemäß erweist sich der Geist nach Gal

<sup>72</sup> Zu 1Kor 12 vgl. SCHREIBER, Wundertäter 177-179 (Lit.!). Vgl. auch Röm 12,3-8. Zum Verhältnis von Geist und Kirche als wesenhaftem Leib Christi vgl. auch BECKER, Paulus 454-456, zum paulinischen Gemeindeverständnis ebd. 440-442.447-457, wobei er 450f. keinen Gegensatz zwischen charismatischer und institutioneller Eigenart zulassen will. Letzteres trifft m.E. aber nur zu, wenn jede halbwegs feste Funktion bereits als Institution bezeichnet wird. Ich setze für eine Institution „Gemeinde“ eine fest verankerte Verfassung voraus, die unabhängig von Einzelpersonen bestimmte Aufgaben und Ämter garantiert und damit Beständigkeit gewährt. Zum Gemeindebild des Paulus in 1Kor 12 (und Röm 12) vgl. auch GNILKA, Paulus 261-263.269-271; KLAUCK, Gemeinde 83-90; LOHSE, Paulus 143f.; HORN, Angeld 287-291 setzt die Charismen in Beziehung zur Leib-Christi-Metapher.

<sup>73</sup> Zu 1Kor 12,13 vgl. HORN, Angeld 172-175.

<sup>74</sup> Näheres zum korinthischen Enthusiasmus und der paulinischen Kritik, die sich in der Charismenlehre und der Bewertung der Glossolalie ausdrückt, bei HORN, Angeld 219-262.281-294. Zu Enthusiasmus und Wort vom Kreuz als Kritik LOHSE, Paulus 147-153. – Die Realitätsnähe Pauli hält auch KLAUCK, Gemeinde 41-43 im Blick auf die zeitgenössische Stadtgesellschaft des Paulus fest.

5,22f.25 in der „Liebe“, die er schenkt, also in einem Leben, das seinen sittlichen Maßstab am Kriterium des Bestmöglichen zugunsten des Mitmenschen orientiert.<sup>75</sup> Die bereits wirksame Erlösung konkretisiert sich in einem entsprechenden Lebensvollzug. 1Kor 11,29 verbindet die unwürdige Feier des Herrenmahls explizit mit einer Wirkung im Endgericht.<sup>76</sup> Die Wahrnehmung der Gegenwart bewahrt den Glauben davor, sich in Utopien zu verlieren. Der Appell des Paulus richtet sich gegen einseitige Verabsolutierungen von Möglichkeiten, die im Glauben an Jesus als machtvollen Christus liegen.

Im übrigen versteht Paulus seine eigene apostolische Existenz als im Wesen von menschlicher Schwachheit (ἀσθένεια) geprägt (2Kor 11,29f.; 12,5.9f.); denn gerade darin gelangt Christus in ihm zur Wirkung: Menschliche Schwachheit wird paradoxerweise zum Ort der Kraft Gottes (13,4). Damit bleibt für Paulus die Wahrnehmung von irdischer Wirklichkeit möglich und gesichert, Alltäglichkeit und Widrigkeit des Lebens sind integraler Bestandteil christlicher Welt-erfahrung und Ort der Bewährung von Geistbesitz und Glaube.<sup>77</sup>

Insgesamt kann deutlich werden, inwiefern das Zukunftsbild des Gesalbten in der paulinischen Theologie zur Artikulation des Glaubens an Jesus taugt. Es drückt ein Moment der Hoffnung auf die Vollendung des Heils durch den vollmächtigen Repräsentanten Gottes aus und enthält implizit das Bild der Heilsherrschaft eines Königs. Es vermag sich aber durch Modifikation von Kreuz und Auferweckung Jesu her an einer geschichtlichen Gestalt festzumachen und der Gegenwartswahrnehmung im Raum der Geschichte zu öffnen. Die in konkreter Gegenwartserfahrung verankerte Hoffnung auf unmittelbare Christusgegenwart überwindet für Paulus ganz konsequent Weltverlust und Utopismus.

## Literatur

- Atkinson, K., Toward a Redating of the Psalms of Solomon. Implications for Understanding the Sitz im Leben of an Unknown Jewish Sect, JSPE 17 (1998) 95-112.
- Baldermann, I., u.a. (Hgg.), Der Messias. Jahrbuch für Biblische Theologie 8, Neukirchen-Vluyn 1993.
- Baumbach, G., Einheit und Vielfalt der frühjüdischen Freiheitsbewegung im 1. Jh. n.Chr., EvTh 45 (1985) 93-107.
- Becker, J., Paulus. Der Apostel der Völker (UTB 2014), Tübingen <sup>01</sup>1998.

<sup>75</sup> Zur konkreten Wirkung des Geistes vgl. Röm 8,4-6.9.13.

<sup>76</sup> Vgl. noch zum Zusammenhang von Gegenwart und Eschaton Röm 13,11-14; 1Kor 7,26-31.

<sup>77</sup> Diese Überzeugung prägt auch das Wunderverständnis Pauli; dazu SCHREIBER, Signifikanz 132f. – So vollzieht sich die apostolische Existenz des Paulus in der Teilhabe am Leiden Christi: 2Kor 4,7-18.

- Bilde, P., *Flavius Josephus between Jerusalem and Rome. His Life, his Works, and their Importance* (JSPE.S 2), Sheffield 1988.
- Black, M., *The Messianism of the Parables of Enoch. Their Date and Contribution to Christological Origins*, in: J.H. Charlesworth (Hg.), *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity*, Minneapolis 1992, 145-168.
- ders., *The Book of Enoch or I Enoch. A New English Edition With Commentary and Textual Notes* (SVTP 7), Leiden 1985.
- Bornkamm, G., *Paulus* (Urban-TB 119), Stuttgart u.a. 1987.
- Brandenburger, S.H., *Der „Gesalbte des Herrn“ in Psalm Salomo 17*, in: ders./T. Hieke (Hgg.), *Wenn drei das Gleiche sagen – Studien zu den ersten drei Evangelien* (Theologie 14), Münster 1998, 217-236.
- Bultmann, R., *Theologie des Neuen Testaments*. 9. Aufl., durchgesehen und ergänzt von O. Merk (UTB 630), Tübingen 1984.
- Charlesworth, J.H. (Hg.), *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity* (The First Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins), Minneapolis 1992.
- ders., *From Messianology to Christology. Problems and Prospects*, in: ders. (Hg.), *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity*, Minneapolis 1992, 3-35.
- ders., *From Jewish Messianology to Christian Christology. Some Caveats and Perspectives*, in: J. Neusner/W.S. Green/E.S. Frerichs (Hgg.), *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, Cambridge – New York 1987, 225-264.
- ders., *The Concept of the Messiah in the Pseudepigrapha*, in: ANRW II 19/1 (1979), 188-218.
- Chester, A., *The Parting of the Ways. Eschatology and Messianic Hope*, in: J.D.G. Dunn (Hg.), *Jews and Christians. The Parting of the Ways A.D. 70 to 135* (WUNT 66), Tübingen 1992, 239-313.
- ders., *Jewish Messianic Expectations and Mediatorial Figures and Pauline Christology*, in: M. Hengel/U. Heckel (Hgg.), *Paulus und das antike Judentum* (WUNT 58), Tübingen 1991, 17-89.
- Collins, J.J., *The Scepter and the Star. The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature* (The Anchor Bible Reference Library), New York u.a. 1995.
- ders., *The Heavenly Representative. The „Son of Man“ in the Similitudes of Enoch*, in: ders./G.W.E. Nickelsburg (Hgg.), *Ideal Figures in Ancient Judaism. Profiles and Paradigms* (SBL.SCS 12), Chico 1980, 111-133.
- Davenport, G.L., *The „Anointed of the Lord“ in Psalms of Solomon 17*, in: J.J. Collins/G.W.E. Nickelsburg (Hgg.), *Ideal Figures in Ancient Judaism. Profiles and Paradigms* (SBL.SCS 12), Chico 1980, 67-92.
- Evans, C.A., *Jesus and His Contemporaries. Comparative Studies* (AGJU 25), Leiden – New York – Köln 1995.
- Feldman, L.H., *Art. Josephus*, in: *Anchor Bible Dictionary* (= ABD) III (1992), 981-998.
- Gnilka, J., *Die frühen Christen. Ursprünge und Anfang der Kirche* (HThK.S 7), Freiburg – Basel – Wien 1999.
- ders., *Paulus von Tarsus. Apostel und Zeuge* (HThK.S 6), Freiburg – Basel – Wien 1996.
- Hahn, F., *Frühjüdische und urchristliche Apokalyptik. Eine Einführung* (BThSt 36), Neukirchen-Vluyn 1998.
- ders., *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum* (UTB 1873), Göttingen 1995. (Erstveröffentlichung: FRLANT 83, Göttingen 1963)

- Hann, R.R., Christos Kyrios in PsSol 17,32. „The Lord's Anointed“ Reconsidered, NTS 31 (1985) 620-627.
- Hengel, M., Christological Titles in Early Christianity, in: J.H. Charlesworth (Hg.), *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity*, Minneapolis 1992, 425-448.
- ders., *Die Zeloten. Untersuchungen zur Jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n.Chr.* (AGJU 1), Leiden - Köln <sup>2</sup>1976.
- Hofius, O., Ist Jesus der Messias? Thesen, in: *Der Messias* (JBTh 8), Neukirchen-Vluyn 1993, 103-129.
- Holm-Nielsen, S., *Die Psalmen Salomos* (JSRZ IV/2), Gütersloh 1977.
- Horn, F.W., *Das Angeld des Geistes. Studien zur paulinischen Pneumatologie* (FRLANT 154), Göttingen 1992.
- Horsley, R.A., „Messianic“ Figures and Movements in First-Century Palestine, in: J.H. Charlesworth (Hg.), *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity*, Minneapolis 1992, 276-295.
- ders., Menahem in Jerusalem. A Brief Messianic Episode among the Sicarii - not „Zealot Messianism“, NT 27 (1985) 334-348.
- ders., Popular Messianic Movements around the Time of Jesus, CBQ 46 (1984) 471-495.
- Horsley, R.A./Hanson, J.S., *Bandits, Prophets, and Messiahs. Popular Movements in the Time of Jesus*, Minneapolis - Chicago - New York 1985.
- Hübner, H., Art. Paulus, Apostel. I. Neues Testament, TRE 26 (1996) 133-153.
- de Jonge, M., *The Psalms of Solomon*, in: ders. (Hg.), *Outside the Old Testament* (Cambridge Commentaries on Writings of the Jewish and Christian World 4), Cambridge u.a. 1985, 159-177.
- ders., Josephus und die Zukunftserwartungen seines Volkes, in: *Josephus-Studien* (FS O. Michel), Göttingen 1974, 205-219. (auch in: ders., *Jewish Eschatology, Early Christian Christology and the Testaments of the Twelve Patriarchs. Collected Essays* [NT.S 63], Leiden u.a. 1991, 48-62.)
- Karrer, M., *Der Gesalbte. Die Grundlagen des Christustitels* (FRLANT 151), Göttingen 1990.
- Kertelge, K., *Das Verständnis des Todes Jesu bei Paulus*, in: ders., *Grundthemen paulinischer Theologie*, Freiburg - Basel - Wien 1991, 62-80. (von 1976)
- Kippenberg, H.G., „Dann wird der Orient herrschen und der Okzident dienen“. Zur Begründung eines gesamt Vorderasiatischen Standpunktes im Kampf gegen Rom, in: *Spiegel und Gleichnis* (FS J. Taubes), Würzburg 1983, 40-48.
- Kittel, R., *Die Psalmen Salomos*, in: *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*. 2 Bde., in Verbindung mit Fachgenossen übers. und hg. von E. Kautzsch, (Tübingen 1900) Neudruck Darmstadt 1975, II 127-148.
- Klauck, H.-J., *Gemeinde zwischen Haus und Stadt. Kirche bei Paulus*, Freiburg - Basel - Wien 1992.
- Knibb, M.A., Messianism in the Pseudepigrapha in the Light of the Scrolls, *Dead Sea Discoveries* 2 (1995) 165-184.
- ders., *The Ethiopic Book of Enoch. A New Edition in the Light of the Aramaic Dead Sea Fragments*. Bd. 2: Introduction, Translation and Commentary, Oxford 1978.
- Krieger, K.-S., *Priester, Bandenchef, Geschichtsschreiber. Leben und Werk des Flavius Josephus*, BiKi 53 (1998) 50-54.
- ders., *Geschichtsschreibung als Apologetik bei Flavius Josephus* (TANZ 9), Tübingen - Basel 1994.

- Kügler, J., Der andere König. Religionsgeschichtliche Anmerkungen zum Jesusbild des Johannesevangeliums, ZNW 88 (1997) 223-241.
- Laato, A., A Star Is Rising. The Historical Development of the Old Testament Royal Ideology and the Rise of the Jewish Messianic Expectations (International Studies in Formative Christianity and Judaism 5), Atlanta 1997.
- Lambrecht, J., Our Commonwealth is in Heaven, in: ders., Pauline Studies. Collected Essays (BETHL 115), Leuven 1994, 309-315.
- Lichtenberger, H., Messianische Erwartungen und messianische Gestalten in der Zeit des Zweiten Tempels, in: E. Stegemann (Hgg.), Messias-Vorstellungen bei Juden und Christen, Stuttgart – Berlin – Köln 1993, 9-20.
- Lohse, E., Paulus. Eine Biographie, München 1996.
- Mack, B.L., The Christ and Jewish Wisdom, in: J.H. Charlesworth (Hgg.), The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity, Minneapolis 1992, 192-221.
- ders., Wisdom Makes a Difference. Alternatives to „Messianic“ Configurations, in: J. Neusner/W.S. Green/E.S. Frerichs (Hgg.), Judaism and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era, Cambridge – New York 1987, 15-48.
- MacRae, G., Messiah and Gospel, in: J. Neusner/W.S. Green/E.S. Frerichs (Hgg.), Judaism and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era, Cambridge – New York 1987, 169-185.
- Mayer, G., Art. Josephus Flavius, in: TRE XVII (1988), 258-264.
- Michel, O., Studien zu Josephus. Simon bar Giora, NTS 14 (1967/68) 402-408.
- Michel, O./Bauernfeind, O. (Hgg.), Josephus Flavius, De Bello Judaico. Der Jüdische Krieg. Griechisch und Deutsch. 3 Bde., München 1962-1969.
- Müller, K., Die frühjüdische Apokalyptik. Anmerkungen zu den Anfängen ihrer Geschichte, zu ihrem Erscheinungsbild und zu ihrer theologischen Wertung, in: ders., Studien zur frühjüdischen Apokalyptik (SBAB 11), Stuttgart 1991, 35-173. (erweiterte Fassung von: Art. Apokalyptik. III. Die jüdische Apokalyptik. Anfänge und Merkmale, in: TRE III [1978] 202-251.)
- ders., Menschensohn und Messias. Religionsgeschichtliche Vorüberlegungen zum Menschensohnproblem in den synoptischen Evangelien, in: ders., Studien zur frühjüdischen Apokalyptik (SBAB 11), Stuttgart 1991, 279-322. (Erstveröffentlichung in: BZ 16 [1972] 161-187; 17 [1973] 52-66.) (zit. Menschensohn)
- Müller, U.B., Messias und Menschensohn in jüdischen Apokalypsen und in der Offenbarung des Johannes (StNT 6), Gütersloh 1972. (zit. Messias)
- Nebe, G., „Hoffnung“ bei Paulus. Elpis und ihre Synonyme im Zusammenhang der Eschatologie (StUNT 16), Göttingen 1983.
- Neusner, J./Green, W.S./Frerichs, E.S. (Hgg.), Judaism and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era, Cambridge – New York 1987.
- Nickelsburg, G.W.E., Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah. A Historical and Literary Introduction, Philadelphia 1987.
- ders., Salvation without and with a Messiah. Developing Beliefs in Writings Ascribed to Enoch, in: J. Neusner/W.S. Green/E.S. Frerichs (Hgg.), Judaism and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era, Cambridge – New York 1987, 49-68.
- Oegema, G.S., Der Gesalbte und sein Volk. Untersuchungen zum Konzeptualisierungsprozeß der messianischen Erwartungen von den Makkabäern bis Bar Koziba (SIJD 2), Göttingen

1994. (engl.: *The Anointed and his People. Messianic Expectations from the Maccabees to Bar Kochba* [JSPE.S 27], Sheffield 1998.)
- Pomykala, K.E., *The Davidic Dynasty Tradition in Early Judaism. Its History and Significance for Messianism* (SBL Early Judaism and Its Literature 7), Atlanta 1995.
- Rhoads, D.M., *Israel in Revolution. 6-74 C.E. A Political History Based on the Writings of Josephus*, Philadelphia 1976.
- Sacchi, P., Art. Henochgestalt/Henochliteratur, in: TRE XV (1986), 42-54.
- Sänger, D., *Die Verkündigung des Gekreuzigten und Israel. Studien zum Verhältnis von Kirche und Israel bei Paulus und im frühen Christentum* (WUNT 75), Tübingen 1994.
- Schiffman, L.H., *Reclaiming the Dead Sea Scrolls* (The Anchor Bible Reference Library), New York u.a. 1995.
- Schreiber, S., König und Gesalbter. Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbten-erwartung im Frühjudentum. Mit einer lexikographischen und forschungsgeschichtlichen Einführung zum König-Titel in Johannesevangelium, Habil. masch. Augsburg 1999.
- ders., Henoch als Menschensohn. Zur problematischen Schlußidentifikation in den Bilderreden des äthiopischen Henochbuches (äthHen 71,14), erscheint ZNW 91 (2000).
- ders., Die theologische Signifikanz der Pauluswunder in der Apostelgeschichte, SNTU 24 (1999) 119-134.
- ders., Paulus als Wundertäter. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zur Apostelgeschichte und den authentischen Paulusbrieffen (BZNW 79), Berlin - New York 1996.
- Schüpphaus, J., *Die Psalmen Salomos. Ein Zeugnis Jerusalem-er Theologie und Frömmigkeit in der Mitte des vorchristlichen Jahrhunderts* (ALGHJ 7), Leiden 1977.
- Schwier, H., *Tempel und Tempelzerstörung. Untersuchungen zu den theologischen und ideologischen Faktoren im ersten jüdisch-römischen Krieg (66-74 n.Chr.)* (NTOA 11), Freiburg/ Schweiz - Göttingen 1989.
- Sievers, J., Josephus und die Zeit „zwischen den Testamenten“, BiKi 53 (1998) 61-66.
- Stemberger, G., Art. Messias. II. Judentum, in: TRE XXII (1992), 622-630.
- Stern, M., *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*. Edited with Introductions, Translations and Commentary. 3 Bde., Jerusalem 1976-1984.
- Theisoohn, J., *Der auserwählte Richter. Untersuchungen zum traditionsgeschichtlichen Ort der Menschensohn-gestalt der Bilderreden des Äthiopischen Henoch* (StUNT 12), Göttingen 1975.
- Theißen, G./Merz, A., *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen <sup>2</sup>1997.
- Tromp, J., The Sinners and the Lawless in Psalms of Solomon 17, NT 35 (1993) 344-361.
- Uhlig, S., *Das äthiopische Henochbuch* (JSHRZ V/6), Gütersloh 1984.
- VanderKam, J.C., *Enoch. A Man for All Generations* (Studies on Personalities of the Old Testament), Columbia 1995.
- ders., Righteous One, Messiah, Chosen One, and Son of Man in 1 Enoch 37-71, in: J.H. Charlesworth (Hg.), *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity*, Minneapolis 1992, 169-191.
- Waschke, E.-J., „Richte ihnen auf ihren König, den Sohn Davids“ - Psalmen Salomos 17 und die Frage nach den messianischen Traditionen, in: U. Schnelle (Hg.), *Reformation und Neuzeit. 300 Jahre Theologie in Halle*, Berlin - New York 1994, 31-46.
- Winnings, M., *Sinners and the Righteous. A Comparative Study of the Psalms of Solomon and Paul's Letters* (CB.NT 26), Stockholm 1995.

ADALBERT KELLER

## Geschichtliche Wirklichkeit und „Virtuelle Realität“

In seiner Schrift *De musica* bei der Besprechung der *numeri recordabiles* und damit zusammenhängend bei der Behandlung des Erinnerungsvermögens des Gedächtnisses sieht Augustinus sich veranlaßt, auf „Phantasie“ und „Phantasma“ einzugehen:

„Das Gedächtnis, wie auch immer es beschaffen sein mag, wird von Bewegungen des Geistes beherrscht, die den Empfindungen des Körpers entgegengerichtet sind, und die auf Griechisch *phantasiai* heißen; ich finde nichts, um sie zureichend lateinisch zu benennen:<sup>1</sup> das Leben [...] hält sie für bekannte, ja für begriffene Erscheinungen. Aber aus diesen Gedankenbildern [...] entstehen neue Bewegungen, die gar keinen Zusammenhang mehr mit bisherigen Sinneswahrnehmungen zu haben brauchen und ihnen dennoch ähneln wie Bilder von Bildern: sie hat man *phantasmata* genannt.“<sup>2</sup>

Während hier *Phantasie* ein Gedankenbild ist, das der Geist sich auf Grund einer im Gedächtnis behaltenen früheren Wahrnehmung formt – also die Reproduktion einer früheren Wahrnehmung in Verbindung mit dem subjektiven Bewußtsein eines früheren Erlebthabens (= ein *Erinnerungs-Bild* formen) –, meint *Phantasma* die willkürlich geformte *Vorstellung* eines nicht wahrgenommenen Gegenstandes, die mit Hilfe anderweitiger Erinnerungen erzeugt wird. Phantasie ist das Ergebnis eines reflexiv-kombinatorischen, rationalen Vorgangs auf Grund des sinnlich Vermittelten, das Phantasma dagegen eine selbständige Geistesbewegung, die ihren Ausgang bei den Phantasien nimmt und in keinem unmittelbaren Zusammenhang steht mit der sinnlich gefaßten Wirklichkeit. Zur Veranschaulichung des Verhältnisses von Phantasie und Phantasma nennt Augustinus ein Beispiel:

---

<sup>1</sup> Ciceros Übersetzung des griechischen *phantasia* mit „*visum*“ im Lateinischen (Acad. I 40) hatte sich nicht durchsetzen können; in der lateinischen Literatur der Patristik und des Mittelalters wird meist *phantasia* als Lehnwort übernommen, oftmals synonym zu „*imaginatio*“: M. R. PAGNONI-STURLESE: Art. *Phantasie*. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 7. Darmstadt 1989, 526.

<sup>2</sup> Augustinus: *mus.* VI 11, 32 (Bibliothèque Augustinienne 1<sup>re</sup> série: VII/IV [= BA], 428-429).

„Ich denke nämlich anders an meinen Vater, den ich oft gesehen habe, als an meinen Großvater, den ich niemals sah. Das erste von beiden ist Phantasie, das zweite Phantasma. Jenes finde ich im Gedächtnis, dieses in der Bewegung des Geistes, die ihre Herkunft aus den [Erinnerungs-Bildern] nimmt, die das Gedächtnis beinhaltet.“<sup>3</sup>

Weil Phantasien den Sachverhalt einer sinnlichen Empfindung nur noch abbildhaft oder schattenhaft wiedergeben, Phantasmen einen Wirklichkeitsbezug durch vorausgehende sinnliche Wahrnehmung sogar gänzlich entbehren, ist beiden gegenüber Vorsicht und Zurückhaltung angebracht. Allerdings besteht zwischen beiden ein gradueller Unterschied, denn

„es ist zweierlei, die Phantasie im Gedächtnis zu finden (*invenire*) und das Phantasma aus dem Gedächtnis zu erzeugen (*facere*). [...] Aber Phantasmen für wahr zu halten, ist höchster Irrtum.“<sup>4</sup>

Beiden fehlt zwar der unmittelbare Bezug zum Konkreten, doch insbesondere im Phantasma tut sich eine Quelle größten menschlichen „Irrtums“ auf, insofern es sich nicht mehr wenigstens um das Abbild von konkreter Wirklichkeit, sondern nur noch um das „Bild eines Bildes“ handelt. Aber mancher Mensch

„hält Phantasien und Phantasmen für erfahrene [Wirklichkeiten], weil er sie sinnlich wahrgenommen glaubt. Wir müssen ihnen deshalb mit aller Kraft widerstehen und dürfen ihnen nie die Denkkraft (*mens*) so anpassen, daß wir ein Denken [*cogitatio*] in diesen [Bildern und Vorstellungen] für wahre Einsicht [*intelligentia*] halten.“<sup>5</sup>

Hierher gehören nach Augustinus auch alle „willkürlichen Annahmen“, die Menschen in ihrem Denken aufstellen – also „Dinge, von denen wir glauben, daß sie sich in einer bestimmten Weise verhalten haben oder noch verhalten werden“ und auch „die Vorstellungen, die wir beim Lesen geschichtlicher Bücher“ uns machen.<sup>6</sup>

Geschichtliche Erkenntnisse, so läßt sich folgern, scheinen also Produkte human kognitiver Leistung zu sein – „imaginäre Gebilde“, „Fiktionen“, „phantasti-

<sup>3</sup> Augustinus: *mns.* VI 11, 32 (BA 428). Zum Verhältnis von Phantasie und Phantasma vgl. auch *conf.* III 4, 10 (CCL 27, 31 - 32); *vera rel.* XXXIV 64 (CCL 32, 229). *Sol.* II 20, 34 (CSEL 89, 93 - 94) deutet dagegen an, daß zwischen beiden kein nennenswerter Unterschied bestehe. Vor allem nennt Augustinus öfter als Beispiel das ihm bekannte Karthago (= *phantasia*) gegenüber dem ihm unbekanntem Alexandrien (= *phantasma*): c. *Faust.* XX 7 (CSEL 25/1, 541); *trin.* VIII 9 (CCL 50, 281 - 282); IX 10 (CCL 50, 301 - 302). Über die Phantasie im besonderen handelt *ep.* 7 (CSEL 34/2, 13 - 18). Zum Ganzen vgl. A. KELLER: Aurelius Augustinus und die Musik. Untersuchungen zu „De musica“ im Kontext seines Schrifttums (= Cassiciacum 44). Würzburg 1993, 263-265.

<sup>4</sup> Augustinus: *mns.* VI 11, 32 (BA 428).

<sup>5</sup> Augustinus: *mns.* VI 11, 32 (BA 429-430).

<sup>6</sup> Augustinus: *ep.* 7, 4 (CSEL 34/2, 16).

sche Vorstellungen“ ohne unmittelbaren Bezug und Anspruch auf Wirklichkeit; nicht das vergangene Geschehen an sich wird gegenwärtig, ebenso versetzt nicht der erkennende Historiker sich in Raum und Zeit geschichtlicher Wirklichkeit, sondern allein in seinen denkerisch hervorgerufenen Imaginationen entstehen Vorstellungen von Vergangenen und Gewesenen – oder mit anderen Worten: geschichtliche Wirklichkeit wird im Denken des Historikers ‚phantastisch real‘.

Auf solche Weise verstanden, kommt die Wirklichkeit des Historikers in analogem Sinn dem in diesem Sammelband thematisierten Begriff von „Virtueller Realität“ nahe, insofern dieser nämlich arbeitshypothetisch begriffen wird als „die Anwesenheit des Abwesenden“.<sup>7</sup>

Dieser eigenartige erkenntnistheoretische Pessimismus gegenüber Geschichte, wie ihn Augustinus in *De musica* vertreten hat, kann auf manche Positionen in der neuzeitlichen und aktuellen Diskussion zur Geschichts-Hermeneutik bezogen werden.

### Geschichtliche Wirklichkeit als hermeneutisches Problem

Der Geschichtswissenschaftler, egal welcher historisch arbeitenden Disziplin, hat grundsätzlich die Aufgabe, in Anwendung wissenschaftlich-reflektierter Methoden historische Wirklichkeit – also vergangenes Geschehen in Raum und Zeit – angemessen zu beschreiben. Damit ist gemeint: die Darstellung von Ereignissen, Entwicklungsprozessen und Zuständen der Vergangenheit, die Darstellung des Werdegangs von Personen, sozialen Schichten, Volksgruppen und Nationen, und zwar immer mit dem Ziel, Geschichte heutigen Zeitgenossen bewußt und verständlich werden zu lassen.

Dabei wird in der Praxis historischen Forschens und Lehrens oftmals stillschweigend eine Hermeneutik vorausgesetzt, die davon ausgeht, daß der Forscher seine Materie direkt verstehen könne und daß vergangenes Geschehen in den Ergebnissen des forschenden Historikers gegenwärtig und erfahrbar werde.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Siehe zum Begriffsverständnis die Analyse von UTE SÜSSBRICH: Virtuelle Realität. Eine Herausforderung an das Selbstverständnis des Menschen (= Kulturanthropologie-Notizen 56). Frankfurt a. M. 1997 (Literatur!).

<sup>8</sup> Unkritische Hermeneutik solcher Art findet sich nicht nur bei Geschichtswissenschaftlern der Vergangenheit wie beispielsweise bei Wilhelm von Humboldt oder Leopold von Ranke (vgl. GEORG G. IGGERS: *Geschichtswissenschaft im 20. Jahrhundert*. Göttingen 1993, 83), sondern sie zeigt sich auch bei Historikern unserer Zeit, systematisch propagiert etwa bei ALF LÜDTKE, der dem Historiker sogar ausdrücklich eine Theorieabstinenz empfiehlt, denn „barfuß“ bleibt man dem Boden der Realität näher – für institutionalisierte Wissenschaftler und -innen eine vielfach vergessene Einsicht“ (Einleitung: Was ist und wer treibt Alltagsgeschichte? In: DERS. (Hrsg.): *Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen*. Frankfurt a. M. 1989, 36).

Dessen ungeachtet gelten im wissenschaftstheoretischen Diskurs solche Vorstellungen von Geschichte und Geschichtsschreibung mehrheitlich als „naiver Realismus“.<sup>9</sup> Das Bewußtsein, historische Wirklichkeit als hermeneutisches Problem zu identifizieren, und Versuche, Geschichtserkenntnis wissenschaftstheoretisch reflektiert zu begründen, gehören zu einem Prozeß geschichtstheoretischen Denkens, der im 19. Jahrhundert sich durchzusetzen begann, v. a. durch Johann Gustav Droysen, Georg Simmel und Max Weber stark beeinflusst wurde und bis heute unabgeschlossen andauert.<sup>10</sup>

Ungeachtet aller individuellen Unterschiede teilen die meisten dieser Theorieansätze das Anliegen, das objektivistische Geschichtsverständnis der historisch arbeitenden Disziplinen geschichtstheoretisch in Frage zu stellen und historisches Erkennen wissenschaftlich zu begründen. Die ‚geschichtliche Wirklichkeit‘, die der Historiker erarbeitet und beschreibt, ist demnach nicht das wirkliche vergangene Geschehen, sondern sie ist immer die individuelle kreative *Konstruktion* eines gegenwärtig lebenden historischen Beobachters.<sup>11</sup> Was der Historiker

<sup>9</sup> So wörtlich WOLFGANG J. MOMMSEN: Geschichte als Historische Sozialwissenschaft. In: PIETRO ROSSI (Hrsg.): Theorie der modernen Geschichtsschreibung. Frankfurt a. M. 1987, 141.

<sup>10</sup> Einen instruktiven Überblick zur Geschichte der Hermeneutik bietet immer noch: G. EBELING: Hermeneutik. In: RGG<sup>3</sup> III (1959) 242-262; siehe auch HORST WALTER BLANKE/DIRK FLEISCHER/JÖRN RÜSEN: Historik als akademische Praxis. Eine Dokumentation der geschichtstheoretischen Vorlesungen an deutschsprachigen Universitäten von 1750 bis 1900. In: Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften 1 (1983) 182-255. Ferner seien aus der Literatur zur Theorie der Geschichtswissenschaft erwähnt: REINHART KOSELLECK: Über die Theoriebedürftigkeit der Geschichtswissenschaft (1972). In: THEODOR SCHIEDER/KURT GRÄUBIG (Hrsg.): Theorieprobleme der Geschichtswissenschaft (= WdF 378). Darmstadt 1977, 37-59; HANS JÜRGEN GOERTZ: Umgang mit Geschichte. Eine Einführung in die Geschichtstheorie. Hamburg 1995.

Speziell zur hermeneutischen Frage der Kirchengeschichte siehe: NORBERT BROX: Fragen zur „Denkform“ der Kirchengeschichtswissenschaft. In: ZKG 90 (1979) 1-21; HANS REINHARD SEELIGER: Kirchengeschichte - Geschichtestheologie - Geschichtswissenschaft. Analysen zur Wissenschaftstheorie und Theologie der katholischen Kirchengeschichtsschreibung. Düsseldorf 1981; PETER STOCKMEIER: Kirchengeschichte und Geschichtlichkeit der Kirche. In: ZKG 81 (1970) 145-162; Ders.: Kirchengeschichte und ihre hermeneutische Problematik. In: RQ 80 (1985) 49-58.

Zur Problematik aus philosophischer Sicht siehe SEVERIN MÜLLER: „Narbiger Silberball“ im „Welthorizont“. Phänomenologie des Phantastischen bei Edmund Husserl und Arno Schmidt („Gadir“). Erscheint in: Reihe des Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie, Bd. 4. Frankfurt 2000. - S. Müller sei an dieser Stelle herzlich gedankt für die anregende und gewinnbringende Lektüre, die er durch die freundliche Überlassung des Manuskripts ermöglicht hat.

<sup>11</sup> Vgl. UWE BARRELMeyer: Geschichtliche Wirklichkeit als Problem. Untersuchungen zu geschichtstheoretischen Begründungen historischen Wissens bei Johann Gustav Droysen, Georg Simmel und Max Weber (= Beiträge zur Geschichte der Soziologie 9). Münster

aus seinem Quellenmaterial mittels Auslese, Abstraktion und Verknüpfung macht und dann als ‚Geschichte‘ präsentiert, ist nach den Koordinaten eines solchen hermeneutischen Ansatzes das ‚subjektive‘ Verstehen eines einzelnen Historikers. Diese Subjektivität zeigt sich insbesondere in zwei Schichten.

### Subjektivitäten in den Geschichtswissenschaften

Die Subjektivität im Sinn von ständiger Möglichkeit einer die Objektivität ausschließenden Einseitigkeit, Entstellung oder gar Verfälschung bezieht sich einerseits auf den *Historiker*, andererseits aber auch auf die *historischen Quellen*.

Schon die Kriterien, die ein Historiker anwendet, um aus der enormen Fülle des ihm zur Verfügung stehenden Quellenmaterials eine bestimmte Auswahl zu treffen, wie er diese Quellen gewichtet und wertet, was ihn überhaupt dazu motiviert, ein bestimmtes Thema zu bearbeiten und aus der Masse der historischen ‚Lebensgeschichten‘ von Personen, Völkern, Kulturen, Institutionen nur ein kleines Segment herauszuschneiden, dem er dann die Dignität der historischen Tatsache verleiht – das alles unterliegt den subjektiven Vorstellungen und Vorentscheidungen des Historikers.

Darüber hinaus hängen derartige subjektive Reduktionen aufs engste auch mit dem jeweiligen *Objekt* der Geschichtswissenschaft zusammen. Bezieht sich der Begriff des Geschichtlichen etwa auf politische Geschichte, dann sind die *virii illustri* des Historikers vor allem Staatsgründer, Kaiser, Könige, Feldherrn usw.; handelt es sich um Kirchengeschichte, dann nimmt der Historiker in analoger Weise bevorzugt Kleriker, Bischöfe, Päpste oder in negativem Kontrast Häretiker und Schismatiker in Betracht. Wo aber sind im einen Fall die Volksmassen? Wo sind im anderen Fall die vielen gläubigen Männer, Frauen und Kinder, die auch zur kirchlichen *communio* und damit zur Geschichte der Kirche gehören? Bleiben wir beim Beispiel der Kirchengeschichte: Es ist also eine Engführung, das Verständnis von Kirche nur auf ihren institutionellen Charakter – so wichtig die Geschichte der Institutionen auch ist – zu beschränken; vielmehr muß das Verständnis von Kirche auch an der Gemeinschaft jener gläubigen Menschen sich orientieren, die im Bild vom Volk Gottes einen angemessenen Ausdruck gefunden hat.<sup>12</sup> Deshalb wird seit geraumer Zeit mit Recht auf die bereichernde Mög-

---

1997, 6-12. Nicht ganz so scharf formuliert GEORG G. IGGERS: Die historische Darstellung kommt „nicht ohne die Einbildungskraft des Historikers oder der Historikerin aus“ (Geschichtswissenschaft im 20. Jahrhundert. Göttingen 1993, 83).

<sup>12</sup> Vgl. PETER STOCKMEIER: Kirchengeschichte und ihre hermeneutische Problematik 54; DERS: Kirchengeschichte und Geschichtlichkeit der Kirche. In: ZKG 81 (1970) 158-160.

lichkeit von sozial- und mentalitätsgeschichtlichen Fragestellungen innerhalb der Kirchengeschichte hingewiesen.<sup>13</sup>

Die Kirchengeschichtsforschung kennt einen ganzen Katalog gebräuchlicher „Denkformen über Geschichte und Kirchengeschichte“, die als subjektive oder zuweilen auch als gruppenspezifisch kollektive Interessen im Kopf des Kirchengeschichtlers sein historisches Forschen leiten. Sie haben nicht nur Einfluß auf die Form kirchengeschichtlicher Darstellung, sondern durchaus qualitative Folgen. N. Brox hat eine Anzahl solcher üblichen und geläufigen kirchengeschichtlichen „Denkformen“ zusammengestellt:<sup>14</sup> Die Vorstellung von Kirchengeschichte als „Heilsgeschichte“ versteht Kirchengeschichte als eine Sondergeschichte und klammert sie aus der Weltgeschichte aus; die Denkform vom ‚Vergangenheits-Gegenwarts-Gefälle‘ wähnt eine je entferntere Vergangenheit prinzipiell der Wahrheit näher und mißt ihr daher grundsätzlich größere Autorität zu;<sup>15</sup> ‚Kontinuitätensuche‘ dient in der Kirchengeschichtsschreibung häufig apologetischen Anliegen;<sup>16</sup> das Denkschema von Kirchengeschichte als ‚Geschichte der Sieger‘ qualifiziert eine Teilgeschichte zu *der* Kirchengeschichte; unter der Vorstellung von ‚Licht und Schatten‘ wird die Auseinandersetzung von Orthodoxie und Häresie parteilich aufgelöst, zumeist mit ausdrücklich behaupteter Priorität der Orthodoxie; bestenfalls wird den Häresien noch eine Mitverdienstlichkeit an der Entwicklung der kirchlichen Lehre und Wahrheitserkenntnis zugestanden.<sup>17</sup>

Die Bestimmung des geschichtswissenschaftlichen Objekts, hier also der Kirche, ist durch „den Denkrahmen des Forschers (seinen ‚lebensweltlichen‘ Standort)“ geprägt und zwar „auch auf der qualitativen Ebene“.<sup>18</sup> Es steht hier nicht

<sup>13</sup> Siehe z. B. HELMUT SEIFFERT: Kann die Kirchengeschichte zur Sozialgeschichte werden? In: Kirchliche Zeitgeschichte 10/2 (1997) 348-358; KARL-HEINZ BRAUN: Kirchengeschichte in sozialgeschichtlicher Perspektive. Überlegungen anlässlich einer Studie über das *Ius primae noctis*. In: ThPQ 146/4 (1998) 402-408; HANS REINHARD SEELIGER: Das Netzwerk der *communio*. Überlegungen zur historischen Soziologie des antiken Christentums und ihrer Bedeutung für die Ekklesiologie. In: BERND JOCHEN HILBERATH (Hrsg.): *Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation?* (= QD 176). Freiburg – Basel – Wien 1999, 19-38.

<sup>14</sup> Fragen zur „Denkform“ der Kirchengeschichtswissenschaft 3-7; siehe ähnlich die Dokumentation von KARL HAMMER: Kontinuität und Diskontinuität in der Kirchengeschichte. In: ThZ 34 (1978) 14-28.

<sup>15</sup> W. MAGASS: Über die bischöfliche Rede. In: *Imago Linguae*. FS für F. Paepcke. München 1977, 339-358: „Universalität der Kirche, Altertum und *consensus* sollen Helfer sein“ (353). Hierher gehört auch die vielstrapazierte Rede vom *unanimitis consensus Patrum*.

<sup>16</sup> KARL HAMMER: Kontinuität und Diskontinuität in der Kirchengeschichte. In: ThZ 34 (1978) 14-28.

<sup>17</sup> R. M. JONES: *The Church's Debt to Heretics*. London o. J.; WALTER NIGG: *Das Buch der Ketzer*. Frankfurt a. M. 1962.

<sup>18</sup> N. BROX: Fragen zur „Denkform“ der Kirchengeschichtswissenschaft 18.

zur Aufgabe, diesen perspektivischen Denkraum in eine umgreifende hermeneutische Theorie der Kirchengeschichtswissenschaft zu fassen, sondern es geht allein um den Aufweis, daß subjektivistische Elemente auf Seiten des Historikers unvermeidbar sind und daß sie seine historische Erkenntnis mitbestimmen. Was folgt daraus? A. Ignatow gibt darauf eine gleichwohl lapidare wie unmißverständliche Antwort: „Soviel Historiker, soviel Geschichten!“<sup>19</sup> Zu dieser Subjektivität in der Auffassung des Gegenstands der Historie fügt sich die Subjektivität der Quellenzeugen.<sup>20</sup> Der Historiker hält die geschichtliche Vergangenheit ja nicht wie einen Gegenstand ansichtig vor Augen und studiert sie, sondern er studiert nur ihre Überreste, d. h. Denkmäler, Paläste, Kirchen, rituelle Gegenstände und besonders natürlich schriftliche Quellen.

Gerade bei den schriftlichen Zeugnissen tritt nun eine besondere Subjektivität zu Tage: meistens war nämlich der Zeuge selber ein engagierter Teilnehmer oder Beobachter der historischen Ereignisse seiner Zeit, und sein Ziel oder der Anlaß für ihn, überhaupt ‚die Feder zu ergreifen‘, war nicht die Sorge, *sine ira et studio* seiner Nachwelt zu erzählen, sondern eben sich und sein ‚Lager‘ in den Augen der Zeitgenossen oder der künftigen Generationen zu rechtfertigen, seine Tat und seine Leistung zu verherrlichen und die seiner Gegner zu schmälern. So sind Quellenzeugnisse oftmals entweder einseitige Apologien, Panegyriken oder Pamphlete und Bannschriften – was den Historiker in eine hoffnungslose Situation bringt.

Aus diesen nur kurz angeführten Gründen ist der Geschichtsforscher also gezwungen, eine qualifizierende Gewichtung der Quellen vorzunehmen. Es handelt sich hier um einen Entscheidungsakt, durch den der Historiker eine Hierarchie der Zeugen festsetzt, bei der eben *dieser* und nicht *jener* Zeitgenosse für glaubwürdig erklärt wird, wobei wiederum unter den Glaubwürdigen einer als *noch* glaubwürdiger im Vergleich mit einem anderen gilt. Zu einem großen Teil wird diese Hierarchie der Quellen von wertbedingten Präferenzen, interpretatorischen Vorentscheidungen und persönlichen Beweggründen beeinflusst, so daß der Kreis von den Subjektivitäten bei den Quellenzeugen hin zu der Subjektivität des Historikers sich wieder schließt.

### Der Historiker als Gestalter einer ‚virtuellen Welt‘?

Geschichte, das sind nicht bloß die Ereignisse, die Gegebenheiten und die Personen. Sondern erst ein spezifischer innerer *Zusammenhang* zwischen diesen Ereignissen und Personen macht aus Einzelnem Geschichte. Solche Geschichte zu schreiben, ist die Kunst des Historikers. Dabei fließen immer auch die Ideen und

<sup>19</sup> ASSEN IGNATOW: *Anthropologische Geschichtsphilosophie*. Für eine Philosophie der Geschichte in der Zeit der Postmoderne. Sankt Augustin 1993, 42.

<sup>20</sup> Vgl. ebd. 40-42.

die Weltanschauung des Geschichtsforschers, seine Sympathien und Antipathien, seine Interessen und Illusionen, vielleicht auch seine geschlechtsspezifischen Perspektiven mit in sein Geschichtsbild ein. In der Geschichtswissenschaft ist man heute der Auffassung:

„Das, was eine Geschichte zur Geschichte macht, ist nie allein aus den Quellen ableitbar: es bedarf einer Theorie möglicher Geschichten, um Quellen überhaupt zum Sprechen zu bringen. Parteilichkeit und Objektivität verschränken sich dann auf neue Weise im Spannungsfeld von Theoriebildung und Quellenexegese.“<sup>21</sup>

Bezieht man das nun auf die eingangs vorgestellte Wertung geschichtlicher Erkenntnis, wie sie Augustinus in *De musica* vertreten hatte, dann zeigt seine kritische Sicht durchaus gewisse Ähnlichkeiten mit Positionen moderner Geschichts-Hermeneutik. Geschichtliche Wirklichkeit entsteht seiner Auffassung nach allein im Denken (*cogitatio*) des historisch arbeitenden Menschen. Die Bilder und Vorstellungen von Geschichte, die ein Historiker entwirft, sind gleichsam nur ‚phantastisch real‘; sie sind „Phantasien“ oder „Phantasmen“, weil sie einerseits nicht auf unmittelbarer Sinnen-Wahrnehmung beruhen, andererseits aber auch nicht zu den intelligiblen Wahrheiten gehören. Und Geschichtserkenntnis erweist sich so bei Augustinus als das Produkt einer kognitiven Leistung basierend auf eigenen Erfahrungen (*phantasiae*) und willkürlich geformten Vorstellungen (*phantasmata*).

In gewissem analogem Sinn mag der Geschichte denkende Mensch als quasi-Gestalter einer ‚virtuellen Welt‘ erscheinen. Doch sein Gestalten ist nicht unumschränkt; er hat geschichtliche Ereignisse und die Dramaturgie seiner historischen Personen nicht einfach erdacht und erfunden – so als ob man Kaiser Konstantin I., Johannes Chrysostomus und Karl den Großen in eine Reihe stellen könnte mit *Lara Croft*, der Heldin im Cyberspace, oder mit *Ananova*, „der ersten virtuellen Nachrichtensprecherin der Welt“, die „ohne jeden Versprecher“ liest, sich „nie räuspern“ muß und „keinen Spickzettel“ braucht; *Ananova* wird im April diesen Jahres ihren Dienst im Internet aufnehmen und sie wird *tagtäglich* da sein für ihre Fans, denn sie braucht „nie Urlaub und ist immun gegen Schnupfen“, allerdings: „Sie fürchtet sich vor elektronischen Viren.“<sup>22</sup> Das Gestalten des Historikers wird begrenzt und bestimmt durch das, was R. Koselleck das „Vetorecht“ der Quellen genannt hat:

„Streng genommen kann uns eine Quelle nie sagen, was wir sagen sollen. Wohl aber hindert sie uns, Aussagen zu machen, die wir nicht machen dürfen. Die Quellen haben ein Veto-

---

<sup>21</sup> REINHART KOSELLECK: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt a. M. 1979, 206.

<sup>22</sup> Augsburgener Allgemeine Zeitung Jg. 120 Nr. 21 vom 27.1.2000 (Seite 22).

recht. Sie verbieten uns, Deutungen zu wagen oder zuzulassen, die aufgrund eines Quellenbefundes schlichtweg als falsch oder als nicht zulässig durchschaut werden können. [...] Quellen schützen uns vor Irrtümern, nicht aber sagen sie uns, was wir sagen sollen.“<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> Ebd. 206.

### **III.**

## **Visualisierung und Konkretisierung**

STEFAN SIEMONS

## Urbild und Abbild

### Formen des Umgangs mit religiösen Bildern

Zu Recht stellt Lenz Kriss-Rettenbeck schon 1963 die Frage: Wie vermochte es die katholische Lehre, im Gegensatz zu anderen – auch christlichen – Lehren das elementare Bedürfnis weiter Kreise der Bevölkerung, Außersinnliches und Übernatürliches sinnlich wahrnehmbar zu vergegenwärtigen, zu legitimieren?<sup>1</sup>

Nun soll hier nicht tief in die Problematik des sog. Bilderstreits eingegangen werden.<sup>2</sup> In diesem Zusammenhang sollte die fundamentale Aussage darüber genügen, daß der Bilderstreit „im Grunde ... nur die vordergründige, wenn auch äußerst wirksame historische Erscheinung des dramatischen Ringens um die Form, wie sich Gott dem seiner irdischen Existenz befangenen Menschen offenbaren kann“<sup>3</sup>, ist. Einer der Gründe für das Ringen ist sicherlich der, daß das zwei- oder dreidimensionale Bild grundsätzlich für „sinnenhafter und stofflicher“ gehalten wird als das Wort. Schon seit der heidnischen Antike findet sich kaum ein bilderfeindlicher Reformator, der etwas gegen den Gebrauch von Wort- und Sprachbildern einzuwenden gehabt hätte. Sehr wohl aber gegen die Darstellung in Bildwerken. Hauptsächlich wird dies dadurch begründet, daß mit dem Aufstellen von Bildern fast zeitgleich eine Bilderverehrung einsetzt. Einher damit ging dann oftmals eine sinnliche Veräußerlichung von Andacht und Kult bis hin zum Götzendienst. Dies vollzog sich sicherlich nicht zwangsläufig; jedoch waren solche Erscheinungsformen schwer kontrollierbar oder hemmbar. An dieser Stelle sei aber darauf hin gewiesen, daß das Wort nicht viel weniger gefährdet ist. Denn es kann zum Verbalformalismus veröden, daß es zu Fetisch, Talisman oder als Zaubermittel verwendet werden kann. Dabei ist es gleich, ob es gesprochen, gedacht oder geschrieben wird und dadurch zum „Götzen erstarren“<sup>4</sup> kann. Ein Unterschied zwischen Wort und Bild wird lediglich dadurch deutlich, daß der

---

<sup>1</sup> KRISS-RETTENBECK, Bilder und Zeichen, 8.

<sup>2</sup> Vgl. hierzu: JEDIN, Handbuch, III/1, 31ff.

<sup>3</sup> KRISS-RETTENBECK, Bilder und Zeichen, 8.

<sup>4</sup> KRISS-RETTENBECK, Bilder und Zeichen, 8.

abergläubische Mißbrauch eines Bildes in einer Gemeinschaft leichter auszumachen ist als der des Wortes.

Nach Ansicht Kriss-Rettenbecks verkennen die großen Bildergegner wie Wiclif, Hus oder Calvin, „daß das in Gestalt des gesprochenen oder geschriebenen Wortes sich äußernde Denken wesentlich sinnhaft und bildhaft sein muß.“<sup>5</sup> Wo dieses Denken nicht so sei, dort versage es nicht nur als Kommunikationsmittel sondern auch als Form der Selbstdarstellung.

Schon früh unterschied man in der Alten Kirche zwischen Historienbildern wie Martyriumsdarstellungen oder Szenen aus der Heiligen Schrift oder symbolischen Darstellungen wie die des Lammträgers oder des Daniel mit dem Löwen oder der Anbetung durch die Magier, die „auf das Heilsmysterium verwiesen“, gegen die man im allgemeinen keine Einwände vorzubringen hatte. Denn schon früh scheint sich durchgesetzt zu haben wie das Evangelium zu verkünden sei, nach Gregor II. nämlich *per litteras et picturas*.<sup>6</sup> Aber schon seit dem 5. Jahrhundert wird überliefert, daß Bilder nicht nur als Dekoration oder Schmuck, als „Lehr- oder Verkündigungsmittel“ verwandt, sondern auch schon zur Andacht und Erbauung betrachtet wurden.<sup>7</sup> Von Chrysostomus, dem Patriarchen von Konstantinopel aus dem 4. Jahrhundert, wird überliefert,<sup>8</sup> daß er besonders die Bilder aus Wachs gerne gehabt habe, da sie die Frömmigkeit förderten. Gregor der Große hat in der „vielberufenen Briefstelle“ an den bilderfeindlichen Bischof Serenus von Marseille die Wandbilder der Kirchen als die Bücher der Ungebildeten gelobt.<sup>9</sup>

Die ursprüngliche und lange vertretene Ansicht, wonach die Bilder tot seien wurde in ihr Gegenteil verkehrt: „Das Bild ist lebendig: *statuas animatas sensu et spiritu plenas* ...“ Diese dem Neuplatonismus verbundene Bildertheologie entzog allmählich allerdings popularisiert und simplifiziert dem Widerstand der jungen Kirche gegen den Bilderkult den Boden. Das zentrale Problem dieser Lehren ist allerdings das der Ähnlichkeit. Und nach Sozomenos, einem Kirchenhistoriker des 5. Jahrhunderts, steige der Mensch über diese Ähnlichkeit „von der Schau der irdischen Bilder erkennend und liebend empor zu den ewigen Urbildern.“<sup>10</sup>

<sup>5</sup> KRISS-RETTENBECK, Bilder und Zeichen, 8.

<sup>6</sup> Ebd. 9.

<sup>7</sup> Ebd. 9.

<sup>8</sup> KOLLWITZ, Bilderverehrung, 2. Zit. nach: KRISS-RETTENBECK, Bilder und Zeichen, 9.

<sup>9</sup> MIGNE, Patrologia Latina, Tom. 77, col. 1027f. „Idcirco enim pictura in Ecclesiis adhibetur, ut hi qui litteras nesciunt, saltem in parietibus videndo legant quae legere in Codicibus non valent. Tua ergo fraternitas et illas servare, et ab earum adorata populum prohibere debuit, quatenus et litterarum nescii haberent unde scientiam historiae colligerent, et populus in picturae adoratione minime peccaret.“ Zit. nach: SPAMER, Andachtsbild, 3.

<sup>10</sup> KOLLWITZ, Bilderverehrung, 12. Zit. nach: KRISS-RETTENBECK, Bilder und Zeichen, 10.

Diese Ähnlichkeit bedeutet aber auch eine Teilhabe an den Urbildern, denn im Abbild ist das Urbild repräsentiert. Nach Sozomenos ist das Abbild voll geheimnisvoller göttlicher Kräfte und ähnlich behauptet auch der heilige Johannes von Damaskus, daß das Abbild nicht Gott sei, „aber es ist von göttlicher Kraft und Gnade erfüllt.“<sup>11</sup>



Abbildung 1: Nachbildung der Nepomukzunge in Glaskästchen. Golddrahtmontierung, 18. Jahrhundert.<sup>12</sup>

Nina Gockerell führt das Beispiel der nachgebildeten Zunge des heiligen Johannes von Nepomuk<sup>13</sup> an, welche vor übler Nachrede und Verleumdung am Körper getragen oder sonst wie aufbewahrt werden sollte. Diese Zunge gab es nicht nur nachgebildet in Wachs in natürlicher Größe, sondern manchmal auch mit einem Pergamentbild des Heiligen zusammen in einem kostbar ausgestatteten Kästchen oder als Miniatur in Anhängern und Medaillons, die dann als Amulette getragen wurden.<sup>14</sup>

„Nicht das Material, sondern ihre Gestalt verleiht [...] Sakramentalien im Sinne des Volksglaubens ihre Kraft, zu schützen oder gar zu heilen.“<sup>15</sup> Ähnlich verhält es sich bei einem Kupferstich, der „Das Rechte und wahrhafte Maß dess Fuess vnser lieben Frauen welches auf behalten wird in einem Kloster in Hispanien“ darstellt. Demnach vermag die maßstabgetreue oder in Originalgröße wiedergegebene Körperlänge eines Heiligen oder in diesem Falle die Größe des Fußes Mariens, die von der tatsächlichen Körperreliquie (oder angenommenen

halten wird in einem Kloster in Hispanien“ darstellt. Demnach vermag die maßstabgetreue oder in Originalgröße wiedergegebene Körperlänge eines Heiligen oder in diesem Falle die Größe des Fußes Mariens, die von der tatsächlichen Körperreliquie (oder angenommenen

<sup>11</sup> MENGES, Bilderlehre, 12. Zit. nach: KRISS-RETTENBECK, Bilder und Zeichen, 10.

<sup>12</sup> Aus: PFISTERMEISTER, Wachs, 201.

<sup>13</sup> Der heilige Johannes von Nepomuk lebte in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts. Als Geistlicher war er der Beichtvater der bayerischen Prinzessin Sophie, der Gemahlin des böhmischen Königs Wenzel IV. Der Legende nach gab er das Beichtgeheimnis trotz der Folter nicht preis. Daraufhin ließ ihn König Wenzel in die Moldau stürzen. Sein Leichnam schwamm auf wunderbare Weise auf dem Wasser und sein Haupt war mit fünf Sternen umgeben, die man als die Buchstaben des Wortes „tacui“ (ich habe geschwiegen) deutete.

<sup>14</sup> PFISTERMEISTER, Wachs, 201.

<sup>15</sup> GOCKERELL, Bilder und Zeichen der Frömmigkeit, 38.

Größe des Fußabdrucks Mariens) ausgehende Heilskraft zu vermitteln.<sup>16</sup> Versprochen waren dem Frommen zudem beim Küssen des „Maß dess Fuess vnser lieben Frauen“ und nach dem Beten je dreier „Vatter vnser“ und „Aufe Maria“ 700 Jahre Ablass.<sup>17</sup>

Kriss-Rettenbeck faßt diese Entwicklung der Bilderverehrung in der Alten Kirche so zusammen: „So konnte das Bildwerk in der volkstümlichen Anwendung mehr sein als sakraler Schmuck, als nur erinnernde Repräsentation, es konnte zu mehr dienlich sein als zur Erbauung, zur Andacht, zur Unterrichtung der Analphabeten: es konnte zur wirkenden Gegenwart Gottes oder eines Heiligen werden.“<sup>19</sup> Offensichtlich hatte sich das Verhalten durch persönliche oder kulturelle Umstände der religiösen Lehre und Bildung entfremdet, so daß neben die Andacht mehr und mehr die Ritualisierung der Bilderverehrung und – damit verbunden – die weitgehend geist- und seelenlose Anwendung und der Gebrauch der Bilder als Machtmittel trat. Dieser mehr oder weniger geistlose Gebrauch der Bilder konnte deren buchstäblich werkzeuglichen Gebrauch zur Folge haben. Denn die Trennung von „Symbol und Symbolisiertem, von Bedeutendem und Bedeutetem, von Bezeichnendem und Bezeichnetem“<sup>20</sup> scheint mehr oder weniger aufgelöst. Von einem Bild oder Zeichen werden „Wert, Fähigkeit, Leistung und geistiges und physisches Vermögen hingegenommen wie von Vorbild und Bezeichnetem. Das Bild wird zum Götzen, das Zeichen zum Fetisch.“<sup>21</sup> Vielfach wurden den Andachtsbildern, die ursprünglich vornehmlich der persönlichen Devotion dien-

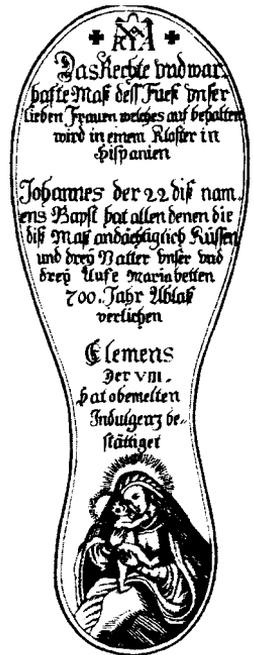


Abbildung 2: Kupferstich „Das rechte und wahrhafte Maß...“, 18. Jahrhundert.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Vgl. hierzu: BEITL, Volksglaube, 20c. BRÜCKNER, Bildwelt, 27. KRISS-RETTEBECK, Bilder und Zeichen, 40f. und Abb. 82.

<sup>17</sup> Wie aus dem Text des Kupferstiches hervorgeht, hatte diesen Ablass Papst Johannes XXII. gewährt und Papst Clemens VII. „bestätigt“.

<sup>18</sup> Aus: BRÜCKNER, Bildwelt, 27.

<sup>19</sup> KRISS-RETTEBECK, Bilder und Zeichen, 10.

<sup>20</sup> HANSMANN, KRISS-RETTEBECK, Amulett, 123f.

<sup>21</sup> HANSMANN, KRISS-RETTEBECK, Amulett, 124.

ten und in Handschriften oder Gebetsbüchern aufbewahrt wurden, die gleiche Verehrung zuteil wie den Heiligen oder den Gnadenbildern.<sup>22</sup>

Im besonderen soll nun auf Andachtsbilder<sup>23</sup> eingegangen werden. An ihnen läßt sich wohl sehr deutlich das weite Verwendungsspektrum von Bildern ablesen. Der Kantischen Definition nach ist Andacht jene „Stimmung des Gemüts zur Empfänglichkeit gottergebener Gesinnung“.<sup>24</sup> Kriss-Rettenbeck geht noch einen Schritt weiter und löst die Andacht aus der konventionellen Bedeutung heraus und bezeichnet mit ihr den Heilswillen des Menschen und das durch religiöses Denken und Handeln ausgedrückte Heilsbedürfnis. Nun erhält aber dadurch gerade das Bild als Mittel der Andacht und als Andachthilfe eine höhere Bedeutung als die des Erbauungsmittels. In ihrer Geschichte waren die Andachtsbildchen zunächst nichts anderes als aus ihrem Begleittext herausgelöste Miniaturen. Die Motivation für ihr Entstehen sei wohl „Darstellungen geliebter und wundertätiger Heiliger, Szenen aus der Passion oder der Biblischen Geschichte überhaupt, frommer Sinnbilder und Verbildlichungen aus dem Liebesleben der andächtigen Seele mit Gott, wie sie die Tafelbildmaler für Kirchen und Klöster, die Zeichner und Miniaturisten für die Andachtsbücher fertigten, ganz als eigen zu besitzen und nach Belieben im Gebetbuch zu tragen.“<sup>25</sup> In Frauenklöstern des 14. Jahrhunderts kamen diese Bilder im Zusammenhang mit der Mystik auf.

<sup>22</sup> SPAMER, Andachtsbild, 42.

<sup>23</sup> KRISS-RETTENBECK liefert eine Definition von Andacht: demnach werden konventionell mit Andacht „religiöse Übungen bezeichnet, in denen eine ‘Stimmung des Gemüts zur Empfänglichkeit gottergebener Gesinnung’ (Kant) angestrebt und eine gedankliche Bewegung erreicht und für die Dauer der Andacht – und als geistiger Gewinn darüber hinaus – beibehalten werden soll, die sich auf die Fragen des Glaubens und der Lehre, des Heiles und des Heilsgeschehens, auf das Verhältnis zu den göttlichen Personen, zur triumphierenden und leidenden Kirche und auf die Gemeinschaft der kämpfenden Kirche bezieht.“ Demgegenüber stellt Kriss-Rettenbeck die tatsächliche Praxis in der mit Andacht „gebräuchliche Formen religiöser Veranstaltungen genannt [werden], die dem genannten geistlichen Zwecke dienen wie z.B. Maiandachten, Herz-Jesu- und Herz-Marien-Andachten, Ölbergandachten und Krippenfeiern, Rosenkranz- und Novenenandachten, Morgen-, Mittag- und Abendandachten etc.“ Der Vollzug dieser Andachten könne nun von jedem einzeln oder in Gemeinschaft geschehen. Der Jahres- und Lebenslauf legten die Termine für die Andachten fest, allerdings seien auch andere Termine frei wählbar. Ein Sammeln der Gedanken auf einen Gegenstand hin, das Herandenken an ihn bezeichnete Ursprünglich das Wort Andacht. Den geistlichen Gehalt erhält das Wort in Oberdeutschland im 12. Jahrhundert erst in Folge der cluniazensischen Reform. KRISS-RETTENBECK, Bilder und Zeichen, 13. Vgl. auch hierzu: GROTZ, Andacht, Sp. 502ff.

<sup>24</sup> KRISS-RETTENBECK, Bilder und Zeichen, 13

<sup>25</sup> SPAMER, Andachtsbild, 8. Vgl. hierzu SCHADE, Andachtsbild, 129.

In der volkskundlichen Forschung<sup>26</sup> haben sich drei Gründe für den „Aufschwung dieser Bilder im Spätmittelalter“<sup>27</sup> herausgebildet: Erstens die stetig wachsende Anteilnahme breiter Schichten der Bevölkerung am religiösen Leben, zweitens der Aufschwung des Wallfahrtswesens und schließlich die Ausbreitung des Ablaßwesens. Diese enorm angestiegene Nachfrage konnte der Bilddruck bedienen. Nach Spamer sei dies auch ein gewichtiger Grund für die Entstehung des Bilddrucks gewesen. Die Bilder wurden im persönlichen Gebrauch wie Heilige und Gnadenbilder verehrt. Für das 16. und 17. Jahrhundert sind das Küssen der Bilder und das Knien davor belegt. Von der 1627 verstorbenen Augustinerin Paula Merend aus Inzigkofen bei Sigmaringen wird berichtet: „Zu einer jeden tagzeit, die sie bettete, kuste sie das verwundt herz Christi, an einem Täfflein gemalt“, aber auch, daß sie ein „däffelin der muttergottes und andere heiligen verkuste, daß solche schwarz davon wurden“, und vor ihrem Tod hat sie das „bildlein S. Hieronimi“, welches sie immer „für die gespenster und anföchtung beßen gaists“ bei sich trug, oftmals außer dem Hl. Kreuz geküßt.<sup>28</sup> In einer Erzählung des Barfüßers Johannes Pauli aus dem Jahr 1550 heißt es: „Da kniet sie nieder für ein brieff,<sup>29</sup> da was ein crucifix an gemalet.“<sup>30</sup>

Man kann also davon ausgehen, daß die Bindung zwischen Bild und dem Besitzer des Bildes sehr eng war. Die Vielzahl der Namens- und Berufspatrone hat zusätzlich dieses Verhältnis vertieft. Zusätzlich traten aus dem weiten Feld der Schutzamulette die Krankheits- und Schutzpatrone hinzu. Als Beispiele hierfür seien genannt: Die Heiligen: Sebastian, Rochus und Antonius, vielfach versehen mit dem „magischen Tau“,<sup>31</sup> sowie die hl. Anna gegen die Pest. Pestblätter des

<sup>26</sup> Vgl. SPAMER, Andachtsbild, 19.

<sup>27</sup> SCHADE, Andachtsbild, 129.

<sup>28</sup> BIHLMAYER, Paula Merend, 194ff. Zit. nach SPAMER, Andachtsbild, 42.

<sup>29</sup> Da die gewerbsmäßige Herstellung der Andachtsbildchen in den Händen der „Briefmaler“ lag, bürgerte sich schon bald der Terminus „breve“ oder Brief für die Andachtsbildchen ein. Eine Weiterentwicklung hat dann dieser Begriff in der „eingedeutschten“ Form des „Breverls“ erhalten. Das sind meist kissenartige, herz-, rauten- oder kreuzförmige kleine Anhänger, die oft in Metall gefaßt sind. Diese wurden dann um den Hals getragen, in die Kleidung eingenäht oder an den Rosenkranz angehängt. Diese Päckchen beinhalteten eine ganze Reihe von Schutz und Heilmitteln. Häufig gehörten dazu zusammengefaltete Andachtsbildchen u.a. Oft wußte der Träger dieser Breverl gar nicht, was sich im Innern dieser Päckchen befand, denn öffnen durfte er es nur, wenn er der Kraft der darin enthaltenen Substanzen bedürftig wurde. Die hohe Anzahl der ungeöffnet erhaltenen Breverl zeigt, wie genau diese „Vorschrift“ befolgt wurde. Vgl. hierzu: SPAMER, Andachtsbild, 27. BEITL, Volksglaube, 23. GOCKERELL, Bilder und Zeichen, 33f. HANSMANN, KRISSE-RETTENBECK, Amulett, 249, 253, Abb. 306-309, 334, 750, 753.

<sup>30</sup> PAULI, Schimpff und Ernst, f.73, Anekdote 382. Zit. nach SPAMER, Andachtsbild, 42.

<sup>31</sup> SPAMER, Andachtsbild, 42.

15. Jahrhunderts belegen dies.<sup>32</sup> Der heilige Florian gegen die Feuersnot, die heiligen drei Könige und der heilige Christophorus als Patrone der Reisenden und Beschützer vor einem plötzlichen Tod. Der heilige Valentin gegen die Epilepsie, wobei sich hier deutlich eine Volksetymologie von den ähnlichen Anfangslauten Valentin und Fallschutz herleiten läßt. Die Heiligen Wendelin und Leonhard als Nothelfer gegen Viehseuchen waren ebenfalls sehr beliebt. Und viele andere Heilige mehr. Im Volksglauben waren aber auch andere magische Verknüpfungen verbreitet. Exemplarisch seien hier nur die Namensabbiatur von Jesus und Maria, die dreisprachigen Kreuztitel und der Prolog des Johannesevangeliums genannt. Wie bereits erwähnt, dienten diese Bilder zunächst der Aufbewahrung in einem frommen Buch oder als Schmuckstücke. Aber bald schon verwendete man sie als Haussegel und Amulette, und so wurden sie auf Schachteln, Truhendeckel, in Schränke, an Türen, Opferstöcken, Kirchenstühlen usw. aufgeklebt oder angenagelt. Bis lange ins 20. Jahrhundert hinein beklebte die fromme Landbevölkerung die Innenseiten der Leinwandschränke, Truhen und Kofferdeckel mit solchen Heiligenbildchen. Patronatsbilder als Haus- und Stallschutz wurden besonders gern verwendet. Hier zeigt sich eine Analogie in der Phänomenologie zu einem auch im Christentum wohlbekannten Brauch im Judentum; dort sollte der fromme Jude gemäß Dtn 6,4-9<sup>33</sup> die Worte Gottes an die Pfosten und Türen seines Hauses schreiben.

Zu Beginn des 16. Jahrhunderts ist der heilige Christophorus als ein fast „universaler“ Schutzpatron verehrt worden. Besonders Martin Luther wandte sich energisch gegen die, in der Bevölkerung weit verbreiteten Vorstellungen von Schutzpatronen. In seiner 1516/17 gehaltenen Vortragsfolge über die 10 Gebote beklagte er, daß der heilige Christophorus mehr als alle Apostel verehrt und mit „törichtem Versen“<sup>34</sup> gefeiert werde:

*„Christophore sancte, virtutes sunt tibi tantae:  
Qui te mane videt, nocturno tempore ridet,  
Nec Satanas caedat nec mors subitanea laedat“*<sup>35</sup>

<sup>32</sup> HEITZ, SCHREIBER, Pestblätter des 15. Jahrhunderts.

<sup>33</sup> „Höre, Israel! Jahwe, unser Gott ist einzig. Darum sollst du den Herrn, deinen Gott lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft. Diese Worte, auf die ich dich heute verpflichte, sollen auf deinem Herzen geschrieben stehen. Du sollst sie deinen Söhnen wieder holen. Du sollst von ihnen reden, wenn du zu Hause sitzt und wenn du auf der Straße gehst, wenn du dich schlafen legst und wenn du aufstehst. Du sollst sie als Zeichen auf dein Handgelenk binden. Sie sollen zum Schmuck auf deiner Stirn werden. Du sollst sie auf die Türpfosten deines Hauses und in deine Stadttore schreiben.“

<sup>34</sup> SPAMER, Andachtsbild, 43.

<sup>35</sup> *Decem Praecepta Wittenbergi predicata populo per P. Martinum Luther Augustinianum: Weimarer Gesamtausgabe I. Bd. 1883. 413f. Zit. nach SPAMER, Andachtsbild, 43. Die deut-*

Spamer beschreibt ein Ölgemälde von Robert Campin, eine Verkündigungsszene, wo am Kamin ein Holzschnitt des heiligen Christophorus als Haussegen befestigt ist.<sup>36</sup>

Von Pilgern und Wallfahrern ist überliefert, daß sie sich neben der Muschel auch ein Andachtsbildchen mit dem Antlitz Christi nach dem Schweißstuch der heiligen Veronika am Hut befestigten. Aber selbst den Toten gab man Andachtsbilder mit ins Grab. Aus dem 15. Jahrhundert stammen zwei kolorierte Holzschnitte, die man in der Gruft der Kathedrale von Brüssel fand. Sie waren in der gemauerten Grabstelle über dem Kopf und zu Füßen des Verstorbenen angebracht.<sup>37</sup> Diese Bilder sollten wohl die ewige Ruhe des Verstorbenen gewährleisten.

Aber auch im Heilbrauch fanden die Andachtsbildchen Verwendung. So gibt Walter Pötzl ein Beispiel aus den Mirakelgeschichten zum „Christkindl von Oberschönenfeld“ aus dem Jahr 1756:

„Johann Peter Kuen, mahler in diedorff, hat etliche tag grosse Kopfschmerzen. Als er ein bildlein hiesigen gnaden Kuendt auf den Kopf gelegt hat er augenblicklich alle schmerzen nachgelassen.“<sup>38</sup>

Abbildung 3: Prager Jesulein von Oberschönenfeld.



Aber es ist den Gläubigen seitens des kirchlichen Lehramts jedoch ein anderer Umgang mit den Bildern anempfohlen. Denn im „degenerierten Sinn“, wie es Kriss-Rettenbeck nennt, wäre dies nicht mehr ein Wunder, das Gott durch die Fürsprache Mariens wirkt, sondern ein Wunder Mariens selbst, oder letztlich gar ein Wunder, das das Marienbildnis wirkt, analog dazu natürlich die Bilder der Heiligen.<sup>39</sup>

Um nun provokant die Terminologie des Computerzeitalters aufzunehmen: Die Kirche empfahl zwar den virtuellen Umgang mit den Heiligen- oder Andachtsbildern, jedoch in breiten Kreisen der Bevölkerung hielt sich der „on-site“-Gebrauch der Bilder, d. h. ihnen selbst wurde Wirkmächtigkeit zugeschrieben.

---

sche Übersetzung lautet: „Heiliger Christophorus/ Du besitzt alle Wunderkräfte/ Wer Dich am Morgen sieht, der lacht noch zu nächtlicher Zeit, weder dürfte Satan ihn zu Fall bringen, noch ein plötzlicher Tod ihn fällen möchte.“ Hier ist SPAMER ein Abschreibefehler unterlaufen: nicht *caedet*, sondern *caedat* muß es heißen, wie es auch der Reim verlangt. Der Konjunktiv ist als Potentialis aufzufassen.

<sup>36</sup> SPAMER, Andachtsbild, 43.

<sup>37</sup> WEALE, W. H.: Early Printings at Bruges, 207f.

<sup>38</sup> PÖTZL, Mirakelgeschichten, 79; Nr.: 91. Vgl. hierzu: PÖTZL, Kirchengeschichte, 206.

<sup>39</sup> HANSMANN, KRISS-RETTENBECK, Amulett, 124.

Nicht der Abgebildete, sondern das Abbild allein schon vermochte apotropäisch, heilend, stärkend, Unwetter abwendend u.ä. zu wirken. Abbilder eines Abbildes, also kleine gedruckte Bildchen eines Gnadenbildes, konnten durch Berührung wirken, aber oftmals schien selbst das nicht mehr von Nöten zu sein, da schon die beabsichtigte Ähnlichkeit mit dem Abgebildeten den Bildchen magische Wirkung verlieh. Dem Phänomen nach nahmen sie dabei den Charakter von Amuletten oder mantischen Medien an.

Stellvertretend soll hier ein Beispiel genügen:

„Durch diese nun berührte Bildlein seynd an verschiedenen Orthen sehr vile und Guttaten geschehen: allermaßen jene, welche sie erfahren, dem Closter der Gesellschaft St. Ursula bey St. Joseph schriftlich auch von weit entlegenen Orthen haben vernachrichtet, wie Gnadenreich durch diese Bildlein ihnen seye geholffen worden. Als Erstlich haben schon viele große Sünder, wann sie Mariam in dieser Bildnuß mit Vertrauen angeruffen, von Gott erleuchtet, mit bereuten Hertzen ihre Sünden gebeichtet, und ein bußfertiges Leben geführet. Andertens. Daß man vielmehr Andacht, Liebe und Inbrunst zu den himmlischen, und geistlichen Sachen erlanget hat. Drittens. Auch einen seeligen Todt erlanget, wann sie die heiligste Mutter Gottes bey solchen Bild gebietet, und angeruffen haben. Massen die Erfahrenheit geben, daß wann sie ein solches Gnadenbild bey sich gehabt wider die böse Geister, und teuflische Anfechtungen in letzten Streitt und Todtnöthen ersprießlich Hülff solche zu überwinden, und zu vertreiben erlangt haben. Viertens. Wann man ein solches Bild zu den Krancken gebracht, an denen zu zweiffeln gewest, ob sie sterben, oder genesen werden: und eintweders ihnen solches vorgehalten, oder aufgeleget, haben sich die Krancken bald verändert, daß es zum Sterben, oder Leben gewesen. Fünftens. Hat es in unterschiedlichen Kranckheiten geholffen, wann solches Bild Mariä aufgeleget worden, absonderlich denen hart gebährenden Frauen, wann man Ihnen das Bild auf das Hertz gelegt, und dasselbe angeruffen haben. Sechstens. Ist auch offft durch dergleichen Bildlein Mariä in denen Feuers-Brunsten, da man es in das Feuer hineingeworffen, das Feuer gestillet, und augenscheinlich Hülff erfahren worden. Darbey auch sehr offft die Bildlein von Sendl oder Papier unter den Kollen und Aschen unversehrt, und unverletzt gefunden worden. Sibenden. Dergleichen Gnaden-Bildlein haben auch sonderbare Kraft wider die starcke Ungewitter gehabt, wenn man diese gegen den Wetter ausgehängt, besonders auch wider die Zaubereyen; dahero solche Gnaden-Bildlein in hohen Ehren und Werth zu halten, und sollen sich die Jenige für glückseelig schätzen, die solche bekommen, massen schon öfters geschehen, wann diese in geringen Ehren gehalten werden, daß sie verlohren worden, und verschwunden seynd.“<sup>40</sup>

Nun zeigt sich hier keine strikte Trennung zwischen der Anrufung der Abgebildeten und dem Abbild selbst. Beides scheint gleichermaßen wirkmächtig, und es wird nahezu kein qualitativer Unterschied zwischen Maria, dem Gnadenbild und dem Andachtsbild mit dem aufgedruckten Gnadenbild gemacht.

<sup>40</sup> Zitiert nach HANSMANN, KRIS-RETTEBECK, Amulett, 124f. Jedoch wird die Quelle nicht angegeben.

Damit sind wir im Bereich der Magie angelangt. Jedoch gilt es dies vorsichtig zu bewerten. Walter Hartinger hat darauf hingewiesen, daß oftmals die ältere Forschung in derartigen „Ersatz- und Entlastungshandlungen durchweg die Fortdauer von vorchristlichen Kulturen [hat] sehen wollen.“ Stets „rekurrierte man auf Jägerzeitliches, wenn fetischartiger Gebrauch ins Spiel kam, forderte keltischen oder germanischen Ursprung, wenn von heilsamen Wassern, Bergen oder Bäumen die Rede war.“<sup>42</sup>



Abbildung 4: Abbildung 5: Scheyrer Kreuze, Silber und Messing gegossen. Bayern 17./18. Jahrhundert.<sup>41</sup>

Eine ganz andere grundsätzliche Möglichkeit wurde außer acht gelassen. „Magie ist weder eine Vorform der Religion noch eine Vorstufe der Wissenschaft, sondern ein stets möglicher Irrweg und in ausgeprägter Form eine Krankheit des Geistes und des Gemütes, die in den verschiedenen Graden der Stärke sowohl Individuen wie ganze Traditionskreise befallen kann.“<sup>43</sup>

Nina Gockerell berichtet aus *Mirakelbüchern*<sup>44</sup>, wonach das sog. Scheyrer Kreuz Schutz vor „Blitz und Feuer und die Bewahrung der Feldfrüchte vor Hagel und Ungeziefer“<sup>45</sup> versprach. Nachbildungen aus Messing wurden bei Bränden in das Feuer geworfen, bei heraufziehendem Unwetter erhoffte man sich Hilfe, indem man die Kreuze in die Luft warf,<sup>46</sup> oder man vergrub sie „prophylaktisch“ auf den Feldern.

Die Möglichkeit der magischen Anwendung von Bildern hat sich gerade im christlichen Kult immer wieder durch die mittlerweile etablierte Bilderverehrung

<sup>41</sup> Aus: GOCKERELL, *Bilder und Zeichen*, 31, Abb. 15.

<sup>42</sup> HARTINGER, *Religion*, 97.

<sup>43</sup> HANSMANN, KRIS-RETTENBECK, *Amulett*, 11.

<sup>44</sup> Leider fehlen hierzu die Quellenangaben bei Nina Gockerell.

<sup>45</sup> GOCKERELL, *Bilder und Zeichen*, 32.

<sup>46</sup> Vgl. hierzu die Bräuche des Wetterläutens und des Wetterschießens. Beschrieben beispielsweise bei BRITTINGER, *Bayerische Verwaltung*, 13ff.

und den Bildergebrauch ergeben. Allerdings, so merkt Hartinger an,<sup>47</sup> darf man keineswegs einen Automatismus unterstellen. Außerdem zeigt sich seiner Meinung nach das „umfassende Bereitliegen religiöser Bildnisse für menschliche Anliegen“ etwa darin, daß in manchen Gegenden die Frauen, die wissen wollten, ob sie schwanger waren, eine Nadel durch ein Marienbild stießen und sie nach neun Tagen wieder herauszogen. War sie rein, so sollte dies „nicht schwanger“ bedeuten. War die Nadel an der Spitze rostig geworden, so bedeutete dies, sie war mit einem Jungen schwanger; war die Öse der Nadel rostig geworden, so deutete dies auf ein Mädchen hin.<sup>48</sup>

Hier finden wir viele kulturelle Bausteine, aus welchen sich dieser Brauch, der vorwiegend für Ungarn belegt ist, zusammensetzt.

Erstens das Patronat Mariens für werdende Mütter, zweitens die theologisch bedeutsame Zahl neun, drittens die Kenntnis<sup>49</sup> von vielerlei Losorakel und die Bereitschaft an sie zu glauben. Viertens die Umkehrung des Verfahrens mit den Rache puppen – ein Brauch mit weltweiter Verbreitung: Das Durchbohren oder Schlagen eines aus Wachs, Teig, Ton, Holz, Eisen oder Blei geformten Bildes einer Person unter Verwünschungssprüchen, in der Hoffnung, der gemeinten Person widerfahre ähnliches. Heute kennen wir ihn meist nur noch aus oft zweifelhaft kolportierten Voodoo-Bräuchen. Fünftens das religiöse Bild, dessen Wert durch die Seelsorger der Bevölkerung nahegebracht worden war, denn die alltägliche Anschauung der Bilder hatte zu einer Verinnerlichung geführt.

Die kontinuierliche Auseinandersetzung der Kirche mit der Bilderfrage seit den ersten Jahrhunderten läßt seit dem frühen Mittelalter einen Kern der katholischen Auffassung erkennen:

„Ein und dasselbe Bild oder Zeichen kann dem Zweck des Schmuckes und der Belehrung dienen, es kann Mittel der Andacht, der Kontemplation und der Meditation sein, aber auch Erkenntnismittel. Zur Repräsentierung bestimmt, kann es als Stellvertretendes zum Kultmittel und zum Zeichen des Mysteriums werden. In ihm kann sich eine individuelle oder gemeinschaftliche Selbstdarstellung entfalten. Und damit wird es – objektiviert – Orientierungsmittel, Richtsicherheit und Prüfstein. Durch göttlichen Gnadenakt kann das Bild teilhaben an der Macht und Gnade des Urbildes: es wird zum Gnadenbild oder zum Sakramentale.“<sup>50</sup>

<sup>47</sup> HARTINGER, Religion, 97.

<sup>48</sup> TEMESVARY, S 21. Zit. nach: HARTINGER, Religion, 98.

<sup>49</sup> Beispielsweise aus den Rauh Nächten: weit verbreitet sind Losbräuche, die heiratswilligen Mädchen z.B. die Herkunft oder die Initialen des Zukünftigen aus Apfelschalen lesen lassen.

<sup>50</sup> KRISSE-RETTENBECK, Bilder und Zeichen, 12.

Aber nicht nur innerhalb eines geschlossenen Ortes äußert sich das Bedürfnis, durch Bild und Zeichen Außer- und Übersinnliches zu vergegenwärtigen oder die wirksame Gegenwart des Heiligen zu verkörpern, sondern auch in der freien Landschaft. Erwähnt seien hier nur die Weg-, Feld- und Wetterkreuze, Bildsäulen, Bildstöcke, Marterl und Totenbretter sowie Andachts-, Votiv-, Heil- und Wallfahrtsstätten. Ihre Anzahl ist Legion.

Jedoch sind der Gebrauch und die Verehrung nicht einheitlich ausgeprägt. Hieronimus Gazin, der vierzig Jahre als Abt von Oberalteich regierte, gab 1645 in Straubing ein 208 Seiten starkes Wallfahrtsbuch heraus. Die Macht der Muttergottes vom Bogenberg und der Reichtum der Zeugnisse für erwiesene Gnaden werden sehr anschaulich beschrieben. Zum Schluß des Buches besingt der Abt in 255 zweizeiligen Liedstrophen zunächst die Geschichte der Wallfahrt und ab Vers 84ff die Anliegen, mit welchen man sich an die Muttergottes vom Bogenberg wandte und dann gnadenreich erhört wurde. Interessant in unserem Zusammenhang ist aber vor allem, daß in Vers 86f expressis verbis erwähnt wird, daß nicht das Bildnis selbst, sondern Gottes „Crzft“ die Wunder wirkt.



Abbildung 5: Kupferstich der Maria gravida vom Bogenberg. Um 1750, Werkstatt Joseph Anton Zimmermann.<sup>51</sup>

<sup>51</sup> Aus: BLEIBRUNNER, Andachtsbilder, 169.

„So ist nun das Mariabildt / Der Christen Zuflucht Schutz und Schilt / Durch diser Bildt-  
nuß Hilff und Crafft / Wirdt grosser Nutz der Seelen gschafft / Die Bildtnuß zwar thuts  
selbsten nit / Die Göttlich Crafft die würc darmit / Gott thut diß alls / und anders mehr/  
zu seiner liebsten Muetter Ehr / Dann weil sie jhr wie oberzehlt / Daß Orth zur Wohnung  
ausserwöhlt / So ehrt auch Gott besagtes Orth / Würckt Gnadenzeichen jmmerforth ...“  
Der vollständige Text in: „Gnaden- und Wunderzeichen/ so der Allmächtige Gott / auff  
vnsrer lieben Frawen Berg zu Bogen in dem Churfürstentumb Nidern Bayren durch Inter-  
cession vnd Vorbitt der allerseeligsten Himmelkönigin Mariä von Anno 1630. biß hero  
gewürckt und allda angezyget worden. Straubing 1645.“<sup>52</sup>

Der Abt hatte die theologische Brisanz der Problematik erkannt. Obgleich er die gewirkten Wunder allein der göttlichen Macht zuschreibt, so erwähnt er doch ganz zu Anfang, daß diese „Bildtnuß“ selbst „Crafft“ besitze. Dies scheint mir symptomatisch für den Umgang mit den Bildern zu sein. In breiten Kreisen der Bevölkerung war das theologische Problem der Wirkmächtigkeit der Bilder gar nicht präsent. Und in den Reihen der Theologen bzw. der Pfarrer vor Ort wurde das Problem vielleicht erkannt, jedoch war dieses kulturgeschichtliche Phänomen nicht durch Dekrete oder Hirtenworte aus der Welt zu schaffen; denn zu verbreitet war die Überzeugung, daß die Bilder Wunder wirkten.

## Literatur

- Beck, Hans-Georg: Die griechische Kirche im Zeitalter des Ikonoklasmus. [Jedin, Hubert (Hg.): Handbuch der Kirchengeschichte. Bd. III/1. Kempf, Friedrich, u.a. (Hg.): Die mittelalterliche Kirche. Vom kirchlichen Frühmittelalter zur gregorianischen Reform.] Freiburg 1966. S. 31-61.
- Beitl, Klaus: Volksglaube. Zeugnisse religiöser Volkskunst. München 1983.
- Bihlmeyer, Pius: Die Augustinerin Paula Merend (†1627). Eine Mystische Blüte aus dem Klostergarten von Itzighofen. [Freiburger Diözesanarchiv Bd. 37, N. F. 10] Freiburg/Br. 1909.
- Bleibrunner, Hans: Andachtsbilder aus Altbayern. München 1971.
- Brittinger, Anita: Die Bayerische Verwaltung und das volksfromme Brauchtum im Zeitalter der Aufklärung. München 1938.
- Brückner, Wolfgang, Braun, Werner: Einführung in die Ausstellung Bildwelt und Glaube. Volkstümliche Kulte und Verehrungsformen. Frankfurt 1957.
- Decem Praecepta Wittenbergi predicata populo per P. Martinum Luther Augustinianum. Weimarer Gesamtausgabe I. Bd. 1883.

<sup>52</sup> KRISS-RETTENBECK, Ex Voto, 135.

- Gockerell, Nina: Bilder und Zeichen der Frömmigkeit. Sammlung Rudolf Kriss. München 1995.
- Grotz, J.: Andacht. In: Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 1. Freiburg/Br. <sup>1</sup>1957.
- Hansmann, Lieselotte, Kriss-Rettenbeck, Lenz: Amulett und Talisman. München 1963.
- Dies.: Amulett, Magie, Talisman. Hamburg 1999.
- Hartinger, Walter: Religion und Brauch. Darmstadt 1992.
- Heitz, Paul, Schreiber, W. L.: Pestblätter des 15. Jahrhunderts. Straßburg <sup>2</sup>1918. (Einblatt-drucke 2)
- Jedin, Hubert (Hg.): Handbuch der Kirchengeschichte. Bd. III/1. Freiburg 1966
- Kollwitz, J.: Zur Frühgeschichte der Bilderverehrung. In: RQ 18 1953. 1-20.
- Kriss-Rettenbeck, Lenz: Bilder und Zeichen religiösen Volksglaubens. München <sup>2</sup>1971.
- Kriss-Rettenbeck, Lenz: Ex Voto. Zeichen, Bild und Abbild im christlichen Votivbrauchtum. Zürich <sup>2</sup>1974.
- Menges, H.: Die Bilderlehre des heiligen Johannes von Damaskus. Münster 1938.
- Pauli, Johannes: Schimpff und Ernst durch alle Welthändel, Franckfurt 1550.
- Pfistermeister, Ursula: Wachs. Volkskunst und Brauch. 2 Bde. Nürnberg 1982-83.
- Pötzl, Walter: Mirakel-Geschichten aus dem Landkreis Augsburg. Augsburg 1979.
- Ders.: Kirchengeschichte und Volksfrömmigkeit. [Der Landkreis Augsburg, Bd. 5] Augsburg 1994.
- Schade, Karl: Andachtsbild. Geschichte eines kunsthistorischen Begriffs. Weimar 1996.
- Spamer, Adolf: Das kleine Andachtsbild. Vom XIV. bis zum XX. Jahrhundert. München 1930.
- Temesvary, Rudolf: Volksbräuche und Aberglauben in der Geburtshilfe und der Pflege des Neugeborenen in Ungarn. Leipzig 1900.
- Weale, W. H.: Early Printing at Bruges. [Transactions of the Bibliographical Society, Vol. IV.] London 1898.

MANFRED RIEGGER

## Ein virtueller Raum in der religiösen Erwachsenenbildung?

Aspekte zum Aufbau eines Raumes durch Imagination für biblisches Textverstehen

### 1. Einführung

Virtualität ist in aller Munde. Modern ist es, sich im Zeitalter des Computers mit virtuellen Welten, mit Cyber-Space usw. zu beschäftigen. Es kann jedoch festgestellt werden, daß nicht erst heute, sondern immer schon „virtuelle Räume auf Menschen eine besondere Anziehungskraft ausgeübt“ haben. Die Versuche „sprachlicher Vermittlung in utopischen Erzähl-Räumen, etwa im Märchen vom Schlaraffenland ... oder den Phantasieromanen J. Vernes“, seien beispielhaft „zur Erzeugung fiktiver Raumvorstellungen“ angeführt.<sup>1</sup> Im folgenden geht es nicht um die Beschäftigung mit elektronischen, virtuellen Küken<sup>2</sup> oder um eine „virtuelle Welt“, unter der in einem begrifflich weiten Verständnis „alle elektronisch erzeugten und optisch und akustisch wahrnehmbaren Konfigurationen“ gefaßt werden. Vielmehr ist es, in einem davon unterscheidbaren engeren Verständnis, „bei dem das Moment des Irrealen, Erfundenen bedeutsam ist,“<sup>3</sup> um einen Raum zu tun, der durch Imagination aufgebaut wird. Dafür werden zunächst anthropologisch-psychologische Zugänge zum Raumverständnis erschlossen, die in einem zweiten Schritt theologischen und religionspädagogischen Klärungen unterzogen werden, bevor abschließend eine exemplarische Konkretisierung für die religiöse Erwachsenenbildung erfolgt.

---

<sup>1</sup> HEIMBROCK, H.-G., Virtuelle Räume: Wahrnehmung und Einbildung, in: DERS. (Hg.), Religionspädagogik und Phänomenologie, Weinheim, 1998, 217-233, 217.

<sup>2</sup> Vgl. WABEL, T., Freiheit ins Spiel bringen - Gedanken zum Umgang mit dem Tamagotchi, in: ZPT (Zeitschr. für Pädagogik und Theologie, vormals EvErz) 51 (1999), 189-193.

<sup>3</sup> HEIMBROCK, Virtuelle Räume: Wahrnehmung und Einbildung, 1998, 219.

## 2. Anthropologisch-psychologische Zugänge zum Raumverständnis

### 2.1. *Anthropologische Perspektive des Raumerlebens*

In Unterscheidung zu einem „quantifizierten, neutralisierten Raumbe­griff klassischer Naturwissenschaft“<sup>4</sup> soll hier von menschlicher Raumerfahrung ausgegangen werden, für die Raum ein gleichsam „präreflexiv“<sup>5</sup>, d. h. ein schon immer, „gelebter“<sup>6</sup>, „gestimmter“<sup>7</sup> und „symbolischer Raum“<sup>8</sup> ist. Bei einem solchen Verständnis von Raum geht es um „ein Ineinander von Innen- und Außenwelten, von Fiktion und Realität.“<sup>9</sup> Auf dieses Ineinander von Fiktion und Realität hat beispielsweise P. Biehl in einer phänomenologischen Beschreibung von Raumerfahrungen von Kindern hingewiesen.<sup>10</sup> Insgesamt muß „die innere Verschränkung von Wahrnehmung und Fiktion“ bzw. „Wahrnehmung und Einbildung“ als grundlegend angesehen werden.<sup>11</sup>

Unter diesen Voraussetzungen kann H.-G. Heimbrock davon ausgehen, daß in anthropologischer Sicht „Wirklichkeit und Fiktion nur bei oberflächlicher Betrachtung schlichte Gegensätze“ abgeben, denn einer solchen Betrachtungsweise würde „ein naiver Begriff von Wirklichkeit im Sinne der ‘Tatsachen’“, so wie „ein naiver sensualistischer Begriff von Wahrnehmung, durch die solche Tatsachen angeblich rein passiv rezeptiv registriert würden“, zu Grunde liegen. „Jenseits eines Dualismus von innen und außen oder auch von Reiz und Reaktion“ sei auf ein differenzierteres Erfassen zu verweisen, bei dem „auf die interaktive, kommunikative oder auch dialogische Qualität von Wahrnehmungsakten“ hingewiesen wird.<sup>12</sup>

---

<sup>4</sup> Ebd., 222f.

<sup>5</sup> FAILING, W.-E., Die eingeräumte Welt und die Transendenzen Gottes: Lebenswelt – Alltagskultur – Religionspraxis, in: FAILING, W.-E./HEIMBROCK, H.-G., Gelebte Religion wahrnehmen, Stuttgart u. a. 1998, 91-122, 98.

<sup>6</sup> Ebd., 99.

<sup>7</sup> Ebd., 100.

<sup>8</sup> Ebd., 104.

<sup>9</sup> Ebd., 99.

<sup>10</sup> Vgl. BIEHL, P., Wohnen – Raumerfahrungen von Kindern. Eine phänomenologische Beschreibung, in: HEIMBROCK, H.-G. (Hg.), Religionspädagogik und Phänomenologie, Weinheim, 1998, 203-216, bes. 206f.

<sup>11</sup> HEIMBROCK, Virtuelle Räume: Wahrnehmung und Einbildung, 1998, 222.

<sup>12</sup> Ebd., 224. Bei H.-G. HEIMBROCK stehen die Begriffe Fiktion und Imagination oft nebeneinander. In meinen Ausführungen werde ich unten dem deutschen Begriff Einbildung entsprechend Imagination bevorzugen, ohne dies im einzelnen zu klären. Zum Verständnis von Imagination in der Praktischen Theologie vgl. bspw. GRÖZINGER, A., Praktische Theologie als Kunst der Wahrnehmung, Gütersloh 1995, 86-98.

In der „abendländischen Erkenntnistheorie“ galt aber lange als gesicherte Grundlage, daß „Fiktion und Imagination ... bei Orientierungsversuchen über die Wirklichkeit hinderlich seien, weil diese auf Defekten im korrekten Denken beruhen“. Erst im 20. Jahrhundert wurde wieder dem „Eigenwert der Phantasie“ und „wie Fiktion und Wahrnehmung von Wirklichkeit stärker zusammenhängen“ breiter nachgegangen.<sup>13</sup>

Es genügt also nicht, Fiktion nur als Vermögen anzusehen, die „Wirklichkeit abzubilden. Das kann sie immer nur unvollkommen.“ „Menschliches Imaginationsvermögen steht nicht nur im Dienste der Ab-Bildung. Auch virtuelle Realitäten sind als Fiktionen nicht einfach Schein-Welten, die vor der Zensur der Realitätsprüfung wie eine Seifenblase zerplatzen. In ihnen können sich Akte der Erfindung vollziehen, mit denen wir die Wirklichkeit neu sehen.“ Dabei sind diese Akte der Erfindung „zwischen den Polen eines puren Findens und eines beliebigen Sichausdenkens“ anzusiedeln. Die Fähigkeit „zum Umgang mit dem Fiktiven“ ist somit als ein „produktives und kreatives Vermögen“, als ein „Akt der Ein-Bildung“ anzusehen. Hier sind wir nun bei einem Aspekt des Fiktiven gelangt, dem „Umgang mit ihm als einem Akt des Bildungsprozesses“, dessen religionspädagogische Bedeutung in Bezug auf einen biblischen Text unten eine Konkretisierung erfährt.<sup>14</sup> Zur Erläuterung des angedeuteten Zusammenhanges von Innen- und Außenwelt sei auf D. W. Winnicott eingegangen, der sich aus neuerer psychoanalytischer Sicht ausführlich mit den skizzierten Aspekten auseinandergesetzt hat.

## 2.2. *Psychologische Perspektive des Raumerlebens nach D. W. Winnicott*

Der englische Psychoanalytiker und Kinderarzt D. W. Winnicott (1896-1971) erweiterte die Psychoanalyse, ähnlich wie E. H. Erikson von einer eher individuellen zu einer auch sozialpsychologisch: Aspekte umfassenden Psychoanalyse.<sup>15</sup> So kann er auch die Umwelt und besonders den Gebrauch des Raumes durch den Menschen in den Blick nehmen. Aufgrund der Tatsache, daß D. W. Winnicotts Theorie schon mehrfach in der Theologie rezipiert wurde<sup>16</sup>, kann es genügen, nur einige im Blick auf unser Thema bedeutsame Aspekte aus seiner

<sup>13</sup> Ebd.

<sup>14</sup> Ebd.

<sup>15</sup> Vgl. HEIMBROCK, H.-G., Gottesdienst: Spielraum des Lebens, Weinheim 1993, 47. Vgl. zur Einführung u. a.: DAVIS, M./WALLBRIDGE, D., Eine Einführung in das Werk von D. W. Winnicott, Stuttgart 1983 und BUSCH, E., Einführung in das Werk von D. W. Winnicott, Frankfurt a. M. 1992.

<sup>16</sup> Vgl. HEIMBROCK, Gottesdienst: Spielraum des Lebens, 1993, bes. Kapitel 3, 44-59. Vgl. DRECHSEL, W., Pastoralpsychologische Bibelarbeit, Stuttgart u. a. 1994, bes. 119-204, u. v. a. m.

Theorie zu skizzieren, die den inhaltlich zentralen „allgemeinmenschlichen ‘Raum von Erfahrungen’“<sup>17</sup>, den Zwischenraum, erläutern helfen. Erschwerend für ein solches Unterfangen wirkt sich jedoch die fehlende Systematik in D. W. Winnicotts Werk und seine oft nicht eindeutig definierten Begriffe aus.<sup>18</sup> Besonders ausgeprägt trifft dies für das hier zur Verhandlung anstehende Raumverständnis zu.

### 2.2.1. *Der Zwischenraum*

Von nicht unerheblicher Schwierigkeit für eine Darstellung des Verständnisses von Zwischenraum nach D. W. Winnicott erweist sich die Tatsache, daß D. W. Winnicott je nach Erörterungszusammenhang diesen Zwischenraum mal als „intermediären Raum“<sup>19</sup>, mal als „intermediäre(n) ‘Spielplatz’“<sup>20</sup>, mal als „potentiellen Bereich“<sup>21</sup>, mal als „potential space“<sup>22</sup> bezeichnet, um nur eine Auswahl der verschiedenen Bezeichnungen anzuführen. Zu weiterer Verwirrung trägt noch bei, daß potential space in der deutschen Ausgabe unterschiedlich wiedergegeben wird: mal mit „Spannungsbereich“, mal mit „potentieller Raum“.<sup>23</sup> Unter diesen Voraussetzungen kann eine Darstellung des Verständnisses von Zwischenraum nach D. W. Winnicott wohl weniger in den Begriffen, als vielmehr in den gesetzten Schwerpunkten ihre Klarheit suchen.

Im wesentlichen lassen sich drei Schwerpunkte in D. W. Winnicotts letztem zu seinen Lebzeiten erschienen Buch „Vom Spiel zur Kreativität“<sup>24</sup> ausmachen, die von nicht unerheblicher Bedeutung für das Raumverständnis sind: „1. Sein Konzept von der Bedeutung der Übergangsobjekte für die Entwicklung (Kap. 1 ..., 2 und 6); 2. eine psychoanalytische Spieltheorie bzw. Grundzüge einer Theorie darüber, wie der Mensch zu einem Mitglied seiner Kultur wird (Kap. 3, 4 und 5); 3. die Vorstellung von einem ‘intermediären Raum’, die Frage danach, wo ‘kulturelles Erleben’ stattfindet (Kap. 7 und 8).“<sup>25</sup> In allen drei Schwerpunkten werden zwar jeweils unterschiedliche Akzente gesetzt, doch der hier interessie-

---

<sup>17</sup> DRECHSEL, Pastoralpsychologische Bibelarbeit, 1994, 151.

<sup>18</sup> Vgl. STORK, J., Versuch einer Einführung in das Werk von D. W. Winnicott, in: WINNICOTT, D. W., Von der Kinderheilkunde zur Psychoanalyse, München 1976, 9-28, 9. Engl. Original: Through Paediatrics to Psycho-Analysis, London 1958.

<sup>19</sup> WINNICOTT, Vom Spiel zur Kreativität, Stuttgart 1973, 11. Engl. Original: Playing and Reality, London 1971.

<sup>20</sup> Ebd., 59.

<sup>21</sup> Ebd., 116.

<sup>22</sup> Ebd.

<sup>23</sup> Ebd. Anmerkung auf S. 116.

<sup>24</sup> WINNICOTT, D. W., Vom Spiel zur Kreativität 1973.

<sup>25</sup> BUSCH, Einführung, 1992, 140. Hervorhebung im Original (H. i. O.).

rende Bereich des Raumverständnisses als Zwischenraum wird aus unterschiedlichen Blickwinkeln immer wieder angesprochen. Aus diesem Grunde soll die Darstellung des Zwischenraumes den angesprochenen Schwerpunkten entsprechend erfolgen: zunächst im Zusammenhang mit der Bedeutung der Übergangsobjekte bzw. -phänomene, dann im Zusammenhang mit Spielen und zuletzt im Zusammenhang mit der Lokalisierung von kulturellem Erleben bzw. kultureller Erfahrung. Einer solchen Darstellungsweise sollte es gelingen, die nuancierten Bedeutungen des Zwischenraumes einzufangen und dabei die für unseren Zusammenhang bedeutsamen Ergebnisse festzuhalten. Überschneidungen in der Darstellung scheinen aber nicht vermeidbar zu sein.

### 2.2.1.1. *Übergangsobjekt bzw. -phänomen*

Das Übergangsobjekt bzw. -phänomen ist der wohl bekannteste Teil in D. W. Winnicotts Werk, auf den schon viele Religionspädagogen, v. a. im Zusammenhang mit dem Thema Symbol, hingewiesen haben.<sup>26</sup>

Den Ausgangspunkt von D. W. Winnicotts Konzept der Übergangsobjekte bzw. -phänomene bilden seine direkten Beobachtungen bei Säuglingen, die er in seinem ersten Forschungsbericht beschreibt: wenn den Säuglingen ein Untersuchungs-„Spatel“ hingehalten wird, entsteht eine „Periode des Zögerns“, bevor sie den Spatel ergreifen und damit spielen oder sich zurückziehen.<sup>27</sup> Es ist festzuhalten, daß dieses Zögern nicht als Widerstand im Sinne S. Freuds aufzufassen ist.<sup>28</sup> Aus dieser Beobachtung entwickelte D. W. Winnicott sein Konzept der Bedeutung der Übergangsobjekte bzw. -phänomene.<sup>29</sup>

---

<sup>26</sup> Aus der großen Anzahl seien nur einige angeführt: BARTHOLOMÄUS, W., Zur Vorstrukturierung des Symbols „Gott“ in früher Erfahrung, in: BLANK, J./HASENHÜTTL, G. (Hg.), Erfahrung, Glaube und Moral, Düsseldorf 1982, 189-204; BIEHL, P., Symbole geben zu lernen, 2. Aufl. Neukirchen-Vluyn 1991 (1989), 155f; BUCHER, A., Symbol – Symbolbildung – Symbolerziehung, St. Ottilien 1990, 187f; FEIFEL, E., Symbole und symbolische Kommunikation als religionsdidaktische Aufgabe, in: WEIDMANN, F. (Hg.), Didaktik des Religionsunterrichts, 6. Aufl. Donauwörth 1992 (1987), 188-203, 197f; HEIMBROCK, H.-G., Entwicklung und Erziehung, in: JRP 1 (1984), 67-85, 82f; LENTZEN-DEIS, W., Symbole im Religionsunterricht, in: WEIDMANN, F. (Hg.), Didaktik des Religionsunterrichts, 7. Aufl. Donauwörth 1997, 180-200, 191f; SCHWEITZER, F., Lebensgeschichte und Religion, München 1987, bes. 189f; WEIDINGER, N., Elemente einer Symboldidaktik (RU abs) Bd. 1, St. Ottilien 1990, 299.

<sup>27</sup> WINNICOTT, Die Beobachtung von Säuglingen in einer vorgegebenen Situation, in: DERS., Von der Kinderheilkunde zur Psychoanalyse, München 1976, 31-56, 33. Engl. Original: Through Paediatrics to Psycho-Analysis, London, 1958.

<sup>28</sup> Vgl. KAHN, M., D. W. Winnicott – sein Leben und Werk, in: WINNICOTT, D. W., Die therapeutische Arbeit mit Kindern, München 1973, VII-XLVIII, XV.

<sup>29</sup> Vgl. D. W. WINNICOTT, Vom Spiel zur Kreativität, Einführung, 1973, 7-9, 7.

Mit Übergangsphänomen und -objekt kennzeichnet D. W. Winnicott einen „intermediären Raum“<sup>30</sup>, „den Erlebnis- und Erfahrungsbereich, der zwischen dem Daumenlutschen und der Liebe zum Teddybär liegt, ... zwischen frühester Unkenntnis einer Dankespflicht und der Kenntnisnahme dieser Verpflichtung ('sag: danke!')." Unter Übergangsphänomenen sind „das Lallen des Säuglings und das Sich-in-den-Schlaf-Singen“<sup>31</sup> ebenso zu verstehen, wie das Verhalten eines Kleinkindes, das einen „Zipfel von Leintuch oder Decke“ greift und „zusammen mit den eigenen Fingern in den Mund“<sup>32</sup> steckt. Gebraucht ein Kind Gegenstände oder Objekte, „die nicht Teil des kindlichen Körpers sind, jedoch noch nicht völlig als zur Außenwelt gehörig erkannt werden“, kann D. W. Winnicott diese „Übergangsobjekte“<sup>33</sup> nennen. In einer späteren Entwicklung können dies „Teddybären, Puppen und Spielzeug aus hartem Material“<sup>34</sup> sein. Übergangsphänomene oder -objekte haben „für das Kind in der Zeit des Schlafengehens lebenswichtige Bedeutung“ und werden verwendet „als Abwehr gegen Ängste vor allem gegen depressive Ängste“.<sup>35</sup> In der Zeit vom vierten bis zwölften Monat können Übergangsphänomene zum ersten Mal auftauchen, wobei D. W. Winnicott dabei einen Spielraum läßt.<sup>36</sup> Das Schicksal des Übergangsobjektes endet meist in der „Rumpelkammer“, will sagen, „daß, das Übergangsobjekt bei gesunden Kindern“ weder „verinnerlicht“ wird, noch unterliegen die „mit ihm verbundenen Gefühle“ „unbedingt der Verdrängung“, sondern sie verlieren „im Laufe der Zeit (an) Bedeutung, weil die Übergangsphänomene unschärfer werden und sich über den gesamten intermediären Bereich ... ausbreiten – das heißt über den gesamten kulturellen Bereich“.<sup>37</sup>

Einem populären Mißverständnis von Übergangsobjekt, das primär als Gegenstand angesehen wird, ist ausdrücklich entgegenzuhalten, daß mit Übergangsobjekt weniger das Produkt, als vielmehr die Bewegung im Erfahrungsbereich des Kindes gemeint ist. D. W. Winnicotts Äußerung dieses Mißverständnis betreffend ist eindeutig:

---

<sup>30</sup> WINNICOTT, Vom Spiel zur Kreativität, 1973, 11 (H. i. O).

<sup>31</sup> Ebd.

<sup>32</sup> Ebd., 13.

<sup>33</sup> Ebd., 11.

<sup>34</sup> Ebd., 14.

<sup>35</sup> Ebd., 13.

<sup>36</sup> Vgl. ebd., 13. In einem Vortrag von 1957 gibt er den Zeitraum vom sechsten Monat bis über ein Jahr hinaus an. Vgl. WINNICOTT, D. W., Reifungsprozesse und fördernde Umwelt, München 1974, 143. Engl. Original: The Maturational Processes and the Facilitating Environment, 1965.

<sup>37</sup> WINNICOTT, Vom Spiel zur Kreativität, 1973, 15. Vgl. dazu auch die Ausführungen zur Entwicklungsfolge weiter unten.

„Natürlich ist es nicht das Objekt, das einen Übergang darstellt. Das Objekt repräsentiert den Übergang des Kindes aus einer Phase der engsten Verbundenheit mit der Mutter in eine andere, in der es mit der Mutter als einem Phänomen außerhalb seiner Selbst in Beziehung steht.“<sup>38</sup>

Klar ersichtlich wird aus dieser Äußerung, daß eine objektfixierte Sichtweise nicht das Wesentliche des Übergangsobjektes erfaßt. Das Übergangsobjekt verweist vielmehr auf ein Geschehen zwischen Mutter und Kind. Dieses Geschehen ereignet sich nach Winnicottschem Verständnis im 'Zwischen', das auch mit Zwischenraum bezeichnet werden kann. Das Objekt steht also für ein Geschehen, das mit Übergang näher bezeichnet wird und unten ausführlichere Erläuterung erfährt.

Wenn das Übergangsobjekt etwas repräsentiert, besteht weiterhin Klärungsbedarf bezüglich der Frage, ob das Übergangsobjekt ein Symbol ist. Auch wenn an dieser Stelle nicht ausführlich auf das Winnicottsche Symbolverständnis eingegangen werden kann, so muß nach D. W. Winnicott festgehalten werden: „Es ist richtig, daß der Zipfel der Decke (oder was es auch sein mag) irgendein Teilobjekt – wie zum Beispiel die Brust – symbolisiert“. Wesentlich dabei ist, daß „es, obwohl es real ist, *nicht* die Brust (oder die Mutter) *ist*“, sondern „die Brust (oder die Mutter) *bedeutet*.“ Als charakteristisch zeigt sich somit eine gewisse Unterscheidung zwischen dem Realen und dem, was es vertritt, für das es steht. Beim Übergangsobjekt ist nun zwar eine erste Trennungslinie zwischen Ich und Nicht-Ich, innen und außen auszumachen, aber diese Trennung ist nicht deutlich, wie dies bei der „Symbolbildung“ der Fall wäre, bei der „das Kind bereits in der Lage“ ist, „klar zwischen Phantasie und Fakten, zwischen inneren und äußeren Objekten, zwischen primärer Kreativität und Wahrnehmung zu unterscheiden“. Mit dem Übergangsobjekt will D. W. Winnicott jenen Prozeß begrifflich einfangen, „durch den das Kind erst fähig wird, Unterschied und Ähnlichkeit zu akzeptieren.“ In der „Entwicklung des Kindes vom rein Subjektiven zur Objektivität“ scheint das „Übergangsobjekt (der Zipfel der Decke usw.)... das zu sein, was wir von diesem Prozeß der Annäherung an objektive Erfahrung zu sehen bekommen.“ Zeitlich gesehen umfaßt der Begriff Übergangsobjekt die „Wurzeln der Symbolbildung“.<sup>39</sup> Übergangsobjekte sind somit nicht einfach mit Symbolen gleichzusetzen, sondern Symbole stehen nach D. W. Winnicott „in gleicher Weise für Phänomene der äußeren Welt wie für die des einzelnen Menschen“<sup>40</sup>. Diese Andeutungen mögen genügen, um zu verdeutlichen, daß Übergangsobjekt und Symbol nicht unwesentliche Gemeinsamkeiten, aber auch Unterschiede

---

<sup>38</sup> Ebd., 25.

<sup>39</sup> Ebd., 15 (H. i. O.).

<sup>40</sup> Ebd., 126.

aufweisen. Als für unseren Zusammenhang von Bedeutung ist der schon angesprochene Prozeß, für den das Übergangsobjekt gewissermaßen als sichtbarer Ausfluß steht.

Nachdem mögliche Mißverständnisse hinsichtlich des Übergangsobjektes ausgeräumt wurden, kann die wesentliche Bedeutung der Illusion in Bezug zu den Übergangspänomenen herausgestellt werden; denn es gilt: „Übergangsobjekte und Übergangspänomene gehören in den Bereich der Illusion, die den Anfang jeder Erfahrung bildet.“<sup>41</sup> „Die Übergangspänomene repräsentieren die frühen Stadien des Gebrauchs der Illusion, ohne den ein menschliches Wesen keinen Sinn in der Beziehung zu einem Objekt finden kann, das von anderen als Objekt wahrgenommen wird, das außerhalb des Kindes steht.“<sup>42</sup> Hier zeigt sich der hohe Stellenwert, den D. W. Winnicott der Illusion beimißt; denn ohne Illusion sei keine Erfahrung möglich und ohne den Gebrauch der Illusion könne kein Mensch einen außerhalb seiner selbst liegenden Sinn finden. Um verständlich zu machen, was er unter Illusion versteht, muß etwas weiter ausgeholt werden.

Zu einem theoretisch angenommenen, in der Entwicklung des Säuglings frühen „Zeitpunkt tritt die Mutter in den Erlebnisbereich des Kindes. Sie bietet ihm wie üblich die Brust und ihre potentielle Bereitschaft, es zu füttern. Ist ihre Anpassung an die Bedürfnisse des Kindes genügend gut, dann wird sie dem Kind damit die Illusion geben, daß es eine äußere Realität gibt, die mit seiner eigenen schöpferischen Fähigkeit korrespondiert. Mit anderen Worten: Das Angebot der Mutter deckt sich mit der Vorstellung des Kindes. Aus der Sicht des Beobachters nimmt das Kind wahr, was die Mutter ihm wirklich anbietet“. Von entscheidender Bedeutung ist darüber hinaus, daß das „Kind ... die Brust nur insofern wahr(nimmt), als es sie jetzt und hier für sich erschaffen kann.“<sup>43</sup> Im geglückten Fall wird dem Kind „die Illusion gewährt, daß das, was es erschafft, wirklich besteht.“<sup>44</sup>

Wesentlich in dieser frühen Phase ist die „(zeitliche) Kontinuität der äußeren emotionalen Umwelt und gewisser Elemente der psychischen Umwelt etwa in Gestalt von einem oder mehreren Übergangsobjekten.“<sup>45</sup> Nachdem die Mutter genügend „Gelegenheit zur Bildung der Illusion geboten hat“, ist ihre „Hauptaufgabe“ „die Desillusionierung.“ Geht alles gut, „dann bereitet dieser allmähliche Desillusionierungsprozeß den Boden für jene Frustrationen, die wir unter dem Begriff Entwöhnung zusammenfassen.“ In dem benannten Prozeß erfolgt

---

<sup>41</sup> Ebd., 24f.

<sup>42</sup> Ebd., 21f.

<sup>43</sup> Ebd., 22.

<sup>44</sup> Ebd., 25.

<sup>45</sup> Ebd., 24.

die „Akzeptierung der äußeren Realität“, auch wenn diese Akzeptierung als Aufgabe „nie ganz abgeschlossen wird“ und als lebenslanger „Illusions-Desillusionierungs-Prozess“ erhalten bleibt.<sup>46</sup>

Als Folge der Akzeptierung der äußeren Realität ergibt sich für die Phantasie, daß die Phantasie durch die äußere Realität gebremst wird. Während „in der Phantasie die Dinge durch Zauber bewirkt werden ... und Liebe und Haß ... beunruhigende Wirkungen hervor(rufen)“, enthält die „äußere Realität eingebaute Bremsen; man kann sie untersuchen und kennenlernen“. Somit kann gesagt werden, daß „die Phantasie ... in ihrer vollen Stärke wirklich nur zu ertragen (ist), wenn die objektive Realität richtig eingeschätzt wird. Das Subjektive ist ungeheuer wertvoll, aber so beunruhigend und magisch, daß man es nur als Parallele zum Objektiven genießen kann.“<sup>47</sup>

Resümierend stellt D. W. Winnicott fest, „daß die Phantasie nicht etwas ist, was das Individuum sich erschafft, um mit den Versagungen der äußeren Realität fertigzuwerden. Das trifft nur für das Phantasieren zu. Die Phantasie ist grundlegender als die Realität, und die Bereicherung der Phantasie durch die Reichtümer der Welt ist abhängig vom Erlebnis der Illusion.“<sup>48</sup>

Zusammenfassend sei hier festgehalten, daß das Verständnis von Illusion, das D. W. Winnicott hier im Zusammenhang mit Übergangsobjekt bzw. -phänomen entwickelt, eine wesentliche Erweiterung des Freudschen Illusionsverständnisses darstellt. „Während Illusion bei S. Freud vor allem durch ‘die Ableitung aus menschlichen Wünschen’ ... charakterisiert worden war ..., verweist Winnicott auf adaptive Funktionen der Illusion.“<sup>49</sup> Illusion ist für jeden Menschen von zentraler Bedeutung; denn ohne die Fähigkeit zur Illusion gibt es keine Beziehung zu Objekten außerhalb des Menschen, außerhalb des Selbst. Nur durch den Gebrauch der Illusion kann einem Mensch das Erlebnis der Illusion zuteil werden, bei dem ein von außen an das Selbst herangetragenenes Angebot von Sinn mit seiner Fähigkeit korrespondiert, diesen Sinn allererst zu erschaffen, der zeitlich gesehen schon vorhanden bzw. verwirklicht ist. Im Erlebnis der Illusion des Menschen ereignet sich eine Passung von beiden Realitäten. Die Bedeutung der Desillusionierung, auf die D. W. Winnicott hinweist, trägt der Wider- und Eigenständigkeit der äußeren Realität Rechnung. Auch wenn das Verständnis von Illusion hier in Verbindung mit dem Übergangsobjekt bzw. -phänomen dargestellt wurde, so stellt dies lediglich eine Form des Gebrauchs der Illusion dar, die in abge-

---

<sup>46</sup> Ebd., 23.

<sup>47</sup> WINNICOTT, D. W., Die primitive Gefühlsentwicklung, in: DERS., Von der Kinderheilkunde zur Psychoanalyse, München 1976, 57-74, 69. Engl. Original: Through Paediatrics to Psycho-Analysis, London 1958.

<sup>48</sup> Ebd.

<sup>49</sup> HEIMBROCK, H.-G., Gottesdienst: Spielraum des Lebens, Weinheim 1993, 49.

wandelter Weise lebenslang von Bedeutung ist. Wie es sich in der Auseinandersetzung mit möglichen Mißverständnissen des Übergangsobjekts bezüglich des Symbols angedeutet hat, tritt bei einem späteren Gebrauch der Illusion der Unterschied zwischen innerer und äußerer Realität klarer hervor. Darauf wird im Zusammenhang mit Spielen noch einzugehen sein.

Es dürfte hinreichend klar geworden sein, daß Illusion nicht, wie es sich umgangssprachlich mißverständlich nahelegen kann, im Sinne von Selbsttäuschung zu verstehen ist, sondern dem etymologischen Ursprung des Wortes entsprechend, eher als Eintritt in das Spiel, als Hineinspielen in den Zwischenbereich.<sup>50</sup> Der hohe Wert, der der Illusion im Winnicottschen Sinne beigemessen wird, kann sich für ein biblisches Textverstehen als relevant herausstellen.

### 2.2.1.2. *Spielen*

Das Spielen erweist sich als in enger Verbindung zum Zwischenraum stehend. Denn um „einen bestimmten Ort für das Spielen anzugeben“, postuliert D. W. Winnicott einen „dritten Bereich“<sup>51</sup>, „einen potentiellen Raum zwischen Kleinkind und Mutter“ dem er zweierlei entgegensetzt: „a) die innere Welt (einschließlich der Beziehung zwischen Leib und Seele) und b) die eigentliche oder äußere Realität (die ihre eigenen Dimensionen hat und objektiv erfaßt werden kann und die konstant bleiben, auch wenn sie dem Beobachter – je nach seiner inneren Verfassung – unterschiedlich erscheinen mag).“<sup>52</sup>

Als „eine Folge von Objektbeziehungen“ beschreibt D. W. Winnicott einen „Entwicklungsprozeß“, den er „mit dem Spielen in Beziehung“ setzt<sup>53</sup>. In einer prozeßhaften Betrachtungsweise sind folgende Phasen der Entwicklung anzugeben:

„Das Kleinkind und das Objekt sind miteinander verschmolzen. Das Kind nimmt das Objekt subjektiv wahr. Die Mutter ist darauf ausgerichtet, anzubieten, was das Kind zu finden bereit ist.“<sup>54</sup>

In einer zweiten Phase wird in einem komplexen Prozeß das „Objekt ... verworfen, wieder angenommen und objektiv wahrgenommen.“ Dieser Prozeß ist stark von der Mutter abhängig. Wenn es in dem „Hin und Her“ zwischen Mutter und Kind der Mutter möglich ist, einmal das zu sein, „was das Kind anzunehmen in der Lage ist,“ ein andermal aber zu warten, „angenommen zu wer-

---

<sup>50</sup> Vgl. KAMPER, D., Die große Illusion. Über Ästhetik, Pädagogik und Spieltheorie, München 1989, 3.

<sup>51</sup> WINNICOTT, Vom Spiel zur Kreativität, 1973, 65.

<sup>52</sup> Ebd., 52.

<sup>53</sup> Ebd., 58.

<sup>54</sup> Ebd.

den“ und dies über einen längeren Zeitraum hinweg aufrecht erhalten kann,<sup>55</sup> dann kann das Kind auf Grund dieser genügend guten Mutter die „Erfahrung“ von „magische(r) Kontrolle“ machen. Für das Kind heißt dies, daß die „Omnipotenz intrapsychischer Prozesse mit seiner Kontrolle der Wirklichkeit in Einklang steht“. Nur so kann ein Vertrauen zur Mutter entstehen, und auf Grund dieses „Vertrauens zur Mutter entsteht dann ein intermediärer ‘Spielplatz‘“, „ein potentieller Raum zwischen Mutter und Kleinkind, der beide miteinander verbindet.“ D. W. Winnicott bezeichnet hier den intermediären Raum als „‘Spielplatz‘, weil an dieser Stelle das Spiel beginnt“.<sup>56</sup>

„Die nächste Phase ist das Alleinsein in Gegenwart eines anderen. Beim Spielen geht das Kind jetzt davon aus, daß der Mensch, von dem es geliebt wird und den es deshalb für zuverlässig hält, erreichbar ist und es auch bleibt, wenn es sich an ihn erinnert, selbst wenn es ihn vergessen hat. Im Erleben des Kindes spiegelt dieser Mensch, was im Spiel geschieht.“<sup>57</sup>

Wenn das Kind „dann in die nächste Phase“ eintritt, kommt es „zu einer Überschneidung von zwei Spielbereichen“, d. h. „gemeinsames Spiel in einer Beziehung“ wird möglich, so daß die Mutter ihr „eigenes Spielverhalten“ mit einbeziehen kann<sup>58</sup>. Nach der Trennung von äußerer und innerer Realität, welche als lebenslange Aufgabe erachtet wird, kommt es zu einer teilweisen Überschneidung zweier Bereiche, in denen getrenntes Subjekt und getrenntes Objekt miteinander wieder in Beziehung treten. Nur in diesem Spielbereich ist für D. W. Winnicott Kommunikation möglich.<sup>59</sup>

Für unseren Zusammenhang bedeutsam kann festgehalten werden, daß nach der Trennung von äußerer Welt und innerer Realität eine Beziehung dieser beiden Bereiche in einem dritten Bereich im Zwischenbereich, erfolgt, ohne daß die Trennung nivelliert würde. Es kann also gesagt werden, daß im Zwischenraum eine Beziehung besteht von äußerer und innerer Realität, in Anerkennung der Differenz beider. Dieser wichtige Sachverhalt ist analog auch bei der Beschreibung von kulturellem Erleben wiederzufinden, als „Trennung, die eigentlich keine Trennung, sondern eine Form der Einheit ist.“<sup>60</sup> Erstaunlich ist dies nicht, denn nach D. W. Winnicott entwickeln sich kulturelle Erfahrungen im

<sup>55</sup> Ebd.

<sup>56</sup> Ebd., 59 (H. i. O.).

<sup>57</sup> Ebd., 59.

<sup>58</sup> Ebd., 59.

<sup>59</sup> Vgl. ebd., 66. Eine Ausnahme bildet die direkte Kommunikation aus dem Bereich der Psychopathologie. Vgl. zur Differenzierung von D. W. Winnicotts Kommunikationsverständnis: DERS., Die Frage des Mitteilens und des Nicht-Mitteilens führt zu einer Untersuchung gewisser Gegensätze, in: DERS., Reifungsprozesse und fördernde Umwelt, 1974, 234-253.

<sup>60</sup> WINNICOTT, Vom Spiel zur Kreativität, 1973, 113.

„intermediären Erfahrungsbereich (in Kunst, Religion usw.)“ „direkt aus dem Spielbereich kleiner Kinder, die in ihr Spiel 'verloren' sind.“<sup>61</sup>

### 2.2.1.3. *Kulturelle Erfahrung*

In Erweiterung der Konzepte Übergangsphänomene und Spielen führte D. W. Winnicott den „Begriff kulturelle Erfahrung“ ein, „ohne sicher zu sein, das Wort 'Kultur' definieren zu können.“ Mit Kultur bringt er „erlebte Tradition“ in Verbindung und stellt fest, „daß es in keinem Kulturbereich gelingt, anders als auf der Grundlage der Tradition schöpferisch zu sein. Andererseits wird niemand, der einen Beitrag zur kulturellen Entwicklung leistet, etwas wiederholen, es sei denn, als bewußtes Zitat“. Aus diesen Überlegungen scheint für ihn das „Wechselspiel von Ursprünglichkeit und Übernahme der Tradition als Grundlage alles Schöpferischen“ ein „sehr eindringliches Beispiel für das Wechselspiel von Getrenntsein und Einheit zu sein.“<sup>62</sup>

Das kulturelle Erleben ist „lokalisiert in einem schöpferischen Spannungsbereich (potential space) zwischen Individuum und Umwelt (anfänglich: dem Objekt)“. „Für den einzelnen Menschen ist die Möglichkeit, sich dieses Bereiches zu bedienen, durch Lebenserfahrungen in den allerersten Phasen seiner Existenz vorgegeben.“ „Die Erfahrungen im potentiellen Bereich zwischen subjektivem Objekt und objektiv wahrgenommenem Objekt, zwischen Ich und 'Nicht-Ich' sind für das Kind von Anfang an äußerst intensiv. Dieser Spannungsbereich entsteht in der Wechselwirkung zwischen dem ausschließlichen Erleben des eigenen Ich ('es gibt nichts außer mir') und dem Erleben von Objekten und Phänomenen außerhalb des Selbst“ „in Verbindung mit einem Gefühl des Vertrauens von seiten des Kleinkindes“.<sup>63</sup>

Im Blick auf „Objektbeziehung und Objektverwendung“, wird der Bereich des kulturellen Erlebens auch als „Übergangsbereich“ bezeichnet.<sup>64</sup> Während sich herausstellt, „daß die äußere Realität als solche fest vorgegeben ist“ und die „innere, psychische Realität“ ebenso „fest vorgegebene Voraussetzungen“ umfaßt, erweist sich der dritte Bereich, der „Handlungsbereich des Menschen“, „bei einzelnen Menschen ... als äußerst variabel. Das liegt daran, daß dieser dritte Bereich das Ergebnis von Erfahrungen des einzelnen, ob Kleinkind, Kind, Jugendlicher oder Erwachsener, in der ihn umgebenden Umwelt ist.“<sup>65</sup>

---

<sup>61</sup> Ebd., 24.

<sup>62</sup> Ebd., 115.

<sup>63</sup> Ebd., 116f.

<sup>64</sup> Ebd., 122f.

<sup>65</sup> Ebd., 123f.

Weil nun der „potentielle Raum“ kein leerer Raum ist, kann sich im Blick auf das Kleinkind „die Trennung von Objektwelt und Selbst“ vollziehen. Wie man sich dies bildlich vorstellen kann, zeigte D. W. Winnicott am „Beispiel des Fadens“ auf; denn durch einen Bindfaden sind zwei Objekte „zugleich miteinander verbunden und voneinander getrennt“.<sup>66</sup> Wichtig ist für ihn, daß dieses Paradox nicht aufgelöst, sondern hingenommen wird, wie es in der Grundregel ausgedrückt ist, das Kleinkind nicht zu fragen: „Hast du das selbst gemacht, oder hast du es gefunden?“ Das Frageverbot verweist auf den entscheidenden Punkt, auf „ein Paradoxon und die Annahme dieses Paradoxon ist: Das Kleinkind erschafft das Objekt, aber das Objekt war bereits vorher da, um geschaffen und besetzt zu werden.“<sup>67</sup>

Auf dieser Grundlage schätzt D. W. Winnicott „Kulturerfahrungen ganz besonders hoch, denn sie verbinden Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Und sie umfassen Raum und Zeit. Sie fordern und erlangen unsere ungeteilte Aufmerksamkeit, eine Aufmerksamkeit, die jedoch nicht ausschließlich sein kann.“<sup>68</sup>

Zusammenfassend sei hier, besonders im Blick auf den Umgang mit der Tradition, auf die zentrale Bedeutung hingewiesen, die das Paradox einnimmt. In Bezug auf einen biblischen Text könnte dies bedeuten, daß der im biblischen Text schon enthaltene Sinn beim Vollzug des Bibellesens erst geschaffen werden muß. Auch wenn im konkreten Vollzug der Annahme durch einen Menschen das Paradox nicht thematisiert werden darf, ist das Verbot der Frage nach ‘gemacht’ oder ‘gefunden’ in Bezug auf die Reflexion über die Fruchtbarmachung für ein biblisches Textverstehen nicht zulässig. Gerade letzteres bedarf einer theologischen und religionspädagogischen Erhellung.

Überblickt man die bisherige Darstellung, so ist „eine direkte Entwicklungsfolge von Übergangsphänomenen zum Spielen, vom Spielen zum gemeinsamen Spielen und von hier zum kulturellen Erleben“<sup>69</sup> auszumachen. Diese von D. W. Winnicott selbst angedeutete Entwicklungsfolge im Zwischenraum von der Kleinkind-Mutter-Beziehung, über Übergangsphänomene bzw. -objekte zum Spielen und gemeinsamen Spielen bis hin zum intermediären Erfahrungsbereich von Kultur, Religion usw. untermauert meine These, daß es sich bei D. W. Winnicott um ein strukturelles Modell handelt, mit dessen Hilfe das Aufgehen von Sinn bzw. Bedeutung in unterschiedlichen Zusammenhängen und Handlungsfeldern – auch für die Religionspädagogik relevanten – erklärt werden kann. Weiterhin kann der als zentral herausgestellte Zwischenraum unter Berücksich-

---

<sup>66</sup> Ebd., 125.

<sup>67</sup> Ebd., 104.

<sup>68</sup> Ebd., 126.

<sup>69</sup> Ebd., 63.

tigung der mit demselben in Zusammenhang stehenden drei Punkte adaptive Funktion der Illusion, Differenz und Paradox zu einer Konkretisierung im Handlungsfeld der religiösen Erwachsenenbildung führen. Doch um dies zu erreichen, sind zunächst theologische und religionspädagogische Klärungen durchzuführen.

### 3. Theologische und religionspädagogische Klärungen

Die Ausführlichkeit der Beschreibung des „Wahrnehmungsmodus des ‘intermediären Raumes’“<sup>70</sup> nach D. W. Winnicott bekommt religionspädagogisch ihr Recht aus dem Tatbestand, daß Wahrnehmung in der gegenwärtigen Religionspädagogik bzw. -didaktik, zumal der subjektorientierten, ein Begriff mit zentraler Bedeutung geworden zu sein scheint.<sup>71</sup> Eine solcherart verstandene Religionspädagogik bzw. -didaktik kann als ästhetisch inspiriert bezeichnet werden.<sup>72</sup> „Ästhetische Tätigkeit“ wird dabei „als Erblickungs- und Wahrnehmungslehre von Gestalt überhaupt – auch im Glauben“ angesehen.<sup>73</sup> Von nicht unerheblicher Bedeutung scheint in diesem Zusammenhang folgende Feststellung von E. Feifel zu sein: „Eine unzerstörbare Gewißheit des Glaubens läßt sich nicht trennen vom Weg über die Sinne. Gott will nicht nur gedacht, er will leibhaft gespürt, geschmeckt, gefühlt, gehant, geliebt und gefürchtet, geehrt, geehrt werden, um seiner Wahrheit mit allen Fasern unserer inkarnierten Vernunft inne zu werden.“<sup>74</sup> Für eine ästhetisch inspirierte Religionspädagogik und -didaktik kann, wie für jede theologische Ästhetik, das Bilderverbot als zentral angesehen werden.<sup>75</sup> Ohne auf Einzelheiten des biblischen Bilderverbots (Ex 20,4; Dtn 5,8)

---

<sup>70</sup> HEIMBROCK, H.-G., Gottesdienst: Spielraum des Lebens, 1993, 50.

<sup>71</sup> Vgl. HILGER, G., Wahrnehmung und Verlangsamung als religionsdidaktische Kategorien. Überlegungen zu einer ästhetisch inspirierten Religionsdidaktik, in: HEIMBROCK, H.-G. (Hg.), Religionspädagogik und Phänomenologie, Weinheim, 1998, 138-157, 138. Vgl. BIEHL, P., Wahrnehmung und ästhetische Erfahrung. Zur Bedeutung ästhetischen Denkens für die Religionspädagogik als Wahrnehmungslehre, in: GRÖZINGER, A./LOTT, J. (Hg.), Gelebte Religion. Im Brennpunkt praktisch-theologischen Denkens und Handelns, Rheinbach/Merzbach 1997, 380-411, bes. 408-411.

<sup>72</sup> HILGER, Wahrnehmung und Verlangsamung als religionsdidaktische Kategorien, 1998, 138.

<sup>73</sup> LANGE, G., Ästhetische Bildung im Horizont religionspädagogischer Reflexion, in: ZIEBERTZ, H.-G./SIMON, W. (Hg.), Bilanz der Religionspädagogik, Düsseldorf 1995, 339-350, 342.

<sup>74</sup> FEIFEL, E., Was ist ästhetische Erfahrung? Prolegomena zu einer religionspädagogischen Ästhetik, in: RpB 30/1990, 3-18, 4.

<sup>75</sup> Vgl. GRÖZINGER, A., Praktische Theologie und Ästhetik: ein Beitrag zur Grundlegung der praktischen Theologie, 2. durchges. Aufl. München 1991, 103.

eingehen zu können,<sup>76</sup> sollen zunächst die bei D. W. Winnicott herausgearbeiteten Elemente adaptive Funktion der Illusion, Differenz und Paradox auf ihre grundsätzliche Vereinbarkeit mit dem biblischen Bilderverbot untersucht werden, bevor zu einer spezifischen Klärung der hier angestrebten Konkretisierung übergegangen wird.

### 3.1. *Biblisches Bilderverbot*

Zunächst kann festgestellt werden, daß das biblische Bilderverbot „weder ein Denk-, noch ein Sprach-, noch ein Kunstverbot“<sup>77</sup> ist und „unserem Glauben weder die Phantasie noch die Visionen“ verbietet. Von daher scheint die grundsätzliche Bedeutung der Phantasie, auch nach D. W. Winnicott, Bestätigung zu finden. Allerdings dürfen die Produkte der Phantasie das biblische „Wort nicht ersetzen.“ Sie müssen sich „bewähren und reinigen.“<sup>78</sup> Diesem Bewährungs- und Reinigungsprozeß entspricht nun m. E. in der von D. W. Winnicott vertretenen psychologischen Sichtweise, der Illusions-Desillusionierungs-Prozeß. Erst in diesem Rahmen erhält die adaptive Illusion ihre lebenslange Bedeutung und kann zum Erlebnis der Illusion führen, welches als mit dem Bilderverbot vereinbar erachtet werden kann.

Auch mit der bei D. W. Winnicott herausgearbeiteten Trennung von äußerer und innerer Realität im Zwischenbereich, die eigentlich als eine Form der Einheit unter Anerkennung der Differenz beider anzusehen ist, läßt sich das biblische Bilderverbot in Verbindung bringen. Denn Gott, „der sich vorstellt, stellt sich als einer vor, der sich nicht vorstellen läßt.“ Hier geht es um das „geheimnisvolle ‘verborgene Erscheinen’, das ‘unsichtbare Sichtbarwerden’ Jahwes“. Dabei sind die Gegensätze in Gott keine Gegensätze mehr, sondern „‘Erscheinung’ und ‘Verborgenheit’ Gottes“ müssen zusammengedacht werden.<sup>79</sup> Die Trennung als Form der Einheit im Winnicottschen Zwischenraum scheint nicht nur mit dem biblischen Bilderverbot in Einklang zu stehen, sondern es könnte sich auch eine psychologische Beschreibung des Bilderverbots abzeichnen, die eine Einheit in der Differenz festzuhalten in der Lage ist.

In Bezug zu dem herausgearbeiteten Sachverhalt *ein Mensch erschafft Sinn, aber der Sinn war bereits vorher da, um geschaffen und besetzt zu werden*, was unter Paradox gefaßt wurde, läßt sich vom Bilderverbot her folgendes anführen. Das Bil-

<sup>76</sup> Vgl. u. a.: DOHMEN, CHR., Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament, 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1987. SCHROER, S., In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im AT, Freiburg/Schw. 1987.

<sup>77</sup> ZENGER, E., Das biblische Bilderverbot – Wächter der biblischen Gotteswahrheit, in: *KatBl* 116 (1991), 381-388, 382.

<sup>78</sup> Ebd., 388.

<sup>79</sup> GRÖZINGER, Praktische Theologie und Ästhetik, 1991, 91.

derverbot gibt Hinweise auf die Grundsätze einer zu entwerfenden theologischen Ästhetik, die da wären: „Die Gewährung von Nähe in verborgener Gestalt und der Entzug, Anwesenheit und Abwesenheit gehören in der Offenbarung dialektisch zusammen.“ Theologisch sachgemäß wird in der Ästhetik darauf geantwortet, wenn „Präsentation *und* Entzug, Bild *und* Zerbrechen des Bildes beieinandergehalten werden.“ Erhalten diese Grundsätze Beachtung, richtet sich das Bilderverbot „gegen die Gefährdung, die zu jeder Zeit gegeben ist, nämlich die Rede von Gott den leitenden Vorstellungen und Bildern der eigenen Gegenwart unterzuordnen.“<sup>80</sup> D. W. Winnicott hält nun gerade daran fest, daß zeitlich vor dem Erschaffen von Sinn, von Sinn-Bildern, dieser Sinn schon realisiert worden sein muß. Auf die Brüchigkeit des Erschaffenen verweist der Übergangscharakter, der dem Zwischenraum zu eigen ist.

Die adaptive Funktion der Illusion, die Differenz und das Paradox nach D. W. Winnicott scheinen grundsätzlich mit dem biblischen Bilderverbot vereinbar zu sein. Es kann sogar vermutet werden, daß der „rechte Umgang mit der Kraft menschlicher Imagination“ als „eine zentrale Forderung des theologisch richtig verorteten Bilderverbotes“<sup>81</sup> durch die Indienstnahme des Winnicottschen Zwischenraumes für ein biblisches Textverstehen sich konkretisieren läßt. Dann könnte mit der religionspädagogischen Indienstnahme dazu beigetragen werden, daß das biblische Bilderverbot als jenes „Feuer, das die Bilder von Gott am Leuchten halten, vor Verformung schützen und vor Verharmlosung bewahren soll,“<sup>82</sup> nicht erlischt und im konkreten Handlungsfeld der religiösen Erwachsenenbildung von Anfang an umgesetzt wird. In Bezug auf die Vorbereitung einer Konkretisierung mit einem biblischen Text besteht jedoch noch differenzierterer Klärungsbedarf, wobei einzelne Aspekte zur Klärung kommen, die es ermöglichen, den nach D. W. Winnicott dargestellten Zwischenraum, den potentiellen Raum, mit Hilfe der Imagination von Menschen als umschreibbaren Raum aufzubauen. Nach einer grundsätzlichen Einordnung läßt sich das weitere Vorgehen an drei Fragen festmachen: Wo spielt die Begebenheit in diesem Raum? Wann spielt sie? Wer ist beteiligt?

### 3.2. *Wo? Wann? Wer?*

Grundsätzlich wird in Analogie zur äußeren und inneren Realität bei D. W. Winnicott schematisierend davon ausgegangen, daß dieser aufzubauende Raum zwischen der Gestalt des biblischen Textes und einer Gruppe anzusiedeln ist. Die

---

<sup>80</sup> BIEHL, P., Religionspädagogik und Ästhetik, in: JRP 5 (1988), Neukirchen-Vluyn 1989, 3-44, 18 (H. i. O.).

<sup>81</sup> GRÖZINGER, Praktische Theologie als Kunst der Wahrnehmung, 1995, 86.

<sup>82</sup> ZENGER, Das biblische Bilderverbot – Wächter der biblischen Gotteswahrheit, 1991, 381.

Teilnehmer der Gruppe sollten übereingekommen sein, daß sie sich gemeinsam in einer Bibelarbeit mit einem bestimmten biblischen Text beschäftigen.

Religionspädagogisch wird mit dem aufzubauenden Raum das Verstehen eines biblischen Textes zu unterstützen gesucht, so daß die Fremdartigkeit des biblischen Textes, die sich schon aufgrund des geschichtlichen Grabens zwischen biblischem Text und heutigen Menschen einstellen dürfte, von den Menschen akzeptiert und eine Verbindung zwischen beiden hergestellt wird. Dies wäre in Analogie zu D. W. Winnicotts Differenz zu sehen. Weiterhin soll in diesem Zwischenraum eine Verschränkung von biblischer Textgestalt und heutigen Menschen dergestalt erfolgen, daß die teilnehmenden Menschen für sich einen Sinn des schon realisiert vorhandenen biblischen Sinnes erschaffen können, was dem Paradox entsprechen würde. Zuletzt sollen die Voraussetzungen herausgearbeitet werden, die für die Initiierung eines gemeinsamen Lehr-Lernprozesses von Bedeutung sind, in dessen Verlauf die Ab-Bildung der Textgestalt und die produktive Ein-Bildung der Menschen während des Prozesses und in gegenseitiger Auseinandersetzung so miteinander eine Verschränkung erfahren, daß sich das Erlebnis der Illusion einstellen kann. Es muß jedoch betont werden, daß es im folgenden nicht um den Prozeß selbst geht, sondern lediglich um die Klärung der Aspekte, die für den Aufbau eines solcherart verstandenen Raumes als Voraussetzung anzusehen sind. Dabei beinhalten die Klärungen sowohl die strukturelle wie die inhaltliche Ebene und beziehen sich in Entsprechung der schon angeführten drei Fragen auf die Aspekte Ort, Zeit und Personen. Dem Aspekt Ort kommt, der Themenwahl entsprechend, der breiteste Raum zu. Die Ortsklärung umfaßt eine ästhetische wie eine theologische Dimension, die in die Perspektive der Konkretisierung mündet.

Im Rahmen seiner Skizze einer Ästhetik des Ortes weist A. Grözinger darauf hin, daß Orte zwar eine „geographische Größe“ darstellen, aber zugleich auch „mehr“ sind. Denn „Ort im emphatischen Sinn entsteht dort, wo aus einer geographischen Größe eine ‘innere Landschaft’ wird“.<sup>83</sup> Als Kern seiner Skizze arbeitet er heraus, daß Orte ein „draußen“ darstellen, aber zugleich „die Orte ‘in uns’“ bestimmen, „die wiederum auf die Orte ‘draußen’ gestaltend einwirken.“<sup>84</sup> A. Grözinger gibt auch Hinweise, die sich für eine Konkretisierung in einem Bildungsprozeß als hilfreich erweisen können. Ihm sind „drei Dinge“ wichtig. „Zum einen, daß eine Ortsbestimmung deshalb notwendig ist, weil sie sich nicht selbstverständlich einstellt. Der platte positivistische Zugriff auf den ‘Ort’ stellt den wahren Einblick in ihn.“<sup>85</sup> „Zum anderen: Der ‘Ort’ muß in Erinne-

---

<sup>83</sup> GRÖZINGER, Praktische Theologie und Ästhetik, 1991, 271.

<sup>84</sup> Ebd., 279.

<sup>85</sup> Ebd., 276.

rungs-Arbeit ... zuallererst (re)konstruiert werden. Dies ist ein diffiziler Vorgang“. „Damit ist drittens die ‘Orts’-Findung unabdingbar auf die ästhetische Dimension angewiesen.“ Dabei zeigt sich, „daß die rezeptive Dimension der Orts-Findung aufs engste verknüpft ist mit dem produktiven Vorgang der Orts-(Re)konstruktion“, wobei „die Imagination eine unersetzliche Bedeutung für den Zugang der ‘Welt’“ einzunehmen scheint. „Ganz offensichtlich ist jedes menschliche Sich-In-Bezug-Setzen zur jeweiligen Welt-Wirklichkeit stets auch eine fiktive Leistung.“ Und weiter heißt es: „In der fiktiven (Re)konstruktion der Orte werden diese entworfen als Orte im Kontext eines Ganzen, das so noch nicht Realität ist.“<sup>86</sup> Ohne weiter auf seine Ausführungen einzugehen, weist A. Grözingler darauf hin, daß diese Orte nicht als „Zwangs-Orte“ zu verstehen sind. Insgesamt kann das Ästhetische eines in diesem Sinne gestalteten Bildungsvorgangs darin festgemacht werden, daß „er die Elemente der Alltags-Welt aufnimmt und sie in einen neuen Zusammenhang stellt.“<sup>87</sup>

Über diese ästhetische Dimension hinaus ist aber auch die theologische zu berücksichtigen. Die Bibel weiß um das Besondere der Orte, wie es sich beispielhaft in der alttestamentlichen Erzählung des Mose vor dem brennende Dornbusch zeigt.<sup>88</sup> In der neutestamentlichen Emmaus-Perikope steht der „Ort ‘Jerusalem’ für mehr als nur eine geographische Angabe“, denn auf Grund der Begegnung mit Jesus, dem Auferstandenen, wandelt sich für die Jünger Jerusalem von einem „Ort der Trauer in einen Ort der Hoffnung.“<sup>89</sup> Diese angeführten Beispiele sind keine Einzelfälle, denn die zuletzt genannte Perikope steht „durchaus für einen einheitlichen Grundzug der Orts-Nennungen in den Evangelien, der darin besteht, ‘daß die Evangelisten mit ihren Ortsangaben theologische Aussagen machen’ wollen.“ Dies ist sehr auffällig im Evangelium nach Markus auszumachen. „Markus kann ... seine Ortsangaben oft gegen die realen geographischen Gegebenheiten formulieren, weil er damit theologische Motive verfolgt.“ Bei Markus „wird der Ort ‘draußen vor dem Dorf’ und das ‘Haus’ zum pointierten ‘Ort’ des Messias-Geheimnisses im Gegensatz zum ‘Dorf’ und der ‘Stadt’ als den Stätten von Öffentlichkeit.“ Insgesamt kann gesagt werden, daß in der Bibel ‘Ort’ häufig „als ein theologisch genau qualifizierter“ verstanden wird. „Die biblischen Ortsangaben sind damit geographisch und theologisch gleichermaßen geprägt“, so daß es „keine Neutralität des Ortes“ gibt. „Jeder Ort setzt immer auch einen Inhalt.“<sup>90</sup>

<sup>86</sup> Ebd., 277.

<sup>87</sup> Ebd., 278.

<sup>88</sup> Vgl. ebd., 280.

<sup>89</sup> Ebd.

<sup>90</sup> Ebd., 281.

Perspektiven für praktische Konsequenzen ergeben sich für unseren Zusammenhang wie folgt: Weil sich die Ortsbestimmung nicht selbstverständlich einstellt, soll sie durch den Leiter der Bibelarbeit initiiert werden. So soll der Ort des Geschehens draußen in Beziehung zu den Orten in den Teilnehmern gebracht werden. Diese Arbeit ist zentral durch den Leiter zu erbringen, indem er dem Ort vorwiegend rekonstruierend als Zwischenraum Gestalt gibt, und die Gruppenteilnehmer diesen Ort durch ihre Imagination aufbauen. Die Orts-Rekonstruktion muß notwendig auch auf seiten der Teilnehmer ein produktiver Vorgang sein. In Bezug auf die theologische Dimension ist festzuhalten, daß es nicht ausschließlich um die geographische Rekonstruktion des Ortes gehen kann. In nicht wenigen Fällen wäre dies auch nicht mehr möglich. Vielmehr geht es darum, den Ort auch in seiner theologischen Qualifizierung zum Tragen kommen zu lassen. Dies geschieht wohl am wirkungsvollsten, wenn auf den in der biblischen Perikope beschriebenen Ort Bezug genommen wird. Auf dieser Grundlage kann angenommen werden, daß die „Ursprungssituationen des biblischen Glaubens“<sup>91</sup> im aufgebauten Raum zum Tragen kommen können.

In Bezug auf die Zeit soll im Zwischenraum eine Verbindung, eine Vermittlung ermöglicht werden, die im Sinne von S. Kierkegaards Begriff der Gleichzeitigkeit zu verstehen ist.<sup>92</sup> Die besondere theologische Bedeutung dieses Begriffes besteht knapp gefaßt darin, daß es sich hierbei nicht um ein rein historisches Zugleich handelt.<sup>93</sup> Vielmehr ist der Gläubige der Gleichzeitige, wenn seine eigene Gegenwart mit Christi Heilshandeln dergestalt vermittelt ist, daß Christi Heilshandeln als unmittelbar gegenwärtig erfahren wird.<sup>94</sup> Allein der Gläubige kann als der „Nicht-Gleichzeitige der Gleichzeitige“<sup>95</sup> sein. Dabei ist der Gläubige „der nicht unmittelbar Gleichzeitige“<sup>96</sup>, weil Gott sich „nicht unmittelbar erkennen“<sup>97</sup> läßt.

Für unseren Zusammenhang bedeutet dies, daß der Zwischenraum grundsätzlich der Eigenart des Glaubens entsprechen und somit den Charakter der „vermittelten Unmittelbarkeit“<sup>98</sup> umfassen muß. Dabei ist Gleichzeitigkeit nicht im

---

<sup>91</sup> Vgl. dazu die Ausführungen von: GOLDMANN, C., Ursprungssituationen biblischen Glaubens. Eine Einführung in das Alte Testament für die religionspädagogische Praxis, Göttingen 1981.

<sup>92</sup> Vgl. KIERKEGAARD, S., Philosophische Brocken. Gesammelte Werke. Zehnte Abteilung, Düsseldorf/Köln 1952, 52-68.

<sup>93</sup> Vgl. ebd., 55 u. ö.

<sup>94</sup> Vgl. ebd., 56 u. ö.

<sup>95</sup> Ebd., 67.

<sup>96</sup> Ebd., 64.

<sup>97</sup> Ebd., 60.

<sup>98</sup> DRECHSEL, Pastoralpsychologische Bibelarbeit, 1994, 305.

unmittelbar historischen Verständnis anzustreben. Vielmehr soll im durch Imagination aufgebauten Raum die Möglichkeit für eine Verbindung von Subjekt und biblisch geschildertem Heilshandeln Christi ermöglicht werden, welche S. Kierkegaard Glaube nennt. Dieser ist aber nicht machbar, weshalb der aufgebaute Raum kein Zwangsraum sein darf, sondern ein Möglichkeits- und Freiraum. Konkret bedeutet es, daß im aufgebauten Raum nicht eine Reinszenierung des biblischen Geschehens stattfinden kann. Dieses Geschehen muß zwar bestimmbar in den Raum hineinwirken, aber es muß ebenso in Differenz gehalten werden. Praktisch kann dies wohl so konkretisiert werden, daß das biblische Geschehen bspw. in erzählender Form nahegebracht wird, aber zugleich betont wird, daß dieses Geschehen beendet ist und in dem aufgebauten Raum historisch gesehen nicht mehr stattfindet. Als bedeutend für ein mögliches Geschehen im aufgebauten Raum sind die Personen anzusehen, die in diesen Raum eintreten und handeln.

Hier ist vorab zu klären, welche Personen zugelassen werden sollen, welches Rollenangebot vom Leiter gemacht werden soll. Eingedenk des unter Gleichzeitigkeit Besprochenen und unter Hinzunahme des biblischen Bilderverbots scheint es angebracht zu sein, Jesus in diesem Raum nicht als Rolle Gestalt werden zu lassen. Doch dann ist sogleich zu fragen, wie der biblische Gehalt in den aufgebauten Raum sich einspielen kann. Theologisch gesehen kann dies wohl durch Zeugen geschehen.<sup>99</sup> Ein Zeuge ist jedoch nicht unmittelbar mit einem Augenzeugen, wie er bspw. vor Gericht gefragt ist, ineins zu setzen. Ein Zeuge ist vielmehr „jemand, der etwas bekundet, wovon er existenziell betroffen ist.“<sup>100</sup> Für unseren Zusammenhang ist also festzustellen, daß der Leiter Jesus als konkrete Person vom Rollenangebot ausschließt und daß mindestens eine Person die Aufgabe eines Zeugen erfüllt, die die existenzielle Wahrheit des biblischen Geschehens auch im aufgebauten Raum bekundet. Diese sozusagen indirekte Art der Bezugnahme auf den biblischen Text darf jedoch nicht auf vereinnahmende, indoktrinierende Weise geschehen, weil ansonsten die Differenz aufgehoben würde. Um auf der anderen Seite auch den Gruppenteilnehmern gerecht zu werden, ist das weitere Rollenangebot so zu gestalten, daß die Rollen sowohl in biblischer Zeit möglich waren als auch von den Teilnehmern heute verstanden und somit zügig ausgefüllt werden können. Wichtig ist zudem, daß diese angebotenen Rollen auf irgendeine Weise mit dem biblischen Geschehen in Verbindung treten können. Vollends aufgebaut ist der hier angestrebte Raum dann, wenn die Teilnehmer der Bibelarbeit sich spontan eine Rolle gewählt haben und in den

---

<sup>99</sup> Zum Verständnis des Zeugen vgl. bspw.: EXELER, A., Der Religionslehrer als Zeuge, in: KatBl 106 (1981), 3-14.

<sup>100</sup> Ebd., 4.

Raum eintreten, in dem dann gesprochen, sich auseinandergesetzt und gehandelt wird. Wie kann eine Konkretisierung der Klärungen aussehen?

#### 4. Konkretisierung in der religiösen Erwachsenenbildung

Gegen „vorschnelle methodische Nutzungen“ muß daran festgehalten werden, daß die „didaktischen Grundentscheidungen“ getroffen werden. Dabei bedarf, nach H.-G. Heimbrock, humane Bildung „auch der Ein-Bildung, die dem Menschen erlaubt, das je Gegebene zu überschreiten zugunsten neuer Bilder von sich und der Welt“.<sup>101</sup> Diese Grundentscheidung wird mit der folgenden Konkretisierung in Bezug auf einen biblischen Text dergestalt zu erreichen gesucht, daß diese ‘alte’ biblische Textgestalt in ihrer Andersartigkeit wahrgenommen wird und ‘neu’ eine Bedeutung für Erwachsene in ihrer je gegebenen Situation erlangt. Die Beschränkung auf Erwachsene erfolgt aus Gründen der klareren Darstellung, da dann auf die bei Kindern stärker zu berücksichtigenden entwicklungspsychologischen Bedingungen weniger eingegangen zu werden braucht. Gleichwohl gehe ich von der grundsätzlichen Möglichkeit dieser Konkretisierung auch in der Arbeit mit Kindern aus.

Den Rahmen kann ein Bildungshaus oder ein Gemeindezentrum abgeben, in dem eine Gruppe von ca. 10 bis 20 Erwachsenen zusammenkommen kann, um sich mit einem biblischen Text zu beschäftigen. Der Leiter der Bibelarbeit soll im Sozialtherapeutischen Rollenspiel bewandert sein.<sup>102</sup> Den Ausgangspunkt bildet ein biblischer Text, z. B. die Heilung eines Kranken am Teich von Bethesda (Joh 5,1-9), in Entsprechung zur äußeren Realität bei D. W. Winnicott. Der Leiter bringt den Teilnehmern das biblische Geschehen in erzählender Weise nahe; denn wer erzählt, bleibt nicht in Distanz. Die Teilnehmer hören auf die Worte der Schrift. In Entsprechung zu D. W. Winnicott bildet die Gruppe die innere Realität. Zwischen dem Text und einzelnen Teilnehmern hat sich wahrscheinlich schon der angenommene dritte Bereich, der Zwischenbereich, als potentieller Bereich entwickelt. Dem Leiter fällt nun die Aufgabe zu, diesen potentiellen Bereich entsprechend den entwickelten Kriterien, für alle Teilnehmer wahrnehmbar, aufzubauen. Mit hinweisenden Gesten unterstützt er seine Beschreibung der Szenerie. Unter Zuhilfenahme der Imagination aller Teilnehmer nimmt dieser Zwischenbereich Gestalt an und wird zu einem klar umgrenzten Raum mit Teich, Säulenhallen usw. An diesem aufgebauten Ort könnte sich die

---

<sup>101</sup> HEIMBROCK, Virtuelle Räume: Wahrnehmung und Einbildung, 1998, 229.

<sup>102</sup> Die hier unter psychologischem und theologischem Aspekt entwickelte Vorstellung eines durch Imagination aufzubauenden Raumes entspricht weitestgehend der spielerischen Umsetzung des realitätsorientierten Gruppenspiels im Sozialtherapeutischen Rollenspiel; vgl. dazu: STEIN, A., Sozialtherapeutisches Rollenspiel, 3. überarbeitete und ergänzte Aufl. Neuwied 1998, 136f.

Heilung zugetragen haben, doch Jesus und der geheilte Kranke sind nicht mehr zugegen. Dafür könnten sich aber verschiedenste andere Menschen dort treffen. Der Leiter wie die Teilnehmer der Bibelarbeit wählen spontan eine Rolle, die in der Situation möglich ist, begeben sich in diesen aufgebauten Raum, stellen sich vor und beschreiben ihre Rolle kurz. Wenn sich alle vorgestellt haben, entwickelt sich eine kommunikative Handlung. Ob es während dieser kommunikativen Handlung zur religionspädagogisch intendierten Illusion zwischen Teilnehmern und Text, d. h. zum Einspielen von Sinn kommt, müßte eine den Prozeß reflektierende Betrachtung aufzeigen. Hier ging es jedoch lediglich um die Erhebung von strukturellen und inhaltlichen Aspekten für den durch Imagination aufzubauenden Raum.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, daß es sich in diesem hier entwickelten Raum nicht um einen virtuellen Raum im Sinne von elektronisch erzeugt handelt. Wohl aber handelt es sich um einen durch die Imagination der Teilnehmer aufgebauten und örtlich umschreibbaren Raum, in dem ein bestimmter biblischer Ort Gestalt gewinnt und zwar in Gleichzeitigkeit. Es kommt dabei nicht auf die detailgetreue, geographische Rekonstruktion des biblischen Ortes an, sondern darauf, daß die Teilnehmer, entsprechend ihrer spontanen Rollenwahl, sich in diesen Raum begeben können und ein Prozeß der wechselseitigen Auseinandersetzung ermöglicht wird. Daß dieser Raum mit dem dargestellten Wahrnehmungsmodus verbunden ist, wurde oben dargestellt.

CLEMENS BREUER

## Virtualität und Fortschritt

Moraltheologische Anmerkungen zur virtuellen computergenerierten  
3-D-Rekonstruktion menschlicher Embryonen

### 1. Virtuelle Realität

Die Bezeichnung „virtuelle Realität“ ist im Jahre 1989 von dem Informatiker Jaron Lanier geprägt worden, der im wesentlichen mit diesem Begriff ausdrücken will, daß eine Realität vorliegt, die nicht physikalisch, sondern nur mit Hilfe des Computers und somit nur scheinbar existent ist. Lanier stellt sich vor, daß Oberflächenbilder nicht nur 3-dimensional darzustellen sind, sondern diese auch zu multisensorischen Panoramen erweitert werden können, die eine derart perfekte Echtzeitdarstellung hervorbringen, daß sie für den Betrachter als Wirklichkeit mit einer eigenen zeit-räumlichen Regelmäßigkeit erscheinen.<sup>1</sup>

Grundlegend wird mit virtueller Realität eine Distanz zur physikalischen Wirklichkeit ausgedrückt:

„Die VR-Technik [Virtuelle Realität-Technik] umfaßt Ein- und Ausgabetechniken, die es dem Menschen erlauben, eine sinnliche Erfahrung zu machen, die einer physikalisch existierenden Wirklichkeit nicht entspricht oder eine physikalisch existierende Wirklichkeit um normalerweise so nicht wahrnehmbare Dimensionen erweitert (...). Zusätzlich kann der Mensch mit der Simulation interagieren. VR bezeichnet ebenso diesen künstlich geschaffenen Erlebnisraum.“<sup>2</sup>

Wenngleich das geschaffene Abbild eine unterschiedliche Nähe zur physikalischen Realität haben kann, handelt es sich bei der virtuellen Realität um „eine

---

<sup>1</sup> Vgl. A. HENNIG: Die andere Wirklichkeit. Virtual Reality – Konzepte, Standards, Lösungen. Bonn 1997, 13. Vgl. M. FAßLER: Intensive Anonymitäten. In: Ders. (Hg.): Alle möglichen Welten. Virtuelle Realität – Wahrnehmung – Ethik der Kommunikation. München 1999, 49-74, hier: 49. Vgl. G. REMPETERS: Die Technikdroge des 21. Jahrhunderts. Virtuelle Welten im Computer. Frankfurt/M. 1994.

<sup>2</sup> S. BORMANN: Virtuelle Realität. Genese und Evaluation. Bonn 1994, 26-27.

*Mensch-Maschine-Schnittstelle, die es erlaubt, eine computergenerierte Umwelt in Ansprache mehrerer Sinne als Realität wahrzunehmen.*<sup>43</sup>

Die Qualität der virtuellen Realität verbessert sich grundsätzlich mit dem Immersionsgrad, da proportional zu der Kapazität des Rechners, welcher die Simulation erzeugt, unsere Fähigkeit abnimmt, sie als Simulation überhaupt noch wahrzunehmen. In dieser Begrenztheit „gründet die Faszination der virtuellen Welten. Der Schein der Simulation, keine zu sein, hat den Mythos begründet, sie sei mehr als bloße Illusion, eine ganz eigene und ganz wirkliche Welt.“<sup>44</sup>

Je größer die Distanz zur realen Welt, desto „perfekter“ stellt sich die virtuelle Realität dar. Von dieser Sichtweise aus wird deutlich, daß virtuelle Welten auch in früheren Jahrhunderten – wenn auch mit einem wesentlich geringeren Immersionsgrad – erstellt worden sind. Zahlreiche künstlerische Darstellungen haben in geistiger Weise beim Betrachter eine Welt entstehen lassen, die ihn zum „Träumen“ gebracht hat.

Grundsätzlich zeichnet sich die gesamte Geschichte der Medien durch Immersion aus, wobei häufig eine Überwindung von Zeit und Distanz und eine Erhöhung der Realitätstreue angestrebt worden ist. Seit je her sind Zeichensysteme und instrumentale Techniken zwischengeschoben worden, um gesellschaftliche Wirklichkeiten zu produzieren und durch Wiederholung und Vergegenständlichung zu erhalten. Vor diesem Hintergrund sind die revolutionären Erfindungen wie Schrift, Buchdruck, Telefon, Radio und Fernsehen zu sehen, die zunehmend perfektioniert worden sind. Während die Geschichte der Medien weithin davon bestimmt gewesen ist, einen möglichst klaren Abbildcharakter zu erhalten, läuft die virtuelle Realität im engeren Sinne immer mehr auf einen Modellcharakter hinaus. Die Bemühungen zentrieren sich auf das Bestreben, den Rechner mit den Modellen der menschlichen Wahrnehmung möglichst gut zur Deckung zu bringen.

Virtuelle Realität stellt sich zunehmend als ein interaktives Medium dar, das erst durch den Benutzer „lebt“. „Statt fest vorprogrammierten Reaktionsmustern und einer schlichten Kombination bestehender Medien erlaubt VR unendlich viele Sichtweisen und Repräsentationsformen der selben Sache.“<sup>45</sup> Eine zentrale Bedeutung erhält in diesem Zusammenhang die Darstellung der dritten Dimension, mit der unter Nutzung der bewußten und unbewußten Wahrnehmungsprozesse ein natürliches Erleben von Informationen im Zusammenspiel aller Sinne möglich ist.

---

<sup>3</sup> A. HENNIG: Die andere Wirklichkeit, 14.

<sup>4</sup> S. MÜNKER: Was heißt eigentlich: „Virtuelle Realität“? Ein philosophischer Kommentar zum neuesten Versuch der Verdopplung der Welt. In: Ders. (Hg.): Mythos Internet. Frankfurt/M. 1997, 108-127, hier: 109.

<sup>5</sup> A. HENNIG: Die andere Wirklichkeit, 29.

Von einer rein fiktiven Welt unterscheidet sich die virtuelle Realität dadurch, daß sich der Betrachter in den Ablauf der Handlungen einschalten kann, wobei die Simulation von Perspektiven auf die Wirklichkeit die Medialität der Computerwirklichkeit ausmacht. „Es ist ein elektronischer sozialer und globaler Zusatzraum entstanden. In ihm erlebt man immer nur eine Untermenge der computererzeugbaren Umgebungen.“<sup>6</sup>

In gewisser Weise kann man bei den Erfahrungen mit der virtuellen Realität von einem Bruch mit der medialen Tradition sprechen, da zunehmend die Erfahrung einer medial *konstruierten* Welt gemacht wird, die sich als neue Mediengattung bezeichnen läßt. Dieser Bruch ist jedoch kein zeitlich eindeutig festzulegendes Ereignis, sondern die Veränderungen „ziehen sich über längere Zeiträume hin und bedürfen einer umfassenden Neuorganisation der gesellschaftlichen Kommunikation und Wahrnehmung, die auch die alten Medien in neuer Weise wieder einbettet.“<sup>7</sup>

Virtuelle Realität ist weniger in erkenntnistheoretischer Hinsicht eine Herausforderung, als in psychologischer, ethischer und sozialpsychologischer,<sup>8</sup> weswegen die Beschäftigung mit der Materie aus moraltheologischer Sichtweise gerechtfertigt erscheint, wenngleich nachfolgend eine Spezialisierung der Thematik vorgenommen wird, mit der jedoch die grundsätzliche Frage nach der Bedeutung des „medialen Fortschritts“ nicht vernachlässigt werden soll.

## 2. Die herkömmliche Visualisierung menschlicher Embryonen

Die Visualisierung menschlicher Organe geht bis in das 16. Jahrhundert zurück, als Andreas Vesal (1514/15-1564) versucht hat, mit mechanischen Methoden (Messer, Pinzette etc.) einzelne Organe darzustellen. Von dieser deskriptiven Methode, die als Geburtsstunde der neuzeitlichen Anatomie angesehen werden kann, zeugen zahlreiche künstlerische Zeichnungen aus dieser Zeit. Gemeinsam ist diesen Zeichnungen, daß sie sich auf den erwachsenen Menschen beschränken. Erst die Beschreibung der Zelle als ein Bauelement der Lebewesen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, hat die Frage nach der Darstellung von frühkindlichen und vorgeburtlichen Darstellungen aufgeworfen. Damit war der Schritt von einer räumlich beschreibenden Zustandsanatomie zu einer raumzeitlich beschreibenden Gestaltungsanatomie – der sogenannten kinetischen

<sup>6</sup> M. FAßLER: *Intensive Anonymitäten*, 52.

<sup>7</sup> W. RAMMERT: *Virtuelle Realitäten als medial erzeugte Sonderwirklichkeiten – Veränderungen der Kommunikation im Netz der Computer*. In: M. Faßler (Hg.): *Alle möglichen Welten. Virtuelle Realität – Wahrnehmung – Ethik der Kommunikation*. München 1999, 33-48, hier: 40.

<sup>8</sup> Vgl. H.-D. MUTSCHLER: *Über „Virtuelle Realität“*. In: *Philosophie Ethik* 21 (1999) 166-173, hier: 172.

Morphologie – vollzogen, die, mit dem einzelligen Keim beginnend, eine enge Folge von Stadien besonders der Frühentwicklung vorlegen will.

Ist die deskriptive Anatomie noch darauf beschränkt gewesen, die Organe isoliert zu betrachten, so hat erst die Entwicklung der raum-zeitlichen Gestaltungs-anatomie dazu geführt, die Anfänge der individuellen menschlichen Leistungen und die Grundfunktionen der menschlichen Organe zu entdecken. Die frühen morphologischen Untersuchungen haben dazu geführt, die Entwicklungsbewegungen des menschlichen Embryos nachzuzeichnen, die nicht einfach als Materialbewegungen, sondern als organische Gestaltungsvorgänge zu beschreiben sind.<sup>9</sup>

Gestützt auf jahrzehntelange Forschungsergebnisse hat der Anatom Erich Blechschmidt den Werdegang des Menschen vom Ei zum Neugeborenen nachgezeichnet. Von 1942 bis 1970 hat er Schnittserien-Rekonstruktionen von 64 menschlichen Embryonen erstellt, die international katalogisiert und einzigartig sind. Blechschmidt hat mikroskopische Schnittserien von jungen Embryonen erstellt und diese in vergrößertem Maßstab Schnitt für Schnitt als Plattenmodelle aneinandergefügt und zu Schnittserien-Rekonstruktionen – und somit dreidimensional – zusammengesetzt.

Die Schnittserien-Rekonstruktionen geben eine vollständige Übersicht über die entscheidenden Vorgänge der Individualentwicklung. Die Differenzierungen, die früher als Wiederholung der Stammesgeschichte gedeutet worden sind, werden hier erstmals als Teilgeschehen dieser Individualentwicklung erkannt. Die von Ernst Haeckel (1834-1919) im 19. Jahrhundert beschriebenen menschlichen Kiemenanlagen, hat Blechschmidt zweifelsfrei als Beugefalten ausfindig machen können und erkannt, daß die späteren Leistungen des Erwachsenen durch frühembryonale Elementarfunktionen des Organismus vorentschieden sind.

„Ein Mensch wird nicht Mensch, sondern ist Mensch und verhält sich schon von Anfang an als ein solcher. Und zwar in jeder Phase seiner Entwicklung von der Befruchtung an. (...) Die Individualität [des menschlichen Keims] erscheint u. a. auch in der Spezifität des Stoffwechsels, also in nicht unmittelbar sichtbaren molekularen Vorgängen.“<sup>10</sup>

### **3. Die computergenerierte 3-D-Rekonstruktion menschlicher Embryonen mittels Magnetresonanz-Mikroskopie**

Im Jahre 1996 ist der Assistenz-Professor Bradley R. Smith an der radiologischen Abteilung des medizinischen Zentrums der Duke-Universität in Durham (North Carolina) beauftragt worden, eine Online-Datenbank virtueller menschlicher

---

<sup>9</sup> Vgl. E. BLECHSCHMIDT: Wie beginnt das menschliche Leben. Forschungsergebnisse mit weitreichenden Folgen. Stein/Rhein 1976, 11.

<sup>10</sup> Ebd., 30-31.

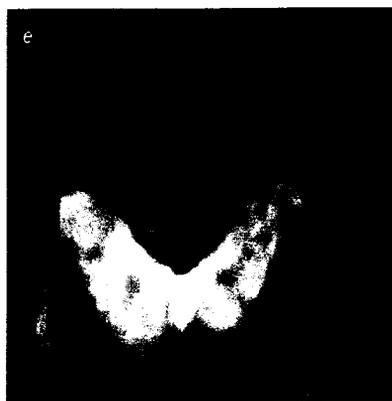
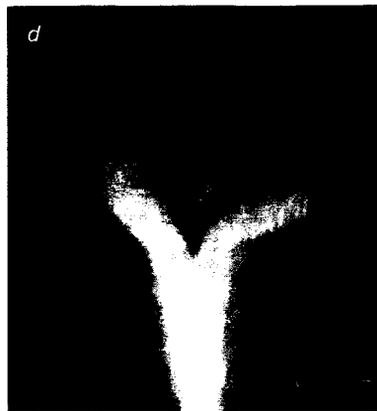
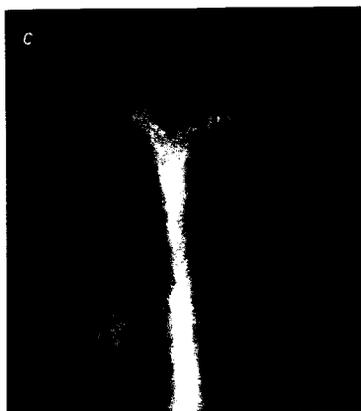
Embryonen zu erstellen, die auf einer Sammlung von real konservierten menschlichen Embryonen und Feten basiert.<sup>11</sup> Mittels der Magnetresonanz-Mikroskopie, die 1986 an der Duke-Universität entwickelt worden ist und der Kernspintomographie ähnelt, können Details dargestellt werden, die weit über das für eine praktische medizinische Diagnostik erforderliche Maß hinausgehen. Mit Hilfe einer speziellen Computer-Software kann in etwa zwei Stunden ein vollständiger dreidimensionaler Datensatz eines Embryos erstellt werden. Anhand des Computers können gezielte Teile des „virtuellen“ Embryos durchscheinend dargestellt werden, während andere Teile undurchsichtig bleiben. Indem Forscher den Grad der Transparenz wunschgemäß variieren, können sie innere Strukturen in unterschiedlichen Tiefen und in deren natürlichem Umfeld betrachten, ohne das reale Objekt öffnen zu müssen. Bestimmte Organe können virtuell herauspräpariert und von allen Seiten betrachtet werden.

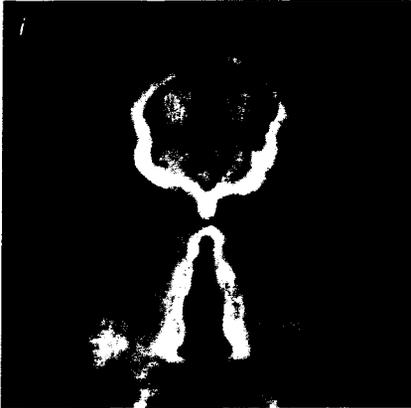
Im weiteren ermöglichen Manipulationen Computer-Animationen, die beispielsweise das Neuralrohr – aus dem sich später das Gehirn und das Rückenmark entwickeln – quasi zu durchfliegen erlauben. Der Embryo wird gedreht (vgl. die Darstellung a-c), dann dringt der Betrachter in das Neuralrohr (d) ein, um auf eine virtuelle Reise durch die Hirnbläschen zu gehen, welche sich zu den Ventrikeln des Gehirns entwickeln werden. Die Sequenz führt über das Hinterhirn durch das Dach des vierten Ventrikels in das Mittelhirn (e bis h), bevor der Reisende rückwärts gewendet den Ventrikel verläßt, um die Hirnhälften zu betrachten (i und j).

Die Animationen erlauben es dem Betrachter, virtuell in das Innere eines Embryos einzudringen, ohne daß ein realer Embryo hierfür zerschnitten zu werden braucht. Der virtuelle Ausflug bietet die Möglichkeit, reale Merkmale eines Embryos näher kennenzulernen, weswegen wir hier eine Form von virtueller Realität vorfinden, die durchaus einen wissenschaftlichen Nutzen haben kann.

---

<sup>11</sup> Vgl. B. R. SMITH: Virtuelle menschliche Embryos. In: Spektrum der Wissenschaft 6/1999, 54-59. – Die folgenden Abbildungen sind diesem Aufsatz entnommen.





#### 4. Virtuelle Realität im Blick der Moralthologie

Die Anwendung einer mittels Computer simulierten sogenannten „künstlichen“ Welt stellt unzweifelhaft ein sehr nützliches Hilfsmittel in vielfältigen Bereichen dar: der militärischen und zivilen Fahr- und Flugsimulation, der Raumfahrt, der Medizin, der Architektur usw. Gleichwohl ist nicht zu übersehen, daß eine intensive Beschäftigung mit der mittels Computer simulierte Wirklichkeit nicht wenige Risiken in sich birgt.<sup>12</sup> Neben physischen Risiken (Simulatorkrankheit, Augen-/Hirnschäden, Fehlkonditionierung) sind vor allem psychische zu nennen. So kann es zu einer Verkümmern der Phantasie kommen, da die Gefahr besteht, daß der Benutzer zum reinen Erlebniskonsumenten wird. Von nicht zu unterschätzendem negativem Einfluß ist das Auftreten von Realitätsverzerrungen zu nennen, die wesentlich in drei Formen angesprochen werden können:

1. Fragmentierung (aufgrund der Zersplitterung von Informationen, können diese in nicht verständliche Teile zerfallen, wodurch die Vermittelbarkeit verloren geht);
2. Dekontextualisierung (fragmentarische Informationen lassen sich zu neuen Informationen zusammenstellen, wodurch eine Verschiebung von Inhalten erfolgen kann);
3. Sekundarisierung (die Verifizierung durch persönliche Erfahrungen kann immer mehr in den Hintergrund treten).<sup>13</sup>

Die psychischen Risiken können schließlich in einer Sucht enden, deren wesentliches Symptom darin liegt, daß der Betreffende sich in der Realität (in geistiger und körperlicher Hinsicht) immer schwerer zurechtfindet.

Neben diesen individuellen Risiken können im weiteren soziologische treten, wobei nicht zu leugnen ist, daß bereits das Hervortreten eines oder mehrerer psychischer Symptome in vielen Fällen die Ursache für soziologische Gefahren darstellen kann. Zum einen besteht die Gefahr, daß der Gesprächspartner in einer idealisierten Form wahrgenommen wird, da dieser sich über das Computernetz lediglich geistig abbilden läßt. Wenn wir beispielsweise bedenken, daß ein sehr großer Teil der Suchbegriffe im Internet einem erotischen bzw. sexistischen Interesse entspringen,<sup>14</sup> so wird erkennbar, daß zum einen die Hemmschwelle

---

<sup>12</sup> Die hier genannten Risiken sind im wesentlichen entnommen: A. HENNIG: Die andere Wirklichkeit, 253-262. Vgl. auch: S. BORMANN: Virtuelle Realität, 205-213.

<sup>13</sup> Besonders dieses Risiko darf nicht unterschätzt werden, da hier die „Identitätsfindung“ beeinträchtigt werden kann, die sich zumeist in einer schwachen Persönlichkeitsentwicklung ausdrückt.

<sup>14</sup> Nach einer Auswertung der fünfzig meisteingegebenen Suchbegriffe im Internet, welche die Kolibri Online GmbH im Jahre 1997 durchgeführt hat, weisen nur sieben eindeutig nicht auf ein sexistisches oder pornographisches Interesse hin und unter den ersten einhundert

bei diesem Medium sehr niedrig ist und zum anderen, daß der einzelne in seinen sozialen Kontakten verarmen kann. Ebenfalls besteht ein vergrößertes Risiko, daß sich kriminelle Formen ausbreiten können, die zu einer Herabsetzung der Hemmschwelle und gesellschaftlicher Tabus führen. Am plausibelsten kann dies landläufig anhand von Spielhallen bzw. Computerspielen verdeutlicht werden, denen sich nicht wenige Menschen gerade dann zuwenden, wenn sie in ihrem Alltag Probleme haben, mit denen sie kaum fertig werden. Häufig findet hier eine Flucht aus der realen Welt statt.<sup>15</sup>

Das „Internet erzeugt elementare Maskierungen. Darin besteht sein Reiz; es ermöglicht Interaktionen und Interpassionen, die keinen Charakter, keiner iterierbaren Subjektivitätsstruktur mehr zugerechnet werden können. Natürlich ergibt sich daraus nicht bloß das vielfältige Spiel der Übertretung von Verboten, sondern auch das nicht weniger reizvolle Spiel ihrer neuerlichen Generierung und Regulation (‘Netiquette’). Im Netz gelten lediglich virtuelle ‘Gesetze’, die allenfalls in Gesetzesdebatten überzugehen pflegen; kein Standpunkt läßt sich erfolgreich (re)territorialisieren.“<sup>16</sup>

Während in früheren Jahrhunderten die künstlerischen Darstellungen zumeist einen gewissen Bezug zur Realität gehabt haben, wird mit der Virtualität die Beziehung zur Realität immer schwächer.

„Die Virtualität erlöst die Bilder von der Erinnerung an die Realität. Im Bild befreit sich der Mensch von seiner Körperschwere und greift nach den Sternen einer künstlichen Welt, die nur noch aus Phantomen besteht.“<sup>17</sup>

Von der Schönheit des Scheins läßt sich der Mensch verführen, indem er pausenlos Bilder konsumiert, die sich unter ökonomischen Gesichtspunkten auszahlen.

---

Suchbegriffen sind mindestens zehn, die auf Kinderpornographie und sexuelle Perversionen hinweisen. (vgl. K. WIEGERLING: Medienethik. Stuttgart 1998, 171).

<sup>15</sup> Eine „Flucht“ aus der alltäglichen Welt kann auch hinter dem seit vielen Jahren anhaltenden Boom von Fernreisen und Extremsportarten vermutet werden, der damit in Zusammenhang gebracht werden kann, daß den Menschen, durch die elektronischen Medien unterstützt, andauernd „Appetit“ auf eine angeblich „heile“ Welt vorgegaukelt wird, die mit der Realität nicht in Einklang zu bringen ist. Vgl. auch: W. RAMMERT (Hg.): Computerwelten – Alltagswelten. Wie verändert der Computer die soziale Wirklichkeit? Opladen 1990.

<sup>16</sup> T. MACHO: Das prominente Gesicht. Vom Face-to-Face zum Interface. In: M. Faßler (Hg.): Alle möglichen Welten. Virtuelle Realität – Wahrnehmung – Ethik der Kommunikation, München 1999, 121-135, hier: 135.

<sup>17</sup> H. BELTING: Die angenehme Leere der Bilder. Nach dem Verlust des Bezugs zur Realität: Idolatrie im Zeitalter der Medien und der Virtualität. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 29.12.1999, N 6. Vgl. KIM H. VELTMAN: Elektronische Medien, die Wiedergeburt der Perspektive und die Fragmentierung der Illusion. In: S. Iglhaut u.a. (Hg.): Illusion und Simulation. Begegnung mit der Realität. Ostfildern 1995, 26-48.

Im weiteren besteht einerseits die Gefahr, daß sich in den Industriegesellschaften ein Zweiklassensystem herausbildet, da die einen die medialen Techniken beherrschen und die anderen keinen Zugang zu dieser Technik haben bzw. finden können. Andererseits besteht durch den starken Einfluß von Konzernen mit Monopolcharakter – die nur unzureichend durch staatliche Kontrollen beaufsichtigt werden können – die Befürchtung, daß die Medien weltweit tendenziell zu einer antidemokratischen Kraft werden.<sup>18</sup>

Bezüglich der dargestellten dreidimensionalen Darstellung von menschlichen Embryonen kann die Frage gestellt werden, ob die neugewonnenen Erkenntnisse nicht dazu beitragen, den Blick für das Ganze zu verstellen. Hiermit soll angedeutet werden, daß mit der zunehmenden Darstellung von Details, sehr leicht die Vielschichtigkeit und Vielgestaltigkeit des menschlichen Lebens übersehen werden kann. Vergleichbar kann hier das Menschliche-Genom-Projekt genannt werden, mit dem eine Kartierung des menschlichen Genoms verfolgt wird und das somit den – wenn auch vielleicht zunächst unausgesprochenen – Drang in sich trägt, auf jede wissenschaftliche Erkenntnis eine Antwort haben oder finden zu müssen.

Die Moralthologie, verstanden als theologische Handlungslehre, ist zunächst herausgefordert, die neuen wissenschaftlichen Erkenntnis aufmerksam zu verfolgen, bevor sie reagiert. Da sie sich jedoch niemals in rein positiven Gedankengängen erschöpfen kann und niemals ausschließlich auf die Rationalität als Erkenntnisquelle beschränkt, verweist sie auf eine Wirklichkeit, die über die positiven Realitäten hinausgeht. Damit steht sie zunächst einem radikalen Konstruktivismus entgegen, der von einer Aufhebung der traditionellen Realitätsvorstellung aufgrund neuerer wissenschaftlicher Ergebnisse der physikalischen Selbstorganisationstheorie, der biologischen Autopoiesislehre und der Hirnphysiologie ausgeht.<sup>19</sup> Denn: „Wo alles virtuell ist, verpflichtet nichts mehr.“

Die theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe sind nicht nur Realitäten eines praktizierenden religiösen Menschen, sondern stellen in ihren fundamentalen Aussagen notwendige Eigenschaften eines jeden vernünftig handelnden Menschen dar. Insofern ist darauf hinzuweisen, daß eine *eindeutige* ganzheitliche Trennung zwischen Realität und Virtualität nicht erst seit dem sogenannten „Computerzeitalter“ nicht möglich ist, sondern zu keiner Zeit in der Geschichte der Menschheit jemals in Gänze bestanden hat.

---

<sup>18</sup> Vgl. P. WEIBEL: Medien und Metis. In: M. Faßler (Hg.): Alle möglichen Welten. Virtuelle Realität – Wahrnehmung – Ethik der Kommunikation. München 1999, 105-119, hier: 119.

<sup>19</sup> Vgl. H.-D. MUTSCHLER: Ethische Probleme der virtuellen Realitätserzeugung und des radikalen Konstruktivismus. In: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften 37 (1996) 67-77, hier: 69-70.

Wenn wir die berühmt gewordene „Elmauer Rede“ von Peter Sloterdijk heranziehen,<sup>20</sup> so offenbart diese einmal mehr, wie unsicher unsere Gesellschaft bezüglich der ethischen Grenzen des wissenschaftlich Machbaren ist. Indem Sloterdijk die Visionen von Platon in bezug auf die Züchtung von Menschen unkritisch in den Raum stellt und uns in keiner Weise einen auch nur halbwegs gangbaren Weg für die Zukunft weist, dient seine Rede nur zu leicht populistischen Interessen. Sind aber „Bildung, Heiraten und Züchtung erst einmal auf ein und derselben semantischen Ebene angesiedelt, dann sind Klonen, pränatale Vernichtung und jede gentechnische Manipulation in der Tat die normalste Sache der Welt.“<sup>21</sup>

Lediglich in einem Punkt hat die Debatte über die Rede von Sloterdijk etwas positives bewirkt: daß über die Normen für gentechnische Eingriffe öffentlich diskutiert werden muß. Zu Recht hat „Der Spiegel“ in einer Antwort auf die Rede von Sloterdijk darauf aufmerksam gemacht, daß die Naturwissenschaften im Begriff sind, das Bild vom Menschen zu wandeln.

„Die langsame Neudefinition vollzieht sich in den nüchternen Protokollen der Wissenschaftsmagazine, in denen die Bandenmuster der Genforscher, die monotonen Buchstabenabfolgen der Gensequenzen und die kryptischen Kürzel zu sehen sind, mit denen die Abschnitte der Erbgutmoleküle bezeichnet werden. Unbeirrt von allen bisherigen Mißerfolgen, fahren sie fort, nach dem molekularen Substrat von Intelligenz, Aggressivität oder Partnertreue zu fahnden. Die Vielfalt des Lebens wird so auf genetische Information reduziert; das Hirn, ehemals Sitz einer Seele, wird zur 'wetware' (in Analogie zur Software und Hardware der Computer) degradiert. Für die Philosophie stellt sich damit weniger die Frage, ob sie die Regeln für eine dereinst möglicherweise dämmernde Ära der Menschenzüchtung aufzustellen vermag; die Frage lautet vielmehr, ob sie diesen von der Naturwissenschaft insinuierten Wandel des Menschenbildes nur hinnimmt oder ihm etwas entgegenzusetzen hat.“<sup>22</sup>

Im Zentrum der Diskussion steht somit die Veränderung des Menschenbildes. Doch solange der von dem Schöpfer des ersten Retortenbabies, das 1978 zur Welt gekommen ist, Richard Edwards ausgesprochene Satz, der da lautet: „Die Ethik hat sich dem wissenschaftlichen Fortschritt anzupassen“,<sup>23</sup> nicht von seinem Fundament her gesamtgesellschaftlich in Frage gestellt wird, erscheinen die Einwände, wie sie beispielsweise zur sogenannten „Bioethik-Konvention“ vorge-

<sup>20</sup> Vgl. P. SLOTERDIJK: Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zum Brief über den Humanismus – die Elmauer Rede. In: Die Zeit vom 16.9.1999, 15; 18-21.

<sup>21</sup> C. GEYER: Der falsche Prophet. Total normal: Sloterdijk als neuheidnischer Tabubrecher. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 30.9.1999, 49.

<sup>22</sup> M. EVERS u.a.: Zucht und deutsche Ordnung. In: Der Spiegel, Nr. 39, vom 27.9.1999, 314.

<sup>23</sup> R. EDWARDS: „Ich greife doch nicht in die Schöpfung ein“. In: Die Welt vom 22.3.1993, 9.

tragen worden sind, auf unsicheren Füßen zu stehen.<sup>24</sup> Wenn die in vielen Ländern neu ins Leben gerufene Disziplin der „Bioethik“ dazu verkommen sollte, jeglichem wissenschaftlich Machbaren Rückendeckung und damit gleichsam ihren „Segen“ zu geben, dann wäre dies nicht nur eine Negierung des christlichen Menschenbildes, sondern jeglicher humanitären Grundlagen überhaupt.

Das freiheitliche Selbstbestimmungsrecht des Einzelnen würde durch die Anwendung nicht weniger gentechnologischer Anwendungen gerade nicht beachtet. Das Gebot „Dem Einzelnen müsse das Recht vorbehalten bleiben, selbst über die Anwendung neuer Methoden zu entscheiden“ wird beispielsweise durch Eingriffe in die Keimbahn gerade nicht respektiert, weswegen diese als ethisch verwerfliche Menschenzucht verworfen werden müssen.

Virtuelle Realität stellt eine Leistung des menschlichen Geistes dar. Die Computertechnologie ist eine gemachte, die gravierende Veränderungen unserer Wahrnehmung zur Folge haben können und werden. Das weitere Voranschreiten und Perfektionieren der virtuellen Realität wird uns jedoch nicht von Bemühungen befreien können, nach ethischen Richtlinien zu suchen. Im Gegenteil: je weiter sich die Menschen mit den beliebig vielen Möglichkeiten der virtuellen Realität umgeben, um so stärker werden sie nach Grenzen suchen müssen, die ihnen Anhaltspunkt und Richtung für das reale Leben geben.

Die eingangs beschriebene Charakterisierung der virtuellen Realität weist unweigerlich ethische Probleme auf, die im wesentlichen auf zwei Fragen konzentriert werden können: *ob* jemand und gegebenenfalls *wer* die Verantwortung für die selbstkonstruierte Welt trägt. Grundsätzlich kann es Verantwortung nur dort geben, wo ich meine Identität als nicht selbsterschaffene voraussetze, denn wenn es zum Selbstverständnis der virtuellen Realität gehört, daß „alles selbst konstruiert ist, dann wird die Rede von der Selbstverantwortung zur bloßen Chiffre, die nichts mehr besagt. Es geht im Grunde dann gar nicht mehr um Selbstverantwortung, die aus der Differenz erwächst, sondern um das Sichttreibenlassen in verschiedenen Weltkonstruktionen. Die Folge kann nur sein, daß ich mich selbst aufgebe und berauschen lasse.“<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> Vgl. zur sogenannten „Bioethik-Konvention“: C. BREUER: Biomedizinische Entwicklungen im humanen Bereich in der ethischen Auseinandersetzung. Dargestellt am Beispiel von Reproduktionsmedizin, Gentechnologie und Konventionen zur Bioethik. In: H. Lampert u.a. (Hg.): Schutz des menschlichen Lebens. Ethische, rechtliche und sozialpolitische Aspekte (= Interdisziplinäre gesellschaftspolitische Gespräche an der Universität Augsburg, Bd. 5). St. Ottilien 1997, 17-54.

<sup>25</sup> G. WEGNER: Das „Selbst“ im Cyberspace. In: M. Faßler (Hg.): Alle möglichen Welten. Virtuelle Realität – Wahrnehmung – Ethik der Kommunikation. München 1999, 19-24, hier: 22. „Die öffentlichen Medien produzieren und verbrauchen Bilder in der gleichen Menge und Geschwindigkeit, so daß nicht ihre einzelnen Produkte, sondern ihre fortwährende Produktion das Massenpublikum zur ‘blinden’ Idolatrie verführt, in der es keine

Doch so falsch einerseits die Annahme ist, wir wären den virtuellen Realitäten und ihren „Zwängen“ gänzlich schutzlos ausgeliefert, so falsch ist andererseits die Auffassung, daß wir den medialen Raum vollkommen frei gestalten könnten. Die virtuelle Wirklichkeit ist eben nicht als fertige Wirklichkeit vorhanden, sondern sie entsteht, indem man sie nutzt, weswegen sie auch als eine äußerst produktive Kunstwelt bezeichnet werden kann.

„Wie bei allen gesellschaftlichen Realitäten – und die virtuellen Realitäten gehören dazu – konstruieren und strukturieren wir diesen Erfahrungsraum durch unsere Praktiken, aber unter Bedingungen, die wir früher zwar auch selbst geschaffen haben, die sich aber als gesetzte Strukturen einschränkend auswirken.“<sup>26</sup>

Gleichwohl ist zu bedenken, daß die elektronische Medialität zwar eine eigenständige durch unser interaktives Dazutun verfaßte Wirklichkeit sein wird, doch wird diese „uns nicht ‘bis in’s Letzte’ verfügbar sein, wenn wir mit ihr etwas in einer einigermaßen erträglichen Zeit erreichen, konstruieren oder mitteilen wollen.“<sup>27</sup>

Utopien, Zukunftsvisionen und virtuelle Realitäten müssen sich an der Realität messen lassen, wobei die Realität nicht auf die angebliche „normative Kraft des Faktischen“ reduziert werden kann, sondern zur Realität gehören zwangsläufig religiöse Strukturen fundamental hinzu. Dieses „sich an etwas binden“ verweist im christlichen Verständnis auf die Schöpfungs- und Erlösungsordnung. So wie wir zunehmend einerseits erkannt haben, daß es zum Überleben der Menschheit zwingend notwendig ist, eine ökologische Ethik zu entwickeln, die sich im Einklang mit der Schöpfungsordnung versteht, so bleibt uns andererseits aufgetragen, die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen nicht zu vergessen. Die Schöpfungs- und Erlösungsordnung bilden die zwei Grundpfeiler des christlichen Menschenbildes. Daß sich hieran der technische Fortschritt messen lassen muß, mag den einen als Anmaßung – als ungerechtfertigte Selbstbeschränkung –

---

Pause und keinen Fluchtweg mehr gibt.“ (H. BELTING: Die angenehme Leere der Bilder, N 6).

<sup>26</sup> W. RAMMERT: Virtuelle Realitäten, 45. Illusionslos wird von F. RÖTZER die virtuelle Realität beschrieben: „Wie werden also die Städte und Kolonien im Weltraum und Cyberspace aussehen? Nicht anders als die in der realen Welt, die mehr und mehr von den gleichen Maximen des kapitalistischen Individualismus und der Deregulierung geprägt werden, wie die Freizeitparks, Disneyworlds und Einkaufszonen, wie die suburbanen Zonen, die sich um die alten Städte ausbreiten, ohne noch ein urbanes Leben zu bieten, wie der mehr und mehr kommerzialisierte und von privaten Organisationen geprägte Cyberspace mit seinen Intranets und Gebührenzonen“. (Virtueller Raum oder Weltraum? Raumutopien des digitalen Zeitalters. In: S. Münker (Hg.): Mythos Internet. Frankfurt/M. 1997, 368-390, hier: 389).

<sup>27</sup> M. FÄLER: Intensive Anonymitäten, 57.

erscheinen, doch je mehr das technisch Machbare uns zu überrollen scheint, um so mehr werden wir einsehen müssen, daß wir hierzu keine Alternative haben.

Der Verweis auf die Schöpfungs- und Erlösungsordnung setzt im weiteren auch die Rückbindung an den Körper voraus: „Sterben und Auferstehen des Erlösers in der westlich abendländischen Tradition [ist] das Paradigma der Identitätskonstitution. (...) Identität hängt am Körperbild; Zerstörung der Körper bedeutet Zerstörung der Identität.“<sup>28</sup> Hier erkennt der Mensch, daß „das Selbst des Menschen nicht etwas ist, was selbst erschaffen, sondern empfangen, ja erlitten wird.“<sup>29</sup>

Die Früchte der Globalisierung, der Vernetzung und virtuellen Fortschritts-optimierung kommen weltweit gesehen nur einem geringen Teil der Menschheit zugute. Dagegen stehen wir vor den weitgehend ungelösten Problemen der Armutsbekämpfung und der Ökologie, die Millionen von Menschen zum täglichen Überlebenskampf zwingen.

Der behutsame Umgang mit der Natur und ihre Schonung, ist eine Erkenntnis, die uns zu einem realitätsnahen Handeln antreibt. Die Probleme der Gentechnik treffen uns in einer Situation, in der viele geglaubt haben, die Moral zu einer Privatsache erklären zu können oder sich auf rechtliche Regelungen zu beschränken. Nun entdecken wir, daß die Moral der „Preis der Moderne“ ist.

Wenn wir zu der 3-dimensionalen computergenerierten Darstellung menschlicher Embryonen blicken, so mag ein Hinweis auf die vom Ersteller der Bilder, Bradley R. Smith, relativ bescheiden anmutenden vier Aspekte bedeutsam zu sein:<sup>30</sup>

1. Die 3-dimensionalen computergenerierten Darstellungen menschlicher Embryonen werden die Schulung von Ärzten erleichtern, die Fehlbildungen am Ungeborenen mit Hilfe von Kernspin-Tomographie und Ultraschall erkennen wollen;
2. sie werden wertvolle Bilddaten direkt in die Labors von Wissenschaftlern bringen, die selbst keine speziellen embryologischen Kenntnisse besitzen;
3. sie bringen diese Informationen in Hörsäle, in denen die Grundlagen der embryonalen Anatomie unterrichtet werden;
4. wir erhalten der Nachwelt eine sehr seltene, unersetzliche Sammlung von Menschenembryos.

Aus der Perspektive eines Nicht-Mediziners erscheinen diese Punkte als eher bescheiden, wird doch von Smith nicht die Hoffnung geweckt, eventuell aufgrund von erkennbaren Krankheiten bzw. Mißbildungen, therapeutische Maßnahmen

---

<sup>28</sup> G. WEGNER: Das „Selbst“ im Cyberspace, 23.

<sup>29</sup> Ebd.

<sup>30</sup> Vgl. B. R. SMITH: Virtuelle menschliche Embryos, 59.

zu ergreifen. Damit beschränkt Smith den Nutzen seiner dreidimensionalen Bilder grundsätzlich auf diagnostische Erkenntnisse.

Die computerunterstützte virtuelle Realität wird uns zunehmend neue „Räume“ erschließen, die wir selbst geschaffen haben, doch sollte uns dabei nicht der verhängnisvolle Irrtum unterlaufen, unsere Geschöpflichkeit und damit unseren Schöpfer aus dem Blick zu verlieren. Die virtuelle Darstellung von menschlichen Embryonen mag aus naturwissenschaftlicher Sicht ein Erkenntnisgewinn bedeuten. Ob damit aber auch ein Fortschritt für die Menschheit verbunden sein wird, ist damit noch keineswegs entschieden.

RUPERT M. SCHEULE

## Cyber Policy Networks

Zur sozioethischen Bedeutung virtueller Netzwerke in Zeiten der Globalisierung

### Einleitendes

In diesem Beitrag wird keine theologische Selbstaufklärung anhand des Virtualitätsbegriffs betrieben, so reizvoll das sein mag<sup>1</sup>. Der Virtualitätsbegriff soll hier auch nicht in systematischer Abgrenzung von einem wie auch immer zu fassenden Realitätsbegriff entwickelt werden<sup>2</sup>. Virtualität sei im folgenden vielmehr ein Wort für das Interdependenzverhältnis von medialen Referenten und ihren außermedialen Referenzen. In einem doppelten medienhistorischen Cursus soll es zunächst um dieses Interdependenzverhältnis gehen. Es wird im medienhistorischen Zusammenhang zu fragen zu sein, wie die Spezifika des „Digitalen Zeitalters“ sozioethisch anzusprechen sind. Die These lautet, daß diese Spezifika mit ihren ungeahnten Kommunikationsmöglichkeiten nicht nur dem Marktprinzip nützen, sondern auch für das normative Konzept einer marktkorrektiven Netzwerkgesellschaft interessant sind. Was sich hinter dem Begriff Netzwerk verbirgt, muß allerdings eigens geklärt werden. Dann gilt es, die medien- und die gesellschaftstheoretischen Befunde miteinander zu korrelieren, um die eigentliche These des Beitrags zu begründen, für welche der Begriff *Cyber Policy Networks (CPNs)* steht: Marktkorrektive Politik kann künftig nicht mehr nur über territorialhierarchische Rahmenordnungen implementiert werden. Sie verlangt weltweite, horizontale interdependente Netzwerke, die erst im Cyberspace des Internet ihre ganze Wirksamkeit entfalten.

---

<sup>1</sup> Vgl. die Beiträge von JOHANN EV. HAFNER, MICHAEL KREUZER, STEFAN SCHREIBER, ADALBERT KELLER und MANFRED RIEGGER in diesem Band.

<sup>2</sup> Vgl. den Beitrag von MANFRED NEGELE.

## Mediengeschichte I

### *Die drei Simulakren des Monsieur Baudrillard*

Jean Baudrillard verbindet mit dem Begriff Simulakrum eine epochale Zeichenstruktur, die einem ganz bestimmten – für die Epoche charakteristischen – Referenztyp folgt: Das Mittelalter war noch geprägt von einer „starken symbolischen Ordnung“<sup>3</sup>, in der die Beziehung zwischen einem Objekt und einem Zeichen eine hohe Festigkeit besaß und symbolisch bestimmt war. Die Miniaturen der Großen Heidelberger Liederhandschrift (entstanden um 1300) etwa geben gar nicht erst vor, eine größtmögliche Ähnlichkeit mit den dargestellten Minnesängern erzielen zu wollen. Ja, sie zeigen so berühmte Sänger wie Wolfram von Eschenbach sogar mit geschlossenem Visier, also gesichtslos. Wappen und Helmzier, die Symbole von Herkunft und Stand, galten als ausreichend zu seiner Identifizierung.

In der Renaissance und später in Barock und Rokoko wurde, so Baudrillard, das *Simulakrum der Imitation* etabliert. Theater und bildende Kunst wollen die ganze Welt nachbilden. Der Illusionismus der Malerei täuscht unendliche Räume hinter den Bildern vor, und ein ganzes Universum aus Stuck entsteht. Stuck ist für Baudrillard eine Art Leitmedium der Epoche. In der Rokoko-Basilika Ottobeuren beispielsweise sind Pflanzen, Marmorsäulen, Engels- und Menschenkörper, Textilien, sogar Reisekoffer und Instrumente samt und sonders aus Stuck nachgebildet: eine „Transsubstantiation der gesamten Natur in eine einzige Substanz [...] Der Stuck ist die triumphale Demokratie aller künstlichen Zeichen“<sup>4</sup> und zugleich die kartesianisch anmaßende Aneignung der Natur durch ein mimetisches Handwerk und seinen universalen Werkstoff.

Demgegenüber ist das *Simulakrum der Produktion*, das Baudrillard mit der Industriellen Revolution gekommen sieht, zeichentheoretisch geradezu unambitioniert. Um ein schöneres, regelmäßigeres Analogon zur Natur geht es jetzt nicht mehr, sondern um Äquivalenz, genauer: um Funktionsäquivalenz. Die Maschine bildet den Menschen nicht mehr ab (wie das die romantischen Automatenmenschen eines E.T.A. Hoffmann noch tun<sup>5</sup>), sondern ersetzt ihn hinsichtlich seiner Funktionen – wenn nötig, beliebig oft.

Erheblich anspruchsvoller ist erst wieder das *Simulakrum der Simulation*, in dem wir heute leben. Was im vorletzten Simulakrum der Stuck war, ist heute der digitale Code. Die ganze Welt ist aber nicht nur übersetzbar in den Code; der

---

<sup>3</sup> BAUDRILLARD, JEAN: *Der symbolische Tausch und der Tod*. München: Matthes & Seitz, 1991, 80.

<sup>4</sup> BAUDRILLARD 81. Vgl. auch den Beitrag von BERND EBERSBERGER u.a. in diesem Band.

<sup>5</sup> Vgl. u.a. HOFFMANN, E.T.A.: *Der Sandmann*. In: DERS.: *Dichtungen und Schriften*. Hg. von WALTHER HARICH. Weimar: Lichtenstein, 1924, Bd. VI, 49-98.

Code schreibt auch die Welt neu, etwa wenn mit Bildbearbeitungsprogrammen Menschen plötzlich auf Fotografien erscheinen, die niemals anwesend waren beim Fototermin. Imaginäres und Reales, Medien und ihre Inhalte verschwimmen, das Realitätsprinzip insgesamt kollabiert: „[...] es geht jetzt darum, aus dem Realen einen *Satelliten* zu machen, es in eine Umlaufbahn zu bringen, auf der es mit den Phantasmen kreist, die es früher illustriert haben – jetzt ununterscheidbar und ohne gemeinsames Maß“<sup>6</sup>. Ein geordnetes Verweissystem – ob symbolisch, imitierend oder funktional – existiert nicht mehr. Die Bezüge flottieren frei. Baudrillard nennt diesen Zustand Hyperrealität.

### *Hyperrealität: ein Spezifikum des digitalen Zeitalters?*

Für den Hausgebrauch dieses Beitrags setze ich Virtualität mit Hyperrealität gleich, ohne die larmoyante Note übernehmen zu wollen, die Baudrillard dem Begriff beigibt. Es stellt sich freilich die Frage, ob Hyperrealität etwas historisch derart Neues ist, wie es in Baudrillards kulturpessimistischer Sicht erscheint. Wilhelm von Humboldt vertrat die Auffassung, „daß die Sprachen nicht eigentlich Mittel sind, die schon erkannte Wahrheit darzustellen, sondern weit mehr, die vorher unerkannte [Wahrheit, RMS] zu entdecken“<sup>7</sup>. Nach Humboldt illustriert das basale Medium Sprache nicht einfach etwas Reales, sondern erschließt uns das Reale erst, d.h. ohne das Medium Sprache gibt es keine Weltsicht, keine Realität für uns. In einem von Humboldt inspirierten Realitätskonzept ist Medialität also unhintergebar, sie liegt der Realitätserfahrung voraus. Ist nicht dieser Umstand bereits hyperreal? Wenn ja, hieße das nicht, Hyperrealität/Virtualität war von jeher das Geschäft der Medien und ist nicht erst das Resultat einer Mediendepavation oder -perversion? Wir werden dieser Frage mit dem Begriffsinstrumentarium nachgehen, das der kanadische Wirtschafts- und Kommunikationshistoriker Harold Innis schon vor 50 Jahren in seinem Essay *The Bias of Communication* entwickelte.

## Mediengeschichte II

### *Harold Innis' Raum- und Zeittendenzmedien*

Für Innis befinden sich Medien und außermediale Verhältnisse grundsätzlich in einem – wenn man so will: hyperrealen – Interdependenzverhältnis:

“A medium of communication has an important influence on the dissemination of knowledge over space and over time and it becomes necessary to study its characteristics in order

<sup>6</sup> BAUDRILLARD 117. Herv. von Jean Baudrillard.

<sup>7</sup> VON HUMBOLDT, WILHELM: *Gesammelte Schriften*. Hg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: de Gruyter, 1905, Bd. 4, 27.

to appraise its influence in its cultural setting. According to its characteristics it may be better suited to the dissemination of knowledge over time than over space, particularly if the medium is heavy and durable and not suited to transportation, or to the dissemination of knowledge over space than over time, particularly if the medium is light and easily transported. The relative emphasis on time or space will imply a bias of significance to the culture in which it is imbedded"<sup>1</sup>.

Jede Kultur oder Zivilisation hat also ein dominantes Medium, das entweder eine Raumentendenz (*space bias*) oder eine Zeittendenz (*time bias*) aufweist. Medien wie Stein und Ton sowie das herstellungsaufwendige Pergament zeichnen sich durch ihre *time bias* aus, sie sind für den Transport zu schwer oder zu teuer, aber ausgesprochen haltbar. Die Stärke dieser *Zeittendenzmedien* ist die Überlieferung von tradierten Wissensbeständen; einer innovativen, ständig wachsenden Wissensproduktion ist aber das aufwendige Kodifizierungsverfahren, das diese Medien verlangen, nicht gewachsen. Mit Griffel, Pinsel oder Feder zu hantieren ist zudem schwierig und begünstigt die Herausbildung einer medienkundigen Elite, etwa des ägyptischen, babylonischen oder mittelalterlich-katholischen Klerus, die das qualifizierende Wissen ihrer Gesellschaften bei sich monopolisieren konnten. *Zeittendenzmedien* wirken also kongenial mit traditionellen, hierarchisierten und eher kleinräumigen Gesellschaften zusammen.

Anders verhält es sich mit *Raumentendenzmedien* wie Papyrus, Papier oder Telegraphie: Sie sind zwar weniger beständig als z.B. in Stein geschlagene Hieroglyphen, aber ungleich besser geeignet, räumliche Entfernungen zu überwinden. Gesellschaften oder Gesellschaftskonzepte mit dominanten Raumentendenzmedien sind eine starke Herausforderung für die Gesellschaften der Zeittendenzmedien: Die absolute Monarchie in Ägypten hatte im Stein ihr Selbstdarstellungsmedium; mit dem Aufkommen von Papyrus machte sie immerhin einer Oligarchie der Literarisierten Platz<sup>9</sup>. Die frühneuzeitliche Medientechnologie Gutenbergs bedeutete nicht nur das Ende klösterlicher Schreibkultur, sondern markiert überhaupt das Ende des klerikalen Wissensmonopols und damit eines mittelalterlichen Elitenkonzepts. Die Zivilisationen der Raumentendenzmedien sind großräumig, ihr Gesellschaftsgefüge ist komplex und ihre Wissenslandschaft innovationsfreudig. Kleinräumige Gemeinschaftskultur wird von Raumentendenzmedien nicht begünstigt.

Einen Sonderstatus räumt Innis der Oralität ein:

---

<sup>1</sup> INNIS, HAROLD: The Bias of Communication. 33-60, hier: 33. In: DERS: The Bias of Communication. Introduction by PAUL HEYER and DAVID CROWLEY. Toronto u.a.: University of Toronto Press, Toronto <sup>9</sup>1991.

<sup>9</sup> Vgl. ebd. 35.

„For Innis, the important feature of an oral tradition is not its aural nature, as McLuhan has stressed, but the fact that it emphasizes dialogue and inhibits the emergence of monopolies of knowledge leading to overarching political authority, territorial expansion, and the inequitable distribution of power and wealth“<sup>10</sup>.

Innis selbst schreibt über den Zusammenhang zwischen mündlicher Tradition und griechischer Gesellschaftsordnung: „The significance of the oral tradition was shown in the position of the assembly, the rise of democracy, the drama, the dialogues of Plato, the speeches“<sup>11</sup>. Oralität, dialogisches Denken und Demokratie stehen für ihn in einem Zusammenhang.

Innis' kombinierte Medien- und Sozialgeschichte gibt Baudrillards These von der *allmählichen* Nivellierung eines ursprünglich geordneten medialen Verweissystems nicht recht: Eine saubere Scheidung von Referenten und Referenzen – vulgo: Medien und Realität – ist *grundsätzlich* nicht möglich. Medien referieren die sog. Wirklichkeit<sup>12</sup> und diese – insbesondere die *gesellschaftliche* Wirklichkeit – referiert die Eigenarten der jeweiligen Medientechnologie. Nochmals also: Hyperrealität bzw. Virtualität ist eine basale Medienleistung.

Wie korrespondiert nun die Mediensituation des Digitalen Zeitalters mit unserem heutigen sozialen Leben? Im folgenden soll das Internet, das als besonders exemplarisch für die Informations- und Kommunikationstechnologie (IuK) unserer Tage gilt, mit Hilfe des Innis'schen Analyseinstrumentariums beschrieben werden.

## Das Digitale Zeitalter

### *Raumtendenzmedium mit Oralitätsanteilen: das Internet*

Anders als das Telefonnetz, das von Telefongesellschaften bis in die Gegenwart hinein zentral verwaltet wurde, ist das Internet schon rein technisch und von jeher ein dezentrales Gebilde. Es geht zurück auf das ARPANET, ein Informationssystem, das Pentagonforscher für den Kriegsfall entwickelten und 1969 mit einigen wenigen Rechnern in Betrieb nahmen. Es sollte gegenüber Irritationen möglichst robust sein und hatte deshalb keine störungsanfälligen Steuerungsmechanismen. Im Laufe der siebziger Jahre wurde das Netz bereits hauptsächlich zur Kommunikation zwischen Wissenschaftlern genutzt, weniger zur bloßen Rechnerverbindung. Angeschlossen waren nicht mehr nur rein militärische Forschungseinrichtungen, sondern auch andere staatliche Organisationen und Uni-

<sup>10</sup> HEYER, PAUL; CROWLEY, DAVID: Introduction. In: INNIS: The Bias. IX-XXVIII, hier: XVII.

<sup>11</sup> INNIS, HAROLD: Minerva's Owl. In: DERS.: The Bias. 3-32, hier: 9.

<sup>12</sup> Am unendlichen erkenntnistheoretischen Diskurs, ob es sich dabei um eine objektive oder emergente Wirklichkeit handelt, möchte ich mich nicht beteiligen.

versitäten<sup>13</sup>. 1983 gründete das Militär ein eigenes MILNET, die verbliebenen Netzstrukturen wurden mit neuester Technik zum NSFNET (National Science Foundation Network) ausgebaut und verbanden zunächst fünf große Universitäten in den USA zu Forschungszwecken. Kommerzielle Nutzung war zu diesem Zeitpunkt noch nicht möglich. Als das Internet 1989 20 Jahre alt wurde, hatte es etwa 100 000 User, die überwiegend aus dem wissenschaftlich-studentischen Milieu stammten. Seit Beginn der neunziger Jahre wuchs die Zahl der Netz-Anwender aber schlagartig. Technische Neuerungen<sup>14</sup> und die Kommerzialisierung<sup>15</sup> des Netzes machten dies möglich. 1998 gab es bereits 116 Millionen Internet-Nutzer<sup>16</sup>, Schätzungen sprechen von 500 Millionen Nutzern im Jahr 2000<sup>17</sup>.

Die für unseren Zusammenhang wichtigsten Internettechnologien sind derzeit:

- e-mail: Die elektronische Post ist seit den Zeiten des ARPANET eines der populärsten Internet-Angebote. Man kann davon ausgehen, daß praktisch alle Netz-Anwender per e-mail erreichbar sind. Die e-mail-Nachrichtenübertragung erfolgt zeitversetzt. Auch Newsletters funktionieren auf Basis der e-mail-Technologie.

- Newsgroups sind „öffentliche, thematisch eng abgegrenzte Nachrichtenforen. Momentan sind nach Schätzungen mindestens 80 000 dieser Diskussionsgruppen international erreichbar, während mindestens vier- bis fünfmal so viele auf lokalen Ebenen zur Verfügung stehen“<sup>18</sup>.

- Internet Relay Chat (IRC) ist ein spezielles Internet-Angebot, bei dem die Teilnehmer in Echtzeit Nachrichten austauschen und an Gruppendiskussionen teilnehmen können. Der IRC-Dienst rückte erstmalig im Verlauf des Golfkriegs in den Blickpunkt der Öffentlichkeit, als neueste Informationen direkt aus dem Krisengebiet in IRC live kommuniziert wurden. Ähnliches geschah 1993 während des Moskauer Putsches und später immer wieder während des Balkankriegs. Möglich wird dieser Dienst, indem eine Reihe spezialisierter Internet-Server – sogenannte IRC-Server – die Nachrichten der mit ihnen verbundenen Benutzer

---

<sup>13</sup> Vgl. <http://spot.fho-emden.de/alge/museum/index.htm>.

<sup>14</sup> Zwanzig Länder schlossen sich in dieser Zeit erstmals am NSF-Net-Backbone, der zentralen Datenleitung des Internet, an.

<sup>15</sup> Ende 1989 gab es mit „The World“ den ersten kommerziellen Internet-Dial-up-Provider (vgl. <http://www.w3history.org>)

<sup>16</sup> Vgl. KURI, JÜRGEN: Tom Hanks statt Tron. Das Internet vor der Jahrtausendwende. In: c't 6/99, 160-164, hier 160.

<sup>17</sup> Vgl. MUSCH, JOCHEN: Die Geschichte des Netzes: ein historischer Abriß. In: <http://www.psychologie.uni-bonn.de/sozial/staff/musch/history.htm>. Diese Schätzung ist vergleichsweise alt, sie stammt aus dem Jahr 1996.

<sup>18</sup> <http://kommunix.uni-muenster.de/lfk/projekte/cyberworlds/cyberself.htm>.

sammeln und sofort an alle anderen Server des gleichen IRC-Netztes weiterleiten. So sehen alle Teilnehmer rund um die Welt innerhalb von wenigen Sekunden das auf ihren Bildschirmen, was irgend jemand gerade als Nachricht eingegeben hat. Damit die Kommunikation überschaubar bleibt, gibt es die sog. IRC-Channels. „IRC-Channels lassen sich mit Fernsehkanälen vergleichen, wobei jeder Kanal üblicherweise sein eigenes Thema hat. Alles das, was ein IRC-Benutzer von seinem Computer aus absendet, erscheint bei allen anderen Benutzern, die auf dem gleichen Kanal sind, praktisch sofort auf dem Bildschirm“<sup>19</sup>.

- WorldWideWeb (WWW): 1989/90 entwickelte der englische Physiker Tim Berners-Lee am Genfer Kernforschungszentrum CERN eine Technologie, die die hausinterne Informationsfülle der Einrichtung durch Hypertextstruktur und ansprechende graphische Benutzeroberflächen für alle Mitarbeiter übersichtlicher machen sollte. Damit waren bereits die wesentlichen Elemente des WWW<sup>20</sup> erfunden. Die Entscheidung des CERN, diese Technologie frei zugänglich zu machen und keine Patentansprüche anzumelden, sorgte für eine rasche Verbreitung des WWW, durch welches das Internet erst zum Massenmedium avancieren konnte. In kurzer Zeit wurde das WWW der wichtigste Internet-Dienst – von 500 WWW-Servern Ende 1993 wuchs die Zahl bis Ende 1994 auf über 10 000. Im ersten Quartal 1998 gab es laut NEC bereits 320 Millionen Websites<sup>21</sup>.

Nach dem Analyseraster von Harold Innis ist das Internet mit allen seinen Angeboten das Raumentendenzmedium schlechthin. Schnell, weltweit und gleichsam mit immaterieller Leichtigkeit können Informationen in großen Mengen aufgefunden und ausgetauscht werden. Die Wirtschaft etwa versetzt dies in neue Dimensionen der Allokationsgeschwindigkeit von Humankapital, der Transaktionsgeschwindigkeit und Markttransparenz.

Doch auch bestimmte Elemente der Oralität tauchen in der Netzkommunikation wieder auf. Nicht nur Newsgroups und Chats sind Mittel des Dialogs, jede im WWW publizierte Information kann innerhalb desselben Mediums kommentiert und ergänzt werden, indem man beispielsweise per Mouseclick das html-Format eines eigenen Textbeitrags erzeugt und ihn auf der persönlichen Homepage unterbringt oder mit Programmen wie *thirdvoice*<sup>22</sup> Kommentare direkt auf einer für kommentierungsbedürftig gehaltenen Homepage hinterläßt. Internet-Kommunikation hat eine Tendenz zum Egalitären. Die Selbstdarstellung eines

<sup>19</sup> <http://home.germany.net/100-457386/irc/irc002.htm>.

<sup>20</sup> Der Name „World Wide Web“ fiel bereits 1990 während einer Konferenz in der Cafeteria des CERN (vgl. <http://www.w3history.org/>).

<sup>21</sup> Vgl. die Zahlen bei <http://www.w3history.org/>.

<sup>22</sup> Download unter: <http://www.thirdvoice.com/>. Diesen Hinweis verdanke ich F. Pellmann.

Weltkonzerns und die eines Studenten sind über dieselben Suchmaschinen erreichbar, arbeiten mit derselben Hypertextstruktur – und füllen denselben 21"-Bildschirm des Web-Surfers. Wie die mündliche Überlieferung gesellschaftliche Hierarchien flach hielt und eine Wissensmonopolisierung durch Literarisierte nicht kannte, so demokratisiert das Internet die Wissensbeschaffung und – publikation, weil es keine institutionellen Barrieren kennt, sondern nur die des Netzzugangs überhaupt<sup>23</sup>.

Wo liegen nun aber die Korrelationen zwischen IuK wie dem Internet und der Gesellschaft, in der wir leben? Das Internet ist unhierarchisch, dezentral und nichtterritorial organisiert. Hierarchische, zentralisierte und territoriale Strukturen wie Gebietskörperschaften dürften in diesem Medium deshalb keine Stütze finden. Anders verhält es sich mit der ordnungspolitischen Institution des Marktes. Auch der Markt funktioniert dezentral, unhierarchisch, und er ist nicht an territoriale Grenzen gebunden. Seine Dimensionen sind heute global, er nutzt die neuen „IuK-Technologien, die sowohl Produkt als auch infrastrukturelle Voraussetzung der [...] globalen Transaktionen sind, so wie es der Kanal-, Eisenbahn- und Straßenbau sowie die Luftfahrt für die Nationalökonomie und deren Internationalisierung waren“<sup>24</sup>. Die neuen IuK ermöglichen Marktteilnehmern die Ausnutzung aller Zeitzonen und verschaffen ihnen eine digitale Mobilität, die gegenüber der realen Mobilität eine erhebliche Zeitersparnis bringt. So tendiert der IuK-gestützte globale Markt zu einer „24 hour competitiveness in a world of every-time, everywhere offices operating in a global information world“<sup>25</sup>. Der Schulterschluss von Markt und neuen Kommunikationstechnologien gilt denn auch als konstitutives Merkmal der Globalisierung<sup>26</sup>.

---

<sup>23</sup> Rein technisch betrachtet bleibt jeder Internetnutzer natürlich angewiesen auf einen Provider, der ihm einen Netzzugang verschafft. Die Internetkommunikation verhält sich zu dieser technischen Vorbedingung allerdings emergent, d.h., sie verläuft auf einer eigenen Ordnungsebene, die nicht mit dem technischen Unterbau erklärt werden kann. Die Emergenz der Internet-Kommunikation zeigte sich recht illustrativ 1997/98 im Prozeß gegen den ehemaligen Geschäftsführer von CompuServe (Deutschland), Felix Somm. Dieser wurde wegen der Verbreitung von Kinderpornographie angeklagt, weil sich entsprechende newsgroups auf dem Server seiner Firma fanden. Letztlich konnte der Provider für das emergente Kommunikationsgeschehen, das er lediglich technisch ermöglichte, nicht verantwortlich gemacht werden. Felix Somm wurde im November 1999 in der zweiten Instanz freigesprochen.

<sup>24</sup> WIELAND, JOSEF: Die Ethik der Governance. Marburg: Metropolis-Verl., 1999 (Institutionelle und evolutorische Ökonomik; 9), 12.

<sup>25</sup> SAFFO, PAUL zit. nach KARMASIN, MATTHIAS: Medien. In: KORFF, WILHELM u.a. (Hg.): Handbuch der Wirtschaftsethik, Güterloh: Güterloher Verlagshaus, 1999 (im folgenden abgekürzt als *HWE*), Bd. 4, 351-381, hier: 360.

<sup>26</sup> Vgl. WIELAND, 11f.

### *Globalisierung: Politikverlust und Marktabsolutismus*

Gegenüber dem siegreichen Marktprinzip sind das Territorial- und Hierarchieprinzip die Verlierer der Globalisierung. Weil aber politische Macht bislang hierarchisch und territorial organisiert war, ist die Politik insgesamt die Globalisierungsverliererin schlechthin. Und dies in zweierlei Hinsicht:

- Nach Max Weber kann man von einem souveränen Staat sprechen, „wenn und insoweit sein Verwaltungsstab erfolgreich das *Monopol legitimen* physischen Zwanges für die Durchführung der Ordnungen in Anspruch nimmt“<sup>27</sup>. Das gilt auch für die Wirtschaftsordnung. Traditionell definierte der Staat makroökonomische Rahmenbedingungen, unter welchen dann private Akteure mikroökonomisch wirtschaften konnten. Die in den letzten Jahrzehnten betriebenen Deregulierungen (Abbau von Subventionen, Handelsbeschränkungen u.ä.) und die Transaktionsmöglichkeiten, die die neuen IuK eröffnen, versetzen nun aber private Akteure in die Lage, ohne Mühen transnational zu handeln, während öffentliche Akteure in ihrer Wirksamkeit an die Grenzen des Nationalstaates gebunden bleiben. Damit können sich private Akteure den Zumutungen der makroökonomischen Rahmenordnungen fallweise entziehen, das Monopol des (National-)Staats, Verstöße gegen die von ihm definierte Wirtschaftsordnung zu ahnden, greift nicht mehr. Wo es die mikroökonomische Rationalität verlangt, entkommen die privaten Akteure „der politischen Geographie und damit der politischen Kontrolle“<sup>28</sup>. Global Players haben also ihre eigenen Landkarten, die die politisch-territorialen Landkarten rigoros durchkreuzen und zerschneiden<sup>29</sup>. So steht die interne Souveränität der Staaten, also „die Fähigkeit als Souverän nach innen alle politischen, sozialen und vor allem auch ökonomischen Probleme regeln zu können“<sup>30</sup>, zur Disposition.

- Traditionelle Nationalstaaten gestalteten ihre Außenbeziehungen politisch. Unter der Maßgabe wechselseitiger Anerkennung und Nichteinmischung in innere Angelegenheiten vertraten sie gegeneinander ihre „nationalen Interessen“

<sup>27</sup> WEBER, MAX: *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Mohr, 1922 (Grundriß der Sozialökonomik; III. Abteilung), 29. Herv. von Max Weber.

<sup>28</sup> REINICKE, WOLFGANG H.; WITTE, JAN: *Globalisierung, Souveränität und internationale Ordnungspolitik*. In: BUSCH, ANDREAS u.a. (Hg.): *Nationaler Staat und internationale Wirtschaft*, Baden-Baden: Nomos, 1999. 339-366, hier: 353.

<sup>29</sup> Die Chrysler Corporation, einer der drei größten Autobauer der USA, hörte im Mai 1998 auf, eine amerikanische Firma zu sein. Durch die Fusion mit der Daimler-Benz AG entstand mit der DaimlerChrysler AG ein Konzern nach deutschem Gesellschaftsrecht, nunmehr auch unter dem alleinigen (deutschen) Vorstandsvorsitzenden Jürgen Schrempp. Das heißt: Die USA haben das juristische Monopol über eines ihrer wichtigsten Unternehmen verloren.

<sup>30</sup> REINICKE/WITTE 348.

(territoriale Unversehrtheit, geostrategische Sicherheitsbedürfnisse usw.) mit diplomatischen oder militärischen Mitteln. Die Angehörigen der Nationalstaaten hatten dies, auch wenn sie in mikroökonomische Beziehungen zu Angehörigen anderer Nationalstaaten traten, zu respektieren. Als Import- und Exportgeschäfte wurden diese Beziehungen durch Zölle staatlich mitorganisiert. Bezugsgröße des Wettbewerbs blieb die Volkswirtschaft: Die Unternehmen konkurrierten unter denselben rechtlichen, sozialen und mentalitätsmäßigen Voraussetzungen eines makroökonomisch geordneten Wettbewerbsraumes miteinander.

Die Globalisierung weitet nun diesen Wettbewerbsraum nicht einfach aus, sie kehrt die Wettbewerbsverhältnisse geradezu um: Heute sind es die *Volkswirtschaften*, die untereinander um Investitionen der Unternehmen konkurrieren. Sie tragen ihre spezifische wirtschaftliche Attraktivität (niedrige Löhne, Rohstoffe, Know-How, Sozialkapital) zu Märkte und hoffen auf den Zuschlag für einen Produktionsstandort multinationaler Konzerne. Globalisierung ist die Mikroökonomisierung der Makroökonomie und damit ihre Entpolitisierung. So erleiden die demokratisch legitimierte Regierungen einen massiven Souveränitätsverlust, der faktisch einem Politikverlust gleichkommt und die territorial organisierte, hierarchisch-repräsentative Demokratie insgesamt in Frage stellt.

### *Sozialethisches Zwischenfazit*

Aus sozialethischer Sicht ist Politikverlust nicht wünschenswert. Zwar behandelt auch ein funktionierender Markt alle seine Teilnehmer nach dem gleichen Gesetz von Angebot und Nachfrage und wahrt damit Freiheitsrechte, die jenen des „passiven Staatsbürgers“ oder „Staatsgenosse[n]“<sup>31</sup> analog sind: Im Markt sind alle gleich, wie alle vor dem Gesetz gleich waren (solange die Globalisierung einzelnen nicht systematisch die Möglichkeit bot, sich ihm zu entziehen). Und tatsächlich kann die Globalisierung auch begriffen werden „als erster Schritt zu jener Egalisierung der Chancen in einer gerechteren Weltwirtschaftsordnung, die in den sozialethischen Debatten der großen Kirchen und anderer Religionsgemeinschaften seit den fünfziger Jahren immer wieder gefordert worden ist“<sup>32</sup>. Ein deregulierter Welthandel und die global vernetzende Infrastruktur der IuK ermöglichen „neuen Akteuren, etwa der technischen Intelligenz in vielen Dritt-

---

<sup>31</sup> KANT, IMMANUEL: Die Metaphysik der Sitten. In: DERS.: Werke. Hg. von ARTUR BUCHE-NAU. Hildesheim: Gerstenberg, 1973, Bd. VII, 120. Kant unterscheidet den „passiven Staatsbürger“ oder „Staatsgenossen“ vom „aktiven Staatsbürger“, der allein die „Fähigkeit der Stimmgebung“ besitzt und „nicht bloß Teil des gemeinen Wesens, sondern auch Glied derselben, d.i. aus eigener Willkür in Gemeinschaft mit anderen handelnder Teil desselben“ (ebd.) ist.

<sup>32</sup> GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Die geschichtliche Rolle von Religionen im Modernisierungsprozess der Wirtschaft. In HWE, Bd. 1, 567-596, hier: 581.

welt- und Schwellenländern, Zugang zu Märkten, die ihnen durch die Dominanz der alten westlichen Industriegesellschaften und protektionistische Barrieren vorher verschlossen waren [... Im ] Maß der Offenheit der Märkte haben neue Akteure neue Chancen<sup>33</sup>. Als Egalisierungsmechanik schafft die Globalisierung im weltweiten Maßstab durchaus mehr Beteiligungsgerechtigkeit. Was ihre demokratische Legitimität angeht, kommt sie freilich nicht über jene von absolutistischen Regimes hinaus, denen Thomas Hobbes und Jean Bodin insofern Legitimität zuerkannten, als sie auf effiziente Weise Rechtssicherheit für alle Bürger schufen, auch wenn – oder gerade weil – diese am Regelwerk des Regimes nicht mitwirkten. Das trifft heute für die globalisierte Ökonomie auch zu: ihre Gesetze sind klar, verlässlich und universal, können aber – unter den Bedingungen des oben skizzierten Politikverlusts – nicht gestaltet werden durch die Betroffenen. Insofern macht es Sinn, vom *Marktabsolutismus der Globalisierung* zu reden, der demokratiepolitisch nicht hinnehmbar ist.

Der „Überherrschungseffekt“<sup>34</sup>, der der Politik bis zu ihrem Verschwinden die ökonomische Systemrationalität einprägt, erweist sich – entgegen dem „liberalen“ Selbstverständnis seiner Betreiber – als höchst illiberal, wenn man den Liberalismusbegriff von Michael Walzer zugrundelegt. Für Walzer ist Liberalismus bekanntlich gleichbedeutend mit einer „Kunst der Trennungen“ zwischen den Sphären Kirche und Staat, Privatsphäre und öffentlicher Sphäre, Wirtschaft und Politik etc. Diese Trennungen gilt es im Dienste einer *komplexen Gleichheit* aufrechtzuerhalten:

„Das System der komplexen Gleichheit ist das Gegenteil von Tyrannei. Es erzeugt ein Netz von Beziehungen, das Dominanz und Vorherrschaft verhindert. Formal gesprochen bedeutet komplexe Gleichheit, daß die Position eines Bürgers in einer bestimmten Sphäre oder hinsichtlich eines bestimmten sozialen Gutes nicht unterhöhlt werden kann durch seine Stellung in einer anderen Sphäre oder hinsichtlich eines anderen sozialen Gutes. So kann Bürger X Bürger Y bei der Besetzung eines politischen Amtes vorgezogen werden mit dem Effekt, daß beide in der Sphäre der Politik nicht gleich sind. Doch werden sie generell solange nicht ungleich sein, wie das Amt von X diesem keine Vorteile über Y in anderen Bereichen verschafft, Zugang zu besseren Schulen für seine Kinder, größere unternehmerische Chancen usw.“<sup>35</sup>

Erreicht also ein Anbieter unter Einhaltung der universalen Marktregeln eine marktbeherrschende Stellung, ist vom gerechtigkeitstheoretischen Standpunkt

<sup>33</sup> Ebd.

<sup>34</sup> HAUSMANNINGER, THOMAS: Sozialethik als Strukturenethik. In: HÖHN, HANS-JOACHIM (Hg.): Christliche Sozialethik interdisziplinär. Paderborn u.a.: Schöningh, 1997, 59-88, hier: 70.

<sup>35</sup> WALZER, MICHAEL: Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit. Frankfurt u.a.: Campus, 1992 (Theorie und Gesellschaft ; 23), 49.

Walzers her nichts dagegen zu sagen, wenn er dank seiner ökonomischen Dominanz nicht auch schon automatisch größeren politischen Einfluß besitzt. In dem aber die Sphäre der Politik in jener der Ökonomie aufgeht, bricht die grundsätzliche Voraussetzung für komplexe Gleichheit weg: das Vorhandensein verschiedener, einander kompensierender Sphären. Man könnte nun versuchen, „durch eine Rückkehr zu Protektionismus und re-regulativer Politik“<sup>36</sup> die politische Sphäre nationalstaatlichen Zuschnitts wiederherzustellen. Allerdings wäre eine Neuauflage des Prinzips der segmentären Differenzierung – denn nichts anderes liegt den Territorialhierarchien zugrunde – angesichts der fortgeschrittenen funktionalen Differenzierung in der globalen Gesellschaft ein Atavismus und nur um den Preis von Wohlfahrtsverlusten und hoher Repressivität zu haben.

Wenn also die Sphäre der Politik vom mikroökonomischen Prozeß der Globalisierung absorbiert wird und Protektionismus als Gegensteuerungsstrategie ausscheidet, so bleibt es ein Gebot der Gerechtigkeit, die Sphäre der Politik mit anderen Mitteln wiederherzustellen. Ich glaube, IuK-gestützte Politik-Netzwerke könnten ihren Beitrag dazu leisten. Bevor hiervon die Rede ist, muß zunächst definiert werden, was Netzwerke überhaupt sind.

### Exkurs: Netzwerke

#### „Weder Markt noch Hierarchie“

Ein Netzwerk ist ein formaler Operationsmodus, über den es zunächst nicht mehr zu sagen gibt, als daß er nicht dem Markt- und nicht dem Hierarchieprinzip gehorcht: Seine Outputs sind weder Resultate eines kompetitiven Geschehens noch einer administrativer Weisung. Er ordnet soziale Prozesse vielmehr, indem er wechselseitige Abhängigkeiten einzelner ressourcenschwacher (korporativer) Akteure so koordiniert, daß ein leistungsstarker komplementärer Ressourcenverbund entsteht.

Walter W. Powell nutzt die triadische Typologie von Hierarchie, Markt und Netzwerk, um die Bandbreite wirtschaftlicher Handlungsstrukturen zu beschreiben. Galt lange Zeit das polare Raster von Markt und Hierarchie als ausreichend hierfür<sup>37</sup>, so glaubt Powell, „Netzwerke als deutlich abgegrenzte Koordinationsformen ökonomischer Aktivitäten“<sup>38</sup> identifizieren zu können. Während die

---

<sup>36</sup> REINICKE/WITTE 355.

<sup>37</sup> Vgl. WILLIAMSON, OLIVER E.: *Markets and Hierarchies. Analysis and Antitrust Implications*. New York: Free Press, 1975.

<sup>38</sup> POWELL, WALTER P.: *Weder Markt noch Hierarchie: Netzwerkartige Organisationsformen*. In: KENIS, PATRICK; SCHNEIDER, VOLKER (Hg.): *Organisation und Netzwerk. Institutionelle Steuerung in Wirtschaft und Politik*. Frankfurt u.a.: Campus, 1996 (Wohlfahrtspolitik und Sozialforschung; Bd. 2). 213-272, hier: 219.

Tausch- und Kommunikationsprozesse in Hierarchien vom Machtgefälle der Beteiligten bestimmt sind, verlaufen die Tauschprozesse in Markt und Netzwerk horizontal, aber mit einer jeweils anderen Verfahrenslogik:

„Die Standardstrategie im direkten Markttausch besteht darin, die weitgehendste und kompromisloseste Forderung zu stellen, während die in Netzwerken bevorzugte Option vorsieht, langfristige Verpflichtungen und Vertrauen zu schaffen. Jeder Ansatz entwertet so den anderen: erfolgreiche Marktwettbewerber würden als kleinliche und nicht vertrauenswürdige Gauner in Netzwerken betrachtet, während erfolgreiche Netzwerkteilnehmer, die ihre Praktiken in kompetitive Märkte einführen wollten, als naiv und töricht angesehen würden“<sup>39</sup>.

Natürlich gehorchen auch diese Netzwerke dem Eigennutzkalkül ihrer Teilnehmer, die versuchen, untereinander zu einem komplementären Interessenausgleich zu kommen. Powell nimmt an, der netzwerkspezifische Interessenausgleich sei aber mehr als der „Austausch von weitgehend äquivalenten Werten in einer genau eingegrenzten Reihenfolge“<sup>40</sup>. Beim Netzwerkpartner eine Zeit lang in der Schuld zu stehen, also „die Bücher offenzuhalten“, stabilisiere die Netzwerkbeziehungen. „Aus dieser Perspektive wird Partnerschaft gerade durch ein gewisses Maß an Unausgeglichenheit erhalten, was zu weiteren Treffen zwingt. Die Verpflichtung ist ein Mittel, durch welches die Parteien miteinander verbunden bleiben“<sup>41</sup>. Diese Art Beziehung verlangt eine gewisse Vertrauenskultur, der ein ähnlicher beruflicher oder sozialer Hintergrund der Netzwerkteilnehmer dienlich ist.

Musterbeispiel eines ökonomischen Netzwerks ist für Powell die Unterhaltungsbranche Hollywoods. Der Filmmarkt ist komplex, dynamisch und unsicher, und die Beschäftigten „der Filmindustrie – Hersteller, Regisseure, Kameraleute, Schauspieler und Musiker – erscheinen auf den ersten Blick sehr mobil. Sie bewegen sich von Studio zu Studio, von einem Projekt zum anderen mit wenigen festen Bindungen an eine formale Organisation“<sup>42</sup>, was der neoliberalen Phantasie von hochflexiblen Portfolio Workers scheinbar sehr nahekommt. Untersuchungen ergaben aber, daß bei ganz unterschiedlichen Produktionen immer wieder die gleichen Filmschaffenden zusammenwirken<sup>43</sup>, weil sie sich offenbar wechselseitig Aufträge verschaffen. Es sind also die Netzwerke der Filmleute

<sup>39</sup> Ebd. 222.

<sup>40</sup> Ebd. 225.

<sup>41</sup> Ebd. 226.

<sup>42</sup> Ebd. 231.

<sup>43</sup> FAULKNER, R.R.; ANDERSON, A.: Short Term Projects and Emergent Careers. Evidence from Hollywood. In: *American Journal of Sociology*, 4, 92 (1987), 879-909

selbst, „welche stabil und dauerhaft sind, nicht die Filmstudios, in denen Angestellte kommen und gehen und die Besitzer häufig wechseln“<sup>44</sup>.

Walter Powell hat hier ökonomische Netzwerkphänomene im Blick und zeigt illustrativ, daß die ökonomischen Systemrationalität kein Monopol des Steuerungsprinzips *Markt* einschließt. Für unseren Zusammenhang interessanter ist aber die Frage, wie sich das Netzwerkprinzip zur politischen Systemrationalität verhält. Ermöglicht das Netzwerkprinzip jenseits der ökonomistischen Tauschlogik „politischer Märkte“<sup>45</sup> genuin politisches Handeln?

### *Policy Networks*

Der Netzwerkbegriff als solcher meint nichts anderes als ein formales Konzept zur produktiven Bearbeitung von Interdependenzen. Politik-Netzwerke sind deshalb zunächst einmal nicht durch ein Spezifikum ihrer Verfahren, sondern durch ihren Gegenstand definiert: sie dienen der Politikentwicklung und/oder der Implementation<sup>46</sup>. Darüber hinaus verbinden sie nicht individuelle, sondern korporative Akteure<sup>47</sup>.

Renate Mayntz sieht in Policy-Netzwerken allerdings doch ein Verfahrensspezifikum: eine eigene, von Tausch und Anweisung verschiedene Logik der Verhandlung. Zwar gesteht sie durchaus zu, daß es in Netzwerken *auch* indirekte Tauschprozesse (Ringtausch, verhandlungsgestützter Tausch von Ressourcen ohne Marktpreis etc.) gibt, glaubt aber, daß dort, wo „interorganisatorische Netzwerke im Stande sind

- durch Interaktion
- ungeachtet divergierender Interessen ihrer Mitglieder
- absichtsvoll kollektive Outputs zu produzieren

[...] man ihre Logik am besten als Verhandlung beschreiben“<sup>48</sup> könne. In einem verhandlungsorientierten Netzwerk stehen nicht die Partikularinteressen der Netzwerkteilnehmer im Vordergrund, und der kollektive Output eines solchen Netzwerks wird auch nicht aus der Perspektive des jeweiligen Eigennutzes evaluiert. Vielmehr geht es hier um die Formulierung und Durchsetzung *gemeinsamer*

---

<sup>44</sup> POWELL 119.

<sup>45</sup> Vgl. dazu Fußnote 68.

<sup>46</sup> Vgl. MAYNTZ, RENATE: Policy-Netzwerke und die Logik von Verhandlungssystemen. In: KENIS/SCHNEIDER 471-496, hier: 473.

<sup>47</sup> Wenn es in der Politik interpersonale Strukturen gibt, die einer Tauschlogik nach Powells Vorstellung folgen, würde man für diese eher Worte finden wollen wie „Seilschaft“ oder „Amigo-System“. Solche Strukturen sind mit *policy networks* nicht gemeint, obwohl sich in ihnen durchaus typische Netzwerkdefekte zeigen: Exklusivität und Intransparenz (davon weiter unten mehr).

<sup>48</sup> MAYNTZ 480.

Interessen *aller* Netzwerkteilnehmer. Nach Mayntz sind mit Netzwerksteuerungen also „diskursivere“ – wenn man so will „politischere“ – Lösungen möglich als nur ökonomisch inspirierte Tauschgeschäfte (*Bargaining*). Voraussetzung dafür sind aber eine begrenzte Netzwerkteilnehmerzahl und eine elaborierte Diskurskultur.

Als Beispiel für verhandlungsorientiertes *Policy Networking* nennt Mayntz das wissenschaftspolitische Netzwerk in der Bundesrepublik Deutschland, das sich insbesondere in einigen Fragen zur Forschungslandschaft Ostdeutschlands bewährt habe<sup>49</sup>.

Im politischen Bedeutungskontext wirken sich aber auch die Schwächen von Netzwerken deutlich aus: Gegenüber bürokratischen top/down-Strukturen oder der simplen marktförmigen Wettbewerbsmechanik sind interdependente Netzwerke undurchsichtig. Die Überprüfbarkeit politischen Netzwerkhandelns wird damit zum Problem. Außerdem sind Netzwerke zugangsbeschränkt: ihre spezifische Verpflichtungs- bzw. Verhandlungskultur kann nicht unter beliebig vielen Netzwerkteilnehmern hergestellt werden. Kommt angesichts dieser Schwächen das Netzwerkprinzip überhaupt als marktkorrektive Politikstrategie unter Globalisierungsbedingungen in Betracht?

Tab. 1: Zusammenfassung – gesellschaftliche Steuerungsstrukturen im Vergleich

Merkmale	Hierarchie	Markt	Netzwerk
Handlungslogik	Autorität und Gehorsam	Wettbewerb und Gewinnmaximierung	Verbund komplementärer Stärken
Handlungstyp	Anordnung/Verwaltung	Tausch	Tausch/Verhandlung
Entscheidungstyp	einseitig abhängig	unabhängig	interdependent
Organisationsgrad	hoch	niedrig	niedrig
Atmosphäre	formell	Mißtrauen	Vertrauen aufgrund ähnlichen Backgrounds
Verpflichtungsgrad	hoch	niedrig	hoch
Flexibilitätsgrad	niedrig	hoch	mittel
Stabilitätsgrad der Beziehungen	hoch	niedrig	mittel
räumliche Reichweite	territorial	„enträumlicht“	„enträumlicht“, aber personell beschränkt
Zugangsmöglichkeiten	reglementiert	unbeschränkt	beschränkt und intransparent

<sup>49</sup> Vgl. ebd. 479f.

### *Issue Networking*

Zumindest was die Teilnehmerbeschränktheit angeht, bietet eine Netzwerkvariante Lösungen an: das Issue Network.<sup>50</sup> Issue-Netzwerke sind thematisch und zeitlich eng begrenzte, ausschließlich über ihr gewünschtes Ergebnis definierte lose Beziehungsgeflechte.

Die Netzwerke, die Powell und Mayntz beschreiben, sind beziehungsorientiert. Sie führen zu Handlungsergebnissen, weil sich ihre Teilnehmer so vertrauen, daß sie längerfristige Verpflichtungen eingehen oder eine besondere Verhandlungskultur entwickeln können. Der Netzwerkoutput ist also abhängig vom Netzwerkgeschehen. Bei Issue Networks besteht die umgekehrte Tendenz: hier ist das Netzwerk abhängig vom Output. Über diesen muß in Issue Networks nicht verhandelt werden, er steht – eben als Issue – von vornherein fest, und ihn unterstützen zu wollen, ist die Eintrittsbedingung ins Netzwerk. Dabei ist der ideologische, soziale oder mentalitätsmäßige Hintergrund der Netzwerkteilnehmer gleichgültig, sofern sie nur die spezifische Issue-Bezogenheit des Netzwerks akzeptieren und ihren Beitrag zur gemeinsamen Output-Produktion leisten. Issue-Netzwerke sind umso besser, je mehr Teilnehmer sie lose verknüpfen, denn "those to whom we are weakly tied are more likely to move in circles different to our own and will thus have access to information different from that which we receive"<sup>51</sup>, und sie haben die Chance, die Politik in eben diesen uns selbst nicht zugänglichen Kreisen zu vertreten und nach Möglichkeit zu implementieren.<sup>52</sup>

Eindrucksvolles Beispiel eines Issue Network ist die *World Commission on Dams*. Ende der achtziger Jahre hatte ein internationales Netzwerk von Nichtregierungsorganisationen (NGOs) den Bau von Großstaudämmen fast zum Erliegen gebracht. Dennoch blieb die Situation unbefriedigend. Die NGOs mußten enorme Kräfte binden, um die Blockade aufrechtzuerhalten, Regierungen und Unternehmen konnten auch entwicklungspolitisch sinnvolle Bauvorhaben nicht mehr realisieren. Die Weltbank brachte deshalb die höchst ungleichen Betroffenen der Situation – Regierungen, Öko-Aktivisten, Bauunternehmen, Entwick-

---

<sup>50</sup> Der Begriff geht auf Hugh Hecló zurück, der ihn – spezifischer als hier – zur Bezeichnung eines bestimmten Verhältnisses zwischen staatlichen und privaten Akteuren verwendet. Vgl. HECLÓ, HUGH: Issue Networks and the Executive Establishment. In: KING, ANTHONY (Hg.): *The New American Political System*. Washington : AEI (AEI studies ; 213).

<sup>51</sup> GRANOVETTER, MARK zit. nach: REINICKE, WOLFGANG H.: The Other World Wide Web. Global Public Policy Networks. In: <http://www.foreignpolicy.com/articles/winter1999-2000/Reinicke.htm>, 4.

<sup>52</sup> Vgl.: <http://www.dams.org/> sowie: BRENNER, THORSTEN; REINICKE, WOLFGANG H.: Politik im globalen Netz. Globale Politiknetzwerke und die Herausforderung offener Systeme. In: *Internationale Politik*, Nr. 8/1999, 6.

lungshilfe-Organisationen – 1997 ins Gespräch miteinander. Das gemeinsame Interesse aller Stakeholder, die Blockade-Situation zu beenden, führte 1998 zur Gründung der Kommission.

Halten wir fest: Sucht man nach einem marktkorrekativen und marktverschiedenen sozialen Steuerungskonzept, das nicht dem Hierarchieprinzip folgen soll, so bleibt nur das Netzwerkprinzip. Issue-Netzwerke bieten – freilich um den Preis extremer thematischer Selbstbeschränkung – zudem die Chance, weltweit Interdependenzen zu koordinieren. Soll die Sphäre der Politik jenseits nationalstaatlicher Hierarchien in der Dimension einer globalisierten Wirtschaft restituert werden, so könnten Issue-Netzwerke hilfreich sein, politische Anliegen zu kommunizieren und zu realisieren. Ein weltweit handlungsfähiges, reaktions-schnelles Marktkorrekativ sind Issue Policy Networks aber nur, wenn sie die gleichen Mittel nutzen, die auch den Markt global, flexibel und reaktionsschnell machen. Wie verhalten sich diese Netzwerke also zu den neuen IuK?

### Cyber Policy Networks: die Wiedergeburt der Politik unter Globalisierungsbedingungen?

#### *Zwei Beispiele*

Cybernetzwerke sind insofern virtuelle Gemeinschaften, als sie nicht einfach Diskurse oder Interaktionen, die auch *ohne* das Medium stattfinden könnten, *im* Medium referieren. Sie setzen vielmehr das Medium Internet konstitutiv voraus<sup>53</sup>. Eine netzwerktypische ressourcenoptimierende Organisation von Interdependenzen ermöglicht die Cyberspace dort, wo Informationen die „Währung“ von Netzwerken sind. Für Policy Networks trifft das weitgehend zu.

Wie brisant das Internet für Policy Networks sein kann und wie gefährlich für autoritäre Regimes, zeigt sich in der chinesischen Dissidentenszene: Der Software-Entwickler Lin Hai wurde im März 1998 inhaftiert und zu zwei Jahren Haft verurteilt, weil er 30 000 e-mail-Adressen an Exildissidenten in Washington weitergegeben hatte, die ihrerseits den Newsletter *VIP-Reference* mit Beiträgen über Widerstandstreffen, Menschenrechtsverletzungen usw. nach China senden. Der komplementäre Verbund ressourcenschwacher Akteure – hier ein einzelner Informatiker mit einer Adressendatei, dort eine kleine Gruppe exilierter Menschenrechtler – führte zu einer weltweit beachteten Irritation des chinesischen Regimes. Dieses unterstützt ironischerweise sogar die Verbreitung des Internet, weil es sich von diesem Raumentendenzmedium Infrastrukturverbesserungen und

<sup>53</sup> In diesem Sinn sind freilich auch traditionelle Brieffreundschaften u.ä. virtuell. Daß Virtualität in sensu definito keine Errungenschaft der neuen IuK, sondern eine basale Medienleistung ist, davon war weiter oben die Rede.

ökonomischen Fortschritt für das riesige Land erhofft. Gleichzeitig kämpft es aber erbittert gegen die politische Nutzung des Internet<sup>54</sup>.

Dramatisch zugespitzt zeigen sich hier die Chancen, die die Ambiguität der IuK bietet: Ein Regime, das um den Preis erheblicher Repression das staatliche Politikmonopol aufrechterhält, aber zugleich aus Gründen der ökonomischen Modernisierung die neuen IuK fördert, wird unversehens konfrontiert mit zivilgesellschaftlichen Potentialen dieser Technologien.

Der bislang spektakulärste Erfolg eines Policy-Netzwerks, das überwiegend im Internet agiert, war die Verhinderung des MAI-Abkommens durch die Verbraucherschutzorganisation Public Citizen und ihre Verbündeten im Cyberspace.

Die OECD verhandelte seit 1995 unter Ausschluß der Öffentlichkeit über ein „multilaterales Investitionsabkommen“ (MAI), das Investitionsbedingungen international liberalisieren und die Rechte von Investoren gegenüber Staaten und Regionalbehörden erheblich ausweiten sollte. Nicht einmal Mitglieder des US-Kongresses wußten von diesen Verhandlungen. Public Citizen wurde aber 1998 ein fast vollständiger Entwurf des MAI zugespielt, den die Verbraucherschützer umgehend auf ihrer Home Page publizierten. Im Internet bildete sich nun ein „Stop MAI“-Netzwerk, dem so unterschiedliche Gruppen angehörten wie die Grüne Partei Österreichs, die *Montreal Raging Grannies* und der britische *Catholic Fund for Overseas Development (CAFOD)*, um nur drei der über 500 Organisationen zu nennen. Alle diese Gruppen schlossen sich der Kampagne gegen das Investitionsabkommen an, indem sie das *NGO Statement on MAI* unterzeichneten, ihre lokalen Aktivitäten auf der *action page* von Public Citizen annoncierten und koordinierten, Newsletters austauschten usw. Ihr Issue war es, das Investitionsabkommen zu verhindern, was ihnen spektakulärerweise auch gelang: Die OECD, konsterniert angesichts der weltweiten Empörung, gab im Dezember 1998 bekannt, nicht weiter über das MAI beraten zu wollen<sup>55</sup>.

Die Public Citizen/MAI-Episode bringt alle drei sozioökonomischen Steuerungsstrategien, von denen hier bislang die Rede war, zusammen: Referentiell machten sich die Cyberaktivisten zu Anwälten des alten territorialhierarchischen Politikkonzepts, welches das MAI zugunsten von mehr Marktförmigkeit weiter zu entwerten drohte. Performativ stellten sie aber ein neues Politikkonzept vor: das der Cyber Policy Networks (CPNs).

---

<sup>54</sup> Das *American Association for the Advancement of Science Human Rights Action Network*, das *Digital Freedom Network*, die *Electronic Frontier Foundation* und andere Organisationen betreiben eine online-Kampagne zur Freilassung des Dissidenten. Protestadressen sind u.a. zu richten an die Staatliche Planungs- und Entwicklungskommission Chinas: [liujg@mx.cei.gov.cn](mailto:liujg@mx.cei.gov.cn).

<sup>55</sup> Vgl. <http://www.citizen.org/pctrade/mai/maihome.html>.

### *Chancen und Probleme der CPNs*

Die Beispiele lassen vermuten, daß Issue Policy-Netzwerke im Cyberspace ihr kongeniales Medium gefunden haben. Hier können sie politischen Inhalten eine Wirkmächtigkeit geben, die dem Marktabsolutismus der Globalisierung zumindest fallweise Einhalt gebietet. Probleme werfen die CPNs trotzdem auf.

#### *Soziale Barrieren*

1996 waren zwei Drittel aller Net User männlich, weiß, hatten einen Hochschulabschluß und verdienten um die 60 000 Dollar im Jahr<sup>56</sup>. Von einer Internet-Weltöffentlichkeit kann also nicht die Rede sein. Selbst wenn sich in der Zwischenzeit die Netzzugangsbedingungen weiter demokratisiert haben dürften, ist das Internet allenfalls das Leitmedium der reichen hochtechnisierten Zivilisation auf der Nordhalbkugel. Armut ist heute die Hauptzugangsschwernis zum Internet, zu Cybernetzwerken und ihren Politikpotentialen.

#### *Legitimität*

Wer hat Public Citizen ermächtigt, ein Investitionsabkommen zwischen demokratisch legitimierten Regierungen zu hintertreiben? Wie kann Lori Wallach, die Chefin von Public Citizen, inmitten der gewalttätigen Ausschreitungen anläßlich der WTO-Konferenz in Seattle 1999 behaupten, die Gruppen in ihrem Netzwerk verträten die Interessen der „Leute“, und globales „Regieren geht heute einfach nicht mehr ohne die Beteiligung der Leute“<sup>57</sup>. Wer legitimiert also Public Citizen und andere NGO-Netzwerke?

Das Prinzip „Partizipation statt Repräsentation“<sup>58</sup> könnte die Legitimitätsfrage zumindest entschärfen: Die Möglichkeiten zur Teilnahme an Policy-Netzwerken sind im Cyberspace tatsächlich groß. Man kann etwa den Newsletter von Public Citizen abonnieren, per e-mail eigene Vorstellungen ins Netzwerk einbringen und an den angekündigten Veranstaltungen außerhalb des Cyberspace teilnehmen. Und wer all dies unterläßt, also nicht von seinen Möglichkeiten und Rechten Gebrauch macht, stellt kein größeres Problem dar als der Nichtwähler in einer repräsentativen Demokratie, was freilich demokratiepolitisch noch nicht ganz befriedigen kann. Dem Problem mangelnder Beteiligung müssen sich grundsätzlich alle partizipatorischen Politikmodelle stellen, es ist keine Besonderheit des Cyberspace. Seit Anfang der siebziger Jahre machen sich Kommunitaristen

<sup>56</sup> Vgl. SIEGELE, LUDWIG: Cyberpolitik. Mehr Demokratie für alle? Die Propheten des Informationszeitalters predigen: Die Republik des 21. Jahrhunderts ist elektronisch oder gar nicht. Ein Blick in die Zukunft der Demokratie. In: <http://www.archiv.zeit.de/daten/pages/titel/txt.19960510.html>, 5.

<sup>57</sup> HEUSER, JEAN u. a.: Die neuen Mitspieler. Der Protest in Seattle hat gezeigt: Auch die Gegenöffentlichkeit organisiert sich global. In: DIE ZEIT, Nr. 50 (1999), 9.

<sup>58</sup> REINICKE/WITTE 265.

Gedanken darüber, wie in einem Gemeinwesen mit starker Partizipation, das im Prinzip einer repräsentativen Demokratie vorzuziehen sei, eine Herrschaft der Aktivisten über die Nichtaktivisten vermieden werden könne. Ben Barber schlug vor, den basisdemokratischen Entscheidungsfindungsprozeß in Nachbarschaftsversammlungen durch einen „Vermittler“ (Facilitator) moderieren zu lassen, „um sowohl die Rechte der Stillen, als auch die der Aggressiven zu schützen“<sup>59</sup>. Wäre ein Facilitator des Cyberspace denkbar, der immer auch jenen ihr Recht verschafft, die an der Internet-Kommunikation teilnehmen dürften, dieses aber aus den verschiedensten Gründen nicht tun? Konstitutiv für das Internet ist die Abwesenheit übergeordneter Steuerungsmechanismen. Zwar ist die Moderation einzelner IRC-Channels technisch möglich, nicht aber die zentrale Steuerung von Internet-Kommunikationen, die IRCs, Newsgroups und das WWW nutzen. Letztlich widerspricht allein schon die Idee dem Netzwerkkonzept. Mit dem Slogan „Partizipation statt Repräsentation“ ist die Legitimitätsproblematik von CPNs also noch nicht erledigt.

Vielleicht hilft es, den politischen Prozeß nach seinen Einzelementen zu sortieren und bestimmte Elemente vom Legitimitätspostulat zu befreien: Politisches Handeln ist dreigeteilt. Es besteht aus Agenda-Setting, Entscheidung und Implementation<sup>60</sup>. Im Agenda-Setting werden die Themen und Handlungsoptionen aufgefunden, diskutiert und sortiert, die zur Entscheidung durch den Souverän bzw. seine Bevollmächtigten anstehen. Und schließlich müssen die Entscheidungen umgesetzt werden. Ich schlage nun vor, das Legitimitätspostulat auf das Element der Entscheidung zu beschränken. Am Agenda-Setting waren auch schon in territorialhierarchischen, repräsentativen Demokratien zivilgesellschaftliche Akteure beteiligt, so daß das Engagement von CPNs hier keine substantielle Veränderung bedeutet. Von der politischen Entscheidung, dem Herzstück des gesamten politischen Prozesses, können die Institutionen des demokratischen Verfassungsstaates allerdings nicht dispensiert werden, ohne daß dadurch eine Aktivistenoligarchie entstünde. Den demokratisch legitimierten Organen muß weiterhin die *politische Verantwortung* für ihre Entscheidungen zugewiesen werden können, nicht mehr und nicht weniger<sup>61</sup>.

<sup>59</sup> BARBER, BENJAMIN: *Starke Demokratie. Über die Teilhabe am Politischen*. Hamburg: Rotbuch-Verlag (Rotbuch Rotationen), 245.

<sup>60</sup> Vgl. REINICKE/WITTE 359 sowie BARBER 240.

<sup>61</sup> Die demokratisch legitimierten Entscheidungsgenturen verantworten nicht „die Entscheidung für oder gegen bestimmte Entscheidungsfolgen [...], sondern die *Wahl einer bestimmten Entscheidungsalternative*“ (KAUFMANN, FRANZ-XAVER: *Leistet Verantwortung, was wir ihr zumuten?* Bonn: Union-Betriebs-GmbH, 1993 [Cusanuswerk Schriften; 4], 8.). Eine gleichzeitige juristische *Haftungsverantwortung* für Entscheidungsfolgen würde die Entscheidungssituation hyperkomplex machen und letztlich nur dazu führen, daß „in den mei-

Was die Implementation der politischen Entscheidung angeht, wäre durchaus zu fragen, warum nicht NGO-Netzwerke mit dieser beauftragt werden sollten, wenn den überkommenen Institutionen unter Globalisierungsbedingungen die Mittel dazu fehlen. Den NGO-Netzwerken käme somit eine „Aufgabenverantwortung“<sup>62</sup> zu: d.h., sie wären für die ‘angemessene’ Erfüllung ihres Auftrags zur Politikimplementation verantwortlich. So könnte das Netzwerkprinzip die traditionellen Demokratien einbinden, nicht ablösen. Netzwerke wären dann nicht bloß an der Formulierung und Implementation von Politiken beteiligt<sup>63</sup>, sie gäben dem ganzen politischen Prozeß ihre Logik: Einerseits sind die klassischen demokratischen Institutionen zwar durch den Volkswillen legitimiert, aber unter Globalisierungsbedingungen handlungsschwach. CPNs sind andererseits zwar global handlungsfähig, aber nicht demokratisch legitimiert. Dieses Interdependenzverhältnis im politischen Handeln wird nach dem Netzwerkprinzip produktiv geordnet. Die traditionelle Dichotomie von Staat und Gesellschaft ist so freilich nicht mehr aufrechtzuerhalten.

#### „Disinformocracy“?

Nicht nur wohlmeinende Bürgerrechtler engagieren sich als Cyberaktivisten. Bekanntlich nutzt auch die rechte und rechtsradikale Szene das Internet zur Kontaktpflege. Sie bringt online ihre Weltverschwörungstheorien auf den neuesten Stand, indem sie Versatzstücke der Tagespolitik, Aktuelles aus Wirtschaft und Wissenschaft in ihre konspirativen Fabeln einflieht. Bald ist es die UNO, die nach der Weltherrschaft greife und – so wird allen Ernstes versichert – schon die ersten Kampfhubschrauber in Stellung bringe<sup>64</sup>, bald ist es die Clinton-Administration, die das y2k-Problem schuf, um das Kriegsrecht ausrufen zu können. Überhaupt zeigte die Thematisierung des y2k-Problems auf zahllosen Websites, wie sich plausible technische Sorgen, Ideologeme und Know-How-Defizite im Internet zu paranoiden Szenarien potenzieren lassen<sup>65</sup>. Was also, wenn CPNs entstehen, in denen Fakten und Finten, Hintermänner, politische und ideologische Hintergründe als nicht mehr klar zurechenbar erscheinen? Kein Medium schafft mehr Transparenz und zugleich Intransparenz als das Internet. CPNs er-

---

sten wirklich riskanten Angelegenheiten eine Übertragung der Entscheidungsverantwortung auf als kompetenter angesehene Dritte“ (ebd. 9) gar nicht zustande käme.

<sup>62</sup> Ebd., 6.

<sup>63</sup> Vgl. MAYNTZ 473.

<sup>64</sup> Vgl. SIEGELE, 3 sowie u.a. <http://www.soulwerx.de/buch1/51g.htm>.

<sup>65</sup> Vgl. die Darstellung und Bewertung bei HAUSMANNINGER, THOMAS: Leben in Zeiten der Entsicherung. Apokalyptische Szenarien am Ende des Jahrtausends in kulturethisch-theologischer Sicht. In: <http://www.kthf.uni-augsburg.de/lehrstuehle/sozethik/Apok.htm>.

höhen deshalb die Gefahr der „Disinformocracy“<sup>66</sup>, der Herrschaft der Desinformation. Die Enträumlichung, die das Internet mit sich bringt, erschwert die Rückbindung der netzpublizierten Informationen an ihre Urheber. Mit der Ursprungsverschleierung von Information entfällt aber die Möglichkeit, die Informationen durch die personale Glaubwürdigkeit ihrer Urheber zu validieren, nachdem Informationen im hyperrealen Raum ohnehin nicht durch ihre Referenz zur „Wirklichkeit“ validiert werden können. Das scheint mir der schwerwiegendste Mangel der politischen Internet-Öffentlichkeit zu sein. Es gilt deshalb, über neue Validierungskriterien spezifisch fürs Internet nachzudenken. Provisorisch mag u.U. das „Kriterium der vielfachen Bezeugung“ ausreichen, wie es die neutestamentliche Exegese entwickelte. Die Leben-Jesu-Forschung wendet es an auf „jene inhaltlich bestimmten Überlieferungen von einem bestimmten Handeln Jesu, das mehrfach und durch verschiedene Gattungen (Apophtegma, Streitgespräch, Gleichnis o.ä.) bezeugt ist. Dabei ist der Beleg durch verschiedene Gattungen bedeutsam“<sup>67</sup>. Adaptiert fürs Internet heißt das: Nur wenn eine Tatsachenbehauptung *im* Cyberspace auch *außerhalb* des Cyberspace belegt ist (in Printmedien, Fernsehen, Radio oder „onsite“-Erfahrung), gilt sie als validiert. Vielleicht gelingt es mit solchen eher handwerklichen Mitteln, „Disinformocracy“ zu verhindern.<sup>68</sup>

### Fazit

Gegenüber dem globalisierten Markt eine genuin politische Handlungsfähigkeit zu bewahren oder zu gewinnen, ist ein Gebot der Gerechtigkeit im Sinne einer „komplexen Gleichheit“. Die Globalisierung war nur möglich, weil private Akteure die neuen IuK konsequent zu *wirtschaftlichen* Zwecken nutzten. Aber auch *politische* Handlungsfähigkeit kann in globalen Dimensionen mit Hilfe der neuen

---

<sup>66</sup> RHEINGOLD, HOWARD: The Virtual Community. Homesteading on the Elektronic Frontier, Reading/Mass.: Addison-Wesley Publishing 1993, 276ff.

<sup>67</sup> GNILKA, JOACHIM: Jesus von Nazareth. Botschaft und Geschichte. Freiburg /Br.: Herder, 1990 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament), Supplementband III, 30.

<sup>68</sup> Zur Vermeidung von Fehlinformation die durch ökonomische Interessen entstehen, schlägt Tim Berners-Lee vor, die Elemente des WWW – Übermittlung, Hardware, Software und Inhalt – konsequent in unterschiedliche Hände zu geben. „Konsumenten müssen die Möglichkeit haben, ihren Computer bei einem, ihre Software bei einem anderen Unternehmen zu kaufen. Oder ebenden Zugang zum Internet und seine Inhalte von verschiedenen Stellen zu beziehen. Es ist ja nicht schwer, sich schlimme Szenarien auszumalen: Sie kaufen einen Kühlschrank mit einem Flachbildschirm und Internetzugang. Und Sie bekommen nur Informationen über bestimmte Supermärkte, weil die Kühlschrankfirma es so will“ (BERNERS-LEE, TIM, TENBROCK, CHRISTIAN: „Bürokraten hätten das nie geschafft“. Ein ZEIT-Interview mit dem Erfinder des World Wide Web. In: DIE ZEIT 9/2000 [24.02.00], 23f, hier 23.)

IuK und auf Basis eines nichtmarktlogischen Steuerungsprinzips erzeugt werden<sup>69</sup>. Das sind die Merkmale von Cyber Policy Networks.

Tab. 2: Gesellschaftliche Steuerungsstrukturen und Systemlogiken in Korrelation

Systemlogik	politisch	ökonomisch	
Steuerungsprinzip	Hierarchie	Netzwerk	Markt
Medialität	„klassische“ Medien		neue IuK
Wirksamkeit	territorial beschränkt	global	

Freilich schaffen CPNs auch neue Probleme. Insbesondere die Legitimität ihres Handelns und die Gefahr der „Disinformocracy“ werfen Fragen auf. Diese müssen diskutiert und geklärt werden. – Welcher Ort böte sich dafür besser an als das Cyberspace?

<sup>69</sup> Betriebe man eine globalisierungskritische Politik auf „Politik-Märkten“ nach den Prinzipien von Angebot und Nachfrage, Wettbewerb und politischer Gewinnmaximierung, so würde man unweigerlich in einen performativen Widerspruch geraten. Das politisch korrektionsbedürftige Hauptproblem ökonomischer Märkte, „externe Effekte“ nicht mit den Mitteln der eigenen Systemlogik internalisieren zu können, ist ein Strukturproblem *aller* Märkte. Also wären auch politische Märkte ihrerseits wieder korrektionsbedürftig. Auch sie müssten – von wem? – gezwungen werden, die von ihnen produzierte Externalität zu internalisieren.

## **IV.**

### **Katholizität und Multimedia**

BERND EBERSBERGER, JOHANN EV. HAFNER, FEDOR PELLMANN, CARMEN ROLL, RUPERT M. SCHEULE, STEFAN SIEMONS

## Himmel Heilige [Hyperlinks]

Das CD-ROM Projekt „Virtuelle Streifzüge durch den katholischen Kosmos“

Der Mittelbau der Katholisch-Theologischen Fakultät hat sich für einen Forschungstag zum Thema „Die Anwesenheit des Abwesenden“ entschieden, weil ein Teil der Assistenten bereits seit Ende 1998 das CD-ROM Projekt „Virtuelle Basilika Ottobeuren“ betreibt. Es entsteht in der Bündelung der interdisziplinären Kompetenzen von Theologen, Kunsthistorikern, Historikern, Volkskundlern, Ökonomen und Medienschaffenden. Eine Demoversion, die inhaltliche Struktur und das theologische Konzept wurden bei einer zweistündigen Multimedia-Präsentation von den Autoren vorgeführt.

Der folgende Artikel ist – analog den Hypertext-Ebenen auf der CD-ROM – durch 5 aufeinander bezogene Textebenen strukturiert.

### Textebene 1 (Schilder)

In der Kirche gibt es 5 Panoramapunkte, von denen aus sich der Benutzer umsehen oder entlang der Säulen hochsehen kann. Wenn er mit dem Cursor über die Bildoberfläche fährt, scheinen an sensiblen Zonen Schilder auf. Sie erklären den Namen und die Funktion des berührten Gegenstandes/Bildes, z. B. „Hl. Ulrich, Bischof von Augsburg“.

### Textebene 2 (Kurzvorstellungen)

Nach Anklicken erfolgt eine automatische Vergrößerung des Gegenstands aus optimaler Perspektive. Dieser erscheint auf eigener Oberfläche mit 5-15 Zeilen Kurzvorstellung. Hier werden bereits die wichtigsten Informationen und Bezüge zu anderen Gegenständen angeboten. Dies geschieht über Links im Text, z.B. „meist dargestellt zusammen mit dem Hl. Konrad“. Damit soll schon auf dieser Ebene zum Weitersurfen eingeladen werden. Es ist unser Ziel, möglichst alle 500 Bilder der Kirche mit einem T2-Text zu versehen (s. Abb. 1).

Wer sich genauer interessiert, kann „tiefer“ einsteigen, denn unter jedem T2-Text erscheinen 5 Knöpfe „Kunst“, „Glaube“, „Geschichte“, „Praxis“ und „Siehe auch“. Sie führen zur T3-Ebene.

### Textebene 3 (Artikel)

Dort finden sich Artikel von je 40-60 Zeilen. Jede Plastik, jeder relevante Freskoausschnitt wird aus 5 verschiedenen Perspektiven beleuchtet. So zwingen wir alle Autoren, zu historisch bedeutenden Gegenständen (z.B. Reichsinsignien) auch praktische Anwendungen oder zu praktischen Gegenständen (z.B. Weihwasserbecken) auch die theologische Problematik mitzuformulieren. Die 5 Perspektiven lauten:

- Kunst: Interpretation, Ikonographisches, Ikonologisches, Baugeschichtliches, Stilgeschichtliches ...
- Glaube: Bezug zu theologischem Bildprogramm, Begriffsgeschichtliches, Dogmatisches ... Oft wird an einem Gegenstand/Bild etwas Grundsätzliches erklärt, z.B. Episkopat beim heiligen Ulrich.
- Geschichte: Ideengeschichtliches, Bedeutung um 1750, Vita einer Person, Gebrauchsgeschichte ...
- Praxis: heutige Verwendbarkeit, Lieder, weiterführbare Bräuche, Gebetstexte, aktuelle Diskussionen, z.B. Alkoholismus beim heiligen Martin ...
- Siehe auch: verweist auf Listen von Gegenständen mit verwandten Themen in der Kirche (z.B. bei Matthäus „Evangelisten: Matthäus, Markus, Lukas, Johannes“.

### Textebene 4 (Hintergrundartikel)

Texte von beliebiger Länge zu einem übergreifenden Aspekt. In jedem Artikel befinden sich wieder Links zu T1 oder T2, z.B. bei „Geschichte um 1750“ auf Maria Theresia im Pfingsthimmel, auf den preußischen Adler bei den Geistesgaben, auf den kurbayerischen Teufel am Eingang etc.

### Textebene 5 (Glossar)

Kurzdefinitionen von 2-4 Zeilen von theologischen und ikonographischen Begriffen, deren genaue Kenntnis man nicht voraussetzen kann. Sie erscheinen – wie eine Fußnote – als popup-Schild.

## T2 Idee

Grundlegende Idee des Projekts „Himmel Heilige [Hyperlinks]“ ist es, katholische Traditionen neu aufzuschlüsseln und im Hinblick auf heutige Lebbarkeit auszulegen. Unser Ziel ist es, theologisch verantwortete „Gebrauchsanleitungen“ für den Umgang mit heute fremden, oft auch befremdlichen Beständen traditioneller Frömmigkeit und Theologie zu entwickeln. *Performativ* entsteht so eine

„Systematik von unten“ (wir sprechen auch von User-Theologie), die Theologie und Glaube als anwendungs- und auswahlfreundliches Sortiment darbietet. Puten erscheinen gleichberechtigt neben Heiligen und Christus. Dabei die „Hierarchie der Wahrheiten“ aufrechtzuerhalten, bleibt eine inhaltliche Aufgabe des Projekts.

Als Medium, das einerseits eine radikal aktualisierende Übersetzungsleistung verlangt, andererseits der Violdimensionalität katholischer Kultur entspricht, wählen wir eine multimediale CD-ROM mit Hypertext-Struktur. Die Violdimensionalität katholischer Kultur spiegelt sich nach unserer Meinung im Roko-Gesamtkunstwerk der Basilika Ottobeuren besonders sinnfällig. In gewisser Weise ist dieser Kirchenraum schon multimedial und virtuell: seine illusionistischen Malereien und Stukkaturen wirken zusammen, um über ihre Medialität hinwegzutäuschen, sie wollen nichts weniger sein als eine Himmelssimulation.

Wie Kirchen die Raumdimension strukturieren, weil sie Fanum sind in profaner Umgebung, so rhythmisiert das Kirchenjahr die Zeitdimension, indem es heilige Tage neben Werktag setzt. Katholische Kultur ist nur ganz mit ihrer spezifisch rhythmisierenden Zeitdimension. Ein Projekt, das sich der katholischen Kultur widmet, muß deshalb auch das Kirchenjahr (Herrenjahr, Heiligenjahr, Marienjahr) aufbereiten.

Kurz: Wir arbeiten an einer CD-ROM, die den Kirchenraum von Ottobeuren und das Kirchenjahr multimedial aufbereitet, um katholische Kultur fürs digitale Zeitalter anschlussfähig zu erhalten.

(Rupert Scheule)

### T3 Kunst

#### *Die CD-ROM: mehr als ein Kirchenführer*

Wer kennt ihn nicht: den Kirchenführer am Schriftenstand in einer Kirche? Klein und handlich, günstig beim Erwerb, alles Wesentliche hinsichtlich Baugeschichte und künstlerischer Ausstattung enthaltend. Aber der Kirchenführer als mediales Erlebnis, als Bildarchiv zum wissenschaftlichen Arbeiten oder gar als ein Kompendium für offene Glaubensfragen? Das mehrere hundert Quadratmeter große Deckenfresko von Zeiler breitet sich im Kirchenführer auf 7,5 mal 11cm aus. In seinem Zentrum erstrahlt die Glorie des heilige Benedikt, während sich am Rande unzählige Heilige gruppieren, die „anhand ihrer Attribute<sup>1</sup> zu identifizieren“<sup>2</sup> seien. Spätestens jetzt scheitert der Versuch, jeden einzelnen Be-

---

<sup>1</sup> T5 Attribute

<sup>2</sup> R. PRUSINOVSKY, Benediktinerabtei Ottobeuren. Basilika St. Alexander und Theodor, Wannweil <sup>3</sup>1998, 36.

teiligten im „gedruckten“ Benediktinerhimmel der Klosterkirche von Ottobeuren überhaupt zu erkennen, geschweige denn seine Attribute zuzuordnen. Zusätzliche Informationen über die Namen der Heiligen hinaus würden den Rahmen des Kirchenführers sprengen. Auf Bezüge der detailreichen Darstellung zu anderen Fresken, Altären oder zum Skulpturenprogrammen innerhalb der Kirche muß zugunsten der Übersichtlichkeit gänzlich verzichtet werden.

### *Wie erschließt man ein Gesamtkunstwerk?*

Ziel des Bauherrn bei einem Neubauvorhaben um 1750 war ohne Zweifel, „eine runde Sache“ stilistisch und im Hinblick auf das theologische Programm zu formulieren, auch wenn wir uns heute mit einer Dekodierung mitunter schwer tun. Um nicht den längst überholten Begriff des „Gesamtkunstwerks“<sup>3</sup> über die Maßen strapazieren zu wollen, liegt aber genau dieses in der Absicht des Bauherrn begründet. Selbstverständlich spielt es eine Rolle, inwiefern sich der einzelne Künstler dem meist vom Architekten vorgegebenen Konzept einfühen und somit einfügen konnte. In Ottobeuren trafen sich nicht zum ersten Mal drei überragende Künstler. Dem Architekten Johann Michael Fischer, den Freskantem Johann Jakob und Franz Anton Zeiller sowie dem Stukkateur Johann Michael Feichtmayr glückte die künstlerische Zusammenarbeit auf besondere Weise: erst das aktive Begehen des Betrachters ermöglicht diesem, alle Bedeutungsebenen der Kirchengestaltung zu erfahren und in einem weiteren Schritt zu verstehen. Das „begreifende“ Springen vom Hochaltargemälde zum Kreuzaltar zwischen Vierung und Chor oder zur gloriosen Pfingstkuppel darüber ist erlaubt und sogar beabsichtigt. Aktivitäten, die in Form einer CD-ROM durch einen Mausclick ermöglicht werden.

Das Konzept, anhand einer Barockkirche exemplarisch die Fragen nach Glaube, Glaubenspraxis, Geschichte und Kunst aufzurollen und sie miteinander zu „verlinken“, kann sinnvoll nur von einem Medium geleistet werden, das ferner dazu befähigt ist, auch den vielseitigen Anspruch einer Barockkirche adäquat wiederzugeben. So nimmt die Struktur einer CD-ROM mit ihrer Aufforderung an den Betrachter, eine Führung durch die Kirche selbst zu gestalten und sich gegebenenfalls an den von den Autoren vorgeschlagenen Leitfaden zu wenden, die Möglichkeiten barocker Betrachtungsweise auf. Das Herantreten an ein bestimmtes Kunstwerk wird multimedial durch Zooms möglich gemacht (sicherlich ist dies nur eine Form, sich dem Kunstwerk zu nähern). Zugespielt ausgedrückt: Die Idee einer Barockkirche mit ihrem geschlossenen „Hypertext“, der verschiedene Medien durch das Mittel des Illusionismus vereint, entspricht der

---

<sup>3</sup> T5 Gesamtkunstwerk

Idee einer CD-ROM; deshalb fiel die Wahl auf die Benediktinerklosterkirche Ottobeuren.

### *Entstehung, Baugeschichte, Werkprozeß*

Im Jahre 1748 beauftragte Abt Anselm Erb den Architekten Johann Michael Fischer (1692-1766), die Bauleitung der Benediktinerklosterkirche in Ottobeuren zu übernehmen, zu einem Zeitpunkt, als Fundamentierungsarbeiten bereits fortgeschritten waren. Fischer sah sich mit Vorgaben wie der Nord-Süd-Ausrichtung der Kirche, ihrer basilikalischen Form und dem geraden Chorabschluß konfrontiert. Dennoch gelang es ihm, seine eigenen Ideen durchzusetzen. Er konzentrierte den von außen sichtbaren basilikalischen Charakter der Kirche auf einen zentralen Gedanken: die Verbindung eines Longitudinalraumes mit einem Zentralbau. Die große Vierungskuppel dient als Kulminationspunkt für die Längsrichtung und die weit ausladenden Querhausarme. Von der Vierung aus erhält die Kirche den Eindruck eines Zentralraumes. Mit der Einfügung von Treppenabsätzen erreicht Fischer eine subtile Hierarchisierung der einzelnen Raumkompartimente. Mit Mitteln der Szenographie<sup>4</sup>, erreicht er eine starke Bewegungsabfolge auf den zentralen Raum der Vierung und erst in einem zweiten Schritt zum Chor hin.

Eine Werkstattzusammenarbeit von Fischer mit den Malern Johann Jakob (1708-1783) und Franz Anton Zeiller (1716-1794), aber auch mit dem Stukkator<sup>5</sup> Johann Michael Feichtmayr (1696-1772), dem Bildschnitzer Joseph Christian (1706-1777) und dem Kunstschreiner Martin Hermann (1688-1782) kann nicht durch Quellen belegt werden. Als Zeiller 1756 mit der Ausmalung beginnt, hat sich Fischer bereits zurückgezogen, d.h. zu einer detaillierten Absprache des Architekten mit den übrigen Künstlern kam es nicht. Dabei sollte man aber nicht vergessen, daß die Künstler bereits mehrmals zuvor an Ausstattungsprojekten gemeinsam beteiligt gewesen waren. Mit Sicherheit ist zu sagen, daß Johann Jakob Zeiller die Gestaltung der Farbfassung des Innenraumes und die Wirkung der Fresken auf den Betrachter zu besorgen hatte.

### *Überlegungen zur ästhetischen Konzeption*

Die graphische Umsetzung des Vorhabens erlaubt grundsätzlich eine Offenheit gegenüber unterschiedlichen ästhetischen Vorstellungen, ob in entsprechend barocker oder klassisch strenger Form, ob im schrillen Ausdruck der Pop-Art oder im reduzierten Design à la Minimal.

Form und Inhalt sollten sich ent- und nicht widersprechen. Deshalb ist es im Vorfeld wichtig, verschiedene möglicherweise auch gegensätzliche Konzepte auf

---

<sup>4</sup> T5 Szenographie

<sup>5</sup> T5 Stukkator

ihre Vermittlungstauglichkeit hin zu überprüfen. Um nicht im eigenen „barocken“ Saft zu schmoren, sollten auch die Bedürfnisse unserer Informationsgesellschaft nicht zu kurz kommen. Stetige Verweise erschließen dem Benutzer von schlagwortartigen Beschreibungen bis hin zum wissenschaftlichen Hintergrundtext eine Fülle von Informationen, deren enger Bezug zum Bild immer gegeben ist. Theologisches, historisches und kunsthistorisches Wissen sowie katholische Glaubenspraxis sollen erfahrbar gemacht werden, ohne jedoch in das hektische Tempo eines Videoclips oder eines PC-Spiels zu verfallen. Die äußere Form soll dazu dienen, neugierig zu machen, bei dem einen oder anderen Objekt zu verweilen und den Benutzer zu interaktivem Handeln einzuladen.

Das Medium setzt die Entdeckerlust des Verbrauchers und das Interesse am Thema voraus. Formal gesehen, schlagen sich die genannten Erfordernisse in der Wahl zwischen Bildern, Panoramen, Kamerafahrten in der Kirche und Zooms nieder, die jederzeit möglich sein werden. Eine eigene Verweisfunktion verbindet thematisch räumlich weit auseinander liegende, dennoch zusammengehörende Objekte auf einer Mattscheibe. Um sich gut in der Kirche orientieren zu können, erscheint neben dem Bild und dem Text der Kirchengrundriß mit einer Ortsbestimmung. Der Nutzer entscheidet selbst, ob er seine Begehung mit oder ohne Musik unternehmen möchte. Eine Reminiszenz an den barocken Puttireigen werden eingeblendete, wechselnde Engelsdarstellungen bieten.

(Carmen Roll)

### T3 Glaube

Wer eine Rokoko-Kirche für heutige Benutzer erschließen will, muß sich zwei Fragen immer wieder stellen lassen: Wie steht ihr zum Triumphalismus einer spätbarocken Kirche? Was kann die naive Putten-Frömmigkeit heute noch bedeuten?

#### *Triumphal-Katholizismus?*

Die Ottobeurer Klosterkirche entstand zu einer Zeit, in der das Ideal der siegreichen katholischen Kirche umso höher gehalten wurde, je weniger es der Wirklichkeit entsprach. Die europäische Christenheit hatte sich endgültig in mehrere Konfessionen geteilt, und theologische Auseinandersetzungen begannen, das abgezirkelte Gebäude der Barockscholastik<sup>6</sup> zu schleifen. Dennoch malten die Künstler ein scheinbar ungebrochenes Selbstbewußtsein an die Kirchenwände: Sieg der Kirche über Unglauben, Mission der Heiden, Sturz der bösen Engel. Das Problem für heutige kritische Katholiken mag vielleicht weniger im Trium-

---

<sup>6</sup> Siehe die Auseinandersetzungen um den rechten Gnadenbegriff: Jansenismus und Quietismus auf der einen, *Theologia Wirceburgensis* und Molinismus auf der anderen Seite.

phalismus selbst als in der Einteilung der Welt in Gute und Böse liegen. Wo sind die Graustufen: die zum Bösen Verführten, die gutwilligen Heiden, die Kosten für diese Siege?

Unsere Beobachtung ist: Die Theologie dieser Kirchengestaltung hat diese Frage bereits hinter sich gelassen. Hier wird nicht über die Rechtmäßigkeit der Mittel reflektiert, hier wird das unendlich hohe Ziel in den Blick genommen: die Erlösung der Welt. Daher finden wir keine echte Leidensszene, keine echten Gefahren, sondern nur überwundenes, verklärtes Leid und entschiedene Kämpfe. Das Diesseits wird nur insofern zum Thema, als es Analogien für die Ewigkeit hergibt. Die Kirche fragt nicht, wo hier auf der endlichen Erde der Himmel zu finden sei, sondern wie das Irdische einst im Himmel wieder auftauchen wird.<sup>7</sup> Die Welt wird von ihrem Ziel her gedacht, so daß selbst historische Szenen und Figuren unter dem Blickwinkel einer Universal-Heilsgeschichte gedeutet werden, die Schriftzitate werden als Vorausbilder der kommenden Erlösung gelesen.<sup>8</sup>

Unserer Zeit, die in Programmen und Tendenzen denkt, die ihre Ziele laufender Kontrolle unterwirft, mag dies als „unrealistisch“ erscheinen. Wir halten es aber für eine gute Übung, die Realitätsvermutungen ab und zu umzukehren. Mit der farbigen Vorstellung des Himmels wird eine höhere Realität geglaubt, von der aus unsere Gegenwart relativ, unrealistisch, fragmentarisch erscheint. Das Ziel – nämlich unsere Erlösung – ist sicher, die Mittel und Wege dorthin sind relativ.

### *Naive Puttentheologie?*

Das Kirchenbild, insbesondere das Bild von den Heiligen und den Sakramenten hat sich seit 1750 grundlegend gewandelt. Das Zweite Vatikanische Konzil hat in seinen Dokumenten eine Metaphorik benutzt, die bewußt nicht aus der nachtridentinischen stammen. Wie kann man die barocke Bildwelt heute noch ansehen, ohne sie als naiven oder ängstlichen Kinderglauben abzulehnen?

In Verlängerung der Selbstverpflichtung von Theologie und Pastoral, alle Inhalte gemäß der Fassungskraft der Hörer aufzubereiten oder zwischen Mythologischem und Kerygmatischem zu trennen, hat sich eine vorausseilende Bescheidenheit im Umgang mit eschatologischen Bildern ausgebreitet. Man vermeidet „Spekulatives“, das nicht direkt als Antwort auf Existenzfragen reformuliert werden kann. Die notwendige methodische Didaktisierung der katholischen In-

<sup>7</sup> „Darin unterscheidet sich die barocke Theologie gravierend vom Mittelalter, dessen Schwerpunkte das Opfer und Leid Christi sowie das bittere Weltgericht waren.“ P. HAWEL, *Der spätbarocke Kirchenbau und seine theologische Bedeutung. Ein Beitrag zur Ikonologie der christlichen Sakralarchitektur*, Würzburg 1987, 276. Also nicht: Gott kommt in dieses Erdental, sondern: Die Welt mündet in die Herrlichkeit Gottes.

<sup>8</sup> T5 Schriftsinne

halte hat so zu einer einseitigen materialen Selektion geführt. Die Benutzung der spätbarocken Bildersprache ist unseres Erachtens ein Beitrag, „theologische Dialekte“ zu pflegen, die am Verkümmern sind. Gerade weil nicht jedem Engel ein religiöses anthropologisches Bedürfnis entspricht, sind wir überzeugt, daß sich religiöse Fragen erst angesichts der Geschichten und Bilder von Engeln auftun.<sup>9</sup> Wir setzen religiöse Bedürfnisse nicht voraus, wir hoffen, sie zu (re-)aktivieren.<sup>10</sup>

Die Bewohner des Himmels, Engel und Heilige, dienen vor allem dazu, die Himmelsglorie Gottes zu illustrieren. Sie sind zunächst Requisiten, nicht Protagonisten und haben ihre Stellung in der Gesamtkonstellation.<sup>11</sup> Gerade weil es für Frömmigkeit und Theologie klar einzuhaltende Unterschiede zwischen Engeln und Heiligen einerseits und Gott andererseits gibt, ist der Umgang mit Engeln und Heiligen eine gute Übung, über Übersinnliches zu sprechen, ohne Gottes Transzendenz zu verletzen. Wir Modernen haben uns daran gewöhnt, die Schöpfung mit dem Sichtbaren, Irdischen zu identifizieren. Aber Gott ist der Schöpfer der Erde *und* des Himmels. Die Rede von den Engeln und Heiligen im Himmel kann uns daran erinnern, daß die Welt außer dem Realen, Irdischen noch eine unsichtbare und ideale Seite hat.

(Johann Ev. Hafner)

### T3 Geschichte

#### *T3 Projekt als Organisationsaufgabe*

Ursprünglich als Supplement zu einer Dissertation an der katholisch theologischen Fakultät geplant entfaltete das Projekt bald eine ungeheure Dynamik, die immer mehr Beteiligte in ihren Bann zog und zur Mitarbeit ermuntern konnte.

---

<sup>9</sup> Die Religionsgeschichte zeigt, daß religiöse Bedürfnisse gereizt oder beruhigt werden können. Wenig plausibel und wenig erwiesen ist die Vermutung, sie seien wie eine anthropologische Konstante mit der Endlichkeit gegeben. Vgl. N. LUHMANN, Transformationen der Kontingenz im Sozialsystem der Religion, in: DERS., Die Funktion der Religion, Frankfurt 1977, 182-224.

<sup>10</sup> Daher halten wir es für eine falsche Vermutung, daß „Engel“, „Himmel“, „Hölle“ heutigen Menschen nur unter Rückgriff auf existentielle Grunderfahrungen aufwendig nahegebracht, übersetzt werden muß. – Teilnehmer der heutigen Bilderwelten sind mit diesen Metaphern bereits aus TV und Kino – freilich in anderen, oft transzendenzfreien Kontexten – vertraut. Hierzu eine Anekdote: An einem der Verfilmungstage in Ottobern frug mich eine Lehrerin, was die Figuren in den Fresken bedeuteten. Die Sechstkläßler waren ihren Ausführungen gelangweilt gefolgt. Als ich das Flammenschwert Michaels als „Laserschwert“ und die Teufel als „die schwarze Macht“ bezeichnete, brach eine Welle von interessierten Nachfragen los. Das Gespräch führte wie von selbst weiter über Sündenfall bis zum Kreuz Christi.

<sup>11</sup> Vgl. A. ANGENENDT, Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihre Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, München 1994, 246f.

Die zunächst sehr homogene Gruppe von Theologen wurde während der bisherigen Projektlaufzeit durch die Beteiligung zusätzlicher Disziplinen erweitert, so daß nun durchaus von einer heterogenen Zusammensetzung des Projektteams gesprochen werden kann. Dies hat auf der einen Seite positive Auswirkungen auf die Gestaltung und Konzeption der CD-ROM, umso mehr als sich herausstellte, daß die Verschmelzung von heterogenem Wissen die Kreativität und die Suche nach neuen Lösungen erheblich unterstützt. Auf der anderen Seite konfrontiert die wachsende Zahl der Mitarbeiter und die dadurch fast zwangsläufig arbeitsteilige Organisation – die Trennung von Design, Programmierung, Redaktion und Außenkontakt – die Beteiligten mit Koordinationsaufgaben, um den reibungslosen Ablauf des Projektes zu unterstützen.

### *Warum braucht das Projekt den Kontakt nach außen?*

Die im Rahmen des wissenschaftlichen Projekts entstandene CD-ROM soll ihr Dasein nicht lediglich in einigen Forschungsberichten fristen, sondern ihren Weg in die Regale von Buch- und Multimediahändlern finden. Eine Schwierigkeit des Kommerzialisierungspotentials besteht darin, daß es kein vergleichbares Projekt gibt, das in gleicher Art versucht, Wissenschaft ästhetisch und anwendungsfreundlich aufzuarbeiten. Aus Mangel an Vergleichsobjekten können die Kommerzialisierungschancen schwer eingeschätzt werden. Entwürfe, Vorstellungen und Ideen innerhalb des Projekts müssen immer wieder an neutralen Betrachtern getestet, Einschätzungen und Verbesserungsvorschläge eingeholt und abgewogen in das Projekt integriert werden. Im Management von technischen Neuerungen zeigt sich oft, daß Erfinder so überzeugt und begeistert von ihrem technischen Baby sind, daß kein Gedanke auf den Nutzer ver(sch)wendet wird. Die Kommerzialisierungschancen sinken in dem Maße, in dem an den Bedürfnissen und Erwartungen der Nutzer vorbei-produziert wird.

### *Wer finanziert das Projekt?*

Obwohl sich die Projektgruppe einem Low-Budget-Ethos<sup>12</sup> verschrieben hat, ist die Arbeit an der CD-ROM doch mit erheblichen Aufwendungen verbunden. Rund ein Drittel der veranschlagten Aufwendungen konnten durch die Universität Augsburg und die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Augsburg getragen werden. Die restlichen zwei Drittel, die sich auf ungefähr 40.000 DM belaufen, müssen über externe Förderer und Spenden aufgebracht werden. Aus diesen Gründen müssen der Kontakt und die Promotion des Projektes forciert auch in der außeruniversitären Öffentlichkeit betrieben werden.

---

<sup>12</sup> T5 Low Budget-Ethos

### *Wer trägt zu dem Projekt bei?*

Das Projekt erfährt von vielen Seiten positive Unterstützung, die oft weit über das erwartbare Engagement hinausgeht. Zu nennen sind hier neben den Dutzenden von Autoren, deren Auswahl das gesamte akademische Spektrum von Studenten über Assistenten bis hin zu Professoren abdeckt, das Videolabor der Universität Augsburg bis hin zum Benediktinerkonvent in Ottobeuren. In der Summe sind im Augenblick die Aktivitäten von ungefähr 50 Personen mit unterschiedlichen Aufgabengebieten (Autoren, Grafikern, Fotografen, Videofilmer) zu koordinieren.

(Bernd Ebersberger)

### **T3: Praxis**

#### *Geheimnisse auf dem Weg zur CD-ROM?*

Unlängst hat Dieter E. Zimmer in der „Zeit“ resümiert, daß die CD-ROM auch nur ein relativ kurzlebiger Informationsträger ist.<sup>13</sup> Er hat mit dieser schlichten Bestimmung indirekt ein Medium entzaubert, dessen Nennung bei älteren „Infomanagern“, also Lehrern an Hochschule und anderen Schulen, zeitweise Ehrfurchtsschauer hervorrief. Es haftete der schillernden Scheibe nämlich eine gewisse Aura des Universalen an, Träume von darin gefangenen kompletten Bibliotheken oder der Eremitage plus dem Louvre ließen die Herzen so mancher altertümlichen Bücherfreunde höher schlagen. Daß man eine CD-ROM nur umständlich lesen kann und deren Benutzung also mindestens ebenso wichtig ist wie die Qualität der enthaltenen Informationen, hat sich mittlerweile herumgesprochen. Im Grunde ist eine CD-ROM nur so gut, wie sie gemacht, d.h. komponiert und vernetzt ist.

Bis zu 650 Megabyte umfaßt eine CD-ROM, was ungefähr dem reinen Textgehalt einer Realenzyklopädie von ca. 30 Bänden entspricht. Beispielsweise kommt der Textgehalt der Enzyklopädie „Encarta 99+“ dem der „Encyclopaedia Britannica“ gleich. Dabei handelt es sich aber in Variation zum klassischen illustrierten Buch, mit dem man vielerlei, beispielsweise auch ein Museum oder eine Kirche, präsentieren kann, um ein komplexes, d.h. in sich vernetztes Produkt von Text, Bild, Film und Ton.

Ein weiteres modernes Zauberwort aus dem digitalen Zeitalter versucht, dieses Zusammentreffen unterschiedlicher Medien auf einem Medium ausdrücken: Multimedia.<sup>14</sup> Auch hier galt, daß sich lange Zeit Multimedia nennen durfte, was im Grunde nur bunte Bildschirme, einige Fotos und drittrangige Informationen

---

<sup>13</sup> D. E. ZIMMER, Das große Datensterben, in: Die Zeit Nr. 47, 18.11.1999, 47.

<sup>14</sup> T5 Multimedia

beinhaltete. Doch hat sich das Medium mittlerweile den gestiegenen Anforderungen angepaßt, sowohl die nutzerfreundliche Anschaulichkeit, als auch die inhaltliche Qualität sind gestiegen.

Hierzu hat wesentlich eine dritte Neuerung auf dem Medienmarkt beigetragen, die Interaktivität. Der Benutzer bestimmt die Reihenfolge der Präsentation, z.T. auch die Inhalte selbst, die ausgegeben werden. Er kann über viele Schnittstellen im Hypertext und Verknüpfungen nach Belieben von einem Ort zum anderen, von einem Text zum nächsten springen. Diese Aspekte stellen eine hohe Anforderung an die Programmierung einer CD-ROM dar, was die Ausnutzung der 650 MByte, die Qualität der Bilder und Texte sowie die Vernetzung anbelangt.

### *Programmierung Regiearbeit*

Um eine ansprechende Programmierung einer CD-ROM zu leisten, muß man kein Informatiker sein, doch über eingehendere EDV-Kenntnis und redaktionelles bzw. didaktisches Wissen verfügen. Die eigentlich technische Arbeit des Multimedia-Autors erleichtern dagegen spezielle Autorenprogramme. Eines der bekanntesten Autorenprogramme ist der „Director“ von Macromedia, anhand dessen auch wir beliebige Bilder, Filme oder Texte interaktiv miteinander verknüpfen.

Das Erstellen der CD-ROM ähnelt damit der Tätigkeit eines Redakteurs. Der Programmierer erhält von den Autoren das Material in digitaler Form, und ihm obliegt es nun, die Teile zu schneiden, zu bearbeiten, beispielsweise die Größe oder die Qualität von Bildern zu verbessern oder zu ändern. Zuletzt wird alles in einem Storyboard, also einem Film, zusammengesetzt. Doch nimmt auch der Redakteur in gewisser Weise auf die Inhalte Einfluß, wenn diese sich technisch nicht realisieren lassen. Für die technische Komposition der Teile werden diese in eine sogenannte Besetzung importiert, die einer Filmbesetzung mit verschiedenen Darstellern entspricht. Aus dieser heraus verbindet der Programmierer die Akteure dann auf dem Storyboard (s. Abb. 2) miteinander durch Überblenden oder durch interaktive grafische Elemente (Schalter, Regler, Hyperlinks). Schließlich, wenn ein Film beendet ist, wird er als sogenannter Filmprojektor, der auf jedem Computer läuft, exportiert und auf eine CD-ROM gebrannt.

Mag diese Arbeit einfach erscheinen, so zeigt jedoch die digitale Form des Schneidetisches, also der „Director“ viele Hindernisse, die einem auf dem realen Schneidetisch nicht begegnen. Bestimmte Elemente lassen sich nicht problemlos interaktiv verbinden, weil sie auf einer fremden Technologie basieren und nur komplett integriert werden können. Andererseits macht es auch die nicht lineare Form des Hypertextes nötig, wichtige Informationen zum Verständnis der Screens nicht vorauszusetzen, da sie der User eben nicht wie ein Leser aus den vorange-

gangenen Abschnitten wissen kann. Die spezifische Technik bringt es also mit sich, daß die fragmentarisch präsentierten Inhalte in sich unverständlich und somit fragmentarisch bleiben, wenn diesem Umstand nicht inhaltlich durch die Autoren der Texte Rechnung getragen würde.<sup>15</sup> Die Texte der Ottobeuren CD-ROM richten sich – obgleich auf hohem Niveau – an einen Leser, der zwar ein gewisses Interesse und katholisches Vorwissen hat, doch nicht den gesamten Kontext der Kirche kennt. Jeder Text sollte in seiner Aussage geschlossen und verständlich sein.

### *Siebt der Arbeitsplatz des Multimediaredakteurs aus wie das Cockpit von Raumschiff Enterprise?*

Man benötigt kein aufwendiges Multimediastudio, das Zentrum ist ein schneller Rechner der Pentium-II/III-Klasse. Mehr von Bedeutung als die Hardware ist, die passende Software zu haben. In einem kurzen Einblick in die Werkstatt seien hier einige wichtige Programme aufgelistet:

1. „Photoshop“ von Adobe: Programm zur Bilderstellung, -komposition und -nachbearbeitung mit vielen artistischen Extras;
2. „Studio DC10plus“ von miro: Programm um die Videos zu schneiden und zu bearbeiten;
3. „Spin-Panorama“ von Picture Works: Programm zur Erstellung von Quicktimepanoramen aus wenigen Fotos.

Oft hat es den Anschein, als würden Multimedia und Computer die Arbeitsweise der Medienarbeiter äußerlich sehr verändern. Doch arbeitet das Team noch nach wie vor mit konkretem Material. Der Umgang mit Papier, Stift, Mensch und Dingen wird nicht abgelöst, sondern erfährt nur eine Erweiterung. Letztlich sind CD-ROM und Multimedia auch für halbkundige Computeranwender keine mystischen Begriffe mehr, ähnlich wie bei der Popularisierung der Videokamera lassen sich auch für normale Geisteswissenschaftler und papierene Medienarbeiter sinnvolle Einsatzmöglichkeiten zur Präsentation ihrer Ergebnisse finden.

(Fedor Pellmann)

---

<sup>15</sup> Insofern setzt damit das Konzept des Hypertextes die Wunschvorstellung eines offenen Textes fort, wie ihn die Frühromantiker Novalis und vor allem Friedrich Schlegel angeregt hatten. Die Gesamtheit aller Fragmente zeigt dabei unverkennbar ein Tendenz zur Universalität und Geschlossenheit durch unendliche Progression. (Vgl. F. SCHLEGEL, Athenäums-Fragment 206: „Ein Fragment muß gleich einem kleinen Kunstwerke von der umgebenden Welt ganz abgesondert und in sich selbst vollendet sein wie ein Igel.“)

T3 Siehe auch

### *CD-ROM Kölner Dom*

Die CD-ROM zum Kölner Dom vermittelt mit großem technischen Aufwand einen Eindruck der geschichtlichen Epochen, die während der fünf-hundert-jährigen Bauzeit des Domes ins Land gingen. Der User hat die Möglichkeit, sich ausführlich über alle einzelnen Phasen und Bauabschnitte zu informieren. Mit Zeichentrickanimationen erhellen die Autoren der CD-ROM die geschichtlichen Lücken der User, jedoch oft nur oberflächlich. Die Vielzahl der Wissenschaftler (Historiker, Kunsthistoriker, Architekturgeschichtler u.a.), die an der CD-ROM mitwirkten, versprachen eine fundierte und aufschlußreiche Lösung der vielen Fragen, die man an solch ein Bauwerk, aber auch sein historisches und kulturgeschichtliches Umfeld stellt. Jedoch wird der Benutzer der CD, der sich über das allgemeine Kirchenführer-Wissen hinaus informieren will, jäh enttäuscht. Selbst zu den Prunkstücken der Ausstattung des Domes, wie beispielsweise dem Dreikönigs-Schrein, erhält man nicht mehr als ein paar Zeilen Text. Auch die Möglichkeit, einzelne Details im Kunstwerk anzuklicken und als Ausschnitt-Bild zu bekommen, macht dieses Defizit nicht wett, da der Text zu den Einzelheiten wiederum dürftig ist.

Diese CD lebt von den technischen Effekten. Grandiose Morphing-Sequenzen von den Teufelsfratzen des Chorgestühls oder informative Filme (3!) zum Gießen einer Glocke oder die Möglichkeit, sich auf den verschiedenen Ebenen des Domes (Unterkirche, Oberkirche, Gesimsebene und Dach) „herumzuklicken“, lassen das Multi-Media-Herz höher schlagen.

Viele offene Fragen bleiben jedoch unbeantwortet. So erfährt man zwar, welcher Säulenheilige sich an diesem Pfeiler befindet, aber welches Patronat er hat, wann sein Namenstag gefeiert wird und welche Besonderheiten (Gebete, Lieder, Bräuche) es in seinem Umfeld gibt, darüber erfährt der Benutzer wenig. Leider sind auch die graphischen Brüche in der Ästhetik der jeweiligen Ebenen nicht zu übersehen.

### [www.autobahnkirche.de](http://www.autobahnkirche.de)

Die Fragen, die in der Kölner-Dom-CD zum größten Teil nicht beantwortet werden konnten, beantwortet zu einem bescheidenen Teil die [autobahnkirche.de](http://www.autobahnkirche.de).

Von der Ferne erblickt der Surfer einen einladend geöffneten Sakralraum modernster Architektur. Er wird aufgefordert, in die Kirche einzutreten. Ein erster Knopf bietet „Glaubensinformation“ an. Dort heißt es:

„In 24 Briefen mit jeweils 12-20 Seiten werden die wesentlichen Grundzüge des Glaubens der katholischen Kirche zusammengefaßt. Angefangen von allgemeinen Themen wie 'Hat

das Leben einen Sinn?' bis hin zu einem Durchgang zu 'katholische Besonderheiten' wird der Leser vertraut gemacht mit den wichtigsten Begriffen, Vorstellungen und Inhalten des Glaubens und des Lebens eines Christen.<sup>16</sup>

Nun bietet sich aber noch eine ganze Reihe von Möglichkeiten, sich im Umfeld der Kirche umzusehen. Buttons wie „Kirchen in Deutschland“, „Beratung und Seelsorge“, „Besinnung und Meditation“, „Kunst“, „Literatur und Medien“, „Theologisches Glossar“ u.a. bieten ein breites Spektrum an Möglichkeiten, sich zu informieren. Darüber hinaus kann der Benutzer über e-mail in der Meditationskapelle seine persönlichen Anliegen vortragen, die dann, wenn es gewünscht wird, auch von anderen eingesehen werden können. Die Hauptgebete wie Pater noster, Ave Maria und das Credo finden sich in lateinischer und deutscher Sprache. Andere Angebote, wie „persönliche Gebete“ erweisen sich als Dead Links. Sehr hilfreich sind auch anklickbare Bibelstellen und Meditationen dazu. Ein umfassender Heiligenkalender und eine kleine Kirchengeschichte runden die Informationsfülle ab.

Jedoch ist die Ästhetik der Autobahnkirche wenig ansprechend. Natürlich wollte man einen entsprechend dem Medium virtuellen und damit modernen Kirchen-Raum schaffen, jedoch lädt er wenig zu verweilen ein, da man wenig sieht und ständig getrieben scheint, sich woanders hin zu bewegen. Dazu kommt noch eine recht umständliche Navigation durch den Raum, der zwar offen scheint, aber unwillkürlich den Surfer gegen virtuelle Hindernisse stoßen läßt.

### [www.gebetsanliegen.de](http://www.gebetsanliegen.de)

In der Einleitung zur Webseite steht:

„Die Motivation, eine virtuelle Gebetskapelle aufzubauen, entspringt meiner Erfahrung, daß im Internet viele Leute unterwegs sind, die auf der Suche sind, auf der Suche nach Glück, Liebe, Sex, ... Ich meine, daß all diese Sehnsüchte letztlich nur ihre Erfüllung in Gott finden. Die virtuelle Gebetskapelle soll ein Ort werden, durch den die Menschen Gott begegnen. Wir dürfen darauf vertrauen, daß Gott unsere Bitten hört! Und wir dürfen darauf vertrauen, daß er auch dort zugegen ist, wo Menschen miteinander und füreinander beten, auch in dieser virtuellen Gebetskapelle!“<sup>17</sup>

Das Projekt [www.gebetsanliegen.de](http://www.gebetsanliegen.de) entstand Ende 1998 im Rahmen einer Diplomarbeit an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg. Diese interdisziplinäre Arbeit stellt in einem theologischen Teil die besondere Bedeutung des Fürbittgebetes im persönlichen Glaubensleben und für die Kirche dar. Sie versucht, im Rückgriff auf mehrere philosophische und theologische An-

---

<sup>16</sup> Text aus der Internetseite.

<sup>17</sup> Text aus der Internetseite.

sätze eine Antwort auf die Frage zu finden, wie heute - im 20. Jahrhundert - Fürbitte verstanden werden kann.

In dieser Gebetskapelle, die nicht virtuell ist, sondern ein reales Vorbild hat, besteht für den Surfer die Möglichkeit, sein Gebetsanliegen über eine sehr übersichtliche Maske als e-mail zu hinterlassen. Zudem kann er sein Gebetsanliegen in eine von fünf Kategorien einordnen: „Glaube und religiöses Leben“, „Gesundheit“, „Ehe und Familie“, „Staat und Gesellschaft“ und „nicht einzuordnen“ und sogar ein Opferlicht aufstecken. Das Gästebuch ermöglicht, die Resonanz der Internet-Seite zu betrachten sowie seinen eigenen Kommentar zu hinterlassen. Außerdem soll der Surfer in Zukunft die Möglichkeit haben, in einem Gebetbuch, das ebenfalls in der Kapelle „ausliegt“, zu „blättern“.

(Stefan Siemons)

#### **T4 Kann man in einer virtuellen Kirche beten?**

Ein Medium, das eine katholische Kirche in Bild, Wort und Bewegung so simuliert wie diese CD-ROM, wirft die Frage auf, wie weit man die Ähnlichkeit zwischen der echten Kirche in Ottobeuren und der virtuellen Kirche in einem CD-Laufwerk treiben kann. Wenn ein Benutzer diese CD-ROM nur als computergestützten Kirchenführer oder Katechismus verwendet, entstehen keine Probleme, da es in beiden Fällen um Wissensvermittlung geht. Kann sich aber jemand in der virtuellen Kirche geistlich aufbauen, „dort“ beten, Heilige anrufen, sich bekreuzigen, Kerzen aufstecken ... ?

Zunächst läßt sich mit einer CD-ROM alles tun, was man mit einem Gebetbuch tut: beten, lesen, sich Gott zuwenden ... Nehmen wir darüber hinaus an, die Ottobeurer Basilika wäre nicht nur auf einem kleinen Bildschirm zu sehen, sondern mit einem Datenhelm, der alle visuellen, akustischen, räumlichen und sogar die geruchlichen Eindrücke wiedergäbe, dann würden wir von dieser „Umgebung“ mehr erwarten als von einem Gebetbuch. Wir würden die klassischen philosophischen Realitätszweifel formulieren: „Besteht die Basilika aus ihren Sinneseindrücken oder ist sie mehr als das?“ und „Inwiefern sind kirchliche Vollzüge an reale Kirchengebäude gebunden?“.

#### ***Tradition als Medium***

Ein Blick zurück in die Tradition der Glaubens- und Gnadenvermittlung. Seit Christi Wirken wird seine Botschaft, sein Erbe („Testament“) über Medien weitergegeben: Zuerst über die Erzählungen der Augenzeugen seines Lebens, besonders seines Leidens und seiner Auferstehung, dann über die mündliche Weitergabe prägnanter „Herrenworte“ (meist mit einem liturgischen oder gemeindlichen

„Sitz im Leben“<sup>18</sup>), dann über die schriftliche Fixierung von Wundern und Predigten Jesu, schließlich über die Entscheidung, welche dieser Schriften „apostolisch“ seien (also in einer authentischen Tradition der Weitergabe) und welche nicht.

Seither beziehen sich alle Dogmen, Predigten, Katechismen etc. auf diesen kanonisierten<sup>19</sup> Grundbestand von 27 Texten, aus denen sich das „Neue Testament“ zusammensetzt. Es ist das Zentralmedium und bildet den Text, zu dem alle kirchliche Überlieferung und theologische Verlautbarung nur Kontexte sind.<sup>20</sup> Wir haben von Gottes Selbstmitteilung in Christus aber weit mehr als nur textförmige Informationen, denn er assistiert der Weitergabe dieses Erbes. Wenn in der Messe das Brot zu seinem Gedächtnis gebrochen wird, so behaupten wir, daß sich das *Erinnerte jetzt* wiederholt. Wenn in der Messe das Evangelium verlesen wird, rezitiert man nicht nur einen Text aus einer vergangenen Zeit, sondern wir glauben, daß Gott selber *jetzt* zu uns spricht.

### *Sakramente als Medien*

Medien, die das Gesagte nicht nur darstellen, sondern auch herstellen, nennt die kirchliche Tradition „Sakramente“. Sie informieren/belehren den Rezipienten und – so unser Glaube – transformieren/verwandeln ihn auch. Sie fungieren als Zeichen für etwas Abwesendes und als Werkzeuge des Abwesenden, sich in die Gegenwart des Zeichengebrauchs einzuschalten. Daher lautet eine Definition von Sakrament: ein Zeichen, das bewirkt, was es bezeichnet (*signum efficax*). Oder: ein Zeichen, das an der Wirklichkeit Anteil gibt, die es bezeichnet.<sup>21</sup>

Im christlichen Kontext ist dazu Gemeinschaft notwendig, weil sich Gott laut der christlichen Tradition an *Gemeinschaftsfeiern* gebunden hat (nicht an mystische Introspektionen, private Offenbarungen, Sinnsprüche weiser Menschen ...). Besonders die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils wandte sich scharf gegen eine Privatisierung von Liturgie. Liturgische Feiern sind Feiern der Kirche.<sup>22</sup> Das Konzil gab als Kriterium an, daß alle liturgischen Neuerungen

---

<sup>18</sup> T5 Sitz im Leben

<sup>19</sup> T5 Kanon

<sup>20</sup> T5 Hl. Schrift und kirchliche Tradition

<sup>21</sup> Zum Beispiel ist Christus in der Messe der *Gegenstand* unseres Feierns (sein stellvertretendes Leiden und Auferstehen), er agiert zudem als *Subjekt* der Feier, weil er es letztlich ist, der unter der Festgemeinde weilt (das Konzil nennt 4 Gegenwartsweisen: in der Person des Priesters, in Sakramenten, im gelesenen Wort, in der Gebetsgemeinschaft). Vgl. ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, Konstitution über die heilige Liturgie „Sacrosanctum Concilium“ Nr. 7.

<sup>22</sup> Das wird z.B. diskutiert an der Taufe, die viele Eltern für eine Initiationsfeier einer Familie oder einer Sippe anlässlich eines Neugeborenen halten.

an der „vollen, aktiven und gemeinschaftlichen Mitvollziehbarkeit“ (participatio actuosa) gemessen werden müssen. Gebet darf im „stillen Kämmerlein“<sup>23</sup> stattfinden, aber Liturgie benötigt Öffentlichkeit und Ausdrücklichkeit.

### *Mediale Übertragungen*

Diese Kriterien sind auch auf die medialen Übertragungen von gottesdienstlichen Feiern angewandt worden. Das Konzil legte nur fest, mediale Übertragungen sollten „taktvoll und würdig“<sup>24</sup> geschehen, ansonsten gelten die Vorschriften der jeweiligen Bischofskonferenz. In der Partikularnorm zu can. 772 §2 CIC<sup>25</sup> heißt es unter Nummer 4: „... dürfen nur live und vollständig übertragen werden.“ Die Internationale Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet hat 1989 eine klare Unterscheidung getroffen: Sie geht davon aus, daß eine „unmittelbare, intentionale Teilnahme“ nur bei zeitlich und räumlich Anwesenden gegeben ist. Die Zuschauer zuhause an den TV/Radio-Geräten seien nicht als Feiernde, sondern als Mit-feiernde zu verstehen, ihre mediale Teilnahme sei kein „liturgischer, sondern religiöser Akt“. <sup>26</sup> Weil die Massenmedien keine unmittelbare Reaktion erlauben,<sup>27</sup> fehlt die volle Gemeinschaft: Der Zuschauer kann z.B. nicht antworten oder mitsingen, so daß es die anderen Teilnehmer wahrnehmen. Daher kann man über Funk und Fernsehen Sakramentalien<sup>28</sup> empfangen (z.B. Segen), aber keine Sakramente (z.B. Absolution). Das bekannteste Beispiel ist wohl der päpstliche Segen „Urbi et orbi“ an Weihnachten und Ostern, der via TV ausgestrahlt wird und der auch den Mit-Feiernden an den Fernsehgeräten gilt. Dennoch ist Mit-Feier einer Papstmesse im Wohnzimmer kein Ersatz für den realen Gottesdienstbesuch in der Orts-gemeinde.

Es ergeben sich also zwei Anforderungen:

1. *Gemeinschaftlichkeit*, ansonsten Gefahr der Privatisierung (jeder vor seinem Monitor).
2. *Gleichzeitigkeit*, ansonsten Gefahr der Profanierung (beliebige Reproduzierbarkeit von Gottesdienst-Aufnahmen).

<sup>23</sup> ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, Liturgiekonstitution Nr. 12: „Der Christ ist zwar berufen, in Gemeinschaft zu beten, doch muß er auch in sein Kämmerlein gehen und den Vater im Verborgenen anbeten, ...“. Das ist ein Zitat aus der Bergpredigt Jesu Mt 6,6.

<sup>24</sup> Liturgiekonstitution Nr. 20.

<sup>25</sup> Can. 772 §2 CIC (Codex Iuris Canonici = das katholische Rechtsbuch): „Hinsichtlich der Verbreitung der christlichen Lehre in Hörfunk oder Fernsehen (via radiophonica aut televisifica) sind die Vorschriften der Bischofskonferenz zu beachten.“

<sup>26</sup> Ebd., 20

<sup>27</sup> Vgl. ebd., 29.

<sup>28</sup> T5 Sakramentalien

Eine live-Fernsehübertragung ist gleichzeitig, aber nicht gemeinschaftlich. Eine CD-ROM bietet weder einen gleichzeitigen noch einen gemeinschaftlichen Gebetsraum. Denn es fehlt die Verbindung zu anderen Benutzern der CD.<sup>29</sup>

### *Interaktives Internet*

Aber mit dem Internet verfügen wir über ein interaktives Massenmedium, das Gleichzeitigkeit *und* Gemeinschaftlichkeit herzustellen vermag. Angenommen, wir könnten alle CD-Nutzer in einer Art Konferenzschaltung über das Internet zusammenbringen, wäre die bloß räumliche Trennung ein Hindernisgrund, gemeinschaftlich zu beten und zu feiern? Die katholische Tradition kennt seit jeher Ausnahmen bei räumlicher Entfernung:

- Kranken, die nicht an der Messe teilnehmen können, wird die Kommunion gebracht (*viaticum*),
- Verlobte können sich im Kriegsfall in Abwesenheit trauen (Kriegs-Ehen),
- Motivmessen werden für jemand gelesen, der nicht anwesend sein muß (Applikation<sup>30</sup>),
- Christen, die zum Meßbesuch verhindert sind, können „geistlich kommunizieren“.

Gott hält sich um der Menschen willen an die Einheit von Raum und Zeit. Wir dürfen aber davon ausgehen, daß er sie auch um der Menschen willen aufhebt. Deshalb kann man es nicht nur für technisch möglich, sondern auch für theologisch verantwortbar halten, daß eines Tages Menschen im Internet Liturgie feiern. Wo Ordensmitglieder voneinander getrennt sind, erlaubt ihnen das interaktive Netz heute schon, ihr Stundengebet gemeinsam zu verrichten. Schon heute gibt es gute, interaktive Andachten im Internet.<sup>31</sup>

Daher haben wir einen Link zu einem eigens eingerichteten Gebetsraum im Internet vorgesehen <[www.gebetsanliegen.de](http://www.gebetsanliegen.de)>, wo sich Betende einwählen, ihr Gebetsanliegen hinterlassen oder die Anliegen anderer fürbittend aufnehmen können. Die virtuelle Kapelle ähnelt den Anliegenbüchern in City-Kirchen oder Wallfahrtsorten. Symbolisch können die Besucher eine Kerze aufstecken. (Siehe auch)

(Johann Ev. Hafner)

---

<sup>29</sup> Aus diesen Gründen haben wir bei dieser CD-ROM eine „Liturgiefunktion“ vermieden. Die Benutzer werden zwar den Altar sehen und seine Bedeutung erklärt bekommen, wir führen aber keine Meßfeier vor. Ebenso zeigen und erläutern wir Kniebänke, aber keine im Gebet versunkenen Gläubigen.

<sup>30</sup> T5 Applikation

<sup>31</sup> <<http://www.netburger.at/gottesdienst/>>

## T5 Glossar

**Applikation:** Die Zuwendung einer Messe „in einer bestimmten Meinung“. Jemand – meist der Spender des Meßstipendiums (materielle Gabe an den Priester) – „schafft eine Messe an“, „bestellt eine Messe“, d.h. er bittet den Geistlichen, während einer Messfeier eines Verstorbenen namentlich zu gedenken. Dahinter steht die Vorstellung, daß jede Messe eine begrenzte Menge an geistlichen Früchten hervorbringt, die man einer bedürftigen Seele im Purgatorium (Fegfeuer) zuwenden könne. Kritik: Ohne klare Trennung von materieller Gabe und liturgischem Geschehen wird die Applikation immer unter dem Verdacht der religiösen Bestechung (Simonie) stehen. Vgl. Apg 8,9-25: Stefan Siemons „Magus“ will von Aposteln Geistesgaben kaufen.

**Attribut:** Kennzeichen oder Objekt, das der Darstellung einer Person beigegeben wird (z.B. ein Fisch für den hl. Ulrich, Bischof von Augsburg).

**Gesamtkunstwerk:** Mit diesem Begriff versuchten Kunsthistoriker, das Zusammenspiel von Architektur, Malerei, Stukkaturen und Bildhauerei in Barock- und Rokokokirchen zu erklären. Er implizierte ein ehemals schriftlich oder mündlich fixiertes Konzept. In den letzten Jahren konnte aber nachgewiesen werden, daß üblicherweise der Architekt eine Innenraumgestaltung vorgab, die von den beteiligten Künstlern je nach künstlerischer Intention und Können ausgefüllt wurde.

**Hl. Schrift und kirchliche Tradition:** Die kirchliche Tradition wird vom Konzil als geistgeleitete Erklärung und Weitergabe des biblischen Erbes definiert. Beiden gebührt gleiche Achtung, aber nur die Hl. Schrift ist Gottes Rede. Vgl. ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei Verbum“, Nr. 9.

**Hypertext:** Der Begriff *Hypertext* wurde 1965 von Ted Nelson zur Beschreibung von Dokumenten eingeführt. Mit Hilfe eines Computers kann man Dokumenten eine nonlineare Struktur geben. Dies ermöglicht dem Anwender, zusammenhängende Themengebiete in einer selbst gewählten Reihenfolge anzuschauen, ohne eine vorgegebene Anordnung der Themen berücksichtigen zu müssen. Dies steht im Gegensatz zu der geradlinigen Struktur von Büchern, Filmen und der Sprache. Die Querverbindungen zwischen den Themen werden oft sowohl vom Autor als auch vom Anwender selbst angelegt, je nach Zielsetzung des Hypertextdokuments. Der jüngere Begriff „Hypermedia“, betont die nicht textuellen Komponenten von Hypertext stärker, wie z.B. Animationen (Trickfilme), aufgezeichnete Töne und Video.

**Kanon:** Die Abgrenzung der geoffenbarten Schriften gegen Pseudo-Offenbarungen. Die gleichrangige Verwendung aller vier Evangelien (und nur dieser Evangelien) und die Zahl der Briefe wurden verbindlich durch einige Kirchensynoden erst Ende des 4. Jahrhunderts (382, 393, 397 n. Chr.) geregelt. Als äußere

res Kriterium galt die unmittelbare Nähe zu Jesus Christus, d.h. Abfassung vor dem Tod des letzten Augenzeugen-Generation, also des letzten Apostels. Innere Kriterien wie Stileinheit, Chiliasmus, Inspiriertheit wurden notwendig, als „Konkurrenzprodukte“ auftauchten, die sich ebenfalls auf Christus und die Apostel beriefen. Theologisch anspruchsvoll ist die Frage der Selbstanwendung, also inwiefern die Entscheidungen der Kirche über den Kanon selber kanonisch sind.

**Low-Budget-Ethos:** Die Haltung sämtlicher Projektbeteiligter, das Budget des Projektes am untersten möglichen Rand zu halten.

**Multimedia:** Die Kombination von vielen verschiedenen Medien. In erster Linie sind mit den Medien Töne, Bilder, Trick- und Videofilme gemeint. In der Computerwelt bedeutet Multimedia eine Vorstufe von Hypermedia, bei der Multimedia-Elemente über Hypertext-Methoden miteinander und mit zusätzlichen Informationen verbunden werden.

**Sakramentalien:** Alle gottesdienstlichen Zeichen, die man nicht zu den sieben Sakramenten zählen kann. Sie umgeben und verlängern die Sakramente in alltägliche Situationen hinein, z.B. ein Mahl die Eucharistie, z.B. das Weihwasser die Taufe, z.B. eine Liebeserklärung das Eheversprechen. Sakramentalien können auch von Laien gespendet werden. Der Begriff ist unklar, weil er sowohl die Handlung (Segnen) als auch das Zeichen (Wasser, Kreuz, Handauflegung ...) meint.

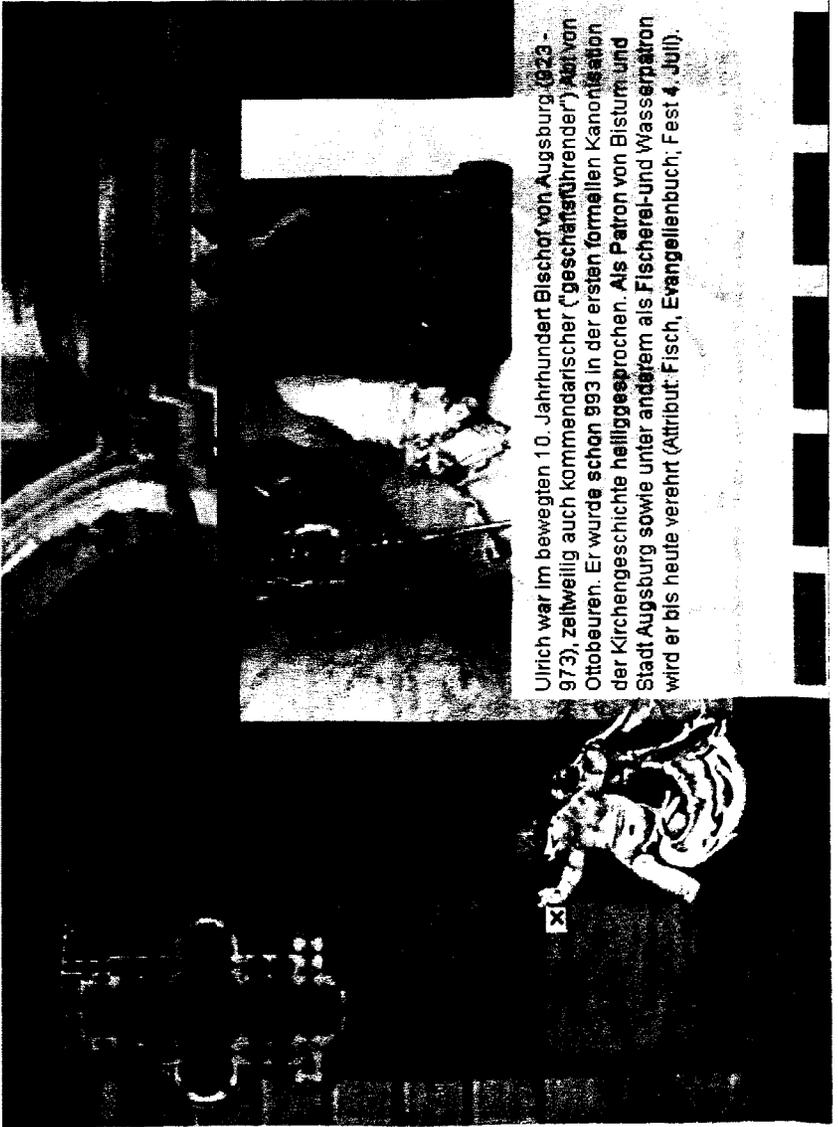
**Die 4 Schriftsinne:** Man nahm vier Bedeutungsmöglichkeiten der Heiligen Schrift an: erstens den wörtlichen, die unmittelbare Textaussage; zweitens den allegorischen, die Bezüge einer Aussage auf die christliche Heilsgeschichte; drittens den moralischen, die sich daraus ergebenden Gebote; viertens den anagogischen, die Aussagen in Bezug auf das Ende der Welt. Letzterer Sinn ist für das Bildprogramm in Ottobeuren maßgeblich.

**Sitz im Leben:** Die gemeindliche oder liturgische Situation, in der eine bestimmte Textgattung tradiert wird. Der Begriff wurde 1906 von H. GUNKEL eingeführt und seither ausgeweitet auf verschiedene Entstehungsstufen, z.B. ist Erster Sitz Jesu Streitgespräch, zweiter Sitz Predigt in der Gemeinde, dritter Sitz redaktionelle Bearbeitung im Hinblick auf Leser ...

**Stukkator:** Künstler, der Arbeiten mit Stuck ausführt.

**Szenographie:** Verknüpfung architektonischer, künstlerischer und technischer Mittel (z.B. Säulenstaffelung, Intensivierung farblicher Qualität, Rhythmisierung, Lichtführung), um dramatische Effekte zu erzielen.

Abb. 1



Ulrich war im bewegten 10. Jahrhundert Bischof von Augsburg (923 - 973), zeitweilig auch kommandarischer ("geschäftsführender") Abt von Ottoberen. Er wurde schon 993 in der ersten förmlichen Kanonisation der Kirchengeschichte heiliggesprochen. Als Patron von Bistum und Stadt Augsburg sowie unter anderem als Fischer- und Wasserpatron wird er bis heute verehrt (Attribut: Fisch, Evangelienbuch; Fest 4. Juli).

Redun Master(D1) Director / 0  
 Datei Bearbeiten Ansicht Einfügen Modifizieren Steuerung Extras Erweiter Hilfe

Redun Master(D1) Drehbuch

Interaktions-Merkmale Kirche Panorama Viewung Neue Markierung

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15
1	365	370	375	380	385	390	395	400	405	410	415	420	425	430
2														
3														
4														
5														
6														
7														
8														
9														
10														
11														
12														
13														
14														
15														

0 44: Hintergrund  
 0 55: Panorama Langhaus  
 0 46: ENGEL 4  
 0 56: Graue Fläche  
 0 58: Windows schließen button  
 0 59: Inhalt  
 0 60: Suche  
 0 61: Ton aus  
 0 57: Erde

0 94: Brustbild Ulrich  
 0 98: Geschichte Kunst G  
 0 115  
 0 110

0 6: Panor 0 4  
 0 7: Panorama CID 0 87: 00-0

57 Erde

Abb. 2

## Die Autoren

**CLEMENS BREUER**, Dr. theol., ist Wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Moralthologie.

**BERND EBERSBERGER**, Dipl. oec., ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Volkswirtschaftslehre.

**JOHANN EV. HAFNER**, Dr. theol., promovierte in Philosophie und ist Wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Pastoraltheologie.

**ADALBERT KELLER**, Dr. theol., Dr. theol. habil., ist Privatdozent und Wissenschaftlicher Oberassistent am Lehrstuhl für Alte Kirchengeschichte, Patrologie und Christliche Archäologie.

**MICHAEL KREUZER**, Dr. theol., ist Wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Dogmatik.

**MANFRED NEGELE**, Dr. theol., promovierte in Philosophie und ist Wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Fundamentaltheologie.

**FEDOR PELLMANN**, studierte Geschichte und Deutsch und ist Studienrat z. A. an der Fachoberschule Neu-Ulm.

**MANFRED RIEGGGER**, Dipl. Theol., Dipl. Sozialpäd. (FH), ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Didaktik des katholischen Religionsunterricht und Religionspädagogik.

**CARMEN ROLL**, M.A., studierte Kunstgeschichte, Klassische Archäologie und Volkskunde.

**PETER ROTH**, Dr. phil., Dr. phil. habil., ist Akademischer Oberrat für Griechisch und Latein und Privatdozent am Institut für Klassische Philologie der Universität Regensburg.

**RUPERT M. SCHEULE** studierte Deutsch und Katholische Religionslehre für das Lehramt an Gymnasien und ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Professur für Christliche Sozialethik.

**STEFAN SCHREIBER**, Dr. theol., Dr. theol. habil., ist Privatdozent und Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Neutestamentliche Exegese.

**STEFAN SIEMONS**, M.A., studierte Volkskunde, Kunstgeschichte und Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit und ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter an den Professuren für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit und für Liturgiewissenschaft.

Durch die Phänomene Cyberspace und Internet wird die Frage „Was ist Wirklichkeit?“ neu zur Diskussion gestellt. Das bedeutet eine Herausforderung auch für die Geisteswissenschaften. Befassen sich nicht einige dieser Disziplinen schon immer mit dem, was sich jetzt als Spannung zwischen Virtualität und Realität zeigt? Die damit angesprochenen Fragenkomplexe werden aus philosophischer, theologischer und kulturwissenschaftlicher Perspektive beleuchtet.

ISBN 3-89639-216-6

DM 29,-

[www.wissner.com](http://www.wissner.com)

