

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.¹ 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.² 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.³

¹ 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.

² 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.

³ 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.⁴ Die Wahrheit der Wirklichkeit wird über ihre Veränderbarkeit, nicht über eine bloße Un-Verborgenheit 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.⁵ 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.

⁴ „Sich verändern“ im Wortsinn! 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.

⁵ 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?⁶ 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.⁷

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 Monosphäre 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

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.⁸

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 Kulte, 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.

⁶ Siehe den Beitrag von S. SIEMONS in diesem Band.

⁷ 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.

⁸ 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.⁹ 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.“¹⁰ 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).¹¹ 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?

⁹ 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.

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

¹¹ 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.¹² 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).¹³ 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,

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

¹³ 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. WÖNNEBERGER/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 ...).¹⁴ 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 grundlegenden 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 appresentiert [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.“¹⁵ Wer etwas sagt, sagt immer auch, was er ausschließt. Wer etwas aus-

schließt, sagt immer auch, was er „eigentlich“ meint.¹⁶ 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 mitgesagt 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.¹⁷ 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-

¹⁴ 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).

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

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

¹⁷ „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?¹⁸ 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

Zukunft.“¹⁹ 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“.²⁰

„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 Ausselierte mitrepräsentiert – das *bloß* Mögliche („schlecht“ Unendliches) zu begrenzen, indem man es handhabbar macht. Daher handeln christliche Verprechen 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

¹⁸ 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.

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

²⁰ 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.²¹ 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?'“²²

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-

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.²³ Die Rede von Gottes Erlösungshandeln an uns ist aber in einem anderen Sinn hypothetisch.²⁴ 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 unbedingt 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*

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

²⁴ 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.

²¹ Und selbst wo es empirische Daten gibt (Wunder), entziehen sie sich einem wiederholbaren Beweisvorgang.

²² 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.

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 Selbster-schließung 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.²⁵ 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-

²⁵ 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 Transzendenzforschung, 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, Welte²⁶). Entscheidend bleibt, daß religiöse Erfahrung nicht zugänglich ist, sondern gewährt werden muß. Wäre Gott unmittelbar erfahrbare, 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.²⁷ 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-

²⁶ 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.

²⁷ 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 unkritizierbar, 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 Erfahrungs Ausdruck 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.²⁸ 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“.²⁹ 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.

²⁸ 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.h. 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.

²⁹ 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 Möglichkeit³⁰ noch eine notwendige Möglichkeit.³¹ Wir werden sie weiter unten als „wirkliche“ Möglichkeit ausweisen. Wo auf dem Möglichkeitsspektrum³² zwischen Notwendig und Unmöglich ist das christliche

³⁰ Wer Gott als Gedankenspiel 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.

³¹ 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.

³² 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“³³ 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.

³³ 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:

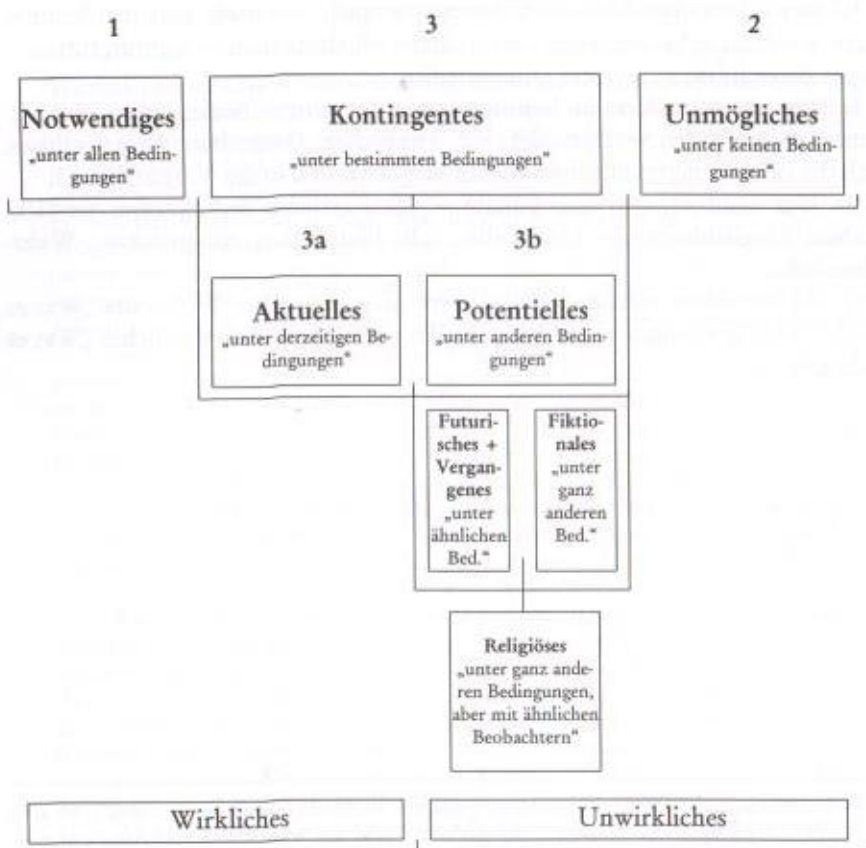
3a: Was ist und anders sein könnte = unter derzeitigen Bedingungen verwirklichte Möglichkeiten = Aktuelles, z.B. Faktisches, Gemachtes. Dazu gehören auch die Erinnerungen an verwirklichte Möglichkeiten in der Vergangenheit.

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,³⁴ 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“.³⁵ 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 Ablendung 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-

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

³⁵ 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“.³⁶ 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) Fiktionalles

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

„Futurisches + Vergangenes“. Historische Erfahrungen, wie die Erinnerung an das Erlösungsgeschehen „Exodus“ oder „Heimkehr aus Babylon“ sind futurischen 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.³⁷ Wo diese Differenz aufgegeben wird, haben wir es mit Naturfrömmigkeit (das Immanente ist „eigentlich“ die Transzendenz) zu tun.³⁸

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

³⁷ 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.

³⁸ 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.

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

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.³⁹

Also: Die alten, aber verklärten Menschen in einer neuen, aber aus der alten gewonnenen 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 Gotteserfahrung 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-

tionale, bei denen etwas Sicheres, Verifizierbares in der Zukunft behauptet wird, aber in einer anderen Welt.⁴⁰ Virtuell 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.

³⁹ 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.

⁴⁰ 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 1990.
 J. Speck (Hg.), Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart, Bd. 3, Göttingen 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 Gesalbtenervartung, 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 gesteuert, 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-

Peter Roth
Stefan Schreiber
Stefan Siemons
(Hg.)

Die Anwesenheit des Abwesenden

Theologische Annäherungen an Begriff
und Phänomene von Virtualität

