

Religion als Hypothese mehrerer Welten

Johann Hafner

Abstract

In order to delimit its objects of investigation, the discipline of religious studies needs a preliminary concept of what 'religion' means. This article takes the term 'assumption of a second world' as a basic model in order to identify any communication as religious. In a first step it will be demonstrated that the binary perception this 'world/other world' forms the logic of religion. Attempts to confine speech to a purely inner-worldly proposition (Goodman) lead into an aporia (Wittgenstein). In a second step my thesis is supported by arguments from anthropology and history (Schütz, Bellah): Religions initially are concerned with the distinction between the realm of the living and the realm of the dead/ancestors. Biblical religions initially explicated this boundary as the difference between earth and heaven, and developed ever finer distinctions between lower and higher heavens. The successive multiplication of heavens in antiquity will be presented in detail. The article finally retrieves the medieval term 'aion/saeculum' as an equivalent for modern concepts of space-time. It is illustrated by a familiar metaphor: the cinema. The persons (we) in the film (time) do not notice that they are on a screen (world). As soon as the screen suffers rips or bends they will start to imagine that there are other, better screens.

Wer das Verhältnis aller Welten von einem Teil zum andern weiß,
Wer aller Sonnen Menge kennet, und jeglichen Planetenkreis:
Wer die verschiedenen Bewohner von einem jeden Stern erkennt,
Dem ist allein, warum die Dinge so sein, als wie sie sein, vergönnet,
Zu fassen, und uns zu erklären.

(Alexander Pope, zit. als Motto in Kants „Naturgeschichte“ 1755)

Einleitung: Wo endet Religion?

Bei einer Untersuchung der religiösen und weltanschaulichen Gruppen in der Stadt Potsdam stießen wir auf das Problem, das alle Religionswissenschaftler umtreibt. Was ist eine Religionsgemeinschaft und was nicht? Von der Beantwortung dieser Frage hängt der Gegenstandsbereich dieser Wissenschaft ab. Bei Muslimen und Bahá'í ist das kein Problem, weil sie sich sowohl selbst als Religion begreifen, als auch in gängigen Darstellungen als solche erfasst werden. Auch Yoga-Studios, in denen die Übungen als Vollzug des Dharma verstanden werden, gehören zum Religionssystem. Schwieriger ist es bei Studios, wo Yoga als Rückenschule betrieben wird, oder bei Freimaurerlogen, wenn sie sich als Versammlung zur sittlichen Besserung verstehen. Um nicht zu weit in den Gesundheits- oder Erziehungsbereich zu gelangen, mussten wir bei der Erfassung der Gruppen einen Schnitt machen.

Daher griffen wir zu einer Religionsdefinition, die weit gefasst ist, aber deutlich ausgedrückt werden kann: *Religion liegt dort vor, wo eine Gemeinschaft in ihren Kommunikationen eine zweite Welt voraussetzt.* Oder: Eine Gruppe ist dann als religiös zu bezeichnen, wenn sie unterstellt, dass es etwas jenseits des Diesseits gibt.¹ Das kann verschiedenste Formen annehmen als Vorwelt (z. B. Paradies), als Überwelt (z. B. höhere Sphären), Parallelwelt (z. B. unsichtbare Schöpfung), Nachwelt (z. B. messianisches Reich), Nebenwelt (z. B. Ahnenreich), als weltübersteigender Meditationszustand (z. B. Nirvana).² In jedem Fall erscheint die hiesige Welt von dort aus relativ. Mit ‚Kommunikation‘ sind sprachliche und schriftliche Mitteilungen, aber auch symbolische Handlungen wie das Sich-Kleiden nach bestimmten Codes, rituell geprägtes Essen oder das Aufstellen von Statuen gemeint. ‚Welt‘ steht für die Totalität alles faktisch und potentiell Bestimmbaren, über das sich kommunizieren lässt.³ Sie enthält sowohl das empirisch Erfahrbare, als auch das mental Erinnertere und Projizierte, also alles – in

¹ Die Redewendung ‚es gibt‘ vermeidet bewusst ‚existiert‘, weil ‚existieren‘ üblicherweise auf innerweltliches Empirisches bezogen wird. Ähnlich stand *existentia*/Dasein in der mittelalterlichen Ontologie (als Gegenbegriff zu *essentia*/Sosein) für das konkret Einzelseiende. Wollte man außerweltlich Seiendes bestimmen, sprach man in der klassischen Metaphysik von ‚Subsistieren‘. ‚Es gibt‘ hat den Vorzug, dass dieser Ausdruck eine Instanz ‚jenseits des Seins‘ ins Spiel bringt. Ich beziehe mich dabei auf den Begriff ‚il y a‘ bei Lévinas, eine Art Hintergrundrauschen, das auch dann noch ‚ist‘, nachdem jedes Existierende erloschen ist. Vgl. Lévinas, Emmanuel: *De l'existence à l'existant*. Paris 1972 [1947], S. 111; ders.: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. München 1987, S. 272–274; ders.: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. München 1992, S. 355–358.

² Lokale und temporale Weltverdoppelung stehen in der apokryphen Schrift 2Henoch (ca. 1./2. Jh. n. d. Z.) nebeneinander. Dort wird der Ausdruck „die andere Welt“ sowohl für eine geistige Parallelwelt (derentwegen der Teufel fällt, vgl. 31,3), als auch für ein irdisches Weltalter (die Zeit nach der Sintflut, vgl. 70,10) verwendet.

³ Während ‚Welt‘ (gr. *kosmos*, lat. *mundus*, hebr. *ha-shamayim we ha-eretz*) die innere Geordnetheit des Ganzen betont, steht ‚All‘ (gr. *pan*, lat. *universum*, hebr. *ha-kol*) für dessen Gesamtheit. Oft überlappen sich die Begriffe. Epikur (341–270 v. d. Z.) definierte den *kos-*

klassisch-ontologischer Sprache –, was ist. ‚Zweite Welt‘ heißt, dass eine Gemeinschaft ihren vertrauten Denk- und Lebenshorizont von einer unerreichbaren Welt unterscheidet, wobei ‚Welt‘ äquivok verwendet wird. Die erste Welt ist in einem anderen Sinn ‚Welt‘: Sie ist umgrenzbare Totalität, wohingegen die zweite Welt eine Grenze zur ersten hin hat, aber jenseits dessen als Unendlichkeit gedacht wird.⁴ Insofern ist die zweite Welt kein ‚Gesamt‘, sondern – je

mos als einen mit Sternen und einer Erde ausgestatteten Ausschnitt des *ouranos* (Himmel) und als Teil des *apeiron* (Unendlichkeit). Vgl. Epikur: *Brief an Pythocles*, in: Diogenes Laertius: *De viribus illustribus* X. Die Definition zeigt schon an, dass die Vorsokratiker die Welt als eine Totalität in bzw. neben anderen dachten. Platon und Aristoteles hielten mit Verweis auf die Geozentrik an der Einzigkeit der Welt fest. Es könne nicht mehrere Zentren geben. Diese Auffassung bildete über Jahrhunderte die Mehrheitsmeinung. Zwar befand Albertus Magnus (ca. 1200–1280), dass die Frage nach der Vielheit von Welten eine der vornehmsten in der Naturphilosophie sei (vgl. *Opera omnia*, Bd. 5, 1 „De caelo et mundo“, Aschendorff 1971, S. 55), aber noch sein Schüler Thomas von Aquin (1225–1274) hatte die Einzigkeit der Welt aus der Einheit der kosmologischen Ordnung geschlossen, wonach die Schöpfung (auf den einen Gott hin) geordnet sei, unendliche Welten hingegen Unordnung bedeuteten. Dennoch schloss Thomas eine Weltenvielheit nicht aus, vorausgesetzt, diese Welten bilden insgesamt eine Ordnung. Genau genommen behauptete er nur, dass notwendigerweise „*omnia ad unum mundum pertineant*/alle Dinge zu einer Welt gehören“ (*Summa theologiae* I 47,4). Aus der unbegrenzten Macht Gottes folge also die Möglichkeit, dass er viele, nicht aber unendliche viele Welten erschaffen könne; um der Ordnung willen habe Gott nur eine geschaffen.

Kurz nach dem Tod Thomas' kam die Vielheit von Welten auf kuriose Weise wieder ins Spiel. Der Bischof von Paris verurteilte 1277 u. a. die Behauptung, dass Gott, der Erstverursacher, nicht mehrere Welten erschaffen könne. Um der Allmacht Gottes willen durfte ‚Welt‘ nicht auf eine beschränkt werden. Selbst wenn es nur die hiesige gäbe, müsse Gott die Fähigkeit zugeschrieben werden, andere schaffen zu können. Der Effekt trat mit kurzer Verzögerung ein: Bereits Johannes Buridan (ca. 1295–1358) und William von Ockham (ca. 1280–1347) spekulierten – endlich von der aristotelischen Eine-Welt-Physik befreit – über die Möglichkeit, wie Gott andere Welten erschaffen könnte: durch Neuordnung der Elemente woanders oder in einer neuen Weltzeit (Buridan), durch eine wesentlich bessere oder nur akzidentell weitere Schöpfung (Ockham). In der Logik des Nominalismus, wo Exemplare nicht mehr real an ihrer Gattung partizipierten, sondern die Universalien nur idealiter in den Einzeldingen repräsentiert sind, war es umso leichter, Welten aus ihrem Oberbegriff ‚Welt‘ zu lösen und zu vervielfältigen. Vgl. Dick, Steven J.: *Plurality of Worlds. The Origins of the Extraterrestrial Life Debate from Democritus to Kant*. Cambridge 1982, S. 1–43.

Kant hatte die Vielfalt der Welten angedacht, aber wieder einkassiert mit der Wirkung, dass sich der Gedanke in der Neuzeit weitgehend verlor. Eine zweite Welt wurde allenfalls als Bereich des Sollens, nicht mehr des Seins akzeptabel. Mit Nietzsches radikaler Abrechnung jeder ‚Hinterwelterei‘ gelangte die Verdiesseitigung zu einem Höhepunkt. Mehrwelten-Spekulationen lebten in esoterischen Kreisen (z. B. Anthroposophie) fort, sollten aber erst wieder Thema in der akademischen Philosophie werden, als die Einheitsmetaphysik zerbrach. Dies geschah spätestens in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts mit der Existenzphilosophie und der philosophischen Anthropologie, welche die Extremsituationen der menschlichen Lebenswelt reflektierten, und mit der Sprachphilosophie, die die Grenzen des Aussagbaren auslotete. Dass in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts andere Welten anschaulich wurden (Multiversums- und Mehrwelten-Modelle in der Quantenphysik, virtuelle Welten in Computern) mag dazu beigetragen haben, dass Mehrwelt-Denken heute ohne weiteres kommunizierbar ist.

⁴ Vgl. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, S. 38–47 und S. 421–423.

nach Metaphorik – nach oben/außen/später hin offen. In der Formtheorie von George Spencer Brown⁵ entspricht unserer Unterscheidung in erste und zweite Welt dem *marked state* und *unmarked state*. Jede Bezeichnung (*indication*) bringt es nach dieser Logik mit sich, dass das Nichtbezeichnete als ausgeschlossener Raum unterschieden (*distinction*) wird, aber nicht umschlossen werden kann.⁶ Man kann in den *unmarked space* weitere Unterscheidungen eintragen, ihn aber nicht als Ganzen bezeichnen. Dieser Bereich entkommt allen Bezeichnungsversuchen, weil er sich mit jedem Bezeichnungsakt erweitert. Daher ist von ihm nicht im Modus der Ontologie ‚was ist‘, sondern im Modus der Ethik, ‚was sein soll‘ (Gesetz, *dharmā*, Werte) zu sprechen.

Mit dieser Definition können Yoga-Studios als religiös bezeichnet werden, wenn dort Übungen gemacht werden, die in Bezug zu einer Welt der Energie oder zu einem Lehrer stehen, der seine Weisheit auf überweltliches Wissen gründet. Studios, wo es unter Verweis auf biographische Stresssituationen und Muskelreaktionen darum geht, Rückenspannung aufzubauen, gehören in den Medizin- oder Sportsektor.

Der Vorteil einer so weiten Definition liegt darin, dass das Merkmal ‚Welt‘ und nicht ‚Gott‘ den Unterschied macht. Eine religiöse Zweitwelt muss nicht von Göttern bewohnt sein, sie kann auch aus Bewusstseinszuständen des Erwachens im Nirvana bestehen oder aus Energiefeldern, die unsere Welt speisen, oder aus unzugänglichen Hainen, aus denen die Seelen hervorquellen,⁷ oder aus Astralsphären, die unsere Körperwelt durchziehen. Allen diesen nicht-theistischen Formen ist gemeinsam, dass sie als Unterscheidung von Welten, und nicht als Einteilung von Welt beschrieben werden können.⁸ Einteilungen grenzen innerhalb eines vorausgesetzten Bereiches ab, Unterscheidungen grenzen den Bereich ab und machen ihn damit unselbstverständlich.

⁵ Vgl. Spencer Brown, George: *Laws of Form*. London 1969. Vgl. Schönwälder, Tatjana/Wille, Katrin/Hölscher, Thomas: *George Spencer Brown. Eine Einführung in die „Laws of Form“*. Wiesbaden 2004, darin v. a. S. 231–256; Baecker, Dirk (Hrsg.): *Kalkül der Form*. Frankfurt a. M. 1993. Zur systemtheoretischen Anwendung dieser logischen Form vgl. Luhmann, Niklas: *Distinctions directrices. Über Codierung von Semantiken und Systemen* (1986), in: ders.: *Soziologische Aufklärung*, Bd. 4: Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft. Wiesbaden 2005, S. 13–32.

⁶ Jede Markierung („|“) bezeichnet etwas (*indication*) und unterscheidet damit den Raum, in den es eingefügt wird (*pervasive space*), in zwei Räume (*distinction*): an seiner konkaven, einschließenden Seite einen *inner space*, welcher einen *content* enthält, und auf der anderen, konvexen Seite den ausgeschlossenen Raum *unmarked space*. Dieser ist leer und wird bei Spencer Brown mit Leerschritten „|“ symbolisiert. Beide zusammen bilden die Form des Unterscheidens schlechthin „|“, die „erste Unterscheidung“. Vgl. hierzu ausführlich Hafner, Johann: *Codierung des Christentums. Versuch einer formlogischen Entfaltung*, in: Fajmon, Blahoslav/Vokoun, Jaroslav (Hrsg.): *Interdisziplinäre Traditionstheorie*. Wien 2016, S. 133–191.

⁷ Vgl. nur Müller, Klaus E.: *Schamanismus. Heiler, Geister, Rituale*. München 2010, S. 46–49.
⁸ Zur Differenz von Einteilen und Unterscheiden vgl. Luhmann, Niklas: *Ökologie des Nichtwissens*, in: ders.: *Beobachtungen der Moderne*. Opladen 1992, S. 149–220, S. 154–170.

I. Sprachanalytische Versuche, Außerweltliches zu vermeiden: Wittgenstein und Goodman

Dass ausgerechnet der Begriff ‚Welt‘ zur Definition von Religion gewählt wird, bedarf der näheren Begründung. Zu ihm gehört, dass der Sprecher, der ihn äußert, sich darin miteinbezieht. Wer ‚Welt‘ sagt, meint, dass er darin vorkommt. ‚In-sein‘ gehört zur ersten Bestimmung menschlichen Existierens. Peter Sloterdijk hat in seiner Sphären-Trilogie versucht, die gesamte Kulturgeschichte als Entwicklung aus einem ursprünglichen Darin zu rekonstruieren und mit einer Kaskade an biologischen (Gebärmutter, Stamm), architektonischen (Haus, Dorf, Stadt) und kosmologischen (Sphäre, Universum) Modellen belegt. Bevor Heidegger den Menschen als Heraus-Ragendes, ‚Ek-sistenz‘ bestimmt, beschreibt er dessen basalen Zustand als ‚In-der-Welt-sein‘. Wenn jemand auf ‚Dieses‘ oder ‚Jenes‘ deutet, tut er dies als einer, der sich immer schon irgendwo befindet. Diese ‚Befindlichkeit‘ ist kein Ort in der Welt, sondern die Welt im Subjekt. Von einer naiven Ontologie, die ‚Welt‘ als Dingkategorie verwendet, gelangt man so zu einer transzendentalen Theorie, in der ‚Welt‘ eine Denkkategorie darstellt.

Ein Beispiel hierfür ist paradoxerweise Wittgensteins „*Tractatus logico-philosophicus*“,⁹ der jegliche Metaphysik vermeiden sollte. Er beginnt mit dem Satz „Die Welt ist alles, was der Fall ist.“ (1)¹⁰ Sie besteht aus der „Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge.“ (1.1) Tatsachen bestehen wiederum aus „Sachverhalten“, also aus Bezügen zwischen verschiedenen „Gegenständen oder Sachen“. „Die gesamte Wirklichkeit ist die Welt“ (2.063), wobei die Wirklichkeit „das Bestehen und Nichtbestehen von Sachverhalten ist“ (2.06). Soweit die positivistische Bestimmung von Welt: Sie ist alles und sie ist komplex. Wittgenstein beschränkte mit dem *Tractatus* alles Denken auf den Bereich des satzhaft Sagbaren (5.6). Nur über innerweltliche Sachverhalte könne man in klaren Sätzen sprechen.

Was aber heißt dann ‚Wirklichkeit‘ und ‚Welt‘? Gibt es für den letzten Horizontbegriff einen Satz, der sich auf einen Sachverhalt bezieht? Kann man philosophisch „das Udenkbare *von innen* [Hervorhebung J. H.] durch das Denkbare begrenzen“ (4.114)? „Um die Welt abzubilden, bräuchte man ihre logische

⁹ Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus*, in: Werkausgabe Bd. 1. Frankfurt a. M. 1993, S. 9–85. Im Folgenden werden die Sätze des *Tractatus* anhand von Wittgensteins Nummerierung zitiert.

¹⁰ ‚Welt‘ ist keine Ansammlung von Dingen und ihren Betrachtern, sondern der logische Raum, in dem die Gesamtheit der Konfigurationen und Verbindungen, die wir als Sachverhalte beschreiben können, Platz hat. In sein Tagebuch trug Wittgenstein ein, dass das Prädikat des Anfangssatzes „der Fall sein“ ebenso problematisch ist. Vgl. *Werkausgabe* Bd. 1, S. 143. Es stellt – wie alle logischen Sätze – eine Tautologie dar, weil „der Fall sein“ von der Gesamtheit aller Tatsachen, die der Fall sind, bestimmt wird.

Form“ oder ihr Bild, denn „das Bild stellt sein Objekt von außerhalb dar“ (2.173).

Wittgenstein selbst wechselt angesichts dieses Widerspruchs am Ende des Tractatus von einer Erkundung aller Sätze in der Welt zu einer extramundanen Sicht auf die Welt: „Der Sinn der Welt muss außerhalb ihrer liegen.“ (6.41) Statt der Analyse des Sagens verwendet er nun die Metaphorik des Sehens: „Die Anschauung der Welt sub specie aeterni ist die Anschauung als – begrenztes – Ganzes.“ (6.45) Sätze in der Welt, aber die Welt nicht im Satz. Wohl aber gibt es Unausprechliches. Dieses ist nicht nichts, es lässt sich sehen, wenn es sich zeigt: „Dies zeigt sich, es ist das Mystische.“ (6.522) So der vorletzte Satz des Tractatus, bei dem bezweifelt werden muss, ob er noch einen Sachverhalt trifft. Es kann im Tractatus keinen Satz geben, der die Verbindung von Satz und Sachverhalt aussagt, da diese Verbindung selbst kein Sachverhalt ist.¹¹ Würde Wittgenstein hier eine Metasprache einführen, gäbe er die eingeforderte Strenge seines Ansatzes auf. Obwohl ein Höchstmaß an Klarheit über das Wie der Welt erreicht wurde, endet der Tractatus im Staunen über das Dass der Welt.

Dieses offene Ende hat zu Widerspruch und Spekulation Anlass gegeben.¹² Uns kommt es nur darauf an zu zeigen, dass jeder Versuch, das Wirkliche (und auch das Nichtwirkliche) unter einen Totalitätsbegriff zu bringen, sein Gegenteil provoziert: nämlich die Totalität zu überschreiten. Der Begriff von Totalität liegt außerhalb ihrer. Oder: Wer eine Begrenzung einführt, hat das Ausgegrenzte schon im Blick. Dieser Grundgedanke der Philosophie ist zwar noch nicht die Behauptung einer ‚zweiten Welt‘, die diesen Namen verdient, aber bereits das Verlassen der vermeintlich einen, einzigen Welt.

Auch Nelson Goodman versuchte im Anschluss an Wittgenstein, die Alltags- und die Wissenschaftssprache zur Klarheit zu führen. „Wir haben uns daran gewöhnt, die wirkliche Welt als eine von vielen zu betrachten. Dieses Bild muss zurechtgerückt werden. Alle möglichen Welten liegen innerhalb der wirkli-

¹¹ „Der Satz kann die gesamte Wirklichkeit darstellen, aber er kann nicht das darstellen, was er mit der Wirklichkeit gemein haben muß, um sie darstellen zu können – die logische Form. Um die logische Form darstellen zu können, müßten wir uns mit dem Satz außerhalb der Logik aufstellen können, das heißt außerhalb der Welt.“ (4.12). Das erkennende Subjekt wäre demnach nicht Teil der Welt, weswegen Wittgenstein seine Existenz schlichtweg leugnet (5.631). Vgl. Tetens, Holm: *Wittgensteins „Tractatus“*. Ein Kommentar. Stuttgart 2009, S. 85.

¹² Wittgenstein selbst korrigiert sich laufend: Der Tod, das Dass der Welt, die „ethische Haltung“ und das Sich-Zeigen von Bedeutung liegen außerhalb der logischen Welt, sind aber irgendwie erfragbar und erfahrbar. Vgl. hierzu Koritensky, Andreas: *Wittgensteins Phänomenologie der Religion. Zur Rehabilitierung religiöser Ausdrucksformen im Zeitalter der wissenschaftlichen Weltanschauung*. Stuttgart 2000, S. 253–279. Wittgensteins bewusst unvollständige Weltbegrenzung hat eine Welle von Religionsphilosophie provoziert (Thomas Rentsch, Hans-Julius Schneider, Malcolm Norman, Friedo Ricken, Holm Tetens, Klaus von Stosch).

chen.¹³ Er beginnt sein Buch mit dem Bekenntnis, dass „zu den Dingen, die mir ohne Erklärung nicht als annehmbar erscheinen, Kräfte oder Dispositionen gehören, irrealer Bedingungssätze, Gegenstände oder Erlebnisse, die möglich, aber nicht wirklich sind, Neutrinos, Engel, Teufel und Klassen.“¹⁴ Diese will er zum Verschwinden bringen, um „Sparsamkeit und Vereinheitlichung“¹⁵ zu erzielen. Er versucht dies durch sprachliche Übersetzungen aller Möglichkeitsaussagen in Wirklichkeitsaussagen, denn nur diese seien überprüfbar.

Ein besonderes Problem bilden dabei irrealer Bedingungssätze, die per definitionem nicht empirisch überprüft werden können (sonst wären sie reale Bedingungssätze: ‚Wenn es regnet, wird die Straße nass‘). ‚Wenn es Engel gäbe, dann würden sie sich zeigen.‘ In solchen Sätzen folgt der Folgesatz nicht zwangsläufig (nach einem ‚Gesetz‘) aus dem Vordersatz. Vielmehr ergibt sich die ‚Zwangsläufigkeit‘ nur aus gemachter, bisheriger Erfahrung, z. B. ‚Wenn ich ein Streichholz anstriche, würde es sich entzünden.‘ Aber es gibt Situationen, in denen Streichhölzer nicht funktionieren, und mehrere, in denen sie funktionieren. Gemachte Erfahrung ist oft, aber nicht in jedem Fall wiederholbar, es gibt Sondersituationen, in denen sich etwas einmalig ereignet. Dann herrscht zwar die Erwartung, dass sich etwas noch einmal ereignet, aber diese kann unerfüllt bleiben. Goodman zufolge sind irrealer Konditionale nur dann wahr, wenn man die „maßgebenden Bedingungen“¹⁶ nennen kann, unter denen die Verbindung von Vordersatz ‚Wenn es Engel gäbe‘ und Nachsatz ‚würden sie sich zeigen‘ wahr ist. Diese Bedingungen müssen sich ihm zufolge als Aussagesätze ausdrücken lassen und mit dem Vordersatz gleichzeitig behauptbar sein,¹⁷ z. B. ‚Das Streichholz ist trocken (daher entzündet es sich)‘ bzw. ‚Engel sind Mittlerwesen (daher teilen sie sich mit)‘. Allerdings führt das Auffinden von maßgebenden Bedingungen zu einem infiniten Regress, denn die Verbindung von Vordersatz und der Bedingung ihres Zutreffens muss wieder über irrealer Konditionale ausgedrückt werden, z. B. ‚Wenn Streichhölzer trocken wären, würden sie sich entzünden‘ bzw. ‚Wenn es Engel gäbe, wären sie Mittlerwesen‘. Wiederum müssten die Bedingungen angegeben werden.

Ein erster Lösungsversuch, die Wahrheit von irrealen Konditionalen durch die Umwandlung der Konjunktive in Indikative zu bestimmen, gelingt nicht.¹⁸ Das sähe wie folgt aus: Wenn die Aussage ‚Es gibt Engel‘ wahr wäre, dann wäre die Aussage ‚Engel teilen sich mit‘ wahr. Zwar liegen nun nicht-konjunktive

¹³ Goodman, Nelson: *Tatsache, Fiktion, Voraussage*. Frankfurt a. M. 1975 [engl. *Fact, Fiction, Forecast 1955*], S. 78.

¹⁴ Goodman, *Tatsache, Fiktion, Voraussage*, S. 51. Goodman übergeht Engel und Teufel, denn sie „kommen in meiner täglichen Rede oder in wissenschaftlichen Erörterungen so wenig vor, daß man ruhig eine Weile zuwarten kann, bis sie erklärt sind.“ Ebd.

¹⁵ Goodman, *Tatsache, Fiktion, Voraussage*, S. 68.

¹⁶ Goodman, *Tatsache, Fiktion, Voraussage*, S. 23.

¹⁷ Vgl. Goodman, *Tatsache, Fiktion, Voraussage*, S. 32f.

¹⁸ Vgl. Goodman, *Tatsache, Fiktion, Voraussage*, S. 54.

Aussagen in den Teilsätzen vor, aber der Gesamtsatz ist wieder ein Konditional. So lässt sich das Problem nicht lösen. Man kommt also nicht umhin, den Zusammenhang von irrealen Vordersatz zu irrealen Nachsatz in den Blick zu nehmen, unabhängig von ihren prädikativen Inhalten. Goodman schlägt vor, die komplexen Konditionale stattdessen auf ihre indikativischen Bedingungen, unter denen sie zutreffen (können), zurückzuführen. Das Satzgefüge ‚Wenn x etwas wäre/täte, dann würde y etwas sein/tun‘ wird dann zu ‚y ist x-bar‘ oder ‚y ist x-fähig‘.¹⁹ Das Problem wiederholt sich nun auf Prädikatenebene: Ist y nur unter bestimmten Bedingungen oder grundsätzlich x-bar? Man würde wieder ein Hilfsprädikat benötigen, um den Zusammenhang anzugeben. Goodman muss zugeben, dass es keine allgemeine Formel geben kann, die alle Möglichkeiten berücksichtigt. ‚Alles Mögliche‘ ist nicht bestimmbar. Der Zusammenhang könne nur in Sätzen und Prädikaten erfolgen, die „wie ein manifestes Prädikat einfach ein Ausdruck, der auf wirkliche Gegenstände zutrifft,“²⁰ sind. Übrig bleibe also, nicht prinzipiell, sondern nur teilweise und immer genauer zu definieren, wie sich Möglichkeitsausdrücke auf Wirkliches beziehen. Dass eine Möglichkeit als *bloß möglich* sinnvoll ausgesagt werden kann, kommt dann nicht in Betracht.

Dies expliziert Goodman anhand von „möglichen Gegenständen“.²¹ Anders als irrealer Bedingungssätze und Möglichkeitsprädikate, die sich auf etwas beziehen, wird hier ein Gegenstand (samt seiner Bedingungen und Prädikate) behauptet. Diese entstünden, wenn „Lücken in der wirklichen Erfahrung mit einem Gewebe von möglichen Gegenständen ausgefüllt werden.“²² Das bekannteste Beispiel ist der blinde Fleck auf der Netzhaut, den umliegende Nervenreize und Erinnerungsbilder so ergänzen, dass er überspielt wird. Ein Teil unseres Gesichtsfelds besteht aus nicht-wirklichen Sinnesdaten. „Doch wie soll man in einem Fall verfahren, in dem man gewissermaßen keine Lücken ausfüllt, sondern anstelle wirklicher Erlebnisse andere Möglichkeiten beschreibt?“²³ Können Aussagen über Engel und andere Welten zum Verschwinden gebracht werden? Laut Goodman lassen Aussagen, „die sich scheinbar auf nicht-wirkliche dauerhafte Gegenstände anstelle nicht-wirklicher Ereignisse mit nicht wirklichen Gegenständen beziehen, [...] sich ohne weiteres als Anwendung bestimmter Prädikate auf bestimmte wirkliche Gegenstände auffassen.“²⁴ Die Aussage, dass es Berge im flachen Brandenburg gibt, ist dann nichts ande-

¹⁹ Vgl. Goodman, *Tatsache, Fiktion, Voraussage*, S. 26ff. Solche ‚Dispositionsprädikate‘ sind z. B. ‚brennbar‘, ‚lernfähig‘, ‚löslich‘. Sie sagen Zustände aus, die ein Gegenstand annehmen kann (in ontologischer Sprache ‚wesentliche Prädikate‘), auch wenn er sie aktuell (in Goodmans Sprache ‚manifeste Prädikate‘) nicht zeigt.

²⁰ Goodman, *Tatsache, Fiktion, Voraussage*, S. 61f.

²¹ Goodman, *Tatsache, Fiktion, Voraussage*, S. 70-75.

²² Goodman, *Tatsache, Fiktion, Voraussage*, S. 71.

²³ Goodman, *Tatsache, Fiktion, Voraussage*, S. 74.

²⁴ Goodman, *Tatsache, Fiktion, Voraussage*, S. 76.

res als die Ausweitung des wirklichen Prädikats ‚bergig‘ auf das wirkliche Subjekt ‚Brandenburg‘. ‚Engel‘ wäre demnach nichts anderes als die Ausweitung von wirklichen Gegenständen (*person-al*, *leib-los*, *ge-flügel-t*) und ‚Jenseits‘ wäre die Ausweitung der wirklichen Welt (*zeit-los*, *mehr-dimension-al*, *kausalitäts-unabhängig*). Letztlich gibt es Goodman zufolge nichts Mögliches, sondern nur unrealistische Ausweitungen von Prädikaten. Damit scheint das Problem gelöst. Es gibt nichts außerhalb des Wirklichen, da alle Aussagen über Mögliches aus Wirklichem bestehen.

Die Hauptschwierigkeit liegt darin, wie die „Ausweitung“ eines Prädikats auf andere Gegenstände geschehen soll.²⁵ Eine radikal klare Sprache müsste für jeden Gegenstand genau ein Prädikat haben, das es bezeichnet. Das ist nicht der Fall. Alle unsere Prädikate sind übertragbar, nicht nur auf verschiedene Gegenstände (Dinge, Ereignisse, Abstrakta), sondern auch auf Prädikate selbst. Jedes Prädikat trägt die Möglichkeit in sich, nicht oder anders verstanden zu werden. Letztlich setzt Goodman eine universale Übertragbarkeit voraus, die nachträglich durch sprachlogische Gesetze eingeschränkt wird. Seine Sprachlogik orientiert sich nicht an ewigen Gesetzen, sondern am faktischen Gebrauch der Sprache. Sprachanalytiker hüten sich vor Ontologie, indem sie Aussagen über wirkliche und mögliche Seinszustände als wirkliche Aussagen behandeln. Damit wäre die Möglichkeit von Möglichem von vorneherein ausgeschlossen. Jedoch bleibt der Sprachgebrauch – und hier würde Goodman scharf widersprechen – auf einen Pool an Möglichkeiten angewiesen, aus dem er sich bedient. Jegliche faktische Übertragung setzt Übertragbarkeit voraus. Ontologisch gesprochen: Die wirkliche Sprache ist – gegen Goodman – letztlich ein besonderer Fall der möglichen. Das ist nicht nur eine Frage der Perspektive, sondern des Wirklichkeitsverhältnisses: Das Mögliche ist dem Wirklichen ontologisch vorgängig, auch wenn im Sprachgebrauch Möglichkeitsaussagen nur mit Bezug auf Wirklichkeitsaussagen getroffen werden.

II. Verdoppelung von Welt

Wissenssoziologisch: Unterbrechung der Alltagswelt

Wie kommt es zu einer positiven Konstitution einer zweiten Welt, die wir als gemeinsames Merkmal allen religiösen Kommunikationen unterstellen? Dazu müssen wir in der Evolutionsgeschichte der Religion zurückgehen. Robert Bel-

²⁵ Goodman hat das selbst eingeräumt und diese Schwierigkeit unter dem Titel ‚Fortsetzung‘, ‚Regelproblem‘ oder ‚Induktion‘ zu lösen versucht.

lah hat unter Rückgriff auf Alfred Schütz²⁶ diesen Vorgang aus anthropologischer Sicht beschrieben: Menschen befinden sich normalerweise in der Alltagswelt des *common sense*, „a world within his reach“.²⁷ Sie wird von den Pflichten der Arbeit geprägt, von den Überraschungen des Wetters, von den Gepflogenheiten in der Familie ... Dort gilt, was wache Erwachsene sagen und tun, und diese setzen dabei einen Standardraum und eine Standardzeit voraus. Diese Welt wird getrieben von Grundmotiven der Selbst- und Gattungserhaltung (Nahrung besorgen, Kinder zeugen, Feinde bekämpfen, sich wechselnden Umständen anpassen). Nur wenige bezweifeln die Richtigkeit dieser Motive, die als natürlich akzeptiert werden. Um diese Stimmen klein und leise zu halten, wird die Gesellschaft mit einer Schutzklammer umgeben: „bracketing the doubt that the world and its objects might be otherwise“.²⁸ Wo kommen diese Stimmen her?

Bellah zufolge nähren sie sich aus drei Phänomenen, welche die Textur des Normalen immer wieder unterbrechen. *Erstens* werden Schlaf und Traum als außerhalb der Standardzeit und des Standardraums erlebt. Wer lange schläft und plastisch träumt, kann sich des Gedankens nicht erwehren, dass die Traumwelt eventuell die wahre ist und die Wachwelt eingebildet. Die Kontinuität des für real Gehaltenen wird sozusagen zerschnitten. *Zweitens* verfügt der Mensch über die Fähigkeit, Geschichten zu erzählen. An einem Punkt der Evolution haben sich beim *homo sapiens* das prozedurale Gedächtnis (mit dem man sich die Folge zur Herstellung von Werkzeugen merken kann) und das episodische Gedächtnis (mit dem man erlebte Situationen nachträglich beschreiben kann) verbunden. Er vermochte nun, eine Kette von erlebten und vermuteten Zuständen zu einer Geschichte zu verknüpfen. Wahrscheinlich gleichzeitig entwickelte er die Fähigkeit, neben den indexikalischen und mimetischen Zeichen, welche sich auf Dinge beziehen, auch symbolische Zeichen zu verwenden, welche sich auf Zeichen beziehen.²⁹ Damit konnte er nicht nur situationsunabhängig sprechen, sondern darüber hinaus auch abstrakte Inhalte oder ideale Situationen

²⁶ Der Weltbegriff Schütz' beruht auf den Arbeiten Edmund Husserls. Er vertritt – im Gegensatz zu Kants ‚Welt‘ als regulativer Idee – einen phänomenologischen Weltbegriff, welcher von der Erfahrung von alltäglichen Lebensumwelten ausgeht.

²⁷ Schütz, Alfred: *On Multiple Realities*, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 5,4 (June, 1945) S. 533–576, hier Kap. 6 (www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/ge/schuetz.htm Zugriff 30.08.2020); vgl. auch ders.: *Don Quixote and the Problem of Reality* (1964), in: ders.: *Collected Papers II: Studies in Social Theory*, hrsg. v. Arvid Brodersen. Den Haag 1976, S. 135–158.

²⁸ Bellah, Robert N.: *Religious Evolution in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*. Cambridge, MA/London 2011, XV. Bellah übernimmt den von Schütz häufig verwendeten Begriff des ‚bracketing/Einklammers‘ im Sinne einer Suspension von weiteren Rückfragen.

²⁹ Der Evolutionsbiologie bereitet es enorme Schwierigkeiten, den Selektionsvorteil des Erfindens und Erzählens von fiktiven Geschichten zu bestimmen. Eine Vermutung ist, dass diese „Teil eines evolutionären Gesamtpakets“ (Greene, Brian: *Bis zum Ende der Zeit. Der Mensch, das Universum und unsere Suche nach dem Sinn des Lebens*. München 2020,

(Mythen) kommunizieren. Die Geschichten über sich und andere ließen sich nun ausschmücken, übertreiben und verlängern.³⁰ Hier lag die Möglichkeit für Narrative begründet, die über die eigene Gesamtsituation, d. h. über das Leben und Sterben hinausreichten. *Drittens* unterbricht der Tod der anderen die Alltagswelt. In allen bekannten Kulturen werden die Toten nicht einfach weggelegt, sie werden rituell bestattet. Besser formuliert: Erst wo ein Primatenrudel seine Toten rituell bestattet, kann man von menschlicher Kultur sprechen. Hans Jonas hält Gräber für das wichtigste Anzeichen prähistorischer Hominisation.³¹ Aus ihnen spreche eine Art Individualitätsbewusstsein, da meist einzelne bestattet wurden und der Gedanke ‚Auch ich werde sterben‘ nahelegt. Töpfe und Waffen als Grabbeigaben lassen auf Jenseitsvorsorge schließen. Jedenfalls frug der *homo humans* über das Sterben hinaus und entwickelte Vorstellungen vom Nicht-mehr-hier-Sein oder vom Woanders-Sein. Man kann als Gegenargument anführen, dass einige Kreislaufmodelle wie bei den Aborigines von einem natürlichen Wiedergeborenwerden in dieser Welt ausgehen. Aber auch in diesem Fall muss es eine Vorstellung von einem exzeptionellen Zustand zwischen dem Tod und der Wiedergeburt geben. Man kann dorthin gelangen und von dorthin zurückkehren. Der Zwischenort mag ‚natürlich‘ gedacht werden und in einem Hain oder unter der Erde lokalisiert werden, aber er liegt dennoch extraterritorial zur Alltagswelt und -zeit.³²

Religionsgeschichtlich: Totenreiche

Eines ist der philosophische Zweifel, dass es eine andere unerreichbare Welt geben *könnte*, ein anderes die religiöse Gewissheit, dass es neben der hiesigen eine weitere Welt *gibt*, mit der kommuniziert werden kann. Religiöse Zweitwelten

S. 195) sind, das sowohl beschreibende als auch fiktive Geschichten enthält. Auch der Blick in das Tierreich gibt keine Hinweise, da dort Sprachen komplex sein mögen (Wale, Singvögel) und verschiedene Funktionen (Warnen, Locken, Schimpfen, Täuschen) erfüllen können, aber sie bedeuten stets indexikalisch (zeigend) oder ikonisch (analog), nie aber symbolisch (über arbiträre Zeichen) etwas. Menschliche Ausdrücke hingegen können sich vom Hier-und-Jetzt der Sprechsituation lösen und sich auf etwas ganz anderes beziehen. Vgl. Wunderlich, Dieter: *Sprachen der Welt*. Darmstadt 2015, S. 25–29. Tyrone Cashman sieht in der Fähigkeit zum Symbolischen die Voraussetzung von Religion. Vgl. Deacon, Terrence/Cashman, Tyrone: *The Role of Symbolic Capacity in the Origin of Religion*, in: *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture* 3 (2009) S. 490–517.

³⁰ Vgl. Bellah, *Religious Evolution in Human Evolution*, S. 101f.

³¹ Vgl. Jonas, Hans: *Werkzeug, Bild und Grab. Vom Transanimalischen im Menschen*, in: ders.: *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*. Frankfurt a. M./Leipzig 1992, S. 34–49; ders.: *Homo pictor. Von der Freiheit des Bildens*, in: ders.: *Das Prinzip Leben*. Frankfurt a. M. 1997, S. 265–301.

³² Bei Feldforschungen in den nordphilippinischen Bergen wurde mir 2016 in Lacub/Abra ein Geisterhaus von der Größe einer Hundehütte neben dem Dorfplatz gezeigt. Das Haus war von einer unsichtbaren Tabuzone von ca. fünf Metern umgeben. Die Geister (Ahnen und Vorahren) melden sich durch Träume bei Schern im Nachbardorf.

sind nicht nur andere Möglichkeiten, sondern andere Wirklichkeiten. Als solche können sie auf irgendeine Weise mit der Erstwelt verbunden bleiben. Gäbe es diese Verbindungen nicht, wäre die Rede davon Ausdruck eines Gedankenspiels, logisch möglich, aber ohne Evidenz. Religionen müssen nicht in ständigem Kontakt zur Zweitwelt stehen, aber sie benötigen wenigstens die Behauptung, dass in besonderen Fällen der direkte Kontakt stattfindet: Das Außerweltliche spricht innerweltlich (Offenbarung, Orakel) oder wirkt innerweltlich (Wunder, Erleuchtung). Das ist sozusagen der Goldstandard, der den Wert der Geldwährung garantiert, auch wenn Gold nie eingelöst wird. Im Politiksystem entspricht dem das Eingreifen der Polizei, wenn sich die Bürger nicht an die Gesetze halten. Luhmann nennt diese Ernstfälle „symbiotische Mechanismen“.³³ Sie sorgen dafür, dass der laxer Gebrauch von Medien eingeschränkt wird, indem man die Kommunikation unterbricht. Innerhalb des Systems kann dieses Ereignis freilich nur als Kommunikation wahrgenommen werden. Das darf nicht zu oft geschehen. Muss die Polizei ständig intervenieren, wird sichtbar, dass der Staat schwach ist. Wo Gott ständig Wunder wirkt oder Offenbarungen schickt, verliert er seine Transzendenz und seine Autorität. Warum sollte man ein Wunder ernstnehmen, wenn es sogleich durch ein weiteres Wunder überboten wird? Warum einer Offenbarung glauben, wenn laufend welche geschehen? Es kommt also darauf an, die Inflation von Kontakten zwischen verschiedenen Welten zu kontingenzieren. Der Impact der Zweitwelt wird desto grundstürzender, je seltener er auftritt. Daher stammt das Bemühen in der Religionsgeschichte, die Schlaf- von der Wachwelt bzw. die Ahnenwelt von der Welt der Lebenden abzugrenzen, obwohl sie offensichtlich durch die Erfahrung des Entschlafens/Erwachens bzw. des Sterbens/Geborenwerdens verbunden sind. Sloterdijk hat für dieses Grenzziehen den Begriff „Thanatotop“ geprägt (eigentlich müsste er ‚Biotop‘ heißen).³⁴ Er unterscheidet ihn von der philosophischen Erfahrung, wonach das eigene Wissen nur eine Insel umgeben von einem Meer aus Ignoranz ist und dass Denker daher ein Reich des Wissbaren hinter dem Horizont vermuten. Hingegen entstehe der Thanatotop der speziell religiösen Erfahrung dort, wo Menschen sich als Insel der Lebenden umlagert vom Reich der Toten wissen. Die Toten werden keinesfalls immer als freundliche Geister wahrgenommen, sie erscheinen als Spuk, als Wiedergänger oder Gespenster, die den Alltag stören. Weil sie irgendwie an den Ort gebunden bleiben, an dem sie gelebt haben, besteht die Aufgabe darin, sie an der Rückkehr zu hindern. Heutige, von Säkularität umgebene Gläubige fragen sich, wie man mit Gott reden könne; die Bewohner des Thanatotops hingegen sorgen sich, wie man die Geister auf Abstand hält. Derartige Praktiken sind wohlbekannt im Schamanismus, im Voudou/Santeria, in vielen sogenannten Volksfrömmigkeiten. Aber auch in reflexen, ausdifferenzierten Religionen ist

³³ Luhmann, Niklas: *Funktion der Religion*. Frankfurt a. M. 1992, S. 144f.

³⁴ Vgl. Sloterdijk, Peter: *Sphären*, Bd. 2: *Globen*. Frankfurt a. M. 1999, S. 441–468.

apotropäisches Handeln nie ganz verschwunden: Im Katholizismus werden heute noch Exorzismen vollzogen, in evangelikalen Predigerkirchen werden Abwehrgebete gepflegt, muslimische Gebete richten sich gegen widrige Dschinne.³⁵ Anschaulich wurde mir das vor Augen geführt, als ich einer katholischen Beerdigung in Bangued/Philippinen 1984 beiwohnte. Nach den christlichen Riten am Grab (Weihwasser, Erdwurf, Segen) traten die Trauernden an das Grabloch und warfen Steine hinein. Danach entfernten sie sich in verschiedenen Richtungen. Auf Nachfrage wurde mir erklärt: Die Steine dienten dazu, die Seele des Verstorbenen zu erschrecken, damit sie unten bleiben möge. Um zu verhindern, dass sie den Weg zurück nach Hause finde, gingen die Trauernden auseinander. Sloterdijk nimmt an, dass Schamanen- und Priesterrollen aus dem Bedürfnis nach einer Grenzpolizei³⁶ entstanden sind. Sie sorgen dafür, dass die Welten getrennt bleiben, indem sie – und nur sie allein – den Zugang zur anderen Welt herstellen und indem sie Schutzzonen einrichten: Tabus, bestimmte Tiere zu töten; Verbote, heilige Orte zu betreten; Arkandisziplin, damit bestimmtes Wissen geheim bleibt; Arbeitsverbote für bestimmte Zeiten. Diese Tiere, Orte, Zeiten bilden die Kontaktstellen mit und Einfallstore aus der anderen Welt, die parallel zur erreichbaren Wach-/Alltagswelt besteht.

Egal, ob die Zweitwelt temporal, lokal oder modal vorgestellt wird, stets bildet sie eine andere Möglichkeit von Welt. Luhmann nennt dies „Possibilisierung“,³⁷ weil vor der Negativfolie der Zweitwelt alles Diesseitige relativ, zufällig und fragmentarisch erscheint. Kontingenz wird von Religion nicht nur im Nachhinein bewältigt, sie wird von ihr erzeugt! Das Verhältnis zur Zweitwelt gestaltet sich in den Religionen asymmetrisch: Diese bildet nicht einfach eine weitere Möglichkeit, sondern die höhere und mächtigere Wirklichkeit. Dort sind die Dinge durch Negation erweitert: *un-sichtbar*, *zeit-los*, *u-topisch*, *materiefrei*, *un-endlich*, *un-abhängig*, *grund-los*. Während Philosophen den Ozean des Nichtwissens, aus dem die Ideen erscheinen, als abstrakte Welt denken, beschreiben die Theologen die Welt jenseits des Alltags auch anschaulich. Es bleibt nicht bei der *via negativa*, also der Bestimmung mittels Durchstreichung irdischer Eigenschaften. Ein übertreibender Schritt kommt hinzu: *via eminentiae*, die Bestimmung mittels Übertreibung der Negation zu einer neuen Position. Das Jenseitige ist dann nicht nur zeitlos, sondern ewig; nicht nur grund-

³⁵ Allerdings sind in den letztgenannten Religionen die böartigen Anteile Gottes ausgelagert an den Teufel bzw. Dämonen. In den älteren Schichten der Bibel trägt Jahwe noch diese Züge, wenn er als Flussdämon (Gen 32,25), mit dem Todesengel Shachath (Ex 12,23) oder als Krieger (Ex 15,4) auftritt.

³⁶ Vgl. Sloterdijk, *Sphären* 2, S. 453.

³⁷ Vgl. Luhmann, Niklas: *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt a. M. 2000, S. 58–77, S. 77–85; ders.: *Die Wissenschaft der Gesellschaft*. Frankfurt a. M. 1991, S. 209–213.

los, sondern der Urgrund; nicht nur unsichtbar, sondern die Überhelle.³⁸ Die Zweitwelt ist nicht unwirklich, sondern etwas überwirklich.

Die Lösung von diesseitigen Kategorien wiederum führt dazu, dass Zweitweltkontakte in der Erstwelt als Willkür wahrgenommen werden können: Geister können überall auftauchen, wohingegen Menschen sich mühsam durch Zeit und Ort bewegen müssen. Engel handeln aus reinem Wollen, Menschen sind dagegen ihren Leidenschaften unterworfen. Die Zweitwelt kann auf die Erstwelt einwirken, diese aber nicht in derselben Weise reagieren, da sie von einer semipermeablen Grenze umgeben ist. Der Himmel trennt die untere Welt von der oberen; umgekehrt kann der Himmel von oben geöffnet werden: Die Urflut strömt zurück, weil Gott die Schleusen am Firmament öffnet; er kann Manna oder seinen Geist schicken (Mk 1,10); er lässt den Endzeitritter „Wort Gottes“ absteigen (Apk 19,11); er öffnet Visionsfenster (Jes 6,1–13; Ez 1,1; Apg 7,44; Herm vis I,1,4; AkrJoh NH III,1,3).³⁹ Alle Durchbrechungen bleiben aber episodisch und heben die grundsätzliche Differenz nicht auf.

Systemtheoretisch: Transzendenz/Immanenz-Codierung

Luhmann expliziert diese logische Verdoppelung mit seinem Modell von den Codes, über die sich jedes soziale System steuert. Codes sind konträre Bedeutungspaare und bilden sozusagen die Filter, mit dem ein System Irritationen in Relevantes und Irrelevantes unterscheidet. Das Relevante wird weiter verarbeitet (Information), das Irrelevante ignoriert (Rauschen). Die Codes funktionieren universal, weil sie auf alles angewendet werden können und jeden Gegenstand entweder unter der positiven oder negativen Codeseite sortieren. Alles Bezeichnbare erhält so sein negatives Pendant, die Welt wird dupliziert. Zwar sind die Codeseiten inhaltlich symmetrisch (z. B. Recht/Unrecht, Wahrheit/Irrtum), doch erfüllen sie verschiedene Funktionen. Das, was auf dem Positivpol landet, kann programmiert, d. h. für weitere Kommunikationen weitergegeben werden (Assoziationen, Wiederholungen, Widerlegungen, Bestätigungen). Es ist ‚anschlussfähig‘. Was auf dem Negativpol (auch Abschlusspol genannt) landet, dient nur zur Abgrenzung des Systems, welches mittels dieser Außenseite über sich selbst reflektiert. Am Negativwert kann geprüft werden, was der Positivwert meint, der weiterkommuniziert wird. Erst wenn klar ist, was ausgeschlossen wurde, wird er handhabbar. Zum Beispiel führt das Wort

³⁸ Vgl. Hafner, Johann: *Gott als Kontingenznegation. Sprachlogische und systemtheoretische Bedingungen negativer Theologie*, in: Halbmayr, Alois/Hoff, Gregor Maria (Hrsg.): *Negative Theologie heute? Zum aktuellen Stellenwert einer umstrittenen Tradition*. Freiburg i. Br. 2008, S. 110–133.

³⁹ Vgl. Lentzen-Deis, Fritzeo: *Das Motiv der „Himmelsöffnung“ in verschiedenen Gattungen der Umweltliteratur des Neuen Testaments*, in: *Biblica* 50 (1969) S. 301–327. Berger, Klaus: *Die Apokalypse des Johannes*, Bd. 1/2. Freiburg 2020, S. 1276–1289.

‚Welt‘ zu ganz anderen Anschlüssen je nachdem, ob es vom Gegensatz zu ‚Gott‘, zu ‚Nichts‘ oder zu ‚Einzelding‘ abgeschlossen wird.

Darüber hinaus legen Kulturen fest, welcher der beiden Pole bevorzugt wird. Der Code erhält so eine normative Schlagseite: Es ist besser, zu haben als nicht zu haben (Wirtschaftssystem); besser, gesund als krank zu sein (Medizinsystem); besser, Recht zu üben als Unrecht zu tun (Rechtssystem). Im Falle des Codes ‚Immanenz/Transzendenz‘ (Religionssystem) kann es zu verschiedenen Normierungen kommen: Eine Religion kann das Unheimliche vermeiden und dagegen die vertraute Immanenz bevorzugen; eine andere Religion distanziert sich vom immanenten Diesseits und bevorzugt dagegen ein transzendentes Jenseits.⁴⁰ Dies kommt bei reflexen Religionen vor, die weiterfragen, ob alle Gegensätze insgesamt einen Ursprung haben. Wer oder was hat die Gegensätzlichkeit aus Immanenz und Transzendenz initiiert? Wer oder was traf die erste Unterscheidung? Wie kommt überhaupt Negierbarkeit in die Welt? Warum belassen Menschen es nicht beim naturhaften einwertigen Bezeichnen ‚Das da‘? Eine Antwort auf diese Fragen ist die Annahme einer gegensatzlosen Größe, welche die Einheit der Differenz der Codeseiten verantwortet. Luhmann wählt für diese Größe den etwas unglücklichen Begriff „Kontingenzformel“ (eigentlich müsste es ‚Kontingenzreduktionsformel‘ heißen), in den biblischen Religionen heißt sie ‚Gott‘. Er hat selbst keinen Gegensatz oder Gegenspieler und setzt aus sich die Dualität von Himmel und Erde heraus, wobei zunächst unklar bleibt, woraus die Welt entsteht: aus einem Urstoff, aus dem Nichts, aus Gottes Wesen, aus Gottes Willen? So kommt es zu einer weiteren Form von ‚Transzendenz‘: Die erste Transzendenz (Jenseits) ist das aus Negationen bestehende Gegenüber des Immanenten (Diesseits). Insofern ist sie auch ‚Welt‘. Die zweite Transzendenz (Gott) ist der gegensatzlose Anfang, auf den alle Gegensätze zurückgeführt werden können. Sie bildet nicht das Gegenüber der Welt, sondern sozusagen die Klammer um die Zweitwelt Jenseits und die Erstwelt Diesseits. Sie sorgt dafür, dass alles Positive und Negative unterscheidbar und aufeinander bezogen bleibt. Gott erschafft die Welten durch Unterscheidung und fügt sie nie mehr ganz zusammen, auch nicht in der christlichen Endzeitvision, wo statt einer Einheitswelt eine duale Welt aus einem „neuen Himmel“ und einer „neuen Erde“ (Apk 21,2) entsteht. Das Unterscheidungszeichen wird in mythologischer Sprache im ersten Kapitel der Bibel erwähnt: das Firmament.

⁴⁰ Die Besonderheit der letztgenannten Variante liegt darin, dass sie den Abschlusspol (Transzendenz) bevorzugt und den Anschlusspol (Immanenz) meidet, obwohl über letzteren hauptsächlich kommuniziert wird. Über Sünden und Regeln, über Wunder und Offenbarungen in der immanenten hiesigen Welt lässt sich viel sagen, über den transzendenten Gott wenig.

systemtheoretisch allgemein	Kontingenz-reduktionsformel	Abschlusspol	Anschlusspol
	zweite Transzendenz	erste Transzendenz	Immanenz
im Religionsystem	Hochgott	Jenseits	Diesseits
religionswissenschaftlich		Traum- oder Zweifelwelt	Alltagswelt oder common-sense
wissenssoziologisch (Schütz)		übertragene Wirklichkeitsaussagen	Wirklichkeitsaussagen
sprachanalytisch (Goodman)		das Mystische	alles, was der Fall ist
positivistisch (Wittgenstein)	fehlt ⁴¹	Totenreich	Dorf
primal religiös	Schöpfer	Himmel	Erde
biblisch religiös	absolutum oder eminentia	negatio	affirmatio
scholastisch			

III. Formen der Weltvervielfachung

Lokale Possibilisierung: Der Himmel

Die Bibel erzählt im ersten Kapitel, dass Gott „Himmel und Erde“ (Gen 1,1) erschafft.⁴² Dies geschieht durch die Teilung in einen oberen („obere Wasser“) und einen unteren Bereich („untere Wasser“). Beide Bereiche werden durch ein „Gewölbe“ (hebr. *rakia*, lat. *firmamentum*), das Gott „Himmel“ nennt (Gen 1,6–8), auseinander gehalten.⁴³ Die Menschen können es nur von unten sehen. Es schützt den Luft- und Landraum vor dem Chaos („Irrnis und Wirrnis“ *tohu-wa-bohu*) der Urflut (*tehom*). Wie zerbrechlich diese Ordnung ist, zeigt später die Sintfluterzählung: Gott lässt wegen der Bosheit der Menschen den „Quellen der Urflut“ (Gen 8,2) freien Lauf, in dem er erlaubt, dass sich die Fenster an diesem Gewölbe („Schleusen des Himmels“ Gen 8,2) öffnen. Diese noch arg naturalistischen Vorstellungen einer Kuppel wurden im Laufe der

⁴¹ Man könnte die Grenzwächter (z. B. Schamanen) als Kontingenzreduktionsformel interpretieren. Allerdings bewegen sich Schamanen auf ihren Jenseitsreisen als streng eingeschränkter Teil im Geisterreich, sie verfügen nicht darüber.

⁴² „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde“ Gen 1,1 (LXX: *epoiēsen ho theos ton ouranon kai tēn gēn*). Andere zentrale Texte nehmen diesen Dual auf: Das Credo beginnt mit „Ich glaube an [...] den Schöpfer des Himmels und der Erde“, das Vaterunser enthält „wie im Himmel so auf Erden“, das Sanctus (Jes 6) preist, dass *Himmel* und *Erde* von seiner Herrlichkeit erfüllt sind, das Gloria den Gott in den *Höhen*, der Frieden auf die *Erde* bringt.

⁴³ Der erste Schöpfungsbericht hat zur Verwirrung beigetragen, was mit „Himmel“ gemeint ist. In Gen 1,1 ist von den *shamayim* die Rede, die Gott zusammen mit der Erde erschafft; in Gen 1,8 gibt er dem Firmament den Namen „shamayim“. Bereits im 2. Jahrhundert unterscheidet Origenes scharf zwischen dem Himmel im eigentlichen Sinn als Überwelt (Gen 1,1) und dem Gewölbe, das nur den Namen „Himmel“ im übertragenen Sinne trägt. Vgl. Origenes *De principiis libri IV. Vier Bücher über die Prinzipien*, hrsg. u. übers. v. Herwig Görgemanns/Heinrich Krapp. Darmstadt 1992, II 3,6; III 9,1.

Theologiegeschichte durch philosophische Spekulationen verdrängt.⁴⁴ An ihre Stelle tritt eine Art Folie, die an ihrer Oberseite transzendent und damit Teil einer Überwelt, an der Unterseite aber immanent und Teil der Innenwelt ist. In der Schilderung bilden also Himmel und Erde nicht Teilbereiche innerhalb einer Welt, vielmehr wird der irdische Bereich als grundsätzlich verschieden von einem überirdischen Bereich verstanden. Niemand kann über die Weltgrenze des Firmaments hinaufsteigen. Wer es dennoch tut, dem geht es wie den Städte- und Turmbauern in Babel (Gen 11,1–9) oder dem König von Babel (Jes 14).⁴⁵ Erstere verlieren die Kommunikation, letzterer wird zum Teufel.⁴⁶

Temporale Possibilisierung: Weltzeiten

Die Ausrichtung der Geschichte auf eine Endzeit begann spätestens mit Protosaja (8. Jh. v. d. Z.) und den avestischen Texten (ca. 500 v. d. Z.). Die Endzeit kann den letzten Abschnitt der Geschichte („am Ende der Tage“) meinen oder den Beginn einer neuen Weltzeit („auf der Rückseite der Tage“⁴⁷) markieren. Erst wenn die Trennung der Jetzt-Zeit von einer Zukunfts-Zeit, meist durch ein katastrophisches Geschehen, vorgestellt wird, sollte man von Apokalyptik sprechen.⁴⁸ Endzeitmythen, welche die Universalzeit in ein Vorher und Nachher teilen, blieben nicht auf israelitische und zoroastrische Andeutungen begrenzt,

⁴⁴ Gregor von Nyssa hält das Firmament (*stereōma*) nur in dem Sinne für etwas Starres (*sterron*), als es die „äußerste Spitze der wahrnehmbaren Substanz“ (*to akron tēs aisthētēs ousias*) darstellt, das sich von den ewigen Wesenheiten unterscheidet (*tēs aidiou te kai asōmatou kai anaphous idiotētōs sygkrisēi*) – anders formuliert –, die „mit Bezug auf alles Gedankliche und Körperlose vor-gesetzt ist“ (*pros to noēton te kai asōmaton parathesei pan, Hexaemeron. Über das Sechstageswerk 18, eigene Übersetzung*). Das Himmelsgewölbe ist also weder ein materieller Gegenstand wie die Dinge darunter noch ein Teil des Geistig-Ewigen, sondern bildet als kosmologische Umfassung des Irdischen auch eine epistemologische Grenze zum Überirdischen.

⁴⁵ „Ach, du bist vom Himmel gefallen, du strahlender Sohn (hebr. *beylel*, gr. *beōsphoros*, lat. *lucifer*) der Morgenröte. [...] Du aber hattest in deinem Herzen gedacht: Ich ersteige den Himmel; dort oben stelle ich meinen Thron auf, über den Sternen Gottes. [...] Ich steige weit über die Wolken hinauf, um dem Höchsten zu gleichen.“ Jes 14,12–14.

⁴⁶ Ich setze hier ‚Teufel‘ und ‚Luzifer‘ gleich, obwohl es sich bei *diabolos* und *beylel* um religionsgeschichtlich verschiedene Figuren handelt. In der Theologie werden alle widergöttlichen Figuren mit Verweis auf Lk 10,18 und Apk 12 identifiziert.

⁴⁷ Die prophetische Einleitungsformel *b'achariyt ha-yomim* (Jes 2,2 par Mi 4,1 par Dan 2,28) kann als Angabe sowohl eines nicht genau datierbaren Geschehens („in späteren/zukünftigen Tagen“), als auch eines Endzeitgeschehens („in den letzten/endgültigen Tagen“), wie auch als Ausblick in eine andere Weltzeit („in Tagen danach/dahinter“) gelesen werden.

⁴⁸ Die fortwährende Debatte zur Unterscheidung von Eschatologie und Apokalyptik kann man mit Verweis auf folgende Vorschläge auf sich beruhen lassen: „Während Eschatologie das Ende der Welt lehrt, reflektiert Apokalyptik auf die Existenz in der neuen Schöpfung.“ Kippenberg, Hans: *Art. Apokalyptik/Messianismus/Chiliasmus*, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 2. Stuttgart/Berlin/Köln 1990, S. 9–26, S. 10. „Aus-sage von Gegenwart in Zukunft hinein ist Eschatologie, Ein-sage aus der Zukunft

sondern werden auch in frühjüdischen (z. B. 1Hen, Qumran), ägyptischen (Töpferorakel), stoischen (Ekpyrosis-Lehre), frühchristlichen (Parusie Christi 1Thess 4) und gnostischen (Dialog des Erlösers) wie auch in mittelpersischen, hinduistischen Texten der Gupta-Zeit entfaltet. Die europäische Konjunktur von ‚Apokalypsen‘, also Enthüllungsberichten vom Weltende, fand erst im 1./2. Jh. n. d. Z. statt.

Ob der Begriff auch noch auf zyklische und serielle Weltzeitmodelle zutrifft, mag dahingestellt sein. Jedenfalls ist das jüdisch-christliche Modell einer zielgerichteten Heilsgeschichte mit einer einzigen zentralen Zäsur nur eines unter anderen, wenn auch ein sehr einflussreiches. Daneben stehen politische und religiös gewendete Erzählungen, in denen die Geschichte mehrfach gegliedert wird: in fünf Menschenalter (Hesiod: Erga 106-201), in vier Weltreiche (Daniel 2:7), in vier Bünde (Irenäus: Adv. Haer. 3,11,8), in zehn Avatare (Garuda Purana 8,10f.). Aber auch sie zielen auf ein Ende hin, hinter dem eine ganz neue Zeit beginnt. Dem vierten Reich in Dan 7 wird ein ewiges, endgültiges Reich folgen, die Manifestationen Vishnus kommen mit dem Reiter Kalki zum Ende und zum Neuanfang. Hinter dem Ende geht es weiter in einer anderen Zeit.

Origenes spekuliert darüber, ob es vor und nach der hiesigen Weltzeit noch weitere gegeben hat (vgl. De princ. II 3,1). Es müsse eine Welt vor der unsrigen gegeben habe, weil nur so erklärbar sei, dass unsere Welt mit mannigfaltigen Voraussetzungen begonnen hat. Ansonsten wäre Gottes Entscheidung, die einen Wesen als Engel, andere aber als Menschen oder Tiere zu erschaffen und somit sehr unterschiedliche Startbedingungen zu setzen, reine Willkür. Allerdings verbiete sich der Gedanke einer unendlichen Anzahl von Weltzeiten, denn dann würde sich jede erdenkliche Geschichte unendlich oft wiederholen. „Und deshalb glaube ich, daß die Welten, die entstehen, verschieden sind wegen der Verschiedenheit ihrer Ursachen; so wird der Irrtum derer ausgeschaltet, die behaupten, die Welten wären einander gleich“ (II 3,4).⁴⁹ Den Grund sieht er in der Heilsgeschichte, die auf ein Ziel hin gerichtet ist, den endgültigen Zustand der Erlösung. Dieser sei etwas Höheres als Äonenfolge *plus quam est, saecula saeculorum* (II 3,5). Somit nimmt Origenes zweierlei zeitliche Anderswelten an: die sukzessive Folge von – vielen, aber nicht unendlichen – Weltzeiten einerseits und die irreversible Weltzeit am Ende andererseits.⁵⁰

heraus in die Gegenwart hinein ist Apokalyptik.“ Rahner, Karl: *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen*, in: ders.: *Schriften zur Theologie*, Bd. 4. Einsiedeln 1960, S. 401–428, S. 418.

⁴⁹ Origenes führt dazu ein Gedankenexperiment an, das nicht sehr überzeugend ist: Selbst wenn man eine Schüssel Körner jahrhundertlang immer wieder ausschütte, ergäbe sich niemals dieselbe Anordnung der Körner.

⁵⁰ Zur Geschichte temporaler Possibilisierung in Vorwelt/Paradies und Nachwelt/Utopia vgl. Claeys, Gregory: *Ideale Welten. Die Geschichte der Utopie*. Darmstadt 2011, bes. S. 16–43. Das Buch unterscheidet grundsätzlich zwischen Visionen von endgültigen, besten Zuständen und Modellen von möglichen, besseren Zuständen.

Modale Possibilisierung: Heilsgeschichten

Neben der lokalen Possibilisierung durch Überwelt-/irdische Welt-Modelle und der temporalen Possibilisierung durch Vor-/Nachweltmodelle ist die modale Possibilisierung durch Alternativgeschichten in christlichen Vorstellungen kaum vertreten. Leibniz' Spekulation über den besten Weltplan (*le meilleur Plan possible*)⁵¹ aus unendlich vielen möglichen Weltplänen⁵² ist eine frühmoderne Form davon. Sein Kriterium des besten Weltplanes war die größtmögliche Ordnung im Ganzen bei größtmöglicher Vielfalt im Detail. Duns Scotus' Lehre von der *absoluta praedestinatio Christi*, wonach der Gottessohn auch dann Mensch geworden wäre, wenn der Sündenfall nicht stattgefunden hätte (*Christus venisset, etsi Adam non peccasset*)⁵³, war eine mittelalterliche Form.⁵⁴ Der tatsächliche Verlauf der Heilsgeschichte wird mit einer hypothetischen Variante verglichen. Eine spätantike – und m. E. die früheste – Form solcher Geschichte im Konjunktiv habe ich bei Origenes gefunden. In seinen Homilien zum Buch Numeri spekuliert er über den Fall, wenn die Brüder Josefs nicht böse gewesen wären. Dann hätte es Josef in Ägypten nicht zum Getreideverwalter gebracht, Jakob und seine Söhne wären nicht nach Ägypten gegangen, Israel wäre nicht in Ägypten groß geworden und von dort geflohen, das Meer hätte sich nicht geteilt und Manna wäre nicht vom Himmel gefallen ... Ähnlich wäre ohne die Bosheit des Judas Jesus nicht gekreuzigt worden und nicht auferstanden und

⁵¹ Vgl. Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison*, Paris 1986 [1714], Nr. 10.

⁵² Vgl. Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Monadologie*, Berlin 2008 [1714], Nr. 53; ders.: *Versuche in der Theodicee über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels*. Hamburg 1996 [1710] §§ 8–10.

⁵³ Die deutsche Grammatik hat eingeschränkte Möglichkeiten, verschiedene Grade an Wahrscheinlichkeit darzustellen: Der Konjunktiv II oder Irrealis („wäre“) zeigt Unmögliches, hohe Unwahrscheinlichkeit und unerfüllbare Wünsche an, der Konjunktiv I („sei“) die Nicht-mehr- oder Noch-nicht-Wirklichkeit, weswegen er bei der Wiedergabe vergangener Gespräche (indirekte Rede) und wahrscheinlicher Wünsche (Optativ) verwendet wird. Es fehlt ein Konjunktiv, der zwischen Absurdem und Wahrscheinlichem liegt.

⁵⁴ Vgl. Duns Scotus, Johannes: *Ordinatio* III, d.7, q.3. Dagegen stand die Mehrheitsmeinung, wonach die Inkarnation um willen der Erlösung des Menschen aus der Erbsünde geschehen sei, Christus also nicht Mensch geworden wäre, wenn der Mensch nicht gefallen wäre. Vgl. Thomas von Aquin: *Summa theologica* III, q.1, a.3. Heute beginnt die Frage wieder aufzuscheinen: Wenn es immer wahrscheinlicher wird, dass auf anderen Planeten Leben, evtl. sogar intelligentes Leben existiert, ist dann Christus auch für extraterrestrische Zivilisationen gestorben oder nur für die Menschheit? „If, however, there are other intelligent creatures but no incarnations among them, then the union of the Logos and a terrestrial human would be a strong affirmation of the dignity of corporeal, intelligent life wherever it is found. Each incarnation would spotlight and enhance one planet and, through that, the galaxy. Complementarity would invite civilizations with one or many incarnations to teach each other.“ O'Meara, Thomas F.: *Vast Universe. Extraterrestrials and Christian Revelation*. Collegville 2012, S. 50.

hätte nicht die Auferstehung für alle erwirkt.⁵⁵ All diesen Spekulationen ist gemeinsam, dass sie alternative Welten entwerfen, vor denen die hiesige Welt nicht die perfekte, wohl aber die bestmögliche (Leibniz), die vorherbestimmte (Scotus) oder die heilbringendere (Origenes) ist. Die Variierung von Welt setzt einen Angelpunkt außerhalb aller Welten voraus. Bei den drei genannten Denkern ist dies der Gott, der aus dem Pool möglicher Geschichtsverläufe auswählt. Wir haben es mit einer besonderen Form des Irrealis zu tun: Einerseits sind die alternativen Weltgeschichten nicht absurd, wie die bekannte Frage, ob Gott einen Stein erschaffen könnte, den er nicht heben kann. Andererseits sind sie das Ergebnis einer klugen Negativselektion durch einen gütigen, allwissenden Gott und bleiben damit ‚nur möglich‘, d. h. verwirklichungs-möglich. Insofern trifft der Begriff der Kontingenz im vollen Sinne auf sie zu: Sie sind nicht unmöglich und nicht notwendig.

Dass diese Art der Possibilisierung weiterlebt, soll ein Blick in die moderne Physik zeigen. Zwar wird dort nicht die naive Kosmologie weitergeführt, wonach es andere Weltgeschichten geben könnte, wohl aber werden simultane Wahrscheinlichkeiten theoretisch in Betracht gezogen. Anders als in der klassischen Physik, wo determinierte Abläufe zwischen genau definierbaren Größen herrschen, rechnet die Quantenphysik – nicht minder exakt – grobkörnig (*coarse grained observation*). Der Zerfall eines einzelnen Plutoniumatoms kann nie vorhergesagt werden, wohl aber die Halbwertszeit einer Plutoniummenge. Einige Forscher haben versucht, diesen Umstand auf das Universum insgesamt anzuwenden. Zwar ist es, anders als Teilchen innerhalb des Universums, weder von außen noch durch wiederholbare Experimente beobachtbar, dennoch kann es als ‚Wellenfunktion‘ dargestellt werden, in der „many histories, all treated alike by the theory except for their different probabilities“⁵⁶ zusammengefasst sind (überschlagsweise/„summed over“). Das Universum ist nur verständlich als ein Bündel an Entwicklungsmöglichkeiten, wobei das ‚Bündel‘ aus einem sich verästelnden Baum von Alternativgeschichten besteht. Jeder Zweig stellt die unvorhersagbare Abzweigung aus Vorgeschichten dar. Er ist ein wirklicher Zustand des Universums, der für sich selbst hochauflösend⁵⁷ betrachtet werden kann, der aber an sich – d. h. *coarse grained* beobachtet – das Produkt aller

⁵⁵ Origenes: *Homilien zum Buch Numeri*, 14,2, in: Heilmann, Alfons/Kraft, Heinrich (Hrsg.): *Texte der Kirchenväter*, Bd. 1, München 1963, S. 223f.

⁵⁶ Gell-Mann, Murray: *The Quark and the Jaguar. Adventures in the Simple and the Complex*. New York 1994, S. 138.

⁵⁷ ‚Hochauflösend/fine grained‘ meint die Bestimmung aller Teile des Universums. Gelänge dies, gäbe es keine Wahrscheinlichkeiten, sondern nur eine determinierte, universale Interferenz. Jedes Teil ist mit jedem über andere Teile verbunden. Diese Bestimmung wird nicht gelingen, weil die kleinsten Teile nur grobauflösend bestimmbar sind. Auch in der Makrowelt behandeln wir die Dinge nicht fein-, sondern grobkörnig: Eine Katze wird für dieselbe Katze gehalten, obwohl sie sich mit jedem Atemzug verändert; der Mars wird anhand seiner Massenmitte und als Kugel betrachtet unter Abschung aller feinen Details wie Krater oder innere Inhomogenität ... Philosophisch gesprochen sind ‚Dinge‘

nicht-verwirklichten Geschichten bildet. Der Akt des Beobachtens ist letztlich die Entscheidung für einen Zweig, von dem aus beobachtet werden soll. Im Moment der Entscheidung schneidet der Beobachter sozusagen alle anderen Zweige ab und macht sie zu nicht-verwirklichten Möglichkeiten seines eigenen Zweigs. Um es zu veranschaulichen: Ein Pferderennen wird sinnvoll beschrieben, wenn die möglichen Sieger und das Siegespferd genannt werden. Erst die Wahrscheinlichkeit des Siegens (2 oder 20 Teilnehmer) macht das Rennen aus. Der Sieg ist das grobauflösend betrachtete Produkt aller möglichen Sieger, d. h. aller Siegmöglichkeiten. Freilich könnte man den Sieg auch hochauflösend (*fine grained*) beschreiben, indem man alle Bedingungen – Bahntemperatur, Gelenkknorpel, Wetter, Erdumdrehung, ja eigentlich den Einfluss jedes einzelnen Atoms im Universum auf das Rennen – berücksichtigt. Aber dies würde die Informationsspeicherfähigkeit des Universums übersteigen. Analog ist das wirkliche Universum ein Produkt aller möglichen Universen.

IV. Die Multiplikation des Überirdischen

Die kanonischen Texte der Juden, Christen und Muslime setzen also bereits mit der Vorstellung ein, dass es mehrere Welten gibt. Auch der Koran ruft in der Eröffnungssure Gott als den „Herrn der Welten“ (Q 1,2) an.⁵⁸ In der Bibel kommt noch hinzu, dass das hebräische Wort für ‚Himmel‘ stets im Plural erscheint (*shamayim*, die Himmel).⁵⁹ Das ist nicht nur ein Flächenplural wie ‚die Meere‘ und auch kein *plurale tantum* wie ‚Hosen‘, sondern verweist auf eine mehrfach differenzierte Welt außerhalb des Diesseits. So kann in Textschichten aus dem 7./6. Jahrhundert v. d. Z. von einem „Himmel der Himmel“ (Dtn 10,14, ca. 650–550 v. d. Z.), einem Überhimmel, in dem Gott selbst thront,

erst dann als Einzelentitäten behandelbar, wenn sie aus dem universalen Wechselwirkungszusammenhang herausgelöst wurden. Gell-Mann nennt das *decohere*. Wo Kohärenz ununterbrochen herrscht, gibt es keine Dinge, die sich so oder so verhalten, gibt es keine Wahrscheinlichkeiten, sondern nur Notwendigkeiten, genauer: eine totale Notwendigkeit. Das Herauslösen aus der Totalkohärenz geschieht durch *coarse-graining*: Man konzentriert sich auf ein Ereignis und blendet den Rest der Welt ab, indem man die Einwirkung der Umwelt- und Vorbedingungen grob überschlägt (*to sum over*). Diese Konzentration ermöglicht es, den Wirklichkeitsausschnitt als nicht-notwendiges, unselfstverständliches, wahrscheinliches Ereignis zu betrachten. Es hätte auch anders kommen können.

⁵⁸ Mit der Formulierung „Welten“ *‘alamina* sind in der Eröffnungssure Fatiha die jetzige und die kommende Welt gemeint. Vgl. (<https://corpuscoranicum.de/kommentar/index/sure/1/vers/2> Zugriff 12.08.2020).

⁵⁹ Viele bekannte Stellen müssten übergehen in den Plural: „Lobt Gott von den Himmeln her“ Ps 148,1 (*min ba-schamayim*, LXX: *ex tôn ouranôn*), „Vater unser in den Himmeln“ Mt 6,9a (*en tois ouranois*); „Ehre sei Gott in den Höhen“ Lk 2,14 (*doxa en hypsistois theô*), „Für uns Menschen ... ist er von den Himmeln gekommen ... aufgeföhren in die Himmel“ (Nicaeno-Constantinopolitanum).

die Rede sein. Früh wurde also die Jenseitswelt des Himmels als Raum vorgestellt, der wenigstens eine untere, erdzuwendende Schicht und einen obere, gottzugewandte Schicht besitzt. Im Folgenden soll kursorisch die Vervielfältigung der himmlischen Welten nachgezeichnet werden:

- Das nicht-kanonische, aber extrem einflussreiche Buch „äthiopischer Henochoch“⁶⁰ ist der früheste Text (ca. 200 v. d. Z.), der die Himmel ausführlich schildert: Dort gibt es eine klare Unterscheidung in den irdischen Bereich der Menschen und den himmlischen Bereich der Engel. Wer die Grenze zwischen beiden missachtet, wie die aufrührerischen Engel, der fällt aus dem Himmel (vgl. 1Hen 6). In späteren Schichten ist weiterhin von einem „Überhimmel“ die Rede (vgl. 1Hen 47.70).
- Der zweite Korintherbrief (56 n. d. Z.) spricht als einziger Text im NT explizit von mehreren Himmeln: Paulus führt zur Begründung seiner Autorität als Apostel seine Entrückung in den dritten Himmel, das „Paradies“ (2Kor 12,3), an. Er macht nur vage Andeutungen, die in späteren Texten zu üppigen Jenseitsitinerarien (z. B. in der „griechischen Paulusapokalypse“) ausgemalt werden.
- Auch die „Apokalypse des Johannes“ (vor 100 n. d. Z.) kennt einen differenzierten Himmel: Er wölbt sich wie eine Buchrolle über die Erde (vgl. Apk 6,14). Der Seher, Johannes, darf dreimal in den Himmel schauen und erblickt dort eine Inthronisationsszene. In ihrem Zentrum befindet sich Gott, „einer auf dem Thron“, flankiert von einem Lamm und umgeben von 24 Ältesten (Engelwesen), sieben Geistern, vier Tierwesen, und zehntausenden Lobengel. Der Himmel wird hier horizontal differenziert.
- Das „Testamentum Levi“ (2. Jahrhundert n. d. Z.) belegt die Erweiterung des Drei-Himmel-Modells durch einen späteren Redaktor, der zwei Himmel zwischen dem mittleren und dem oberen sowie zwei weitere Himmel zwischen dem mittleren und dem unteren Himmel einfügte. Offensichtlich benötigte man mehrere Himmel, um verschiedene Dienste v. a. der Straf- und Lobengel zu platzieren.⁶¹ Damit lag ein Sieben-Himmel-Modell vor. Dieses wurde im Judentum durch die Verbindung des astronomischen Modells (von den fünf Planeten und den zwei Gestirnen) mit biblischen Erwähnungen überirdischer Orte (*vilon*/Zelt, *rakiya*/Gewölbe, *shehaqim*/Paradies, *ma'on*/himmlisches Jerusalem, *makhon*/Chorhimmel, *zebul*/Heiligkeitshimmel, *araboth*/Thronsaal) versehen.

⁶⁰ Der Zusatz ‚äthiopisch‘ verdankt sich dem Umstand, dass diese Textsammlung nur in der äthiopischen Kirche als Teil der Bibel tradiert wurde.

⁶¹ Vgl. ausführlich dazu Hafner, Johann: *Where Angels Dwell. Uranography in Jewish-Christian Antiquity*, in: Kuehn, Sara/Leder, Stefan/Pökel, Hans-Peter (Hrsg.): *The Intermediate World of Angels. Islamic Representations of Celestial Beings in Transcultural Contexts*. Beirut 2019, S. 229–250.

- Die „Himmelfahrt des Jesaja“ (ca. 200 n. d. Z.) setzt das Sieben-Himmel-Modell bereits voraus. Der Text betont die Eigenheiten der Sphären: Jede Himmelswelt ist von anderen durch Pforten samt Grenzwächtern getrennt. Nur wer diese Wächter überlistet oder überwältigt, gelangt in die nächste Welt. Im obersten Himmel thront zwischen den Patriarchen Gott selbst.⁶² Auch Origenes (ca. 184 – ca. 253 n. d. Z.) nennt „sieben Welten oder Himmel“/*septem mundis vel caelis*,⁶³ fügt aber den Fixsternhimmel und eine unvergängliche äußerste Sphäre, die alles umschließt, hinzu. Mit diesen neun Sphären nimmt er das ptolemäische Modell auf. Der (zweithöchste) Fixsternhimmel sei das „Land der Lebendigen“ (Jer 11,19), der (höchste) Außenhimmel sei deren Himmel.
- Auch die jüdisch-christliche Apokryphe „slawischer Henochoch“ (auch „Zweiter Henochoch“, wahrscheinlich um 70 n. d. Z.), die auf die spätantike jüdische Mystik – v. a. „hebräischer Henochoch“ – Einfluss nahm, schildert einen Aufstieg durch sieben Himmel (Wolken-, Sünderhimmel, Paradies/Hölle, Sternen-, Wächter-, Engelshimmel, Thronsaal Gottes). Allerdings fügte ein jüdisch-mystischer Interpolator später den Zodiakhimmel als achten, einen neunten voll himmlischer Häuser und einen zehnten Himmel ein, in dem das Angesicht Gottes erscheint (vgl. 2Hen 20,2; 21,6–22,3).
- Ähnlich fügt die „koptische Paulusapokalypse“ (ca. 150–200 n. d. Z.) dem Sieben-Himmel-Modell noch drei hinzu. Der Schöpfergott, als machtloser Greis dargestellt, waltet im siebten Himmel, darüber aber wohnt die Ogdoas (die in der Gnosis oft erwähnte göttliche Achtheit); im zehnten und letzten Himmel begegnen sich die mit Pneuma begabten „Mitgeister“.
- Das gnostische „Judasevangelium“ (2. Jahrhundert n. d. Z.) kennt bereits zwölf „Reiche“, die je sechs Himmel enthalten, welche sich wiederum aus fünf Firmamenten aufbauen, was 360 Welten ergibt.
- Eine Konsolidierung wird erst im 6. Jahrhundert mit Pseudo-Dionysius erreicht. Er entwirft ein Neuner-Modell, das quasi kanonisch wurde. Es kombiniert die mit sich selbst potenzierte Figur von Denken-Verstehen-Mitteilen (aus dem Neuplatonismus) mit der christlichen Angelologie (Engel – Erzengel – Fürstentümer, Mächte – Kräfte – Gewalten, Throne – Cheruben – Seraphen). Im Mittelalter wird es mit der spätantiken Kosmologie von den sieben Sphären (Mond-, Merkur-, Venus-, Sonnen-, Mars-, Jupiter-, Saturnsphäre) plus den Fixsternhimmel verbunden. Dabei wurde die philosophisch postulierte äußerste Sphäre (das Erstbewegte *primum mobile*) um zwei religiöse Welten erweitert: den Kristallhimmel (das biblische Gewölbe *firmamentum*) darunter und darüber die göttliche Sphäre (*empyreum*).

⁶² Hier in einer besonderen Form von Trinität: der „Herr der Herrlichkeit“, der „Geliebte“ und der „Engel des Geistes“.

⁶³ Origenes: *De principiis* II 3,6.

– Folglich bilden mittelalterliche Darstellungen meist ein Zehn-Himmel-Modell ab.⁶⁴ Die Sphären wurden mit Hilfe der aristotelischen Ontologie als unterschiedliche Seinsweisen gedacht, nicht als räumlich gegliederte Globen. Beispielsweise gelten in den oberen Himmeln die Raumgesetze nicht (ein Engel ist dort, wohin er sich denkt); die Begriffe von Individualität und Vielheit verschwimmen (manche Engel gibt es nur im Plural); in höheren Sphären sind auch die Zeitgesetze dispensiert (die irdische Geschichte ist dem ewigen Augenblick äquidistant, der endzeitliche Engelfall fand bereits zu Beginn der Schöpfung statt); das Kausalgesetz gehorcht zunehmend der Zielursache *causa finalis*.

In dieser Entwicklung zeigt sich deutlich eine $n+1$ -Dynamik: Dem jeweils obersten Himmel wurde je noch einer hinzugefügt, da Gott nicht einfach höchster Teil einer Reihe, sondern das Höchste schlechthin ist. Immer, wenn eine oberste Welt lokalisiert wurde, verlangte dies danach, eine weitere Welt daraufzusetzen, um Gottes Transzendenz nicht herabzuziehen. Er muss Superlativ bleiben und darf nicht zum Komparativ werden. Bildlich gesprochen verhält sich die höchste Welt wie ein Regenbogen, der sich desto weiter entfernt, je näher man ihm zu kommen glaubt. Aus einer Zweitwelt wurden zehn, in einigen gnostischen Systemen sogar mehrere Hundert. Dahinter mag ein menschliches Bedürfnis nach Veranschaulichung und Übertreibung gestanden haben, es wurde aber auch von der theologischen Notwendigkeit angetrieben, die verschiedenen Weltgegenden und Engelstypen feiner zu differenzieren. Die scharfe Grenze von Immanenz und Transzendenz wird zum Glissando aus feinen Graden und immer weiter nach oben verschoben. Gleichzeitig wird jeder Himmel zu einer speziellen Welt mit eigenen Bewohnern, eigenen Gesetzen sowie eigenen Eintritts- und Austrittsbedingungen.

Solche Welteninflation ist prinzipiell unendlich – man kann jeder Himmelswelt eine weitere hinzufügen – aber sie destabilisiert Religion. Eine unbegrenzte Abfolge von Äonen oder eine unendliche Zahl von Welten resultiert in dem Gedanken einer ewigen Wiederkehr des Gleichen. Alles, was ich jetzt erlebe oder tue, habe ich schon unendlich oft erlebt oder getan und werde es noch unendlich oft erleben oder tun. Das führt zur Entwertung des Augenblicks: In irgendeiner Parallelwelt hätte ich mich schon je anders entschieden oder werde mich anders entscheiden können. Es hätte also keinen Sinn, sich auf etwas festzulegen. Außer der freien Willkür gäbe es auch keine Entscheidungsgründe (Geschichte, Erfahrungswissen, Tradition, Tora, Dharma, Heilsplan), ist doch die eigene Geschichte nicht nur eine jederzeit andersmögliche, sondern anderswirkliche Variante ohne Original. Nietzsche hat die Abwertung durch Welten-

⁶⁴ Besonders einflussreich waren die Welten- bzw. Sphärenbilder in Dantes „Göttlicher Komödie“ (vollendet ca. 1320), in der „Schedelschen Weltchronik“ (1493) und Peter Apianus „Cosmographicus liber“ (1524). Siehe auch Marksches, Christoph (u. a.) (Hrsg.): *Atlas der Weltbilder*. Berlin 2011.

inflation erkannt und dagegen gehalten, dass die wahre Größe des kommenden Menschen darin bestünde, die ewige Wiederkehr zu lieben, anstatt über Langeweile zu klagen oder in Kleinmut zu versinken.

Die Religionen gehen einen anderen Weg als den stolzen *amor fati* von Nietzsches Übermensch. Sie führen eine Art Inflationsbegrenzung durch. Dazu muss man von oben her denken. Anstatt die oberste Welt als Steigerung der unteren Welten zu sehen, erhält sie einen gänzlich anderen Status. Sie wird nicht im Verhältnis zur darunterliegenden Welt bestimmt, sondern im Verhältnis zu allen Welten. Das Bedürfnis, weitere Welten immer höher aufzuschichten, wird *insgesamt* als innerweltliches Bedürfnis und intramundaner Vorgang kritisiert. Der Mythos vom Turmbau zu Babel erzählt genau dies: Jahwe ist von unten aus unerreichbar; stattdessen muss er sich herab begeben, um das himmelsstürmende Bauwerk überhaupt wahrzunehmen. Diese höchste Welt ist ‚Welt‘ in einem anderen Sinne: weder immanent wie die Erstwelt, noch transzendent wie die durch Negation duplizierte Zweitwelt, noch übertranszendent wie die durch Übertreibung multiplizierten Zweitwelten. Sie ist vielmehr die Einheit der Unterscheidung aller Welten. Sie transzendiert die Unterscheidung in Immanenz und Transzendenz.⁶⁵ Sie ist der Zustand, bevor die erste Unterscheidung getroffen wurde. Um aus der voranfänglichen Indifferenz (Rauschen, Chaos, Gleichgültigkeit) zur Differenz von Welten zu kommen, muss es eine *Erstentscheidung* geben. Sie wird mit personalen Begriffen wie ‚Gott‘ oder *absolutum* oder ‚Geist‘ bezeichnet. Einer personalen Instanz kann so etwas wie bewusster Wille – anstatt blinder Prozesse – zugeschrieben werden, der die Alternativen schafft, aus denen er wählt. Die Voranstellung einer sinnhaften Entscheidung vor jede Unterscheidung halte ich für die religiöse Operation überhaupt.

V. Äon – der religiöse Begriff für andere Welten

Der religiöse Begriff für ‚Welt‘ ist weniger *kosmos* oder *ouranos*, als eher *aiôn*.⁶⁶ Er wird von Paulus verwendet, um die Zeit vor dem Kommen Christi von der Zeit danach zu unterscheiden.⁶⁷ Gott hat Warnungen an „uns, die das Ende der

⁶⁵ „Kontingenzformel“ sollte besser ‚Kontingenzreduktionsformel‘ heißen. Dass man überhaupt zwischen Immanenz und etwas Nicht-Immanentem unterscheidet, könnte – so der naheliegende Verdacht – bloßer Willkür entspringen. Der Gottesgedanke verhindert diesen Verdacht. ‚Es ist nicht dein innerweltlicher Einfall, dass es mehrere Welten geben könnte. Es ist vielmehr ein Gott, der die Welten anfänglich schon geschaffen und getrennt hat.‘

⁶⁶ Zum ersten philosophischen Äonbegriff vgl. Platon: *Timaios*. 37d (Zeit als bewegtes Bild des *aiôn*) und Aristoteles: *De caelo* I 9, 279 a7 (*aiôn* abgeleitet von *aei einai* ‚immer sein‘).

⁶⁷ Agamben bemüht sich sehr, ‚Äon‘ bei Paulus als präsentisch zusammengedrückte, intensivierte Restzeit, als „Zeit des Endes“ zu deuten und die Vorstellung eines Zeitraums, der sich am „Ende der Zeit“ ausdehnt, abzulehnen. Vgl. Agamben, Giorgio: *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*. Frankfurt a. M. 2015, S. 75–91. Das mag seinem

Zeiten erreicht hat“ (1Kor 10,10), geschickt.⁶⁸ Die Geschichte wird in Zeiträume eingeteilt, die in sich geschlossen sind. Das Ende dieser Zeit ist auch das Ende der Welt. Beim Äonenbegriff konvergieren Zeitepochen mit Welträumen, so dass eine temporal-kosmologische Mischgröße entsteht, die man meines Erachtens am besten mit „Weltzeitraum“ übersetzt.⁶⁹ Äonen gibt es stets mehrere, sie grenzen sich voneinander ab, in Sonderfällen überlappen sie.⁷⁰ Die neue Zeit ist nicht nur eine Phase im selben, sondern die Verwandlung des Kosmos insgesamt in einen höheren und besseren Weltzeitraum.

In der Spätantike stellt sich zunehmend folgende Frage: Wenn ein Äon eine jeweilige Totalität sowohl von Raum als auch von Zeit darstellt und wenn es mehrere davon gibt, wie werden sie dann insgesamt zusammengehalten? In religiöser Sprache: Wie verhalten sie sich zur Ewigkeit Gottes? Boethius (ca. 480–524/526) bietet in seiner Schrift „De consolatione philosophiae/Vom Trost der Philosophie“ einen ersten Erklärungsversuch: „Die Ewigkeit ist der zugleich ganze und vollkommene Besitz eines unbegrenzten Lebens.“⁷¹ Ewigkeit kann sich also nicht in der Abwesenheit von Zustandsänderungen erschöpfen, sie benötigt ein positives Substrat, hier: Leben. Vollkommener Selbstbesitz *im Moment* kommt nur dem höchsten Wesen zu, ja ist geradezu die Definition des Göttlichen. Zwar ist nach Aristoteles auch die Welt ewig, da ohne Anfang und ohne Ende, aber sie hat in sich einen Verlauf: das Zukünftige ist noch nicht, das Vergangene nicht mehr. Der Unterschied zwischen der *aeternitas*/Ewigkeit Gottes und der *infinitas*/Unendlichkeit der Welt besteht für Boethius in der Bewegtheit. Ewiges ist *praesens sibi semper*/ständige Selbstgegenwart, Unendliches hingegen enthält *mobilis tempus*/bewegliche Zeit.

Im Hochmittelalter wird für die Diskussion über zeiträumliche Unendlichkeit der Begriff *aevum* verwendet. Thomas von Aquin entwickelt ihn anhand des Unterschieds zu Zeit (als Maßzahl der Bewegung) einerseits und zu Ewigkeit (als Zustand ohne Vorher und Nachher) andererseits. Zwischen Zeit und Ewigkeit existieren die Seelen und Engel, da sie als geschaffene Wesen identisch

emanzipatorischen Projekt entsprechen, verflacht aber Paulus zum Existenzphilosophen. Dass Paulus Apokalyptiker war, der das Kommen Christi (*parousia* bedeutet ‚Hinzutreten, Ankunft‘ und nicht – wie Agamben schlicht ableitet – ‚Anwesenheit‘) in der Zukunft erwartete, spricht aus jedem seiner Texte.

⁶⁸ Dieses sogenannten Zwei-Äonen-Modell durchzieht große Teile des NT (Mk 10; Mt 12; Hebr; Apk) und stammt aus der israelitischen Apokalyptik (1Hen, Qumran, 4Esr), die nach der katastrophalen Jetztzeit eine gute Endzeit konstatiert.

⁶⁹ In der liturgischen Sprache hat sich dafür auch der Zeit-Raum-Begriff „*saeculum*“ eingebürgert. Wenn ein Gebet mit „*per saecula saeculorum*/von Ewigkeit zu Ewigkeit“ abgeschlossen wird, bedeutet das sowohl den Hinweis, dass das Beten nie enden möge, als auch den Hinweis, dass es in der irdischen Welt und den überirdischen Welten stattfinden möge.

⁷⁰ Jesus von Nazareth verkündete die zukünftige Gottesherrschaft als *eggiken*, bereits ‚nahe herangekommen‘ oder ‚schon angebrochen‘. Vgl. Mk 1,15.

⁷¹ Boethius: *Consolatio philosophiae* V, sechste Prosa, 2. Inhaltlich vorbereitet durch Plotin: *Enneaden* III 7, 3.36–38 (*aión* als das in einem Lebewesen stattfindende, erfüllte Leben).

mit Gott und als geistige Wesen nicht Teil der irdischen Welt sind. Sie haben einen Anfang, können also nicht ewig sein; sie haben kein Ende, können also nicht zeitlich sein. So kommt es zu einer eigenartigen Zwischenstellung: „*Anima est in horizonte aeternitatis et temporis existens infra aeternitatem et supra tempus.*“⁷² Die dazugehörige Dimension ist das *aevum*, das sich „wie ein Mittleres zwischen Ewigkeit und Zeit/*sicut medium inter illa*“⁷³ befindet. Dort nehmen die Seelen und Engel zwar am ewig unveränderlichen Selbstbesitz des göttlichen Lebens teil, sind aber selbst nicht göttlich. Daher erleben sie an sich selbst einen Fortschritt. Bildlich gesprochen: Engel und Seelen gehen im Himmel nicht in Gott ein, sondern bleiben ihm irgendwie gegenüber. Sie stehen aber nicht starr vor Gott, sie bewegen sich auf ihn zu (himmlische Liturgie) und kommen sich dabei auch untereinander näher (himmlisches Mahl). Diese Bilder kombinieren theozentrische (Ich werde Gott schauen) und anthropozentrische Motive (Ich werde meine Lieben wiedersehen). Sie kombinieren auch Bewegtheit und Unbewegtheit zu einem dritten Zustand, den man als ‚zeitlos Werden‘ oder ‚dynamisches Verharren‘ bezeichnen könnte.

Lange bevor die Relativitätstheorie die alltägliche Vorstellung von Raum und Zeit und die Quantenphysik die Vorstellung von Teilchen, Feld und Kausalität durcheinandergebracht haben, wurden bereits in der religiösen Kosmologie alternative Weltzeiträume entwickelt, wo Raum, Zeit, Individualität und Wirkung keine Gültigkeit haben bzw. anders geordnet sind. Dies geschah freilich nicht in naturwissenschaftlicher, sondern in theologischer (besser: angelogischer) Absicht, aber dies hatte Konsequenzen für die Kosmologie.

Eine kinematographische Illustration

Zum Schluss möchte ich eine Hilfe anbieten, wie ein solcher Weltzeitraum vorgestellt werden könnte. Die meisten Veranschaulichungen (z. B. ‚Ewigkeit als unendliche Linie, *aevum* als Strahl, Zeit als Strecke‘ oder ‚Ewigkeit als Zentrum, Zeit als Kreis‘) führen in die Irre. Ich wähle stattdessen – im Rückgriff

⁷² Diese Definition war Thomas aus dem *Liber de causis* I 9 (220) bekannt, zu dem er den Kommentar „*Expositio super librum de causis*“ (hrsg. v. Jakob Georg Heller, Freiburg 2017) schrieb.

⁷³ Thomas von Aquin: *Summa theologiae* I 10,5. Thomas betont, dass die Mittelstellung des *aevums* sich nicht daraus ergibt, weil es einen Anfang, aber kein Ende habe, und auch nicht daraus, dass es dort zwar ein Vorher/Nachher, aber kein Altern gäbe, sondern weil Bewohner des *aevums* – die *aeviterna* Engel oder Seelen – wollen und erkennen, ohne sich substanzial zu verändern. Sie sind bereits an der Fülle ihres Wesens angekommen, nehmen aber noch an der Ewigkeit Gottes teil. Vgl. hierzu auch Thomas von Aquin: *Sth* I 53,3. An sich selbst sind die Engel unveränderlich, mit Blick auf Gott lernen sie immer weiter dazu. Vgl. Moling, Markus: *Das Aevum bei Thomas von Aquin*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* ZKTh 125 (2003) S. 411–425, 421f.

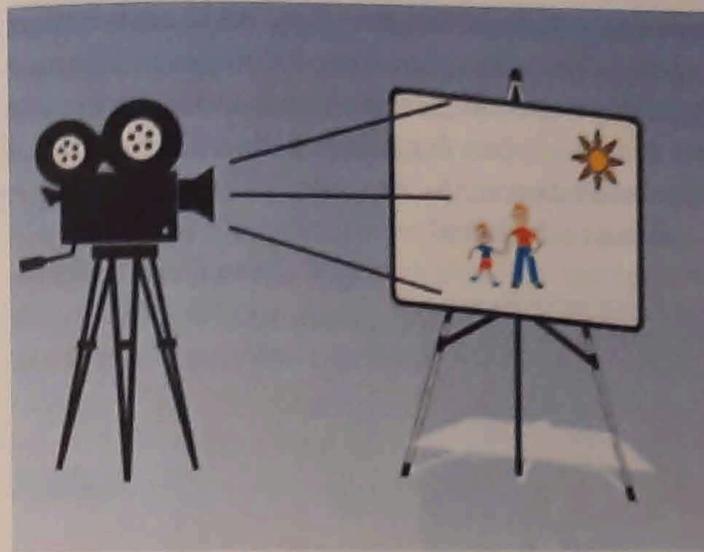
auf das Höhlengleichnis (Platon, Aristoteles, Arnobius⁷⁴ und Spaemann⁷⁵) – das Kino.

– Zeit *tempus* ist durch Veränderlichkeit charakterisiert. Alles Seiende in der Zeit bewegt sich. An diesen Prozessen erkennen wir erst, dass es so etwas gibt wie Zeit. Sie verläuft vektoriell in eine Richtung. Menschen altern und werden nicht jünger; Handlungen schaffen Fakten und können nicht rückgängig gemacht werden. Ähnlich besteht ein Film aus Bildern, die nacheinander abgespielt eine Einstellung, eine Szene, eine Handlung ergeben. Man kann einen Film rückwärts laufen lassen, aber das zerstört den Sinn des Films.

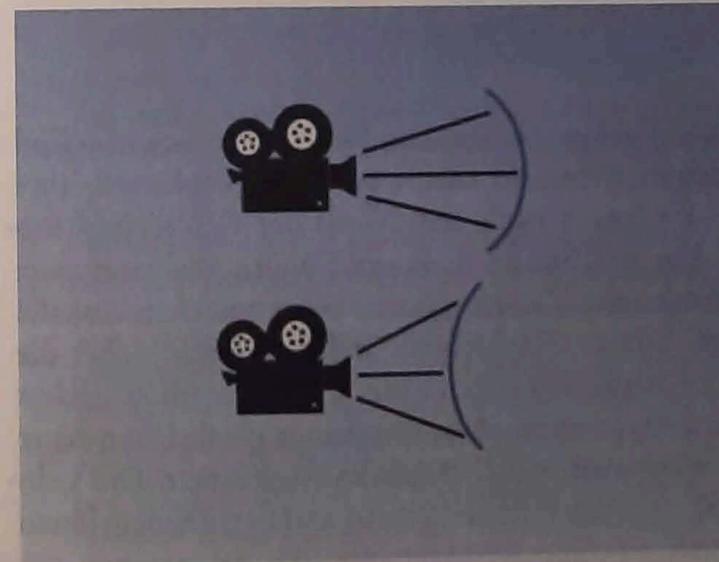
– Ewigkeit *aeternitas* dagegen ist durch die Fülle des Selbstbesitzes charakterisiert. Sie besteht aus der Simultaneität von Vorher, Jetzt und Nachher im aktuellen Moment. Sie bildet die Quelle, aus der sich die Einzelzustände der Zeit entfalten. Alle Bilder eines Films liegen aufeinander ähnlich einer Filmrolle im Projektor. Dieser ex-pliziert die Bilder erst. Der/das Ewige macht Information erst verständlich, indem sie gegliedert präsentiert wird.

– Weltzeiträume *aeva* enthalten in sich Veränderung, sind aber selbst umfassende Horizonte von Wandel. Im Kinogleichnis stehen sie zwischen Projektor und Bild; ihnen entspräche die Leinwand. Während die Filmbilder zweidimensional aufscheinen, ist die Leinwand ein dreidimensionaler Gegenstand mit eigener Struktur und Dicke. Anders als der Projektor ist sie nicht Ursprung des Geschehens, sondern dessen Bühne. Sie kann breiter oder schmaler, steil oder gekippt sein, so dass sie die Bilder verändert.

Im Unterschied zum Höhlengleichnis Platons platziere ich die Menschen nicht vor die Leinwand, sondern in sie. Der Film, der gezeigt wird, ist unsere irdische Geschichte. Wir sind Figuren darin und nicht dessen Betrachter. Die Figuren können den Bildschirm nicht verlassen und agieren entlang der Drehbuchstory. Sie haben einen gewissen Freiheitsgrad, weswegen der Drehbuchautor kurzfristig die Story umschreiben und anpassen kann. Dennoch sind die Figuren einsinnig an die Handlung gebunden: Sie wissen, was in der vorherigen Szene stattfand, aber kennen die folgende Szene noch nicht. Weil die Leinwand alles enthält, was ihre ‚Welt‘ ausmacht – Requisiten, Landschaften, Personen – wissen sie nicht, dass sie sich in einem Film befinden. Sie sind immer schon dort und akzeptieren den Film als die einzige Realität.



Eines Tages aber verformt sich die Leinwand. Sie verliert an Spannung und hängt durch. Die Filmfiguren bemerken, dass manche Ausschnitte gestaucht, andere in die Länge gezogen werden.



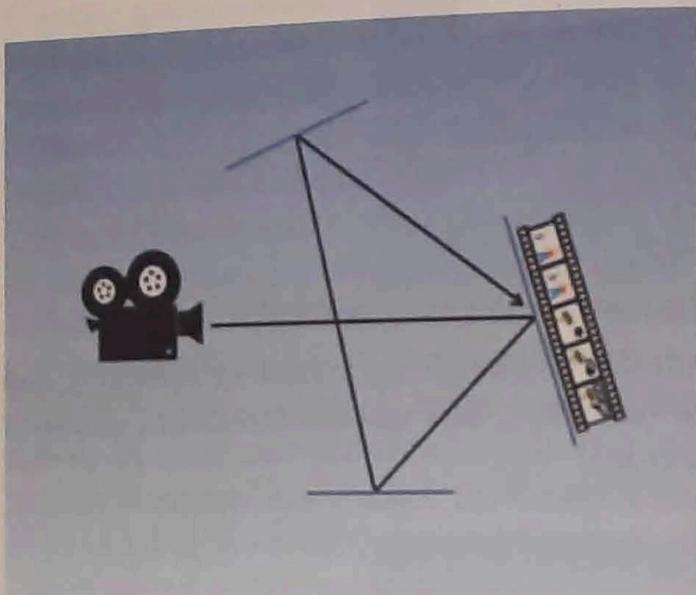
Schließlich reißt die Leinwand an einer Stelle. Die Figuren können nicht einordnen, dass mitten in ihrer Welt ein Loch klafft. Sie fangen an zu zweifeln, ob die Filmwelt Grenzen hat und ob alle Szenen innerhalb eines viereckigen Formats spielen. Radikalere Zweifler fragen, was sich hinter der dem Zuschauer zugewandten Seite, der ‚vierten Wand‘, verbirgt.⁷⁶

⁷⁴ Vgl. Blumenberg, Hans: *Das dritte Höhlengleichnis*. Turin 1961; ders.: *Höhlenausgänge*. Frankfurt a. M. 1989.

⁷⁵ Spaemann, Robert: *Der letzte Gottesbeweis*. München 2007.

⁷⁶ Die Filmkomödie „The Purple Rose of Cairo“ (1985) von Woody Allen bietet sich als Illustration dieses Gedankenexperiments an: Die Hauptfigur eines Abenteuerfilms kommt auf die Idee, eine einsame Zuschauerin im Kinosaal durch die ‚vierte Wand‘ anzusprechen. Schließlich verlässt er die Filmwelt, steigt von der Leinwand herab und tritt

Dieser Zweifel ist die religiöse Frage: Könnte der Projektor nicht auch andere Drehbücher schreiben und andere Filme ausstrahlen? Die Filmfiguren könnten sich selbst in alternativen Geschichten vorstellen. Damit verbunden ist die kosmologische Frage: Könnte der Kinobetreiber denselben Film nicht auch auf Leinwänden zeigen, die bestimmte Farben schlucken oder über mehrere Spiegel eine frühere Szene in eine spätere einblenden?



Damit sind wir zurück bei Mehrwelten-Thema. Die Filmfiguren – wir – sind zunächst in ihrer Welt gefangen. Aber sie haben zwei Möglichkeiten, ihre Raumzeit zu transzendieren: Sie fragen nach dem Autor der Geschichte (Projektor-Gott) oder nach dem Bau der Bühne (Leinwand-Welt). Das sind zwei sehr unterschiedliche Transzendenzen. Zwar beginnen beide mit dem Zweifel an der Einzigkeit des Erlebten (andere Geschichten? andere Welten?), aber die Projektorfrage ist radikaler: Sie bezweifelt jeden Film, nicht nur ob er anders geschrieben hätte werden können, sondern ob er überhaupt geschrieben hätte werden müssen. Die eigene Welt wird so zur *möglichen Möglichkeit*. Die Leinwandfrage hingegen mutmaßt, wie der erlebte Film in anderen Dimensionen aussehen würde. Sie unterstellt *mögliche Wirklichkeiten*, die der eigenen verwandt sind. Wir können also eine niedrige Transzendenz als Vermögung *des Wirklichen* – das ist die kosmologische Debatte – von einer höheren Transzendenz als Vermögung *des Möglichen und Wirklichen* – das ist die theologi-

in die Realwelt. Die Filmfiguren sind entsetzt, weil sie nun nicht mehr weiterspielen können. ... Grundlegend hierzu Goffman, Erving: *Rahmenanalyse. Ein Versuch über die Organisation von Alltagserfahrungen*. Frankfurt a. M. 2008; Christians, Heiko: *Crux Scientia. Eine Kulturgeschichte der Szene von Aischylos bis YouTube*. Bielefeld 2016.

sche Frage – unterscheiden.⁷⁷ Die kosmologische Frage (Wie sind andere Welten möglich?) wurde stets von der theologischen (Warum gibt es überhaupt eine Welt?) überdeckt.⁷⁸ Dieser Beitrag und der vorliegende Band dienen dazu, erstere wieder in Erinnerung zu rufen.

Die eigene Weltraumzeit zu transzendieren ist demnach noch nicht der Überstieg ins Übernatürliche, wohl aber ins Übersinnliche.⁷⁹ Letzteres ist noch welthaft, weil es aus Eigenschaften der hiesigen Welt besteht, welche durch Negation oder Übertreibung gewonnen werden. Insofern sind andere Leinwände ‚auch nur‘ Leinwände, selbst wenn sie in anderen Dimensionen existieren.

Schluss

Die Vorstellung anderer Welten lässt sich religionshistorisch in der Jenseitsvorsorge für die Toten (Ahnenwelt) vermuten. Sie bietet sich auch für das Alltagsleben an, das nicht immer als Kontinuum erfahren wird, sondern von Schlaf (Traumwelt) und Extremsituationen unterbrochen wird. Der Zweifel, dass diese Welt nicht die einzige ist, ist so alt wie die Fähigkeit des Menschen, Ge-

⁷⁷ Zur ausführlicheren Darstellung eines Zwei-Transzendenzen-Modells vgl. Hafner, Johann: *Gott ist nicht der Himmel. Die Notwendigkeit einer nichtgöttlichen Transzendenz*, in: Schreiber, Stefan/Siemons, Stefan (Hrsg.): *Das Jenseits. Perspektiven christlicher Theologie*. Darmstadt 2003, S. 143–175.

⁷⁸ Die religiöse Antwort auf die Theodizeefrage besteht in der Behauptung, dass das Sein nicht aus machtvoller Willkür besteht, sondern von einer mächtigen und *sinngebundenen* Instanz initiiert bzw. erhalten wird. In der Sprache der Dogmatik formuliert: Gott besitzt sowohl die *libertas specificationis*, eine andere Welt zu erschaffen, als auch die *libertas contradictionis*, keine Welt zu erschaffen, aber nicht die *libertas contrarietatis*, eine sinnwidrige oder böse Welt zu erschaffen. Selbst der allmächtige Gott hat nicht unbeschränkte Freiheit, sondern handelt mit Sinn und Güte.

⁷⁹ Der scholastische Begriff *supernaturalis* bezeichnet alles Seiende jenseits des Geschaffenen, letztlich ist damit nur der Schöpfer gemeint. Beim äquivalent gebrauchten Begriff *invisibilis* bleibt unklar, ob das Nicht-sehen-Können aus der Abwesenheit von natürlichem Licht (d. i. menschliches Erkenntnisvermögen) oder aus der Abwesenheit von übernatürlichem Licht (d. i. göttliche Erleuchtung) gemeint ist. Bereits Origenes war sich dieser Unschärfe bewusst, weshalb er die unsichtbaren Dinge (*invisibilia*, d. i. das prinzipiell unsichtbare Reich des Geistigen) von den Dingen, die man nicht sehen kann (*ea quae non videntur*, d. i. das faktisch nicht Sichtbare) unterscheidet. Vgl. Origenes: *De principiis* II 3,6.

Supersensualis steht für alles Seiende, das nicht mit den menschlichen Sinnen und ihren Verstärkern (Tele-/ Mikroskope, Antennen, Sensoren ...) wahrgenommen werden kann. Ultraviolett und Infrarot sind insofern sinnlich. Grenzfälle entstehen, wo ein Sinnesdatum auf den Menschen einwirkt, auch wenn er kein Sinnesorgan hierfür hat (z. B. Radioaktivität). Solch ein nichtwahrnehmbarer, aber wirksamer Einfluss auf den Menschen wurde besonders bei den Gestirnen vermutet. Daher fungierten die Astrologie und die Harmonik lange Zeit als theologieverwandte Disziplinen. Nichtwirksame und nichtsinnliche Daten (z. B. Gravitationswellen, Magnetismus) müsste man zu den *supersensualia* rechnen.

schichten von Erlebtem zu erzählen und diese um andersmögliche Verläufe zu erweitern.

Theologische und metaphysische Diskussionen über andere Welten wurden geführt, lange bevor die moderne Physik mit Multiversen zu rechnen begann. Zwar wurde das aristotelische Axiom von der Einzigkeit der Welt erst im 13. Jahrhundert mit dem Verweis auf die Macht Gottes, viele Welten erschaffen zu können, aufgebrochen, aber im christlichen und jüdischen Denken hatte sich auch vorher schon die Vorstellung von mehreren Himmeln etabliert. Ihre Funktion lag darin, der irdischen Welt ihre Endgültigkeit zu nehmen und diese neben bessere, höhere Möglichkeiten von Welt zu stellen. Diese waren Gott näher und von ihm verwirklichte Möglichkeiten. Sie bildeten nicht einfach sphärische Zwischenschichten, sondern waren nach eigenen Raum-Zeit-Gesetzen gestaltet und von eigenen Lebewesen bevölkert.

Im Zuge der Selbstaufklärung des Christentums in der Neuzeit wurden Himmel immer mehr als mythologisches Beiwerk betrachtet, Religion auf das Verhältnis zwischen Gott und Mensch (unter Auslassung von ‚Welt‘) und letztlich zur innerlichen Gottesbeziehung reduziert. Gleichzeitig tendierte der Siegeszug der Naturwissenschaften immer mehr zu einem Monismus, wonach alle Wirklichkeit nur aus einer, der materiellen Welt, besteht.

Im 20. Jahrhundert kamen Mehrwelten-Theorien wieder auf. Auf naturwissenschaftlicher Seite wurde entdeckt, dass man die Quantenwelt durch Wahrscheinlichkeiten, also durch Möglichkeitsspektren beschreiben muss; auf philosophischer Seite sind Versuche, die Rede von andersmöglichen Welten sprachanalytisch zu vermeiden (Wittgenstein, Goodman), gescheitert.

Es ist an der Zeit, sich eines Begriffs zu erinnern, der wie kaum ein anderer das Mehrwelten-Denken repräsentiert: Äon/*aeuum*. Äonen treten im Plural auf, vermischen Raum mit Zeit und repräsentieren Alternativen zur hiesigen Welt. Aber sie sind nicht einfach weitere Totalitäten, sondern legen sich wie der Außenraum einer Kugel um die in sich geschlossene Welt, nach unten endlich – nach oben unendlich. Dieser Zwischenbegriff einer transzendenten, aber nicht absoluten Größe ist nötig, um den Möglichkeitssinn des Menschen wach zu halten.

Bibliographie

- Agamben, Giorgio: *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*. Frankfurt a. M. 2015.
- Albertus Magnus: *Opera omnia*, Bd. 5, I „*De caelo et mundo*“. Aschendorff 1971.
- Aristoteles: *De caelo*, hrsg. v. Alberto Jori. Berlin 2009.
- Baecker, Dirk (Hrsg.): *Kalkül der Form*. Frankfurt a. M. 1993.

- Bellah, Robert N.: *Religious Evolution in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*. Cambridge MA/London 2011.
- Berger, Klaus: *Die Apokalypse des Johannes*, Bd. 1/2. Freiburg 2020.
- Blumenberg, Hans: *Das dritte Höhlengleichnis*. Turin 1961.
- Blumenberg, Hans: *Höhlenausgänge*. Frankfurt a. M. 1989.
- Boethius: *Trost der Philosophie*, hrsg. u. übers. v. Karl Büchner. Stuttgart 2016.
- Christians Heiko: *Crux Scenica. Eine Kulturgeschichte der Szene von Aischylos bis YouTube*. Bielefeld 2016.
- Claeys, Gregory: *Ideale Welten. Die Geschichte der Utopie*. Darmstadt 2011.
- Deacon, Terrence/Cashman, Tyrone: *The Role of Symbolic Capacity in the Origin of Religion*, in: *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture* 3 (2009) S. 490–517.
- Dick, Steven J.: *Plurality of Worlds. The Origins of the Extraterrestrial Life Debate from Democritus to Kant*. Cambridge 1982.
- Diogenes Laertius: *De viribus illustribus X*, hrsg. u. übers. v. Klaus Reich. Hamburg 2008.
- Gell-Mann, Murray: *The Quark and the Jaguar. Adventures in the Simple and the Complex*. New York 1994.
- Goffman, Erving: *Rahmenanalyse. Ein Versuch über die Organisation von Alltagserfahrungen*. Frankfurt a. M. 2008.
- Goodman, Nelson: *Tatsache, Fiktion, Voraussage*. Frankfurt a. M. 1975 [engl. 1955].
- Greene, Brian: *Bis zum Ende der Zeit. Der Mensch, das Universum und unsere Suche nach dem Sinn des Lebens*. München 2020.
- Hafner, Johann: *Codierung des Christentums. Versuch einer formlogischen Entfaltung*, in: Fajmon, Blahoslav/Vokoun, Jaroslav (Hrsg.): *Interdisziplinäre Traditionstheorie*. Wien 2016, S. 133–191.
- Hafner, Johann: *Gott als Kontingenznegation. Sprachlogische und systemtheoretische Bedingungen negativer Theologie*, in: Halbmayr, Alois/Hoff, Gregor Maria (Hrsg.): *Negative Theologie heute? Zum aktuellen Stellenwert einer umstrittenen Tradition*. Freiburg i. Br. 2008, S. 110–133.
- Hafner, Johann: *Where Angels Dwell. Uranography in Jewish-Christian Antiquity*, in: Kuehn, Sara/Leder, Stefan/Pökel, Hans-Peter (Hrsg.): *The Intermediate World of Angels. Islamic Representations of Celestial Beings in Transcultural Contexts*. Beirut 2019, S. 229–250.
- Jonas, Hans: *Homo pictor. Von der Freiheit des Bildens*, in: ders.: *Das Prinzip Leben*. Frankfurt a. M. 1997, S. 265–301.

- Jonas, Hans: *Werkzeug, Bild und Grab. Vom Transanimalischen im Menschen*, in: ders.: *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*. Frankfurt a. M./Leipzig 1992, S. 34–49.
- Kippenberg, Hans: *Art. Apokalyptik/Messianismus/Chiliasmus*, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 2. Stuttgart/Berlin/Köln 1990, S. 9–26.
- Koritensky, Andreas: *Wittgensteins Phänomenologie der Religion. Zur Rehabilitierung religiöser Ausdrucksformen im Zeitalter der wissenschaftlichen Weltanschauung*. Stuttgart 2000.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Monadologie*. Berlin 2008 [1714].
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison*, Paris 1986 [1714], Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Versuche in der Theodicee über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels*. Hamburg 1996 [1710]. Lentzen-Deis, Fritzleo: *Das Motiv der „Himmelsöffnung“ in verschiedenen Gattungen der Umweltliteratur des Neuen Testaments*, in: *Biblica* 50 (1969) S. 301–327.
- Lévinas, Emmanuel: *De l'existence à l'existant*. Paris ²1972 [1947].
- Lévinas, Emmanuel: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. München 1992.
- Lévinas, Emmanuel: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. München 1987.
- Luhmann, Niklas: *„Distinctions directrices“: Über Codierung von Semantiken und Systemen*, in: ders.: *Soziologische Aufklärung*, Bd. 4: *Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*. Wiesbaden ³2005 [1986], S. 13–32.
- Luhmann, Niklas: *Funktion der Religion*. Frankfurt a. M. ³1992.
- Luhmann, Niklas: *Ökologie des Nichtwissens*, in: ders.: *Beobachtungen der Moderne*. Opladen 1992, S. 149–220.
- Luhmann, Niklas: *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt a. M. 2000.
- Luhmann, Niklas: *Die Wissenschaft der Gesellschaft*. Frankfurt a. M. 1991.
- Markschies, Christoph (u. a.) (Hrsg.): *Atlas der Weltbilder*. Berlin 2011.
- Moling, Markus: *Das Aevum bei Thomas von Aquin*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie ZKTh* 125 (2003) S. 411–425.
- Müller, Klaus E.: *Schamanismus. Heiler, Geister, Rituale*. München ⁴2010.
- O'Meara, Thomas F.: *Vast Universe. Extraterrestrials and Christian Revelation*. Collegeville 2012.
- Origenes *De principiis libri IV. Vier Bücher über die Prinzipien*, hrsg. u. übers. v. Herwig Görgemanns/Heinrich Krapp. Darmstadt ³1992.
- Origenes: *Homilien zum Buch Numeri, 14,2*, in: Heilmann, Alfons/Kraft, Heinrich (Hrsg.): *Texte der Kirchenväter*, Bd. 1, München 1963.

- Platon: *Timaios*, hrsg. v. Gunther Eigler. Darmstadt 2005.
- Plotin: *Enneaden*, übers. von Rudolf Beutler/Willy Theiler. Hamburg 2004.
- Rahner, Karl: *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen*, in: ders.: *Schriften zur Theologie*, Bd. 4. Einsiedeln 1960, S. 401–428.
- Schönwälder, Tatjana/Wille, Katrin/Hölscher, Thomas: *George Spencer Brown. Eine Einführung in die „Laws of Form“*. Wiesbaden 2004.
- Schreiber, Stefan/Siemons, Stefan (Hrsg.): *Das Jenseits. Perspektiven christlicher Theologie*. Darmstadt 2003, S. 143–175.
- Schütz, Alfred: *Don Quixote and the Problem of Reality* (1964), in: ders.: *Collected Papers II: Studies in Social Theory*, hrsg. v. Arvid Brodersen. Den Haag 1976, S. 135–158.
- Schütz, Alfred: *On Multiple Realities*, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 5,4 (June, 1945) S. 533–576.
- Sloterdijk, Peter: *Sphären, Bd. 2: Globen*. Frankfurt a. M. 1999.
- Spaemann, Robert: *Der letzte Gottesbeweis*. München 2007.
- Spencer Brown, George: *Laws of Form*. London 1969.
- Tetens, Holm: *Wittgensteins „Tractatus“: Ein Kommentar*. Stuttgart 2009.
- Thomas von Aquin: *Expositio super librum de causis*. Freiburg 2017.
- Thomas von Aquin: *Die deutsche Thomasausgabe. Summa theologica*, hrsg. u. übers. von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs. Graz u. a. 1933 ff.
- Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus*, in: *Werkausgabe* Bd. 1. Frankfurt a. M. ⁹1993.
- Wunderlich, Dieter: *Sprachen der Welt*. Darmstadt 2015.