

Virtualität – Die Strukturanalogie medialer und religiöser Kommunikation

Virtualität wird meist mit Irrealität und PC-Spielen konnotiert. Ein Blick in die christliche Tradition soll zeigen, dass religiöses Reden gar nicht anders kann als sich auf virtuelle Gegenstände zu beziehen. Es agiert im Modus des „Versprechens“, indem es sich auf ein Abwesendes bezieht, das irgendwie jetzt schon anwesend ist. Die Anwesenheit wird durch den Akt des Sprechens nicht nur als möglich dargestellt, sondern auch als aktualisiert hergestellt. Das ist die Funktion von Sakramenten. Im folgenden Beitrag (ausführlicher vgl. *Hafner*) werden die Ähnlichkeit und die Unterschiede von medialer und virtueller Kommunikation entfaltet. **Johann Evangelist Hafner**

Im Gegensatz zum gemalten Bild und zum gedruckten Text beansprucht Virtualität den Adressaten nicht mehr nur als Betrachter oder Leser, sondern als Agenten. In Computerspielen fliegt man, anstatt Flugfilme anzuschauen, lärmt man, anstatt Geräusche nur anzuhören, schießt man, anstatt einer Schießerei zuzusehen. In virtuellen Welten wird die feine Differenz von aktivem Schauen (Lugen) und rezeptivem Sehen, von aktivem Horchen (Lauschen) und rezeptivem Hören, von aktivem Sich-Bewegen und rezeptiver Bewegung aufgehoben. Das kannte man bisher nur aus tatsächlicher Bewegung des Fahrens. Nicht umsonst stammt der deutsche Begriff für umfassende – rezeptive und motorische – Empirie aus diesem Wortfeld: Er-Fahrung (vgl. *Merleau-Ponty*, 123-152 und 284-326 sowie *Waldenfels*, 29-41). Virtualität erweckt den Schein, dass das Abwesende anwesend sei, weil man darin etwas erleben *und* tun kann. Erst virtuelle Medien sind im Vollsinne „medial“, da sie sowohl Instrument des Erfahrens (wie Brille, Papier, Tafel) als auch Raum der Erfahrung bilden. Nicht zufällig werden Virtualität und Interaktivität meist identifiziert.

Gerade wegen seiner Stellung zwischen Schein und Sein, Entfernung und Nähe, zwischen Erlebnis und Täuschung eignet sich das Virtuelle als Analogie für die Gegenwart Gottes in der Welt. Virtualität macht das Abstrakte sinnlich, das Entfernte nah, das Abwesende anwesend (vgl. *Andersen*). Und dies so, dass man nicht mehr entscheiden kann und sich einmal vielleicht nicht mehr interessiert, ob es nun echt oder unecht ist, was sich mir da zeigt. Wir können uns noch gar nicht vorstellen, wie sehr sich die menschlichen Wahrnehmungsgewohnheiten und Wirklichkeitszuschreibungen verändern werden. Ich persönlich beobachtete es bei meinen Kindern, die genauso gern eine CD-ROM über die Käferwelt erkunden wie sie im Wald-

Johann Evangelist Hafner

geb. 1963, Dr. theol., Studium der Katholischen Theologie und Philosophie in Augsburg, München und auf den Philippinen, seit 2004 Professor für Religionswissenschaft (Schwerpunkt Christentum) an der Universität Potsdam; Arbeitsschwerpunkte: systemtheoretische Beschäftigung mit Religion und die Religionsgeschichte der Engel.

boden Käfer ausgraben. Je mehr sie im Wald entdecken, desto interessierter lesen sie die CD, und je mehr sie von der CD wissen, desto mehr entdecken sie im Wald. Wir wissen, dass mediale Übertragungen das Interesse an Ereignissen nicht ersetzen, sondern steigern. Seitdem die Bundesliga im Fernsehen läuft, sind die Stadien voller, nicht leerer. Wenn Talkshows eigene Foren im Internet einrichten, werden sie öfters eingeschaltet.

GOTTES GEGENWART: UNVERFÜGBAR UND DOCH ZUGÄNGLICH

Virtualität versetzt den Benutzer auf eine Ebene der Unentscheidbarkeit zwischen Sein und Schein. Sie vertagt die philosophischen Fragen, ob diese Bilder vom Wirklichen selbst wirklich sind. In diesem Moment ist das Geschehen auf dem Bildschirm, im Datenhelm „echt“, und zwar deshalb, weil es interaktiv ist: der Benutzer kann das Geschehen verändern und kann sich im virtuellen Raum verändern. Die Wahrheit der Wirklichkeit wird über ihre Veränderbarkeit, nicht über eine bloße Un-Verborgenheit gesucht, die sich der Anschauung darbietet und sich jeden Zugriff verbietet. Dieser Wirklichkeitszugang läuft in gewissem Sinne der klassisch metaphysischen Tradition zuwider, wonach Veränderbarkeit ein Indiz für Unwahrheit darstellte. Anstatt an dieser Stelle in Kritik über die technokratische Reduktion der Wahrheit auf Manipulierbarkeit zu verfallen, möchte ich auf Ähnlichkeiten im christlichen Umgang mit ‚Gott‘ hinweisen.

Der Gott christlichen Verständnisses erlaubt, von ihm zu reden, ihn anzurufen, ihm Namen zu geben, ihn durch Symbole zu repräsentieren, ihn

in Sakramenten zu vergegenwärtigen. Das Christentum hat seine Besonderheit darin gesehen, dass es seinen Gott nicht als den ganz Anderen denkt, ihn nicht in absoluter Unzugänglichkeit belässt oder in philosophischem Staunen verbleibt, sondern glaubt, dass er sich namentlich und persönlich geoffenbart hat. Gott bleibt nicht – wie es beispielsweise die ptolemäische Gnosis dachte – im *Bythos*, in der unerreichbaren Tiefe. Gott gibt sich selber eine – ich möchte den Begriff bewusst aufgreifen – Benutzeroberfläche. Der Begriff ist ambivalent: Gott bietet sich der Benutzung an und: alle Benutzung kratzt nur an seiner Oberfläche. In diesem Sinne ist Gott zwar kognitiv und affektiv abwesend, wohl aber *operativ* anwesend. Der Bereich des nicht-Aktuellen, nicht-Verwirklichten wird über Zeichen (Gesten, Personenrollen, Symbole, Bilder, Texte) in einer Weise dargestellt, die es ermöglicht, mit ihm „etwas anzufangen“. Christen reden nicht nur über Gott, sie rufen ihn mit seinem Namen an, sie glauben, dass ihre Bitten nicht ungehört bleiben, sie erfahren Trost im Ritual der Sakramente, sie folgen seinen Geboten in der Gewissheit, dadurch seinen Willen zu erfüllen. Das Medium der Darstellung ist demnach in doppeltem Sinn „Mittel“: es ist vermittelndes Zeichen, um das Bezeichnete besser zu verstehen; und es ist vermittelndes Instrument, mit dem das Bezeichnete etwas bewirkt. Das Dilemma ist dabei Folgendes: einerseits will das Christentum von Gott handeln, um ihn nicht in Unzugänglichkeit zu belassen, andererseits will das Christentum Gott nicht soweit zugänglich machen, dass er „gebräuchlich“ wird. Die Balance zwischen philosophischer Transzendenz und magischer Gottheit blieb bis heute prekär und je neu auszutarieren.

DIE VERMISCHUNG VON HANDELN UND ERLEBEN

Um das Spezifische des christlichen Zeichengebrauchs herauszustellen, sind die beiden genannten Möglichkeiten genauer zu fassen: was wir von allen Ereignissen, in denen wir stehen, dem Außen zurechnen, wird zum Erlebnis, und was wir als Teil des Inneren (eigene Entscheidung, eigene Motive) akzeptieren, wird zum Handeln. Erlebnisse kann man nicht machen, man kann sie aber als eigene Erkenntnis bzw. Empfindung darstellen. Handlungen hingegen kann man nicht im selben Sinne darstellen, wohl aber als Entscheidung, die Ziele verfolgt, d.h. auf weitere Zustände Einfluss hat, begründen. Handlungen sollen etwas herstellen. Hieraus lassen sich zwei fundamental unterschiedliche Zeichengebrauche ableiten: man zeigt etwas, was ist (Darstellung), versus: man zeigt etwas an, was noch werden soll (Herstellung).

So fein säuberlich sich das begrifflich trennen lässt, so unscharf wird die Unterscheidung *in concreto*. Ob jemand eine Darstellung erlebt oder eine Herstellung tätigt, hängt von einer meist nachträglichen Zurechnung ab und kann *ex post* auch bezweifelt werden. Zudem spielen soziale Faktoren eine Rolle, die festlegen, welche Ereignisse als Handlung einer Person zugerechnet werden können und welche als Erlebnis unzurechenbar bleiben. Für Erlebnisse kann man nichts. So bleibt immer ein Zweifel: jede noch so innere Erfahrung kann als selbstgemachte Einbildung und jede noch so autonome Tat kann als Folge eines äußeren Einflusses rekonstruiert werden. Diese Doppelmöglichkeit liegt allem menschlichen „Wahrnehmen“ zugrunde. „[...] jedes Ereignis in einem System ist immer sowohl durch das System selbst als auch

durch seine Umwelt verursacht“ (Luhmann 1981, 71).

Auf religiöse Kommunikation übertragen heißt das: verwenden wir die Zeichen außenzugerechnet, dann reden wir von Offenbarung Gottes. Verwenden wir die Zeichen innenzugerechnet, dann sprechen wir als Theologen. In beiden Fällen ist Gott „gemeint“, aber je anders: im Falle der Außenzurechnung spricht Gott *zu uns* (Offenbarung), im Falle der Selbstzurechnung reden *wir über* Gott (Theologie bzw. Religionswissenschaft) (vgl. Luhmann 1987, 227-235). Und auch hier schwingt der Zweifel mit: eine Offenbarung kann nachträglich als Einbildung gewertet werden, ein theologischer Text kann als tatsächliche Offenbarung des Heiligen gelesen werden.

VERSPRECHEN ALS RELIGIÖSER SPRECHAKT

Die Verwechselbarkeit von Erleben und Handeln bedeutet auf religiöses Reden angewandt: wer über Gott spricht (Handeln), kann nicht sicher sein, ob nicht auch Gott in ihm spricht (Erleben). Wer Gott darstellt, kann nicht sicher sein, ob er ihn dadurch nicht auch herstellt. Auf kommunikativer Ebene (Handeln austauschbar mit Erleben) findet sich eine ähnliche Figur wie beim ontologischen Gottesbeweis (Begriff garantiert Anschauung). Dieser Zusammenhang legt sich nahe vor allem bei einem Gott, der von sich selbst sagt, er habe sich als Wort geoffenbart und das Wort habe irdische Gestalt angenommen. In welcher Weise ist Gott dann „anwesend“ oder „abwesend“? Die Unterschiede zwischen beiden Zuständen werden systematisch durch den Begriff der Virtualität verwischt. Daher kann man Gott weder eindeutig als Erfahrung noch als Er-

kennntnis kommunizieren, sondern seine Offenbarung nur als Versprechen aussagen. Versprechen aber sind virtuelle Erfüllungen, weil sie nicht nur eine abstrakte Möglichkeit anzeigen, sondern bereits vor ihrer Erfüllung handhabbar sind. Der Versprechende haftet bis zur Erfüllung, man kann sich auf ihn berufen, ihn zitieren, auf den Vertrag pochen. Er ist ab dem Versprechen die Adresse für alle aus dem Versprechen ableitbaren Ansprüche. Versprechen sind Selbstverpflichtungen, welche die Verantwortung für das Ausbleiben der Erfüllung übernehmen. Im religiösen Bereich wird unterschieden zwischen der Verheißung Gottes, die uns den Himmel verspricht, und menschlichen Verträgen, die einander viel versprechen (vgl. *Spaemann*, 239-254). Die ganze Bibel handelt von der Diskrepanz der immer wieder gebrochenen menschlichen Versprechen gegenüber der verlässlichen Verheißung. All unser Beten beginnt mit dem Vertrauen, dass Gott zu seinem Wort steht, dass man an seine Treue zu sich selber appellieren kann. Systemtheoretisch verstärken sich hier zwei selbstreferentielle Zirkel: zum einen die wiederholende Selbstvergewisserung des Beters, der sich an Gottes bisheriges Heilshandeln erinnert: „[...] denn seine Huld währt ewig“ (Refrain in Psalm 118, 1b; 2b; 3b; 4b; 29b); zum anderen der eindringliche Appell an Gott, sich seiner gemachten Verheißungen „um seines Namens willen“ zu erinnern: „Denk an dein Erbarmen, Herr, und an die Taten deiner Huld“ (Ps 25,6; vgl. Ps 115,1; 143,11) (vgl. *Schaller*, 149-194). Gott hört auf Menschen, aber er gehorcht ihnen nicht. Ausgeschlossen bleibt also die direkte Erwirkung von Gottes Handeln durch menschliches Flehen. Darin unterscheidet sich Gebet von Magie, dem rein werkzeuglichen Gebrauch religiöser Zeichen. Im Gegensatz zur Verheißung ist der Inhalt

menschlicher Versprechen gerade dasjenige, was nicht in unserer Macht steht, allem voran unsere Reaktionen auf Zukünftiges. Man kann die Kontinuität der Handlungen versprechen, nicht aber die Motive. Beispielsweise das Versprechen der Liebe bezieht sich nicht darauf, ewig verliebt zu sein, sondern alle Aktionen der Liebe zu vollziehen (Treue, Sexualität, Höflichkeit, ...) unabhängig von den „inneren“ Motiven, die äußeren Einflüssen schutzlos ausgesetzt sind (Hormone, Krankheit, Krisen, ...) (vgl. *Nietzsche*, 77). Handeln wird von Erleben abgekoppelt. Versprechen garantiert die Motiv- und Kontextunabhängigkeit von zukünftigen Handlungen. Aber Menschen können vor der Erfüllung ihrer Versprechen sterben oder auf andere Weise ihre Zurechnungsfähigkeit verlieren. Bei Gott dagegen unterstellen wir mit dem Versprechen auch die Macht, es durchzusetzen. Bei Gott sind Versprechender (Gott der Schöpfung und Offenbarung) und Erfüllender (Gott der Erlösung) unter allen Bedingungen identisch, weil Gott „in Ewigkeit“ ist. Letztlich ist der Sprechakt „Versprechen“ nur von Gott selbst oder von Menschen, die sich auf ihn verlassen, zu leisten.

VIRTUALITÄT ALS GLEICHZEITIGKEIT VON MÖGLICHEM UND WIRKLICHEM

Die Unmöglichkeit, alle möglichen Möglichkeiten zu aktualisieren – die vergangenen und die zukünftigen, die vermeintlich realistischen und die vermeintlich phantastischen –, ist das Bezugsproblem von Religion schlechthin. Religion ist dazu da, mittels Zeichen (Ritual, Rezitation und Predigt) das Nie-Repräsentierbare zu repräsentieren. Religion verstärkt die Erleben/Handlungs-Verwischung und symbolisiert schon eine

Einheit, die noch nicht da ist und doch antizipatorisch vollzogen wird.

„Gott“ ist virtuell, weil er zugleich authentisch und vorläufig anwesend ist. Christlich-religiöse Sätze handeln daher nicht nur von der Welt *allein* und auch nicht von Gott *allein*. Sie handeln von der Gleichzeitigkeit des Göttlichen und Weltlichen, ihrem Verhältnis (sei es ein Ineinander oder ein Gegenüber). Darin unterscheidet sie sich von reinen Transzendenzspekulationen, die keinerlei Rückbindung des Himmlischen ins Irdische beabsichtigen. Religion stellt Gott in der Welt dar mittels Sakramenten, Rollen (Mystiker, Prediger, Priester), Organisationen, in Offenbarungen oder Erleuchtungen. Die christlichen Darstellungen bezwecken, das *bloß* Wirkliche zu possibilisieren, indem man das Ausselierte, Vergessene, Übersehene mitrepräsentiert, und das *bloß* Mögliche zu begrenzen, indem man es handhabbar macht. Daher handeln christliche Versprechen weder nur von Möglichkeiten, die in der Welt stecken (Futurisches und Vergangenes), noch nur von möglichen Göttern (Fiktionalen), sondern vom Schnittpunkt des „Weltmöglichen“ mit dem „kommenden Gott“. Dies geschieht im Versprechen einer eschatologischen letzten Allzusammenfassung, Erlösung genannt. Erlösung ist also zunächst das Versprechen, dass die Fülle der Möglichkeiten nicht schon jetzt verwirklicht zu werden braucht, weil die Einheit aller Möglichkeiten nur jemand herstellen kann, der vom Ende aller Anschlussketten her beobachtet: Gott. Erlösung ist darüber hinaus das Versprechen, dass alle ausgeschlossenen Möglichkeiten – seien sie unschuldig verpasst oder mutwillig versäumt – rekapituliert werden. Bis dahin müssen wir uns mit virtueller Gegenwart der Erlösung begnügen.

Anstatt den Satz „Gott ist unser Erlöser“ als Er-

fahrungsausdruck zu verwenden, bleibt uns nur, ihn als wirkliches Versprechen von etwas Möglichem zu verstehen. Er ähnelt dann der logischen Form der Konditionale, welche Bedingungen mitangeben, unter denen das Vorhergesagte eventuell („wenn A, dann B“) oder sicher eintritt („immer wenn A, dann B“). Die erste Form des Konditionalen wird vom Christentum abgelehnt: Gottes Reich, also die Erfüllung seiner Verheißung, soll sicher – nicht nur möglicherweise – kommen. Und es wird zweitens kraft Gottes kommen, nicht aufgrund eines bestimmten Entwicklungsstandes oder moralischen Status' der Menschheit. Die christliche Verheißung versteht sich als feste Zusage, nicht als Pädagogik Gottes, um seine Welt zur Besserung zu motivieren (vgl. *Kutschera*, 72-76). Die Bedingung des Eintretens ist demnach keine menschliche Bedingung, sondern wird vom Versprechenden mitgesetzt. Die christliche Form des Konditionalen – nämlich das Versprechen „weil ich, Gott, mir selbst treu bin, werde ich meine Verheißungen erfüllen“ – ist bereits eine Grenzform: „wenn B=B, dann B“. Das Reich Gottes wird also unbedingt kommen (analog die Aussagen über Vergangenes: die Heilstaten Gottes geschahen unbedingt), allerdings nicht natur-notwendig oder logisch-notwendig, sondern aufgrund des Entschlusses Gottes, der uns in der Offenbarung als Versprechen vorliegt.

SCHLUSS

Diese Form bewahrt uns davor, andere Möglichkeit nur als Wahrscheinlichkeit zu denken. Heute ist vielfach von virtuellen Welten, Paralleluniversen, Dimensionsrissen die Rede, und die PC-Welt bietet zuhauf Möglichkeiten, das Phan-

tastische für real zu halten. Zugleich aber entsteht dadurch die Versuchung, das Mögliche nur von unserem Erfahrungswissen aus zu bestimmen, weil wir uns zunächst in der Welt des Gewissen, Alltäglichen befinden, bei Störungen auf Unsicherheiten stoßen und erst von dort aus andere Möglichkeiten in Betracht ziehen. Dieses Vertrauen auf Alltagswissen ist selber naiv. Es verbleibt im Bannkreis des Faktischen, weil es sich an den Komparativ („höhere, schönere, bessere Welt“) hält. Die biblischen Religionen haben dagegen Vorsorge getroffen, indem sie den Begriff des Himmels (höhere Wirklichkeit) durch einen Begriff von Gott (Richter über Himmel und Erde) ergänzen. Letzterer ist der Garant dafür, dass der Himmel nicht nur Erwartungen erfüllt, sondern überraschend wird. Was uns erwartet, ist mehr als das, was wir erwarten.

Erstes Fazit: die religiöse Rede von einer umfassenden anderen möglichen Wirklichkeit, die jetzt schon – nicht nur kontrafaktisch, als Gegensetzung zum Faktischen, beschrieben, sondern antizipatorisch – versprochen wird, hält unseren Sinn für Virtuelles weit offen. Zweitens: sie hält uns zudem in Übung, dass wir über Virtuelles nicht nur distanziert sprechen, sondern eine Ritualsprache pflegen, in welcher reflex Getrenntes (Handeln/Erleben, Anwesenheit/Abwesenheit) in „verschmierten“ Zeichen gleichzeitig ausgesagt werden kann. Drittens: sie führt uns damit vor Augen, dass Virtualität nicht nur eine Spielerei mit beliebigen Welten ist, sondern ein Mittel, die eigene Welt zu relativieren und sich auf eine absolute Überraschung vorzubereiten. ■

LITERATUR

Andersen, Peter Bøgh, Multimediale Phasen-Räume, in: Warnke, Martin / Coy, Wolfgang / Tholen, Georg (Hg.), *HyperKult. Geschichte, Theorie und Kontext digitaler Medien*, Basel / Frankfurt a. M. / Stroemfeld 1997, 191-226.

Dalferth, Ingolf U. (Hg.), *Sprachlogik des Glaubens. Texte analytischer Religionsphilosophie und Theologie zur religiösen Sprache*, München 1974.

Hafner, Johann Ev., Gottes Benutzeroberfläche. Zur Funktion religiöser Versprechen, in: Roth, Peter / Schreiber, Stefan / Siemons, Stefan (Hg.), *Die Anwesenheit des Abwesenden*, Augsburg 2000, 57-82.

Jacobi, Klaus, Art. „Möglichkeit“, in: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Bd. 4, München 1974, 930-947.

Kutschera, Franz von, Nelson Goodman. Das neue Rätsel der Induktion, in: Speck, Josef (Hg.), *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart*, Bd. 3, Göttingen 1984, 51-85.

Lotz, Johannes B., *Transzendente Erfahrung*, Freiburg / Basel / Wien 1978.

Luhmann, Niklas, *Soziologische Aufklärung*, Bd. 3: *Soziales System, Gesellschaft, Organisation*, Opladen 1981.

Luhmann, Niklas, *Soziologische Aufklärung*, Bd. 4: *Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*, Opladen 1987.

Luhmann, Niklas, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a. M. 1984.

Merleau-Ponty, Maurice, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966.

Nietzsche, Friedrich, *Menschliches – Allzumenschliches*, Nr. 58, Kritische Studienausgabe, Bd. 2, hg. v. Colli, Giorgio / Montinari,azzino, Berlin / New York 1988.

Pannenberg, Wolfhart, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a. M. 1973.

Putnam, Hilary, *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*, Frankfurt a. M. 1981.

Rahner, Karl, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg / Basel / Wien 1976.

Rahner, Karl, *Visionen und Prophezeiungen. Zur Mystik und Transzendenzerfahrung*, Freiburg i. Br. u. a. 1989.

Schaller, Hans, Das Bittgebet. Ein Testfall des Glaubens, in: *Wonneberger, Reinhard / Hecht, Hans P., Verheißung und Versprechen. Eine theologische und sprachanalytische Klärung*, Göttingen / Zürich 1986, 149-194.

Spaemann, Robert, *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Stuttgart 1990.

Waldenfels, Bernhard, Gänge durch die Landschaft, in: *Smuda, Manfred (Hg.), Landschaft*, Frankfurt a. M. 1986, 29-41.

Welte, Bernhard, *Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung*, Düsseldorf 1980.