

Joachim Valentin

Unter Avataren und anderen Prothesengöttern

Was ist und warum betreibt man christliche Religions- und Kulturtheorie?

Was soll das eigentlich für eine theologische Disziplin sein: „Christliche Religions- und Kulturtheorie“?¹ Wer einer neu eingerichteten Professur ein entsprechende Profil verleihen bzw. ein solches etablieren will, muß die drei entscheidenden Worte „Religionstheorie“, „Kulturtheorie“ und „christlich“ inhaltlich füllen. Dazu möchte ich zunächst in ein jüngst vergangenes und wie ich meine hoch aufgeladene, kulturtheoretische Szenario versetzen, und zeigen, warum es eine aufmerksame und kultursensible christliche Theologie nicht kalt lassen kann.

Der Kinoerfolg AVATAR

Zum Jahreswechsel 2009/2010 startete in deutschen Kinos das Science-Fiction-Epos AVATAR. Deutlich mehr als zehn Millionen Menschen haben den Film inzwischen allein bei uns gesehen, in den USA waren es fast 100 Millionen, die ihn allein im Kino gesehen haben. Weltweit hat der Film inzwischen fast 2,8 Milliarden Dollar eingespielt – ein bis heute von keinem anderen Spiel-Film erreichtes Ergebnis. Diesen Aufwand haben Menschen betrieben, um sich in Zeiten der Krise über zweieinhalb Stunden lang einem modernen Mythos auszusetzen – einem Mythos, dessen gefühlsbewegenden und welterklärenden Grundthesen sich bereits nach kurzem Nachdenken eröffnen und sicher lange haften bleiben. Auf diese Weise bekommen sie Anteil an einem Millionen Menschen verbindenden Weltbild. Im katholischen *film-dienst* konnte man lesen, es handle sich um eine „ebenso zeitlos berührende wie hochaktuelle Fabel, in der der alte Leib-Seele-Dualismus, übertragen auf die Körperpolitik des virtuellen Zeitalters, zur Debatte steht und politisch-ökologische Reizthemen um den menschlichen Umgang mit natürlichen Ressourcen kritisch und eindringlich angegangen werden.“

Die Geschichte ist so faszinierend dargestellt wie schnell erzählt. Sie entwickelt aber wegen der detailgenauen Ausführung der 3D-Simulation eine kaum glaubliche Suggestivkraft: Wir schreiben das Jahr 2154. Im Kontext einer Militärmission auf den Planeten Pandora behindern die menschenähnlichen, überlebensgroßen und blauhäutigen Ureinwohner „Na’vi“ den Abbau der Rohstoffvorkommen. Alternativ zur geplanten militärischen Vernichtung der edlen Wesen erprobt eine Gruppe von idealistischen Wissenschaftlern das Eindringen in diese naturreligiöse Kultur mit Hilfe „Avataren“, also Kopien von Na’vis, deren täuschend echt wirkende Körper durch konkrete Menschen beseelt sind.

In Zusammenhang der dann tatsächlich vollzogenen Begegnung zwischen den durch ihre Avatare manifestierten Menschen und den Eingeborenen gelingt die eindruckliche Darstellung einer Kultur, die mit den Termini der älteren Religionswissenschaft „animistisch“ oder „naturreligiös“ genannt werden müßte, der Theologie würde von Pantheismus sprechen. Dem Zuschauer bleibt angesichts der überwältigenden Dramaturgie keine Wahl: Er muß sich gegen die Militaristen auf die Seite der heroisch-unschuldigen Naturwesen schlagen und kauft so das dazugehörige Weltmodell mit ein: Die „guten“ Na’vi stehen mit Pflanzen und Tieren in Einklang, ja kommunizieren über offene Synapsen oder Schnittstellen unmittelbar mit ihnen. Sie reiten auf Pferden und Flugsauriern und stehen mit Ihren Ahnen über ihr Zentralheiligtum, einen berghohen Baum, in Verbindung. Im finalen Endkampf „Natur gegen hochgerüstete

¹ Für den Druck überarbeitete und gekürzte Fassung der Antrittsvorlesung vom 19. April 2010 am Fachbereich Katholische Theologie der Goethe-Universität Frankfurt am Main.

Maschinen-Armee“ gelingt der Sieg der Na’vi erst, als auch die gesamte phantastische Tier- und Pflanzenwelt, nach dem Gaia-Prinzip alarmiert, in den Kampf eingreift.

Soviel zur cineastischen Aktualität des Animismus, des Dualismus und des Sanskritwortes *Avatara*. Der manchem bisher vielleicht unbekannte Begriff bezeichnet ja eigentlich die Manifestation eines indischen Gottes in Menschengestalt und wird nicht selten religionshistorisch einigermaßen ungenau für ein asiatisches Pendant der christlichen Inkarnation gehalten. Dabei ist der Avatara eher eine Verkleidung von göttlichem Geist in menschliches Fleisch, während der christliche Inkarnationsbegriff ja, versteht man die Zweinaturenlehre richtig, durch seine paradoxe Formulierung jedem Dualismus abhold bleibt, ja diesen gerade zielgenau benennt und überwindet. Inkarnation verbindet volle oder wahre Göttlichkeit und wahre Menschlichkeit nichtdualistisch und in paradoxer Weise und gibt uns so bis heute zu denken.

In jüngerer Zeit sind uns Avatare aber vor allem im Internet begegnet: Zunächst bei Fantasy Rollen-Spielen und aktuell im Paralleluniversum *second world*, wo die Spielfiguren der alltagsrealen Spieler „Avatare“ genannt werden -- ein nicht einfach nur pragmatischer, sondern religions- und kulturtheoretisch abgründiger Bedeutungswechsel des indischen Vorbilds. Die Titelwahl „Avatar“ durch den Erfolgsregisseur des beschriebenen Filmes, James Cameron, ist nun also einigermaßen verräterisch, kauft er sich damit doch nicht nur den Leib-Seele Dualismus ein, den auch die im Film gezeigte nano-neurotechnologische Implementierungstechnik nicht auflösen kann. Das Problem liegt noch etwas tiefer: In Camerons Film (ebenso wie in den massenhaft verbreiteten Internetspielen) schlüpft nicht ein indischer Gott in die Gestalt eines Menschen, sondern ein Mensch in die Gestalt eines naturreligiösen schönen und guten Wilden oder eben einer mehr oder weniger martialischen Fantasiefigur. Im Film entpuppt sich die Weltsicht der Avatare gegenüber den militant expansiven US-Amerikanern nicht nur als die ethisch bessere und letztlich auch erfolgreichere, die Avatare treten auch gegenüber den Na’vi als messiasgleiche Wesen auf, die Ihre völlige Vernichtung in letzter Sekunde verhindern.

Darf man hier also eine Art Dreisatzgleichung aufmachen? Gott verhält sich zu Mensch wie Mensch zu animistischem Wilden. Und so wie Gott Mensch wurde, muß der Mensch wieder zum Wilden werden (oder als solcher enttarnt werden), sich seiner Verwobenheit mit der Natur und dem ihr innewohnenden Göttlichen erinnern, um wieder in Einklang mit der Umwelt und sich selbst zu kommen? Oder, noch etwas schärfer gefaßt: Dürfen wir nach Meinung des Regisseurs Cameron und seines faszinierten Kinopublikums unser Heil nach dem von Nietzsche verkündeten Tod Gottes und dem von Michel Foucault annoncierten Tod des menschlichen Subjekts nun aus einem neuen Primitivismus, aus seinem eskapistischen Aufgehen in einer regressiven blauhäutigen Ethnie erwarten? Und wäre diese Regression nicht, wie noch bei Jean Jacques Rousseau durch Besinnung auf die Quellen und Ursprünge, also *analog*, sondern durch eine hochaufwendige Technik, ohne die auch Camerons Film selbst nicht zu denken wäre -- also *digital* – herzustellen? Die Produktion des neuen Übermenschen geschieht als technisch ermöglichte Reise in eine unberührte Natur und zu dem ihr angeblich innewohnenden absoluten Geist der Göttin Eyva, wird also mit technischen Prothesen angetreten und anschließend als technische in einer zweifelhaften „zweiten Naivität“ oder romantischen Hingabe an das Naturschöne vergessen. Spätestens hier meine ich, rechtfertige sich auch der Verweis auf den Begriff Prothesengötter. Und zwar nicht nur, weil der Film-Held Jake seine kriegsbedingte Querschnittslähmung erfolgreich mit digitalen Prothesen kompensiert.

Der Begriff *Prothesengott* ist der Freudschen Schrift „Das Unbehagen in der Kultur“ entnommen. Freud beschrieb im Jahr 1930 aus psychoanalytischer Perspektive, und damit durchaus in aufklärerischer Tradition die individuellen und zivilisatorischen Leistungen, die dem modernen Ich dazu verhelfen, „Ich“ sagen zu können. Er faßt rückblickend bereits den Mythos und mythische Gottheiten als Prothesen, die als „Kontingenzpuffer“ den Menschen in

seinem Drang nach Perfektion in je spezifischen Funktionen vervollständigen. Nach dem Tode der Götter haben, so Freud, technische Errungenschaften wie Telefon, Grammophon und Flugzeug die mythischen Funktionen des alten Weltbilds supplementär übernommen:

„Es klingt nicht nur wie ein Märchen, es ist die direkte Erfüllung aller – nein der meisten – Märchenwünsche, was der Mensch durch seine Wissenschaft und Technik auf dieser Erde angestellt hat, in der er zuerst als schwaches Tierwesen auftrat und in die jedes Individuum seiner Art als hilfloser Säugling ... eintreten muß. ... Er hat sich seit langen Zeiten eine Idealvorstellung von Allmacht und Allwissenheit gebildet, die er in seinen Göttern verkörperte. Ihnen schrieb er alles zu, was seinen Wünschen unerreichbar schien oder ihm verboten war. Man darf also sagen, diese Götter waren Kulturideale. Nun hat er sich der Erreichung dieses Ideals sehr angenähert, ist beinahe selbst ein Gott geworden. ... Nicht vollständig, in einigen Stücken gar nicht, in anderen nur halbwegs. Der Mensch ist sozusagen eine Art Prothesengott geworden, recht großartig, wenn er alle seine Hilfsorgane anlegt, aber sie sind nicht mit ihm verwachsen und machen ihm gelegentlich noch viel zu schaffen.“²

Freud benennt hier ein bis heute virulentes Problem: Die unter den Bedingungen des technischen Zeitalters unvermeidliche Vergötzung der Prothesen, mit denen der Mensch sich müht, eine realistische Antwort auf seine urtümliche Sehnsucht nach Erlösung zu geben. Er legt damit die in der Regel verschüttete enge Verbindung zwischen Religion und Technik offen. „Wenn die Flucht in die Transzendenz genauso versperrt ist wie die Flucht in die Ataraxie“ (Unerschütterlichkeit), schreibt der Berliner Kultursoziologe Norbert Bolz, „bleibt nur die technische Selbstbehauptung. Gerade die Anerkennung der Allmacht und Unerforschlichkeit Gottes setzt die autonome Technik frei“.

Die Avatare Camerons also eine konsequente Fortentwicklung der technischen Moderne, der vom Christentum selbst angestoßenen Säkularisierung³ wie dies auch der italienische Philosoph Gianni Vattimo konstatiert? Norbert Bolz hat diese Position im Herbst 2009 im Haus am Dom gegenüber dem frommen (wie wir seit damals wissen aber vor allem: lutherischen) Atheisten Herbert Schnädelbach mit einiger Überzeugungskraft vertreten und in seinem Essay *Das Wissen der Religion: Betrachtungen eines religiös Unmusikalischen* detailliert ausgeführt. Immerhin handelt es sich hier um eine für das Christentum durchaus schmeichelhafte Gegenwartsdeutung, bleibt ihm doch so seine kulturprägende Kraft auch noch in kaum wiedererkennbaren Konstellationen erhalten.

Andererseits meint Aufklärung in biblischer Tradition immer auch die klare Unterscheidung zwischen autonomem Schöpfergott, der sich menschlichen Kategorien und propositionalem Sprechen entzieht einerseits und selbstgemachten Götzen und Heroen andererseits. Verschleiern diese doch die Unterscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf und damit die Relativität irdischer Existenz. Auch Sigmund Freud steht noch als religiös unmusikalischer Jude in dieser biblischen Tradition.

Der Film AVATAR leistet einerseits durchaus *Götzenkritik* in diesem Sinn, wenn er die unstillbare und angeblich alternativlose Gier westlicher Industrienationen nach Rohstoffen ebenso geißelt wie die Bereitschaft, diese mit ungebremster militärischer Gewalt zu befriedigen. Dafür ist James Cameron von Republikanern und Vertretern des Militärs kritisiert worden und hat so einmal mehr die politische Relevanz des Kinos demonstriert. Andererseits fehlt ihm aber die aufklärerische Kritik, wenn er Nano- und Neurotechnologie, die das Einschleusen der gutwilligen Eroberer in die Na'vi-Population erst ermöglicht haben, pauschal gutheißt und den querschnittsgelähmten Kriegsveteranen Jake als messianischen Helden feiert. Ja, es handelt sich bei AVATAR um eine Messiasfigur in animistischem Kosmos. Schließlich rettet dieser nicht nur Kultur und Ökosystem des Planeten Pandora vor der Vernichtung durch die Militärmaschinerie, sondern er bewahrt dem Zuschauer zugleich auch das romantische Ideal einer unberührten Natur und ihrer scheinbar post-, genauer aber prä-säkularen mythischen Verehrung. Daß hier aber wie in anderen expliziter

² Sigmund Freud: *Das Unbehagen in der Kultur* (1930), Studienausgabe, Bd. IX. Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religion. Frankfurt a. M. 1997, 191-270, 222.

³ N. Bolz, *Der Prothesengott. Über die Legitimität der Innovation*. Sonderheft Merkur Neugier. Vom europäischen Denken (Berlin 2008) 753-761, 753.

proamerikanischen Spielfilmen das Heil von den Eroberern kommt und der blaue Mann ihn im Gewand des Avatars rückhaltlos anzuerkennen hat, bleibt unter der faszinierenden Oberfläche eines verführerischen 3D-Spektakels verborgen. AVATAR ist also in mindestens vier Hinsichten exemplarisch für regressive Sehnsüchte unserer Zeit.

Erstens leben wir in Zeiten eines ideenpolitischen Primitivismus. Dies leuchtet unmittelbar mindestens demjenigen ein, der regelmäßig Massenmedien konsumiert. Es wird offenbar immer schwerer, Konfliktbeschreibungen (und -lösungen) einem breiten Publikum nahezubringen, die komplexer sind als banal dualistische oder binäre. Nur der Kampf zwischen Gut und Böse überzeugt als Problemlösungskonzept noch unmittelbar, so wie er am Ende von AVATAR ausführlich als Kampf der guten Naturkräfte gegen einen pantechischen ökonomistisch aufgerüsteten US-amerikanischen Expansionismus gezeigt wird. Wer solcherlei dualistisch-apokalyptischen Endkampf aber inszeniert, zündelt mit dem Weltfrieden. Es darf zumindest vermutet werden, daß ein Großteil der für uns Europäer wenig verständlichen Zustimmung der US-Bürger zum Irak-Krieg George W. Bushs sich aus der Gewöhnung durch solche cineastische Endkampf-Szenarien speist, der ideenpolitisch fatale unchristliche -- weil platonistische -- Dualismus also schleichend zu einem Modell wird, mit dem nicht nur politische Konflikte, sondern auch Alltagsprobleme plötzlich handhabbar und auf trügerische Weise lösbar erscheinen.

Zweitens transportiert der Film AVATAR, wie viele erfolgreiche Filme des Science Fiction Genres, eine ambivalente Melange aus *Technikfaszination* und *fundamentaler Technikkritik*. Der faszinierende Grundgedanke der Beseelung eines Na'vi Körpers mit einer Menschen- "Seele" und damit die Verschmelzung zwischen westlich zivilisierten und animistisch geprägten Wesen wäre ohne massiven Technikeinsatz undenkbar. Zugleich wird die Militärtechnik der Eroberer und mit ihr ihre gesamte Kultur dämonisiert. Was also nach einem *Entkommen* aus den Aporien des ökonomisch motivierten Expansionismus aussieht, ist in Wahrheit nur das tiefere *Eindringen* in eine trügerische Logik der gottgleichen Vollkommenheit mit Hilfe von technischen Prothesen, die zwar der brachialen *Sichtbarkeit*, nicht aber der bis ins Bewußtsein durchschlagenden *Wirkung* entbehren.

Drittens: Eine als unberührt idealisierte Natur wird als finales Sehnsuchtsziel für den offenbar durch starke Natur-Entfremdungserfahrungen gezeichneten Zuschauer der westlichen Hemisphäre bis ins Detail beschrieben. Dabei wirkt die dem Science-Fiction-Genre verdankte Verfremdung eher als Steigerung der Faszination an der verlorenen irdischen Natur.

Viertens zeigt der Film eine in US-Amerika i.d.R. von keiner theologischen Kritik aufgehaltene verwechselnde Ersetzung des Monotheismus durch Mythos. Der Monotheismus ist aber kein Mythos. Im Vollzug dieser fundamentalen Unterscheidung, die bereits in den Schöpfungsberichten der hebräischen Bibel vorgeprägt ist, geschieht ein wissenschaftshistorischer Sprung, der es durchaus mit dem Umschlag von Geo- in Heliozentrismus aufnehmen kann. Trotzdem wurde die hier gefundene Unterscheidung bereits in der Bultmannschen Anwendung des Mythosbegriffs auf biblische Texte verwischt. Sie hat in der Postmoderne nach Odo Marquardt und anderen nicht gerade an Konturen gewonnen. Im Kontext der aktuellen neoatheistisch durchsäuerten ideenpolitischen Debatten droht sie endgültig auf dem Müllhaufen der Ideengeschichte zu landen. Nicht zuletzt diese Unterscheidung zwischen Mythos und Monotheismus im Gefolge von Jakob Taubes und René Girard stark zu machen, nicht nur um der bloßen Differenz, sondern um der Aufklärung willen, scheint mir eine zentrale Aufgabe der Theologie und speziell einer vergleichenden Religions- und Kulturtheorie zu sein.

Klärung der Fachbezeichnung *Christliche Religions- und Kulturtheorie*

Christliche Religions- und Kulturtheorie hat keine Berührungspunkte gegenüber parareligiöser beziehungsweise religionsaffiner Alltagskultur. Im Gegenteil, sie glaubt, daß hier, von der Theologie weitgehend unerkannt, wesentliche religionspolitische, ja bisweilen sogar ausgesprochen theologiehaltige Debatten geführt werden. Allerdings nicht nach den Regeln der alteuropäischen Textkulturen, sondern auf dem aktuellen Stand, technisch hochgerüsteter ikonologischer Erzählkunst und mit hoher kultureller Durchdringungskraft weltweit.

Gleichzeitig fehlt im Diskursfeld der Medienkritik in der Regel die theologische und religionswissenschaftliche Deutungskompetenz, den modernen Kino- und Internet-Mythen zu Leibe zu rücken und sie in ihren Chancen, aber auch Gefahren zu analysieren. Diese Herausforderung ist eine entscheidende, bei allem Respekt vor der diffizilen Auseinandersetzung mit philosophischen und kulturanthropologischen Weltdeutungsansätzen à la Habermas, Sloterdijk oder Assmann.

Wer aber heute behauptet, kündigt von Kultur- und Religionstheorie zu sprechen und diese Redeweise dann noch mit dem Epitheton „christlich“ versieht, kann das Betreten vielfältiger Fettnäpfe kaum vermeiden. Das Gelände zwischen Religionswissenschaft und Theologie ist und bleibt vermint. Im Frühjahr 2010 hat der Wissenschaftsrat das endgültige Herauslösen religionswissenschaftlicher Lehrstühle aus den vielen katholischen und evangelischen Fakultäten empfohlen, an denen sich die Religionswissenschaft seit Mitte des 19. Jahrhunderts entwickelt hatte, um an einigen wenigen Standorten „echte und belastbare Studiengänge“ für das seit dem 11. September 2001 wieder heiß begehrte Fach zu ermöglichen. Eine Entwicklung, die der Religionswissenschaft sicher nutzen, den theologischen Fakultäten aber schaden würde. Denn Kenntnisse über die anderen Religionen sind für Religionslehrer ebenso erforderlich wie für Pastoralreferentinnen und Priester.

Der Begriff „Religion“ im Titel des Fachs versteht sich relational zu einer allgemeinen und speziellen christlichen Kulturtheorie, und in diesem Kontext, also in bezug auf parareligiöse oder religionsaffine Phänomene im Kontext der Kultur. Daß sich das Ganze als dezidiert theologisches Unterfangen versteht, sollte ebenfalls bereits klar geworden sein.

Im Bermudadreieck zwischen Kulturwissenschaft, modernen Medien und Theologie

Wie müsste aber der methodische Unterbau für die kleine Skizze einer Filminterpretation von AVATAR aussehen? Wer sich im Bermudadreieck zwischen Kultur- bzw. Religionswissenschaft, modernen Medien und Theologie bewegt, merkt bald, daß hier nicht nur die wechselseitige Erhellung blinder Flecke ansteht, sondern daß es zum Dialog zwischen den Disziplinen auch eines *tertium comparationis*⁴ bedarf. Ein erster Hinweis auf ein Auseinanderklaffen zwischen religionswissenschaftlichem und theologischem Diskurs sind die unterschiedlichen anthropologischen und begrifflichen Axiome beider Disziplinen. Was ist der Mensch? Was ist Religion? Auf diese Frage geben beide Sprachspiele neben der hohen internen Pluralität noch einmal grundsätzlich polare Antworten, die sich grob gesprochen vor allem in einem emphatischen Vertrauen in deskriptive Instrumentarien auf Seiten der Kultur- und Religionswissenschaft und in der Versuchung zu einer heilsoptimistischen, manchmal leider auch dualistischen, auf jeden Fall aber normativen Zurichtung der Realität auf Seiten der Theologie niederschlagen.

Zur Überbrückung dieser Kluft liegt es nahe, zunächst auf einer dritten Plattform, nämlich *philosophisch* anzusetzen. Als Ausgangspunkt allgemeiner religionsanthropologischer Überlegungen könnte mit Albert Camus die Absurdität des Daseins oder mit Michel de Certeau SJ⁴ eine als ursprünglich wahrgenommene Abwesenheit von Sinn gewählt werden, wie sie spätestens in der Moderne in Philosophie und Literatur unabweisbar wahrgenommen

⁴ Joachim Valentin, Schreiben aufgrund eines Mangels. Zu Leben u. Werk von Michel de Certeau SJ, in: Orien 61 (1997), 123-129.

wird. Eine von Geburt, Tod, Leid und Ungerechtigkeit geprägte Realität weist gerade an den genannten Reibungsstellen eine abgründige Fragwürdigkeit auf. Andererseits reizt sie zum Staunen und wohl auch zu einer zunächst unreflektierten, vielleicht aber auch kryptoreligiösen oder intuitiv rituellen Praxis.

Wie selbst säkulare Denker zugestehen, sind manche Menschen in der Lage, trotz der augenscheinlichen Absurdität ihres Daseins *mystische* oder *Evidenzerfahrungen* zu machen: Erfahrungen des Unaussprechlichen von einer Tiefe, die eine schier endlose Erzählung in Gang setzt.⁵ Michel de Certeau nennt in psychoanalytischer Tradition die *manque*, den konstituierenden Mangel menschlicher Existenz als Quelle der eben schon kurz angerissenen Sehnsucht nach Erlösung.

Die besondere Fähigkeit auch des Menschen, der solcherlei unmittelbare Evidenzerfahrungen *nicht* macht, scheint es immerhin noch zu sein, Absurdität oder Abwesenheit als Schmerz oder Herausforderung zu empfinden. Er verspürt Sehnsucht wenn nicht nach Metaphysik oder Religion, so doch nach Sinn, nach Einheit oder Gegenwart. Im Gefolge neuzeitlicher Religions- und Ideologiekritik müssen wir allerdings mit Kant darauf bestehen, daß diese Sehnsucht nicht mit billigen Vertröstungen, sondern auf der Höhe der Möglichkeiten menschlicher Existenz beantwortet wird.

Die *Einbildungskraft* oder *Phantasie* -- ein in der Philosophie leider aus der Mode gekommenes Thema, traditionell aber eine der Seelenkräfte, von Aristoteles, Kant, Marcuse und anderen als zentrale Vermittlungsinstanz, zwischen *Sinneswahrnehmung* einerseits und Vernunft andererseits -- scheint auch den „religiös unmusikalischen“ Menschen in die Lage zu versetzen, phantastische Parallelwelten rezeptiv aufzunehmen, weiterzuentwickeln oder gar neu zu entwerfen. Parallelwelten, die Elemente der Realität enthalten und diese zugleich kontrafaktisch überschreiten⁶. Man denke nur an die Idee von der klassenlosen Gesellschaft und andere säkulare Utopien, aber auch an die Werke der schönen Literatur und bildenden Kunst. Mit Hilfe der Einbildungskraft werden in relativer Freiheit von herrschender Ungerechtigkeit und Absurdität experimentell neue Handlungsmöglichkeiten entwickelt, wie wir das am Beispiel des Science-Fiction Films gesehen haben⁷. Der Anglist und Mitbegründer der Rezeptionsästhetik, Wolfgang Iser, hat genau diese Fähigkeit des Menschen in den Mittelpunkt seiner „fiktionalen Anthropologie“ gestellt⁸.

Man kann die Kulturgeschichte als Tradition solcher medial präsentierter Sinnstiftungen beschreiben⁹. Seien sie -- eher rezeptiv -- mystischen Erfahrungen oder -- eher kreativ -- der Einbildungskraft entsprungen. Beginnend mit dem gemeinschafts- und kulturstiftenden *Mythos*, liturgisch begangen im *Ritus*, werden angesichts einer als leidvoll und unvollkommen, gelegentlich aber wohl auch als schön und über sich selbst hinauswachsend empfundenen Realität Eigenschaften imaginiert, die real nicht menschlich sind: Allmacht, Unsterblichkeit, Allwissenheit, ewige Liebe werden als menschliche Eigenschaften vorgestellt

⁵ „Was ich erlebt habe (ein ich weiß nicht was, ein Beinahe Nichts) ist eine buchstäblich an Tiefe und Fülle unendliche Botschaft und ich komme niemals damit zu Ende, sie zu entfalten.“ Vladimir Jankélévitch: Das Verzeihen, Frankfurt 2003, 177.

⁶ Vgl. Parallelwelten, Christliche Religion und die Vervielfachung von Wirklichkeit, hg.v. J. E. Hafner und J. Valentin, Stuttgart 2009 (ReligionsKulturen 6).

⁷ „Veränderungen fangen im Kopf an. In der Phantasie werden die Loipen gespurt, auf denen später das Leben seine Rennen laufen muß.“ Manfred Lay: Zwischen Rosenkranz und Legosteine. Möglichkeiten einer Spiritualität im Internet. In: Anzeiger für die Seelsorge 6/2002, 15-18, 16.

⁸ Wolfgang Iser: Das Fiktive und das Imaginäre. Frankfurt a.M. 1991 und in Anwendung auf theologische Themen: Joachim Valentin: Fiktionalität und Kritik. Zur Aktualität apokalyptischer Motive als Herausforderung theologischer Hermeneutik. Freiburg 2005.

⁹ Auch der Kulturwissenschaftler André Leroi-Gourhan faßt „Kulturgeschichte als Medienevolutionsprozeß [...]. Medien sind nicht lediglich Prothesen und Instrumente der Kommunikation. Es gibt einen menschlichen Mediensinn, der in Erfahrungsprozessen, in der Aneignung, Erinnerung und Mitteilung der Erfahrungswelt immer schon wirksam ist.“ Vgl. Helge Schalk: Rezension von M. Faßler: Bildlichkeit. Navigationen durch das Repertoire der Sichtbarkeit. In: Journal Phänomenologie 19 (2003), 83-85, 84.

oder auf göttliche Wesen projiziert. Diese Fähigkeit zur Imagination trägt also immer auch die mythische Versuchung menschlicher Vollkommenheitssehnsüchte in sich.

Doch schon im Alten Testament kristallisiert sich das heraus, was Max Weber *Intellektuellenreligion*¹⁰ und Eckhard Nordhofen *biblische Aufklärung* genannt haben¹¹: die prophetische Kritik. Sie darf mit Max Weber verstanden werden als rationale Reflexion auf zunächst eher willkürlich entstandene Fabeln; als Reaktion auf die Macht legitimierenden großen Erzählungen des nahöstlichen Kulturlandes. Die biblische Tradition läßt, ausgehend von einer abgründigen Gottese Erfahrung am Rande der menschlichen Ausdrucksmöglichkeiten ein bis heute grandioses Zueinander von narrativen und poetischen Texten einerseits und ihrer intellektuellen Durchdringung andererseits entstehen. In welcher Weise dieses Zueinander von Narration und Prophetie in der Lebens- und Leidensgeschichte Jesu Christi theodramatisch verflochten wurde, hat Hans Urs von Balthasar in immer neuen Anläufen zu rekonstruieren versucht¹².

Damit sind die beiden Größen eingeführt, die in je unterschiedlichen Relationen und Gestalten mindestens die *abendländische* Kultur-, Religions- und Mediengeschichte bestimmt haben und bis heute bestimmen: Zunächst die *Einbildungskraft* oder *Phantasie*– sie und ihre Spätfolgen müssen zunächst mit Mitteln der Medien-, Kultur- und Religionswissenschaft beschrieben, historisch eingeordnet und konstelliert, ja analytisch gefaßt werden. Doch diese Arbeit bleibt blind, wenn sie nicht mit dem Mittel der *Vernunft* oder *Urteilkraft* betrachtet und eingeordnet wird, dem Instrumentarium der Theologie und Philosophie, mit denen der Mensch in der Lage ist, die Bedingungen der Möglichkeit seiner Existenz zu reflektieren und Äußerungen der Phantasie kritisch zu beleuchten. Eine solche Reflexion mahnt, gegen den Wunsch, sich im Fiktionalen zu verlieren, die Erinnerung wach zu halten an das Widerständige, also an die absurden Bedingungen menschlicher Existenz, und damit auch an das Leid des Anderen und den drohenden eigenen Tod -- so etwa schon im *Mythos* von Sisyphos, den man demgemäß besser den *Logos* von Sisyphos nennen sollte.

Ich will nicht so weit gehen, die Ideengeschichte platt hegelianisch auf eine dialektische, am Ende gar fortschreitende Entwicklung dieser beiden Kräfte zu reduzieren -- mindestens das Soziale und die Ökonomie müßten als dritte Größe mit bedacht werden, von der berechtigten Kritik an Hegels Fortschrittsideologie ganz zu schweigen. Doch als Instrument der Analyse bleibt die Dialektik ein unverzichtbares Instrument.

Nachdem der Mensch so als einer beschrieben wurde, der Visionen und Träume hat, und diese kritisch betrachten und intersubjektiv reinigen und fortentwickeln kann, ergibt sich aus einer solchen kurzen Ideengeschichte recht bald ein *kulturnaher* und doch nicht *kulturpessimistischer Religionsbegriff*. Er muß hinreichend *offen* sein, um auch Phänomene an der Grenze zwischen Religion und Kultur¹³ beschreiben zu können und gleichzeitig so *bestimmt*, daß er auch den *Mißbrauch* dieser menschlichen Möglichkeiten zu beschreiben in der Lage ist: *Religion wäre demnach eine Weise der Weltdeutung, die mit Hilfe von Vorstellungen nicht alltagsrealer wirkmächtiger Zusammenhänge zwei Dinge verbindet: Eine angenommene jenseitige (,fiktionale‘) Realität und die Alltagswelt des Menschen. Dieses*

¹⁰ Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*. Tübingen 61972.

¹¹ Eckhard Nordhofen: *Der Engel der Bestreitung*. Frankfurt a.M. 1993.

¹² H. U. v. Balthasar, *Theodramatik I-IV*, Einsiedeln 1973-1983.

¹³ Nach Behaviorismus und Kulturismus geht man von gewissen Universalien menschlicher Kulturbildung aus, die die teilweise hohe Übereinstimmung zwischen den Kulturen erklären soll. Kultur besteht aktuell (und in Einklang mit dem hier vorgestellten Konzept) „aus den ideationalen oder kognitiven Gegenständen, die von den Mitgliedern einer Gesellschaft oder sozialen Gruppe geteilt werden. Gegenstände der materiellen Kultur (literar. Werke, Bilder, Bauwerke usw.) sind Instantiierungen kulturellen Wissens, ohne das sie weder produziert noch als Kulturprodukte wahrgenommen werden können.“ Art.: *Kulturtheorien* in: Metzler Lexikon: *Literatur- und Kulturtheorie*, hg. v. A. Nünning, Stuttgart 2001, 351-353, 352.

Zueinander ist in einer Weise zu bestimmen, die zu einem emotional aufgeladenen, rational verantwortbaren -- also der Möglichkeit nach freien -- menschlichen Handeln führt.

Ein solcher Religionsbegriff ermöglicht die Darstellung kultureller Äußerungen als sinnstiftende mediale Phänomene, die nicht explizit religiös genannt werden können, und verfällt angesichts seiner Vernunftorientierung doch nicht dem Relativismus.

Es wäre nun allerdings naiv, einen solchen methodischen Zugang zwischen allen Stühlen und Disziplinen ohne Reflexion auf die inzwischen globalisierte Diskurspolitik zu unternehmen. Neben der analytischen Philosophie scheint im Bereich der Geisteswissenschaften, der sich bekanntermaßen als Ganzer unter Beschuß der sich totalitär gebärdenden Bio- und speziell Neurowissenschaften befindet, die Kulturwissenschaft das beherrschende Paradigma zu sein. Es entfaltet zur Zeit nicht nur in den Religionswissenschaften, sondern auch in der Theologie unübersehbare Sog- und Nivellierungswirkungen. Man spricht vom *cultural turn*, der den *linguistic turn* abgelöst habe und in dem der *iconic turn* nur eine Episode darstelle. Hier wäre für ein geregeltes methodisches Verhältnis zwischen der Theologie und diesen Disziplinen zu plädieren, anstatt sich in einen philosophischen oder theologischen Binnendiskurs wegzuducken oder mit gutem Grund immer auch normativ operierende Wissenschaftsparadigmen wie Theologie und Philosophie in schieren Deskriptionismus à la Kulturwissenschaft aufzulösen.¹⁴

Nicht nur Friedrich Wilhelm Graf¹⁵ hat in jüngerer Zeit auf diese Problemlage hingewiesen und die Theologie zu einer selbstbewußten Verteidigung Ihres Paradigmas aufgefordert. Er hat aber auch darauf hingewiesen, daß Theologie, will sie tatsächlich in die heutige Zeit sprechen und diese verstehen, der deskriptiven Methodiken durchaus bedarf, welche die Religions- und Kulturwissenschaften bereitstellen. So wäre etwa von *Norbert Elias* zu lernen, daß der Mensch sich immer in je spezifischen kulturellen Figurationen vorfindet, daß er als Kulturwesen fundamental auf machtvolle Eingriffe bezogen ist und daß sich mit solchen historischen Figurationen – *Thomas S. Kuhn* spricht von Paradigmen -- auch Persönlichkeitsstrukturen wandeln. *Walter Benjamin* erinnert uns in seinen geschichtsphilosophischen Thesen daran, daß auch scheinbar radikal säkularisierte Kultur ihren Sinn aus ihrer Einbindung in ein messianisches, also heilsgeschichtliches Gesamtgefüge empfängt; mit allen Chancen und Risiken, die ein solches Modell transportiert. *Ernst Cassirer* stellt mit seinem Denkmodell der Symbolischen Formen einen Deutungshorizont zur Verfügung, der es erlaubt, Mythos, Film, Erzählung und Ritual gleichermaßen als Übung der Erfassung und Distanzierung von Natur zu begreifen und provoziert zugleich aus thomanisch-aristotelischer Tradition zum Widerspruch gegen solch platonismusverdächtigem Dualismus: Es gilt: „*Gratia supponit naturam*“ (Gnade setzt die Natur voraus)! *Marshall McLuhan* und *Friedrich Kittler* schließlich erinnern uns an die unhintergehbare Medialität aller Kulturäußerungen. *Jacques Derrida*, *Michel Foucault* und die Theoretiker des Postkolonialismus warnen vor den Versuchungen des Eurozentrismus -- allein schon bei der Verwendung von Begriffen wie Kultur und Religion -- und erinnern so an die kulturelle Differenz bzw. Diversität und die damit verbundenen Machtverhältnisse; *Judith Butler* und die Vertreterinnen der *gender studies* an die Tatsache der fundamentalen Bedingtheit aller Theorie durch biologisches und kulturelles Geschlecht.

Was macht eine Religions- und Kulturtheorie christlich?

¹⁴ Vgl.: Joachim Valentin: Singularität versus Universalität? Von falschen Alternativen in Kulturwissenschaft und Theologie. In: A. Nehring / Ders. (Hg.): *Religious Turns – Turning Religions. Veränderte kulturelle Diskurse – neue religiöse Wissensformen*, Stuttgart 2008 (ReligionsKulturen 1), 106-119.

¹⁵ Friedrich Wilhelm Graf: *Die Wiederkehr der Götter: Religion in der modernen Kultur*, München 2007.

Was erlaubt es aber, eine solche theologieaffine Religions- und Kulturtheorie auch noch „christlich“ zu nennen? Der Freiburger Fundamentaltheologe Hansjürgen Verweyen hat ein Denkmodell entwickelt, das sich für die Bestimmung eines christologischen Urkerygmas außerhalb biblischer Zusammenhänge und damit in Kultur und neuen Medien besonders eignet. Ausgehend von Anselm von Canterbury und Johann Gottlieb Fichte stößt man mit Verweyen auf eine notwendige Bedingung der Subjektwerdung: die Erfahrung, von einem anderen Menschen rückhaltlos und in vollkommener Freiheit anerkannt zu werden. Eine Reflexion auf das Phänomen Anerkennung durch einen liebenden Menschen erschließt aber gleichzeitig den Kernbestand dessen, was die christliche Tradition „Offenbarung“ nennt, etwas, das der Mensch sich nicht selbst geben kann, und das dennoch der Kantschen Heteronomiekritik entkommt: Wer konsequent nach der Wurzel solcher letztlich offenbarter Anerkennung fragt, bekommt bald einen Prozeß in den Blick, der über eine Kette von authentischen Zeugen auf das Urbild solcher Anerkennung, auf den liebenden Schöpferwillen Gottes selbst zurückverweist. Überall dort, wo Anerkennung in diesem Sinne geschieht, wird explizit oder implizit das Lob des Schöpfergottes gesungen und also christliches Zeugnis im strengen Sinne gegeben.

Betrachtet man nun den Ernstfall solch liebender Anerkennung, nämlich ihre Verweigerung durch den Anderen bis zur Niedertracht, so wird deutlich, daß Liebe in letzter Konsequenz auch Anerkennung des Gegenübers in seiner unerlösten Verstrickung bis in die Auslieferung (lat. *traditio*) des eigenen Lebens heißen kann. Das sündlose Leben und Sterben Jesu, wie es in den Evangelien beschrieben wird, erscheint so zugleich als Gipfelpunkt menschlicher Subjektivität und als Offenbarwerden dessen, was Göttlichkeit für den Menschen konkret heißen kann: die Möglichkeit letztgültigen Sinns in einem auf den ersten Blick absurden Leben. Wo „jemand seine Existenz daransetzt, daß in einem anderen Vernunftwesen das Bild des unbedingten Seins hervortritt ..., führt Reue auch über die schlimmste aller Sünden ... nicht in die Verzweiflung, sondern in die Gewißheit von Verzeihung.“

Aus einer solchen bewußt allgemeinen Rekonstruktion des christlichen Kerygmas wird deutlich, daß für jeden Menschen, auf den diese Beschreibung, also der Vollzug tatsächlicher Anerkennung, zutrifft, zwar nicht die Originalität des Gottessohnes beansprucht werden kann, aber doch immerhin die Zeugenschaft für Liebe und Anerkennung Gottes. Gleichzeitig können wir vor diesem Hintergrund die Erzählungen von Leben, Tod und Aufstehen Jesu Christi als erneutes Reflexivwerden der biblischen Tradition verstehen. *Traditio*, verstanden als radikale Hingabe an den anderen Menschen, eröffnet einen Maßstab für kirchliches Handeln, aber auch die Möglichkeit einer Zeugenschaft außerhalb ausdrücklich kirchlicher Zusammenhänge und so eine scharfe Kriteriologie für die Frage, ob in einem säkularen Vollzug, wie er etwa medial zu Darstellung gelangt, die in Christus fleischgewordene äußerste Möglichkeit menschlicher Existenz erreicht, wenigstens angezielt oder völlig verfehlt wird. Christliche Religions- und Kulturtheorie ist insofern christlich, als sie sich nicht schämt, an die Phänomene zeitgenössischer Kultur immer wieder diese Meßlatte des Christlichen anzulegen.

Wer mit dieser Brille noch einmal auf das dramatische Ende des Filmes AVATAR schaut bekommt Erstaunliches in den Blick: Nachdem sein heroischer Avatar im finalen Kampf buchstäblich „seinen Geist aufgibt“, landet der querschnittsgelähmte Jake nämlich doch noch real in den Armen seiner geliebten Na'vi Braut Neytiri. Hier beweist sich für kurze Zeit ihre wahre Liebe, die über seine körperlichen Gebrechen hinwegsieht, und für sein Überleben sich selbst in Gefahr bringt. Der Mainstream-Film muss schließlich aber doch seiner Eigenlogik folgen und in einem mytischen Ritual Jakes Seele mit seinem eigentlich schon erstorbenen Na'vi Körper endgültig verschmelzen. So verhilft schließlich der Naturmythos der fehlbaren Nanotechnik zum finalen und fatalen Sieg über menschliche Leib- und Sterblichkeit und erweist so einmal mehr seine Unvereinbarkeit mit dem christlichen Menschenbild.