



Renate Schlesier / Ulrike Zellmann (Hrsg.)

RITUAL ALS PROVOZIIERTES RISIKO

Königshausen & Neumann

Hildegard Elisabeth Keller

‘Die Kartoffel des Lebens’ Metaphysische Aspekte des Risikos

Life’s choices, after all, often come in bundles of goods and bads, which have to be taken whole. There is no sense in acting as if one can pick the eyes out of the potato of life, making entirely discrete choices, when it comes all tied up, the bad with the good inextricably mixed.¹

Die ökonomisch orientierte Risikoforschung der Moderne nahm ihren Ausgang von einem mathematisch-kalkulatorischen Risikobegriff. Sie postulierte deshalb, daß die Entwicklung des Risikobegriffs eng mit mathematischen Erfindungen (allen voran die Infinitesimalrechnung) verknüpft ist. Zahlen und die mit ihnen operierenden Instrumente der kalkulatorischen Schadenantizipation waren zweifellos zentral für das versicherungswirtschaftliche Risikomanagement, und sie sind es – trotz ihrer Infragestellung durch die jüngste Geschichte – bis heute geblieben. Kulturgeschichtlich sind Zahlen, das Zählen und Erzählen jedoch nicht zu trennen. Dieser Verbindung verdanken sich Dimensionen des Risikobegriffs, die sich jeder numerischen Kalkulation entziehen. Es handelt sich um metaphysische Risiken. Sie gehen einher mit der Erschaffung von Leben und Lebewesen und sind Teil des großen Ganzen, welches Mary Douglas die „Kartoffel des Lebens“ genannt hat.

Dieser Beitrag präsentiert einleitend einige Beobachtungen zur historischen Semantik der im Risikodiskurs relevanten Ausdrücke, geht dann kurz auf den mathematischen Risikobegriff und die Erkenntnis seiner Begrenztheit ein, um sich schließlich den großen Erzählungen von den Störfällen im Kosmos zuzuwenden. Sie setzen sich mit den metaphysischen Risiken der Erschaffung von Leben auseinander.

¹ Mary Douglas/Aaron Wildavsky: Risk and Culture. An Essay on the Selection of Technological and Environmental Dangers, Berkeley [u.a.] 1982, S. 18. – Zu Mary Douglas’ Zugang zum Risikobegriff siehe auch dies.: Risk and Blame. Essays in Cultural Theory, London / New York 1992.

Wörter

Der althochdeutsche Ausdruck *angust* und das mittelhochdeutsche *angest* zählen zu den frühesten Ausdrücken, die für die deutschsprachige Begriffsgeschichte von Risiko relevant sind. Sie leiten sich aus dem indogermanischen **angu* („eng“) her und bezeichnen eine körperlich und seelisch erfahrene Bedrängnis und Not, mithin die psychophysische Erfahrung eines existentiellen Engpasses. Der Ausdruck gehörte ursprünglich ins Wortfeld für kaufmännische Risiken und wurde später durch das Lehnwort „Risiko“ ersetzt.²

Der mittelhochdeutsche Ausdruck *âventiure* ist für die europäische Sozial- und Kulturgeschichte höchst bedeutsam – nicht allein deshalb, weil er bereits im Spätmittelalter ein Synonym für das Wort „Risiko“ ist und pekuniäre Wagnisse bezeichnet. Ins Deutsche kommt er im 12. Jahrhundert, und zwar aus dem altfranzösischen *aventure* (der französische Ausdruck ist eine Ableitung des lateinischen *advenire*); aus dem Französischen wird er auch ins Englische (*adventure*) übernommen.³

Als kulturelles Importgut aus dem französischen Ritterroman gelangte dieses Wort in die höfische Welt des deutschsprachigen Mittelalters. Es ist ein Schlüsselbegriff im französischen und deutschen Artusroman. In Wortfeld rund um *aventure* bzw. *âventiure* verdichtet sich die Ideologie der höfischen Gesellschaft, die das riskante Unternehmen als eine Strategie zur individuellen Vertiefung des Selbstwerts verabsolutierte. *Âventiure* bezeichnet erstens einen spezifischen Handlungszusammenhang (die aktive Suche nach riskanten Situationen, in der sich ein Ritter mit einem ihm ebenbürtigen Gegner im Kampf mißt), zweitens den verbalen Bericht davon (die *Âventiure*-Erzählungen, die in großer Zahl in die höfischen Epen integriert sind).

Dieses Programm der ethischen und kämpferischen Bewährung der Ritter ist prestigeträchtig.⁴ Interessanterweise definiert es der Ritter Iwein in Hartmanns von Aue

² Vgl. Wolfgang Pfeifer: s.v. Angst, in: Jacob und Wilhelm Grimm: Deutsches Wörterbuch. Neubearbeitung, Leipzig/Stuttgart 1998, Bd. 2, S. 1000-1004.

³ Zum Französischen siehe Michael Nerlich: Quand l'histoire des idées s'aventure. Annotations à l'histoire du mot *adventura – aventure, in: *Studia ex hilaritate. Mélanges de linguistique et d'onomastique sardes et romanes offerts à Monsieur Heinz Jürgen Wolf*, hg. v. Dieter Kremer/Alf Monjour, Straßburg/Nancy 1996 (*Travaux de Linguistique et de Philologie* 33-34), S. 347-364 und Franz Lebsanft: Die Bedeutung von altfranzösisch *aventure*. Ein Beitrag zu Theorie und Methodologie der mediävistischen Wort- und Begriffsgeschichte, in: *Im Wortfeld des Textes. Worthistorische Beiträge zu den Bezeichnungen von Rede und Schrift im Mittelalter*, hg. v. Gerd Dicke u.a., Berlin/New York 2007 (*Trends in Medieval Philology* 10), S. 211-337. – Zum Mittelhochdeutschen siehe Klaus-Peter Wegera: „mich enhave diu âventiure betrogen“. Ein Beitrag zur Wort- und Begriffsgeschichte von *âventiure* im Mittelhochdeutschen, in: *Das Wort. Seine strukturelle und kulturelle Dimension. Festschrift für Oskar Reichmann zum 65. Geburtstag*, hg. v. Vilmos Ágel u.a., Tübingen 2002, S. 229-244.

⁴ Zum *âventiure*-Konzept siehe auch Werner Welzig: Der Wandel des Abenteuerertums, in: *Pikarische Welt. Schriften zum europäischen Schelmenroman*, hg. v. Helmut Heidenreich, Darmstadt 1969 (*Wege der Forschung* 163), S. 438-454; Hartmut Kugler: Phaetons Sturz in die frühe Neuzeit. Ein Versuch über das Risikobewußtsein, in: *Wege in die Neuzeit*, hg. v. Thomas Cramer, München 1988, S.122-145; Thorsten Greiner: Das Erzählen, das Abenteuer und ihre „sehr schöne Verbindung“. Zur Begründung fiktionalen Schreibens in Chrétien de Troyes Erec-Prolog, in: *Poetica* 24 (1992), S. 300-316; Peter Strohschneider: *âventiure*-Erzählen und *âventiure*-Handeln. Eine Modellskizze, in: Dicke

gleichnamigem Roman ausgerechnet gegenüber einem Waldschrat. Das wechselseitige Sich-Messen in den höfischen Männerzirkeln, wie es die Artusepik ihren Protagonisten abfordert, könnte dem Waldmenschen nicht fremder sein. Er fragt den im Wald nach *âventiure* suchenden Romanhelden verwundert: *âventiure? waz ist daz?* Iweins Antwort gipfelt in einer scheinbar simplen Kausalität zwischen Risikosuche und Prestigegewinn: *[ich] wirde werder dann ich sî.*⁵ Das Schicksal des Ritters liegt gleichermaßen bei ihm und dem, was der Wind ihm an *aventure* zuträgt – eine Verbindung, auf die Chrétien de Troyes indirekt aufmerksam macht. Die *aventure* gelangt als Erzählung, als gesprochenes Wort und somit als Windhauch ans Ohr derjenigen, die von herausfordernden Begebenheiten hören und aufhorchen. Die gehörte Nachricht von der *aventure* muß dann den Weg ins Herz des Ritters finden und zur Tat führen.⁶

Der Wind agiert als Medium flüchtiger Mitteilungen über riskante, identitätsstiftende Unternehmen, aber auch als Hauptantriebskraft auf Seereisen. In dieser Sphäre läßt sich denn auch der Ausdruck „Risiko“ zum ersten Mal nachweisen. Er wird im ausgehenden 14. Jahrhundert in den norditalienischen Stadtstaaten häufiger verwendet im Kontext von Handelsgeschäften, die über maritime Transportwege abgewickelt werden. Der Begriff tauchte in den ersten erhaltenen, italienischen Verträgen des Seevericherungswesens auf.⁷ In den romanischen Sprachen ist er als latinisiertes Lehnwort bekannt (ital. *rischio*, span. *riesgo*, frz. *risque*, engl. *risk*) und wurde aus dem italienischen *rischio* direkt ins Deutsche entlehnt.⁸

Seit dem 15. Jahrhundert etabliert sich der kaufmännische Fachbegriff „Risiko“ in den europäischen Volkssprachen. So finden sich die ersten deutschsprachigen Belege kurz vor 1500, zwar noch als italienisches oder katalanisches Fremdwort, vermutlich aber darf von seiner Allgemeinverständlichkeit ausgegangen werden. Ein Buchhaltungsbuch von 1518 verwendet die Ausdrücke „Risiko“ und „Auventura“ als Synonyme: Ein Geschäftspartner handle „auf sein Auventura und Risigo“ hin, nehme also potentielle Verluste im Handelsgeschäft in Kauf und trage sie selbst.⁹ Der deutschsprachige Risiko-Begriff verbleibt innerhalb dieser ökonomischen Semantik bis ins 19. Jahrhundert. Im Gegensatz zum romanischen Sprachraum nimmt er erst relativ spät seinen festen Platz

u.a.: Im Wortfeld (Anm. 3), S. 377-383; Volker Mertens: Frau *Âventiure* klopft an die Tür..., in: Dicke u.a.: Im Wortfeld (Anm. 3), S. 339-346.

⁵ Hartmann von Aue: Iwein. Herausgegeben und aus dem Mittelhochdeutschen übertragen von Max Wehrli, Zürich 1988, V. 537 („Ich werde mehr wert sein, als dies jetzt der Fall ist.“).

⁶ Chrétien de Troyes: *Le Chevalier au Lion*, Romans suivis des Chansons, avec, en appendice, Philomena. Sous la direction de Michel Zink, Paris 1994, V. 157-174.

⁷ Zu den Ausdrücken *rischio* und *assicuratore* (Versicherer und ihre Verträge bezogen sich auf die Risiken im Schiffsverkehr) siehe Florence Edler: *Glossary of Medieval Terms of Business*. Italian Series, 1200-1600, Cambridge MA 1934 (Medieval Academy Books 18), S. 247 bzw. 34-35.

⁸ Friedrich Kluge: *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Bearbeitet von Elmar Seebold, Berlin/New York ²³1995, Sp. 668.

⁹ Nachweise im entsprechenden Artikel von Grimms Wörterbuch (Anm. 2).

in der Alltagssprache ein, und zwar in der verallgemeinerten Bedeutung eines Wagnisses mit ungewissem Ausgang.

Zahlen

Zahlen und ihr kalkulatorischer Einsatz galten als wesentliche Kriterien für die Forschung, namentlich für das versicherungswirtschaftliche Risikomanagement. Doch ist sich die Forschung kaum einig darüber, wann die Anfänge des Risikobegriffs anzusetzen sind. Leonard Bernstein hält die Entwicklung kalkulatorischer Instrumente in diesem Kontext für unabdingbar: „Ohne Zahlen gibt es keine kalkulierbaren Risiken, Chancen und wahrscheinlich eintretende Ereignisse; ohne Chancen und Wahrscheinlichkeit aber gibt es wiederum nur einen Weg, mit Risiko umzugehen: sich an die Götter und die Parzen zu wenden. Ohne Zahlen ist Risiko etwas, was man aus dem Bauch heraus entscheidet.“¹⁰ Aus dieser Perspektive ist es sinnlos, vor dem Anbruch der Moderne nach Ansätzen des Risikobegriffs suchen zu wollen. Anthony Giddens definiert Risiko erheblich umfassender, nämlich als „ein Wagnis, das man bewußt im Hinblick auf zukünftige Möglichkeiten eingeht“, und schließt somit – besonders in der jüngsten Geschichte – auch Ereignisse ein, deren Folgen sich in ihren Letztfolgen nicht in Zahlen erfassen lassen. Auch Giddens schließt im Übrigen aus, daß bereits im Mittelalter ein Risikobegriff ausgeformt worden sei.¹¹

Dies hatte bereits Norbert Elias indirekt in Frage gestellt. Nicht erst die rechnerische Vorausschau des merkantilen Europa, sondern bereits der zivilisatorische Differenzierungsprozeß im hohen und späten Mittelalter habe dazu beigetragen, daß die höfische Elite strategisch zu denken lernte: „Überlegung, Berechnung auf längere Sicht, Selbstbeherrschung, genaueste Regelung der eigenen Affekte, Kenntnis der Menschen und des gesamten Terrains werden zu unerläßlichen Voraussetzungen des sozialen Erfolges“.¹² Auch der Romanist Michael Nerlich verband kulturgeschichtliche und sozioökonomische Überlegungen und zeigte auf, daß Kalkül in der adeligen Gesellschaft zentral war. Er zeichnete die Entwicklung vom höfischen Rittertum bis zur Geldwirtschaft der spätmittelalterlichen Kaufleute und ihrem Risiko-Diskurs nach. Er berücksichtigte insbesondere das Verhältnis zwischen faktualer Welt und literarischen Fiktionen und machte auf Selbststilisierungen der Ritter aufmerksam.¹³

¹⁰ Peter L. Bernstein: *Wider die Götter. Die Geschichte von Risiko und Risikomanagement von der Antike bis heute*. Aus dem Amerikanischen v. Gerhard Beckmann, München 2000, S. 36.

¹¹ Anthony Giddens: *Entfesselte Welt. Wie die Globalisierung die Welt verändert*, Frankfurt a.M. 2001, S. 34-38.

¹² Norbert Elias: *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, 2 Bde., Frankfurt a.M. 1978, Bd. 1, S. 370.

¹³ Michael Nerlich: *Kritik der Abenteuer-Ideologie. Beitrag zur Erforschung der bürgerlichen Bewußtseinsbildung 1100-1750*, Berlin 1977; ders.: *Abenteurer*, in: *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, hg. v. Hans

Die engen Grenzen des numerisch-mathematischen Risikobegriffs werden sich nicht allein im Blick auf die ausgeblendeten historischen Perspektiven evident. Es sind vielmehr die Größtschadensfälle der jüngsten Geschichte, welche die Versicherungswirtschaft (und eine auf Versicherungen bauende Gesellschaft) vor große materielle und mentale Herausforderungen stellen. Terroristische Größtschadensfälle (Stichwort 9/11) machen die Begrenztheit des bislang gängigen Risikobegriffs schlagartig bewußt und führen ein globales Größtrisiko vor Augen, das ebenso wenig abschätzbar ist wie seine Folgen. Da keineswegs mehr nur materielle Güter auf dem Spiel stehen, reicht die Mathematik auch den Versicherungswirtschaftlern nicht mehr aus. Neue Kategorien – beispielsweise Verwundbarkeit und das Undenkbare – wurden durch einzelne aus ihrem Kreis ins Gespräch gebracht.¹⁴ Die Auseinandersetzung ist keineswegs abgeschlossen, denn weitere Größtschadensfälle in den letzten Jahren (etwa Naturkatastrophen wie der Tsunami) eröffnen neue nationale, internationale und globale Dimensionen des Risikomanagements. Zukünftig muß nicht allein das Nicht-Kalkulierbare, sondern auch das Undenkbare in Betracht gezogen werden.

Zählen

Mittelalterliche und frühneuzeitliche Vorformen des kalkulatorischen Umgangs mit Aktionsrisiken sind aus der Frömmigkeitspraxis bekannt. Mit numerisch strukturierten Gebeten und Meditationen konnte Heil erwirkt und in einer christlichen Vorform der doppelten Buchhaltung registriert werden – sei dies zugunsten des eigenen Schicksals im Jenseits oder zugunsten eines anderen Lebenden oder bereits Verstorbenen. Techniken des Zählens, Aufzählens und Abzählens waren beim Beten zentral, wenngleich zukünftige Heilswirkungen nicht wirklich kalkulierbar waren und sich insofern auch nicht ‚erbeten‘ ließen.¹⁵

Das größte individuelle Risiko im Mittelalter bestand in dem unhintergehbaren Faktum, daß kein Mensch weiß, wie viele Lebensjahre ihm beschieden sein werden. Ob es wenige sind oder viele – immer fungiert der jähe Tod als ein individuelles Größtrisiko.

Jörg Sandkühler, Hamburg 1990, Bd. 1, S. 25-31; ders.: Abenteuer oder das verlorene Selbstverständnis der Moderne. Von der Unaufhebbarkeit experimentalen Handelns, München 1997.

¹⁴ Siehe die Publikationen Matthias Hallers, des ehemaligen Inhabers des versicherungswirtschaftlichen Lehrstuhls an der Universität St. Gallen: Matthias Haller/Stefan Wehowsky: Verwundbarkeit als neue Dimension im Risiko-Management. Theoretische Überlegungen nach dem Attentat vom 11. September, in: Neue Zürcher Zeitung Nr. 228, 29./30.9.2001, S. 29. Zur Ausweitung des versicherungswirtschaftlichen Risikobegriffs erstens auf die sogenannten Aktionsrisiken (konkrete Planungsziele können sich aufgrund von Störungen nicht erfüllen), zweitens auf die Bedingungsrisiken (Schäden stellen sich aus der Verletzung von Rahmenbedingungen ein, und zwar in einer für alle Beteiligten höchst überraschenden, nicht vorhersehbaren Weise). siehe ders./Marco Allenspach: Kompetent – Inkompetent? Zur Objektivität des Urteils über Grösstrisiken, in: Management-Kompetenz. Die Gestaltungsansätze des NDU / Executive MBA der Hochschule St. Gallen, hg. v. Jean-Paul Thommen, Zürich 1995, S. 195-235.

¹⁵ Arnold Angenendt: Gezählte Frömmigkeit, in: Frühmittelalterliche Studien 29 (1995), S. 1-71; vgl. Der Rosenkranz. Andacht – Geschichte – Kunst, hg. v. Urs Beat Frei/Fredy Bühler, Bern 2003.

Dieser jähe, also ohne die kirchlichen Heilmittel eintretende Tod war für die Menschen im Mittelalter eine Schreckvorstellung ersten Ranges, denn dem unvorbereitet Sterbenden drohte im Jüngsten Gericht der sogenannte ewige Tod: die Verdammnis in die Hölle. Das Jüngste Gericht ist konstitutiv für die christliche Eschatologie und gilt als eine solche zeitlich nicht kalkulierbare, aber mit Gewißheit stattfindende Bilanzierung des individuellen Handelns.

Ritualisierte, regelmäßig durchgeführte Spielanlässe führten den Menschen im Spätmittelalter vor Augen, was am Ende ihrer individuellen Lebenszeit und am Ende der Welt überhaupt auf sie zukommen würde. Weltgerichtsspiel-Inszenierungen nahmen die Endzeit mit performativen Mitteln vorweg und vermittelten dem Publikum eine Vorstellung von der großen Abrechnung anlässlich des Jüngsten Gerichts. Diese Aktualisierung der Endzeit flößte Angst ein und war mit den obligaten Handlungsappellen – Aufrufen zur Buße, zur Reue und Umkehr – verknüpft.¹⁶ Mitten im Leben sollten die Menschen die Waage in der Hand des Erzengels Michael sehen. Christus würde am Ende der Zeit als Weltenrichter auf die Erde zurückkehren, mit den Menschen abrechnen und den Erzengel anleiten, die einzelnen Seelen zu wägen. Die Aussicht auf eine solche Bilanzierung stellte zugleich eine Zukunftsorientierung und einen permanenten Aufruf zur Nutzung der Zeit auf Erden dar. Michael war immer präsent, nicht allein in Kriegszeiten oder Pestwellen, als Skulptur an Kirchenportalen und auf Wandgemälden. In jedem Moment konnte man unvorbereitet sterben und dem Teufel die Chance geben, sich an die Waagschale zu hängen und damit die zu leichte Seele auszutricksen. Michael erinnerte an das eschatologische Modell, das am Ende der Zeit keine Gnade mehr vorsah. Die Waage und das Wagnis blieben bis in die Existenzphilosophie Heideggerscher Prägung verbunden.¹⁷

Endzeiterwartungen im 16. Jahrhundert begünstigten auch im reformatorischen Kontext Kausalverknüpfungen zwischen dem individuellen und kollektiven Handeln einerseits und dem Gang der Dinge auf Erden andererseits. Da Krankheiten, Kriege, Naturkatastrophen, Teuerungen, soziale und konfessionelle Konflikte als Strafe Gottes gedeutet wurden, suchten städtische Autoritäten in der verwerflichen Lebensweise ihrer Bevölkerung Gefahren für das Heil des Kollektivs auszumachen. Man suchte den drohenden „göttlichen Zorn“ mit normativen Mitteln – mit Hilfe von Appellen zu gottgefälligem Verhalten und dem Erlassen von Sittenmandaten – abzuwenden.

¹⁶ Vgl. Hildegard Elisabeth Keller: *losendt obenthür*. Weltgerichtsspiele als Aktualisierungsmedien der Zeit. Am Beispiel des ‚Berner Weltgerichtsspiels‘ und des ‚Churer Weltgerichtsspiels‘, in: *Ritual und Inszenierung. Geistliches und weltliches Drama des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*, hg. v. Hans-Joachim Ziegeler, Tübingen 2004, S. 49-70.

¹⁷ Vgl. Otto Rammstedt: *s.v. Risiko*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. v. Joachim Ritter/Karlfried Gründer, Darmstadt 1992, Bd. 8, S. 1045-1050.

Aufzählungen von Speisefolgen, die an bestimmten Festen zum Zweck der Maßhaltung vorgeschrieben waren, gehörten ebenso dazu wie Kleidervorschriften.¹⁸

Zählen und Erzählen sind in etymologischer und kulturhistorischer Hinsicht ebenso verbunden wie im großen christlichen Narrativ vom Ende der Zeit verbunden.¹⁹ Das Zählen, die kalkulatorische Vorausschau und die bilanzierende Retrospektive, das Abwägen von Einsatz und Gewinn, Kosten und Nutzen ebenso wie die minutiöse Aufzählung von Regulativen zur Eindämmung des göttlichen Zorns bilden auch wesentliche Elemente im jüdisch-christlichen Narrativ vom Anfang der Welt. Es steht im Zentrum des folgenden Abschnitts.

Erzählen

Die Kulturtechnik Erzählen dient der Kontingenzbewältigung: Die Tatsache, daß das individuelle und kollektive Leben in ein komplexes, im Wesentlichen undurchschaubares Weltgeschehen eingebunden ist, will reflektiert sein. Große Narrative übernehmen diese Aufgabe und fördern durch ihr Instrument, das Wort, die Einsicht, daß Heil, Unheil und der Umgang mit beidem an die Bedingtheit der Sprache und ihre Relativität gebunden sind.²⁰ Aus dieser Perspektive kann das Erzählen von Schöpfungsmythen zu den frühesten Instrumenten des Risikomanagements gezählt werden.

Die jüdisch-christliche Kosmogonie erzählt von gewichtigen Störfällen schon ganz zu Beginn der göttlichen Schöpfungstätigkeit. Die allerersten Lebewesen – Engel – verhielten sich anders als von ihrem Schöpfer vorgesehen: Sie suchten den Platz zu verlassen, der ihnen in der Schöpfungsordnung zugewiesen wurde, und wurden unverzüglich dafür bestraft. Als der jüdisch-christliche Gott dann versuchte, die ursprünglich geplante Ordnung wiederherzustellen, ergaben sich Folgeprobleme mit den an nächster Stelle Erschaffenen, mit den Menschen. Auch sie verstießen gegen die etablierte Ordnung und verloren ihren ursprünglich vorgesehenen Status. Die Berichte von den beiden Schadensereignissen verdeutlichen eine metaphysische Risiko-Dimension: das Größtrisiko, das ein Gott auf sich nimmt. Ganz besonders gilt dies für die christliche Trinität, wie anschließend gezeigt werden soll.

¹⁸ Inge Spillmann-Weber: Die Zürcher Sittenmandate 1301-1797. Gelegenheitsschriften im Wandel der Zeit, Zürich 1997.

¹⁹ Vgl. Friedrich Kittler: Buchstaben – Zahlen – Codes, in: Audiovisualität vor und nach Gutenberg. Zur Kulturgeschichte der medialen Umbrüche, hg. v. Horst Wenzel u.a., Wien 2001 (Schriften des Kunsthistorischen Museums 6), S. 43-49.

²⁰ Roy A. Rappaport: Ritual and Religion in the Making of Humanity, Cambridge 1999 (Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology 110), S. 277-343.

Die ersten Kreaturen: Die Engel und der Sturz eines Chores

Die Genesis ist eine Ursprungserzählung ersten Ranges. Sie vermittelt die gültige jüdisch-christliche Lehre vom Anfang der Welt und von der Entstehung der Lebewesen.²¹ Dazu gehören die Erschaffung des ersten Menschenpaars sowie die an sie geknüpfte Störung, der Sündenfall.²² Gemäß der frühmittelalterlichen Bibelepik handelt es sich hier jedoch um die zweite Art von Lebewesen. Da sich an den Erzählkern im alttestamentlichen Schöpfungsbericht apokryphe Erzählungen angelagert hatten, war in der Bibelepik und im spätmittelalterlichen Theater ein weit komplexeres Geschehen narrativiert. Nach einer verbreiteten mittelalterlichen Tradition wurde die Ursprungs- und Fallgeschichte der Engel – ohne biblische Fundierung²³ – in den biblischen Schöpfungsbericht integriert. So entstand eine erste große Erzählung über das Risiko der Schöpfung und die erste Katastrophe von kosmischem Ausmaß.

Die *Wiener Genesis* folgt diesem erweiterten Erzählschema des eigentlichen biblischen Schöpfungsberichts, das auch andere bibelepische und legendarische Bearbeitungen kennen.²⁴ Der Text der *Wiener Genesis* entstand zwischen 1060 und 1080, doch setzt seine Überlieferung erst im 12. Jahrhundert an.²⁵ Das metaphysische Risiko selbst wird faßbar im folgenden Geschehen: Nachdem die Engel erschaffen und in zehn sogenannten Chören geordnet worden waren, erhob sich Luzifer, ein Engel aus dem zehnten Engelchor, gegen Gott und veranlaßte seinen Engelchor ebenfalls zur Auflehnung gegen die göttliche Ordnung. Gott strafte die Engel für ihre Hybris, stürzte sie in die Hölle und füllte die dadurch in den Kosmos gerissene Lücke durch Ersatzwesen. Der Schöpfer setzte also noch einmal an, um den Menschen zu erschaffen und damit den zehnten Engelchor wieder aufzufüllen.²⁶ Der gestürzte, zum Teufel

²¹ Vgl. Claus Westermann: Genesis 1–11, Darmstadt 1972 (Erträge der Forschung 7).

²² Klaus Schreiner: *Si homo non peccasset ...* Der Sündenfall Adams und Evas in seiner Bedeutung für die soziale, seelische und körperliche Verfaßtheit des Menschen, in: Gepeinigt, begehrt, vergessen. Symbolik und Sozialbezug des Körpers im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit, hg. v. Klaus Schreiner/Norbert Schnitzler, München 1992, S. 41-84.

²³ Matthias Eitelmann: Satans Sturz und seine Rolle beim Sündenfall. Eine diachrone Betrachtung des Teufels in der englischsprachigen Literatur, in: Bibeldichtung, hg. v. Volker Kapp/Dorothea Scholl, Berlin 2006 (Schriften zur Literaturwissenschaft 26), S. 325-346, hier S. 325.

²⁴ Brian Murdoch: *The Medieval Popular Bible. Expansions of Genesis*, Cambridge 2003 (The Speaker's Lectures), S. 19-41; Achim Masser: *Bibel- und Legendenepik des deutschen Mittelalters*, Berlin 1976 (Grundlagen der Germanistik 19), S. 51, 75, 119 und 146; zu den literarischen Bearbeitungen des Sündenfalls siehe auch Brian Murdoch: *Adam's Grace. Fall and Redemption in Medieval Literature*, Cambridge 2000; zur mittelalterlichen Bibelepik Barbara Gutfleisch-Ziche: *Volkssprachliches und bildliches Erzählen biblischer Stoffe. Die illustrierten Handschriften der Altdeutschen Genesis und des Leben Jesu der Frau Ava*, Frankfurt a.M. 1997 (Europäische Hochschulschriften. Reihe 1: Deutsche Sprache und Literatur 1596).

²⁵ Der Text ist ediert in Kathryn Smits: *Die frühmittelhochdeutsche Genesis. Kritische Ausgabe mit einem einleitenden Kommentar zur Überlieferung*, Berlin 1972 (Philologische Studien und Quellen 59), S. 85-129 (die Originalzitate folgen dieser Edition, die Übersetzung stammt von mir). Zur Einführung in den Text und die Überlieferungssituation siehe auch: *Frühe deutsche Literatur und lateinische Literatur in Deutschland 800-1150*, hg. v. Walter Haug/Benedikt Konrad Vollmann, Frankfurt a.M. 1991 (Bibliothek des Mittelalters 1), S. 1407-1409 (die Teiledition enthält die Episoden mit dem Engelsturz und dem Sündenfall nicht).

²⁶ Wolfgang Babilas: *Untersuchungen zu den Sermoni subalpini. Mit einem Exkurs über die Zehn-Engelchor-Lehre*, München 1968 (Münchener romanistische Arbeiten 24); Neil Forsyth: *The Old Enemy. Satan and the Combat Myth*,

gewordene Engel rächte sich mit Hilfe seiner Rotte für die Verbannung, indem er das erste Menschenpaar zu Fall brachte.

Die Erzählung in der *Wiener Genesis* zielt darauf ab, das in der Erschaffung Luzifers liegende Risiko von Anfang an bewußt zu machen. Luzifer war ein Lichtwesen, das aus allen anderen Engeln herausragte und auch dadurch begünstigt war, über einen großen Engelchor zu herrschen. Deshalb erhielt er die Bezeichnung „Lichtgefäß“ (*liehtvaz*) trägt. Es scheint, als sei in dieser Bevorzugung auch der Keim zum höchsten provokativen Verhalten beschlossen gewesen. In Luzifer regte sich der Impuls, den ihm vorgegebenen Platz in der Schöpfungsordnung zu verlassen:

*Dô hiez er werden einen engel, der scein ûz den anderen allen.
er was anderer engele wunne, wante ime got wol gunde
wunne in dem himele, sines chôres was ein michel menege
ze wâre sagen ich iu daz: er nant in liehtvaz.
er was gote vil liep, an ime huob sich allerêst ubermuot.* (ed. Smits, 13-17)

(„Da schuf er einen Engel, der leuchtete aus allen anderen hervor. Er war die Freude der anderen Engel, denn Gott gönnte ihm gerne himmlische Freuden. Sein Chor war groß, wahrlich, ich sage euch: Gott nannte ihn ‚Lichtgefäß‘. Dieser Engel war Gott überaus lieb. Durch ihn kam zum allerersten Mal Überheblichkeit auf.“)

Luzifer erklärte den anderen Engeln in seinem Chor, er sei ebenso mächtig wie Gott und wolle eine Art Parallelreich außerhalb der göttlichen Herrschaft errichten, seinen Stuhl gewissermaßen *norderenhalb* zu demjenigen von Gott stellen (18-27). Der Schöpfer ließ sein rebellisch gewordenes Geschöpf nicht lange gewähren und beschloß, die kosmische Ordnung mit drastischen Mitteln zu sichern. Er beauftragte Michael, Luzifer mitsamt dem ganzen Chor in die Hölle hinabzustoßen. Der Sturz selbst erinnerte an ein drei Tage und Nächte dauerndes Gewitter:

*Dô got daz gebôt, der chôr wart zestôret.
dô scein der gotes gwalt: Michahel huob ûf sîne hant,
er tete demo tievele einen slach, daz der himel under ime brast,
daz er ze der stunde vuor in abgrunde
mit sô micheler menege, same ein weter chôme mit regene
drî tage unde drî naht. vil michel ist diu gotes chraft.* (ed. Smits, 28-33)

(„Nachdem Gott dies so befohlen hatte, wurde der Engelchor vernichtet. Da trat die göttliche Macht in Erscheinung: Michael erhob seine Hand und versetzte dem Teufel einen Schlag, daß der Himmel unter ihm zerbarst und er sofort mitsamt seinem großen Gesinde in den Abgrund hinabfuhr. Es schien, als regnete es drei Tage lang ohne Unterlaß. Sehr groß ist die Gewalt Gottes.“)

Im Anschluß an diese grundlegende Störung sprach sich der Schöpfer mit den verbliebenen Engeln aus. Die Wiederherstellung der ursprünglichen Ordnung und die Auffüllung der Lücke schienen dringlich. Während die Engel ihm rieten, aus ihren Reihen je einige Engel auszuwählen, um den zehnten Engelchor wieder aufzufüllen, faßte er einen anderen Plan:

*er sprach ime wâre anderes ze muote,
sprach er wolte machen einen man nâch sînem bilde getân,
daz der wuocher brâhte unz er den chôr ervulte. (ed. Smits, 45-47)*

(„Er sprach, er habe anderes im Sinn. Er sagte, er wolle einen Menschen nach seinem Bilde formen, auf daß er fruchtbar werde und sich so lange vermehre, bis die durch den Sturz des Engelchors gerissene Lücke wieder aufgefüllt sei.“)

Die zweiten Kreaturen: Adam und Eva und ihr Fall

Hier nun mündet die Ursprungserzählung in die Entstehungsgeschichte eines neuen Wesens ein. Die Erschaffung der Menschen birgt bekanntlich keine geringeren Risiken als jene der Engel, denn auch dieses Wesen erhält vom Schöpfer einen freien Willen. Die Störfälle innerhalb der Ursprungserzählung werden traditionellerweise mit dem Theologumenon des freien göttlichen Willens und der Providenz Gottes erklärt. Der Schöpfer erscheint so konzipiert, daß er zumindest das im Menschen latente Undenkbare vorzustellen, zu reflektieren, abzuwägen und in seinen Folgen für ihn selbst vorwegzunehmen vermag. So zeigt ein zweiter, etwas späterer mittelhochdeutscher Text das göttliche Risikobewußtsein angesichts des zweiten Anfangs, bei der Erschaffung von Adam und Eva.

Das fließende Licht der Gottheit der Mechthild von Magdeburg (um 1207-1282) erzählt im neunten Kapitel des dritten Buches ebenfalls, weshalb Gott nach dem Sturz der Engel die Menschen erschafft.²⁷ Der Schöpfer antizipiert das Risiko alles Lebendigen in einem innertrinitarischen Selbstgespräch und nimmt die möglichen Folgen im Voraus auf sich.²⁸ Was bewegt den Schöpfer schließlich dazu, den Menschen nicht nur zu erschaffen, sondern ihn auch mit dem freien Willen auszustatten? Das göttliche Selbstgespräch verdeutlicht, daß jede trinitarische Person ihre eigenen Motive zugunsten der Erschaffung des Menschen äußert. Die erste trinitarische Person spricht

²⁷ Mechthild von Magdeburg: *Das fließende Licht der Gottheit*, hg. v. Gisela Vollmann-Profe, Frankfurt a.M. 2003 (Bibliothek des Mittelalters 19), S. 174-180 (nach dieser Ausgabe zitiere ich den mittelhochdeutschen Text sowie die Übersetzung).

²⁸ Zur Tradition der Beratung Gottes (*consilium trinitatis*) und der innertrinitarischen Selbstgespräche siehe Friedrich Ohly: Die Trinität berät über die Erschaffung des Menschen und über seine Erlösung, in: *Beiträge zur Geschichte der Sprache und Literatur* 116 (1994), S. 242-284; Maria Sherwood-Smith: Selbstgespräch zu dritt. Innertrinitarische Gespräche im *Anegenge* und in der *Erlösung*, in: *Dialoge. Sprachliche Kommunikation in und zwischen Texten im deutschen Mittelalter*. Hamburger Colloquium 1999, hg. v. Nikolaus Henkel u.a., Tübingen 2003, S. 213-224.

sich für die Liebeslust, die Selbstmitteilung sowie die göttliche Fruchtbarkeit aus; die brautmystisch geprägte Ontologie Mechthilds wird im Brautstatus des Menschen deutlich. Der heilige Geist stimmt zu und übernimmt die Funktion des Brautführers. Die zweite göttliche Person stimmt ebenfalls zu, nennt jedoch bereits den Preis für die Handlungsfolgen, der am Kreuz zu zahlen sein wird; der Sohn übernimmt diese Aufgabe und antizipiert damit seine Inkarnation und Kreuzigung.

Do sprach der vatter: „Sun, mich rueret ovch ein kreftig lust in miner goetlichen brust und ich doenen al von minnen. Wir wellen fruchtber werden, uf das man úns wider minne und das man únser grossen ere ein wenig erkenne. Ich wil mir selben machen ein brut, dú sol mich mit irem munde gruessen und mit irem ansehen verwunden; denne erste gat es an ein minnen!“ Do sprach der helig geist zú dem vatter: „Ja lieber vatter, die brut wil ich dir ze bette bringen.“ Do sprach der sun: „Vatter, du weist es wol, ich sol noch sterben von minnen; iedoch wellen wir diser dingen in grosser helikeit vroelichen beginnen.“

(„Da sagte der Vater: ‚Sohn, ich verspüre auch eine starke Lust in meiner göttlichen Brust, und alles in mir klingt von Liebe. Wir wollen fruchtbar werden, auf daß man uns Liebe entgegenbringe und ein wenig von unserer großen Herrlichkeit erkenne. Ich will mir selbst eine Braut erschaffen, die soll mich mit ihren Worten grüßen und soll mich durch ihren Anblick verwunden; dann erst beginnt das Lieben!‘ Da sagte der Heilige Geist zum Vater: ‚Ja, lieber Vater, diese Braut will ich dir an dein Lager bringen!‘ Da sagte der Sohn: ‚Vater, du weißt genau, ich werde noch aus Liebe sterben! Dennoch wollen wir diese Dinge in großer Heiligkeit freudig beginnen.‘“)

Der Beschluß wurde ausgeführt. Die Existenz von Adam und Eva war jedoch von Anfang an mit einem hohen Risiko behaftet. Die gestürzten Engel haßten die Menschen, wie bibelepische Texte veranschaulichen, und setzten alles daran, den Menschen ebenfalls zu Fall zu bringen. Der Sündenfall des ersten Menschenpaars war die fast zwingende Folge. In Mechthilds Deutung wurden Mann und Frau in der Folge durch Geschlechtsorgane verunstaltet.²⁹

Wichtiger in diesem Kontext ist das zweite innertrinitarische Gespräch, in dem der entstandene Schaden und die Möglichkeiten der Wiedergutmachung angesprochen wurden. Gottvater äußert großen Schmerz über den Sündenfall, denn die Menschheit war als Braut Gottes und Göttin der Engel konzipiert gewesen. Der Sohn und der heilige Geist, die im ersten Selbstgespräch das Unermeßliche bereits antizipiert haben, leiten nun bruchlos über zum ersten Schritt der Wiedergutmachung, konkret zur Inkarnation Gottes – der Sohn, indem er sich zum Selbstopfer bereit erklärt, der heilige Geist durch

²⁹ Hildegard Elisabeth Keller: *wan got geschuof inen nie schemeliche lide*. Zur Geschichte der Sexualität und Scham im Spiegel des „Fließenden Lichts der Gottheit“ der Mechthild von Magdeburg, in: *Contemplata aliis tradere*. Studien zum Verhältnis von Literatur und Spiritualität, hg. v. Claudia Brinker et al., Bern 1995, S. 19-45.

seine Mitwirkung während den Schwangerschaften (als Anna mit Maria schwanger ging und als Maria Christus empfang):

Do hûp sich aber ein hoher rat in der heligen drivaltekeit. Do sprach der ewige vatter: „Mich rúwet min arbeit, wan ich hatte miner heligen drivaltekeit ein also lobelich brut gegeben, das die hoehsten engel ir dienstman solten wesen. Ja, were ovch Lucifer an sinen eren bliben, si soelte sin goettinne sin gewesen, wan ir was das brútbette alleine gegeben. Do wolte si mir nit langer glich wesen. Nu ist si verschaffen und grúlich gestalt, wer solte den unvlat in sich nemen?“

Eya, do knúwete der ewig sun vor sinem vatter und sprach: „Lieber vatter, das wil ich wesen. Wiltu mir dinen segen geben, ich wil gerne die bluetigen menscheit an mich nemen und ich wil des menschen wunden salben mit dem blúte miner unschulde und wil alles menschen sere verbinden mit einem tûche der ellenden smacheit untz an min ende und ich wil dir, trut vatter, des menschen schulde mit menschlichem tode vergelten.“

Do sprach der helig geist zú dem vatter: „O almehtiger got, wir wellen ein schoene procession haben und wellen mit grossen eren wandeln unvermischet von diser hoehi hin nider. Ich bin doch Marien kamerer vor gewesen.“

(„Da tagte wiederum ein hoher Rat in der Heiligen Dreifaltigkeit. Da sagte der ewige Vater: ‚Mich reut meine Mühe, denn ich hatte meiner Heiligen Dreifaltigkeit eine Braut gegeben, die so viel Lob verdiente, daß die höchsten Engel ihre Dienstleute sein sollten. Und wenn Luzifer seine Ehrenstellung nicht verloren hätte, so wäre sie doch seine Göttin gewesen, denn ihr allein war das Brautbett bestimmt. Doch sie wollte mir nicht länger gleich sein. Jetzt ist sie entstellt und abstoßend — wer wollte den Unflat zu sich nehmen?‘

Ach, da kniete der ewige Sohn vor seinem Vater nieder und sagte: ‚Lieber Vater, ich will derjenige sein. Willst du mir deinen Segen geben, so will ich gern die blutige Menschennatur annehmen und will die Wunden des Menschen mit dem Blut meiner Unschuld salben und will alle schmerzenden Stellen des Menschen verbinden mit dem Tuch jammervoller Erniedrigung bis zu meinem Ende, und ich will dir, lieber Vater, die Schuld des Menschen mit einem menschlichen Tod bezahlen.‘

Da sagte der Heilige Geist zum Vater: ‚O allmächtiger Gott, wir wollen einen herrlichen Zug veranstalten und wollen mit großen Ehren unvermischt (als die drei göttlichen Personen) von dieser Höhe hinabschreiten. Ich bin doch bislang Mariens Kämmerer gewesen.‘“)

Dieser Text aus dem beginnenden 13. Jahrhundert vollführt ein Kunststück der theologischen und anthropologischen Selbstreflexion. Er bedenkt das Dasein der Menschen aus der Perspektive jenes Gottes, der sie geschaffen hatte und der bestimmte, sich nicht erfüllende Intentionen damit verbunden hatte. Das dürfte die fremdeste aller von Menschen einzunehmenden Perspektiven der Selbstbespiegelung sein.

* * *

Die vorgestellten großen Narrative der europäischen Kulturgeschichte sind wichtig für die Begriffsgeschichte des Risikos. Sie verdeutlichen metaphysische Risiko-Aspekte, die durch den mathematisch ausgerichteten Umgang mit Schäden in den Hintergrund gedrängt wurden. Möglicherweise wird die Versicherungswirtschaft eines Tages auch diesen Markt erschließen, denn die gentechnischen Möglichkeiten zur Herstellung von Lebewesen sind noch kaum ausgeschöpft. Noch kreisen die Debatten um die ethischen Grenzen der Machbarkeit.

Die Erschaffung von autonomen Lebewesen erscheint als ein mit Größtrisiken behafteter Akt. Zugleich wirft er die Frage nach dem eigentlichen Risikoträger auf. Auf wen fallen die Handlungsfolgen der Engel bzw. der Menschen zurück – auf den Schöpfer oder auf dessen Kreaturen? Wer vermag im Falle von unabsehbaren, möglicherweise eintretenden Schäden eine Wiedergutmachungsleistung zu erbringen – die handelnde Kreatur selbst oder ihr Schöpfer? In der christlichen Deutung müssen es beide sein, denn beide handeln aus freiem Willen. Damit schließt sich der Kreis sowohl zu einer pragmatischen Risikodefinition – die Entscheidung des Einzelnen muß ursächlich werden für den entstehenden Schaden³⁰ – als auch zu dem, was ein Erschaffer von Leben in Kauf zu nehmen hat. Die „Kartoffel des Lebens“, von der Mary Douglas im Beitragsmotto spricht, gibt es nur ganz. Wer wüßte das besser als derjenige, der sie gepflanzt hat?

³⁰ Sie stammt von Niklas Luhmann und liegt dem Buch zugrunde, das dessen frühere Risiko-Reflexionen zusammenfaßt: Niklas Luhmann: Soziologie des Risikos, Berlin 1991.