

Evangelische Impulse

Band 8

Herausgegeben im Auftrag
der Union Evangelischer
Kirchen in der EKD (UEK)

Creator Spiritus

Das Wirken des Heiligen Geistes
als theologisches Grundthema

Herausgegeben von Albrecht Philipps

S Ja 94

Theologisches Seminar
der
Universität
Heidelberg

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstr. 13, D-37073 Göttingen
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlaggestaltung: Andreas Sonnhüter, Niederkrüchten
Satz: Dorothee Schönau, Wülfrath
Druck und Bindung: Hubert & Co BuchPartner, Göttingen
Printed in the EU

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2567-918X
ISBN 978-3-7887-3431-2

Geist als Medium in den Medien des Geistes

Zur pneumatologia crucis

Philipp Stoellger

1. Einleitung

1. Bei einem solennen Kongress der wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie erklärte ein prominenter Wortführer der Systematik vor einigen Jahren, es sei Konsens der Zunft, dass in der Theologie »seit Ostern nichts Neues« geschehen und zu behaupten sei. Stimmt das? Es würde jedenfalls Pfingsten vergessen (machen), und auch alles Weitere, die Kulturgeschichten der Christentümer »seit Ostern«. *Eschatologisch* gefragt: Sollte denn nichts mehr zu wünschen übrig und zu hoffen sein? Für die Theologie hieße das: Innovation, Invention, Investigation und Imagination wären unnötig und unmöglich. Eine im Ernst investigative, innovative, inventive oder imaginative Theologie könnte und dürfte es dann nicht geben. Wirklich? Darf sich die Theologie nichts Neues einfallen lassen?

2. Was hier folgt, ist eine kleine Übung in kreativer Theologie, mit dem Vorschlag, den Geist *als Medium* zu verstehen und daher die Pneumatologie als Medientheorie des Christentums. Theologie und Kirche leben und denken meist in den Formaten ihrer Zeit. Beizeiten war das die Substanzontologie, der Neuplatonismus oder der Idealismus, für manche bis heute das moderne Subjekt oder das spätmoderne Individuum. So kann man denken – es geht aber auch anders.

Der Medienbegriff und manche Medientheorien könnten hier weiterhelfen, *gerade* für die Pneumatologie. Bedarf es heute in der Praxis der *Medienkompetenz*, so in den Dis-

kursen auch der *Medientheorie*kompetenz. Dazu hat die Theologie manches beizutragen, war sie doch stets auch Medientheorie (›*media salutis*‹). Und sie kann einiges lernen und gewinnen am Gespräch mit heutigen Medienwissenschaften.

Alte Dualisierungen wie ›Offenbarung oder Erfahrung‹ werden in medientheoretischer Perspektive womöglich überschreitbar. Manchen quält noch immer der alte Dual von Offenbarung versus Erfahrung. Davon könnte man lassen, wenn *zwischen* Gotteswerk und Menschenwerk das Wortwerk spielt oder das *Medienwerk*, die *Mediendynamik*. Mediale Figuren des Dritten sind Zwischenbestimmungen – mit einer bemerkenswerten Eigendynamik. Die kann übel ausgehen bei Äpfeln und Schlangen, aber auch heilvoll bei Brot und Wein, bei einem guten Gleichnis, einer Ostergeschichte wie Emmaus, oder aufgrund eines theologisch ungemein innovativen Entwurfs wie dem Johannesevangelium. *Pfingsten* ist die imaginative Urgeschichte solcher Mediendynamik: wie der Geist Leib wird und überraschend kreative Wirkung entfaltet.

3. Geist als Medium: Das klingt trivial, was soll er sonst sein?¹ Nur – was heißt Medium? Erstens ist ein Medium meist nicht nur ein Instrument, auch wenn jeder Musiker weiß, dass ein Instrument nie bloß Instrument ist, sondern seine Eigenheiten, Eigendynamik und Wirkmacht hat. Das Cello *macht* einen zum Cellisten, so wie das Buch einen zum Leser werden lässt. Und zweitens ist ein Medium nicht gleich Technik, Elektronik, Digitalisierung oder ›Neue Medien‹. Auch das ist möglich, aber in aller Weite doch eine Engführung.

¹ Person, ist der nächstliegende Einwand, Tröster, der an Christus erinnert und im Glauben vergewissert. So trivial ist die These vom Geist als Medium offenbar nicht. Aber auch *als Person* verstanden, fungiert der Geist als Medium – als was sonst?

*Medien sind vor allem all das, worin und wodurch wir wahrnehmen und kommunizieren. Medien sind Wahrnehmungsformen.*² Dann dürfte umgehend klar sein, dass Schrift und Bild tragende Medien sind (des Sagens und Zeigens), Wort und Sakrament als Medien des Geistes, wohl auch Bild, Leib und Geste, Verkörperung und Lebensform.

Theologisch verdichtet formuliert: *Worin* nehmen Christen Gott wahr? Im Glauben als Medium der Wahrnehmung. *Wodurch* wird der Glaube formatiert? Durch Christus als *dem maßgebenden Medium* der Gotteswahrnehmung. Christen nehmen Gott in und durch Christus wahr. Was aber, wenn der ›weg‹ ist? Auferweckt und erhöht? Dann nehmen Christen Gott und den Nächsten wahr durch die *nachösterlichen Medien Christi*, genauer: die Medien des Geistes Christi und zwar *im Geist Christi als Medium*. Pfingsten erzählt daher vom Christus praesens: von der Gegenwart des Geistes Christi. Und wie wird der gegenwärtig? Im Gleichnis als Gleichnis, in der Erzählung als Erzählung – *im Medium als Medium*.

Der Geist *als Medium* ist nur wirksam und präsent, wenn er *als Medium in Medien* wirkt, konkret und lebendig in seiner medialen Diversität und phänomenalen Konkretion. Der Geist ist Medium, der *in* leibhaftigen Medien präsent wird. Medium *in* Medien – klingt seltsam, ist es aber nicht. ›Das Wort‹ ist das Leitmedium des Christentums, seit dem Wort vom Kreuz. Aber auch das Wort als Medium bedarf der Medien, *in* denen es wahrnehmbar wird: Gotteswort in Menschenwort, Wort in Sprache, Stimme, Text, Buch, Erzählung, Anspruch und Anrede etc.

² Im Hintergrund sollte bedacht sein, dass die neuere Medienwissenschaft zu *dem* Exportschlager deutscher Kulturwissenschaft geworden ist. Die ›German Mediatheory‹ ist bemerkenswert weit rezipiert und anerkannt, vor allem Friedrich Kittler und seine Schüler. Das kann man nicht ignorieren, wenn man von Geist als Medium spricht.

Der Geist ist also nicht leiblos – sonst wäre er ein Gespenst. Selbst eine ›Atmosphäre‹ (wie bei einer Beerdigung) ist durch und durch leiblich gestimmt (anders als das ›Feld³). Vermutlich liegt darin der lebensweltliche Grund für die Lehre von der *Personalität* des Geistes: dass die Kommunikation des Geistes Christi vor allem in leiblicher Präsenz passiert, meist im gemeinschaftlichen Mit-einander: in Personalpräsenz.⁴

Klassisch gilt, der Geist sei in den Medien von Wort und Sakrament wirksam, daher der Primat des Gottesdienstes. Diese ›media salutis‹ sind wahrhaft, würdig und recht – aber auch etwas eng. Sind die ›guten Werke‹, die ›Diakonie‹, keine Medien der Kommunikation des Evangeliums? Wort, Sakrament, Diakonie – und alles Mögliche, was im Geiste Christi eben diesen Geist zu kommunizieren vermag? Womöglich sogar ›Kirchenleitung‹, Amtsführung, ›geistliches Leiten‹⁵, oder besser noch ›geistreiches‹?

Was dürfen wir hoffen? Jedenfalls dass die ›Religion des Wortes‹ nicht *im* Wort allein lebt. Das wäre eine mediale Monokultur, die weder nötig noch wünschenswert ist. Leben doch die Kirchen längst in den visuellen Kulturen der Gegenwart. Selbst Bilder, Szenen und Figuren könnten Geistmedien werden: *visuelle* Kommunikation des Geistes Christi, leibhaftig verkörpert.

Oder *worauf* hoffen Kirchen(leitungen) und Gemeinden, wenn sie Sichtbarkeit begehren im öffentlichen Raum? Auf

³ Das ›Feld‹ als Geistmetapher bleibt seltsam anonym und strukturalistisch. Vgl. INGOLF U. DALFERTH, *Kombinatorische Theologie. Probleme theologischer Rationalität* (Freiburg i.Br.: Herder 1991), 132ff; WOLFHART PANNENBERG, *Systematische Theologie. Band 2* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht o. J.), 99–105.

⁴ Erst das ist der Grund für die Gegner der ›Pneumatomachen‹, die Doxologie als Argument aufzurufen: Nur zu einer Person lasse sich beten.

⁵ Vgl. PHILIPP STOELLGER, »Geistlich Leiten. Erste Thesen zur Orientierung«, epd-Dokumentation, Juni 2012.

Selbstdarstellung – oder auf sichtbare Kommunikation des Evangeliums? Letztes scheint nicht ohne ersteres möglich. Das ist das ›Täuferparadox‹: Wenn in Grünewalds Isenheimer Altar der Täufer demütig von sich weg auf Christus zeigt – aber dazu vor allem und auf ewig *sich selber* zeigen muss, um auf Christus zu zeigen. Als spräche er: *Jener muss wachsen – ich aber stehe hier und kann nicht anders, um auf ihn zu zeigen. Trust in me, just in me ...*

WENN man sich auf Medien einlässt, hat das medien-spezifische Risiken und Nebenwirkungen. Weder ist das Wort risikolos, noch sind visuelle Medien vermeidbar. Öffentliche Sichtbarkeit braucht daher nicht nur Medienkompetenz, sondern auch Medientheorie-Kompetenz.

2. Zum theologischen Medienbegriff

Der Begriff des Mediums ist eine theologische Erfindung des Thomas von Aquin.⁶ Er hat den Medienbegriff ›erfunden‹, als er ihn in seine Übersetzung von Aristoteles' *Περὶ ψυχῆς* einfügte. In Aristoteles' Seelentraktat geht es im zweiten Buch um die Wahrnehmung wie die Farbwahrnehmung. »Sichtbar ist die Farbe und das, was [...] keine Benennung hat.«⁷ Farbe ist nur *an*, *in* oder *durch* etwas sichtbar, wofür Aristoteles keinen Namen hat, weswegen er hier vom *ἀνώνυμον* (einem Unbenennbaren) spricht – das er aber kurz darauf ›das Durchsichtige‹ nennt (*τι διαφανές*). Das hat Wirkungsgeschichte gemacht: Denn daraus wurde das Medium des *Lichts*, *in* dem wir sehen und später der Äther, die Quintessenz, oder *ἄνω σωματί*, der Stoff, der die Götter umgibt.⁸

⁶ Vgl. zum Folgenden W. HAGEN, Metaxy. Eine historiosemantische Fußnote zu einem Medienbegriff (in: S. MÜNKER / A. ROESLER [Hg.], Was ist ein Medium, Frankfurt am Main 2008, 13–29).

⁷ Aristoteles, De anima II, 7, 418a 26.

⁸ Vgl. HAGEN (s. Anm. 6), 20f.

Aristoteles zitiere ein Gedankenexperiment *Demokrits*: Man könne *selbst eine Ameise im Himmel noch sehen, wenn und nur wenn ›das Dazwischen leer wäre‹* (τὸ μεταξύ). Das ›Dazwischen‹ *trübt* die Wahrnehmung, aber nur dadurch können wir überhaupt wahrnehmen. Ohne Abstand, ohne dieses *sonderbare ›Dazwischen‹* sieht man überhaupt nichts: wie die Tomaten auf den Augen. Erst mit einer gewissen Distanz wird Wahrnehmung möglich. So wirken Medien: Sie lassen etwas erst zugänglich werden, trüben oder färben aber den Zugang. Nötig ist also für die Wahrnehmung etwas »Diaphantisches, ein gleichermaßen Durchsichtiges wie Undurchsichtiges«.⁹

Diese Erfindung des Thomas (ein Beispiel kreativer Theologie) lässt sich systematisch weiterführen: Medium ›ist‹ ein Dazwischenliegendes (-stehendes, -tretendes, -kommendes), *worin und wodurch* wir wahrnehmen und *das daher unsere Wahrnehmung formt*: die Form der Wahrnehmung im *Doppelsinn* – wodurch sie formiert wird und wie sie ihrerseits formiert, also die Art und Weise wahrzunehmen.

Als Medium operiert all das, was uns auf bestimmte Weise sehen *lässt* und so sehen *macht*, wie wir sehen (bzw. wahrnehmen, sprechen, glauben, fühlen, wissen, wollen und leben). Die theologische Konsequenz ist absehbar: Der Geist als Medium ist der, in, mit und durch den wir auf andere Weise wahrnehmen, sofern er uns anders sehen lässt – wobei die Frage entsteht, wie das näher zu verstehen ist. Als Wahrnehmungsform sind Medien bemerkenswert *deutungsmächtig*.¹⁰ ›Sehen lassen und machen‹, das können Sprache, Schrift und Buch, aber auch Bild, Szene und Verkörperung, Medien des Sagens *wie des Zeigens*.

⁹ A.a.O., 22.

¹⁰ Vgl. PHILIPP STOELLGER, »Deutungsmachtanalyse. Zur Einleitung in ein Konzept zwischen Hermeneutik und Diskursanalyse«, in Deutungsmacht. Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten, hg. von PHILIPP STOELLGER, Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 63 (Tübingen: Mohr Siebeck 2014), 1–85.

Denn Gott spricht nicht nur, er *zeigt* sich auch, wenn er denn *revelatus* ist und zugänglich, namhaft und ansprechbar. Die damit markierte ›*zweite Hälfte*‹ der *Theologie* sollte nicht übersehen werden: all die Medien des *Zeigens* im Unterschied zu und in Verschränkung mit denen des Sagens. Metaphern und Metonymien oder Erzählungen können uns sehen lassen und machen, wie auch Bilder, Szenen und Verkörperung, indem sie zu Wahrnehmungs- und Deutungsmustern werden: Etwa das ›lebendige Bild‹ kommender Gemeinschaft, wie es in der Szene der Abendmahlsfeier aufgeführt wird – zur Transfiguration der Feiern in den Leib Christi: eine *figura vera*, ein wahres Bild.

Gerade der Geist spricht nicht nur, sondern *zeigt* sich auch. Das Sichzeigen in Figuren, Szenen und Gesten sind die visuellen Medien des Geistes. Nur – die können in recht verschiedenem Geist inszeniert werden: zur Selbsterhaltung und -steigerung – oder zur Fremderhaltung in diskreter Selbstzurücknahme.

3. Wie vom Geist sprechen?

Nichts liegt näher, als allein den Geist selber als Medium des Geistes zu verstehen: Nur der Geist vermag den Geist zu erkennen und zu fassen, gemäß der alten Regel, Gleiches werde nur durch Gleiches erkannt. Dann ist es so alternativlos wie selbstverständlich, dass allein der *Nous*, der Geist, die Vernunft, der *Logos*, den Geist Gottes erkennen könne und umgekehrt. Wenn die Regel zutrifft, dass das Denken sich selbst denkt in den Leitmedien seiner Zeit, ist der Geist das *Metamedium* quer durch die Zeiten. Denn was könnte Denken anderes sein als Geist? Damit wird – dem Mythos gleich – von Geistmetaphysik *Fraglosigkeit* erzeugt, eine Selbstverständlichkeit etabliert (mit entsprechender Exklusion: alles andere gilt als unmöglich, un-

denkbar, unsäglich): es kann gar nicht mehr die Frage sein und nicht anders gefragt werden als nach Geist durch Geist. Man könnte das die Deutungsmacht der Geistphilosophie nennen: nichts anderes zu kennen und erkennen zu lassen als das, was in diesem Modell (und seinen Variationen) sehen und denken gemacht wird.

Ob platonisch, neuplatonisch, aristotelisch, idealistisch oder subjektivitätstheoretisch ist diese Selbstverständlichkeit so gewichtig wie auch heute noch für viele gültig – wenn man einige Voraussetzungen teilt:

- dass Gottesgeist und Menscheng Geist im Grunde eines Wesens seien, wenn auch unvermischt, so doch ungeteilt und ungetrennt, als wären beide letztlich eins, in unio vereint und über alle Störungen durch Sinnlichkeit und Pluralität hinweg wieder vereinbar,
- dass zwischen beiden die theologische Differenz von Schöpfer und Geschöpf indifferent wird: Geist von Geist sei und daher (univok oder analog?) vom einen die Eigenschaften des anderen ausgesagt werden könnten,
- dass beide einander immediat seien oder werden können (Begehren nach Gottunmittelbarkeit),
- dass beide reiner Sinn ohne Sinnlichkeit seien, ungetrübt durch das Viele; notwendig, nicht kontingent, und ewig.

Die Theorie des Absoluten ist dann das Leitmodell, um im Geist den Geist zu denken nach Maßgabe der spekulativen Vernunft. Wenn man diese Voraussetzungen des Neuplatonismus oder der alten Theorien des Absoluten *nicht* teilt, zerfällt einem diese Tradition wie modrige Pilze. Nur steht man dann ohne diese stabilen Geländer des Denkens da. Wie vom Geist denken, wenn man nicht alles schon sola traditione, sola ratione geklärt findet?

Der neuplatonisch-idealistische Geist erscheint im Rückblick als eine theologische ›Fernleihe‹, deren Rückgabe

längst überfällig ist. Aber er bestimmt nach wie vor die theologischen Denkgewohnheiten, sei es beim Kollegen Ratzinger oder bei Pannenberg und seinen Schülern wie Jörg Lauster. Der neuplatonische Geist ist letztlich kein Medium, sondern das Versprechen von Unmittelbarkeit: ursprünglicher wie finaler Immediatheit.

Der Geist *als Medium* verstanden ist dagegen kein leibloses ›Gespenst‹, kein absoluter Allmachtsgeist, sondern Medium in materialen, sinnlichen, leiblichen Medien. Kein Geist ohne Leib, sonst wäre er Gespenst. *Als Medium* – ist der Geist nie leiblos, nie immediat oder immateriell, sondern konstitutiv *sinnlicher* Sinn.

Der Geist als Medium ist wesentlich *sinnlicher* Sinn. – Das klingt noch etwas apollinisch moderat. Wenn es um den Geist *Christi* geht, wird es härter und schwieriger. Alt oder neu vom Geist zu denken, macht eine eschatologische Differenz: Der Gegensatz zum alten Neuplatonismus ist bekanntlich die reine Torheit, kalkuliert *absurd*: vom Kreuz aus, von der Maximalpassion des Todes Christi her zu denken: nicht nur von demütiger Niedrigkeit, sondern vom unfassbaren Widerfahrnis der Gottverlassenheit namens ›Tod‹ aus zu denken.

Die maximale Härte für die Pneumatologie ist, das Ereignis des Todes Jesu als den Riss von Sinnlichkeit und Sinn zu verstehen, der nicht vom allmächtigen Metamedium immer schon geheilt und umfungen ist, sondern der eine eschatologisch neue Medialität entfaltet. Der Tod Jesu provoziert Medieninnovationen: neues Sagen und Zeigen, neue Deutung, neue Sozialität (Gemeinschaft), um ex post (im Rückblick) zu erschließen und zu kommunizieren, was und wer sich im Kreuz zeigt. Das kann man eine *mediale Wende* der Pneumatologie und Theologie nennen: nicht vom Immediaten, Innen, Körperlosen etc. auszugehen, sondern phänomenal von den Medienpraktiken – und vor allem der Passivität der Passion.

Das helle und lichte Immediate wäre gut platonisch, Geist durch Geist zu erkennen. Das dunkle Immediate aber ist der Tod Jesu als Riss der Medialität – von dem her der Geist anders und neu zu denken ist, wenn er denn der Geist *Christi* sein soll. ›Stark wie der Tod ist der Geist, lautet die eschatologische Hoffnung. Diese Kompetition von Geist und Tod mit der Wette, der Geist sei letztlich stärker, ist ein Zeugnis im Rückblick und Ausblick. Dann muss der Geist als vom Tod tangiert, berührt, versehrt, verletzt gedacht werden. Ein Geist mit ›Narben‹. Das hieße *kreuzestheologisch* vom Geist sprechen.

Die Scheidung der Geister scheint einfach: geht es doch um den kritischen Geist Christi. Die Scheidung der Pneumatologien ist schon schwerer: Wie hält es der Geist mit dem Kreuz? Ist er der mächtige Überwinder – oder *als* Geist verletzlich, mehr noch: verletzt? Den Geist als Medium *neu* zu denken heißt dann:

- als Geist des Gekreuzigten,
- nicht von der beliebten Omnipräsenz des Sinns, sondern einer verstörenden Sinnwidrigkeit des Todes her,
- nicht von unsinnlicher Präexistenz, sondern von Sinnlichkeit und Materialität seines Lebens und Sterbens her,
- nicht von absoluter Individualität (oder der Individualität als Absolutum), sondern von verletzlicher Verkörperung her.

Das wäre *Pneumatologie* ›von ganz unten‹, vom Gekreuzigten aus: *παρέδωκεν τὸ πνεῦμα*. Die Medien dieses singulären Geistes, sind dementsprechend keine Wohlfühlmedien (warm und harmonisch), auch nicht große Machtmedien (allem Deutungsmachtbegehren zum Trotz). Der Geist Christi ist auch kein Absolutum zur Selbstermächtigung der Theologie (sei sie spekulativ oder dialektisch).

Die passenden Denk- und Sprachformen sind dann nicht zwingende, generell zustimmungspflichtige Wahrheiten oder moralische Generalisierungen, sondern riskante Zeug-

nisse, pointierte Deutungen, fragile Anzeichen und angreifbare Erzählungen. Wer *mehr* will – das große System, die bezwingende Behauptung, den großen öffentlichen Auftritt –, läuft Gefahr, einem Machtbegehren zu erliegen. Nur – das Täuferparadox holt jeden ein, der sich äußert.

4. Ekklesiologische Applikation: Institution als Geist?

Dass ›der Geist‹ medial verfasst ist, versteht sich keineswegs von selbst. Denn sowohl der Geist Gottes wie der des Menschen gilt (in platonischer, aristotelischer wie idealistischer Tradition) als *immediat*: als ›unmittelbares Selbstbewusstsein‹ oder differenzloses Eines oder sich selbst denkendes Denken. Von der Intuition unmittelbarer Selbstgegenwart humanen Selbstbewusstseins wird auf Gottes Geist geschlossen und womöglich auch auf deren unmittelbaren ›Kontakt‹. Wenn Geist als Inbegriff der Unmittelbarkeit gilt – ist die Medialität des Geistes kontraintuitiv, wenn nicht absurd.

Aber selbst, wenn es einst einen unmittelbaren Geist gegeben hätte, könnte er nicht unmittelbar geblieben sein, weil er sonst nicht wirken und interagieren könnte. Das Leben oder die Vollzüge des Geistes sind an Trägermedien gebunden – sonst wären sie nicht ›wirklich‹ und ›wirksam‹: Gottes Geist bedarf des *Wortes*, um vernehmbar zu werden wie im Prophetenwort; oder der *Phänomenalität* von Wetter, Glanz, um wahrnehmbar zu werden. Er bedarf *sozialer Trägermedien* und *kultischer Medienpraxis*, um wirksam zu werden. Und er bedarf auch der Organisation und Institution, um kulturelle Form zu werden: in Gesetz und Tempel, letztlich in Lebensform und deren Tradition als *continuity over time*.

Inwiefern Gottes Geist *Institution* werden kann, ist allerdings ein eigenes Problem, das immer wieder für Unruhe sorgt und ggf. für innovative Institutionalität. Geist *als*

Gesetz (Tora) oder *als* Kult (Tempel) oder *als* Kirche (Rom) bleibt ein Problem. Droht doch die Bindung an, wenn nicht die Fesselung durch die Institution (wogegen sich die reformatorische Institutionskritik geltend machte). Die sogenannte ›Zweite Reformation‹ bearbeitete genau dieses Problem: eine neue Ordnung zu entwerfen, die diesen Geist Institution werden lassen sollte.

Das paradoxe Problem dieser Aufgabe ist:

- negativ: das Außerordentliche in Ordnung zu bringen, oder
- positiv: vom Außerordentlichen her eine neue, andere Ordnung zu entwerfen in Recht, Ethos, Lebensform und Kultform. Gastlichkeit und Fremdenrecht – können *Recht* werden.

›*Ordnung im Licht des Außerordentlichen*‹ ist ein Paradox, und zwar nicht nur ein scheinbares. Man kann das auflösen, indem man es ›in Ordnung‹ bringt. So ist der Gang der Welt. Denn die übliche Regel lautet ›Ordnung muss sein‹, dem allzumenschlichen Ordnungsbegehren entsprechend (was kein Argument für Schöpfungsordnungen sein sollte). Oder man kann es gegenläufig auflösen, indem man alle Ordnung abweist. Auch das ist machbar, wenn auch nicht auf Dauer (vgl. die Franziskaner, die frühe Reformation oder die sog. Schwärmer).

Man kann das Paradox auch produktiv ermäßigen, indem man versucht, eine *andere Form von Ordnung* zu suchen und zu entwickeln, etwa eine Ordnung, die sich anderen Ordnungen gegenüber außerordentlich verhält: eine Ordnung, die offen für Außerordentliches bleiben will (›offene Gemeinschaft‹).¹¹ In diese Richtung versuchen sich Landeskirchen zu entwerfen – wenn ich recht sehe.

¹¹ Vgl. PH. STOELLGER, *Kirche am Ende oder am Ende der Kirche? Auf welche Gemeinschaft dürfen wir hoffen?*, in: ELISABETH GRÄBSCHMIDT / FERDINAND MENGA (Hg.), *Grenzgänge der Gemeinschaft*, Tübingen: Mohr Siebeck 2016, 149–186.

Aber letztlich gilt auch in denen: ›Ordnung muss sein‹, sei es im Pfarrerdienstrecht oder im Mitarbeiterrecht. Es ist daher nicht trivial, daran zu erinnern, dass ›Ordnung im Licht des Außerordentlichen‹ eine Unmöglichkeit bleibt – mit der konstruktiv zu leben, durchaus möglich ist, aber nicht, ohne immer wieder die Pointe zu verfehlen.

Wie Freiheit Form gewinnt oder Geist zur kulturellen Form wird, war Cassirers Frage, mit der These, dass es keine Formlosigkeit geben kann, wenn denn Freiheit und Geist als kulturelle Praktiken wirksam werden sollen. Aber – es droht sofort der Fehlschluss, die Form selber wäre der Geist (oder die *forma corporis sei* die Seele). Form kann den Geist ›vermitteln, ›kommunizieren‹, *in* diesem Geist praktiziert werden, *von* diesem Geist her sich verstehen. Aber immer wird eine liminale Differenz geltend gemacht werden, um ein ›non capax infiniti‹ zu wahren: eine Nichtidentität, um das Aufgehen des Geistes in Form oder Medium zu bestreiten.

Die eigentlich innovative These Luthers war doch dagegen ein *capax infiniti* zu vertreten, christologisch begründet, nicht eine Kapazität der Institution, sondern eines *außerordentlichen* Ereignisses, letztlich des Kreuzes. Damit wird jeder Institutionalität von Religion, also jeder Ordnung, ein Außerordentliches *vorausgesetzt*, von dem her sich die Ordnung zu entwerfen hat, das aber nicht in der Ordnung aufgeht: ein formkritisches und formproduktives Außerordentliches. Form-, Kultur-, Institutions- und Medienkritik sind daher nur die negativen Indikatoren für diese relative Nichtidentität. Darauf weist das (von Barth erfundene) ›semper reformanda‹ hin als Prinzip der Formkritik mit dem Druck zur *Formvarianz*. Das konstruktive und innovative Moment ist die *Formfindung* und *Formvarianz*, oder Medienfindung und Medienvarianz.

5. Gegen den »pneumatologischen Absolutismus«

Der Kritik der *institutionellen* Bindung des Geistes sollte eine Kritik der Willkürfreiheit entsprechen.¹² Wenn »der Geist weht, wo er will«, wäre er ein Willkürgeist, ähnlich dem nominalistischen Willkürgott, der sich jeder Erkennbarkeit entzöge. Das könnte man »pneumatologischen Absolutismus« nennen, da der Geist dann komplett »absolut« wäre, wie »legibus solutus«, ohne Bindung oder Ordnung.

Der gegenläufige Grenzwert wäre, ihn in nur *einem* Medium oder exklusiv als *eine* Medienpraxis eindeutig präsent zu behaupten, z.B. in einem »heiligen Buch« oder »Stein« oder »Statue« oder Tempel. Dann wäre der Geist dergestalt gebunden, dass Manipulation möglich sein müsste.

Beides ist in christologischer Perspektive auszuschließen: »Er weht, wo er will« ist »lediglich« ein kritischer Kontingenzmarker, der die Freiheit des Geistes gegenüber Manipulation geltend macht. Er weht nur, wo die Kirche will – ist ebenso irrig wie die gängige Auffassung, er wehe, wo *ich* will (in meiner individuellen Lebensdeutung ...). Christologisch muss bestimmter formuliert werden: Er weht, wo *Er*, wo Christus will. Erst dann ist der Geist als Geist Christi identifizierbar. Andernfalls drohte der genannte pneumatologische Absolutismus.

Um so seltsamer, dass die Auffassung so deutungsmächtig geworden ist, er wehe halt, wo er wolle. Ist das doch nicht ohne prekäre Paradoxie: Die These der Unverfügbarkeit des Geistes ist *als These* bereits eine (negative) Verfügung über den Unverfügbaren. Die übliche Antwort ist, die Verfügbarkeit als souveräne *Selbstverfügbar*machung des Geistes zu verstehen. Nur ist damit das Problem nicht gelöst, sondern bloß verschoben. Denn die These der souveränen Selbstbestimmung als Selbstvergegenwärtigung *invisibili-*

¹² Parallel: der individuellen Bindung durch willkürliche Selbstdeutung.

siert die Medialität, derer der Geist bedarf. Auch in Barths Figur der Selbstbestimmung Gottes ist das nicht ohne die Medien von ›Schrift, Offenbarung und Verkündigung‹ möglich.

Der Geist Christi ist heilsam *fremdbestimmt*:

- durch sein Woher (Christus),
- sein Wie (des Gekreuzigten: mit Narben),
- und sein Worin (in Medien: *media salutis*).

Ein Geist ohne Wort wäre sprachlos, er *bedarf* daher schlechthin der Medien, um als Medium wirksam zu werden. So verstanden sind die Medien des Geistes die nächsterlichen Medienkörper Christi: die ›Leibkörper‹ des Gekreuzigten seit der Auferweckung. Die Medienkultur des Christentums erschließt sich von daher nach der Regel: Das Wort ward Fleisch – und wieder Wort und Sakrament und auch Bild, Ritual und Lebensform. Man könnte das die lange Kette der medialen Supplemente nennen, die Ausdifferenzierung supplementärer Medien Christi.

Dergleichen nur Selbsterhaltung der Religion qua Organisation und Institution zu nennen, wäre zu leicht und einseitig. Es ist vielmehr eine (als Selbstübertragung ausgegebene) Übertragung der leibhaftigen Figur des Gekreuzigten in seine medialen Figuretionen: in kulturelle Formen und Medienpraktiken, also auch der *visuellen* Kultur dieser Religion (so wie die Hostie als zentrales Kultbild des Christentums fungiert: sie zeigt, was sie ist, und ist, was sie zeigt).

6. Medienwerk – zwischen Gottes- und Menschenwerk

Wenn Geist Medium ist, Medium der Gegenwart des Gekreuzigten, ist Theologie Medientheorie, oder genauer, Pneumatologie ist die Medientheorie der Theologie: Reflexion auf die Medialität (Medienpraktiken und -pathiken) von Religion, von Christentümern, Kirchen, Gemeinschaften etc.

Das versteht sich nicht von selbst. Denn Medienpraxis funktioniert am besten, wenn man nicht auf ihre Medialität reflektiert. Wer beim Sprechen auf die Sprache reflektiert – wird gestört und gehemmt. Wer bei der Liturgie ständig die Liturgie kommentiert, stört. Was im Vollzug religiöser Praxis unangebracht ist, ist für deren Verstehen und Entwicklung notwendig: auf ihre Medialität zu reflektieren – die sich so gerne unsichtbar macht.

›Der Geist macht lebendig‹ heißt es. Die Buchstaben als seine Medien vielleicht auch? Jedenfalls ist die *Medialität* des Geistes die *Bedingung* seiner *Wirksamkeit und Kreativität*: stark wie der Tod ist der Geist, so dürfen wir hoffen. Dann ist der Tod, der *Tod Christi* das Woher und Worin und Wogegen des Geistes – unvergesslich verletzt (sonst wäre das pneumatologischer Doketismus).

Das ist pneumatologisch wie medientheoretisch ungewöhnlich. Üblicherweise versprechen Medien *Präsenz*, Dauer, Leben – wenn nicht sogar ewiges Leben. Medien treten an als Abwesenheitsüberwinder und daher als Sieger über den Tod. So ja auch der Geist, wenn er stark sein will, wie der Tod – und damit schon stärker. Der Geist Christi ist darin etwas anders als andere Geister – und anders als andere Medien. Er erinnert an die Passion – vor allem. Er folgt nicht dem medialen Mainstream von Todesüberwindung *zwecks Todesvergessen*. Er präsentiert sich nicht triumphal, sondern er erschließt die Bedeutung des Gekreuzigten. Was andere Medien latent halten, wird in den Medien dieses Geistes manifest und markiert: der Geist des Gekreuzigten zu sein. Ohne diese Markierung (Verletzung!) könnte man ihn getrost vergessen.

Das heißt auch, dass (alle möglichen) Medien *in diesem Geist* zu gebrauchen sind. Dann ist alles möglich, was nützt – und *passt*. Massenmediale Machtdemonstrationen von Megaveranstaltungen dürften dann unpassend erscheinen. Zuviel Machtdemonstration zur Selbstermächtigung. Und – wenn

Theologie so ›public‹ sein will, dass sie sich im Glanz der Mächtigen sonnt – könnte das auch unpassend scheinen.

Pneumatologia gloriae ist von einer pneumatologia crucis meistens leicht unterscheidbar – auch wenn die sich riskant vermengen können, wie in der Selbstdarstellung zur Bezeugung des Gekreuzigten. Das Täuferparadox bleibt anscheinend unvermeidbar.

Mit diesem Paradox kann man auf zweierlei Weise umgehen: Man kann es verkennen und verdrängen – und sich in besten Absicht mit dem Täufer etwas naiv identifizieren: Theologie (Barth!) und Kirche sollen und wollen doch nichts anderes, als mit ihren Medien Christus bezeugen und Evangelium kommunizieren ... Dann wird verkannt, dass das nur in und mit Medien geht, die immer auch Selbstdarstellung sind. Fromme Naivität und Eitelkeit aus Versehen können dann eng beieinander liegen.

Oder man kann auf dieses Paradox selbstkritisch reflektieren und zurückhaltend bleiben, um die Selbstdarstellung zu bändigen. Wer immer noch das eigene Label in den Vordergrund stellt, nutzt das Zeugnis immer auch zur Selbstdarstellung. Hier scheint mir möglichste Diskretion passend – und nicht das neue Deutungsmachtbegehren in Zeiten der Berliner Republik. Das ist das alte Dilemma der ›Stifter‹, die sich mit ins Bild setzen und im Gestifteten präsent bleiben wollen. Das ist nicht ohne Machtbegehren im Willen zur Sichtbarkeit und Dauer.¹³

Dieses Täuferparadox (kein Zeugnis ohne Selbstdarstellung) – ist ein Medienparadox. Für eine Religion des Wortes ist das vertraut. Wer die Kirche im Wort gegründet sieht – wie die Präambeln der Landeskirchen-Verfassungen bezeugen – verlässt sich ganz auf dieses Medium des Wortes. Im Glauben an Gottes Wort lebt ein tiefer *Glaube an das Wort* als Heilsmedium – ein gewisser *Wortglaube*, ein

¹³ Am Rande gesagt: Deshalb ist unser Kirchensteuersystem höchst vorzüglich gegenüber Stiftung und fundraising. Die Gabe muss vom Geber getrennt werden, um nicht Machtmittel zu sein.

Medienglaube. Wir vertrauen zutiefst dem Wort als Wort (Gott übrigens auch).

Bei Bildern glauben wir, viel ungläubiger zu sein. Wer würde schon ›dem Bild‹ glauben? Das sei doch nur der Glaube der Anderen, der Altgläubigen. Das könnte eine Selbsttäuschung sein. Denn in Zeiten, da Sichtbarkeit zum höchsten Wert avanciert, ist der Bildglaube allgegenwärtig und sehr mächtig. So mächtig, dass kaum einer dem öffentlichen Auftritt oder gar den Kameras zu widerstehen geneigt ist. Wer sich den Massenmedien willig hingibt – hat ein Problem. Denn in welchem Geist die bespielt werden und wie sie einem mitspielen, ist fraglich.

Die Medialität als Figur des Dritten ist durch eine Eigendynamik der Medien(-praxis und -pathik) gekennzeichnet, die *mehrdeutig* ist. Sie hat Risiken und Nebenwirkungen, wie Medieneffekte stets zeigen. Aber eins wird dabei ebenso klar: Medien *haben* oder *entfalten* stets solch eine unverfügbare Eigendynamik, die auch *kreativ* sein kann. In der Sprachpraxis hoffen und wetten wir darauf. Das kann man auch im Blick auf andere Medien hoffen und fordern – wie visuelle. Denn die Kreativität des Geistes lebt *auch* von der kreativen, emergenten *Eigendynamik der Medien* der Kommunikation: erhellende Metaphern, überraschende Erzählungen, fragile Zeugnisse, immersive Rituale – lebendige Bilder der kommenden Gemeinschaft, Szenen, Gesten, Unterbrechungen und gelegentlich auch riskante Störungen, Risse im Gefüge des Gängigen.

Das muss keineswegs ›hinreißend‹ werden, also nicht unbedingt spektakulär. Denn die Pointe der Medien des Geistes Christi – der Medienpraxis in seinem Geiste – ist, feine Formvarianzen zu erfinden. Nicht das spektakulär Neue (das war längst), sondern die merkliche, erhellende Abweichung zum Alten. Und auch das Neue will immer wieder neu zur Darstellung gebracht werden – aber bitte nicht mit der Qual ungeheurer Innovation. Das ist in Predigt wie

Liturgie für alle quälend. Eine feine kleine Variante kann alles merklich werden lassen, was nötig ist.

Zwischen Gotteswerk und Menschenwerk vermittelt das *Wortwerk* in seiner Eigendynamik. Hermeneutisch vertraut formuliert: Gott wirkt durch das Wort (per verbum) und muss sich darin auf das Wortwerk verlassen. Gottes Werk wird also *performed*, maßgebend von Christus als Verkörperung Gottes, abgeleitet in allen Folgemedien und Medienkaskaden der christlichen Religionspraxis. Dass das Wortwerk *keineswegs* aus leblosen *Instrumenten* besteht, ist hermeneutisch geklärt: Schrift, Wort, Sprache *sind* von erheblicher Eigendynamik. In dem Sinne lässt sich wagen zu sagen, *›Auch der Buchstabe macht lebendig‹*.

Wortwerk *allein* wäre allerdings eine Prägnanz mit hohem Preis, um nicht zu sagen eine mediale Monokultur, als wäre *›allein das Wort‹* das gotteswürdige Medium. Dann hätte es der Verkörperung im lebenden Bild Gottes nicht bedurft? Kein *›Sehen seiner Herrlichkeit‹*, wie Johannes meinte? Im Sinne einer Horizonterweiterung sei daran erinnert: *Der Mensch lebt nicht vom Wort allein*, so wie Gott nicht allein im Wort wirkt. Im Glauben an das Wort steckt ein gehöriges Maß an Wortglaube.¹⁴

Gott *spricht* nicht nur, er *zeigt* sich auch – zum Glück nie *nackt*, sondern *durch* Medien: der brennende Dornbusch oder die Rauch- und Feuersäule; Steintafeln oder Schriftrollen – oder in lebenden Bildern einer Lebensform. Lautet die hermeneutische Regel, das Wort wirkt zwischen Gott und Mensch, Wortwerk als Medium von Gottes- und Menschenwerk, so wäre erweitert zu formulieren: *Zwischen Gotteswerk und Menschenwerk wirkt das Medienwerk*, oder im Sinne Luthers formuliert: *Christus als Medium und daher der Geist Christi in aller Medienvielfalt*. Die unfruchtba-

¹⁴ Analog erweitert: Wer ohne Medien das Schauen sucht – wird nur einen nackten Gott finden, was bestenfalls schrecklich wäre.

re Dualisierung von Gotteswort und Menschenwort, von Gottes Werk und Menschenwerk, wird durch die Figur des *Dritten*, das Medienwerk entspannt und entdualisiert.

An der Sprache zwischen Gott und Mensch ist das längst durchgearbeitet (von G. Bader, E. Jüngel, H.-Ch. Askani, J. Ringleben u.v.a.). Mit der Medialität wird der Wahrnehmungshorizont etwas geweitet. »Nicht das Wort allein ...«

Nur müsste dann zugestanden werden, dass die Medien eine legitime (wenn auch riskante) *Eigendynamik* haben.

Nicht nur das Schreibzeug arbeitet mit an unseren Gedanken – der Wein auch. Solch eine Eigendynamik wird im Blick auf Christus schnell anerkannt. Aber es gilt nicht weniger für seine supplementären Medien wie Wort, Werk, Bild, Körper oder Musik.

Eigendynamik von Medien – klingt schnell magisch (das Bild als »verführerisch« und manipulativ); oder gar sündig (der Eigenwille statt Gottes Wille); oder unheimlich, als wären die Medien Dämonen (oder Engel). Etwas nüchterner formuliert wird man sich auf die Eigendynamik *analoger* Medien verlassen müssen, wenn tatsächlich Verkündigung zur Gegenwart des Verkündigten soll werden können; oder Abendmahl oder gute Werke und Lebensform.¹⁵

Abendmahl als Geistmedium heißt Figuralpräsenz: in der *figura vera* des Abendmahls geht es um die Transfiguration der Feiernden. Dabei ist Figur eine Figur des Dritten zwischen »est« und »significat«. Diese »Figura« ist die Grundfigur, um Medialität nicht nur als Repräsentation zu begreifen, sondern als Präsenz im Vorübergehen. Dabei treten zum Wort auch andere Medien mit ihrer Deutungsmacht hinzu: Bild, Ton, Körper, Raum und Atmosphäre.

¹⁵ Wer hier stets die Person und ihr Wissen und Wollen allein am Werk sieht – erkennt, worin und wodurch wir leben, sprechen, wirken.

7. Geistgegenwart als Immersionsphänomen

Den Geist als Medium zu verstehen, führt dazu, dass medienwissenschaftliche Modelle pneumatologisch relevant werden können. *Immersion* ist ein Beispiel dafür, bei dem man sich wundern kann, warum er nicht längst zum Grundbegriff der Pneumatologie geworden ist: Ist doch Geistesgegenwart *das* Paradigma für Immersion. Sicher ist nicht alle Immersion Geistesgegenwart, aber Geistesgegenwart ist ein exemplarisches Immersionsphänomen.

In den »game studies« wie in der Filmwissenschaft ist dieser Ausdruck gebräuchlich für die »immersive Erfahrung« (genauer: Widerfahrung) des Hineingezogenwerdens und Involviertseins. Seit den 60er Jahren wurde Immersion medienwissenschaftlicher »Grundbegriff« für Telepräsenz und virtuelle Realität. Was in Computerspielen und Filmerfahrung »passiert«, wird auf eine Weise benannt, deren theologische Hintergründe dabei schlicht vergessen wurden. Lateinisch *immersio* meint das Eintauchen, mit der physischen Konnotation, in ein anderes Medium, das Wasser einzutauchen. Die Konnotation zur Taufe ist nicht zufällig: ein Medienwechsel als Welten- und Identitätswechsel.

Das Konzept geht auf Béla Balázs zurück, den ungarischen Regisseur, Schriftsteller und Filmtheoretiker (*Der sichtbare Mensch oder die Kultur des Films* von 1924). Der Film sei wie eine *Tür*, ein Eingang in einen anderen Raum zu verstehen – im Unterschied zu unbewegten Bildern, die wie ein *Fenster* fungierten, durch das man schaut. Die Fenstermetapher galt klassisch für die Perspektivenkunst seit der Renaissance-malerei. Mit der Türmetapher wird eine grundsätzlich andere Form der Bildwahrnehmung bezeichnet, die im Film erfahrbar wird. Béla Balázs beschrieb das 1930 in *Der Geist des Films* metaphorisch mit dem Ausruf: »Wir sind mitten drin!«¹⁶ Ausgeführt heißt das: »Der Film [...]

¹⁶ BÉLA BALÁZS, *Der Geist des Films* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001), 14.

hat die Distanz des Zuschauers aufgehoben; jene Distanz, die bisher zum Wesen der sichtbaren Künste gehört hat. Der Zuschauer steht nicht mehr außerhalb einer in sich geschlossenen Welt der Kunst, die im Bild oder auf der Bühne umrahmt ist. Das Kunstwerk ist hier keine abge sonderte Welt, die als Mikrokosmos und Gleichnis er scheint, in einem anderen Raum ohne Zugang. Die Kame ra nimmt mein Auge mit. Mitten ins Bild hinein.«¹⁷

Damit wird zugleich eine Deutungsmachterfahrung themati sch. Was poetologisch wie theologisch als *raptus*, freundlicher formuliert als ›hinreißen‹, benannt wird, ist die Macht eines Mediums, ›mich‹ in einen anderen Horizont zu versetzen, mitzureißen und gravierend zu alterieren. Laura Bieger meinte: »Die Ästhetik der Immersion ist eine Ästhetik des Eintauchens, ein kalkuliertes Spiel mit der Auflösung von Distanz. Sie ist eine Ästhetik des empathischen körperlichen Erlebens und keine der kühlen Interpretation. Und: sie ist eine Ästhetik des Raumes, da sich das Eintaucherleben in einer Verwischung der Grenze zwischen Bildraum und Realraum vollzieht.«¹⁸

Immersion bezeichnet eine bestimmte Wahrnehmungs- und Erfahrungsform, genauer eine *pathische Widerfahrung*. Damit kann man Predigt, Liturgie, Kirchenraum, Bilder, Fest und Feier, Theater wie performing arts, Mythen, Erzählungen, (biblische) Texte, Wortverkündigung verstehen: Sie setzen auf ihre *energeia und enargeia*, um nicht nur et was zu repräsentieren, sondern um *Präsenz* zu erzeugen, präsent werden zu lassen, wovon die Rede ist.

Was die alte Hermeneutik am *Spiel* erörtert und Johannes Fischer an der *praktischen Erkenntnis* vom Mythos her, ist fast unheimlich allgegenwärtig in den Formen und Figuren der *Immersion*. Das Unheimliche daran ist, dass nicht nur

¹⁷ BALÁZS, Der Geist des Films, 15.

¹⁸ LAURA BIEGER, Ästhetik der Immersion (Bielefeld: transcript 2007), 9.

das Wahre, Schöne und Gute oder allein Gott derart immersiv präsent werden können, sondern alles Mögliche. Jede Phantasie kann film- oder computertechnisch zur Immersionserfahrung werden, auch ›Faust und Mephisto‹. Daher ist wenig überraschend, dass daraus Technik und Ökonomie gemacht werden. Das Immersionsbegehren wird bewirtschaftet, am erfolgreichsten von den ›Neuen Medien‹. Daher ist die Medienwissenschaft als deren Reflexion auch Immersionsforschung in einer Ausdifferenzierung – dergegenüber die Hermeneutik manchmal etwas ›alt‹ aussieht, obwohl sie doch die praktische Erkenntnis des ›Neuen‹ klären wollte.

Immersion ist ein Konzept mit einem metaphorischen Hin und Her zwischen Religion und Medien, Theologie und Medienwissenschaft: Das Eintauchen in eine Flüssigkeit, in den Jordan etwa, wurde zur Medienpraxis der Taufe, von dort übertragen auf Medienerfahrung in Film und Spiel – und von dort kann sie angereichert zurückkehren, um Geistesgegenwart und Glauben zu deuten.

Aber, was in Computerspielen (hoffentlich) ›Spiel‹ bleibt, und im Film ein ästhetisches Ereignis im Vorübergehen, soll in der pathischen Wahrnehmung des Reiches Gottes – *Lebensform* werden, hoffentlich auf ewig, eine eschatologische Immersion. Das ist eine gravierende Differenz von spielerischer und religiöser Immersion. Spiel und Film bleiben eine ›Als-ob-Welt‹, unterschieden von der Lebenswelt. Anders steht es um das Verhältnis von Lebenswelt und Gleichniswelt. Das ›Als-ob‹ des herbeierzählten Reiches Gottes soll gerade überschritten werden. ›Nicht nur ›als-ob‹ ist die Pointe des Gleichnisses gegenüber dem Spiel. Soll doch Gottes Gegenwart kraft des Geistes durch das Gleichnis in der Lebenswelt *wirklich* werden. Mehr noch: Die im Gleichnis präsent werdende Welt des Reiches Gottes soll *wirklicher* sein als die ›alte‹ Wirklichkeit.

Die pathische Wahrnehmungsform des Glaubens ist im Unterschied zu TV, Film, games und VR eine *definitive*,

eschatologische Immersion: Sie durchschreitet eine *Tür* – ohne Rückweg? Vom Alten ins Neue geht es um eine *eschatologische Differenz*, um den Eintritt in einen ›neuen Himmel‹ und eine ›neue Erde‹. Der Anspruch dabei ist, dass sich damit ein Welten- und Existenzwechsel ereignet. Medial gesagt geht es um eine neue Wahrnehmungsform, aus der es (möglichst?) keinen Weg zurück gibt – keinen Rückweg ins Alte, der ein Rückfall wäre. Und das nicht nur seitens des Menschen, sondern *auch für Gott*: Ist Christus einmal in der Welt, gibt es kein Zurück, auch für Gott nicht. Was einmal zur Sprache und zur Welt gekommen ist, kann nicht mehr zurückgenommen werden. Es wird immer gesprochen worden sein.

Was im Blick auf das Spiel *pathologisch* genannt werden würde, lebenslang ganz in diesem Spiel aufzugehen, ohne Rückweg, wird für die pathische Wahrnehmungsform des Glaubens als wünschenswert vorausgesetzt: Wer durch diese Tür tritt, ist und bleibt in einem neuen Leben. Das kann man mit Recht ›unheimlich‹ finden. Geht es doch anders als bei Odysseus nicht um einen Umweg mit Rückweg, sondern Abraham gleich um einen Weg ohne Rückkehr.

Daher kann man auch das nur zu leicht *Unpassende* der Spielmetapher benennen: Glaube kann man nicht ausprobieren und einen Abend lang spielen. Daher ist auch das Modell der Immersion genauer und besser geeignet, die Pointe namhaft zu machen: mit der Zuspitzung, es gehe um definitive, eschatologische Immersion. Spielrealitäten in der virtual reality sind in der Regel dezidiert ungefährlich konzipiert und folgenlos. Die vorübergehende Neuverortung des ›users‹ im Kontext des Erkannten, seine ›Translokation‹ wird nicht zu einer ›Transsubstantiation‹ oder besser ›Transfiguration‹. Er wird kein anderer, sondern kann ›gut unterhalten‹ wieder zurückkehren in sein altes Leben. Alles andere wäre gefährlich und vermutlich pathologisch.

Im Glauben hingegen wird es sowohl gefährlich als auch folgenreich. In Christus hat sich das gezeigt. Und im Geiste Christi geht es ums Ganze. Um so erstaunlicher, dass die Immersionstechniken des Christentums meist auffällig unauffällig bleiben, arg zurückhaltend. Während bei der Immersionsforschung die empirischen Faktoren und die technischen Apparaturen im Vordergrund stehen (was im Übrigen durchaus auch bei religiösen Immersionen erforscht werden könnte), sind demgegenüber die Immersionsmedien der Religion nicht atechnisch, aber doch technisch erstaunlich elementar und für zeitgenössische Erregungstechniken vielleicht schlicht ›langweilig‹ oder zu zurückhaltend: Wort, Schrift, Bild etc. Es sind körpernahe, lebensweltnahe Medienpraktiken, die in der Regel ohne so genannte Neue Medien auskommen. Der Mainstream der Immersionsökonomie ist dagegen: immer mehr, immer intensiver, eindrucksvoller: möglichst *wirklicher als die Wirklichkeit* (in eigentümlicher Nähe zur religiösen Imagination einer kommenden Welt, die *wirklicher als diese Wirklichkeit* sei). Gegen die ebenso spannenden wie gelegentlich auch unheimlichen Medientechniken der Immersionsintensivierung sieht die Religion meist ›alt‹ aus.

Dann ergibt sich ein Unterscheidungsbedarf: Soll die Religion sich auf kompetitive Immersionssteigerung einlassen oder Diskretion in Sachen Immersionstechnik? Der eine, recht breite Weg wäre die machtvolle Kathedrale bis zur Crystal Cathedral. Was eine ordentliche Megachurch sein will, muss medial mithalten können, besser noch mehr als das: möglichst immersiv, unwiderstehlich bewegend, mitreißend. Der deutsche Protestantismus wirkt dann abgehängt, um nicht zu sagen abgehangen. Was soll man dazu sagen? Das kann natürlich daran liegen, dass manches etwas schlicht gemacht ist. Aber man kann manche Diskretion auch anders sehen. Könnte die mediale Zurückhaltung nicht einen religiösen Sinn haben? ›*Solo verbo*‹ ist gnädigerweise nicht besonders ›Mega‹. So zu kommunizieren,

dass es möglichst *nicht überwältigend* wird, sondern Spielräume der Freiheit eröffnet, Räume der Nachdenklichkeit und einer eigenen Verantwortung von Nähe und Distanz? Der Leib des Geistes ist nicht Macht und Herrlichkeit, das wäre eine *pneumatologia gloria*, sondern überraschend unspektakulär: diskreter als gedacht, *pneumatologia crucis*.¹⁹

PS: Um die *pneumatologia crucis* nicht allein stehen zu lassen, sei an eine nahe Verwandte erinnert. Eine sehr bemerkenswerte Innovation ist und bleibt, dass *Israel* seine Geschichte quer durch die hebräische Bibel als extensives Sündenbekenntnis erzählt: als Geschichte immer neuer Bundesbrüche. Welche Religion, welche Nation oder Kirche hätte das je gewagt: die eigene Geschichte als Geschichte permanenter Verfehlung und des Abfalls zu schreiben? Auch das Christentum hat *das nie* gewagt. Die narrativen Zeugnisse sind tragende Medien des Geistes. Die Geschichten, die eine Religion von sich erzählt, zeigen den Geist, in dem sie lebt.

¹⁹ Vgl. zum Hintergrund des Vorangehenden: PH. STOELLGER, Gott als Medium und der Traum der Gottunmittelbarkeit, in: HANS-PETER GROBHANS / MICHAEL MOXTER / PHILIPP STOELLGER, Das Letzte – der Erste. Gott denken. Festschrift für Ingolf U. Dalferth zum 70. Geburtstag, Tübingen: Mohr Siebeck 2018, 351–393; Die Medialität des Geistes oder: Pneumatologie als Medientheorie des Christentums. Zum Medium zwischen Gottes- und Menschenwerk, in: HEIKE SPRINGHART / GÜNTER THOMAS (Hg.), Risiko und Vertrauen. Risk and Trust, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2017, 139–174; Seele als Medium. Von der Leiblichkeit der Seele als sozialer Wahrnehmungsform, in: ULRICH BEUTTNER / MARKUS MÜHLING / MARTIN ROTHGANGEL (Hg.), Seelenphänomene. Ein interdisziplinärer Dialog, Jahrbuch der Karl-Heim-Gesellschaft 29, 2016, Frankfurt am Main: Peter Lang 2016, 137–170; Reformation als Reformatierung der Medialität im Namen der Gottunmittelbarkeit, in: JOHANN ANSELM STEIGER, Reformation heute, Band IV: Reformation und Medien. Zu den intermedialen Wirkungen der Reformation, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2018, 35–62.