

Philipp Stoellger

Tod oder Leben – Unvermitteltes oder Unmittelbares? Zum Chiasmus von Theologie und Medientheorie

1. Im Anfang eine Prophezeiung

Im Jahr 2000 prophezeite der Schriftgelehrte und Medientheoretiker Jochen Hörisch: »dass sich eine Theologie formieren wird, die an die großartige Medientheorie des Johannesprologs anknüpfen wird, halte ich für wahrscheinlich«¹. So zu orakeln, nicht mit apokalyptischem, sondern wohl eher mit medien-messianischem Ton reizt natürlich, einen Theologen zumal. Nur, warum sollte es Medienwissenschaftler interessieren? Klingt der Spruch doch eher nach *Medienmetaphysik*, und wer wollte der noch anhängen? Nur ist es so einfach nicht. Weder ist Theologie gleich Metaphysik – die Gleichung geht nur für die auf, denen an der Bestätigung ihrer Reserve liegt. Noch ist die Medientheorie frei von solchen Fragen und Problemen, die auch die Theologie umtrieben und noch umtreiben. Das *muss* nicht gleich die große ›ontosemiologische‹ Wette sein, der Hörisch nachdachte: der verlorenen, wenn nicht unmöglichen Einheit von Sein und Sinn. Das hieße gleich, auf's Ganze zu gehen und alles auf eine Karte zu setzen. Es geht auch etwas diskreter, wie zu erörtern sein wird.

Zu reizen und zu locken, wie Hörisch es wagt, ist allerdings auf riskante Weise mehr als *Medientheorie*. Es ist *Medientechnik* raffinierter Art: Theotechnik und Medienrhetorik, die die Leser zu verführen sucht. ›Trust in me, just in me!‹ klingt der Oberton dieser Prophezeiung. Wer könnte oder wollte solch einem Spruch widerstehen – wenn selbst ein Gott es nicht konnte und sein Wort Fleisch werden ließ?

¹ Jochen Hörisch, »Medien machen Leute – Gespräch mit dem Literaturwissenschaftler Jochen Hörisch«, in: *Evangelische Kommentare* 3 (2000), Jg. 33, S. 18–21, S. 21; vgl. ders., »Hostie, Münze, CD-ROM – Vom Aufstieg und Niedergang des Geldes als Leitmedium«, in: *Evangelische Kommentare* 4 (1998), Jg. 31, S. 196–198. Die Theologie des Johannes nennt Hörisch allerdings auch »outriert kommunikations- und medienfetischistisch«, ders., *Der Sinn und die Sinne. Eine Geschichte der Medien*, Frankfurt/M. 2001, S. 312.

Im Gewand der diskreten Vermutung und Wahrscheinlichkeitserwägung zeigt sich Hörisch hier als Deuter, als Zukunftsdeuter, als Augur der Mediengeschichte, der er eine gravitatische Zukunft verheißt, wenn sie denn dem Johannesprolog folgte. Nur liegt der Ton hier schwerlich auf dem solennen ›Im Anfang war das Wort ...‹. Wenn die Mediengeschichte vom ›Sinn zu den Sinnen‹ verlaufe, wie Hörisch ebenso theo- wie teleologisch spekuliert,² versteht er das als Wirkungsgeschichte von Johannes 1,14: »Und das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit.«

›Die Herrlichkeit zu sehen‹ wird in Hörischs erfrischendem Antihegelianismus allerdings zur Herrlichkeit *des Sehens*: nicht Sinnlichkeit *der* Versöhnung, sondern Sinnlichkeit *als* Versöhnung ist die Wette auf den Sinn der Sinnlichkeit. Damit geht es nicht mehr nur um die Sinnlichkeit allen Sinns, wie es Cassirer vertrat mit seiner These der symbolischen Präganz, sondern um den Sinn der Sinnlichkeit – bis zur finalen Befreiung der Sinnlichkeit vom Sinnerwartungsdruck. Warum Hörisch dafür ausgerechnet den Johannesprolog feierlich aufruft und nicht zum Beispiel de Sades Sodom, mag man dann fragen. Denn de Sades Philosophie der Sinnlichkeit wäre doch, ähnlich Nietzsches’ Feier des Leibes, eine so radikale wie exzessive Version dieser Schau der verherrlichten Sinnlichkeit.

Hörisch indes bleibt stubenrein und salonfähig, wenn er sich auf Johannes beruft, statt auf die *dark sides* und *hidden heroes* der Mediengeschichte. Aufgrund seiner theologischen Reverenz ist Hörischs Prophezeiung ein gutes Beispiel und sind seine weiteren Ausführungen ein passendes Medium, um die Möglichkeiten und Unmöglichkeiten des Verhältnisses von Theologie und Medientheorie zu sondieren. Das ist angebracht und sinnvoll – so die Wette der folgenden Ausführungen – denn *Religion* hat es seit jeher mit den Möglichkeiten und Unmöglichkeiten der Kommunikation, der Medien und deren Performanzen im Verhältnis Gott, Welt, Mensch und Mensch zu tun, wie auch Peter Weibel meinte im Rahmen des Projektes ›Religion as a Medium – the Media of Religion‹ im ZKM in Karlsruhe.³ Religion gebraucht nicht nur Medien, sondern *ist* eines, und zwar das Ur- oder Protomedium: »Religion is the proto-medium, the first medium, the original medium of all media.«⁴

Weibels Argument dafür war, dass Religion präsent mache, was absent sei, Gott vor allem.⁵ Das ist nur leider zu generell. Jede Zeichenpraxis produziert die besondere Präsenz namens Repräsentation. Genauer wäre zu formulieren: Die

² So die Grundthese von Jochen Hörisch in *Der Sinn und die Sinne*, a. a. O.

³ Vgl. Boris Groys, Peter Weibel (Hg.), *Medium Religion. Faith. Geopolitics. Art*, Köln 2011, S. 30–43.

⁴ Ebd., S. 41.

Medienpraxis der Religion macht Unverfügbares verfügbar (Gott, Heil, ewiges Leben), auch wenn diese Verfügbarkeit wiederum kritisiert und limitiert wird, um nicht zur Manipulierbarkeit zu werden. Weniger anstößig ist daher zu sagen: Religion macht Unzugängliches zugänglich. Dazu macht sie Unwahrscheinliches wahrscheinlich (wenn nicht manchen sogar ›gewiss‹), oder sie macht Unplausibles plausibel (im Versprechen von Gemeinschaft und gelingendem Leben), Undenkbares denkbar (eine andere Welt), Unmögliches möglich (Vergebung), Unwirkliches wirklich, Unlebbares lebbar – und so weiter.

Für Kritiker macht sie Inexistentes existent (Gott, Sünde, Heil), mit der doppelten Kritik, sie täusche doch nur vor und ihr ›Existentes‹ sei gar nicht existent. Darüber dann zu streiten, als ginge es um ›Realien‹, die behauptet oder bestritten werden, ist glänzend oberflächlich. Geht es doch einerseits um symbolische Gefüge und um die strittige Realität des Imaginären – und Imaginationen anderer Realität. Klar ist dabei für beide Seiten jedenfalls, dass Reales, Symbolisches und Imaginäres nur medial gegeben sind – denen einen ›nur erzeugt‹, den anderen ›vor- und aufgegeben‹. Religion *ist* Medium – und Religionsreflexion daher Medienreflexion.

Weibel behauptete sogar den erweiterten Umkehrschluss: »Religion Is the Medium, the Media Are Religion«⁶. Sind dann alle Medienpraktiken funktionale Äquivalente von Religion? Sind *alle* Medien Religion und damit Medienwissenschaft ›eigentlich‹ oder ›wesentlich‹ Theologie? Wenn es in Medienpraktiken um Differenzvermittlung ginge (ohne die Differenzen zu tilgen), sei es Transzendenz- oder Alteritätsvermittlung, sei es Selbstverständigung oder kommunikative Handlungsform, sei es Beobachtung und Beschreibung oder kleine Welterzeugungen, sei es Arbeit an Rissen im kulturellen Gefüge oder an Ausdrucks- und Darstellungsproblem – kurzum, wenn Medien das wären, ›was einem dazwischenkommt‹, so oder so, störend oder hilfreich, dann geht es jedenfalls der Theologie stets um Medien: Äpfel, Schlangen oder Frauen, Engel oder Dämonen, Worte und Bilder, Kult und Praxis. Das sind klassisch die *media salutis* wie ›Wort und Sakrament‹, oder auch die *media mortis* oder *concupiscentiae*, Medien der Verunreinigung und des Falls, wie Äpfel und Birnen oder Schlangen und Frauen. Theologie *ist* Medientheorie ›avant la lettre‹. Das ist nicht exklusiv aufzufassen,

5 Vgl. ebd.: »because it seems to render present something that is absent«. Die vorsichtige Formulierung ›seems‹ könnte Anlass geben, über Sein und Schein der Präsenzproduktion zu diskutieren, das unterlässt Weibel aber. Vgl. Philipp Stoellger, »Das heilige Bild als Artefakt. Die Latenz in der Produktion von Präsenz«, in: Christoph Dohmen, Christoph Wagner (Hg.), *Religion als Bild – Bild als Religion*, Regensburg 2012, S. 179–215.

6 Groys, Weibel, *Medium Religion. Faith*, a. a. O., S. 41.

sondern inklusiv: Sie ist nicht ›nur‹ Medientheorie, aber stets auch und wesentlich dies. Und *nicht nur sie* ist Medientheorie, andere auch, neben anderen. Insofern ist zu erwarten, dass unter medientheoretischem Aspekt die Theologie und *andere* Medienwissenschaften einander einiges zu sagen haben über Sinn, Funktion, Struktur und Gebrauch von Medien.

Wenn also Theologie Medientheorie ist, inwiefern kann dann auch die Umkehrung vertreten werden: *Ist* Medientheorie Theologie? Die erste These mag man als Selbstbeschreibung der Theologie noch akzeptieren, aber die Umkehrung weckt Unbehagen. Ist das nicht eine Übertreibung oder (freundliche) Übernahme? Spielt die Theologie ›Hase und Igel‹ mit der Medientheorie, oder umgekehrt, erscheint die Theologie dann nur als metaphysische Engführung der Medientheorie? Es klingt jedenfalls nach Übergriff, mit der Begleitthese der Illegitimität einer Medientheorie, die sich nicht als Theologie versteht. Und das wäre Nonsense. Hier muss man unterscheiden: Theologie als Medientheorie hat Probleme der Medialität reflektiert, die auch in neuen Medien und Medientheorien noch präsent sind: Realpräsenz ebenso wie die Eigendynamik von Medialität (wie Wort, Körper oder Bild), Sinn und Sinnlichkeit wie Heil und Unheil, Fragen des Ethos und Pathos ebenso wie die Komplikationen der Medienreflexion u. v. a. Nur – neigte zumindest die protestantische Theologie (mit jüdischen Traditionen) dazu, alles auf das ›Wort allein‹ zuzuspitzen. Und das ist zwar keine metaphysische, aber doch eine v. a. hermeneutische Engführung: eine Medienmonokultur, die es zu weiten gilt.

Die christliche Theologie sei »in dem Maße medienkritisch, in dem sie die Einsicht verdrängt, daß sie Medientheorie ist. So wie umgekehrt die Medientheorie gerne die Einsicht verdrängt, daß sie so etwas wie die *théologie maudite* ist«⁷, notierte Hörisch. Nur ist dann auch an die Inversion zu erinnern: Medientheorie ist nur in dem Maße theologie- und religionskritisch, als sie die Einsicht verdrängt, dass sie eine Verwandte der Theologie ist. Das sieht Hörisch ebenso, wenn auch nicht ohne Übertreibung: »Medientheorie ist nur als Revenant der Theologie möglich.«⁸ Nur bleibt leider unklar, ob als Wiedergänger, als untote Theologie oder als Auferweckung der (vermeintlich längst toten) Theologie? Jedenfalls gibt

7 Hörisch, *Der Sinn und die Sinne*, a. a. O., S. 314. Weiter lässt sich finden: »Medien sind der schwarze Fleck im [...] Beobachtungssystem der ontotheologisch-philosophischen Tradition. In dieser Tradition gibt es mit der Eucharistie zwar ein geradezu übermächtiges Massenmedium. Es ist jedoch von den Zeitgenossen seiner Gültigkeit nie als das leitende Massenmedium wahrgenommen und klassifiziert worden. Dabei erfüllt die Eucharistie geradezu bilderbuchhaft die Anforderungen an einen funktionalen [!] Medienbegriff«, Jochen Hörisch, *Ende der Vorstellung. Die Poesie der Medien*, Frankfurt/M. 1989, S. 236.

8 Ebd., S. 189.

es genug Anlass, die Chiasmen, Verwandtschaften und Verstrickungen von Theologie und Medientheorie zu ventilieren. Eine wechselseitige Hermeneutik des Verdachts hilft hier wenig.

»Es steckt viel Theologie in den Medien«⁹, erklärte Hörisch. Was denn und wieviel genau? Zugespißt vermutet: Die Medien (exemplarisch die AV-Medien, aber nicht nur die) sind aussichtsreiche Kronprätendenten Gottes. Denn sie geben gern den sich auf Wanderschaft befindlichen »Eigenschaften Gottes« eine neue Heimat: Allwissenheit (wie im Web), Allmacht (wie teils im TV), Vorherwissen (prätendiert von der yellow press), Offenbarung und Verbergung (wie Gericht und Versöhnung [BILD]), Zorn und Gnade (»storms« und blogs), Allgegenwart (Echtzeit) und Allwirksamkeit etc. All diese metaphysisch vertrauten Prädikate Gottes sind (schon immer – oder erst neuerdings verschärft?) Eigenschaften der Medien als Integral aller Praktiken des Willens zur Macht. War Nietzsches These, Interpretation sei Wille zur Macht (und umgekehrt), heißt es mittlerweile besser: Medienpraxis ist Wille zur Macht¹⁰ – genauer gesagt: weder nur des *Willens* noch nur zur *Macht* (beides sind Synekdochen).

Gegen solch einen eminenten, maximalen Medienbegriff wendet sich ebenso die Religions- wie die Medienkritik, eine »negative Medientheorie« zumal, wie sie Dieter Mersch vertritt. Dieser Maximalbegriff sei hier auch weder vertreten noch beworben. Er soll als reflexiver Grenzbegriff nur eins deutlich machen: Die Eigenschaften Gottes sind Eigenschaften der Medien (gewesen oder geworden), weil sie die Eigenschaften von *Medialität* sind. Und insofern hat die Theologie am Beispiel Gottes stets schon Medientheorie betrieben.

Nicht nur Gottes Eigenschaften laden die Medien theologisch auf. Auch die theologischen *Themen* von Anfang und Ende der Welt, Schöpfung und Apokalypse, Welterhaltung und -zerstörung, Heil und Unheil – in ewiger Wiederkehr und permanenter Differenz: »Theologie die Medientheorie avant les médias? Nicht von ungefähr handeln beide, Medientheorie wie Theologie, vom Ende bzw. vom Jenseits der Vorstellung(skraft) und von der Vorstellung des Endes«¹¹. Und dass sich Theologie wie Medien um das Heil und Unheil drehen, um Tod und Eros, Hass und Liebe etc. ist vermutlich nur zu evident.

⁹ Hörisch, *Der Sinn und die Sinne*, a. a. O., S. 278. Vgl. hier auch zum ersten Telegramm »Was hat Gott vollbracht« (mit Num 23). Oder: »Die Medienbegrifflichkeit ist gesättigt mit theologischen Konzepten«, ders., »Medien machen Leute«, a. a. O., S. 21.

¹⁰ Und wer den professionalisieren will, geht in die Medien?

¹¹ Ders., *Ende der Vorstellung*, a. a. O., S. 190.

Theologie ist Medienwissenschaft, denn Religion ist durch und durch medial. Und, *sofern* Medienpraktiken religiös geladen sind mit Ansprüchen auf ›reale Gegenwart‹, Heil und Unheil, ist Medienwissenschaft der Theologie näher verwandt, als es auf den ersten Blick erscheinen mag. *Beide*, Theologie wie Medienwissenschaft, sind kritische Reflexion auf die Deutungsmacht von Medien in ihrer Eigendynamik. Daher kehren trotz aller Verwindungsgesten theologisch vertraute Probleme im Horizont der Medienwissenschaft wieder: »mit neuen Medientechnologien ist man weder die Psychologie noch die Theologie los«¹². Das heißt zum Beispiel: »Die alten theologischen Streitereien um die Zulässigkeit von (sei es Ab-, sei es Eben-)Bildern werden durch medientechnologische Fortschritte nicht erledigt«¹³. Wird ›Medienpräsenz‹ zum jüngsten Gericht oder wenigstens zur öffentlichen Beichte wider willen – mit einer entsprechenden Konjunktur von Vergabungsbedarf, die in der Freiheit eines Willkürgottes medial gewährt wird oder nicht? Nicht nur dies. Auch der gerechte Gott, der alles sieht und richtet, ist eine metaphysische Figur, die das ›Selbstbild‹ der Medien zu formen scheint. Solange wir an die Grammatik glauben, werden wir Gott nicht los¹⁴ oder sollte es heißen: Solange wir an die Medien glauben, werden wir Gott nicht los, geschweige denn die Theologie?

Die Theologie *könnte* dazu taugen, solche Übertreibungen der Medien, des *Medienbegehrens* und entsprechender *Medienängste* zu vertreiben: Entzauberung der Medialität, indem sie entdämonisiert oder entgöttlicht wird. Sie ist und bleibt Kreatur, menschengemacht – und damit zwar eigendynamisch, aber durchaus kontingent, änderbar und so oder so zu gestalten. Daher ist man in den Händen der Medien weder in den Händen Gottes oder der Götter, noch auch in denen eines *genius malignus*. Nur: das ist eine theologisch normative Formulierung. Wenn beispielsweise der ›Vogelfreie‹, der *homo sacer* 2.0 das *subiectum* der Medien wäre, in und von denen er straflos hingerichtet werden kann, wenn also die Medienpraxis so willkürfrei wäre, nach Gutdünken Bildstrafen zu vollziehen und ihre ›Personen‹ zu exekutieren, ist die rechtliche wie ethische Frage der Legitimität solcher Faktizität ein Gegensatz, der eigener Geltungsgründe bedarf. Die Theologie wie eine mögliche Medienethik hätten hier eine irreduzible Stimme und Verantwortung.

12 Ders., *Der Sinn und die Sinne*, a. a. O., S. 237.

13 Ebd., S. 238. Zuvor heißt es ebd.: »Kein katholischer Orden hat Luthers sola scriptura erfolgreicher subvertiert als jene Jesuiten, die mit Loyola das multisensorische Halluzinieren, mit Kircher die *Laterna magica* und mit Pozzo das linearperspektivische Himmelsellipsoid propagierten.«

14 Vgl. Friedrich Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, in: ders., *Kritische Studienausgabe*, Bd. 6, Giorgio Colli, Mazzino Montinari (Hg.), München 1980, S. 55–162, S. 78.

2. Wozu Theologie im Kontext der Medientheorie?

Wenn der Mensch das ›animal symbolicum‹ ist, wie Cassirer meinte, das ›animal metaphoricum‹ im Sinne Blumenbergs, oder der ›homo pictor‹, wie Jonas formulierte, ist der Mensch das Medienwesen *par excellence*. Er *hat* nicht nur Medien und schafft sie aus einer Mängellage heraus, sondern *er ist* Medium: per se ein Medium von Natur und Kultur, aufgrund der Natur, die wir sind, und der Kultur, die wir werden.

Das kann man auch theologisch differenzierter mit höherer Auflösung bestimmen. Der Mensch *ist* das Medium von Gott und Mensch. Das wäre die medientheoretische Pointe der Christologie. Die Medienwissenschaft neigt hingegen in den letzten Jahrzehnten dazu, ausgerechnet die Engel zu Grundfiguren der Medialität zu erwähnen (in Verwandtschaft mit Hermes), bemerkenswerterweise weniger die Teufel und Dämonen. Exemplarisch dafür ist Michel Serres' *Legende der Engel*, in der es heißt: »Leser: – Warum sollten wir uns heute für die Engel interessieren? Autor: – Weil unsere Welt um Botschaften organisiert ist und die Engel Boten sind, noch zahlreicher, komplexer und raffinierter als der eine, falsche und diebische Hermes. Jeder Engel ist Träger einer oder mehrerer Relationen; nun gibt es aber Myriaden von Relationen, und jeden Tag erfinden wir Milliarden neue; was uns fehlt, ist eine Philosophie dieser Relationen«¹⁵.

Engel als medientheoretische Grundfigur zu ›reanimieren‹ (vermutlich durch Benjamin inspiriert),¹⁶ lässt die theologisch nächstliegende Alternative unbes-

15 Michel Serres, *Die Legende der Engel*, Frankfurt/M./Leipzig 1995, S. 293.

16 Vgl. Christoph Hubig, »Die Mittlerfigur aus philosophischer Sicht. Zur Rekonstruktion religiöser Transzendenzüberbrückung«, in: Günter Abel (Hg.), *Wissenschaft und Transzendenz*, Berlin 1992, S. 49–56; Massimo Cacciari, *Der notwendige Engel*, übers. v. Reinhard Kacianka, Klagenfurt 1987; Michel Serres, *La légende des anges*, Paris 1993; Régis Debray, *Transmettre*, Paris 1997; ders., *Transmitting culture*, New York 2000; Andrei Pleșu, »Engel: Elemente für eine Theorie der Nähe«, in: Cathrin Pichler (Hg.), *:Engel. :Engel. Legenden der Gegenwart*, Wien/New York 1997, S. 15–31; ders., *Actualité des Anges*, Paris 2005; ders., *Das Schweigen der Engel*, Berlin 2007; Thomas Macho, »Himmliches Geflügel – Beobachtungen zu einer Motivgeschichte der Engel«, in: Cathrin Pichler (Hg.), *:Engel. :Engel. Legenden der Gegenwart*, Wien/New York 1997, S. 83–100; Petra Gehring, »Engelszunge, Engelszungen. Einige Feststellungen zur Physiologie der Engel«, in: Kurt Röttgers, Monika Schmitz-Emans (Hg.), *Engel in der Literatur-, Philosophie- und Kulturgeschichte*, Essen 2004, S. 52–61; Giorgio Agamben, *Die Beamten des Himmels*, Frankfurt/M./Leipzig 2007; ders., *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia* 2007; dt. Fassung: ders., *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung (Homo Sacer II.2)*, Frankfurt/M. 2010; Bernhard Siegert, »Vögel, Engel und Gesandte. Alteuropas Übertragungsmedien«, in: Horst Wenzel (Hg.), *Gespräche – Boten – Briefe. Körpergedächtnis und Schriftgedächtnis im Mittelalter*, Berlin 1997, S. 45–62; Sigrid Weigel, »Die Vermessung der Engel

hen: Christus als *der* Mittler mit bemerkenswert anderer Leiblichkeit, Konkretion und Passibilität – bis in den Tod. Auch das Medium kann und muss sterben – Engel nicht. Christus eröffnet einen Medienbegriff mit nur zu menschlichen Versuchungen und Anfechtungen, mit anderem Sinn für Verantwortung und anderem Ernst, als es im Rekurs auf die Engel denkbar wäre. Als medientheoretische Grundfigur hätte er deutlich mehr ›Gewicht‹, semantische Distinktion und symbolische Prägnanz als die Engel.

Nur, kaum hat man die christologische Alternative in Erwägung gezogen, kehrt der exponierte Maximalbegriff des Mediums wieder: die göttlichen Medien, und hier genauer: der Gottmensch als Protomedium seit ›dem Anfang‹ des Johannesprologs. Dann also doch: Im Anfang war das Medium, und das Medium war bei Gott, und Gott war das Medium? Die Divinisierung des Mediums oder die Medialisierung Gottes wären spekulative Übertreibungen, wenn sie die christologische Pointe vergäßen: Inkarnation heißt das bei Mondzain, näherhin sollte es heißen: Passion als Pointe der Inkarnation. Medien sind sterblich, in leibhafter Materialität und Präsenz – bis in den Entzug. Wenn man den zerschlagenen ›Ecce homo‹ der Passion vor Augen hat, dürfte das für das Verständnis von Medialität eine grundsätzlich andere Tonlage bedeuten als die luftig lustigen Engel es nahelegen. Nicht das himmlisch harmonische Sanctus, sondern der verreckende Schrei.

Christus in dieser medientheoretischen Perspektive ist nicht nur eine arbiträre Alternative, sondern eine, die deutlich anspruchsvoller ist nicht zuletzt in Fragen des Ethos der Medienpraxis. ›Keine Menschenlosigkeit Gottes‹¹⁷ ist die eine Seite: Gott wird nicht an sich metaphysisch isoliert (*de Deo*), sondern als ›deushomo‹ *intrinsisch medial* verstanden. Nicht generell Religion oder ›himmlisches Geflügel‹ sind die Grundfiguren des Medienbegriffs, sondern Gott *ist* ein Medienereignis, und zwar in besonderer ›Materialität und Präsenz im Entzug‹: der schlichten Gestalt Christi. Die Pointe zeigt sich auf dem Hintergrund der Tradition: Theologie wurde scholastisch bestimmt als ›*scientia de Deo*‹, Wissenschaft von Gott. Diese metaphysische Gegenstandsbestimmung teilt so kaum noch einer. Denn wenn von Gott gehandelt wird, dann ›*de dicto*‹ und ›*de se*‹, nicht

– Bilder an Schnittpunkten von Kunst, Poesie und Naturwissenschaften in der Dialektik der Säkularisierung«, in: *Zeitschrift für Kunstgeschichte* 3 (2007), S. 237–262; Sybille Krämer, *Medium, Bote, Übertragung. Kleine Metaphysik der Medialität*, Frankfurt/M. 2008; dies., »Über die Heteronomie der Medien. Grundlinien einer Metaphysik der Medialität im Ausgang einer Reflexion des Boten«, in: *Journal Phänomenologie* 22 (2004), S. 18–38.

17 Vgl. Karl Barth: »Es gibt [...] keine Menschenlosigkeit Gottes.« (ders., *Kirchliche Dogmatik*, Bd. IV.3, Zürich 1989, S. 133; vgl. ders., *Kirchliche Dogmatik*, Bd. IV.1, Zürich 1993, S. 534); vgl. Eberhard Jüngel, »Keine Menschenlosigkeit Gottes. Zur Theologie Karl Barths zwischen Theismus und Atheismus«, in: ders., *Barth-Studien*, Zürich 1982, S. 332–347.

›de re‹. Daher ist alles, wovon die Theologie handelt und das, was sie selbst ›tut‹, Medienanalyse, -praktik und -technik. Als Beispiel: wenn die Theologie von den Arten und Weisen von Gott zu reden handelt, ist sie Gleichnis- oder Metapherntheorie, also Medientheorie (wie Rhetorik oder Hermeneutik). Sie teilt die Medien mit allen anderen, denn andere haben wir nicht: Sprache, Wort, Text und Bild, Körper, Gesten, Handlungen etc. »Die Leitbegriffe der Religion [...] sind denn auch durch und durch Medien- und Kommunikationsbegriffe«¹⁸.

›Keine Menschenlosigkeit Gottes‹, wie es Christus verkörpert, hat eine normative Implikation: Keine Gottlosigkeit des Menschen ist die entsprechende Grundregel, die die Medienpraxis namens Religion in jüdisch-christlicher Perspektive bestimmt. Wollte man das theologisch diskreter formulieren, geht es um den abgründigen Riss von Mensch und Unmenschlichkeit, als Riss im Menschen selbst, der stets beides zugleich ist (simul) und daher nie ›neutral‹.

Der Mensch ist das *animal mediale* – dass heißt auch, der Mensch ist das zerrissene Wesen, jenseits jeder Unmittelbarkeit (die nie Gegenwart war). Ob deswegen den Tieren ›Unmittelbarkeit‹ zugeschrieben werden sollte (etwa im Sinne der reinen Instinktreaktionen), ist ebenso fraglich wie die Unmittelbarkeit gleich für animalisch zu halten. Vermutlich ist nicht nur der Mensch ein *animal mediale*, aber jedenfalls ist er ein solches Medienwesen, das nicht nur um seine mediale Verfasstheit weiß, sondern – dann wird es ernst – für deren Gestaltung verantwortlich ist und im Grenzwert haftbar gemacht werden kann. Nicht nur ›angeichts des Anderen‹ steht man unhintergebar in Verantwortung, ob gewollt oder nicht, sondern seiner medialen Verfasstheit ist der Mensch unvermeidlich verantwortlich für eben diese Medienpraktiken, die er *ist*. Das ist lästig, unkomfortabel und riskant – aber leider nicht zu ändern. Ansonsten nähme man eine animalische Unschuld für sich in Anspruch, und das wäre einigermaßen selbstwidersprüchlich. Wer ›Unmittelbarkeit‹ beansprucht, scheint die eigene Medienpraxis auszublenden und dafür nicht die Verantwortung übernehmen zu wollen. Das war bereits am ›Anfang der Geschichte‹ so: Adam zeigte auf Eva, um seine Verantwortung ›interpassiv‹ weiterzureichen; Eva auf die Schlange, mit demselben Zweck; und die Schlange – kann sich nur selber in den Schwanz beißen? Der spontane Griff zum Apfel ist so natürlich und unwillkürlich, wie sollte gesundes Obst denn Sünde sein? Und das ist es selbstredend auch nicht. Sondern der Fall und Riss darin ist die vermeintliche Unmittelbarkeit, mit der die Verantwortung verweigert wird.

¹⁸ Hörisch, *Der Sinn und die Sinne*, a. a. O., S. 312. Leitbegriffe wären dann beispielsweise: Engel, Kommunion, Exkommunikation, Mission, Kerygma, Schriften, Verkündigung.

Dabei sei eins zur Vermeidung von Missverständnissen notiert: *theologische* Medientheorie ist nicht dadurch qualifiziert, dass sie ›glaubt‹, wovon sie handelt, und kraft dieses Glaubens Gegenstandsbehauptungen aufstellt und verteidigt. Dem mag so sein, aber nur ist das sekundär. Denn *Glaube* (welcher auch immer) ist keine zulässige Qualifikation für Theoriearbeit, als könnte der Glaube Reflexionsmängel kompensieren oder Geltungsbehauptungen vorthoretisch letztbegründen. Woran allerdings der Theologie von Haus aus gelegen sein sollte, ist eine nennenswerte Intuition: ›es geht um was‹ und nicht vielmehr um nichts. Oder? Es gibt Punkte, an denen wird es unvertretbar ernst und undelegierbar, wie in Fragen unausweichlicher Verantwortung. In Zeiten allseits fluktuierender Interpassivität scheint diese Intuition geradezu rührend naiv. Aber dennoch an ihr festzuhalten ist ebenso kontrafaktisch wie an ›Gerechtigkeit‹ als Orientierungsregel festzuhalten. ›Es gibt sie nicht‹, und doch insistieren ›wir‹ darauf. Dieser – mit Kierkegaard zu sagen – existentielle Ernst, ist analytisch gesagt die Dimension ›de se‹: Wer immer spricht, spricht selbst und darin auch von sich aus und über sich. Das gründet darin, dass es der Theologie letztlich um Leben und Tod oder Heil und Unheil geht. Demjenigen, der von dem unheilbaren Unheil ausgeht (und darauf zu) – dem unglücklichen Negativisten also – geht es in dieser Hinsicht nicht anders.

3. Differenz als Wiederholung: Abendmahl als Unmittelbarkeitsversprechen

In ihren Vollzügen wie denen des Abendmahls erscheint die Religionspraxis als Medium ›ewiger Wiederkehr‹ und unendlicher Wiederholung. Das ist nicht nur in der Religionspraxis so, sondern auch in den Medien (v. a. AV-Medien). Der Religion gilt die Wiederholung in der Ritualisierung zumeist als Stabilisierung der Identität, als Gewähr für die Ewigkeit der Wahrheit. Daher war Israels Tempelkult ein Medium der Welterhaltung. Ohne Kult würde die Welt untergehen. Daher ist die ostkirchliche Liturgie (Chrysostomos) eine Praxis in Gemeinschaft mit den Engeln, um Gott zu loben und zu preisen und so die Ordnung des Seins zu erhalten. Damit wird verdrängt und in die geschützte Latenz verschoben, dass selbstredend jede Wiederholung *Differenz* ist: keine Differenz ohne Wiederholung (daher braucht die *différance* die Wiederholung der Metaphysik) – aber auch keine Wiederholung, die nicht selber Differenzereignis wäre. Das ist im Protestantismus Programm geworden, vor allem seit Schleiermacher: Jeder Gottesdienst lebe von der Handschrift des Pfarrers, von der Individualität jeden Hörers und der sozialen Identität der Gemeinde mit all ihren Differenzen. Wenn die christ-

liche Kultpraxis (eine Medienpraxis *par excellence*) ihren Ursprung in der allwöchentlichen Wiederholung real vergegenwärtigen will – kann sie das nicht, ohne eine permanente Differenz und Verschiebung. Wie der Ursprung sich entzieht, so verkennt das Begehren nach realer Gegenwart in der Wiederholung die unendliche Verschiebung des Begehrten. Denn das ›Außerordentliche‹ geht nicht in der Wiederholung auf. Das ändert gleichwohl nichts daran, dass diese Wiederholung als ›in Ordnung‹ und um der Ordnung willen begriffen wurde. Stabilisierung und Ordnung ist das Telos der meisten Religionspraktiken. Eben deswegen ist *Theologie* als Medientheorie auch *Medienkritik*: nicht Stabilisierung, sondern kritisch als *Labilisierung*, Öffnung und Entselbstverständlichung.

Am Beispiel des Abendmahls wie an seinem Supplement oder Konkurrenten, dem Bild (Reliquie, Ikone), ist die klassische medientheoretische Antwort der Theologie auf das Unmittelbarkeitsproblem ersichtlich: Unmittelbarkeit wird vermittelt durch *Präsenzmedien*, die in ausgezeichneter Materialität Ereignis werden, sei es die Materialität von Fleisch und Blut oder von Knochen und Gold. Gottesdienstvollzüge sind daher *Kopräsenzereignisse* am Leitfaden der Präsenzmedien: der Präsenz des Heiligen in sichtbaren und hörbaren Artefakten (Wort und Sakrament), in Präsenz des lebenden Bildes namens ›Pfarrer‹, *face to face* mit dem sozialen Präsenzmedium der Gemeinde in ihrer Sicht- und Hörbarkeit (dresscode, Verhaltensregeln namens Liturgie, Gebet, Gesang etc.). Es sind v. a. *Körpermedienpraktiken*, in denen Pfarrer wie Gemeinde als Medienkörper ein lebendiges Bildereignis inszenieren. Daher rührt auch die Skepsis gegenüber Distanz- und Aufzeichnungsmedien. Dieses Bildereignis ist *live* und *live*, aber nicht *live übertragbar*, ohne seine Unmittelbarkeit als Präsenzereignis zu verlieren. Daher kann Gottesdienstpartizipation kein TV-Geschehen sein. Analoges ist bekannt aus den ›live-events‹ der großen Pop- und Rockkonzerte. Nur wer *live* dabei ist, erfährt ›the meaning of life‹, was in keiner *live*-Übertragung wiederholbar ist. Darin geht es um die medientechnische Produktion von ›realer Gegenwart‹ oder eines ›Unikats‹. Es wird eine Unmittelbarkeit fabriziert, die *exklusiv* ist und daher die Unvermittelbarkeit durch die Medien impliziert.

Das Abendmahl ist kommunikativ unmittelbar, leiblich gustatorisch und haptisch, Präsenzereignis der Feiernden, atmosphärisch (mehr oder minder) geladen, semantisch zugleich dicht wie distinkt – es ist daher ein lebendiges Bild, in dem Sagen und Zeigen koinzidieren (sollen). Es ist ein inszeniertes Kultbild, das auf seine Weise auditiv, visionär, sozial leiblich und auch haptisch ist: ein Präsenzmedium, das als Repräsentation von *x* unterinterpretiert wäre. Es inszeniert ›the meaning of live‹, und das allein ›life‹, ohne Filmrissrisiko. Es verspricht orale wie visuelle Einverleibung. Nur – die Differenz wiederholt sich hier: Selbstredend zehrt das Versprechen von Unmittelbarkeit im Konsum (von Brot und Wein und Feier) von einer Logik des *Begehrens*, in der sich *entzieht*, was versprochen

wird. Präsenz wird verheißen und *ist* Ereignis im Vollzug – aber wird nie wie ein Bedürfnis befriedigt und gestillt. Es geht um eine Ereignisstruktur, die raffinierter ist: Präsenz wird und ist Ereignis im Versprechen und Vollzug – aber immer nur unter der Bedingung der *Realabsenz*. Sonst wäre die ganze Feier ohnehin unnötig. Die vorausgesetzte Realabsenz verhindert zugleich die Fetischisierung von Brot und Wein. Daher ist Theologie als Medienkritik auch Präsenzkritik und Unmittelbarkeitskepsis. Denn ein Pathos der Realpräsenz wie ›Von realer Gegenwart‹ würde die immer vorlaufende Realabsenz ebenso vergessen (machen) wie die Unverfügbarkeit einer Präsenz *im Entzug*.

Das Telos trägt das Abendmahl *nicht* (wie die Musik) *in sich*, sondern das Ziel ist außen, mit Foucault zu sagen in einem ›anderen Leben‹. So liegt die Voraussetzung (die vorübergegangene Gegenwart Christi) dem Abendmahl *uneinholbar* voraus, und die Pointe des Lebens in seinem Geist *unvollendbar* jenseits dieser Feier. Ein doppeltes ›extra‹, das in dieser Feier nicht ›unmittelbar realpräsent‹ wird, sondern sie ist ein Deuten, Zeigen, Begehren in der Doppelbewegung von zurück und voraus. Das *externe* Telos dieser Medienpraxis bedeutet, dass der Genuss derselben (der Bild- und Mahlkonsum) maximale Aneignung oder Zueignung sei. ›Christus in mir‹ oder ›das Heilige in mir‹ lautet das Versprechen – mit der Folge, dass der Konsument *selbst zum Medium des Heiligen wird*: Nicht nur Brot und Wein werden Blut und Leib, sondern mit deren Konsum auch der Konsument (Inkorporation ins Heilige, Opferlogik). Wer derart ›heilig‹ geworden sei, soll auch heilig leben – in Wort und Werk weitergeben (teilen!), was er empfangen hat und geworden ist.

Damit wird der Christ zum finalen Präsenzmedium: Dass der Christ dem Nächsten zum Christus werde, ist die gewagte Formulierung Luthers dafür. So schlicht wie anspruchsvoll – oder auch präntiös und überschwänglich: »Wie also der himmlische Vater uns in Christus umsonst geholfen hat, so müssen auch wir umsonst durch den Leib und dessen Werke unserem Nächsten helfen und ein jeder dem andern ein Christus werden, damit wir uns einander Christus seien und Christus derselbe in allen, das heißt, wahrhaft Christen.«¹⁹ Die fromme Wette des Abendmahls zielt darauf, dass der Christ *imago Christi* werde. Das finale Bild realer Gegenwart Christi werde *der* Christ, der im Geiste Christi lebt und wirkt. – Nur bleibt das eine ungeheure Hyperbolé²⁰, und damit eine Bestimmung des Begehrens, die von vor- wie nachgängigem *Entzug* zehrt. Bei aller Materialität

¹⁹ Martin Luther, »Tractatus de libertate christiana (1520)«, in: ders., *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 7, Weimar 1931, S. 49–73, S. 66: »ideo sicut pater coelestis nobis in Christo gratis auxiliatus est, ita et nos debemus gratis per corpus et opera eius proximo nostro auxiliari et unusquisque alteri Christum quidam fieri, ut simus mutuum Christi et Christus idem in omnibus, hoc est, vere Christiani.«

bleibt das Ereignis eine ›Präsenz im Entzug‹.²¹ Sozial gewendet heißt das: Aus der Präsenzkommunikation (von Bild und Sakrament) soll Gemeinschaft werden – also eine *kommende* Gemeinschaft, die nicht im Gekommenen einfach präsent ist. Wie Sagen und Gesagtes sind Kommen und Gekommenes eine Grunddifferenz, die auch für Präsenzentzugsereignisse gilt.

Und das erst recht, wenn die maximale Version dieser Wette bedacht wird: dass final alle mit allen feiern und sich in himmlischem Konsens verstehen. Die finale Heilsgemeinschaft aller Menschen aller Zeiten ist die nächste Hyperbolé, in der der christliche Universalismus Ausdruck findet. Das Problem ist, dass dabei ein Problem verschoben und verschärft wird. Auch wenn diese Inklusionslogik funktionieren würde, immer mehr Kopräsenz, immer universalere Inklusion – produziert sie ihren eigenen Rest, und den Rest vom Rest, die Teilung der Teilung in unendlicher Verschiebung und Teilung. Auch wenn das Heil universal würde, würde das Versprechen universaler Inklusion scheitern müssen.

Das freut den Negativisten (wenn er sich freuen könnte) – aber auch wenn die Universalisierung die Hölle produziert (als den ausgeschlossenen Rest), ist längst nicht gesagt, dass dort auch nur einer anzutreffen wäre. Anders: der ›drive‹ dieser eminenten Hoffnung auf Inklusion lebt davon, dass final alle mit allen ›vermittelt‹ sind, ohne Exklusion. Das gleich ›totalitär‹ zu nennen, wäre zu schnell. Denn bis auf weiteres ist *diese* Inklusion der Grund des Widerstands gegen alle immanenten Totalitarismen. Denn der diskrete Witz dieser Wette besteht darin, dass in keiner Immanenz dieses Transzendenzereignis realpräsent *ist* (erst recht nicht in der römischen Kirche). Der Immanenz wird *entzogen*, was als Transzendenzereignis ›im Vorübergehen‹ angedeutet wird.

4. Funktionaler Medienbegriff – von Cassirer aus

Cassirer unterschied Substanz und Funktion als verschiedene Modelle, sich im symboltheoretischen Denken zu orientieren. Ein substantieller Medienbegriff würde auf bestimmte Dinge oder Techniken zielen, sei es ein Apfel oder die Schlange als Medien der Verführung, seien es Sprache, Rhetorik oder Simulationen als mediale Kulturtechniken. Ein funktionaler Medienbegriff würde nicht ein ›je ne sais quois‹ substantieller Art als Medium verstehen, sondern Medien sind

²⁰ Vgl. Bernhard Waldenfels, *Hyperphänomene. Modi hyperbolischer Erfahrung*, Frankfurt/M. 2012.

²¹ Vgl. Philipp Stoellger, Thomas Klie (Hg.), *Präsenz im Entzug. Ambivalenzen des Bildes*, Tübingen 2011.

Funktionen – etwa von Kommunikation, Interpretationshandeln, Semiose oder Interaktion. Kommunikation vollzieht sich in Medien von bestimmter Struktur, mit bestimmten Codes und Differenzen. Dann wird Medialität zum Funktionsbegriff von Strukturierung und Formation der jeweiligen Kommunikation und Kommunikationssysteme.

Das Problem dieser so geschmeidigen Sublimierung in einem funktional-relationalen (nicht funktionalistischen) Medienbegriff ist nur – schon bei Casirer – ein Problem mit der Natur, maßgeblich der Natur, die ›wir‹ sind. Phänomenologisch lohnt daher eine gewisse Skepsis gegenüber der Auflösung in den Funktionsbegriff. Theologisch liegt diese Skepsis nur zu nahe. Denn christliche Praktiken wie das Abendmahl, das Gottesdienstgeschehen oder die ›Diakonie‹ sind wesentlich Präsenzmedien, mit besonderem Sinn für Materialität und Ereignis. Schlicht gesagt: ohne leibliche Kopräsenz der Feiernden kein Ereignis der Feier. Dergleichen lässt sich nicht entsubstantialisieren – zum immateriellen image etwa. Nur ist nicht mehr aristotelische Substanz gemeint, sondern die Materialität als Widerlager des Symbolprozesses (eine Figur des Realen mit imaginärem Mehr- und Nährwert).

Die medientheoretische Aufgabe gegenüber der funktionalen (oder semiotischen) Geschmeidigkeit ist daher, den Medienbegriff als Spannung zwischen ›Substanz und Funktion‹ zu konzipieren. Diese Spannung kann man indes auf zwei Weisen konzipieren: als gespannte Kontinuität, oder aber als Spannung ausgehend von einem Riss. Dann wäre es nicht die Kontinuität ›des Lebens‹ oder ›des Lebendigen‹, sondern metonymisch ›der Tod‹, der als ›unbewegter Bewegter‹ Medialität in Bewegung bringt und hält. Gilt doch für die Entwicklung der Theologie als Medientheorie: Am Anfang war der Tod – der Tod des Anderen – der interpretiert wurde bis in die Inkarnation als Anfang der Passion.

Geht man von einem dergestalt spannenden Medienbegriff aus, regt sich die Frage, ob mit ›Präsenz und Materialität‹ nicht eigentlich das ›Andere der Medialität‹ angezeigt wird? Figuren und Formen einer solchen Immediatheit, die Medien ebenso reißen lassen wie provozieren und verrückt machen. Der Riss im Anfang ist eine Unmittelbarkeit im Sinne des Unvermittelten – und damit ein Ausdruck für den Antagonisten der Medialität. Dadurch verdoppelt sich die ›Natur, die wir sind‹: einmal in eine ›interne‹, einmal in eine ›externe‹. Wie beim Problem des Fremden gibt es dann eine interne und externe, schwache und starke Fremdheit. Diese Verdopplung als solche (und bewusste), ist unproblematisch. Prekär wird es erst, wenn der Medienprozess derart erfolgreich wäre, dass er vergessen lassen kann, was hier unterschieden wird: im Kern, dass zwar alles medial sein mag, aber Medialität nicht alles ist, was ist.

Medienpraktiken tendieren anscheinend dazu, ihren vorgängigen Riss vergessen zu machen und sich kraft ihrer Eigendynamik final als Selbstzweck zu

inszenieren. Mediengenuss als Genuss der geschmeidigen Medialität. Dann wird bemerkenswert, dass Medien nicht Mittel zum Zweck sind, sondern eigendynamische Formen und Funktionen. Medien sprechen mit, wäre die leichte Lesart. Die schwierigere wäre: Es seien eigentlich die Medien, die sprechen. Die Emanzipation der bloßen Mittel zu eigendynamischen Medien bis hin zu deren Nobilitierung als formativen und strukturierenden Kräften von Kommunikation ist die Maximalhypothese, in der die Medien leitend und maßgebend werden.

Das ist in theologischer Tradition durchaus vertraut und durchreflektiert: Wenn Christus (*the medium as the message*) als maßgebendes Medium des immer schon zerrissenen Gott-Mensch-Verhältnisses gilt, dann ist die hyperbolische Eigendynamik dieses ›Leitmediums‹ evident. Die Frage ist nur, ob man die ›Substantialität‹ von Medien, in diesem Fall die vergängliche Verkörperung, in der Dynamik der Funktionalisierung ›zur Strecke bringen‹ sollte. Anders: Was ist mit der Materialität und Präsenz dieses Körpermediums? In Cassirers Fortschrittstheorie von der Substanz zur Funktion scheint die Frage obsolet. Bild- und Kunsttheorie hingegen können darauf ebensowenig verzichten wie die Theologie. Denn bei allem Konsens darüber, dass ›the medium matters‹, ist die Materialität der Medien nicht irrelevant: ›the matter is the message‹ – und schließlich: the matter matters. Bleibt sie doch vom Tod gezeichnet – sofern man sich nicht auf die luftig, lustigen Engel beschränkt.

Medienprozesse sind so geschmeidig wie gefräßig: Sie verleiben sich alles ein – nachdem sie es ›entleibt‹ haben. Und je mehr sie fressen, desto fetter werden sie. Das wäre eine medientheoretische Gravitationsregel, die die Anziehungskräfte bestimmt. Dabei ergibt sich ein Paradox: Papier mag geduldig sein, die meisten Medien in Echtzeit und Hochfrequenzkommunikation sind es nicht. Sie sind Formen der eiligen Expansion und beschleunigten Inklusion: im Grenzwert wollen sie mit Macht alles auf einmal im Augenblick. Könnte es sein, dass sie darin der *visio beatifica* und *unio mystica* der immediaten Fülle im Jetzt naheifern? Inbegriff des ungeduldigen Mediums ist der Begriff ebenso wie die Metapher auf ihre Weise. Beide wollen viel und zwar sofort: die Metapher in der dichten Prägnanz des Treffenden; der Begriff in der Schärfe des definierten Terrains – und beide wollen genau das Richtige im Augenblick. Dabei tendiert der Begriff zum Allumfassenden in einem Ausdruck: Sein, Welt, Gott etc. Die Metapher ist hier von exemplarischer Bescheidenheit.

Wenn als eine Bestimmung von Medien ihre Funktion als ›Knappheitsregulatoren‹ plausibel wäre – sofern sie Knappheit sowohl regulieren als auch erzeugen –, zeigt sich an den Formen und Figuren von Medialität, dass und wie Knappheit mit Leibhaftigkeit und Zeitlichkeit zu tun hat. Dabei gehen Medien nicht in der Repräsentationsfunktion auf, sondern sind stets auch Präsenzmodulatoren: Sie gehen auf's Auge und unter die Haut, sie greifen ebenso auf den Körper

zu, wie sie ihn expandieren und regulieren. Der Leibhaftige bedurfte der Schlange und des Apfels. Die Prägnanz der Medien lebt von ihrer Materialität. Sonst wäre Cassirers Wette verloren, dass Medien ihre Funktion in der Synthesis von Sinn und Sinnlichkeit entfalten. Insofern ist Cassirer auch ein Gegengewicht zu Hörisch: Nicht vom Sinn zur Sinnlichkeit, auch nicht umgekehrt zum entsinnlichten Sinn, sondern erst aus und in dieser Spannung bleiben die Medien in Bewegung.

Darauf lässt sich Cassirers Arbeit am Formbegriff beziehen: als Abbau der Abstraktion von Leben versus Form (oder versus Geist), im Zuge dessen auch als Abbau der ›Abstraktionstheorie‹ und Umbau in eine Medientheorie kultureller Kommunikation durch die symbolischen Formen, allerdings mit dem harmonischen Ziel des befriedeten Agons in einer symbolischen Ordnung (oder doch einer offenen Konstellation der symbolischen Formen?). Als epistemische Grundfigur dieser Vermittlung dient ihm die präprädikative Synthesis der Wahrnehmung wie sie verdichtet wird in der ›symbolischen Prägnanz‹. Als ›ontologische‹ Grundfigur dient das Modell der Funktionsrelation, sodass Differenzen als Relationen konzipiert und in ein bestimmtes Verhältnis gesetzt werden können. Und als semiotische oder medientheoretische Grundfigur dient der Symbolbegriff, in dem Leben und Geist (wie die übrigen Differenzen) als geformte Freiheit verstanden oder ›Freiheit in Form‹ gebracht werden.

Dabei gilt ihm jede Unmittelbarkeit als stets schon vergangen, auch wenn dergleichen psychologisch erlebt werden mag. Denn sie kann nur in epistemischer Distanz und symbolischer Vermittlung thematisch und explizit werden. Das heißt nicht, dass es solche Erlebnisse nicht gebe, sondern dass die größte Nähe immer schon ein Moment der Distanz in sich trägt, oder jede Wahrnehmung bereits eine Reflexion.

So wirft Cassirer die kritische Rückfrage auf, ob nicht das kontinuierliche Verhältnis von Nähe und Distanz zu geschmeidig ist. Mit dem Modell wird etwas invisibilisiert: das ›Mehr als Nähe‹ in der Einverleibung und die unvermittelbare Ferne, die sich bei jeder Annäherung entzieht (Horizont). Distanz bleibt immer der Annäherung fähig, wenn sie keinerlei Riss kennt. Was mit Hörisch eingangs exponiert wurde, bringt eine andere Härte und Spannung ins Spiel: den Ernst eines initialen, liminalen Risses, der nie wird geschlossen werden können.

Demgegenüber leben die christlichen Medienpraktiken in der Regel von der Hoffnung auf ›Heilbarkeit‹ des Risses. Auch in Fragen der Religion indes ist mit Cassirer geltend zu machen, dass sie nicht als Feier einer wie auch immer bestimmten Unmittelbarkeit recht zu verstehen ist. Denn dergleichen ist stets vergangen wie entzogen. Das ›religiöse Erleben‹ ist wie das psychische nur im Durchgang durch die Arbeit der Reflexion zu thematisieren. ›Making it explicit‹ gilt auch für den Glauben und sein Leben. Denn andernfalls würde die Aufgabe der reflexiven Darstellung und der Verantwortung für deren Bedeutung unterschritten.

Cassirer war der christlichen wie der jüdischen Tradition gegenüber allerdings bemerkenswert zurückhaltend. So sei der Rationalitätsstandard der Sokratischen Antwort auf die Frage nach dem Menschen und dem ethischen Sinn seines Lebens von der christlichen Theologie unterschritten, wenn nicht verspielt worden: »Christian thought, the thought of Augustine and Pascal, destroyed this unity of man and this harmony of the world. It made audible the deep dissonances of human life and it made visible the two abysses, beside which man lives: the abyss of the infinitely great and the infinitely small, of being and nothingness«. Ist dieses »Zerstören« einer Harmonie (genauer: einer theoretisch verfassten Harmoniethese) nicht besser als Manifestation und Explikation dessen zu verstehen, was der »Fall« ist? Wenn die Tradition von Augustin über Luther bis Pascal hörbar und sichtbar machte, wie dissonant das menschliche Leben ist und wie abgründig, ist das nicht ein skeptischer Realismus, der zu den lebenshermeneutischen Potentialen der Theologie zählt – auch wenn die Kulturphilosophie davon »gestört« würde?

5. Zwei Tonlagen der Medientheorie

Cassirers Vorwurf an die Theologie, die Einheit und Harmonie der Welt zerstört zu haben, kann man auch als Kompliment hören: dass die Theologie die Dissonanzen und Abgründe menschlichen Daseins hör- und sichtbar macht. Wort und Bild, die Medienpraktiken des Sagen und Zeigens im Christentum, sind dann nicht auf Verklärung und Vergoldung ausgelegt, aber auch nicht auf künstliche Verdunkelung und Verzweiflung, sondern auf Deixis und Lexis des Risses: von Sein und Sollen, alt und neu etc.

Für die Medientheorie zeigen sich hiermit zwei Wege und Tonlagen, in Erinnerung an negative und positive Theologie gesagt: Vom Riss auszugehen und ihn zu exponieren wäre die Regel einer *apophatischen* Medientheorie: Einer Theorie der Negativität – als Medienkritik wie als kritische Medientheorie im Zeichen von Negativität als das Exkludierte oder das, dessen kein Medium gewachsen ist – und das deshalb das Geheimnis jeder Medialität benennt. Die Alternative wäre eine *kataphatische* Medientheorie: Einer Theorie der Fülle im Augenblick – einer Fülle, die so übervoll ist, dass auch ihr gegenüber die Medien versagen wie die Sprache. Aphasie und Plerophorie oder Schweigen und Preisen sind die Grenzwerte dessen, ein zu verschweigender Name Gottes etwa und die Fülle von Metaphern und Gleichnissen. Das klingt vertraut: Negativität und Emphase. Aber auch in der Perspektive kataphatischer Medientheorie wiederholt sich eine bestimmte Impotenz jeder Medialität: Überfülle überfordert die Sprache. Bei noch so viel Gold immer noch mehr Fugen und Risse im Mosaik.

Es scheint, als würde sich der liminale Riss hier verdoppeln: visuell in Dunkel und Licht; anthropologisch in die Anthropologie des Mangels oder des Reichtums; oder theologisch in negative oder positive Theologie, bis zur doppelten Tonlage einer Medientheorie aus dem Riss oder aus der Fülle. Nur ist diese Differenz keine arbiträre Frage, die der distanzierten Deliberation offen stünde. Stimmung, Befindlichkeit, Dynamik und Ton der Theorie stehen nicht zur theoretischen Entscheidung offen, sondern sind durch vortheorietische Bedingungen entschieden, bevor sie reflexiv thematisch werden. Eine Genealogie der Medien aus dem dunklen Unvermittelten, dem Tod – wird anders ausfallen als eine aus der lichten und herrlichen Inkarnation.

Damit scheint klar, dass die Theologie eine Medientheorie des Lichts zu sein hat, so wie Hörischs Medientheorie im Zeichen der Verklärung (der Sinnlichkeit). Da kann man zögern. Denn – Theologie ist in christlicher Perspektive ursprünglich Arbeit am dunkelsten Riss, dem Tod Jesu. Theologie ist Interpretation der Passion. ›Der Tod‹ ist der ultimative Riss aller Medialisierung, das Unvermittelte schlechthin – und keine lustvolle Unmittelbarkeit des Erlebens oder Genusses. Symptome dessen sind Sprachlosigkeit oder gravierende ›Kommunikationsprobleme‹, die notvolle Aphasie, wenn einem die Worte fehlen. Für ein System der Kommunikation allerdings ist der Tod ›nur‹ eine Dysfunktion, die die Kommunikation in besonderer Weise herausfordert und antreibt.

Wenn denn die Differenz beziehungsweise in verschärfterer Form der Riss und abgründiger ›der Tod‹ zum abgründigen Anfang der Medientheorie (gemacht) werde, geschieht das unvermeidlich in semantischer ›Einkleidung‹ dieses nackten Negativen. Wird doch ›der Tod‹ zum Thema von *symbolisierenden* Sprach- und Bildtechniken, die den Gegenstand medienanalytischer Studien bilden.²² Dabei bleibt er *realer* ›terminus a quo‹ (der Deutungen des Todes anderer, wie der Interpretationen des Todes Jesu, des Todes von Heiligen u. ä.) und ebenso realer ›terminus ad quem‹ des eigenen Lebens. Um so mehr wird er zum *imaginären* ›je ne sais quoi‹ als an-/ästhetisches Gravitationszentrum literarischer und bildnerischer Produktivität und vereinzelt auch zum poetologischen wie bildtheoretischen ›Prinzip‹.²³

Auf allen drei Ebenen fungiert ›Tod versus Leben‹ als scharfe Differenz eines unvermittelbaren Gegensatzes, der um so mehr zu vermitteln gesucht wird. Das medientheoretische Paradox provoziert die Maximalhypothese, das radikal Unvermittelbare zu vermitteln, den Riss also zu überbrücken. Keine Herausforderung an die Medien ist größer als die, das Ende des Lebens als Anfang der vermit-

²² Vgl. z. B. Thomas Macho, Kristin Marek (Hg.), *Die neue Sichtbarkeit des Todes*, München 2007.

²³ Wie Maurice Blanchots Poetologie oder Georges Didi-Hubermans Bildtheorie.

telnden Kommunikation zu gestalten. Das bildet das ›primum movens‹ religiöser, theologischer, philosophischer, literarischer und bildnerischer Interpretationen des Todes, um des Lebens willen und seines ›Sinns‹.

6. Unmittelbar, unvermittelt und unvermittelbar

Unmittelbarkeit ist das übliche ›Objekt des Begehrens‹, als unmittelbares Erleben und Erleben der Unmittelbarkeit. Das gibt es religiös wie in allen lebensweltlichen Zusammenhängen, von der Gottunmittelbarkeit in *Vision*, *Audition* und *Hapsis*, über zwischenmenschliche Berührung bis zu den Medientechnologien drastischer ›live events‹, in der ›the meaning of life‹ zum ›meaning of live‹ wird: herrliche Sinnlichkeit, wie sie Hörisch prophezeite. Und in ästhetischen Praktiken ist die Unmöglichkeit der begehrten Unmittelbarkeit eines der ewig wiederkehrenden Forschungsfelder.

Ebenso üblich ist der Standardeinwand: Unmittelbarkeit ist unmöglich, weil immer alles ohnehin schon vermittelt ist. Das ist klar, und daher sind ›unmittelbares Selbstbewusstsein‹ wie ›unmittelbare Präsenz‹ auch nur als ›kalkulierte Absurditäten‹ sagbar: eben als *Figuren*, in denen das formuliert wird, was nicht ist – sondern sein soll oder wovon auszugehen sei, was vorausgesetzt oder anvisiert wird. Folglich ist das Sprechen von ›Unmittelbarkeit‹ ebenso leicht absurd wie das Begehren danach etwa in der ›unmittelbaren‹ Präsenz der eigenen Stimme – stets vergeblich, umsonst und *à fonds perdu*. Unmittelbarkeit ist dann ein imaginäres Regulativ, das anzeigt wohin und zu welchem Ende ›gestrebt‹ und begehrt wird.

Das Immediate oder Unmittelbare entfaltet dabei einen Nebensinn, der bestenfalls negativ thematisch wird: das *Unvermittelbare*. In Medien wie Kommunikation gilt de facto die Regel: *Anschlussfähigkeit ist alles, ohne Anschlussfähigkeit ist alles nichts*. Wer nicht anschlussfähig ist, bleibt draußen, wer draußen bleibt, ist nicht, ist wie nie gewesen. ›Ich bin im Fernsehen, also bin ich‹ – daher haben AV-Medien nicht allein Deutungs-, sondern auch ›Seinsmacht‹. Was in Medien wie in Kommunikation gilt, gilt auch für die Reflexion: Denken ist darin wie Sprechen: Zusammenhang und Vermittelbarkeit ist die Grundregel; Vermittlung die Grundform sprachlichen Seins, und die Dialektik das universale Lösungsmittel für alle Anschlussprobleme. Was dann draußen bleibt, ist definitiv draußen. Insofern sind Medien stets von der (oben theologisch) exponierten Tragik universaler Inklusion, die einen definitiv exkludierten Rest produzieren.

Damit kehrt das Ausgangsproblem des Bruchs, des Risses wieder: das der Fuge, die sich nicht schließen lässt – und daher als Unfug gilt, das Negative, anthropologisch wie theologisch vertraut als Übel oder Böses: die harte Differenz

einer Negation ohne Aufhebung. Medientheoretisch erscheint das als das Maximalübel: das nicht Anschlussfähige, das Unvermittelbare. Das Unvermittelbare ist das Exkludierte ohne indirekte Inklusion. So zeigt das imaginäre *Immediate* seinen Hintersinn als harte Negation oder als das Nicht-Medialisierbare, das nicht im Medienprozess Auf- oder Eingehende, das Fremde, Befremdliche und Unzumutbare.

Eine daran anschließende *Widerstandsmedienpraxis*, wie es Religion oder Kunst zumindest sein können, wäre *Differenzkultur* zu nennen. Dann wäre mit Unvermittelbarem und dem Widerstand gegen Allvermittlung ein medientheoretisches ›pièce de résistance‹ imaginiert: Ein Raum zum Zögern ebenso wie zur Arbeit am Unvermittelbaren als Unvermittelbaren. Christliche Theologie als Medientheorie insistiert auf dem Unversöhnten und Unversöhnbaren, oder wie auf seine Weise Derrida auf dem Unvergeblichen. Das Problem bleibt nur: Das hat noch keiner lange ausgehalten, selbst ein Gott nicht. Ein radikal negativer Medientheoretiker – käme daher dem Übermenschen nahe, der selbst das zu ertragen vermeinte, was Gott auf Dauer nicht konnte.

Daher wird Unvermittelbares früher oder später stets medialisiert – durch Supplementierung: Gott durch Christus, Christus durch den Geist, der Geist durch die Schrift, die Schrift durch die Verkündigung, die Verkündigung durch gläubige Lektüre, Glaube durch Werke, Werke durch diakonische Werke – und so weiter. Die christliche Mediengeschichte ist eine Medien-Kaskade der Verschiebung, der Übertragung wie der Supplementierung. Dies anstelle dessen, jenes statt diesem. Heißt das am Ende ›Medientheorie statt Theologie‹, oder doch vorsichtiger: Theologie als Medientheorie – wie hier vorgeschlagen?

Literatur

- Agamben, Giorgio, *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung (Homo Sacer II.2)*, Frankfurt/M. 2010.
 — *Die Beamten des Himmels*, Frankfurt/M./Leipzig 2007.
 — *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia*, Vicenza 2007.
 Barth, Karl, *Kirchliche Dogmatik*, Band IV.1, Zürich 1993.
 — *Kirchliche Dogmatik*, Bd. IV.3, Zürich 1989.
 Cacciari, Massimo, *Der notwendige Engel*, übers. v. Reinhard Kacianka, Klagenfurt 1987.
 Debray, Régis, *Transmitting culture*, New York 2000.
 — *Transmettre*, Paris 1997.
 Gehring, Petra, »Engelszunge, Engelszungen. Einige Feststellungen zur Physiologie der Engel«, in: Kurt Röttgers, Monika Schmitz-Emans (Hg.), *Engel in der Literatur-, Philosophie- und Kulturgeschichte*, Essen 2004, S. 52–61.
 Groys, Boris, Peter Weibel (Hg.), *Medium Religion. Faith. Geopolitics. Art*, Köln 2011.

- Hörisch, Jochen, *Der Sinn und die Sinne. Eine Geschichte der Medien*, Frankfurt/M. 2001. *Ende der Vorstellung. Die Poesie der Medien*, Frankfurt/M. 1989, S. 236.
- *Der Sinn und die Sinne. Eine Geschichte der Medien*, Frankfurt/M. 2001.
- »Hostie, Münze, CD-ROM – Vom Aufstieg und Niedergang des Geldes als Leitmedium«, in: *Evangelische Kommentare* 4 (1998), Jg. 31, S. 196–198.
- Hubig, Christoph, »Die Mittlerfigur aus philosophischer Sicht. Zur Rekonstruktion religiöser Transzendenzüberbrückung«, in: Günter Abel (Hg.), *Wissenschaft und Transzendenz*, Berlin 1992, S. 49–56.
- Jüngel, Eberhard, »Keine Menschenlosigkeit Gottes. Zur Theologie Karl Barths zwischen Theismus und Atheismus«, in: ders., *Barth-Studien*, Zürich 1982, S. 332–347.
- Krämer, Sybille, *Medium, Bote, Übertragung. Kleine Metaphysik der Medialität*, Frankfurt/M. 2008.
- »Über die Heteronomie der Medien. Grundlinien einer Metaphysik der Medialität im Ausgang einer Reflexion des Boten«, in: *Journal Phänomenologie* 22 (2004), S. 18–38.
- Luther, Martin, »Tractatus de libertate christiana (1520)«, in: ders., *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 7, Weimar 1931, S. 49–73.
- Macho, Thomas, Kristin Marek (Hg.), *Die neue Sichtbarkeit des Todes*, München 2007.
- »Himmlisches Geflügel – Beobachtungen zu einer Motivgeschichte der Engel«, in: Cathrin Pichler (Hg.), *:Engel. :Engel. Legenden der Gegenwart*, Wien/New York 1997, S. 83–100.
- Nietzsche, Friedrich, *Götzen-Dämmerung*, in: ders., *Kritische Studienausgabe*, Bd. 6, Giorgio Colli, Mazzino Montinari (Hg.), München 1980, S. 55–162.
- Pleşu, Andrei, *Das Schweigen der Engel*, Berlin 2007.
- *Actualité des Anges*, Paris 2005.
- »Engel: Elemente für eine Theorie der Nähe«, in: Cathrin Pichler (Hg.), *:Engel. :Engel. Legenden der Gegenwart*, Wien/New York 1997, S. 15–31.
- Serres, Michel, *Die Legende der Engel*, Frankfurt/M./Leipzig 1995.
- *La légende des anges*, Paris 1993.
- Siegert, Bernhard, »Vögel, Engel und Gesandte. Alteuropas Übertragungsmedien«, in: Horst Wenzel (Hg.), *Gespräche – Boten – Briefe. Körpergedächtnis und Schriftgedächtnis im Mittelalter*, Berlin 1997, S. 45–62.
- Stoellger, Philipp, Thomas Klie (Hg.), »Das heilige Bild als Artefakt. Die Latenz in der Produktion von Präsenz«, in: Christoph Dohmen, Christoph Wagner (Hg.), *Religion als Bild – Bild als Religion*, Regensburg 2012, S. 179–215.
- *Präsenz im Entzug. Ambivalenzen des Bildes*, Tübingen 2011.
- Waldenfels, Bernhard, *Hyperphänomene. Modi hyperbolischer Erfahrung*, Frankfurt/M. 2012.
- Weigel, Sigrid, »Die Vermessung der Engel – Bilder an Schnittpunkten von Kunst, Poesie und Naturwissenschaften in der Dialektik der Säkularisierung«, in: *Zeitschrift für Kunstgeschichte* 3 (2007), S. 237–262.

