



2015

# Medien des Heiligen

*Friedrich Balke, Bernhard Siegert  
Joseph Vogl (Hrsg.)*

UB Heidelberg



10447605 , 9

ARCHIV  
FÜR  
MEDIEN  
GESCHICHTE



2016 B 59



Diese Publikation entstand in Zusammenarbeit mit dem Internationalen Kolleg für Kulturtechnikforschung und Medienphilosophie der Bauhaus-Universität Weimar, der Humboldt-Universität zu Berlin sowie der Ruhr-Universität Bochum und wurde mit Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung unterstützt.

#### Impressum

Archiv für Mediengeschichte — Medien des Heiligen  
Herausgegeben von Friedrich Balke, Bernhard Siegert und Joseph Vogl  
Redaktion: Mark Potocnik und Dorothea Walzer  
Redaktionsassistentin: Gabriele Schaller  
Gestaltung: Anya Leidel, KONO  
Satz: Anne-Christin Jyrch  
© 2015 Wilhelm Fink, Paderborn  
ISBN: 978-3-7705-5990-9

	Editorial	005
<i>Linda Simonis</i>	Das Grab als Medium des Heiligen	011
<i>Sebastian Kirsch</i>	Vermählt mit dem (Theater)Gott. Aischylos' Hiketiden oder die Chorfigur als Medium des Heiligen	021
<i>Christina Vagt</i>	Deus in Machina. Zur Sakralisierung der Mechanik im späten Mittelalter	031
<i>Matthias Däumer</i>	All Hell's a Stage. Über die de-sakralisierenden Tendenzen einer theatralen Hölle am Beispiel der <i>Visio Thurkilli</i> (1206) und des <i>Tundalus Hiberniae Miles Redivivus</i> (1622)	043
<i>Rosa Eidelpes</i>	Spiegel des Sakralen: Ethnologische Reflexionen zum Verhältnis von Maske und Subjekt	055
<i>Wladimir Velminski</i>	Verhüllt, veredelt, vergessen. Five Shades of Black oder medienhistorische Interferenzen um das Ikonengewand	067
<i>Marius Rimmele</i>	Das Heilige als medialer Effekt: Beobachtungen zu Quentin Massys' St. Annen-Triptychon (1509)	085
<i>Holger Kuhn</i>	Blättern, wenden, wiegen, zählen. Mediale Konvertierungen und Konversionen in der Malerei um 1500	097
<i>Mario Grizelj</i>	<i>Ars celebrandi</i> . Die Eucharistie oder die Kunst, sich selbst zu feiern	111
<i>Jan-Friedrich Missfelder</i>	Nichts als Gespenster. Ludwig Lavater und die Medialität der Reformation	121
<i>Anika Höppner</i>	Adiaphorie. Mitteldinge der frühen Neuzeit	131
<i>Isabella Augart</i>	Bildübertragungen des Dominikus von Soriano als mediale Praktik	141
<i>Cornelia Wild</i>	Die Stimme des Heiligen. Konversion bis Hysterie	155
<i>Toni Hildebrandt</i>	Profanierung der Montage: Pasolinis allegorischer Tod/Schnitt in der Plansequenz	165
<i>Philipp Stoellger</i>	Migration des Heiligen und heilige Migranten oder: Machen Medien Menschen – heilig?	176



Philipp Stoellger

## Migration des Heiligen und heilige Migranten oder: Machen Medien Menschen – heilig?

### Antinomie der Genealogie des Heiligen

Das Heilige, was immer das sei, fällt nicht vom Himmel, sondern wird zu dem gemacht, was es ist, ›heilig‹. Da nichts ›von Natur aus‹ heilig ist, kann es nur dazu gemacht worden sein. Es ist thesei, nicht physei, Kulturprodukt, nicht natürliche oder metaphysische ›Vorgabe‹. *Sakralisierung ist Medienpraxis* als allmähliche Verfertigung des Sakralen, Geheimen, Außerordentlichen. Das klingt für religiöse Partizipanten allerdings etwas schal: als wäre Heiliges nur gemacht, nicht gegeben; Konstrukt, nicht Gabe, letztlich Menschenwerk, nicht Gotteswerk oder gar Gott selbst. Wenn das der Sinn dieser Rückführung auf Medienpraxis wäre, wäre es auch etwas schlicht. Selbst wenn das Heilige ›gemacht‹ wäre, fragt sich von wem – und was daraus wird, wenn es denn dazu gemacht worden wäre.

Das Heilige fällt durchaus vom Himmel. Woher soll es sonst kommen, wenn es denn heilig ist, nicht Menschenwerk, sondern Gott, gar Gotteswerk? Wenn das Heilige ›anders‹ ist, sei es göttlich oder transzendent, kann es nicht nur verlängerte Immanenz oder Menschenwerk sein. Daher ist es Vorgabe, reine Gabe gar, nicht aber Tausch oder Werk. Zwischen die Alternative von physei oder thesei tritt dann die Frage nach einem Dritten: einem Woher dies- oder jenseits von Natur und Kultur.

Diese (zugegebenermaßen etwas schlichte) Antinomie des Heiligen kann man auflösen, von beiden Seiten, auch wenn die zweite immer schon im Hintertreffen ist, nostalgisch, pristin oder obsolet erscheint. Für ›religiöse Subjekte‹ oder ›Gemeinschaften‹ liegt ein anderer Ausweg nahe: Das Heilige sei *der* Heilige, der weder physei noch thesei sei, sondern Gott als Figur des Dritten zur Differenz von Natur und Kultur. Nur – so selbstverständlich diese These für religiöse Kommunikation ist, Gott von Welt zu unterscheiden, heißt so zu *unterscheiden* doch bereits Kommunikation und nicht ›Stimme vom Himmel‹. Selbst wenn sie das wäre, wäre sie Kommunikation. Kurzum: ›Weder – noch‹ ist eine kommunikative Geste, die an die Grenzen der Kommunikation stößt und nur innerhalb der Grenzen kommunikativer Vernunft auftreten kann, aber doch in diesen Grenzen hinweisen, zeigen, *deuten* kann auf das, was sie als ihr Woher und Woraufhin versteht.

So vom Heiligen zu sprechen, klingt deswegen manchen als vor-modern, weil es substantiell klingt, als ginge es um ›etwas‹, Dinge, Götter oder Engel und ihre Artverwandten. Dagegen wendet sich das neuzeitliche Credo: von der ›Substanz‹ zum ›Subjekt‹. Alles was ist, ist für das Subjekt und im Grunde von ihm erzeugt, so auch das Heilige. So mag man kritisch einwenden – nur ist damit die irisierende Eigenart des Heiligen mitnichten gebannt. Denn selbst wenn es von und für jemanden ist, sonst wäre es nicht, ist es doch nicht gefügiges Produkt. Wie jedes Werk seinen Mehrwert entwickelt, so erst recht das Heilige, und seien es tanzende Besen. Heilig ist das Heilige, indem es sich verselbstständigt, weswegen ihm diese Eigen-dynamik (ex post) als bereits ursprünglich zu eigen zugeschrieben wird. So

geht es dem Heiligen wie allen Medien: Sie mögen gemacht sein, bleiben es aber nicht, sondern führen ihr Eigenleben. Und das ist ebenso fascinosum wie tremendum, eigentümlich ambivalent.

Wenn schon Entsubstantialisierung, warum dann nicht besser ›Funktion‹ (statt Subjekt), wie Cassirer mit Leibniz (Substanz- und Funktionsbegriff) vorschlug? Das wäre auch anschlussfähig zu der Theorie der Anschlussfähigkeit, der Systemtheorie. Zwar gibt es kein Buch über ›Das Heilige der Gesellschaft‹, aber es wäre nicht abwegig, darüber zu forschen. Das ›Arkane‹, ›Sakrale‹ oder ›die Heiligen‹ und Heiligungspraktiken einer Gesellschaft sind so signifikant wie symptomatisch. ›Menschenwürde‹ ist zu solch einem Allerheiligsten geworden, unantastbar, unbezweifelbar, kann, darf und wird sie nie zur Disposition stehen. Diese Metanorm, eine ›metapositive‹ Voraussetzung alles ihr folgenden Rechts, ist ein Stück Neometaphysik. Und darum nicht obsolet, sondern Symptom für eine ›Voraussetzung‹, die zwar ›gesetzt‹ sein worden mag, wie alles, was Kultur ist. Aber als solche Voraussetzung wird ihr, dieser Metanorm, eine Unantastbarkeit zugeschrieben, die sie jeder Disposition entzieht, weil sie selber disponieren, nicht disponiert werden soll. ›Sakralisierung der Person‹ nannte Joas das in seiner ›affirmativen Genealogie‹.<sup>1</sup>

### Optionalisierung des Heiligen

Im Kontext einer neuen Unendlichkeit säkularer Optionen, profan und ohne Druck zur religiösen Musikalität, ist es überraschend, nach dem Heiligen zu fragen, ebenso wie nach dem Sakralen und seiner Genealogie durch Sakralisierung. Im Kontext der gleichzeitigen Ungleichzeitigkeit, wie sie der Jargon des ›return of religion‹ anzeigt, wird allerdings auch ›das Heilige‹ wieder zur Option. Ein Wiedergänger, der nie verschwunden war, aber doch Proteus gleich unendliche Gestaltwandel durchlebt.

Nur, *fragt* man nach ›dem Heiligen‹, stockt einem der Atem. Die Frage selber ist ebenso fascinosum wie tremendum. Einmal gefragt, kann man davon nicht mehr lassen; aber kaum gefragt, wird die Frage zu groß, um noch Antwort geben zu können. Denn wonach gefragt ist, ist derart unheimlich unbestimmt, wenn nicht monströs oder eben ›heilig‹, dass man sich daran nur zu leicht verbrennt. Wer könnte heute noch so vollmundig vom Heiligen sprechen wie in den Diskursen um 1900 zum Beispiel? Der Umgang mit solch einem unbestimmten Religionsbegriff wird vor allem Unbegrifflichkeit provozieren: Mythen, Metaphern, Gleichnisse und deren Verwandte. Arbeit an Erzählungen vom Heiligen wäre die nächstliegende Form sich an erträgliche Medien des Heiligen zu halten. Oder aber es wird scharf reduziert und übrig bleibt eine nackte Unterscheidung von heilig und unheilig, analog der von Transzendenz und Immanenz. Dann ginge es ›nur‹ noch um diese Unterscheidung, nicht mehr um einen Referenten, die Art der Referenz oder die mediale Praxis der Bezugnahme, worauf auch immer. ›Das Heilige‹ wäre semantisch leer und die Unterscheidung wäre eine kommunikative ›Differenz‹, mit der sola nomina verhandelt werden. Ist die klassische Frage etwas unheimlich mit ihrer unberechenbaren Ladung in

(1) Vgl. Hans Joas, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Berlin 2011.

Referenz und Semantik, ist die nominalistische Frage etwas unterkühlt mit ihrer Reduktion auf die nackte Differenz. Anscheinend kommt es hier auf die *Temperierung* an: Man kann mit dem Heiligen überhitzt oder auch unterkühlt umgehen.

Mit der Temperierung geht traditionell die Frage von mehr oder weniger Rationalität bzw. Irrationalität einher. ›Zu heiß‹ wäre das Heilige, genauer gesagt der Diskurs einerseits wie die (i. w. S.) religiöse Praxis andererseits, wenn sie ›zu irrational‹ wäre oder umgekehrt: Wer nicht rational genug damit umgeht, leidet an Überhitzung wie an affektiven Turbulenzen. Steht doch ›das Heilige‹ nur zu schnell unter Irrationalitätsverdacht und erscheint als ›unrein‹ für eine ordentlich kritische Vernunft. Der Verdacht scheint aber vor allem die Konsequenz einer bestimmten ›Reinheit‹ der Vernunft zu sein, die dann selber als allein ›heilig‹ gilt und alles andere für unrein und unheilig erklärt. Solch eine Deutungsmachtergreifung hat, zumindest wenn sie weitgehend ratifiziert wird, Deutungsmachtkonflikte zur Konsequenz. Die eine Heiligkeit tritt gegen die andere an, wie die eine Reinheit(svorstellung) gegen die andere – und so immer weiter. Dieser Konflikt scheint zumindest im Blick auf Heiligkeitsdiskurse unnötig. Denn versteht man heilig und unheilig als eine kommunikative Differenz (wie einen ›Code‹), ist die entsprechende Kommunikation völlig rational, wenn auch kontext- oder systemspezifisch. Nur wer solche Eigenlogiken im Namen einer generellen oder universalen Metalogik unter Irrationalitätsverdacht stellt, produziert das Rationalitätsproblem. Anders gesagt: Wer nur eine einzige heilige Vernunft kennt, die wie ein eifernder einziger Gott eifersüchtig herrscht, wird solch ein Problem produzieren. Gegenläufig sei daran erinnert, dass Aton ebenso wie Jahwe Figuren einer Rationalisierung des Heiligen sind: Einheit und Reinheit wie Einzigkeit und Transzendenz sind Heiligkeitsrationalisierungen, die man als ›monotheistisch‹ affirmieren oder kritisieren mag. Sie sind jedenfalls bereits Arbeit am Heiligen, ohne dass dem Mythos der Logos *entgegen*träte, sondern vielmehr beide einander befördern. Dabei sind es nicht Formen der Arbeit *gegen* das Heilige, sondern Arbeit am Heiligen, in der das Heilige mit an der Arbeit ist: wenn ›im Namen Gottes‹ zu sprechen gewagt wird.<sup>2</sup>

Dabei ist der kritische Einwand problemlos einzuräumen: Es gibt ›Heiliges‹ nicht ›an sich‹, so wenig wie Macht ›an sich‹. Heilig ist eine Verhältniszuschreibung. Strittig allerdings bleibt, ob es rein aktive, relativ aktive, relativ passive oder rein passive Zuschreibung ist.<sup>3</sup> Wird etwas ›als heilig‹ bestimmt, kann das mehr oder weniger aktiv und zugleich passiv sein. Die Passivität darin ist jedenfalls nicht zu verkennen. Konkreter gesagt: Wenn jemandem etwas als heilig gilt, wird er das nicht als rein abhängige Funktion vom eigenen Zugriff darauf verstehen. Denn zur Zuschreibung als heilig gehört, dass einem darin Anderes, Fremdes, Unverfügbares o. ä. begegnet. Zur Zuschreibung gehört also ein Selbsteinwand oder eine Schubumkehr, in der sich der Zuschreibende ›selbst ins Wort fällt‹. Phänomenologisch formuliert ist die Zuschreibung responsorisch, Antwort auf Widerfahrungen. So zu deuten ist eine Zwischenposition: weder eine Objektivierung zu behaupten, als wäre etwas per se heilig; noch eine schiere Reduktion auf arbiträre oder konventionelle Zuschreibungen. Der ›Zerfall‹ des Heiligen in

(2) Vgl. Philipp Stoellger, ›Im Namen Gottes. Der Name als Figur des Dritten zwischen Metapher und Begriff, in: ders./Ingolf U. Dalferth (Hg.), *Gott Nennen. Gottes Name und Gott als Name*, Tübingen 2008, S. 249–285.

(3) Dass, wie und warum dennoch von reiner Passivität gesprochen wird und werden kann, ist eigens zu klären. Vgl. dazu Philipp Stoellger, *Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer ›categoria non grata‹*, Tübingen 2010.



›etwas‹ oder ›nichts‹ ist weder nötig noch wünschenswert. Wie Gefühle als responsive Verhältnisse oder ›Atmosphären‹ *Zwischenbestimmungen* sind, Verhältnisse und Koppelungen mit Sinn und Geschmack für die Endlichkeit, so ist auch ›Heiliges‹ eine mehrstellige Relation, meist von ›einem‹ zu ›vielen‹. Es ist nur in, mit und unter Medienpraktiken, ohne als Nebeneffekt dieser Praxis reduziert werden zu können: Santiago zum Beispiel.

### Heiliges in vivo und in vitro

Fragt man nach dem Heiligen, kann das *in vivo* oder *in vitro* thematisch werden. ›Es gibt‹ Heilige und Heiliges wäre die vitale These, eine Confessio eher als eine These. So leben eben manche und sprechen dann auch so. Von Zeit zu Zeit sind sie ›dann mal weg‹ auf dem Weg nach Santiago de Compostela etwa, wo der Erzheilige der Reconquista verehrt wird, Sankt Jakob, der in Spanien als Matamoros gilt, als Vernichter der Unheiligen, der Mauren – ein Erzheiliger des aggressiven Kolonialismus, auch wenn ihm das erst spät als Nebenberuf zugeschrieben wurde.

Solche Wanderungen zu Heiligen, die selber auch schon Wandernde waren, erscheinen als Kultur religiöser Migration, in der sich Hybride bilden, Kombinationen und Verflechtungen von Kultur, Religion, Milieu – und zeitgenössisch formuliert: ein Portfolio von Optionen, je nach religiösem Gusto. Eigentlich sollte solche Migrationskultur differenzkompetent werden lassen, so wie Seefahrer Experten im Kulturkontakt waren, die Dänen etwa.<sup>4</sup> Koppelungen, Hybride, Übergänge und Zwischenglieder, Mischungen und produktive Unreinheiten sind Medienphänomene, für die Wandernde wie Seefahrer einen besonderen Sinn entwickeln können. Aber seltsamerweise – unde malum? – meldet sich dagegen immer wieder ein ›Heimweh‹, die Nostalgie der Reinheit und Einheit. Das Eigene wird dann (sekundär) vom Fremden unterschieden, um zu erfinden, wer man gewesen war und eigentlich sein will und soll. Der Antagonist zur immer schon vorgängigen Hybridität und Unreinheit ist das Begehren nach Reinheit – und das provoziert Inquisitionen: die Frage nach dem reinen Eigenen.

Bei aller Konjunktur von Religionsmigranten wie Sankt Jakob, mit seiner Ambivalenz von Migration und Maurentöter, sind die vielen Formen der Inquisition für die Frage nach dem Heiligen denkbar ungeeignet. Wer alles Unheilige verbrennen will, kann sich dabei früher oder leider meist später nur selber verbrennen. Ganz abgesehen davon, dass im Namen des Heiligen zu eifern und zu brennen eine seltsam unpassende Einstellung ist. Als verehrte man noch einen brennenden Gott, wie in den Jugendzeiten Jahwes, als er noch in Rauch und Feuer daherkam, ein Gott wie ein Vulkan vom Sinai. Je inquisitorischer im Namen des Heiligen operiert wird, desto schärfer wird die Differenz und umso polemischer die Kommunikation. Das Reine vom Unreinen zu unterscheiden wird zur unendlichen Aufgabe der Bereinigung der Welt: das reine Blut, die reine Religion, die reine Nation, der reine Glaube oder die reine Lehre. Wer es möglichst ›rein‹ will, wird diesen kulturellen oder religiösen Waschwang ausleben, und sei es mit mörderischer Konsequenz. Nicht der reine scharfe Code ist das Relevante an der Unterscheidung von heilig und unheilig, sondern die Migrationen, Übergänge und Schwellenphänomene.

(4) Vgl. Carsten Jensen, *Wir Ertrunkenen*, München 2008.

### Heiligkeitsbegehren und Hagioklasmus

Die nicht erst spätmoderne Optionalisierung des Heiligen heißt, wer mag, der darf; wer nicht, muss nicht. Das ist eine merklich andere Lage als die der religiösen Indifferenz.<sup>5</sup> Es gibt eine religiöse Ausdifferenzierung, die angesichts von Indifferenz anscheinend trotz allem ›attraktive Angebote‹ entwickelt, so dass unendlich pluralisiert jeder seinen Heiligen oder sein Heiliges oder Heiligtum finden kann, wenn er denn will. Zugleich zeigt sich darin die ebenso faszinierende wie unheimliche Unbestimmtheit ›des Heiligen‹. Der Allmachtsformel, bei Gott sei nichts unmöglich, verwandt, kann man sagen: Nichts ist unmöglich, alles kann ›heilig‹ sein (für jemanden, warum auch immer). Der seltsame Nebeneffekt ist allerdings eine ›neue Unbestimmtheit‹ in Fragen ›des Heiligen‹. Wer da was oder wen als ›heilig‹ erwählt, ist unvorhersehbar offen. Relikte werden zu Reliquien, Steine zu Heiligtümern oder irgendwelche ›Stars‹ zu neuen Heiligen, warum auch immer. Die traditionellen Offerten, und sei es Sankt Jakob, sind daher auch mitnichten, was sie einmal waren: kulturelle Sedimente, selbstverständliche Heilige, sondern sie sind Funktion individueller oder auch gemeinschaftlicher Optionen. Die Deutungsmacht ›der Tradition‹ in Sachen Heiligkeit ist zwar durchaus noch in Kraft. Nur ist deren Ratifikation nicht qua Tradition vorgegeben, sondern durch Wunsch und Wahl, Disposition und Neigung bestimmt. Das Heilige wird gewählt – oder auch abgewählt.

Der Einwand liegt nahe, das sei doch nie anders gewesen. Wie meinte Luther, woran Du Dein Herz hängst, das ist Dein Gott. ›Mein‹ Gott und ›Dein‹ Gott sind abhängige Funktionen von Herzensneigungen. ›Gott selber‹ sicher nicht, so der theologische Einwand. Diesen notiert, sei er vorübergehend dahingestellt, um das Problem nicht einfach vorzuentscheiden. Denn es gilt auf jeden Fall, *kein Gott ohne* solche Herzlichkeit. Für das oder die Heiligen ist das seit jeher so, wie Webers Charismatikerthese es formulierte. Hier wird mit den Füßen abgestimmt, wer oder was ›heilig‹ genannt werden kann. ›Heiliges‹ wird gewählt. Gott vielleicht nicht, aber alles ›darunter‹ steht zur Disposition. Ist es aber einmal gewählt, ist dem ohne Weiteres nicht mehr so. Die Wahlperioden (und -verfahren) in Sachen Heiligkeit sind in der Regel äußerst langfristig und die Ergebnisse dementsprechend nachhaltig.

Der Protestantismus war ein religionsgeschichtliches Experiment mit überraschendem Ausgang (erst recht für Luther selber): Wie weit kann der *Hagioklasmus* gehen? Und welche Risiken und Nebenwirkungen hat es, wenn die etablierten Heiligen abgewählt werden und ›Vakanzen‹ entstehen? Cassirers ebenso wie Blumenbergs Deutungsmuster funktionaler Relationen der Kultur führen zu der Hypothese, dass Positionen in einem etablierten Gefüge nicht lang unbesetzt bleiben. Wenn Heilige entsorgt werden, exemplarisch all die Gebeine in Kirchenräumen exhumiert und extern bestattet, wie es in der Reformation gehandhabt wurde (auch eine Medienpraxis: Reliquien zu Relikten zu depotenzieren, um sie als Tote beerdigen zu können), dann fragt sich, worauf das Heiligkeitsbegehren sich dann wohl richten wird? Ein klassischer Kandidat ist der Stifter, Luther selber und die Reformatoren, die in der Regionalliga der Heiligkeit spielen, je nach Kirchenprovinz. Das wird im Blick auf die Reformationsfeierlichkeiten von 2017 ja nur zu kräftig reinszeniert. Innovativer ist die Umbesetzung durch lebende Heilige,

(5) Vgl. Philipp Stoellger, *Deus non datur? Hypothetischer Atheismus und religiöse Nicht-Indifferenz am Beispiel Hans Blumenbergs*, in: Christel Gärtner/Detlef Pollack/Monika Wohlrab-Sahr (Hg.), *Atheismus und religiöse Indifferenz*, Opladen 2003, S. 129–167.



weil es um ein heiliges Leben geht. Dann steht der Pfarrer (mit seiner mehr oder minder heiligen Familie) unter Erwartungsdruck. Soll er dann doch verkörpern, was alle eigentlich leben sollten – aber lieber delegieren. Dagegen erscheinen die gelegentlich gewählten ›neuen Heiligen‹ wie eine gefallene Bischöfin als Wiederkehr des Verdrängten. Es wird an Prominente delegiert und an ihnen begehrt, was doch das eigene Leben prägen sollte. Nicht der Alkoholkonsum, versteht sich, sondern eine häuslich heimelige Heiligkeit, handzahn und im harmlosen Wellnessformat.

Die finale Umbesetzung des Heiligen ist protestantisch (mit jüdischem Hintergrund) die durch Ethos und Lebensform, nicht die Fokussierung und Fixierung auf ein ›je ne sais quoi‹ im Allerheiligsten, sondern die Profanierung dessen im ›heiligen Leben‹. Nur, Sakralisierung durch Moralisierung umzubesetzen, ist dann die naheliegende Engführung. Der gemeinsame Topos scheint die *Reinheit* zu sein: die Reinheit der Heiligkeit, abgefordert wie ein Abjekt im Allerheiligsten – oder die Reinheit der Moral und Lebensführung. Was eigentlich ein ›Weg ins Leben‹ zu den Nächsten sein sollte, wird nur zu leicht zur neuen Absonderung als der Reinheit eines heiligen Lebens. Mönche separierten sich dafür in der Wüste oder in Klöstern. Christen könnten einer anderen Versuchung erliegen: mit der Reinheit der Moral.

Diese etwas moralinkritische Deutung lässt sich natürlich korrigieren, zumal wenn man auf ein älteres Experiment schaut: Israels Hagioklasmus. Wenn Israels Selbstdeutung sich von allen ›Fremden‹ abgrenzte, indem nichts in der Welt heilig genannt wurde, sondern Gott allein, war die Konsequenz ähnlich gelagert wie in den Protestantismen. Das Heiligkeitsbegehren wurde umgelenkt auf die Begehrenden: ›Ihr selber sollt heilig sein (wie ich heilig bin – spricht der Herr)‹. Das meint sicher keine Konkurrenz mit Gott oder die Transfiguration in wandelnde Kultbilder, sondern so schlicht wie präventiv Realpräsenz der Heiligkeit als Lebensform. Präventiv ist das, weil einigermaßen fraglich ist, ob dieser ›unendliche Anspruch‹ nicht eine ebenso unendliche Überforderung ist. Du sollst, denn Du kannst nicht?

Heiligkeit als Lebensregel, wie sie in Kult und Gesetz fixiert wurde, war die im altorientalischen Kontext Israels durchaus überraschende Wendung. Die immer striktere Differenz von Gott und Welt war negativ eine Entheiligung der Welt, positiv die Aufgabe, eine andere Heiligkeit (um nicht mit Foucault zu sagen, ein ›anderes Leben‹) in die Welt zu bringen. Einen Willen Gottes zu kodifizieren, dem zu folgen Heiligkeit verspricht, ist eine Schubumkehr, die Religionsgeschichte gemacht hat. Alle Delegationsphantasien werden dann gespiegelt und ernüchtert. Erst einmal möge man selber heilig werden, ehe man das von anderen verlangt oder bequemerweise an sie delegiert. Nur *wie* solch ein heiliges Leben aussehen soll und ob man es denn vermag, bleibt strittig. Hier werden Jesus wie Paulus kritischer als die Religionskritiker sein. ›Du sollst, denn Du kannst nicht‹ ist die Ausgangsparadoxie, auf die die Gnaden- und Rechtfertigungslehre antwortet. Man müsse erst einmal heilig *gemacht werden*, um auch heilig leben zu können, ein wenig wenigstens, aber immerhin man selber, nicht nur die Delegierten. Um diese Reflexionen oder Umbesetzungen nachzuvollziehen, ist eine Erinnerung an die Wanderschaft des Heiligen hilfreich.

## Migration der Heiligkeit und heilige Migranten

›Heilig‹ ist eine Eigenschaft auf Wanderung. ›Eigentlich‹ ist ›heilig‹ zu sein in der jüdisch-christlichen Tradition eine exklusive Eigenschaft Gottes und damit sein ›Eigentum‹. Nur er allein ist heilig; die Schöpfung war nie ›heilig‹. Sie mag sehr gut gewesen sein, ist es aber nicht geblieben, zumindest was die Menschen angeht. ›Heilig‹ ist nichts in der Welt, auch sie selber nicht. Das ist das ursprünglich Sakrale an der Heiligkeit in dieser Tradition: die strikte Unterscheidung von Gott und Welt. Gott ist nicht Welt, Welt ist nicht Gott, auch nicht göttlich, heilig oder sonst irgendwie numinos geladen. Die Entgötterung, Entgeisterung oder Entzauberung der Welt ist die Arbeit der alttestamentlichen Schöpfungstheologie(n).

Zum Normalfall ist das Deutungsmuster geworden, kraft dessen heilig von unheilig unterschieden wird wie Gott von Welt, Transzendenz von Immanenz oder rein von unrein. Nur – was wäre ein Allerheiligster, der einsam und rein im Allerheiligsten wohnt, zu dem keiner Zutritt hat, den keiner je gesehen hat und den zu schauen sogar tödlich wäre? Die ›splendid isolation‹ solcher Heiligkeit wäre nur noch sacrum, nicht sanctus: ein Deus sacer, isoliert und weltenfern, so unzugänglich wie gefangen. Solch eine Allerheiligkeit in Einzelhaft wäre schlechthin transzendent, aber nur noch schlechte Heiligkeit, so wie schlechte Unendlichkeit: heilig durch Separation, nicht in Kommunikation. Es wäre ›Eiferheiligkeit‹, die aus lauter Eifer um die eigene Heiligkeit obsolet würde. Das wäre die von Luther so genannte ›Majestät‹ Gottes, das ultimative tremendum, und darum supra nos, nihil ad nos: schlechthin jenseits und ginge uns nichts an. Wer das faszinierend fände, sollte sich fragen, warum wohl.

Wäre Gott einst derart heilig gewesen – er ist es nicht geblieben, zum Glück. Die Urszene des Heiligen im Übergang, der Migration des Heiligen, ist die Sinaiperikope, genauer Exodus 32–34, noch genauer Exodus 33,18–23. Als es Mose auf dem Sinai mit Jahwe zu tun bekommt, begehrt er, was jeder will: trotz allem tremendum das fascinosum zu schauen.

Und Mose sprach: Lass mich deine Herrlichkeit sehen! Und er sprach: ... Mein Angesicht kannst du nicht sehen; denn kein Mensch wird leben, der mich sieht. [...] Siehe, es ist ein Raum bei mir, da sollst du auf dem Fels stehen. Wenn dann meine Herrlichkeit vorübergeht, will ich dich in die Felskluft stellen und meine Hand über dir halten, bis ich vorübergegangen bin. Dann will ich meine Hand von dir tun und du darfst hinter mir her sehen; aber mein Angesicht kann man nicht sehen.<sup>6</sup>

Was für eine seltsame Konstruktion, als ginge es um einen ›Schachtelkäfer‹, eine komplizierte, verschachtelte Heiligkeit: Jahwe sorgt dafür, dass sein Prophet nicht in Gottes Heiligkeit verbrennt. Und doch glänzt das Angesicht Moses nach dieser Begegnung mit dem Heiligen derart, dass es noch für die blendend ist, die ihn sehen. Wie alle Eigenschaften Gottes zeigt auch die der Heiligkeit ihre Pointe und Performanz erst, wenn man sie als *kommunikative* Eigenschaft versteht: Er ist heilig, indem er heilig macht, *die* heilig macht, denen er sich zuwendet oder die er erwählt hat.

(6) Ex 33,18–23 (Lutherübersetzung).

Zwischen Gott und all seinen Heiligen, den Gläubigen, entwickelte sich daher eine ganze Skala von mehr oder weniger Heiligen: Christus als Leitmedium Gottes ist heilig im ›wesentlichen‹ Sinn. Maria als ›Gottesgebäerin‹ kann ihn supplementieren und als besonders zugängliches Medium des sonst Unzugänglichen gelten. Die übrigen Heiligen von den Märtyrern über die exemplarisch Heiligen, die Vorbilder bis hin zu den jüngst erst als Heilige Promovierten wie Bonhoeffer, oder Anwärter darauf, wie Johannes Paul II oder Möchtegernheilige wie ein prassender oder volltrunkener Bischof. Nur glänzen deren Angesichter doch nicht ganz so wie das von Moses.

Die Schärfung der Differenz von heilig und unheilig provoziert Medienprobleme und erfinderische Problemlösungen. Die Zuspitzung des Problems ist relativ ›jung‹. Dass Gott *allein* als heilig gilt, ist das Ende eines langen Weges, auf dem die Heiligkeit zu Gott gewandert ist, nicht ohne Nachhilfe theologischer Reflexion. Bei Gott allein ist die Heiligkeit wie ein Flüchtling mit Migrationsgeschichte: aus der Welt ausgewandert zu Gott allein. Die scharfe grammatische Differenz von Gott und Welt ist ein Spätling der Religionsgeschichte. In den Religionen des Alten Orients war diese Differenz mitnichten so strikt. Da konnte der Herrscher als göttlich und heilig gelten und Bilder wie Statuen als Realpräsenzmedien des heiligen Herrschers oder herrschenden Heiligen. Erst Israel hat paradigmatisch mit seiner Schöpfungsgeschichte von Genesis 1 die Differenz derart geschärft. Dass auch *in* Israel die Durchsetzung dieser Differenz eine Geschichte hat, umstritten war und erst im Laufe der Zeit derart deutungsmächtig wurde, ist zu notieren, um nicht dem retrospektiven Selbstbild einer deutlich späteren Orthodoxie unbesehen zu folgen. ›Monotheismus‹ ist ein (wohl erstaunlich spätes) *Resultat* der Theologiegeschichte des Alten Testaments, nicht dessen ewige Voraussetzung.<sup>7</sup>

Wenn aber erst einmal so scharf unterschieden wurde, ist erstaunlich, wie deutungsmächtig diese Differenz wurde. Denn so zu unterscheiden wurde für Israel derart fraglos und selbstverständlich, dass diese Unterscheidung in Zweifel zu ziehen, zur Irrlehre ernannt wurde, zur ›Gräuel‹ oder zum Irrglauben der Anderen. Dass darin stets auch ein Moment der Übertragung des Eigenen, der eigenen Vergangenheit, im Spiel sein dürfte, ist zu vermuten. Für die Frage nach dem Heiligen ist aber entscheidend, dass die Differenz von heilig und unheilig wie von Gott und Welt zur ›grammatischen‹ Differenz wurde: zur basalen Voraussetzung des Sprechens, Denkens, Schreibens, Singens – kurzum der Religion als Medienpraxis. Deutungsmächtig ist normalerweise eine Differenz, der man fraglos folgt (warum auch immer). ›Die Anderen‹, die das nicht tun, sind eben die Fremden, Ungläubigen. Selbst Wissenschaftsmilieus haben solche ›Schibboleths‹:<sup>8</sup> feine Sprachdifferenzen, mit denen die Differenz von eigen und fremd markiert wird. Wer anders spricht, ist draußen. Die Erwählten wissen genau, wie sie zu sprechen haben. Heiligkeit hat daher viele Pseudonyme, unter denen ihre Strukturlogik wiederkehrt: Reinheit, Wissenschaftlichkeit, Objektivität, Neutralität. Selbst die unverdächtig klingende ›Präzision‹ ist ihr näher als es scheint. Ist doch ›Sakralisierung‹ stets eine Kunst resp. Technik des Wegschneidens, Separierens und Trennens, um die Differenz zu schärfen. Sakralisierung und Präzisierung sind eng verwandt.

(7) Vgl. Manfred Oeming/Konrad Schmid (Hg.), *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel*, Zürich 2003.

(8) Vgl. Ri 12,5f und Jacques Derrida, *Schibboleth*, Wien 1986.

Die Differenz notiert, ist das Interessante die mediale Energie, die sie freisetzt. Einerseits zehrt die Schärfung der Differenz von einem Differenzbegehren: das Heilige vom Unheiligen zu scheiden, um es rein und unverfälscht zu ›haben‹ in Glauben, Lehre, Kult oder Schrift. Andererseits provoziert die geschärfte Differenz Vermittlungstechniken. Zum einen ist das die *Separation*, sei es, um sich vom gefährlich Heiligen mit Furcht und Zittern fernzuhalten, um sich dann kultisch reguliert nähern zu können. Abgeleitet sind das die Techniken religiöser Ordnungshüter, die den imaginären Grenzverkehr vom Heiligen zum Unheiligen und umgekehrt regulieren (wollen). Zum anderen geht es um den rechten Umgang mit den Gravitationsverhältnissen. Denn das Heilige ist das Gravitationszentrum von Religion und ihren Verwandten. Es zieht an und stößt ab, es bewegt und hält seine Verehrer auf der Umlaufbahn (wenn sie den ›rechten Regeln‹ folgen). *Nähe* ist das religiöse Begehren, Gott nahezukommen und, so weit menschenmöglich (oder von Gott ermöglicht), an seiner Heiligkeit zu partizipieren: Kult und Gesetz, Aaron und Mose. Moses Glanz als Widerschein der Heiligkeit: als außerordentliche ›Scheinheiligkeit‹, ähnlich dem späteren Heiligenschein. Der Näherung widerspricht nicht, sondern korrespondiert die *Abstoßung*, um sich nicht zu verbrennen; oder die *Ausstoßung*, um die Unreinen fernzuhalten.

#### Private und kommunikative Heiligkeit (*sacer* vs. *sanctus*)

Wie kann, darf und soll die scharfe Differenz von Gott und Welt oder heilig und unheilig vermittelt werden: wie lose oder wie strikt gekoppelt? Prominente Antworten darauf waren: 1. Das Gesetz, die Tora, als Wille Gottes, ist heilig und *in* der Welt präsent; 2. der Tempelkult, im Besonderen das Allerheiligste im Tempel, als Wohnort Gottes. Seine Hausnummer ist bekannt, so dass man weiß, wann und wie (Kultgesetz) man sich an ihn wenden kann; 3. Personen als Mittler, die Propheten und in deren Tradition Jesus wie sekundär Paulus.

›Religion als Medium‹ heißt auf dem Hintergrund der strikten Differenz von Gott und Welt: Religion ist investigative Medienpraxis als inventive Kultur der Kopplung von heilig und unheilig, und zwar stets mit bestimmter Funktion. Es galt das Unheilige zu beseitigen (Negationslogik), also etwa Mord und Lüge aus der Welt zu schaffen, möglichst *ohne* gleich Mörder und Lügner selber zu beseitigen. Daher muss zweitens eine Unterscheidungskunst entwickelt werden: den Mörder von der Mordtat zu unterscheiden, um die Person vom Werk unterscheiden und retten zu können. Das ist nötig, um das Unheilige zu beseitigen, ohne die Unheiligen zu vernichten, sonst gäbe es keine Menschen mehr. Es ist daher nicht ›nur‹ heils-, sondern lebensnotwendig, so zu unterscheiden – und zwar, um die vom Werk unterschiedene Person zu transformieren (Transformationslogik). Denn die Unheiligen sollen heilig werden, indem das Unheilige an ihnen unterschieden und ›abgeschieden‹ wird und die Person geheiligt. Zu deren Heiligung dienen traditionell Lebensregeln als Medienformate zur Reformattierung (oder Reformierung) der Person, gleichsam als religiöse Algorithmen, denen zu folgen eine Transformation der Person verspricht. Ob das



gelingt und überhaupt gelingen kann, ist eine Frage der Macht oder Ohnmacht des Kultes, des Gesetzes wie der Personen – und die bleibt strittig. Ein Gesetz als Heilsmedium<sup>9</sup> funktioniert nur dann, wenn der Gesetzesgebrauch es nicht wieder ›kontaminiert‹. Wenn die Person unheilig ist, ist auch ihr Gesetzesgebrauch unheilig. Daher, so etwa der lutherische Einwand, muss erst die Person transformiert werden, ehe ihr Gesetzesgebrauch heilig sein kann.

Der Einwand anderer dagegen ist, das Gesetz sei so mächtig, die unheilige Person zu heiligen. Nur, wann wäre das je gelungen? In christlicher Tradition bedarf es dazu des *Anderen* des Gesetzes namens ›Evangelium‹, also Gnade vor Recht. Diese Invention der Religionsgeschichte ist eine ebenso späte wie nachhaltige Antwort auf das Medienproblem der scharfen Differenz von heilig und unheilig in Gestalt von Gott und Welt. Kommt das Gesetz, die heilige Tora, in die Welt, um ihr einen Zugang zum ansonsten Unzugänglichen zu eröffnen, der Heiligkeit Gottes; oder bedarf es einer anderen Inkarnation des Wortes, um eine andere Figur des Heiligen so zu vergegenwärtigen? Christus ganz schlicht als Verkörperung der Liebe tritt dann als das Andere des Gesetzes auf, aus der Einsicht, dass allein die Liebe heilig ist und zu heiligen vermag, nicht das Gesetz. Damit ist bereits eine gravierende These zum Heiligen impliziert: Das Heilige ist nicht an und für sich interessant, sondern als *kommunikative Eigenschaft*, nicht als privative. Wer an und für sich heilig wäre, und sei es Gott, wäre impotent und irrelevant, wenn diese Heiligkeit nicht kommunikativ würde, das heißt andere heilig werden lässt. So wirkt die Liebe, nicht das Gesetz.

Die kommunikative Heiligkeit wäre als ›sanctus‹ zu begreifen; die privative hingegen als ›sacer‹. So zu systematisieren, lässt eine Differenz deutlicher sehen: Sakral ist die Absonderung, Scheidung und Ausgrenzung, wie das Allerheiligste im Tempel, eine leere Mitte, die zwar immense Gravitationskraft hat, aber nichts in sich selber ist und für andere wirkt. Es ist traditionell gesagt ein negatives Absolutes. Anders hingegen die kommunikative Heiligkeit, wie die gerecht machende Gerechtigkeit Luthers. Sie ist nun nicht einfach ein positives oder unendliches (die Endlichkeit inkludierendes) Absolutes, sondern wenn man so spräche, dann ein performantes Relatives. ›Absolut‹ wäre wie das Sakrale ›solutus‹, abgesondert, weltenfern. Dagegen richten sich das Denken sowohl der Tora als auch Christi: nicht vom Absoluten, sondern von einer prägnanten Kommunikation her aus. Beide Figuren sind Überschreitungen und Verletzungen ›des Absoluten‹. Wäre Gott jemals absolut gewesen, er wäre es nicht geblieben.

Das *Sakrale* wie die Sakralisierung sind daher systematisch-theologisch geurteilt religionsgeschichtliche Unterschreitungen der Pointe des *Sanctus*, des kommunikativen Heiligen. Gott ist heilig, indem er heilig macht. Für das Heilige heißt das, es ist nur heilig, indem es wirkt und kommuniziert, was es ist. Für das Heilige als Medienpraxis ist das entscheidend: Es geht nicht um ein Heiliges, das sekundär auch noch medialisiert wird, sondern die Medienpraxis ist das Leben des Heiligen, sein Sein und Wirken. Radikalisiert man diese These, hieße das: Medienpraxis ist heilig? Heil und Heiligkeit gibt es nur als Medienpraxis, das ist entscheidend. Aber darum ist nicht jede Medienpraxis gleich Heilsereignis, trivial zu notieren. Die Generalisierung irrt hier im Umkehrschluss.

Im Wesentlichen drehen sich die religiösen Medientechniken angesichts der Differenz von Gott und Welt um die Frage der Übergänge und des Grenzverkehrs, anders gesagt: um die *Migrationsprozesse* ›seiner

(9) Vgl. Röm 7.

Heiligkeit‹. Wie wird das unmöglich (gemachte) möglich? Wie kommt das Heilige in die Welt oder das Unheilige zu Gott? Kontakt, Berührung oder Hören, Sehen, Schmecken und Riechen sind die sinnlichen Register, in denen meist vorübergehende Mischungen, Kreuzungen oder, genereller, Koppelungen möglich werden. Wie Literatur als Medienpraxis und Welt-erzeugung Unmögliches als möglich vorstellt und sprachlich verwirklicht, so lässt religiöse Medienpraxis Unheiliges heilig werden und Heiliges in den Raum der Unheiligkeit eintreten. Die Liquidität der Rede (viva vox) oder die Textilität des Textuellen (Verflechtung, Verstrickung), die Präsenz (im Entzug) des Bildes, die Performanz des Kultes (Abendmahl) oder die Maximalfigur der Verkörperung (statt Verdinglichung) sind die Paradigmen in jüdisch-christlicher Tradition. Die Gesetzesfrömmigkeit prätendierte Realpräsenz des Heiligen im heiligen Leben, das dem Gesetz entspricht. Die Hyperbolik Jesu dagegen unterschied vom Gesetz die Liebe (was noch Hegel faszinierte), um nicht ein anderes Gesetz, sondern das *Andere* des Gesetzes als Leitmedium zu verkündigen, mehr noch: zu verkörpern und darin leibhaftig zu kommunizieren. Dass über seine Verkündigung hinaus plötzlich und (nicht ganz) unerwartet *er selber* zur Verkörperung dieser Liebe wurde, hatte zur Folge, dass *er selber* zum Leitmedium wurde: als Verkörperung des Wesens Gottes, der Liebe. So schlicht das ist, ist das Medienproblem damit längst nicht gelöst. Denn wie werden all die Unheiligen heilig? Indem aus der Liebe ein neues Gesetz gemacht wird? Dann wäre die Pointe verspielt. ›Irgendwie‹ muss die Liebe die Lieblosen liebend und liebenswert werden lassen. Auf dieses verschobene Problem antworten die religiösen Medientheorien: die Lehren von den *media salutis*, also die Sakramentslehren vor allem (aber auch die Schrift- und Bildtheorien u. a.).

Mag Christus die performante Verkörperung *des* Heiligen sein, der Liebe, ist ›postum‹ zu klären, wie er selber Medium werden kann: also wie supplementäre Medienpraktiken ›an seine Stelle‹ treten (wobei die religiöse Wette davon ausgeht, dass er in diesen Medienpraktiken mitwirkt – kraft seiner Realpräsenz). Die Frage ist dann: *Vermögen religiöse Medienpraktiken Menschen heilig zu machen?*<sup>10</sup> Hier könnte man eine fröhliche Einigkeit von Theologie und Medientheorie erwarten – wenn denn nicht schnell ein Konflikt zutage träte. Religiöse Medienpraktiken sind in diesem Punkt erstaunlich eifersüchtig auf andere. Gilt ›sola scriptura‹ oder allein Wort und Sakrament, gelten andere Medienpraktiken als inkompetent, ja impotent in Fragen Heil, Heiligkeit und Heiligung. Als wäre religiöse Medienpraxis so eifersüchtig auf ihr ›Alleinstellungsmerkmal‹ bedacht wie einst ein eifernd eifersüchtiger Gott. De facto aber oder in vivo sind religiöse Medienpraktiken proteisch: Sie variieren, inkludieren und transformieren ›profane‹ Medien, oft ohne große Bedenken. Der religiöse ›Markt der Möglichkeiten‹ ist da immer wieder erstaunlich. In vitro aber, de doctrina, herrscht eine merkliche Intransigenz. Was die *media salutis* allein vermögen, vermögen andere media noch lange nicht. Aber – kann man so scheiden und die eigene Medienpraxis sakralisieren, absondern von den unheiligen und unreinen Medien ›der Anderen‹? Wer dergestalt auf Medienpraxis setzt wie die Christentümer (auf je sehr verschiedene Weisen), kann schlecht ›anderen‹ Medienpraktiken analoge Kompetenzen absprechen. Das ist wiederholt durchdacht worden im Blick auf ›das Wort‹ in Text, Schrift und Rede, auch im Blick auf ›das Bild‹ in seiner Multimedialität – und es gilt wohl für

(10) Macht und Medien kreuzen sich hier, Macht- und Medientheorie sind konstitutiv verflochten und können nur abstrakt ›separiert‹ werden. Nur zur Erinnerung, das ist eine Pointe der Frage nach Deutungsmacht.



Medialität in all ihren unendlichen Möglichkeiten. Wer ›Medien‹ sagt, um Heil und Heiligkeit zu kommunizieren, kann schlecht der Medialität absprechen, was der eigenen Medienpraxis zugesprochen wird. Sonst würde das Sanctus sakralisiert.

Allerdings ist durchaus unterscheidungsfähig und -bedürftig, wie und ›in welchem Geist‹ die Medienpraxis verfährt. Zwischen Markt der Möglichkeiten, Gesetz und Liebe beispielsweise bestehen merkliche Differenzen. Wenn es in Israel zur Identität gehört und im Credo immer wiederholt wird, der Religion der Väter zu gedenken und der Geschichte, in Ägypten selber ›Fremdling‹ gewesen zu sein und daher mit Fremden barmherzig umzugehen, kann das nicht ohne Folgen bleiben. Sakralisierung als Separation wäre dann widersinnig. Wenn es in den Christentümern ebenso zum Credo gehört, dass sich alles um den inkarnierten Geist der Liebe dreht, kann das ebenso wenig folgenlos bleiben. Die Pointe, das Fremde konstitutiv im Eigenen zu verorten, kann Reinigungsbegehren und Separationslüste nur noch als so unheilig wie unheilvoll erscheinen lassen. Umso passender, wenn ›alle Heiligen‹ der christlichen Tradition für gewöhnlich heilige Migranten sind: Sie verkörpern die Migration des Heiligen (mit der pikanten Nebenwirkung, nicht immer ganz frei von Konkurrenz mit der maßgebenden Verkörperung Christi aufzutreten).<sup>11</sup> Die Praxis der Verkörperung ist zwischen Wort und Bild letztlich das ›Leitmedium‹ in der religiösen Kommunikation, die vielleicht deswegen auch meist ›körpernah‹ agiert und gegenüber technischen Komplikationen und Eskalationen zurückhaltend bleibt. Das Heilige migriert leibhaftig in Körpermedien, was einige Selektions- und Transformationsarbeit an den Medienkörpern nach sich zieht.

Das Heilige wandert hin und her zwischen dem Einen und Einzigen, der als ›heilig, heilig, heilig‹ vom Chor der Engel besungen wird, und der Gemeinschaft der Heiligen, aller derer also, die ihn verehren. Wenn die Engel im Chor ihr ›Sanctus, Sanctus, Sanctus‹ singen – »Heilig, heilig, heilig ist Gott, der Herr Zebaoth« – heiligen sie den Namen Gottes in Wort und Gesang. Wenn die Gemeinde am Beginn der Abendmahlsliturgie das ›Sanctus‹ singt, tut sie dasselbe – und zwar seltsamerweise in Gemeinschaft mit den Engeln, zumindest in diesem Gesang.<sup>12</sup> Als wäre das nicht schon Terrain genug, kann sie noch weiterwandern. Wenn es gut geht, kommt sie zu allen anderen, letztlich der ganzen Schöpfung zu, wenn sie dereinst nicht mehr seufzen wird. Das scheint noch zu dauern. Aber immerhin ist es das, was wir hoffen dürfen.

*Philipp Stoellger lehrt an der Universität Heidelberg.*

(11) Zu Heinrich Seuse oder Johannes Paul II. vgl. Philipp Stoellger, *Passivität aus Passion*, wie Anm 3, S. 182–198.

(12) Zu unterscheiden sind das Sanctus und das Trishagion. Das Sanctus gehört seit alters zum christlichen Gottesdienst am Beginn des eucharistischen Hochgebets (nach der Präfation – im lutherischen Gottesdienst unmittelbar vor den Einsetzungsworten) von der ganzen Gemeinde gesungen: *Heilig, heilig, heilig ist Gott, der Herr Zebaoth./Voll sind Himmel und Erdrich seiner Ehre./Hosiana in der Höhe./Gebenedeit sei Marien Sohn, der da kommt im Namen des Herrn./Hosiana in der Höhe* (mit Jes 6,3 und Ps 118,25f. auf die Gegenwart Christi im Abendmahl bezogen).