

Beiträge zu Liturgie und Spiritualität

Herausgegeben vom

Liturgiewissenschaftlichen Institut der
Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD)
bei der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig

Band 28

Ekklesiologische Spiegelungen

Wie sich die Kirchen wiederfinden in der Liturgie

Herausgegeben von
Alexander Deeg und Christian Lehnert



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Vorwort

Die Liturgie findet ihre Gestalt im Zusammenspiel von Theologie und Kultur, von Reflexion und sinnlichem Ausdruck, von Darstellung und Empfindung. Sie ist nicht verständlich als Ableitung aus vorgängigen, etwa dogmatischen Erkenntnissen, sondern sie ist selbst ein eigenständiger Weg theologischen Denkens. Sie hat dabei einen feinen Sensorcharakter: In ihr zeigen sich Verschiebungen und Veränderungen im Selbstverständnis der Feiernden, werden kulturelle und religiöse Metamorphosen sichtbar – meist lange bevor sie in der begrifflichen Sprache bewusst werden. Eine Aufgabe der Liturgiewissenschaft ist es, diese eigenen liturgisch-theologischen Erkenntniswege zu erhellen.

In dieser Hinsicht ist es heute vielerorts auffällig, wie stark sich gottesdienstliche Feiern in einem pluralistischen Kontext von traditionellen Kirchenbildern lösen. Liturgischer „Wildwuchs“ trifft auf Bemühungen um agendarische Ordnungen, situationsbezogene Schnellebigkeit löst sich von tragenden Erinnerungswelten, konfessionelle Grenzen verflüssigen sich. Es scheint, als ob die Gestalt der Kirche – in der Wahrnehmungsweise der Liturgie – neu verhandelt wird, und das in vielgestaltigen impliziten, oft gar nicht ausgesprochenen Kirchen- und Gemeindeverständnissen, die im Gottesdienst zur Erscheinung kommen. Jede liturgische Handlung impliziert und erzeugt ja Bilder von Kirche und feiernder Gemeinde: Wie sehen diese heute aus? Was bedeuten sie für die etablierten Kirchen in ihrem Selbstverständnis?

Das Liturgiewissenschaftliche Fachgespräch, das im März 2014 in Leipzig stattfand, hat sich erkundend in dieses diffuse Feld gewagt. Namhafte Vertreterinnen und Vertreter der evangelischen und katholischen Theologie, der Kulturwissenschaft und Kirchenmusikforschung waren in Leipzig versammelt, um sich darüber auszutauschen und neue Forschungen vorzustellen. Wir freuen uns, die Vorträge der Leipziger Tagung – ergänzt durch einen Aufsatz von Henning Theißen – in diesem Band vorlegen zu können.

Das Liturgiewissenschaftliche Institut der VELKD bei der Universität Leipzig, feierte im Jahr 2014 sein zwanzigjähriges Bestehen. Im Anhang dieses Bandes finden sich aus diesem Anlass zudem drei Reden zum Festakt.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2016 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany · H 8008

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Zacharias Bähring, Leipzig
Satz: Regina Schelske, Leipzig
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-04280-7
www.eva-leipzig.de

Wir danken allen, die durch ihre Beiträge das Fachgespräch und dieses Buch bereichert haben. Besonders danken wir Frau Regina Schelske, der Sekretärin des Liturgiewissenschaftlichen Instituts, die in gründlicher und engagierter Arbeit ein Buch gesetzt und uns bei der Korrektur geholfen hat. Wir danken Frau Annekathrin Böhner für ihre gründlichen Korrekturlesungen, dazu den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern der Evangelischen Verlagsanstalt in Leipzig, besonders Frau Dr. Annette Weidhas, für ihre Unterstützung und Kooperation.

Leipzig, im Oktober 2015
Alexander Deeg / Christian Lehnert

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	5
Ralph Kunz Kirchenbilder im Spiegel gegenwärtiger liturgischer Praxis	9
Klaus Raschzok Evangelisch-Lutherische liturgische Identität Zur Frage einer konfessionskulturellen gottesdienstlichen Wahrnehmungsperspektive	29
Michael Meyer-Blanck Tradition – Mythos oder Wirklichkeit der Beständigkeit von Kirchenbildern?.....	79
Thomas Erne Autonome Baukunst als lebendiger Ausdruck der Liturgie Zu einem Grundproblem des evangelischen Kirchenbaus in der Moderne	91
Philipp Stoellger Vom Willen zur Sichtbarkeit der Kirche und der Liturgie als lebendes Bild	117
Martin Evang Gottesdienst und Kirchenbild Notizen aus der Evangelischen Kirche im Rheinland.....	145
Henning Theißen Liturgie als geistliche Wahrnehmung Ein systematisch-theologischer Versuch.....	155

Anhang: Drei Festreden zum zwanzigjährigen Bestehen des
Liturgiewissenschaftlichen Instituts der VELKD

Ralf Meister

20 Jahre Liturgiewissenschaftliches Institut

Kleines Grußwort..... 179

Wolfgang Ratzmann

Zwanzig Jahre Liturgiewissenschaftliches Institut der VELKD

Ein kurzer Rückblick auf sechs Etappen seiner Entwicklung 185

Petra Bahr

Grußwort zum 20-jährigen Jubiläum

des Liturgiewissenschaftlichen Instituts 193

Alexander Deeg

Zwischen Individuum, Konfession und Leib Christi

Gottesdienste und Kirchenbilder im Dialog –

Nachwort und Ausblick..... 195

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren..... 211

Ralph Kunz

Kirchenbilder im Spiegel gegenwärtiger liturgischer Praxis

Bim Coiffeur bin i gsässe vor em Spiegel, luege dry
Und gseh dert drinn e Spiegel wo ar Wand isch vis-à-vis
Und dert drin spiegellet sech dr Spiegel da vor mir
Und i däm Spiegel widerum dr Spiegel hindefür

Und so geng wyter, s'isch gsy win e länge Korridor
I däm my Chopf gwüss hundertfach vo hinden und vo vor
Isch ufgreit gsy i eier Kolonne, z'hinderscht isch dr Chopf
I ha ne nümme gchennt, so chly gsy win e Gufechnopf

My Chopf, dä het sich dert ir Wyti, stellet öich das vor
Verloren ir Unäntlechkeit vom länge Korridor
I ha mi sälber hinde gseh verschwinde, ha das gseh
Am heiterhülle Vormittag und wi we nüt wär gscheh

Vor Chlupf han i mys Muul ufgseperrt, da sy im Korridor
Grad hundert Müüler mit ufgange win e Männerchor
E Männerchor us mir alei, es cheibe gspässigs Gfüel
Es metaphysischs Grusle het mi packt im Coiffeurgstüel

I ha d'Serviette vo mer grissen, ungschore sofort
Das Coiffeurgschäft verla mit paar entschuldigende Wort
Und wenn dir findet i sött e chly meh zum Coiffeur ga
De chöit dir jitz verstah warum i da e Hemmig ha

Mani Matter war ein Troubadour aus Bern – sozusagen der helvetische
Reinhard May. Seine Chansons sind Volkslieder geworden.¹ Die Ge-
schichte vom misslungenen Besuch beim Friseur kennt jedes Schul-
kind. Es erzählt von einem Menschen, der im Spiegel nicht nur sich
selber, sondern mittels eines anderen Spiegels im Rücken auch seiner

¹ Zu Mani Matter vgl. Paul Bernhard Rothen, I de gottvergässne stedt. Mani Matter
und die Verteidigung des Christentums, Bern 2013.

Abb. 8: Ev. Schalom-Gemeinde Dortmund-Scharnhorst, Architektengemeinschaft Gastreich, Gastreich, Moritz, Riepe
Bildquelle: ZS Kunst und Kirche: Transformationen, Thomas Erne (Hg.), Heft 2/2008, 57.

Abb. 9: Peter Zumthor, Bruder Klaus Kapelle außen, 2007
Bildquelle: Zumthor, Peter: Ruhe und Weite. Räume der Nachdenklichkeit und Spiritualität in der Architektur der Gegenwart, in: Der religiöse Charme der Kunst, Thomas Erne, Peter Schütz (Hg.), Paderborn 2012, 274.

Philipp Stoellger

Vom Willen zur Sichtbarkeit der Kirche und der Liturgie als lebendes Bild

1. Vorab: In Kafkas Schloss

In Kindertagen fuhr ich jeden Sommer mit meinen Eltern in den Urlaub, wie das so geht. Alle Jahre wieder ging es nach Griechenland, meist auf die Inseln, mal auch auf's Festland. Meinem Vater war daran so gelegen, weil er wohl als passionierter Patristiker überaus graecophil war und des Griechischen mächtig, des Altgriechischen zumindest. So kam es, dass wir nicht nur an jeder Kirche Halt machten, sondern immer auch auf der Suche waren nach *den* Kirchen, die es nicht mehr gab, vorübergegangene Kirchen, im Plusquamperfekt. Aber – manche gab es noch, gelegentlich sogar mit lebender Besatzung, die einen griechisch-orthodoxen Gottesdienst feierte. Einer davon ist mir besonders in Erinnerung: ein griechisch-orthodoxes Osterfest in irgendeiner bestimmt bedeutenden kleinen Kirche. Während draußen zum Frühsommer passend der Trubel einer frommen Kirmes herrschte, wurde drinnen, in heiligem Zwielight und klammer Kühle, stundenlang gesungen in ewiger Wiederkehr des Gleichen. Unendlich fremd und schnell auch schrecklich langweilig.

Für mich war das die fromme Version von Kafkas Schloss: *nichts* zu verstehen, gar nichts. Und so ging es nicht nur mir. Als in einer der Unterbrechungen des liturgischen Gesangs mein Vater einen der Sänger in flüssigem Altgriechisch ansprach – ging es dem genauso: Er verstand meinen Vater nicht. Denn was einem Patristiker gängig sein mag, flüssiges Altgriechisch, war den Sängern schlicht Hekuba. Die Neugriechen verstanden selber anscheinend nichts von dem, was sie altgriechisch zu singen hatten. Und wer das verstand, mein altgriechischer Vater, verstand nun wiederum das Neugriechisch der Sänger nicht. Aber mir konnte das gleich sein: Ich verstand von alledem ohnehin nichts. Das ist die Urimpression meiner liturgischen Erfahrung: Nichts zu verstehen, aber auch gar nichts, schon gar nicht den Gipfel liturgischer Genüsse, die göttliche Liturgie des Johannes Chrysostomos.

Die Liturgie als Kafkas Schloss, als frommes Treiben, von dem nicht mal die Liturgen selber verstanden, was sie da sangen. Aber, war das

etwa ein Problem? Vielleicht gehört es zum ‚Wesen‘ von Liturgie: Sie funktioniert, auch wenn keiner etwas versteht. Operativität kann man das nennen, reiner Vollzugssinn, Wirksamkeit, ohne auf Verstehen angewiesen zu sein – wie Politik, Wirtschaft, Recht oder Verwaltung nicht selten ebenso. Wenn Sakramente gültig und wirksam sind, solange sie richtig verwaltet werden, dann sind sie vom Glauben ebenso unabhängig wie vom Verstehen. Wäre das ein Problem? In protestantischer Perspektive gewiss – aber ganz so selbstverständlich scheint das nicht.

Wäre es nicht eine tröstliche und gnädige Bestimmung der Liturgie als Handlungsraum Gottes? Es entlastete die Gottesdienstteilnehmer, ständig alles verstehen zu müssen, damit es auch wirkt. Und es entlastete die Liturgen, die Pfarrer zumal, alles zu erklären und selber verstanden zu haben. Mehr noch, es entlastete von einem ‚Heiligkeitsgesetz‘, wie es die Donatisten forderten, als könnten nur Sündlose gültige Sakramente spenden. Selbst Nichtsverstehende können daran vollgültig partizipieren und sogar Sakramente ebenso gültig spenden. Man mag sich an Augustins liturgische Toleranz erinnern, seine Gnädigkeit im Unterschied zu den Donatisten: gegen einen Zwang zur Tugend, zur persönlichen Bürgschaft und zur Authentizität, als müsste die Person des Pfarrers dafür einstehen, dass die Liturgie ‚wahrhaft würdig und recht‘ wirkt. Der Pfarrer allerdings muss sich wenigstens *auf* die Liturgie verstehen, wohl auch Teile *von* ihr verstehen, um sein Amt zu versehen: seinen Dienst zu leisten. Aber sind damit nicht alle anderen aus dieser Pflicht zum Verstehen entlassen?

2. Liturgie und Simulation

Professionellen Liturgikern wird das sicher anders gehen. Und sie werden in meinem Nichtverstehen vermutlich den Systematiker erkennen. ‚Wozu Fremdes verstehen, wenn man sich selber seinen Teil denken kann?‘ Angesichts systematischer *Inkompetenz* in Sachen Liturgie gilt es, darauf zu achten, nicht liturgische Kompetenz zu simulieren, wo sie nicht zu finden ist. Wobei – es eine durchaus reizvolle Frage wäre: ob zwischen Liturgie und deren Simulation trennscharf unterschieden werden kann? Zwischen Kunst und der Simulation von Kunst jedenfalls ist schwer zu unterscheiden. Wäre man damit doch schon ‚drin‘ in den Bildspielen. Zwischen Politik und Simulation von Politik fällt es gelegentlich ähnlich schwer zu unterscheiden. Wie stünde es mit Kirchen-

leitung und deren Simulation? Kann man Verwaltung simulieren? Oder ist das ununterscheidbar, wie Kafka insinuierte?

Überall, wo eine scharfe Differenz von ‚Sein und Schein‘ gemacht wird, will und soll man unterscheiden: Wissenschaft *ist* Wahrheitssuche und soll nicht so tun als ob.¹ Das wäre Täuschung. Deswegen wird selbstständige Arbeit von Plagiaten unterschieden. Kirchenleitung hat in eigener Verantwortung zu entscheiden, also etwas zu *tun*, und nicht nur *so zu tun*, als ob sie etwas täte. Für Politik sollte Gleiches gelten. Aber bei Kunst? Beim Spiel? Bei Fest und Feier? Macht es einen Unterschied, ob jemand mitfeiert oder nur so tut? Intuitiv *macht* das einen Unterschied, aber im Vollzug wird das schwer entscheidbar. Wie soll man entscheiden, ob einer mitspielt oder es nur so scheint? Wer könnte unterscheiden, ob jemand ‚mitten drin‘ ist, statt ‚nur dabei‘? Gibt es da eine klare Differenz von Sein und Schein? Oder ist der Schein der Witz des Ganzen, ohne ‚eigentliches Sein dahinter‘? Wer feiert, feiert; wer spielt, der spielt. Wer singt, singt mit. Wer könnte dahinter noch ‚das eigentliche Sein‘ finden, als wäre Augenschein nur schlechter Schein? Wie also steht es mit der Liturgie? Kann man Gottesdienst simulieren? Taufe und Abendmahl simulieren – oder ist es das, was es scheint, und scheint, was es ist?

Um hier Sein und Schein zu scheiden, müsste man eine Differenz machen: etwa Wahrheit und Wirklichkeit der Liturgie unterscheiden. In Wahrheit gehe es um Gottesdienst, in Wirklichkeit womöglich doch um vielerlei anderes: um gesegneten Kanzelschlaf oder Brautschau, um Musikgenuss oder Raummeditation, oder auch um Teilnehmerquoten, Selbstdarstellung und un/fromme Bedürfnisbefriedigung. Mit dem Willen zur Unterscheidung kann man auch stipulieren, in Wahrheit handle Gott im Sakrament, in Wirklichkeit doch nur ein Pastor; oder religionskritisch gewendet: in Wahrheit passiere da nichts außer äußerlichem Schein. Was meinte Kant dazu? ‚Afterdienst‘.

So kann man natürlich unterscheiden zum Zweck der Kritik, sei es mit philosophischem oder mit dogmatischem Reinheitsgebot. Wer könnte das verbieten? Um Liturgiekritik treiben zu können, so wie Kirchenkritik oder Bildkritik, *muss* man unterscheiden. Sonst bliebe *nur* die Beschreibung übrig oder am Ende nur noch Empirie. Und das reicht nicht, wenn man unterscheiden will, etwa gut und schlecht, gelungen

¹ Was aber, wenn Wissenschaftspolitik genau solche Simulation fordert und fördert: Wissenschaft im Medium des Versprechens, der Antragsversprechen, der Zielvereinbarungen, der Leistungsverpflichtungen und so weiter?

oder misslungen oder auch konfessionell. Welche Unterscheidung man macht, entscheidet über die Folgen.

Wem die Liturgie *nur* als ‚Schein‘ gilt, wird ‚das eigentliche Sein‘ *dahinter* suchen (im Innen des Gläubigen, im Jenseits des Erhöhten, in der Atmosphäre des Raums, in der Stimmung der Musik, in den Gefühlen der Gemeinde, im Charisma des Pfarrers, oder wo auch immer). So zu unterscheiden, kann allerdings leicht den Verstand verhexen. Entweder sucht man eine Hinterwelt und überspringt die Phänomene; oder man findet nichts dahinter und ist verstimmt (oder in seinen Vorbehalten nur bestätigt). Wer Liturgie als bloßen Schein versteht, etwa das Sakrament als bloße *significatio*, kann sich solch ein Problem einhandeln. Liturgie bedeute und bezeichne dieses oder jenes, aber *ist* eigentlich *nichts* in sich selbst, sondern *nur* ein Schein, *nur* ein Zeichenspiel. Dass damit die Realität der Zeichen verkannt würde, sei nur notiert. Eigentlich gehe es dann nur um den Referenten: die Wirklichkeit jenseits der Bezeichnung, Gott und Glaube etwa, in möglichster Unmittelbarkeit und Reinheit. Alles dazwischen sei bestenfalls *Adiaphoron*. So kann man das sehen: nur ein *significat*, ohne jedes ‚est‘. Das mag vielen einleuchten, aber diese deutungsmächtige Alternative ist so irreführend wie ein Relikt aus dem Jurassic Park der Theologiegeschichte (das von manchen für eine konfessionelle Reliquie gehalten wird). Kann man die Liturgie tatsächlich ‚nur‘ für ein Zeichengeschehen halten, nur Schein ohne Sein? Mir scheint, dann würde *zuwenig* gesagt und gewagt, um nicht *zuviel* zu behaupten. Und solche Vorsicht hat ihren Preis: Das ‚Eigentliche‘ ist dann immer ‚woanders‘: droben, drinnen, jenseits, sei es das Handeln Gottes oder ein unsichtbares Innen namens Glaube. Sichtbarkeit wäre Äußerlichkeit und eigentlich nur schlechter Schein. Altmodisch formuliert wäre das liturgischer Doketismus.

Die gegenläufige Auffassung könnte Liturgie des ‚est‘ heißen, und wäre für die (dem Vf. vorgegebene) Frage nach einer ‚lutherischen Identität in Sachen Liturgie‘ vielleicht nicht irrelevant: Liturgie *ist*, was sie scheint und *scheint*, was sie ist. Soviel Schein, soviel Sein – soviel Sein, soviel Schein.²

2 Und nicht nur Heideggers These: Soviel Sein, soviel Schein, vgl. Martin Heidegger, Gesamtausgabe Bd. 34: Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet, herausgegeben von Hermann Mörchen, Frankfurt am Main 1988, 322; vgl. ders., Gesamtausgabe Bd. 20: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, herausgegeben von Petra Jaeger, Frankfurt am Main 1979, 119: „soviel Schein – soviel Sein“; vgl. ders., Sein und Zeit, Tübingen 1920/2006, 36: „Wieviel Schein, soviel Sein“.

Theologisch ist das gut vertretbar: *Soviel Offenbarung, soviel Gott; soviel Sohn, soviel Vater*. Der Rest ist *absconditus*: supra nos, nihil ad nos. Wie Kunstereignisse, performing arts, gute Geschichten oder Reden *ist* das, was erscheint, das was geschieht und ist. Nicht nur Repräsentation, sondern *Präsenz* wäre das Sein dieses Scheins zu nennen. Nicht *nur* Schein, sondern eben *Sein als Erscheinen*: phänomenale Präsenz. Das wäre johanneisch gut vertretbar. Ist doch die ‚doxa‘ kein schlechter Schein, sondern Sein des Sohnes und Realpräsenz des Vaters. Der Schein ist Erscheinen des Seins, theologisch gesprochen: Offenbarung als Erfahrung. Wenn Gegner der Rede von Offenbarung antworten würden: bloß nicht Offenbarung als Erfahrung, sondern Erfahrung als Offenbarung, dann erscheint die Differenz doch sehr vermittelbar.

Was im Abendmahl strittig war, ‚significat oder est‘, *ist* eine Synekdoche für das Verständnis von Liturgie ebenso wie von Gott: Folgt man einer scharfen Differenz von Schein und Sein oder von Zeichen und Bezeichnetem, wird es prekär. Der platonische Dual droht und die Geringschätzung der Wirklichkeiten, in denen wir leben.³ Dagegen vollmundig von einer ‚Liturgie des ‚est‘‘ zu sprechen, wäre lutherisch nur zu befriedigend, aber auch noch keine Lösung. Denn das könnte zu einer orthodoxen Übertreibung führen: Die himmlische Liturgie sei die Realpräsenz Gottes. Wer sie wahrhaft und recht feiert, feiere in ‚Gemeinschaft mit den Engeln‘. Nichts gegen Übertreibungen, aber damit hätte man den platonischen Dual nur wiederholt und auf analoge Weise die Wirklichkeiten übersprungen, in denen wir leben – hinein in den Himmel und seine Liturgie. Die Antwort auf die Untertreibung (bloßer Schein) ist nicht die Übertreibung purer Präsenz. „Eia wär’n wir da...“ Der Dual von ‚Liturgie als Sakrament‘ gegen eine ‚Liturgie als bloßer Schein‘ verhext den Verstand.

Lässt sich Liturgie simulieren, war die Frage. Und die Antworten treten auseinander: Sie ist bloße Simulation, sagen die einen; nein, sie ist das Eigentliche, das himmlische Sein selbst, sagen die anderen. Liturgie als Simulation – könnte man das vertreten? Wenn diese ‚virtuelle Realität‘ nicht als ‚bloß virtuell‘, sondern *als Realität* begriffen würde? Allerdings nicht *jenseits* von Leib und Leben, sondern gerade darin?

3 Die Frage könnte man für obsolet erklären mit dem Hinweis auf die Semiotik: Zeichen sind reale Relationen, Sein ist Zeichen und Zeichen ist Sein. Ob das Problem damit gelöst wäre? Sind Zeichen dann alles, was ist – und alles Sein nur Zeichen? Oder was wären ‚die Anderen‘ des Zeichens? Erlebnis, Materialität, Ereignis, Widerfahrung, Fremdes?

Als leibhaftige Verkörperung des Kommenden? Als Verkörperung im Vorübergehen? Das wäre die Andeutung einer Antwort: Zwischen reiner Präsenz und bloßer Repräsentation gibt es *Präsenz im Entzug*, oder *Präsenz im Vorübergehen*.⁴ – Könnte das auch für Kirche gelten? Die Kirche vollendet sich im Vorübergehen? Die heikle Frage wäre: Ist am Ende alles Kirche und Kirche alles – oder ist am Ende auch Kirche am Ende? Diese eschatologische ‚Grenzkalkulation‘ ist entscheidend für die Kirchenbilder, mit denen wir leben, auch *von denen und für die wir leben*.⁵

3. Liturgie und Gottesdienst als Bildpraxis

In der Theologie vertraut sind viele Formen der Kritik, allen voran die historische Kritik (von Textkritik über Form-, Traditions- und Redaktionskritik), auch Sachkritik, sogar Religions- und Dogmenkritik und nicht zuletzt die Doppelung von Hermeneutik und Kritik. Was seltsamerweise fehlt, ist *Bildkritik*. Wie aber soll man von Kirchenbildern handeln, ohne Kompetenzen der *Bildkritik*, die sich von denen der Sprach- oder der Kirchenkritik noch einmal deutlich unterscheiden? Als wäre die Bilderfrage mit der (Legende der) josianischen Kultzentralisation und dem (so spät erfundenen) Bilderverbot geklärt. Ist sie aber nicht, wie in der Reformation von neuem sichtbar wurde. Luther strich bekanntlich das Bilderverbot aus dem Dekalog und fand damit nicht überall Zustimmung. Trotz allen bildergläubigen Bilderstürmen kehrten mit der Cranach-Schule, mit der Gegenreformation oder mit dem ikonodulen Barockprotestantismus die Bilder vehement zurück, jüngst sogar ‚gratis data‘ als (subversiv) fromme Gabe von Sigmar Polke ins Zürcher Groß-

4 Vgl. Philipp Stoellger/Thomas Klie (Hg.), *Präsenz im Entzug. Ambivalenzen des Bildes*, Tübingen 2011; Philipp Stoellger, *Im Vorübergehen. Präsenz im Entzug als Ursprung der Christologie*, in: Hartlieb, Elisabeth/Richter, Cornelia (Hg.), *Emmaus – Begegnung mit dem Leben. Die große biblische Geschichte Lukas 24,13–35 zwischen Schriftauslegung und religiöser Erschließung*, Stuttgart 2014, 99–110; ders., *Entzugserscheinungen. Zu den Überforderungen der Phänomenologie durch die Religion*, in: Figal, Günter (Hg.), *Schwerpunkt: Hermeneutik der Religion*, Tübingen 2006, 165–200.

5 Vgl. Philipp Stoellger, *Mit-Teilung und Mit-Sein: Gemeinschaft aus ‚Neigung‘ zum Anderen: Zu Nancys Dekonstruktion der Gemeinschaft*, in: Elke Bippus/ Jörg Huber/ Dorothee Richter (Hg.), *„Mit-Sein“*. Gemeinschaft – ontologische und politische Perspektivierungen, Zürich/Wien/New York 2010, 45–64.

münster. Was soll man dazu sagen – wenn Kirche *als* Bild erscheint, zum Bild gestaltet wird, so dass man meinen kann, Kirche komme im Bild als Bild zur Welt?

Bildkritik ist notwendig, um die Bilder nicht nur unter Generalverdacht zu stellen. Denn wer ‚die Bilder‘ schlägt, verhält sich wie jemand, der seinen Computer verprügelt. Das kann man tun, es hilft aber wenig. Wenn man die Bilder für Erfindungen des Teufels hält (wie Martin Bucer⁶), verkennt man, dass nicht sie selber, sondern die *Bildpraktiken* entscheidend sind. Analoges gilt für das Verhältnis von Medien und Medienpraktiken oder Zeichen und Zeichenpraktiken. Und am Rande notiert: Die gewaltigsten Ikonoklasten sind mindestens so bildergläubig, wie die Tänzer um das goldene Kalb. Wer Bilder zerstört, glaubt an sie, wie an den Teufel. Bildkritik ist allerdings ebenso notwendig, um sie nicht nur fröhlich zu feiern. Auch das gibt es, als seien diejenigen Bilder namens ‚Kunst‘ die Retter der Religion in Zeiten ihrer Krisen und Konjunkturen. Bildkritik geht aus von der *Ambivalenz* der Bilder. Denn Bilder sind (wie andere Medien auch) immer *Bildpraktiken* (und *-pathiken*). Nicht das Bild ist himmlisch oder teuflisch, sondern allenfalls Bildpraktiken – etwa die der Gewalt gegen Bilder oder *mit* Bildern.

Werden ‚Kirchenbilder‘ als Thema aufgerufen (wie im hiesigen Kontext), lässt das erwarten, es gehe um ‚Bilder der Kirche‘ im gen. obi., also um *Abbildungen* von Kirche. Nur, wie lässt sich Kirche abbilden, solange nicht klar ist, *was* dort abzubilden wäre? Kaum durch Urlaubsfotos von Gebäuden, aber vielleicht durch corporate design von Institutionen? Durch Selbstdarstellungen von Gemeinden? Öffentlichkeitsarbeit von Landeskirchen? Verkörperungen in Bischöfen? *Abbilder* von Kirchen – das wäre ebenso schwierig, wie für die Bilderfrage zu kurz gegriffen. Zum einen ist unklar, inwiefern ‚Kirche‘ überhaupt abbildbar wäre, im Singular? Die ‚unsichtbare‘? Die weltweite Einheit (wenn die denn sichtbar wäre) oder die Pluralität? Zum anderen sind Abbilder die banalste Form von Bildern. Der Begriff des Bildes *als Abbild* verhext seit jeher den Verstand. Man kann Weintrauben abbilden, täuschend echt sogar (Zeuxis), aber ein Abbild *ist* bekanntlich *nicht*, was es zeigt. Das ist die maximale Trivialität. Daher ist auch ein goldenes Kalb nicht Gott. Das war auch jedem Ägypter oder Babylonier klar, Aaron und den Israeliten ebenso. Der Begriff des Abbildes ist vielleicht so beliebt, weil er ein

6 Vgl. Martin Bucer, *Das einigerlei Bild*, in: ders., *Deutsche Schriften Bd. IV: Zur auswärtigen Wirksamkeit (1528–1533)*, Gütersloh/Paris 1975, 167.

Problem als gelöst ausgibt: die Spannung von ‚Ist‘ und ‚Ist nicht‘ im Bild (als Bild). Bei Abbildern gilt ‚ist nicht‘; aber auch bei Urbildern, Vorbildern, Wunschbildern, Angstbildern etc.? Oder bei Reliquien (wie einer Luther-effigies in Halle⁷) oder Relikten? Bei einem ‚echten Richter‘ oder anderen Kirchenfenstern? Die Polkefenster in Zürich bilden (fast) nichts ‚ab‘. Sind sie, was sie zeigen: echte Polkes, die die Kunstpilger anziehen wie die Motten das Licht? Oder wie steht es mit einem Artefakt, das auf die Augen geht: wie einer großen aufgeschlagenen Bibel als Kultobjekt auf dem Altar: *ist* es, was es zeigt?

Die Banalität des ‚Ist nicht‘ zu verkennen, begründet einen guten Teil der Bildpolemik: gegen Abbilder, die (angeblich) etwas zu sein und zu zeigen vorgeben, was nicht sichtbar sein könne: Gott, Christus in zwei Naturen oder unsichtbare Kirche. Der andere Teil von Bildpolemik geht gegen Bilder, die *mehr* zu sein vorgeben, nicht nur Abbild zu sein, sondern selber ‚Weintraube‘ zu sein oder gar Gott. Dabei ist es bestürzend banal zu sagen: Bilder sind *nicht*, was sie zeigen. *Aber* – Bilder sind nicht nichts. Auch für Bilder gilt stets ein ‚Ist‘ und ‚Ist nicht‘. Der Papst ist ein Fuchs oder ein heiliger Vater, stets gilt: ist und ist nicht. Ob es aber gelten kann, hängt an der Metapher, deren Referenz und sc. an Perspektive und Horizont der Leser.

In der Bilderfrage wiederholt sich die oben genannte Sakramentsfrage. Eine mögliche Antwort darauf wäre der Metaphertheorie (Ricoeur) zu entnehmen:⁸ ist *und* ist nicht zu vertreten als Spannung. Damit wäre immerhin gewonnen, ein (leicht hysterisch wirkendes) ‚Ist nicht‘ zu widerlegen, ebenso wie ein (leicht trunken wirkendes) ‚Ist‘. Weder nur ‚ist‘ noch nur ‚ist nicht‘, sondern *sowohl als auch* – mit der Frage, dass dann alles an der Verhältnisbestimmung liegt. Aber, immerhin kann man dann skalieren und differenzieren, je nach Phänomen, statt ein ‚Ist‘ oder ‚Ist nicht‘ als vorentschieden zu behaupten.

Ein Bild Gottes *ist nicht* Gott, ein Bild der Kirche *ist nicht* die Kirche. Aber – wie steht es mit Christus als Verkörperung Gottes? Wie mit dem Gottesdienst, mit dem Abendmahl, wie mit der Hostie? Ist sie, was

7 Vgl. Philipp Stoellger, Theologie der Verkörperung. Die Bildlichkeit des Körpers und Körperlichkeit des Bildes als theologisches Problem, in: Horst Bredekamp/ Marion Lauschte/Ales Arteaga (Hg.), Bodies in Action and Symbolic Forms. Zwei Seiten der Verkörperung, Berlin 2012, 143–172.

8 Vgl. Philipp Stoellger, Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont, Tübingen 2000.

sie zeigt? Sie ist jedenfalls nicht nichts, auch nicht nur ein Abbild. Wie steht es mit der Abendmahlsfeier: *Ist* sie, was sie zeigt und vergegenwärtigt: Mahlgemeinschaft der Feiernden mit Christus? Wie steht es mit dem Gottesdienst?

Wenn ein Bild nicht nur Abbild ist, *kann* es mehr oder weniger auch sein, was es zeigt. Aber, ein Bild, das ‚irgendwie‘ auch *ist, was es zeigt*, das klingt manchen vielleicht magisch, als ginge es um Voodoo oder einen Fetisch, um Götterbilder oder Reliquien. Nur ist jedes ‚Andenken‘ von ähnlicher Art: ein Steinchen von der Akropolis, die Haarlocke der Liebsten, das Lätzchen des Kindes, die Uhr des Urgroßvaters. Selbst ein bloßes Foto ist mehr als eine Abbildung. Wenn solch ein Foto ‚verbrannt‘ wird oder zerrissen, zeigt sich dieses ‚Mehr‘. Solche Erinnerungsstücke sind wie kleine ‚Stoffproben‘ der Vergangenheit, Relikte, die den Reliquien ähneln und die Gegenwart der Vergangenheit exemplifizieren.⁹ Es sind mehr oder weniger *lebende Bilder* meiner Geschichte.

Solche Verschränkungen von ‚Sein und Zeigen‘ sind auch in jeder ‚modernen Kunst‘ präsent: Alles, was nicht nur oder nicht mehr Abbildung ist, erst recht sogenannte abstrakte Kunst, zeigt nicht *etwas*, sondern vor allem *sich selbst*. Jeder ‚Rothko‘ *ist, was er zeigt und zeigt* was er ist. Und selbst das protestantisch solenne ‚solo verbo‘ in der Verkündigung ist nicht so bildlos oder ‚reine Repräsentation‘, sondern wettet (selbst reformiert) auf eine Realpräsenz des Verkündigten in der Verkündigung, des Wortes Gottes im Wort der Verkündigung – das nie leiblos ist. Es wird *verkörpert*¹⁰ in Stimme, Geste, Mimik – in summa im Pfarrkörper (dessen Gestalt bekanntlich ein Rechtsgegenstand eigener Gesetzgebung ist, des Pfarrerdienstrechts).

Bilder im engeren Sinne gelten lutherisch üblicherweise bloß als Repräsentation: Wenn von ihnen nicht gleich gesagt wird ‚obscurat‘, dann bestenfalls ein ‚significat‘, ohne jedes ‚est‘, d. h. ohne *Eigendynamik* und Präsenz. Ihr Pendant wären die Apokryphen (als gut und nützlich), nicht

9 Hier zeigt sich nochmals die Verwandtschaft zur Metaphertheorie, sofern Nelson Goodmans Begriffe ‚Exemplifikation‘ (Stoffprobe) und ‚Ausdruck‘ sich als hilfreich erweisen.

10 Nehmen Sie einen Referenten zum Beispiel, einen Vortragenden: Der steht am Pult und spielt ‚Stoellger‘ – und er ist es auch – aber doch nicht ohne Differenz: der ‚gibt gerade‘ den, den er darstellen soll. Das Sichtbare einer Person – der Körper – ist sie und doch auch nicht, nicht nur, nicht ganz. Und erst recht der von Anderen Gesehene (Körper) – ist nochmal etwas anders als ‚man selbst‘. Und noch mehr: die Rolle, die man gerade verkörpert.

die Schrift. Sola scriptura oder solo verbo heißt dann sine pictura (oder imagine). Sie dienen (vermeintlich) nur zur Belehrung, Erinnerung oder zum Schmuck.

Die lutherische Umstellung von ‚Präsenz-‘ auf ‚Repräsentationskultur‘¹¹ kann man für eine Modernisierungsthese halten, deren Konsequenzen dann bei Hegel ausbuchstabiert werden: von der sinnlichen Gewissheit zum unsinnlichen reinen Sinn im Begriff des Geistes. Aber solch eine Fortschrittsgeschichte ist sc. legendarisch und vor allem eine Selbstermächtigung der so geschriebenen Geschichte – und ihrer Schreiber. Was für Bilder gilt, gilt a fortiori auch für ‚Heilige‘ und dingliche Verkörperungen. Deswegen wurden die substantiellen Aufladungen, die ‚Knochenladungen‘ der Altäre und Kirchen in den lutherischen Bereichen der Reformation auch einem Exorzismus analog aus den Kirchen entfernt und pietätvoll bestattet. Tote Körper sind kein Heilsmedium (weswegen bei lutherischen Beerdigungen auch *nie* der Tote angesprochen, zu ihm gebetet oder er um Fürbitte gebeten wird). Tote zu kontaktieren ist keine protestantische Medienpraxis, offiziell zumindest (sieht man von der Sublimierung dieser Praxis in der pervasiven Historisierung der Theologie einmal ab). Wenn Bilder als im Grunde *tot* gelten, heilige Körper ebenso, scheint das Medienproblem geklärt und erledigt, beerdigt gleichsam. Die gefährlich eigendynamischen Bild- und Körpermedien sind entdämonisiert, depotenziert und offiziell beseitigt oder entzaubert. Fraglich ist allerdings, ob diese Vakanz an *Präsenz*medien durchgehalten wurde.

Sind Bilder für Luther *nicht* bloß fakultative Nebensache, sondern möglicherweise mehr als das, ratsam oder sogar notwendig? Anselm Steiger meinte: „Weil es [...] um die Wiederherstellung der imago geht, bedient sich Luther als Pädagoge, Prediger und Seelsorger immer wieder der Bilder, um nicht nur das Gehör, sondern auch den Gesichtssinn des Menschen anzusprechen. Das Bild wird im Verein mit dem Wort zum Träger und zur Visualisierung der Evangeliums-Verkündigung.“¹² – Das Argument ist entweder *anthropologisch*: Weil es um die reparatio imaginis gehe, seien Bilder nötig (das aber wäre nicht zwingend). Oder es ist strikt *christologisch* aufzufassen: Weil Christus imago essentialis ist,

sind auch Bilder zu seiner Darstellung oder Mitteilung nötig (seit wann, warum?). Zur reparatio der imago des Menschen durch die imago essentialis Christi wären dann *nicht nur* Christus und die Schrift(-verkündigung) *allein* notwendig, sondern wegen der Bildlichkeit der imago auch die Medialität des Bildes? Wäre dem so, gilt Steiger zufolge eine klare Hierarchie: „Gewiß, die Bilder bedürfen des Wortes, um recht ausgelegt werden zu können, sie müssen schriftgemäß sein. Aber auch umgekehrt bedarf die Wortverkündigung der Bild(wort)haftigkeit, da sie den Menschen sonst nicht erreicht.“¹³ Maßgebend seien Wort und Schrift; *subsidiär* zwar, aber dafür auch *notwendig* seien Bilder ‚nur‘, um den Menschen zu erreichen. Ist diese Pädagogik *Heilspädagogik*? Sind die Bilder damit *soteriologisch* notwendig bzw. *heilsökonomisch* von eigenem Gewicht? Dann ginge es nicht *nur* um subsidiäre Beihilfe seitens der Bilder, sondern um mehr. Steiger nennt ein pneumatologisches Argument, „demzufolge sich der Geist an das verbum externum bindet und sich daher auch in sichtbaren Zeichen und Bildern inkarniert“¹⁴. Zugespißt gesagt, der Buchstabe ist der notwendige Leib des Geistes, der sonst ‚spiritualistisch‘ würde, wenn nicht ‚gespenstisch‘. Dann ist der implizite medientheoretisch weitergehende Grund: Geist nicht ohne Leib, Sinn nicht ohne Sinnlichkeit zu denken. Und dieses ‚nicht ohne‘ ist keine äußerliche Notwendigkeit, sondern so wie es keine ‚Menschenlosigkeit *Christi*‘ geben kann, ein innerer, wesentlicher Grund. Steiger meint, dass damit „Luthers fundamentaler Grundgedanke in die Ästhetik, Rhetorik und Pädagogik hinein verlängert“¹⁵ werde.

Das aufnehmend kann man folgern: auch in die *Liturgik* hinein. Der Gottesdienst in seiner liturgischen Gestalt *ist* das notwendige, leibliche, visuelle, perzeptive Medium der Realpräsenz Gottes. Wenn das plausibel wäre, gilt die Realpräsenzthese nicht nur für den ‚höchsten Punkt‘ der Liturgie, die Konsumtion des Abendmahls. Wenn ‚Brot und Wein‘ nichts extra usum sind, aber in usu Christus selbst *sind*, dann ist dieser usus nicht nur das Nehmen, Danken und Kauen, sondern der ganze Gebrauchszusammenhang der Gottesdienstfeier. Das ‚est‘ gilt dann für die ganze Liturgie. In Näherbestimmung dieses ‚est‘ wäre allerdings zu präzisieren: es ist eine Präsenz im Entzug, im Vorübergehen. Denn das Gottesdienstgeschehen ist sowenig Selbstzweck wie die Hostie. Beide

11 Vgl. Joachim von Soosten, Präsenz und Repräsentation. Die Marburger Unterscheidung, in: Dietrich Korsch (Hg.), Die Gegenwart Jesu Christi im Abendmahl, Leipzig 2006, 99–122.

12 Anselm Steiger, Fünf Zentralthemen der Theologie Luthers und seiner Erben: Communicatio – Imago – Figura – Maria – Exempla, Leiden 2002, 118.

13 A. a. O., 119.

14 A. a. O., 121.

15 Ebd.

sind nicht ‚Ende oder Gipfel der Genüsse‘, sondern Anfang und Regel des davon bestimmten Lebens. So wie Glaube nicht ein Begehren Gottes ist, das bei Gott ‚am Ziel‘ wäre, sondern Glaube ist ein Begehren *wie* Gott: ein Begehren des Nächsten – und daher ist weder Glaube noch Gottesdienst nur Selbst- oder Gottbegehren, sondern ‚exzentrisch‘, mit einer Unwucht versehen, die zum Nächsten treibt.

4. Gottesdienst als lebendes Bild

Es war einmal, da konnte man in Göttingen lernen, Liturgie sei Verhaltenswissenschaft. Alles Leben verhalte sich (so oder so), und manches verhalte sich eben nach Agenda I. Dann wäre Liturgik also die Lehre vom rituellen Verhalten ‚kirchlicher Graugänse‘. Nun, wie man das sieht, zeigt auch, wie man schaut und spricht. Wenn Liturgie *als etwas* näher bestimmt werden soll, werden Metaphern und Modelle in Dienst genommen. Ein derzeit gängiges scheint mir die ‚Inszenierung‘ zu sein, mit dem Kontext von Schau und Spiel, Theater und Performanz, Fest und Feier. Ein *anderes*, wie mir scheint (noch) nicht derart gängiges Modell ist, auf die *Bildlichkeit* des Gottesdienstes wie des liturgischen Handelns zu achten. Liturgie könnte man verstehen als die Darstellung oder Ereignis eines ‚lebenden Bildes‘, womöglich sogar eines Bildes, das Heil vergegenwärtigt und vermittelt – eines Gnadenbildes etwa?¹⁶

Darum könnte es erhellend sein, Bild und Bildlichkeit zu bemühen, um Kirche und im Besonderen Liturgie und Gottesdienst zu verstehen. Weil kirchliches, genauer *gottesdienstliches* Handeln *sichtbar* ist, perzeptiv adressiert, ist nicht nur Sprechen oder Sagen, sondern auch *Zeigen* und zwar nicht nur beiläufig und aus Versehen, sondern *gestaltete* Sichtbarkeit, liturgisch geformtes Zeigen. Es ist nicht nur Wort- oder Sprachereignis, sondern zugleich ebenso Bildereignis.

Das ist auch theologisch begründbar. Denn Gott spricht nicht nur, er zeigt sich auch, maßgeblich in Christus, der deswegen ja als wahres Ebenbild Gottes galt (2Kor 4,4; vgl. Kol 1,15 und Heb 1,3), abgeleitet

16 Vom ‚lebenden‘ oder ‚lebendigen‘ Bild zu sprechen, erinnert an das ‚Tableau vivant‘, das v. a. im 18. Jahrhundert beliebt war: die Darstellung von Gemälden oder Plastiken durch lebende Personen, sei es zur Unterhaltung oder zur Belehrung. Eine Version dieser Tradition ist heute noch lebendig in den ‚lebenden Statuen‘, die gelegentlich in den Fußgängerzonen anzutreffen sind. In diesem Zusammenhang sind auch Passionsspiele (wie in Oberammergau) eine Folge ‚lebender Bilder‘.

davon in allen nachösterlichen Medienleibern Christi. Das Zeigen Gottes nennt sich traditionell Offenbarung. Und wie Gott, so auch der Glaube: er spricht nicht nur, er zeigt sich auch im Leben wie in Lebensformen. Daher gilt auch für die Kirche: sie spricht nicht nur, sie zeigt auch.

Selbst ein reformierter Ikonoklast wie Karl Barth konnte das Zeigen erstaunlich hoch schätzen, exemplarisch „Johannes den Täufer auf Grünewalds Kreuzigungsbild mit seiner in fast unmöglicher Weise zeigenden Hand. Diese Hand ist’s, die in der Bibel dokumentiert ist.“¹⁷ Er hängte sich dieses Bild über seinen Schreibtisch, wo es ihn lebenslang begleitete.¹⁸ Die Schrift *zeigt* Christus, *zeigt auf* ihn, wie Johannes der Täufer – und die Theologie folgt diesem Zeigen.¹⁹

Bilder sind Medien des Zeigens (und Verbergens): ein Zeigen von etwas, als etwas, wobei manches nur indirekt angezeigt wird, wobei sich auch manches mehr zeigt, als gewusst oder gewollt und manches auch verborgen wird. Um eine Engführung zu vermeiden: mit Bild/lichkeit geht es *nicht nur* um große Kunst an der Wand, sondern Bild ist alle ‚manipulierte Natur‘ (Alberti), alle visuell oder perzeptiv adressierten Artefakte. Dann gehören auch Körper und Verkörperung, Gesten, rituelle Handlungen in das weite Feld der Bildlichkeit, sofern sie sichtbar sind, wie *Zeigegesten*, und damit ‚auf’s Auge gehen‘ oder auf die leibliche Wahrnehmung.

Bilder sind Leitmedien visueller Kultur. Und Liturgie erscheint dann als Form der visuellen Kultur des Christentums – in konfessioneller Differenzierung (auch in regionaler, personaler, milieuspezifischer, etc.). Selbst ein leerer Kirchenraum ist ein visuell adressiertes Artefakt: eine ikonoklastische Skulptur oder Installation. Und wenn in solch einem Kirchenraum auf dem Altar kein Kreuz ist, sondern eine große Prachtbibel, dann ist das ein manifester Bildakt: die Schrift als verehrte Skulptur. Selbst die *Tora* als perzeptiv adressiertes Artefakt wird als Schriftrolle im Zentrum des Kults verehrt. Verdichtet zeigt sich das an Simchat Tora (Fest der ‚Freude der Tora‘, nach dem Laubhüttenfest), wenn die

17 Aargauer Vortrag von 1920, zitiert nach: Eberhard Busch, Karl Barths Lebenslauf, München 1986, 128.

18 Vgl. Paul Tillich, Systematische Theologie. Bd. 3: Das Leben und der Geist. Die Geschichte und das Reich Gottes, Stuttgart 1966, 229; ders., On Art and Architecture, hrsg. v. John Dillenberger, New York 1989, 99.

19 Das wäre Grund genug, das Zeigen am Ort des Sagens und der Schrift zu erörtern: etwa Kirchenbilder in Gleichnis (Weinberg), Metapher (Volk, Leib) und Narration (Apostelgeschichte) oder auch im rhetorischen Agon (Korintherkonflikt).

Torarolle in einer Prozession (Hakafot) ‚gekleidet‘, geschmückt, und geküsst wird – als ein Kultschriftbild oder Schriftkultbild. Die Schrift als Bild fungiert als Kultbildsupplement. Dem folgt noch die ikonophobe Tradition im reformierten Protestantismus entsprechend, wenn in der ‚bildlosen‘ Kirche eine große, aufgeschlagene Bibel auf dem Altar liegt: als manifest ikonokritische Skulptur.

Was also, wenn man Gottesdienst, Liturgie und Abendmahl als sichtbare Gestalten und Formen von Kirche versteht: als Kirchenbilder in denen sich Kirche zeigt? Solch ein Bild ist auch, was es zeigt. Das wäre kein Abbild, kein Urbild, auch kein Vorbild, sondern ein eschatologisches Bild zu nennen: das Reich Gottes im Kommen.²⁰ Es ist jedenfalls Bildereignis, in aller Materialität, Sinnlichkeit und Präsenz. Kirche ist nicht nur ein Wortgeschehen oder Sprachereignis – nicht nur ein Ort des Sagens, sondern auch ein Raum des Zeigens. Kirche ist Bild und kommt im Bild als Bild zur Darstellung.

Das vertraute Sagen, um das Zeigen zu erweitern und darauf zu achten, benennt in maximaler Kürze die Horzonterweiterung, die hier vorgeschlagen wird. Denn alles liturgische Handeln ist symbolisch und imaginär geladen und visuell adressiert an die Teilnehmer und damit (semiotisch gesagt) kraft seiner ‚Ikonizität‘ erst symbolisch. Mit Schleiermacher formuliert, hat die Wirksamkeit dieses Handelns die Form der sichtbaren, leiblich wahrnehmbaren Darstellung. Deren gestaltete Sichtbarkeit, d. h. die Bildlichkeit der liturgischen Interaktion und Interpassion sind das visuelle Medium kirchlichen Handelns. Dann aber wird Luthers (bzw. Steigers) hierarchische Ordnung von Wort und Bild bzw. Sagen und Zeigen fraglich. Denn das Zeigen ist dem Sagen ebenbürtig. Beide erhellen und kontextualisieren einander. Ohne das Zeigen bliebe das Sagen blind und ohne das Sagen bliebe das Zeigen leer. Dabei geht es nicht um eine liturgische ‚Zwei-Stämme-Lehre‘: wie von Anschauung und Begriff. Denn dann dürfte das subordinierte Zeigen die Anschauung liefern oder eine Veranschaulichung des Gesagten, so dass eigentlich das Wort allein ‚magister et iudex‘ des Gottesdienstes bliebe. Das Sakrament wäre nur als *accommodatio* ein *verbum visibile*. So zu sprechen, wäre für eine lutherische ‚liturgische Identität‘ sicher möglich und nur zu passend. Aber – es würde den ‚Sinn der Sinne‘ verkennen, das Gewicht und

20 Nur, auch hier gilt das simul: Denn es zeigt sich immer auch mehr und anders als gewusst und gewollt. Etwa der Gottesdienst als Selbstdarstellung der Gemeinde, mit allen Unvollkommenheiten und Konflikten ...

die Relevanz der Sinnlichkeit des Sinns. Wenn das Wort derart allein herrschte über das Zeigen, liefe man Gefahr, einen liturgischen ‚Doketismus‘ zu vertreten, als wären Sinnlichkeit und Schein nur schlechter Schein, eigentlich entbehrlich. So wie die ‚doxa‘ für die Wahrnehmung des Glaubens von Gewicht ist, so auch die Rhetorik für das Wort, die Textualität für die Schrift, und die Ikonik für den Gottesdienst, so wie die Leiblichkeit für das Glaubensleben. Dieser christologisch konzipierte Grund ist nicht ‚einfach‘ inkarnationstheologisch, sondern im Kern kreuzestheologisch. Denn der Doketismus ist nicht ‚nur‘ ein Inkarnationsmissverständnis, sondern ein Passionsunverständnis. So formuliert, wird die lutherische ‚liturgische Identität‘ allerdings kritisch geweitet – gegen eine Verkennung oder gar Verdrängung ihrer perzeptiven Sinnlichkeit.

Alles am Gottesdienst, das visuell adressiert ist – also ‚auf’s leibhaftige Auge geht‘ – ist bildlich gestaltet, so oder so. Das kann dezidiert ikonoklastisch sein (mit protestantischer Geste der Geringschätzung des Sichtbaren) bis hin zum Ikonodulen, bis dahin, dass es auch maniert und opulent werden kann. Das liturgische Bildgeschehen ist jedenfalls nicht ‚nur‘ Schauspiel, sondern ein inklusives lebendes Bild, in das alle Teilnehmer einbezogen werden (*nolens volens*). Sie nehmen teil und werden Teil eines ökonomischen Bildakts: der szenischen, rituellen, liturgischen Vor- und Einbildung der Heilsökonomie (jeden Sonntag und im Laufe des Kirchenjahres). Bemerkenswert ist, dass dieses Bildgeschehen nicht nur ein Bild ‚für die Augen‘ ist, nicht nur visuell adressiert, sondern leiblich, kinästhetisch. Der Gottesdienst ist ein perzeptiv adressiertes Artefakt. Das entspricht der oben gegebenen weiten Bilddefinition: Artefakte, die zur leiblichen Wahrnehmung gemacht sind – auf dass sie bewirken, was sie bilden.²¹

5. Das Abendmahl als lebendes Bild

Was aus Christi leibhaftiger Person geworden ist, nannten die frühen Christen ‚Auferweckung‘ und ‚Erhöhung‘. Wie immer man die Leiblichkeit des Erhöhten verstehen mag, ist die des Christus praesens relativ klar: in Wort und Sakrament. Er wird präsent in Medien von Wort und Sakrament – und damit auch im Bild. Der Leibhaftige, die Verkörperung

21 Das bezieht sc. auch die Raumgestaltung mit ein.

Gottes, wird in Medienleiber und Leibmedien übertragen. Wie soll man das nennen: Transformation? Transsubstantiation? Ich würde vorschlagen: *Transfiguration*.

In seiner Gegenwart im Abendmahl treten bekanntlich die Modelle auseinander und gegeneinander. Gegenüber der substantialistischen Interpretation findet sich seit Augustin eine *figurative*, in der sich vielleicht alle drei Konfessionen verständigen könnte. *Figura* (typos) kann Vorbild meinen, Verheißung der Erfüllung. Sie ist vertraut als Verklärung auf dem Berg Tabor. Sie kann im Sinne von figurativ auch die Allegorie meinen. Sie kann aber auch die Form oder Gestalt meinen als das nicht substantialistisch gemeinte ‚Wesen‘.²² *Figura* steht quer zur Differenz zwischen den drei Konfessionen. Eine *Figuralpräsenz*, eine reale Gegenwart der *figura Christi* – klingt zunächst ‚bloß figurativ‘. Es nimmt aber eine Tradition auf, die sich von Augustins *figurativer* Deutung des Abendmahls über Ratramnus bis sogar zu Thomas findet.

Unter der Frage: „Utrum in celebratione hujus sacramenti Christus immoletur“ formuliert Thomas in seiner Antwort: „Aus einem zweifachen Grunde heißt die Feier dieses Sakramentes Hinopferung Christi. Erstens, weil nach Augustin ‚die Bilder gewöhnlich mit den Namen der Dinge benannt werden, deren Bilder sie sind. So sagen wir, wenn wir ein Bild oder ein Wandgemälde anschauen: Das ist Cicero, das ist Sallust‘. Die Feier dieses Sakramentes aber ist eine Art Bild, welches das Leiden Christi, das eine wahre Hinopferung ist, vergegenwärtigt. [...] Auf die andere Weise [heißt die Feier des Sakramentes Hinopferung Christi] im Hinblick auf die Wirkung des Leidens Christi, weil wir nämlich durch dieses Sakrament der Frucht des Herrnleidens teilhaftig gemacht werden.“²³

22 In dem Sinne treten römischer und orthodoxer Bildbegriff auseinander: Substanz (materiell geladen) oder reine Wesensform (eidos).

23 „[Respondeo] dicendum quod duplici ratione celebratio hujus sacramenti dicitur immolatio Christi: primo quidem quia, sicut Augustinus dicit, ad Simplicianum, ‚solent imagines earum rerum nominibus appellari quarum imagines sunt; sicut cum intuentes tabulam aut parietem pictum, dicimus: ille Cicero est, ille Sallustius‘. Celebratio autem hujus sacramenti, sicut supra dictum est, imago quaedam est repraesentativa passionis Christi, quae est vera ejus immolatio. [...] Alio modo quantum ad effectum passionis Christi, quia scilicet per hoc sacramentum participes efficimur fructus dominicae passionis.“ Thomas von Aquin, *Summa theologiae*. Das Geheimnis der Eucharistie, Die Deutsche Thomas-Ausgabe Bd. 30, Salzburg/Leipzig 1938, Sth III, q. 83, a. 1. Mit Aurelius Augustinus, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, ediert von Almut Mutzenbecher, Turnholti 1970, q. 3 (P 40, 143). Thomas meinte auch, das Passa bilde das Kreuzesopfer in figura ab, Sth III q 75,

Das heißt: Das Abendmahl *ist* Bild des leidenden Christus – in aller Mehrdeutbarkeit. Kann man auch sagen, der leidende Christus ist im Bild als Bild real gegenwärtig? Und wieso sollte es ‚nur‘ Bild des *Leidenden* sein, nicht des Erhöhten? Sofern Letzteres ohnehin vorausgesetzt sein muss, ist dieses Bild die realpräsenste Figur des ‚auferweckten Gekreuzigten‘ – und darum auch des Leidenden. *Dieses* lebende Bild ist offensichtlich kein Abbild, sondern – ‚vera ikon‘ des Christus praesens? Es ist jedenfalls *so* ‚real‘, Thomas zufolge (der einer neuplatonischen Urbildtheorie nicht sonderlich nahe steht), dass wir in der Partizipation daran der ‚Frucht‘ dieses Leides effektiv teilhaftig werden. Abendmahl ist *so gesehen* nicht Substanzwandel, nicht ‚nur‘ Sprachereignis, auch nicht nur Erinnerung oder Repräsentation – sondern *Bildereignis mit soteriologischer Bildwirkung*: ein lebendes Bild als lebendig *machendes* Bild, kreativ und rekreativ.

Es ist bemerkenswert, dass Giorgio Agamben im Rahmen seines Homo-sacer-Projektes auf diese Thomas-Stelle zu sprechen kommt, um den ‚effectus‘ des Sakraments zu erörtern: die ‚Operativität Christi‘²⁴. In Auseinandersetzung mit Odo Casels Theorie der ‚Mysteriengegenwart‘ meint Agamben, der effectus bedeute „diese wirkliche und wirksame Einheit von Bild und Gegenwart im liturgischen Mysterium, in der die Gegenwart in ihrer Operativität, also in ihrer Eigenschaft als Heilstat,

a. 1, ad 1: „Denn die Opfer des Alten Gesetzes enthielten das wahre Opfer des Leidens Christi nur im Vorbilde: ‚Das Gesetz enthält nur ein Schattenbild der künftigen Güter, nicht die Gestalt der Dinge selbst‘ (Hebr 10,1). So mußte wohl das von Christus eingesetzte Opfer des Neuen Gesetzes etwas darüber hinaus haben: es mußte nämlich den durch das Leiden Hindurchgegangenen selber nicht nur im Zeichen oder im Bild, sondern auch in der Wahrheit der Sache enthalten“ („Sacrificia enim veteris legis illud verum sacrificium passionis Christi continebant solum in figura, secundum illud Hebr. 10: ‚Umbram habens lex futurorum bonorum, non ipsam rerum imaginem.‘ Et ideo oportuit ut aliquid plus haberet sacrificium novae legis a Christo institutum, ut scilicet contineret ipsum Christum passum, non solum in significatione vel figura, sed etiam in rei veritate“); vgl. Sth III, q. 73, a. 5; und Sth III, q. 83, a. 2, ad 2: „Wenn die Wirklichkeit kommt, hört das Bild auf. Dieses Sakrament aber ist ein gewisses Nach-bild [Vergegenwärtigung] und Ab-bild [insofern wir durch es teilhaftig gemacht werden der Frucht] des Herrnleidens“ („Ad secundum dicendum quod veniente veritate, cessat figura. Hoc autem sacramentum est figura quaedam et exemplum dominicae passionis, sicut dictum est.“)

24 Giorgio Agamben, *Opus Dei*. Archäologie des Amtes, aus dem Italienischen übersetzt von Michael Hack, Frankfurt am Main 2013, 73.

real ist“²⁵. Wenn Casel die ‚bloß symbolische Darstellung‘ abweist, auch die Gegenwart des historischen Christus, geht es in der Mysteriengegenwart um eine Wirklichkeit der Wirksamkeit, die *Bildwirkung* ist – was Agamben hier völlig übergeht. Casel seinerseits insistiert darauf, dass hier nicht nur Wirkung, sondern *Wirklichkeit* präsent sei.²⁶ Ob man diesem Komparativ folgen kann, kann fraglich scheinen. Die spannende Frage ist jedenfalls nicht ‚nur‘ die nach der Wirkung, sondern damit und deswegen, die nach der Wirklichkeit *dieser neuen imago oder figura*. Kann ein Bildereignis als derart ‚wirklich‘ gelten, dass die *Wirkung* des Bildereignisses der des Gezeigten entspricht? Wobei ‚der Gezeigte‘ mitnichten abgebildet oder dargestellt wird, sondern szenisch vergegenwärtigt wird, nicht ‚nur‘ memorial, sondern imaginativ. Nichtsubstantielle *Realpräsenz* heißt hier *Realentzug* zugunsten einer *Imaginärpräsenz* – wobei das Imaginäre *wirklicher* als das ‚bloß‘ Reale wirksam ist. Kommt das Reich Gottes ‚im Gleichnis als Gleichnis zur Welt‘, Christus in der Verkündigung als Verkündigter (und darin selber Verkündigender) zu Wort, so wird Christus präsent im Zeigen als Zeigen, im Sakrament *als* Sakrament so wirklich wie wirksam. Bei Abbildern müsste man da skeptisch sein.²⁷ Aber bei einem ‚live-event‘ mit körperlicher Kopräsenz der Beteiligten? Kann *das* nicht ‚nur‘ wirksam, sondern die Wirklichkeit des Wirkenden sein? Das hieße: Der Leib wird übertragen zur *figura*, also transfiguriert: Bildwerdung in der Medienpraxis des Rituals.²⁸

Das Abendmahl als realeffiziente *figura* ist eine ‚Figur des Dritten‘ zu Substanz und Signifikation, auch zu ‚est versus significat‘. Insofern kann dieser Vorschlag vom ‚Abendmahl als lebendem Bild‘ die ökumenische Verständigung eröffnen. Vorausgesetzt ist allerdings ein bildwissenschaftlich anspruchsvoller Bildbegriff. Denn dieses Bild ist

25 A. a. O., 74, mit Odo Casel, Mysteriengegenwart, in: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft, (1928), 8, 145–224, 191.

26 Vgl. a. a. O., 74 ff., mit Casel, Beiträge zu römischen Orationen, in: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft, (1931) 11, 35–45, 38, 45; mit Leo dem Großen: „Damit also die Schatten den Körpern weichen und die Bilder angesichts der Wahrheit verschwinden, tritt an die Stelle der alten Bräuche ein neues Sakrament“ (Giorgio Agamben, *Opus Dei*, a. a. O., 74).

27 Obwohl: Fußball live und public viewing? Pornographie? Live Übertragung der Messe – angeblich nicht.

28 Deswegen war *figura* bei Augustin die ‚Grundfigur‘ der Abendmahlsdeutung. Und dieser bildliche Sinn war auch noch im Umfeld der Einsetzung der Transsubstantiationslehre präsent: Innozenz III. deutete das Abendmahls geschehen noch als eines der ‚*figura*‘.

nicht Abbildung oder Repräsentation, aber auch nicht substantielle Realie. Es ist eine Figur des *realen Imaginären*, die wirklich und wirksam werden kann in der *Transfiguration der Teilnehmer*: ein ‚Leib Christi‘ zu werden und dann auch zu sein, so zu leben, kraft des Abendmahls als lebendes Bild der *Transfiguration* aller Beteiligten. Die Pointe des Abendmahls ist daher, dass die *Feiernden* transfiguriert werden, das heißt zur *figura* dessen werden, mit dem sie feiern, auf dass seine Selbsthingabe zur Weitergabe wird, zur Verkörperung im Leib der Feiernden und deren Lebensform. Die ‚wundersame Wandlung‘ ist final die der ‚Abendmahlskonsumenten‘. *Sie* werden als *lebende* Verkörperung zu ‚Bildträgern‘, zu Figuren: das Leben des Christen als ‚Heiligung‘, die Gemeinde als lebendiges Bild, der Pfarrer als Amtskörper der ‚viva vox‘, mit Familie und Pfarrhaus als imaginär geladenem Heterotop.

Oben war die Frage, ob im Protestantismus bei aller Bildkritik die Vakanz an *Präsenzmedien* durchgehalten wurde.²⁹ Kurz gesagt: an die Stelle der toten Bilder und toten Körper der Heiligen tritt der *lebende* Körper als lebendes *Bild*: als Körperbild mit Bildkörper, als Gemeinschaftsbild wie Bildgemeinschaft. Was an Präsenz der Bilder als Repräsentation depotenziert wurde, kehrt ‚von unten‘ als Realpräsenz lebender Bilder wieder. Nur dass diese Realpräsenz nicht substantiell, auch nicht ‚nur‘ verbal, sondern als perzeptiv adressiertes lebendes Bild im Werden ist – und im Vorübergehen. Denn ‚lebende‘ Bilder sind nicht gleich ‚ewig‘ lebende, auch wenn die ‚wahre‘ Bildlichkeit ein Vorgeschmack der Ewigkeit sein kann.

Bilder (und Medien) sind demnach nicht bloß leicht beherrschbare ‚Mittel zum Zweck‘, sondern meist mächtiger und eigendynamischer als gedacht. Was immer man zeigen will, es zeigt sich noch manches mehr als gedacht und gewollt. Was immer man bewirken will, ‚habent sua fata imagines‘.³⁰ Bei aller Bildkritik – sei es mit dem schwarzen Bildglauben der Reformierten (das Bild sei teuflisch; Bucer) oder der leicht etwas grau-flauen Bildtoleranz Luthers (nützliche Nebensache) – sind nicht Bildkörper, sondern Körperbilder und Verkörperungen umso schwerer geworden. Das ‚Leben des Bildes‘ im Sinne von Ikonen, Reliquien und

29 Ein drastisches Gegenbeispiel ist der ‚Lutherautomat‘ in Halle, die Luthereffigies, für die Luthers Totenmaske in Wachs gegossen und so lebendig wie möglich gestaltet wurde: eine reanimierte Totenmaske, mit möglichst lebendigem Blick.

30 Was bei Texten gilt, gilt ebenso von Bildern: sie haben ihr Eigenleben. Das ist weder gut noch schlecht, sondern schlicht ambivalent. Dass man mit Wort und Text dieser Ambivalenz entkäme, ist eine trügerische Beruhigung.

Gnadenbildern wurde reformiert, wie lutherisch zutiefst bestritten – um sich den ‚wirklich echten Bilder‘ zuzuwenden: Gott in Christus; die Skulptur der Bibel auf dem Altar; das Sakrament, vor allem das Abendmahl als *lebendem Bild*; das Glaubensleben als Entfaltung der Bildwerdung; und nicht zuletzt der Pfarrkörper als ‚lebendes Bild‘ der Kirche (nicht aber der Papstkörper, wie andernorts).

6. Der Pfarrer als lebendes Kirchenbild?

Was zeigt sich und wird wahrnehmbar, wenn man den Pfarrer als lebendes Bild versteht – als Verkörperung eines Kirchenbildes? Angesichts der Ausstellung ‚Leben nach Luther. Eine Kulturgeschichte des evangelischen Pfarrhauses‘ im Deutschen Historischen Museum³¹ läge es nahe, das Pfarrhaus als Kirchenbild zu erörtern. Da das im Ausstellungskatalog weit ausgeführt wird, kann hier darauf verzichtet werden. Nur so viel: Für Bilder ist hilfreich, Figur und Grund zu unterscheiden. So tritt der Pfarrer hervor auf dem szenischen Grund des Pfarrhauses (wie Pfarrhaus und Kirchenbau als Figuren auf dem Grund ihres Umfeldes).

Der Pfarrer ist Minister, Verwalter einer Pfarrstelle und liturgischer Dienstleister (von ‚leiturgia‘ als öffentlicher Dienstleistung). In dieser Amtsrolle und Funktion hat auch der Pfarrer zwei Körper: den Talar und was darunter ist, den Amtskörper und den natürlichen Körper seiner Person.³² Der Amtskörper *ist sichtbar*, und darum auch visuell markiert und mit der Amtstracht (und allem, was dazugehört) gestaltet. Die ‚liturgischen Gewänder‘ (des Raumes ebenso wie des liturgischen Personals) sind *nicht* eigentlich ‚Kostüme‘ zu nennen, sondern eher ‚sakral‘ (in aller Ambivalenz und Eigendynamik). Sie markieren, grenzen ab und aus, ‚heiligen‘, indem die natürliche Person verhüllt, verdeckt wird, wie durch ein ‚velum‘, eine Leinwand, auf der der Amtskörper ‚gemalt‘ ist.³³

31 25. Oktober 2013 bis 02. März 2014 (online: <http://www.dhm.de/archiv/ausstellungen/pfarrhaus/>).

32 Richtiger wäre zu präzisieren: wie der Papst hat jeder Pfarrer drei Körper, als dritten den eines ‚Mörders und Sünders‘. Vgl. dazu Philipp Stoellger, Figuration und Funktion ‚un/heiligen Personals‘. Zur Figurenlehre medialer Anthropologie, in: Voss, Christiane/Engell, Lorenz (Hg.), Mediale Anthropologie, Schriften des Internationalen Kollegs für Kulturtechnikforschung und Medienphilosophie Bd. 23, München 2015, 201–250.

33 Ähnlich dem Lutherautomaten in Halle: ein Holzgestell, das mit Talar gekleidet Luthers Präsenz markiert.

Die Funktion und Ordnung der Amtskörper ist daher Gegenstand von Bildpolitik (um nicht gleich Biopolitik zu sagen): ‚Gouvernementalität‘ ist die neuzeitliche Form der Regierung, als Verwaltung wie durch ‚Minister‘, die Dienstleister der Verwaltung. Eine imaginäre Form dessen waren die ‚verwaltenden, administrierenden Engel‘ (Beamten des Himmels³⁴), die in der Angelologie seit Dionysius Areopagita zur himmlischen Kirchentheorie gemacht wurden. Die himmlischen Hierarchien als Urbild der kirchlichen.³⁵ Klassisch gilt seitdem, die irdischen sollen den himmlischen Hierarchien ‚entsprechen‘: daher auch die irdischen Beamten des Himmels, die Kirchenbeamten. Das *könne* eine Kirchenleitungskritik eröffnen, dient aber traditionell vor allem der Autorisierung und Legitimierung gängiger Hierarchien. Als wäre die Kirchenleitung Teil der Schöpfungsordnung ...

Auch die Kirchen sind Regierungspraktiken. Spätestens seit dem Reichskatholizismus gehören Institutionalisierung und Verwaltung zum Geschäft der Kirche, ihrer irdischen Ökonomie. Das heißt auch, die Amtskörper der Pfarrer sind Gegenstand wie Medium solcher Regierungspraktiken der Verwaltung.

Und das mit einer nennenswerten Zuspitzung: Das Pfarrerdienstrecht regelt nicht nur die Amts-, sondern auch die Lebensführung des Pfarrers, also nicht nur das Amt, sondern auch die Person – in bios und zoe, in *Lebensführung* bis ‚unter die Haut‘. Und das ist protestantisch eigentlich kontraintuitiv. Denn Amt und Person zu unterscheiden befreit ungemein, geradezu ‚evangelisch‘, von einem ‚Gesetz‘, als müsste der Pfarrer bis in seine private Lebensform hinein *sein* und *verkörpern*, was er sagt und qua Amt zu tun hat. Aber das Pfarrerdienstrecht verpflichtet die natürliche Person zu einer *lebenslänglichen Verkörperung* dessen, ‚was von einem Pfarrer erwartet wird‘ (zumindest indirekt, dieser unbestimmten Erwartung nicht zu widersprechen – was dann ständig droht). Das Pfarrerdienstrecht (analog schon das Pfarrerausbildungsrecht) beinhaltet eine Bestimmung, die man als Bildproduktionsregel verstehen kann, genauer als Verkörperungsvorschrift: Der Pfarrer in Amt wie Person hat zum lebenden Bild zu werden, indem er in seiner Lebensführung verkörpert, ‚was von einem Pfarrer erwartet wird bzw. zu fordern ist‘.

34 Vgl. Giorgio Agamben, Die Beamten des Himmels. Über Engel, Frankfurt am Main 2007; ders., Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung, Berlin 2010.

35 ‚Hierarchie‘, die heilige Ordnung der Regierung, ist vermutlich eine Prägung des Dionysius.

Es wird eine ‚glaubwürdige Lebensführung‘ vorgeschrieben – und zwar über die Pensionierung hinaus bis zum Lebensende (warum nicht darüber hinaus?).

Im EKD PfdG geht es um eine Lebensführung, die „die glaubwürdige Ausübung des Amtes nicht beeinträchtigt“³⁶. Die offizielle Kommentierung besagt: „dass sie von der Öffentlichkeit daran gemessen werden, wie weit es ihnen in ihrer Amts- und Lebensführung gelingt, diesem Anspruch gerecht zu werden“ (gemeint: der Anspruch Gottes und (?) auch der an das öffentliche Amt (wessen Anspruch genau?)). Es wird kommentiert, es gehe nicht darum, „durch sein Verhalten die Glaubwürdigkeit des Amtes [zu] garantieren“ und „dass die Verpflichtung zu glaubwürdiger Lebensführung auch die persönliche Freiheit und die privaten Rechte des Amtsinhabers achten muss“.³⁷ Es sei auch nur eine „Unterlassenspflicht“, „alles zu unterlassen, was die Glaubwürdigkeit ihres persönlichen Zeugnisses und der Verkündigung der Kirche beschädigt“.³⁸ Die Wirklichkeit dieses Gesetzes ist seine prätendierte Wirksamkeit, eine Operativität: Das Pfarrerdienstrecht ist zumindest indirekt ein ‚Bildproduktionsgesetz‘. Vikare und Pfarrer werden damit dienstrechtlich verpflichtet, nicht näher dargelegte Erwartungen lebenslang öffentlich sichtbar zu erfüllen, indem sie ein (imaginäres) Bild verkörpern. Und das gilt (mutatis mutandis) für alle ‚Insassen des Pfarrhauses‘ bzw. die gesamte Pfarrfamilie. Sinn dessen ist eine vage

36 EKD Pfarrerdienstgesetz §3: „sich in ihrer Amts- und Lebensführung so zu verhalten, dass die glaubwürdige Ausübung des Amtes nicht beeinträchtigt wird“ (so auch das Ordinationsgelöbnis, §4).

37 EKD Vorlage 6.

38 Ebd., im Kommentar heißt es zum Pfarrhaus: „Es ist räumlicher Ausdruck der Untrennbarkeit von Amt und Person und des Pfarrdienstes als Profession mit seiner hohen Zeitsouveränität und ständigen Vermischung von Berufs- und Privatleben. Teilweise wird es auch zu [!] Projektionsfläche und Orientierungspunkt für Vorstellungen von gelungenem Leben“ (a. a. O., 26) mit Verweis auf (http://www.ekd.de/EKD-Texte/pfarrhaus_2002.html). Vgl. das Pfarrerdienstausbildungsgesetz der Nordkirche §20: „Die übertragenen Aufgaben sind mit vollem persönlichem Einsatz treu, uneigennützig und gewissenhaft zu erfüllen. Vikarinnen und Vikare haben sich so zu verhalten, wie es von einer künftigen Pastorin bzw. einem künftigen Pastor erwartet wird.“ (Im Kommentar dazu: „im Verhalten und ihrer Lebensführung so nach außen in Erscheinung zu treten, wie es von einer künftigen Pastorin bzw. einem künftigen Pastor zu fordern ist.“) (Vgl. zur Lebensführung des Vikars und des Pfarrers §44). Das gilt im übrigen strikt lebenslänglich, bis zum Tod. Denn auch im Ruhestand sind Pfarrer „weiterhin zu einer amtsangemessenen Lebensführung verpflichtet“ (§94; vgl. §3 Amt auf Lebenszeit).

gehaltene ‚Erwartungserfüllung‘ (der Gemeinde, der Kirchenleitung, der Kollegen?).

So gesehen kreuzen sich im Pfarrer als ‚lebendem Bild‘ sowohl *Bild*- wie *Biopolitik*. Denn auch der natürliche Körper des Pfarrers wird Teil des Kirchenbildes und dessen ‚Zurichtung‘. Versteht man ‚Recht‘, wie m.W. nicht wenige Juristen, als ‚funktionales Steuerungsinstrument der Politik‘, ist Kirchenrecht stets Steuerungsinstrument der Kirchenpolitik (der Kirchenleitungen wie der -synoden?). Das macht umso deutlicher, dass ein Kirchenbild stets die abhängige Funktion von Kirchenbildpolitik ist, die auch auf Amt und Person der Pfarrer als Bildmedien zugreift. Was soll man dazu sagen? Solch eine Gesetzesbestimmung ist eine Ermächtigungsgrundlage für die Kirchenleitung, ‚Biomacht‘ über den Pfarrer, seine Lebensführung, seinen Körper und seine Familie³⁹ auszuüben, wobei das Regulativ ein nicht näher bestimmtes imaginäres ‚Pfarrerbild‘ ist. *Wessen* Erwartungen und *welche* dem zugrunde liegen, ist eine Unbestimmtheit (ein ‚unbestimmter Rechtsbegriff‘), die eine Lizenz zur Willkürfreiheit sein kann. Souverän wäre, wer über dessen Deutung verfügen kann.

Der Pfarrer als ‚echtes Bild‘ oder als ‚lebendes Bild‘ der Kirche (mit Familie, Pfarrhaus, Lebensform) steht so de jure unter einem Regulativ der ‚Authentizität‘ – als müsste er kraft persönlicher Glaubwürdigkeit verbürgen und verkörpern, was er zu sagen hat. *Als Liturgie des Pfarrerslebens wird das Pfarrerdienstrecht zur Agenda des Lebens zum Tode: bis zur Bahre hat der Pfarrer so zu leben, wie es von einem Pfarrer erwartet wird‘*. Steht dann ein Liturg in der heiligen Pflicht, zu sein, was er qua Amt zu zeigen und zu sagen hat? Dann wäre der ‚evangelische‘ Einwand angebracht: Wer so weit geht, dass der Pfarrer kraft eigener Glaubwürdigkeit zu verkörpern hat, was er zu verkündigen hat – *geht zu weit*. Vorsichtig gesagt: Es wird sonst vom Amt auf die Person übergegriffen, und die Person zum Gegenstand institutioneller Biopolitik. Würde doch dem Pfarrer ein Gesetz auferlegt: exemplum zu sein, lebenslänglich, also exemplarisch zu verkörpern, was von einem Pfarrer erwartet wird‘. Dabei ist die Unbestimmtheit dieser ‚Erwartungserfüllung‘ bzw. des ‚Nichtwidersprechens‘ gegenüber einer ungeklärten Erwartung besonders prekär – und könnte Kierkegaardsche Verzweiflung provozieren. Weniger vorsichtig gesagt: Mit dem Gesetz zur glaubwürdigen, exemplarischen Verkörperung wird der Pfarrer de jure verpflichtet, lebendes

39 Vgl. EKD PfdG §39.

Bild als *Medium des Evangeliums* zu sein – also visibles Heilsmedium zu werden? Dann würde *der Pfarrer zum Sakrament*: er soll sein, was er zeigt (wie die Hostie).

Augustin war da deutlich gnädiger und vertrat die Lizenz zur Differenz. Der Pfarrer muss *nicht* sein, was er sagt, zeigt und weitergibt. Sonst drohen die Rigorismen der Donatisten. Wer aber darauf besteht, im Pfarrer müssten Sein und Sagen wie Sein und Zeigen *eins* sein – macht ihn zur ‚urbildlichen‘ figura, wie die Hostie: *Sie* ist, was sie zeigt, und zeigt, was sie ist. Die Hostie als zentrales Kultbild des Christentums ist der Ausnahmefall eines Bildes, das ist, was es zeigt: real präsent. Sein und Zeigen seien eins. Medienwissenschaftlich: Sein und Sinn seien eins – im Abendmahl. Da ist realpräsent, worum es geht. Sollte das auch für Kirche in Gänze gelten, für die Liturgie im Besonderen und den Pfarrer im Speziellen? Der Pfarrer als Heilsmedium? Wenn er seine Rolle zu gut spielt, drohte ihm dann das Schicksal von Jean-Baptiste *Grenouille in Süßkinds Parfum*? Auf dass er nicht gefressen werde ... *Oder ist es das, was einem manchmal schwant: Der Pfarrer solle sein Leben lassen für die Kirche? Zumindest sein Familienleben und auch das Privatleben?*

7. Vom Willen zur Sichtbarkeit der Kirche

Die ‚sichtbare‘ Kirche ist kein schlechter Schein, sondern ihr Sein im Vorübergehen. Daher sind an der Kirche nicht nur die ‚Dessous‘ interessant, sondern auch ihre Äußerlichkeiten. ‚Anti-Aging‘ und ‚Schönheits-OPs‘ gibt es daher auch am ‚Leib Christi‘. In Zeiten der Organisationsentwicklung und des corporate design ist das nur erwartbar. Allerdings gibt es auch eine neue entflammte Lust an der Sichtbarkeit der Kirche, die doch auch Zweifel wecken kann. Sichtbarkeit der Einheit, mit der zugleich Wahrheit und Schönheit insinuiert wird. Institutionen, auch Kirchen, haben eine notorische Schwäche dafür, sich zum Selbstzweck zu machen. Für Kirchen heißt das, sich mit dem Einen und Wahren *so* zu identifizieren, dass Verwechselbarkeit droht – als wäre Kirche das Reich Gottes. Nur, wenn sich eine Institution als ‚Mittel zum Zweck‘ gar zu sehr identifiziert mit ihrem Zweck – kann es infernal werden. Tillich hätte gesagt: dämonisch.

Traditionell sind zwei Metaphern gängig als ‚Leitbilder‘ von Kirche: ein Leib (Christi) und ein Volk (Gottes). Damit wird Kirche bis in das Gemeindeleben hinein geordnet: im Namen der Einheit der Gemeinschaft

der Gläubigen als ein Volk Gottes. ‚Ein Volk‘ und ‚ein Leib‘ eignen sich bestens für die Identitätspolitik einer Gemeinschaft. Allerdings auch mit allen dunklen Nebenwirkungen: als Grundmetaphern für Gemeinschaft sind sie in ihrer *politischen* Wirkungsgeschichte unsäglich geworden. Kann man sie dann in Theologie und Kirche noch so bruchlos brauchen, wie es gelegentlich geschieht?

In der EKD-Programmschrift „Kirche der Freiheit“ heißt das *erste Leuchfeuer*: „Auf Gott vertrauen und das Leben gestalten – den Menschen geistliche Heimat geben. Im Jahre 2030 ist die evangelische Kirche nahe bei den Menschen. Sie bietet Heimat und Identität an für die Glaubenden.“⁴⁰ Und weiter: „Dabei weisen die starken Bilder von der Kirche: das Licht der Welt, die Stadt auf dem Berge, der Leib Christi und Christus als das Haupt des Leibes dem Aufbruch die Richtung.“⁴¹ Kirche als ‚Licht der Welt‘? Ist das nicht eher eine Bestimmung Christi?⁴² Und Kirche als Leib Christi? Wäre das nicht besser eine Bestimmung des Abendmahls? Jedenfalls sicher *nicht* eine der EKD. Solche Tendenzen könnte man ‚Egozentrik‘ einer Institution nennen: die Identitätspolitik der Selbstsorge – in Krisenzeiten nur zu verständlich: ‚Heimat und Identität‘ für die Mitglieder anzubieten.⁴³

Das Programmpapier spricht im Geiste der ›new economy‹ und repräsentiert eine *new economy of religion*.⁴⁴ Im Geist von Competition und Konkurrenz wird ein Investmentplan für die Entwicklung der EKD präsentiert. Strategisch wird das Bedürfnis nach ‚Heimat und Identität‘ als Feld der religionsökonomischen Bewirtschaftung entdeckt, auf dem das Dienstleistungsunternehmen EKD profitieren will.⁴⁵ Hier kann man einen Liturgiekonflikt entdecken: Wenn Liturgie klassisch die ‚öffentliche Dienstleistung‘ ist, der Dienst am Volk bis in die soziale

40 Kirche der Freiheit. Perspektiven für die Evangelische Kirche im 21. Jahrhundert, herausgegeben von der EKD, Hannover 2007, 49.

41 A. a. O., 100.

42 Vgl. Joh 8,12 und 9,5; allerdings auch Mt 5,14.

43 Anders wäre es, wenn man die Identität dieser Gemeinschaft nicht als idem, sondern als ipse verstünde: von Anderen her erst zu werden, was sie werden wird.

44 Gegründet wurde die Arbeitsgruppe 2004, die Publikation des Programms erfolgte Sommer 2006, also vor dem Crash 2008.

45 Vgl. Kirche der Freiheit, a. a. O., 15: „Je ungewisser persönliche Lebenssituationen und berufliche Wege werden und je fragwürdiger eingelebte Sinnkonstruktionen und vertraute Ideale von Leistung und Erfolg erscheinen, desto mehr suchen die Menschen nach Sinn und Bedeutung, nach Freundschaft und Liebe, nach Gemeinschaft und Werten. Sie suchen danach, was über den Tag hinaus Halt gibt.“ – So sei

Fürsorge – ist dann die EKD als Dienstleistungsunternehmen in Sachen Religionsökonomie die konsequente Institutionalisierung und Professionalisierung dessen? Wenn – wie Agamben meinte – die Theologie sich als Ökonomie formiert, als Theorie der Heilsökonomie, ist dann solch ein religionsökonomischer Investmentplan die manifeste Konsequenz dessen? Dagegen würde ich Ökonomie deutlich unterscheiden von Anökonomie – so wie Gabe und Tausch. Dann entsteht die Frage, ob man mit solcher Identitätspolitik im Zeichen des ‚idem‘, der Selbstsorge und Selbsterhaltung der Institution, gut beraten wäre?

Selbstbehauptung und -steigerung gehört zur Logik von Institutionen. Das ist nur zu verständlich. Denn genau das sollen und ‚wollen‘ Institutionen: dauern und wachsen. Dazu brauchen sie Selbstdarstellung, oder in visuellen Kulturen: einen sichtbaren ‚Körper‘ mit entsprechender PR und Bildpolitik. Denn ohne Sichtbarkeit wären sie wie nie gewesen. ‚Macht braucht Herrlichkeit‘ (erklärte Agamben), das heißt Bildpolitik, die eine Institution gut aussehen lässt, auf dass sie von allen *so* gesehen wird, wie sie sich darstellen will. (Auch *das* ist eine Frage von ‚Deutungsmacht‘.) In visuellen Kulturen, zumal in Zeiten der neuen Medien, ist Sichtbarkeit alles entscheidend (mittlerweile selbst für Universitäten).

Luther konnte noch, gut augustinish, das Eigentliche und Wesentliche im Innen und Unsichtbaren finden – mit einem durchaus problematischen Dual des inneren und äußeren Menschen (*de libertate*). Entdualisierung und Entplatonisierung heißt dann aber auch: Das sichtbare Äußere ist nicht nur äußerlich, sondern wesentlicher, als einem gelegentlich recht sein kann.

‚Ich bin sichtbar, also bin ich‘ könnte man als spätmodernen Daseinsgrundsatz verstehen. ‚Ich *werde* gesehen, also bin ich‘. Als würde das Gesehenwerden mich meiner selbst vergewissern. Nicht, wie Gott einen sieht (wer weiß das schon?), sondern wie ‚die imaginären Anderen‘ einen sehen, ist entscheidend – für Pfarrer wie kirchliche Institutionen. Dabei macht es einen gravierenden Unterschied, *wie* ich gesehen werde. Selbstredend möchte man ‚gut aussehen‘, ‚angesehen‘ sein und nicht karikiert oder ‚vorgeführt‘ werden. Aufstieg und Fall prominenten Medienpersonals sind dafür ja immer wieder ein schlichtes Lehrstück. Man will so gesehen werden, wie man sich selbst gerne sieht. Die Differenz von

„das Gefühl, ‚zu einer Gemeinschaft gehören‘ zu wollen, entscheidend für die Zugehörigkeit oder den Wiedereintritt in die Kirche. Fast ein Drittel aller Protestanten gibt dies als wesentliche Motivation für die Kirchenmitgliedschaft an“ (a. a. O., 16).

Selbst- und Fremdbild macht dann zu schaffen – so sehr, dass man es an PR-Agenturen delegieren kann, die den Anderen das eigene Wunschbild *so* vorführen soll, dass es sich durchsetzt. Image-Kampagnen dienen eben zur Tilgung der Differenz von Selbst- und Fremdbild. Wunsch soll Wirklichkeit werden – in maximaler Expansion des gewünschten Selbstbildes.

Facebook und ‚selfies‘ sind die so omnipräsenten wie banalen Konsequenzen dieses eminenten Begehrens nach Sichtbarkeit – um fast jeden Preis. Und was sind kirchliche Selbstdarstellungen anderes als professionell gestaltete ‚selfies‘? Auch das ist ‚Anthropotechnik‘: die möglichst flächendeckende Durchsetzung eines Selbstbildes in der symbolischen Ordnung, auf dass sich im Kampf um Aufmerksamkeit das Gewünschte durchsetzt.

Wenn Sichtbarkeit Macht ist, ist sie Medium der Kämpfe um Aufmerksamkeit, öffentlichen Einfluss, Quoten und Anerkennung. Dabei geht es nicht um *nackte* Macht, sondern um *Deutungsmacht*: eine semantisch ‚imprägnierte‘ Form der Macht, die Sinn prätendiert. Mit Sichtbarkeit – so die Voraussetzung – geht anscheinend eine Art der Sinn Erfahrung und -hoffnung einher. Jochen Hörischs These war, dass die Einheit von Sein und Sinn durch Medien ‚verbürgt‘ werde: im Abendmahl real als Inbegriff dieses Versprechens; durch das Geld funktional in einem generalisierten Sinn (ohne Seinsdeckung), und in den neuen Medien simuliert als Nullmedium (disseminiert).⁴⁶

Analoges gilt für die *gesamte* Liturgie als Bildmedium – das stets auch Deutungsmachtmedium ist. Denn der Wille zur Sichtbarkeit *ist* Wille zur Macht, genauer: zur Deutungsmacht als Kreuzung von Sinn und Macht. Die übliche Beruhigung ist: wenn es denn ‚ad maiorem Dei gloriam‘ geschehe, sei das würdig und recht. Nur ist es so einfach eben nicht. Natürlich heiligt der Zweck *nicht* die Mittel.

Ich werde gesehen, also bin ich. Wenn das ein medieninduzierter Grundsatz wäre, eine Regel der Selbststeigerung als Sichtbarkeitssteigerung, dann wäre mit dieser Hypothese die Medialität von Personen und Institutionen zu begreifen: die neuen Formen der Öffentlichkeitsarbeit, PR, CD und CI, in Universität und Kirchen beispielsweise. Kirchen sind auch das, was die Medien aus ihnen machen oder wie sie sich in Medien präsentieren, und zwar nicht, mit einer Hermeneutik des Verdachts, die

46 Vgl. Jochen Hörisch, *Das Abendmahl, das Geld und die Neuen Medien – Poetische Korrelationen von Sein und Sinn*, Bremen 1989, 17.

bösen Medienmogule, sondern was diese Techniken aus ihnen machen: live-events zum Beispiel (the meaning of life ist live, oder umgekehrt?), Designobjekte, Werte- und Ordnungshüter, reaktionäre Instanzen oder rauschende Randphänomene etc.

Die Institution (und ihre Repräsentanten) werden ‚selbstdarstellungspflichtig‘, wie ja (leider) auch die Wissenschaften an den Universitäten und Hochschulen. Folglich wird die Sichtbarkeit zum akademischen Wert. Zum Gipfel der Genüsse und Wertschätzung wird dann, die Sichtbarkeit einer Universität zu steigern (nicht durch Skandale, sondern durch Drittmittel). Hier kreuzen sich Ökonomisierung und Visualisierung der Wirklichkeiten, in denen wir leben. Die Sichtbarkeitssteigerung führt dann erwartbar nicht nur zum Kampf um Aufmerksamkeit, sondern in neue Bilderstreite: in das, was Weibel und Latour *iconoclashes* genannt hatten.⁴⁷ Kirchen wie Wissenschaften sind in diesen Bilderstreiten ‚miten drin, statt nur dabei‘.

Kulturen mit immer mehr Sichtbarkeit, Sichtbarmachung und deren Aufzeichnung müssen das Verhältnis von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit (immer wieder) aushandeln und austarieren. *Wessen* Blick auf *welche* Weise mit Verantwortung und Gewissen, mit Vertrauen und Verlässlichkeit einhergeht, macht einen gravierenden Unterschied. Kultur lebt davon, dass einiges unsichtbar ist und bleibt. Andernfalls lebten wir wie Laborratten unter ständiger Beobachtung. An der Universität ist das so leicht nachvollziehbar wie im Pfarrhaus: Wer ständig auf das zeigen muss, was er tut, oder wer ständig unter Beobachtung stünde, der lebte unter gnadenlosen Bedingungen. Zuviel Sichtbarkeit wird inhuman. Es gibt auch eine Kultur der Invisibilisierung. Es ist vom Feigenblatt bis zum jüngsten Gericht ein lebensnotwendiges Verdecken – ein gnädiges Absehen und Nichtsehen. Dafür spricht auch *die Unsichtbarkeit der Seele*. Daher ist es so vergeblich, sie ‚sehen‘ zu wollen – und so lustig, wenn man meint, sie sei nicht, weil sie nicht zu sehen sei. In dieser Entzogenheit der Sichtbarkeitsgelüste gegenüber ist und bleibt sie das Refugium der Menschlichkeit des Menschen, einer gnädigen Unsichtbarkeit.

47 Vgl. Bruno Latour/Peter Weibel (Hg.), *Iconoclash*, Ausstellungskatalog ZKM, Karlsruhe 2002.

Martin Evang

Gottesdienst und Kirchenbild

Notizen aus der Evangelischen Kirche im Rheinland

Dieser kleinen Erkundung liegt die Hypothese zugrunde, dass sich im Gottesdienst ein Kirchenbild ausprägt – ‚Kirchenbild‘ verstanden als ein Ensemble von ekklesiologischen Vorstellungen und Überzeugungen –, dass es dabei auch so etwas wie landeskirchliches Profil, konkret: ein spezifisch rheinisches Kirchenbild, gibt und dass der Gottesdienst, wie er in der Evangelischen Kirche im Rheinland (EKiR) gefeiert wird, ein solches zu erkennen gibt.

Nun gibt es freilich *den* EKiR-Gottesdienst nicht, sondern eine unüberschaubare Fülle verschiedener und verschiedenartiger Gottesdienste, die in den Gemeinden und Einrichtungen der EKiR gefeiert werden. Aus ihnen lassen sich gewiss, wenn man sie gruppiert und systematisiert, eine ganze Reihe verschiedener *Kirchenbilder* erheben, die in der EKiR lebendig sind und vertreten werden – aber sehr wahrscheinlich auch anderswo. Darüber hinaus kann es möglicherweise auch gelingen, in der besonderen Konstellation von gottesdienstlich manifesten Kirchenbildern rheinische Spezifika zu identifizieren. Endlich ist nicht ausgeschlossen, dass sich in der großen Vielfalt und Verschiedenartigkeit der in der EKiR gefeierten Gottesdienste doch gleichartige Züge aufweisen lassen, die zwar nicht *das eine* rheinische Kirchenbild konstituieren, aber eine gemeinsame Dimension oder so etwas wie einen rheinischen Dialekt evangelischer Ekklesiologie bilden.

Die folgenden Darlegungen speisen sich aus dem Überblick, den ich außer durch die eigene Gottesdienstpraxis als rheinischer Gemeindepfarrer vor allem durch die langjährige gottesdienstliche Beratungstätigkeit der Arbeitsstelle Gottesdienst (und auch durch praktische Gottesdienstprüfungen) im gesamten Gebiet der EKiR gewonnen habe. Die dabei gesammelten Eindrücke beziehe ich auf einschlägige Bestimmungen der Kirchenordnung und auf Phasen der Gottesdienstgeschichte der EKiR.

Das normative Kirchenbild der EKiR ist dem Grundartikel ihrer Kirchenordnung von 1952 zu entnehmen. Dessen erster Teil enthält ekklesiologische Grundbestimmungen, die ich stichwortartig nenne: Bekenntnis zu Jesus Christus; Gründung auf das prophetische und apostolische Zeugnis des Alten und Neuen Testaments; *sola scriptura* und *sola fide*;