

Diese Publikation ist im Rahmen des Internationalen Kollegs für Kulturtechnikforschung und Medienphilosophie der Bauhaus-Universität Weimar entstanden und wurde mit Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung gefördert.

Schriften des
Internationalen Kollegs für
Kulturtechnikforschung und
Medienphilosophie

Band 23

Eine Liste der bisher erschienenen Bände findet sich unter
www.ikkm-weimar.de/schriften

 Internationales Kolleg für
Kulturtechnikforschung und
Medienphilosophie

GEFÖRDERT VOM
 Bundesministerium
für Bildung
und Forschung

Christiane Voss, Lorenz Engell (Hg.)

Mediale Anthropologie

Wilhelm Fink



2015 A 6284

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.

© 2015 Wilhelm Fink, Paderborn
(Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Föhrenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: www.fink.de

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München
Printed in Germany

Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Paderborn

ISBN 978-3-7705-5799-8

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort.....	7
JAN ASSMANN Tod und Zeit im Alten Ägypten.....	19
ASTRID DEUBER-MANKOWSKY Spiel und zweite Technik. Walter Benjamins Entwurf einer Medienanthropologie des Spiels.....	35
LORENZ ENGELL Der Film zwischen Ontografie und Anthropogenese.....	63
HANNA ENGELMEIER „Objekt offen, Publikum im Kasten“. Gabriel von Max’ mediale Anthropologie	83
KRISTIN MAREK Affekt und Reflexion im Werk von Teresa Margolles	107
LEANDER SCHOLZ Szenen der Menschwerdung. Von der Technik- zur Medienphilosophie.....	125
EVA SCHÜRSMANN Vom Abwesenden zeugen. Die projektive Praxis des Darstellens	139
ERHARD SCHÜTTPELZ Skill, Deixis, Medien	153
BERNHARD SIEGERT Waldmenschen, Wolfskinder, Cat People und andere „Thiermenschen“. Kehrbilder der anthropologischen Differenz	183
PHILIPP STOELLGER Figuration und Funktion ‚un/heiligen Personals‘. Zur Figurenlehre medialer Anthropologie	201
CHRISTIANE VOSS Kunst als Witz des Lebens. Zur ästhetischen Anthropozentrismuskritik von Witz und Humor	251
ANDREAS ZIEMANN Normative Exklusion und heterotopische Institutionen. Die Verfertigung von Menschenbildern aus gesellschaftstheoretischer Perspektive.....	275
Autorinnen und Autoren	295

Schatten figurierte Filmbild in ein Affektbild verwandelt, ist weder tierisch noch menschlich, sie transzendiert die Differenz von Mensch und Tier. Das von der Pantherstimme in eine Affektübertragung verwandelte Filmbild wird zu einer ‚Figur‘ im Deleuze’schen Sinne, einer Sensation, die die Sinne des Zuschauers auf nichtmimetischem Wege mit einer Wildheit verschaltet, die die des in sich bewegten Filmbildes selber ist. Es ist wichtig, hierbei das Nichtmimetische zu unterstreichen: Es ist nicht die dargestellte Wildheit, sondern das Medienwerden des Tiers und das Tierwerden des Mediums.

„Animal studies joins forces with a media theory of a nonhuman kind“⁴⁶, schreibt Jussi Parikka im Hinblick auf eine Allianz zwischen amerikanischen Posthumanities und deutscher Medienkulturwissenschaft. Aber dieser Allianz auf der Ebene der Beobachtung zweiter Ordnung ist bei Tourneur schon eine Allianz auf der Ebene der Beobachtung erster Ordnung vorausgegangen: Animals join forces with media of a nonhuman kind.

⁴⁶ Jussi Parikka, *Insect Media. An Archaeology of Animals and Technology*, Minneapolis/London, 2010, S. XXV.

FIGURATION UND FUNKTION ‚UN/HEILIGEN PERSONALS‘ Zur Figurenlehre medialer Anthropologie

„Medientheorie ist nur als Revenant der Theologie möglich“¹

Jochen Hörisch

I. MEDIALE FIGURATION ‚DES MENSCHEN‘

Was wird es wohl dereinst gewesen sein, was wir wissen wollten von medialer Anthropologie oder gar zu hoffen wagten? Was werden ihre kulturellen Möglichkeitsbedingungen gewesen sein, im Rückblick? So zu fragen, aus dem Off imaginärer Zukunft, deutet an, dass mediale Anthropologie nicht primär mit physischen Realien oder metaphysischen Hyperrealien zu tun hat, die man bereits bilanzieren könnte, sondern mit imaginären Realien und realem Imaginären. Sie operiert im Grenzbereich des Möglichwerdenden und Unmöglichbleibenden – dem un/möglichen Hof der Wirklichkeiten, in denen wir leben.²

Ist mediale Anthropologie derzeit im Werden, bewegt sie sich im Übergang vom bisher Unmöglichen zum Möglichen, das allmählich wirklich werden kann. Sie ist eine Anthropologie ‚im Kommen‘, bei der mitnichten schon ausgemacht ist, was sie zu sagen haben könnte vom Menschen oder zu zeigen und zu erhellen. ‚Das Sagen‘ hat sie noch nicht (im Sinne einer etablierten

¹ Jochen Hörisch, *Ende der Vorstellung. Die Poesie der Medien*, Frankfurt am Main, 1999, S. 18.

² Dabei sei notiert, dass meines Erachtens die feine liquide Grenze zwischen dem Unmöglichen und Möglichen die ontologisch und modal spannendste ist. Üblicherweise fokussiert man die von Möglichem und Wirklichem und erklärt das Mögliche für nicht wirklich. Das ist seit Leibniz anders möglich: denn der Hof der Möglichkeiten gehört zur Wirklichkeit, in der wir leben, und ist nicht viel weniger wirklich. Spannend wird es durch den historischen, hermeneutischen oder genealogischen Blick, wenn der meist latente Grenzverkehr zwischen dem Unmöglichen und Möglichen thematisch wird. Denn was möglich wird, war zuvor unmöglich (und umgekehrt). Die Medien- wie Technikgeschichte ist dafür eine lange Kette der Beispielen. Würde man noch so sprechen können, gälte: Souverän ist, wer über diese Grenze gebietet. Daher ist deren Verschiebung nicht nur signifikant, sondern symptomatisch für Horizont- und Machtverschiebungen. Wer das Unmögliche für unmöglich deklariert, prätendiert die Deutungsmacht über diese Grenze (wenn etwa die ‚Bedingungen der Möglichkeit‘ definiert und damit das Unmögliche exkludiert wird). Nur ist das sc. meist kein jemand, auch kein etwas, sondern es sind *Medienpraktiken*, die diese Grenze verschieben.

Deutungsmacht), aber vielleicht doch *etwas* zu sagen zu dem, was der Mensch sein könnte.

Warum sollte man überhaupt von Neuem versuchen, nach ‚dem Menschen‘ zu fragen? Klingt das doch sonderbar genug, nachdem diese Frage vielen längst obsolet erscheint. Die Anthropologiekritik seit Nietzsche oder Heidegger ist Gewohnheit gewordene Geschichte (auch wenn sie als ‚verwundene‘ stets präsent bleibt). Die Radikalisierung der Kritik im Kontext von Diskursanalyse, Konstruktivismus und Dekonstruktion ist Mainstream. ‚Der Mensch‘ erscheint daher als obsoletes Thema. So gesehen wäre mediale Anthropologie weder nötig noch wünschenswert, sondern wohl oder übel unmöglich (im negativen, exkludierenden Sinn). Nur ist dieser Sinn nicht der einzige: denn Unmöglichkeiten können auch die Bedingung der Möglichkeit umschreiben, Möglichkeiten eröffnen und etablierte Exklusionen herausfordern.

Wie einst die Engel obsolet wurden als ‚Realien‘, so auch der Mensch? Und wie die Engel symbolisch und imaginär immer wiederkehren, so auch der Mensch? Mediale Anthropologie als Revenant der theologischen? Jenseits von Nostalgie oder Naturalisierung *dennoch* vom Menschen zu handeln, wirkt einerseits befremdlich, andererseits aber doch dringlich und nötig. Denn ‚es gibt‘ Anthropologie, oft unterschwellig, latent, gelegentlich auch manifest. Zumindest metaphorisch und metonymisch oder symbolisch und imaginär taucht ‚der Mensch‘ als Thema immer wieder auf: an den Rändern von Text und Bild, Techniken oder Praktiken, in Voraussetzungen und Folgen, Befürchtungen und Hoffnungen. Nicht ‚als ganzer‘, nicht vollmundig als ‚der Mensch‘, aber doch tentativ, hoch verdünnt und gelegentlich symptomatisch verdichtet. Man könnte vielleicht von impliziter Anthropologie sprechen³, die als Ungesagtes oder Halbgesagtes, Angedeutetes und wieder Zurückgenommenes herumgeistert, den alten Engeln ähnlich. Man muss nicht vom ‚Menschen‘ sprechen, um vom Menschen zu sprechen. Auch wenn man darüber schweigt, zeigt sich einiges an Voraussetzungen, Folgen, Hoffnungen und Ängsten. Und es gibt dafür unendliche Umwege: mythisches und literarisches Personal, Engel oder alle Heiligen und deren Gegenspieler.

Aber – was soll das, diese Umwege, Indirektheiten, Andeutungen? Anthropologie der Ränder und Marginalien, wäre das nicht Forschung im Feld des Marginalen, so wie ‚der Mensch‘ eine Marginalie geworden ist? Die hermeneutische Wette gegen die Abschreibung von Anthropologie wäre, dass sich an den Rändern zeigt, was signifikant ist, vielleicht sogar symptomatisch und

³ Vgl. Blumenbergs Forschung zu impliziten Wirklichkeitsbegriffen: Hans Blumenberg, „Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos“, in: Manfred Fuhrmann (Hrsg.), *Terror und Spiel*, München, 1971, S. 11–66; ders., „Vorbemerkungen zum Wirklichkeitsbegriff“, in: *Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse* (1974) 4, S. 3–10; ders., „Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans“, in: Hans Robert Jauß (Hrsg.), *Nachahmung und Illusion*, München, 1964, S. 9–27.

damit aufschlussreich. Um diese Vermutung zu plausibilisieren, sei auf eine Parallelaktion hingewiesen: die Formen der *Delegation*, die Hans Blumenberg als elementare Kulturtechnik untersucht hatte, wie in seinen drei Mythosbüchern: *Arbeit am Mythos*, *Höhlenausgänge* und *Präfigurationen*.⁴ Der Mythos ist Delegationstechnik, eine Medienpraktik des Distanzgewinns zur ‚humanen Selbstbehauptung‘. So imaginär der Mythos wirkt, ist er doch zugleich wirklich in seiner Wirksamkeit. Er ist immer schon in Rezeption übergegangen und damit eine retrospektive oder retrojizierende Darstellung des eigenen Glaubens als Glaube der Alten, anderen, Pristinen.

So auch die Anthropologie. Sie ist in unendliche Rezeptionsschleifen übergegangen und darin unausweichlich geworden. Wer modern genug ist oder längst darüber hinaus, wird Anthropologie ähnlich den Mythen oder den Formen religiösen Glaubens ‚anderen‘ zuweisen, zuschreiben und von sich fernhalten, ab- und zurückweisen. Auch ‚Anthropologie‘ scheint zu einer ‚Illusion der anderen‘ geworden zu sein, mit Robert Pfaller zu sprechen.⁵ Anthropologie als ‚Thema der anderen‘, der Alten, Altvorderen – ist noch und gerade in dieser Form der Abweisung und Delegation eine indirekte Darstellung des befremdlich eigenen ‚Glaubens‘. ‚Wir‘ werden ‚den Menschen‘ nicht los, solange wir in der Grammatik denken – die immer *auch* handlungslogisch bleibt. In Medien-, Sprach- und Bildpraktiken sind zumindest *auch* Menschen verstrickt: Figuren der Grammatik wie der Medien.

Der Schluss von der Delegation auf die Delegierenden ist merklich gewagt und von der (starken) Voraussetzung abhängig, in den Zuschreibungen an die anderen zeige sich das eigene Andere und andere Eigene. Auch wenn man dafür nicht Freud verpflichtet sein muss, ist die Hypothese erhellend. Sie lässt und macht etwas sehen, anders sehen als zuvor – mit dem Risiko allerdings, dabei ebensolche Zurückweisung zu provozieren, die in der Fremdzuschreibung an die anderen unterstellt wird. Anthropologiekritik wirkt *in vivo* gelegentlich wie eine Phobie und *in vitro* wie eine Abwehrreaktion. Dabei sollte man vermeiden, Neutralität an einem ‚dritten Ort‘ zu präferieren, an dem man unabhängig und vor allen Schiffbrüchen gesichert zuschauen und beschreiben könnte, was denn die einen oder anderen anderen so glauben – während man selbst sich neutral oder glaubensfrei gibt. Das wäre eine nicht weniger seltsame Illusion: der Neutralität und Glaubensfreiheit – in negativer Freiheit von allen Glaubensweisen. Dieser Illusion wird hier nicht gefolgt. Denn man kann ‚Anthropologie‘ nicht beschreiben, ohne sie auch zu betreiben, wie indirekt und umwegig auch immer.

Nicht dass man in ewiger Wiederkehr ‚anthropologische Konstanten‘ suchen müsste, in *Anthropometaphysik*; oder dass man mit naturwissenschaft-

⁴ Vgl. Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt am Main, 1979; ders., *Höhlenausgänge*, Frankfurt am Main, 1989; ders., *Präfiguration. Arbeit am politischen Mythos*, hrsg. v. Angus

⁵ Nicholls und Felix Heidenreich, Berlin, 2014.

Vgl. Robert Pfaller, *Die Illusionen der anderen. Über das Lustprinzip in der Kultur*, Frankfurt am Main, 2002.

licher Deutungsmacht endlich sagt, was der Mensch ‚wirklich‘ ist, in *Anthropophysik*; oder dass man gleich futurologisch prophezeit, was der Mensch denn dereinst einmal sein wird, in *Anthropopoetik*; oder dass man zumindest im erhabenen Ton von Gesinnung oder Verantwortung deklariert, was er sein solle, in *Anthropoethik*, die sich schnell als *Anthropopolitik* erweist. *Anthropomedialität* im Unterschied dazu heißt, nach den medialen Formen und Figuren zu fragen, genauer: nach den Formationen und Figurationen ‚des Menschen‘.⁶ Der Mensch kommt in Medien als Medien zur Welt – wäre eine metaphysisch klingende Formulierung. Anthropomedial klänge das anders. In Medien als Medien werden Menschen, was sie gewesen sein werden: Medienrelationen. Wenn man medienkritisch einwendet, alles sei zwar nur in Medien, aber Medien nicht alles, was ist, dann sei zugestanden, dass die Elementarerloser Kopplungen in Medien ‚ausfällen‘, sich (medial) ‚separieren‘ können. Dieser Riss des Relats gegenüber seiner generischen Relation ist möglich, aber nicht ohne Selbstwiderspruch. Denn Relate sind Funktionen der Relationen – so die Prämisse, wenn mediale Relationen generisch sind, ursprünglich nachträglich, aber darin nachträglich auch ursprünglich, das heißt anthropogenerisch.⁷

Die Frage nach dem Menschen bleibt irritierend unabweisbar, wenn man es nicht lassen kann, ‚trotz allem‘ nicht *nicht* sprechen kann vom Menschen. Die variable, labile Konstanz der Frage müsste zugestanden werden, wenn die

⁶ Vgl. u. a. Jens Eder, John Imorde und Maïke Sarah Reinert (Hrsg.), *Medialität und Menschenbild*, Wien/Berlin, 2012; K. Ludwig Pfeiffer, *Das Mediale und das Imaginäre. Dimensionen kulturanthropologischer Medientheorie*, Frankfurt am Main, 1999; ders., *The Protoliterary. Steps Towards an Anthropology of Culture*, Stanford, 2002; ders. und Ralf Schnell (Hrsg.), *Schwellen der Medialisierung. Medienanthropologische Perspektiven in Deutschland und Japan*, Bielefeld, 2008; Manfred Pürner und Matthias Rath (Hrsg.), *Homo medialis – Perspektiven und Probleme einer Anthropologie der Medien*, München, 2003; Erhard Schüttelz, „Die medienanthropologische Kehre der Kulturtechniken“, in: Lorenz Engell, Joseph Vogl und Bernhard Siegert (Hrsg.), *Kulturgeschichte als Mediengeschichte (oder vice versa?)*, Weimar, 2006, S. 87–110; Georg Christoph Tholen, „Mit und nach McLuhan. Bemerkungen zur Theorie der Medien jenseits des anthropologischen und instrumentellen Diskurses“, in: Derrick De Kerckhove, Martina Lecker und Kerstin Schmidt (Hrsg.), *McLuhan neu lesen. Kritische Analysen zu Medien und Kultur im 21. Jahrhundert*, Bielefeld, 2008, S. 127–139; ders., „Anthropologie nach dem Tode ‚des‘ Menschen. Notizen zu Paragrana – Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie (Akademie Verlag, Berlin)“, in: Ulrich A. Müller (Hrsg.), *Heillosen Lachen. Fragmente zum Witz*, Kassel, 1994, S. 207–212; Christiane Voss, „Auf dem Weg zu einer Medienphilosophie anthropomedialer Relationen“, in: *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung* (2010) 2, S. 170–184.

⁷ Die These der Vorgängigkeit der Relation gegenüber den Relaten (und daher der Nachträglichkeit derselben) mag kontraintuitiv erscheinen – wenn man von prästabilen Relaten ausgeht (sei es metaphysisch oder naturalistisch). Die Anthropologie aber sollte gegen die Vorgängigkeit der 2 vor der 1, der Relation vor dem Relat, keine Vorbehalte haben. Wenn der Mensch als politisches Beziehungswesen gilt oder als ‚Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält‘, ist er bereits als Relation begriffen, als im Werden in und aus dieser Relation. Dass ‚im Rückblick‘ das Relat als (epistemischer) Ursprung auftritt, ist eine perspektivische Verschiebung und Verspätung. Da ‚wir‘ aber stets in dieser Verschiebung denken und sprechen, erscheint sie als so selbstverständlich, dass Ursprungs- und Handlungslogik in ihr gründen.

folgenden Überlegungen als Beitrag zur medialen Anthropologie sollten gelten können.

Die Faktizität der Frage ist leicht evident zu machen. Nur, warum sollte diese Faktizität *Geltung* beanspruchen können?⁸ Mit der Verortung der Anthropologie in der ‚Vergangenheit‘ wird zugleich ein Geltungsanspruch aus der Genesis geschlagen: als könnte in negativer Genealogie die Geltung einer jeden Anthropologie negiert werden.⁹ Gegenläufig aus Präsenzen und Faktizitäten trotz allem Geltung zu schlagen, wäre allerdings ebenso prekär.

Wie also davon sprechen – mit welchem ‚Recht‘? ‚Es gibt‘ nach wie vor Menschen, was immer ‚das‘ sei und bedeuten mag. ‚So sprechen wir eben‘. Aber ist das ‚genug‘ an Geltungsgrund? Es gibt auch in durchmedialisierten Zeiten ‚den Menschen‘ als Thema sowie als (Mit-)Träger und Adressaten von Medienpraktiken. Das ist trivial. Als Element in den ‚Medienpraktiken‘ ist er nur zu präsent, und sei es im Entzug. Weniger trivial ist das Verhältnis von Medienpraktiken und ‚Menschen‘ zu explizieren. Dass es ‚reale‘ Menschen gibt, ist so unstrittig wie in Natur- und Humanwissenschaften dauernd Thema von Forschung und Ökonomien. Der Mensch wird ‚bewirtschaftet‘, selbst wenn es ihn nicht mehr gäbe. Gegenüber der Deutungsmacht dieser Wissenschaften – drastisch die der ‚life sciences‘ – *dennoch* vom Menschen *als Kulturwesen und Kulturprodukt* zu sprechen, ist zunächst ein Akt der ‚résistance‘: um ‚den Menschen‘ nicht *gänzlich* den ‚life sciences‘ zu überlassen, ebenso wenig wie seinen De-/Konstrukteuren, die mit Medientechniken an seinem Vergehen, seiner Verbesserung oder seiner ‚transhumanistischen‘ Transformation arbeiten. Die technische Arbeit an der ‚Natur‘ des Menschen und der Bewirtschaftung entsprechend produzierter Bedürfnisse wirft zwar diverse ethische, juristische und politische Probleme mit Regelungsbedarf auf. Aber bei aller ‚Bioethik‘ und ‚-politik‘ wird dieser Bedarf bearbeitet, ohne im Ernst so zu nennende Anthropologie zu treiben. Anthropologiekritik gibt es, aber kritische Anthropologie? So wie am Menschen technisch gearbeitet wird, so werden auch die entsprechenden Probleme ‚gelöst‘, und sei es wissenschaftspolitisch gelenkt und abgelenkt.

Ein Widerstand gegen die ‚naturalistischen‘ Besetzungen ‚des Menschen‘ erscheint allerdings von anderer Seite aus gesehen überflüssig. Denn selbstredend ist der Mensch als Kulturträger und ‚-produkt‘ dauernd präsent: als symbolische und imaginäre Größe in Literatur, Religion bis zu den ‚neuen‘ Medien. ‚Mediale Anthropologie‘ ist daher naheliegend als *Arbeit am ‚medialen Menschen‘*, seinen Medienkörpern und Körpermedien. Wollte man historische Analogien bemühen, wäre in Erinnerung an die ‚Zweikörperlehre‘

⁸ Vgl. *Zeitschrift für Kulturphilosophie* (2014) 1: Genesis, Geltung und Geschichte.

⁹ Selbst dann bliebe die Möglichkeit einer ‚negativen Anthropologie‘, der negativen Theologie verwandt. In negativistischer Perspektive wäre der *homo absconditus* ein *homo incapax*. Noch die Negation der Anthropologie könnte den Menschen als ‚unmöglich‘, als *Riss, pura materia* oder *mere passive* exponieren (oder verschweigen). Selbst strikte Negativisten können solche Paradoxierungen nicht ganz vermeiden.

von der Vielkörperlehre des Menschen in den Medienpraktiken zu sprechen: Folien über Folien, bis er ‚dicht‘ und leibhaftig wirkt. Nur liefere das schnell auf eine geschmeidige *Vergegenständlichung* hinaus. So wie man ‚den Menschen im Kino‘ untersuchen kann, würde der ‚Mensch in den Medien‘ zum Gegenstand. Es wäre ungefähr so schlicht, wie wenn ‚Bilder‘ auf ihre ‚Abbildlichkeit‘ reduziert würden.

Wie seit Imdahl und Boehm die *Ikonik* nach dem genuin Bildlichen des Bildes fragt, nach dem ‚Absoluten‘ als dem Irreduziblen des Bildes, analog zur absoluten Metapher Blumenbergs, so wäre nach dem *irreduzibel Medialen der Medienpraktiken* zu fragen – und inwiefern das für die Fragen nach ‚dem Menschen‘ relevant wird. Das hieße nach dem irreduzibel Anthropologischen der Medienpraktiken zu fragen: ihrer *Anthropomedialität*. Es gibt nicht nur symbolische und imaginäre ‚Menschen‘ in den Medien, sondern *Medienpraktiken sind anthropologisch geladen und valent*. Es gibt in Medienpraktiken stets eine so oder so geartete ‚implizite Anthropologie‘, vorsichtiger formuliert einen impliziten Begriff ‚des Menschen‘. Diese Implikationen fungieren, orientieren, operieren als Prämissen für implizite Adressaten, manifeste Gestaltungen bis in die symbolischen und imaginären Ökonomien und Politiken. Kennt die Literaturwissenschaft den ‚impliziten‘ Autor wie Leser (im Unterschied zum historischen oder empirischen), so sollte die Medienwissenschaft den ‚impliziten‘ Menschen kennen und explizieren. Was implizit *fungiert*, sollte explizit werden. Diskursanalytisch wäre das die Frage nach den anthropologischen ‚Dispositiven‘, die die ‚Ästhetik der Existenz‘ provozieren und regulieren – oder medienwissenschaftlich die nach der Anthropomedialität als den anthropogenerischen Relationen der Figuration ‚des Menschen‘. Anders formuliert, geht es um die *Hermeneutik der Latenzen* in den manifesten Praktiken, um das, ‚was zu hoffen gewagt wird‘ oder eben *nicht* gewagt wird; was als ‚Tatsache‘ geglaubt wird und was nicht; was als ‚menschenswürdig‘ oder ‚jugendfrei‘ gilt und was nicht etc. Es geht um operative *Differenzen*, die die Ordnung der Medienpraktiken bestimmen und die Wahrnehmung leiten.

Die Perspektiven- und Methodendifferenz von Diskursanalyse und (neuer) Hermeneutik (der Differenz) ist nicht alles, was hier möglich ist. Kreuzt man beide Traditionen, die semantisch blinde der Diskursanalyse und die machanalytisch blinde der Hermeneutik, kann man etwas weiterkommen mit der Frage nach der *Deutungsmacht*¹⁰ der Medienpraktiken. Die latente ‚Ladung und Valenz‘ der Medienpraktiken, ihre implizite Anthropologie, ist ein Aspekt derselben: wie sie ‚uns‘ Menschen sehen lassen, sehen machen bis dahin, glauben zu lassen und zu machen, er sei so oder so. Ein anderer Aspekt wäre, auf die medial (prätendierten) Effekte und Performanzen zu reflektieren. Wie ‚Bildwirkungsforschung‘ erscheint die Frage nach ‚Medienwirkungsforschung‘ *prima facie* eine ‚empirische‘ Angelegenheit. Aber wie sollte hier

¹⁰ Vgl. Philipp Stoellger (Hrsg.), *Deutungsmacht. Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten*, Tübingen, 2014.

empirisch oder historisch gearbeitet werden, wenn nicht Begriffe, Interpretationsmuster und methodische Klärungen damit einhergingen? Dazu dienen die folgenden Vorschläge, um Figur und Figuration medialen Personals etwas genauer bestimmen zu können.

II. FIGURATION: FIGUR UND GRUND

Von ‚Formierung‘ zu sprechen im Blick auf mediales Personal, ‚heiliges‘ im Besonderen, würde sich begriffs- und problemgeschichtlich nolens volens im Horizont der aristotelischen Tradition bewegen. Die ‚Formung‘ einer Materie zur Substanz ist daher so metaphysisch belastet, dass es eher von historischem Interesse wäre, davon Gebrauch zu machen. Im Horizont der Informationstechnologien hingegen wird die *Information* zur übertragbaren, wenn nicht universalisierbaren Grundmetapher, um Bestimmung und Bestimmtheit von etwas zu formulieren. Die ‚digitalen Datenpakete‘ sind mit Absender und Adresse versehen, flottieren durch die Netze und *sind*, was sie ‚besagen‘: Information. Sofern nicht ohne geschichtsphilosophischen Überschwang vom ‚Informationszeitalter‘ gesprochen wird, erscheint die Information als ‚formformans‘ der Kultur: als formierendes und formgebendes ‚Prinzip‘. Medien-theoretisch werden dann Informationsstrukturen (wie Netze) zu ‚heiligen Kanälen‘ (mit Erich Hörl), Informationsapparate (wie Computer) zum Leitmedium der Zugänglichkeit des ansonsten Unzugänglichen, deren Betriebssysteme und die Software zur Leitmetapher des Denkens etc. Das *digitale Dispositiv* dominiert dann (spätestens seit den Macy-Konferenzen) die Deutung von Mensch, Sozialität und Kommunikation. ‚Ohne Anschluss‘ ist man ‚draußen‘, unwahrnehmbar und wahrnehmungsunfähig von der Kommunikation abgeschnitten. Die Frage ist nur, ob mit diesem Dispositiv kraft dessen Deutungsmacht nicht einiges invisibilisiert wird. Dieser Preis wäre vermeidbar, wenn in ‚loser Kopplung‘ Alternativen eröffnet würden zur strikten Umstellung auf Information. *Figuration* könnte eine solche darstellen: als Begriff für die Mediendynamik, in der Figuren ‚figuriert‘ werden, die als Elemente Funktionen des Wirkungspotenzials medialer Relationen sind.

Folgt man zunächst heuristisch der Unterscheidung von ‚Figur und Grund‘, ist das medientheoretisch passend und anschlussfähig. Die Unterscheidung stammt *nicht* aus der Informations-, sondern der (anthropologisch angelegten) Wahrnehmungstheorie, wie sie in der Gestalttheorie ebenso wie in der Medientheorie Heiders und der Bildtheorie Boehms (und anderer) aufgenommen wurde. Wie sich die Geste als Figur vom Grund des Leibes abhebt, so die Figur vom Grund des Bildes. Dabei wäre weiterführend zu präzisieren, dass Figuren *figuriert* werden, sei es phänomenologisch kraft der Wahrnehmung,

sei es bildwissenschaftlich kraft der Bildwirkung, sei es medienwissenschaftlich durch die Mediendynamiken. Um es medientheoretisch mit Fritz Heider zu belegen: „In Figur und Grund steckt also schon eine sachliche Bedeutung und wenn wir einen schwarzen Fleck auf weißem Papier als Figur sehen, so heißt das: wir sehen das Ganze schon als ein Bild an.“¹¹ Das entfaltete Heider in seinem Medienaufsatz immerhin in einem eigenen Kapitel.¹² „Figur bedeutet sachlich: ein fester Körper, der vor etwas Anderem ist. Grund ist etwas, das nur in bezug auf die Figur einheitlich ist [...]. Nur der größere Zusammenhang macht das Einzelne eindeutig.“¹³

Ein Ding wird zum Bild, wenn es als Figur auf einem Grund wahrgenommen wird, so wie eine Figur *im* Bild auf dessen Grund hervortritt. Diese bildtheoretisch etablierte Differenz wird medientheoretisch generalisiert zu einer Kontrastierung und Verhältnisbestimmung *in der Wahrnehmung*. Das ist nichts besonders Neues. So verweist Heider auf E. Rubins einschlägige Untersuchung von 1921.¹⁴ Aber es wird von Neuem relevant und interessant, wenn diese ‚distinction‘ zu einer medien- wie kommunikationstheoretischen Grund- oder Leitdifferenz gemacht wird, genauer: zu einer Differenzierungsdynamik, in der kraft einer Relation Relate auseinandertreten und gekoppelt werden. Zu Formation oder Information tritt dann als medientheoretische Alternative die von Figur und Figuration.¹⁵

Die Figur einer ‚heiligen Person‘ entsteht auf einem Grund, von dem sie ‚sich‘ unterscheidet, genauer: unterschieden *wird* durch die Wahrnehmung *als* ‚heilig‘. Als Figur ist sie Funktion einer Figuration. Das meint sc. nicht eine ‚immediate‘ Wahrnehmung, sondern die Wahrnehmung *als* ist *medial* und nur *als* solche *figuriert* sie: Sie operiert in und als Medium und ist in Medienpraktiken eingelassen, von denen sie bestimmt wird. Von ‚Wahrnehmung als‘ zu sprechen, ist daher eine Abkürzung und Vereinfachung für Mediendynamiken. Die Figur *entsteht* aufgrund von Wahrnehmung *als*, so die klassische Formulierung, oder auf Grund von Mediendynamiken, so die Weiterführung. Die Unterscheidung von Figur und Grund ‚wird gemacht‘ in der Wahrnehmung, die so diskriminiert beziehungsweise interpretiert.¹⁶ Weiterführend for-

¹¹ Fritz Heider, *Ding und Medium*, hrsg. v. Dirk Baecker, Berlin, 2005, S. 114.

¹² Vgl. ebd., S. 112–115.

¹³ Ebd., S. 113.

¹⁴ Vgl. Edgar Rubin, *Visuell wahrgenommene Figuren. Studien in psychologischer Analyse*, übers. v. Peter Collett, Kopenhagen u. a., 1921.

¹⁵ Wobei ‚Alternative‘ eine andere Möglichkeit zu sehen und zu sprechen meint, nicht eine exklusive Gegenbesetzung.

¹⁶ Zur Interpretativität der Wahrnehmung wäre auf Cassirers ‚symbolische Prägnanz‘ zu verweisen als präprädikativer Synthesis der Wahrnehmung. Vgl. Philipp Stoellger, ‚Die Metapher als Modell symbolischer Prägnanz. Zur Bearbeitung eines Problems von Ernst Cassirers Prägnanzthese‘, in: Dietrich Korsch und Enno Rudolph (Hrsg.), *Die Prägnanz der Religion in der Kultur. Ernst Cassirer und die Theologie*, Tübingen, 2000, S. 100–138. Zur neueren Diskussion vgl. Günther Abel, *Interpretationswelten. Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus*, Frankfurt am Main, 1993; ders., *Sprache, Zeichen*,

muliert: die perzeptive Diskriminierung ist Funktion von Medienpraxis. Damit wird berücksichtigt, dass die Art der Wahrnehmung ihrerseits *figuriert* wird durch das, was die Wahrnehmung bestimmt und gegebenenfalls leitet (wie Mediendispositive).

Auf diese Weise lassen sich Prozesse beziehungsweise Medienpraktiken der *Figuration* suchen und untersuchen. Wie *figurieren* Mediendynamiken ‚Menschen‘?¹⁷ Und zwar nicht nur als Gegenstand, ‚Dinge‘ gleichsam, sondern in ihrer anthropogenerischen Figuration. Sind doch die ‚Figuren‘ ihrerseits Medien, im Fall des *heiligen* Personals in vager Weise *Heilsmedien* in entsprechenden Heilsvermittlungspraktiken wie der Verehrung: ‚Fatima‘ zum Beispiel. Das gilt sc. ebenso von *unheiligem* Personal, also den Kontrafiguren. Wie Figur und Grund einen Kontrast bilden, so Figur und Gegenfigur. Daher sind Heilige die Korrespondenten von Unheiligen, Engel die von Dämonen, Gott von Teufel oder unter Menschen Freund und Feind, eigen oder fremd, gut oder böse – und so weiter.

Bekannt ist, dass ‚Dinge‘ zu ‚Medien‘ werden in bestimmter Funktion, wie Heider ausführte. Analoges gilt für besondere Dinge, etwa *Bilddinge*, die in bestimmter Funktion *als Bild* wahrgenommen werden. Und es gilt analog für die ‚ganz besond‘ren Dinge‘ namens ‚Körper‘, die in Medien *als Medien* fungieren können. So wie schon der ganz besond‘re Saft namens *Blut* immer mehr ist als bloß Blut: sei es Leben, Seele, Fleisch oder gar heilig. Was ‚in vivo‘ eine individuelle Person genannt wird (‚so sprechen wir eben‘), wird zum Medium, wenn es *als* Medium wahrgenommen wird. Und was ‚in vitro‘ der Medienpraktiken eine Medienfigur ist kraft medialer Figuration, hat körperliche Trägermedien, sei es aus Silizium oder Kohlenstoff. Was da ‚in vitro‘ und was ‚in vivo‘ ist – kann ununterscheidbar oder unentscheidbar sein. Denn, wie und wann genau die Relation *reißt*, wann genau die Relate der Relation gegenüber ‚autonom‘ werden, ist ebenso deutungsfähig wie -bedürftig. Schlichter gesagt: Die Verwendung beziehungsweise mit Wittgenstein ‚der Gebrauch‘ oder mit Merleau-Ponty ‚die Wahrnehmung‘ macht den Unterschied von Körperding und Körpermedium. Meinte Heider doch:

„Jede Persönlichkeit strahlt einen Reichtum von [...] zeichengebenden Ausläufern aus, ist umgeben von einer ganzen Sphäre von Spuren und Geschehnissen, die sämtlich den Charakter der Einheit des Menschen haben, von ihr aufgezwin-

Interpretation, Frankfurt am Main, 1999; ders., *Zeichen der Wirklichkeit*, Frankfurt am Main, 2004.

¹⁷ Von *Medienpraktiken* zu sprechen, impliziert noch eine Praxis (nicht ‚nur‘ Poiesis) und damit eine wie auch immer explikable Handlungslogik. Medienpraxis *ist* daher in unselbstverständlicher Weise ein Begriff, der Handelnde und Adressaten voraussetzt. Insofern zeigt der Ausdruck die implizite Anthropologie, die oben stipuliert wurde. Und – wer Praxis sagt, sagt auch Ethos und Politik. Im Unterschied dazu von *Mediendynamiken* zu sprechen, ist voraussetzungsärmer. Dynamiken können auch Kraftfelder, Relationen, Mächte wie Deutungsmächte sein – ohne gleich zu personalisieren.

gen sind. Die meisten Menschen liegen offen da in diesen Zeichen, deren Deutung freilich nur wenigen gelingt.“¹⁸

Diese ‚Deutung‘ (was als vager Begriff seinerseits explikationsbedürftig wäre¹⁹) ist angesichts *exponierter* Figuren von besonderem Interesse. Denn sie sind Manifestationen des Latenten, Kristallisationskerne ihres Milieus beziehungsweise all dessen, was im umgebenden ‚Medium‘ gelöst ist, Ausdrucksformen des Empfindens – oder eben schlichter: Figuren aufgrund des Grundes, auf dem sie erscheinen, und der Figuration, kraft derer sie erscheinen. In diesen Figuren *zeigt sich*, was der Grund ermöglicht und was die Wahrnehmung wirklich für möglich hält und zur Darstellung kommen lässt.

III. ‚HEILIGES PERSONAL‘ UND HEILIGUNG DES PERSONALS

‚Heiliges Personal‘ gibt es, so die Voraussetzung. Nur fragt sich so, wie, wo, für wen und vor allem wodurch? Es ist allgegenwärtig und bemerkenswert mächtig im Sinne von Figuren der Orientierung wie Vorbilder und als imaginäre Größen des Begehrens. Es führt vor Augen, ‚wie man gerne wäre‘, sein will oder soll. Es verkörpert prägnant den ‚Sinn‘ eines erfüllten oder guten Lebens in aller Mehrdeutbarkeit. Dabei sollte das Prädikat ‚heilig‘ nicht zu eng vorverstanden werden. Es ist eine prägnante Bestimmung nicht nur des ‚Ausgesonderten‘ (*sacrum*) vom Alltäglichen, sondern des Außeralltäglichen als exemplarisch Gelungenem (*sanctum*) – und zwar so oder so eine *nachträgliche* Zuschreibung außerordentlicher Anerkennung, die Helden und Märtyrern, Stars und anderen ‚Vorbildern‘ zukommen kann. Was für den Horizont der Religion spezifisch gilt, hat seinen Sitz im Leben in *allen* möglichen symbolischen Formen: in Geschichte wie Ethos, Mythos wie Wissenschaft, Kunst oder Gesellschaft, Politik oder Wirtschaft – auch wenn es dort meist nicht unter dem Begriff des Heiligen subsumiert wird. Insofern ist der klassische ‚Heilige‘ metonymisch oder synekdochisch der prominente Vertreter einer Gruppe imaginärer Figuren, deren Medienkörper als Inkarnation dessen gilt, ‚was wir hoffen dürfen‘, wünschen, ersehnen und begehren. *Wer* allerdings wann in wem solch eine Inkarnation des Imaginären wahrnimmt, ist ebenso variabel wie symptomatisch und signifikant. Es gibt für bestimmte Medienkulturen *kanonische* Heilige: klassisch im Christentum vor der Reformation und im Katholizismus seitdem; aber auch für die Religionskulturen des Protestantismus ist das gängig, etwa Luther und Bonhoeffer, an den Rändern vielleicht auch für manche noch Dorothee Sölle oder Margot Käßmann. Aber

¹⁸ Heider, *Ding und Medium*, a.a.O., S. 91.

¹⁹ Vgl. dazu Stoellger (Hrsg.), *Deutungsmacht*, a.a.O.

das ist schon so fraglich wie strittig und eher ein medienhermeneutischer Lackmestest auf das Heiligkeitsbegehren bestimmter Milieus.

Das gilt in verwandter Weise auch ganz profan: Theorie- oder Technikhelden, die zum ‚Guru‘ avancieren. Turing oder Shannon, vielleicht auch Spencer-Brown, gelten in entsprechenden Diskursmilieus als Stifterfiguren, die in einer Weise verehrt werden, angerufen, aufgerufen, zitiert und als Autoritäten angeführt, dass man darin eine profane Heiligsprechung ex post sehen kann. So zu sehen und zu formulieren ist allerdings eine Zuschreibung und Deutungspraxis, die Unwahrscheinliches wahrscheinlich und möglicherweise plausibel macht, indem sie Unvergleichliches vergleicht und es in bestimmter Hinsicht gleichmacht, indem es gleichgesetzt wird.

Einfacher als bei ‚Theorieheiligen‘ ist das in politischen Kontexten zu zeigen. Um nicht gleich die leichter fassbaren komplementären Figuren ‚unheiligen Personals‘ aufzurufen, ist es schwer zu übersehen, dass es politisches Personal gibt, das ex post zu verehrten Figuren geworden ist *kraft* der Medienpraxis von heiligender Erinnerung, Verehrung, Hoffnung etc.: sei es Karl der Große, Barbarossa, Napoleon oder Mandela. Das gelingt keineswegs immer, aber selbst in kultisch begangenen Kontexten der Ökonomie ‚gibt es‘ dergleichen: Steve Jobs wäre so ein Fall, anders als sein Konterpart Bill Gates (auch wenn der mit vehementer Stiftertätigkeit auf andere Weise daran ‚arbeitet‘). Daran zeigt sich auch, dass ein ‚Heiliger‘ zu werden kein normaler Ausbildungsberuf ist. Auch wer als Messias angetreten ist, wie Obama, wird deswegen noch lange nicht, was er als Hoffnungsträger verspricht. Und obwohl viele ihn nur zu gern dazu ernennen würden, ist es auch mit der entsprechenden Trägerschaft der Verehrung nicht getan. Dass das ‚gelingt‘, hat Gelingensbedingungen, die trotz allen Vorbildern dafür von unabsehbaren Kontingenzen bestimmt werden, selbst wenn im Rückblick die Genese der Geltung geklärt werden kann. Der ‚Wille zur Heiligkeit‘ hat selten funktioniert. Heilige sind in der Regel aus Versehen heilig geworden. Der Topos der Nichtintentionalität gehört zur Medienlogik dieser Figuration (seit Mose und den Propheten). Aus religionstheoretischer Perspektive formuliert: Heilige wie ein Messias werden ex post dazu ernannt, und um diese ‚Promotion‘ der Fraglichkeit zu entziehen, wird je später desto früher der Anfang der Heiligkeit datiert, im Grenzwert in die Präexistenz des Gottessohnes.

So weit *muß* man nicht gehen. Sind doch Heilige und deren Geschwister, die Engel, nicht gleich präexistent, sondern ‚Kreatur‘ wie auch alle Menschen. In diesem Passiv ‚Kreatur‘ liegt der schöpfungstheologische Anfangsgrund medialer Anthropologie: Der Mensch *ist gemacht*, in jedem Fall, so oder so. Mit der mythischen Ursprungslogik wird die Entzogenheit des Ursprungs benannt, über den kein ‚Handlungssubjekt‘ verfügt. Unverfügbarkeit ist so gesehen nicht eigentlich Gottesprädikat, sondern Medienprädikat. Umso verständlicher, wenn die ‚Medienpraxis‘ (und ihre Ausbilder) auf die Verfügung über solche Unverfügbarkeit zielen.

Versteht sich der Mensch als *gemacht* (oder geworden) mit dem Signet der Unverfügbarkeit seines Woher und Worin, wird es irritierend, wenn *Menschen* Menschen machen. Das gilt seit jeher als Inbegriff des Übels: sei es Pygmalion oder der Golem und seine immer wiederkehrenden Wiedergänger. Menschengemachte Menschen gelten als Monster. Sind sie ja auch: vor allem, sofern sich in ihnen *zeigt, demonstriert*, was Menschen machen, wenn sie Menschen machen. Nimmt man das zu wörtlich, entstehen bisher nur Frankensteine oder wenigstens Menschenohren auf Mäuserücken. Nimmt man das weniger wörtlich, sind alle Selbst- und Fremdbilder solche Versionen des Menschen. Es gibt eben nicht nur ‚Weisen der Welterzeugung‘, wie Goodman meinte, sondern auch ‚Weisen der Menschenmachung‘, mediale Anthropotechniken. Die gravierende Wendung wird allerdings dann merklich, wenn nicht einfach ‚Menschen‘ Menschen machen, sondern – wie auch immer – *Medien*. Bei Gott war das das Wort. Das ist es unter Menschen auch, wenn sie andere so oder so ansprechen: beschimpfen, lieben oder verehren. Sprache als elementare Kulturtechnik ist das vertraute Leitmedium, aber darin Synekdoche aller möglichen Medienpraktiken. Von Sprache über Bild zu Körpern und anderen Apparaten weiterzugehen, führt weiter: in das Feld der *Figurationen*. Die Medienpraxis der Figuration ist *rekursiv* – oder *wird* es für Beobachter und Beschreiber zumindest. Im heiligen Personal manifestiert sich in symbolischer und imaginärer Prägnanz, was diese Figurationspraktiken selber *sind*: anthropogenerische Praktiken mit impliziter Anthropologie. Daher geht es nicht um ‚Heilige in den Medien‘, sondern um *heilige Medien*, oder religionshermeneutisch vertrauter auch um *Heilsmedien*, was noch nachklingt und nachlebt in Hörles ‚heiligen Kanälen‘.

Die medientheoretische Hypothese (oder die riskante Wette) lautet, *dass das ‚heilige Personal‘ eine Metonymie der Medien ist* beziehungsweise eine Exemplifikation dessen, was Medien ‚sind‘ und ‚leisten‘. Mythisch veranlagt könnte man Hermes und seine angelischen Verwandten aufrufen, religiös liegen ‚alle Heiligen‘ der Legenda aurea noch näher, wissenschaftlich wie politisch etc. die ‚großen Namen‘ – und theologisch präziser Christus (allein?) als Koinzidenz von Medium und Message, Gabe und Geber, Gott und Mensch. Mit der Lizenz zur kulturhermeneutischen Großzügigkeit werden all diese Figuren hier (riskant) vermengt, um sie als Medienmetonymien zu begreifen. Darum kehren sie (nur Christus nicht) selbst in zeitgenössischer Medientheorie als Leitfiguren wieder für das, was Medien sind, leisten, können, wirken und gewesen sein werden.

Wäre Medientheorie tatsächlich nicht ohne Vorgeschichten denkbar, wäre sie ‚wirklich irgendwie‘ *Revenant* der Theologie, wie Hörisch meinte, müsste sie ‚aufgeklärt‘ werden über ihr *Prevenant*, ihre mythischen, metaphysischen, religiösen Vorgänger und Vorgeschichten. Wäre Medientheorie zudem mit *Revenants* befasst, mit Wiedergängern dieser Vorgänger, bräuchte sie eine *Figurenlehre*, um solche Figuren zu identifizieren, die Differenz in der Wiederholung bestimmen und mit historischer oder genealogischer Schärfentiefe

deren Figuration beschreiben zu können. Und für die noch lebenden Vertreter dieser Vorgeschichte, die Theologie etwa, wäre die mediale Anthropologie das Feld ihres Nachlebens und Nochlebens. Solange Theologie nicht nur beschrieben wird, sondern betrieben, ist sie noch nicht tot – trotz allem.

Die Wette auf die Signifikanz und Symptomatik un/heiligen Personals ist allerdings nicht ohne Risiken. Sind solche Figuren so belastbar, an ihnen Medien und Medialität verdichtet zu finden – in so nostalgisch scheinender Verschiebung? Liefe man nicht Gefahr, einer Vergegenständlichung der Anthropomedialität aufzusitzen? Nachdem die ‚Kybernetik‘ mit aller Konsequenz die *Technisierung* zum Leitmedium ernannt hat und damit nur zu leicht breite Anerkennung finden kann angesichts der Technisierung der Wirklichkeiten, in denen wir leben, wirken Heilige und Engel wie Atavismen oder längst ausrangierte Heilsapparate, die im Keller der Mediengeschichte verrotten. In praxi längst vergangen (angeblich), werden sie allerdings in teils dubiosen *religious returns* von Neuem bewirtschaftet, reanimiert und gern konsumiert. Aber *in theoria* oder *in vitro* der Wissens- und Mediengeschichte kehren sie wieder, teils sogar als Leitfiguren der Medientheorie, wie zu zeigen sein wird. Nicht nur Theologen experimentieren gern im Jurassic Park der Mediengeschichte.

IV. PERSONAL – ODER DINGE, PRAKTIKEN, ZEICHEN?

‚Personal‘ zu fokussieren wird Struktur- wie Medientheoretikern vermutlich hoffnungslos ‚alteuropäisch‘ erscheinen. Sind doch Medienpraktiken, Apparate, Techniken und genereller Kommunikationsstrukturen frei von ‚Personalismen‘. Wer würde schon glauben, es seien noch ‚Personen‘, die entscheidend wären, und nicht vielmehr Praktiken, Techniken, Apparaturen und Konstellationen. Wissenssoziologen würden die Frage nach ‚Personal‘ und ‚Figuren‘ für bloß ‚handlungslogisch‘ halten, als wären es Akteure, auf die alles zurückzuführen wäre, was medial geschieht. Solch eine handlungslogische Prämisse wird hier *nicht* gemacht.²⁰ Dennoch von Personen zu handeln, zielt auf Verdichtungen, an denen sich Verschiebungen erforschen lassen, oder Prägnanzen, die in ihrer Varianz signifikant und symptomatisch sind. Das heißt, ‚Personal‘ ist nicht schlicht wörtlich zu nehmen, sondern als Figuren kraft Figurationen. Es geht um eine Figurenlehre und Figurationstheorie

²⁰ Der Einwand gegen ‚Personalismen‘ würde allerdings analog auch ‚Dinge‘ betreffen, heilige Dinge wie Relikte und Reliquien ebenso wie Zeug oder Kunst. Erscheint das eine als personalistisch, so das andere als substanzialistisch oder materialistisch, wenn nicht mantisch oder magisch.

als Beitrag zur medialen Anthropologie, um imaginäre Figuren und deren symbolische wie imaginäre Funktionen. Was wäre, wenn Sinnlichkeit wie Personalität und Materialität zu den medialen Grenzwerten und Möglichkeitsbedingungen zählten, wenn also diese liminalen ‚Trägerschichten und -figuren‘ irreduzibel wären? Wenn damit möglicherweise auch das thematisch würde, was ansonsten ‚draußen‘ bliebe als das Opake, Obskure und Andere von Medialität?²¹

Manche Medientheorien neigen zu einer ‚Aufhebung‘ dieser kruden Materialitäten und Figuren. Wie einst von der Sinnlichkeit zum Sinn ‚fortgeschritten‘ wurde, so von Personen zu Apparaten und Techniken oder von Sinn zu Struktur. Anthropologisch wäre das Pendant der ‚Transhumanismus‘ mit dem Imaginären einer Überführung von Kohlenstoff in Silizium: einer Entmaterialisierung durch Digitalisierung des Menschen oder wenigstens einer Transmaterialisierung, um nicht Transsubstantiation zu sagen, wenn der Mensch endlich seinen ‚unverweslichen Leib‘ finden möge. Solche Aufhebungsgeschichten sind Deutungsmuster, die Fortschritt insinuiert, aber leicht vergessen machen, dass es um Aufstufungen und Komplexionen geht: Personen wie Dinge bleiben irreduzibel gegenüber Strukturen und Techniken. Was sich in der kritischen Analyse von ‚Religion‘ zeigt, gilt vermutlich auch für andere kulturelle Formen: dass Materialitäten, Praktiken und Personen irreduzibel bleiben, und sei es in der sublimierten Gestalt von Figuren. Für Personen wie ‚heiliges Personal‘ heißt das keineswegs, an möglichst heroischen oder divinen Agenten zu hängen, sondern die ‚persona‘ war in der Antike wie ausdifferenziert seit den Anfängen der Trinitätslehre (*prosopon* und anders die *hypostasis*) ein Begriff mit den Aspekten von Maske, Rolle und Figur. Von ‚heiligem Personal‘ zu handeln ist daher nicht ‚de re‘ misszuverstehen, als ginge es nur um krude Substanzen oder ‚objektive Referenten‘. Person wie Ding sind *Figuren*, Denk- und Sprachfiguren, die im theoretischen Kontext bestimmte *Prägnanzen* benennen. Die Funktion solcher Figuren ist die der symbolischen oder ikonischen Prägnanz: einer Verdichtung und Verschiebung, in der auch die Funktion ‚heiligen Personals‘ zu begreifen ist.

Die ‚Schubumkehr‘ des Denkens lässt sich im Anschluss an Erich Hörls ‚Archäologie des Heiligen‘ verdeutlichen. In seiner Arbeit über *Die heiligen Kanäle* hatte er die Genealogie autopoietischer Kommunikation untersucht, näherhin die ‚Inkubationszeit des epochalen Satzes: *Es gibt Kommunikation*‘²². Es sei gegenüber dem ausgehenden 19. Jahrhundert der (von Hörl

²¹ Vgl. Philipp Stoellger, „Wer spricht? Zur Inkarnation des Denkens und Sprechens“, in: Lorenz Engell, Frank Hartmann und Christiane Voss (Hrsg.), *Körper des Denkens – Neue Positionen der Medienphilosophie*, München, 2013, S. 83–112; ders., „Die Zeit des Bildes. Das Bild zwischen Simultaneität und Sukzession“, in: Christian Kiening, Aleksandra Price und Benno Wirz (Hrsg.), *Wiederkehr und Verheißung. Dynamiken der Medialität und Zeitlichkeit*, Zürich, 2011, S. 91–118.

²² Erich Hörl, *Die heiligen Kanäle. Über die archaische Illusion der Kommunikation*, Zürich/Berlin, 2005, S. 13.

erstaunlich messianisch benannte) „Weckruf von Informationstheorie und Kybernetik“ gewesen, der „vom Traum- in den Wachzustand“ führte: Kommunikation wurde entzaubert und im „Bündnis von Kybernetik und Anthropologie verschwanden [...] die heiligen Kanäle“²³. Was als ‚vormodern‘ oder ‚primitiv‘ galt, erscheint koemergent mit der Genese ‚moderner‘ Kommunikationsformen. Dabei folgt Hörl einer Blumenberg verwandten Form der Wissensgeschichte, indem er die allmähliche Genese der historischen Möglichkeit des Grundsatzes ‚Es gibt Kommunikation‘ retrospektiv erschreibt. Bereits bevor dieser Satz mit Kybernetik und Informationstechnologie zur technischen Klarheit kam, sei er „vorausgeträumt“ worden. Die „Träumerei“²⁴ als Sphäre des Imaginären ist dann die latente, teils (symptomatisch) konfuse Vorformung dieses Satzes. Im Medium des einst Unmöglichen wurde ‚erträumt‘, was zur wirklichen Möglichkeit wurde und zur Wirklichkeit, in der ‚wir‘ leben, geworden ist. Mit der Lizenz zum Imaginären operiert hier auch die Wissensgeschichte, wenn sie in dem *nicht unwirklichen* Medium der ‚Träumerei‘ ihren eigenen Grundsatz ‚emergieren‘ lässt.

Für die Frage nach medialer als *imaginärer* Anthropologie ist das aufschlussreich, weil zweierlei dadurch explikabel wird: Zum einen ist der Übergang von Traum- in Wachzustand, wie Hörl es darstellt, vermutlich keine Ablösung in der Geschichte des Wissens wie der Medien, sondern eine *Aufstufung*, in der das ‚Alte‘, ‚Primitive‘ und ‚Heilige‘ präsent und wirksam bleibt. Zum anderen wird in Zeiten der „Hegemonie der Digitalität“²⁵ anscheinend dieses vermeintlich ‚primitive Heilige‘ von Neuem interessant und medial re-präsentiert. Die Frage der medialen Anthropologie kann der Fortschrittsgeschichte folgen (und der damit einhergehenden legendarischen Ermächtigung solchen Fortschritts) – oder auch gegenläufig danach fragen, wie das ‚Archaische‘ fort dauert, also dem von Hörl herausgearbeiteten ‚Erwachen‘ (um nicht von digitalem *awakening* zu sprechen) permanent ein ‚Träumen‘ zugrunde liegt. Die ‚archaische Illusion der Kommunikation‘ ist daher mitnichten passé, sondern durchaus aktuell und präsent – was immer man davon halten mag. Zu den Funktionen ‚heiligen Personals‘ gehört daher *auch*, aus „zufällige[n] Anschauungsbilder[n] feste Vorstellungsbilder zu gewinnen“²⁶.

Diese Prägnanzen sind ‚imaginäre Realien‘ und ‚reale Imaginarien‘ nicht nur religiöser Kommunikation, an denen sich etwas sagen und zeigen lässt, was sich sonst verflüchtigen würde. Die Personalismen in der Rede von ‚Gott‘, vom ‚Menschen‘ oder von den ‚Medien‘ wie die Substantialismen in der Rede von ‚Artefakten‘ wie Bild oder Kunst etwa – sind Figuren der Thematisierung und des theoretischen Zugriffs auf Mediendynamiken. Das heißt:

²³ Ebd., S. 15.

²⁴ Ebd., S. 18.

²⁵ Ebd., S. 8.

²⁶ Ebd., S. 19.

„Heiliges Personal“ und seine Verwandten sind *Wahrnehmungs-, Kommunikations- und sogar Theoriefiguren* (an deren Figuration auch die Theorie beteiligt ist). Theologisch wie philosophisch „dienen“ sie zur Explikation impliziter Orientierungsmodelle: Was „Kommunikation“ ist oder „communio“, was „gutes Leben“ oder die symbolische Ordnung exemplifiziert, zeigt sich in Formen und Figuren des Symbolischen und Imaginären. Insofern ist die Lehre von den Engeln ebenso imaginäre Anthropologie wie Sozialtheorie und möglicherweise auch Medientheorie. Und was sich an den Engeln verdichtet, gilt in etwas pluralerer, differenzierterer Weise von den diversen Formen heiligen Personals – von den „Beamten des Himmels“, den Engeln, wie sie Agamben beschäftigten, bis zu den „irdischen“ Vertretern derselben, den „Beamten der Kirchen“, den Pfarrern, Priestern, Pastoren und deren Symbolgehäusen, wie das „Pfarrhaus“ als Ego- oder Heterotop.²⁷

V. DER INVISIBLE DRITTE KÖRPER: FIGURATION DES UN/HEILIGEN

„Titelhelden“ des „Spiegel“ zum Beispiel sind mehrdimensionale Figuren, ob gefallene Bischöfe oder Bischöfinnen, erhöhte Präsidenten oder Päpste. Sie insinuierten Referenz auf „reale Gegenwart“, auf ihre physischen Träger; sie inszenieren die politischen Körper, sei es religions-, finanz- oder nationalpolitisch, wie auch immer; und sie spielen mit dem Medienkörper, dem Imaginären zwischen Realem und Symbolischem. Insofern sind solche Titelhelden imaginationsgeladene und -evozierende Medienpraktiken des Heiligens und Unheiligs, des Erhebens, Verklärens und des Stürzens und Verfemens: Figurationen imaginärer Figuren, die für alle Beteiligten wirklicher als die Wirklichkeit sind, wie sich in der ungeheuren Wirksamkeit solcher Inszenierungen zeigt.

Beim medialen Menschenmachen, genauer: ihrer anthropogenerischen Figuration, geht es in gewisser Weise um die leicht aufzurufende Lehre von den „zwei Körpern“ – allerdings in näher zu bestimmender Ausdifferenzierung. Denn im Spiel der Medienpraktiken sind stets *drei Körper*: der natürliche ebenso wie der symbolische, aber nicht nur diese beiden. Sofern dieses beliebte Theorem nicht als Version der Unterscheidung von natürlicher Person

²⁷ Vgl. *Leben nach Luther. Eine Kulturgeschichte des evangelischen Pfarrhauses. Eine Ausstellung des Deutschen Historischen Museums, in Kooperation der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und der Internationalen Martin Luther Stiftung, Erfurt*, hrsg. v. Deutschem Historischen Museum, dem Kulturbüro des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Internationalen Martin Luther Stiftung, Berlin, 2013.

und politischem Amt trivialisiert wird, zehrt die Körperlehre von einem manifest *christologischen* Problem und dessen (vermeintlicher) Lösung: der Einheit von „zwei Naturen“ in „einer Person“, wie es traditionell als *unitio* und *unio personalis* und der *communicatio idiomatum* begriffen wurde (der Kommunikation der jeweiligen Eigenschaften). Die Problemstellung der „personalen Einheit zweier Naturen“ wurde hochmittelalterlich zum politischen Theorem, wenn eine Person, der König, zwei Naturen habe und *in diesem Sinn* auch „zwei Körper“. Daher ist die Zweikörperlehre aufgrund ihrer christologischen Grundlegung eine „Zweinaturenlehre“ von der menschlichen und der göttlichen Natur in kommunikativer „Einheit“.

Kantorowicz hatte seine These von den zwei Körpern des Königs entdeckt in einem Text, der um 1100 entstanden ist und einem „Anonymus von York“²⁸ zugeschrieben wird, von dem keiner genau weiß, wer er war.²⁹ Klar ist, dass er im Kontext des Investiturstreits für den Kaiser und gegen den Papst argumentiert: für die zwei Körper des Königs und die *drei* des Papstes. Dabei ist es *nicht* die gängige Unterscheidung von Person und Amt, die ihn leitet, sondern die der *zwei Naturen Christi* führten den Anonymus zur These der zwei Körper, dem physischen und dem symbolischen.³⁰ Das heißt, dass die Zweikörperlehre „in der Theologie gründet: Sie ist das Spiegelbild der Verdoppelung der Natur in Christus. Der König ist der vollkommene Darsteller Christi auf Erden“³¹. Das war eine manifeste Kampfansage an die Theorie des Papstes. Denn der verkörpert zu Amts- und Lebzeiten nicht nur eine Institution, ein „weltlich Ding“, sondern eine symbolische Ordnung namens „heilige Kirche“. Als Haupt dieses Leibes ist er (seit dem 11. Jahrhundert) nicht mehr nur *vicarius Petri*, sondern *vicarius Christi*, mit allen Zweideutigkeiten, die sich daraus ergeben. Gilt doch Christus als Haupt dieses Leibes, dessen sichtbares Haupt vor aller Augen der Papst wird. Umso erstaunlicher ist, dass bei Kantorowicz die Theorie des Papstes keine Rolle spielt, die für den Normannischen Anonymus eine besondere, kritische Pointe hat. Denn die These der *gemina persona* des Königs entfaltet er auf dem Hintergrund seiner – bezeichnenderweise stets übersehenen – Theorie von den *drei Körpern des Papstes*.

Über den Papst heißt es beim Anonymus von York:

„Eine solche Person ist nicht einfach, sondern vielfältig, sie vereinigt in sich mehrere Personen. Der Papst vereinigt in sich die Person des obersten *Bischofs*, die des *Menschen* und die eines *Mörders* oder irgendeines anderen Sünders [...]“

²⁸ Vgl. Ernst Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*, Stuttgart, 1992, S. 62–80; vgl. im Anschluss daran die bildtheoretische Weiterführung durch Louis Marin, *Das Porträt des Königs*, Berlin, 2005 (wo der theologische Hintergrund des Anonymus von York invisibel bleibt).

²⁹ Vgl. Karl Pellens (Hrsg.), *Die Texte des Normannischen Anonymus*, Zabern, 1966; ders., *Das Kirchendenken des Normannischen Anonymus*, Zabern, 1973.

³⁰ Vgl. Pellens (Hrsg.), *Die Texte des Normannischen Anonymus*, a.a.O., S. 130.

³¹ Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs*, a.a.O., S. 78.

Als oberster Bischof sündigt er nicht, sondern vergibt er die Sünden; als solcher wird er von allen verehrt, geehrt und von niemandem gerichtet. Als Mensch dagegen kann er keine Sünden vergeben, auch wenn er selbst nicht sündigt; man muß ihn zwar ehren, aber er kann auch wie jeder andere Mensch gerichtet werden. Als Sünder schließlich darf er weder verehrt noch geehrt werden, und er muß gerichtet werden wie jemand, der unter dem Menschen steht. Denn es ist nicht gerecht, daß wir gleichzeitig einem Apostel und einem Mörder oder Ehebrecher, dem allerheiligsten Bischofsamt und dem Verbrechen eines Mörders oder Ehebrechers Ehre und Verehrung erweisen.³²

Das erscheint so undenkbar, dass es unsichtbar bleibt, ungelesen, unbedacht und anscheinend ‚tabu‘: Der Papst ist *in persona* auch ‚Mörder oder irgendein Sünder‘.³³ Als solcher steht er unter dem Menschen und müsse so gerichtet werden. Was Luther später vom Christenmenschen sagen wird, er sei ‚simul iustus et peccator‘ findet hier eine verwandte Bestimmung. Auch der Papst bleibt nicht von der *anthropologischen* wie *hamartiologischen* Differenz verschont: als Mensch sowohl Kreatur als auch *gefallene* Kreatur zu sein. Auch der Papst ist ‚unter der Macht der Sünde‘ – was allerdings eine ungeheure Spannung, einen Machtkonflikt in dieser dreifachen Person impliziert. Die symbolische Übercodierung ‚des Papstes‘ macht es so kompliziert. Er verkörpert:

1. Christus in der Amtsperson des Hauptes der Kirche. Und so sündlos wie Christus als ‚wahrer Gott‘ und die (römisch-katholische) Kirche ‚sind‘, so undenkbar wird dadurch eine sündige Person des Papstes.

2. Er verkörpert naturaliter sc. auch einen Menschen als zweiten Körper, mit der Besonderheit allerdings, dass dieser Mensch ‚tanquam homo reverendus est‘. Diese Verehrungswürdigkeit begründet die Art und Weise, in der mit dem toten Papst umgegangen wird. Er ist ‚im Augenblick seines Todes‘ bereits Bild seiner selbst (wie jeder Mensch, Blanchot zufolge). Als solches ist er spätestens ab seinem Tod (potenziell) auf dem Weg, ein heiliger Körper zu werden, sofern sein Leben (wenn nicht sein Tod als Märtyrer) und sein postumes Wirken (Wunder) diesen Menschen zum *exemplum* wahren Lebens werden lassen. Der tote Papst ist der Körper eines (noch nicht ganz) Heiligen.

Die Interferenzen oder Interaktionen dieser beiden Körper lassen es mehrdeutig werden, was man sieht, wenn man einen leidenden, sterbenden Papst sieht. Denn der weiß gewandete, sündlose heilige Vater, der im Leiden vor Augen geführt wird – kann nur ein unschuldig Leidender sein, ein leidender Gerechter daher. Und unschuldiges Leiden ist heilswirksames Leiden. Das

³² Übersetzung nach Agostino Paravicini Bagliani, *Der Leib des Papstes. Eine Theologie der Hinfälligkeit*, München, 1997, S. 76 f. Im Original: Pellens (Hrsg.), *Die Texte des Normannischen Anonymus*, a.a.O., S. 6.

³³ Dass das auch für den König gelten müsste, ist so klar, wie es auffällt, dass der Anonymus darauf nicht zu sprechen kommt. Könnte es sein, dass der König nicht ‚Mörder und Sünder‘ sein kann, da er nicht mordet, sondern legitimerweise tötet (was die Kirche bekanntlich nicht durfte)? Selbst wenn dem so sein sollte, würde der dritte Körper des Königs hier unthematisch gehalten, nicht ohne Grund vermutlich.

exemplum wird zum *sacramentum*: zum Zeichen, das bewirkt, was es bezeichnet.

3. Angesichts seiner Teilhabe an Christi göttlicher Natur und seiner ‚verehrungswürdigen‘ menschlichen wird der dritte Körper (genauer: *persona*) invisibilisiert: dass er Sünder wie jeder Mensch ist und daher zu recht des Todes, also ein um seiner eigenen Sünden willen Sterbender. Die Invisibilisierung dieser (protestantisch-)theologischen Selbstverständlichkeit ermöglicht erst, den Sterbenden und den Toten als heiligen Körper zu präparieren. Die Selbstinvisibilisierung des Mediums in seiner medialen Funktion findet hier eine Parallele: die anthropologische Selbstverständlichkeit wird invisibilisiert, weil sie heilsmedial unmöglich, undenkbar und unerhört ist. Ein banaler Sünder ist der ‚Kern‘ der russischen Medienpuppe.

Denn wenn ein ‚heiliger Vater‘ leidet (wie Johannes Paul II. Ostern 2005), dieses Leiden exponiert wird und er, der doch das Haupt der ‚sündlosen Mutter Kirche‘ ist, schließlich stirbt – ist sein Tod dann der eines ‚sündlos Leidenden‘, gar ‚leidenden Gerechten‘, also eine Wiederholung des Todes Jesu?³⁴ Und ist dann die Schau solch eines Leidens und Sterbens heilsam, weil dieses Geschehen heilswirksam ist? Verkörpert ein sterbender Papst den Kreuzestod Jesu? Ist der Papst alter Christus – oder mehr noch *in persona* Christus *praesens*? Je eindeutiger das Repräsentationsmedium aufgeladen wird als ‚Realpräsenzmedium‘, desto mehrdeutiger wird es – weil es supplementiert? Die Realpräsenz Gottes in Christus wurde trinitarisch ‚aufgefangen‘; die Realpräsenz Christi in der Hostie ebenso. Aber die Realpräsenz Christi im Papst? Und die Realpräsenz des Papstes in seinen Legaten?

„Wer mich sieht, sieht den Vater“, so spricht Christus nach Joh 14,9 (genauer gesagt: dieser Repräsentationsanspruch wurde ihm ex post zugeschrieben und narrativ in den Mund gelegt vom Verfasser des Johannesevangeliums). Diese der Repräsentation des römischen Kaisers im Bild als Bild ähnliche Logik (wie in der *Logik von Port Royal*: Das Bild Cäsars ist Cäsar³⁵) wurde im ‚Cäsaropapismus‘ des 11. Jahrhunderts von Gregor VII. aufgenommen und gesteigert. In dieser Tradition steht die Erfindung des ‚päpstlichen Legaten‘ mit dem Anspruch, „daß man im Legaten das Gesicht des Papstes sehen und in seiner Stimme die lebende Stimme des Papstes hören solle: Ut propriam faciem nostram seu nostrae vivae vocis oracula“³⁶. Was als Exten-

³⁴ Vgl. Philipp Stoellger, *Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer categoria non grata*, Tübingen, 2010, S. 186 ff.

³⁵ Vgl. Marin, *Das Porträt des Königs*, a.a.O. Eigens zu untersuchen wäre die trinitarische Bildtheorie, die Athanasius entwirft. Die zentrale Stelle dazu ist Athanasius Alexandrinus, „Vier Reden gegen die Arianer“, in: ders., *Ausgewählte Schriften aus dem Griechischen übersetzt*, Bd. 1, BKV 13, Kempten/München, 1913, III, 5 (S. 248 f.)

³⁶ Bernhard Siegert, „Vögel, Engel und Gesandte. Alteuropas Übertragungsmedien“, in: Horst Wenzel (Hrsg.), *Körpergedächtnis und Schriftgedächtnis im Mittelalter*, Berlin, 2007, S. 45–62, mit Franz Wasner, „Fifteenth Century Texts on the Ceremonial of the Papal ‚Legatus a latere‘“, in: *Traditio. Studies in Ancient and Medieval History, Thought and Religion* (1958) 14, S. 295–358, hier: S. 300.

sion des Amtskörpers gedacht war, als letztlich potenzielle Omnipräsenz des Herrschenden, der offenbar körperlich präsent sein musste, um herrschen zu können, hatte eine versehentliche Nebenwirkung: Die Extension der Präsenz wird zur Vervielfältigung bis zur Dissemination. Denn die mediale Supplementierung führt in eine unabsehbare Zerstreung – wobei vermutlich Dissens darüber besteht, ob das ein Gewinn oder ein Verlust wäre.

Die ‚eigentlich‘ subversive Rückfrage wäre allerdings, ob in dieser Präsenzeskalation auch der ‚undenkbare‘ dritte Körper des Papstes mitgesetzt ist als Pluralisierung des ‚Mörders und Sünders‘? Selbstredend nicht, wäre die oberflächensemantische Antwort. Nur, wenn wirklich der ‚ganze‘ Papst präsent sein soll, kann dann sein dreifaltiger Körper geteilt werden?

Dass Medienpraktiken – dem Begehren von Konsumenten oder hoheitlichen Produzenten entsprechend – Lichtgestalten erzeugen mit ihrem Willen zur Sichtbarkeit, ist der Normalfall. Insofern ist der symbolische Körper stets von einem *imaginären* ‚Hof‘ umgeben, seiner ‚Aura‘. Dieser Medienkörper ist seinerseits zwiefältig: Er kann licht und überhell sein oder aber dunkler, schwärzer als schwarz. Die Beleuchtungstechniken machen die Unterschiede oder, mit Heider gesprochen: die Art der Wahrnehmung. Wenn die medialen Verbergungen, die *Invisibilisierungstechniken* reflektiert werden, wird das Latente und das Invisibilisierte wahrnehmbar und denkbar. Dass Medien ihre eigene Medialität invisibilisieren, die erst medientheoretisch wieder sichtbar gemacht wird, das ist gängig. Der Reiz dessen zeigt sich im Konkreten, wenn das ‚Unheilige im Heiligen‘ damit überhaupt erst denkbar und vorstellbar wird – um es als das unsichtbar *Gemachte* zu erkennen. Der dritte Körper ist das ‚Abjekt‘, der Sünder im Heiligen. Dass das auch für die Medienkörper *politischen* Personals relevant wird, ist absehbar. Im Blick auf das ‚heilige Personal‘ der Medientheorien, die Engel und Heilige aufrufen, wirft das analoge Rückfragen auf: Warum invisibilisieren entsprechende Theorien das Unheilige im Heiligen – den Attentäter im Boten, den Lügner im Hermes, den Dämon im Engel oder den Menschen im Gott?

Eine vorläufige Vermutung dazu lässt sich christologisch formulieren: In der Geschichte der Christologie (als *dem* höchsten oder niedrigsten Punkt der Medientheorie) ist immer wieder eine Abdrift bemerkbar zum Doketismus (oder auch zum Monophysitismus). Der ‚wahre Gott‘ dominiert die Christologie auf Kosten des ‚wahren Menschen‘, obwohl es doch gegenläufig sein sollte (inkarnatorisch wie kreuzestheologisch). Schon im Johannesevangelium wird Christus zur Heilsmediengestalt eines beinahe schwebenden Gottessohnes, der seine Menschlichkeit gelegentlich fast vergessen lässt.³⁷ Das *emplotment* der Passionsgeschichte als ‚Inthronisationsritual‘ und der Kreuzigung als Erhöhung streut Zweifel an der Erdschwere und Sterblichkeit des Protagonisten. Dann ist es nur zu verständlich, dass in der johanneischen Gemeinde

³⁷ Vgl. so bereits Ernst Käsemann, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, Tübingen, 2. Aufl., 1967.

Konsequenzen daraus gezogen (oder überzogen) wurden: Wer leugnet, dass er ‚ins Fleisch gekommen ist‘, ist ‚draußen‘ und wird exkludiert als ‚Verführer und Antichrist‘ (1Joh 4,2; 2Joh 7). Diese frühe Geste der Häretisierung zeigt vor allem ein Problem: dass die befremdliche Härte der ‚Fleischwerdung‘ und damit des Todes (nicht ‚nur‘ der Inkarnation) schon früh bestritten wurde. Dem auszuweichen, war das Nächstliegende. Auf dieser Befremdung zu insistieren, von ihr aus und auf sie zuzugehen dagegen war so fragil, gefährdet und unselbstverständlich, dass zur Stabilisierung zu Exklusionsgesten Zuflucht genommen wurde.³⁸

‚Doketismus‘ galt seitdem als hartnäckige Neigung zur Fleisch- und Leiblosigkeit des Gottessohnes, als wäre er ‚nur zum Schein‘ Mensch geworden, nicht selber gekreuzigt und schon gar nicht gestorben. Ein analoger Doketismus scheint auch medientheoretisch eine Grundversuchung zu sein: ins Schweben zu geraten wie die Wellen der Information, auf denen sich (fast) leiblos surfen lässt. Dazu passt der etwas abduktiv gewonnene Eindruck, dass Medientheorien nicht selten zu auffällig leibarmen (um nicht zu sagen: zu anorektischen) Leitfiguren neigen, Hermes und Engel, Vögel und Signale oder Schall und Lichtschein.³⁹ Die härteste Pointe aber bleibt ungesagt oder unsäglich: der tote Christus (oder anders: der zerrissene Dionysos oder der *homo sacer*?). Zu diesem medienhäresiologischen Eindruck passt, dass in erwartbarer Schubumkehr der Aufmerksamkeit von Neuem Leib und Körpermedien wie Medienkörper wieder relevant werden als das Vergessene, in der Sublimation auf der Strecke der Mediengeschichte Gebliebene: als zur Strecke gebrachte Materialität. Ein Antiidealismus der Medientheorie ist auch ein Antidoketismus.⁴⁰

VI. ‚HEILIGES PERSONAL‘: SEINE METAPHERN UND METONYMIEN

Heilige sind Figuren, die *figuriert werden*: Relate, die einer Relation ‚entspringen‘, die anthropomediale Relation zu nennen passend scheint, Medientheorien, deren *dynamis* eine *energeia* ‚schafft‘. Diese entsprungenen Resultate sind vermeintlich starke Subjekte, die Produkt bestimmter ‚Ernen-

³⁸ Dass damit ein neues Problem geschaffen wurde, ein Widerspruch zur Öffnung (des ‚ausgewählten Volkes‘) bis in die absurd universale Inklusion, sei nur notiert.

³⁹ Demgegenüber entfaltet Agambens Medientheorie vom ‚homo sacer‘ aus seine ganze Härte. Wie eine pagane (?) Gegenbesetzung zur Christologie tritt das nackte Fleisch des Tötbaren zwischen die geschmeidigen Medientechniken, die solche ‚Zoe‘ produzieren und regulieren.

⁴⁰ Seltsam nur, dass die christentumsgeschichtliche Urinpression des nackten Toten dabei ungesagt und anscheinend unsäglich bleibt. Als gälte: Wer glaubt, dem glaubt man nicht.

nungen* sind, ex post. Nur wäre ‚Ernennung* wie ‚Verbeamtung* eine schlichte *Beauftragung* wie die eines ‚Boten*. Und so einfach ist die ‚Fabrikation* solchen Personals mitnichten. Diese Figuren fungieren als *Präfigurationen* des sozialen Lebens. Sie entstehen aus der *Transfiguration* von ‚realem* Personal. Und sie werden zu *Orientierungsfiguren* mit ewigem ‚Nachleben*, auf dass sie so verehrt werden wie *wirksam* werden als Figuren, die das eigene Leben formen. Man könnte dieses Personal auch Verkörperungen von Dispositiven nennen – oder mit mehr Selbstsorge auch Metonymien einer Ästhetik der Existenz. Agambens Arbeit zur *forma* und *regula vitae*⁴¹ ist so gesehen eine Arbeit an Heiligen, exemplarisch an Franziskus, der als Leben zur Regel wurde, zum verehrten Vorbild, dessen Leben formbildend wurde im unsterblichen Nachleben seiner Heiligkeit. Dass das eine Analogie zum Leben Jesu ist, ist klar. Dass es in der Wiederholung dessen nicht aufgeht, ebenso. Denn die Differenz in der Wiederholung ist das Interessante.

Von solchen Figuren ließen sich so viele aufzählen, dass man eine grobe Orientierung braucht, um nicht von den ‚himmlischen Heerscharen* und ihren irdischen Supplementen überwältigt zu werden. Um eine (von vornherein absurd reduktive) ‚Typologie* zu geben, sei daran erinnert, es gibt nicht nur Engel oder Heilige, sondern in aller Familienähnlichkeit eine unüberschbare ‚Sippschaft* von Verwandten. Wollte man sie nach ihrem ‚Transzendenzwert* in fortschreitender Immanenz oder Profanität ‚sortieren*: Gott und Teufel, mythische Heroen und Antiheroen, Engel und Dämonen oder Teufel, Mittlerwesen wie Hermes und andere Trickster, auf der Schwelle sc. Christus und abgeleitet alle Heiligen (und dagegen Verdammte, Hölleninsassen), Idole, Helden, Vorbilder, Mönche, Asketen, Priester wie Pfarrer (oder andere ‚Führer*, ‚Leiter) und immer weiter auch Gläubige (versus ‚Ungläubige*) bis in die Lebensformen und Ästhetiken der Existenz und deren Prediger (‚Du musst dein Leben ändern*).

Solch ‚heiliges Personal* ist wahrscheinlich in *allen* ‚symbolischen Formen* beziehungsweise kulturellen Figurationen zu finden. Dergleichen gibt es in Religionen ebenso wie in ‚zivilen* Kontexten. Religiös ist das manifest und vertraut, ‚der Papst* allen voran, die wachsende ‚Belegschaft* von Seligen und Heiligen, Märtyrern und anderen Zeugen. Was der römische Katholizismus als Figurationsprozess professionalisiert und in institutionalisierter Hierarchie ‚militärisch* geordnet hat, ist in der Tradition der ‚Latinitas* ein ausdifferenziertes System von ‚Heiligen* in einem Qualitätssicherungsverfahren mit Fabrikation, Ernennung und Distribution von *Medienfiguren*. Das gibt es sc. nicht nur im Katholizismus, sondern auch in anderen Religionen wie im Islam oder sublimierter und weitgehend unreguliert in den verschiedenen Protestantismen. Und es gibt dergleichen auch in Politik, Ökonomie, Kunst, Popkultur, Film, Spielwelten der ‚games* etc. ‚Himmlische Hierarchien* der Engel und

⁴¹ Vgl. Giorgio Agamben, *Höchste Armut. Ordensregeln und Lebensform*, Frankfurt am Main, 2012.

‚irdische Hierarchien* der Kirchenfürsten korrespondieren, konkurrieren oder konfigurieren mit säkularen oder profanen ‚Hierarchien* des herrschenden Personals.⁴²

Die Figuration und Funktion des Personals ist abhängig von den jeweiligen Leitmedien, deren Trägergruppen und Adressaten. Deren Ausdifferenzierung korrespondiert mit einer Ordnungspluralisierung, die auch eine entsprechende Vielfalt an Ordnungsstiftern, Orientierungsfiguren und ‚Vorbildern* mit sich bringt. Insofern sind ‚Vorbilder* ebenso ‚Präfigurationen* wie ‚Transfigurationen*, in denen das Kommende zu imaginieren gewagt wird. Das auf Amt oder Charisma zurückzuführen, wäre nur zu beruhigend: auf das Charisma des kommenden Heiligen oder auf die Amtstechniken der Heiligenfabrikation. Nur – so oder so würde ursprungs- und handlungslogisch ‚beruhigt* und stabilisiert, was deutlich labiler erscheint, wenn man medienanthropologisch blickt: Es sind so oder so Medienpraktiken, die diese Figuren figurieren, präwie transfigurieren.

VII. ZUM BEISPIEL: DER ‚KANONISCHE* HEILIGE

Das ‚Amtsverfahren* zur Fabrikation eines Heiligen ist eine paradigmatische Figurationstechnik, in der eine neue Figur mit vehementem Willen zur Prägnanz entsteht. Bei heiligem Personal – den Präfigurationen ‚heiliger Kanäle* – kommt einem zunächst die römisch-katholische Kirche in den Sinn als etablierte ‚Fabrik* von Heiligen, ein Heiligkeitsforschungs- und -entwicklungszentrum mit langer Tradition, viel Erfahrung und präzise geregelter Verfahrenstechnik und Qualitätssicherung in Sachen Heiligkeit. Katholiken wissen, wie man das macht und wie das geht, Heilige zu fabrizieren, vorbildlich etwa Johannes Paul II. mit einer atemberaubenden Geschwindigkeit. Heiligspredung heißt *Transfiguration* einer Person vom Realen ins Symbolische aufgrund des imaginären Begehrens nach Heiligkeit. Dabei muss kein (romantisierender?) ‚Mangel* unterstellt werden, der dieses Begehren weckt und bewegt. Das kann man machen, muss es aber nicht. Denn das Begehren hat eine Eigendynamik, die auch als Heiligkeitslust beschreibbar ist: ‚mehr davon*. Der ‚anarchische* Grund im Begehren ist das Woher und Wohin dieser Medienpraktiken, die zu zähmen, zu ordnen und zu bestimmen suchen, was da wie begehrt und medial fabriziert wird.

⁴² Sicher gibt es auch ein Dies- und Jenseits der Personalisierung: Dinge, Gebäude, Orte, ‚Ordnungen*, Regeln (*regula vitae*), auch Schriften und Bilder. All das wären nicht nur ‚heilige Phänomene*, sondern potenzielle *Theoriefiguren* und Mediendispositive, die für die mediale Anthropologie relevant sind.

Um da ‚Ordnung‘ zu schaffen und zu hüten, wurde qua Institution eine Prozedur ausdifferenziert: die Auszeichnung einer Person angesichts ihres Lebens, deren Translokation vom Grab in den Himmel aufgrund der vorgängigen Anerkennung von unten, die eine institutionelle Anerkennung von oben provoziert, die Legitimität durch Verfahren schafft. Das heißt, die vorgängige Verehrungspraxis wird offiziell abgesegnet, um die Konstitution, Distribution und Kommunikation des Heiligen zu regeln. Die Figur 1. eines besonderen Lebens und Sterbens wird 2. ‚von unten‘ durch Gläubige auratisiert kraft frommen Begehrens nach Nähe des Entzogenen und 3. deutlich später in einem juristisch geregelten Prozess ‚inkorporiert‘, kontrolliert und observiert, in dem ein neuer Körper ‚von oben‘ institutionalisiert wird (Mondzain spräche von Inkorporation versus Inkarnation)⁴³, der dann *de jure divino* heilig genannt und aufgrund dessen 4. auch legitimierterweise verehrt werden kann und muss. 5. Die finale Figuration sind dann Andachts- oder Kultstätten, möglichst mit Bild und Skulptur des oder der Verehrten *in effigie*. Schlicht gesagt: Das religiöse Begehren produziert Transfigurationen, in denen das heilige Bild (als Artefakt) zum ‚unverweslichen‘ Leib des Heiligen wird.⁴⁴

Zur Erinnerung an das Verfahren sei nur notiert: Heiligsprechung heißt lateinisch ‚Kanonisierung‘, vom Griechischen ‚kanon‘ (Regel, Richtschnur). Das Verfahren ist seit ‚dem Mittelalter‘ kirchenrechtlich geregelt. Der legendarischen Überlieferung nach gilt als erster offizieller Heiliger Ulrich von Augsburg, der am 9. Februar 993 von Johannes XV. kanonisiert worden sei (was heute als Legende gilt, weil die Quellen dubios sind). War es vor ca. 1000 ein lokaler Bischof, der eine Person heiligsprechen konnte, wurde diese Praxis in der Folgezeit zentralisiert und reguliert durch den Papst. Es entwickelte sich seitdem ein ausdifferenziertes Verfahren, in dem ein Antragsteller (Actor) die Heiligsprechung einer Person im Vatikan beantragt und ein ‚nihil obstat‘ einholt. Daraufhin wird ein Postulator eingesetzt, der Schriften, Zeugnisse und Biographica recherchiert und in einem Transsumptum zusammenfasst und das (so seit 1969) einreicht bei der offiziellen ‚Kongregation für die Selig- und Heiligsprechungsprozesse‘.⁴⁵

Als *Conditio sine qua non* der Heiligsprechung gilt das Martyrium. Falls das nicht vorliegt, reichen auch (postume) Wundertaten, etwa Heilungswunder, die dokumentiert sein müssen und medizinisch geprüft werden. Um das Verfahren selbstkritisch zu differenzieren, wird ein *Advocatus Diaboli* eingesetzt (offiziell *promotor fidei* oder *iustitiae* genannt), der Argumente gegen die Heiligsprechung sammelt und vorbringt. Sein Gegenspieler ist der sogenannte *Advocatus Dei*. Dieses Justizdrama wird entschieden durch schlichte

⁴³ Vgl. Marie-José Mondzain, *Können Bilder töten?*, übers. v. Ronald Voullié, Zürich/Berlin, 2006.

⁴⁴ Geschieht in der Fabrikation des ästhetischen Bildkults grundsätzlich anderes, etwa um Rothko?

⁴⁵ Congregatio de Causis Sanctorum, Palazzo delle Congregazioni, Piazza Pio XII, 10, 00193 Roma.

Abstimmung, bei der eine Zweidrittelmehrheit der Congregatio de Causis Sanctorum für die Heiligsprechung stimmen muss. Diese überraschend ‚demokratische‘ Konstitution der Heiligkeitsapprobation markiert zugleich, dass Heiligkeit qua Verfahren stets strittige und bestrittene Heiligkeit ist. Der ominöse ‚Rest‘ inkludiert den Zweifel als legitimen Einwand, der allerdings schlicht ‚überstimmt‘ werden kann. Ist dem so, wird die Kanonisierung durch den Papst im Rahmen einer Feier vollzogen und der Heilige ins Martyrologium aufgenommen, das Verzeichnis der Heiligen. Dieser Heiligenkalender (*calendarium sanctorum*)⁴⁶ wurde erstmals 1583 unter Gregor XIII. erstellt, hat se. eine lange Vorgeschichte (seit dem 4. Jahrhundert) und gilt bis heute als offizielles Verzeichnis der zur Verehrung ‚freigegebenen‘ Heiligen: nicht *homo sacer*, sondern *homo sanctus*, mit einem insofern legitimen Tod, als er zur Promotion des Heiligen konstitutiv beiträgt und postum sein nackter Leib zerteilt, verteilt und verehrt werden kann. Kein Schicksal, das man jedem wünscht.

Notwendiges Kriterium für diese Transfiguration ist ein vorbildliches Leben. Insofern findet sich hier die Vorgeschichte von Thomas Machos ‚Vorbildern‘.⁴⁷ Aber es geht um mehr. Denn das entscheidende Kriterium für Heilige ist die prekäre Alternative *Tod oder Wunder*. Wenn nicht ein Märtyrertod vorliegt, dann müssen *Supplemente* an dessen Stelle treten: Wunder, und zwar postum und so bezeugt, dass von diesen Zeugen auch wissenschaftliche Experten überzeugt werden. Der Zeuge muss durch Zeugen bezeugt werden, und zwar so, dass Naturwissenschaftler (in Diensten des Vatikan) davon überzeugt werden und in das Zeugnis einstimmen. Das Zeugnis der anderen konstituiert den Zeugen in seiner Glaub- und Verehrungswürdigkeit. Das ist nicht ohne feinen Sinn für Paradoxie, wenn ein vorbildliches Glaubenssubjekt zum Objekt und *subjectum* wird, auf dass es aus dieser Unterwerfung als heroisches Subjekt wiederaufersteht.

Diese Schubumkehr ist biblisch präfiguriert und geprägt durch die Verwandlung des Verkündigers zum Verkündigten in Gestalt Jesu als dem Verkündiger, der nach Tod und Auferweckung zum Verkündigten wird, Jesus zum Christus, das Kreuz (als Martyrium) zum Wort vom Kreuz, in dem der Gekreuzigte als Heilsergebnis verkündigt wird und diese Verkündigung zum Heilsmedium wird. Analog ist für die Fabrikation der Heiligen eine Schubumkehr entscheidend, kraft derer ein Toter zum Medium wird. Nach einem vorbildlichen Leben, gegebenenfalls auch mehr als vorbildlichem Sterben im Martyrium wird er zu *mehr* als einem Vorbild. Daher ist ‚Fabrikation‘ auch empörend profan formuliert; geht es doch um *Transfiguration*, in der ein kulturelles Surplus entsteht, das als ‚nicht gemacht‘ wahrgenommen wird. Dieses ‚Mehr‘ ist das Acheiropoietische in der institutionell geregelten Poesis.

⁴⁶ Vgl. *Martyrologium Romanum. Ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatum*, Città del Vaticano, 2004.

⁴⁷ Vgl. Thomas Macho, *Vorbilder*, München, 2011.

Für dieses ‚Mehr‘ kennt die theologische Tradition die kritische Unterscheidung von ‚exemplum‘ und ‚sacramentum‘. Ein Beispiel oder Vorbild zeigt etwas, ein gesetzstreuendes Leben, vielleicht auch mehr als das, ein besonders barmherziges oder, noch mehr, ein heldenhaftes etc. Solche Exemplifikationen einer Lebensform, seien es Franziskus oder Johannes Paul II., seien es anders Luther oder Bonhoeffer, bleiben exemplarisch, vielleicht vorbildlich: Bilder des Vergangenen als des Kommenden, Erhofften, Ersehnten, Begehrten. Aber ein Vorbild *bewirkt nicht*, was es bezeichnet, exemplifiziert und bezeugt – so die kritische Differenz der theologischen Tradition. Das *sacramentum* ist ein *signum efficax*, das *bewirkt*, was es bezeichnet. Ein *exemplum* dagegen ist effektiv impotent: Es bewirkt gerade nicht, was es bezeichnet. Daher ist *sacramentum* im Grunde Christus allein und seine supplementären Leiber, Wort und Sakrament; *exemplum* dagegen sind ‚nur‘ ethische Vorbilder.

Aber – genau diese Differenz wird nolens volens durchlässig. Zum einen braucht das *sacramentum* Medienpraktiken, um effektiv zu werden, heilseffektiv. Eine Hostie allein macht noch kein Heil. Und *exempla* ihrerseits können wirksamer sein, als man meint und gern hätte. Während Institution und Reflexion hier eine kritische Differenz machen, scheint das fromme Begehren dieselbe zu unterlaufen, nicht aus Mangel, sondern aus Überschwang: ‚Mehr davon!‘. Die vermeintlichen *exempla* sollen ‚reale Gegenwart‘ des Bezeichneten sein und auch wirksam vergegenwärtigen, nicht nur ‚repräsentieren‘. Mag die Theologie kritisch unterscheiden, ist die religiöse Wahrnehmung (ganz im Sinne Heiders?) für die Heilsmedialität anarchisch konstitutiv. Wenn *exempla* kleine Realpräsenzen sind, vorübergehende Wirklichkeit des Kommenden (oder heilsamen Vergangenen), sind sie dann weniger wirksam als das *sacramentum*? Christliche Bildkritik, vor allem an den ‚Gnadenbildern‘ und dem entsprechenden Bildbegehren, von Bildern Heil und Wirksamkeit zu erbitten, ist Ausdruck dieser Eigendynamik der doch ‚nur‘ ikonischen Medien der exemplarischen Figuren. Dieser Kritik bedürfte es gar nicht, wenn darin nicht ein Wissen um die Wirksamkeit der vermeintlich nur exemplarischen Medien zum Ausdruck käme.

Der einst selber Verehrende wird zum Verehrten durch die Späteren. Das ‚Ding‘ wird zum Medium, genauer das tote *subjectum* zum Subjekt der Heilungsvermittlung und darin wiederum zum *subjectum* des Heilsbegehrens und entsprechender Verehrung. Die Dynamik solcher Figuration mag man ex post reflexiv einhegen – sie bleibt aber eigendynamisch. Die Funktion solcher Figuren ist daher nicht ‚nur‘ das Vorbild ‚heiligen Lebens‘, nicht nur die Verkörperung der Ordnung, des Willens im gesetzstreuenden Leben. Sie werden vielmehr zu Figuren der Zugänglichkeit des original Unzugänglichen: des ‚Allerheiligsten‘. Heilige werden zu unumgänglichen Medien, sowohl diaphan als auch opak.

VIII. FIGURATION DES UN/HEILIGEN – ALS MEDIENDYNAMIK

Fragt man in der Perspektive medialer Anthropologie, sind die Techniken und Fabrikationsformen entscheidend, die solche Medienfiguren produzieren. Verkörperung *in vivo* kann man verstehen als leibliches Zeigen von etwas, sei es Güte, Liebe oder Gerechtigkeit, bis zur Ununterscheidbarkeit des Körpermediums vom Gezeigten. Die Grundfigur dessen ist bekanntlich die Hostie. Die unvergessliche Differenz von Zeigendem und Gezeigtem wird ex post, *in vitro* der Figurationspraktiken, soweit irgend möglich invisibilisiert. Figuration heißt auch, mit Prägnanz tendenz *Indifferenz* zu fingieren. In dem Sinne wurde Christus ex post als ‚Gott‘ tituliert, weil für Spätere ununterscheidbar wurde (und werden sollte), dass er Gott verkörpert, das heißt seinen Willen verwirklicht und mitteilt. Dann ist für Spätere jede noch so kleine Differenz zwischen Zeigendem und Gezeigtem gefährlich: Sie streut Zweifel an dieser ‚Identität‘ von ‚Sein und Sollen‘ in der Figur. Von ihr verspricht man sich, zu ‚sein‘, was sie zeigt. So zu formulieren klingt noch ‚personalistisch‘ und ‚handlungslogisch‘: als ginge es um Akteure, die so *sind* und sich so *zeigen*, möglichst ‚authentisch‘.⁴⁸ Damit folgte man dem *emplotment* der ‚Legende‘: Sie bedient das Heiligkeitsbegehren und den Willen zum Glauben, mit dem ‚Charismatiker‘ zu solchen ernannt werden.

Zum einen gibt es solches Personal für die ‚bright side of life‘ ebenso wie für die ‚dark side‘. So zu formulieren *kontrastiert*. Und das ist ein Problem. Denn üblicherweise sind alle Figuren teils, teils in Grauschattierungen koloriert: der dritte Körper des Papstes als Sünder oder der zweifelnde Rest in der Abstimmung über einen Heiligen. Dagegen kontrastiert und verschärft die Ernennung zu Heiligen oder Unheiligen. Als Orientierungsfiguren müssen sie ‚vereindeutigt‘ werden, umso heller oder umso dunkler. *Sanctus* muss *sacrum* werden kraft einer Kontrastierung. Damit werden diese Figuren erst ‚sakral‘, aus den lebensweltlichen Ordnungen ausgegrenzt als Eck- oder Grenzfiguren. Damit ist eine These über die Funktion solchen Personals riskiert: Es sind Figurationen der *Deutungsmacht*, die ‚sich‘ so zeigen, genauer gesagt, in Medienpraktiken *so gezeigt werden* und darin als ‚Heilige‘ *figuriert* werden, auf dass in ihnen ein Imaginäres vor Augen geführt wird, das uns so sehen, fühlen, glauben lässt, dass es uns auch glauben und so leben machen möge. Die These über den *Status und Modus* dieses Personals ist dementsprechend: Es sind Figuren des Imaginären, die bestimmte symbolische Ordnungen bestimmen, regulieren und prägnant exemplifizieren. Es sind Inkarnationen von Sinn, und zwar *mediale* Inkarnationen oder, vorsichtiger: Verkörperungen, Exemplifikationen und Darstellungen. Jedenfalls sind es Medienfiguren,

⁴⁸ Solche Fabrikation von Authentizität und Verkörperung lässt sich an der Figur ‚Obama‘ explizieren. Vgl. Jens Kabisch, *Innocent Nation. Barack Obama und die Politik der Authentizität*, Wien, 2013.

in denen ‚sich‘ etwas zeigt, gezeigt wird (mit entsprechendem Verbergen beziehungsweise Invisibilisieren) und im Sozeigen erst konstruiert, fabriziert und ‚erfunden‘ wird.⁴⁹

Mit Blick auf die Medienökonomien formuliert: Die Erfindung, Fabrikation und Distribution ‚heiligen Personals‘ bewirtschaftet das Heilsbegehren der entsprechenden Adressaten und Konsumenten. Nur wäre eine solche These anfällig für eine Hermeneutik des Verdachts und ökonomische Reduktionismen. Es ist bei allem Willen zur Heiligkeit und deren Vermarktung trivial zu sagen, dass dergleichen nicht einfach ‚machbar‘ und verfügbar ist wie die Einführung eines neuen ‚gadgets‘. Wer die ‚heiligen Kanäle‘ bespielen will mit Dingen, die keiner braucht, und von denen noch nicht einmal jemand ahnte, sie brauchen zu können, die aber dennoch zu Objekten des Begehrens werden, der braucht nicht nur Ingenium und Design, sondern ist von historischen und sozialen Konstellationen abhängig, die nur sehr begrenzt in ihrer Logik zu abduzieren sind. Schlichter exemplifiziert: Wer ein Heiliger werden will oder wer Heilige ‚machen‘ will, bedient in der Regel ein anarchisches Begehren, das er nicht selber erzeugt, sondern bedient, so oder so. Wer hier fehltritt, kann davon auch ‚gefressen‘ werden.

Das ist soziologisch von Max Weber analog im Blick auf das ‚Charisma‘ formuliert worden:

„Über die Geltung des Charisma entscheidet die durch *Bewährung* – ursprünglich stets: durch Wunder – gesicherte freie, aus Hingabe in Offenbarung, Heldenverehrung, Vertrauen zum Führer geborene, *Anerkennung* durch die Beherrschten. Aber diese ist (bei genuinem Charisma) nicht der Legitimitätsgrund, sondern sie ist *Pflicht* der kraft Berufung und Bewährung zur *Anerkennung* dieser Qualität Aufgerufenen. Diese ‚Anerkennung‘ ist psychologisch eine aus Begeisterung oder Not und Hoffnung geborene ganz persönliche Hingabe.“⁵⁰

Es wäre wohl unterkomplex zu formulieren, es sei einfach ‚die Wahrnehmung‘, die unterscheidet und damit entscheidet zwischen Figur und Grund. Denn ‚Wahrnehmung‘ ist sc. kein schlicht physikalischer beziehungsweise optischer Perzeptionsapparat, sondern ‚geframter frame‘: *kulturell imprägniert* von Zeit und Ort, individueller wie sozialer Perspektive und korrespondierendem Horizont. Daher ist die Fabrikation einer ‚heiligen Figur‘ die (lose gekoppelte) Funktion bestimmter ‚Umstände‘ der Wahrnehmung. Denn Wahrnehmung hat ihren Sitz im Leib und sozialen Leben als kinästhetisches Geschehen (mit aktiver wie passiver Synthesis). Sie ist ‚in Geschichten verstrickt‘, die als *Wahrnehmungsgeschichten* nichtidentisch sind mit der Historie der Realien. Und damit ist sie in *Mediengeschichten* wie -praktiken erst das, was sie ex post gewesen sein wird. Die Formulierung Webers, der Cha-

⁴⁹ Das (Sich-)Sozeigen wird mit Formen des Sagens semantisch aufgeladen, etwa mit Storys, Legenden oder (vermeintlichen) Berichten und Zeugnissen.

⁵⁰ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, Tübingen, 5. Aufl., 1980, S. 140.

rismatiker entstehe durch die „aus Hingabe [...] geborene *Anerkennung*“, ist demgegenüber eine etwas mythisierende Deutung, etwas zu ‚idealtypisch‘. Die Rückführung auf „Begeisterung oder Not und Hoffnung“ ist zwar sozial und historisch ebenso differenzierbar wie –bedürftig, aber noch ähnlich ‚typisierend‘.

Die Figuration von Märtyrern beziehungsweise Heiligen heißt, das Leben und Sterben hinterlässt einen physischen Körper, der als ‚Bild seiner selbst‘ bildproduktiv ist und ‚erhöht‘ wird in seiner *Transfiguration*, wenn das Imaginäre einen ikonischen Körper bekommt, nicht nur zur Erhaltung oder Erinnerung, sondern zur Auferstehung im Bild als Bild. *Woher* und *Wozu* kommt es zu solchen imaginären Verkörperungen? Solche Verkörperungen muss man nicht in ‚alter Anthropologie‘ als Ausdruck eines ‚allgemeinmenschlichen Bedürfnisses‘ oder ‚des Begehrens‘ begreifen. Ob Gehlen oder Lacan, ob romantisch oder analytisch bleibt der ‚anthropologische Rückschluss‘ ein interpretativer Zirkel: ‚Dem Menschen‘ wird generalisiert eingeschrieben, was aus dieser Einschreibung erklärt werden soll. Das kann man tun – wenn man weiß, was man tut. Aber kaum hat man es getan, wird es fraglich, weil man selber ‚getan‘ hat, was als generelles ‚Datum‘ ausgegeben wird.

Medienanthropologisch hingegen wäre die Form der Interpretation zu verschieben, um aus den Medienpraktiken und -pathiken verständlich zu machen, wie es ‚dazu‘ kommt. Basal ist dann (nochmals mit Heider) die *Koemergenz von Figur und Grund*, was hier *Figuration* genannt wurde. Ein Aspekt davon ist die *Kontrastierung*, die eskalieren kann bis zur *Dualisierung* in Heilige und Unheilige, Böse, Feinde. Ein weiterer Aspekt ist die *Prägnanztendenz* von Medienpraktiken, die zur *Verdichtung* treibt, hier zur *Verkörperung* und *Personalisierung*. Wie auf ‚grafischen Benutzeroberflächen‘ eine dezidierte Prägnanztendenz herrscht, so auch in den Medienpraktiken von Religion, Politik oder, so die weitergehende Vermutung, bis in die Medienphilosophien hinein. Warum wird sonst von ‚Boten‘, ‚heiligen Kanälen‘ oder ‚Engeln‘ als medienphilosophischen Leitfiguren gehandelt?

Mehr noch als *symbolische* scheint mir *ikonische Prägnanz* die Medienpraxis zu bestimmen: Verdichtung im Bild als Bild und daher auch in den ikonischen Körpern, den Verkörperungen. Blumenberg notierte einmal gegen Kant: „Die Liebe bedarf zutiefst des Gesichtes“, denn sie „verzagt vor dem ‚physiognomisch‘ Unfaßbaren, vor dem, was zu ‚rein‘ ist, als daß es Gestalt annehmen, ‚Fleisch werden‘ könnte.“⁵¹ Als hätte Blumenberg die Inkarnation als das prominenteste Paradigma von Verkörperung im Sinn – der Liebe. Davon gibt es unendliche Ableitungen, die nach biblischen Mustern dekliniert werden.

⁵¹ Hans Blumenberg, „Kant und die Frage nach dem ‚gnädigen Gott‘“, in: *Studium Generale* (1954) 7, S. 554–570, hier: S. 570.

Exponierte Positionen machen aber stets *anfällig* für *ikonische Prägnanz*: dass man zur Verkörperung von etwas ‚erwählt‘ wird. Mit Cassirer gesagt⁵²:

„Unter ‚symbolischer Prägnanz‘ soll also die Art verstanden werden, in der ein Wahrnehmungserlebnis, als ‚sinnliches‘ Erlebnis, zugleich einen bestimmten nichtanschaulichen ‚Sinn‘ in sich faßt und ihn zur unmittelbaren konkreten Darstellung bringt“.

Daher ist es

„die Wahrnehmung selbst, die kraft ihrer eigenen immanenten Gliederung eine Art von geistiger ‚Artikulation‘ gewinnt – die, als in sich gefügte, auch einer bestimmten Sinnfügung angehört. In ihrer vollen Aktualität, in ihrer Ganzheit und Lebendigkeit, ist sie zugleich ein Leben ‚im‘ Sinn. [...] Diese ideelle Verwobenheit, diese Bezogenheit des einzelnen, hier und jetzt gegebenen Wahrnehmungsphänomens auf ein charakteristisches Sinn-Ganzes, soll der Ausdruck ‚Prägnanz‘ bezeichnen“.⁵³

Wahrnehmung ist in ihrer Interpretativität die Funktion von medialen ‚settings‘, in die sie eingebettet ist.

IX. HOMO SACER ALS MEDIENFIGUR

Zwei exemplarische Medienpraktiken der Figuration sind *Bildheiligung* und *Bildstrafe*. So wird der Heilige zum Bild, auf dass er im Bild als Bild verehrt werden kann, analog dem Bösen, der im Bild als Bild ‚verteufelt‘ und ‚getötet‘ werden darf. Untäter, Feinde, Fremde, in summa *das Übel* und *das Böse* wird zu *dem Bösen*. Dabei ist zentral, dem anderen oder Feind ein *Gesicht* zu geben und damit auch einen angreifbaren Körper: wie bin Laden als ‚der Terrorist‘ oder Ackermann als ‚der Banker‘. Das Übel bekommt ein Gesicht und wird von einer Person verkörpert, um Antwort auf das ‚unde malum‘ zu sein. Das Fremde als das Böse zu verkörpern und damit wenigstens *in effigie* ‚tötbar‘ zu machen, zeigt die Ambivalenzen und Abgründe der Verkörperungspraktiken – und die Notwendigkeit von Bild- wie Verkörperungskritik. So gesehen erscheint der ‚homo sacer‘ vor allem als eine Figur der Bild- oder Medienpraxis (nicht nur der Rechtsgeschichte). Der *homo sacer* ist ein Bild, genauer eine substitutive Verkörperung. Der *homo sacer* als Medientheorem

⁵² Vgl. Ernst Cassirer, *Philosophie der Symbolischen Formen*, Hamburg, 2002, Bd. 2, S. 111 [ECW 12, S. 111].

⁵³ Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, a.a.O., Bd. 3, S. 235 [ECW 13, S. 235]; vgl. ebd., S. 18; und ders., „Zur Logik des Symbolbegriffs“, in: ders., *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Oxford, 1956 [ECW 16, S. 121 ff.], auch in ders., *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt, 1977, S. 212, 214.

ist eine Grundfigur medialer Anthropologie: der straflos tötbare Mensch als der diabolische Körper, das Gesicht ‚des Bösen‘ oder ‚des Übels‘, vogelfrei für die mediale Exekution.

Agambens ‚homo sacer‘ dominiert derzeit die Diskurse um das ‚was vom Menschen übrig ist‘, in einer politischen Anthropologie, die ‚nach der Souveränität‘ fragt und deren Anderes im ‚homo sacer‘ sucht und findet. Dem ‚homo necans‘ (Walter Burkert) korrespondiert dann nicht (mehr) der geopferte Mensch, der Sündenbock (René Girard), sondern der nicht einmal mehr des Opfers würdige Mensch: vom Subjekt über das *subjectum* (Michel Foucault) und das *abjekt* (Julia Kristeva) zum *homo sacer*. Leitend in der emphatisch ‚lateinischen‘ Perspektive Agambens ist die *juridische* Optik und deren religiöses Pendant, der römische Katholizismus, trotz aller Gesten der Subversion. Aufgrund dieser Auszeichnung des römisch Juridischen operiert das *Homo-sacer*-Projekt mit einem Begriff ‚des Heiligen‘ als dem *Sakralen* (*sacrum* statt *sanctus*). In der politischen Ordnung Roms war das das gängige Modell der Heiligkeit, ähnlich wie in der kultischen Ordnung im Tempel, sei es Babylons oder Jerusalems: das Heilige als der besondere Bezirk, das Ausgegrenzte, Unbetretbare, Unnahbare; im Zentrum das Zentralheiligtum, und im Allerheiligsten ‚Gott selbst‘ oder, etwas paradoxer als gewöhnlich, der leere Thron Gottes und die leere Bundeslade. Die ikonodulen Römer und die ikonoklastischen Juden: Das ist der gekreuzte Blick auf das Sakrale als das Ausgegrenzte, original Unzugängliche. Wie beim Bundesschluss ein Tier zerteilt, zerschnitten wird als ritueller Akt der Sakralisierung (*karat berit*), so wird das Heiligtum aus dem Profanen ausgegrenzt. Das Heilige wird definiert qua Ausgrenzung oder Exklusion.

So gesehen ist das Überraschende am ‚homo sacer‘, dass hier nicht der oder das Heilige sakral genannt wird, sondern der Unheilige, der Übeltäter oder Verurteilte und Vogelfreie. Die *Struktur* ist analog: die der Exklusion aus dem Normalen, Profanen und seiner Ordnung. Die Wertung aber ist gegenläufig – und darin einander entsprechend. Aus dem ‚Normalen‘, der Ordnung des Alltags, ist das Heilige ebenso ausgegrenzt wie das Unheilige, das Reine ebenso wie das Unreine, das Göttliche ebenso wie das Diabolische. Das ‚unheilige‘ Personal (einer Kultur, Religion, eines Milieus etc.) ist ‚draußen‘, ‚unrein‘, makelhaft oder auch schuldig, sündig und darum letztlich ‚des Todes‘. Mit diesem ‚Vorurteil‘ als Verurteilung des Sünders als todgeweiht und des Todes schuldig operiert die Legitimation des ‚Falls Jerusalems‘ mit Exil, Verlust von Land, Volk und Tempel. So operiert auch noch die paulinische Anthropologie: Da kein Mensch je die Tora erfüllt habe, seien alle des Todes, nicht einer sei gerecht – außer Christus, der eben deswegen als Einziger versöhnungskompetent ist, das inkarnierte Heilsmedium. Der Mensch als Gesetzesbrecher ist des Todes, als Sünder bereits so gut wie tot, da gottlos. Dieses Vorurteil ist die (von Agamben nicht aufgearbeitete) Parallelaktion zum römischen *homo sacer*.

Mit dem ‚homo sacer‘ ist eine bestimmte Kulturtechnik als Medienpraxis thematisch: die *Figuration des Exkludierten*, des unheiligen Personals. Leitmedien dafür sind ebenso das Recht wie die Religion. Die Exkommunikation und der Bann waren die religiöse und zivile Doppelthese, in der ‚thesei‘, nicht ‚physei‘, erzeugt und deklariert wurde, wer ‚draußen‘ ist. Luther zum Beispiel wurde zunächst von Rom exkommuniziert und dann vom Kaiser mit dem Bann belegt, sodass er ‚vogelfrei‘ war und auf die Wartburg fliehen musste. So beginnt die Kirchenspaltung der frühen Neuzeit mit der Ernennung Luthers zum Vogelfreien, und das reformatorische Christentum gründet sich auf einen ‚homo sacer‘. Er ist die liminal unheilig gemachte Person, die *Persona non grata*, die ex post zum ‚Heiligen‘ erklärt wurde, wenn denn der Begriff des ‚Heiligen‘ dann noch passen würde. Zunächst ist er ein ‚outlaw‘ kraft der kirchlichen wie staatlichen Exklusion: ein religiöses und politisches ‚Abjekt‘. Als ‚Verworfenener‘ oder ‚Ausgestoßener‘ wird er zu einem Medium, das attraktiv ist für alle möglichen Gegner von Kaiser und Papst, nicht wenige Fürsten oder obrigkeitliche Gruppen wie die Bauern und Sozialrevolutionäre.

Medienanthropologisch gesagt, ‚der Mensch‘ ist *homo sacer*, wenn er in Medien wird, was er gewesen sein wird. Aber was für die einen tödlich, wird den anderen *mehr als sacer: sanctus*. ‚Heilig‘ ist eine Eigenschaft auf Wanderung. Vor allem ist es eine Eigenschaft kraft *Fremdzuschreibung*. Der *homo sacer* ist eine Medienfigur des Exkludierten, der aus dieser Exklusion *transfiguriert* hervorgehen kann: als Märtyrer oder Heiliger, schließlich sogar als *Luther*. Dessen postume Transfiguration zum Heiligen wäre anhand der Luthereffigies von Halle vorzuführen.⁵⁴ Um hier nur eine Spitze dieser Geschichte zu nennen: In der Marktkirche zu Halle an der Saale heißt es im Emporenschmuck (nach 1549 fertiggestellt): „Sanctus Doctor Martinus Lutherus Propheta Germaniae Decessit Anno 1546. Natus Anno 1483 – Docuit 1517.“ Der Tondo von Jobst Kammerer (1553) zeigt den, von dem hier als Heiligem gesprochen wird (mit dem polemischen Motto in der Umschrift: „Pestis eram vivus, Moriens ero mors tua papa“, also ungefähr: Im Leben war ich deine Pest, im Tode werde ich dein Tod sein, Papst).⁵⁵ Der Heilige wird zum Heilsmedium, der den Unheiligen, den Papst, töten wird. Luther als *mors mortis* des Papsttums, als Überwinder ‚des Übels‘. Auch eine Heilsmedienpraxis, wenn auch weder nötig noch wünschenswert. In der Gegenbesetzung

⁵⁴ Vgl. Philipp Stoellger, „Theologie der Verkörperung. Die Bildlichkeit des Körpers und Körperlichkeit des Bildes als theologisches Problem“, in: Horst Bredekamp, Marion Lauschke und Alex Arteaga (Hrsg.), *Bodies in Action and Symbolic Forms. Zwei Seiten der Verkörperung*, Berlin, 2012, S. 143–172; Philipp Stoellger und Marco Gutjahr, „Einleitung: Theologie der Verkörperung. Erkundungen an den Grenzen des Bildes“, in: dies. (Hrsg.), *An den Grenzen des Bildes. Zur visuellen Anthropologie*, Würzburg, 2014, S. 1–41.

⁵⁵ Vgl. Susan R. Boettcher, „Late Sixteenth-Century Lutherans. A Community of Memory?“, in: Michael Halvorson und Karen Spierling (Hrsg.), *Defining Community in Early Modern Europe*, Hampshire/Burlington, 2008, S. 121–142, hier: S. 138 f.

wiederholt sich, was doch überwunden werden sollte. Im Agon der Heiligkeit, einer heiligen Kompetition und Heiligkeitskompetition, wird revitalisiert, was man für tot erklären wollte.

X. HEILIGES PERSONAL ALS THEORIEFIGUREN: MEDIENTHEORIEN IM ZEICHEN DER ENGEL

Im Katholizismus haben heilige Figuren bis heute vitale Funktionen als Heilsmedien. Heiliges Personal ist ein Leitmedium religiöser Kommunikation. Das wird medienanthropologisch relevant, wenn man es als *Metonymie* versteht, wie eingangs gewettet wurde: die Figuren seien Metonymien der Medien und Figuration der Medialität. Denn mit solchem Personal geht es nicht nur um historische Personen, sondern ‚in figura‘ fungieren diese Gestalten als symbolisch und ikonisch prägnante Medien. Kraft der ‚Promotion‘ zum Heiligen wird die historische Person postum so transfiguriert, dass sie als Figur des Heiligen eine Rolle spielt oder, genauer, *rite ordinatus* eine Medienfunktion zugeschrieben bekommt. Medienkörper sind dabei stets Körpermedien und adressieren die leibliche Wahrnehmung, nicht nur *ethisch* als ‚Vorbilder‘, sondern auch *pathisch*, so affektiv wie effektiv. *Im heiligen Personal verdichten und manifestieren sich Gefühlskulturen*. Und *im Medienpersonal verdichtet sich metaphorisch und metonymisch, was Medien sind*. Wer welche *Leitfiguren* wählt, zeigt darin seinen impliziten Medienbegriff. *Das gewählte Personal figuriert die Medientheorie*.

Die juristische Oberfläche der Fabrikation ‚lege artis‘ ist nur die verspätete institutionelle Ratifikation eines vorgängigen Prozesses ‚von unten‘. Heilige wie Engel bedienen einen Bedarf nach nicht allein *symbolischer*, sondern *figuraler Prägnanz*, und zwar nicht nur *in vivo* religiöser Medienpraktiken, sondern verspätet, vermittelt, indirekt und distanziert auch *in vitro* profaner Medientheorien. Régis Debrays Medientheorie (‚Transmitting Culture‘) ist dafür symptomatisch. *Welchem Personal man folgt, zeigt wie man von Medien denkt*: seien es Engel (Benjamin und viele andere) oder Hermes (Serres) oder das Abendmahl (Hörisch, mit Geld und neuen Medien), Tote (Blanchot) oder Schatten (Levinas), Heroen (Vico) oder Ungestalten (Groebner) und so weiter. Deswegen ist bemerkenswert, dass prominente Medientheorien beziehungsweise -philosophien der letzten Jahrzehnte ausgerechnet die *Engel* als medientheoretische Grundfigur ‚reanimieren‘ (durch Benjamin inspiriert?). Von Cacciari (1987)⁵⁶ über Serres (1993)⁵⁷, Debray (1997)⁵⁸, Pleşu (1997)⁵⁹, Macho

⁵⁶ Vgl. Massimo Cacciari, *Der notwendige Engel*, Klagenfurt, 1987.

(1997)⁶⁰, Gehring (2004)⁶¹, Geimer (2004)⁶², Agamben (2007)⁶³, Siegert (2007)⁶⁴, Weigel (2007)⁶⁵ bis zu Krämer (2008)⁶⁶ wird *aus Angelologie Medientheorie gemacht* oder, vorsichtiger gesagt, die Medientheorien sind angelologisch interessiert, sc. nicht ‚de re‘, sondern ‚de dicto‘ – und dabei zeigt sich einiges ‚de se‘ und ‚de mediis‘, also über die Theorieperspektive und den Medienbegriff. Um nur eine auffällige Differenz zu notieren: Könnte es sein, dass sich in den Leitfiguren von Engel versus Apparat oder heiligem Personal versus heiligen Kanälen in der Medientheorie etwas dissoziiert: personale und apparative Leitfiguren mit entsprechend anderer Anlage der ganzen Medientheorie? Dann wären diese Metonymien symptomatisch.

Eins ist im medientheoretischen Revival der Engel seltsam selbstverständlich: Wenn *Engel* favorisiert werden als Medienmetonymie, dann geht es um Zwischenwesen von besonderer Blut- und Leibarmut, wenn nicht Leiblosigkeit. Sc. sind Engel nicht ‚leiblos‘ im strengen Sinne, aber es sind *nicht inkarnierte* Gestalten, weder Mensch noch Christus. Diese Vorentscheidung ist bemerkenswert, weil damit das gängige ‚heilige Personal‘ umbesetzt oder verschoben wird. Was den klassischen Heiligen widerfuhr, eine Transfiguration

⁵⁷ Vgl. Michel Serres, *La légende des anges*, Paris, 1993; deutsche Fassung: ders., *Die Legende der Engel*, Frankfurt am Main/Leipzig, 1995.

⁵⁸ Vgl. Régis Debray, *Transmitting Culture*, New York, 2000, original: ders., *Transmettre*, Paris, 1997.

⁵⁹ Vgl. Andrei Pleșu, „Engel. Elemente für eine Theorie der Nähe“, in: Cathrin Pichler (Hrsg.), *Engel, Engel. Legenden der Gegenwart*, Wien/New York, 1997, S. 15–31; ders., *Actualité des anges. Essai*, Paris, 2005; ders., *Das Schweigen der Engel*, Berlin, 2007.

⁶⁰ Vgl. Thomas Macho, „Himmliches Geflügel – Beobachtungen zu einer Motivgeschichte der Engel“, in: Pichler (Hrsg.), *Engel, Engel. Legenden der Gegenwart*, a.a.O., S. 83–100.

⁶¹ Vgl. Petra Gehring, „Engelszunge, Engelszungen. Einige Feststellungen zur Physiologie der Engel“, in: Kurt Röttgers und Monika Schmitz-Emans (Hrsg.), *Engel in der Literatur-, Philosophie und Kulturgeschichte*, Essen, 2004, S. 52–61.

⁶² Vgl. Peter Geimer, „Das Gewicht der Engel. Eine Physiologie des Unmöglichen“, in: Henning Schmidgen, Peter Geimer und Sven Dierig (Hrsg.), *Kultur im Experiment*, Berlin, 2004, S. 170–190.

⁶³ Vgl. Giorgio Agamben, *Die Beamten des Himmels. Über Engel*, Frankfurt am Main/Leipzig, 2007; vgl. ders., *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Vicenza, 2007; deutsche Fassung: ders., *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung*, Frankfurt am Main, 2010.

⁶⁴ Vgl. Siegert, „Vögel, Engel und Gesandte“, a.a.O., S. 45–62.

⁶⁵ Vgl. Sigrid Weigel, „Die Vermessung der Engel – Bilder an Schnittpunkten von Kunst, Poesie und Naturwissenschaften in der Dialektik der Säkularisierung“, in: *Zeitschrift für Kunstgeschichte* (2007) 2, S. 237–262.

⁶⁶ Vgl. Sybille Krämer, *Medium, Bote, Übertragung. Kleine Metaphysik der Medialität*, Frankfurt am Main, 2008; dies., „Über die Heteronomie der Medien. Grundlinien einer Metaphysik der Medialität im Ausgang einer Reflexion des Boten“, in: *Journal Phänomenologie* (2004) 22, S. 18–38; dies., „Erfüllen Medien eine Konstitutionsleistung?“, in: Stefan Münker (Hrsg.), *Medienphilosophie. Beiträge zur Klärung eines Begriffs*, Frankfurt am Main, 2003, S. 78–90; dies., „Sagen und Zeigen. Sechs Perspektiven, in denen das Diskursive und das Ikonische in der Sprache konvergieren“, in: *Zeitschrift für Germanistik* (2003) 3, S. 509–519; dies., *Symbolische Maschinen. Die Idee der Formalisierung in geschichtlichem Abriss*, Darmstadt, 1988.

in supplementäre Leiber (Reliquie, Bild, Stoffproben etc.) *fehlt* bei den Engeln. Von ihnen gibt es (üblicherweise) keine materiellen Spuren. Auf diese Figuren abzuheben impliziert eine Immaterialität, die im Blick auf den Medienbegriff relevant sein dürfte. Ähnlich ginge es mit mythischen Wesen wie Herakles, Prometheus und Hermes, die Serres als Vorgänger der Engel aufruft, die für die Medienpraxis der Zukunft zentral seien: für das Wissen mit Wissen umzugehen.

Das gerät in die Nähe zu Luhmann, zum Beobachter zweiter Ordnung, wie auch zum Teufel als Konkurrenten Luhmanns, sofern er als Beobachter dritter Ordnung auftritt. Galt die Systemtheorie dezidiert als ‚religio‘, bekommt analog auch die Medientheorie einen religiösen Oberton.⁶⁷ Wenn Gott der erste Beobachter der Welt war, dem deren Notwendigkeiten kontingent sind, liegt es systemtheoretisch nahe, die divine Position zu prästendieren. Nur entsteht damit eine Beobachterkonkurrenz von Theologie und Systemtheorie. Luhmann spricht vom „Teufel als Beobachter Gottes“, und seine „Konkurrenten“ seien „die Theologen“.⁶⁸ Die nachmythischen Gestalten der Beobachter des ersten Beobachters seien demnach die Theologen – mit denen der Systemtheoretiker als nachmetaphysischer Beobachter konkurriert. Wenn er sich nicht in deren Position verorten will, bleibt ihm nur eine klassische Alternative, die Position des ‚ersten Beobachters‘: „[D]eutlich wird, daß wir [„in der Beschreibung dritter Ordnung“] uns in einer supramodalen Sphäre befinden, die einst ausschließlich für Gott reserviert war“.⁶⁹ Wenn für Luhmann der *Teufel* so attraktiv wird, kann man das als ironische Gegenbesetzung zur Favorisierung der Engel verstehen – mit dem Witz, dass dem Teufel (oder den Dämonen) aufgrund seiner Unheiligkeit ein anderes (freieres?) Reflexionsverhältnis zu Gott, Mensch und Welt zuzutrauen ist. Der *subversive* und *ironische* Zug Luhmanns ist jedenfalls merklich anders gelagert als die (oft erstaunlich) affirmativen Aufnahmen der Engel. Wer sein Hauptwerk als Band 666 von stw publiziert, macht das nicht, ohne eine Entscheidung getroffen zu haben, mit aller Lizenz zur Ironie. Es macht einen Unterschied, ob man Teufeln oder Engeln folgt. Nur – welchen genau? Der Blick von unten oder von oben? Die anarchische Freiheit von einer Heilsökonomie? Die Distanznahme gegenüber einer Verwaltungsmaschinerie, der die Engel mit Herrschaftsansprüchen präsidieren – und die medienwissenschaftlich wiederholt werden könnte? Der Teufel bleibt trotz allem eine leibarme Figur, auch wenn

⁶⁷ Dementsprechend notierte M. Welker, es spreche viel dafür, dass es Luhmann darum gehe „zu zeigen, daß eben die funktionale Systemtheorie befähigt sei, die Funktionsstelle der inkompetent gewordenen Theologie sukzessive zu übernehmen“ (Michael Welker, „Die neue ‚Aufhebung der Religion‘ in Luhmanns Systemtheorie“, in: ders. [Hrsg.], *Theologie und funktionale Systemtheorie. Luhmanns Religionssoziologie in theologischer Diskussion*, Frankfurt am Main, 1985, S. 93–119, hier: S. 103, in Bezug auf ‚Funktion der Religion‘).

⁶⁸ Niklas Luhmann, „Wie lassen sich latente Strukturen beobachten?“, in: Paul Watzlawick und Peter Krieg (Hrsg.), *Das Auge des Betrachters. Beiträge zum Konstruktivismus. Festschrift für Heinz von Foerster*, München u. a., 1991, S. 61–74, hier: S. 65.

⁶⁹ Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main, 1997, S. 1121.

er Leib- und Sinnlichkeit reizen mag. Eine gewisse Blutarmut mag systemtheoretisch passend sein. Aber immerhin ist der Teufel sinnlichkeitsaffiner als die Engel.

Akademisch salonfähig geworden ist dieses ‚awakening‘ des Engelrevivals durch Cacciari, Serres und Debray. Um nur an Serres' These zu erinnern:

„Leser: – Warum sollten wir uns heute für die Engel interessieren? Autor: – Weil unsere Welt um Botschaften organisiert ist und die Engel Boten sind, noch zahlreicher, komplexer und raffinierter als der eine, falsche und diebische Hermes. Jeder Engel ist Träger einer oder mehrerer Relationen; nun gibt es aber Myriaden von Relationen, und jeden Tag erfinden wir Milliarden neue; was uns fehlt, ist eine Philosophie dieser Relationen“.⁷⁰

Damit wird *nicht* nur das Wissensmanagement, die Botenfigur oder das ‚Botschaftswesen‘ thematisch, sondern eine ‚Ontologie der Gegenwart‘ als eine ‚Philosophie dieser Relationen‘. Das war bereits Leibniz' Thema mit seiner *relationalen* Ontologie namens Monadologie (oder in der Prozessphilosophie von Whitehead wie von Hartshorne). Es wurde auf andere Weise ausgeführt von Peirces Semiotik, und es bleibt eine Dauerfrage, spätestens seit Luther. Wenn die Substanzontologie umbesetzt werden sollte, folgte bei Luther die Auszeichnung der Relation (*coram Deo, mundo, meo*), woraus die Hermeneutik eine relationale Ontologie des Sprachereignisses, der *promissio* wie des An- und Zspruchs generierte: eine Medientheorie am Leitmedium der Sprache, die als *die* anthropogenerische Relation galt.

Wenn die Relationenontologie bei Serres zur Aufgabe erklärt wird, ist nur zu passend, dass die *Engel* wieder auftreten, aber es ist auch eine erstaunliche Selektion. Denn warum und zu welchem Ende sollten die Engel als Leitfiguren die Theorieleistung einer ‚Philosophie der Relationen‘ erfüllen helfen? Zeigt sich darin doch noch – wie indirekt auch immer – ein Glaube an die Engel als Mittler- und *Hilfswesen* (sc. sublimiert als Glaube der anderen und Alten?). Werden die Engel auf- und angerufen, um am Ort der Theorie ihre Hilfe zu leisten?

1997 haben in auffälliger Kontiguität Thomas Macho und Bernhard Siegert ihre Engelstraktate publiziert: Thomas Macho⁷¹ leitete die „verblüffende Modernität der Engel“ aus dem deutschen Idealismus ab, aus den „Kunst- und Geniereligionen“ des 19. und frühen 20. Jahrhunderts.⁷² Er ‚reduziert‘ die Engel, führt sie kulturgeschichtlich zurück auf die Vögel, besonders die Brieftauben.⁷³ Daher ergibt sich seine Interpretationsregel: „Was die Tauben wußten, konnten auch die Engel nicht völlig vergessen“.⁷⁴ Dahinter steht eine nicht explizit gemachte Projektionsfigur: dass Engel wenn nicht psychoanaly-

⁷⁰ Serres, *Die Legende der Engel*, a.a.O., S. 293.

⁷¹ Vgl. Macho, „Himmliches Geflügel“, a.a.O., S. 83–100.

⁷² Vgl. ebd., S. 94.

⁷³ Vgl. ebd., S. 95 ff.

⁷⁴ Ebd., S. 98.

tisch, so doch kulturanalytisch gesehen humane Projektionen sind, in denen sich die eine Kultur zu ihrer Zeit artikuliert und bestimmt. Nur seien – so die *Pointe Machos* – für die Engel maßgebend nicht einfach die Menschen, sondern die Vögel.⁷⁵ ‚Wer projiziert?‘, wäre dann die Frage? Machos Blick jedenfalls geht in die Ferne:

„[W]orin besteht die *Pointe* des viel zu knapp skizzierten Versuchs, Vögel und Engel zu gemeinsamen Flügen zu überreden? Methodisch geht es mir um eine vorsichtige Erinnerung, die angesichts der großen Spekulationen über die Engel – sei es in der neueren Medientheorie oder in der älteren Geschichtsphilosophie – leicht in Vergessenheit gerät: die Erinnerung nämlich an die gegenwärtigen ‚Engel‘, die unseren Alltag bevölkern. Zu diesen gegenwärtigen Engeln zählen die Statuen, Signets, Flugzeuge, Werbebilder, Filme und viele andere kulturell-technische Errungenschaften“.⁷⁶

Also geht es um eine selektive Medienhermeneutik, für die die Engel paradigmatisch seien. Dabei kehrt letztlich eine Luhmann folgende These wieder:

„Kultur ist ein synergetisches System, ein System von Paradoxien und unwahrscheinlichen Konstruktionen, logisch und kontingent zugleich – ein System, das uns erlaubt, ja vielmehr dazu zwingt, die Konstruktionen von Zuchtvögeln, Engelbildern und Flugmaschinen aufeinander zu beziehen.“⁷⁷

Warum das ‚dazu zwingt‘, ist nicht ohne Weiteres nachvollziehbar. Aber es *erhell*t etwas: eine Kulturgeschichte der Lüfte, der Sublimierung und Erhöhung. Das kann man als Beitrag zur Mediengeschichte der Figuration und Transfiguration verstehen.

Bernhard Siegert führt in *Vögel, Engel und Gesandte. Alteuropas Übertragungsmedien* die neue Angelologie einer besonderen Verschärfung zu. Auf dem Hintergrund seiner Arbeit zum ‚Postwesen‘⁷⁸ ist er am Botenwesen interessiert (zu dem die Engel gehören). Der päpstliche Nuntius, der *legatus a latere*⁷⁹, steht im Zentrum seiner medientheoretischen Reflexion: „Im *legatus a latere* wird der Papst gegenwärtig und die päpstliche auctoritas bedingt, daß die menschliche Person, ja sogar die ekklesiastische Person des Gesandten vergessen wird.“⁸⁰ „Kurz: Der *legatus* ist der Papst“, so Siegert.⁸¹ Was an der Realpräsenz des Papstes in seinem Legaten als Extremfall des Boten thematisch wird, verfolgt Siegert in seine Ursprünge in der Christologie und Trini-

⁷⁵ Vgl. ebd., S. 100, mit der selbstkritischen Anmerkung: „Die Gegenwart der Vögel erklärt indes keine Engel; und natürlich läßt sich die Angelologie nicht einfach zur Ornithologie konvertieren. Der Vogelgesang wird von keinem Engelskonzert erwidert; und der himmlischen Hierarchie des Dionysios Areopagita korrespondiert keine Hackordnung auf einem Hühnerhof.“

⁷⁶ Ebd., S. 99.

⁷⁷ Ebd., S. 100.

⁷⁸ Vgl. Bernhard Siegert, *Relais. Geschichte der Literatur als Epoche der Post (1751–1913)*, Berlin, 1993.

⁷⁹ Vgl. Siegert, „Vögel, Engel und Gesandte“, a.a.O., S. 50.

⁸⁰ Zitiert ebd., S. 58.

⁸¹ Vgl. ebd.

tätslehre. Darin besteht seine ungewöhnliche Zuspitzung des Problems. Hier erkennt sich die Medientheorie als ‚Revenant der Theologie‘, mit der feinen finalen Wendung allerdings, dass die Theologie eigentlich der Revenant sei, ursprünglich verspätet gegenüber der Medientheorie. Was sonst apräsent bleibt, wird hier explizit: die *Christologie als Medientheorie* beziehungsweise *Christus als ‚Leitmedium‘*. War es bei Hörisch ‚nur‘ das Abendmahl, ist das ‚eigentliche‘ Versprechen der Einheit von Sein und Sinn Christus selbst, in *persona* als *Christus praesens*. Ist das Abendmahl dessen ‚ordentliche‘ rituelle Version, galt im Hochmittelalter der *vicarius Christi* als dessen *außerordentliche* Version – die zu analogen Problemen führt. Denn wie verhalten sich Christus und Sakrament oder Papst und sein Legat zueinander? Das bereits exponierte Problem der medialen Präsenzexpansion und deren Zerstreung bis in Medienkompetitionen hinein wird hier drastisch deutlich.

Siegert riskiert es, in der Trinitätslehre die Erfindung der ‚différance‘ zu sehen, und zwar in subversivem Anschluss an Hilarius von Poitiers. Der meinte, dass in Gen 1,26a („Und Gott sprach: Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei“) Gott kein Selbstgespräch führe, sondern *zu jemandem* sprechen müsse. Um das zu erklären, unterschied er einen ‚befehlenden‘ von einem ‚handelnden‘ Gott. „Der Vater wirkt dadurch, daß er spricht; der Sohn stellt her, indem er das Befohlene verwirklicht.“⁸² Siegert schließt daraus:

„Die Trinität entsteht mithin aus der Unmöglichkeit, von sich selber zu reden und dabei einer zu bleiben. Um ein Bild von sich zu schaffen (den Menschen), mußte Gott sich spalten in Vater und Sohn. Somit ist die Dekonstruktion der Mimesis lange vor Derridas ‚La double séance‘ bereits in Hilarius‘ von Poitiers ‚De trinitate‘ durchgeführt. ‚L’imité est avant l’imitant. [...] l’image précède le modèle et le double le simple.“⁸³ Gott muß sich verdoppeln, um im Bild des Menschen einen Selbstbezug unterhalten zu können.“⁸⁴

Dass das eine retrospektive Eintragung ist, wäre leicht einzuwenden. Dass damit im Zentrum der Ontotheologie die *différance* entdeckt wird, ist gleichwohl triftig. Nur *muss* man nicht von einem ‚sich spaltenden‘ Gott sprechen. Es würde reichen, dass er sich verschiebt, differenziert und trinitarisch entfaltet. Das könnte man mit Hegel auffangen, wenn man dem folgen wollte. Dann würde die Medientheorie der Begriffslogik folgend zu einer dialektischen Vermittlungstheorie, in der die Ursprungslogik anerkannt und fortgeschrieben würde. Siegert folgt dem *nicht*, sondern (er)findet bei Hilarius „mehr [...] als nur eine unfreiwillige Dekonstruktion der Trinität“, eine Logik von Stellvertretung, in der sich ein ‚mediologisches Grundgesetz‘ zeige: „Das Primat des Abbildes vor dem Urbild, des Kanals vor dem Absender.“⁸⁵ Das ist mit Derrida

⁸² Hilarius von Poitiers, *Über die Dreieinigkeit IV. 16–17*, übers. v. Anton Antweiler, München, 1933, S. 187 f.; vgl. ebd., IV, S. 21.

⁸³ Jacques Derrida, „La double séance“, in: ders., *La dissémination*, Paris, 1972, S. 216.

⁸⁴ Siegert, „Vögel, Engel und Gesandte“, a.a.O., S. 54.

⁸⁵ Ebd., S. 58.

nur zu plausibel. Aber – wird damit die Urbild-Abbild-Relation wiederholt und invertiert, gegenbesetzt? Wäre nicht die weitergehende Aufgabe, Bild und Bildverhältnisse *nicht* mit dem Dual von Ur- und Ab- zu begreifen? Auch nicht durch deren Umkehr? Oder wird von Siegert (nicht ohne feinen Sinn für Ironie) genau die Vergeblichkeit der Gegenbesetzung vorgeführt und ausgestellt? Ist doch der ‚Primat‘ des Abbildes weder klassischer Primat noch Abbild mehr, sondern diachrone Verschiebung und irisierender Entzug.

Siegerts Fazit lautet jedenfalls:

„Die Analyse der Aporien der Trinität sollte andeuten, daß die Geschichte des Gesandtschaftswesens u. a. die Geschichte der Erfindung der Möglichkeit eines wirkungsmächtigen Sprechens in der 1. Person Singular ist. Das Problem Gottes, von sich ein Bild nicht schaffen zu können, einen Narzißmus auszubilden oder das Ich als Objekt zu besitzen, ohne sich zu spalten, dieses Problem, dessen Gestalt die Trinität ist.“⁸⁶

Insofern wird hier am Leitfaden der Engel, der Boten und deren Kulturbeziehungsweise Mediengeschichte ein medienphilosophisches Problem erörtert, das sich bei näherem Hinsehen mit historischer Tiefenschärfe als ‚Revenant der Theologie‘ erweist: Die Trinitätslehre wird zum Arkanum der Medientheorie. Gründlicher kann man das Problem theologisch nicht fassen. Nur – ob es zentral um das ‚wirkungsmächtige Sprechen in der 1. Person Singular‘ geht, kann man gerade *medientheoretisch* rückfragen. Hermeneutisch wäre das nur zu naheliegend, dem Leitmedium von Wort und Sprache folgend. Aber wenn Sagen *und* Zeigen die mediale Duplizität wären (anfänglich zwei also, different und chiasmisch verschränkt), ginge es gleichermaßen um die ‚Realpräsenz‘ nicht im Wort allein, sondern in Bild und Körpermedien und allen Formen des Zeigens. Auch im ‚Sichzeigen‘ tritt der ‚Ursprung‘ auf, den Siegert fokussiert, im Vorübergehen. Die Realpräsenz führt in eine Kaskade supplementärer Medien, in deren Ausdifferenzierung sich genau der Sprung wiederholt und variiert, der dann imaginär im Ursprung invisibilisiert werden muss.

Siegert folgt allerdings einer Gegenbesetzung, in der er noch um den Ursprung oder Anfang *konkurriert*: „Gott ist also kein Großer Anderer, der am Anfang aller Zeiten als DAS WORT gewesen wäre. Am Anfang war die POST, und die Post ist der Ursprung Gottes.“⁸⁷ Die These ist weniger ‚postalisch‘ formuliert: *Im* Anfang war das Medium – aber nicht, dass das Medium *Gott* war und ist, sondern es *erzeugt* Gott, so klingt es bei Siegert (in meinen Ohren). Damit ist die ‚différance‘ zum Ursprung ernannt, zur *arché*. Wäre dagegen nicht *anarché* zu erwarten? Die Konsequenz ist dann, ‚die Post‘ (oder das Medium) zum ‚Übergott‘ zu ernennen: zum Gott hinter Gott? Oder zum Ursprungsmedium? Es scheint etwas vorsokratisch, eleatisch konzipiert: Der Ursprung ist der Medienflow. Die Rückfrage wäre, ob damit die Post nicht

⁸⁶ Ebd., S. 58 f.

⁸⁷ Ebd., S. 55.

hyperbolisch (oder ironisch?) divinisiert wird? Die Post (als Metonymie der Medien) als Metasouverän? Es scheint, als ließe sich Siegert von der Trinitätslehre in eine Kompetition verstricken, in der dann das eine gegen das andere antritt – und die Post hochgetrieben werden muss zum ‚eigentlichen‘ Ursprung. Nur damit würde er der Politik wie Ökonomie der Souveränität folgen, die er doch, wenn ich recht sehe, zu öffnen und zu verlassen angetreten war. Was aber bleibt, stiften die Medien. Auch die Neigung der Medientheorie (wie der Theologie), zur Metatheorie zu werden, zur Metamedienwissenschaft?

Diese Verstrickung in Ursprungs-, Macht- oder Souveränitätskonflikte legt es nahe, noch einmal auf Agamben zu schauen. Denn er führt das theologische Grundproblem der Medientheorie in gewisser Weise ad absurdum, um es zu öffnen und von ihm lassen zu können. Ob das gelingt, ist eine andere Frage. Angelologie als imaginäre Anthropologie, auch Sozialtheorie, Ordnungstheorie und Mediologie (wie bei Debray⁸⁸) handelt, wie Agamben es nannte, von den ‚Beamten des Himmels‘. Im Zentrum des großen *Homo-sacer*-Projekts entsteht die Frage, warum Macht der Herrlichkeit bedarf. Dazu differenziert Agamben Funktionen der Macht angelologisch: die Verherrlichung und die Verwaltung. Beides sind *Machtmedien*, ohne die die Macht nicht ‚wirklich‘ wäre: nicht wahrnehmbar (Verherrlichung) und nicht wirksam (Verwaltung).

Agambens eigenwillige Genealogie der Gegenwart aus dem Geist der Theologie operiert mit einer Metathese im Hintergrund: politische und ökonomische Theologie als zwei

„im weiteren Sinne politische Paradigmen [...]. Aus ersterem gehen die politische Philosophie und die moderne Theorie der Souveränität hervor; auf das zweite lässt sich nicht nur die moderne Biopolitik zurückführen, sondern auch der Sieg, den gegenwärtig die Ökonomie und die Regierung über jeden anderen Aspekt des gesellschaftlichen Lebens davonzutragen scheinen“.⁸⁹

Daher meint er,

„daß das zentrale Rätsel der Politik nicht in der Souveränität, sondern in der Regierung, nicht in Gott, sondern im Engel, nicht im König, sondern im Minister, nicht im Gesetz, sondern in der Polizei besteht – oder präziser, in der doppeköpfigen gouvernementalen Maschine, die sie konstituieren und am Laufen halten“.⁹⁰

Daher werden himmlische und irdische Hierarchien als ‚heilige Herrschaft‘ interessant, die Angelologie als Verwaltungstheorie und schließlich auch Liturgie als Theorie der Praxis: der Operativität der Heilsmedien, Sakramente. *Liturgie* sei die Konsequenz und ‚Applikation‘ der Ökonomie, der trinitarischen ‚oikonomia‘. Im Hebräerbrief bringt Christus mit seinem Opfer eine ‚leitourgia‘

⁸⁸ Debray, *Transmitting Culture*, a.a.O., S. 18, 33 ff.

⁸⁹ Agamben, *Herrschaft und Herrlichkeit*, a.a.O., S. 14.

⁹⁰ Giorgio Agamben, „Einleitende Bemerkung zum Begriff der Demokratie“, in: ders., Alain Badiou u. a., *Demokratie? Eine Debatte*, Berlin, 2012, S. 9–12, hier: S. 11 f.

dar, eine ‚öffentliche Dienstleistung‘ der Errettung der Menschheit.⁹¹ Dem entsprechen die Engel (Heb 1,7.14), die als ‚dienstbare Geister‘ das Heil verwalten (die *administrierenden* Engel im Unterschied zu den jubilierenden). Daher nennt Agamben diese Engel in ihrer ‚liturgischen‘ ‚administrierenden‘ Funktion ‚*Beamte des Himmels*‘. Dem entsprechen abgeleitet die Priester als ‚Minister‘ dieser Heilsverwaltung und -vermittlung. Im Rahmen der Heilsökonomie ist die ‚Liturgie‘ die Dienstleistung dieser Verwaltung des Heils, und Regieren heißt (im Unterschied zu Herrschen) Verwaltung des Heils. Auch der Pfarrer als ‚*verbi divini minister*‘ steht bis heute im Horizont dieser Heilsökonomie. Die ‚Minister‘ handeln nicht als natürliche, gar ‚authentische‘ Personen (etwa kraft ihrer Glaubwürdigkeit oder ‚Authentizität‘), sondern sie sind Amtsträger und erfüllen die Funktion der Heilsmedienverwaltung. Sie handeln ‚*ex officio*‘, und das heißt „zu handeln, als ob man ein anderer wäre“⁹², anstelle des Auftraggebers, hier (nicht der Kirche, sondern) *Gottes*.

Im Hintergrund von Agambens *Herrschaft und Herrlichkeit* mit seiner Anrufung der Angelologie⁹³ wird Foucaults These zur neuzeitlichen Administration stehen. Mit dem Prokurator beziehungsweise dem Sekretär tritt eine administrative, wissensproduzierende Form der Macht an die Stelle der Souveränität. Siegert formulierte, es sei das „neue System, das die realprä-sente Repräsentation allein auf den Körper des Königs bezieht, während es sie in den Praktiken der Raumdurchmachung durch bürokratische Verfahren ersetzt: die Administration“⁹⁴. Der ‚Witz‘ von Agambens Studie ist – gegen Foucault und versehentlich auch gegen Siegert – der (versuchte) Nachweis einer Genealogie der Administration aus der Angelologie, genauer aus der Dionysischen (und thomistischen) Lehre von den *administrierenden* Engeln. So würde die archäologische These Foucaults (in an Blumenbergs *Legitimität der Neuzeit* erinnernder Weise) von der Neuzeit ins Mittelalter vorverlegt. Gottes Macht braucht ebenso Herrlichkeit wie Verwaltung. Nur ist mit der Administration keineswegs das Problem der Verkörperung und Präsenz abgelöst oder erledigt. Wenn Siegert die „Institution des permanenten Gesandten von dem Moment an [...] existieren“ sieht, „seit dem es die Institution eines permanenten Officiums gibt“, und zwar mit den permanenten Gesandten beziehungsweise Sekretären im 15. Jahrhundert, wäre Agambens These dagegen: Das geschieht bereits in der Angelologie, dunkel zugespitzt in der Administration ewiger Strafen in der Hölle, das heißt auch noch *nach* dem ‚Jüngsten Gericht‘.

„Angelologie“ hat „ihren Ort in der Ökonomie der göttlichen Weltregierung, deren Minister die Engel sind“⁹⁵. Sie sind Minister, die Engel also das ‚himmlische Ministerium‘ (mit Hieronymus).

⁹¹ Vgl. Giorgio Agamben, *Opus Dei. Archäologie des Amtes*, Frankfurt am Main, 2013, S. 112.

⁹² Ebd., S. 139 mit Gasparri.

⁹³ Die mit Bruno Latour, *Jubilieren. Über religiöse Rede*, Berlin, 2011, zu vergleichen wäre.

⁹⁴ Siegert, „Vögel, Engel und Gesandte“, a.a.O., S. 60.

⁹⁵ Agamben, *Die Beamten des Himmels*, a.a.O., S. 12.

„Insofern neigen Engel und Bürokraten dazu, ununterscheidbar zu werden: Nicht nur die himmlischen Boten sind nach Aufgaben und Ämtern angeordnet, sondern auch die irdischen Beamten nehmen ihrerseits englische Züge an und werden befähigt, wie die Engel zu behüten, zu erleuchten und zu vervollkommen“.⁹⁶

Die Engel werden traditionell in zwei Funktionsgruppen unterschieden: in administrative („im eigentlichen Sinne ‚gouvernementale‘“) und in assistierende (die Gott schauen und verherrlichen).⁹⁷ Aber beide seien „zwei Seiten ein und derselben Regierungsmaschine [...], die man [...] ‚Ökonomie‘ und ‚Herrlichkeit‘ beziehungsweise ‚Regierung‘ und ‚Reich‘ nennen könnte“.⁹⁸ Agamben zieht hier direkt die Parallele zu den irdischen Beamten: Die „verrückten Chöre“ [...] sind nichts anderes als der zeremonielle und liturgische Widerpart der fleißigen geflügelten Beamten, die auf der Erde die ‚historischen‘ Verfügungen der Vorsehung vollstrecken“.⁹⁹ Daher bestehe „Wesensgleichheit von Engeln und Bürokraten“.¹⁰⁰

Wie Blumenberg geht Agamben von dem Problem der Gnosis aus: ob Gott letztlich „nicht von dieser Welt“ sei, „oder regiert er sie“?¹⁰¹ Daher seien die Engel für die Entdualisierung und Vermittlung so entscheidend für das göttliche Wirken der Weltregierung. Angelologie fungiert als Antignostikum, und zwar Agamben zufolge in Judentum, Christentum und Islam.¹⁰² Gehe es doch stets um die Wirklichkeit Gottes als *Wirken*, also um die *Operativität Gottes*. „Jeder Engel ist ein Regierungsakt, und jeder Regierungsakt ist ein Engel“.¹⁰³ Agamben sieht, dass das Christentum auf dieses Problem vor aller Angelologie mit der *Trinitätslehre* antwortet, meint allerdings, dass deren „Dispositiv [...] in Gott selbst eine englische Macht einführt und so der Weltregierung eine göttliche Gestalt gibt“.¹⁰⁴ Das ist zwar eine Unterbestimmung Christi, wäre es aber sachlich triftig, müssten die Engel eigentlich irrelevant werden. War es das, was er zeigen wollte? Trinität als Ökonomie ist Agambens Antwort: „Dies ist der Grund für den unverbrüchlichen Zusammenhang von Christologie und Angelologie“, weil die Engel „Instrumente der Heilsökonomie“ seien, und „Christus selbst tritt von Anfang an als Engel auf“.¹⁰⁵ Das ist bestenfalls *eine*, und zwar kaum eine tragende Bestimmung und wird auch nicht von Agambens Belegen getragen; ebenso wenig wie seine weitere These, die immanente Trinität werde durch eine ökonomische „ersetzt“.¹⁰⁶

⁹⁶ Ebd.

⁹⁷ Vgl. ebd., S. 13 mit Dante.

⁹⁸ Ebd.

⁹⁹ Ebd.

¹⁰⁰ Ebd.

¹⁰¹ Ebd., S. 14.

¹⁰² Vgl. ebd., S. 14 ff.

¹⁰³ Ebd., S. 16.

¹⁰⁴ Ebd., S. 19.

¹⁰⁵ Ebd.

¹⁰⁶ Ebd., S. 21.

Plausibler ist die von ihm bemerkte „Ambiguität der christlichen Angelologie“, in der er (woher?) die „Notwendigkeit“ begründet sieht, die Engel „durch die Eingliederung der himmlischen Heerscharen in die Regierungsmaschine vollständig in eine bürokratisch-exekutive Struktur der göttlichen Vorsehung zu überführen“, was erst in der Scholastik geleistet worden sei.¹⁰⁷ Und genau hier wird Agamben *selber* symptomatisch ambivalent: Einerseits sieht er in der Wirkungsgeschichte von Kol 1,18–2,10¹⁰⁸ in Christus als Haupt der Kirche und dem Papst als seinem Vikar „die wesentlich gouvernementale Bedeutung der Christologie“¹⁰⁹ begründet. Andererseits meint er: „Tatsächlich jedoch ist in der christlichen Theologie das Paradigma der Weltregierung seinem Wesen nach an ein Ende gelangt“.¹¹⁰ Nach dem Jüngsten Gericht (dann erst?) bleibe den Engeln nur der Lobpreis der Herrlichkeit und, wie er später erörtert, die Regierung der Hölle. Anscheinend treten bei Agamben zwei Perspektiven auseinander und gegeneinander an: eine kritische und eine affirmative. Die Vermutung wird sich später bestätigen (*Kirche und Reich*), wenn er einen eschatologisch affirmativen Kirchenbegriff vertritt. *Herrschaft und Herrlichkeit* indes entfaltet die negative, kritische These (keine ‚affirmative‘ wie bei Hans Joas, sondern eine ‚destruktive‘ Genealogie?). Daher kann man hier die Arbeit der Destruktion einer Disposition, eines ontotheologischen Dispositivs finden. Wenn ich recht sehe, wird das Dispositiv der theologischen Ökonomie *exponiert* und anhand der Angelologie ad absurdum reduziert. Wenn nach dem Jüngsten Gericht die administrierenden Engel ‚arbeitslos‘ werden, bleibt ihnen nur noch eine Aufgabe: die ewige Bestrafung der Sünder in der Hölle zu überwachen, und das auch noch zum Lustgewinn der Seligen im Himmel, die dabei zuschauen.¹¹¹ Der „Glanz der Qualen“, den Foucault anhand des Ancien Régime bearbeitet hatte, wird von Agamben in der finalen Angelologie der Höllenwächter entdeckt.

Die medientheoretischen Konsequenzen sind nicht alle absehbar, aber teils wohl die folgende. Der Engel als Leitmedium wird in seiner Ambivalenz entdeckt und exponiert. Ob Verherrlichung oder Verwaltung, er bleibt gebunden an eine Ursprungslogik der Macht, die er repräsentiert. Wer daher, so die Implikation, den Engeln als Leidmedien der Medientheorie folgt, folgt diesem Dispositiv. Werden die Engel final ‚arbeitslos‘, verwandeln sie sich in ‚Mittel ohne Zweck‘, so wie eine leerlaufende Regierungsmaschine: „eine infernale Idee“¹¹². Sollte das einen kritischen Beiklang haben im Blick auf leerlaufende Medienmaschinerien? Sofern Agambens politische Philosophie nicht ohne den Kontext der Berlusconi-Administration zu lesen ist und deren Absurdität

¹⁰⁷ Vgl. ebd.

¹⁰⁸ Er meint, der Kolosserbrief stamme von Paulus, was kaum ein Exeget heute noch vertreten würde.

¹⁰⁹ Ebd., S. 22.

¹¹⁰ Ebd.

¹¹¹ Vgl. ebd., S. 66 ff.

¹¹² Ebd., S. 67.

ten indirekt vorführt, wäre darin auch die Kritik einer politisch konnotierten Medienmaschinerie mitzudenken. Die friedlich-fröhlichen Engel erweisen sich dann als ‚Legaten‘ eines Medienmoguls, eines ‚Fürsten dieser Welt‘, dem zu entkommen nicht ganz leicht fällt. Wenn final die Hölle zu einem Spektakel wird, überwacht von den Engeln, und die Zuschauer weiden sich an der Schau der Qualen – ist das eine drastische Vorführung leerlaufender Unterhaltungsindustrie? Diese hermeneutischen Vermutungen sind Verkürzungen und ‚Applikationen‘ und damit sicher auch Banalisierungen. Aber – im Letzten werden Engel und Dämonen hier ununterscheidbar. Die beruhigende Kontrastierung von Gut und Böse wird durchlässig – das ‚Freund-Feind-Schema‘ brüchig und das Dispositiv von Gott versus Teufel damit fraglich.

XI. MEDIENMYTHOLOGIE?

‚Engel‘ im Kontext der Medientheorie, die ‚Beamten des Himmels‘, oder ‚Heilige‘ und deren Gegenspieler, die ‚Unheiligen‘, ‚Bösen‘ und ‚Feinde‘? Das klingt nach *mythischem* Personal und *alter* Metaphysik. Und das ist es auch, auf den ersten Blick wenigstens. Dergleichen kann in aller Differenz wiederholbar erscheinen, wenn das Theoriedesign kontingent genug wird. So gibt es ja auch florierende Medienformate bis in wissenschaftliche Diskurse, die das ‚himmlische Geflügel‘ und seine ‚dämonischen Verwandten‘ zu reanimieren versuchen, auch wenn das gelegentlich an eine ‚Störung der Totenruhe‘ erinnert. Als ginge es um einen Ausflug in den Jurassic Park der Theoriegeschichte möchte man Engel wieder fliegen lassen, und zur entsprechenden Dramatisierung Dämonen und Teufel gleich mit. Das kann einen Unterhaltungswert haben, für manche religiöse Perspektiven auch einen Trostwert. Aber dann? Medientheorie als ‚game‘, in dem Fabelwesen auftreten, mit denen man gegen andere kämpft oder besser noch den Theoriediskurs als ‚quest‘ an die Spielfiguren delegiert? Dazu muss man nicht unbedingt mythisches oder metaphysisches Personal auftreten lassen. Auch wer Gegenwartsfragen mit dem Beschwören der Toten zu beantworten sucht, wer also Antwort sucht bei den toten Großtheoretikern, verhält sich nicht gänzlich anders. Als könnten die Toten sprechen, wo einem selber die Worte fehlen. Kurzum: Medienmythologie im Sinn der Geisterbeschwörung oder der Ausflucht in himmlische Gefilde kann man betreiben. Man kann es aber auch lassen. Um beides ging und geht es mir hier nicht eigentlich, und zwar gerade in theologischer wie religionsphilosophischer Perspektive nicht. Steht dergleichen doch schnell unter Verdacht, unter einer ‚Hermeneutik des Verdachts‘. Ideologie und Apologetik zu betreiben. Wer dem Glauben glaubt, dem glaubt

man nicht. Auch ein Verdacht erzeugt seine Gespenster, mit denen er spielt, von denen er zehrt und die er nährt.

Es geht vielmehr um die quer zu Verdacht und Apologetik stehende Frage nach dem medientheoretischen Potenzial metaphysischer Traditionen und religiöser Praktiken einerseits. Denn wenn Medien nicht erst mit den Macy-Konferenzen entdeckt wurden, sondern so alt sind wie die Hominiden (wenn nicht älter), wenn also mit Blumenberg und anderen Kultur *a limine* medial verfasst ist, technisch in Wort wie Bild (Jonas), dann ist Reflexion auf diese Medialität von Kultur selbst in metaphysischen Kontexten zu finden. Das wird umso interessanter, wenn Medientheoretiker metaphysische Figuren und mythisches Personal aufrufen als Sprach- und Denkfiguren ihrer Theorie. Warum und mit welchem Ertrag?

Sind vielleicht die Umwege in ‚Lost Worlds‘ so reizvoll, weil dort eine Lizenz zur Theoriefantasie zu finden ist, zur Invention und Investigation im Reich des Exkludierten, Unmöglichen? Wird auf dem Umweg in diese reflexiven Heterotope denk- und sagbar, was in gegenwärtigen Theoriedispositiven verfermt und exkludiert wird als unsäglich und unmöglich? Das könnte zwar Theorieexotismus sein, aber die reizvollere Wette wäre, dass dort Entdeckungen zu machen sind und Erfindungen, die einen Wahrnehmungs- und Reflexionsgewinn bringen könnten. Warum werden ‚heilige Kanäle‘ aufgerufen, eine alte Sakramentsmetapher für die ‚gratia infusa‘, um die Medien als ‚Infusion der Gnade‘ zu denken? Warum werden als paradigmatische Boten die Engel aufgerufen? Oder als politisches Paradigma der Gouvernamentalität die Engel als ‚Beamten des Himmels‘ exhumiert? Eröffnet Theoriefantastik oder imaginative *memoria* eine Lizenz zum Unmöglichen – und damit möglicherweise eine Subversion gegenwärtiger Exklusionen und der sie bedingenden Dispositive? Dann könnten Theologie und Religionsphilosophie doch wieder interessant werden als ‚tourguides‘ auf solchen Umwegen in die vergangenen Welten, oder zumindest als Wegbegleiter.

Für die Medienanthropologie werden die Gefilde der ‚Heiligen‘ und ‚Engel‘ mit ihren Stufen, Variationen und Verwandten so interessant und aufschlussreich, weil es sich hier um *imaginäre* Anthropologie handelt: um Exkursionen, Explorationen und Experimente ‚am Menschen‘ oder ‚mit Menschen‘, die so oder so erhöht, figuriert, transfiguriert werden, um an diesen Figuren auszudenken, was der Mensch sein könnte, gewesen sein oder werden könnte und sollte – oder auch nicht sein sollte oder nie sein könnte. Dabei ist mit den Erhöhungen stets die Nachtschattenseite mitthematish, das dunkle Personal. Solche Fantasien können sehr verschieden modalisiert werden: dogmatisch und apologetisch, sei es qua Amt einer Kongregation einer Religion oder qua Ökonomie mancher Transhumanismen; sei es fromm seitens der Verehrer oder polemisch seitens der Kritiker; sei es distanzierend wie bei Historikern oder lustvoll imaginierend wie bei Literaten; sei es konsumierend wie bei affirmativen Lesern oder phobisch wie bei Traumatisierten. Die Produktions-, Distributions- und Rezeptionsvarianten sind so unendlich wie je

für sich symptomatisch interessant. An ihnen zeigt sich dem späteren Blick, welches Personal für ‚vital‘ gehalten und entsprechend animiert wird.

Die Explorationen der Möglichkeiten und Unmöglichkeiten ‚des Menschen‘ sind sc. diachron und topografisch ebenso variant wie signifikant und symptomatisch für die jeweiligen Perspektiven und Horizonte. Wie die himmlischen ‚Übermenschen‘ ausfantasiert werden, zeigt, was einer Zeit oder Trägergruppe für denkbar gilt. Es sind Verkörperungen von Hoffnungen wie Ängsten. ‚Was man sich überhaupt nur vorstellen kann‘ oder will, zeigt, welchen Dispositiven man folgt. Insofern sind die Exkursionen in die ‚imaginäre Anthropologie‘ so aufschlussreich, weil sie den Grenzverkehr zwischen dem Unmöglichen und Möglichen erschließen, der die Vorgeschichte bildet zu den Übergängen vom Möglichen zum Wirklichen. In historischer Perspektive war exemplarisch für Blumenberg stets von besonderem Interesse, wann etwas zu denken und zu formulieren *möglich* wurde. Die Genese der Möglichkeit einer Vorstellung, also das Werden des Vorstellbaren, ist die geschichtspänomenologische Version der Genealogie von Dispositiven, deren Labilisierung oder Umbrüchen. In kulturhermeneutischer Perspektive ist das von anthropologischem Interesse: wann sich welche ‚Selbstverständlichkeiten‘ verschieben, verdichten oder verändern. Wann wurde es möglich, vom Hirn als Computer zu sprechen, wann von seiner legitimen Selbstbehauptung etc.? Mediale Anthropologie dürfte interessiert sein an den historischen wie hermeneutischen Bedingungen der Figuration ‚des Menschen‘ und seiner un/möglichen Seitengänger als Kontrastfiguren – die sich latent bereits im Grenzverkehr des Unmöglichen und Möglichen ‚entscheiden‘ und im Übergang vom Möglichen und Wirklichen manifestieren.

Das für solche Erkundungen im Latenten *Literatur*, auch religiöse, aufschlussreich ist, dürfte klar sein. Denn wo werden solche Latenzen wahrnehmbar? Auch in Bildpraktiken oder anderen nicht gleich theoretisch disziplinierten Medienpraktiken. Galt als ‚Lebenswelt‘ das ‚Universum von Selbstverständlichkeiten‘, in denen wir leben, manifestieren sich diese unthematischen Untergründe *in vivo* in den Selbstverständlichkeiten der Medienpraktiken wie auch in deren kleinen Abweichungen oder auch Rissen und Bruchlinien. Und solche Spuren zeigen sich auch in manchem theoretischen Text.

XII. MEDIENMETAPHYSIK?

Es ist erstaunlich, wenn und wie in Medientheorien oder -philosophien die Grenzen ‚reiner Vernunft‘ und akademischer Methoden überschritten werden: wenn mehr zu sagen gewagt wird, als methodisch ‚gesichert‘ und ‚zureichend begründet‘. Das sollte nicht gleich mit dem Verdikt der ‚Metaphysik‘ oder

‚leeren Spekulation‘ belegt werden. Ist doch ‚die Metapher im theoretischen Text‘ seit Derrida wie Blumenberg rehabilitiert und als so unvermeidlich wie potenziell hilfreich (an-)erkannt. Dazu passt, dass auch Mythen und imaginäres Personal im theoretischen Text auftreten können, und zwar nicht nur als toter Gegenstand von Entomologen, anderen Zoologen oder Paläoanthropologen, sondern als *vitales* Personal dieser Theorien. Wenn es nicht schräg scheinen soll, Engel und deren Verwandte in Theorien auftreten zu lassen, wird es vielleicht mit Ironie umspielt werden. Mit dem gnädigen Lächeln der theoretischen Distanz kann man sich manches gefallen lassen, als Zuschauer von Schiffbrüchen vielleicht. Aber, Debray wie Krämer und andere scheinen mir keineswegs mit solcher Gönnergeste zu operieren, sondern eher in literarischer Geste, mit der Lizenz zum Imaginären in und hinter den symbolischen Ordnungen der Medienpraktiken und anderer Theorien.

Wie Literatur, exemplarisch die fantastische eines Borges, philosophisch geladen sein kann oder Philosophie wie die Blumenbergs literarisch, so gibt es auch Chiasmen von Fantastik und Philosophie oder von Metaphysik und Literatur am Ort der Medientheorien (wie auch der Theologien). Das hat *auch* einen Grund in Grenzlagen des theoretischen Diskurses. Wer nach ‚Medien‘ fragt, kann nicht vermeiden, auch nach dem ‚Anderen‘ von Medien gefragt zu werden. Wenn man nicht mit einem (hermeneutisch sattsam bekannten und kritisierten) neuen Universalanspruch auftreten will, Medien seien ‚alles‘, was ist, oder ‚alles sei medial‘, wenn man also eine Globalisierung und Totalisierung des Medienbegriffs vermeiden will, bedarf es einer Differenz. Analogien des Problems sind bekannt: ‚Alles ist Interpretation‘ war eine erste These der Interpretationsphilosophie (bei Günter Abel mit Goodman). Der Einwand, ob wirklich *alles* nur Interpretation sei, führte zur Konzession: alles sei interpretativ gegeben, aber Interpretation sei nicht alles, was ist. Gleiches könnte man für ‚Deutung‘ sagen: alles sei nur in, mit und unter Deutungen gegeben, aber Deutung nicht alles, was ist.¹¹³ Folgt man dieser Konzession, ist gut vertretbar, dass ‚alles‘ immer nur medial gegeben und zugänglich sei, aber Medien darum nicht alles, was ist. Diese Konzession kann jedoch in ganz verschiedener Weise motiviert sein:

– ‚*Physisch*‘ kann das Andere der Medien markiert werden als ‚Natur‘, auch die, die wir sind, unsere ‚pura materia‘, wie Luther meinte. Wenn aber ‚Natur und Technik‘ keine Opposition bilden? Dann kann man dennoch insistieren, es gebe ein ‚Diesseits‘ der Medien in der Natur, die wir sind, ohne sie als das ‚Eigentliche‘ und ursprünglich ‚Gute‘ normativ zu überlasten (was Luther zu vermeiden wusste). Damit wird nicht eine ‚immediate Natur‘ behauptet, sondern ‚Natur‘ zum Begriff eines Anderen von Medialität. So

¹¹³ Vgl. Philipp Stoellger, ‚Interpretation zwischen Wirklichkeit und Konstruktion. Konstruktivistische Interpretationstheorie als Antwort auf konstruktivistische Übertreibungen‘, in: Andreas Klein und Ulrich H. J. Körtner (Hrsg.), *Die Wirklichkeit als Interpretationskonstrukt? Herausforderungen konstruktivistischer Ansätze für die Theologie*, Neukirchen-Vluyn, 2011, S. 93–128.

würde in theoretischer Funktion ein Unterschied ‚gemacht‘ (und nicht ein An sich oder eine Unmittelbarkeit krude behauptet), der analog im Begriff der Materialität formuliert werden kann.

– *Funktional* kann man im Sinne Cassirers Medien als symbolische Form ansprechen, vermutlich als ‚Metaform‘, die sich quer durch alle anderen Formen zieht (wie auch Sprache). Dann ist sie eine Funktion von Kulturpraxis und damit so omnipräsent, dass deren Anderes zu klären wäre: Funktion wovon? Von Kultur als ‚Arbeit gegen den Tod‘? Will man so weitgehende Annahmen vermeiden, ist die funktionale Differenz auch schlichter zu machen: etwa mit Heider, wenn man Ding und Medium so unterscheidet, dass Dinge *als* Medien *fungieren* und so *wahrgenommen* werden.

– *Semiotisch* kann man auf Andere des Zeichens wie der Interpretation hinweisen, was sc. nur in und mit Zeichen möglich ist. In der Interpretationsphilosophie wurde das ‚Erlebnis‘ genannt.

– *Phänomenologisch* kann man wie Dieter Mersch auf ‚Materialität, Präsenz und Ereignis‘ als die Bedingungen von Medienpraktiken verweisen, die weder in ihnen aufgehen noch von ihnen ‚erfasst‘ werden können. Der ‚Riss‘ oder das ‚dia‘ der Medien markiert dieses Andere, ohne es zu ‚behaupten‘.

Die Versuche ließen sich vermehren, in aller Unterschiedlichkeit etwa von Medienpraktik und -pathik (wie Aktiv und Passiv) oder von Erfahrung und Widerfahrung. Was sich darin andeutet, ist eine Frage der *Medienontologie*: in der das ‚Sein‘ von Medien wie Medialität thematisch wird. Das können manche ‚new realism‘ nennen, auch hypothetische Metaphysik (wie Whitehead) oder metaphysische Vermutungen (wie Hans Jonas) oder Negativistik (wie Dieter Mersch oder Thomas Rentsch) oder programmatisch ‚kleine Metaphysik‘, wie Sybille Krämer. Dagegen regt sich schnell Widerstand, wenn in profaner Nüchternheit der theoretische Blick auf Zeichen, Praktiken, Apparate und Kanäle konzentriert wird. Da haben ‚Geister‘ in den Maschinen nichts zu suchen. Warum dennoch? Wenn es an die Grenze der Medientheorie geht, liminale oder finale Grenzen, Risse und Bruchlinien in den Praktiken (und Pathiken), wird es schwer vermeidbar, *mehr* zu sagen, als die ‚Materialitäten, Apparate und Praktiken‘ hergeben. Es wird zu Grenzüberschritten kommen, in denen das *Metaphysische* der Medien manifest wird, das *Meta-mediale* (wie bei Bernhard Siegert). Zumindest die invisible Latenz in den manifesten Medienpraktiken sollte sich bemerkbar machen in Spuren und Entzugerscheinungen. Schon von *heiligen* Kanälen zu sprechen und damit die pristine ‚Heiligkeit‘ aufzurufen in spätmodernen Kontexten, ist solch ein Nachleben des Mythischen wie Metaphysischen im theoretischen Text. Dass damit stets die Geste der Distanzierung einhergeht, ist gängig. Vermutlich ist diese Geste eine Ermöglichungsbedingung für solche ‚Übergriffe‘ und ‚Rückgriffe‘. Mit der Lizenz des Literarischen ebenso wie mit der Geste wissenschaftlicher wie historischer Distanz ist mehr möglich, als kritische Disposition üblicherweise ‚erlauben‘.

XIII. IM RÜCKBLICK – DIE LUFT WIRD SICHTBAR

Nicht alle Medien sind Menschen, aber alle Menschen sind Medien – wenn auch nicht nur und immer. Sie können auch wie ‚Dinge‘ schlicht ‚Körper‘ sein, also nicht *als* Medien fungieren. Aber *in vivo* oder in Kommunikation oder in sozialen Verhältnissen sind Menschen immer mehr oder weniger ‚lose gekoppelt‘ und damit medial verfasst. Daher ist menschliches Dasein medial und der Mensch das *animal mediale*. Mit dieser Zwischenbestimmung des Menschen als Medienwesen wird die oben exponierte Alternative obsolet: Medien machen Menschen oder Menschen machen Medien? Die alternativ formulierte Frage verhext den Verstand. Denn sie geht von einer Kausalität oder Kopplung aus, die zu eng und zu eindeutig ist. Ihr mangelt es an bestimmter Unbestimmtheit. Dieses ‚Zuviel‘ an Bestimmtheit führt in die Absurdität, entweder ‚den Menschen‘ als mächtiges Subjekt vorauszusetzen oder aber mit dem Unterton des Dämonischen ihn zum ohnmächtigen Subjekt der unheimlichen ‚Medien‘ zu machen. Dass beides einer Wahl folgt, die von wem oder was auch immer gefällt wurde, dass also so oder so die Alternative *gemacht* ist, versteht sich hermeneutisch beinahe von selbst. ‚Alternativlosigkeit‘ ist ebenso erzeugt wie diese Alternative.

Statt eine schlicht einsinnige Kausalität zu setzen (sie *voraussetzen*), war der Vorschlag Heiders, eine mehr oder weniger ‚lose Kopplung von Elementen‘ zu unterstellen (wie Baecker mit Vorgriff auf Luhmann formuliert¹¹⁴). Warum sollte man von der Identifikation möglichst bestimmter Kausalverhältnisse auf ‚lose Kopplung‘ umstellen? Baecker sieht in Heiders Medienstudie die Grundlegung einer Wahrnehmungstheorie, in der diese Idee für die Operativität der Wahrnehmung (am Ort der Theorie!) von besonderer Relevanz ist. Denn sie beschert einen horizonterweiternden *Wahrnehmungsgewinn*. So notiert Baecker, es sei „verblüffend, was man zu sehen bekommt, wenn man diesem Vorschlag Heiders folgt“¹¹⁵. Es sind dann nicht mehr nur ‚Dinge‘ und deren ‚Kausalverhältnisse‘ sichtbar, nicht mehr nur Dinge und „das ‚Nichts‘ um sie herum“¹¹⁶, wie Baecker formuliert, sondern – so kann man interpolieren – das ‚Dazwischen‘, was nicht Ding ist, aber darum nicht nichts, sondern *Medien als lose Kopplungen* der Dinge.

So gesehen wird verständlich, dass Baecker emphatisch und metaphorisch formuliert: „Die Luft wird ‚sichtbar‘ [...] die Erwartungen werden ‚spürbar‘“¹¹⁷. Das zuvor *Unsichtbare* wird *sichtbar* im Licht der neuen Idee Heiders – Baecker zufolge. Das klingt zunächst wie ein Heilungswunder: Die Blinden

¹¹⁴ So Dirk Baeckers Formulierung, in: ders., „Vorwort“, in: Fritz Heider, *Ding und Medium*, a.a.O., S. 7–20, hier: S. 16.

¹¹⁵ Ebd.

¹¹⁶ Ebd.

¹¹⁷ Ebd.

werden sehend – und wie eine ‚wunderbare Wandlung‘ der Welt, die nun nicht mehr nur aus Dingen und Kausalität, sondern aus Dingen und medialen Kopplungen besteht. ‚Was die Welt im Innersten zusammenhält‘ scheint offenbar(t) zu werden: die Medien (als Inbegriff dieser Kopplungen verstanden). Der ‚Seher‘ Heider ‚offenbart‘ mit seiner Idee einen Zugang zum bisher Unzugänglichen, er erschließt ein Mysterium. Und wer dieser Offenbarung folgt, sieht das zuvor Unsichtbare.

Dieses Offenbarungsschema ist nicht ‚nur‘ Rhetorik, sondern Symptom einer (un-)bestimmten *Wirkung* der Idee Heiders oder, mit Agamben zu formulieren: ihrer Operativität. Sie wirkt, wenn man ihr folgt, ‚ex opere operato‘, weil sie die Wahrnehmung verändert. Als handle es sich um ein theoretisches LSD, bekommt man es mit einer ‚wahrnehmungserweiternden Unterscheidung‘ zu tun. Wenn der Normalfall fungierender Wahrnehmung ist, wahrzunehmen, ohne das Wahrnehmen selber dabei wahrzunehmen, oder, medial reformuliert: die Medialität von Medienpraktiken nicht wahrzunehmen, da die Medialität unsichtbar bleibt (oder gemacht wird), ist der Vorschlag Heiders eine schlichte Umstellung der *theoretischen* Wahrnehmung auf das ansonsten Invisibilisierte. Die Luft wird ‚sichtbar‘ heißt: Das Zwischen als das Mediale ist *lose* Kopplung. Und noch der Rückblick auf das dunkle Woher und *contra quem* der Medialität ist eine lose *Rückkopplung*, nicht ohne imaginären Überschwang selbst in negativistischer Perspektive.

Einige Figuren dieser losen Kopplung sind hier sichtbar geworden: un/heiliges Personal von Gott und Teufel über Engel und Dämonen bis zu Heiligen und ihren Gegenspielern bis zu religiösen oder profanen ‚Amtsfiguren‘. *Figurenlehre* medialer Anthropologie ist eine Konsequenz, wenn ‚die Luft sichtbar wird‘ mit all ihren Bewohnern. Dabei ist unvermeidlich, dass all diese Figuren, ob un/heiliges Geflügel, Insekten, Mikroben oder apparative *Media-salutis*-Figurationen sind: Sie sind figuriert, und sie figurieren. Es sind ebenso figurierte wie figurative Figuren. Daher gründet die ganze Figurenlehre in einem ‚bewegten Beweger‘: der Medialität als Figuration – mit riskantem Transfigurationspotenzial.

CHRISTIANE VOSS

KUNST ALS WITZ DES LEBENS

Zur ästhetischen Anthropozentrismuskritik von Witz und Humor

Während im gegenwärtigen Kontext philosophischer und ästhetischer Theorien Fragen nach der anthropologischen Bedeutung komischer, humoresker oder auch witziger Phänomene vereinzelt durchaus behandelt werden, ist die Reflexion auf den Zusammenhang von Humor, Witz und moderner Kunstproduktion in Bezug auf seinen möglichen Beitrag für medienanthropologische Fragestellungen noch gänzlich Desiderat.¹ Im Folgenden soll dieses medienanthropologisch vernachlässigte Verhältnis von Humor, Witz und moderner Kunstproduktion experimentell aufgegriffen und unter besonderer Berücksichtigung der Witz- und Humortheorie Freuds vertieft werden. Die modernen Künste werden hier pauschal im Plural angesprochen und als ein heterogenes Medienfeld behandelt, auf dem es grob gesagt darum geht, wahrnehmungsfähige Körper im Medium künstlerischer Konstruktionen zu adressieren und Wahrnehmungen sowie Denkformen und Selbstverständnisse zu verändern, darzustellen sowie (neu) zu konfigurieren. Insofern Kunstprodukte von daher immer schon Medien sind, die das Selbstverständnis einer Zeit bezeugen und verändern, sind sie per se auch medienanthropologisch informativ.

Humor- und Witzphänomene zählen zu den ubiquitär verbreiteten kulturtechnischen Praktiken, die gemeinhin auf Wirkungen etwa der Erleichterung, der Belustigung, des Lachens, des Schocks, der Neugierde und der Überraschung zielen und nicht selten skeptische Infragestellungen bestehender Perspektivierungen und Werte darstellen oder sind. Sie haben zudem die Eigenart, unbestimmbar zu bleiben, insofern sie auch spontan auftreten und vergehen können und zudem in unterschiedlichen Medienformaten Gestalt und Ausdruck annehmen können. Philosophieanthropologisch sind sie interessante Phänomene, weil mit ihrer Hilfe je kulturelle Formierungen menschl-

¹ Eine entsprechend anthropologische Perspektivierung findet sich unter anderem bereits in der Ästhetik des Humors, die der Neokantianer Hermann Cohen vorgelegt hat. Cohen betraut den Humor, noch ganz in der humanistischen Tradition stehend, mit der Aufgabe einer indirekt sittlich wirkenden Rettung der hässlichen und fragilen Seiten des Lebens und erklärt ihn zur Quelle von Schönheit. In einem von Cohen so genannten ‚reinen Gefühl‘ des Humors würden wir erst der Schönheit des Lebens und anderer Lebewesen gewahr, die es ohne dieses Gefühl nicht gäbe. Humor kommt somit die Funktion einer Verzauberung von Welt und Leben zu: ‚Das aber ist der Vorzug, den wir an dem Moment des Humors zu erkennen hatten: dass er die Natur für das reine Gefühl erobert, und diesen Besitz ihm sichert [...]. Alle nicht erhabene Schönheit ruht im Humor.‘ (Hermann Cohen, *Ästhetik des reinen Gefühls* [1912], Hildesheim/New York, 1982, S. 346.) Eine andere einschlägige Abhandlung ist: John Morreal, *Comic Relief. A Comprehensive Philosophy of Humor*, West Sussex, UK, 2009.