

Das Christentum hat ein Darstellungsproblem

Zur Krise religiöser Ausdrucksformen
im 21. Jahrhundert

Herausgegeben von
Tobias Braune-Krickau, Katharina Scholl und Peter Schüz

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Evangelischen Kirchen
von Kurhessen-Waldeck und in Hessen und Nassau.



Originalausgabe

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2016
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de

Umschlaggestaltung: Susan Gildersleeve, Marburg

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-34929-4

Inhalt

Das Darstellungsproblem des Christentums Eine »Preisfrage«	7
<i>Johann Hinrich Claussen</i>	
Zwischen altlutheristischer Heldenverehrung und spät- kapitalistischer Playmobilisierung. Überlegungen zum Problem, die Erinnerung an die Reformation heute öffentlich darzustellen	II
<i>Philip Clayton</i>	
Theologie und Kirche im Google-Zeitalter. Thesen und Beobachtungen aus amerikanischer Perspektive	26
<i>Bernhard Dressler</i>	
Grenzen der Übersetzbarkeit. Oder: Worüber man nicht argumentieren kann, darüber muss man erzählen	44
<i>Albert Gerhards</i>	
Hat sie kein Darstellungsproblem, hat sie ein Problem. Der Streit um das Bild als Wesensbestandteil der christlichen Religion	62
<i>Volker Gerhardt</i>	
Die zeitlose Modernität des Christentums	76
<i>Wilhelm Gräb</i>	
Die Darstellung des Christentums ist seine fortgesetzte Realisierung	109
<i>Albrecht Grözinger</i>	
Vom Einfachen und Nicht-Einfachen beim Nachdenken über die Zukunft von Religion und Kirche	117

<i>Hans-Joachim Höhn</i> »Die Freiheit nehm' ich mir!« Oder: Wenn es um stille Feiertage immer wieder Krach gibt	124
<i>Dietrich Korsch</i> Darstellung und Mitteilung. Über Sichtbarkeit und Verständlichkeit christlichen Glaubens im Anschluß an Friedrich Schleiermacher ...	135
<i>Jörg Lauster</i> Die Prozession der Monaden	151
<i>Eckhard Nordhofen</i> Idolatrie, Grapholatrie, Inkarnation. Stationen einer monotheistischen Mediengeschichte ...	164
<i>Claus-Dieter Osthövener</i> Auf der Suche nach der verlorenen Form. Zur Darstellung des Christlichen im neueren Protestantismus	179
<i>Philipp Stoellger</i> Religion als Medienpraxis – und Medienphobie. Ängste und Hoffnungen der medialen »Neuschöpfung« des Menschen	192
<i>Ulrike Wagner-Rau</i> Angedeuteter Glaube. Kerzen im Kirchenraum	207
Anmerkungen	216
Autorenverzeichnis	223

Das Darstellungsproblem des Christentums Eine »Preisfrage«

Noch im 18. und 19. Jahrhundert war es für Akademien und wissenschaftliche Sozietäten üblich, öffentliche Preisfragen auszuloben. Aktuelle Debatten und brennende Fragen der Zeit übergab man so der gebildeten Öffentlichkeit, um deren Urteil in Form eines Essays oder einer gelehrten Abhandlung zu erfragen. Weder Amt noch Würden waren für die Einsendung von Nöten – allein Qualität und Überzeugungskraft der eingereichten Schrift sollten über den Preisträger entscheiden. Ohne die Institution der Preisschrift hätte es wohl manch berühmtes Werk, etwa von Rousseau, Herder oder Kant, nicht gegeben.

Auch wenn man sich die Zeiten solcher Wissenschaftsförderung im Ganzen kaum zurückwünschen kann, so wohnt doch der fast vergessenen Gattung der Preisschrift noch immer ein gewisser Reiz inne. Ihr geht es nicht nur um die letzte Gründlichkeit, sondern um das damit verbundene Plädoyer: Sie zielt auf die kluge Pointe, das Erzeugen von Relevanz. Kontroversen können dabei nicht ausbleiben, sind doch mehrere Antworten auf dieselbe Frage nicht nur möglich, sondern von vornherein erwünscht.

Auch bei den hier versammelten Beiträgen handelt es sich um Antworten auf eine – freilich mit einem Augenzwinkern ausgelobte – »Preisfrage«. Wenngleich die Herausgeber keiner königlichen Akademie angehören und am Ende die Leserinnen und Leser selbst das Urteil über die vorliegenden »Preisschriften« fällen dürfen, ist die Grundidee die gleiche wie damals: Profilierte Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler äußern sich in Form eines pointierten Essays zu einer aktuellen Frage von öffentlichem Interesse.

Die »Preisfrage«, auf die sich die folgenden Plädoyers beziehen, verdanken die Herausgeber dem Marburger Theologen

Philipp Stoellger

Religion als Medienpraxis – und Medienphobie

Ängste und Hoffnungen der medialen
>Neuschöpfung< des Menschen

Die verschiedenen Christentümer, in denen >wir< leben, sind sehr erfahrene und professionalisierte Medienorganisationen, mal mehr, mal weniger. Sie haben weniger *Darstellungsprobleme* als vielmehr *Einstellungsprobleme* hinsichtlich ihrer Medienpraxis und gelegentlich auch *Reflexionsprobleme* in dieser Hinsicht. Um nur ein Beispiel zu nennen: Trotz aller Bildkritik und Bildphobien in manchen Protestantismen kann man nicht *nicht* visuell kommunizieren. Nur ist die Praxis wie deren Reflexion nicht immer auf der Höhe der Zeit, vor allem selten auf der Höhe der dennoch präsenten Praxiskompetenzen. Wer visuell kommuniziert, wie *alle* Christentümer, sollte auch auf Sichtbarkeit und Sichtbarmachung reflektieren. Sonst begegnen einem im Kultkontext lauter >lebende Bilder<, die man als solche nicht erkennt, sondern verkennt: die Figur des Pfarrers etwa, der als Wortverkündiger auf einer Säule namens Kanzel steht wie ein Säulenheiliger, oder die Prachtbibel, die wie eine Skulptur auf dem Altar exponiert wird, oder die ebenso leibliche wie visuelle Aufführung des Abendmahls als lebendiges Bildereignis.

Es sind weniger *Darstellungsprobleme* als tiefe Ambivalenzen der *Einstellung* und daher auch von Vollzug und Reflexion der Medienpraxis der Christentümer. Medienpraxis ist nicht allein >Darstellung< oder >Repräsentation< und >Vermittlung<, sondern noch in anderen Weisen zu fassen und zu verstehen:

etwa als Figuration (mit Prä- und Transfiguration), als Präsentation mit Präsenzpotenz, als Deutung (nicht ohne Machtkonflikte), alle Register des Zeigens und Sagens oder auch Verkörperung und Bildpraxis. Allein von >Darstellung< zu handeln, wäre selber ein Darstellungsproblem: eine Engführung auf das Konzept der Darstellung (das in sich so mehrdeutig wie deutungsbedürftig ist).

Mit Darstellung allein wäre manches kaum zu verstehen, was christliche Medienpraxis als >Arbeit am Menschen< präten-diert und vollzieht: den >alten< Menschen zu >ersäufen< und >neue< Menschen zu >machen<, im Namen Gottes versteht sich. Media salutis sind anspruchsvoll, beanspruchen sie doch die mediale Neuschöpfung des Menschen (und Tötung des alten). Wer so mythisch magisch nicht sprechen möchte, kann es metaphysisch oder kritisch und auch allzu kritisch versuchen. Die Aufgabe bleibt analog: >Arbeit am Menschen<, in der Menschen an der Arbeit sind und – so die Hoffnung – Gott auch. Wird doch die mediale Transformation oder Transfiguration als Medienpraxis >im Namen Gottes< vollzogen. Gott macht Menschen und macht sie >neu<, so das Credo. Das vollzieht sich in der Regel als Medienpraxis in seinem Namen. Trotz aller Medienkompetenz der Christentümer kehrt, etwas verschoben, das >Darstellungsproblem< wieder als Medienproblem. Nur ist dieser Horizontwechsel gravierend und folgenreich. Denn mit der Umbesetzung durch Medialität wird eine tiefe Ambivalenz manifest.

Im Gegenzug zur Entwicklung der medialen Anthropologie¹ gibt es eingefleischte Instinktreaktionen gegen >die Medien< als Anthropotechnik, zumal in kirchlichen und manchen theologischen Kontexten, aber längst nicht nur in denen. Können Medien Menschen machen – oder gar *heil* machen, heilig letztlich? Was im Blick auf die Schöpfung des Menschen schon strittig ist, verschärft sich angesichts der Neuschöpfung des Menschen als heil und heilig. Das Blätterrauschen um Sloterdijks >An-

thropotechnik« war symptomatisch dafür. Die traditionelle Hermeneutik des Verdachts gegen die ›Technik« oder gegen ›das Bild« als Figur des ›Golem« kehrt wieder gegenüber der Medientechnik oder pauschaler noch gegen ›die Medien«, vor allem den ›neuen« gegenüber, die beängstigend eigendynamischen, lebendigen, wenn nicht gar ›selbstbewussten« Apparate namens Computer oder deren Netzwerke. ›Autopoiesis« klingt gefährlich, und es ist ja auch ein wenig magisch: eine kleine Medienmagie. Der Magieverdacht² und die damit einhergehenden Ängste und Aggressionen sind selber von symptomatischer Qualität, und wohl doch so verbreitet, dass man sie als negatives Hintergrundrauschen voraussetzen kann.

Anthropologisch etwas arg generell formuliert: Der Mensch hat anscheinend vor allem Angst, nicht bloß vor dem Tod, sondern vordem vor den eigenen Werken und Kreaturen, wenn sie ein Eigenleben entwickeln, das er nicht mehr beherrschen kann. Wie ein kleiner Demiurg macht er kleine Welten, deren Freiheit ihm entgegenschlägt und – ängstigt. Nur, so zu sprechen klingt bereits leicht mythisch wie metaphysisch. In manchen Kontexten wird das Hintergrundrauschen manifest und artikuliert, etwa wenn Nietzsche aufgerufen wird oder dessen Lightversion bei Sloterdijk. Dann fürchten ›Ordnungshüter« wie vielleicht Humanisten oder manche Religionsvertreter den ›Tod des Menschen«, der mit dem Tod Gottes eingeläutet und dem Tod des Subjekts weitergetrieben wurde. Diese Parolen einer entsprechend verdächtigten ›Postmoderne« gelten als Kulturverfall und *contradictio in adiecto*, als Absurditäten, die so leichtfertig wie gefährlich seien. Moral, Recht und Religion stünden hier auf dem Spiel und würden verantwortungslos verspielt, wenn man Technik und erst recht Anthropotechnik freien Lauf lasse.

Damit tritt – einigermassen prekär – zur ersten Instinktreaktion eine zweite vage Voraussetzung: Es gebe ein pro und contra, einen medientheoretischen Agon von fröhlichen Tech-

nikern und finsternen Kritikern oder anders gesehen von finsternen Technikern und verantwortungsvollen Kritikern. Ein solches Drama von ›Freund und Feind« ist inszeniert und kommt immer schon ›zu spät«. Es ist eine mythopoietische Konstellation, die indes nicht ohne Orientierungs- und Aufschlusswert ist. Denn sie durchzieht oder unterminiert die Frage nach ›medialer Anthropologie«. Was den einen als bloße Nostalgie erscheinen wird, in ewiger Wiederkehr nach ›dem Menschen« zu fragen, wird den anderen schon als gefährliche Preisgabe erscheinen, die gute alte Anthropologie medial zu ›tunen« und etwas ›tieferzulegen«. Für beide Seiten, die Fröhlichen wie die Finsternen, wird es als unsinnige Kreuzung erscheinen, von medialer Anthropologie zu sprechen. Den einen, weil sie *Medien* statt Anthropologie, den anderen, weil sie umgekehrt eine *Anthropologie* statt Medien privilegieren. Beide verkennen damit ihre Möglichkeitsbedingungen: Der Mensch ist Mensch nur in, mit und unter Medien; und die Medien sind bis auf Weiteres jedenfalls in Praktiken eingelassen, die *auch* Menschen adressieren und als *Medienpraktiken* in menschliches Handeln verstrickt sind.

Was exemplarisch vielen *christlichen* Religionsvertretern, meist *Institutionsvertretern*, als ›Gräuel« gilt,³ den ›Mensch als Medieneffekt« zu verstehen, ist vermutlich eine Furcht vor der Verfügbarkeit durch Verfügbarmachung des Menschen. Seine apparative Konditionierung, Umhüllung und Durchdringung verdichtet sich exemplarisch im Streit um Stammzellen und Sterbehilfe. Und da kennen nicht wenige Kirchenvertreter (plötzlich) kein Pardon, wenn sie fürchten, dann stehe *alles* zur Disposition.⁴ Die ebenso prägnante wie kritische Wendung Feyerabends vom ›anything goes« wird dann aufgerufen als diabolisches Fanal (als wäre das ihre Pointe gewesen ...). Dagegen sei die *Unverfügbarkeit*, wenn nicht mehr noch ›die *Heiligkeit* des Lebens«, geltend zu machen (als wäre noch irgend etwas heilig, wenn alles heilig wäre). Diese dezidiert ›konservative«

Haltung und ihre Rhetorik der Unverfügbarkeit sind sonderbar selbstwidersprüchlich. Denn schon Unverfügbarkeit *geltend* zu machen ist eine Verfügung darüber. Auch wenn die ›im Namen Gottes‹ vorgebracht wird, ist sie doch ein eigener, selbst zu verantwortender Geltungsanspruch, der zudem mit milieu-spezifischer Moral imprägniert auftritt. Der noch tiefere Selbstwiderspruch besteht darin, dass der ›Mensch als Medieneffekt‹ in wenigstens zweierlei Hinsicht zum dogmatischen Grundbestand des Christentums gehört: in Schöpfung und Versöhnung wie in Wort und Sakrament.

Medienökonomien

In theologischer Perspektive stehen sich zwei divergente Dispositionen medialer Anthropologie gegenüber: Einerseits *polemisch*,⁵ wie die gängigen Medienphobien zeigen, andererseits *affirmativ* oder zumindest wohlgesonnen. Die Affirmation ist eigentlich das nächstliegende. Gilt doch das Gottesverhältnis als *die anthropogenerische Relation* schlechthin: Gott macht Menschen durch sein Wort, und er erschafft sie nicht nur, sondern macht sie nach dem Fall auch heilig. Die Pointe von Schöpfung wie Versöhnung (als Neuschöpfung) ist seit Genesis 1, dass ›das Wort Gottes‹ als Leitmedium der ›Genesis‹ von Welt und Mensch gilt. Sollte dann nicht angesichts dieser extremen Zuspitzung der medialen Figuration des Menschen ›mediale Anthropologie‹ als zentrale und gewichtige Refiguration der Anthropologie geschätzt werden? Im Nebeneffekt wurde das auch zur Refiguration der Theologie, indem Gott *als Mensch* neu gedacht werden musste. Das Heilsereignis als Zwischenbestimmung refiguriert alle Beteiligten, sodass auch von medialer Theologie (i.e.S. der Gotteslehre) zu sprechen ist.

Im Verhältnis zu Gott reflektiert und zelebriert der Mensch sein Werden, Sein und Vergehen als ›durch Gott‹ bestimmt. So

gesehen versteht sich der Mensch als ›schlechthin abhängig‹ von *dieser* Relation, die durch und durch medial verfasst ist, wie auch sonst. Daher gilt im Blick aus der Theologie wie im Blick auf die Religion: Theologische Anthropologie *ist* (spätestens seit der Erschaffung der Welt) *mediale* Anthropologie und Heil ist Heilsmedienpraxis. In klassischer Orientierung durch die ›Ökonomie‹ formuliert, die Heilsökonomie: Von Schöpfung über Versöhnung bis vermutlich zur Vollendung ›wird‹ die Welt erschaffen, erhalten, gerettet, geheiligt und vollendet durch Gottes Wort als dem Leitmedium seines Wirkens. Er spricht und es ward, und zwar sehr gut in der Schöpfungsgeschichte. Und nach dem Fall *spricht* er den Sünder frei und gerecht (allein aus Gnade, ohne Werke des Gesetzes), wie es von Paulus bis Luther heißt und gegenwärtig in den Reformationsterminologien wiederholt wird. Das Wort ist die Wirklichkeit Gottes im weltlichen Wirken. Andernfalls wäre er so apathisch wie aphatisch: wort-, welt- und wirkungslos. Nur kann das Leitmedium Wort nicht leiblos auftreten (sowenig wie der Geist leiblos sein kann, sonst wäre er ein Gespenst).

Im Zentrum dieser Ökonomie steht daher ein markanter Medienwechsel, wenn das Wort Fleisch wird. Die Inkarnation als Anfang der Passionsgeschichte (wie das Johannesevangelium ausführt) verdichtet die Medienpraxis Gottes als *Verkörperung* des Wortes in einem sterblichen Menschen. Damit wird die ganz profane Sichtbarkeit, die leibliche, kinästhetische Perception adressiert und als Medium des Wirkens wie der Wahrnehmung Gottes nobilitiert. Gilt im Normalfall als Leitmedium des Menschen für die Wahrnehmung Gottes ›der Glaube‹, wird diese Regel von ihrer Ausnahme her pointiert: Angesichts Christi ist auch das Schauen angesagt, das final, in der Vollendung ›aufgeklärt‹, wenn nicht verklärt wiederkehren wird. War in der Geschichte Israels auch gelegentlich ein indirektes Schauen (sub contrario) zugelassen (Dornbusch, Sinai), wird das angesichts des Inkarnierten ›von Angesicht zu Angesicht‹

freigesetzt. Daher konnten auch Bilder zu ›gotteswürdigen‹ Medien werden. *Wort, Bild* und *Verkörperung* sind drei Medienregister Gottes, und zwar mit einer medientheoretisch gravierenden Pointe: Die Wirklichkeit Gottes *ist* seine Wirksamkeit, denn seine Medienpraxis ist Schöpfung, Erhaltung und Versöhnung. So gesehen ist ›mediale Anthropologie‹ für die Theologie keine Marginalie, auch kein Albraum, sondern mindestens gut und nützlich. Und sie ist ein Aspekt ›medialer Theologie‹, die auch die mediale Gotteslehre refigurieren könnte.

Die ›alte‹ Ausgangsthese lässt sich umschreiben als ›Menschen machen Medien‹. Sie *erfinden* sie wie Technik, gebrauchen sie als Mittel und beherrschen sie als ›Herr im Haus‹ der Medien. Diese Grundfigur des Subjekts als ›maître et possesseur‹ der Medien ist allerdings ebenso leicht wiederlegbar wie die Auffassung, der Mensch ›beherrsche‹ die Sprache, die er spricht.⁶ Gegen die alte These lautet die befremdliche Grundfigur: ›Medien machen Menschen‹, denn der Mensch in den Medien ist kein Subjekt, sondern subjectum. Das gilt manchen als das große Übel der ›Anthropotechnik‹: dass der Mensch zum Medieneffekt degeneriere und die Medien sich zum Schöpfer aufschwingen, dem Schöpfer Konkurrenz machen und ›ins Handwerk‹ pfuschen. Das wären keine anthropogenerischen, sondern anthropodegenerische Relationen. Die Möglichkeiten, latinisierend die Potenzen der Medien stehen daher unter Verdacht der Widergöttlichkeit oder Gottlosigkeit. Auch wenn gern die ›Hermeneutiken des Verdachts‹ der großen ›Meister des Verdachts‹ dafür kritisiert werden, ›Verdacht‹ statt Verstehen vorauszusetzen, wird mit ebensolchem Generalverdacht ›den Medien‹ begegnet (so wie einst und immer wieder ›den Bildern‹). Aber dieser Verdacht ist so pauschal wie selbstwidersprüchlich.

Gilt medienanthropologisch die Wette: *Medien machen Menschen*, so in theologischer Perspektive die entsprechende Zuspitzung: *Heilsmedien machen neue Menschen und Menschen neu*. Die *media salutis* (klassisch Wort und Sakrament, vermutlich auch

Geste, Bild, Verkörperung, ›gute Werke‹, in summa: Lebensformen) verstehen Heil als durch diese Medien vermittelt, ob exklusiv oder ›nur‹ vor allem so, ist strittig. Aber in jedem Fall ist ›Heil‹ nicht immediat, sondern Medienpraxis. Der ›neue‹ Mensch gilt als ›Effekt‹ dieser heilswirksamen Medien. Daher ist auch in den Sakramentstheologien der Tradition einiges zur medialen Konstitution (›heilen‹) des Menschseins zu finden, und zwar als anthropologisch anspruchsvolle Theorien, die (i. S. Warburgs und Winds) die rituelle, liturgische, räumliche Verfasstheit der Medienpraxis reflektieren. An Heilsmedien zeigt sich metonymisch, was Medien sind, wie sie fungieren, operieren und trans-/figurieren. Deswegen eignen sich Heilsmedien auch, um Medien wie Medialität zu begreifen. Auf diesem Hintergrund können Heilige und ihre Verwandten als paradigmatische Figuren für Medientheorie aufgerufen werden.

Um den erwartbaren Einwänden gleich zu begegnen: Damit geht es *nicht* um religiöse Apologetik oder eine frömmelnde Medientheorie. Die Befürchtung und die entsprechende Hermeneutik des Verdachts liegen leider nahe, wenn eine theologische Perspektive in diesem Kontext das Wort ergreift.⁷ In *protestantischer* Perspektive sammeln sich die Vorbehalte und Einwände gegen ›heiliges Personal‹, ähnlich wie gegen das Bild oder alle Medien außer ›dem Wort allein‹. Insofern ist protestantische Theologie wie Religionsphilosophie *a limine* Bildkritik, Medienkritik und erst recht Heiligen- und Institutionskritik.

Heilswirksamkeit und Heil als Wirksamkeit?

Was von Schöpfung über Fall, Neuschöpfung und Vollendung die ganze Medienökonomie des Christentums als Medienpraxis zusammenfasst, ist von Agamben genealogisch rekonstruiert worden als ›Ontologie der Operativität‹. In seiner ›Liturgik‹, dem letzten Band seines Homo-sacer-Projektes, geht es unter

dem Titel *Opus Dei* um die ›Archäologie des Amtes‹, des *minister verbi divini*, wie der Pfarrer heißen kann, also des Amtes der Heilsvermittlung.⁸ Das sei, so Agamben, über die politische Philosophie hinaus relevant, weil es ein ›ontologisches Paradigma‹ darstelle, das für die spätmodernen Wirklichkeiten dominant geworden sei. Im Grunde geht es darin um eine *mediale Ontologie*, die ›das Sein‹ oder ›die Wirklichkeit‹ als Funktion (heils-)medialer Operativität begreift.

Das ist keine Frage allein der Begriffsgeschichte von ›Wirklichkeit‹, sondern der Problemgeschichte dessen, was ›wir‹ wann und wo für ›wirklich‹ halten – etwa wenn es heißt, wirklich sei, was *wirksam* ist (oder sichtbar, fühlbar, hörbar etc.). ›Semper ubique actuosus‹ galt traditionell von Gott als dem *ens realissimum*. Er ›schläft noch schlummert nicht‹, sondern ist permanent tätig, die Welt zu erhalten, in gleichsam göttlicher Schlaflosigkeit.⁹ Diese Allwirksamkeit und ruhelose Tätigkeit zeigt einen (aristotelisch motivierten?) Wirklichkeitsbegriff an: Gott als der Allerwirklichste (*ens realissimum*) ist der Allerwirksamste, wirklich in seiner Wirksamkeit und nie unwirksam oder untätig. Diesen Hintergrund in der Gotteslehre vergisst Agamben anscheinend. Aber er zeigt, wie der theologische Amtsbegriff von dieser Wirklichkeit als Wirksamkeit bestimmt ist: von einer Umbesetzung dessen, was Gottes Eigenschaft ist, in die Wirklichkeiten, in denen ›wir‹ leben. Wirklich ist, was wirksam ist; sonst ist es nicht. Für Pfarrer, Lehrer oder Wissenschaftler ist das fast selbstverständlich, aber damit noch nicht in Genese und Geltung verstanden. Verkürzt wäre die Ontologie der Operativität allerdings, wenn sie vergäße, dass es bei Gott wie dem Amtsträger nicht nur um Wirksamkeit, sondern um Heil geht, um *Heilswirksamkeit*. Das bleibt vermutlich auch auf der Strecke der Problemgeschichte, wenn für Politik, Wirtschaft oder Wissenschaft die Wirksamkeit übrig bleibt, das Heil aber vergessen wird.

Im ›Amt‹ (des Pfarrers) werden Agamben zufolge ›Sein und Praxis‹ ununterscheidbar, also das Tun und das Sein des Amtsträgers indifferent. Dagegen würde man ›gut protestantisch‹ auf der Differenz von Person und Werk ebenso insistieren wie auf der von Person und Amt. Im Blick auf die römisch-katholische Amtslehre kommt Agamben indes zu der These: »Real ist, was wirkmächtig und damit regelbar und wirksam ist: So umfassend hat das Amt, in der schlichten Kluft des Beamten wie im strahlenden Gewand des Priesters, die Regeln zuerst der Philosophie und dann der Ethik umgekrempt«¹⁰, genauer: zuerst die Regeln der Religion. Denn dass ein bestimmtes Handeln gleich Sein sei, ein bestimmtes Werk per se wirksam, ist eine genuin theologische Erfindung: der des *Sakraments*, das *ex opere operato* wirke. Im Amt sei »das Sein in der Wirklichkeit ununterscheidbar von seinen Wirkungen, besteht aus ihnen (*esse in effectu*) und ›dient‹ ihnen«¹¹. Darin kommt der von Agamben verkannte Hintergrund der Gotteslehre zum Tragen, dem Gottesbegriff eines Wirklichkeitsprimats.

Das könnte man für eine römische oder aristotelistische Übertreibung oder Entdifferenzierung halten – wie sie im ›heiligen Personal‹ der explizit so figurierten ›Heiligen‹ verdichtet vor Augen geführt wird. Man könnte sich protestantisch davon weit distanzieren – wenn denn nicht Luthers Auffassung der Wirksamkeit des Sakraments als Wirken oder Handeln Gottes dem ›faktisch‹ doch sehr nahe stünde. Agamben führt hier kulturhermeneutisch weiter. Was für den Priester erfunden wurde und gelte, sei zum ›ontologischen Paradigma‹ geworden. Die ›Ontologie der Gegenwart‹ sei genau *davon* bestimmt. »Der Priester muss sein Amt erfüllen, weil er Priester ist, und er ist Priester, weil er sein Amt erfüllt. Das Sein schreibt das Tun vor, aber das Tun bestimmt vollständig das Sein: Das allein ist die Bedeutung von ›sein-sollen‹. Der Priester ist das Seiende, dessen Sein unmittelbar eine Aufgabe und eine Dienstleistung ist –

kurzum: eine Liturgie«¹². Ausgerechnet *das* für maßgebend zu halten, wirkt absurd – ist es aber vielleicht doch nicht. Das ›opus operatum‹, das Werk als Wirksamkeit und die Wirksamkeit als Werk, bestimmen unsere Medienpraxis namens ›Dienstleistungsgesellschaft‹ durch und durch, auch in Kirchen, Schulen und Wissenschaften. Ob man das begrüßt oder doch lieber nicht dem folgen würde, sei dahingestellt. Es ist anscheinend eine ›nicht nur ontologische‹, sondern *medienontologische* Kondition, an der ›wir‹ partizipieren, ohne sie gewählt oder gewollt zu haben. Man könnte auch sagen, das ›liturgische Dispositiv‹ ist ein theologisches Erbe der Wirklichkeiten, in denen wir leben, auch in ›säkularisierter‹ oder ›profanierter‹ Gestalt. ›Semper ubique actuosus‹ zu sein, oder zumindest sein zu *sollen*, ist nicht nur inhuman, es ist auch für einen Gott unpassend, der nicht ohne ›Passion‹ ist, wer er ist.

›Genealogie der Theologie aus der Ökonomie‹ lautete Agambens These in *Herrschaft und Herrlichkeit*. Ökonomie ist dann das Dispositiv der Bewirtschaftung des Heilsbegehrens in symbolischer Prägung der Verkörperung von Heil in der Heiligkeit von Personen. Heilige sind Inkarnationen des Heilen und (mehr als) exemplarische Vermittler des Heils. Was auch immer ›Heil‹ sei – kann man ›tatsächlich‹ von einem *Heilsbegehren* ausgehen, das bewirtschaftet wird? Über diese Implikation seiner Ökonomiethese schweigt Agamben. – Religion durch die Leitdifferenz von ›Transzendenz‹ und ›Immanenz‹ zu definieren und die Kommunikation der Religion als Bewirtschaftung dieser Differenz, ist ein Akt der Deutungsmachtergreifung (wie der Definitionsmacht), in der durch einen Beobachter ›der Religion‹ etwas zugeschrieben wird: was Religion zur Religion mache oder die religiöse Kommunikation religiös. Diese Zuschreibung operiert mit einem ›Religiösmacher‹, einem durchaus fraglichen ›je ne sais quoi‹, das die Religion im Innersten zusammenhalte. Hier auf die Differenz von ›Transzendenz und Immanenz‹ zu wetten, ist so möglich

wie stets auch ›anders möglich‹. Es ist im Sinne Luhmanns schlicht kontingent (aber keineswegs beliebig). Aber wie jede Deutungsmachtpraxis kann es blind machen, wenn man dem einfach folgte. Denn es invisibilisiert *andere* Möglichkeiten, die ebenso *möglich* sind und zur Bestimmung von ›Religion‹ möglicherweise unerlässlich. ›Heil und Unheil‹ ist solch eine notwendige Ergänzung, daher auch ›heilig und unheilig‹, so wie jüdisch-christlich spezifischer ›Glaube und Sünde‹.

›Heil‹ ist eine absolute Metapher von Religion, mit der eine Gegenbesetzung zum vorfindlichen oder drohenden ›Unheil‹ benannt wird. ›Es war einmal ...‹ Heil, und ›es wird wieder sein, wenn ...‹ Heil sind daher Objekte des religiösen Begehrens, die von der Mängellage des Unheils aus imaginiert werden. Aber es ist *als* Objekt die Verdichtung des ›Mediums‹, in dem sich religiöses Begehren kommuniziert. Galten für Luhmann ›nur‹ Geld, Macht oder Vertrauen als ›symbolisch generalisierte Medien‹, so wäre für die Religion auch ›Heil‹ dazu zu zählen. Heil *ist* eine Figur des Imaginären, ohne darum bloß unwirklich zu sein, im Gegenteil. ›Es gibt‹ Imaginäres, das wirksamer und wirklicher ist als die vorfindlichen Wirklichkeiten, in denen wir leben. Wenn man *für* das Heil lebt, *aus* ihm und *im* Heil die Erfüllung und Vollendung des Lebens sieht und dafür sein Leben lässt oder gibt, ist es offenbar wichtiger als alles andere. Bei aller Unbestimmtheit, was ›Heil‹ sein mag: Es ist negativ bestimmt als Mängellosigkeit, positiv als Fülle und Vollendung ›des Lebens‹, und sei es erst in einem kommenden oder ewigen Leben. ›Heil‹ in dem Sinne ist das starke Andere der ›Negativität‹. Heilsbegehren ist daher das Begehren nach *Negativitätsnegation*, traditionell paradoxiert als Tötung des Todes (mors mortis) oder dialektisch sublimiert kraft ›doppelter Negation‹ als ›Aufhebung‹ oder heilsgeschichtlich bestimmt als Kulturtechnik des Fortschritts, des Freiheitsgewinns oder der ›Perfektionierung‹ bis zur Vollendung. Bei allen religiösen, philosophischen oder wissenschaftlichen Imagi-

nationen des ›Heils‹ ist all diesen Versuchen als *terminus a quo* und *contra quem* die Negativität eingeschrieben, gegen die sie anschreiben und andenken, ob religiös oder ›nach-religiös‹.

Heil als Gegenbegriff zur Negativität des Unheils zu konzipieren, folgt einem funktional-relationalen Medienbegriff (im Anschluss an Cassirer).¹³ Die symbolische Formung wird verständlich als Aspekt *medialer Figuration*, die als Dynamik funktionaler Relation zu begreifen ist. Für mediale Anthropologie heißt das, die anthropogenerischen Relationen sind mediale Figurationen, in denen ›der Mensch‹ als Relat ›emergiert‹. Für diese Mediendynamiken kann man eine ›Bewegungsenergie‹ stipulieren, die sie als *Antinegativum* bestimmt. Medien ›vermitteln‹ den ›Riss‹, arbeiten gegen ›den Tod‹, sind Praktiken der Selbsterhaltung (mit Blumenberg) und gehen aus von einer liminalen ›Ur-Teilung‹. So bestimmt erscheinen Medien zunächst vom ›meta‹ als *zwischen*, als ›Vermittlungsmittel‹ bestimmt. Aber ›im Grunde‹ wird hier einem negativistischen Medienbegriff gefolgt, der vom ›dia‹ (im Medialen) aus denkt, wie Dieter Mersch,¹⁴ also von einer *dihairesis* als Riss, Trennung oder Wunde.¹⁵ Die nicht immediate, sondern *medien-generische* Relation ist die von Negativität und Antinegativa – ohne die Negativität selber auf ein pränegatives ›Es war einmal ...‹ zurückzubinden.¹⁶ Die bewegende Negativität bildet dann das dunkle Imaginäre, das ›contra quem‹ aller Medienpraxis, das ihr liminal eingeschrieben bleibt.

Heil als Gegenbegriff zur Negativität und Medienpraxis als *Antinegativum* korrespondieren daher fast zu offensichtlich. Exemplarisch gewendet heißt das: Medien versprechen ›Heil‹ und bewirtschaften das humane Heilsbegehren, weil und sofern sie *als* Medien Heilsversprechen *sind*. Sie ›können‹ nicht anders, wenn ihr *terminus contra quem* die Negativität ist, gegen die sie angehen – selbst wenn Medienpraktiken ›Unheil‹ fokussieren, bearbeiten und ausstellen, wenn sie also die ›dark side of life‹ vor Augen führen, Bilder zum Beispiel ›animieren‹ und

›reanimieren‹. Sie können Tote nicht tot lassen, sondern in der wundersamen Wandlung ins Bild *transfigurieren* sie: machen aus der *deformitas* des Toten Form, aus dem Toten ein Bild, aus dem Zerfall eine Gestalt. Und selbst wenn das Bild als Bild *selber* deformiert wird, wenn es also in seiner Figur die *Defiguration* vorführt und ausstellt, bleibt es doch eine *figurierte* Defiguration. Trotz aller ›ästhetischen‹ und ›ikonischen‹ Differenz wirkt auch die Defiguration transfigurativ. Das Bild als Bild *transfiguriert*, so wie Medienpraktiken ›per se‹ und bei noch so großer Negativität immer noch größere Antinegativität versprechen und betreiben.¹⁷ Daher sind ästhetische wie andere mediale Strategien verständlich, die gegen diese Autotransfiguration (als figurative Autopoiesis) des Bildes und seiner medialen Verwandten anarbeiten. Es ›muss‹ doch auch anders möglich sein ...

Wenn die Theologie das Sakrament als *verbum visibile* bestimmte, als *verbum efficax* und generell als *medium salutis*, wird darin die Eigenart von Medienpraxis verdichtet: ›Heilsmedium‹. Sakramente sind nicht der exzessive Sonderfall von Medienpraxis, sondern deren ›Vorbild‹ und ›Prevenant‹, sodass Medienpraxis als dessen Revenant in unendlicher Variation erscheint: nicht nur ›etwas‹ zu vermitteln, Heil *als Medienpraxis* zu verstehen, Medialität als Heilsereignis, in dem sich die Medialität selbst vermittelt. Partizipation und Präsenz wird zum Inbegriff der Eigendynamik von Medialität. Wer nicht ›drin‹ ist, ist ›out‹. Selbst darin mit sich und anderen gekoppelt zu werden, ist Leben oder sogar *mehr* als Leben, gesteigerte Lebendigkeit. Sich das allerdings von Medialität *als* Medialität zu versprechen oder von deren Reduktion auf möglichst reine Operativität (die die Passivität mal wieder vergisst), wäre Medienmetaphysik. Nicht dass das immer zu vermeiden wäre. Wer auf Medien wettet, verspricht sich davon so viel, dass das wohl nie ganz ohne mythischen oder metaphysischen Überschwang bleibt. Aber es ist wenigstens der Erwägung wert,

hier zu zögern, um Raum zur Nachdenklichkeit zu gewinnen. Denn die semantische Zuspitzung auf Liebe hat strukturelle Konsequenzen: Heil nicht als möglichst fugenlose Identität in Reinheit und Einheit zu suchen, sondern ursprünglich und konstitutiv unterbrochen zu werden. Der Fremdling *ist* die Heiligkeit – wie die heiligen Migranten als Figuren der Migration des Heiligen vor Augen führen.

Wie auch immer Heil näher bestimmt sein mag, es ist gegenüber imaginärem Mangel ein Außerordentliches, außerhalb der Ordnung des Gewöhnlichen und so befremdlich, dass es *fascinatum* und *tremendum* bleibt. Daher kann es auf zweierlei, auf ambivalente Weise wirksam sein: als *Imaginäres* einer symbolischen Ordnung; oder als ein jeder Ordnung gegenüber Außerordentliches. Als *Regulativ einer Ordnung* von Kult und Gesetz wird es rituell inszeniert, normativ ausbuchstabiert und ggf. rechtlich kodifiziert. Als *Außerordentliches* hingegen bleibt es ein ›Antiregulativ‹ und ›Anarchicum‹, das Ordnungen stört, überschreitet, untergräbt oder (hoffentlich) kreativ irritiert. Es ist dann nicht seinerseits Funktion von Ordnung, sondern von Ordnungskritik, wie in der Prophetie, der Mystik oder an Schwellen zwischen Religionen, wie im Übergang von Juden- und Christentum oder zwischen Christentümern.

Heil ist Medienereignis – so oder so. Auch wenn die Gegenwart des Heils als ›unmittelbar‹, ›offenbar‹ und ›raptus‹ vorgestellt werden kann, ist diese ominöse Unmittelbarkeit der imaginäre Grenzwert von Medienpraktiken, die zum Medienereignis werden, wenn das ›Nichtgemachte im Gemachten‹ sich einstellt. Diese Paradoxie von *gemacht* und *ungemacht* wie von *gesetzt* und *nichtgesetzt* oder *Verfügbarkeit* und *Unverfügbarkeit* als Antinomie des Heiligen verstanden, sind die beiden Gestaltungsformen von ›Heil‹, ordentlich und außerordentlich, nicht anders möglich als in, mit und unter Medienpraktiken.

Ulrike Wagner-Rau

Angedeuteter Glaube

Kerzen im Kirchenraum

I.

Kerzen anzuzünden hat etwas Bezwingendes. Wo immer in Kirchen Menschen die Gelegenheit haben, Kerzen zu entzünden, tun sie es. Manchmal geben Bücher neben den Leuchtern Hinweise darauf, warum die Kerzen brennen. Aber man kann es auch ahnen: Sie sind Ausdruck von Gebeten und Wünschen. Sie repräsentieren ein Gedenken. Zuweilen sind sie einfach ein wortloser Widerspruch oder ein Hoffnungszeichen gegen aktuelle Traurigkeit und Beklemmung. Nicht selten können Menschen, nach dem Sinn ihres Tuns befragt, gar nicht präzise benennen, warum sie eine Kerze anzünden. Im Umfeld religiöser oder religionsaffiner Alltagshandlungen entsteht Deutung nicht immer als klares gedankliches Konstrukt, sondern durch ein Handeln mit Gegenständen, ohne dass dies genau bestimmt werden kann und muss. Das Tun selbst ist eine Deutung, die sich am Gegenstand, seinem Gebrauch und seiner Veränderung festmacht.

Inken Mädler hat in ihrem Buch »Transfigurationen« eine praktisch-theologische Studie vorgelegt, in der sie religiöse Alltagspraxen thematisiert, die am Materiellen haften.¹ Sie beobachtet und analysiert den Umgang, den Frauen mit Dingen pflegen, an denen ihr Herz hängt, die sie auf spezifische Weise in ihrem Wohnumfeld arrangieren und in ihren Alltag integrieren. Entgegen der in der deutschen Geistesgeschichte verankerten starken Dichotomie zwischen Geist und Materialität, die dazu tendiert, die Wahrnehmung des Materiellen zu vernach-