

REFORMATION HEUTE

Herausgegeben von Bernd Oberdorfer, Stefan Rhein, Thomas A. Seidel
Band 4

VORWORT

REFORMATION HEUTE

BAND IV

REFORMATION UND MEDIEN
ZU DEN INTERMEDIALEN WIRKUNGEN DER REFORMATION

HERAUSGEGEBEN VON JOHANN ANSELM STEIGER



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

VORWORT

Der vorliegende Band dokumentiert die Ergebnisse einer internationalen und interdisziplinären Konferenz, die vom 7. bis 10. September 2016 in Hamburg stattfand. Veranstaltet wurde sie vom Graduiertenkolleg *Interkonfessionalität in der Frühen Neuzeit*, das seit 2015 von der Deutschen Forschungsgemeinschaft gefördert wird und an der Fakultät für Geisteswissenschaften der Universität Hamburg angesiedelt ist. Die Konferenz war Teil einer Reihe von Tagungen, die von der *Internationalen Martin Luther Stiftung* initiiert und koordiniert wurden und unter dem Titel *Reformation heute* an herausragenden Gedächtnisorten der Reformation stattfanden: Wartburg (2013), Worms (2014), Wittenberg (2015), Hamburg (2016) und Augsburg (2017). Ziel dieser Veranstaltungen war es, wissenschaftlich fundiert und zugleich eine breitere Öffentlichkeit adressierend Themenfelder zu erörtern, die nicht lediglich für die Reformationsepoche prägend waren, sondern überdies eine nachhaltige Wirkung bis in die Gegenwart zeitigten.

Die Hamburger Konferenz *Reformation und Medien* bot wegweisende Beiträge aus den Bereichen der historischen und systematischen Theologie, der Geschichtswissenschaft, der Kunst-, Literatur- und Musikgeschichte sowie der Medienwissenschaft. Gemeinsames Ziel der beteiligten Wissenschaftler/innen war es, die reformatorischen Bewegungen des 16. Jahrhunderts als mediale Ereignisse zu würdigen. Hierbei fand eine Vielzahl von Medien Berücksichtigung – Printmedien, Bildmedien, Musik, Gesang, Predigten, Meditationsliteratur etc. – sowie deren auf wechselseitige Verstärkung angelegten Kombinationen (Bild und Text, Musik und Text usw.). Besonderes Interesse galt darüber hinaus den medialen Wirkung der Reformation im 17. Jahrhundert. Erörtert wurden überdies (post)moderne Transformationen bzw. Konkretionen protestantischen Medienverständnisses und -gebrauchs anhand der Reise- und Pressefotografie sowie der aktuellen Medienpräsenz der Kirchen.

Dank gilt allen Autorinnen und Autoren, die ihre Beiträge für die Drucklegung zur Verfügung stellten, den Herausgebern der Reihe *Reformation heute* sowie der Evangelischen Verlagsanstalt für die ersprießliche Zusammenarbeit im Zuge der Produktion des Bandes.

Hamburg, im Juni 2018

Johann Anselm Steiger

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

© 2018 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany

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

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Grafik & Grafikdesign Haubner, Erfurt
Coverbild: Hamburg, Hauptkirche St. Petri, Luther mit Schwan,
Ölgemälde von Jacob Jacobs (1603), © J. A. Steiger
Satz: Stefan von der Lieth, Hamburg
Druck und Binden: BELTZ Bad Langensalza GmbH

ISBN 978-3-374-05360-5
www.eva-leipzig.de

INHALT

Gibt es »das reformatorische Bild«? Zur Revision essentialistischer und dichotomer Medienvorstellungen in der deutschen und niederländischen Reformation	9
<i>Valeska von Rosen</i>	
Reformation als Reformatierung der Medialität im Namen der Gottunmittelbarkeit	35
<i>Philipp Stoellger</i>	
Pamphilus Gengenbach und die Druckerstadt Basel	63
<i>Seraina Plotke</i>	
Augsburger Interim, Jüngstes Gericht und Höllensturz Ein Lübecker Gemälde der Reformationszeit (1557) im Kontext	87
<i>Johann Anselm Steiger</i>	
Wie der reiche Mann (Lk 16) zu seinem Geld kam Protestantisches Schultheater als Medium der Kapitalismuskritik	111
<i>Bernhard Jahn</i>	
Peter Dell the Elder's Experiments in Early Lutheran Sculpture	129
<i>Jeffrey Chipps Smith</i>	
Die mediale Rezeption der Lollarden im England des 16. Jahrhunderts	161
<i>Jürgen Sarnowsky</i>	
Luther-Lieder in katholischen Gefilden Die mediale Wirkmacht des Gesangbuchs und die konfessionellen Anforderungen an Musik	181
<i>Ivana Rentsch</i>	

Intermedialität und die politisch-konfessionelle Propaganda im Dreißigjährigen Krieg Ein Fallbeispiel aus der Rezeption von Tommaso Campanella197 <i>Laura Balbiani</i>	
Meditation, Medialität, Medien Bild und Text in der katholischen Meditation des italienischen 16. und 17. Jahrhunderts (Vincenzo Bruno S. J., Angelo Grillo OSB, Giovanni Valentini).....221 <i>Marc Föcking</i>	
<i>Mose mit den Gesetzestafeln</i> als Legitimationsurkunde der Linienkünste Lektüre einer Druckgrafik von Hendrick Goltzius239 <i>Elena Tolstichin</i>	
Die christliche Gebetskette als Medium konfessioneller Markierung? Überlegungen zu den Porträts der Eheleute Martin und Anna Chemnitz von Ludger tom Ring d. J. (1569).....259 <i>Luisa Coscarelli</i>	
Bilder der christlichen Konfessionen in der Reise- und Pressefotografie der Agentur Magnum.....277 <i>Margit Kern</i>	
Twitter und Tatort, Krisen und Kampagnen Kirche und Medien.....309 <i>Bernd Blöbaum</i>	
Personenregister..... 327	

GIBT ES »DAS REFORMATORISCHE BILD«?

Zur Revision essentialistischer und dichotomer
Medienvorstellungen in der deutschen und niederländischen
Reformation*

Valeska von Rosen

Wenn wir im Gedenkjahr der Reformation 2017 in Hamburg über die medialen und intermedialen Wirkungen der Reformation nachdenken, sollten wir uns in Erinnerung rufen, was Wissenschaft einem Bonmot Bernhards von Chartres gemäß ist: das Klettern auf die Schultern von Riesen.¹ Denn unser Tagungsort gemahnt an ein durchaus als »titanenhaft« apostrophierbares Unternehmen, das vor einem Vierteljahrhundert in der hiesigen Kunsthalle realisiert wurde: die Ausstellung *Luther und die Folgen für die Kunst*.² Weil sie zeigen konnte, dass bei allem Interesse der Reformatoren an der Sprache und dem Wort den visuellen Medien durchaus ein wichtiger Stellenwert bei der Vermittlung der neuen Glaubensinhalte zugesprochen wurde, vermochte sie es, auch einem breiteren Publikum vor Augen zu führen, wie unzulänglich die persistente Vorstellung einer den Bildern gegenüber vorrangig kritisch gestimmten, durch deren Zerstörung und Verbannung aus dem Kirchenraum gekennzeichneten reformatorischen Bewegung war. Ein Vierteljahrhundert nach dieser und weiteren Ausstellungen und Publikationen können wir uns im Bewusstsein unserer Position »auf deren Schultern« fragen, wie sich die Forschungsfragen und -interessen in Bezug auf den reformatorischen Bildgebrauch in der Zwischenzeit gewandelt haben, und

* Mein Dank gilt Margit Kern für zahlreiche wichtige Hinweise sowie meinen Mitarbeiterinnen Natalie Probosz (†), Sirin Datli, Christina Krinke und Polina Yantsen für Recherchen und Unterstützung bei der Ausarbeitung des Textes.

¹ Referiert von seinem Schüler Johannes von Salisbury: *Metalogicon*. Ioannis Saresberiensis *metalogicon*. 3,4,46–50. Hg. von John B. Hall. Turnhout 1991, S. 116: »Dicebat Bernardus Carnotensis nos esse quasi nanos gigantum umeris insidentes, ut possimus plura eis et remotiora uidere, non utique proprii uisus acumine, aut eminentia corporis, sed quia in altum subuehimur et extollimur magnitudine gigantea«; »Bernard of Chartres used to say that we are like dwarfs sitting on the shoulders of giants so that we are able to see more and further than they, not indeed by reason of the sharpness of our own vision or the height of our bodies, but because we are lifted up on high and raised aloft by the greatness of giants.« John of Salisbury: *Metalogicon*. Ioannis Saresberiensis *metalogicon*. 3,4,46–50. Hg. und übers. von John B. Hall. Turnhout 2013, S. 257.

² *Ausst.-Kat. Luther und die Folgen für die Kunst*. Hamburger Kunsthalle. 11. November 1983–8. Januar 1984. Hg. von Werner Hoffmann. München, Hamburg 1983.

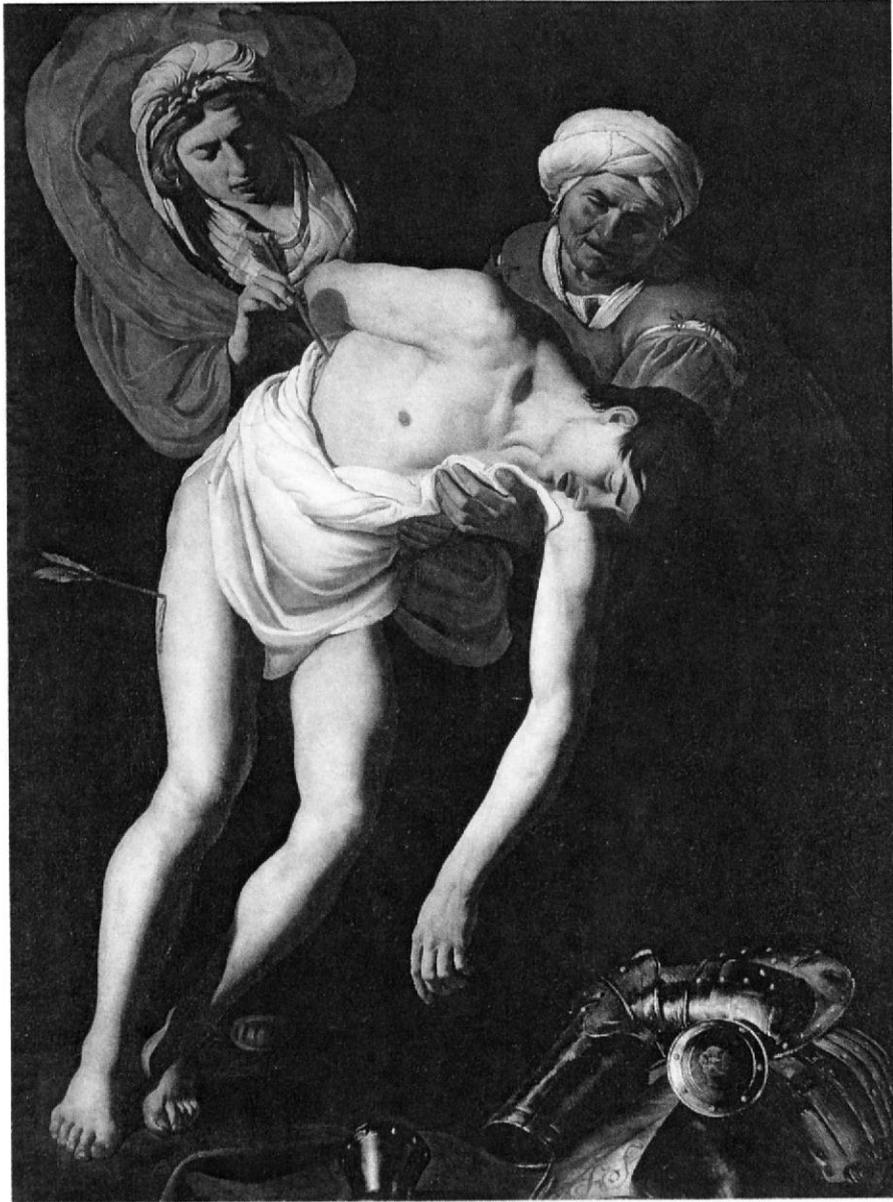


Abb. 12: David Haen/Dirck van Baburen (?): Heiliger Sebastian, ca. 1615, Öl auf Leinwand, 169 × 128 cm, Madrid, Museo Thyssen-Bornemisza.

REFORMATION ALS REFORMATIERUNG DER MEDIALITÄT IM NAMEN DER GOTTUNMITTELBARKEIT

Philipp Stoellger

I. VON KUNST ÜBER BILD ZUR MEDIALITÄT

»Luther und die Folgen für die Kunst« war 1983 ein ungemein horizonterweiterndes Projekt: eine Blickwendung auf die vermeintliche Nebensache der Reformation, wodurch sich neue Perspektiven ergaben.¹ Die Reformation wurde nicht allein als Theologie-, Politik-, Sprach- oder nun als »Kunstereignis« verstanden, sondern es wurden Bildpraktiken als Trägermedien der Reformation analysiert, die so als Ereignis *visueller* Kultur neu gesehen wurden. Es bedurfte des in den 80er Jahren begonnenen »iconic turn«, um zu sehen und zu verstehen, dass es dabei nicht »nur« um Kunst geht, sondern um Bild und Bildlichkeit. Denn für eine reformatorische Bewegung, die sich dezidiert als Religion *des Wortes* bzw. der *Schrift* inszenierte, ist es nicht selbstverständlich und umso erheller, die Formen und Funktionen *visueller Kommunikation* zu bemerken und zu begreifen, selbst wenn »sola scriptura« und »solo verbo« programmatisch bleiben. Eine Hermeneutik der Latenz macht manifest, was sonst verkannt wird.

Beltings wie Boehms und Bredekamps Erweiterung der Kunstwissenschaft zur Bildwissenschaft ermöglichte, Bild von Kunst zu unterscheiden und die Bildmedien (nicht allein) der Religion zu untersuchen, diesseits der ästhetisch meist normativen Frage nach deren »künstlerischem Wert«. Die Eigenlogik der Bilder *als Bilder* ist eine eigenständige Forschungsfrage – ohne sie gegen die ästhetischen Qualitäten auszuspielen, ebenso wenig wie zwischen Bild und *Wort* ein unnötiger Streit zu eröffnen wäre. Es geht zunächst lediglich um ein Differenzbewusstsein: Bild und Kunst sind einander überschneidende Phänomenbereiche (wie Kunst- und Bildwissenschaft und deren Reflexionsformen). Bild und Bildlichkeit sind auch ohne den Anspruch ästhetischer Autonomie in Kult, Politik, Pädagogik oder in reformatorischen Bewegungen präsent und relevant.

»Luther und die Folgen für die Kunst« erscheint dann erweiterungsfähig und -bedürftig: »Luther und die Folgen für die *Bildkulturen*, in denen wir leben«. Mag der Protestantismus Zentren für Predigtkultur pflegen, lebt er doch seit jeher

¹ Werner Hoffmann (Hg.): *Luther und die Folgen für die Kunst*. Ausst.-Kat. Hamburger Kunsthalle. München, Hamburg 1983.

und derzeit umso mehr in visuellen Kulturen.² »Luther und die Folgen für die *visuelle Kultur*« ist nochmals erweiterungsfähig: »Luther und die Folgen für die *Medien*« – das steht noch aus (und daran ändert auch »Der Luthereffekt« wenig). Von der Kunst über Bild und Bildlichkeit zur Medialität führt die Wissenschaftsgeschichte die Theologie weiter am Leitfaden der hermeneutischen Differenz von »Sagen und Zeigen« wie Wort und Bild oder Schrift und Ritual. Mit dieser wissenschaftsgeschichtlichen Ultrakurzgeschichte sind erhebliche Unterscheidungen und Erweiterungen vorgeschlagen:

- von Luther über Reformation zu reformatorischen Bewegungen,
- von Kunst über Bild und Bildlichkeit zu den Medien,
- und schließlich nicht nur »Luther und die Folgen für ...«, sondern die *reformatorischen Bewegungen im Plural selber als Medienereignisse* zu verstehen.

Dass diese Bewegungen *Medienereignisse* waren (und bis heute sind), ist vermutlich unstrittig und kann vielfach en détail materialiter gezeigt werden. Nur – was heißt das? Wenn man die reformatorischen Bewegungen als Medienereignisse neu und anders versteht als bisher, wird diese Perspektive genauer zu bestimmen sein. Das ist nicht allein historisch oder dogmatisch zu leisten, sondern bedarf *medientheoretischer* Überlegungen. Wer von »medialen Ereignissen« spricht, wird etwas zum Medienbegriff sagen müssen, zumal wenn er als Horizonsweiterung von Wort und Bild zur Medialität auftritt. Diesem Klärungsbedarf entsprechend sind die folgenden Überlegungen keine historische Untersuchung, sondern ein systematisch-theologischer und medienhermeneutischer Reflexionsgang zur Orientierung und Präzisierung der Frage nach den reformatorischen Bewegungen als Medienereignissen.

2. ZUM MEDIENBEGRIFF

2.1. Thomas' Erfindung des Mediums und die Ameisen im Himmel

Der Begriff des Mediums ist eine theologische Erfindung Thomas von Aquins – so lautet der Befund der historischen Semantik.³ Thomas hat den Medienbegriff in seiner Übersetzung und den Kommentaren zu Aristoteles' *Peri psyches* eingefügt. Diese Konjektur hat die Medientheorie bis ins 19. Jahrhundert dominiert.

In Aristoteles' Seelentraktat geht es im zweiten Buch um die Wahrnehmungstheorie, näherhin um die Farbwahrnehmung. »Sichtbar ist die Farbe und das,

² Seltsam, dass die *visuelle Kultur* des Protestantismus der EKD kein »Zentrum« wert ist. Aber zum Glück geht es auch ohne dies: Etwa wenn Anselm Steiger ja jüngst in zwei Bänden die visuelle Kultur des Protestantismus im Norden dokumentiert und interpretiert hat. Vgl. Johann Anselm Steiger: *Gedächtnisorte der Reformation. Sakrale Kunst im Norden (16.–18. Jahrhundert)*. 2 Bde. Regensburg 2016.

³ Vgl. zum Folgenden Wolfgang Hagen: *Metaxy. Eine historiosemantische Fußnote zu einem Medienbegriff*. In: Was ist ein Medium? Hg. von Stefan Münker, Alexander Roesler. Frankfurt a. M. 2008, S. 13–29.

was [...] keine Benennung hat.«⁴ Das heißt, die Farbe ist nur *in* oder *durch* etwas sichtbar, wofür Aristoteles keinen Namen hat, weswegen er hier vom Anonymon (einem Unbenennbaren) spricht – das er aber kurz darauf »das Durchsichtige« nennt (ti diaphanés). Das hat Wirkungsgeschichte gemacht: Denn daraus wurde das Medium des *Lichts*, *in* dem wir sehen und später der Äther, die Quintessenz, oder »ano somati«, der Stoff, der die Götter umgibt.⁵

Bei *Aristoteles* selber geht es »nur« um die elementare Differenz der *Elemente* der Wahrnehmung von der *Wahrnehmungsfunktion*: worin und wodurch wir wahrnehmen. So hören wir den Schall *in* oder *durch* die Luft. Wir sehen Farben, aber nur *im Durchsichtigen*, dessen »Vollendung« das Licht sei. Zur Klärung zitiert Aristoteles *Demokrit*, der ein Gedankenexperiment ausführte: Man könne *selbst eine Ameise im Himmel noch sehen, wenn und nur wenn »das Dazwischen leer wäre«* (to metaxú). Dieses »Dazwischen« *ermöglichte* aber erst die Wahrnehmung. Denn ohne Abstand, ohne Distanz, ohne dieses sonderbare »Dazwischen« sehe man überhaupt nichts. Tomaten auf den Augen sieht man nicht. Erst mit einer gewissen Distanz wird Ding- und Farbwahrnehmung möglich. Nötig ist also für die Wahrnehmung von Farbe und Gestalt: »Etwas Anonymes, Diaphantisches, ein gleichermaßen Durchsichtiges wie Undurchsichtiges.«⁶

Metaxy erscheint als ein Verlegenheitsausdruck, ein Unbegriffliches, wo sonst Anonymität herrscht. Es ist ein Lehnwort, das sich Aristoteles von Demokrit leiht, um das »Diaphane« zu benennen. Von *Medium* ist im Griechischen keine Rede. Aus der Beobachtung des Aristoteles, Farbe sei nur »bei Licht« wahrnehmbar und überhaupt etwas nur mit einer gewissen *Distanz*, wird *durch Thomas' Erfindung* der Anfang der Medien-Begriffsgeschichte gemacht. Thomas musste seinen Aristoteles in Latein lesen, weil er kein Griechisch konnte. Exegetisch unzulässig trug er in Aristoteles die systematisch folgenreiche Wendung ein, das »Dazwischen« mit *Medium* zu benennen. Das Unnennbare bekam einen Namen, den es bis heute trägt. Als exegetisch unzulässiger, aber systematisch hoch produktiver Eintrag in den Text des Aristoteles wurde diese Erfindung kanonisiert und tradiert als Schulwissen bis ins 19. Jahrhundert.

Die Ameise im Himmel wäre also sichtbar, wenn es zwischen ihr und uns kein *Medium* gäbe, d. h. wenn wir unvermittelt bzw. unmittelbar wahrnehmen könnten. Die entsprechenden theologischen Figuren einer »Gottunmittelbarkeit« klingen hier mit. Aber statt solches Unmittelbarkeitsbegehren zu bedienen, argumentiert Thomas für die Unhintergebarkeit der Medialität. Dabei *trübt* das *Medium* die Wahrnehmung ebenso, wie es sie erst *ermöglicht*. Das *Medium*, so Thomas, sei eine Notwendigkeit, weil alles, was überhaupt wahrnehmbar ist, nur *in und durch* Medien wahrnehmbar wird.

Hier ist eine systematische Rückfrage möglich: Hätte Thomas das »Dazwischen«, den »Abstand« von Himmel und Erde auch »Gott« nennen können? Den *Namen Gottes* als Namen des »Anonymon« setzen können? Dann wäre Gott der,

⁴ Aristoteles, *De anima* II, 7, 418a 26.

⁵ Vgl. Hagen, *Metaxy* (Anm. 3), S. 20 f.

⁶ Ebd., S. 22.

durch den überhaupt erst Sichtbares sichtbar wird, Wahrnehmung möglich wird und zugleich der Abstand gewahrt wie überbrückt (aber auch getrübt) wird. Daraus wäre eine Lehre der ebenso *absoluten* wie *generellen* Medialität geworden, der Medialität Gottes kraft seiner Schöpfung als Grundsatz natürlicher Theologie zum Beispiel. Das hätte begründet (oder ergänzt) werden können durch eine spezielle Medialität, genauer eine singuläre: Christus als Medium, durch den sich alles erst erschließt.

Für Thomas war solch eine ›Medialisierung‹ des Gottesbegriffs verständlicherweise ausgeschlossen, weil er einer Prinzipientheorie und Ursprungsmetaphysik folgte: Gott ist *principium primum, arché* von allem – und nicht Medium. Er ist Erster, nicht Zweiter oder Zwischenbestimmung. Versteht man Gott hingegen nicht unter der Ägide einer ursprungslogischen Metaphysik, sondern versucht strikt, ihn *angesichts Christi* zu denken, wäre es passend zu sagen: ›Im Anfang war das Medium, und das Medium war bei Gott und Gott ist das Medium‹ (in Weiterführung von Joh 1,1). Die Medialisierung Gottes lässt den Anfang neu verstehen und die Bundesgeschichte von daher: Gott als ›Metaxy‹ – wie der ›vorübergehende Jhwh‹ vom Sinai, der an seinen *Spuren* erkannt wird, christlich verstanden an der Spur Christi (und seinen nachösterlichen Spuren).

Dass aus Thomas' ›Aristoteles-Fälschung‹ (das *Diaphane als Medium* zu ›übersetzen‹ und damit seinen Medienbegriff in Aristoteles' Text zu übertragen) unendliche *Medienmetaphysik* gemacht wurde (im Verein neuplatonischer und idealistischer Metaphysik), gehört zu den Hypothesen dieser Problemgeschichte. Das Medium wurde zum ›Großkonzept der Durchsetzung christlich-abendländischer Metaphysik‹, notierte Wolfgang Hagen kritisch.⁷ Der Äther oder die Empfindung (Novalis), die Erkenntnis (Hegel) oder die Kunst (Rilke), alle höchsten Güter oder Werte konnten zum Leitmedium ernannt werden.

Für Licht- oder Geistmetaphysiker gilt:

- Geist ist Medium, Gott ist Geist, Gott ist Medium, oder
- Wahrheit ist Licht, Licht ist Medium, Wahrheit ist Medium, oder etwas moderner:
- Religion ist Sinn, Sinn ist Medium, Religion ist Medium – und so weiter.

Die neuplatonischen und mystischen Traditionen mit dem Wunsch nach einer finalen *visio beatifica* seien nur andeutungsweise in Erinnerung gerufen. Die Metapher vom Seelenfünklein oder die Theorie vom Nous als höchstem Seelenteil, in dem Gott und Mensch immer schon und immer noch *eins* seien. Die neuzeitliche Transformation der Seelenlehre in die Schwundform der Subjektivitätstheorie führte das weiter im Gefolge von Descartes mit der These, im unmittelbaren Selbstbewusstsein finde jeder (der sich ›vernünftig‹ selbst reflektiert) sein Gottesbewusstsein. Das hatte im Nebeneffekt die Konsequenz, dass eine derart göttlich geladene Seele eigentlich weder der Schrift noch des Bekenntnisses bedarf, schon gar nicht des Alten Testaments, geschweige denn der Kirche, um seine Gottesgewissheit zu pflegen. Galt doch seit Descartes die ›Unmittelbarkeit

⁷ Ebd., S. 28.

des Selbstbewusstseins als *die* Grundfigur der Letztbegründung und infalliblen Gewissheit. Was unmittelbar gegeben ist, ist irrtumsunanfällig (gleichsam das moderne Supplement römischer Infallibilitätsansprüche). Wozu dann noch religiöse Medien, die doch allzu irrtumsanfällig sind?⁸ Gottunmittelbarkeit wird kraft Selbstgewissheit zur Gottesgewissheit. Ob die Subjektivität ein derart belastbares Heilsmedium sein kann?⁹ Theologisch *wie* medienwissenschaftlich wird man zweifeln, ob die Unmittelbarkeit als Gewissheitsgrund aller Medialität wird gelten können. Für reformatorische Traditionen wird sich dieser Zweifel erheblich verschärfen.

2.2. Fritz Heider: Medium als Wahrnehmungsform

Thomas' horizonteröffnende Erfindung des Mediums weiterführend wird der Begriff im Folgenden *nicht-instrumentell* verstanden. Sind doch Medien sowohl medienwissenschaftlich als auch theologisch nicht nur Instrumente oder Mittel, sondern ›mehr‹. Zwar kann man Massenmedien und daher für die Reformationszeit etwa Drucktechnik oder Flugblätter natürlich Medien nennen. Nur meint man dann meist bloß ›Mittel zum Zweck‹, etwa Distributionsmedien zur Verbreitung einer Botschaft. Damit würde man einen zu kurz greifenden instrumentellen Medienbegriff fortschreiben. Wenn reformatorische Bewegungen als *Medienereignisse* begriffen werden sollen, reicht ein *instrumenteller* Medienbegriff nicht aus.

Das ist im Übrigen kein neuer Einwand und exemplarisch längst geklärt sowie anerkannt. Die hermeneutische Theologie in reformatorischer Tradition hat immer wieder darauf insistiert, dass Wort, Schrift und Sprache *nicht ›tamquam per instrumenta‹* nur Mittel zum Zweck sind. Was hier ›Medienereignis‹ heißt, war einst das ›Sprachereignis‹ – mit einem emphatischen Ereignisbegriff (dem hier *nicht* nachgegangen wird). Das hat ebenso augustinische wie reformatorische Hintergründe, sofern die ›media salutis‹ *nicht* nur als *Mittel zum Zweck* zu begreifen sind, gar als arbiträre oder reduzierbare. Ist reformatorisch mit dem *solus Christus* gesprochen *Christus das Medium aller Medien (medium medians)*, muss der Medienbegriff anspruchsvoller sein als der eines Mittels – auch wenn die theologischen und philosophischen Traditionen ›medium‹ leider oft nur als Mittel oder Instrument begriffen haben.

Medium wird hier verstanden als eine *Wahrnehmungsform*, die *Lebensform* sein oder werden kann. Es ist das, *worin, wodurch und womit* wir ›wahrneh-

⁸ Dagegen wenden sich all die kunst-, bild- und medienwissenschaftlichen Analysen, die nach der Materialität, Geschichtlichkeit, Verkörperung und Sozialität von Medienpraktiken fragen. So ergibt sich ein riskanter Gegensatz: entweder die unfehlbaren Unmittelbarkeitsmedien von Geist, Subjekt und Sinn – oder aber die ›geistlosen‹ Materialitäten in ihrer allzu relativen Geschichtlichkeit.

⁹ Vgl. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: Die Weihnachtsfeier. Ein Gespräch (1806). In: Kritische Gesamtausgabe 1/5. Hg. von Hermann Patsch. Berlin, New York 1995, S. 39–98, hier S. 95 f. Vgl. dazu auch Dietrich Korsch: Weihnachten – Menschwerdung Gottes und Fest der Familie. Systematische-theologische Gedanken zu gelebter Religion. In: International Journal of Practical Theology 3 (1999), S. 213–228.

men, sprechen, denken – und das uns so sehen *lässt* und sehen *macht*, wie wir dann sehen. Daher sind Medien auch so eminent *deutungsmächtig*: Sie lassen und machen uns auf bestimmte Weise sehen (denken, sprechen, handeln, fühlen).¹⁰ Metaphern und Metonymien können uns sehen lassen und machen, so die Metapher vom gerecht machenden oder vom leidenden Gott; Bilder oder Verkörperungen können das auch; Deutungs- und Denkmuster ebenso. Das »new public management« etwa mit *ratings* und *controlling* lässt uns die Universität oder sogar die Kirche anders sehen als vor Zeiten, und sie macht uns anders leben – *volens*.

Fritz Heider unterschied in seiner Studie von 1926 schlicht »Ding und Medium.«¹¹ Medium sei nicht ein wahrnehmbares *Ding*, ein *Wahrgenommenes* oder wahrgenommene *Formen*, sondern die *Form der Wahrnehmung und ihre Formung*, das heißt, wodurch sie *formiert wird* und wie sie *ihrerseits formiert*. Heiders Medientheorie ist die Grundlegung einer Wahrnehmungstheorie und beschert dabei einen horizonterweiternden *Wahrnehmungsgewinn*. Es sind dann nicht mehr nur »Dinge« und deren »Kausalverhältnisse« sichtbar, nicht mehr nur Dinge und »das »Nichts« um sie herum«,¹² sondern das »*Dazwischen*«, was nicht Ding ist, aber darum nicht nichts, sondern *Medien*, als *lose Kopplungen* der Dinge.

»Die Luft wird »sichtbar« [...] die Erwartungen werden »spürbar« meinte Dirk Baecker.¹³ Das zuvor *Unsichtbare* wird *sichtbar* im Licht dieser Medientheorie. Das klingt wie ein Heilungswunder. Die Blinden werden sehend, eine »wunderbare Wandlung« der Wirklichkeit, 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* von Heiders Medientheorie. 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 (seine Formung und formende Kraft) selber dabei wahrzunehmen,¹⁴ ist der Vorschlag Heiders eine schlichte Umstellung der *theoretischen* Wahrnehmung auf das ansonsten Invisibilisierte:

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

¹¹ Vgl. Fritz Heider: *Ding und Medium*. Hg. von Dirk Baecker. Berlin 2005.

¹² Ebd., S. 15 f.

¹³ Ebd., S. 16.

¹⁴ Oder medial reformuliert: die Medialität von Medienpraktiken nicht wahrzunehmen, da die Medialität unsichtbar bleibt (oder gemacht wird).

das Worin und Wodurch wir wahrnehmen. Die Luft wird »sichtbar« heißt: das Mediale ist *lose Kopplung*.¹⁵

3. REFORMATIERUNG DER WAHRNEHMUNGSFORM

Medium als Wahrnehmungsform zu verstehen, ermöglicht, die *Reformation als Reformatierung der Wahrnehmungsform* zu begreifen und daher die Medienpraktiken der Reformation als Kommunikation einer Wahrnehmungsform: *Was* wahrgenommen oder worüber kommuniziert wird, mag gleich oder erstaunlich ähnlich bleiben, die Institutionen und Techniken mögen sich entwickeln und verschieben, aber *wie wahrgenommen wird*, verschiebt sich – zunächst vielleicht unmerklich, aber mit potentiell gravierenden Folgen (analog dem »iconic turn« vom Dargestellten zu den Darstellungsweisen).¹⁶

Die *Form* der Wahrnehmung wird reformatiert, näherhin die Form

- der Gotteswahrnehmung als *allein* soteriologisch potent, als soteriologische Allmacht (nicht als logische Allmacht),
- der Selbstwahrnehmung als soteriologisch impotent: der Mensch als Sünder ist *mors et cadaver*,
- des *Christen* als *simul iustus et peccator*,
- der *Gnade* als Gabe, nicht als Tausch,
- des *Evangeliums* nicht als anderes Gesetz, sondern als Anderes des Gesetzes,
- des *Gewissens* als frei (und widerstandsberechtigt),
- der *Kirche* als vorübergehender Institution,
- der *Wirklichkeit* nicht als Substanz, sondern als Relation
- des *Gottesverhältnisses* als Passivitätsrelation, bzw.
- des *Verhältnisses Gottes zu uns* als Passivitäts- und Sprachrelation etc.

Im Blick auf Luther gesagt: Nicht die Dinge der Welt oder des Kultus sind maßgebend (daher sind auch Bilder möglich, aber nicht nötig), sondern die *Relationen von Gott und Mensch*. Daher ist seine Theologie eine »Neurelationierung« oder »Neukonstellierung« dieser Relationen. Es geht um die Art und Weise der »Kopplung« von Gott und Mensch – also um Medienverhältnisse.

Dabei fallen allerdings im Rückblick Aspekte auf, bei denen die Reformation, exemplarisch Luther, *unterhalb seiner Möglichkeiten* blieb und die kreuzestheo-

¹⁵ 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.

¹⁶ Mit dem Konzept einer »Reformatierung der Wahrnehmungsform« lässt sich eine Differenz der Wahrnehmung von »Innen und Außen« klären oder der theologischen und nicht-theologischen: Für den, der einer bestimmten Wahrnehmungsform folgt, sieht alles etwas anders aus, als für die, die dieser Form nicht folgen. »Von außen« – etwa für nüchterne Historiker, kann die »reformatorische Differenz« unsichtbar werden in allen Kontinuitäten und Relativitäten. Für den Systematiker etwa – »von innen« – ist durch eine bestimmte Formung der Wahrnehmung alles doch etwas anders zu sehen.

logische Reformatierung nicht konsequent durchführte: das landesherrliche Kirchenregiment, die Ordnung der Welt als Schöpfungsordnung, die Separation der Zwei-Reiche-Lehre, die Genderfrage, die Ökologie, die Fremden, besonders Juden und Muslime u. a. Wenn der Anspruch war, *alles* im Lichte der kreuzestheologischen Pointe wahrzunehmen und zu kommunizieren, wird umso auffälliger, wo diese Reformatierung nicht zur Geltung kam. Einiges von dem, was Tillich später das ›protestantische Prinzip‹ nannte, kam erst im und *nach dem Zweiten Weltkrieg* zur Entfaltung: Barmen, Barth, der religiöse Sozialismus oder die politische Theologie etwa Moltmanns. Um ein Beispiel zu geben: Im Lichte der christlichen Freiheit und der Konsequenz der Gewissensfreiheit ist auch das *Widerstandsrecht* gegen staatliche und kirchliche Obrigkeit zu erwarten. Bei Luther war das zwar angelegt, aber selbst Bonhoeffer kannte noch kein *Widerstandsrecht*.¹⁷ Erst in der Nachkriegszeit wurde das von H. J. Iwand und H. W. Wolff im Sinne Luthers geltend gemacht.

Reformatierung der Wahrnehmung ist eine ›Umwertung aller (?) Werte‹, oder schlichter formuliert: eine andere und *verändernde* Wahrnehmung der bisherigen religiösen Medienpraktiken mit der Folge einiger Veränderungen und Neuentwicklungen. Traditionelle Medien/praktiken werden anders wahrgenommen und ›entwertet‹:

- Knochen nicht als Reliquien, sondern als zu bestattende Relikte,
- Heilige nicht mehr als heilwirksame Interzessoren, sondern als allenfalls nützliche Vorbilder,
- Bilder nicht mehr als Gnadenmedien, sondern entweder Teufelszeug (Bucer) oder als Memorialmedien, Schmuck und Lehrmittel,
- Hostien nicht als Gnadensubstanz, sondern als vorübergehende Kommunikationsmedien,
- theologische Tradition nicht als Autorität, sondern – wertlos? (noch in meinem Studium spielte das ›Mittelalter‹ zwischen Augustin und Luther keine Rolle),
- Scholastik als ›alte Form‹, statt als Gesprächspartner reformatorischer Theologie,
- Mystik nicht als Luther zutiefst verwandt, sondern als fromme Selbststeigerung,
- Orden und Mönchtum, Askese und Bußrituale als alt und vergangen, wobei die Präsenz des Alten im Neuen verkannt wird.

Als *reformatierte* kehren allerdings viele dieser Medienpraktiken wieder:

- Askese und Buße als Lebensform des gerechtfertigten Sünders (i. der 95 Thesen, Freiheitsschrift),

¹⁷ Vgl. Philipp Stoellger: »Ich aber sage euch, dass ihr nicht widerstehen sollt dem Übel ...«. Gründe und Ungründe des Widerstandsrechts im Anschluss an Bonhoeffer. In: Seoul Theological University, Bonhoeffers Friedensgedanke und Frieden in Ostasien (Konferenzpapiere). Seoul 2016, S. 123–151, auf Koreanisch: S. 152–176.

- Mystik im Traum von Gottunmittelbarkeit der Christus-*unio* und *communicatio idiomatum* (wie am Beispiel der Freiheitsschrift zu zeigen sein wird),
- Heilige und ›Knochen‹ als Luthers Totenmaske und seine *effigies* (Halle),
- Reliquienkult als Handel mit Lutherreliquien im Barock,
- die Hostie als zentrales Kultbild (*est*: Sie *ist*, was sie zeigt, und zeigt, was sie ist),
- Scholastik in der altprotestantischen Orthodoxie,
- Bilder in den Gnadenbildern Cranachs (z. B. das Retabel in Weimar).

Die Reformatierung der Wahrnehmungsformen vollzog sich als *Umbesetzung von Deutungsmustern*: Das Substanzmodell wird durch das der *Relation* umbesetzt, genauer gesagt durch Gebrauchs- oder *Praxisrelationen* (wie dem *usus* der Abendmahls-elemente), und zwar nicht nur ›Relation statt Substanz‹, sondern durch die Glaubens-konstitutive *Passivitätsrelation* im Rechtfertigungsereignis, konkretisiert in der *Wort- oder Sprachrelation* der ›Anrede‹ (*promissio*).

Medienhermeneutisch wird daran eine dezidierte Einseitigkeit deutlich: Die *visuelle* Kommunikation wird verdrängt oder beherrscht durch die sprachliche, das Zeigen durch das Sagen, daher auch das Bild durch das Wort. Die Wiederkehr und Präsenz des verdrängten *Zeigens*, von Bild und Verkörperung, ist eine Dimension, die im Zeichen des *solo verbo* und der *sola scriptura* protestantisch bis heute gern verkannt wird. Die Wittenberger Predella ist *nicht* nur die Illustration der Kreuzestheologie und Christusverkündigung – sondern Luther wird gezeigt *als Zeiger*, als der, der auf Christus zeigt. Die fromme Luthertäuschung wäre zu meinen, das Bild zeige nur, was zu lehren und zu verkündigen sei – dabei geht es um ein Bild als Bild, das Zeigen des Zeigens und Luther als Verkörperung des Zeigens. Dabei wird – aus Versehen? – Luther analog dem Täufer Grünewalds inszeniert: als wahrer Prophet. Und schon droht die zweite fromme Selbsttäuschung: Luther zeige doch nur auf Christus, und das sei wahrhaft, würdig und demütig. Dabei muss sich der Zeiger zeigen und im Bild gezeigt werden, um zeigen zu können. Look at me, just at me – trust in me, just in me: Der Deutungsmachtanspruch des frommen Wegweisers ist, alle Blicke zu lenken, wie ein religiöser Verkehrspolizist.

4. LEITMEDIEN DER REFORMATION

Was ist oder worin besteht das *Leitmedium* der Reformation, wenn es denn *ein* solches gäbe? Ist es nicht ›eigentlich‹ das Bild, sondern doch letztlich die Schrift allein, oder materialiter die Drucktechnik? Die neue Philologie des Humanismus zwischen Renaissance und Reformation? Oder hermeneutisch gesehen die Sprache, genauer die ›parole‹, die deutsche Sprache oder gar das Sächsische? Das ›Abendmahl‹ im Unterschied zu ›Geld oder neuen Medien‹, wie man mit Jochen Hörisch fragen könnte? Ist es ein genereller Code wie ›Transzendenz vs. Immanenz‹, um Luhmann aufzurufen? ›Transzendenz und Immanenz‹ sind indes

viel zu generell, um die mediale Differenz der reformatorischen Bewegungen zu fassen.

Systematisch formuliert besteht das Leitmedium der Reformation in einer *Wahrnehmungsform*, oder in der Semantik Luthers formuliert, in einer anderen *Form der Gotteswahrnehmung*: Gott als »gerecht machend« wahrzunehmen und dementsprechend den Menschen als »iustificandus«, einerseits soteriologisch impotent als Sünder, andererseits als Gerechtfertigter als ebenso frei wie dienstbar. Die Wahrnehmung wird neu formatiert, auf dass sie alles »neu« sieht: sich selbst, den Nächsten, die Umwelt, den Staat etc. unter der Differenz von *Deus iustificans* und *homo peccator et iustificandus*. Diese kategoriale Verdichtung ist allerdings »nur« die begriffliche Abkürzung für eine Medienkonstellation, die (problematisch verkürzt) wie folgt zu entfalten wäre: Das basale Leitmedium ist *Christus (solus Christus)*, daher das zweite Leitmedium der *Glaube* (als mediale Kopplung von Christus und Christ), daher dann die Medien der *Kommunikation des Glaubens: Wort und Bild* (Sagen und Zeigen), und erst verspätet die *Lehre* bzw. Rechtfertigungslehre.

4.1. Gottesgegenwartsmedium: Christus als Verkörperung Gottes

Christus als Leitmedium verkörpert maßgebend die evangelische *Wahrnehmungsform* Gottes (im doppelten Genitiv): Er formt die Wahrnehmung auf bestimmte Weise und wird in dieser Form wahrgenommen, in chiastischer Verschränkung. Hier kann man die Differenz von Figur und Form aufrufen, um einen Unterschied zu machen: Christus ist die *Figur*, die als *Form* unsere Gotteswahrnehmung neu formt. Was Christus »vermittelt« und eröffnet, ist: *erstens* eine Art Gott wahrzunehmen, anzusprechen und zu verstehen, und *zweitens* eine Art alles andere »im Lichte Gottes wahrzunehmen«, und zwar so wahrzunehmen, *wie Gott* wahrnimmt, etwa den Nächsten (wie sich selbst und die Schöpfung) *so* wahrzunehmen, *wie Christus* ihn wahrnimmt (genauer formuliert: wie die narrativ bezeugte Figur Christi im Rückblick vor Augen gemalt wird: Der *bezeugte* Christus ist geformte Wahrnehmungsform).

Als Bezeugter und Erzähler ist Christus *Figur* auf einem *Grund*, dem Hintergrund des Judentums seiner Zeit; oder theologisch gesagt: auf dem Hintergrund der Geschichte Gottes mit seinem Volk; oder hermeneutisch gesagt: auf dem Hintergrund der Narrationen und Traditionen. Analog zum Sohn wird Gottvater zur Figur auf dem Grund der Verkündigung Christi; so wie der Sohn Figur auf dem Grund Gottvaters wird. Die Figur/Grund-Relation wird wahrnehmungsstrukturierend.

Christus bleibt nicht *wahrgenommene* Figur (der Vergangenheit oder des Textes), sondern wird *gegenwärtige Wahrnehmungsfigur* mit figurativer Kraft: als *figura figurans*. Im Modell der Deutungsmachanalyse formuliert: Christus wird zum Deutungsmuster für alle Wahrnehmung einer christlichen Lebensform. Christus vermittelt nicht »etwas«, sondern *sich selbst* (der Bote als Botschaft ...). Das heißt dann, *er wird zum Medium als Form »unserer« Wahrnehmung* – oder aber er bliebe bloß vergangenes »Ding«.

Als *Verkörperung*¹⁸ Gottes (*Liebe, Barmherzigkeit, Gerechtigkeit etc.*) wird er *supplementär* verkörpert im Ritual, maßgebend im Abendmahl. Das hat seinen Sinn und Zweck nicht in sich selbst, etwa im Gottesgenuss, sondern es ist Präfiguration einer Lebensform. Die »Materialität« dieser Medialität sind dann nicht eigentlich Brot und Wein, sondern der Leib der »Konsumenten« wird wunderbar gewandelt und die Sozialform ihres Lebens: sie werden Leib Christi.

4.2. Christusgegenwartsmedium: Glaube als pathische Wahrnehmung

Christus als *figura figurans* formt die christliche Wahrnehmung – namens Glaube. Glaube »als Wahrnehmung« zu verstehen, ist sc. nicht »alternativlos«, aber hermeneutisch wie medienwissenschaftlich hilfreich, zumal in Differenz gegenüber traditionellen Glaubensbegriffen.

Thomas von Aquin repräsentierte den klassischen Glaubensbegriff (zwischen Meinen und Wissen) im *Horizont des Logos* als »Akt des Verstandes, in welchem dieser auf Geheiß des von Gott durch die Gnade bewegten Willens der göttlichen Wahrheit zustimmt.«¹⁹ Glaube ist ein Verstandesakt mit unvollkommener Erkenntnis,²⁰ der einer willentlichen Wahrheitsbejahung aufhilft (*assensus*). Grundlegend und maßgebend ist damit die epistemische und voluntative Potenz des Menschen, der die Gnade helfend und rettend zuvorkommt. Die franziskanische Tradition eines Bonaventura mit der affektiven Glaubensgewissheit (im Horizont des Pathos) ist damit verlassen zugunsten des Modells einer intellektuellen Zustimmung zu Glaubenswahrheiten (das affin ist zu einer propositionalen Sprachanalyse).

Im *Horizont des Ethos* wurde von Duns Scotus der Glaube nicht als theoretischer, sondern als praktischer Akt konzipiert, weswegen die Theologie als praktische Wissenschaft gilt (wie bei Luther), deren Ziel nicht primär Wahrheitserkenntnis, sondern das Werk ist.²¹ Als *fides acquisita ex auditu* wird die Passivität des Hörens zum Leitmedium der Glaubensgenese (vgl. Luthers *fides ex auditu*), bliebe da nicht die Dominanz der eigenen Praxis (des Werks).

Im *Horizont des Pathos* wird in der deutschen Mystik (von Luther affirmativ rezipiert) von Tauler wie Seuse (auf dem Hintergrund Eckharts) Glaube als *Gotterleiden* begriffen (»gotliden«). Mit dieser Deutungsfigur wird die affektive passive Genesis des Glaubens metaphorisch sowie narrativ expliziert und exemplifiziert. In neuplatonischer Tradition galt seit Dionysios Areopagita (*De divinis*

¹⁸ Vgl. Philipp Stoellger: Vom dreifaltigen Sinn der Verkörperung – im Blick auf die Medienkörper des Geistes. In: Verkörperung als Paradigma theologischer Anthropologie. Hg. von Gregor Etzelmüller, Annette Weissenrieder. Berlin, Boston 2016, S. 289–316.

¹⁹ S. Th. 2–2 q.2 a.9.

²⁰ Vgl. S. Th. 2–2 q.174 a.2 ad3.

²¹ Vgl. Duns Scotus: Opera omnia. Bd. 7, 1. Hg. von Luke Wadding. Hildesheim 1968, S. 462. 471; vgl. Duns Scotus: Opera omnia. Bd. 5, 1. Hg. von Luke Wadding. Hildesheim 1968, S. 163. Weiterführend Wilhelm von Ockham: Opera theologica. Bd. 9. Hg. von Joseph C. Wey. New York 1980, S. 585 f.; Wilhelm von Ockham: Opera theologica. Bd. 3. Hg. von Girard J. Etzkorn. New York 1977, S. 440 ff.; Wilhelm von Ockham: Opera theologica. Bd. 6. Hg. von Girard J. Etzkorn, Francis E. Kelley. New York 1967, S. 149 ff.

nominibus), das Göttliche werde *erlitten*.²² Von daher wird das Pathos der Passivität Gott gegenüber (mit den phänomenalen Pathe) zur mystischen Grundfigur, das Gottesverhältnis zu begreifen und als Lebensform einer *cognitio Dei experimentalis* zu entfalten. Die legendarische Vita Heinrich Seuses ist dafür paradigmatisch geworden.

Allerdings bleibt ein konzeptionelles Problem, dass die Mystik von dem Modell korrelativer Passivität (der Immanenzverhältnisse) bestimmt bleibt, das in exzessiver Steigerung hyperbolisch paradoxiert wird. Das Lassen allen eigenen Tuns bis zum aporetischen Lassen des Lassens²³ wird zur Selbstminimierung des sündigen Subjekts (vgl. die *humilitas* beim jungen Luther), um letztlich Gott wirken und Gott Gott sein zu lassen – was in allem Lassen gleichwohl nur ein sublimiertes Tun bleibt.²⁴ Luther dagegen wird das Gottesverhältnis als *quer zu allen Korrelationen* stehende Passivität begreifen (wodurch immanente korrelative Passivität von reiner Passivität Gott gegenüber unterschieden wird).

In welchem ontologischen Modell Glaube bestimmt wird, ist entscheidend für die Sprache, die Disjunktionen und Oppositionen. Luther folgt (wie gesagt) nicht der Substanzontologie bzw. dem *materia-forma*-Modell aristotelistischer Prägung. Wie seine Ontologie verfasst ist, bleibt Gegenstand kontroverser Forschung und Aufgabe systematischer Deutung. Klar aber ist, dass er gegenüber der Substanz die *Relation* favorisiert.²⁵ Dabei ist für die Glaubensgenese und das Glaubensleben die *Passivitätsrelation* Gott gegenüber konstitutiv: *coram Deo iustificante*. Die Medienpraktiken dieser relationalen Ontologie sind personal,²⁶ kommunikativ und vor allem Sprach- bzw. Wortgeschehen.²⁷ Daher werden *Rhetorik und Performanz* für die wirksame Gegenwart Gottes im Glauben wie in Wort und Sakrament relevant (so dass man Luther als Vertreter eines »performative turn« in der Theologie verstehen kann).

²² Vgl. Dionysius: *Corpus Dionysiacum*. Bd. 1–2. Hg. von Beate Regina Suchla. Berlin 1990 f., DN 648A/B, 134, 1 f. Vgl. ebd. 684A; 872C/D; MTh 997B; Ep. 9, 1105D.

²³ Vgl. Philipp Stoellger: *Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer categoria non grata*. Tübingen 2010, S. 163 ff.

²⁴ Es ist daher zumindest missverständlich, vom Glauben zu sagen, er sei »nichts anderes als das Tätig-werden-Lassen Christi durch sein Wort«. Joachim Ringleben: *Wort und Rechtfertigungsglaube. Zur Horizontauffächerung einer Worttheologie in Luthers Disputation »De fide«*. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 92 (1995), S. 28–53, hier S. 33. Denn Lassen ist ein Tun, grammatisch, semantisch, pragmatisch wie juristisch.

²⁵ Vgl. Gerhard Ebeling: *Lutherstudien. Disputatio de homine*. Bd. 2, 3. Die theologische Definition des Menschen. Kommentar zu den Thesen 20–40. Tübingen 1989, S. 395 ff., hier S. 461 (im Folgenden zit. als »LuSt« mit Band und Seitenzahl); vgl. Stoellger, *Passivität aus Passion* (Anm. 23), S. 261 ff.

²⁶ Vgl. Wilfried Joest: *Ontologie der Person bei Luther*. Göttingen 1967.

²⁷ Vgl. hierzu die einschlägigen Arbeiten Gerhard Ebelings, Eberhard Jüngels und Joachim Ringlebens.

Mit Luther ist eine *theoretische* von einer *praktischen* Wahrnehmung zu unterscheiden (wie J. Fischer zeigte²⁸): Die *theoretische* der scholastischen Tradition erkennt das Erkannte im Horizont des Erkennenden. So operiert auch die wissenschaftliche Wahrnehmung normalerweise: Im Horizont des Erkennenden (seinem Ordnungssystem) wird das Wahrgenommene eingeordnet. Die *praktische* Wahrnehmung hingegen nimmt im Horizont des Wahrgenommenen es und sich und alles andere neu und anders wahr. Dergleichen ist aus der mythischen wie der ästhetischen Wahrnehmung bekannt, wenn im Horizont des Wahrgenommenen alles plötzlich etwas anders aussieht, und sei es nur leicht verschoben.

Von beiden Wahrnehmungsformen ist im Sinne Luthers noch eine dritte zu unterscheiden: Von der theoretischen und praktischen unterscheidet sich die *pathische* Wahrnehmung. Dass in aller Wahrnehmung in Differenz zur Haluzination auch ein Moment der Passivität liegt, ist spätestens seit Aristoteles bekannt und relevant. Im Unterschied zu dieser korrelativen Passivität aller Wahrnehmung ist vom Gottesverhältnis her eine *quer stehende passivere Passivität* unterscheidbar. Biblisch gesprochen: erkennen, wie ich erkannt bin von Gott; wahrnehmen, wie ich von ihm wahrgenommen werde.

Diese uns diachron immer schon *zuvorkommende* Wahrnehmung *formt* all unsere Wahrnehmung von Selbst, Welt und Gott. Das heißt: Der Topos des Wahrgenommenwerdens durch Gott fungiert als Formung unserer Wahrnehmung, also als Medium (genauer: Metamedium). Wenn diese Differenz klar ist, folgt sogleich die zweite: denn von einem richtenden oder einem gerecht machenden Gott wahrgenommen zu werden, macht den Unterschied von Gesetz und Evangelium. Die pathische Wahrnehmung wird somit differenziert und trifft den Wahrnehmenden zugleich in diachroner Asymmetrie: in einer eschatologischen Verschiebung vom Alten zum Neuen.

4.3. Exemplarisch: Im/Medialität im »froelich wechßel und streytt«

Glaube als Medium zu verstehen, ist einerseits nur zu plausibel. Ist er doch das, worin und wodurch wir Gott als gerechtmachend wahrnehmen. Andererseits ist es dann umso auffälliger, wenn bei Luther in christologischer bzw. mystischer Tradition der Glaube als *unitio* und *unio* von Seele und Christus vor- und dargestellt wird (in *De libertate christiana*). Mag der Glaube als Medium fungieren, scheint in seiner Genese das traditionelle Begehren nach einer Gottunmittelbarkeit wirksam zu werden. Die konstitutive »Unmittelbarkeit« durch die Gabe des Glaubens (und den polemischen Raub der Sünde) bildet den Kontrast zur scharfen Differenz von eschatologisch »alt und neu« im gerechtfertigten Sünder. Die Reformatierung des Gottesverhältnisses zeigt sich hier in einer quer zu aller korrelativen Aktivität und Passivität stehenden »schlechthinnigen Passivität« (»Untertan«), die eine umso kreativere »Dienstbarkeit« freisetzt. Die Frage bleibt, was die imaginäre konstitutive Unmittelbarkeit einer Einheit von Christus und Seele besagen und bedeuten mag.

²⁸ Vgl. Johannes Fischer: *Glaube als Erkenntnis. Zum Wahrnehmungscharakter des christlichen Glaubens*. München 1989.

Die passive Genese des Glaubens und seine kreative *vita passiva* werden im *locus classicus* von Luthers Theologie entfaltet, im Zentrum von *De libertate christiana*. Der »heiße Kern« dieser Glaubenslehre wird darum hier hermeneutisch und systematisch rekonstruiert. Luther unterscheidet drei *gratiae fidei* (was nicht Wirkungen des Glaubens im Sinne einer humanen Aktivität meinen kann, sondern *Gnadenwirkungen* kraft Gottes Handeln im Glauben am Glaubenden):

1. Die erste Gnade des Glaubens ist die *unio*²⁹ der *anima* mit den *promissa dei*, den *verba sancta*.³⁰ Diese *unio* von Seele und Verheißungswort wird taktil und gustatorisch gedeutet (*absorbeatur, saturetur, inebrietur*), als »*tactus Christi*« (vgl. Christus als *medicus*), wodurch die Seele geheilt wird kraft einer »*absorptio verbi*«,³¹ innerhalb deren der Seele all das zuteil wird, was dem Wort eigen ist. Die Eigenschaften des Wortes gehen auf die Seele über, werden ihr kommuniziert. Das wird weitergeführt in der ebenso mystisch inspirierten (Tauler, Seuse) Metaphorik der Seele als feurigem Eisen, das wegen seiner Vereinigung mit dem Feuer glüht: »*quale est verbum talis ab eo fit anima, ceu ferrum ignitum canet sicut ignis propter unionem sui et ignis*«. ³² Daher ist der Glaube »Konformität mit dem Wort«. ³³

Die *unio* als *communicatio idiomatum* des Wortes mit der Seele ist nicht reziprok (es kommt von der Seele nichts zum Wort oder kehrt zurück), sondern einseitige Gnade, Heilung, effektiver Zuspruch und Befreiung der Seele – womit die erste Hauptthese der Freiheitsschrift expliziert wird: dass der Glaube (als Werk und Wirken Gottes kraft des Wortes) *frei* macht (»freier Herr aller Dinge«). So schließt Luther: »*haec est Christiana illa libertas, fides nostra*«. ³⁴ Dass hier kein logischer, sondern ein rhetorischer Schluss vorliegt, der nicht beweist, sondern plausibilisiert und deutet, ist klar. Deutlich ist darüber hinaus, wie hier bereits in, mit und unter mystischen Metaphern ein christologisches Deutungsmuster grundlegend und begründend aufgerufen wird: die *unitio* und *unio perso-*

²⁹ Zur *unio* des Menschen mit Christus im Glauben ist daneben zu vergleichen WA 40,1,281–300 und die Thesenreihe *De fide*, v. a. WA 31/I,45 f.; vgl. Ebeling, LuSt 2,3 (Anm. 25), S. 174–177, 450 f.; vgl. ebd. S. 459: »Ist doch die *unio* Gottes mit der Menschheit in Christus der Grund der Glaubensunio mit Christus«. Darüber hinaus sind die Arbeiten der Mannermaa-Schule zu erwähnen, die in der *unio* des Menschen mit Christus die zentrale Bedeutung von Luthers Rechtfertigungslehre sieht, vgl. grundlegend Tuomo Mannermaa: *Christ Present in Faith. Luther's View of Justification*. Minneapolis 2005. Einen Überblick über die Mannermaa-Schule bietet Risto Saarinen: *Justification by Faith. The View of the Mannermaa School*. In: *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*. Hg. von Robert Kolb, Irene Dingel, L'ubomír Batka. Oxford 2014, S. 254–263; vgl. Olli-Pekka Vainio (Hg.): *Engaging Luther. A (New) Theological Assessment*. Eugene 2010.

³⁰ Vgl. WA 7,53,15–33; vgl. Reinhold Rieger: *Von der Freiheit eines Christenmenschen*. Tübingen 2007, S. 159–168.

³¹ WA 7,53,19.

³² WA 7,53,26–28.

³³ Ebeling, LuSt 2,3 (Anm. 25), S. 505.

³⁴ WA 7,53,31 f.

nalis Christi und die *communicatio idiomatum*.³⁵ Es wird kraft der Christologie die Soteriologie gedeutet, indem die Personeneinheit Christi als »Konstitutionstheorie« des Glaubens gebraucht wird: in der personbildenden *unio* von Wort und Seele mit der (hier) *einseitigen* Eigenschaftengabe (nicht Tausch) des Wortes an die Seele. Das Ergebnis ist die passive Genese des Glaubens als christliche Freiheit: negativ vom Gesetz, positiv zur Liebe und Verantwortung.

2. Die zweite Gnade des Glaubens (hier »*virtus*« genannt, nicht im antiken Sinn, sondern als *vis* und *virtus Dei*, die im Glauben wirksam ist)³⁶ expliziert die christliche Freiheit in der Aktivität des Glaubens, die responsorisch auf dessen passive Genese entfaltet wird. Der Glaube ist »*officium*«, ³⁷ Gott die Ehre zu geben. Das sei »*summus cultus dei*«: »*dedisse ei veritatem, iustitiam ed quicquid tribui debet ei, cui creditur*«. ³⁸ Unter Voraussetzung der reinen Gabe des Glaubens als Freiheit wird ein reziprokes, asymmetrisches Kommunikationsverhältnis von Glaube und Gott eröffnet: »*Fides enim facit veritatem et iustitiam, reddens deo suum, ideo rursus reddit deus iustitiae nostrae gloriam*«. ³⁹ Hier ist von einem einseitig begründetem zweiseitigen *commercium* oder Gabentausch zu sprechen, dessen Möglichkeits- und Wirklichkeitsbedingung allerdings initial und permanent in der reinen Gabe begründet bleibt.

3. Die dritte Gnade des Glaubens (»*Tertia fidei gratia*«⁴⁰) expliziert maßgebend die Grundlegung der ersten und zweiten Gnade (bzw. *virtus [Dei]*), indem die *unio* von Seele und Christus in metaphorischer Deutung des unsichtbaren Heilsereignisses der Rechtfertigung vertieft wird. Dass hier von Luther *gedeutet* wird im Medium von lebendiger Metaphorik, ist so gewagt wie prägnant und treffend. Denn anders wäre, was keiner »erfüllten Anschauung« gegeben sein kann, gar nicht zugänglich. Die Alternativen metaphysischer Behauptung oder methodischer (etwa exegetischer) Interpretation (oder seit Kant einer »transzendentalen Deduktion« aus der Struktur der Subjektivität) würden zudem die Aufgabe einer »*theologia practica*« unterschreiten, den »gelebten Glauben« in unvertretbar eigener Verantwortung zu deuten um der sprachlichen Zugänglichkeit des sonst Unzugänglichen willen.

Den Auftakt zur Deutung des »fröhlichen Wechsels (und Streits!)« bildet eine befremdlich mystische Metapher: a) »*Quod animam copulat cum Christo, sicut sponsam cum sponso*«, ⁴¹ also nicht zuerst die Hochzeit⁴² und Gütergemeinschaft

³⁵ Vgl. Oswald Bayer, Benjamin Gleede (Hg.): *Creator est creatura. Luthers Christologie als Lehre von der Idiomenkommunikation*. Berlin 2007.

³⁶ »*Opus dei et virtus eius est fides: ipsa enim facit iustos et operatur omnes virtutes, castigat et crucifigit et infirmat carnem*« (WA 3,532,13). So der frühe Luther. Später präzisiert er, die *fides* sei *keine virtus*, vgl. WA 7,49,7–19.

³⁷ WA 7,53,35.

³⁸ WA 7,54,3 f.

³⁹ WA 7,54,23–25.

⁴⁰ WA 7,54,31.

⁴¹ WA 7,54,31 (Kursivierung von P.S.).

⁴² Vgl. Ebeling, LuSt 2,3 (Anm. 25), S. 169 f.

von Christus und Seele, sondern die *Kopulation*.⁴³ Diese drastische und prägnante Metapher ist die Figur, mit der b) die *unio* von Seele und Christus als »*una caro*«⁴⁴ gedeutet wird. Darin zeige sich c) das »*verumque inter eos matrimonium*«,⁴⁵ die Ehe, die viel vollkommener sei als alle zwischenmenschlichen, weil sie nicht zwei soteriologisch »alte« Menschen vereint, sondern den alten mit Christus, so dass der alte *neu wird* (*mere passive*). Nach der metaphorischen Grundlegung wird von Luther *rhetorisch* (aus dem *endoxon*) geschlossen auf d) die Gütergemeinschaft von Christus und Seele, »*omnia eorum communia fieri tam bona quam mala*«. ⁴⁶ Aus der *unio* geht die *communio* hervor, so dass kraft einer *communicatio idiomatum* alle Eigenschaften der Seele auf Christus übergehen und umgekehrt. Dass dabei nicht »nur Eigenschaften« getauscht werden, sondern ein neues Personsein des Menschen entsteht, wird in der Metapher *fides facit personam* expliziert werden (s. u.).⁴⁷ Damit wird der Glaube zur Partizipation am Leben Christi.

Im Rahmen metaphorischer Deutung rekurriert Luther auf die christologische Theoriebildung der *unitio* und *unio personalis Christi*, um die *communicatio idiomatum* als Grundfigur des »fröhlichen Wechsels« aufzunehmen.⁴⁸ Somit ist die christologisch »harte« Begründung der Rechtfertigungslehre – als Theorie der Konstitution christlicher Freiheit in der passiven Genesis des Glaubens – die Lehre der Personeneinheit Christi, die *übertragen* wird auf die Personeneinheit von Christus und Seele (als Theoriemetapher), um aufgrund dessen deren Idiomatenkommunikation explizieren zu können. Systematisch entsteht der Präzisionsbedarf, *welche* Genera der *communicatio idiomatum* Luther für die Glaubensgenese in Anspruch nimmt. In der *unio* von Christus und Seele gilt offenbar entscheidend das *genus maiestaticum*, indem die Eigenschaften Christi (Gerechtigkeit etc.) dem Menschen zukommen. Es gilt indes auch umgekehrt, dass die Eigenschaften des alten Menschen (Sünde etc.) Christus beigelegt und überantwortet werden. Das heißt, systematisch wird hier von Luther das *genus tapeinoticon* in Anspruch genommen (das als solches erst im 19. Jahrhundert formuliert wurde).⁴⁹

⁴³ Bekanntlich steht hier das Hohelied mit seiner Auslegungsgeschichte der Brautmystik im Hintergrund, vgl. Bernhard von Clairvaux: Sämtliche Werke. Bd. 6. Hg. von Gerhard B. Winkler. Innsbruck 1994, S. 110–113; vgl. Rieger (Anm. 30), S. 182 ff.

⁴⁴ WA 7,54,33.

⁴⁵ WA 7,54,33 f. (Kursivierung von P.S.).

⁴⁶ WA 7,54,35 f.

⁴⁷ Vgl. Ebeling, LuSt 2,3 (Anm. 25), S. 173.

⁴⁸ Vgl. Rieger (Anm. 30), S. 186–195.

⁴⁹ Vgl. Paul Althaus: Die christliche Wahrheit. Gütersloh 1969, S. 451 ff.; David Friedrich Strauß: Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampf mit der modernen Wissenschaft. Bd. 2. Tübingen 1841, S. 133–135; Gottfried Thomasius: Christi Person und Werk. Darstellung der evangelisch-lutherischen Dogmatik vom Mittelpunkt der Christologie aus. Bd. 2. Erlangen 1857, S. 213–220.

Der christologische »Grundsatz« im Zentrum der Freiheitsschrift belegt das:

*Cum enim Christus sit deus et homo eaque persona, quae nec peccavit nec moritur nec damnatur, sed nec peccare, mori, damnari potest, Eiusque iustitia, vita, salus insuperabilis, aeterna, omnipotens est, Cum, inquam, talis persona peccata, mortem, infernum sponsae et propter anulum fidei sibi communia, immo propria facit et in iis non aliter se habet quam si sua essent ipseque peccasset, laborans, moriens et ad infernum descendens, ut omnia superaret, peccatumque, mors et infernum eum absorbere non possent, necessario in ipso absorpta sunt stupendo duello.*⁵⁰

4. Was als *fröhlicher* Wechsel den Gewinn dieser *unio* und *communicatio* artikuliert, den Gewinn christlicher Freiheit und versöhnter Personalität *coram Deo*, hat eine oft verkannte Kehrseite: *Krieg und Duell*. Das »*dulcissimum spectaculum*«⁵¹ ist ein »*froelich wechßel und streytt*«. ⁵² Im Lateinischen wird das deutlicher, wenn Luther – metaphorisch gegenläufig (wirklich?) zu *Kopulation*, *Vereinigung* und *Ehe* – vom »*salutare bellum*«⁵³ und »*stupendum duellum*«⁵⁴ spricht. Das Vereinigungsgeschehen der Glaubensgenese ist *polemisch*, nicht nur friedlich lustvoll, sondern kämpferisch. Nur auf die Metaphern von Braut und mystischer Hochzeit abzuheben, ist daher eine Verharmlosung. Warum aber *bellum* und *duellum*? Weil die Genese des Neuen die Vernichtung (oder zumindest Überwindung und Verwandlung) des *Alten* bedeutet, und mehr noch: Das Alte (der Sünder) wird sich verständlicherweise zur Wehr setzen gegen den Verlust des Alten (Eigenen). Ist der Mensch »von sich aus« doch Gottes Feind, der Gott nicht Gott sein lassen will.

Deswegen ist Glaubensgenese nicht nur *resurrectio*, sondern auch *mors*: »*Quare dum incipimus credere, simul incipimus mori huic mundo et vivere deo in futura vita, ut fides vere sit mors et resurrectio, hoc est spiritualis ille baptisimus, quo immergimur et emergimus*«. ⁵⁵ Diese *mors* geht mit allen schmerzlichen Zügen einher, die in der Mystik ausgedeutet wurden: »das hynfurt (wie [Gal. 2, 20.] Paulus Gal. ij. sagt) nit wir, sonder Christus in uns lebe, wirck und rede. Das geschicht nu nit mit sussen, guten tagen, sondern hie musz man der natur weh thun unnd weh thun lassenn. Hie hebt sich der streyt zwischen dem geist und dem fleisch«. ⁵⁶

Von Luther wird dieser *Streit* zum einen im Verhältnis von Seele und Christus erkannt, zum anderen weitergeführt im Glaubensleben, wenn der zweite Teil der Freiheitsschrift (zur Dienstbarkeit) eröffnet wird mit der Übertragung monchischer und mystischer Übungen auf *jeden* Christen. Denn jeder hat in der

⁵⁰ WA 7,55,8–18 (Kursivierung von P.S.).

⁵¹ WA 7,55,7.

⁵² WA 7,25,34 (Kursivierung von P.S.).

⁵³ WA 7,55,8.

⁵⁴ WA 7,55,16; zum *duellum mirabile Christi* vgl. Ebeling, LuSt 2,3 (Anm. 25), S. 171 f. (mit Anm. 261 zum historischen Hintergrund).

⁵⁵ WA 6,534,15 ff.

⁵⁶ WA 6,244,16–20.

Spannung des *simul iustus et peccator*,⁵⁷ im Lichte des Neuen das Alte zu besiegen – auch im autoaggressiven Selbstverhältnis:

Hic iam incipiunt opera: hic non est ociandum: hic certe curandum, ut corpus ieiuniis, vigiliis, laboribus aliisque disciplinis moderatis exerceatur et spiritui subdatur ut homini interiori et fidei obediat et conformis sit, nec ei rebellet aut ipsum impediatur, sicut est ingenium eius, si coercitus non fuerit.⁵⁸

Dazu gehört maßgebend die *mortificatio* bzw. *purificatio concupiscentiarum*.⁵⁹ Diese Deutung Luthers entwickelt asketische wie mystisch tradierte autoaggressive Züge der »castigatio«,⁶⁰ so dass *bellum* und *duellum* das Glaubensleben im Selbstverhältnis bestimmen.

5. GOTTUNMITTELBARKEIT?

5.1. Das Begehren nach Gottunmittelbarkeit

Mag Gott Zeit unseres Lebens nur *in und durch* Medien zugänglich sein, geht es dem Glauben traditionell stets darum, Gott möglichst *nahe* zu kommen, letztlich ihm *unmittelbar* gegenwärtig zu sein: reale Gegenwart Gottes als *unmittelbare* Gegenwart des ganzen ungeteilten *Heil-Seins*. Medien seien doch nur vorübergehendes Mittel zum Zweck, so nötige wie unvollkommene Instrumente, um Gott nahe zu kommen – so nahe, dass wir ihn zu guter Letzt unvermittelt »schauen«, in ungetrübter Gottesgemeinschaft. Das ist die fromme Version Gott zu begehren – letztlich um mit ihm eins zu sein: Einheit mit dem Ursprung in unmittelbarer Gegenwart und ungetrübter Reinheit – das scheint manch ein religiöses Begehren zu bestimmen.

Was soll man dazu sagen? Bis auf weiteres gilt mit dem Weihnachtslied *In dulce júbilo* der Einwand: »Eia wär'n wir da!«. Bis dahin ist der Traum einer Gottunmittelbarkeit ungefähr *das Letzte*, was wir hoffen sollten. Im Eschaton der Vollendung mag das einmal so sein – wir wissen es nicht – aber bis dahin gilt, was Mose schon wusste: Gottunmittelbarkeit ist tödlich, so zumindest Ex 33,20 zufolge, wo der Herr spricht: »Mein Angesicht kannst du nicht sehen; denn kein Mensch wird leben, der mich sieht.« Wer Gott schaut, stirbt. *Warum*, wird man fragen? Weil Gott zu »heiß« ist, zu rein und feurig, allzu heilig und darum tödlich für alles Unheilige? Warum auch immer, jedenfalls ist biblisch gelesen der »nackte« Gott in Reinheit und Unmittelbarkeit unerträglich. Warum sollte man dann darauf hoffen?

Der Traum der Gottunmittelbarkeit zeugt oder zeigt ein religiöses Begehren, das unendlich viele Medien erfindet, um Gott nahe, näher – am nächsten

⁵⁷ Vgl. u. a. Kjell Ove Nilsson: *Simul. Das Miteinander von Göttlichem und Menschlichem in Luthers Theologie*. Göttingen 1966.

⁵⁸ WA 7,60, 2–6.

⁵⁹ WA 7,60,19–38.

⁶⁰ WA 7,60,31.

zu kommen. Solch ein Begehren lässt nichts unversucht, Wunsch Wirklichkeit werden zu lassen.⁶¹ Das sollte man nicht gleich unter Verdacht stellen, als ginge es um Priesterbetrug oder Religionserfindung. Es geht dem Glauben um Medienerfindung und -entwicklung, um mit Gott zu kommunizieren: *communio* zu finden, wofür Kommunikationsmedien zu *erfinden* sind, treffende Metaphern etwa, Geschichten oder Rituale und Bildpraktiken – *Immersionsmedien*: nicht nur Fenster, sondern Türen, durch die man eintritt ins Allerheiligste, Zugang zu Gott findet. Was Film und Videospiel versprechen, betreibt das Christentum auch: mit imposanten Kirchen oder *auffällig diskreten* Ritualen. Diskret wie Brot, Wort und Wein – wohl um von der Sinnlichkeit zum Sinn zu weisen, von den Medien weg auf Gott.

Der Traum ist also nicht gering zu schätzen als Wunsch- oder Alptraum. Ist er doch biblisch-theologisch *nur zu gut* bezeugt. Die Beter der Psalmen träumten davon, Gott zu schauen. So klingt es im Psalter: »Ihr sollt mein Antlitz suchen« und der Psalmist antwortet: »Darum suche ich auch, Herr, dein Antlitz« (Ps 27,8). Von Gott eine persönliche Audienz gewährt zu bekommen, gilt als Gipfel religiöser Genüsse.⁶² So mag man träumen – wer wollte das verbieten? Aber man findet entweder den Tod – oder aber man geht Umwege: über die Medien, die Psalmen, oder die Tora oder die Weisheit. Was der Psalmist hoffte, wird in den Seligpreisungen versprochen: »Selig sind, die reinen Herzens sind; denn sie werden Gott schauen« (Mt 5,8). Solch reine Gottunmittelbarkeit gilt als religionsgeschichtliche Innovation im Gottesverhältnis Jesu. Wagte er es doch, Gott unmittelbar mit »Abba« anzureden – statt sich an den religiösen Dienstweg zu halten über Tempel und Schriftgelehrte. Und diese direkte Anrede wird christlich demokratisiert.

Solch imaginäre Gottunmittelbarkeit wurde für den Protestantismus *konstitutiv* – wobei »imaginär« im präzisen Sinn »keineswegs unwirklich« bedeutet. Kann doch das Imaginäre *wirklicher* als die (alltägliche) Wirklichkeit sein, etwa die imaginären Antizipationen des Reiches Gottes in Gleichnissen. Luthers Freiheitsschrift verdichtet das gewagt im »fröhlichen Wechsel und Streit« von Christus und Seele: »anima copulat cum Christo« (WA 7,54,31f.). Untergräbt dann die christliche Freiheit, wer solch intime Unmittelbarkeit in Zweifel zieht?⁶³

⁶¹ Vom Unmöglichen zu träumen, lässt nach Möglichkeiten suchen, den Traum zu verwirklichen. Das gilt nicht allein für die Religionsgeschichte, sondern auch für Naturwissenschaft und Technikgeschichte. Dass das Begehrte, die reine Unmittelbarkeit, nie erreicht wird, ändert nichts an den produktiven Effekten – der Mediengeschichte der Christentümer.

⁶² Vgl. Friedhelm Hartenstein: *Das Angesicht JHWHs. Studien zu seinem höfischen kultischen Bedeutungshintergrund in den Psalmen und in Exodus 32–34*. Tübingen 2008, hier S. 68–78.

⁶³ Von den oben angedeuteten neuplatonischen und mystischen Traditionen – mit dem Wunsch nach *visio beatifica* – sei gar nicht erst begonnen. In der Christentumsgeschichte sind die Metapher vom Seelenfünklein, oder die Theorie vom Nous als höchstem Seelenteil, in dem Gott und Mensch immer schon und immer noch *eins* seien, so gewichtig vertreten, dass man sich fragt, wer wäre man, dem entgegenzutreten? Gott als Medium? Nein, vielmehr Gott unmittelbar! Eine Weiterführung dessen zeigt sich in der neuzeitlichen

5.2. Von Gottunmittelbarkeit zur Medienunmittelbarkeit

Welchen Sinn kann es haben, von ›Gottunmittelbarkeit‹ zu sprechen? Welchen Sinn hat das konstitutive Paradox, in unhintergebar Medialität vom Immediaten zu sprechen? *Wer Gott sucht, wird Medien finden und erfinden. Wer Gottunmittelbarkeit sucht, wird Medienunmittelbarkeit finden*: die sinnliche Gewissheit der Medienpräsenz. In der Hoffnung, die sinnliche Gewissheit sei Sinngewissheit – und letztlich Gottesgewissheit. Daher müssen Gott versprechende Medien stets *auch* die sinnliche Gewissheit adressieren: Tasten, Schmecken, wie Brot und Wein. Wem das nicht reicht, der wird die Sinnlichkeit steigern – um die Sinngewissheit zu steigern: Askese und Kasteiung, Leiden und Schmerz – mit dem Begehren, darin Gottesgewissheit zu finden. Luther war da lustiger mit seiner Kopulationsmetapher.⁶⁴

Darin zeigt sich die produktive Seite des Traums von der Gottunmittelbarkeit: Sie führt in intensive Medienforschung und -entwicklung. Das Mittelalter ist *das* Entwicklungslabor performanter Medienpraktiken. Was vordergründig als Popularisierung und Pluralisierung der Medien erscheinen kann, ist untergründig soteriologisch getrieben: von Heilssuche bis zur Sucht, dem unbändigen Begehren nach Nähe und Unmittelbarkeit – durch immer mehr Medien: Bilder und Reliquien, Abendmahl, Buße über Buße, Mystik und Metaphysik – bis hin zum Ablass. Symbolische Verdichtungen dessen sind das nackte Kind in der

Transformation der Seelenlehre in die Schwundform der Subjektivitätstheorie, derzufolge jeder (der sich ordentlich selbst reflektiert) im unmittelbaren Selbstbewusstsein sein Gottesbewusstsein findet. Die ›Unmittelbarkeit‹ des Selbstbewusstseins ist hier eine Figur der Letztbegründung und infalliblen Gewissheit. Unmittelbare Gegebenheit ist demnach irrumsunanfällig. Religiöse Medien sind demgegenüber irrumsanfällig. Gottunmittelbarkeit wird so zur Gottesgewissheit. Man kann jedoch, wie bereits erwähnt, zweifeln, ob die Subjektivität ein derart belastbares Heilsmedium sein kann. Vgl. Schleiermacher, Weihnachtsfeier (Anm. 9), S. 95 f. Vgl. dazu auch Korsch, Weihnachten (Anm. 9).

⁶⁴ Biblisch ist die ›Unmittelbarkeit‹ des Verhältnisses von *Prophet* und *Jhwh* i. literarischer Topos (Autorisierungsfiktion), 2. zur außerordentlichen und exklusiven Autorisierung bzw. Legitimierung, also 3. ein Topos der Offenbarung, die 4. immer schon *mittelbar* ist und wird: im Wortempfang, der in die Verschriftlichung des Offenbarten führt: Jeremia 36,2 Buchrolle. Die prekäre Aporie solcher Unmittelbarkeit ist, dass sie (anscheinend) als ›behauptete‹ auftritt: Jeremia wie Paulus behaupten ihre Vision oder Audition als unmittelbare Beauftragung durch Gott. Genauer gesagt: die Texte sagen das so. Gottunmittelbarkeit des Boten ist ein literarischer Topos, eine Strategie, mit der medial Immediatheit inszeniert wird. Das kann man weniger religionskritisch formulieren: Es wird nicht einfach behauptet und fingiert, sondern im Text als Text bezeugt (mit Johannes Fischer: Behaupten oder Bezeugen? Zum Modus des Wahrheitsanspruchs christlicher Rede von Gott. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 87 [1990], S. 224–244). Das Problem verschiebt sich damit etwas: Es wird nicht vermeintlich getäuscht, indem im Medium des Textes eine Immediatheit bloß fingiert wird. Es wird fragil vermittelt und irrumsanfällig bezeugt, wodurch und woher der Zeuge spricht. Die Fragilität des Zeugnisses wird sichtbar und angreifbar ausgestellt. *Ecce testis* oder *testimonium!* Es ist ein Zeugnis, mehr nicht und nicht weniger. Wer den unmittelbar autorisierten Zeugen sucht, wird nur das fragil vermittelte Zeugnis finden, mehr nicht.

Krippe, die Wunden des Heilands, Marterwerkzeuge als Meditationsmedien des Mitleidens – Blut und Tränen.

Im Medienlabyrinth die Immediatheit suchen, immer tiefer ins Labyrinth auf der Suche nach dem Ausgang, ist aber auf Dauer zum Verzweifeln. Die möglichst ›nahe Gnade‹ entzieht sich immer wieder, und das Versprechen der Nähe befeuert dabei das unendlich unerfüllte Unmittelbarkeitsbegehren. So meinte Berndt Hamm:

Auffallend sind Phänomene einer intensivierten Vergegenwärtigung des Heiligen, Heilenden und Heilvollen, die man unter dem Leitbegriff der ›nahen Gnade‹ zusammenfassen kann: sie reagierten offensichtlich auf ebenfalls intensivierte Vorstellungen von der bedrängenden Nähe satanischer Mächte und göttlicher Strafen, also einer ›nahen Ungnade‹. Zugleich begegnen uns neue Formen der Medialität, d. h. neue Arten einer zeichengestützten Mitteilung und Vermittlung in jenem Kommunikationsgeschehen, durch das die göttliche Gnade an den Menschen herangetragen wird und durch das er Zugang zum Heil sucht. Die Nahvergegenwärtigung der Gnade und die Entwicklung einer neuartigen Medialität stehen in enger Wechselbeziehung und verstärken einander.⁶⁵

Bei Luther hingegen ist die Gottunmittelbarkeit von Christus und Seele zunächst eine Figur der *Medienkritik*, vor allem eine religionspolitische Kritik allzu dominanter Institutionen, die sich als Ordnungshüter und Grenzwächter auführen – sei es Papst, Kaiser oder ihre Religionspolizei. Wenn Institutionen einen Alleinvertretungsanspruch in Fragen des Gottesverhältnisses erheben, werden sie *überheblich*. Sie stehen Gott im Wege, wenn sie der *alleinige* Weg zu ihm zu sein beanspruchen.⁶⁶ Die Exklusivpartikel wie *sola scriptura* und *sola fide* werden damit als medienkritische Exklusionen verständlich – mit der konstruktiven Kehrseite, Christus-Medien exklusiv auszuzeichnen, die jedermann zugänglich sind.

Dazu machte Luther eine Differenz, die man Gottunmittelbarkeit ›von unten‹ oder ›von oben‹ nennen kann: Ob der Mensch ›von unten‹ kraft eigener Vernunft Gott erkennt, kann man vernunft- wie religionskritisch bestreiten, zumal mit der Heidelberger Disputation. Aus eigener Kraft und Vernunft Gott nahe zu

⁶⁵ Berndt Hamm: Typen spätmittelalterlicher Gnadenmedialität. In: *Media Salutis. Gnaden- und Heilsmedien in der abendländischen Religiosität des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*. Hg. von Berndt Hamm, Volker Leppin, Gury Schneider-Ludorff. Tübingen 2011, S. 43–83, hier S. 43. Vgl. zuvor Berndt Hamm: Die ›nahe Gnade‹ innovative Züge der spätmittelalterlichen Theologie und Frömmigkeit. In: ›Herbst des Mittelalters‹? Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts. Hg. von Jan A. Aertsen, Martin Pickavé. Berlin, New York 2004, S. 541–577; ders.: Die Medialität der nahen Gnade im späten Mittelalter. In: *Die Medialität des Heils im späten Mittelalter*. Hg. von Carla Dauven von Knippenberg, Christian Kiening, Cornelia Herberichs. Zürich 2010, S. 21–59.

⁶⁶ Gleiches gilt sc. auch für Wissenschaftsinstitutionen. Als gäbe es keine Wissenschaft an den Institutionen (oder an Drittmitteln) vorbei.

kommen, wäre für Luther vergebliches Menschenwerk, mehr nicht.⁶⁷ Ein vergebliches Begehren, das letztlich im Entzug des Begehrten nur Verzweiflung (und Selbsttäuschung) produzieren könne.

Gottunmittelbarkeit ›von oben‹ hingegen sei so möglich wie notwendig, heilsnotwendig: nicht Menschenwerk, sondern Gotteswerk – Glaube als ›göttlich Werk in uns‹: ›Rechtfertigung allein aus Gnade‹, vorgestellt in der Freiheitsschrift als ebenso nachhaltige wie passiv widerfahrende Augenblickserfüllung des Unmittelbarkeitsbegehrens. Aber – *unmittelbar* ist Gottes Werk nur insofern zu nennen, als er nicht an Religionsinstitutionen gebunden ist, sondern wirken kann, wo und wann es ihm gefällt (›ubi et quando visum est Deo‹, CA V).⁶⁸ Gnädigerweise *hat* Gott sich – so Luther – strikt gebunden an die ›*media salutis*‹, Wort und Sakrament (u. a.). Das ist keine Lizenz zur institutionellen Engführung, sondern als Bindung an verlässliche, frei zugängliche Christusmedien zu verstehen. Gott wirkt *durch* all diese Medien, weil er *als Medium* für alle zugänglich geworden ist – *solo medio* (als Erweiterung von *solo verbo et scriptura*). *Solus Christus* ist daher ein Medientheorem: Weil Christus als ganze ungeteilte Gegenwart Gottes gilt – als Verkörperung von Gott als liebender Gerechtigkeit und gerechter Liebe –, wird Gott als wesentlich medial begriffen: durch das Leitmedium Christus.

Dann wird zur Frage, wie dieses singuläre Medienereignis (Christus) diachron medialisiert werden kann? Wie Christus gegenwärtig wird, nachdem er tot, auferweckt und erhöht beim Vater ist? Kurz gesagt durch den Geist *Christi* (nicht durch einen generellen, sondern singulär bestimmten Geist). Das weckt bei manchen die Hoffnung auf neue Geistunmittelbarkeit – die umgehend enttäuscht und umgelenkt wird: in die Medien des Geistes Christi. Denn der ist nicht *leiblos*, sondern wird leibhaftig performiert: in Verkündigung, Sakrament, Gottesdienst und Lebensform. Gott als Medium (*per Christum*) – geht ein und bindet sich an die *supplementären Medien Christi*. Die Medialität des Geistes Christi ist qualifizierte Medienpluralität.

⁶⁷ Klar wäre auch, dass dergleichen nicht ›immediate Erkenntnis‹ von Geist zu Geist wäre – sondern die Vernunft oder der *Nous* das *Medium* des Gottesverhältnisses wäre. ›Immediat‹ hätte hier den Sinn, dass Geist sich selbst erkennt: der eine im anderen, weil beide eines Wesens seien. Die Nebenwirkung, Schöpfer und Geschöpf dann nicht mehr strikt zu unterscheiden und Göttliches im Menschen vorzusetzen, verletzt die theologische Differenz, ist daher im jüdisch-christlichen Kontext ein Grammatikfehler – wenn sich etwa zu viel Aristotelismus oder Neuplatonismus in das theologische Sprechen eingeschlichen hat.

⁶⁸ ›Ut hanc fidem consequamur, institutum est ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta. Nam per Verbum et sacramenta tamquam per instrumenta donatur Spiritus Sanctus, qui fidem efficit, ubi et quando visum est Deo, in iis, qui audiunt evangelium, scilicet quod Deus non propter nostra merita, sed propter Christum iustificet hos, qui credunt se propter Christum in gratiam recipi. Damnant Anabaptistas et alios, qui sentiunt Spiritum Sanctum contingere sine Verbo externo hominibus per ipsorum praeparationes et opera.‹ CA V.

Kaum spricht man also von Gottes Werk, ist man mitten in den Medien. Wenn Luther die Rechtfertigung *sola fide* versteht – ist das keine Feier menschlicher Glaubenskraft, sondern von Gottes Werk. Nur ist das nicht anders *gegeben* denn als *Medienwerk* – ›tamquam per instrumenta‹.⁶⁹ Dieser ›instrumentelle‹ Medienbegriff ist allerdings unzureichend. Denn: 1. Christus selber würde kaum als bloßes ›instrumentum‹ zu verstehen sein, daher (*a maiore ad minus*) auch nicht seine supplementären Medienfigurationen. Aus christologischem Grund ist daher der Medienbegriff anspruchsvoller zu bestimmen. 2. Mit ›*instrumentum*‹ wird insinuiert, die Christusmedien seien *leblose* Mittel zum Zweck der Vergegenwärtigung Christi. Und das wäre bei noch so großer Anerkennung der Medialität Christi eine Verkennung von deren Eigendynamik.

5.3. These: Medienwerk zwischen Gottes- und Menschenwerk

Zwischen Gotteswerk und Menschenwerk wirkt das *Wortwerk*, hermeneutisch gesagt: Gott wirkt durch das Wort (*per verbum*). Gottes Werk wird also *performiert* – maßgebend von Christus als Verkörperung Gottes, abgeleitet in allen Folgemedien und Medienkaskaden der christlichen Religionspraxis. Dass das Wortwerk *keineswegs* aus leblosen *Instrumenten* besteht, ist hermeneutisch geklärt. Schrift, Wort, Sprache *sind* von erheblicher Eigendynamik. In dem Sinne hieß es einst von Seiten des Bonner Instituts für Hermeneutik: ›*Der Buchstabe macht lebendig*‹.

Wortwerk *allein* wäre allerdings eine Prägnanz mit hohem Preis. Als wäre ›allein das Wort‹ das Gottes würdige Medium. Dann hätte es der Verkörperung im lebenden Bild Gottes nicht bedurft? Kein ›Sehen seiner Herrlichkeit‹, wie Johannes meinte? Im Sinne einer Horizonterweiterung sei daran erinnert: *Der Mensch lebt nicht vom Wort allein*, so wie Gott nicht allein im Wort wirkt. Im Glauben an das Wort steckt ein gehöriges Maß an Wortglaube.⁷⁰ Gott *spricht* nicht nur, er *zeigt* sich auch, zum Glück nie *nackt*, sondern durch Medien: der brennende Dornbusch oder die Rauch- und Feuersäule; Steintafeln oder Schriftrollen – oder in lebenden Bildern einer Lebensform (gegen die Neigung zur medialen Monokultur des Wortes allein).

Zwischen Gotteswerk und Menschenwerk wirkt das *Medienwerk*. Die unfruchtbare Dualisierung von Gotteswort und Menschenwort, von Gottes Werk und Menschenwerk, wird durch die Figur des *Dritten*, das Medienwerk entdualisiert. Nur müsste dann zugestanden werden, dass die Medien eine legitime (wenn auch riskante) *Eigendynamik* haben. Nicht nur das Schreibzeug arbeitet mit an unseren Gedanken – der Wein auch. Solch eine Eigendynamik wird im Blick auf Christus schnell anerkannt. Aber gilt das nicht weniger für seine supplementären Medien wie Wort, Werk, Bild, Körper oder Musik? Etwas entzaubert formuliert: man wird sich auf die Eigendynamik *analoger* Medien verlassen

⁶⁹ Vgl. Anm. 68.

⁷⁰ Analog erweitert: Wer ohne Medien das Schauen sucht – wird nur einen nackten Gott finden, was bestenfalls schrecklich wäre.

müssen, wenn tatsächlich Verkündigung zur Gegenwart des Verkündigten soll werden können; oder Abendmahl oder gute Werke und Lebensform.⁷¹

Medien, die in strengem Sinne *Gottes* eigene Medien sind, müssten *in* der Welt sein, aber nicht *von* ihr. So gilt für das Minimalmedium, den Namen Gottes, eine sehr enge Kopplung, eine metonymische Identität von Name und Gott (grob gesagt: *pars pro toto*). Solch eine Identität von Gott und Medium wird *dann* anerkannt, wenn das Medium *von Gott* stammt, wie Gott von Gott, wahrer Gott von wahrem Gott.

Christlich gilt daher: *solus Christus*. Er ist das einzige Medium Gottes, von dem der Umkehrschluss gilt: Medium als Gott, *dieses* Medium *allein*. Denn Christus sei nicht nur vorübergehendes Mittel oder Gottes Subunternehmer, nicht nur sein Bote oder Repräsentant – sondern er sei die ganze ungeteilte Gegenwart Gottes. Aber eben *nicht* »unmittelbar«, sondern in Christus wird Gott *im Medium als Medium* real gegenwärtig. Wer Gottunmittelbarkeit sucht – wird Medienunmittelbarkeit finden.

Wer nun *Christusunmittelbarkeit* sucht, wird *Christusmedien* finden. Nur – welche? Leidensmystik? Passionsmeditation? Sich kreuzigen lassen? Oder unspektakulär sein Wort hören und feiern? Die Christentümer sind seit ihren Anfängen angewiesen auf Christusmedien. Erinnerung und Erzählung, Metapher und Gleichnis, Wort und Sakrament, Gottesdienst und Lebensform. Je diskreter, je unspektakulärer – desto weniger kann die sinnliche Gewissheit mit der Sinngewissheit verwechselt werden – oder genauer: mit der Glaubensgewissheit.

»Der Verkündiger (Jesus) wird zum Verkündigten (Christus)« – gilt als theologisches Gemeingut. Er wird nicht nur zum *Gegenstand* von Verkündigung, sondern »Christus als Verkündigter« *ist* Gott als Medium. So die Wette auf die Performanz des Wortes (nicht ohne ein gehöriges Maß an Wortglauben). Dabei ist entscheidend die ungesagte Fortsetzung: vom Verkündiger zum Verkündigten wieder zum Verkündigenden, wenigstens zum Mitverkündigenden. Soll doch in der Verkündigung der Verkündigte *selber* zur Sprache kommen, mitsprechen also.⁷² Christus mag also das einzige Medium sein, von dem gilt, es *ist* Gott – nur ist er nicht das einzige geblieben. Er *konnte* nicht das einzige bleiben – sonst wäre der Erhöhte schlicht abwesend.

Das Problem provoziert den Übergang in die Pneumatologie: Die maximale Härte für die Pneumatologie ist, das Ereignis des Todes Jesu als den innovativen *Riss* (von Sinnlichkeit und Sinn) zu verstehen, der nicht vom Geist immer schon geheilt und umfungen ist, sondern der eine neue Medialität entfaltet: Der Tod Jesu provoziert die eschatologische Medialität des Geistes: neues Sagen und Zeigen, neue Deutung, neue Sozialität (Gemeinschaft), um *ex post* (im Rückblick) zu erschließen und zu kommunizieren, was und wer sich im Kreuz gezeigt hat.

⁷¹ Wer hier stets die Person und ihr Wissen und Wollen allein am Werk sieht, verkennt, worin und wodurch wir leben, sprechen, wirken.

⁷² Die Frage der Hörer »Wer spricht?« (da eigentlich) muss *fraglich* werden – sonst spricht nur ein Religionsbeamter.

Das kann man eine *mediale Wende* der Theologie nennen: nicht vom Immediaten oder Innen, Körperlosen etc. auszugehen, sondern phänomenal von den Medienpraktiken (und -pathiken). Nicht von einem ontologischen Komparativ des Prä-, Innen..., sondern von der »medialen Kondition« des Geistes:

Das schlichte und lichte Immediate ist die Denkgewohnheit, Geist durch Geist zu erkennen, das dunkle, abgründig Immediate aber ist der Tod als Riss der Medialität – von dem her der Geist (wie Gott und Medialität) anders und neu zu sagen und zu denken ist, wenn er denn der Geist *Christi* sein soll. »Stark wie der Tod ist der Geist«, wäre die eschatologische Hoffnung. Dann aber müssen die Medienpraktiken des Geistes stark sein wie der Tod: antimortal mächtig, deutungsmächtig. Diese fromme Kompetition von Geist und Tod mit der Wette, der Geist Christi sei letztlich stärker als der Tod, ist ein Satz im Rückblick (Zeugnis). Dann muss der Geist als vom Tod tangiert, berührt, versehrt gedacht werden. Ein Geist mit »Narben«.

6. SYSTEMATISCHE REDUKTION: VON DER WAHRNEHMUNGSFORM ZUR LEHRE

Wodurch erfolgt die Reformatierung der Wahrnehmungsform? Durch zweierlei Kommunikationsformen: indem *dieses Medium* kommuniziert wird (Christus bzw. Glaube) – und indem *in diesem Medium* kommuniziert wird (im Glauben). Wie wird *in diesem Medium* kommuniziert? In allen Lebensformen (bis ins Politische), aber schlichter gesagt in religiöser Praxis und Theologie. Damit entsteht eine *Verdopplung des Medienbegriffs*: Das *Leitmedium* einer neuen Wahrnehmungsform wird *in verschiedenen Medien* inszeniert und praktiziert. Insofern ist die Wahrnehmungsform ein *Metamedium*, das die diversen Medienpraktiken reguliert und neu orientiert.

Das entspricht auf systematischer Ebene dem Status und der Funktion der »*Rechtfertigungslehre*«: nicht eine neue Doktrin zu sein, die neben andere tritt als reformatorische Sonderlehre, sondern dass sie als »Lehrer und Fürst, Herr, Leiter und Richter aller Arten von Lehren« gilt.⁷³ Das ist allerdings ein Geltungsanspruch, genauer: ein *Deutungsmachtanspruch*, der bewehrt werden mag mit dem »status confessionis«, der aber darum mitnichten auch »durchgesetzt« und ratifiziert *ist*. Dass alle Lehre so reguliert werde – und auch »das Gewissen« und

⁷³ »Articulus iustificationis est magister et princeps, dominus, rector et iudex super omnia genera doctrinarum, qui conservat et gubernat omnem doctrinam ecclesiasticam et errigit conscientiam nostram coram Deo« (WA 39/I,205,2-5) – bzw. »magister et princeps super omnia doctrinarum genera, et gubernat omnem conscientiam et ecclesiam, sine quo mundus est insulsus et merae tenebrae, nec ullus est error, qui non irrepit et regnet sine illo« (WA 39/I,205,20-23). Vgl. BSLK, S. 416,4-6: »Und auf diesem Artikel stehet alles, das wir wider den Bapst, Teufel und Welt lehren und leben. Darum müssen wir des gar gewiß sein und nicht zweifeln. Sonst ist's alles verloren, und behält Bapst und Teufel und alles wider uns den Sieg und Recht«.

die Lebensform, ist normativ, nicht deskriptiv aufzufassen (unabhängig von der Frage, ob man diese Norm teilt). Dementsprechend ist auch die Geltung und Wirkung und Ratifikation der Reformatierung aller Wahrnehmungsformen dem Metamedium gemäß nicht als Wirklichkeitsbehauptung aufzufassen, sondern als Wirksamkeitsansinnen – also als Deutungsmachtanspruch, nicht als Beschreibung dessen, was der Fall sei.

Wodurch wird die Wahrnehmungsform *de facto* bzw. *in vivo* reformatiert? Grundsätzlich gesagt, *indem diesem Anspruch entsprochen und gefolgt wird*, also indem Christen diese Differenz *ermächtigen*, indem sie mitmachen, so sehen, sprechen, operieren. Erst indem diese Differenz Wahrnehmungsform, Lebensform, Organisationsform wird, wird sie *deutungsmächtig* über den Anspruch hinaus. Genereller gesagt: Die Reformatierung der Medialität ist Anspruch, nicht ohne weiteres Wirklichkeit. Das gilt sc. bis heute und für alle Zukunft. Ein Protestantismus, der von sich behaupten würde, in diesem Sinne *reformatiert zu sein*, also seinem Leitmedium deskriptiv zu entsprechen – der hätte die kritische bzw. eschatologische Funktion dessen verkannt oder vergessen (gemacht). Auch das wäre in Zeiten der Lutherdekade in Erinnerung zu rufen.

Ex post wird ein allmählich anerkanntes, *›sich in vivo imponierendes‹* Medium, eine Wahrnehmungsform, dann *in vitro exponiert*: *legendarisch exponiert* als *›reformatorische Entdeckung‹*, bei der *historisch* strittig bleibt, ob oder ggf. wann und wie sie sich ereignete. *Systematisch* wird sie reduziert auf eine systematische Operation: einer Unterscheidung im Gottesbegriff, Glaubensbegriff, Menschenbegriff.

Die systematische Reduktion überspringt – der Klärung halber – alle historischen Relationen und Relativitäten, um gleichsam die operative Regel zu fokussieren: verkürzt gesagt, die Rechtfertigungslehre. Damit wird nicht nur viel phänomenale Dichte verloren, sondern ein entscheidender Übergang gemacht (der meist invisibilisiert wird): der einer *pathischen und praktischen* in eine *theoretische* Bestimmung. Exemplarisch zeigt sich das, sofern aus der Rechtfertigungslehre ein Locus unter anderen gemacht würde, statt alle Loci von der Rechtfertigungslehre her neu zu formatieren. Diese *›Doktrinalisierung‹* geschieht bereits zuvor, wenn aus der Rechtfertigung *›als Handeln Gottes‹* eine Rechtfertigungslehre (als theologisches Theorem) gemacht wird, und dieses Theorem zum Lehrgehalt und strittigen Alleinstellungsmerkmal deklariert wird. Was widerfährt (Rechtfertigungshandeln Gottes) wird als Erfahrung bezeugt (Schriftzeugnis) und als Zeugnis erkannt (sog. reformatorische Entdeckung), um daraus eine theologische Differenz zu machen, an der sich die Konfessionen scheiden (polemische Funktion), bis dahin, dass dieses Differenztheorem eingeordnet wird in den orthodoxen Lehrbestand (doktrinale und pädagogische Funktion) – und schließlich in ökumenischer Religionspolitik und -diplomatie zur Verhandlungssache zu werden, über die man sich irgendwie einigen kann. Ein Medientransfer, in dem die alles entscheidende Differenz (von Menschenwerk und Gotteswerk, von aktiver und passiver Gerechtigkeit etc.) von Offenbarung zu Erfahrung zu Zeugnis zur Theologie bis in Lehre und Diplomatie übergeht. *Medientransfer* ist das zu nennen, weil es sich dabei um einen jeweiligen

Medienwechsel handelt. Nicht nur in dem Sinne, dass das Medium, in dem die Differenz verhandelt wird, wechselt. Sondern das *›Leitmedium‹* dieser Differenz bleibt dabei keineswegs konstant und mit sich identisch. Als was sie fungiert, ist jeweils grundverschieden: als Erfahrungszeugnis, als Lehrbestand oder als diplomatische Verhandlungssache: Die Wahrnehmungs-, Sprech- und Denkweisen dieser Medienkontexte verändern grundlegend, *›quod res est‹*.

Hermeneutisch gesehen ist die systematische Reduktion auf eine begriffliche Operation ein *›Spätzünder‹*, ähnlich der *legendarischen Exposition ex post* eine systematische Verdichtung im Rückblick. Die *klärt* die operative Differenz der Reformatierung des Wahrnehmens, Denkens, Sprechens, Lebens – aber sie birgt auch ein Potential zum Selbstmissverständnis: Was so entzeitlicht und verewigt auf den Begriff gebracht wird, hat Voraussetzungen, Unbestimmtheiten und Folgen in Ausdruck und Darstellung, in denen sich zeigt, was erst verspätet im Begriff verdichtet wird. Kurzum: die Sprach-, Bild- oder weiter gefasst: Medienpraktiken sind der Kontext *in vivo*, der erst *in vitro* begrifflich destilliert wird, was dann als Leitdifferenz ernannt wurde. In dem Sinne *kann* man die historische Arbeit als Rückgewinnung der Phänomene, als Arbeit an den Unbestimmtheiten und historischen Relativitäten verstehen. Andererseits kann eben dieselbe historische Arbeit auch eine Verunklärung der systematischen Differenzen werden – wenn sie dogmatisch antidogmatisch auftritt bzw. als Geschichtswissenschaft *statt* Theologie.

Ein naheliegendes Missverständnis kraft der systematischen Reduktion der *›Rechtfertigung‹* ist, sie sei eine polemische Lehrbildung, über die in *›nachchristlicher Zeit‹* frei flottierend verhandelt werden könnte. Aber – nachdem kraft dieser Differenz eine Religionsgemeinschaft geworden ist (oder Konfessionsgemeinschaft – in aller Pluralität), ist über solch eine Lebensformregel nicht einfach zu verhandeln, als habe sie einen Preis oder stehe zur Disposition. Was das Leben, Denken und Sprechen disponiert bzw. formatiert, kann nicht selber zur Disposition stehen – ohne diesen Lebensformkontext zu verlassen. Anders gesagt: Das reformatorische Dispositiv steht nicht zur Disposition, sondern es *ist* eine Disposition.

Ebenso missverständlich wäre, Rechtfertigung eigentlich für eine Lehrbildung zu halten, erst recht als eine unter anderen. Die Reduktion auf *eine* Differenz (*iustitia activa* oder *passiva* etwa) führt zum Selbstmissverständnis des Protestantismus, er sei eine Folge *einer (Wieder)Entdeckung dieser Differenz* – mehr nicht, eine theologische Kopfgeburt ohne Leib und Geschichte. Als wäre die Reformation ein Theorieprodukt, genauer ein Exegetenwerk. Dann scheint alles an der Paulusexegese zu hängen und Luther als Exeget das *›wahre Christentum‹* wiederentdeckt und -errichtet zu haben.

Wie wirkungsmächtig dieses Selbstmissverständnis ist, zeigt sich an der dem römischen Lehramt entsprechenden Funktion der neutestamentlichen Exegese im Protestantismus: Mag die Schrift allein (*sola scriptura*) die *norma normans (non normata?)* aller Theologie sein, wird die *Schriftkunde*, die Exegese, zur *metanorma normans*, die alle Theologie deswegen zu normieren vermöge, weil die Exegese allein richtigstellt, was geschrieben steht. Die Paulusexegese

wird zum ›Heiligen Officium‹ – und darum sind auch manche Exegeten so verstimmt, wenn Nichttheologen wie Taubes, Badiou und Agamben Paulusbücher schreiben... Fast könnte man meinen, die reformatorische Brisanz innovativer Paulusinterpretation sei in die Religionsphilosophie ausgewandert, zumindest in Zeiten der Lutherdekade.

PAMPHILUS GENGEBACH UND DIE DRUCKERSTADT BASEL

Ein Beitrag zur Mediengeschichte der Reformation

Seraina Plotke

Als Martin Luther im Herbst 1517 in Wittenberg seine 95 Thesen formulierte, war Basel eine blühende Druckerstadt, in der die bedeutendsten Humanisten ihre Werke edieren ließen, ja eine interregionale Drehscheibe des Buchdrucks.¹ Einen frühen europäischen ›Bestseller‹ verdankte die Stadt bekanntlich bereits Sebastian Brant und seinem *Narrenschiff*, das Johann Bergmann von Olpe 1494 erstmals herausbrachte.² Die spezifische Kombination von Text und Bild, verknüpft mit der moralsatirischen Thematik, erwies sich als durchschlagendes Erfolgsrezept, das in den Folgejahren zahllose Nachdrucke und Übersetzungen zeitigte.³ Unter den Offizinen trat in der ersten Dekade des neuen Jahrhunderts zudem das Druckerkonsortium der ›drei Johannes‹, nämlich Amerbach, Petri und Froben, hervor, das sich durch aufwändige Großprojekte auszeichnete, etwa eine neue Edition des *Corpus iuris canonici*, aber auch kommentierte Bibelausgaben realisierte.⁴ Zum besonders hellen Stern am Himmel der neuen Medientechnik entwickelte sich Basel jedoch, nachdem Adam Petri die Offizin seines Onkels Johannes übernommen hatte und Erasmus von Rotterdam in Zusammenarbeit mit Froben getreten war.

¹ Siehe etwa Pierre Louis van der Haegen: Der frühe Basler Buchdruck. Ökonomische, sozio-politische und informationssystematische Standortfaktoren und Rahmenbedingungen. Basel 2001; Christine Christ-von Wedel, Sven Grosse u. Berndt Hamm (Hg.): Basel als Zentrum des geistigen Austauschs in der frühen Reformationszeit. Tübingen 2014; Valentina Sebastiani: Sixteenth-century polymaths in the print and publishing business in Basel. An intersection of interests and strategies. In: *Renaissance and Reformation* 39/2 (2016), S. 9–25.

² Dazu Joachim Knappe: Die Entstehung von Brants *Narrenschiff* in Basel 1494. In: *Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein-Gesellschaft* 7 (1992/93), S. 293–303.

³ Eine Zusammenstellung der diversen Druckausgaben des *Narrenschiffs* bieten Joachim Knappe, Thomas Wilhelmi: Sebastian Brant Bibliographie. Werke und Überlieferungen. Wiesbaden 2015, S. 398–405, 441, 459, 497–503, 511–515, 554 u. 572.

⁴ Detaillierte Angaben zu den einzelnen Drucken finden sich bei Ueli Dill: Johann Frobens Entwicklung zum humanistischen Drucker. In: *Das bessere Bild Christi. Das Neue Testament in der Ausgabe des Erasmus von Rotterdam*. Hg. von Ueli Dill u. Petra Schierl. Basel 2016, S. 45–65, hier S. 46 u. 58.