

RISIKO UND VERTRAUEN
RISK AND TRUST

RISIKO UND VERTRAUEN
RISK AND TRUST

Prof. Dr. Ingrid Isenhardt
Prof. Dr. Ingrid Isenhardt

Prof. Dr. Ingrid Isenhardt
Prof. Dr. Ingrid Isenhardt

Prof. Dr. Ingrid Isenhardt
Prof. Dr. Ingrid Isenhardt

Prof. Dr. Ingrid Isenhardt
Prof. Dr. Ingrid Isenhardt

Prof. Dr. Ingrid Isenhardt
Prof. Dr. Ingrid Isenhardt

Prof. Dr. Ingrid Isenhardt
Prof. Dr. Ingrid Isenhardt

Prof. Dr. Ingrid Isenhardt
Prof. Dr. Ingrid Isenhardt

RISIKO UND VERTRAUEN
RISK AND TRUST

INHALT

RISIKO UND VERTRAUEN RISK AND TRUST

FESTSCHRIFT FÜR MICHAEL WELKER ZUM 70. GEBURTSTAG

Herausgegeben von Heike Springhart
und Günter Thomas

EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig



RISIKO UND VERTRAUEN RISK AND TRUST

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.

© 2017 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: Zacharias Bähring, Leipzig
Coverfoto: Workshop Image 20, Studierende der Budapester Moholy-Nagy-Uni-
versität für Kunst und Design 2013
Satz: Timo Sorg, Freiburg im Breisgau
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-05366-7
www.eva-leipzig.de

INHALT

Einleitung	9
I. GOTTESLEHRE – CHRISTOLOGIE – ANTHROPOLOGIE – PNEUMATOLOGIE	
<i>Jürgen Moltmann</i>	
Der Mensch – eine missglückte Schöpfung?	15
<i>Hanna Reichel</i>	
The God Who Trusts	23
<i>Andreas Schüle</i>	
Klage als Anfang der Theologie	37
<i>Günter Thomas</i>	
Vertrauen und Risiko in moralischen Hoffnungsgroßprojekten	55
Skizzen zu einer realistischen Theologie der eschatologischen Differenz	
<i>Gregor Etzel Müller</i>	
Risiken einer verkörperten Schöpfung	87
<i>Markus Höfner</i>	
Vertrauen und Beten	111
Überlegungen zum Zusammenhang zwischen zwei Vollzügen christlichen Lebens	
<i>Bernd Oberdorfer</i>	
»There's no success like failure, and failure's no success at all.«	123
Schlaglichter auf die Dialektik der Selbstzurücknahme	
<i>Philipp Stoellger</i>	
Die Medialität des Geistes oder: Pneumatologie als Medientheorie des Christentums	139
Zum Medium zwischen Gottes- und Menschenwerk	

2. RECHT – ÖKONOMIE – ZIVILGESELLSCHAFT

*John Witte, Jr.***Law, Religion, and Metaphors** 177*Dirk J. Smit***Security of Expectations?** 195

On Welker's Theology of Law

*Jürgen von Hagen***Economic perspectives on trust, risk and uncertainty** 207*Piet Naudé***»In God we trust.«** 223

Bringing Michael Welker in conversation with

The Market as God by Harvey Cox*Sándor Fazakas***Risiko und Vertrauen als Dimension zivilgesellschaftlichen Handelns.** 241

Eine Verhältnisbestimmung von Zivilreligion, Kirche und Gesellschaft

in Mittel- und Osteuropa

3. EKKLESIOLOGIE – KIRCHENLEITUNG

*Heike Springhart***Vom Risiko der Gastlichkeit und dem Vertrauen der Gastfreundschaft.** 261

Dimensionen der Ekklesiologie

*Jan Stievermann***Selbstvertrauen und Gottvertrauen** 279

Ralph Waldo Emersons »Self-Reliance« als romantische Umdeutung

des christlichen Nachfolgegebotes

*Heinrich Bedford-Strohm***Sicherheit und Risiko im öffentlichen Reden und Handeln der Kirche.** 291*Jochen Cornelius-Bundschuh/Katrin König***Anvertrautes Vertrauen** 303

Zur vielgestaltigen Praxis des Vertrauens in der Kirche

*Markus Dröge***Kann man mit Rechtspopulisten sachlich streiten?** 317*Fernando Enns***Taking the Risk of an Ecumenical Pilgrimage of »Just Peace«** 325

Trusting in a Trinitarian Framed Faith

4. GLAUBE – NATURWISSENSCHAFT – ETHIK

*Ted Peters***Entheokaric Freedom: Clarifying Confusions** 339*Wentzel van Huysteen***Risk and Trust in Evolution.** 349*Isolde Karle***Vertrauen in unsicheren Zeiten** 363

Ehe und Familie als Institutionen der Risikominimierung

*Maria Antonaccio***Risk Theory Revisited** 379

The Moral Anxieties of Sustainability

*William Schweiker***Trust, Risk, and the Moral Enhancement of Life** 395*John Polkinghorne***Bottom-Up Thinking** 409**Autorinnen und Autoren** 411

angemessene Reaktion auswählen zu können. Ihren Richtungssinn gewönne diese doppelte Fähigkeit durch die Allgüte, verstanden als den unverbrüchlichen Willen, alles »zum Besten zu kehren«.

Diese Interpretation von Gottes Allmacht, Allwissen und Allgüte erhält ihre präzise Pointe allerdings erst dann, wenn sie auf die oben entfaltete Konzeption von Gottes Selbstzurücknahme und seinem Sich-Einlassen auf die Kontingenzen bezogen wird. Wenn Gott sich in der Welt repräsentiert in menschlichen Kommunikationsprozessen, die sein inkarnatorisches Erscheinen in Verkündigung, Wirken und Geschick erinnernd und konfessorisch bezeugen und im entsprechenden Modus der Selbstzurücknahme weitertragen, dann verwirklicht er seinen Heilswillen nicht mittels imperativer und imperialer Selbstdurchsetzung, sondern indem er selbst solche gewinnenden und überzeugenden Kommunikationsprozesse anregt und anstößt, ohne sie zu determinieren. Er generiert, anders gesagt, ein Kraftfeld, in dem der Geist von Jesu freier Selbstzurücknahme sich mentalitäts- und verhaltensprägend ausbreitet. Gott vertraut seine Selbstvergegenwärtigung damit unvollkommenen, fehlbaren, weithin unscheinbaren Prozessen an, deren konkreten Verlauf er zudem nicht a priori festlegt. Dieses Kraftfeld ist definiert durch seinen Heilswillen und das heißt umgekehrt: Gottes Heilswille ist wirkmächtig durch dieses und in diesem Kraftfeld. Was darin konkret geschieht, welche kommunikativen Anschlüsse jeweils genau entstehen, ist nicht vorab fixiert; aber das Kraftfeld ist so verfasst, dass der Heilswille grundsätzlich immer (bestätigend, korrigierend, ermutigend, tröstend) zur Geltung kommen kann. Kurz gesagt: Gott lässt sich überraschen, verliert aber sein Ziel nicht aus den Augen.

Inmitten menschlicher Lebenswirklichkeiten, nicht über sie hinweg, gewinnt also die Präsenz Gottes – sein »Reich« – Gestalt. Nicht zufällig gewinnt für die Charakterisierung der Gottes Präsenz bezeugenden Kommunikationen schon in der Bibel die Kategorie der »Liebe« zentrale Bedeutung, steht Liebe doch für die werbende, aber nicht zwingende Zuwendung, die durch gewinnende Überzeugung von innen bejahte Zustimmung erzeugt, und für eine Beziehung, in der die Liebenden einander unverstellt sich selbst sein lassen – und gemeinsam doch verwandelt werden. Gerade das Christentum hat dabei immer die Würde des Unperfekten, ja Versehrten betont. Wenn bei Bob Dylan die Geliebte in stürmischer Nacht »like a raven with a broken wing« hilfsbedürftig Schutz sucht, ist das ein »Scheitern«, aber mit offenem Fenster zum »Erfolg«.

DIE MEDIALITÄT DES GEISTES ODER: PNEUMATOLOGIE ALS MEDIENTHEORIE DES CHRISTENTUMS

Zum Medium zwischen Gottes- und Menschenwerk

Philipp Stoellger

I. WIE VOM GEIST DENKEN UND SPRECHEN?

1. Alt – im Vertrauen auf die Geistmetaphysik

Nichts liegt näher, als allein den Geist als Medium des Geistes zu verstehen. Nur der Geist vermag den Geist zu erkennen und zu fassen, gemäß der alten Regel, Gleiches werde nur durch Gleiches erkannt oder *similia similibus*. Dann wäre es so alternativlos wie selbstverständlich, dass allein der Nous, die Vernunft, der Logos, also der Geist, den Geist Gottes erkennen könne und umgekehrt – sofern man zwischen dem einen und dem anderen eine Kontinuität unterstellt, wenn nicht gar eine Identität. In dieser Unklarheit liegt der ganze Charme und die Problematik dieses Deutungsmusters: Identität würde die theologische Differenz von Gott und Mensch unterlaufen; Ähnlichkeit hingegen würde die Erkenntnisgewissheit von Gleichem durch Gleiches nicht sichern können, zumal bei einer immer noch größeren Unähnlichkeit. Die Identitätsthese würde jedes Risiko im Verhältnis von Geist und Geist letztlich ausschalten. Darin artikuliert sich ein tiefes Selbstvertrauen des »menschlichen Geistes«, als wäre er infallibel und unmittelbar mit sich identisch – womöglich sogar mit Gottes Geist (und vice versa). Mit der Spur der Differenz hingegen und Unähnlichkeit in der Ähnlichkeit wird solch ein Vertrauen gründlich fraglich.

Sofern das Denken stets in den so vielfältigen wie varianten Medien seiner Zeit denkt, ist das Deutungsmuster der Geistmetaphysik trotz aller Einwände erstaunlich kontinuierlich *das* dominante Metamedium geblieben, bis heute. Darauf lässt sich, so scheint es, bauen und vertrauen. Ob von Ratzinger oder Lauster, es wird in diesem Muster eindrucksvoll Theologie betrieben mit einer großen Erwartungssicherheit, als folgte man Vinzenz von Lérins »*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*«¹. Denn was könnte Denken anderes

¹ Vinzenz von Lérins, »Commenitorium primum,« in *Patrologiae cursus completus: series latinae*, Bd. 50, hrsg. Jacques P. Migne (Paris: Migne, 1865), 640.

sein als Geist? Und Gott anderes als Geist? Und daher die Gotteserkenntnis anderes als Geist durch Geist? Damit wird von der Geistmetaphysik (dem Mythos gleich) *Fraglosigkeit* erzeugt und eine vermeintliche Selbstverständlichkeit etabliert mit stabiler Deutungsmacht über Gott und Mensch und deren Verhältnis. Es kann dann gar nicht mehr anders gefragt werden als nach Geist durch Geist. Die Deutungsmacht der Geistmetaphysik führt dazu, nichts anderes zu kennen und erkennen zu lassen als das, was in diesem Modell sehen und denken gemacht wird. Sie macht »uns« glauben, man könne nur so denken vom Geist – mit entsprechender Exklusion als Kehrseite: Alles andere gilt als unmöglich, undenkbar, unsäglich. Das Vertrauen in dieses metaphysische Deutungsmuster geht so weit, dass es nicht mehr als Vertrauen wahrnehmbar wird, sondern als Fraglosigkeit. Das Risiko dessen wird ausgeschaltet, solange man diesem Muster folgt.²

Ob platonisch, neuplatonisch, aristotelistisch, idealistisch oder subjektivitätstheoretisch ist diese Selbstverständlichkeit so gewichtig wie auch heute noch für viele gültig – allerdings nur, wenn man einige durchaus fragliche Voraussetzungen teilt:

- dass Gottesgeist und Menscheng Geist eines Wesens seien, wenn auch unvermischt, so doch ungeteilt und ungetrennt, als wären beide letztlich eins, in unio spiritualis vereint über alle Störungen durch Sinnlichkeit und Pluralität hinweg,
- dass zwischen beiden die theologische Differenz von Gott und Mensch indifferent wird: Weil Geist von Geist sei und daher (univok oder analog?) vom einen die Eigenschaften des anderen ausgesagt werden könnten,
- dass beide einander immediat seien, zumindest ursprünglich und final,
- dass beide reiner Sinn ohne Sinnlichkeit seien; eins und ungetrübt durch das Viele; notwendig oder gar mehr als notwendig, jedenfalls keinesfalls kontingent. Die Theorie des Absoluten wird dann mit der Zeit das Leitmodell, um im Geist den Geist zu denken, unter Maßgabe des Begriffs der reinen spekulativen Vernunft.³

² Zum Vertrauensbegriff vgl. Philipp Stoellger, »In God we trust: Trust in the Making – and in Becoming,« in *Trust, Sociality, Selfhood*, hrsg. Arne Grøn und Claudia Welz (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010), 153–69; »In Images We Trust: On Belief in Images as the Real Reality,« in *Visual Learning*, Bd. 7, hrsg. András Benedek und Ágnes Veszelszki (Frankfurt am Main: Peter Lang, im Erscheinen Herbst 2017). Dazu ist ein pneumatologisch relevanter Antagonist zu vergleichen: Philipp Stoellger, »Anfechtung Gottes: Zur Gotteslehre vom Pathos Gottes aus,« in *Die Anfechtung Gottes*, hrsg. Leonie Ratschow und Hartmut von Sass (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2016), 163–92.; »Glaube als Anfechtung?: Zur Hermeneutik der Differenz von Anfechtung und Versuchung,« in *Anfechtung*, hrsg. Pierre Bühler et al. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2016), 63–100.

³ Um gleich die Alternativen anzudeuten: Warum nur Logos, warum nicht auch Ethos und Pathos: Lebensform in Passivität wie Passion? Vielleicht sogar Eidos und Eikon: visuelle Medien?

Wenn man die Voraussetzungen der Theorien des Absoluten *nicht* teilt, zerfällt einem allerdings diese Tradition wie modrige Pilze. Nur steht man dann ohne diese so traditionellen wie stabilen Geländer des Denkens da. Wie vom Geist denken, wenn man nicht alles schon *sola traditione* oder *sola ratione* geklärt findet? Suspendiert man das Vertrauen in die alte Geistmetaphysik, wird es riskant.

Der kontradiktorische Gegensatz dazu gilt bekanntlich als reine Torheit, die philosophisch absurd erscheint, vom Kreuz aus, von der Maximalpassion des Todes Christi her zu denken: »*paredoken to pneuma*«. Was den einen als Übergabe des Geistes und Gründung der Kirche gilt, in göttlich gesicherter Kontinuität des Geistes, wird kreuzestheologisch zum Riss, der von einer Kontinuitätsthese verschleiert und verklärt würde. Dann gilt es, nicht nur von maximaler Niedrigkeit, sondern vom unfassbaren Widerfahrnis der Gottverlassenheit namens »Tod« aus zu denken – wenn einem nicht Denken und Sagen angesichts dessen vergehen würden.⁴ Das wäre Christologie von *ganz* unten zu nennen, nicht schlicht von der Historie aus auf in die alte Dogmatik, sondern vom Tod aus die antimortalen Medien des Christentums zu verstehen. Die Medienpraktiken sind dann das labile Medium theologischer Risikobearbeitung. Dabei wird fraglich, wie viel Medienvertrauen nötig ist, latent oder manifest. Zehren doch die jüdisch-christlichen Traditionen von einem tiefen Wortvertrauen, das dafür signifikant ist.⁵

Die traditionelle Figur der »Niedrigkeit« (*humilitas* etc.) würde im Unterschied zum »Tod« immer noch eine Restkontinuität voraussetzen: Sei es eine Geistpräsenz im Tod, eine unsterbliche Seele, die am Kreuz jubiliert, während der Körper leidet (Thomas v. A.), oder eine unhintergehbare Macht des Absoluten, die die Ohnmacht immer noch umfängt. Das Vertrauen in solche Kontinuitätsfiguren sitzt tief und beruhigt hinsichtlich der abgründigen Fraglichkeit angesichts des Gekreuzigten. Wer dann die Macht in der Ohnmacht sucht und findet, riskiert, bei noch so großer Ohnmacht eine immer noch größere Macht zu beschwören und damit einer nur leicht verschobenen Machttheologie das Wort zu reden. So könnte man diesen singulären Gegensatz leicht einfangen: als umfassen und gefasst durch die Allgegenwart, Allmacht etc. des Geistes Gottes. Einem metaphysisch eskalierten Gottesbegriff mit entsprechendem Willen zur Macht in der Ohnmacht vermag keiner zu entkommen, auch der Gekreuzigte nicht. Dann wäre die Passion im Grunde eine kurze Unterbrechung der Machtfülle und Geistpräsenz, die sich umgehend wieder einstellt (an Ostern),

⁴ Vgl. Philipp Stoellger, »Deutung der Passion als Passion der Deutung: Zur Dialektik und Rhetorik der Deutungen des Todes Jesu,« in *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament*, hrsg. Jörg Frey und Jens Schröter (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012), 577–607.

⁵ Vgl. Philipp Stoellger, »Zwischen und Machtwort: Rhetorik als Medium von Religion,« in *Rhetorik: Rhetorik und Religion*, hrsg. Philipp Stoellger (Berlin/Boston: de Gruyter, 2015), VII–XXIV; »Das Wort vom Kreuz im Deutungsmachtkonflikt,« in *Rhetorik: Rhetorik und Religion*, hrsg. Philipp Stoellger (Berlin/Boston: de Gruyter, 2015), 195–226.

als wäre sie nie unterbrochen worden. Die theologische Differenz wäre vermittelt und letztlich getilgt durch die Rahmentheorie des »absoluten Geistes«. Wer bei noch so großer Ohnmacht eine immer noch größere Allmacht in der Ohnmacht unterstellt, hat das Problem immer schon gelöst – ohne ihm ernsthaft ausgesetzt zu sein.

2. Neu – im riskanten Vertrauen auf den Geist als Medium

Wer es sich so einfach unmöglich machen kann (oder will), wird die alte Eingangsthese anders akzentuieren, um sie innovativ zu wenden, nicht ohne Risiko. Den Geist als Medium des Geistes zu verstehen, heißt dann vor allem, den Geist als Medium zu verstehen, nicht als immediates »Gespenst«, als leiblosen Geist, dem nichts unmöglich sei (Allmachtsgeist), sondern als Medium von Gott und Gott wie von Gott und Welt und Mensch wie von Mensch und Mensch. Als Medium ist der Geist nie leiblos, nie immediat oder immateriell, sondern konstitutiv sinnlicher Sinn. Mit Erinnerung an Cassirer gesagt: Kein Sinn ohne Sinnlichkeit, oder anders: Kein Geist ohne Leib, sonst wäre er ein Gespenst.

Der Geist als Medium ist nicht wirklich, wirksam und präsent, wenn er nicht als Medium in Medien wirkt. Das heißt, der Geist ist »leibhaftig gegenwärtig« in medialen Figurationen wie in sozialen Konfigurationen. Dann erscheint der Geist (wie für andere »die Kommunikation«) als Metamedium, das konkret und lebendig ist allein in seiner medialen Diversität und phänomenalen Konkretion.⁶ Mit dieser medialen Leiblichkeit des Geistes tritt allerdings ein Risiko auf, dem man mit Miss- oder Vertrauen begegnen kann. Am Beispiel des Leitmediums gesagt, dem man nur zu gerne vertraut, dem Wort: Ist das Wort *capax spiritus* – und der Geist so gnädig, im Wort zu wirken? Das generell zu behaupten wäre ebenso überschießend wie es generell zu bestreiten. Die Frage der Kopplung wird dann unabweisbar. In christlicher Tradition sind Geist und Wort (und Sakrament) recht eng gekoppelt, sodass hier *Gewissheit* möglich sei und wirklich wird. Nur – bedarf es dafür eines bemerkenswerten Maßes an Wortvertrauen, das deutlich leichter zu fallen scheint, als anderen Medien zu vertrauen wie dem Bild oder Verkörperungen. Warum eigentlich? Ist nur das Wort das einzig vertrauenswürdige Medium des Geistes (*solo verbo?*), alle anderen aber nicht?

Dabei ist und bleibt die diakritische Frage, um wessen Geist es sich handelt? Den Gemeingeist einer Gemeinschaft, den Geist als Logos des Theos oder Nous, den Geist als Bewegung des Begriffs oder als »unmittelbares Selbstbewusstsein«? Die Polysemie und Polynomie ist eine Quelle von Missverständnissen

⁶ Vgl. Philipp Stoellger, »Entgeisterung: Erwägungen zur Leiblichkeit des heiligen Geistes,« *Theologica* 1 (2001): 14–9; »Vom dreifaltigen Sinn der Verkörperung – im Blick auf die Medienkörper des Geistes,« in *Verkörperung als Paradigma theologischer Anthropologie*, hrsg. Gregor Etzelmüller und Annette Weissenrieder (Berlin/Boston: de Gruyter, 2016), 289–316; »Geistlich Leiten« – Thesen zur Orientierung,« *epd-Dokumentation* 6 (2012): 18–25.

und vieldeutigen Begeisterungen. Man kann im Namen des Geistes, und sei er auch heiliger genannt, den frommen Gemeingeist zelebrieren und anbeten – und darin lediglich die eigene Gemeinschaft genießen. Man kann auch im Namen des Geistes eine Theorie des Absoluten zelebrieren – und darin vor allem die eigene Geisttheorie genießen. Oder man kann von der Unverfügbarkeit des Geistes sprechen und darin über ihn so verfügen, dass er nur in den eigenen Riten präsent sei. Die Medien des Geistes sind auch die Medien der Kommunikation, die *dann* zum Selbstgenuss werden, wenn sie kein »Extra« und keine »Passivität«, keine Alterität oder starke Differenz kennen (wollen).

Theologisch gesehen sind es ganz unterschiedliche Paradigmen, den Geist als Person der immanenten Trinität zu verstehen oder den theistischen Gott als Geist, einen Willkürgeist, der weht, wo er will – oder aber maßgebend den Geist Christi. Lediglich Letzteres sei im Folgenden fokussiert und entfaltet. Denn die maximale Härte für die Pneumatologie ist, das Ereignis des Todes Jesu als *den* Riss (von Sinnlichkeit und Sinn) zu verstehen, der nicht vom Metamedium immer schon geheilt und umfassen ist, sondern der eine eschatologisch neue Medialität *ex post* entfaltet: Der Tod Jesu provoziert – johanneisch gesprochen »im Rückblick«, anders gesagt »diachron« – eine so plurale wie kreative Medialität des Geistes: ein neues Sagen und Zeigen, neue Deutung, neue Sozialität (Gemeinschaft), auch neue Institutionalisierung, um *ex post* (im Rückblick) zu erschließen und zu kommunizieren, was und wer sich wie und zu welchem Ende im Kreuz ereignet hat. Das ist allerdings eine doppelte Steigerung des Risikos: vom Tod Jesu aus und in medialer Pluralisierung Pneumatologie zu konzipieren.

So vom Geist zu denken kann man *mediale Wende* der Pneumatologie nennen: nicht vom Immediaten oder Innen, Körperlosen etc. auszugehen, sondern phänomenal von den Medienpraktiken und -pathiken (die ein »neues« Innen erst evozieren). Nicht von einem ontologischen Komparativ des Prä-, Innen, eigenen Denkens, sondern von der »medialen Kondition« des Geistes. »Neu« und »riskant« ist das in doppeltem, deutlich zu unterscheidenden Sinn zu nennen: *eschatologisch* qualifiziert, sofern von dem Ereignis des Eschatons aus gedacht wird; aber auch *pneumatologiegeschichtlich* neu, sofern die neuere Medienwissenschaft mit ihrer »medialen Kondition« berücksichtigt wird: Vom Geist sei den Medien einer Kultur und Zeit entsprechend zu denken. Das heißt mitnichten, eine zeitgeistige Anpassung zu betreiben; denn die theologische Differenz als *eschatologische* ist dabei leitend. Innertheologisch ist das nicht weniger differenzial und kritisch. Denn vom Geist als dem Geist *des Gekreuzigten* zu denken, ist keineswegs selbstverständlich. Wird doch vielmehr »der Geist« gern aufgerufen, um gerade diesen Riss als immer schon prästabiliert zu verklären und daher *als Riss* zu verkennen.

Das *alte, helle und lichte Immediate* war, Geist durch Geist zu denken und sich darin immer schon im Geist zu wissen. Diese prästabile Gewissheit und das entsprechend fraglose Vertrauen *reißt* angesichts des singulären Todes, der auch einen Riss des »Immediaten« bedeutet. Denn das *dunkle und fremde*

Immediate ist der Tod Jesu als Riss aller Medialität – von dem her vom Geist 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. Aber diese Kompetition von Geist und Tod mit der Wette, der Geist sei letztlich stärker als der Tod, ist ein bezeugender und hoffender Satz im Rückblick und auf Hoffnung hin. Dann muss der Geist als vom Tod tangiert, berührt, versehrt gedacht werden: als Geist mit »Narben«.

So gesehen geht es darum, den Geist angesichts des Kreuzes neu zu denken, eine *pneumatologia crucis*: vom Geist Christi in Leben, Wirken und Tod her (daher nicht nur »Praktiken«), nicht von der vertrauten Omnipräsenz des Sinns, sondern einer initialen und liminalen Sinnwidrigkeit (von Inkarnation und Passion); nicht von unsinnlicher Präexistenz des leiblosen Geistes, sondern von Sinnlichkeit und Materialität der in Christus vor Augen geführten Lebensform; nicht von »absoluter Individualität« aus (oder der Individualität als Absolutum), sondern von Verkörperung und Sozialität im Geiste Christi her; und daher nicht von der vermeintlichen Alternative Geist *versus* Form aus, sondern von der Ordnungsgenese in diesem Geiste bis in die stets strittigen Institutionalisierungen dessen, der nicht als Institution zu fassen ist.

II. PNEUMATOLOGIE ALS MEDIENTHEORIE

Pneumatologie ist die Medientheorie der Theologie, und zwar genauer gesagt: Reflexion auf die Medialität von Religion, von Christentümern in ihren internen und externen Konflikten, Kirchen, Gemeinschaften und individualisierten Vollzügen in frei flottierender Spiritualität. Ob man dieser Ausweitung und Pluralisierung des Bezugsfeldes folgt oder nicht, ist eine – hier nicht eigens zu diskutierende – Frage. Es reicht, metonymisch »*Religion*« als *Medienpraxis* zu verstehen und daher auch als Medienforschung und -entwicklung.

Religion hat es seit jeher mit den Möglichkeiten und Unmöglichkeiten der Kommunikation, der Medien und deren Performanzen im Verhältnis Gott, Welt, Mensch und Mensch zu tun. Das »Zentrum für Kunst und Medientechnologie« (ZKM) in Karlsruhe überschrieb 2008/09 eine Ausstellung mit »Medium Religion«. Peter Weibel entfaltete die These »Religion as a Medium – the Media of Religion«. ⁷ Religion gebraucht nicht nur Medien, sondern *ist* eines: »Religion is the proto-medium, the first medium, the original medium of all media.« ⁸ Weibels Argument dafür war, dass Religion *präsent* mache, was *absent* sei, Gott vor allem. ⁹ Das ist nur leider etwas arg allgemein. Jede Zeichenpraxis produziert die

⁷ Vgl. Boris Groys und Peter Weibel, Hrsg., *Medium Religion: Faith. Geopolitics. Art* (Köln: Walther König, 2011), 30–43.

⁸ Ibid., 41.

⁹ Ibid.: »because it seems to render present something that is absent«. Die vorsichtige Formulierung »seems« könnte Anlass geben, über Sein und Schein der Präsenzproduk-

besondere Präsenz namens Repräsentation. Genauer wäre zu sagen: Die Medienpraxis der Religion macht Unverfügbares verfügbar (Gott, Heil, ewiges Leben), auch wenn diese Verfügbarkeit wiederum kritisiert und limitiert wird, um nicht zur Manipulierbarkeit zu werden. Weniger anstößig wäre zu sagen: Religion macht Unzugängliches zugänglich. Dazu macht sie Unwahrscheinliches wahrscheinlich (wenn nicht manchen sogar »gewiss«) oder sie macht Unplausibles plausibel (im Versprechen von Gemeinschaft und gelingendem Leben), Undenkbares denkbar (eine andere Welt), Unmögliches möglich (Vergebung), Unwirkliches wirklich, Unlebbares lebbar – und so weiter. Für Kritiker macht sie Inexistentes existent (Gott, Sünde, Heil), mit der doppelten Kritik, sie täusche doch nur vor und das ihr »Existent« sei gar nicht existent. Darüber dann zu streiten, als ginge es um »Realien«, die behauptet oder bestritten werden, ist glänzend oberflächlich. Geht es doch einerseits um die Realität des Imaginären – und Imaginationen anderer Realität, eines neuen Himmels etwa. Klar ist dabei für beide Seiten, dass Reales, Symbolisches und Imaginäres nur medial gegeben sind – den einen »nur erfunden und erzeugt«, den anderen zu denken »vor- und aufgegeben«. Das Risiko dieser Perspektivendifferenz lässt sich nicht ausschalten, es sei denn, man würde einer Geistmetaphysik vertrauen und sie als »alternativlos« behaupten, was letztlich ein vermeintlich unvermeidlicher Metaphysikglaube wäre.

Religion *ist* Medium, so wie Religionsreflexion daher Medienreflexion ist – und umgekehrt? Weibel behauptete sogar den Umkehrschluss: »Religion Is the Medium, the Media Are Religion.« ¹⁰ Sind dann alle Medienpraktiken funktionale Äquivalente von Religion? Sind *alle* Medien Religion und damit Medienwissenschaft »eigentlich« oder »wesentlich« Theologie? Wenn es in Medienpraktiken um Differenzvermittlung ginge (ohne die Differenzen zu tilgen), sei es Transzendenz- oder Alteritätsvermittlung, sei es Selbstverständigung oder kommunikative Handlungsformen, sei es Beobachtung und Beschreibung oder kleine Welterzeugungen, sei es Arbeit an Rissen im kulturellen Gefüge oder an Ausdrucks- und Darstellungsproblemen – kurzum, wenn Medien das wären, »was einem dazwischenkommt«, so oder so, störend oder hilfreich, geht es der Theologie jedenfalls stets um Medien: Äpfel, Schlangen oder Frauen, Engel oder Dämonen, Worte und Bilder, Kult und Praxis. Das sind klassisch die *media salutis* wie »Wort und Sakrament« als Medien des Geistes oder auch die *media mortis* oder *concupiscentiae* als Medien der »Verunreinigung« und des Falls, wie Äpfel und Birnen oder Schlangen und Frauen, oder die *remedia mortis*, im Grunde das Christusgeschehen mit pneumatologischer Vor- und Nachgeschichte. Theologie *ist* Medientheorie »avant la lettre«. Das ist nicht exklusiv aufzufassen, sondern

tion zu diskutieren, das unterlässt Weibel aber. Vgl. Philipp Stoellger, »Das heilige Bild als Artefakt: Die Latenz in der Produktion von Präsenz,« in *Religion als Bild – Bild als Religion*, hrsg. Christoph Dohmen und Christoph Wagner (Regensburg: Schnell & Steiner, 2012), 179–215.

¹⁰ Groys und Weibel, *Medium* (s. Anm. 7), 41.

inklusiv: Sie ist nicht »nur« Medientheorie, aber stets auch und wesentlich dies. Und nicht nur sie ist Medientheorie, andere auch, neben anderen. In christlicher Theologie ist die Pointe, Christus als das Leitmedium zu verstehen – und in geschichtlicher Entfaltung den *Geist Christi* als supplementäres Medium Christi. Ist Theologie Medientheorie, dann ist sie im Kern Reflexion der Präsenz, Repräsentation und Performanz des Geistes Christi.

Angesichts der mehrdimensionalen Ausdifferenzierung von der einen Kirche über die vielen Christentümer, über »die« Religion bis hin zur frei flottierenden Spiritualität liegt es nur zu nahe, nach Einheit, Synthesis und Kohärenz zu suchen – und dafür auf »den Geist« zu rekurrieren (oder auf »Gott«, »das Heilige« etc.). Wenn von Kirche über Christentum und Christentümern zu Religion und Religiosität zur Spiritualität übergegangen wird, zeigt das nicht nur die Ausweitung und Vervielfältigung der Bezüge und Medienpraktiken, sondern auch (mehr als) ein Problem: Mit der Referenz der Theologie wird klärungsbedürftig, wie sie sich worauf bezieht. Ein Standardmodell war, mit hartem Grund und Ursprung, Geltungsansprüche über die rechte Lehre oder später die richtige Praxis und Orientierung zu behaupten. Geht man von der »gelehrten Religion« zur »gelebten« über (auf dass erstere totgesagt wird?), bleibt gleichwohl der Anspruch der Maßgabe und Korrektur. Erst einmal zu verstehen und beschreiben zu können, worauf Theologie sich bezieht und zu welchem Ziel und Zweck, wird dann leicht übersprungen. »Sagen zu können, was sich zeigt«, ist eine phänomenologische Wendung, in der die Phänomene zur Geltung kommen sollten, statt gleich Geltung auf die Phänomene zu applizieren.

Es zeigt sich zudem ein anderes Problem in der angedeuteten Differenzierungskaskade: das der Generalisierung vom Gekreuzigten zu Gott oder dem Heiligen bis zum Spirituellen. Damit wird – global und religionspluralistisch passend – eine generelle Größe geltend gemacht, statt die spezifische Perspektivität zu kultivieren, von der aus christliche Theologie spricht. So kann man verfahren – wer wollte das verbieten –, aber man reagiert auf Pluralisierung mit Generalisierung und Homogenisierung. Die Alternative des Folgenden ist, in dezidiert christlicher Perspektive zu argumentieren: *Pneumatologie* »von ganz unten«, vom Gekreuzigten aus.

Es zeigt sich durch die Ausdifferenzierung noch ein weiteres Problem: Wenn von Religion etc. auf Spiritualität übergegangen wird, scheint eine »Verflüchtigung« ins Spirituelle adressiert zu werden, bei der eine fluide Geistigkeit als generelles Medium von Religion oder Religiosität gilt. Wenn nicht Christus und auch nicht mehr Gott genannt werden, bleibt Transzendenz und Spiritualität – als infinit individualisierte Schwundform gelebter Religion? Oder ist es die spätmoderne Aufhebung institutionalisierter Religion in die endlich autonome Form der Frömmigkeit? Auf dem deregulierten Markt religiöser Möglichkeiten floriert letztlich, was »nachgefragt« und »gekauft« wird, manche sagen »gelebt«. Damit wäre nach Christus und Gott anscheinend »der Geist« oder zumindest Geistiges oder Geistliches die möglichst formlose Form der Freiheit. Ob man auf die Wende zur Spiritualität affirmativ oder polemisch reagiert – so oder so

zeigt sich, dass man es mit einer hoch ambivalenten »Größe« zu tun hat. Wer sein Vertrauen auf die Spiritualität setzt als das, »quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est«, riskiert damit eine Verflüchtigung und potentiell auch Banalisierung der Referenzen. Als Relevanz- oder Plausibilitätsstruktur für Pneumatologie taugt sie jedenfalls kaum, wenn denn der Geist Christi die theologische Pointe bildet. Aber wie immer man sich dazu verhält, ist auch Spiritualität nicht anders möglich und wirklich denn als Medienpraxis. Sind Medien das *worin und wodurch* wir kommunizieren, wird Spiritualität nur als Medienpraxis beschreibbar sein und ggf. auch kritisierbar.

Der Geist ist Medium – auch in der globalisierten Deregulierung der Religion als »Spiritualität«. Es fragt sich nur, wessen Geist damit zum globalen »label« ernannt wird. Hier scheint eine erstaunliche Risikobereitschaft verbreitet zu sein, im Vertrauen darauf, es werde schon der »rechte« Geist sein. Wessen auch immer, »der Geist« operiert dabei ähnlich »dem Bild« stets als *Medium in Medien*: sei es Schrift, Wort, Sakrament, Diakonie, Lebensform oder was auch immer. Denn Medien sind stets *Medienpraktiken* mit eigener *Sinnlichkeit* ihres Sinns, *Materialität* der Medialität und daher auch *Geschichtlichkeit* und *Perspektivität*. Als Praktiken sind Medien stets *in usu*, so wie die Schrift zum Medium des Geistes erst *wird* im Gebrauch. Man mag streiten, ob nur ein einziger Gebrauch Geistesgegenwart verheißt, etwa die kirchliche Verkündigung, oder auch andere, wie die Lektüre. Man kann, muss aber nicht. Denn verschiedene Praktiken sind stets präsent gewesen und werden es auch bleiben. Allerdings enthebt das nicht der Aufgabe der *Medienkritik*: Wer beispielsweise sonntäglich in möglichst vielen Gottesdiensten »Hostiensammeln« ginge, um möglichst viel Geistmedien zu akkumulieren, hätte den Sinn des »Medienkonsums« vermutlich nicht verstanden. Und der einsame Leser, der analog dazu »Büchersammeln« betreibt, könnte den sozialen Sinn des Geistes Christi verpassen.

So sehr *Medienpraxis* zum Leitbegriff für die Medienwissenschaft geworden ist, sollte dabei nicht vergessen werden, dass sie nie ohne *Medienpathik* auftritt: mit Leidenschaft und lust- wie unlustvollem Leiden. Affekt und Emotion, oder anders Pathos und Pathe, sind stets im Spiel der Medien. Wer ihre Sinnlichkeit und Materialität fokussiert, hat damit auch Passivität und Passion im Blick, selbst wenn er es nicht bemerkt. Mit diesem Akzent auf der Pathik ist sowohl die Dominanz der Handlungslogik kritisierbar als auch ein Konstruktivismus, der von Widerständigkeit und Leiden/schaft abzusehen beliebt. Phänomenologisch wäre hier auf Widerfahrung und passive Synthesis zu verweisen, theologisch verwandt auf Ereignis, Alterität und das »Einfallen« des Geistes.

Ist Pneumatologie die Medientheorie der Theologie, so lautet die AnschlussThese: *Die Medialität des Geistes ist eine produktive Bedingung seiner Kreativität*. Denn Medialität als Zwischenbestimmung oder Figur des Dritten ist durch eine Eigendynamik gekennzeichnet, die ein eigenes Innovationspotential freisetzt (das nicht *handlungs- oder ursprungs- oder kausallogisch* zu reduzieren ist). Das allerdings ist so kreativ wie riskant. Denn »Neues« per se ist schlicht mehrdeutig. Erst die eschatologische Differenz von »alt« und »neu«

unterscheidet hier so, dass das Neue auch das ebenso Riskante wie zu Hoffende und daher Vertrauenswürdige ist.

Würde man »das Neue« auf einen allmächtigen Ursprung oder Agenten zurückführen, wäre es im Grunde immer schon »da« und »gesichert«, so vertrauenswürdig wie risikolos. Neu wäre allenfalls der Übergang von *Möglichkeit zu Wirklichkeit*, aber im Modus der Möglichkeit wäre alles immer schon da (gewesen). Dass aber in diesem Übergang ernsthaft Neues entsteht, das nicht »immer schon da und möglich« gewesen ist, wäre das eigentlich Überraschende. Hier kann man auch von »Emergenz« sprechen: der nicht handlungs-, kausal- oder ursprungslogischen Genese des Neuen.¹¹ Dieses Innovationspotential (als *potentia*: modale Macht¹²) wirkt auch im Übergang von *Unmöglichkeit zur Möglichkeit*: der innovativen Ermöglichung, die den Horizont des immer schon Möglichen erweitert und verschiebt. Das ist eine neue Auffassung des Neuen, eine Horizonterweiterung, die in Renaissance und Reformation explizit wird, auch wenn sie oft erst für die neuzeitliche Wissenschafts- und Technikgeschichte reserviert wird. Wenn man das Innovationspotential der Reformation in Erinnerung ruft, ist der weitere Schritt möglich: dass die religionsgeschichtliche Revolution, Gott vom Tod Jesu her neu zu denken, eine grundstürzende Innovation war (religionsgeschichtlich gesprochen eine Hochrisikoentwicklung). Eine ebenso radikale wie riskante Innovation war es, wenn Israel seine Geschichte quer durch die hebräische Bibel hindurch als extensives Sündenbekenntnis schrieb, als Geschichte immer neuer Bundesbrüche. Welche Religion, welche Nation oder Gemeinschaft hätte das je gewagt: die eigene Geschichte als Geschichte permanenter Verfehlung und des Abfalls zu schreiben? Auch das Christentum hat *das* nie gewagt. Die Geschichten, die eine Religion von sich erzählt, zeigen den Geist, in dem sie lebt. Daher sind die narrativen Zeugnisse tragende Medien des Geistes – bis zu deren Kanonisierung.

Dass »der Geist« Medium ist und vielfach medial verfasst, versteht sich indes keineswegs von selbst. Denn der Geist Gottes wie der des Menschen galt in platonischer, aristotelischer wie idealistischer Tradition als *immediat*: als »unmittelbares Selbstbewusstsein«, als das differenzlose Eine oder als sich selbst denkendes Denken. Von der Intuition unmittelbarer Selbstgegenwart humanen Selbstbewusstseins wird auf Gottes Geist geschlossen und womöglich auch auf deren unmittelbaren »Kontakt«. Wenn Geist als Inbegriff der Selbstidentität und Unmittelbarkeit gilt, ist die Medialität des Geistes kontraintuitiv, wenn nicht absurd. Aber selbst, wenn es einen unmittelbaren Geist gegeben hätte, könnte er nicht unmittelbar geblieben sein, weil er sonst nicht wirken und interagieren

¹¹ Vgl. Michael Welker, *Gottes Geist: Theologie des Heiligen Geistes* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 1992), 36–9, 70, 139, 197, 206, 233, 255, 299.

¹² Vgl. Philipp Stoellger, »Deutungsmachtanalyse: Zur Einleitung in ein Konzept zwischen Hermeneutik und Diskursanalyse,« in *Deutungsmacht: Religion und beliefsystems in Deutungsmachtkonflikten*, hrsg. Philipp Stoellger (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), 1–85.

könnte. Das Leben oder die Vollzüge des Geistes sind an Trägermedien gebunden, sonst wären sie nicht »wirklich« und »wirksam«: Gottes Geist etwa bedarf des *Wortes* (und des Sakraments wie auch der Bildlichkeit und Verkörperung), um vernehmbar zu werden; oder der *Phänomenalität* von Wetter, Glanz, um wahrnehmbar zu werden. Er bedarf *sozialer Trägermedien* und *kultischer Medienpraxis*, um wirksam zu werden.

Womöglich bedarf er auch der *Organisation und Institution*, um kulturelle Form zu werden: in Gesetz und Tempel, letztlich in Lebensform und deren Tradition als continuity over time. Inwiefern Gottes Geist allerdings *Institution* werden kann – also ob Institutionalisierung als Medium des Geistes fungieren kann – ist ein eigenes Problem, das immer wieder für Unruhe sorgt und ggf. für innovative Institutionalität. Der Geist als Medium ist eine Figur des Außerordentlichen, das sich nicht differenzlos in »alte« Ordnungen integrieren lässt. Daher ist die Aufgabe einer Ordnungsgenese dann, das Außerordentliche in Ordnung zu bringen – oder merklich verschoben, Ordnung neu und anders zu konzipieren denn als Einordnung unter die Hegemonie einer etablierten Ordnung. Es ist das institutionelle Paradox, eine Ordnung im Geiste des Außerordentlichen zu konzipieren. Geist *als* Gesetz (Tora) oder *als* Kult (Tempel) oder *als* Kirche (Rom) wird daher mit der Zeit stets zum Problem. Droht doch die Bindung an, wenn nicht die Fesselung durch die institutionelle Form (wogegen die reformatorische Institutionskritik wie die prophetische Kultkritik argumentierte). Aber die sog. »zweite Reformation« der Kirchenordnungen bearbeitete genau dieses Problem: eine neue Ordnung zu entwerfen, die *diesen* Geist Institution werden lassen sollte.

Das paradoxe Problem bleibt, traditionell formuliert, das Außerordentliche in Ordnung zu bringen, oder innovativ und riskant, vom Außerordentlichen her eine neue, andere Ordnung zu entwerfen in Recht, Ethos, Lebensform und Kultform. Gastlichkeit und Fremdenrecht können Recht werden (wodurch auch »Recht« anders gedacht wird als bisher als Recht des Anderen, Fremden).¹³ In Tradition Cassirers wäre zu sagen, es geht darum, wie Freiheit Form gewinnt oder Geist zur kulturellen Form wird. Damit wird kulturtheoretisch begründet, dass es keine Formlosigkeit geben kann, wenn denn Freiheit und Geist als kulturelle Praktiken wirksam werden sollen.

Aber es droht umgehend der Fehlschluss, die Form »an sich« wäre der Geist. Analog anthropologisch formuliert, der aristotelistische Fehlschluss, die »*forma corporis*« sei die Seele, auch ohne Leibkörper. Beide denken den Geist *als* Form (wie *eidos* oder *morphe*), wogegen sich dann die »spiritualistische« These der möglichst reinen Formlosigkeit wendet. Wenn man hier die Differenz von »Innen und Außen« aufruft, wird das Problem in der Verschiebung klar: als gäbe es ein formloses, immediates Innen gegenüber dem bloß formalen Außen;

¹³ Vgl. Burkhard Liebsch, Michael Staudigl und Philipp Stoellger, Hrsg., *Perspektiven europäischer Gastlichkeit: Geschichte – Kulturelle Praktiken – Kritik* (Weilerswist: Velbrück, 2016).

als ob mit einer »Innerlichkeit« die Freiheit des Geistes gesichert wäre. Damit wird nur die Reduzibilität von Geist und Seele auf ein »Außen« oder »die Form« bestritten, um Reduktionismen und (reifzierende) Identifikationen kritisieren zu können.

Geist ist *nicht ohne* Form, nicht ohne Medium – aber *ist* die Form oder das Medium der Geist? Geist ist nicht ohne Lebensform (Ethos, Medienpraxis), aber *ist* die Lebensform der Geist? Sie kann den Geist »vermitteln«, »kommunizieren«, *in* diesem Geist praktiziert werden, *von* diesem Geist her sich verstehen. Aber immer wird eine liminale Differenz aufbrechen, um ein »*non capax*« zu wahren, eine Nichtidentität, um das Aufgehen des Geistes in Form oder Medium zu bestreiten. Aber war nicht die eigentlich innovative These Luthers, dagegen ein *capax infiniti* zu vertreten, nicht eine Kapazität der Institution, sondern eines *außerordentlichen* Ereignisses, letztlich des Kreuzes und seiner Folgemedien wie dem Abendmahl? Damit wird jeder Institutionalität von Religion, also jeder Ordnung, ein Außerordentliches *vorausgesetzt*, vor dem sich die Ordnung zu verantworten hat, das aber seinerseits nicht in der Ordnung aufgeht: ein formkritisches und formproduktives Außerordentliches. Form-, Kultur-, Medienkritik sind daher die negativen Indikatoren für diese relative Nichtidentität. Daher fungiert das (von Barth erfundene) »*ecclesia semper reformanda*« als permanente Formkritik mit dem Druck zur *Formvarianz*. Das konstruktive und innovative Moment ist die *Formfindung* und *Formvarianz* oder Medienfindung und Medienvarianz.

III. ZUM MEDIENBEGRIFF

Als »Medien« gelten hier nicht »nur« die Distributionsmedien von Zeitung, TV oder Web, sondern *weit* verstanden alle *Formen der Wahrnehmung* und daher der Kommunikation in den drei Dimensionen von Pathos, Logos und Ethos: *Wort* (wie Logos, Schrift, Verkündigung, Rede, Lektüre), *Sakrament*, *Ethos* als Handlung, Lebensform und Institutionalisierung, *Pathos* als Passivität und Passion von Affekt, Emotion, Stimmung und Befindlichkeit als Spuren von Widerfahrungen. Erstaunlicherweise blenden die Leitmedien Wort und Handlung wie auch Kommunikation und Medienpraxis Pathos und Pathe aus. Das ist ebenso pneumatologisch korrekturbedürftig wie anthropologisch. Denn Eidos und Eikon, Bild, Sichtbarkeit, Visualisierung, Audiovisualisierung in Musik, Predigt und Sakrament, also auch alle Formen *visueller* Kommunikation in Bildern (als visuell adressierte Artefakte), auch Körper, Szenen und Verkörperung sind Medien der Kommunikation der Religion.

Indifferent zu der Logos/Ethos/Pathos-Differenz erscheint Luhmanns These von der Kommunikation als Metamedium, *in* dem alle Medien fungieren. Sozialtheoretisch ist naheliegend, dass damit Praktiken, Trägergruppen und durchgängig Handlungsformen im Blick sind. Wenn das Metamedium Kommunikation ist, sind die »symbolisch generalisierten Medien« bekanntlich ei-

genartigerweise: Macht, Vertrauen (?), Liebe, Kunst, Wahrheit, alle analog zu Simmels »Geld« begriffen. Es sind Medien im Metamedium Kommunikation, die dem Umgang mit einer Basisparadoxie dienen: der von Wahrscheinlichkeit und Unwahrscheinlichkeit. Medien sind dabei nicht bloße Mittel, aber auch nicht nur »Codierungen« des Metamediums, sondern es sind Medienpraktiken und *pathiken*, eigendynamisch und auch »eigenmächtig« und »eigensinnig«. Darin gründet die *multiple* Kontingenz¹⁴ und das Risiko des Medialen. Ist doch das Metamedium Kommunikation nicht ein von Agenten dominiertes, auch nicht von Institutionen oder Strukturen, sondern ein Emergenz- und Innovationsmedium, das in allen medialen Konkretionen wirksam ist: eine Dynamik, die für die beteiligten Relate konstitutiv ist und innovativ wirkt.

Die Medienpraxis und -pathik gilt mit Fritz Heider als Wahrnehmungsform, die aus Dingen Medien macht, oder als Kommunikationsform, die diese »wundersame Wandlung« von Ding in Medium leistet. »In Figur und Grund steckt also schon eine sachliche Bedeutung und wenn wir einen schwarzen Fleck auf weißem Papier als Figur sehen, so heißt das: wir sehen das Ganze schon als ein Bild an.«¹⁵ Das entfaltet Heider in seinem Medienaufsatz immerhin in einem eigenen Kapitel.¹⁶ »Figur bedeutet sachlich: ein fester Körper, der vor etwas Anderem ist. Grund ist etwas, das nur in Bezug auf die Figur einheitlich ist [...]. Nur der größere Zusammenhang macht das Einzelne eindeutig.«¹⁷ Dirk Baecker sah (im Anschluss an Luhmann) in Heiders Medienstudie die Grundlegung einer Wahrnehmungstheorie, in der diese Idee für die Operativität der Wahrnehmung von besonderer Relevanz ist. Denn sie beschert einen horizonterweiternden *Wahrnehmungsgewinn*. So notiert Baecker, es sei »verblüffend, was man zu sehen bekommt, wenn man diesem Vorschlag Heiders folgt«¹⁸. Es sind dann nicht mehr nur »Dinge« und deren »Kausalverhältnisse« sichtbar, nicht mehr nur Dinge und »das »Nichts« um sie herum«¹⁹, wie Baecker formuliert, sondern – so kann man interpolieren – das »Dazwischen«, was nicht Ding ist, aber darum nicht nichts, sondern *Medien* als *lose Kopplungen* der Dinge. Baecker formulierte emphatisch und metaphorisch: »Die Luft wird »sichtbar« [...] die Erwartungen werden »spürbar«²⁰. Das zuvor *Unsichtbare* wird *sichtbar* im Licht der neuen Idee Heiders – Baecker zufolge. Das klingt wie ein Heilungswunder:

¹⁴ Vgl. Michael Welker, »Einfache oder multiple doppelte Kontingenz?: Minimalbedingungen der Beschreibung von Religion und emergenten Strukturen sozialer Systeme,« in *Kritik der Theorie sozialer Systeme: Auseinandersetzungen mit Luhmanns Hauptwerk*, hrsg. Werner Krawietz und Michael Welker (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992), 355–70.

¹⁵ Fritz Heider, *Ding und Medium*, hrsg. Dirk Baecker (Berlin: Kulturverlag Kadmos, 2005), 114.

¹⁶ Vgl. *ibid.*, 112–15.

¹⁷ *ibid.*, 113.

¹⁸ *ibid.*

¹⁹ *ibid.*

²⁰ *ibid.*

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

In theologischer Perspektive kann man sich eines gewissen Unbehagens vermutlich kaum erwehren. Erscheint hier doch die Medientheorie als Offenbarungstheorie – mit einem entsprechenden Propheten, der das zuvor Unsichtbare enthüllt und verkündigt. Dieses Selbstdeutungsmuster ist nicht gerade neu. Interessant neu daran ist aber, die Offenbarungsqualität und Innovativität der *Medialität* zuzuschreiben.²¹

IV. DAS KREATIVE POTENTIAL KOMMUNIKATIVER PARADOXIEN²²

Der Kritik der institutionellen Bindung des Geistes oder, erstaunlich analog, der individuellen Bindung in der Form »meiner Selbstdeutung« sollte eine Kritik der Willkürfreiheit entsprechen. Denn die institutionelle *wie* individuelle Bindung meint, in der einen oder anderen *Form* sei »der Geist« gewiss und gebunden präsent. Das könnte man ebenso einen *pneumatologischen Absolutismus* nennen, wie die dementsprechende Gegenthese: »Der Geist weht, wo er will«. Dann wäre er ein Willkürgeist, ähnlich dem nominalistischen Willkürgott, der sich jeder Intelligibilität entzöge. Auch das ist ein »pneumatologischer Absolutismus«, sofern der Geist dann komplett »absolut« wäre, »*legibus solutus*«, ohne jede Bindung oder Ordnung. Der gegenläufige Grenzwert wäre, ihn in *einem* Medium oder *als eine* Medienpraxis (exklusiv?) eindeutig präsent zu behaupten, z. B. in einem heiligen Buch oder Stein oder Statue oder Tempel. Dann wäre der Geist dergestalt gebunden, dass Manipulation möglich sein müsste. Das Risiko des Außerordentlichen so zu bändigen, dass der Geist gefesselt wird, ist ebenso eine Reduktion, wie ihn für schlechthin willkürfrei zu halten.

Beides sind im Grunde Entsorgungen des Vertrauensproblems: Wer in einem Buch allen Geist gewiss gegeben sieht, hat die Labilität des Vertrauens ebenso entsorgt wie der, der reine Willkürfreiheit vertritt. Beide aber setzen ihr Vertrauen auf eine vermeintlich risikolose strikte Kopplung oder hoch riskan-

²¹ Allerdings: der Wahrnehmung, der Theorie oder den Medien selber? Hier bleibt genug Unbestimmtheit, um mit diesem Offenbarungsüberschwang ernüchternd umzugehen.

²² Vgl. Philipp Stoellger, »Kommunikation von Paradoxien: Zu Luhmanns Umgang mit Paradoxien und den anschließenden Möglichkeiten für die Theologie,« in *Luhmann und die Theologie*, hrsg. Günter Thomas und Andreas Schüle (Darmstadt: WBG, 2006), 67–91.

te Entkopplung. Beides kann in christologischer Perspektive kritisiert werden: »Der Geist weht, wo er will« ist zunächst lediglich ein kritischer Kontingenzmarker, der die Freiheit des Geistes gegenüber Manipulation geltend macht. Die Unverfügbarkeit der Figur des Außerordentlichen soll damit markiert werden. Wenn diese Markierung aber zum Credo wird, möglichst buchstäblich beim Wort genommen (statt bei Sinn und Funktion), wird das zur Anbetung des Willkürlichen. Wenn reine Unverfügbarkeit herrschte, wäre das obskur, ähnlich wie der entsprechende Rekurs auf frei flottierende Spiritualität. Wenn aber reine Verfügbarkeit herrschte, gälte das gleiche, nur invertiert.

Christologisch muss bestimmter formuliert werden: Der Geist weht, wo *Er* will, also wo *Christus* will bzw. es kraft seiner Verheißung zugesagt wird (*promissio*). Erst dann wird der Geist als Geist *Christi* identifizierbar. Andernfalls drohte der genannte pneumatologische Absolutismus, so oder so. Umso seltsamer ist es, dass die negative Bestimmung, der Geist wehe halt, wo er will, so dominant und deutungsmächtig geworden ist. Darin liegt eine Paradoxie: Ist doch die These der Unverfügbarkeit des Geistes *als These* bereits eine (negative) Verfügung über das Unverfügbare (analoges gilt für »menschliches Leben« und Stammzellen).

Man kann das als *erste Basisparadoxie* begreifen: um die Unverfügbarkeit zu behaupten – und zugleich eine Verfügbarkeit in Anspruch zu nehmen, die Zubehalten – und zugleich eine Verfügbarkeit in Anspruch zu nehmen, die Zubehalten zum ansonsten Unzugänglichen gewährt. Die »Lösung« wäre, die Verfügbarkeit allein als Selbstverfügbarmachung des Geistes zu bestimmen, klassisch formuliert als Selbstvergegenwärtigung. Nur ist damit das Problem nicht gelöst, sondern lediglich verschoben. Denn die These der reinen Selbstbestimmung des Geistes als Selbstvergegenwärtigung *invisibilisiert* die *Medialität*, derer der Geist bedarf. Auch in Barths Figur der Selbstbestimmung Gottes ist das bekanntlich nicht ohne die Medienfiguren von »Schrift, Offenbarung und Verkündigung« möglich (oder später »solus Christus«). Die Lehre der »Gestalten« zeigt sich so gesehen als verschobene Medientheorie. Die Behauptung einer unmittelbaren Selbstbestimmung Gottes würde (wie das »unmittelbare Selbstbewusstsein«) verkennen (lassen), dass vom Geist als Geist Christi eine christologische »Fremdbestimmung« mitzusagen ist: *filioque*, und eine *mediale* »Fremdbestimmung«: Sind doch die *supplementären Medienkörper* Christi die »Leibkörper« des *Gekreuzigten* seit der Auferweckung. Die Medienkultur des Christentums lässt sich von daher erschließen nach der Regel: Das Wort ward Fleisch – und wieder Wort und Sakrament – und auch Bild, Ritual und Lebensform. Man kann das die lange Kette der medialen Supplemente nennen, die Ausdifferenzierung supplementärer Medien Christi. Dergleichen nur Selbsterhaltung der Religion qua Organisation und Institution zu nennen, wäre zu leicht und einseitig. Es ist vielmehr eine (als Selbstübertragung aufgefasste) Übertragung der sichtbaren Person dieses Menschen in kulturelle Formen und Medienpraktiken, also auch der *visuellen* Kultur dieser Religion (so wie die Hostie als zentrales Kultbild des Christentums fungiert).

Damit zeichnet sich eine *zweite Basisparadoxie* ab: die von Unmittelbarkeit und Mittelbarkeit. Eine »Gottunmittelbarkeit« zu behaupten, richtet sich (wie *sola scriptura* und *solo verbo*) gegen institutionelle »Okkupation« des Zugangs zu Gott. Aber »selbstredend« ist jede Unmittelbarkeit medial verfasst. Auch das »*solo verbo*« mit kritischer Funktion gegenüber Institution und Tradition vertritt keine »schiere« Unmittelbarkeit, sondern eine bestimmte Vermittlungsform.

Die beiden Paradoxien können leicht in unselige Dualisierungen führen: Unmittelbarkeit statt Mittelbarkeit etc. Dann würde eine Lösung in der Vereinseitigung gesucht. Die praxisrelevante Funktion solcher Paradoxien ist dagegen gerade die Differenzwahrung und die Eröffnung der Kommunikation, nicht ihre Schließung (mit entsprechender Ausschließung derer, die diesen Begründungen nicht folgen). Die kommunikative Funktion der Paradoxien ist ihre »semiotische Energie«: eine Spannung zu erzeugen, die zu keiner Seite hin aufzulösen oder auf höherer Ebene zu entspannen ist. Durch diese Differenzen wird eine eigene, *dritte Zone* eröffnet, ein Zwischenraum bestimmter Unbestimmtheit, in dem sonst Unmögliches möglich wird: Zugang zum Unzugänglichen, Mittelbarkeit des Unmittelbaren und Präsenz des Entzogenen als »Präsenz im Entzug«²³. Die These der »Selbstvergegenwärtigung« des Geistes ist in diesem Sinne als Figur des Dritten quer zu den Differenzen zu verstehen: als Markierung der Externität, Alterität und Fremdheit des *quer* zu den Polaritäten stehenden Dritten. Aber – diese Erweiterung des Horizonts durch eine dreistellige Konstellation ist keineswegs gegen eine andere Absurdität gesichert: Als gäbe es das Immediate an den Medien vorbei, reine Selbstzugänglichkeit des Geistes. »Unmittelbarkeit«, sei es die »Gottes selbst« oder des »unmittelbaren Selbstbewusstseins«, erscheint dann als radikales Entsorgungsunternehmen, welches das Risiko des Vertrauens mittels einer vermeintlich infalliblen Begründungsfigur vergessen macht.

Welchen Sinn könnte es dann noch haben, von »Unmittelbarkeit« zu sprechen? Kritisch richtet sich der Topos gegen bestimmte Vermittlungsformen, die »Alleinvertretungsansprüche« stellen, etwa die Kurie. Konstruktiv provoziert »Unmittelbarkeit« die Frage nach dem »Anderen« der Medialität (wie dem Anderen des Zeichens oder der Interpretation etc.). Alles mag nur in, mit und unter Medien gegeben sein, aber darum sind Medien nicht alles, was ist. Ihr Woher und Wohin muss nicht selber Medium sein, sondern kann eine Figur des Fremden sein, etwas, das Medienpraxis *provoziert*, ohne selber darin aufzugehen. Das kann »der Tod« sein oder die »Präsenz von Fülle und Herrlichkeit« – daraus ergeben sich entweder negativistische oder plerophore Konsequenzen. Kritisch

²³ Vgl. Philipp Stoellger und Thomas Klie, Hrsg., *Präsenz im Entzug: Ambivalenzen des Bildes* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011); Philipp Stoellger, »Im Vorübergehen: Präsenz im Entzug als Ursprung der Christologie,« in *Emmaus - Begegnung mit dem Leben: Die große biblische Geschichte Lukas 24,13-35 zwischen Schriftauslegung und religiöser Erschließung*, hrsg. Elisabeth Hartlieb und Cornelia Richter (Stuttgart: Kohlhammer, 2014), 99-110.

wie konstruktiv kann »Unmittelbarkeit« auch eine paradoxe Geste sein, um *andere* Medienpraktiken für möglich zu halten, als bereits etabliert sind. Wenn »das Wort allein« das exklusive Medium des Geistes sei, sind Bild und Verkörperung ausgeschlossen – was zu schnell geschlossen wäre. Aber jede Rede von »Unmittelbarkeit« geht mit einer Absurdität einher, die in usu zu *kalkulieren* ist, um nicht naiv zu werden. Auch die anscheinend so unmittelbaren »Pathe« (Gefühle, Affekte) sind Medien, nur von einer anderen Medialität als Kultpraxis oder Rede und Text.

Dabei zeigt sich eine *veritative Asymmetrie*, die eine *dritte Basisparadoxie* freisetzt. Einerseits gilt, je unmittelbarer, desto immediater im Sinne von nicht manipuliert, weniger fehlbar und vermeintlich absolut gewiss »wahr«. Was einen unmittelbar trifft, kann doch nicht unwahr sein. Die sinnliche oder aber »rein intelligible« Gewissheit gilt dann als *sigillum veri*. Andererseits gilt, je unmittelbarer, desto fehlbarer, subjektiver, ungewisser. Denn was einen unmittelbar trifft, ist kontingent und höchst irrtumsanfällig. Wenn vom »unmittelbaren Selbstbewusstsein« als infalliblem Wahrheitsgrund ausgegangen wird, wird die Fehlbarkeit und Absurdität solcher Unmittelbarkeit verkannt. Ex post erscheint die Erfindung des »unmittelbaren Selbstbewusstseins« als antimetaphysische (und antikatholische) *Infallibilitätsthese*, auf der dann vermeintlich infallible Deutungsmachtansprüche gegründet werden. Wenn vom Geist Gottes als Gottunmittelbarkeit ausgegangen wird, droht dieselbe Verkennung, erst recht, wenn man »Gefühle« für den privilegierten Ort der Gottesgegenwart begreift. Aber – gegenläufig Gefühle für gefährlich oder irrelevant zu halten, wäre ein ebenso generalisierender Fehlschluss, wie Bilder für gefährlich oder irrelevant zu halten.

Die *Medien des Geistes* provozieren die Frage nach dem *Geist der Medien*: in welchem Geist Medien gebraucht werden. Sind doch sc. nicht alle Medienpraktiken und -pathiken »gleich« und »gut«. Wenn in der Form oder *als* Form der Inhalt kommuniziert wird, wenn also die Struktur die Semantik bestimmt, ist die *Strukturpassung* entscheidend, oder anders: die *Medienpassung*. Klassisch dafür ist die These der neueren Gleichnisforschung, das Reich Gottes komme im Gleichnis *als* Gleichnis zur Sprache. Die Form des Gleichnisses ist »wesentlich« für seinen Inhalt, oder präziser: in der Form *als* Form kommt zur Sprache, was dann »Inhalt« genannt wird. Nun wäre es klar übersteuert, eine semantische Entleerung oder Indifferenz zu behaupten. Gewiss ist das »Was« nicht irrelevant, genauso wenig wie das »Wer« (Christi Geist). Kierkegaards Wendung vom »Wie der Wahrheit« ist hier einschlägig, exemplarisch für die Verkündigung. Nicht allein oder vor allem *was* und *wer*, sondern *wie* kommuniziert wird, ist entscheidend: in *welchem* Geist oder in *wessen* Geist. Dann ergibt sich eine Mimesis-Versuchung: Es liegt nahe, möglichst »christomorph« aufzutreten und zu sprechen. Dieser Versuchung war bereits Paulus erlegen und auf andere Weise auch manche Gegenwartspredigt. Wenn Josuttis einst die »Gesetzlichkeit« in der gegenwärtigen Predigt beklagte, kann es auch gegenläufig eine vermeintliche »Evangelik« geben, die möglichst semantisch leer und an »guten Gefühlen«

orientiert ist. Die Marker von »Externität, Alterität und Fremdheit« bis zur (evangelischen) Fremdbestimmung im Geiste Christi sind dagegen Anzeichen für das, was nicht in »Wellness-Medialität« aufgeht.

V. VOM MEHRFACHEN SINN DES NEUEN

Bei einem solennen Kongress der wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie erklärte ein prominenter Wortführer vor einigen Jahren, es sei Konsens der Zunft, dass in der Theologie »seit Ostern nichts Neues« geschehen und zu vertreten sei. Sollte dem wirklich so sein? Es würde jedenfalls Pfingsten vergessen (machen) und auch alles Weitere, die Geschichten der Christentümer und Kulturen »seit Ostern«. Wirklich nichts Neues? Man *kann* das als eschatologische These begreifen: Die Differenz von alt und neu *ist* mit dem Anbruch des Neuen »gemacht« und in der Welt. Würde man in eschatologischem Sinn nochmals »Neues« behaupten, wäre diese kategoriale Differenz verletzt und verkannt. Aber – sollte tatsächlich nichts mehr zu wünschen und zu hoffen übrig sein? Das *Futurische* der Eschatologie würde minimiert bis zum Verschwinden. Für die Theologie hieße das: Innovation, Invention, Investigation wären unnötig, unmöglich und unsinnig. Eine im Ernst *investigative* und *inventive* Theologie könnte und dürfte es nicht geben. An dieser Risikoausschaltung und Innovationsphobie will das Folgende Zweifel wecken, um nicht einem erstaunlich unmittelbar selbstbewussten Vertrauen in die Tradition zu folgen. Was auch immer man als »Grund« der Innovation versteht – dass dieser Grund oder die Gründe schon »erschöpft« seien (und »nichts mehr zu geben« hätten, wie Jonas meinte über Gott), scheint weder nötig noch wünschenswert zu vertreten.

Die These »seit Ostern nichts Neues« trifft sich mit einem anderen Theologen, der erklären konnte, »Kreativität« und Innovation, die Hervorbringung von Neuem, seien allein Gottes Werk, nicht das des Menschen. Damit wird eine alte Ontologie vertreten: der endlichen Menge an Möglichkeiten, die im Grunde allein bei Gott lägen. Dem Menschen bliebe dann »Nachahmung« – sei es der Natur oder Gottes. Dass die Kreativität von Mimesis und die neuzeitliche Überschreitung des Nachahmungsmodells dagegensprechen, ist das Eine. Das Andere ist die Beschränkung auf »Gottes Werk« als Grund des Neuen, und zwar exklusiv und anscheinend immediat. Um diese Reduktion zu vermeiden, muss man *Versionen* der Innovation unterscheiden. Die Genese von Neuem kann ursprungslogisch (mythisch, metaphysisch), handlungslogisch, soziologisch, strukturlogisch – oder auch mediologisch verstanden werden. Letzteres wird das Folgende bestimmen, wenn vom Geist als Medium (in Medien) gehandelt wird.

»Hervorbringung« kraft der Kapazität einer Ursache oder eines Agenten, sei es *ursprungs- oder handlungslogisch*, produziert Neues nur in einem *schwachen* Sinn. Auf der einen Seite ist etwas vorhanden und verfügbar, für die andere Seite indes neu. Aus der Differenz von *ego* und *alter* oder der von Ursprung

und dessen Folgen ergibt sich eine leichte Form der Innovation, risikolos von links nach rechts, folgt man der Leserichtung oder Zeit. Was auf der einen Seite vorhanden und verfügbar ist, liegt im »Vermögen« dieses Subjekts, der Gruppe oder des Ursprungs. Der »*homo capax*« ist dann kraft seiner Vermögen der Innovation fähig. Analoges gilt für »Gottes Werk«, wenn der »*Deus omnicapax*« als großes Subjekt oder als Ursprung auftritt. Der Ursprung ist voller Potenz und Potentialität, die er sukzessive und selektiv aktualisiert. Für die »Sekundären« ist das so Entstehende »neu« und »unverfügbar«. Aber das Modell ist schlicht eine Rückübertragung des entstandenen Neuen in einen ominösen Ursprung. Mit dem Willen zur Erklärung (Nietzsche) wird eine Herkunft erfunden, was nur die beruhigt, die hier nicht weiter fragen. Ursprungslogisch (ob mythisch, metaphysisch oder prinzipien- und konstitutionstheoretisch) steht es daher nicht viel anders als mit der Handlungslogik. Wenn aus dem Ursprung etwas Neues entsteht (sei es Schöpfung oder Emanation), ist im ominösen Ursprung bereits vorhanden (gewesen), und sei es nur als Potenz, was dann Neues entsteht.

Gegen die Ursprungs- und Handlungslogik hatte Derrida argumentiert mit seiner Reflexion über »eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen«²⁴. Man muss nicht die leicht pathetisch werdende Rede vom »Ereignis« teilen, um die Pointe treffend zu finden: Wenn Ereignisse wie Erfindungen oder final »der Messias« ableitbar gedacht werden aus den vorgängigen Vermögen, *sind* es nur Manifestationen derselben. Neues in *starkem* Sinn hingegen ist ein Werden, eine basale Passivität, die quer steht zu den Handlungsvermögen der Beteiligten.

Soziologisch scheint es anders zu stehen, sofern nicht nur »ein Agent« Neues hervorbringt, sondern die soziale Konstellation oder Konfiguration. Allerdings bleibt auch das meist handlungslogisch, lediglich plural erweitert. Ähnlich steht es selbst, wenn man nicht-menschliche Akteure aufruft, das »Parlament der Dinge« etwa (Latour) oder mit dem »agentiellen Realismus« (Barad) alles Mögliche, was mitspielt in den Wirklichkeiten, in denen wir leben. Der Horizont von Agenten wird um viele Akteure erweitert. Es bleibt aber erstaunlich handlungslogisch, wenn nun auch Dinge »mitbestimmen«. *Strukturlogisch* steht es deutlich anders: Das Andere der Agenten und Akteure sind dann Strukturen (oder Netzwerke, mit Latour), die anders wirken (und nicht »handeln«). Sie können »disponieren«, so oder so, also kraft der Dispositive etwas Neues ermöglichen oder verunmöglichen.

Ursprungslogisch, handlungslogisch, soziologisch oder strukturlogisch nach dem Neuen zu fragen, sollte nicht vergessen lassen, dass pneumatologisch davon noch anders zu sprechen ist. Vorausgesetzt seien zwei Unterscheidungen:

1. die *theologische* Differenz von *alt* und *neu*, womit der *eschatologische* Begriff des Neuen abgrenzbar wird von der

²⁴ Jacques Derrida, *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen*, übers. Susanne Lüdemann (Berlin: Merve Verlag, 2003), 16.

2. *allgemeinen* Differenz von *schwachem und starkem* Neuen, das je kontinuierlich oder strikt diskontinuierlich zum »Alten« zu bestimmen ist.

Während die theologische Differenz normative Implikationen hat, genauer gesagter soteriologische, ist die allgemeine nicht normativ zu bestimmen, als wäre allein das »starke« auch »gutes« Neues, alles andere hingegen inferior. Das richtet sich gegen ein Innovations-Missverständnis. Die Poetik als Modell evangelischer Rede hat – wie in Ricœurs *lebendiger* Metapher oder im Gefolge der Rezeptionsästhetik – solch ein Innovations-Missverständnis begünstigt, als müsste »immer alles neu« sein, von der Liturgie bis zu Originalitätszwängen der Predigt. Das kann sich mit einem (längst serialisierten) Individualitätsmissverständnis koppeln. Ein *humanes* und m. E. auch »gotteswürdiges« Innovationsverständnis wäre gnädiger: *Formvarianz* statt Formzerstörung und -neuaufbau, das heißt, die kleinen, feinen Varianzen des Neuen gegenüber dem Alten sind die Pointe, nicht das »totaliter aliter«. Die »Unmerklichkeit des Messias' ist ein Wink in diese Richtung. Es muss nicht sensationell oder skandalös sein, was als Neues vom Alten unterschieden ist, sondern eine (fast) unmerkliche Verschiebung, Varianz und Verdichtung.

Mit der Unterscheidung von theologischer und allgemeiner Differenz von alt und neu wird es problemlos möglich, auch menschlicher Praxis *starkes* Neues zuzugestehen, ohne es mit dem eschatologisch bzw. soteriologisch Neuen zu identifizieren oder konkurrieren zu lassen und daher auch ohne die »Gottheit Gottes« zu gefährden, d. h. ohne das eschatologisch Neue auf Menschenwerk zu reduzieren. Zudem wird es möglich, Gottes Wirken als innovativ zu begreifen, ohne es stets als *starkes* Neues zu bestimmen. Es gibt damit Übergänge, Formvarianzen und Zwischenbestimmungen eschatologischer Innovation. Um ein Beispiel zu geben: Die Geschichten des Alten Testaments sind voller Verschiebungen und Verdichtungen im Horizont einer theologisch begriffenen Kontinuität der Geschichte Gottes mit seinem Volk i. S. der Bundestheologie. Dabei gilt bei noch so großer Diskontinuität (Bundesbrüche) eine immer noch größere Kontinuität (von Gottes Bundestreue). Die ebenso überraschende wie erwartungswidrige und innovative Bundestreue bis zur Verheißung des Neuen Bundes ist daher als Formvarianz begreifbar, aber nicht als starke Innovation gegenüber der Abrahamsverheißung. Schwieriger hingegen sind die *konkurrierenden* Theologien des Alten Testaments zu begreifen: Weisheit versus ihre Kritik; Gerichts- versus Heilsprophetie; Priesterschrift versus Deuteronomismus. Hier gibt es, wie mir scheint, eine diskontinuierliche Innovation, die konfliktiv wird.

Um unnötige Identifizierungen oder Alternativen zu vermeiden, ist es sinnvoll, *die theologische mit der allgemeinen Differenz chiastisch zu verschränken*, sodass der eschatologische Sinn von alt versus neu *quer* steht zu den immanenten Korrelationen von alt versus neu und stark versus schwach. Daraus ergibt sich ein *fünffacher Sinn des Neuen*: *starkes und schwaches eschatologisch Neues* sowie *eschatologisch altes starkes und schwaches Neues*. Das eschatologisch Neue (ob stark oder schwach) eröffnet zudem den Kontrast gegenüber *hamar-*

tiologisch Neuem (das theologisch beurteilte »alte« Neue). Ein Beispiel für diese Konstellation ist Luthers Freiheitsschrift, in der die eschatologische Differenz von alt und neu gekreuzt oder teils vermengt wird mit der anthropologisch allgemeinen Differenz von alt und neu. Die Differenz von Evangelium versus Gesetz mag historisch als schwaches Neues erscheinen; systematisch hingegen ist sie ein starkes eschatologisch Neues.

Als Konsequenzen ergeben sich aus der Verschränkung beider Differenzen:

1. *Das allgemein, immanent oder »alte« Neue ist stets ambivalent*. Ob stark oder schwach (was skalierbar ist), verhält es sich »unterhalb« der theologischen Differenz dazu vermeintlich indifferent. Damit ist es keineswegs »neutral«, so wenig neutral wie die Erfindung neuer Gentechniken oder Algorithmen. Die intrinsische Ambivalenz tritt kritisch auseinander und gegeneinander in der Kreuzung mit der theologischen Differenz von soteriologisch und hamartiologisch Neuem. Nur ist weder das allgemeine Neue in toto hamartiologisch zu qualifizieren (als wäre alles Menschenwerk per se »Sünde«), noch ist es mit dem soteriologisch Neuen zu identifizieren (als wäre etwa alle poetische Kreativität soteriologisch geladen).

2. *Das theologisch Neue ist doppelsinnig* und daher keineswegs eindeutig »gut« oder »heilvoll« zu nennen. Denn das theologisch neu zu nennende ist *einerseits* die oikonomia von Schöpfung, Versöhnung und Vollendung. Das sei traditionell *eschatologisch neu* genannt, ambivalenzfrei und eindeutig. Aber nicht zu vergessen ist das Neue der langen Kette des Falls über die unendlich variierten Bundesbrüche und »Rückfälle«. Das wird dann im Kontrast zum eschatologisch Neuen »alt« genannt – ist aber der theologische Begriff des »dunklen Neuen«. Ist doch der Fall und seine Wirkungsgeschichte voller Innovationen. Daher ist der theologische Begriff des Neuen zwiefältig, *hamartiologisch und soteriologisch* zu differenzieren.

3. Kreuzt man das allgemein Neue mit seiner Differenz von stark und schwach mit der theologischen Differenz von hamartiologisch und soteriologisch, gibt es vier Versionen: schwach und stark hamartiologisch Neues sowie stark und schwach soteriologisch Neues.

4. In starkem Sinne neu sind sowohl Sünde wie Gnade: beides Figuren des Außerordentlichen, die nicht Funktion einer vorgängigen Ordnung sind, sondern ordnungsüberschreitend und eine neue Ordnung stiftend. Insofern ist das eschatologisch *Alte* (Sünde) ein durchaus starkes Neues.

5. Wenn Neues in einem starken Sinn erscheint, dann *in einer für alle Beteiligten unvorhersehbaren Weise*. Damit wird der metaphysische Begriff der Allwissenheit wie Allmacht angetastet (vgl. bereits Leibniz, Peirce und Whitehead). Systemtheoretisch formuliert wäre das starke wie das eschatologisch Neue (zunächst) für alle Seiten »nicht anschlussfähig«. Semiotisch formuliert wäre es ein Riss in der Kontinuität der Ontologie (der Zeichen). Phänomenologisch formuliert wäre es außerordentlich, würde aber für die bestehenden Ordnungen als widerordentlich oder unordentlich wahrgenommen.

6. Geht man von der theologischen Voraussetzung aus, trinitarisches Wirken in der differenzierten Einheit von Gott, Christus und Geist seien je auf verschiedene Weise in eschatologischem Sinne »neu« zu nennen, sind sie »nicht anschlussfähig«, außerordentlich und ein Riss der Kontinuitäten (der Immanenz). Dabei sind sie nicht destruktiv, sondern kreativ neu; allerdings *kritisch* kreativ: alt von neu unterscheidend. Das führt dazu, dass das starke soteriologisch Neue dem Alten gegenüber durchaus destruktiv erscheint. Deswegen ist der »fröhliche Wechsel« auch ein Streit (*stupendum duellum* und *salutare bellum*, wie Luthers Freiheitsschrift formuliert). Analoges wäre von »der Sünde« zu sagen als einer (von und für Gott) weder gewollten noch gewussten *destruktiven* Innovation. Auch die hat eine kritische Pointe: gegenüber der (erst neuzeitlichen?) Innovationsemphase ist Innovation *intrinsisch kritisch*, weil sie so oder so wirken kann (bzw. gebraucht werden kann).

7. *Starkes Neues* (nicht reduzierbar auf vorgängige »Vermögen«) entsteht durch eine für alle Seiten oder Beteiligten unvorhersehbare und unbeherrschbare *Dynamik*. Das kann die Dynamik von Agenten und Aktionen sein, aber auch von (mehrfach kontingenten) Interaktionen, Kommunikationen, Semiose oder *Medien*. Das mediale Neue ist *nicht* Funktion einer personalen Kapazität (des Urhebers, Autors, Schöpfers), sondern nicht ableitbare Funktion einer Relation oder Dynamik von Relaten. Dazu *kann* man die Differenz von Ereignis gegenüber Handlung aufrufen oder von nichtintentionalen Effekten gegenüber kalkulierbarer Kausalität. Von »medial Neuem« zu sprechen, also der Mediendynamik als kreativer Form der Innovation, ist keineswegs neu. In der Theologie ist das bekannt und bearbeitet, vor allem als Neues kraft der Sprache, des Sprachgeschehens oder der Sprachereignisse. Davon leitet sich z. B. die »poetische Theologie« her. Analoges wäre für »Ritualdynamik« zu sagen oder von »Bildwirkungen«. Es sind Medienpraktiken (von Sagen und Zeigen wie in Schriftbildlichkeit und Verkörperung und lebendigen Szenen), die Neues hervorbringen nicht kraft der Handlung autonomer Agenten, sondern kraft des »Zwischen« ihnen. Die innovative Frage ist dann, ob so zu denken theologische Konsequenzen hat.

8. Eschatologisch Neues, ob stark oder schwach, wird gern auf »Gott allein« reduziert, auf seine Handlungs- oder Wirkungsmacht. Das kann dann kausal oder handlungslogisch entfaltet werden – bleibt dabei aber meist von einem theistischen »absoluten Souverän« bestimmt. Dann wäre dieses Neue lediglich Funktion einer Ursache oder eines Agenten – und damit im Grunde nie *stark eschatologisch* neu. Neu wäre es nur »für andere«, nie für den Urheber, bei dem alles immer schon möglich und antizipiert wirklich war. *Für Gott* gäbe es nie und nichts Neues. Polemisch formuliert müsste man sagen, so zu denken, heiße, einen stets gelangweilten Gott vorauszusetzen.

9. Das Neue kann so oder so auf Gotteswerk oder Menschenwerk zurückgeführt werden. Nur würde es damit als »Werk« reduziert: auf einen deus oder homo *capax* (handlungslogisch). Für das eschatologisch Neue als Gotteswerk liegt dann nahe: den Geist als Innovationsgrund in Gott zu begreifen, analog

dem Geist des Künstlers oder des Genies. Diese Personalisierung des Neuen wird es aber immer wieder auf einen Urheber oder ein Subjekt zurückführen, das »so mächtig« ist, schlechthin Neues hervorzubringen. In der Kapazität von Urheber oder Subjekt wäre dann das Neue immer schon gewesen und im Grunde alt.

10. Die riskante, theologisch vermutlich innovative Hypothese ist daher: Wie starkes Neues nicht ableitbar ist auf Akteure oder Agenten, ist eschatologisch Neues nicht Funktion einer Ursache oder eines Agenten, sondern eine *Zwischenbestimmung*, und hat die Form innovativer Mediendynamik.²⁵ Hier von *Mediendynamik* zu sprechen, ist auch gegenüber der Medienwissenschaft etwas abweichend, in der die *Medienpraxis* dominiert (mit handlungslogischem Deutungsmuster).

11. Um es an einem Beispiel zu formulieren: Rechtfertigung wie Liebe ist nicht Akt, erst recht nicht Tausch, sondern »Ereignis«, »Gabe« oder »Gnade«. Die »Gelingensbedingungen« dessen sind nicht zureichend durch die Kapazität eines Gebers zu begreifen. Dass Rechtfertigung oder Liebe aus ihrer Unmöglichkeit möglich und sogar wirklich und wirksam werden, ist ein für alle Beteiligten unverfügbares Ereignis.

12. Zwischen Gotteswerk und Menschenwerk wirkt das *Medienwerk*, genauer: die *Mediendynamik*. Im Sinne Luthers gesagt: Christus als Medium und daher der Geist Christi in aller Medienvielfalt. Das mediale »Zwischen« (*meta/dia*) ist die Dynamis, aus der Innovation hervorgeht (emergiert) – die nicht stark neu sein muss, um das eschatologisch Neue zu kommunizieren. Die unfruchtbare Dualisierung von Gotteswort und Menschenwort, von Gottes Werk und Menschenwerk, wird durch die Figur des *Dritten*, das Medienwerk, entspannt, genauer: entdualisiert. An der Sprache zwischen Gott und Mensch ist das längst und vielfach durchgearbeitet. Mit der Medialität wird der Wahrnehmungshorizont etwas geweitet. »Nicht das Wort allein ...«.

13. 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. Eigendynamik von Medien – klingt schnell magisch (das Bild als »verführerisch« und manipulativ); oder gar sündig (der Eigenwille statt Gottes Wille); oder unheimlich, als wären die Medien Dämonen (oder Engel). Etwas entzaubert formuliert: Man wird sich auf die Eigendynamik *analoger* Medien verlassen müssen, wenn tatsächlich Verkündigung zur Gegenwart des Verkündigten soll werden können; oder Abendmahl oder gute Werke und Lebensform.²⁶

²⁵ Hier ist nochmals auf das Deutungsmuster der »Emergenz« zu verweisen, das in ähnliche Richtung denkt.

²⁶ Wer hier stets die Person und ihr Wissen und Wollen allein am Werk sieht, verkennt, worin und wodurch wir leben, sprechen, wirken.

14. Mit der Dynamis in der Mediendynamik ist auch eine *Machtfrage* berührt. Wer oder was »hat« bzw. worin oder wodurch entsteht die Potenz der Innovation? »Macht« wird für gewöhnlich als Eigenschaft eines Trägers verstanden, eines Akteurs und seiner Handlungsmacht. Anders und doch verwandt wird sie kausal begriffen, als Macht einer Ursache. Gegenüber beiden steht die strukturalistische These, Macht als Eigenschaft von Strukturen zu verstehen. All das ist sc. möglich und hilfreich. Nur würde damit übersehen, dass im Unterschied zu *potestas* und *auctoritas* auch *potentia* ein Machtbegriff ist: ein modaler Machtbegriff der Ermöglichung, Verunmöglichung, Verwirklichung und Vernichtung. Diese Wechsel des »Modus« sind Machtwirkungen, die auch und gerade für Mediendynamiken treffend sind (ist *potentia* doch die lateinische Version der *dynamis*). Geist als Medium ist dann nicht schlicht als Person mit Handlungsmacht oder Ursprung mit kausaler Macht zu verstehen, sondern er lebt in und durch die Medien, in denen er präsent wird. Die Macht des Geistes ist nicht zuletzt auch die Macht seiner Medien – und damit auch die Eigendynamik der Medialität als Leib des Geistes.

15. Neues »gibt« es unter den bisher entfalteten Voraussetzungen von Gott, für Gott, zwischen Gott und Gott sowie zwischen Gott und Welt. Neues aus einem Vermögen begriffen ist nur altes Neues, schwaches, leichtes. Neues aus einem Unvermögen oder vorsichtiger gesagt nicht aus einem Vermögen begriffen ist fremdes Neues, stärker und schwerer. Denn es lässt sich nicht machen oder herstellen. Es ist nicht potentiell oder latent immer schon da, sondern entsteht überhaupt erst in seiner Aktualisierung oder vorgängig in seiner Ermöglichung.

Neues entsteht an der Grenze von unmöglich zu möglich als Ermöglichung (bzw. negativ als Verunmöglichung wie in der Exklusion); an der Grenze von möglich zu wirklich als Verwirklichung; und an der Grenze zu wirklich und unwirklich in der Vernichtung (de- oder konstruktiv). Das ist ein *modaler Zirkel*, der keineswegs vitiös und geschlossen ist, sondern offen und innovativ. Vorausgesetzt ist damit eine *offene Ontologie*, d. h. eine Ontologie eines offenen Horizonts von Horizonten. Im Unterschied dazu wäre die These des Neuen »*solo Deo*« und der menschlichen Mimesis eine Ontologie des *geschlossenen* Horizonts.

VI. GEIST ALS MEDIALE FIGUR DES DRITTEN

Zwischen Gotteswerk und Menschenwerk wirkt das Medienwerk, besser gesagt die Mediendynamik. Pneumatologisch präzisiert heißt das: die »mediale Energie des Geistes« (in Weiterführung und Umbesetzung der »symbolischen Energie des Geistes« bei Cassirer). Denn Geist ist Medium in Medien – mit der Rückfrage, ob denn Medien als solche bereits Geist sind. Diese Identifikation wäre sc. ein Kurzschluss, ähnlich wenn man »den Begriff« oder »die Vernunft« für »den Geist« hielte.

Wie lose oder eng also ist die Kopplung von Geist und Medium zu konzipieren? Maximal wäre »Inkarnation« als eine enge, strikte Kopplung; minimal wäre die Willkürfreiheit als eine »bloß« kontingente Kopplung, die nicht mehr eigentlich Kopplung, sondern nur kontingente Koinzidenz zu nennen wäre. Maximal wäre auch die »Inkorporation«, wenn Geist und Institution strikt gekoppelt werden, wie im römisch-katholischen Modell (diesseits des zweiten Vaticanums). Minimal wäre die beliebigkeitskontingente Selbstdeutung einer frei flottierenden Spiritualität (wenn man davon absähe, dass solche Selbstdeutung von deutungsmächtigen Deutungsmustern abhängt). Es bedarf zwischen solchen Minima und Maxima der Skalierung sowie jener Denk-, Bild- und Sprachfiguren, die mehr oder weniger *lose Kopplungen* verständlich machen, die gleichwohl *Kopplungen* bleiben. Die Bestimmtheit und Gewissheit einerseits muss mit der Freiheit als Möglichkeit und Potenz verschränkt werden. *Geist ist Medium und nur in Medien präsent und wirksam, ohne dass Medien generell Geist wären.*

Christus gilt christlicher Theologie als die maßgebende Kopplungsfigur: Er verkörpert den Geist in Wort und Wirken, Verkörperung und Tod. Daher ist als Kopplungsregel sinnvoll zu vertreten, *der* Geist, der als Geist *Christi* identifizierbar ist, markiert die Medien, die in seinem Geist kommunizieren. Nur wäre mit der Identifizierbarkeit eine Eindeutigkeit und Fassbarkeit präntiert, die die »Unmerklichkeit«, die feinen Unterschiede und Formvarianzen oder auch die »indirekte Mitteilung« übersehen würde. Wer allzu strikte Kopplung sucht, Identifikation und *eindeutige* Begriffe der Geistesgegenwart, wird eben nur *eindeutige Begriffe* finden und damit noch lange nicht Geist. Zur Kreativität des Geistes gehört seine gnädige Fluktuanz, ohne darum willkürlich zu werden. Bei aller Bestimmtheit der Kopplungsregel muss genug Spielraum zur Unbestimmtheit bleiben, einer christologisch bestimmten Unbestimmtheit allerdings.

Ist Christus die strikte Kopplung, sind Wort und Sakrament vermittelte Kopplungen (oder supplementäre Medienleiber Christi), hinsichtlich derer sich die Konfessionen bekanntlich streiten, wie die Kopplung zustande kommt (durch die Kirche, die Gegenwart Christi, die Erinnerung der Gläubigen) und wie eng sie ist (Realpräsenz). Ein die Konfessionen vermittelnder Vorschlag in Bezug auf das Abendmahl als Geistmedium wäre, die Gegenwart Christi als *Figuralpräsenz* zu verstehen: In der *figura vera* des Abendmahls als szenischer Verkörperung von Gemeinschaft in seinem Geiste geht es um die Transfiguration der Feiernden in die Gemeinschaft der Gläubigen und deren Lebensform. Dabei ist »Figur« eine Figur des Dritten *zwischen »est« und »significat«.*

Diese »*figura vera*« ist die Grundfigur, um Medialität nicht nur als Instrument oder Repräsentation zu begreifen, sondern als reale, ermöglichende und wirklichkeitsstiftende Relation der Kommunikation. Medialität als Form der Kopplung wie als »Emergenzprozess« heißt dann, erst in der Kopplung entstehen die gekoppelten Relate. Medienpraxis ist »Welterzeugung« (ohne konstruktivistischen Überschwang), wie

- Wortwerk bzw. -wirkung und -dynamik,
- Bildwerk bzw. -wirkung und -dynamik,

- Raumwirkung wie Atmosphäre, Stimmung und Resonanzraum,
- Tonwerk wie Klang und Resonanzen,
- Visualität und rituelle Verkörperung.

Dabei treten zum Wort auch andere Medien mit ihrer Deutungsmacht hinzu: Bild, Ton, Körper, Raum und Atmosphäre. Theologisch sind solche Erweiterungen nur zu passend. Denn »Gott spricht nicht nur, er zeigt sich auch.«²⁷ Oder analog formuliert: Der Glaube kommt nicht *nur* aus dem Hören, und er spricht nicht nur, sondern zeigt sich *auch*. Daher sind auch Bilder und visuelle Medien wie *Verkörperung* und *Immersion* als kreative Figuren des Geistes zu verstehen.

1. Verkörperung des Geistes

Das Wort ward Fleisch – und wieder Wort und Sakrament und auch Bild, Ritual und Lebensform. Man könnte das die lange Kette medialer Supplemente nennen, die Ausdifferenzierung supplementärer Verkörperungen Christi. Denn *Christus praesens* ist die Präsenz des Geistes Christi. Dessen Geist ist nicht leiblos, sondern *semper ubique* medial verkörpert. Medienkörper sind seine Verkörperungsmedien.

Denn ein leibloser Geist wäre gespenstisch. Er treibt sich herum, wo er will; erschreckt den einen, begeistert den anderen und bleibt dabei stets ungreifbar. Solch ein Gespenst wäre auch der heilige Geist, wenn er wehte, wo er will. Er wäre ein Willkürgeist, dessen Wille unergründlich bliebe. Kein Tröster also, sondern einer, der Furcht und Zittern verbreiten könnte, zum Verzweifeln angesichts dieser Verborgenheit seiner Willkür. Denn wessen könnten wir noch gewiss sein, wenn wir seinen Willen nicht kennen würden? Und wie sollen wir seinen Willen kennen, wenn er derart ungreifbar wäre?

Die gern zitierte Freiheit des Geistes wäre bloß Willkürfreiheit, wenn er ungebunden wehte, wo er will. Für uns wäre sie alles andere als Freiheit, sondern vielmehr die Unfreiheit von Angst und Zweifel, der bodenlosen Ungewissheit. Auf solch einen Geist ließe sich gewiss *nicht* vertrauen. Und für den Geist wäre solch eine Willkür so zweifelhaft wie riskant. Denn liegt der Grund der Freiheit wirklich im »immer auch anders können«, in völliger Ungebundenheit? Dieses Missverständnis einer bloß negativen Freiheit, einer Freiheit von allem Möglichen, ist in der theologischen Tradition zu recht immer wieder kritisiert worden, nicht zuletzt von Leibniz, dem solch eine Willkürfreiheit als bloße Chimäre galt. Was sollte das auch sein, völlige Willkür? Eine reine Indifferenz gegenüber allem, sodass eins so gut wäre wie das andere? So mag es Gespenstern gehen, sie sind solche Chimären. Aber selbst sie geistern ja nicht gänzlich ungebunden herum, sondern ihre Willkür ist nur die Kehrseite ihrer ewigen Gebundenheit,

²⁷ Vgl. Philipp Stoellger, »Fundamentaltheologie zwischen Lexis und Deixis: Sagen und Zeigen als Leitdifferenz theologischer Reflexion,« in *Glaubensverantwortung im Horizont der »Zeichen der Zeit«*, hrsg. Christoph Böttigheimer und Florian Bruckmann (Freiburg i. Br.: Herder, 2012), 329–73.

sei es an Orte oder Zeiten. Sie bleiben auf ewig gebunden an ihre Willkür – und diese Bindung manifestiert sich in ihrem Ort und ihrer Stunde.

Wenn der heilige Geist auch nur hier und da bloß dies und das will – wir wüssten nicht, wie wir beten sollten, woran wir uns halten oder worauf wir vertrauen können. Solch ein Willkürgeist ist nur denkbar, wenn man Geist und Leib dualisierend voneinander trennt. Darin liegt der entscheidende Irrtum einer dualistischen Auffassung des Geistes wie der entsprechenden Trennungsanthropologie (sei sie platonisierend, cartesisch oder idealistisch). Solch eine Trennungspneumatologie, die den Geist von seinem Leib trennt, ist genauso irrig wie eine Trennungschristologie, die Leib und Geist Christi zerreißt – eine Häresie deswegen, weil sie die lebendige Einheit der Person Jesu Christi nicht verstanden hat.

Gleiches gilt für die Pneumatologie. Trennt man den Geist von seinem Leib, wird die Personalität des Geistes zum unlösbaren Rätsel. Denn wie soll ein leibloser Geist eine Person sein? In der Alten Kirche musste um die dritte Person der Trinität gekämpft werden. Und es waren vor allem die lebensweltlichen und liturgischen Anliegen des Mönchtums, die sich gegen die sogenannten »Pneumatomachen« richteten. Den Mönchen galt der heilige Geist als personales Gegenüber, zu dem und in dessen Kraft sie beten und Gott vertrauen konnten. Ihm die Personalität abzusprechen, war für ihr Glaubensleben so undenkbar wie empörend. Also insistierten sie auf der Personalität des Geistes; aber damit war die theologische Aufgabe erst formuliert: wie der Geist als Person zu denken sei. Das geht nur, wenn man gegen alle Dualismen Geist und Leib als lebendige Einheit der Person denkt. Was aber ist der Leib des Geistes – wie verkörpert er sich?

Das theologische Problem der Pneumatologie, die Personalität des Geistes, hat einen anthropologischen Hintergrund. Für das Menschenbild gilt, dass die Person in der *Einheit* von Leib und Geist besteht, oder differenzierter: in der Einheit von Leib, Seele und Geist. Was der Leib des Menschen ist, gilt uns als selbstverständlich. Er ist ja handgreiflich wie wenig sonst. Zu sagen aber, was dieser Leib genau sei, was er bedeutet und bewirkt, ist hingegen schon schwieriger. Mit unserem Leib ergeht es uns daher wie mit der Zeit. Fragt uns niemand, so wissen wir Bescheid. Erst wenn wir danach fragen, wird die Selbstverständlichkeit fraglich. *Wie* fraglich die Einheit der Person in Leib und Geist wird, zeigt sich zugespitzt im Horizont der Auferstehung. Galt in neuplatonischer Tradition, es gäbe eine unsterbliche Seele unabhängig vom Leib, so konnte das für die Christologie keine Lösung sein. Ein leibloser Christus hätte die Inkarnation zur Episode werden lassen. Daher muss der Auferstandene wie der künftig Wiederkehrende leibhaftig sein, mit allen seinen Narben. Für den Menschen galt daher: Keine Auferstehung und kein ewiges Leben ohne Leib. Was aber der künftige »unverwesliche Leib« sein wird, wissen wir nicht. Wir wissen nur, dass jeder Auferstandene als Person ansprechbar sein wird – und daher *kein Geist ohne Leib*.

Vom Geist wissen wir daher *mehr* als von uns selbst. Wir kennen bereits seinen »unverweslichen Leib«, auch wenn uns jemand danach fragt: Denn der Leib des Geistes ist das Wort, wenn auch nicht »das Wort allein«, sondern all die genannten Medienkörper des Geistes Christi, nicht zuletzt Gemeinde und anschließende Lebensformen. So wie es keine frei flottierenden Bedeutungen ohne ihre Sprachgestalten und -figuren gibt, so auch keinen Geist ohne seine Medienkörper. Diese Leiblichkeit der Bedeutungen lässt sich bis in den Begriff des Zeichens fortbuchstabieren: Kein Zeichen ohne seine materielle Dimension, sei es Schrift, Rede, Bild oder Körper. Die »heilige Schrift« ist nur deswegen heilig zu nennen, sofern sie *in usu* zum Leib des Geistes werden kann. Und der Geist kann uns in ihr nur begegnen, sofern er als ihre bedeutungsgebende Kraft gegenwärtig ist. Mit der Schrift verhält es sich wie mit Brot und Wein. Außerhalb ihres konkreten Gebrauchs, den der Glaube von ihnen macht, ist auch die Schrift nur eine unter vielen. Daher verehren wir die Elemente des Abendmahls so wenig wie die Bibel. Ohne den belebenden Gebrauch wäre der leibhaftige Geist wie die Schrift tot. Daher ist eine vorzügliche Form des Gebrauchs die lebendige *Rede und Verkörperung*, sei es in Gebet oder Verkündigung, Gesang oder dem Hören auf die Anrede. Nur wäre es eine mediale Monokultur, bei Wort und Glaube stehen zu bleiben. Sind doch die Medienkörper des Geistes deutlich vielfältiger, wie jeder Gottesdienst zeigt. Der Gesang zum Beispiel ist klingende Verkörperung, die Liturgie leibliche Begehung, der Raum eine Zwischenleiblichkeit und die Gestaltung der Sichtbarkeit in Fest und Feier eine Form visueller Kultur des Christentums.

Der Geist weht also nicht einfach, wo er *will*, sondern wo *Er* will. Auch der Geist könnte sprechen: »Nicht wie ich will, sondern wie Du willst: »Dein Wille geschehe«. Der Geist ist daher so wenig ein Willkürgeist, wie Gott kein Willkürgott ist. Ein dergestalt gebundener Geist ist nun allerdings ausgesprochen ernüchternd. Jede euphorische Unmittelbarkeit des Geistes wird damit undenkbar, und sie wäre ja auch unsäglich. Wer sich auf »unmittelbare Erscheinungen« des Geistes beruft, wird schnell absolutistisch. Ein Absolutist vermag das nur zu *behaupten*, meist gegen andere. Und er entzöge sich damit der völlig zureichenden Bestimmtheit, die wir als den Leib des Geistes kennen, den Zeugnissen. Keinem, noch nicht einmal Christus selber, geschweige denn den Aposteln, wäre der Geist *unmittelbar* gegenwärtig gewesen, sondern auch ihnen begegnete er leibhaftig, in Medien also. Wer hier »mehr« will, will riskantes Vertrauen unterlaufen im Rückgriff auf selbstkonstruierte Sicherheiten.

Die Freiheit des Geistes ist die Freiheit des Wortes, der Sakramente, der Bilder und der Lebensformen im Geiste Christi. Der *Grund* der Freiheit ist nicht eine abstrakte Willkür, sondern diese konkrete Bindung. Qualifizierte Freiheit entspringt einer befreienden Bindung, von der sie lebt. Im Sinne von Kierkegaard formuliert: Wenn es Dir mit dem Einen Ernst ist, kannst Du über alles scherzen. Der Gebrauch der Freiheit des Geistes ist dementsprechend gebunden und daher verbindlich. Der auf heilsame Weise bestimmte Geist zeigt sich nicht in »wundervollen Beweisen des Geistes und der Kraft«. Er ist weder spek-

takulär noch unheimlich oder gespenstisch. Wie schon Christus ein ganz unerwartet dezenter und diskreter Messias ist, leise und zurückhaltend, so ist auch der Geist ebenso diskret wie unmissverständlich. Er drängt sich nicht auf, tritt nicht lautstark oder unheimlich in Erscheinung, sondern ist so unspektakulär, dass man ihn leicht verkennen kann. An Eindrucksfülle mag er damit den Gespenstern unterlegen sein, aber diese Schwäche gibt Freiheit. Die Eindrucksfülle des Geistes ist die Fülle der Schrift und ihres Gebrauchs, der Bilder und ihrer Praktiken, der Verkörperung und ihrer Lebensformen – und nicht die Fülle unheimlicher Wunder und obskurer Erscheinungen. Es gehört zur christologisch bestimmten Schwäche des Geistes, dass sein Leib so unscheinbar ist. So unscheinbar, dass manch einer lieber »Beweise des Geistes und der Kraft« fordert, Zeichen wie unheimliche Wunder, oder absolute Gewissheiten statt riskantes Vertrauen. Nur, mit *dem* Geist hat dergleichen nichts zu tun. Es wären obskure Zeichen, die einer abwegigen Zeichenforderung entsprechen, mehr nicht. Was sie zu bedeuten hätten, bliebe rätselhaft und bloß »geheimnisvoll«. Der Geist hingegen ist vertrauenswürdiger Weise verkörpert, etwa im Wort präsent oder auch in lebendigen Bildern wie dem Abendmahl oder der Lebensform.

Goethe erfand den theologischen Grundsatz der Entgeisterung kraft des Geistes: »*Nemo contra deum, nisi deus ipse*«. Das heißt pneumatologisch gewendet: gegen die vielen Geister nur der eine Geist. Das könnte man *cum grano* auch pneumatologische Homöopathie nennen: Gleiches wird durch Gleiches kuriert, allerdings in »hoch potenziertes« Version. Nur zeigt sich an der Entgeisterung der Lebenswelt, dass der Geist eben nicht den Geistern *gleich* ist, weder den Gespenstern noch unserem Geist. Auf seine dezente und diskrete Weise setzte der eine Geist Christi eine religionsgeschichtlich wohl einmalige und jedenfalls folgenreiche Entgeisterung frei: Alle möglichen Gespenster vermag er zu vertreiben, wenn man sich an den leibhaftigen Geist hält. Die »Entzauberung« der Lebenswelt ist daher nicht erst die Leistung der neuzeitlichen Wissenschaft, sondern eine befreiende Ernüchterung kraft des Geistes. In diesem Sinne wäre auch der Geist der Kritik künftig zu kultivieren; konkret gesagt, die systematischen Methoden wären zu erweitern: Wie der Sachkritik und Sprachkritik, der Bildkritik und Medienkritik, so bedarf es auch der *Verkörperungskritik*.

2. Geistgegenwart als eschatologisches Immersionsphänomen

Den Geist als Medium zu verstehen, führt dazu, dass medienwissenschaftliche Modelle pneumatologisch relevant werden können. *Immersion* ist ein Beispiel für einen Begriff, bei dem man sich wundern kann, warum er nicht längst zum Grundbegriff der Pneumatologie geworden ist: Ist doch Geistesgegenwart ein Paradigma der Immersion. Sicher ist nicht alle Immersion Geistesgegenwart, aber Geistesgegenwart ist ein exemplarisches Immersionsphänomen.

In den »game studies« wie in Film- und Medienwissenschaft ist dieser Ausdruck gebräuchlich für die »immersive Erfahrung« (genauer: Widerfahrung) des Hineingezogenwerdens und Involviertseins. Was in Computerspielen und

Filmerfahrung »passiert«, wird auf eine Weise benannt, deren theologische Hintergründe dabei schlicht vergessen wurden. Lateinisch *immersio* meint das Eintauchen, mit der physischen Konnotation, in ein anderes Medium, das Wasser, einzutauchen. Die Konnotation zur Taufe ist nicht zufällig: ein Medienwechsel als Welten- und Identitätswechsel. Im Englischen bezeichnet der Ausdruck wörtlich das Eintauchen in eine Flüssigkeit, daher die Taufe und auch die Lektüreerfahrung (»I was completely immersed«). Von der Lektüreerfahrung her wurde der Ausdruck weiter übertragen. In der Sprachwissenschaft und Pädagogik wird damit einem »Sprachbad« gleich eine bestimmte Situation bezeichnet, wenn Personen in ein neues Umfeld versetzt werden, üblicherweise etwa beim Sprachenlernen, wenn man Französisch in Frankreich lernt, statt in der heimischen Schule. Vor allem seit den 60er Jahren wurde Immersion medienwissenschaftlicher »Grundbegriff« für Telepräsenz und virtual reality, insbesondere von Film und Computerspielen.

Das Konzept geht auf Béla Balázs zurück (1884–1949), den ungarischen Regisseur, Schriftsteller und Filmtheoretiker (*Der sichtbare Mensch oder die Kultur des Films* von 1924). Der Film sei wie eine Tür, ein Eingang in einen anderen Raum, zu verstehen – im Unterschied zu unbewegten Bildern, die wie ein Fenster fungierten, durch das man schaut. Die Fenstermetapher galt klassisch für die Perspektivkunst seit der Renaissancemalerei. Mit der Türmetapher wird eine grundsätzlich andere Form der Bildwahrnehmung bezeichnet, die im Film erfahrbar wird. Béla Balázs beschrieb das 1930 in *Der Geist des Films* metaphorisch mit dem Ausruf: »Wir sind mitten drin!«²⁸. Ausgeführt heißt das: »Der Film [...] hat die Distanz des Zuschauers aufgehoben; jene Distanz, die bisher zum Wesen der sichtbaren Künste gehört hat. Der Zuschauer steht nicht mehr außerhalb einer in sich geschlossenen Welt der Kunst, die im Bild oder auf der Bühne umrahmt ist. Das Kunstwerk ist hier keine abgesonderte Welt, die als Mikrokosmos und Gleichnis erscheint, in einem anderen Raum ohne Zugang. Die Kamera nimmt mein Auge mit. Mitten ins Bild hinein.«²⁹

Damit wird zugleich eine eminente Deutungsmachtpraxis thematisch. Was poetologisch wie auf andere Weise theologisch als *raptus*, freundlicher formuliert als »hinreißen«, benannt wird, ist die Macht eines Mediums, »mich« in einen anderen Horizont zu versetzen, mitzureißen und gravierend zu alterieren. »Der Film hat dieses Prinzip der alten räumlichen Künste – die Distanz und die abgesonderte Geschlossenheit des Kunstwerkes – zerstört. Die bewegliche Kamera nimmt mein Auge, und damit mein Bewusstsein, mit: mitten in das Bild, mitten in den Spielraum der Handlung hinein. Ich sehe nichts von außen. Ich sehe alles so, wie die handelnden Personen es sehen müssen. Ich bin umzingelt von den Gestalten des Films und dadurch verwickelt in seine Handlung. Ich

²⁸ Béla Balázs, *Der Geist des Films* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001), 14.

²⁹ *Ibid.*, 15.

gehe mit, ich fahre mit, ich stürze mit – obwohl ich körperlich auf demselben Platz sitzen bleibe.«³⁰

Bei Sergej Eisenstein, dem sowjetrussischen Regisseur (1898–1948) klingt das ähnlich: »Und das, was wir bisher als Bild auf der Leinwandfläche zu sehen gewohnt waren«, spekuliert Eisenstein, »schluckt uns plötzlich in eine früher nie erblickte, hinter der Leinwand sich auftuende Ferne, oder es »dringt« in uns mit einer zuvor nie so ausdrucksstark realisierbar gewesenen »Heranfahrt.«³¹ In der neueren Medienwissenschaft klingt das weiter nach, etwa bei Laura Bieger: »Die Ästhetik der Immersion ist eine Ästhetik des Eintauchens, ein kalkuliertes Spiel mit der Auflösung von Distanz. Sie ist eine Ästhetik des empathischen körperlichen Erlebens und keine der kühlen Interpretation. Und: sie ist eine Ästhetik des Raumes, da sich das Eintaucherleben in einer Verwischung der Grenze zwischen Bildraum und Realraum vollzieht.«³²

Immersion bezeichnet eine bestimmte Wahrnehmungs- und Erfahrungsform, genauer eine *pathische Widerfahrung*, die recht häufig auftritt: Ein Buch oder eine Rede, ein Fest oder ein Film beansprucht Aufmerksamkeit der Beteiligten, und zwar nicht nur als »intentionales Gerichtetsein darauf«, sondern in einer Schubumkehr. Das Phänomen oder Ereignis wirkt und vereinnahmt den Adressaten, saugt ihn ein, bis er ganz in diese »Sphäre« (Atmosphäre) eintaucht und Teil davon wird, Mitspieler, »synergos«. Damit kann man Predigt, Liturgie, Kirchenraum, Bilder, Fest und Feier, Theater wie performing arts, Mythen, Erzählungen, (biblische) Texte, Wortverkündigung verstehen: Sie setzen auf ihre *energeia und energeia*, um nicht nur etwas zu repräsentieren, sondern um *Präsenz* zu erzeugen, präsent werden zu lassen, wovon die Rede ist.

Die Fokussierung auf ein »subjektives Phänomen« sollte man dabei in Zweifel ziehen. Gerade Phänomene wie das Spiel, Fest, Liturgie oder erst recht VR-Computerspiele sind *soziale* Phänomene intensiver Vergemeinschaftung. Nicht nur die »Sphäre des Subjekts«, sondern die soziale »Atmosphäre« ist die Form der Teilhabe oder des »Mitspielens«. So hatte Schleiermacher in seiner philosophischen Ethik das Spiel als eine Grundform der Sittlichkeit konzipiert und es wie Kunst und Freundschaft als Sphäre der »freien Geselligkeit« begriffen. Darin könne sich die Individualität des Menschen frei entfalten als eine

³⁰ Béla Balázs, »Zur Kunstphilosophie des Films,« in *Texte zur Theorie des Films*, hrsg. Franz-Josef Albersmeier (Stuttgart: Reclam, 1995), 215; vgl. Gertrud Koch und Christiane Voss, Hrsg., »Es ist als ob«: *Fiktionalität in Philosophie, Film- und Medienwissenschaft* (München: Wilhelm Fink Verlag, 2009); Gertrud Koch und Christiane Voss, Hrsg., ... *kraft der Illusion* (München: Wilhelm Fink Verlag, 2006); *Montage AV: Zeitschrift für Theorie und Geschichte audiovisueller Kommunikation* 17 (Februar 2008); Christiane Voss, »Fiktionale Immersion zwischen Ästhetik und Anästhesierung,« *Image Zeitschrift für interdisziplinäre Bildwissenschaft* 8 (September 2008): 3–15.

³¹ Sergej Eisenstein, »Über den Raumfilm,« in *Das dynamische Quadrat: Schriften zum Film*, hrsg. Oksana Bulgakowa und Dietmar Hochmut (Leipzig: Reclam, 1988), 201.

³² Laura Bieger, *Ästhetik der Immersion* (Bielefeld: transcript, 2007), 9.

»Form für eine reiche Entwicklung intellectueller Tätigkeiten [...], je vielseitiger, desto besser.«³³

Was die klassische Hermeneutik am *Spiel* erörtert und Johannes Fischer an der *praktischen Erkenntnis* vom Mythos her, wird im Blick auf ganz unterschiedliche Medien(praktiken) als Immersion und Präsenz(erfahrung) diskutiert und in extensiven Forschungsprojekten intensiv bearbeitet.³⁴ Was Gadamer und Weder am Spiel vor Augen führen und Fischer in Mythos und der praktischen Erkenntnis, ist fast unheimlich allgegenwärtig in den Formen und Figuren der *Immersion*.

Das Unheimliche daran ist, dass nicht nur das Wahre, Schöne und Gute oder allein Gott derart immersiv präsent werden können, sondern alles Mögliche. Jede Phantasie kann film- oder computertechnisch zur Immersionserfahrung werden, auch »Faust und Mephisto«. Daher ist wenig überraschend, dass daraus Technik und Ökonomie gemacht werden. Das Immersionsbegehren wird bewirtschaftet, am erfolgreichsten von den »Neuen Medien«. Daher ist die Medienwissenschaft als deren Reflexion auch Immersionsforschung in einer Ausdifferenzierung – der gegenüber die Hermeneutik manchmal etwas »alt« aussieht, obwohl sie doch die praktische Erkenntnis des »Neuen« klären wollte.

Angesichts des Innovationspotentials von Immersionstechnologien ist eines merklich: Béla Balázs Deutungsdifferenz von Fenster und Tür (wie Bild und Film) reicht nicht mehr so recht. Denn die Medientechnik virtueller Realität zielt – wie mir scheint – auf mehr, auf viel mehr als das Durchschreiten einer Tür. Der gamer soll *Aufgehen* in der Wirklichkeit, die er spielt, die *mit* ihm spielt bis zur Obsession. Manche Spiele wollen Leben, Lebensform werden, nicht nur *second life*, sondern wirklicher als die Wirklichkeit. Das könnte Anlass sein,

³³ Friedrich D. E. Schleiermacher, »Ethik 1812/13,« in *Schleiermachers Werke: Auswahl in vier Bänden*, Bd. 2, hrsg. Otto Braun und Johannes Bauer (Aalen: Scientia Verlag, 1967), 369.

³⁴ Vgl. 2000 die Gründung der ISPR (International Society for Presence Research) mit der Fachzeitschrift *Presence*. Seit 2002 gibt es im sechsten EU-Rahmenprogramm die sog. Presence Initiative. Vgl. Werner Wirth und Matthias Hofer, »Präsenzerleben. Eine medienpsychologische Modellierung,« *Montage AV: Zeitschrift für Theorie und Geschichte audiovisueller Kommunikation* 17 (Februar 2008): 160–75. Mit Präsenzerleben »ist gemeint, dass der Rezipient sich räumlich in der mediatisierten Umgebung und nicht in der realen Umgebung fühlt, also den Rezeptionsort – den Kinossessel, das Sofa im Wohnzimmer oder ein Experimentallabor – zumindest zeitweise vergisst. Seine Wahrnehmungen und Antizipationen, seine körperlichen und physiologischen Reaktionen, seine Gefühle und Gedanken und auch seine Handlungen (oder Handlungsabsichten) sind auf die mediatisierte Welt bezogen« (ibid., 162). Spatial presence wird als eine »Rezeptionsmodalität definiert, bei der sich die Rezipienten a) physisch in der medialen Umgebung anwesend fühlen und bei der sie b) Handlungsmöglichkeiten in der medialen Umgebung erkennen und auf sich selbst beziehen.« so dass ein »Gefühl der Selbstlokalisierung und der wahrgenommenen Handlungsmöglichkeiten« entsteht (ibid., 162–3).

Béla Balázs zu ergänzen.³⁵ Nur wie soll man das nennen? Eine virtuelle Wirklichkeit, die wirklicher als die Wirklichkeit wird, mit Techniken, die einen aufsaugen und durchdringen? Wäre das kein Eintauchen, sondern ein Ertrinken oder ein Eindringen: von der Immersion zur Infusion? Oder mehr, von der Infusion zum Ertrinken oder Ertränken, als ginge man auf wie ein Tropfen im Ozean der neuen Wirklichkeit? Wird doch das Subjekt so vom Spiel aufgesogen und durchdrungen, dass man hier wohl oder übel vom *subjectum* sprechen muss – in aller Ambivalenz von Heil und Unheil.

Das gibt auch Anlass, Johannes Fischers praktische Erkenntnis etwas »tiefer zu legen«. Erstaunlicher Weise hat er sich eine Weiterführung entgehen lassen, die man *pathische* Erkenntnis nennen kann: von Widerfahrungen ausgehend, die erst verspätet als Erfahrungen verarbeitet werden – ein »Logos aus Pathos«. So fremd, wie das klingt, ist es nicht. Wer dafür Referenzen sucht, findet sie in den Formen passiver Synthesis bei Husserl und Merleau-Ponty: etwa die Assoziation, Zeitsynthesen, Sedimentation, Apperzeption, Erlebnis (Wundt), Affektion, Invention und manches mehr.³⁶

Gerade in der Spielimmersion ist ein »Ergriffenwerden« oder »Hingerissen- und Gezogenwerden« wirksam, nicht erst in der Sucht, sondern initial im Reiz und basal in der Eigendynamik des Spiels. Manifest wird das in Affektion und Emotion, die nicht nur »Subjektbestimmungen« sind, sondern soziale »Befindlichkeiten« im Spiel. So kann man die »pathische« Bezugnahme im Spiel von der »gnostischen« (etwa in der Wissenschaft) unterscheiden.³⁷ Was

³⁵ Genau daran arbeitet Christiane Voss, *Der Leihkörper: Erkenntnis und Ästhetik der Illusion* (München: Wilhelm Fink Verlag, 2013). »Meine These ist, dass es der Zuschauererkörper in seiner geistigen und sensorisch-affektiven Resonanz auf das Filmgeschehen ist [...], was der Leinwand allererst einen dreidimensionalen Körper leiht und somit die zweite Dimension des Filmgeschehens in die dritte Dimension seines spürenden Körpers kippt. Der Betrachter wird somit selbst zum temporären Leihkörper des audiovisuellen Leinwandgeschehens und damit seinerseits zum konstitutiven Bestandteil des kinematographischen Settings insgesamt.« (ibid., 117). Wäre das auf das Abendmahlsgeschehen übertragbar als Verkörperung des Geistes Christi im Vollzug der Feier?

³⁶ Vgl. Elmar Holenstein, *Phänomenologie der Assoziation: Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl* (Den Haag: Springer, 1972); »Passive Genesis. Eine Begriffsanalytische Studie,« *Tijdschrift voor Filosofie* 33 (1971): 112–53.

³⁷ Wie es Erwin Strauss unterschied; dem folgt Frederik J. J. Buytendijk, *Wesen und Sinn des Spiels: Das Spielen des Menschen und der Tiere als Erscheinungsform der Leibestriebe* (New York: Arno Press, 1976), 29ff., 117; vgl. Helmuth Plessner, »Lachen und Weinen: Eine Untersuchung nach den Grenzen menschlichen Verhaltens (1941),« in *Helmuth Plessner: Gesammelte Schriften*, Bd. 7, hrsg. Günter Dux, Odo Marquard und Elisabeth Ströker (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1982), 286: »Wir sind in Einem frei und nicht frei, wir binden und sind gebunden. Zwischen uns und dem Objekt (dem Ding, dem Kameraden) herrscht eine ambivalente Beziehung, der wir Herr und doch nicht Herr sind, weil sie uns ebenso gefangen nimmt, als wir sie in der Hand haben. Eine derartige Beziehung stiftet sich mit unserem Willen und gegen unseren Willen im Spiel.«; vgl. Sybille Krämer, »Die Welt – ein Spiel? Über die Spielbewegung als Umkehrbarkeit,« in

bei Foucault vor allem pejorativ erscheint, das Geformt- und Zugerichtetwerden durch die Machtspiele, in denen wir werden, was wir sind und gewesen sein werden – das kann auch eine lichte Kehrseite haben. Manche Spiele lassen uns erst Mensch und menschlich werden.

3. Eschatologische Immersion – als riskante Immersion ohne Rückkehr?

Immersion ist eine Theoriemetapher mit einem metaphorischen Hin und Her: Das Eintauchen in eine Flüssigkeit, in den Jordan etwa, wurde zur Metapher für die Taufe, von dort übertragen auf Medienerfahrung – und von dort kann sie angereichert zurückkehren, um Geistesgegenwart und Glauben zu reinterpreten. Was in Computerspielen (in der Regel zumindest, wenn es nicht pathologisch oder professionell wird) »bloßes Spiel« bleibt (mit einer stets bewussten Wirklichkeitsdifferenz), oder im Film ein ästhetisches Ereignis im Vorübergehen, soll in der pathischen Erkenntnis des Reiches Gottes – *Lebensform* werden. Das kann man als Differenz von spielerischer und religiöser Immersion begreifen.

Die »Einklammerung unserer natürlichen Einstellung gegenüber fiktionalen Gebilden«³⁸ gehört zum »Spiel«: beim Computerspielen wie beim Film. Daher wird die Spiel- oder Filmwelt mit einer Wirklichkeitsdifferenz markiert: einem »Als-ob« der ästhetischen Differenz. Genau diese zweiseitige »Suspension«: einerseits der Lebenswelt, andererseits der Immersionswelt trifft zwar für Spiele zu, aber *nicht* für das theologisch mit dem Spiel Gedeutete: das Verhältnis von Gleichnishörer und Gleichniswelt oder Glaube und Reich Gottes. Das »Als-ob« soll hier gerade überschritten werden. »Nicht nur »als-ob« ist doch die Pointe des Gleichnisses gegenüber dem Spiel. Soll doch Gottes Gegenwart kraft des Geistes in der Lebenswelt wirklich und wirksam werden. Diese gezielte Indifferenz zweier »Wirklichkeiten« ist weniger mit dem Spiel oder dem Mythos als vielmehr mit der Immersion in »virtuellen Realitäten« vergleichbar: Was dort drastisch wirklich und wirksam auftritt, mag zwar keiner für lebensweltlich wirklich halten. Aber es ist in seiner Wirksamkeit auf eine Weise wirklich, die die lebensweltliche Wirklichkeitserfahrung übertreffen kann, bis dahin, dass die Wirklichkeitsgrenze durchlässig wird. Das Fiktive ist eben keineswegs unwirklich.

Die pathische Erkenntnis des Glaubens ist im Unterschied zu TV, Film, games und VR eine *definitive, eschatologische Immersion*: Sie durchschreitet eine *Tür* – mit der Frage: ohne Rückweg? Oder mehr noch, es ist ein heilvolles Hingerissensein oder Gelocktwerden, das in ein anderes Leben führt. Vom Alten ins Neue geht es um eine *eschatologische Differenz*, um den Eintritt in einen »neuen Himmel« und eine »neue Erde«. Der Anspruch dabei ist, dass damit ein

Denken und Lernen mit Bildern: Interdisziplinäre Zugänge zur Ästhetischen Bildung, hrsg. Rolf Niehoff und Rainer Wenrich (München: kopaed, 2007), 242–46.

³⁸ Voss, *Fiktionale Immersion* (s. Anm. 30), 70.

Weltenwechsel oder Horizontwechsel sich ereignet, medial gesagt um eine neue Wahrnehmungsform, aus der es (möglichst?) keinen Weg zurück gibt – keinen Rückweg ins Alte, der ein Rückfall wäre. Schlichter gesagt: Ist Christus einmal in der Welt, gibt es kein Zurück, auch für Gott nicht. Was einmal zur Sprache und zur Welt gekommen ist, kann nicht mehr zurückgenommen werden. Es wird immer gesprochen worden sein.

Was im Blick auf das Spiel *pathologisch* genannt werden würde, lebenslang ganz in diesem Spiel aufzugehen, ohne Rückweg, wird für die pathische Wahrnehmungsform des Glaubens als wünschenswert vorausgesetzt: Wer durch diese Tür tritt, ist und bleibt in einem neuen Leben. Das kann man mit Recht »unheimlich« finden. Geht es doch anders als bei Odysseus nicht um einen Umweg mit Rückweg, sondern Abraham gleich um einen Weg ohne Rückkehr. Daher kann man auch das *Unpassende* der Spielmetapher benennen: Glaube kann man nicht ausprobieren und einen Abend lang spielen. Daher ist auch das Modell der Immersion genauer und besser geeignet, die Pointe namhaft zu machen: mit der Zuspitzung, es gehe um definitive, eschatologische Immersion.

Damit wird auch den Film- und game-studies gegenüber eine Unähnlichkeit bestimmbar: Virtual reality ist in der Regel dezidiert ungefährlich konzipiert und folgenlos. Die vorübergehende Neuverortung des »users« im Kontext des Erkannten, seine »Translokation« wird nicht zur einer »Transsubstantiation« oder besser »Transfiguration«. Er wird kein anderer, sondern kann »gut unterhalten« wieder zurückkehren in sein altes Leben. Alles andere wäre gefährlich und vermutlich pathologisch.

Im Glauben hingegen wird es sowohl gefährlich als auch folgenreich. Sonst ginge es nicht um Gott. Um so erstaunlicher, dass die Immersionstechniken des Christentums meist auffällig unauffällig bleiben, arg zurückhaltend. Während bei der Immersionsforschung die empirischen Faktoren und die technischen Apparaturen im Vordergrund stehen (was im Übrigen durchaus auch bei religiösen Immersionen erforscht werden könnte), sind demgegenüber die Immersionsmedien der Religion nicht atechnisch, aber doch technisch erstaunlich elementar und für zeitgenössische Erregungstechniken vielleicht schlicht »langweilig« oder zu zurückhaltend: Wort, Schrift, Bild etc. Es sind körpernahe, lebensweltnahe Medienpraktiken, die in der Regel ohne so genannte Neue Medien auskommen. Der Mainstream der Immersionsökonomie ist dagegen: immer mehr, immer intensiver, eindrucksvoller: möglichst *wirklicher als die Wirklichkeit* (in eigentümlicher Nähe zur religiösen Imagination einer kommenden Welt, die wirklicher als *diese* Wirklichkeit sei). Gegen die ebenso spannenden wie gelegentlich auch unheimlichen Medientechniken der Immersionsintensivierung sieht die Religion meist »alt« aus.

Dann ergibt sich ein Unterscheidungsbedarf: kompetitive Immersionssteigerung oder Diskretion in Sachen Immersionstechnik. Der eine, recht breite Weg wäre die Kathedrale bis zur Crystal Cathedral. Was eine ordentliche Megachurch sein will, muss medial mithalten können. Der deutsche Protestantismus wirkt dann abgehängt, um nicht zu sagen abgehängt und altbacken. Was

soll man dazu sagen? Das kann natürlich daran liegen, dass manches schlicht schlecht gemacht ist. Aber man kann das wohlmeinend auch etwas anders sehen. Könnte die mediale Zurückhaltung nicht einen religiösen Sinn haben? »Solo verbo« ist gnädigerweise nicht besonders »Mega«. So zu kommunizieren, dass es möglichst nicht überwältigend wird, sondern Spielräume der Freiheit eröffnet, Räume der Nachdenklichkeit und einer eigenen Verantwortung von Nähe und Distanz? Wenn Rechtfertigung die passive Genesis christlicher Freiheit meint, sollte die entsprechende Medienpraxis mit einer Immersions-Diskretion verfahren und nicht den Allmachtsphantasien solcher Immersionsmedientechnik folgen, über die hinaus eine größere nicht gedacht werden kann. Der Leib des Geistes ist nicht Kraft und Herrlichkeit, das wäre eine pneumatologia gloria, sondern überraschend unspektakulär: diskreter als gedacht.

2. RECHT - ÖKONOMIE - ZIVILGESELLSCHAFT