

Was sich rechnet und was sichtbar ist

Wundersame Wandlungen des Wirklichkeitsbegriffs als Horizont der Religionskulturen

1 Unmöglichkeit und Deutung

Den ›Gestaltwandel der Religion‹ zu beschreiben ist ein Ding der Unmöglichkeit. Selbst Hermes, der Allervielseitigste, könnte es mit Proteus in seiner Vielgestaltigkeit schwer aufnehmen. Herder meinte, »die Sprache wird ein Proteus auf der runden Oberfläche der Erde«¹. Das gilt nicht weniger von der Religion in ihrer Wandelbarkeit und Vielgestaltigkeit. Galt ›*deus definiri nequit*, so auch ›*religio definiri nequit*‹. Sie ist nicht stillzustellen im Begriff. ›Religion‹ ist ein *überkomplexes* Thema, das deswegen entweder kleinteilig zerlegt wird, um es disziplinar zerteilt zu erforschen, oder aber ›als Religion‹ von einer atemberaubenden Größe, so dass es *gedacht* und *gedeutet* wird. Empirikern und Historikern könnte das allzu mangelhaft erscheinen. Denn entscheidend sei das ›Material‹: Quellen, Daten, Befunde und Belege. Aber selbst wenn man dergleichen in Hülle und Fülle hätte, bliebe die Aufgabe von Denken und Deuten unvermeidlich.

Das kann man in einem *nicht* pejorativen Sinn ›Deutung‹ nennen.² Deutung ist eine Weise des *Zeigens* und *Sagens*, die jemanden *etwas sehen lässt* und möglicherweise auch *als* etwas sehen *macht* – bis dahin, dass Darstellungen, Werbung oder Predigten präbendieren können, die Adressaten etwas glauben zu lassen oder gar glauben zu *machen*. Sofort melden sich Bedenken und Einwände: Das sei manipulativ und unverantwortlich. Entweder geht es in der Tat um Verführung, oder aber es geht um den Versuch, ›vor Augen zu malen‹ und das sehen und glauben zu lassen und zu machen, was andernfalls unsichtbar, unsagbar oder unthematisch bliebe. Deutung ist eine *prekäre* Praxis, unvermeidlich ›mangelhaft‹, wenn eine Größe, Fülle und Komplexität thematisch wird, der gegenüber es an Distanz mangelt, weil der Thematisierende ›beteiligt‹ ist. Deutung ist daher mitnichten arbiträr oder ›leicht‹, sondern in prinzipieller Weise überfordert von ihrem Gegenstand. Deutung versucht

1 Johann G. Herder, Sprachphilosophie. Ausgewählte Schriften, herausgegeben von Erich Heintel, Hamburg 2005, 77.

2 Vgl. Philipp Stoellger (Hg.), Deutungsmacht. Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten, Tübingen 2014.

Antwort zu geben angesichts von Komplexität und Kontingenz, um dort noch etwas sagen zu können, wo einem sonst die Worte fehlen. Damit bewegt man sich im Zwielficht, auf der Grenze ›kritischer Vernunft‹ oder darüber hinaus.

Wirklichkeit als *factum*

Solche Unmöglichkeiten *dennoch* zu versuchen gehört zu den Forschungsaufgaben von Geistes- und Kulturwissenschaften. Darin sind sie den Technik- und Ingenieurwissenschaften nicht unähnlich, indem aktuell Unmögliches dennoch möglich und wirklich zu machen versucht wird. Ob das gelingt, ist allerdings wie bei Erfindungen eine offene Frage.

Im Blick auf Gott galt, dass *ens*, *verum*, *unum* und *bonum* ›konvertibel‹ seien, also diese Eigenschaften ausgetauscht werden können. Dieses Theorem ist in der Neuzeit ›gewandert‹, von Gott in die Wirklichkeiten, in denen wir leben. Für Vico galt: *verum et factum convertuntur*. Das Wahre sei konvertibel mit dem Gemachten, *thesei*, nicht *physei*. War für Cusanus noch eine Besonderheit, dass der Mensch Dinge *schafft* und *erfindet*, für die es kein Vorbild in der Natur gibt (wie einen Löffel), so wird diese Schöpferkraft des Menschen von Vico als Grund von Kultur anerkannt. Kultur ist die Form der Wahrheit; andernfalls bliebe sie unwirklich und unwirksam. Wahrheit ist damit aber auch die Bestimmung der Kultur, sonst bliebe sie formlos und arbiträr. Damit steht Wirklichkeit *zur Disposition*. Wenn alles als ›soziale Konstruktion‹ gilt, Geschlecht, Gesellschaft und Geld etwa, erscheint diese Umbesetzung des Wirklichkeitsbegriffs trivial. Aber ein totaler Konstruktivismus ist ebenso selbstwidersprüchlich wie eine totale Skepsis.³ Zweifel hat Gründe und Konstruktionen brauchen Vorgaben. Daher ist die Kompromissformel geprägt worden: Interpretation ist nicht alles, was ist; aber alles ist nur in Interpretationen gegeben.⁴ Nicht alles ist Deutung und Deutung nicht alles, auch wenn alles nur in Deutungen ist, was es ist.

3 Vgl. Andreas Klein / Ulrich H.J. Körtner (Hg.), Die Wirklichkeit als Interpretationskonstrukt? Herausforderungen konstruktivistischer Ansätze für die Theologie, Neukirchen-Vluyn 2011.

4 Vgl. Günter Abel, Interpretationswelten. Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus, Frankfurt a.M. 1993; Hans Lenk, Interpretationskonstrukte. Zur Kritik der interpretatorischen Vernunft, Frankfurt a.M. 1993; Günter Abel, Zeichen der Wirklichkeit, Frankfurt a.M. 2004.

2 Wirklichkeit als Möglichkeit

Am Gottesbegriff schärft das Christentum seinen Wirklichkeitsbegriff, und zwar mit einer signifikanten Horizonterweiterung: Statt nur die ›wirkliche‹ Wirklichkeit zu privilegieren, wird sie im Horizont von Möglichkeiten wahrgenommen. Es ist mehr möglich, als je wirklich werden wird. Wirklichkeit hat immer einen Hof unendlicher Möglichkeiten und ist darum erheblich plastischer und variabler, als schon ›der Fall‹ ist. Religiös begründet wird damit der Wirklichkeitsbegriff geweitet, weswegen Theologie nicht auf einen Wirklichkeitssinn fixiert ist, sondern vor allem Möglichkeitssinn zu kultivieren hat (mit Musil gesagt).

Das öffnet den Horizont auf das, was ›im Kommen‹ ist. Theologisch gesprochen ist das eine prophetische bzw. eschatologische Wendung des Wirklichkeitsbegriffs (nicht aber eine ›apokalyptische‹). Im Lichte dieser Wendung sind Utopien verständlich und kritisierbar. Denn Wirklichkeit freizustellen im Horizont ihrer Möglichkeiten heißt nicht, dass *alles* möglich ist, geschweige denn wünschenswert. Für den kulturellen Grenzverkehr von Wirklichkeit und Möglichkeit bedarf es des Sinnes für das Mögliche und Unmögliche einerseits und des Sinnes für das Wünschenswerte und Vorzügliche andererseits. Eine selbstkritische Beschränkung des Machbaren angesichts des Unmöglichen gehört zum eschatologischen Sinn und Geschmack für die Endlichkeit: um sie nicht zu verbrennen zugunsten einer Selbststeigerung ins Unendliche und um sie nicht in ihrer Gegebenheit zu verkennen. Denn selbst wenn immer alles auch anders sein könnte – Religion ist Kontingenzkultur –, ist doch das Meiste schon gemacht und gegeben. Der Sinn für Geschichte ist auch ein Sinn für das Machen der Anderen. Das stellt einen in Verantwortung den Früheren gegenüber.

3 Wirklichkeit – mit Sinn für's Unmögliche

Zur Theologie gehört der *Sinn und Geschmack für's Unmögliche*: für das Nichtmachbare wie für das Nichtwünschenswerte. Damit ist eine oft übersehene Differenz im Wirklichkeitsbegriff im Blick: die von Möglichkeit und *Unmöglichkeit*. Meist geht es darum, Wirkliches zu relativieren im Blick aufs Mögliche, oder das Mögliche zu ›evaluieren‹ unter der Vorgabe, ›es muss sich rechnen‹. Das führt zur Wirklichkeits-schrumpfung und verkürzt die Möglichkeiten. Es vergisst auch den spannenden Grenzverkehr zwischen dem Möglichen und dem Unmöglichen. Bekannt ist das aus der Technikgeschichte: Was einst unmöglich war, unvorstellbar, ist ›irgendwann irgendwie‹ möglich geworden. Die Technisierung der Wirklichkeiten, in denen wir leben, ist eine Geschichte der Ermöglichung und Verwirklichung von Unmöglichkeiten. Daher ist ›Technik‹ auch nicht unter Generalverdacht zu stellen. Auch in

den Christentümern orientieren sich manche an einer *normativen* Differenz von Natur und Technik (als gut und böse). Wenn aber diese Differenz zur Kontinuität würde,⁵ Natur ›für uns‹ immer schon technisch verfasst wäre und Technik nicht widernatürlich? Befürchtet wird schnell eine Anthropotechnik, in der der Mensch als Meister des Machbaren ›Menschen macht‹ in übermenschlicher Selbststeigerung und darin mit dem Schöpfer konkurriert. Solch eine Dramatisierung übertreibt und verkennet, was oben gezeigt wurde: Es gibt keine ›unberührte Natur‹, sondern sie ist für uns stets kulturell verfasst und gedeutet. Auch ›geschützte‹ oder ›bewahrte‹ Natur ist als solche gemacht – ohne damit einer maßlosen Machbarkeit das Wort zu reden.

Technikgeschichte als Grenzverschiebung zwischen Unmöglichkeiten und Möglichkeiten lässt an das Denken Gottes als Übungsfeld dieser ›wundersamen Wandlung‹ erinnern. Gilt als ›unmöglich‹ nur das Dunkle und Illegitime, Sünde als ›unmögliche Möglichkeit‹, wird das Unmögliche hamartologisch verkürzt. Auch alle hellen, lichten Seiten der Wirklichkeit haben ihre unmögliche Vorgeschichte, Versöhnung und Vergebung zum Beispiel. Auch ›Vergebung‹ ist nicht einfach ›möglich‹, sondern wird da erst ernst, wo es um die Vergebung des Unvergeblichen geht. Wo der *homo capax* überfordert ist, wo er sich als *homo incapax* erweist, da bekommt er es mit gewichtigen Unmöglichkeiten zu tun.

Mit der Unmöglichkeit und der historisch durchlässigen Grenze zum Möglichen ist die Literatur befasst, auch die biblische. Denn Literatur und andere Künste leben von der Lizenz zum Unmöglichen, Irrealen und Imaginären. Sie sind Experten für das Inkompossible, das, was (noch) nicht zu den Wirklichkeiten passt, in denen wir leben – aber dereinst durchaus passen könnte oder nie passen wird. Unmögliches zu imaginieren ist nicht so müßig und weltenfern, wie es klingt. Denn wenn bisher Unvorstellbares erstmals gedacht wird, ist das ein folgenreicher Akt, ein Machtereignis. Was immer ›Macht‹ ist, sie zeigt sich nicht nur in der Verwirklichung von Möglichem, sondern auch in der *Ermöglichung* von bisher Unmöglichem. Unvorstellbares erstmals denkbar werden zu lassen *ist* eine Ermöglichung. Die technologischen Wirkungen von ›Science fiction‹ zeigen, wie mächtig solche Imaginationspraxis werden kann.

Wirklichkeit besteht aus den drei Dimensionen von wirklich, möglich und unmöglich. Damit weitet sich der Horizont der Religion. Einerseits hat ›das‹ Christentum an diesen Horizonterweiterungen kräftig mitgewirkt. Andererseits sind die Christentümer stets verstrickt in Horizontverschiebungen, an denen sie partizipieren. Diese ›wundersamen Wandlungen‹ des Wirklichkeitsbegriffs sollen im Folgenden etwas angedeutet

5 Vgl. Hans Blumenberg, »Nachahmung der Natur«. Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen, in: *Studium generale* 10 (1957), 266–283; *ders.*, *Geistesgeschichte der Technik*, Frankfurt a.M. 2009; Erich Hörl (Hg.), *Die technologische Bedingung. Beiträge zur Beschreibung der technischen Welt*, Frankfurt a.M. 2011.

werden, um damit den Horizont gegenwärtiger Religionskulturen abzuschieben.

4 Wirklichkeit als *Wirksamkeit*

Was ›uns‹ derzeit als ›wirklich‹ gilt, erfährt permanent Bedeutungswandel: etwa wirklich sei, was *wirksam* ist (so der Effizienzdruck der Evaluationen). Giorgio Agamben hat das untersucht. Unter dem Titel *Opus Dei. Archäologie des Amts*⁶ wird das ›ontologische Paradigma‹ untersucht, das für die spätmodernen Wirklichkeiten dominant sei: *Operativität*, Wirklichkeit als *Wirksamkeit*.

›*Semper ubique actuosus*‹ galt von Gott, dem *ens realissimum*. Er ›schläft noch schlummert nicht‹ und ist permanent tätig, die Welt zu erhalten. Gott als der Allerwirklichste ist der Allerwirksamste. Agamben zeigt, wie der theologische Amtsbegriff von Wirklichkeit als *Wirksamkeit* bestimmt ist: von der *Umsetzung* einer Eigenschaft Gottes in die Wirklichkeiten, in denen wir leben. Wirklich ist, was wirksam ist; sonst ist es nicht. Für Pfarrer, Lehrer oder Wissenschaftler ist das so üblich wie problematisch.

›Real ist, was wirkmächtig und damit regelbar und wirksam ist: So umfassend hat das Amt, in der schlichten Kluft des Beamten wie im strahlenden Gewand des Priesters, die Regeln zuerst der Philosophie und dann der Ethik umgekrempelt.«⁷ Dass ein bestimmtes *Handeln* gleich *Sein* sei, ein bestimmtes Werk *per se* wirksam, ist eine theologische Erfindung: der des *Sakraments*, das *ex opere operato* wirke. Agamben meint, was für den Priester erfunden wurde, sei zum ›ontologischen Paradigma‹ geworden. »Der Priester muss sein Amt erfüllen, weil er Priester ist, und er ist Priester, weil er sein Amt erfüllt. Das Sein schreibt das Tun vor, aber das Tun bestimmt vollständig das Sein.«⁸ Das könnte man für eine aristotelistische Groteske halten und sich protestantisch davon distanzieren (wenn denn nicht Luthers Auffassung der *Wirksamkeit* des Sakraments als *Handeln* Gottes dem ›faktisch‹ sehr nahe stünde).

Das ›*opus operatum*‹, das Werk als *Wirksamkeit* und die *Wirksamkeit* als Werk, bestimmen unsere ›Dienstleistungsgesellschaft‹ durch und durch, auch in Kirchen, Schulen und Wissenschaften. Es ist eine ›ontologische Kondition‹, an der ›wir‹ partizipieren, ohne sie gewählt zu haben. Aber – ›*semper ubique actuosus*‹ zu sein, oder sein zu *sollen*, ist nicht nur inhuman, es ist auch für einen Gott unpassend, der sich in der *Passion* offenbart.

6 Vgl. Giorgio Agamben, *Opus Dei. Archäologie des Amts*, Frankfurt a.M. 2013.

7 Ebd., 9.

8 Ebd., 140.

5 Wirklich ist, was sich rechnet: Ökonomisierung

Agamben meinte: »Die totale Verrechtlichung und Ökonomisierung der zwischenmenschlichen Beziehungen [...] sind Ausdruck einer Krise nicht nur des Rechts und des Staats, sondern auch und gerade der Kirche. Denn als Institution kann die Kirche nur leben, wenn sie mit ihrem Ende in direkter Verbindung steht. Schließlich kennt die christliche Theologie nur eine Institution, die weder Auszeit noch Ende kennt: die Hölle. Insofern ist das heutige politische Modell, das die Ewigkeit der Welt-Ökonomie anstrebt, ein infernalisches. [...] Wird die Kirche die historische Gelegenheit ergreifen und sich auf ihre messianische Berufung besinnen? Andernfalls bestünde die Gefahr, dass sie vom Untergang, der allen irdischen Regierungen und Institutionen droht, mitgerissen wird.«⁹

In verwandter Weise meinte Katrin Göring-Eckardt anlässlich der Lutherdekade: »Ein gänzlich laizistischer Staat, der alle Religionsausübung privatisiert und jede öffentliche Darstellung verbietet, drängt Religion nicht nur in die Hinterhöfe der Gesellschaft und macht die Religionen so unsichtbar, sondern er bringt sich auch um Debatten, die ihn vor der Banalität des rein Ökonomischen behüten können.«¹⁰ Göring-Eckardt und Agamben teilen Furcht und Feind: die »totale Verrechtlichung und Ökonomisierung«. Aber – wo die Gefahr ist, wächst das Rettende leider noch lange nicht. Was wäre, wenn die »Banalität des Ökonomischen« längst die Deutungsmacht in den Kirchen übernommen hätte und die Verrechtlichung auch dort längst im Gange wäre?

Für gewöhnlich steht *alles* im Horizont der Ökonomie, selbst Lehr- und Predigtamt. Als Daseinsgrund gilt, *nur was sich rechnet, ist und soll sein*. Was sich *nicht* rechnet, lohnt nicht und soll nicht überleben. Das ist das Gesetz, in dem wir leben – leider. Die Ökonomie als allumfassendes Dispositiv, der Neoliberalismus als dessen Zuspitzung: Das setzt Relevanzen; es ex- und inkludiert; es wirkt als Kraft und Regel; es eskaliert durch die Rezeption, wird ermächtigt, indem man ihm folgt (warum?). Es reguliert den Grenzverkehr zwischen dem Wirklichen, Möglichen und Unmöglichen. Eine metaphorische Manifestation dieses Dispositivs sind die mythisch aufgeladenen »Märkte«: das anonyme Supersubjekt der politischen Rhetorik. Sie werden als Imaginäres stilisiert, das die Welt im Innersten zusammenhält oder kollabieren lässt. Ihnen muss man folgen, wie der Ananke in griechischer Zeit: die Schicksalsmacht, der selbst noch die Götter und Könige unterworfen sind.

Demgegenüber zu insistieren, »es gibt Gabe« als das *Andere* des Tauschs, ist ein Einspruch gegen die Deutungsmacht der Ökonomien, die uns berechnen. Das Andere des Gesetzes heißt in der Theologie *Evangelium*

⁹ Giorgio Agamben, *Kirche und Reich*, Berlin 2012, 29–31.

¹⁰ Katrin Göring-Eckardt, *Wie viel Religion verträgt die Demokratie?*, in: *Schatten der Reformation. Der lange Weg zur Toleranz*, herausgegeben von der EKD, Frankfurt a.M. 2012, 26–27, 26.

(das kein anderes Gesetz ist, sondern das Andere des Gesetzes). Das Andere des Tauschs heißt auf ›Theologisch‹ *Gabe*. Ob die ›als Gabe‹ sichtbar werden kann, oder immer nur ›in, mit und unter dem Tausch‹ erscheint, darüber mag man streiten. Aber ›es gibt Gabe‹, gnädigerweise.¹¹

6 Wirklich ist, was sichtbar ist: Sichtbarkeitssteigerung

Wirklich ist, was sichtbar ist – ist ein Seinsgrundsatz visueller Kulturen. Entsprechende Kämpfe um Sichtbarkeit wie Aufmerksamkeit sieht man nicht nur in Medien und Politik, sondern auch in Kirchen, Schulen und Wissenschaften. Nur was sichtbar ist, *ist*. Nur was sich zeigt, ist wirklich. Und nur wer ›prominent‹ gezeigt wird, ist ›wirklich wichtig‹. Für die Universitäten heißt dann der Leitwert ›Sichtbarkeitssteigerung‹. Und manchen gelten ›bildgebende Verfahren‹ als maßgebender Ausweis des Wirklichen. Die (fingierten) Bilder dieser Verfahren zeigen, wie erfolgreich solch ein Setzen auf Visibilisierung ist. Sie verspricht, sichtbar zu machen, was unsichtbar war. Wo Dunkel war, werde Licht. Das ist ein Aufklärungsgestus, auch ein Offenbarungsgestus. So wird mit Farbenspiel sichtbar gemacht, was man im Hirn meint sehen zu können.

›Ich bin sichtbar, also bin ich‹ kann man als Daseinsgrundsatz in visuellen Kulturen verstehen. Mehr noch, ›ich werde gesehen, also bin ich‹. Je mehr mich sehen, desto mehr ›bin‹ ich. Als würde das Gesehenwerden mich meiner selbst vergewissern. Facebook und ›selfies‹ sind Konsequenzen dieses Begehrens nach Sichtbarkeit – um fast jeden Preis, auch den der Privatheit, der gnädigen Unsichtbarkeit. Allerdings – *wie* ich gesehen werde, macht einen gravierenden Unterschied. Daher ist die Selbstdarstellung im Web so geeignet, das eigene Wunschbild zu verbreiten (was umso abgründiger sein kann). Selbstredend möchte man ›gut aussehen‹, ›angesehen‹ sein und nicht verspottet oder vorgeführt werden. Aufstieg und Fall prominenten Medienpersonals ist dafür immer wieder ein Lehrstück. Man will so gesehen werden, wie man sich selbst gerne sieht. Nicht wie Gott einen sieht, sondern wie ›die imaginären Anderen‹ einen sehen, ist entscheidend. Image-Kampagnen dienen zur Tilgung der Differenz von Selbst- und Fremdbild. Wunsch soll Wirklichkeit werden in maximaler Expansion des gewünschten Selbstbildes. Auch das ist ›Anthropotechnik‹: die Inszenierung eines Selbstbildes, auf dass im Kampf um Aufmerksamkeit und Sichtbarkeit sich das Gewünschte durchsetzt.

›Ich bin im Fernsehen, also bin ich‹ oder ›ich bin im Web, also bin ich‹ (möglichst oft geklickt). Dem zugrunde liegt vermutlich ein mächtiges Begehren nach Sichtbarkeit als Daseinsvergewisserung. Das ist einer-

11 Vgl. Philipp Stoellger, Gabe und Tausch als Antinomie religiöser Kommunikation, in: Klaus Tanner (Hg.), Religion und symbolische Kommunikation, Leipzig 2004, 185–222.

seits so trivial wie andererseits untrivial und schwer verständlich. Hans Blumenbergs Anthropologie *Beschreibung des Menschen* geht von der These aus, »dass der Mensch sichtbar ist«. Er ist nicht *durchsichtig*, sondern *intransparent*, opak und daher sichtbar: als Körper für andere. »Visibilität« heie vor allem, dass der Mensch »vom Sehenknnen der anderen ständig durchdrungen und bestimmt ist, sie als Sehende im Dauerkalkl seiner Lebensformen und Lebensverrichtungen hat«¹². Mit Luther gesagt: »homo est manifestus, deus autem invisibilis«¹³. Diese Sichtbarkeit ist aber nicht ungefährlich, wie jedes Beutetier wei, das Schutz sucht, Geborgenheit in Verborgenheit. Das macht das Begehren nach Sichtbarkeit so unselbstverstndlich. Dem Blick der Anderen exponiert zu sein macht im Mae der Sichtbarkeit auch angreifbar und verletzlich.

Aber – Sichtbarkeit ist auch eine Form von *Macht*, deren Darstellung und Präsenz. Das zeigt drastisch die Bildpolitik des Vatikans. Wenn Sichtbarkeit Macht bedeutet, obwohl man sich angreifbar dem Blick der Anderen exponiert, ist sie das Medium des Kampfes um Aufmerksamkeit, ffentlichen Einfluss, Quoten und letztlich *Deutungsmacht*.

Vermutlich geht mit der Sichtbarkeit auch Sinnerfahrung einher. Jochen Hrischs mediengeschichtliche These ist, dass die Einheit von Sein und Sinn durch Medien »verbrgt« werde: im Abendmahl real als Inbegriff dieses Versprechens; durch das Geld funktional in einem generalisierten Sinn (ohne Seinsdeckung), und in den neuen Medien simuliert als Nullmedium.¹⁴ Die alte Grundannahme der Einheit von Sein und Sinn sei seit Nietzsche zerfallen. Das Medium ist nur noch das Nullmedium und nicht mehr das Versprechen der Einheit von Sein und Sinn.¹⁵ »Die im Bann von Stimme und Schrift stehende frhe Mediengeschichte ist sinnzentriert, die neuere Mediengeschichte fokussiert hingegen unsere Aufmerksamkeit immer stärker auf die Sinne.«¹⁶ »Ich bin im Fernsehen, also bin ich« oder »Ich werde gesehen, also bin ich« – dieser Seinsgrundsatz zur Daseinsvergewisserung erscheint dann als sptmoderne Simulation der Einheit von Sein und Sinn. Die Augenblicksaufmerksamkeit (im TV oder im Web) scheint als sinnstiftend erfahren zu werden – zumindest wenn sie nicht in Form des Gerichts, sondern der wohlmeinenden Steigerung des Selbstwerts erfahren wird.

Dass mich der richtende Gott stets sieht, wird als zutiefst unbehaglich erfahren, wenn nicht als pathologisierend. So knnen auch neue Medien verfahren (von berwachungsinstitutionen nicht zu reden), wenn sie Privates sichtbar machen und dem Gesptt preisgeben. Bildstrafe »in effi-

12 Hans Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt a.M. 2006, 778.

13 Martin Luther, WA 3, 302.

14 Vgl. Jochen Hrisch, *Das Abendmahl, das Geld und die Neuen Medien. Poetische Korrelationen von Sein und Sinn*, Bremen 1989, 17.

15 Vgl. ebd., 14f.

16 Jochen Hrisch, *Der Sinn und die Sinne. Eine Geschichte der Medien*, Frankfurt a.M. 2001, 14f.

gie« ist das Drohpotential dieser Deutungsmächte, die einen jederzeit »schlecht« aussehen lassen können. Dass mich der gnädige Gott als gerecht ansieht, ohne dass ich das verdient hätte, sieht in mir anderes, als ich von mir aus bin. Es wird mir zugeschrieben und zugesagt, was ich in seinen Augen bin. So blicken Liebende. Neue Medien wie »social media« sind dagegen wie kleine Willkürgötter, überaus deutungsmächtig, aber nicht vertrauenswürdig. Der »homo sacer«, der Vogelfreie, der straflos tötbare Mensch, ist der mediale Mensch. Das ist nicht nur eine Erfindung spätmoderner Anthropologie (Agambens), sondern für Protestanten durchaus einschlägig. Immerhin war Luther ein »homo sacer«, ein Vogelfreier, ein »abjekt«.

Kirchen sind *auch* das, was die Medien aus ihnen machen oder wie sie sich in Medien präsentieren: live-events zum Beispiel (*the meaning of life* ist *live?*), Designobjekte, Werte- und Ordnungshüter, reaktionäre Instanzen oder rauschende Randphänomene etc. Die Institutionen (und ihre Repräsentanten) werden »selbstdarstellungspflichtig«. Zum Gipfel der Genüsse wird, die Sichtbarkeit zu steigern, möglichst nicht durch Skandale, sondern durch »Erfolge«. Hier kreuzen sich Ökonomisierung und Visualisierung der Wirklichkeiten, in denen wir leben. Die Sichtbarkeitssteigerung führt dann nicht nur zum Kampf um Aufmerksamkeit, sondern in neue Bilderstreite: in *iconoclashes*.¹⁷ Kirchen wie Wissenschaften sind in diesen Bilderstreiten »mitten drin, statt nur dabei«.

Die Pluralisierung, Dynamisierung und Digitalisierung visueller Kulturen, in denen wir leben, sind für den Protestantismus eine besondere Herausforderung: als Religion des Wortes im Horizont visueller Kulturen nicht *nicht* visuell kommunizieren zu können – aber dafür nur recht begrenzt ausgebildet und kompetent zu sein. In Wort, Schrift, Sprache und Text sind Protestanten bestens »trainiert«, im Blick auf Bild, Bildlichkeit und Visualität hingegen deutlich weniger.

Bilder gelten lutherisch als bloße Repräsentation, ohne Substanz und Präsenz. Daher dienen sie nur zur Belehrung, Erinnerung oder zum Schmuck. Diese Umstellung von »Präsenz-« auf »Repräsentationskultur« kann man als »modern« schätzen. Deswegen wurden die substantiellen Aufladungen, die »Knochenladungen« der Altäre und Kirchen in der Reformation aus den Kirchen entfernt und bestattet. Bilder und tote Körper sind keine Heilsmedien. Wenn Bilder als im Grunde tot gelten, heilige Körper ebenso, scheint das Bildproblem geklärt und beerdigt. Die gefährlich eigendynamischen Bild- und Körpermedien sind entdämonisiert und offiziell beseitigt. Nur bleibt fraglich, ob diese Vakanz an *Präsenz*-medien durchgehalten wurde.

In Gottesdienst, Abendmahl und Lebensformen der Religion kehren *lebende* Bilder wieder als Präsenzmedien: das Leben des Christen als »Heiligung«, die Gemeinde als lebendiges Bild, exemplarisch im

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

Abendmahl, der Pfarrer als Amtskörper der »viva vox«, mit Familie und Pfarrhaus als imaginär geladenem Heterotop. An die Stelle der toten Bilder und Körper tritt der lebende Körper als Körperbild, wie der Pfarrkörper als lebendiges Bild »protestantischer Identität«. Was an Präsenz als Repräsentation depotenziert wurde, kehrt »von unten« als *Präsenz lebender Bilder* wieder. Die kirchliche Bildpolitik der »Verkörperung« in prominentem Personal zeigt das.

Kulturen mit immer mehr Sichtbarkeit und Sichtbarmachung müssen das Verhältnis von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit immer wieder aushandeln und austarieren. Kultur lebt davon, dass einiges unsichtbar bleibt. Andernfalls lebten wir wie Laborratten unter ständiger Beobachtung. An der Universität ist das so leicht nachvollziehbar wie im Pfarrhaus: Wer ständig zeigen müsste, was er tut, wer ständig unter Beobachtung stünde, der lebte unter gnadenlosen Bedingungen. Zu viel Sichtbarkeit ist inhuman. Es gibt auch eine Kultur der Invisibilisierung. Es ist vom Feigenblatt bis zum jüngsten Gericht ein lebensnotwendiges Verdecken – ein gnädiges Absehen und Nichtsehen (wie in der Rechtfertigung). Dafür spricht auch *die Unsichtbarkeit der Seele*. Daher ist es so vergeblich, sie sichtbar machen zu wollen – und so lustig, wenn man meint, sie sei nicht, weil sie nicht zu sehen sei. In dieser Entzogenheit den Sichtbarkeitslüssen gegenüber bleibt sie ein Refugium der Menschlichkeit des Menschen, einer gnädigen Unsichtbarkeit.

7 Wirklichkeitsschrumpfung versus Horizonterweiterung

Was als Wirklichkeitssteigerung angelegt gewesen sein mag – als Intensivierung des Wirklichen durch seine Wirksamkeit, Wertigkeit und Sichtbarkeit –, erweist sich im Rückblick auch als Wirklichkeitsschrumpfung. Die Intensivierungen werten bestimmte Wirklichkeitsformationen besonders auf: was sich rechnet, was sichtbar ist, was wirksam ist etc. Ökonomisierung und Visualisierung der Wirklichkeiten manifestieren sich nicht zuletzt im »*morbus evaluitis*«, der von der Ökonomie in Politik, Kirchen, Schulen und Wissenschaften überggesprungen ist. Was wirklich ist und bleiben will, muss sich der Evaluation stellen – als Test auf die Wirklichkeitswürdigkeit. Was da durchfällt, ist Geschichte, Vergangenheit und Vergessen. Im Orkus der Kultur schwimmt alles, was negativ evaluiert wurde. Daher wäre dieses Gewimmel ein spannendes Forschungsfeld: die Möglichkeiten, die nie wirklich wurden, und von denen Benjamin hoffte, sie würden eschatologisch versöhnt, indem sie doch noch wirklich würden. Welch' eine Hoffnung für alles ungeborene Leben und Denken (aber ob das auch für alles Übel zu hoffen sein sollte?). Vielleicht gibt es eine List der Unvernunft: in der Wirkungslosigkeit von Evaluationen. Das Paradigma der »Operativität« des Seins als Wirksamsein provoziert die Frage nach einem gnädigen Gegenspieler: der Unwirksamkeit (wie sie bei Evaluationen in Wissenschaft und Kirchen »aus

Versehen« die Regel zu sein scheint). »Unwirksamkeit« als das Anökonomische, das Widersinnige hat viele Verwandte, wie die Passivität und ihre Variationen.

Christentümer könnten den Sinn und Geschmack für das *Anökonomische* wach halten, für Gabe im Unterschied zum Tausch, für Vergebung statt Vergeltung, für das Unmögliche jenseits des gegenwärtigen Horizonts. Für all das also, was einer Wirklichkeitsschrumpfung zum Opfer fällt, die sich an Wirksamkeit, Wertigkeit und Sichtbarkeit allein orientiert. Diese spätmodernen Dispositive exkludieren vieles von dem, was Menschen menschlich miteinander lebendig sein lässt. Unwirksamkeit klingt müßig und faul, als wäre es eine »Todsünde« (die trivialisierte Form der *akedie* namens *otium*). Etwas nobler formuliert heißt das Inoperativität oder *désœuvrement* und *inoperativeness*; theologisch sei an die kreative Passivität erinnert.¹⁸

Agamben wagt es, von der »kommenden Gemeinschaft« zu sprechen und darin zu zeigen, was er zu hoffen wagt: »Die Erlösung [...] ist kein Werk, sondern eine Art der Sabbatruhe«, eine »Untätigkeit« und »Entschöpfung«. »Untätigkeit« heißt nicht Trägheit, sondern *katargesis*.¹⁹ Dass er hier einen paulinischen Grundbegriff als Gipfel der Erlösung aufruft, ist bemerkenswert: »*katargein*« ist »Entwerkung«. *Katargeo*, »fast nur«²⁰ bei Paulus belegbar, hat zwei Bedeutungen: vom Menschen gesagt ist es ein Vergehen gegen eine religiöse Ordnung; von Gott und Christus gesagt »eine religiöse Wohltat, eine Befreiung«²¹. So kann Gott die Überheblichen unter den Korinthern und deren Werte »bedeutungslos machen« (1Kor 1,28), oder die Weisheit der Griechen ihrer Geltung oder Wirkung entheben (Eph 2,15). Es ist eine Entmächtigung, eine göttliche Umwertung aller Werte, so wie das Gesetz außer Kraft gesetzt wurde (Röm 2,14; 3,17), die Fürsten dieser Welt ihrer Macht beraubt (1Kor 2,6; vgl. 2,14).²² »*Katargesis*« ist das Vorübergehen von Herrschaft als Herrlichkeit, von Kirche als Ökonomie und Amt als permanente Tätigkeit. Und das nicht nur als Negation, sondern als Eröffnung eines Kommenden, einer außerordentlichen Gemeinschaft. Wer den Deutungsmächten von Ökonomisierung und Visibilisierung wenigstens gelegentlich entkommen möchte, könnte solch einem eschatologischen Wink folgen. Denn zur Wirklichkeit gehört nicht zuletzt, was wir zu hoffen wagen: das Imaginäre, von dem wir leben.

Dr. Philipp Stoellger ist Professor für Systematische Theologie und Religionsphilosophie an der Universität Rostock.

18 Vgl. Philipp Stoellger, *Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer categoria non grata*, Tübingen 2010.

19 Giorgio Agamben, *Die kommende Gemeinschaft*, Berlin 2003, 105.

20 Gerhard Dellling, Art. »καταργέω«, in: Gerhard Kittel (Hg.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* Bd. I, Stuttgart/Berlin/Köln 1990, 453–455, 453.

21 Ebd.

22 Vgl. ebd., 454.