

Realpräsenz

Abendmahlstheologie als Medien-Anthropologie?

Michael Moxter

Gustav Radbruch erklärt im ersten Paragraphen seiner Rechtsphilosophie, wie sich das Recht zu anderen Kulturererscheinungen verhalte. Da zu letzteren auch die Religion gehört, bestimmt der Jurist, Sozialdemokrat und spätere Justizminister der Weimarer Republik diese als eine Bejahung der Welt, die deren Abgründigkeit ertrage und der Ambivalenz der Welterfahrung trotze¹. Recht und Religion seien demzufolge auf denselben Kontrast zwischen Wert und Wirklichkeit, zwischen Soll-Erwartung und Faktizität bezogen, aber jeweils auf eigene Weise. Das Recht und in seiner Folge auch die Rechtswissenschaft seien auf diesen Gegensatz bleibend und wesentlich ausgerichtet, die Religion dagegen verhalte sich zu ihnen wertüberwindend, sie operiere ›jenseits von Gut und Böse«. Nachdem Radbruch die Eigenständigkeit der Religion innerhalb der Kultur auf diese Weise gewürdigt hat, merkt er an, sie könne ihre typische Leistung nur im Vollzug erbringen, nur in einer Bindung an den jeweiligen Augenblick. Religion »darf niemals ein Dauerzustand werden [...] Sie ist nicht ein Kloster, in das man eintritt, um nie wieder herauszukommen, sondern eine Wegkapelle, in der man zu kurzer Andacht den Wanderstecken an die Mauer lehnt«².

1 In Nachbarschaft zu Tillich heißt es: »Religion ist Bejahung alles Seienden trotz alledem«. Radbruch 2003: 10.

2 A. a. O.: 10 f.

Ich zitiere das wegen der zwischen Raum und Zeit oszillierenden Metaphorik. Klöster sind besondere Orte, die das Zeiterleben auf eine spezifische Weise gestalten und reglementieren. Sie sind auf Dauer gestellt und integrieren die Vielfalt und Diversität alltäglicher und lebensgeschichtlicher Ereignisse in eine konstante, dem Ablauf des Sonnentages folgende, rhythmisierte Zeit, einer vom Ritus erzeugten Gleichförmigkeit. Intervalle zwischen den Stundengebeten sind für temporale Prozesse der Weltveränderung wie der Arbeit reserviert, das liturgisch gestaltete, dem Gotteslob gewidmete Gebet verheißt dagegen Partizipation am himmlischen Chor und bindet durch Wiederholung des Vertrauten den Glauben an Gottes ewige Gegenwart. Der Anspruch der *vita contemplativa*, sich am Unendlichen, an der Betrachtung Gottes auszurichten, hat den Preis, auf andere Lebensformen definitiv zu verzichten (man tritt in das Kloster ein, um nie wieder herauszukommen). Ganz anders die Rolle der Alltagsreligion, zumal in der Moderne. Sie kann (und darf) nach Radbruch nur Unterbrechung sein. Der mimetische Nach- und institutionell gesicherte Mitvollzug der himmlischen Liturgie wird durch die Kurzandacht abgelöst, weil diese der in der Neuzeit zu sich selbst kommenden *vita activa* am besten entspricht.

1 Beobachtungen zur medialen Temporalisierung

Korrelationen zwischen Zeiterfahrung und Zeitgestaltung einerseits und Religion bzw. liturgischer Praxis andererseits wurden unter vielfältigen Perspektiven beschrieben³ und spielen selbstverständlich auch im Kontext von Säkularisierungsdebatten eine Rolle (etwa als Umstellung von einer zyklischen Zeiterfahrung der griechischen Antike auf die Linearität einer die Heilsgeschichte nachahmenden Fortschrittsgeschichte bei Hermann Cohen⁴ und Karl Löwith⁵ oder als Gegensatz zwischen der Zeit drängender Entscheidung und der Permanenz endloser Debatten⁶ bzw. als soteriologische Qualifikation des Augenblicks der Entscheidung bei Kierkegaard und Bultmann⁷). Im Kontext der in diesem Band dokumentierten Konsultation unter dem Denktitel ›Menschsein 4.0‹ gelten in verwandter Weise die Transformationen des Zeiterlebens und korrespondierend der Religion(en) durch digitale Medienpraktiken als einschlägige Phänomene für die Beschreibung der *conditio humana*. Ich

3 Vgl. Georgi et al. 1994.

4 Cohen 1929: 290 ff., 304 ff.

5 Löwith 1976.

6 Vgl. Schmitt 1972: §§ 35 u. 51 ff.

7 Vgl. Moxter 1994.

nenne in diesem ersten Abschnitt einige Aspekte, die m. E. in dieser Hinsicht Aufmerksamkeit verdienen.

Im Blick auf die Raumerfahrung gehört zur Eigenart der Medien ihre Fähigkeit, Abwesendes anwesend sein zu lassen, Fernes in die Nähe zu holen oder im digital vernetzten *home office* eine *global agency* zu entfalten. In dieser Formulierung manifestiert sich bereits eine zeittheoretische Dimension der Medien, wenn das Telefon Präsenz der Abwesenden ermöglicht, in und durch Schrift das *Vergangene* aktuelle Bedeutung gewinnt oder, um von noch älteren Medien zu sprechen, wenn im Bild die Toten unter den Lebenden bleiben. Friedrich Kittler hat in diesem Sinne als spezifische Leistung der Medien ihre Macht zur »Zeitachsenmanipulation«⁸ identifiziert. Zu ihr gehört auch die Möglichkeit der Beschleunigung, mit der Eisenbahnfahrt und Produktionsabläufe maschineller Herstellung zur Signatur der industriellen Revolution wurden, die mit Heinrich Heine⁹ gesprochen, den Raum tötet, um nur Zeit übrig zu lassen. Digitalisierung ist insofern ein weiteres Mittel zur exponentiellen Steigerung von Verknüpfungsgeschwindigkeiten und der Reaktion auf Information mit Information, was Maurice Blanchot in Analogie zu Flugzeugen, die schneller als der Schall sind, als ein Durchbrechen der Zeitmauer beschrieben hat.¹⁰ Die Frage, wie in der digitalen Revolution unserer Tage die Mediengebundenheit des menschlichen Zeiterlebens die religiöse Praxis verändert oder – in umgekehrter Blickrichtung – wie Religion den Umgang mit der Zeit prä- und refiguriert, impliziert Aufgaben einer humanen Selbstbeschreibung, die keine anthropologische Wesensbestimmung beansprucht oder intendiert, wohl aber Aufmerksamkeit für die *conditio humana* fordert und anregt.

Unter ›Temporalisierung‹ wird hier mit Niklas Luhmann ein Verfahren verstanden, das Komplexität dadurch reduziert, dass ein System in ein Nacheinander bringt (sequenziert),¹¹ was im Zugleich ein unüberschaubares Chaos wäre und bliebe. Das System investiert Zeit als Mittel des Aufbaus und der Stabilisierung von Ordnungen. Umso weniger Zeit verbraucht wird, um Unterscheidungen zu generieren und applizieren, desto effektiver die Gestaltung. Insofern ist die Möglichkeit eines nahezu instantanen Austauschs von Informationen nicht allein ein Effizienzgesichtspunkt bei der Optimierung von Übertragungswegen durch Rechenmaschinen, sondern auch ein Indikator der Veränderungsdynamik sozialer Praktiken. Medienrevolutionen erhöhen nicht allein die Geschmeidigkeit der Transportkanäle, sondern transformieren die

8 Kittler zitiert nach Krämer 2020: 293.

9 Vgl. seinen Bericht über die Geschwindigkeit der Eisenbahn anlässlich der Eröffnung der Bahnstrecken Paris–Rouen bzw. Paris–Orleans vom 5. Mai 1843, in: Heine 1843: 250.

10 Stiegler 2009: 29.

11 Luhmann 1980: 235–300, 238 f.

Art, wie gehandelt wird. In der Alltagswelt zeigt sich das zum Beispiel daran, dass der Einsatz zeitsparender Technologien sich nicht als Gewinn von Freizeit manifestiert, sondern es vielmehr erlaubt, mehrere Dinge gleichzeitig zu tun (multitasking) – was paradoxerweise das Gefühl permanenter Zeitknappheit befördert. Mediennutzer sparen Zeit, aber unter erhöhtem Zeitdruck.

Judy Wajcman, deren Diagnose ich in dieser Beobachtung folge, zitiert das berühmte ›Futuristische Manifest‹ von 1909, das die Faszination für Geschwindigkeit angesichts des Zeitalters des Automobils auf die Formel brachte: »Time and Space died yesterday. We are already living in the absolute, since we have already created eternal, omnipresent speed«¹². Nun mag es mit dieser neuen Form des Ewigen, die den Tod der Zeit nach sich ziehen soll, nicht allzu weit her sein, wenn die Beschreibung ein *yesterday* und mithin den Unterschied zwischen dem, was ›nicht mehr‹ und was ›schon jetzt‹ (*already*) ist, im Munde führt. Aber das damals artikulierte quasi-mystische Gefühl eines temporalen Mitgerissenseins, einer Entrückung im Geschwindigkeitsrausch verdient Erwähnung, zumal das Zitat einen Zusammenhang von Zeiterleben und Ewigkeitsgedanken in säkularer Gestalt deutlich erkennbar werden lässt. Mitten in der Beschwörung einer kulturellen ›Zeitenwende‹ bekräftigt das Zitat die traditionelle Opposition von Zeit und Ewigkeit, die offenbar keiner platonischen Zweiweltentheorie verpflichtet sein muss, sondern die humane Zeiterfahrung, die Bestimmtheit des Menschen durch Vergänglichkeit, im Horizont eines Anderen der Zeit, hier also des Ewigen und Omnipräsenten, begreift. Vergleichbare Korrelationen begegnen in der räumlichen Dimension, wenn Georg Simmel das städtische Leben darin durch Allgegenwart (Omnipräsenz) charakterisiert sieht, dass in der Stadt alle Möglichkeiten der weiten Welt vorgehalten werden,¹³ also (wenn ich aktualisieren darf) zum Beispiel auf dem vermeintlich traditionellen Wochenmarkt mitten im Winter frische Himbeeren und Heidelbeeren im Selbstverständlichkeitsmodus neben den Kartoffeln, Eiern und Äpfeln aus der Region feilgeboten werden. Die Gegenwart aller fabelhaften Dinge innerhalb der Reichweite des öffentlichen Nahverkehrs ist ein Raumphänomen, an dem deutlich wird, dass die Kategorie der ›Allgegenwart‹ in ihrer genuin zeittheoretischen Dimension überhaupt erst freigelegt werden muss, da sie zunächst räumlich konnotiert ist. Synchronisation, Wiederholung,¹⁴ aber auch Verdichtung von Präsenz sind Dimensionen der Temporalisierung eines Gegenwartfeldes. Dass Zeit nicht einfach gegeben ist, sondern durch Akte erzeugt, mithin ein Resultat von Temporalisierung ist,

12 Marinetti zit. n. Wajcman 2015: 47.

13 Zu Simmel vgl. a. a. O.: 52.

14 Vergleiche zu beiden Phänomenen die Analysen von Lorenz Engell zur Zeitlupe in diesem Band.

deutete sich bereits in der von Aristoteles stammenden Verbindung von Zeit und Zählbarkeit an.¹⁵

Nun ist Beschleunigung nicht nur unter der modernitäts- und kulturkritischen Perspektive der Zeitdruckerzeugung, etwa durch Kolonialisierung der Lebenswelt, zu beklagen. Es legen sich auch andere Perspektiven nahe, etwa im Blick auf Techniken der Zeitmessung, auf immer genauer synchronisierte Uhren, die die Koordination komplexerer Entscheidungen und Handlungsabläufe ermöglichen und an denen sich beobachten lässt, wie sich das Zeiterleben (mit ihm auch das Zeitbewusstsein) verändert. Unterstellt man, dass es nicht nur die objektive Zeit einer äußeren Natur gibt, wie sie in der Abfolge der Jahreszeiten oder von Ebbe und Flut wahrnehmbar wird, und auch nicht nur sogenannte innere Uhren, die einen eigenen Rhythmus des Organismus ausbilden (deren Selbstbezüglichkeit zu Ungenauigkeiten etwa bei der Abkopplung der Schlafenszeit von äußeren Einflüssen führt¹⁶), sondern auch so etwas wie einen subjektiven, inneren Sinn für Zeit als eines kontinuierlichen Stroms, in dem ein intentional verfasstes und also in retentional-protectionalen Abwandlungen begriffenes Bewusstsein gleichsam schwimmt oder treibt, wird auch die Frage wichtig: Wie kommt es überhaupt zu solchem Fürsichsein des Zeitbewusstseins? Bilden Messinstrumente Basis und Außenhalt präziser Wahrnehmung von objektiver Zeit, so wäre, nach Praktiken (und Medien?) der Verfeinerung auch des Erlebens subjektiver Zeit zu fragen, nicht illegitim. Eine entsprechende Suchbewegung könnte an Überlegungen zum Verhältnis von Anthropogenese und Technikentwicklung anknüpfen, etwa an das, was im Anschluss an Hans Bürger-Prinz von Arnold Gehlen als ›Verlagerung innerer Antriebsmomente in den äußeren Gegenstand‹¹⁷ beschrieben wurde. Menschliches Handeln und auch schon natürliches Verhalten entspringen nicht immer Entscheidungen wie Athene dem Haupte des Zeus, als Kopfgeburten im inneren Willen eines autonomen Subjektes vorbereitet und hernach exekutiert, sondern werden sachgemäßer aufgefasst, wenn man sie als in Situationen und Routinen eingebettet, und in dem Sinne als *responsorisch*¹⁸ begreift, dass ihnen Aufforderungscharaktere aus Gegenständen entgegenkommen. So sind der Stein, mit dem ein Feuer entzündet, oder die zerbrochene Straußeneischale, in der Wasser gesammelt und aufbewahrt werden kann, ›externe Möglichkeiten‹, die nicht aufgrund rationaler Prüfung einem Repertoire zweckdienlicher Instrumente hinzugefügt werden, sondern sie sind sozusagen der Zweckset-

15 Die Zeit als Zahl der Bewegung hinsichtlich ihres Früher und Später setzt Zählbarkeit voraus; vgl. Aristoteles Physik IV/11, 219 b 2.

16 Vgl. Aschoff 1990: 133–144. 140.

17 Vgl. Gehlen 1986: 25.

18 Um einen Begriff von Bernhard Waldenfels aufzunehmen.

zung vorgelagerte Zwecke im Zeug,¹⁹ äußere Verhaltens- oder Handlungstrigger. Dass die Straußeneierschale Wasser zu transportieren anregt, ist darin begründet, dass es sich in ihr sammelt, und die Wahrnehmung dieses Umstandes ist ursprünglicher als der Gedanke an Aufbewahrung und Transport des Wassers, sozusagen eine in den Gegenstand eingelagerte Darstellung der Chance, mit Wasser umsichtig, also *vorausschauend* umzugehen. Man könnte das als ein subjektiven Zwecken vorgängiges und verkörpertes Verhältnis zur Zeit beschreiben. Es gehört zum Charakter solch aufforderungsimprägnierten Zeugs, dass *jetzt und hier* Wasser sich darbietet, das man *später und dort* brauchen kann. Was es heißt, Zeit zu haben, wird an Praktiken bewusst. Entsprechend entwickeln die in einer bestimmten Umgebung möglichen Tätigkeiten einen eigenen Zeitsinn, wenn Feuer nicht einfach als durch einen Blitz Erzeugtes, gleichsam als plötzlich aus dem Götterhimmel herabfahrende Urgewalt, sondern als durch Transport eines brennenden Astes, als durch Funken entzündetes Gras erscheint, also als eingehegter Brand, der wieder angefacht werden kann. Feuer und Wasser werden dann weder ausschließlich als Göttermächte noch als reine Elementarkräfte der Natur erlebt, sondern sind in Praktiken erschlossen, die ein Zeitlichkeitsbewusstsein ausbilden.²⁰ Vor diesem Hintergrund identifizieren Paläoanthropologen etwa Fundstücke in einer Höhle als Indizien menschlicher Lebensformen aufgrund der internen, jenen gleichsam eingeschriebenen Möglichkeiten der Bereithaltung (*maintenance*), ihrer Tauglichkeit als Handlungsmittel. Die Form der Gegenstände qualifiziert sie in Affinität zu Praktiken.

Bernard Stiegler kontrastiert den in dieser Fassung einschlägigen Zusammenhang von technologischer und anthropologischer Evolution mit Rousseaus Bild vom Naturzustand, demzufolge der von aller Kultur freie Naturmensch in einer Welt lebte, in der er nicht nur anderen Vertretern seiner Art desinteressiert aus dem Wege ging, sondern in der der Wilde auch am Morgen seine Schlafstätte aufgab, um dann am Abend in ein Wutgeheul über den Verlust seines Bettes auszubrechen, vom Einbruch der nächsten Nacht vollkommen überrascht.²¹ Rousseaus Urmensch steht also nicht nur relationslos zu Seinesgleichen, sondern auch zeitlos zur Welt, so dass er – wenn mir der Kallauer erlaubt ist – in diesem Setting keine Zukunft haben kann. Was ihn allererst zum Kulturmenschen macht und den Urmenschen als bloß fiktiven Ausgangspunkt aus den weiteren Phasen der Anthropogenese verschwinden lässt,

19 Um Heideggers Begriff aufzunehmen. Zur Außenwelt-Auslösung von Handlungen (Straußenei) vgl. Gehlen 1986: 23. 52. 55.

20 Stiegler 2009: 255.

21 Rousseau 1971: 139.

erklärt Stiegler²² mit Rückgriff auf Heidegger aus der Konstitution eines Zeitbewusstseins. Dieses entspringe aus dem Bewusstsein eines Seins-zum-Tode und zugleich eines Schon-Da-Seins, also zwischen dem Ausgriff auf ein Enden und einem Sinn für Abkünftigkeit bzw. Schon-Angefangen-haben. Gräber sind Orte und Bestattungsriten Praktiken, deren Bildlichkeit Medien schafft, in denen sich ein menschlicher Sinn für Zeitlichkeit sozusagen thanatologisch konstituiert. Dessen Vermitteltheit durch äußere Darstellungsformen zeige sich an den von anderen übernommenen Produkten oder überlassenen Traditionen, in denen eine Vergangenheit aufgehoben sei, die keine selbst erlebte sein müsse, um Relevanz für die Gegenwart zu haben. Der Außenhalt im Objektiv-Objektivierten ermöglicht oder stützt die Ausbildung von innerem Zeiterleben.²³ Erst so bildet sich der Kontrast von innerem Zeitbewusstsein und objektiver, messbarer Zeit. Zeiterfahrung entsteht nach dieser Auffassung in der Spannung von Erinnerung und Antizipation und zwar in der Form, dass beide weder *mental acts* noch *natural facts* sind, sondern in einem Zwischenfeld, am Zuhandenen, am Zeug oder in der Berührung der Toten bzw. der Partizipation an Begräbnisriten ›begriffen‹ werden. Zeitbewusstsein gehört nicht unmittelbar und immer-schon zum Menschsein, zählt also nicht zu sogenannten anthropologischen Kontanten, sondern bedarf des Außenhalts, der Vermittlung, es erwächst mit und an Gegenständen und Handlungen und ist folglich Implikat sich ändernder Bedingtheiten menschlichen Lebens.²⁴ Philosophiehistorisch läuft diese These wohl darauf hinaus, dass der kontinuierliche Strom des inneren Zeitbewusstseins, von dem Husserls Phänomenologie fasziniert war, erst auf dem Umweg über Medien entsteht, die Heidegger als Existenzialien der Zeitigung zu fassen suchte, etwa in Phänomenen der Sorge oder des Vorlaufens zum Tode. Dem Einwand, die Medientheorie beanspruche an dieser Stelle zu viel, weil sie basalere Verhältnisse, etwa ein vorprädikatives Zeiterleben oder natürliche Rhythmen unsichtbar mache bzw. von ihnen schweige,²⁵ wird man wohl durch Ausweitung des Medienbegriffs begegnen. Nicht erst Riten, Opfer oder Uhren vermitteln ein Zeitbewusstsein, auch Naturprozesse können als Medien der Zeit aufgefasst werden.

Dieser natürlich nicht unproblematischen Ausweitung entsprechend, würde die Leitthese daher lauten, ›Zeit‹, sei sie nun linear als Ablauf eines unumkehrbaren Nacheinanders, oder dreidimensional als Ineinander von

22 Stiegler 2009: 167 f.

23 Im Grunde ist das schon die Pointe von Kants Widerlegung des Idealismus (Kritik der reinen Vernunft B 274 f.); [= AA III, 190 f.].

24 Stiegler 2009: 212.

25 So der Einwand meines Doktoranden Michel Steinfeld, dem ich für Kommentierungen danke.

Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gedacht oder durch Begriffe wie Augenblick, Punktualität oder Verweilen qualitativ bestimmt, werde nie direkt und unmittelbar, sondern stets medial erfahren.²⁶ Wenn dem so sein sollte, ergibt sich die Aufgabe, konkrete Unterschiede zwischen Medien im Blick auf die von ihnen jeweils ermöglichte Konfiguration des Zeitbewusstseins zu beschreiben.

Régis Debray hat das auf seine Weise in Angriff genommen, wenn er die von ihm skizzierte ›Mediologie‹ hinsichtlich der jeweils präferierten Zeitdimension ordnet, eine Ordnung, die idealtypisch gemeint ist, bei der es also immer auch Überschneidungen und Gegenbeispiele gibt. Unter dieser Einschränkung unterschied Debray eine Sphäre des Wortes, die in Mythos, Magie und Religion auf die vielzitierten ›Anfänge von allem‹ zentriert sei und ihre typische Form der Temporalisierung in der Repetition, im wiederholenden Gedächtnis habe – bis hin zum als Kreis von Kreisen gedachten Hegelschen Begriff. Typisch für diese Logosphäre sei daher eine zyklische Konfiguration von Zeit. Mit den Schriftkulturen gewinne dagegen die Linearität, die im Schreiben von links nach rechts oder umgekehrt und im Summieren von unten nach oben ihren charakteristischen Ausdruck findet, eine eigene Sphäre (*Graphosphäre* genannt). An und mit ihr öffne sich der Sinn für Zukünftiges und darum auch für die Abfolge je einmaliger, unwiederholbarer Ereignisse. Und schließlich vollendet sich der Drei-Viertel-Takt dieser Mediologie in einer sogenannten *Videosphäre*, die autozentriert Zeit wesentlich als Präsenz figuriere.

Ein religionstheoretisches Begleitprogramm ordnet diese medialen Formen: Die zyklische Bindung an die Anfänge geht als mündliche Erzählung von Gottes Handlungen bzw. von Gottesbegegnungen der Patriarchen der radikalen Transformation der Religion durch Schrift vorher. Diese ist als Schriftprophetie Öffnung auf Zukunft und zugleich Deutung historischer Ereignisabfolgen, während die *Videosphäre* als ein Kult der Gegenwart (*gen. subiectivus et obiectivus*) operiert, in dem vor allem oder nur noch das zählt, was jetzt direkt übertragen werden kann. Prägungen des Zeitbewusstseins im Horizont des entsprechenden Religionstyps richten sich am Aktuellen und Momenthaften, am je einzeln und individuell Erlebten aus. In der *Videosphäre* gilt alles das, aber auch nur das als wirklich, was sich der Anschauung zum sofortigen Gebrauch oder Verbrauch darbietet. Sein und Zeit vermitteln sich in allen drei Sphären, in dieser letzteren aber nicht mehr als Privilegierung von Vergangenheit oder Zukunft, sondern als *Real Presences*, so sehr sie sekundär mit Erinnerung oder Erwartung verknüpft sind.

26 Wir erfahren »die Präsenz eines jeden Augenblicks nur noch vermittelt, erleben die Gegenwart immer bereits als verschoben in Sphären kultureller Ausarbeitung, Durcharbeitung und Konservierung«, meint jedenfalls Stefan Münker, Münker 2015: 74.

Unter der Voraussetzung dieser gewiss dilettantischen Beobachtungen eines Fachfremden frage ich im Folgenden im Horizont meines eigenen systematisch-theologischen Arbeitsfeldes nach der Prägung der Zeiterfahrung bzw. den Weisen der Temporalisierung im Zusammenhang einer evangelisch angelegten Abendmahlstheologie.

2 Realpräsenz und Hybridisierung

Wenn in der traditionellen Architektur evangelischer Lehrstücke neben der Lehre von Gott und Mensch und den Prinzipien des Heils auch und zwar umfangreich von den *media salutis* gesprochen wurde,²⁷ und auf diesem weiten Feld so unterschiedliche Themen wie Gottes Wort, Gesetz und Evangelium, Glaube, Predigt, Kirche und weltliche Obrigkeit, Schrift, vor allem aber die sog. Sakramente einschlägig waren, so deutet sich in dieser Terminologie die Einsicht an, dass es sich jedenfalls um mehr und anderes als um bloße Werkzeuge und Instrumente handelt.²⁸ Natürliche Gegenstände oder technische Hilfsmittel blieben dem, was zu vermitteln ist, bloß äußerlich; Medien dagegen sind in dem Sinne des zitierten Quenstedtschen Wortes ›übernatürlich‹, dass sie mit den von Gott begründeten ›Heilsgütern‹ intern verbunden sind, also dem Umstand entsprechen, dass Gott als Heiliger Geist sich in ihnen selbst vermittelt. Alles, was weniger bliebe, fiel unter das die Passion eröffnende Verwunderungswort: »Ihr kommt mit Stangen, mich zu fangen?« (Mt 26,55). Was auch immer die systematischen Vordenker der lutherischen Orthodoxie unter der Geburt des neuen Menschen gemeint haben mögen, als Zangengeburt war sie ihnen nicht vorstellbar, wenn anders bei Gott und beim Menschen alles allein auf das Wort ankommt. Auch müsste eine instrumentalistisch geprägte Antwort auf die Frage, wie Gottes Geist Versöhnung bewirkt und Heil in der Welt verbreitet, harte Konkurrenzen erzeugen und Probleme des Typs generieren: Wenn Heil allein durch den Glauben an Christus zu erlangen ist, wofür bedarf es dann noch der Sakramente? Zählt allein das Wort der Zusage oder sollen sich die Glaubenden dem Regiment der Seelsorger und ihrer pastoralen Macht anvertrauen? Und in der Tat: Wäre Wasser ein äußeres Instrument, ließen sich Zwangstaufen als Königsweg der Heilszueignung theologisch nicht ausschließen oder liefere die Abgrenzung gegenüber Formen der Magie ins Leere. Die Verwendung des Medienbegriffs ist also ein Indiz für das Inter-

27 Vgl. den Abschnitt *De mediis salutis*, in: Pöhlmann 1979: §§ 50–61.

28 *Distinguuntur inter Instrumenta mere naturalia, qualia sunt baculus Mosis, virga Aaronis [...] et media sua essentia supernaturalia*, stellt etwa Quenstedt klar (zit. n. Pöhlmann 1979: 323 f.).

esse, verdinglichende Terminologie zu vermeiden. Spricht die Orthodoxie von Medien, mitunter auch von *Organen*, so tritt an die Stelle der Ausübung äußerlicher Kräfte ein Ineinander von Innerem und Äußerem, von Sinnlich-Materiellem und Sinnhaftem. Medien sind Vermittlungsumwege des Geistes, die eine Unterwerfung des religiösen Bewusstseins unter Ritus und Institution, Heilige Schrift oder Tischgemeinschaft ebenso ausschließen wie dessen vollständige Entbindung von Bezügen auf Äußeres und Anderes (also: den Spiritualismus in der Vielheit seiner reformatorisch perhorreszierten Formen). Die scholastische Theologie, die in Fragen der Heilszueignung mit einer Auffächerung der Ursachenlehre Ordnung stiften wollte und daher an Differenzen wie *causa formalis*, *causa efficiens* und *causa instrumentalis* das von Gott prinzipiell gewollte und von Ewigkeit her bejahte, von Christus erwirkte und durch den Geist im Leben des Einzelnen wirksam werdende Heil zu beschreiben suchte, geriet reformatorisch wegen ihrer aristotelischen Herkunft und ihrer Prominenz bei den Altgläubigen unter den Verdacht, die Taufe oder das gottesdienstliche Handeln zu menschlichen Werken zu machen. Die Einführung des Medienbegriffs erschien folglich als alternative Logik, um mit Luther die Singularität des *meritum Christi* in eine *distributio meriti* zu überführen, die eine Vielzahl von subjektiven Erfahrungen ermöglichen und jeden Schematismus abwehren konnte. Im Begriff der in unserem Kontext besonders interessierenden Zeitlichkeit gesagt: Christus war *einmal* und ist *ein für allemal* gestorben und dieses Ereignis keiner Wiederholung oder Ergänzung bedürftig. Sein Leben und seine Tat aber blieben stumm und folgenlos, würden sie nicht kommuniziert, ausgeteilt und also vermittelt (mediatisiert). Das Evangelium und seine Medien zu unterscheiden, war vor Marshall McLuhan und seiner Identitätsthese ›the medium is the message‹²⁹ eine Strategie, die sich gegen die Vorstellungen richtete, bloßes Wasser verfüge über soteriologische Kraft oder Brot und Wein könnten durch Konsekration in ihrer bzw. in eine andere Substanz verwandelt werden. Bewusstsein für Medialität auszubilden, war mithin der aufgegebene Weg, um zwischen ontologischem Realismus und bloßem Symbolismus, zwischen Instrumentalismus und Spiritualismus hindurch zu kommen.

War Luthers Nachdenken über das Abendmahl zunächst auf die Dimension der Bedeutung des Sakramentes fokussiert, so vollzog er später eine Umakzentuierung, die im Vergleich zwischen der formativen Phase der Reformation und seiner in der zweiten Hälfte der zwanziger Jahre ausgearbeiteten Abendmahlstheologie erkennbar wird. Während Luther 1518/19 seine Sakramentenlehre am Dreiklang von Zeichen, Bedeutung und Glaube, also von Sinnlich-Äußerem, Rechtfertigungsbotschaft und subjektiver Aneignung orientierte und aus ihm seine Kritik der altgläubigen Gottesdienstpraxis mit grundstürzenden

29 McLuhan 2001.

Folgen entwickelte, stellte er im binnenprotestantischen Streit ab 1523 auf das Ineinander von Einsetzungswort (Verheißung), Gabecharakter und Realpräsenz ab.³⁰ Alle drei Dimensionen reagierten je für sich und erst recht im Verbund miteinander auf ein Verständnis des Abendmahles, das die Disjunktion ›wirklich oder (bloß) symbolisch‹ für vollständig und also für unhintergebar hielt. Luthers Insistieren auf dem ›est‹ der Einsetzungsworte (»Dies ist mein Leib«) folgte nicht nur seinem eigenen massiven Heilsinteresse und -realismus, sondern immer auch (und bei genauerer Betrachtung: wesentlich) dem Interesse einer sprachphilosophischen Reflexion, einer grammatisch-rhetorischen Aufklärung über Metaphern und Symbole und die Gründe, warum man sie nicht erst über- und ersetzen müsse, um ihnen Sachgehalt, Wahrheitswert und Eigentlichkeit zutrauen zu können. Dieser Aspekt der Abendmahlslehre Luthers ist unter dem Denktitel ›Semiotischer Realismus‹ als Projekt einer Zeichentheorie diesseits von Nominalismus und Realismus systematisch expliziert worden.³¹ Darauf kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden, geht es doch im Zusammenhang dieses Teils unseres anthropologischen Projekts um die Zeitlichkeit, die im sakramentalen Gebrauch von Brot und Wein nach lutherischem Verständnis liegt und die Temporalisierung und Medialisierung verbindet. Im Zentrum meiner Ausführungen steht folglich der Begriff der Realpräsenz.

Historisch ist mit diesem Begriff gemeint: ›wirkliche Gegenwart‹ Christi in der stiftungsgemäßen Feier des Herrenmahls und d. h. näherhin: Empfang seiner Lebenshingabe in Leib und Blut im Essen von Brot und im Trinken von Wein aufgrund der entsprechenden Verheißung (»Das ist mein Leib, das ist mein Blut« etc.). Der Begriff ›Realpräsenz‹ markiert die Einheit von Gabe und Geber christologisch und sakramental im Kontrast und im polemischen Gegenüber zu einer *manducatio spiritualis*, die den (bloß) gemeinten Sinn, die im Glauben angenommene Bedeutung und darum den mentalen Mitvollzug einer symbolischen Handlung als die Angeln begreift, um die sich die gottesdienstliche Feier dreht. Die Bekräftigung der Realpräsenz konnte Kritikern als Residuum eines von Luther nur teilweise oder halbherzig überwundenen römischen Katholizismus erscheinen und als Rückfall in Magie und Naturalismus gedeutet werden (so der reformierte Vorbehalt). Man darf sie aber auch als Ausdruck einer modaltheoretischen Option würdigen, die den von Luther diagnostizierten platonischen Dualismus Zwinglis, den Chorismos zwischen Geistigem und Sinnlichem, Noetischem und Sensuaem abwehren und Ausrichtung an der ›Wirklichkeit‹ sein wollte. Diese Realismusemphase richtete sich gegen einen Schluss, der von der richtigen Einsicht in die Unhintergebar-

30 Vgl. Lohse 1995: 325–333.

31 Vgl. Deuser 1993: 174–198; Vetter 1999: 143. 265.

keit von Sinn und Bedeutung auf die Überzeugung führt, alles sei überhaupt nur Deutung und ausschließlich subjektive Bedeutungsgebung, *Gegebensein* also nichts anderes als *Gesetzsein*. Akzentuiert man das Verhältnis der Kategorien ›möglich‹, ›wirklich‹, ›notwendig‹ auf diese Weise, kann die Gabe nicht als Gegebenes, sondern nur als Bild und Hinweis auf eine eigentliche und ganz andere Wirklichkeit verstanden werden.

Die kritische Funktion des Begriffs ›Realpräsenz‹ bei Luther ist also unverkennbar, weniger klar ist dessen semantischer Gehalt. Denn es wird zwar mit temporaler Terminologie von ›Gegenwart‹ (Präsens) gesprochen, im Grunde aber doch Räumliches gemeint: *Dasein* als realer Gegenhalt des gegebenen Wortes. Das macht die Konzentration der historischen Debatte zwischen Luther und Zwingli auf die Frage, *wo* Christus sei, verständlich: ob seit Auferstehung und Himmelfahrt an einem bestimmten Ort, nämlich sitzend zur Rechten Gottes, und darum aus Gründen seiner Leiblichkeit (auch die reformierte Seite hatte ihr Interesse am Realismus) und aufgrund der Bindung aller Körper an den Raum, den sie jeweils einnehmen bzw. in dessen Grenzen sie ausgedehnt sind, folglich nicht zugleich im Brot oder Wein. Gehört es zur Realität der menschlichen Natur Christi, dass diese nicht jetzt und hier, auf diesem Altar im Brot, und gleichzeitig *auch* an anderen Orten sein kann (sei es selbst auf Altären der Nachbargemeinden), so verspielt eine Abendmahlstheologie, die diese *conditio humana* verkennt, die Christologie, auf der sie beruht.

Zwingli stützt seine Interpretation der Abendmahlsfeier als eines Gedächtnismahles auf dieses Raumargument, während Luther umgekehrt eine Ubiquitätslehre entwickelt, nach der Christus als Gottmensch, in der als Kommunikation von Wesenseigenschaften gedachten Einheit mit Gott auch an dessen Allgegenwart partizipiert, so dass es zu keinem logischen Widerspruch zwischen der Lokalisierung seines Leibes im Himmel und im Brot oder Wein kommt. Um Luthers Text von 1528 zu zitieren, der mit einer Erinnerung an Joh 3 einsetzt:

»Hie wirstu mit Nicodemo sprechen: ›Wie kan das zugehen?‹ Sollen nu alle stet und raum ein raum und stet werden? odder (wie der toelpel geist nach seinem groben fleischlichen synn trewmet) sol die menscheit Christi sich ausbreiten und denen wie ein fell, so weit alle creatur sind?«³²

Die Frage, ob gedacht werden kann, was als gemeinsamer Glaube gelten soll, ist also auf beiden Seiten *Movens* der Debatte. Sie betrifft die Vorstellung des Raumes, der als kontinuierlich zu denken ist und den Begriff eines Körpers, der

32 Lies: »dehnen wie ein Fell« (Martin Luther, Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis [1528], WA 26, 333. 26 ff.)

aus analytischen Gründen als ›ausgedehnt‹ gilt und also in bestimmten Maßen diskret, also in bestimmbar Grenzen eingeschlossen sein muss, folglich hier (an diesem Ort) nur sein kann, wenn er dort (an einem anderen Ort) nicht ist. Zwingli sieht die Gefahr, dass die Wittenberger Theologen doketistisch den Leib Christi zu einem Scheinleib machen. Indem sie die begrifflichen Implikationen zwischen Räumlichkeit und Körperlichkeit missachteten, brächten sie den Leib um dessen Wirklichkeit. Luther Gegenargument rechnet mit unterschiedlichen Formen, in denen *Subjekte* (nicht einfach: Dinge) im Raum anwesend sein können – zu denen er, m. E. nicht ohne medientheoretisch nachvollziehbare Gründe, die Weise rechnet, in der ein Herrscher in seinem Bild präsent sei. Wie auch immer man in dieser Debatte entscheidet, ›Allgegenwart‹ war in ihr in erster Linie eine räumliche Bestimmung, an der die Souveränität Gottes insofern hing, als es keinen Ort geben kann, an dem Gott nicht da sein kann oder – in anderer Diktion – faktisch präsent ist. Dass der Raum (anders als Aristoteles vorgab und Newton unterstellte) kein zweites Absolutes³³ oder Unendliches sein kann, folgt gemäß scholastischer Entscheidung aus der Differenz von Gott und Welt, von Schöpfer und Geschöpf.

Der Abendmahlsstreit im reformatorischen Lager war ein Streit um die jeweils vorausgesetzte Christologie und darum auch um die Frage, mit welchem Wahrheitsstatus Gottesprädikate auf Christus angesichts seiner menschlichen Natur angewandt werden können. In dessen Zentrum werden folglich Überlegungen zur Leiblichkeit, Räumlichkeit und zur personalen Identität relevant.³⁴ Wie angekündigt, konzentriere ich meine Ausführungen zur Abendmahlsfeier auf die Frage nach ihrem immanenten Zeitsinn. Wie wird Zeiterleben medial figuriert?

Einen intrinsischen Bezug zu zeitlichen Bestimmungen zeigen schon die Einsetzungsworte, die für den evangelischen Abendmahlsgottesdienst essentiell sind. Sie verweisen auf eine bestimmte Nacht, auf deren Geschehnisse und narrativen Kontexte (›In der Nacht, da er verraten ward, nahm er das Brot, dankte, brach es‹ usw.³⁵), und sie erinnern zugleich an die im Neuen Testament mehrfach bezeugte Feiern gemeinsamen Essens und Trinkens Jesu und seines Kreises.³⁶ Auch die narrative Funktion entsprechender Mahlfeiern

33 Kant begründet seine Entscheidung, Raum und Zeit nicht als für sich bestehende Absoluta, sondern als Anschauungsformen zu begreifen, die für Wesen unserer Art unhintergebar sei, auch in Erwartung der Zustimmung der Theologischen Fakultät: »Die Theologie, damit sie sich nicht selbst widerspreche, sieht sich genothigt, beyde nur zur Form unserer Sinnlichkeit zu machen« (Reflexion Nr. 6317 in: AA XVIII, 627).

34 Die hier erkennbare Nachbarschaft zu den unterschiedlichen Stationen unserer Konsultation dürfte sich dem Zusammenhang von Christologie und Anthropologie verdanken.

35 So die Überlieferung gemäß ihrer paulinischen Wiedergabe in 1. Kor 11,23.

36 Der Titel ›Fresser und Weinsäufer‹, mit dem Jesus bedacht wird, stammt wohl kaum aus sogenannter christologischer Gemeindeproduktion, sondern zählt als Vorwurf Außen-

in den Gleichnissen Jesu, sowie die Einbettung der Einsetzungsszene in das jüdische Passahfest und dessen eigener Erinnerungskultur laden die rituelle Handlung mit einer Vielzahl von Bedeutungen auf, die es jedenfalls nicht erlauben, die Rede von einer ›Gedächtnisfeier‹ apriorisch auszuschließen. Im Gegenteil: Die Abendmahlsfeier ist immer auch ein Stück christlicher Erinnerungsarbeit, ein Festhalten einer Vergangenheit, die narrativ, verbal und sakramental vergegenwärtigt wird. Doch keine Retention ohne Protention: Die sakramentale Feier weist zugleich voraus auf das Eschaton als einer Zeit der Erfüllung, deren Kommen Jesus als Interpretament seiner Rede von der anbrechenden Gottesherrschaft ankündigt und in der er, jenes Mahl erneut gemeinsam mit den Jüngern zu feiern, verspricht (cf. Mth 26,29 mit explizitem Bezug auf die Basileia-Theologie; in Lk 22,18 vielleicht als ein selbständiges Kelchwort, das nicht inhaltlich mit einer Heilsbedeutung des Todes Jesu, sondern mit dem Ausblick auf das Kommen der Basileia verbunden ist)³⁷. So merkwürdig es ist, dass die frühchristlichen Gemeinden das Taufen wiederaufgenommen haben, obwohl der von Johannes getaufte Nazarener seine Jünger und Anhängerinnen nicht taufte, so unselbstverständlich ist es, dass die Gemeinden in der Kontinuität der in den Einsetzungsworten Angesprochenen das Abendmahl weiter feiern. Taufbefehl und Einsetzungsworte erfüllen diesbezüglich die Funktion der Legitimierung der Feiern durch ausdrückliche Anordnungen des Kyrios. Der Erinnerung an Passion, Tod und Abschied entspricht die Erwartung der Herrschaft Gottes – eine Zeitkonstellation, die apokalyptisch als Überwindung der Herrschaft des Chronos durch die Ewigkeit Gottes gedeutet wird. Vergangenes und Zukünftiges, Jetztzeit, zurückliegende Heilszeit und bevorstehendes Eschaton konfiguriert die Abendmahlsfeier temporal und verknüpft sie miteinander. Letztere ist wesentlich eine Performance, die Präsenz und Repräsentation, den Dagewesenen und den Kommenden, Abschied und Advent, Entzug und Gegenwart verbindet: Die Erinnerung an die als Handlungen Jesu vorgestellte Einsetzung und die Erwartung der Wiederkunft des Auf-erstandenen, der jetzt in der Gemeinde präsent ist, bestimmen die kultische Feier – wenn nicht gleichursprünglich, so doch *pari passu*. Vollzugszeit und erlebte Zeit, Zeit, von der erzählt, und Zeit, in der erzählt wird, in der Vergangenheit lokalisierte Zeit der Passion und gegenwärtige Gabe verschränken sich genauso wie neu gewährte und eschatologisch erhoffte Zeit. Insofern überrascht es nicht, dass zu den systematisch-theologischen Anschlussproblemen der Abendmahlstheologie auch die Frage gehört, »wie ein zeitlich Gewesenes,

stehender zu den Kennzeichnungen, die sich aufgrund ihrer Unwahrscheinlichkeit legitimieren.

37 Zur Differenz zwischen der soteriologischen Erinnerung an die Passion in den Versen 19–20 und der Differenz zwischen gegenwärtiger Situation und Zukunft des Reiches vgl. Bovon 2009: 246.

Einmaliges, jeder Zeit gleichzeitig sein kann, ohne mit der Pluralität die Singularität zu verlieren«?³⁸ Ob die Antwort, bei Gott seien nun einmal alle Dinge möglich, selbst die unmöglichen, befriedigen kann, sei dahingestellt. Deutlich aber ist, dass sich in der rituellen Handlung die Einmaligkeit und Unwiederbringlichkeit der erzählten Ereignisse mit der auf vorläufige Dauer gestellten Wiederholung (»solches tut, so oft ihr esset/trinket«) verbindet (während die Taufe durch Einmaligkeit markiert ist). Vor dem Hintergrund dieser Dimensionen halte ich es für legitim, im Blick auf das Abendmahl von einer im Gebrauch von Brot und Wein manifestierten »hybriden Zeit«³⁹ zu sprechen.

Die Prägung des Abendmahls durch Zeitverhältnisse herauszustellen, war Hegels Verdienst, worauf Jochen Hörisch, am Verhältnis von Theologie und Medienwissenschaft in besonderer Weise interessiert, in seinen Studien zu Brot und Wein⁴⁰ aufmerksam macht. Hegel vertrat nämlich eine negations-theoretische Deutung des sakramentalen Gebrauchs von Brot und Wein, die sich zu einer ›negativen Theologie der Zeit‹⁴¹ extrapolieren lässt. Religion ist für Hegel Erhebung des endlichen Bewusstseins zu Gott⁴² und steht deshalb in einem spannungsreich-kritischen Verhältnis zum Äußerlichen und Gegebenen als Inbegriff des Endlichen, über das sie ihrem Begriffe nach hinausführt (worüber sie sich ›erhebt‹). Vor diesem Hintergrund erklärt Hegel in anderem Kontext die katholische Auffassung der Transsubstantiation für unzulänglich und der Sache der Religion unangemessen, da diese Konzeption »in der Hostie Gott als *äußerliches Ding* der religiösen Anbetung präsentiert«, während »in der lutherischen Kirche die Hostie als solche erst und nur allein im *Genusse*, d. i. in der Vernichtung der Äußerlichkeit derselben, und im *Glauben*, d. i. in dem zugleich freien, seiner selbst gewissen Geiste, konsekriert und zum gegenwärtigen Gott erhoben«⁴³ werde – was der Eigenart der Religion besser entspreche. Historisch darf man dieser Verwendung des Konsekrationsbegriffs zur Charakterisierung des Protestantismus wie auch der Beschreibung katholischer Frömmigkeit mit Vorbehalt begegnen, man sollte aber nicht verken-

38 Diese Frage Odo Casels zitiert Gunther Wenz (1988: 153) und beantwortet sie mit der steilen Auskunft: »der Geist, der von der Gottesoffenbarung im auferstandenen Gekreuzigten ausgeht, vermag die bloß chronologische Fassung der Zeit in ihrem äußeren Nacheinander aufzuheben« (a. a. O.: 155).

39 Zum Begriff cf. Ricœur 1991: 196. Ricœur zielt in seiner Interpretation von Heideggers ›Sein und Zeit‹ auf die Vereinigung von vulgärem und phänomenologischem Zeitverständnis. Ich nutze den Begriff zur Kennzeichnung der Verschränkung temporaler Dimensionen. Vgl. die Überlegungen von Thomas Erne 2017.

40 Hörisch 1991.

41 Mit einem berühmten Buchtitel zu sprechen: *Negative Theologie der Zeit* (Theunissen 1991).

42 Hegel 1827: 265–338. 308 ff.

43 Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse [1830] III, § 552: 357.

nen, dass Hegel die Gemeinsamkeit der katholischen und evangelischen Kirchen betont, um ihren Unterschied auf ein noch unvollständiges, ein noch unfreies Verhältnis der Form zurückzuführen, unter der die katholische Variante des Christentums den auch ihr erschlossenen Inhalt fasse. Aus dieser elementaren Differenz ergeben sich alle anderen konfessionellen Unterschiede, insbesondere die Distinktion zwischen Klerus und Laien, die Priesterweihe, die Heiligen- und Reliquienverehrung, schließlich die Deutung der Werke und der Verdienste der Heiligen: »[A]lles dies bindet den Geist unter ein Außersichsein«⁴⁴. Dass Wahrheit erst am Ort der Freiheit die ihr gemäße Form findet, ist die reformatorische Entdeckung, die nach Hegel den Weg der politischen Freiheiten einleitet. Die konfessionelle Differenz ergibt sich am Ort der Sakramentenlehre, insofern evangelisch auf den Gebrauch der Elemente Brot und Wein im Glauben an Gottes Wort abgestellt wird, der in der entscheidenden Hinsicht Verbrauch ist (Essen und Trinken, Vernichten durch Verdauen). Damit wird eine Figur immanenter Negativität als Alternative zum substanzontologisch geprägten Charakter der altgläubigen Abendmahlstheologie erkennbar. Die reformatorische Polemik gegen Äußerliches (vom äußeren Werk über die kirchlichen Hierarchien bis hin zur Messe) und die bereits in Schleiermachers fünfter Rede ›Ueber die Religion‹ identifizierte Wende der christlichen Religion gegen sich selbst⁴⁵ werden von Hegel auf seine Weise aufgenommen und fortgeschrieben. In seinen ›Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte‹ fasst er »Luthers einfache Lehre« dahingehend zusammen, dass »Christus[] auf keine Art in äußerlicher Weise gegenwärtig und wirklich ist, sondern als Geistiges [...] im Glauben und im Genusse. Diese zwei Worte sagen alles«⁴⁶. Was in und durch Christus wirklich werde, beruhe nicht auf der Seite äußerer Sinnlichkeit, sondern auf »Entfernung der Äußerlichkeit«⁴⁷. Medientheoretisch betrachtet ist der Glaube auf das *verbum externum* bezogen, aber er ist gerade kein äußerliches Verhältnis zu einem Äußeren. Vielmehr bezeugt das äußere Wort der Verkündigung die *extra nos* konstituierte Gabe, die »im Verzehren und Vernichten des Sinnlichen« empfangen und vom Glauben ergriffen wird. Einerseits knüpft sich die religiöse Bedeutung, der Sinn, an ein Wirkliches, Endliches und Gegebenes (sonst könnte von Inkarnation nicht die Rede sein). Andererseits gewinnt die Erhebung zu Gott ihre Signatur nicht an der Positivität sinnlicher Fakten, sondern in einem Akt der Negation, in dem Brot und Wein »als Objekte verschwinden«⁴⁸. Letztere gehören nach Hegel einer Wirk-

44 Ebd.

45 Schleiermacher 1799: 316–320.

46 Hegel 1830: 494.

47 Ebd.

48 Hegel 1971: 367 f.

lichkeit an, die nur als aufgehobene⁴⁹ ist, was sie ist. Dem Entschwinden der Objekte entspricht im Übrigen eine Diskrepanzerfahrung der Subjekte. Bei der Einsetzung des Mahls sei nämlich der Kummer der Jünger wegen der angekündigten Ereignisse entstanden, in der sakramentalen Feier der christlichen Gemeinde melde sich dagegen eine Enttäuschung höherer Ordnung: »[E]s war etwas Göttliches versprochen, und es ist im Munde zerronnen«. ⁵⁰

Jochen Hörisch verbindet die Negativität der Zeichen und Symbole (die von sich weg auf anderes verweisen), der Bilder (die das nicht sind, was sie zeigen) und der Medien (die präsent sein lassen, was nicht anwesend ist) mit – und darauf kommt es mir hier an – der Zeitlichkeit. Das oben skizzierte ›Hinausgehen über die Sinnlichkeit‹, das nach dem Eingangskapitel von Hegels ›Phänomenologie des Geistes‹ zur ersten Erfahrung des Bewusstseins wird, ist bereits im ›consumere‹, also im Verzehr, auf elementare Weise verankert.⁵¹ Das gilt nach Hegel schon für das animalische Leben, demgegenüber die Eigentümlichkeit des Menschen in seiner konstitutiven Sprachlichkeit darin bestehe, eben nicht nur zu verzehren, sondern Bedeutungen zu erfassen und also »das Verzehren des Seins bedeutend [zu] genießen. Die fundamentalsemiotische Einsicht, daß Sein bedeutend ist um seiner Zeitlichkeit, um seines Verschwindens willen, macht Menschen beredt, macht auch sie bedeutend«⁵². Diese Behauptung greift zwar weit aus, einerseits auf zeichentheoretische Vorstellungen zur konstitutiven Nichtidentität von Zeichen und Bedeutung, andererseits auf das Sprechen, das über die verklingenden Laute hinweg Sinn vermittelt und schließlich aufs Humane als das deutend-bedeutende. Sie beruht aber auf einer am Abendmahl entwickelten Beziehung von Medialität und Zeitlichkeit. Wie Zeichen Bedeutung nur haben und erhalten, indem sie in andere Zeichen übersetzt werden⁵³, so sind Brot und Wein Leib und Blut Christi, indem die repräsentierenden Elemente zersetzt (und verdaut) werden. Brot und Wein sind *m e d i a salutis* in dem präzisen Sinne, dass sie über Negation Bedeutung, über Entzug Anwesenheit gewinnen, in und mit der Zeit Zeichen werden. Im Verhältnis von Wort und Sakrament verbinden sich beim Abendmahl Diskursivität und präsentisches Gegebensein,⁵⁴ der sukzessive Bericht

49 Ebd.

50 A. a. O.: 369. Beim frühen Hegel wird diese Enttäuschung durch das Gegeneinander von frommem Gefühl bzw. Empfindung und Verstandesurteil gespeist. Später wird sie stärker objektiviert und als Gegenläufigkeit von Sein und Nichtsein (Verschwinden) im Akt gedacht.

51 Hegel 1986: 90 f.

52 Hörisch 1991: 193.

53 Vgl. dazu in Anschluss an Peirce: Simon 1989: 47 f.

54 Ich folge einer Unterscheidung, die Dirk Westerkamp in Anschluss an Dieter Merschs Unterscheidung diskursiver und ästhetischer Medien für die Analyse von Bildlichkeit herausgearbeitet hat, und die hier abendmahlstheologisch aufgenommen wird: vgl. Westerkamp

der Einsetzungsworte samt dem ihm entsprechenden Verstehen und ein simultanes Sich-als-da-Geben des Todes Jesu im Essen und Trinken von Brot und Wein.

Diese konstitutive Negativität bringt auch Paul Tillich zur Geltung, indem er Dimensionen der Selbstnegation in seine Symboltheorie wie in seine Christologie einbaut und in der Folge dann das Kreuz Christi zum Symbol des Symbols erklärt: Leben vermittele sich über das Gegenteil seiner selbst, am Tod Jesu manifestiere sich die Göttlichkeit seines Lebens, das sich selbst zugunsten der anderen preisgibt.⁵⁵ Entsprechend steht die ›Vertilgung‹ der Gaben von Brot und Wein für die Tilgung von Schuld (bzw. des Schuldbriefes nach Kol 2,14). Sie bildet also ein zentrales Interpretament der Soteriologie. Wo die Abendmahlslehre zeichentheoretisch rekonstruiert wird, gilt die Erinnerung an Luthers Überzeugung, dass solche Zeichen nicht *signa a b s e n t i s* rei, sondern Zeichen einer anwesenden Sache sind.⁵⁶ Medientheoretisch könnte man sagen, dass Brot und Wein genau deshalb, aber auch nur insofern Präsenz vermitteln, als sich an ihnen zeigt und vollzieht, was das Verheißungs- und Einsetzungswort sagt. Genau so entsprechen sie dem Tod Christi. Das auf dieser Linie verstandene Verhältnis von Anwesenheit und Abwesenheit und das zeittheoretische Ineinander von Negation und Konstitution (Zeitfluss als Selbstnegation der Zeitpunkte) koppeln Hegel und Tillich mit der theologischen These der Selbsthingabe und Selbstzurücknahme als Sein und Wesen Gottes. Das sind wiederum gewiss weitreichende dogmatische Implikationen und Verflechtungen, aber sie machen m. E. deutlich, dass das protestantische Verständnis des Abendmahls nicht ausschließlich als Übergang von einer substantiellen Identität von Sein und Bedeutung in einen bloßen Funktionalismus interpretiert werden kann.⁵⁷

3 Implikationen für die *conditio humana*

Ob medientheoretische Beobachtungen für das, was in dieser Konsultation – vorgängig zu einer ›Anthropologie‹ – humane Selbstbeschreibung heißt, Implikationen enthalten (und ob für diese im digitalen Zeitalter andere Bedingungen zählen) oder ob das Wort des Predigers: ›Nichts neues unter der Sonne‹

2015: 18 f. Zur Integration des Ikonischen ins Abendmahl vgl. Deuser 1993: 195 f. und Vetter 1999: 262 f.

55 Tillich 1957: vgl. dort 134 mit 15, 146 und 177 f.

56 Vgl. Jünger 1978: 35.

57 Das sei gegen Hörichs Mediengeschichte im Dreierschritt von Abendmahl – Geld – Neue Medien gesagt.

auch in dieser Sache recht behält, ist für mich eine offene Frage. Sie zeigt aber eine Suchbewegung in Sachen Medienanthropologie an, die auf Dauer nicht ungeklärt lassen darf, worin sich die Kategorien *homo medialis*, *animal symbolicum* und *homo pictor* voneinander unterscheiden. Auch das kann hier nicht geleistet werden. Aber immerhin berührt die skizzierte Überführung einer am Dasein im Raum orientierten Abendmahlstheologie in eine Zeitlichkeit fokussierende Beschreibungsform die der Digitalisierung eigentümliche Tilgung von räumlicher Distanz zugunsten von Simultaneität. Das wirft innerkirchlich die Frage auf, ob zur Abendmahlsfeier (oder sagen wir zugespitzt: zum Sakrament des Altars) die Lokalisierung von Brot und Wein sowie die räumliche Anwesenheit der Partizipierenden erforderlich ist oder ob digital auf Gleichzeitigkeit umgeschaltet werden kann.⁵⁸ In dieser Debatte habe ich für neue und digital garantierbare liturgische Kopplungsformen zwischen Leiblichkeit und Simultaneität plädiert.⁵⁹ Hier beschränke ich mich auf die genannten ›Implikationen‹.

Unter den Bedingungen antiker Ontologien war alles, was ist, gleichzeitig, das wahrhaft Seiende daher von seinen veränderlichen Erscheinungsformen nicht nur logisch unterschieden, sondern durch eine Kluft getrennt. Auch im Internet entsteht eine Form der Gleichzeitigkeit, insofern alles, was überhaupt abrufbar ist, simultan zur Verfügung steht und dieses neue Medium multiple Synchronisationen⁶⁰ erlaubt. Suchergebnisse erscheinen instantan, und der digital entstandene Datenkosmos verspricht, Ereignisse, Bilder oder Mitteilungen auf Dauer zur Verfügung zu stellen, d. h. präsent zu halten. Damit ändern sich zuvor selbstverständliche Formen der Grenzziehung zwischen Vergangenen und Gegenwärtigen, zwischen Zeitverlauf und Dauer, auch zwischen Lebenszeit und Weltzeit mit Anschlussproblemen hinsichtlich der Rede von Ewigkeit. Auch die Balance zwischen Erfahrungsbildung, die schon immer der Zeit bedurfte, und Wissenserwerb wird destabilisiert, da Wissen im Modus der Information jetzt tendenziell im Nu bereitsteht. Wissenssuche verliert an Bedeutung für das Entstehen eines Wissensreservoirs. Die Prognosen der digitalen Rechner greifen zudem in den Haushalt der Erwartungen ein. Insofern konkurriert das Wissen der Individuen nicht nur unter diesen und auch

58 *Gemeinsam am Tisch des Herrn* hatte jedenfalls dazu erklärt: »(5.4.4) Die Mahlfeier ist an die leibliche Präsenz der Kommunikantinnen und Kommunikanten gebunden.« Auch Günter Bader bestreitet das Recht einer *telegustatio* (Die Abendmahlsfeier. Liturgik – Ökonomik – Symbolik, Tübingen 1993, 119). In (vielleicht auch: seit) der Corona-Epidemie ist die Debatte in vielen evangelischen Kirchen offener und kontroverser geworden. Vgl. exemplarisch den Studententag der Württembergischen Landessynode zum online-Abendmahl am 20. Februar 2021 und die einen Monat später erfolgte Stellungnahme des Theologischen Ausschusses dieser Landeskirche.

59 In einem Vortrag in der Kammer für Theologie der EKD am 28. Mai 2021.

60 Vgl. dazu den Beitrag von Barbara Grüter in diesem Band.

nicht mehr ausschließlich mit einer als göttliche Eigenschaft gedachten Allwissenheit, sondern mit einem Totum anderer und neuer Art. Die Ablösung der Enzyklopädie von Bildungsprozessen führt auch die Frage nach den Abwehrmöglichkeiten der Individuen gegenüber dem herauf, was das Netz alles über sie weiß und offenbart. Auch diese Sorge hat ihre temporalen Dimensionen. Es fehlt den Individuen die Zeit, um dem Hochladen persönlicher Daten zuvorzukommen und sie entgehen der Verfügbarkeit ihrer Daten auch Jahrzehnte später nicht. ›Allwissenheit‹ war schon immer ein Begriff in Spannung zu dem Wunsch, nicht durchschaut zu werden,⁶¹ oder theologisch strikter gesprochen: zur Verborgenheit des Menschen vor den anderen und vor sich selbst. Dass Gott das Herz des Menschen anschaut, hatte evangelisch den unverzichtbaren Nebensinn, dass dieser Blick den Menschen gnädig ansieht und Sünder, dem Offensichtlichen zum Trotz, rechtfertigt und bejaht. Neue Formen der Allwissenheit entkoppeln diesen Zusammenhang von *usus elencticus legis* und Zuspruch des Evangeliums und lassen daher die Höllenfahrt der Selbsterkenntnis leicht zur Einbahnstraße geraten.

Im Blick auf den der Allwissenheit verwandten Begriff der ›Allgegenwart‹ hat Debray notiert, es sei ein »Glücksfall für den Nomaden«⁶² gewesen, Gott nicht länger an einen bestimmten Ort, etwa den Tempel als Nabel der Welt, gebunden zu denken. Neben dieser Delokalisierung sei die Überführung der Fülle der Gottheit auf »ein winziges Scheibchen Brot« eine weitere bedeutende Transformation der Grammatik religiöser Vorstellungen. Wie die Tora als portables Heiligtum das Verhältnis der jüdischen Religionsgemeinschaft zum Raum veränderte (Diaspora), so schaffe die Hostie als »Kompression«, als Verdichtung heiliger Zeiten zu einer ewigen Gegenwart, ein anderes Verhältnis zur Zeit, einen neuen Standard fürs Ewige.⁶³ Im (katholisch verstandenen) Sakrament der Eucharistie kommt es auf eigene Weise zu einem »Verpuffen der Raum-Zeit«⁶⁴. Diese Beschreibung darf man als Versuch lesen, die diachrone Linearität (Zeitverlauf), die Dauer am Ort implizierende Realpräsenz und die kommunizierte Gleichzeitigkeit mit Christus im Zusammenhang der Abendmahlsfeier in Synchronie zu überführen. Letztlich fällt alle Zeit in eins als Anker (oder Surrogat?) der Ewigkeit. Immerhin könnte man zu Gunsten dieser Beschreibung geltend machen, dass die von Marshall McLuhan analysierte medientechnische Revolution im Übergang zum elektrisch-elektronischen

61 Vgl. in Anschluss an Alfred Polgar: Blumenberg 1988: 92–94.

62 Debray 2003: 94.

63 A. a. O.: 133.

64 Debray sieht Bilder prinzipiell an die Gegenwart gebunden, mit einem strukturellen Defizit im Blick auf die anderen Dimensionen der Zeit (vgl. a. a. O.: 188). Darin liege ein Unbewusstes, das sich in der Videosphäre als Einheit von Ubiquität und Instantaneität zeige (a. a. O.: 189). Ich übertrage die Formulierung auf unseren Zusammenhang.

Zeitalter ihre charakteristische Urszene in einer Analogie zur katholischen Kommunion fand. 1746 versammelte nämlich der Abbé Jean-Antoine Nollet in Paris sechshundert, nach anderem Bericht siebenhundert, Kartäusermönche als Menschenkette zu einem Kreis mit dem Durchmesser eines halben Kilometers, verkabelte die Mönche mit Draht und schloss diesen Draht an eine Leidnerflasche an. Demonstriert wurde in dieser Versuchsanordnung die Gleichzeitigkeit und Geschwindigkeit des elektrischen Schlags durch synchrones Gliederzucken aller ›Brüder im Herrn‹. Eine Präsenzerfahrung und *communio*, die zurecht in Analogie zum Abendmahl gesehen wurde.⁶⁵ Während bei den sogenannten Quäkern ihr namengebendes geistliches Zucken unter aufwendiger Meditations- und Schweigepraxis nur allmählich auftritt und unkontrollierbar von einem zum anderen überspringt, war in dem Experiment Nolllets die Einheit Aller mit einem Schlag (*tout à coup*) hergestellt. Gemeinschaftsbildung in Gleichzeitigkeit (Echtzeit) gewann schon mit der Elektrifizierung und erst recht in den durch elektrischen Strom geschalteten Medien eine zuvor unbekannte Prägnanz, so sehr jene mit dem Versprechen realer Gegenwart im Abendmahl präfiguriert war. Alle Neuen Medien setzten Standards der Simultaneität bzw. prägten sie um.

Subjektivitätstheoretisch (und in der Folge anthropologisch) freilich gilt ›Verzögerung gegenüber sich selbst‹ (Diachronie⁶⁶) als Eigenart eines Bewusstseins, das sich keiner reinen Identität mit sich erfreut, kein in-sich-geschlossenes, massives An-sich-Sein erreicht. Nach Jean-Paul Sartre ist in diesem Sinne die Situation des Menschen die eines Für-sich-seins, das sich darstellt, indem es sich verstellt (*mauvaise foi*⁶⁷), und das nur umwegig, nur spielerisch sich zu sich selbst verhalten kann. Augustinus hatte wegweisend für die Geschichte des Subjektivitätsbegriffs die konstitutive Nicht-Identität als Unruhe des Bewusstseins anhand der Zeiterfahrung beschrieben, indem er die Aporien eines ontologischen Begriffs der Zeit angesichts des Übergangs von einer Zukunft, die noch nicht ist, in eine Vergangenheit, die nicht mehr ist, durch eine Gegenwart, die nichts als ein bloßer Umschlagspunkt zwischen beiden bleibt, auf einen Riss im Subjekt, auf eine unhintergehbare Dissonanz zurückführte.⁶⁸ Um noch einmal Ricœur zu zitieren:

»Der unschätzbare Fund des Augustinus bei seiner Zurückführung der Ausdehnung (*extension*) der Zeit auf die Zerspannung (*distension*) der Seele besteht darin, diese Zerspannung mit dem Riß verknüpft zu haben, der sich unaufhörlich mitten in die

65 Nowzad 2011: 108.

66 Lévinas 1995: 194–217.

67 Sartre 1993: 132–153.

68 Gut zugängliche Ausgabe in Flasch 1993.

dreifache Gegenwart einschleicht: als Riß zwischen der Gegenwart der Zukunft, der Gegenwart der Vergangenheit und der Gegenwart der Gegenwart. «⁶⁹

Sind solche subjektivitätstheoretischen Beschreibungen in eine Medienanthropologie übersetzbar, die es zur *conditio humana* zählt, dass der Mensch seine Angelegenheiten umwegig betreibt, seine Kommunikation über Exteriorisierung vermittelt und darum auch sein lebensweltliches Verhältnis zur Zeit an Zeichen, Symbolen und Bildern gewinnt? Oder erscheint Medialität aufgelöst in eine Präsenz- und Simultankultur, deren Natives und Newcomers es nicht vermeiden können, in den Bann gezogen zu werden? Falls der Vorschlag einleuchtet, die Pneumatologie als Ganze und die Sakramentenlehre im Besonderen als eine Theorie derjenigen Medien zu entfalten, die konstitutiv zum christlichen Glauben gehören,⁷⁰ und Brot und Wein in ihrem gottesdienstlichen Gebrauch als Medien eines spezifischen Zeitbewusstseins zu interpretieren, so sollte jedenfalls ein Weiteres klar sein: Nach evangelischem Verständnis stellt sich die Gegenwart Christi in der Einheit von Gebrauch und Verbrauch der Elemente dar und darum ihre Medialität unter das Vorzeichen der Negativität. Gerade damit bestimmt sie Menschsein im Horizont der Zeit.

Literatur

- Aristoteles 1984: *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation*. Herausgegeben von Jonathan Barnes. Bollingen Series 71,2. Princeton/NJ, Princeton University Press.
- Aschoff, Jürgen 1990: *Die innere Uhr des Menschen*. In: Gumin, Heinz/Meier, Heinrich (Hg.): *Die Zeit. Dauer und Augenblick*. 2. Auflage. München/Zürich, Piper.
- Bovon, François 2009: *Das Evangelium nach Lukas (Lk 19,28–24,53)*. EKK III/3. Neukirchen/Ostfildern, Patmos Verlag/Neukirchener Verlagsgesellschaft.
- Blumenberg, Hans 1988: *Matthäuspassion*. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Cohen, Hermann 1929: *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Herausgegeben von Bruno Strauß, Lizenzausgabe 1978. Wiesbaden, Fourier.
- Debray, Régis 2003: *Einführung in die Mediologie*. Übersetzt von Susanne Lötscher. Bern, Haupt Verlag.
- Deuser, Hermann 1993: *Semiotik und Sakrament*. In: Ders.: *Gott. Geist und Natur. Theologische Konsequenzen aus Charles S. Peirce' Religionsphilosophie*. Berlin/New York, de Gruyter.

69 Ricœur 1988: 39.

70 Dafür habe ich an anderer Stelle argumentiert Moxter 2022: 51–80.

- Erne, Thomas 2017: *Hybride Räume. Wozu wir heute noch Kirchen brauchen*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt.
- Flasch, Kurt 1993: *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Historisch-Philosophische Studie. Text – Übersetzung – Kommentar*. Frankfurt/M., Klostermann.
- Gehlen, Arnold 1986: *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*. 5. Auflage. Frankfurt/M., Klostermann.
- Georgi, Dieter/Heimbrock, Hans-Günter/Moxter, Michael (Hg.) 1994: *Religion und Gestaltung der Zeit*. Kampen, Kok Pharos.
- Heine, Heinrich 1843: *Lutetia. Berichte über Politik, Kunst und Volksleben*. Herausgegeben von Helmut Holtzhauer. 1960. Weimar, Klassikerverlag 1960, 248–258.
- Hegel, Georg W. F. 1827: *Der Begriff der Religion*. In: Jaeschke, Walter (Hg.): *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Einleitung. 1993. Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- Hegel, Georg W. F. 1971: *Der Geist des Christentums. Frühe Schriften. Werke in zwanzig Bänden 1*. Herausgegeben von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Hegel, Georg W. F. 1986: *Die Phänomenologie des Geistes. Werke in zwanzig Bänden 3*. Herausgegeben von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Hegel, Georg W. F. 1970: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III. Werke in zwanzig Bänden 10*. Herausgegeben von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Heidegger, Martin 1927: *Sein und Zeit*. 12. Auflage. 1972. Frankfurt/M., Klostermann.
- Hörisch, Jochen 1991: *Brot und Wein. Zur Poesie des Abendmahls*. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Jüngel, Eberhard 1978: *Zur Freiheit eines Christenmenschen. Eine Einführung in Luthers Schrift*. München, Chr. Kaiser.
- Kant, Immanuel 1900: *Kant's gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften [= AA]. Berlin, G. Reimer.
- Krämer, Sybille (Hg.) 2020: *Medium, Bote, Übertragung. Kleine Metaphysik der Medialität*. Berlin, Suhrkamp.
- Lévinas, Emmanuel 1995: *Diachronie und Repräsentation*. In: Ders.: *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*. München/Wien, Hanser.
- Löwith, Karl 1976: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*. 5. Auflage [deutsch 1953]. Stuttgart u. a., Metzler.

- Lohse, Bernhard 1995: *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Luhmann, Niklas 1980: *Temporalisierung von Komplexität. Zur Semantik neuzeitlicher Zeitbegriffe*. In: Ders. (Hg.): *Gesellschaftsstruktur und Semantik 1*. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Martin Luther, *Vom Abendmahl Christi*. Bekenntnis [1528], WA 26, 333. 26 ff.
- McLuhan, Marshall 2001: *Das Medium ist die Botschaft/The Medium is the message*. Martin Baltes (Hg.). Dresden, Philo Fine Arts, Verlag der Kunst.
- Moxter, Michael 1994: *Gegenwart, die sich nicht dehnt. Eine kritische Erinnerung an Bultmanns Zeitverständnis*. In Georgi, Dieter et al. (Hg.): *Religion und Gestaltung der Zeit*. Kampen, Kok Pharos: 108–122.
- Moxter, Michael: 2022: *Pneumatologie als theologische Medientheorie*, in: *Medium und Botschaft (MJBTh XXXIII)*. Herausgegeben von Elisabeth Gräb-Schmidt und Volker Leppin. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt: 51–80.
- Münker, Stefan 2015: *Philosophie nach dem ›medial turn‹*. Bielefeld, transcript Verlag.
- Nowzad, Ramin M. 2011: *Zeit der Medien. Medien der Zeit*. Berlin, Lit Verlag.
- Pöhlmann, Horst Georg 1979: *Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, dargestellt und aus den Quellen belegt*. 9. Auflage [ursprünglich herausgegeben von Heinrich Schmid]. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Mohn.
- Radbruch, Gustav 2003: *Rechtsphilosophie*. Studienausgabe. Herausgegeben von Ralf Dreier und Stanley L. Paulson. 2. Auflage. Heidelberg, C. F. Müller Wissenschaft.
- Ricœur, Paul 1991: *Zeit und Erzählung III: Die erzählte Zeit*. Übersetzt von Andreas Knop. München, Wilhelm Fink Verlag.
- Rousseau, Jean-Jacques 1755: *Diskurs über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen*. In: Ders.: *Schriften zur Kulturkritik*. Herausgegeben von Kurt Weigand 1971, Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- Sartre, Jean-Paul 1993: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Herausgegeben von Traugott König. Reinbek bei Hamburg, Rowohlt.
- Schleiermacher, Friedrich 1799: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Kritische Gesamtausgabe I/2. Herausgegeben von Günter Meckenstock. 1984. Berlin/New York, de Gruyter.
- Schmitt, Carl 1922: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. 8. Auflage 2004. Berlin, Duncker und Humblot.
- Simon, Josef 1989: *Philosophie des Zeichens*. Berlin/New York, de Gruyter.
- Stiegler, Bernard 2009: *Technik und Zeit. Der Fehler des Epimetheus*. Zürich, Diaphanes Verlag.

- Theunissen, Michael 1991: *Negative Theologie der Zeit*. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Tillich, Paul 1957: *Systematische Theologie 2*. Lizenzausgabe 1984. 8. Auflage. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Vetter, Martin 1999: *Zeichen deuten auf Gott. Der zeichentheoretische Beitrag von Charles S. Peirce zur Theologie der Sakramente*. Marburg, Elwert.
- Wajcman, Judy 2015: *Pressed for Time. The Acceleration of Life in Digital Capitalism*. Chicago/Ill., University of Chicago Press.
- Westerkamp, Dirk 2015: *Ikonische Prägnanz*. Paderborn, Wilhelm Fink Verlag.
- Wenz, Gunter 1988: *Einführung in die evangelische Sakramentenlehre*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.