

**Gottesvorstellungen und religiöse Kommunikation am Beispiel
von Buchdruck und elektronischen Medien**

Betreuer

Prof. Dr. rer. soc. Dirk Baecker

Zweitgutachterin

PD Dr. phil. habil. Maren Lehmann

Autor

Jakob Christian Jekat

Immatrikulationsnummer

07200061

Abgabedatum

26. April 2010

Gliederung

1. Einleitung	2
Kulturbegriff	4
2. Luther und der Buchdruck	5
Zwischen Druckerschwärze und Deutungshoheit: Luthers Denkfiguren	6
Sola scriptura	6
Ein teuflischer Papst	7
Unkäufliches Seelenheil	8
Neue weltliche Ordnung	8
Das Priestertum aller Gläubigen	9
Religiöses Buchdruck-Waterloo?	10
Dogmatische Konsequenzen für die Schriftreligion	12
Der Buchstabengott – offenbar und doch verborgen	12
Gute Werke, aber anders	17
Glaube, Seele, Gewissen	19
Andacht und Buch: die Gottesdienstpraxis	23
Einmal drei macht eins: Luthers Trinitätslehre	25
3. Zur Evolution von Gottesbildern und religiöser Kommunikation	28
4. Pfingstbewegung und elektronische Medien	33
Und sie werfen ihre Netze aus	34
Religiöse Kommunikation unter instantanen Bedingungen	39
Nigeria: Pfingstler als Softwareexperten?	39
Nigeria: Gottes Reich im Zeitraffer	42
Ghana: Pfingsttheater	44
Zum Gottesverständnis: Der entgeisterte Geist	46
Pfingstlicher Trinitätsbegriff	51
5. Ausblick: Die Gottesmaschinen	53
6. Bibliographie	56
7. Eidesstattliche Erklärung	61

1. Einleitung

Glaubt Gesellschaft an Gott, und wenn ja, an welchen?

Diese Frage – und das muss kein Wunder sein – wirft Fragen auf: Warum kann man sie auf diese Weise stellen und mit Ja wie mit Nein beantworten? Muss an Gott *geglaubt* werden, wenn er überhaupt *ist*? Was stellt den Glauben an den Glauben sicher? Heißt, an Gott zu glauben, Gott zu haben und ginge dies nicht auch anders? Und schließlich: Ist der Gott von heute auch der Gott von gestern oder morgen?

Mit dieser Arbeit soll der Versuch unternommen werden, Gesellschaft auf ihren Gott hin zu befragen. Ein eher zweifelhaftes Vorhaben, könnte man meinen, wird bedacht, dass die Sache mit Gott spätestens im Verständnis dessen, was gemeinhin als „Säkularisierung“ bezeichnet wird, zur Privatsache wird¹. Persönliches Schicksal, und das mag für Leben und Tod gleichermaßen gelten, kann heutzutage auch ohne Religion ertragen und interpretiert werden. Trotzdem könnte es verfrüht sein, Gott aus diesem Grund soziologisch *ad acta* zu legen², denn ein Blick auf die Geschichte des Christentums zeigt: die Art und Weise, wie Religion sich anschickt, Gott als Beobachter der Welt zu beobachten (Luhmann 1998: 484), hat sich über die vergangenen Jahrhunderte tiefgreifend gewandelt. Weil Reformation auf die Einführung des Buchdrucks reagierte, kam es in Mitteleuropa zur Spaltung der Konfessionen. Wer seitdem etwas über Gott wissen wollte, musste plötzlich zwischen den Zeilen einer Heiligen Schrift nach Antworten suchen. Die Entstehung des Protestantismus als Schriftreligion machte somit deutlich: Ändern sich Kommunikationsgewohnheiten einer Gesellschaft, so ändern sie sich überall – auch und gerade im Falle der Religion.

Seit einem Jahrhundert sind es vor allem elektronische Medien, die den Takt gesellschaftlicher Evolution vorgeben³. Ob allein deswegen jedes feuilletonistische

¹ Zum Säkularisierungsbegriff als Folge der Privatisierung religiösen Entscheidens vgl. Luhmann (1982): §. 225-271)

² Nicht zuletzt die Frage, wie christlicher Glaube *handelt*, lässt sich ohne die Frage, wie über Gott gedacht wird, nicht beantworten, wie Jüngel (2001: 8) zu bedenken gibt

³ Nach McLuhan (1968: 9-12) ist dies vor allem durch die Geschwindigkeit des elektrischen Zeitalters und die daraus folgende Erweiterung des Zentralnervensystems bedingt, wohingegen Luhmann (1998: 302-311) in erster Linie auf den gesellschaftlichen Umgang mit elektronischen Kommunikationsmöglichkeiten abstellt

Gedankenspiel einer aufziehenden Apple-Religion, die dem hektischen Internetgläubigen versichert, „dass [er] im alternativlosen Chaos der unverbesserlichen Welt nicht aus dem Netz fällt [...]“ (Assheuer 2010: 45), wahr werden muss, lassen wir unbeantwortet. Die Vernetzung von Religion und digitaler Kommunikation wird bereits an einem weitaus konkreteren Phänomen fassbar: Die sogenannte Pfingstbewegung repräsentiert mittlerweile ein Viertel der Weltchristenheit (Burgess 2008: 1) und stützt ihre Operationen, wie das Beispiel Afrika zeigen wird, vor allem auf neue Kommunikationsmedien Radio, Internet, Fernsehen und Filme werden hier zu gängigen religiösen Ausdrucksmitteln, und man kann jedenfalls vermuten, dass ihre gesellschaftliche Verwendung an Religion nicht spurlos vorbei geht.

So soll es Ziel dieser Arbeit sein, zu untersuchen, wie Gottesbilder und religiöse Kommunikationsformen durch die Einführung eines neuen Verbreitungsmediums umkippen können. Der Verdacht liegt nahe, dass auch ausgefeilte Gottesvorstellungen nicht unverändert bleiben, wenn Gesellschaft gezwungen wird, anders zu kommunizieren – sei es durch Buchdruck, sei es durch elektronische Medien. Um dieser These nachzugehen, werden für die Analyse der genannten Medienepochen, Buchdruck und Elektrizität, zwei Stichproben herangezogen: Hinsichtlich der Gottesvorstellungen des Buchdruckzeitalters wird zunächst die Theologie Martin Luthers aus einer neuen Perspektive betrachtet. Daran anschließend soll ein Blick auf die Pfingstbewegung exemplarisch darüber Aufschluss geben, wie sich im Zeitalter elektronischer Medien der Zugang zu Gott und damit die Vorstellung von ihm umgestaltet.

Für beide Stichproben, Luther und die Pfingstler, soll dabei von einem Religionsbegriff ausgegangen werden, der auf Mittelbarkeit beruht. „Ist Religion einmal, so muß sie notwendig auch gesellig sein; es liegt in der Natur des Menschen nicht nur, sondern auch ganz vorzüglich in der ihrigen.“ (Schleiermacher 2008: 115). Religion ist, so gesehen, immer Kommunikation und genau darin liegt die Möglichkeit, sie kulturtheoretisch näher zu betrachten – auch dann noch, wenn sie sich entweder als protestantische Gewissens- oder pfingstliche Erfahrungsreligion stärker dem Individuum zuzuwenden scheint. Religion mag sich unter wechselnden Bedingungen jeweils verschiedener Verbreitungsmedien anders kommunizieren – aber sie kommuniziert sich. Wie das geschieht und inwiefern daraufhin womöglich Gottesvorstellungen korrigiert und überarbeitet werden müssen, darauf soll sich der Fokus dieser Arbeit richten.

Kulturbegriff

Zwar wird sich die zu untersuchende These auf theologische und historische Referenzen stützen müssen, sie ist im Kern aber eine kulturtheoretische. Daher erscheint es sinnvoll, hier einen Kulturbegriff zugrunde zu legen. In seinem Werk *Die Gesellschaft der Gesellschaft* behandelt Niklas Luhmann mögliche Effekte von Medien auf die Entwicklung des Gesellschaftssystems; nach Baecker eines der „spekulativsten Abschnitte“ (2007: 10) des Buches. Luhmann (1998: 409) definiert Kultur hier als eine Form der Reduktion von Überschusssinn. Gesellschaft, so seine Annahme, gerät durch neue Verbreitungsmedien zunächst in Schwierigkeiten, weil sie auf den Umgang mit ihnen nicht vorbereitet ist. Hinsichtlich der Fragestellung kann also vermutet werden, dass der Anbruch einer neuen Medienepoche in beiden Fällen – Buchdruck und Elektrizität – jeweils auch für religiöse Verwirrung sorgt. Kultur ist dann diejenige Form, die diese Aufregung z.B. durch Zustimmung oder Ablehnung selektiv auffängt und in neue Bahnen lenkt. Sie „kondensiert“ (Luhmann 1998: 409) sozusagen die endlosen Kommunikationschancen eines neuen Mediums auf eine gesellschaftlich zumutbare Dosis. So ist Kultur ein Ergebnis der Art und Weise, wie Gesellschaft neue Kommunikationsmöglichkeiten in den Griff bekommt. Das könnte auch für die Religion Konsequenzen haben: Ändern sich religiöse Kommunikationsgewohnheiten durch Druckpresse oder Elektrizität, müssen möglicherweise Gottesbilder revidiert, Ämter neu definiert, Rituale über Bord geworfen oder Transzendenz anders erfahrbar werden.

An diesem Kulturbegriff orientiert, werden zunächst die religiösen Vorstellungen des Buchdruckzeitalters untersucht. Nicht nur die Bibel, auch die massenhafte Verbreitung anderer verfügbarer Schriften stehen dabei mit der Reformation in wechselseitiger Abhängigkeit. So wie es Luther für sich verstand, „[...] die Medienrevolution der Zeit zu nutzen“ (Kaufmann 2006: 8), könnte die Druckpresse über ihre Verbreitungseigenschaft hinaus religiöse Kulturformen, sprich Gottesbilder und Varianten religiöser Kommunikation verändert und weiterentwickelt haben. Kulturanalytisch soll daher anhand einiger Beispiele untersucht werden, wie Luther im Zeitalter dieses Epochenwechsels den bestehenden religiösen und dogmatischen Zustand des Gleichgewichts in der Papstkirche durcheinanderbrachte und ihn sodann für das aufkommende Buchdruckzeitalter theologisch wiederherstellte. Die gesellschaftliche Veränderung durch die Reformation lässt sich so als Prozess der Transformation von Unruhe in einen neuen Zustand religiösen Gleichgewichts verstehen.

In gleicher Weise soll es im zweiten Teil der Arbeit um die Frage gehen, wie die religiösen Kulturformen aussehen, welche die Elektrizität hervorbringt. Diese hat, wie vor allem Marshall McLuhan ausführt (1968: 9ff.), seit ihrer Einführung vor mehr als einem Jahrhundert den Rahmen gesellschaftlicher Kommunikation tiefgreifend verändert: Den Verbreitungsmedien des elektrischen Zeitalters, wie Telefon, Fernsehen oder Radio ist gemeinsam, dass ihre Funktionsweise auf Gleichzeitigkeit basiert. Aktion und Reaktion laufen zeitgleich ab, sodass im Wahrnehmungsprozess nicht mehr zwischen Information und Mitteilung unterschieden werden kann (Luhmann 1998: 306-307). Nicht nur für Gesellschaft insgesamt, sondern auch für Religion bedeutet das: Eingeeübte kulturelle Verzögerungspraktiken, wie z.B. das Vergessen und kontextgetreue Wiederaufgreifen einer Bibelstelle, fallen aus. Im Anschluss an Luther soll deswegen im zweiten Schritt analysiert werden, welche Praktiken die Pfingstbewegung im Umgang mit elektronischen Medien entwickelt hat.

2. Luther und der Buchdruck

Ein Blick auf den anfänglichen Buchdruck des 16. Jahrhunderts zeigt dessen besondere historische Konstellation in Zusammenhang mit der geistlich-theologischen Wende Martin Luthers. Immerhin schon um die achtzig Jahre vor Beginn der Reformation entdeckt (Wendland 1985: 15), erfährt der Buchdruck schließlich mit den Schriften Luthers seine eigentliche Evolution zum Massenmedium. Dies gilt anfangs für die Publikation der 95 Thesen in 25 Ausgaben sowie für die erleichterte Verbreitung handlicher Flugschriften Luthers, z.B. jene *An den christlichen Adel deutscher Nation* vom 18. August 1520 in 4000 Exemplaren (Wendland 1985: 14). Zusammen mit anderen Werken, die in den Jahren 1518 bis 1520 entstehen, erstreckt sich die Gesamtverbreitung seiner Drucke auf etwa 250.000 Exemplare (Ebeling 1960: 486). Später ist es vor allem die Lutherbibel, die zwischen 1522 und 1546 eine halbe Million Mal unter das lesende Volk gebracht wird (Kaufmann 2006: 72).

Diese massenhafte Ausbreitung gedruckter Schriften bedeutet nach Luhmann ein gehöriges Maß an Sinnüberschuss und kann für die Formen, in denen Gesellschaft religiös kommuniziert, nicht folgenlos bleiben. Hier soll es also nicht um die Bedeutung des Buchdrucks für die Verbreitung der Reformation gehen – auch das wäre eine Möglichkeit, die historische Konstellation zu untersuchen. Stattdessen soll es um die Konsequenzen gehen, die sich z.B. dadurch ergeben, dass ein Glaubender bei seiner Suche nach Gott nicht mehr auf die Worte des Priesters vertrauen muss, sondern –

Gottes gedrucktes Wort in den Händen – den Priester kritisieren kann. Anfangs eine Zumutung, so die Ausgangshypothese, müssen die schier endlosen Möglichkeiten des Buchdruckmediums, religiös neu zu kommunizieren und sich ein Bild von Gott zu machen, in neue Kulturformen verpackt werden, nicht zuletzt, um Chaos zu vermeiden.

Zwischen Druckerschwärze und Deutungshoheit: Luthers Denkfiguren

Die Erfindung des Gutenbergmediums führt im Ergebnis dazu, dass die Ressourcen der Schrift, Vergleich und Kritik bereitzustellen, massenhaft verfügbar werden (Luhmann 1998: 291ff.) Eine moderne Buchdruckgesellschaft entsteht, für die Baecker das „unruhige Gleichgewicht“ (2007: 124) als übergeordnete Kulturform definiert. Stabilität beschreibt hier keinen gleichbleibenden Zustand mehr, sondern muss sich über die Zeit stets von neuem austarieren. Aus dieser Perspektive ergibt sich nun die Möglichkeit, auch Luthers Lehre kulturalanalytisch neu aufzubereiten und in zwei Teile zu gliedern: Zunächst wird der Grund von Unruhe hinterfragt, also das Auftreten neuer Figuren, die eine bestehende religiöse Ordnung aufrütteln und durcheinanderbringen. Dies geschieht in fünf Aspekten. Im zweiten Schritt kann anschließend geprüft werden, wie mit dieser Unruhe umgegangen wird. Diese Analyse soll schließlich zeigen, wie Luther mit der Struktur seiner neuen Lehre den Zustand der Unruhe sozusagen theologisch wieder auffängt.

Sola scriptura

Allen Angriffen Luthers, die gleichsam gegen Lehre und Praxis der Kirche seiner Zeit gerichtet sind (Kaufmann 2006: 49) und in der Folge in Umrissen geschildert werden, geht eine übergeordnete Denkfigur voraus: „*sola scriptura*“, das Schriftprinzip (Ebeling 1960: 503), also die alleinige Anerkennung der Heiligen Schrift als religiöse Autorität. Ihr Absolutheitsstatus ist für Luther nicht verhandelbar, weil littera und spiritus, Buchstabe und Geist, eine Einheit bilden (Ebeling 1960: 500). Im Gegensatz zum theologischen Grundverständnis des 16. Jahrhunderts ist Luthers Überzeugung, dass allein der „gläubige [...] Verstand der Schrift“ (Luther 1954a: 24) den Weg der Erlösung ebnen kann. Den durch kirchliche Traditionen von der Schrift weitgehend entkoppelten Katholizismus des Mittelalters muss dies in helle Aufregung versetzen. „In allen Dingen will ich jedermann gern weichen, das Wort Gottes kann und will ich nicht verlassen [...]“ (Luther 1954a: 124), bekräftigt Luther und verlässt diese Linie auch im Angesicht von Papst und Kaiser nicht (Luther 1955: 97ff.). So bildet die Besinnung auf die Schrift den

„Urgrund der ausgehenden Reformation“ (Kaufmann 2006: 64) und macht sie im Kontext praktischer Lebens- und Glaubensfragen zum Kernobjekt, das religiöses Heil und Wahrheit verheißt. Das verkündete Wort Gottes wird zum „Gnadenmittel“ (Ebeling 1960: 503) der Buchdruckreligion. Mit Gutenberg und der Renaissance der Bibel in der Theologie Martin Luthers wird die Religion somit von einem kirchlichen Traditionsglauben auf einen „Buchstabenglauben“ (Friedell 1976: 284) umgepolt⁴, was, wie gezeigt werden wird, Konsequenzen für Gottesbilder und Dogmatiken hat.

Ein teuflischer Papst

Ein Wesenszug der Theologie Luthers, welche die bestehende vorreformatorische religiöse Ordnung und Weltsicht konterkariert, ist die Papstkritik. Mit dem Aufkommen des Buchdrucks und der Konzentration Luthers auf das Wort Gottes steht in dieser Frage Schrift gegen Tradition. Eine „Infragestellung des Selbstverständnisses“ (Ebeling 1960: 505), was bedeutet hätte, es auch selbst einmal mit der Schriftauslegung zu versuchen, kann für die Papstkirche keine Alternative sein. Dies verwundert nicht in einer Zeit, in der das Verständnis von Kirche nicht nur Lesart der Religion, sondern von Gesellschaft war. Weil aber „Luthers Papst [...] die Bibel [war]“ (Friedell 1976: 284), muss seiner Auffassung nach auch die bisherige oberste geistliche Instanz konsequenterweise durch sie ersetzt werden. Ein Papst, der „[...] sich wie ein Abgott mit unerhörter Pracht tragen lässt [...]“ (Luther 1954a: 62), ist für Luther der Antichrist schlechthin. Als Doktor der Heiligen Schrift sieht sich Luther auf Gedeih und Verderb allein dieser verpflichtet und geißelt alle kirchlichen Auswüchse, die dem Evangelium widersprechen. Er schreibt: „Ach Christe, [...] zerstöre des Teufels Nest zu Rom. Hier sitzt der Mensch, [...] der sich wird über dich erheben.“ (Luther 1954a: 92). Das Papsttum ist für Luther von der Bibel her nicht zu rechtfertigen und ist allein als Institution der Inbegriff des Bösen. Luther schreibt: „Ja, hier wird der Teufel ein Heiliger und ein Gott dazu [...]“ (Luther 1954a: 46). Rom, seit jeher heilige Stätte und Zentrum des christlichen Lebens, wird im Angesicht des Evangeliums bei Luther nunmehr zu einem „Rachen der Hölle“ (Luther 1954a: 127).

⁴ Jüngel (2001: 205) spricht hier von der Eigenschaft Evangelischer Theologie „nicht voraussetzungslos“ zu sein, weil allein die Existenz biblischer Texte die Möglichkeit impliziere, Gott denken zu können.

Unkäuflisches Seelenheil

Es wurde gezeigt, dass die Institution des Papsttums nach Luthers Verständnis der Schrift jeder biblischen Grundlage entbehrt. Gleichwohl gilt dies für manche kirchlichen Praktiken des Spätmittelalters, die darauf ausgerichtet sind, dem Individuum durch den Verkauf von Ablassbriefen Seelenheil und Vergebung der Sünden zu garantieren. Mit der Reformation entfällt nun die Möglichkeit, unter Zuhilfenahme des Wirtschaftssystems und seines symbolisch generalisierten Kommunikationsmediums Geld (Luhmann 1998: 327ff.) religiöse Kommunikationen abzuwickeln. Seelenheil, dies wird später an Luthers theologischer Reaktion gezeigt werden, ist nun von Gott gegeben und durch den Glauben gewährleistet. Die kirchlichen Praktiken seiner Zeit sind für Luther daher eine Verführung des Papstes, der „[...] von den göttlichen Gaben, die du umsonst hast, auf seine Gaben, die du kaufen musst [...]“ (Luther 1954a: 86) hinarbeitet. Im Modus der Schriftauslegung sind auch andere religiöse Selbstverständlichkeiten dieser Zeit in der Kritik wie z.B. Wallfahrten und Heiligererhebungen (Luther 1954a: 84), die als „Narrenwerk“ (Luther 1954a: 84) und Frömmigkeitspraxis eine Kluft zwischen Christen manifestierten, die es vor Gott nicht gebe. Wirtschaftliche Faktoren müssen folgerichtig ausfallen, wenn es um das Erlangen von Seelenheil oder Vergebung geht. Luther schreibt hierzu: „Oder muss das verfluchte Geld in seiner Heiligkeit Augen solch einen Unterschied machen unter den Christen [...]?“ (Luther 1954a: 86). Die Werkkritik in der Lehre Luthers führt also zu einer Art Gütertrennung. Wirtschaftliche und religiöse Werte können nicht mehr miteinander verrechnet werden.

Die neue weltliche Ordnung

Aus Luthers biblischer Papstkritik und seiner Forderung, „[...] daß der Papst über den Kaiser keine Gewalt habe [...]“ (Luther 1954a: 58), entwickelt er in seiner Schrift *Von weltlicher Obrigkeit* eine neue christliche Gesellschaftstheorie, die sich primär an der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium orientiert (Ebeling 1960: 510). Dem Lehrstand (*status ecclesiasticus*) und dem Wehrstand (*status politicus*) (Kaufmann 2006: 83) werden jeweils funktionale Aufgaben für die immanente Weltordnung zugewiesen. Luther unterscheidet zwei Regimente Gottes, und zwar „[...] das geistliche, welches Christen und rechtschaffende Leute schafft [...] und das weltliche, welches den Unchristen und Bösen wehrt [...]“ (Luther 1965: 21). Anlass dieser Differenz ist das Zeugnis der Heiligen Schrift, aus der die Pflicht abgeleitet wird, das

Böse einerseits zu strafen, es aber auch zu erleiden. So argumentiert Luther, dass im Reich Christi Schwert und Obrigkeit unnütz sind (Luther 1965: 19), da hier „[.] alle Welt aus rechten Christen [...] bestünde“ (Luther 1965: 19). Da sich aber im Reich der Welt „[...] nur der kleine Teil der Welt verhält [...] nach Christenart“ (Luther 1965: 20), ist ein zweites, weltliches Regiment notwendig, unter das sich auch die Christen bis zum Anbruch des Reiches Gottes freiwillig unterordnen – das Gesetz. Politische Amtsträger wie Fürsten stehen in der Verantwortung, als „Gottes Diener und Handwerksleute“ (Luther 1965: 30) die irdische Ordnung nach seinem Willen zu stützen – nämlich ihre weltliche Funktion mit Gesetz zu erfüllen und Böses zu bestrafen. Umgekehrt kann die Kirche ihrer geistlichen Bestimmung nachkommen und gerät nicht wie die Papstkirche immerfort in Versuchung, „[...] äußerlich Schlösser, Städte, Land und Leute [...]“ (Luther 1965: 40) zu regieren. So differenzieren sich bei Luther Aufgabenbereiche für Staat und Kirche aus, die bislang miteinander vermengt waren. Abgrenzungskriterium ist nur das innere Individuum, eine typische Figur Luthers, die, wie unten gezeigt werden wird, zentral ist für seinen neuen theologischen Rahmen. Der weltliche Auftrag der Fürsten ist beschränkt auf die äußere Ordnung und hat keine Befehlsgewalt über die Seele⁵ des Einzelnen, „[d]enn beim Glauben handelt es sich um ein freies Werk, zu dem man niemand zwingen kann [...]“ (Luther 1965: 39).

Das Priestertum aller Gläubigen

Sowohl das Amtsverständnis und die Lehren des Papstes als auch die Anmaßung der geistlichen Obrigkeit, die Schrift auszulegen, „[...] obschon sie ihr Leben lang nichts drin lernen [...]“ (Luther 1954a: 22), sind für Luther nicht hinnehmbar. Weil eine in Massen verbreitete Heilige Schrift aber vor allem kritische Leser erzeugt, wird eine weitere Denkfigur notwendig. Luther bricht nun mit dem Privileg der Kirche, welche die Auslegung der Heiligen Schrift bislang allein sich selber zuschreibt. Mit dem Priestertum aller Gläubigen entsteht eine neue Variante religiöser Verkündigung, das einen Zustand definiert, der die religiöse Denkarbeit beim Individuum verortet. „Das führt alles daher, dass wir eine Taufe, ein Evangelium, einen Glauben haben und sind gleiche Christen.“ (Luther 1954a: 15). Luther begreift das Priestertum als einen kontinuierlichen Prozess des Mit-Christus-Seins und kommt zu der Einsicht, dass „[...]

⁵ Auf Luthers Seelenbegriff wird im Abschnitt ‚Glaube, Seele Gewissen‘ genauer eingegangen.

wir alle Priester [sind]" (Luther 1954a: 24). Das Priestertum aller Gläubigen bedeutet, so gesehen, vor allem die Demokratisierung religiöser Ausdrucksmöglichkeiten, deren Rückbindung und Verbindlichkeit allein im Wort Gottes liegt: Luther nimmt für alle Gläubigen in Anspruch, dass sie „[...] schuldig [sind], der Schrift beizustehen.“ (Luther 1954a: 25). Die Definition dessen, „[...] was Recht und Unrecht im Glauben ist [...]“ (Hohenberger 1996: 108), ist aber kein Privileg einer oder weniger Personen, sondern obliegt jedem Christen gleichermaßen. Damit ist das Priestertum aller Gläubigen die Verleihung einer „geistlichen Vollmacht“ (Ebeling 1960: 511) an die Christenheit.

Religiöses Buchdruck-Waterloo?

Den dargestellten Denkfiguren von Luther ist gemeinsam, dass sie eine Abweichung zu dem markieren, was der religiösen Weltordnung jener Zeit entsprochen hätte. Insofern stiften sie Unruhe, gerade in einer Gesellschaft, die das Lesen und damit auch die Möglichkeit von Kritik und Vergleich bislang nicht kannte. Die massenhafte Verbreitung gedruckter Schriften eröffnet auf breiter Front neue Kommunikationschancen, denn sie schärft den Blick auch für das, was nicht Religion ist: ein politisches System etwa oder wirtschaftliches Handeln, das Luther auf Basis seiner Lektüre, der Bibel, als von der Religion unabhängig begreift. Und ebenso für die Religion selbst werden mit den Denkfiguren Luthers die Karten neu gemischt: Die schriftbegründete Frontalkritik gegen das kirchliche Amt des Papstes zeigt, dass das katholische Prinzip von Stabilität durch Tradition ins Wanken gerät. Luthers Gegenentwurf vom Priestertum aller Gläubigen animiert jeden einzelnen, hin und wieder selbst die Rolle des Schriftauslegenden einzunehmen.

Man kann also festhalten: Der Buchdruck schafft als neue Form der Ordnung Unordnung in nahezu allen Belangen. Das gilt für mündige Gläubige, die jede Aussage eines Priesters oder Papstes auf ihren theologischen Wahrheitsgehalt hin abklopfen können. Letztlich müssen sie auch gar nicht mehr zur Messe gehen, wenn eine Bibel im Schrank steht, denn als Laienpriester können sie sich ihre eigene Andacht halten. Ein Wirtschaftssystem kristallisiert sich heraus, das sich aus dem Handel mit Fegefeuerrückversicherungen und Seelenheilswertpapieren zurückziehen muss. Und die Religion in ihrer institutionalisierten Form der Kirche wird von weltlichen Angelegenheiten weitgehend entlastet und muss angesichts der raschen Ausbreitung von Gottes Wort zusehen, dass sie zumindest in ihrem Kernbereich, der

Schriftauslegung, die Deutungshoheit behält. Wenn jeder liest, hat sie hier bereits genügend Fragen zu klären.

Angesichts solcher Zustände ist es nicht verwunderlich, wenn eine in weiten Teilen religiös kommunizierende Gesellschaft im wahrsten Sinne *buchstäblich* die Nerven verliert. Wem kann sie noch trauen oder gar glauben, wenn nicht dem Papst? Wie ist die Gnade Gottes garantiert, wenn nicht durch das Vollbringen guter Werke? Was ist das überhaupt für ein Gott, der offenbar nichts will, nicht einmal Ablassbriefe? Jedenfalls kann behauptet werden, dass massenmedial verbreitete Schrift, also auch heilige Schrift, Kommunikation unter Abwesenden möglich macht (Luhmann 1998: 290). An Religion teilnehmen kann nun auch der, der zuhause bleibt. Soll unter solchen Bedingungen eine „religiöse Katastrophe“ (Luhmann 2002: 263) verhindert werden, muss Gesellschaft dafür sorgen, dass sich Religion auch unter Buchdruckbedingungen als Religion wiedererkennt (Luhmann 2002: 272). Dass dies auch und vor allem die Art und Weise betrifft, wie über Gott gedacht wird, liegt nahe. Entsprechend hat es Sinn, dass der „Codewert der Transzendenz“ (Luhmann 2002: 187) in Form neuer Gottesvorstellungen an die Verhältnisse des Buchdrucks angepasst wird. Gott muss sich sozusagen auf den Kopf stellen, weil das, was Gesellschaft über ihn wissen kann, sich ins Regal stellen lässt.

Des Weiteren zeigen die Figuren Luthers: Auch die Form religiöser Kommunikation muss sich jetzt anders definieren, weil die Annahme, dass *alles Religion ist*, nicht mehr haltbar ist. Mit der Reformation entwickelt sie sich zum Teilsystem der Gesamtgesellschaft. Die rasche Ausbreitung nicht nur heiliger Schriften macht jeden Einzelnen zu einem potentiellen Leser und Begutachter – nicht nur in Sachen der Religion. In der Folge müssen „[...] verschiedene Funktionsbereiche der Gesellschaft autonom gesetzt werden, um sie so zu befähigen, mit ihrer eigenen Unruhe fertig zu werden [...]“ (Baecker 2007: 103). Für die Religion bietet dabei die Textbasis der Bibel einen Schlüssel zur Beschreibung der Welt und damit eine Möglichkeit aus Systemsicht Selbstreferenz von Fremdreferenz zu unterscheiden (Luhmann 2002: 199). Alles das, was vorher zum gesamten religiösen Lebens- und Gesellschaftsbild gehörte, bleibt ihr so weiterhin zugänglich, mit dem Unterschied, dass „vollständige Weltbeschreibung“ (Luhmann 2002: 199) für Religion eben nur dann möglich ist, wenn sie selbst nicht vollständig Welt ist.

Dogmatische Konsequenzen für die Schriftreligion

Es wurde festgestellt, dass mit dem Auftauchen der Druckpresse auch die Frage nach dem Wesen Gottes neu gestellt wird. Gesellschaft insgesamt ist jetzt aufgefordert, den Sinnüberschuss des Mediums anhand von Kulturformen zu filtern (Luhmann 1998: 409). Für die Religion gilt dabei: Die eigene Umstellung auf einen Buchstabenglauben systemintern zu organisieren, ist Sache der Theologie. Sie stellt die Identität des Religionssystems durch Reflexion sicher (Luhmann 1982: 59) und muss die Dogmatik nun so umbauen, dass sie mit dem Buchdruck kompatibel ist. Ist der Modus der Systemsemantik daraufhin erst einmal abgestimmt, kann die mediale Unordnung durch massenhaft verbreitete Schriften schließlich nicht mehr für Chaos sorgen. Die Frage, wie die vom Buchdruck erzeugte Unruhe bei Luther wieder entschärft wird, kann in drei Aspekten beantwortet werden. Dabei soll es in der Reihenfolge um Veränderungen des Gottesbildes, der religiösen Kommunikation sowie der Gottesdienstpraktiken gehen.

Der Buchstabengott – offenbar und doch verborgen

Auf der Ebene der Gottesvorstellungen ist zu sehen, dass der allmächtige, geheime Gott mit dem Buchstabenglauben durch Christus, genauer gesagt, eine Kreuzestheologie, ergänzt wird (Luther 1955: 33ff.). Die reformatorische Neuentdeckung der Bibel ist also theologisch eine Wiederentdeckung Christi. Für das Gottesbild ergibt sich daraus eine neue Dialektik von Stärke und Schwäche, Herrlichkeit und Schwachheit, bei der das eine nicht ohne das andere denkbar ist. Konkret bedeutet dies: Die Allmacht Gottes ist nach der Kreuzestheologie nicht erfassbar, wenn Gott „[...] nicht zugleich in der Niedrigkeit des Kreuzes [...]“ (Luther 1955: 34) erkannt wird. Daher schreibt Luther: „Gott aber kann nur in Kreuz und Leiden gefunden werden [...]“ (Luther 1955: 34). Die Besinnung der Schriftreligion auf das Evangelium kehrt die sichtbare, man könnte sagen, empirische Seite Gottes hervor: den gekreuzigten Christus.

Theologisch aber muss dieser Christusbezug verarbeitet werden: wie sieht es mit der Allmacht des Schöpfers aus, wenn in der Kreuzestheologie die menschliche, schwache Seite Gottes hervorgehoben wird? Mit der Betonung der Offenbarung und dem stellvertretenden Sühnetod Jesu muss die Frage nach dem Wesen Gottes neu gestellt werden: Handelt es sich um einen verborgenen, fernen oder um einen nahen,

liebenden Gott? Die vorreformatorische Kirche konnte diese Frage noch verdrängen und auf die guten Werke verweisen, die über Erlösung oder Verdammung entschieden: Ob Gott strafte oder liebte, lag zuallererst im Handeln des Menschen selbst.

Exemplarisch auf den Punkt gebracht wird das Ringen um das Gottesbild der Schriftreligion in einer Kontroverse zwischen Martin Luther und Erasmus von Rotterdam. (Leppin 2005: 55ff.) In seiner Schrift *De libero arbitrio* konfrontiert dieser Luther mit der Frage: „Beklagt der treue Herr den Tod seines Volkes, den er selbst in jenen bewirkt hat?“ (Leppin 2005: 56); eine spitzfindige Frage des Erasmus, die punktgenau den Kern dessen trifft, was als Theodizee-Problematik beschrieben wird. Die Frage ist rhetorisch und für Luther eine Falle: Beantwortet er sie mit Nein, so kann es sich nicht um einen liebenden Gott handeln. Beantwortet er sie mit Ja, dann ist Gott nicht allmächtig.

Es verwundert daher nicht, dass Luthers Reaktion in *De servo arbitrio* nur als Zwei-Seiten-Form ausfallen kann: Die Einheit Gottes liegt in der Unterscheidung von deus revelatus und deus absconditus. Gott ist sichtbar und unsichtbar, offenbar und verborgen zugleich; die untrennbare Einheit zweier Seiten, über die man nach Luther aber jeweils „anders [...] disputieren [muß]“ (Luther 1954b: 108). Somit erhält Erasmus die Antwort, dass der offenbare Gott nur den Tod beweint, den er vorfindet, aber nicht den, den er verursacht (Leppin 2005: 58). Dem verborgenen Gott dagegen ist Tod und Leben gleichermaßen zuzurechnen. Er beweint weder das eine noch das andere (Leppin 2005: 58). Der Gott der Buchdruckreligion ist somit ein Gott, der in zwei Modi operiert.

Der deus absconditus ist dabei der Allmachtsmodus Gottes, der nur negativ definierbar ist: „Es geht um den nicht gepredigten, nicht offenbaren, nicht dargereichten, nicht verehrten Gott, und es ist eben diese Verneinung, die Gott selbst will und bestimmt.“ (Leppin 2005: 57) Als kausaler Ursprung von Leben erfüllt der deus absconditus die göttliche Schöpfungsfunktion, kann diesbezüglich aber weder befragt noch verstanden werden. „Soweit sich nun Gott verbirgt und von uns nicht erkannt werden will, geht er uns nichts an.“ schreibt Luther (1954b: 108) und bewegt sich damit im Einklang mit jeder theologischen Notwendigkeit, die „[...] nicht zuletzt darin besteht, die dramatischen Folgen ihrer Beobachtung Gottes nicht sichtbar werden zu lassen.“ (Baecker 2009: 86). Denn das hieße wohl, Gott begraben zu müssen – ohne Aussicht auf Auferstehung. So wahrt der deus absconditus das Geheimnis Gottes. Man mag

ihm Dank sagen, mit ihm hadern, an ihm verzweifeln – seine Karten aber wird er nicht auf den Tisch legen.

Anders der *deus revelatus*: Er bildet die andere Seite der Zwei-Seiten-Form, welche die Einheit Gottes bestimmt. In Jesus Christus wird durch die Figur des *deus revelatus* „eine Heilsrelation zum Menschen“ (Leppin 2005: 57) erzeugt. Im Modus des *deus revelatus* nimmt sich Gott der Menschen in seinen Sorgen, Nöten und Ängsten affektiv an – im Gegensatz zum *deus absconditus* ist die Beziehung zu Transzendenz also nicht lediglich kausaler Natur. Gott enthüllt sich seinen Geschöpfen und ist – zumindest vorübergehend – greifbarer Heiland als Sohn Gottes. Als *deus revelatus* definiert sich Gott somit nicht durch sein Geheimnis, sondern durch das, was er von seinem Geheimnis in der Offenbarung preisgibt: Auf dieser Seite der Differenz, aber nur auf dieser, spielt die Einheit Gottes sozusagen ihren immanenten Trumpf aus: Gott kommt als Mensch in die Welt. Inwiefern er dabei noch wahrer Gott bleiben kann oder doch schon wahrer Mensch sein muss, wird später innerhalb des Protestantismus zum Gegenstand heftiger Auseinandersetzungen. So formuliert etwa Dorothee Sölle eine Art Du-bist-Jesus-Theologie, welche die menschliche Seite Christi stark hervorhebt (Sölle 1992: 107). Zentral für die Schriftreligion ist aber vor allem die dogmatische Erweiterung der Gottesvorstellung, die darauf abzielt, dass die Einheit Gottes nicht allein in seinem Geheimnis zu finden ist. Für ein Christentum des Evangeliums, also ein Christentum, das sich als *Christentum* versteht, reicht das Bild des im Himmel waltenden Richters, der Ablassbriefe auszählt, nicht mehr aus. Der *deus absconditus* ist notwendig, aber nicht hinreichend. Die Einheit Gottes kann nur in der Differenz von offenbarem und verborgenem Gott liegen.

Doch die Buchdruckreligion geht noch einen Schritt weiter. Sie bedient sich eines einfachen Tricks, indem sie den Zugriff auf den *deus relevatus*, der das Heil verspricht, bei sich selbst verortet. Mittler des Heils, der den offenbaren Gott zum Menschen bringt, liegt einzig und allein: im Wort (Leppin 2005: 57). „Das ist sein Schmuck und seine Ehre [...]“, beschreibt Luther (1954b: 108) die Buchstabenattribute, die den Weg zum gerechten Gott weisen. So, nur so, kann die Antwort der Schriftreligion ausfallen, die allerdings wiederum die Frage aufwirft, ob dann nur derjenige heilsfähig ist, der lesen kann. Feststellen lässt sich jedenfalls, dass die übergeordnete Denkfigur Luthers, „*sola scriptura*“, durch das neue Gottesbild theologisch abgesichert wird. Muss sie, allein stehend, zwangsläufig Unruhe hervorbringen, weil der Evangeliumsbezug in der katholischen Kirchentradition durch den Petrusstuhl relativiert wird, erfährt das Schriftprinzip im Protestantismus uneingeschränkte Legitimation. Das Wissen um die

Erlösung Gottes, der sich als deus relevatus in seinem Sohn zu erkennen gibt, ist untrennbar mit dem Verständnis des Neuen Testaments verwoben. Hierbei lauert aber die Gefahr, „sola scriptura“ als rational-theologisches Prinzip zu verstehen, was einer Rationalisierung Gottes gleichkäme (Borcherdt, Merz 1954: 293). Gottesbeobachtung darf aber nach den Regeln der Theologie auch für den deus revelatus keine Gotteserkenntnis zur Folge haben. Im Sinne Luthers ist „sola scriptura“ daher „der uns von Gott selbst [...] geschenkte Raum, wo wir ihm nahen können, ohne an ihm zu scheitern.“ (Borcherdt, Merz 1954: 293). Insofern gibt die Denkfigur „sola scriptura“ dem Schriftgläubigen die Mittel und Wege an die Hand, sich im Verständnis der Bibellektüre die sichtbare Seite Gottes, den deus relevatus, zu erschließen. Luther schreibt: „Man muss also Gott in seiner Majestät und seinem Wesen lassen; denn so haben wir nichts mit ihm zu schaffen [...]. Aber soweit er sich durch das Wort, durch das er sich uns anbietet, umkleidet und bekannt gemacht hat, haben wir mit ihm zu schaffen.“ (Luther 1954b: 108). Die Ambivalenz Gottes bleibt für sich bestehen, aber der Zugriff auf den deus revelatus liegt in der Schrift.

Mit Blick auf die Ausgangshypothese, die besagt, dass auf Sinnüberschuss neue Kulturformen folgen (Luhmann 1998: 409), kann gesagt werden, dass die Bruchdruckreligion für ihr Gottesbild eine Kulturform entwickelt hat, die aus zwei Seiten besteht: deus absconditus und deus revelatus (Ebeling 1960: 516). Sie wird notwendig, weil die durch den Schriftbezug gesteigerte Komplexität der Gottesvorstellungen als Einheit nicht mehr anders kontrolliert werden kann. Mit dem Christusbezug (solus christus) treten in der Theologie Martin Luthers die Attribute Gottes wie Liebe, Gerechtigkeit und Vergebung so stark in den Vordergrund, dass der sichtbare Gott, der deus revelatus, nicht mehr verdrängt werden kann. Er wird zum Leit-, weil Schriftgott der Protestanten. All das, was von Gottes Wesen dann immer noch geheimnisvoll und unerklärlich bleibt, also letztlich der Kreuzestod selbst, bleibt Territorium des deus absconditus. Dem Schriftgläubigen bleibt nur der Rat: „Nun aber müssen wir das Wort anschauen und jenen Willen stehen lassen.“ (Luther 1954b: 108-109). Auf diese Weise kontrolliert Luther schließlich auch die Einheit der Kulturform als Differenz von sichtbar/unsichtbar: Der Wille zur Offenbarung liegt in der Einheit Gottes selbst, aber die Gründe für diesen Willen werden wiederum den Untiefen des Deus absconditus zugerechnet (Leppin 2005: 59). Deus absconditus und deus revelatus bilden damit ein relationales Verhältnis, deren Kopplung aber immer als Widerspruch daherkommt. So ergibt sich für die Kontroverse mit Erasmus von Rotterdam letztlich nur die Erkenntnis, dass der Herr den Untergang des Gottlosen beschließt wie auch beweint (Borcherdt,

Merz 1954: 293). Die Paradoxie der Kulturform besteht als Paradoxie und wird nicht aufgelöst.

Die Theologie bekommt mit diesem Gottesbild neue Aufgaben: Sie ist nicht mehr Heilswegweiser im Gestrüpp kirchlicher Werkvorschriften, sondern muss nun das, „[...] was von Gottes Wesen [...] der Welt zugewandt ist, [...] in Leiden und Kreuz“ (Luther 1955: 33) auslegen. Für die Kirchenpraxis erklärt dies, wie gezeigt werden wird, die gesteigerte Bedeutung der Predigt. Das neue Gottesbild übernimmt aber auch auf individueller Ebene wichtige Funktionen. Es liefert dem Subjekt einen Kompass, der da lautet: auf Christus schauen, „*solus christus*“. Im kritischen Nachlesen der Bibel kann sich der Einzelne an Christus orientieren und so Wichtiges von Unwichtigem unterscheiden: Das Priestertum aller Gläubigen ist die notwendige Konsequenz daraus. Auch weitere Figuren Luthers wie die Papst- und Werkkritik bekommen mit dem Gottesbild ein theologisches Fundament: Der Papst ist selbstverständlich kritisierbar, wenn seine Lehren dem, was von Jesu Wirken in der Bibel nachprüfbar ist, widersprechen. Und gute Werke zur Sündenvergebung können abgelehnt werden, wenn sie für die Kommunikation mit einem offenbaren Gott unnütz sind. Dann wäre Kritik auch nicht mehr Quelle der Unruhe, sondern notwendig, um das aus dem Lesen der Schrift hervorgegangene und für wahr befundene Gottesbild zu stützen. Kurz, der *deus revelatus* ist für Luther nicht nur eine theologische Figur, sondern religiöses Instrument, um die ansteigende Komplexität des modernen Buchdruckzeitalters – und nicht zuletzt seiner eigenen Denkfiguren – kontrollieren zu können: „Auch ist das der rechte prüfstein alle bucher zu taddelln, wenn man sihet, ob sie Christum treiben, odder nit [...]“ (Luther 1931: 384).

Man kann hier festhalten: Die Kreuzestheologie Martin Luthers richtet ihren Fokus auf das, was sich über Gottes Wesen in der Schrift finden lässt: eine Christologie also, die sich mit dem offenbaren Gott beschäftigt. Dies bedeutet eine gehörige Diskrepanz zu der herrschenden Gottesvorstellung einer Gesellschaft, die den Allmächtigen noch in jeder Hinsicht als wahrhaft allmächtig begreift. Luther muss darauf reagieren. Er differenziert das Gottesbild aus und stellt dem verborgenen Gott den *deus revelatus* als eine zweite Erscheinungsform zur Seite. Die Differenz beider Seiten markiert dabei selbst die Einheit Gottes, sie ist und bleibt „[...] die Verborgenheit und Offenbarung ein und desselben Gottes“ (Borcherdt, Merz 1954: 294). Für die Gottesvorstellung des Buchdruckzeitalters wurde daraufhin die Unterscheidung von *deus revelatus* und *deus absconditus* als Kulturform definiert, auf die sich die Schriftreligion mit Luthers Denkfigur „*sola scriptura*“ ein exklusives Zugriffsrecht sichert: Gottes sichtbare Seite

liegt *im Evangelium*. Im Schriftkoordinatensystem der Religion reproduziert sich fortan ein Gottesbild, welches Christus zum Maßstab hat, auf seiner Gegenseite aber mit einem *deus absconditus* operiert, der als Unbestimmtheitsgarant das Rad der Theologie am Laufen hält.

Gute Werke, aber anders

Es wurde gezeigt, dass die massenhafte Verbreitung heiliger Schriften Konsequenzen für die Gottesvorstellungen einer Gesellschaft hat. Dies kann auch für die Art und Weise, wie mit Transzendenz kommuniziert wird, nicht folgenlos bleiben. Die Frage, was den Charakter einer solchen religiösen Kommunikation ausmacht, wird in der Literatur unterschiedlich beantwortet. Für Luhmann definiert sie sich allgemein als die Beziehung alles immanent Erfahrbaren auf Transzendenz (2002: 272). Religion ist also dann Religion, wenn sie vom Innerweltlichen auf das Überweltliche schließt. Schleiermacher geht im Prinzip umgekehrt vor und blickt vom Transzendenten auf das Immanente. Weil er das „Anschauen des Universums [...]“ (2008: 46) als Grundidee der Religion erkennt, besteht hier jede Art religiöser Kommunikation aus der „[...] Anschauung des Unendlichen im Endlichen [...]“ (Schleiermacher 2008: 176). Dennoch ist den Ansätzen gemeinsam, dass stets das Zusammenwirken von Transzendenz und Immanenz, Unbestimmtheit und Bestimmtheit das Verständnis religiöser Kommunikation konstituiert. „[G]esellig“ (2008: 115), wie Schleiermacher es nennt, bleibt Religion dabei aber in jedem Fall.

Die neuen Formen religiöser Kommunikation für das Buchdruckzeitalter können wir nun analysieren, indem die verbliebenen Eckpfeiler der Theologie Luthers, „*sola gratia*“ (allein durch die Gnade) und „*sola fide*“ (allein durch den Glauben) in den Mittelpunkt gestellt werden (Ebeling 1960: 506). Vereinfachend kann dabei zunächst der Versuch gemacht werden, „*sola gratia*“ dem Handeln Gottes zuzuschreiben sowie „*sola fide*“ dem Handeln des Individuums.

Die Figur „*sola gratia*“ ergibt sich aus dem eingangs beschriebenen neuen Gottesbild Luthers. Zwar ist Gott in seiner Einheit weiterhin allmächtig und allwissend, die Erscheinung Christi als sichtbares Zeichen Gottes in der Welt verschiebt aber die Handlungsmotivationen Gottes: Er ist jetzt nicht nur ein strafender, sondern primär ein vergebender Gott, ein Gott, der in Christus Gnade schenkt – und zwar gratis. Luther schreibt: „Von Christus her fließen sie [Gottes Güter] uns zu, denn er hat sich in seinem Leben unser angenommen, als wäre er das gewesen, was wir sind.“ (Luther

1964: 186). „Sola gratia“ beschreibt also ein Handeln Gottes, das im Zweifel Gnade vor Recht ergehen lässt. Die Offenbarung Christi wird interpretiert als ein Zeichen der Liebe Gottes zu seinen Geschöpfen, dessen sich der Einzelne im wahrhaftigen Lesen der Schrift immer wieder neu versichern kann. Und mehr: Im Verständnis der und in der Begegnung mit der Schrift kann er die Gnade Gottes *erfahren*. Das hat weitreichende Konsequenzen für die neue Form religiöser Kommunikation. Gute Werke wie Fasten, Ablass oder Wallfahrten sind unter diesen Umständen für Kommunikation mit Transzendenz unbrauchbar. Sie führen ins Leere, denn ein liebender Gott muss nicht besänftigt werden.

Stattdessen werden die äußeren guten Werke zu sekundären Werken, die allesamt einem primären Werk anbefohlen werden: dem Glauben an Christus. Dieser ist für Luther „[d]as erste, und höchste, alleredelste Gute Werk.“ (Luther 1955: 39). Wir haben es, anders gesagt, mit zwei Varianten religiösen Handelns zu tun, bei dem die primäre innere Form, der Glaube, die äußere Form mit den sekundären guten Werken umschließt. Dies wird deutlich, wenn Luther schreibt: „In diesem Glauben werden alle Werke gleich, [...] sie mögen groß, klein, kurz, lang, viel oder wenig sein.“ (Luther 1955: 41) Kurz: Die sekundären Werke sind nach Luther nichts weiter als Früchte des Glaubens, die ohne diese Kopplung für sich keinen Eigenwert haben.

Der Grund für die Unterscheidung eines wichtigen, höchsten Werkes von nachrangigen Werken ist im Gottesbild des Buchdrucks zu vermuten: der deus revelatus erschließt sich dem Individuum im Lesen der Schrift. Die Schlussfolgerungen bekannter – weil gelesener – Gerechtigkeit Gottes erwidert es dann in Form von Glauben. Sola fide erreicht so ein Maß an Generalisierung, das notwendig ist, um dem deus revelatus als Individuum entgegenzutreten, denn Glaube ist, im Gegensatz zu guten Werken, nicht messbar. Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit tarieren sozusagen ein neues Gleichgewicht aus. Mussten vormals einem latenten Gott durch sichtbares Handeln und gute Werke Zeichen gegeben werden, so macht nun die Sichtbarkeit Christi in der Schrift religiöses Handeln unsichtbar. Dies bewahrt das Individuum nach Luther auch vor Selbstliebe und Ehrgeiz, mehr gute Werke zu tun als der Nachbar. „Wer aus solchem Glauben handelt, der weiß, daß solche Werke nicht sein sind, sondern Gottes.“ (Luther 1955: 37).

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass es in der religiösen Kommunikation des Buchdrucks zu einer Zweiteilung von individuellem Handeln kommt. Die Vielheit guter Werke wie Ablass oder Fasten sind scheinheilig, wenn ihnen nicht ein primäres Werk,

der Glaube, vorausgeht. Gute Werke sind also nur noch religiöses Handeln zweiter Ordnung. In der Lehre Luthers schafft erst die erfahrene Liebe Gottes im Glauben gute Werke und der einzelne weiß, „[...] daß seine Werke ihm keine Gerechtigkeit verschaffen, vielmehr die Gerechtigkeit Werke schafft.“ (Luther 1955: 37). Mit anderen Worten: Die Differenzierung religiösen Handelns zwischen primären und sekundären Werken läuft auf eine Akzentverschiebung zugunsten des Glaubens hinaus.

Glaube, Seele, Gewissen

An dieser Stelle jedoch müssen wir uns trennen von dem Vorhaben, Kommunikation mit Transzendenz durch Handeln und Erleben zu erklären. Denn was zuerst stattfindet: der primäre Handelnsakt des Glaubens oder die Erfahrung von Gottes Handeln, das bleibt auch bei Luther unklar: „[...] wenn wirs recht betrachten, so ist die Liebe das Erste oder doch gleichzeitig mit dem Glauben da.“ (Luther 1955: 41). So bleibt der Glaube kein reines individuelles Werk mehr, sondern ist gleichsam göttliches Wirken im Menschen. „Sola fide“ und „sola gratia“ vermischen sich. Spätestens der möglicherweise hieraus entstandene Terminus der *Glaubenserfahrung* spricht dann für Luhmanns These, dass religiöses Handeln und Erleben letztendlich in einer „unentwirrbaren Wechselbeziehung“ (2002: 206) stehen. Zusätzlich ergibt sich für die geschilderte Konstellation in der Rechtfertigungslehre ein neues Problem: Die Herabstufung sekundärer Werke hat, wie Bonhoeffer feststellt, den Anschein einer billigen Gnade Gottes (Geck 2000: 228-229). Wenn Gottes Gerechtigkeit ohnehin umsonst gegeben wird, kann Handlungsuntätigkeit leicht begründet werden, sofern man glaubt. Die Unsichtbarkeit des Glaubens macht ihn – im Gegensatz zu anderen Werken – schwer überprüfbar. Empirisch ist er nicht greifbar.

Was also macht den Glauben für die Buchdruckreligion so wichtig? Warum ruft sie ihn ins Leben? Luhmann führt hier an, dass heilige Geschichten und religiöse Erfahrungen wie Trancezustände durch ihre schriftliche Fixierung in der Bibel unwiederholbar werden: „Die Buchreligion sperrt sich gegen rituelle, kultische Wiederholung solcher Ereignisse. Sie wiederholt sich selber – als Schrift.“ (Luhmann 2000: 44)⁶. Der Glaube hat daher eine Scharnierfunktion: er garantiert die Anbindung des schriftlichen Zeugnisses an das ursprüngliche Heilsereignis (Luhmann 2000: 44). Auf erwartbare

⁶ Das Abendmahlssakrament kann hier als Ausnahme durchgehen, jedoch nur bedingt, wird es doch in der protestantischen Liturgie lediglich als Ritual rekontextiert: Die Verwandlung von Fleisch und Blut wird – anders als im Katholizismus – nicht aktuell vollzogen, sondern *symbolisch* verstanden

Inkompatibilitäten im Zeitablauf („*Daran kann ich heute doch nicht glauben!*“) muss die Theologie dann mit Techniken wie der historisch-kritischen Bibelauslegung reagieren, die in der Schrift das Gesagte vom Gemeinten unterscheidet. Ohne Glaube aber, soviel scheint festzustehen, geht es in der Buchreligion nicht.

Zum Tragen kommt dieser Glaube dann auch in Luthers prägender Leitdifferenz, die sich oben mit der Trennung von primären und sekundären Werken bereits abzeichnete. Unterschieden wird bei Luther grundsätzlich Inneres vom Äußerem, Geistliches vom Leiblichen (Hohenberger 1996: 145ff.). Das äußere Wort Gottes in Form von Predigt und Sakrament verbindet das Innere des Individuums mit Christus. Der so „von sich selbst unterschiedene Mensch“ (Hohenberger 1996: 146) weiß sich mit Christus im Herzen innerlich aus Glauben gerechtfertigt und macht dies in Form äußerlich guter Werke kenntlich. Diese Unterscheidung lässt bereits erahnen, dass der mit dem Buchdruck erwachsene Glaube gleichsam jene theologische Figur in ein neues Licht rückt, die, so Luhmann (2000: 46), der Beobachtung Gottes unterliegt: die Seele. Für Luhmann (2002: 267) eine „Parallelkonstruktion“, garantiert sie dem Individuum sozusagen eine Überlebenschance seines Bewusstseins über den Tod hinaus. Und weil sich die Seele von Gott beobachtet weiß, kann sie aktiv werden und das Verhältnis zu ihrem Gott mit gestalten (Luhmann 2002: 268).

Mit dem Buchdruck aber ändern sich ihre Handlungsvorzeichen: Die Figur der Seele ist zwar auch in der katholischen Traditionsdogmatik existent („*Wenn das Geld im Kasten klingt, die Seele aus dem Feuer springt.*“), die notwendige Gnade ihres Gegenübers, Gott (Luhmann 2000: 46), kann sie jedoch nicht mehr äußerlich durch gute Werke garantieren. Stattdessen muss sie im Gespräch mit sich selbst den Glauben ausloten, denn Schrift zwingt sie dazu. Diese Verkettung von Seele und Glaube auf der Innenseite Luthers Leitdifferenz kristallisiert in der Folge wohl das, was sich *Gewissen* nennt⁷. Für die Buchdruckreligion wird es zum Ankerpunkt in einer Welt, die äußerlich mit dem überschwemmt wird, was sie hat entstehen lassen: Kritik und Vergleich.

Die durch den Buchdruck möglich gewordene „individuelle [...] Prüfbarkeit von Glaubenszumutungen“ (Luhmann 2002: 205) hat also für die Religion zeitgleich zwei Konsequenzen: ihre Veräußerlichung in der Schrift und ihre Verinnerlichung im Glauben (Luhmann 2002: 205). Der Mensch bewegt sich religiös nun immer auf der

⁷ Zahrt (1988: 386ff) verweist in diesem Zusammenhang auf die Nachteile der Gewissenszentrierung und nennt hier insbesondere die Intellektualisierung sowie die Bewusstseinsüberladung der protestantischen Religion

Grenze dieser Differenz: Durch Äußeres formt er sein Inneres im Glauben und wirkt dann wieder auf das Äußere, man kann es Welt nennen, zurück. Insofern kann die Unterscheidung Innen/Außen als religiöse Kulturform des Buchdruckzeitalters beschrieben werden. Im Lesen der Schrift befähigt sie den Einzelnen dazu, sein Inneres zu entdecken und von dort aus auf das Äußere zurückzuwirken. Doch sichert diese Kulturform tatsächlich religiöse Kommunikation und einen aktiven Umgang mit der Buchdruckunruhe?

Es wurde schon beschrieben, wie Luthers neues Gottesbild die mit dem Auftauchen der Schrift entstandene Unruhe (Papstkritik, Werkkritik) teilweise wieder auffängt. Die neue Kulturform der Religion, die Innen/Außen-Differenz kann nun ebenfalls auf ihre Tauglichkeit hin überprüft werden, der religiösen Verwirrung des Buchdrucks eine neue Balance zu geben. In seinem Werk *Die Freiheit eines Christenmenschen* nimmt Luther die Innen/Außen-Differenz explizit auf, indem er den geistlichen vom leiblichen Menschen unterscheidet (Luther 1964: 162ff.). Für die geistliche Seite gilt: „Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan.“ (Luther 1964: 162) und für die leibliche Seite stellt er fest: „Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.“ (Luther 1964: 162).

Luther wartet für das Buchdruckzeitalter, so entsteht der Eindruck, mit einer paradoxen Religionstheorie auf, um religiöse Kommunikation unter geänderten Bedingungen anschlussfähig zu halten: das Individuum ist frei und doch gefangen. Doch wie kann ausgerechnet ein solcher Widerspruch religiöses Gleichgewicht herstellen? Zunächst bezieht sich die innere, geistliche Seite der Unterscheidung, auf den Glauben. Dieser „vereinigt die Seele mit Christo“ (Luther 1964: 169) und ist Zeugnis der Gnade Gottes. Nicht die Gebote sind es, die den Menschen rechtfertigen vor Gott, sondern der Glaube, der sich aus den Zusagungen Gottes ergibt (Luther 1964: 181). Und weil diese „ohne alles Verdienst ganz umsonst“ (Luther 1964: 183) sind, genügt allein der Glaube zu „Leben, Frommsein und Seligkeit“ (Luther 1954a: 161). Das ist auch der Grund dafür, dass sekundäre Werke auf dieser Innenseite der Unterscheidung nichts zu suchen haben, weil sie Gott keine Ehre erweisen, sondern stattdessen den Menschen erheben.

Wie aber lassen sich Freiheit und Dienstbarkeit zusammen denken? Luther schreibt: „[...] ein Christenmensch [wird] durch den Glauben so hoch über alle Dinge erhaben, daß er in geistlicher Weise ein Herr über alle wird [...]“ (Luther 1964: 171). Mit anderen Worten: Der Glaube – und das heißt in erster Linie: Glaube an das Zeugnis der

Heiligen Schrift – ist der erste von zwei Bausteinen, welche die christliche Freiheit definieren. Hier angelangt, kommt aber die Außenseite der Differenz ins Spiel, denn Religion endet nicht beim Glauben. Ein „dienstbarer Knecht“ (Luther 1964: 162) bleibt das Individuum dennoch, denn aus dem Glauben folgt die Liebe, sich des Nächsten anzunehmen. Für den Einzelnen genügt es nicht, Christus im Herzen zu haben, denn „[...] obgleich er nun ganz frei ist, soll er sich wiederum williglich zu einem Diener machen, seinem Nächsten zu helfen [...]“ (Luther 1954a: 161). Hier wird deutlich, weshalb sich auch die Gewissensreligion Kommunikation bleibt. Glaube, so können wir Luther verstehen, muss sich mitteilen, sonst ist es kein Glaube, zumindest kein wahrer. Mit dieser theologischen Figur löst Luther dann auch das Problem der billigen Gnade: Wer auf Mitteilbarkeit des Glaubens, also die äußere Seite der religiösen Kulturform verzichtet, entzieht sich christlicher Freiheit.

So ist es wohl diese Kulturform der Innen/Außen-Differenz, die der religiösen Kommunikation einer modernen Buchdruckgesellschaft neue Stabilität verleiht. Äußerlich hat der Schriftgläubige ganze Arbeit zu leisten: Er kritisiert und ist kritisierbar, er zweifelt an und wird bezweifelt, er behauptet und ihm wird unterstellt – all dies ist möglich, wenn ihm der Glaube auf der Innenseite der Unterscheidung die nötige Standhaftigkeit dazu gibt. Wie für moderne Gesellschaften üblich, bekommt es auch die Religion mit einer Form des Gleichgewichts zu tun, die „[...] die Ruhe auf der Innenseite der Form mit Unruhe auf seiner Außenseite [kombiniert].“ (Baecker 2007: 166). Der Gesichtspunkt der Transzendenz wird als Glaube auf die Innenseite des Individuums gespiegelt, von wo aus Immanentes betrachtet, verändert, beurteilt, aber auch toleriert oder ignoriert werden kann.

Das Miteinander beider Seiten, Innen und Außen, bildet bei Luther dann auch das, was theologisch den Standpunkt christlicher Freiheit ausmacht. Somit wird die Kulturform quasi zu einer Versicherung gegen religiöse Verwirrung und gibt sämtlichen Denkfiguren Luthers eine tragfähige Grundlage: Päpste und ihre Lehren sind abzulehnen, wenn der Glaube dies innerlich gebietet. Auch das Geld und die guten Werke unterliegen der individuellen Glaubensprobe und müssen sich verabschieden: Geld ins Wirtschaftssystem und gute Werke als Glaubensfrüchte auf die leibliche Außenseite der religiösen Kulturform. Somit bildet die Innen/Außen-Differenz gleichsam die Grundlage dafür, dass sich andere gesellschaftliche Funktionsbereiche neben der Religion ausdifferenzieren können. Ein sich austarierendes Politik- und Rechtssystem kann äußerlich geduldet werden, wenn es der Seele innerlich nichts zu befehlen hat. Und für das jetzt autonome Religionssystem folgt schließlich noch eine

interne Rollendifferenzierung: Jeder Getaufte, auch der Laie, kann aus Glauben Priester sein und ansonsten seiner Wege gehen. Die Verleihung religiöser Meinungsfreiheit im allgemeinen Priestertum ist aber womöglich diejenige Denkfigur Luthers, die der theologischen Absicherung im Buchdruckzeitalter am wenigsten bedarf. Dass nämlich auf das Lesen Denken folgt, gilt für heilige wie alle anderen Schriften gleichermaßen.

Andacht und Buch: Die Gottesdienstpraxis

Ein kurzer Blick auf den nachreformatorischen Gottesdienst sollte an dieser Stelle nicht fehlen, denn auch er zeigt: Obwohl der Buchdruck eine Gewissensreligion ins Leben ruft, welche die Seele in sich selbst vertieft, bleibt Religion auch bei Luther immer Kommunikation. Schon die Kulturform der Innen/Außen-Differenz hat deutlich gemacht, dass die innere Verbundenheit mit Christus als religiöser Selbstzweck nicht ausreicht, sondern darauf angewiesen ist, sich auch immanent mitzuteilen. Das mag privat für christliche Kindererziehung und praktizierte Nächstenliebe gelten – oder aber für die Form des öffentlichen Gottesdienstes.

Mit dem Auftauchen der Schrift sind hierbei aber Anpassungen zu erwarten, denn neue Gottesbilder müssen in der Messe ebenso verarbeitet werden wie die religiöse Kulturform der Innen/Außen-Differenz. Doch zunächst einmal gilt: Massenmedial verbreitete heilige Schrift verleitet generell dazu, den Gottesdienst nicht öffentlich zu begehen, sondern sich in Privatlektüre oder Spiritualität zurückzuziehen. Soll die öffentliche Form des Gottesdienstes also weiterhin Bestand haben, verlangt sie, so könnte man mit Goffman sagen, nach einem neuen Rahmen (Knoblauch 2006: 162ff.). Dieser müsste dann von den Teilnehmern der Heiligen Messe so definiert werden, dass er zweierlei leistet: einerseits Zusammenkunft notwendig macht und doch mit den Bedingungen des Buchdrucks Schritt hält.

Die zentrale Stellung des Glaubens für die religiöse Kommunikation des Buchdrucks rückt Luther nun auch ins Zentrum des Gottesdienstes – er ist Sinn und Zweck der Gemeinschaft unter Christen. Kennzeichen einer rechten Messe sei nun schlichtweg die Tatsache, dass in ihr „[...] nichts anderes erfordert werde, denn der Glaube [...]“ (Luther 1955: 65). Wie zu erwarten, legt Luther Wert darauf, „[...] daß die Messe kein Werk sei [...]“ (Luther 1955: 71), sondern allein dazu dient, den Glauben zu pflegen und ihm hier und da auf die Sprünge zu helfen. Dieser uneingeschränkte Glaubensbezug bedeutet für die reformatorische Gottesdienstpraxis das Ende von

„Gebetlein, Vorbereitungswerken, Zeichen, Gebärden“ (Luther 1955: 67) und dergleichen religiösen Handlungsformen. Luther misstraut diesen Praktiken, weil er in ihnen kein Handeln aus Glauben heraus sieht, eher einen „Dienst der Gottlosigkeit“ (Luther 1955: 67). Überhaupt reckt sich das Individuum im Gottesdienst nicht durch Werke nach Gott, sondern die Messe „kommt zu uns von Gott“ (Luther 1955: 74).

Doch wie wird nun sichergestellt, dass nicht allein zuhause, sondern auch im Gottesdienst geglaubt wird? Neben dem Glauben besteht die Messe noch aus einem zweiten Aspekt, der Verheißung Gottes, die sich ihrerseits in zwei Elemente aufteilt, nämlich Wort und Zeichen, Testament und Sakrament (Luther 1955: 68). Hierbei kann das Sakrament in Form von Taufe oder Abendmahl zwar auch unter Laienpriestern geleistet werden, es bleibt aber zum Vollzug auf die Kommunikation unter Anwesenden angewiesen. Bei absoluter Privatsphäre kann es also aus rein praktischen Gründen nicht bleiben. Doch auch für die Teilnahme am anderen Teil der Verheißung, Gottes Wort, bietet der öffentliche Gottesdienststrahmen Vorteile. Weil Kommunikation in der Schriftkultur erst im Verstehen ihren Abschluss findet (Luhmann 1998: 259), kann es nicht allein beim Vorlesen der Heiligen Schrift bleiben. Das Wort Gottes als „die ganze Kraft der Messe“ (Luther 1955: 67) bedarf auch noch der Interpretation durch den Priester, sonst endet Kommunikation bei der Mitteilung.

Der Buchdruckreligion geht es primär um das Verstehen der Verheißungen Gottes, weniger um deren Mitteilung. In der reformatorischen Gottesdienstpraxis bekommt deswegen die Schriftauslegung in Form der Predigt eine neue Bedeutung. Erst durch sie kann Gottes Wort verständlich gemacht und religiöse Kommunikation erfolgreich gestaltet werden. So bietet die Predigt den Gläubigen „[...] Erklärungen der göttlichen Verheißungen [...]“ (Luther 1955: 73) an und kann Glauben mehren, sofern sich der Pfarrer vom Pfad der Heiligen Schrift nicht allzu weit entfernt. Gebärden und Zeichen sind für Luther aber nicht nur theologisch, sondern auch kommunikativ irreführend, denn für die Teilnehmer der Messe erfüllen sie die Funktion, sich die religiöse Aktualität der Situation mitteilend zu bestätigen. Eine Schriftreligion kann das aber nicht interessieren, weil religiöse Kommunikation hier zum Abschluss kommt, wenn der Inhalt der Heiligen Schrift glaubend verstanden wird.

Trotzdem macht die reformatorische Gottesdienstpraxis eine notwendige Konzession: Sie gesteht sich ein, dass sie auf mündliche Kommunikation in Teilen nicht verzichten kann, wenn die Heilige Schrift verstanden werden soll. Die Komplexität von Gottes Wort kann in der Predigt durch Standpunkte gefiltert werden. So bleibt Kommunikation

unter Anwesenden weiterhin notwendig. Als Interpretation aus erster Hand enthält die Predigt dennoch viele Charakteristika der Schriftkultur: Sie ist informationslastig, Zwischenfragen sind nicht erwünscht und klassische soziale Erwartungen oraler Kultur wie aktive Teilnahme oder die Mitteilung des Verstandenhabens fallen weg (Luhmann 1998: 249ff.). Interessant ist zudem, dass Luther den Gottesdienst als „öffentliche Veranstaltung auch für Nochnichtgläubende“ (Ebeling 1960: 490) begreift. Mit der Verfügbarkeit nicht religiöser Schriften in einer nicht religiösen Umwelt bietet der Gottesdienst daher die Möglichkeit, auch religionsfernem Publikum den Glauben schmackhaft zu machen.

Einmal drei macht eins: Luthers Trinitätslehre

Wurde in den vergangenen drei Kapiteln aufgezeigt, wie Religion auf die Bedingungen des Buchdrucks mit neuen Gottesbildern und Kommunikationsformen antwortet, sollen anhand des lutherischen Trinitätsdogmas nun wichtige Beobachtungen zusammengetragen und ggf. ergänzt werden. Dabei geht es auch darum, zu zeigen, wie Gottesbild und religiöse Kommunikation bei Luther miteinander zusammenhängen. Es ist sinnvoll, hierfür einen Bezug zur christlichen Dreifaltigkeit herzustellen, weil man annehmen muss, dass es sich bis heute keine Form des Christentums leisten kann, diese zentrale theologische Figur unter den Tisch fallen zu lassen. Damit bietet die Trinität gleichsam einen tragfähigen Maßstab, Veränderungen der Gottesvorstellungen detaillierter zu beobachten. Sollte demnach auch die spätere Analyse einiger pfingstlicher Gottesbilder Ergebnisse liefern, lässt sich anhand der Trinität besser zeigen, wie und an welchen Stellen solche Abweichungen oder auch Konstanten vorliegen.

Wer versucht, sich die innere Logik des lutherischen Trinitätsdogmas zu erschließen, läuft schnell Gefahr, an dieser Aufgabe zu verzweifeln. Trinitas (lat. Dreiheit) bezeichnet das Wesen Gottes, das sich in drei Personen offenbart: im Vater, im Sohn und im Heiligen Geist. Jede dieser Figuren zeugt dabei vom Wesen Gottes, dessen Einheit aber nur in der Dreiheit bestehen kann. Es ist hier auch von drei Personen Gottes die Rede (Jansen 1975: 60), also dem Wortsinn nach Masken, hinter denen sich die Einheit Gottes verbirgt. Das erklärt die Grundparadoxie der Trinitätslehre: Gott zerfällt, ohne zu zerfallen, er verliert seine Einheit und gewinnt sie doch wieder. Kurz, er ist drei in eins und doch: eins in drei. Damit diese Vorstellung von der Ganzheit Gottes in (oder trotz) der Trinität aufrecht erhalten werden kann, setzt Luther die

Figuren von Vater, Sohn und Heiligem Geist miteinander in Beziehung und weist ihnen unterschiedliche Funktionen zu. Alle drei Personen sind sozusagen zweckgebunden und zielen auf das eine Wesen Gottes ab: sie arbeiten ihr zu. Nur weil das so ist, kann in der Trinitätslehre die Einheit Gottes kontrolliert und somit verhindert werden, dass der ausdifferenzierte Monotheismus des Christentums nicht doch auf einen Tritheismus (Jansen 1975: 60) hinausläuft. Die Trinität selbst ist für Luther dann „[...] göttliches Wesen, Willen und Werk [...]“ (Luther 1979: 660).

Mit Blick auf die ersten zwei Personen der Trinität, Vater und Sohn, können wir in Teilen auf das zurückgreifen, was oben schon für die Kulturform des Gottesbildes mit der Unterscheidung von *deus absconditus* (Vater) und *deus revelatus* (Sohn) festgestellt wurde. Über die erste Person, den Vater, schreibt Luther: „Das ist mein Gott, zum ersten der Vater, der Himmel und Erde geschaffen hat.“ (Luther 1979: 647). Der Vater übernimmt demnach innerhalb der Trinität die Schöpfungsfunktion (Jansen 1975: 44) und ähnelt in seiner Transzendenz dem Allmachtsmodus des *deus absconditus*. Auch die Schöpfung als sichtbarer immanenter Zustand ändert nichts daran, dass sie einer Person Gottes zugerechnet werden muss, die sich verbirgt. Interessant ist aber, dass es der Vater im Unterschied zu den zwei anderen Personen der Trinität mit einer semantischen Schwierigkeit zu tun bekommt: der Wort Vater hat einen zweifachen Sinn (Jansen 1975: 64), weil es einerseits die Trinitätsperson des Schöpfers, aber auch die Einheit Gottes selbst bezeichnen kann. Das ist wohl gemeinhin der Grund dafür, dass Vater und Gott in der Wahrnehmung verwischen, denn die Trinitätslehre sagt: unterscheiden darf man sie nicht, denn der eine ist Bestandteil des anderen.

Die zweite Trinitätsperson, Jesus Christus, tritt da schon wesentlich erkennbarer hervor. Durch sie lässt sich beobachten, „[...] was wir über die vorigen zeitlichen Guter von Gott haben, nämlich wie er sich ganz und gar ausgeschüttet hat [...]“ (Luther 1979: 651). Diese offenbarte Seite Gottes ist, wie oben beschrieben, als *deus revelatus* dem Menschen näher. Wie dem Vater die Schöpfung wird Jesus Christus im Trinitätsverständnis daraufhin die Erlösungsfunktion angetragen. Luther legt hierbei Wert darauf, dass die Bezeichnung Gottes als Herr – in diesem Fall: Herr Jesu – eine andere Bedeutung bekommt, nämlich „[...] aufs einfältigste soviel heiße als ein Erlöser [...]“ (Luther 1979: 652). Damit wird die Abgrenzung vom Schöpfervater hinreichend deutlich, jedoch immer im Sinne eines Widerspruchs, denn „[d]er transzendente Gott ist als ununterscheidbar und zugleich, in der Christusform, als unterscheidbar zu denken [...]“ (Luhmann 2002: 135). Gedanklich verknüpft werden die beiden Personen

bei Luther schließlich dadurch, dass der Weg des Menschen zur ersten Person, dem Vater, ausschließlich über Christus führt. „An Christus vorbei und abgesehen von ihm gibt es keine Gotteserkenntnis.“ (Jansen 1975: 85).

Wie aber fügt sich nun das dritte Erscheinungsbild Gottes, der Heilige Geist, in das Trinitätsdogma bei Luther ein? Ähnlich wie Christus den Weg zum Vater weist, arbeitet dieser nun eine Ebene tiefer daran, den Menschen mit Christus zu vereinigen: „Von Christo aber könnten wir auch nichts wissen, wo es nicht durch den heiligen Geist offenbart wäre.“ (Luther 1979: 660). Das Werk des Heiligen Geistes ist somit jenes, das den Glauben schafft (Jansen 1975: 17) und dieses Merkmal ist es, welches ihm für die Untersuchung religiöser Kulturformen im Buchdruckzeitalter eine zentrale Bedeutung gibt: Glaubenskommunikation und Gottesbild finden im Heiligen Geist den Weg zueinander. Erst in ihm findet die Kulturform der Innen/Außen Differenz ihre Verzahnung zum Gottesbild von deus revelatus und deus absconditus. Damit ist der Heilige Geist sozusagen ein Gesicht Gottes, das sich aktiv an der religiösen Kommunikation beteiligt. Als „Heiligmacher“ (Luther 1979: 654) platziert er sich dorthin, wo Transzendenz in Immanenz eintritt, eine Art Glaubensventil also, das den Ablauf der Glaubenskommunikation in Gang hält. Wie bereits für den deus revelatus, dessen Copyright im Evangelium und damit bei der Buchdruckreligion liegt, wird auch die Wirkungsweise des Heiligen Geistes an die Schrift geknüpft. Die Innen/Außen Kulturform religiöser Buchdruckkommunikation findet sich hier wieder: Die innere Erleuchtung im Geist hängt an der äußeren Berufung durch das Wort (Jansen 1975: 42).

Zentrale Funktion des Gottesgeistes ist die Heiligung, eine Art Prozess also, der, wie gesehen, den Glauben schafft und die Seele des Menschen mit Christus vereint. Heiligen kann aber nur der Heilige, nämlich Gottes Geist und kein anderer: „Denn es sind sonst mancherlei Geist in der Schrift als Menscheng Geist, himmlische Geister und böser Geist. Aber Gottes Geist heißet allein ein heiliger Geist [...]“ (Luther 1979: 653). Hat man es dann mit dem richtigen Geist zu tun, bewirkt dieser die Heiligung „durch [...] die christliche Kirche, Vergebung der Sunden, Auferstehung des Fleischs und das ewige Leben [...]“ (Luther 1979: 654). Und weil der Heilige Geist, wie gesehen, an der Schnittstelle von Transzendenz und Immanenz operiert, erstreckt sich sein Wirken gleichermaßen auf das Individuum wie die Glaubensgemeinschaft der Kirche, denn beides verlangt nach einer Anbindung an den deus revelatus. Berufung durch das Evangelium, Sammlung und Erleuchtung sind Merkmale, die das erfolgreiche Wirken des Geistes an der Kirche kennzeichnen (Jansen 1975: 42). Auf Seiten des

Individuums äußert sich das Geisteswirken ebenfalls in der Wortberufung sowie der Erhaltung im rechten Glauben. Die Vergebung der Sünden sowie die Auferweckung am jüngsten Tage sind indirekte Wirkungserfolge des Heiligen Geistes, die organisationsgebunden und durch die Kirche vervollständigt werden (Jensen 1975: 42). Allen Wirkungsweisen ist aber gemeinsam, dass der Heilige Geist das Evangelium verwirklichen und lebendig machen soll (Jensen 1975: 62).

Schlussendlich kommt auch der Reihenfolge, in der Heiligung und Glaube stattfinden, eine Bedeutung zu. Luther wird hier nicht müde zu betonen, dass es das Wirken des Heiligen Geistes ist, welches den Glauben schafft – und nicht umgekehrt der Glaube zur Heiligung führt. Bevor der Mensch im Glauben selbst die Ebenen der Trinität – über Christus zum Vater – beschreiten kann, soll er sich der Erfüllung mit dem Heiligen Geist hingeben, ohne selbst dabei tätig zu werden: „Ich glaube, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum Christ, meinen Herrn gläuben oder zu ihm kommen kann, sondern der Heilige Geist hat mich durchs Evangelion berufen [.]“ (Luther 1979: 511-512).

Man kann hier resümieren, dass Luthers Trinitätslehre die Paradoxie von Einheit und Dreiheit erfolgreich durchdekliniert. Den drei Personen Gottes werden mit Schöpfung, Erlösung und Heiligung jeweils spezifische Aufgaben zugeteilt, ohne dass eines dieser Elemente für sich die Einheit Gottes herstellen könnte. Untereinander differenzierbar sind die Trinitätspersonen nur insofern, als sie verschiedene Gaben ein und desselben Gottes sind. Eine Art religiöse Scharnierfunktion hat aber der Heilige Geist, weil dieser, wie gesehen, der Transzendenz Zutritt zur Welt verschafft. Zwar ist der Schriftgläubige des Buchdruckzeitalters im Glauben auf sich allein gestellt, bei Luther geht jedoch das Wirken des Geistes dem Glauben voraus. Die Antwort aber, warum dem Glauben an den Gott der Trinität tatsächlich geglaubt wird, kann für die Buchdruckreligion nur lauten: weil es geschrieben steht.

3. Zur Evolution von Gottesbildern und religiöser Kommunikation

Bislang wurde anhand der Theologie Martin Luthers der Frage nachgegangen, wie die Einführung der Druckpresse dazu beigetragen hat, dass sich Gottesbilder und die Art und Weise, wie Gesellschaft religiös kommuniziert, gewandelt haben. Die Untersuchung von Kulturformen stützt sich hierbei auf ein evolutionstheoretisches Argument, weil immer dann Änderungen zu erwarten sind, wenn es Gesellschaft mit neuen Sinnangeboten zu tun bekommt. Wie bei jeder Art gesellschaftlicher

Kommunikation sind es nach Luhmann die evolutionär gestaltenden Mechanismen der Variation, Selektion und Restabilisierung, mit deren Hilfe die Entwicklung von Religion beschrieben werden kann (Luhmann 2002: 251ff.). Das Auftreten eines neuen Leitmediums irritiert also vor allem deshalb, weil es eine Vielzahl von Möglichkeiten bietet, religiös (und auch nicht religiös) neu zu kommunizieren. Variation entsteht zunächst durch „abweichende Elemente“ (Luhmann 1998: 461), also neue Kommunikationen. Gesellschaft muss dann prüfen, welche der Varianten religiös anschlussfähig sind – und welche nicht. Mit der Selektion trifft sie aus den Möglichkeiten des Verbreitungsmediums eine zumutbare Auswahl, also eine Ja/Nein-Entscheidung, bei der einige Varianten angenommen und andere negiert werden. Beispielsweise wurde oben gezeigt, dass der Protestantismus die Einladung der Druckpresse zur Glaubensreligion gerne annimmt, die vollständige spirituelle Einkehr aber ablehnt; Religion bleibt auch bei Luther Kommunikation. Das Ergebnis von Selektion, ob positiver oder negativer Art, bezieht sich somit auf die Strukturen des betrachteten Systems (Luhmann 1998: 475), in diesem Falle das der Religion. Werden diese Strukturänderungen schließlich erfolgreich in das System eingebaut, kann man von Restabilisierung sprechen (Luhmann 1998: 488). Evolution liegt also immer dann vor, wenn aus hinzukommenden Varianten Selektionen getroffen werden, die wiederum zur Restabilisierung des Systems beitragen.

Die Annahme, dass Gottesvorstellungen einer Gesellschaft sozusagen *umkippen*, wenn sich deren Kommunikationsgewohnheiten ändern, geht also von einem Prozess der Evolution aus. Wird mit der Einführung von Druckpresse und elektronischen Medien das evolutionäre Prinzip von Variation, Selektion und Restabilisierung erst einmal in Gang gesetzt, kann dies an der Religion nicht spurlos vorbeigehen. Für das Buchdruckzeitalter wurde oben gezeigt, wie Religion evolutionär auf mediale Veränderungen reagiert hat, beispielsweise mit der Ausdifferenzierung des Gottesbildes auf die Zwei-Seiten-Form *deus revelatus/deus absconditus*. Dies zeigt auch, dass das Umkippen einer Gottesvorstellung keine Katastrophe sein muss, wenn Religion dafür sorgt, dass sie durch das jeweilige Verbreitungsmedium bearbeitet werden kann.

Dass es im Zuge solcher Evolutionsprozesse jedoch zu Gefährdungen für Religion kommt, ist nicht unwahrscheinlich: So sind die veränderten Kommunikationsgewohnheiten für Luthers revolutionäres Gottesbild zwar Existenzbedingung, gefährden es aber auch. Luther erkennt das Krisenpotential des Buchdruckmediums für seine Theologie sehr wohl, warnt er doch davor, „sich ausser

und neben der heiligen Schrift [...] viel Bücher und grosse Bibliotheken zu sammeln“ (Luther, zitiert nach Kaufmann 2006: 59). Die bis ins 19. Jahrhundert vom Protestantismus als „Gnadengabe Gottes“ (Clemen 1939: 2) verehrte Druckpresse ist von diabolischen Effekten also nicht frei. Weil Textinterpretationen zwangsläufig Anschlussinterpretationen produzieren (Luhmann 1998: 260), gilt vielmehr: Die Bibel tritt in Konkurrenz zu anderen Werken und muss ihre Tauglichkeit für den Glaubensalltag des Einzelnen stets von neuem unter Beweis stellen. Vielleicht aus diesem Grund gibt Luther dem Individuum mit dem *Kleinen Katechismus* eine Art Glaubens-Abc an die Hand und entlastet ihn gleichsam von der Pflicht, die Heilige Schrift in Gänze zu beackern.

Hinsichtlich des Entwicklungsverlaufs von Religion könnte man vermuten, dass das vermeintlich einfache Prinzip von Variation, Selektion und Restabilisierung in der Praxis zu immer komplexeren Formen führt: Man kann argumentieren, dass sich Religion im Zeitablauf immer schwieriger beschreiben lässt, weil sie durch jedes Verbreitungsmedium gezwungen wird Kompromisse einzugehen. Sie muss sich vom Status Quo der Kommunikationsgewohnheiten absetzen und sich doch an ihm orientieren. Denn auch im Falle der Religion gilt, dass ein neues Medium das alte nur ergänzt, vielleicht als neue Figur übermalt – nicht aber vollständig ersetzt⁸: Trotz der Einführung von Schrift und Buchdruck wurde weitergesprochen und ungeachtet des Auftauchens von Elektrizität und Computern wird gegenwärtig noch immer in Büchern gelesen.

Für die Frage nach gesellschaftlichen Gottesvorstellungen heißt das: Hypothetisch lässt sich hinter den gegenwärtigen Gottesvorstellungen der Pfingstbewegung leicht ein Zusammenhang, ja ein Hantieren mit der elektronischen Medien vermuten. Pfingstlich-charismatische Formen religiöser Kommunikation könnten dann daraufhin überprüft werden, wie sie sich an den Bedingungen des elektrischen Zeitalters abarbeiten und zu neuen Kulturformen finden – so wie jedes System vorübergehende Umweltänderungen für den eigenen Strukturaufbau nutzen kann (Luhmann 2002: 253). Doch der Verdacht liegt nahe, dass die Pfingstkirchen auf Schrift, auch auf heilige Schrift nicht vollständig verzichten können – sei es als Futter für eigene religiöse Figuren, sei es als Abgrenzungskriterium zu buchdrucklastigeren Formen des

⁸ Untersuchungen in diesem Feld sind nach Dirk Baecker (2007: 11) deswegen im Sinne einer „Archäologie der Gesellschaft“ zu verstehen

Christentums. Evolution findet, anders gesagt, nur im Rückbezug auf Evolution statt (Luhmann 2002: 260).

Wie also lässt sich der Verlauf religiöser Evolution zwischen Buchdruck und Elektrizität umreißen? Man kann sagen, dass mit der massenhaften Ausbreitung gedruckter Bibeln „[...] die Teilnahme an Religion [...] personalisiert [wird].“ (Luhmann 2002: 224). Das bringt, wie oben dargestellt, auch Gott näher an den Menschen heran: Christus ist *im Herzen*. Generell ist Glaube für jeden, der lesen kann, nachprüfbar, sodass der bisherige religiöse Stabilisierungsgarant des „[...] Nicht-zur-Kenntnis nehmens [...] der Abweichung [...]“ wegfällt (Luhmann 2002: 157). Dogmatik ist sozusagen massenhaft erinnerbar und damit auch kritisierbar. Es kann, anders gesagt, nichts mehr vergessen werden, sodass der Religion nun nur noch der ständige Blick in den Rückspiegel, also ins Bücherregal, Stabilität geben kann. Virtualität geht jetzt vor Aktualität (Luhmann 2002: 258). In der reformatorischen Gottesdienstpraxis verschwinden deswegen sämtliche Gebärden der Inszenierung, die den Aktualitätscharakter des Glaubensvollzugs unterstreichen.

Für den Verlauf religiöser Evolution maßgebend hat die Schrift aber noch eine weitere Eigenschaft: Sie vermehrt „[...] die bezeichnungsfähigen Dinge der Welt [...]“ (Luhmann 2002: 254) und ist deswegen hochgradig „unterscheidungswirksam“ (Luhmann 2002: 269). Im Auslegen der Heiligen Schrift kann nun jeder Einzelne Schwerpunkte setzen, Standpunkte annehmen, *Lieblingsstellen* benennen, kurz: subjektiv Wichtiges von Unwichtigem abgrenzen. Reformation bildet damit den Startpunkt, der Sektenbildungen, Frömmigkeitsströmungen unterschiedlicher Art oder auch Formen des Fundamentalismus Tür und Tor öffnet. Marshall McLuhan schreibt hierzu: „Under Protestant reform, liturgy split into a variety of new forms, each group with its own point of view. With it the sects appeared.“ (McLuhan 1999: 142). Religion kann sich sozusagen in verschiedene Richtungen verselbstständigen und Neuansätze in Form schriftlicher Dogmatik und Liturgie fixieren. Denn, wie auch Schleiermacher anmerkt, sind „[d]ie heiligen Schriften [...] Bibel geworden aus eigener Kraft, aber sie verbieten keinem andern Buch auch Bibel zu sein oder zu werden [...]“ (Schleiermacher 2008: 189). Denkbar sind „[u]nzählige Gestalten der Religion [...]“ (Schleiermacher 2008: 192), also selbstverständlich auch Formen pfingstlich-charismatischer Frömmigkeit.

Der weitere Entwicklungsverlauf von Religion folgt dann diesen Gesetzen: „Sobald es zu Glaubensspaltungen kommt, wiederholt sich das Konsistenz/Inkonsistenz-Problem innerhalb der Einheiten, die man bezeichnenderweise jetzt ‚Konfessionen‘ nennt.“

(Luhmann 2002: 350). Eine einzelne Religion, die ja nach Schleiermacher „[...] nichts sein kann, als irgend eine Anschauung des Unendlichen im Endlichen [...]“ (2008: 176) markiert dann jeweils eine neue Abweichung zu dem, was bereits vorher als Religion existierte und trägt im Gesamtbild zur Diversität des Religionssystems bei (Luhmann 2002: 348). Der Buchdruck brachte, so gesehen, lediglich den Stein ins Rollen.

Für eine aufkommende Weltgesellschaft prophezeit Luhmann eine „Artenvielfalt von Religionen“ (2002: 346), deren Triebfeder eben in technologisch erweiterten Kommunikationsmedien, nämlich Schrift, Buchdruck und Elektronik zu finden sei. Somit lässt sich sagen, dass religiöse Kommunikation auf gesellschaftliche Phänomene reagiert, ja reagieren muss, will sie den Bezug zur Welt aufrechterhalten. Religion muss „plausibel“ (Luhmann 2002: 345) bleiben und ist so ohne Zweifel an das kommunikative Selbstverständnis von Gesellschaft gekoppelt. Das kann zu Problemen führen, wenn beispielsweise die Existenz einer Religionsform an ein bestimmtes Verbreitungsmedium geknüpft ist. Eben dies diagnostiziert Marshall McLuhan dem Protestantismus und prophezeit ihm dieselbe Lebenserwartung wie dem Buchdruck: „[...] Protestantism was born with printing and seems to be passing with it.“ (1999: 163). Das Umkippen einer Medienepoche kann also religiös Schicksal spielen, unabhängig davon, ob dieses Schicksal wiederum religiös interpretiert wird.

Einschränkend muss noch einmal betont werden, dass weder der Katholizismus durch den Buchdruck ausgerottet wurde noch der Protestantismus seit Einführung der Elektrizität vor einhundert Jahren verschwunden ist. Doch die Frage, wie die Einführung elektronischer Medien die Spielregeln der Religion neu definiert, fällt ins Auge. Auf Druckpresse geeichte Gottesbilder können nicht dieselben bleiben, wenn auf die Individualisierung des modernen Buchdruckzeitalters (Luhmann 1998: 297) folgt, dass in einer Welt der elektronischen Datenverarbeitung „alles kommuniziert werden kann“ (Luhmann 1998: 308). Und religiöse Kommunikation wird sich umstellen müssen, wenn immanent alles zeitgleich stattfindet, also nicht mehr zwischen Aktion und Reaktion unterschieden werden kann. Spätestens der Computer fischt vielleicht schon selbst im Teich der Religion mit. Seine rätselhaft sicheren Zahlenverarbeitungsprogramme wie messerscharfen Schlussfolgerungen erinnern an ein „allsehende[s] Auge“ (Schleiermacher 2008: 32), eine Art Notanker inmitten aller Daten und Messwerte. Der Computer kann, so gesehen, selbst religiös kommunizieren, weil er dem Nutzer mit dem Bruch von Mitteilung und Verstehen eine „sich selbst [...] kontrollierende Unsicherheitsabsorption“ (Luhmann 1998: 309), sozusagen einen „unendlichen Ausweg“ (Schleiermacher 2008: 80) anbietet.

Religiöse Dogmatik, so könnte man vermuten, muss – wie dies im Buchdruck der Fall war – auch für das elektrische Zeitalter Anpassungen vornehmen, um ihre eigene Überlebensfähigkeit garantieren zu können. Die zweite Stichprobe mit einer Untersuchung der religiösen Kulturformen der Pfingstbewegung mag Hinweise geben, wohin diese Reise gehen kann. Jedenfalls wird hier, soviel vorweg genommen, mit einem stärkeren Gegenwartsbezug religiöser Erfahrung operiert – was der Rahmung durch eine gleichzeitig-elektronischen Welt entgegenkommt. All diese Veränderungen aber nur an festen Ausformungen der religiösen Dogmatik festzumachen, hat einen Nachteil: Glaubensinhalte hinterfragen ihre Funktion nicht – sonst wäre Religion keine Religion mehr. Dogmatik kann nicht anders, als sich dogmatisch zu verstehen (Luhmann 1982: 87), weil die Frage, warum religiös so und nicht anders erlebt wird, nicht gestellt wird. Der klassische Stoff des Glaubens erweist sich, so gesehen, möglicherweise als nicht biegsam genug, um die Transformation einer Medienepoche hinreichend abzubilden. Gegenwärtig wird deshalb im Christentum nach Alternativen geschaut, sei es im eigenen Garten bei charismatischen Strömungen oder bei anderen Religionen, dem Buddhismus beispielsweise⁹. Hier wie dort wird offenbar an religiösen Kulturformen gebastelt, die sich der Stabilität durch Schrift-Erinnerung entziehen.

4. Pfingstbewegung und elektronische Medien

Der Versuch, den Wandel von Gottesbildern und religiöser Kommunikation im elektrischen Zeitalter ausgerechnet am Beispiel der Pfingstbewegung zu beobachten, ist wissenschaftlich nicht frei von Risiken, denn historisch sind die Phänomene auf den ersten Blick nicht konvergent. Schon im zweiten Jahrhundert gibt es mit dem Montanismus eine schwärmerisch-sittenstrenge Ausprägung des Christentums und auch im vorreformatorischen Mittelalter finden sich in Ordensgemeinschaften bereits früh Formen charismatischer Strömungen (Hempelmann 2001: 449). Der rasche Verlauf religiöser Evolution durch die Verbreitung gedruckter Bibeln zwingt dann auch Luther dazu, sich mit einem pfingstlichen Typ von Frömmigkeit herumzuschlagen, der dem linken Reformationsflügel zugerechnet wird (Hempelmann 2001: 449). Kurz: Die Ursprünge der pfingstlich-charismatischen Bewegung gehen der Einführung von Elektrizität erst einmal weit voraus.

⁹ Auch Luhmann (2002: 273) schreibt der Religion eine gesteigerte Varietät und größere Evolutionschancen im Kontext einer weltgesellschaftlichen Religiosität zu. Religiöse Formen seien hier voraussetzungsloser.

Es lassen sich aber Argumente ins Feld führen, die dafür sprechen, einen Zusammenhang zwischen beiden Phänomenen zu vermuten. So wird trotz der Schwierigkeit, innerpfingstliche Traditionslinien zu benennen (Bergunder 2009: 255-256), die Entstehung der sogenannten klassischen Pfingstbewegung auf den Anfang des 20. Jahrhunderts datiert (Hempelmann 2001: 451). Historisch entspricht dies in etwa dem Anbruch des elektrischen Zeitalters vor etwas mehr als einem Jahrhundert: 1876 konstruiert Alexander Bell das erste Telefon, indem er Sender und Empfänger elektromagnetisch zeitgleich schaltet (Boetius 2006: 201); ein Jahr später ist es Thomas Edison, der diese Technik für die Entwicklung des Radios nutzbar macht (Boetius 2006: 202). Man kann anzweifeln, dass die Urtypen klassischer Pfingstkirchen wie das Koreanische Pfingsten um 1903 oder die amerikanische Azusa-Street-Erweckung von 1906 (Bergunder 2009: 252-254) bereits von diesen Erfindungen beeinflusst oder gar inspiriert wurden. Dennoch lässt sich mit Recht sagen, dass es nicht nur Gesellschaft insgesamt, sondern in ihr auch die Religion seither mit einer medialen Rahmung durch Elektrizität zu tun bekommt. McLuhan schreibt hierzu: „[...] the alphabet is being wiped out. It is being wiped out electrically.“ (1999: 63). Diese neue Rahmung gibt der Wahrnehmung von Welt einen neuen Charakter, denn elektronische Kommunikation macht, wie McLuhan feststellt, ein globales Dorf aus ihr. (McLuhan 1999: 34): Dass sich eine gleichsam weltumspannend operierende Pfingstbewegung religiös genau dorthinein zu platzieren scheint, ist zweifellos auffällig. Auch in älteren Untersuchungen wie der des Historikers Emil G. Léonard finden sich derartige Überlegungen: Im brasilianischen Protestantismus beobachtet er eine Ablösung des Buchzeitalters durch ein „Zeitalter des Geistes.“ (Hollenweger 1969: XIX).

Und sie werfen ihre Netze aus...

Um die pfingstliche Dogmatik und deren Gottesbilder besser beschreiben zu können, wird an dieser Stelle ein Umweg eingeschlagen. Während für das Buchdruckzeitalter die religiösen Kulturformen aus den Schriften Luthers herausgearbeitet wurden, kann diese Methode für die Untersuchung der Pfingstkirchen nicht am Anfang stehen. Das liegt schon allein daran, dass die Dogmatik der Pfingstler auf den ersten Blick uneinheitlich, unübersichtlich, man könnte auch sagen, beliebig anmutet und somit dem eigentlichen Selbstverständnis von Dogmatik, nämlich Negationsrisiken zu kontrollieren, zu widersprechen scheint (Luhmann 1982: 86ff.). Wird beispielsweise das zentrale pfingstliche Ritual der Zungenrede oder Geistestaufe bereits innerhalb

amerikanischer Strömungen der Pfingstbewegung unterschiedlich verstanden oder ausgelegt (Hollenweger 1969: 21ff.), so lässt sich schwerlich von einer einheitlichen Dogmatik sprechen.

Der weltliche Erfolg der Pfingstbewegung als Trendreligion mit etwa 500 Millionen Anhängern (Hempelman 2001: 459) beruht demnach nicht auf konkreten dogmatischen Figuren oder Inhalten. Theologische Ausformungen wie die Rechtfertigungslehre oder Kreuzestheologie Martin Luthers im Protestantismus, die dann Gottesbilder und Formen religiöser Kommunikation konstituieren, gibt es in der Pfingstbewegung nicht. Bereits die begrifflichen Differenzierungen wie „charismatisch“, „pfingstlerisch“, „penekostal“, „pfingstlich“, „neupfingstlich“ lassen hier auf eine Vielzahl dogmatischer Varianten schließen, die allenfalls mit der „Erfahrbarkeit des Wunderhaften und Außergewöhnlichen“ (Hempelman 2001: 411) auf einen Nenner zu bringen ist. Wie also, wenn nicht über die Dogmatik, könnte ein wissenschaftlicher Zugang zur Pfingstbewegung aussehen?

Michael Bergunder setzt für seine Analyse beim Organisationsproblem an und charakterisiert die Pfingstbewegung als Netzwerk (Bergunder 2009: 245ff.). Im Gegensatz zum Luthertum könne sie nicht über konfessionelle Kriterien bestimmt werden, weil sich ihre formale Bestimmung als Netzwerk dieser Definition entziehe (Bergunder 2009: 250). Im Sinne einer sozialen Praxis lässt sich die Pfingstbewegung vielmehr als fortlaufender religiöser Diskurs verstehen (Bergunder 2009: 247), wodurch sie „[...] die Fallen anderer normativer und analytischer Definitionen umgeht.“ (Bergunder 2009: 248). Die Pfingstbewegung bestimmt sich, so gesehen, primär durch ein anderes Verständnis von Kirche, das sie in einer instantanen Welt von anderen religiösen Organisationsformen unterscheidet und ihr vielleicht gerade deswegen einen selektiven Vorteil verschafft. Als Netzwerk muss sie zwar ihre eigenen Grenzen festlegen, diese sind aber „instabil“ (Bergunder 2009: 249), denn „[...] die Umstrittenheit seiner Grenzen gehört selbst zum pfingstlichen Diskurs.“ (Bergunder 2009: 249). Und was für räumliche Grenzen gilt, ist hier für das Identitätsmerkmal jeder Religion, der Dogmatik, nicht anders: Auch sie wird dann Teil eines „strittigen diskursiven Verhandlungsprozesses“ (Bergunder 2009: 249). Zwar lassen sich pfingstliche Leitmerkmale wie Zungenreden, orale Liturgie oder Laienpartizipation ausfindig machen, ihre fortlaufende Existenz hängt aber einzig und allein von der „gegenseitigen Bestätigung innerhalb des Netzwerks“ (Bergunder 2009: 251) ab.

Diese Netzwerkorganisation bietet der Pfingstbewegung eine Reihe von Vorteilen: Als weltweite religiöse Strömung stellt sie eine erkennbare „Einheit des Mannigfaltigen“ (Böhme 2004: 17) dar – und bleibt dabei doch „Vielheit ohne Einheit“ (Böhme 2004: 17), nämlich eine in ihren Auswüchsen unübersichtliche Bewegung mit einer teilweise paradoxen Dogmatik. Sie kann die Grenzen ihrer dogmatischen Belastbarkeit praktisch in alle Richtungen austesten und ihre Schwerpunkte beliebig verlagern. Hierbei übernehmen moderne Kommunikationsmedien vor allem organisatorische Funktion: „The mass media play a crucial role [...] by revealing models and styles from other contexts which may easily become the norm for similar movements elsewhere.“ (Asamoah-Gyadu 2005: 99).

Somit ist die Pfingstbewegung einerseits religiöses „Regime der Ordnung“ (Böhme 2004: 22), andererseits sichert sie sich den Zugriff auf ein bestimmtes Maß an Unordnung, das notwendig ist, um die Existenz des Netzes im Zeitablauf aufrecht zu erhalten (Böhme 2004: 22). Während der katholische Typ von Kirchesein (die apostolische Verfassung) und der protestantische (die apostolische Botschaft) jeweils statisch ist (Hempelmann 2001: 449) – es sei denn, man ändert die Verfassung oder die Botschaft – operiert der pfingstliche Kirchtyp nach „kompromißhaften Bauprinzipien“ (Böhme 2004: 24): Die Orientierung an der realen Geisterfahrung (Hempelmann 449) ist im Detail so unscharf, dass die evolutionären Entwicklungsmöglichkeiten geradezu explodieren. Pfingstliche Phänomene wie Heilungen, Visionen, Befreiung von Besessenheit oder ekstatische Bewusstseinszustände sind allesamt religionsübergreifend (Hempelmann 2001: 454) und flexibel handhabbar, sodass es nicht verwundert, dass die Pfingstbewegung diejenige Form des Christentums darstellt, die sich weltweit derzeit am schnellsten ausbreitet (Hempelmann 2001: 416). Sollte es dennoch einmal zu Problemen innerhalb des Netzwerkes kommen – etwa durch einen empirisch enttäuschten Wunderglauben – so ist davon auszugehen, dass die Pfingstbewegung „[...] Fehler, Störungen, Krisen, Katastrophen [...]“ (Böhme 2004: 23) im Netz bearbeitet und auffängt.

Mit Blick auf unsere Ausgangshypothese kann die Netzwerkstruktur aber nur dann als neues religiöses Kommunikationsmodell gelten, wenn sie mit den Bedingungen des elektrischen Zeitalters in Verbindung gebracht werden kann. Denn auch religiöse Kulturformen, die möglicherweise Gottesbilder umwandeln können, entstehen immer dann, wenn Gesellschaft gezwungen ist mit neuen Kommunikationsmöglichkeiten zu hantieren (Luhmann 1998: 409). In seinen zusammengestellten Schriften *Reflections on Religion* geht Marshall McLuhan auf die religiöse Dimension des elektrischen

Zeitalters ein, indem er elektronische Information als vollkommen überirdisch begreift (McLuhan 1999: 71-72). Das Wesen der Religion, für Schleiermacher eine Anschauung des Universums in seiner Unendlichkeit (Schleiermacher 2008: 46), wird durch Elektrizität anders wahrnehmbar. McLuhan schreibt: „Electric information environments being utterly ethereal fosters the illusion of the world as a spiritual substance.“ (McLuhan 1999: 72) Die Welt selbst erhält durch die elektronische Beschleunigung so etwas wie einen transzendenten Charakter und setzt die Religion damit unter Druck: Sie muss ihre Funktion, einen „unendlichen Ausweg“ (Schleiermacher 2008: 80) bereitzustellen, auch dann noch erfüllen, wenn innerweltliche Vorgänge selbst den Anschein von Unendlichkeit erwecken. Was hat Religion anzubieten, wenn mit der Erfahrung von Gleichzeitigkeit, für McLuhan das „[...] all time, out of time [...]“ (McLuhan 1999: 88), die Grenzen von Diesseits und Jenseits zeitlich wie räumlich verwischen? Wozu Religion, wenn schon diese eine Welt nicht von dieser Welt zu sein scheint, vom Überweltlichen ganz zu schweigen?

Elektrizität stellt die Religion somit vor ungeahnte Probleme. Auch nach Gutenberg muss sie Antworten auf die Frage liefern, wie mit Transzendenz kommuniziert werden kann. Die theoretische Einordnung der Pfingstbewegung als Netzwerk legt aber den Verdacht nahe, dass sowohl religiöse Kommunikation als auch Gottesbilder erst vor dem Hintergrund zu verstehen sind, wie sich Religion im Zeitalter der Elektrizität organisiert. Für McLuhan steht dabei fest, dass Religion die Probleme nur über Dezentralisierung bearbeiten kann: „In terms of a computer technology the most important activities can be programmed by individuals in the most remote areas – in that sense Christianity – in a centralized, administrative, bureaucratic form – is certainly irrelevant.“ (McLuhan 1999: 85). McLuhan, selbst Katholik, bezeichnet diesen Prozess auch als De-Romanisierung (McLuhan 1999: 61).

Die Pfingstbewegung jedenfalls scheint genau nach diesem Prinzip zu operieren: Wie für Netzwerke üblich, findet sich in ihr kein souveränes Zentrum im Sinne einer Hierarchie (Böhme 2004: 32), sondern sie zirkuliert global und kann lokal ihre Gewichte dorthin verlagern, wo gegenwärtig die höchsten Wachstumsraten zu erwarten sind, sodass sich im Gesamtbild ein ständiger Zirkulationsprozess zwischen global und lokal ergibt (Marshall-Fratani 2001: 83). Für das Selbstverständnis pfingstlicher Glaubensgemeinschaften genügt bereits die potentielle Verknüpfung mit entfernten Gemeinden, die, falls notwendig, in reales Handeln übersetzt werden kann: „The importance of international ties may me largely symbolic, but they certainly have real material consequences in mobilising local wealth and creating vital connections via

the media, and in certain cases through international travel, with millions of other Pentecostal Christians the world over." (Marshall-Fratani 2001: 86). Die Einberufung von Konzilien oder Synoden zur systeminternen Glaubensbestätigung oder Modifikation ist unter diesen Umständen überflüssig, denn sie existieren überall: ob physisch oder virtuell

Hinzu kommt, dass die Typologisierung der Pfingstbewegung als religiöses Netzwerk den Akteuren eine interessante Vorlage bietet: Pfingstler können ihren weltlichen Erfolg eigensemantisch als „sichtbares Zeichen göttlichen Segens“ (Hempelmann 2001: 459) interpretieren und somit ihr Maß an dogmatischer Unordnung kontrollieren: Auch eine unübersichtliche Glaubenslehre muss dann solange Recht haben, wie die Wirklichkeit ihr Recht gibt. Letztendlich entspricht die Bestimmung der Pfingstbewegung als Netzwerk dann auch jener Beobachtung Luhmanns, wonach für die Evolution der Verbreitungsmedien insgesamt ein „[...] Trend von hierarchischer zu heterarchischer Ordnung [...]“ (Luhmann 1998: 312) festgestellt werden kann. Hat schon der Protestantismus als Buchdruckreligion mit der Trennung von Rom und der Bildung voneinander unabhängiger Landeskirchen ein höheres Maß an Dezentralisierung hervorgebracht, so potenziert sich dieser Trend, wenn Daten weltweit in Sekundenschnelle erfasst und elektronisch weitergeleitet werden. Ein Weltchristentum, das sich in Lateinamerika ebenso rasch ausbreitet wie in Asien oder Afrika, hätte sich Luther wohl in seinen kühnsten Träumen nicht vorstellen können.

Man kann hier festhalten: Das Phänomen der Pfingstbewegung konstituiert sich durch ein neues Verständnis von Organisation, der Netzstruktur, die für religiöse Gemeinschaften bis dahin nicht üblich war. Es wurde schon gesagt, dass religiöse Dogmatik in diesem Kontext sozusagen hinreichend unklar daherkommt, ja daherkommen muss. Auch die Gottesvorstellungen der Pfingstler sind dann vor dem Hintergrund zu verstehen, dass der Netzwerkbegriff andere religiöse Früchte hervorbringt als beispielsweise eine hierarchisch organisierte Religionsgemeinschaft. Möglicherweise stellt die Pfingstbewegung sogar einen Typ von Kirche dar, die nach Luhmann eine Form entwickelt hat, in der sie „die Kontingenz ihrer Identität zur dogmatischen Bestimmung bring[t].“ (Luhmann 1982: 176-177). Attraktiv ist die Pfingstbewegung also nicht, weil sie ist, wie sie ist, sondern weil sie den Mitgliedern eine mitlaufende Möglichkeit bietet, auch anders zu sein – jederzeit und überall. Eine Kirche 2.0 sozusagen. Mit McLuhan lässt sich dann konstatieren: „Under electric conditions, participation is enevitable. The visual monopoly is over; visual organization is over.“ (McLuhan 1999: 55). So spricht einiges dafür, dass die Netzwerkstruktur als

institutionelle Kulturform der Religion des elektrischen Zeitalters betrachtet werden kann. Es führen nicht mehr alle Wege nach Wittenberg, geschweige denn nach Rom.

Religiöse Kommunikation unter instantanen Bedingungen

Mit der Identifikation der Pfingstbewegung als diskursives Netzwerk entfällt die Möglichkeit, wie für das Buchdruckzeitalter nach einer historisch-konsistenten oder einheitlichen Dogmatik Ausschau zu halten – man wird sie nicht finden. Denn wäre sie nicht in Bewegung, gäbe es wohl keine *Pfingstbewegung*. Weil die Anbindung an ein globales Pfingstlernetzwerk virtuell stattfindet, man kommuniziert mit „imagined communities“ (Marshall-Fratani 2001: 82), de-lokalisiert sich die Identität des Netzwerks (Marshall-Fratani 2001: 83). Überall dort, wo Pfingstler im Verbund arbeiten, hat man es demnach mit zerbrechlichen Einheiten zu tun, die im lokal-globalen Diskurs ihren Platz immer wieder neu bestimmen müssen. Um den Strukturen pfingstlicher Glaubenslehre näherzukommen und nachzuprüfen, inwiefern diese mit neuen Kommunikationsgewohnheiten durch elektronische Medien zusammenhängen, betrachten wir deswegen zunächst einzelne Fremd- und Selbstbeschreibungen innerhalb der Pfingstbewegung.

Nigeria: Pfingstler als Softwareexperten?

Ein Fallbeispiel, das zeigt, wie die Pfingstbewegung vor Ort auf spezielle religiöse Bedürfnisse der Gesellschaft einzugehen vermag, lässt sich für Nigeria beobachten. Die Untersuchungen von Ruth Marshall-Fratani (2001: 80-105) geben hierzu einige Hinweise und sind, sofern nicht anders angegeben, wissenschaftlicher Ausgangspunkt der Überlegungen dieses Abschnitts. Die teilweise seit den 70er Jahren bestehenden Pfingstkirchen Nigerias wurden in den letzten Jahren buchstäblich auf den Kopf gestellt, was Glaubenssätze, Mitgliedschaft und Organisation angeht. Grund dafür war die hohe Anzahl an Konvertiten, die sich innerhalb kurzer Zeit den Pfingstkirchen anschlossen. Man muss daher vermuten, dass die Pfingstler in Nigeria genau dort tätig sind, wo Gesellschaft die Beziehung zur Religion neu definiert oder nach neuen Antworten verlangt.

Wie aber geschieht dies? Im Falle Nigerias scheint die Pfingstbewegung aktiv auf Angstzustände und Unsicherheiten innerhalb der Gesellschaft zu reagieren und somit Attraktivität auf breite Teile der Bevölkerung auszustrahlen. In einem Umfeld, das von

Kleinkriegen, der Instrumentalisierung sozialer Beziehungen sowie fehlgeschlagenen Gemeinschaftsformen in Beruf, Familie oder Nachbarschaft gezeichnet ist, bieten die Pfingstkirchen ein Gegenmodell an. Weil ihr Netzwerk den Blick vom Lokalen auf das Globale richtet, können ethnische oder regionale Klassenkonflikte, ja sogar die Vorstellung einer bösen Welt von der Pfingstbewegung aufgenommen und religiös verarbeitet werden. Die Anbindung an ein weltweites Glaubensnetzwerk eröffnet Menschen vor Ort eine Perspektive. Das, was Religion leisten kann, nämlich einen „unendlichen Ausweg“ (Schleiermacher 2008: 80) bereitzustellen, hat dann Relevanz für die praktische Lebenswirklichkeit von Gesellschaft: Man gibt dem endlichen Dilemma des Alltags einen spirituellen Überbau. Und da dieser allein nicht ausreicht, haben die nigerianischen Pfingstler Lehrinhalte entsprechend daraufhin verändert, dass jede Form gesellschaftlichen Aufstiegs religiös geduldet und als gottgewollt interpretiert wird. So finden sich in den Pfingstkirchen auch junge, mobile, gut ausgebildete Menschen, die sich von Religion durchaus materielle Konsequenzen für ihr Leben erwarten. Religion trägt dann, so gesehen, aktiv zur sozialen Identifikation bei.

Dass diese raschen Anpassungen von religiösen Lehrinhalten aber überhaupt stattfinden und organisationsintern verarbeitet werden können, liegt vor allem an der Nutzung elektronischer Medien. Sie sind, wie oben angesprochen, zentral für das Funktionieren des Pfingstlernetzwerks. Bewegte Bilder von Heilungen, individuellen Erneuerungs- oder Umkehrerfahrungen, die in anderen Erdteilen stattfinden, werden daher von nigerianischen Pfingstlern empfangen und in die Gottesdienstpraxis integriert. Videorekorder, Fernsehen oder Computertechnologien stellen so die Anbindung der de-lokalisierten Religionsgemeinschaften an die globale Pfingstbewegung sicher. Gemeinde definiert sich in Nigeria nicht nur durch kollektives Beten und Gesang, sondern umfasst auch digitale Nachrichtenverbreitung und Musik, Theaterspiele, Filme¹⁰ über Wiedergeburten oder Radioübertragungen. Marshall-Fratani (2001: 90) schreibt hierzu: „Indeed, collective experiences of the mass media can create sodalities of worship...communities in themselves which are always potentially communities for themselves, capable of moving from shared imagination to

¹⁰ Ein aktuelles Beispiel für die pfingstliche Filmindustrie Nigerias ist das sogenannte *Nollywood* Phänomen (Kalu 2008: 119). Es bezeichnet einen bestimmten pentekostalen „Schlag“ von Filmen, welcher Kritik an zeitgenössischem Lebensstil übt und stattdessen die Orientierung an Christus zum Maßstab nimmt. Nollywood-Filme verbreiten sich gegenwärtig auch in der westlichen Welt.

collective action.“ Nicht wirkliche Wirklichkeit erzeugt dann pfingstliche Identität, sondern nur die Möglichkeit der Vorstellung darüber, dass es eine gibt

Pfingstliche Liturgie nimmt somit neue Formen an: Predigten werden per Audio- oder Videoband aufgezeichnet und an Familie, Nachbarn, Freunde und die Welt weiterverschickt. Evangelikale Fernsehsender informieren aktuell über lokale Heilsgeschehen und pfingstliche Videotheken verkünden mit ihren Filmprodukten religiöse Wahrheiten, deren Ursprung wiederum bei anderen pentekostalen Strömungen liegt. Auch vor den Gottesdiensten macht die Technisierung religiöser Kommunikation nicht halt: Die mächtige Bethel-Kirche, in der nigerianischen Millionenstadt Lagos gelegen, ist in ihrem Innenraum mit zahlreichen Fernsehbildschirmen ausgestattet. Das Gottesdienstgeschehen ist so von jedem Punkt der Kirche aus beobachtbar – eine Art Life-Übertragung vor Ort. Sogar der körperlich anwesende Priester kommt dadurch medialisiert vor und drängt den Gottesdienstbesucher in die Rolle eines Beobachters zweiter Ordnung „One could say that at Bethel, the physical audience is already only virtually present.“ (Marshall-Fratani 2001: 95). Religiös kommuniziert, das zeigt dieses Beispiel, wird in pfingstlichen Kontexten niemals nur aktuell, sondern immer auch potentiell mit Blick auf die globale Religionsgemeinschaft – selbst Kommunikation unter Anwesenden richtet sich dann an Abwesende.

Um die empirischen Hinweise hinsichtlich nigerianisch-pfingstlicher Mediennutzung (und Nutzung hier auch im Sinne von: Nutzen zwecks systeminternen Identitätsaufbaus) auf den Punkt zu bringen, kann hier nochmals auf Marshall McLuhan zurückgegriffen werden, der für die Religion des elektrischen Zeitalters eine Art *Liturgie der software* prophezeit (McLuhan 1999: 148-149). Seiner Grundidee folgend, zwingt elektrische Hochgeschwindigkeit Religion dazu, ihre Liturgie kreativer und – eben im Sinne einer veränderbaren IT-software: gelenkig und flexibel zu halten. So schnell, wie sie entsteht, muss sie wieder verfallen können, was sie von der Liturgie der Printreligion, die ihre Dogmatik zunächst in fest gezurrte Schriftformeln, *hardware*, verpackte, unterscheidet. Und weil die Softwareliturgie Varianten der Elektrizität für eigene Strukturen übernimmt, kann sie bereits in ihrer Grundform nicht nur visuell, sondern auch akustisch daherkommen: „Electricity tends to evoke the presence of Christ immediately via the ear.“ (McLuhan 1999: 148)¹¹. Nigerianische

¹¹ Man kann hier einwenden, dass auch Luther der Kirchenmusik und akustischen Gotteserfahrung hohe Bedeutung zumaß. Doch die Regeln der Druckpresse gelten auch hier: Gesang stützt sich noch heute in erster Linie auf das *Gesangbuch*.

Pfingstlerkommunikation, die mit Internet, Fernsehen und Radio arbeitet, scheint sich jedenfalls nach diesem Prinzip zu entwickeln: Botschaften erscheinen und verschwinden, sie werden hörbar und verfunken wieder – nur schriftlich festhalten lassen sie sich nicht. Pfingstliche Glaubensliturgie, die in diesem Sinne einen biegsamen Aggregatzustand annimmt, stellt dann möglicherweise eine Form dar, den Sinnüberschuss elektronischer Medien bearbeitbar zu machen (Luhmann 1998: 409). Insofern könnte McLuhans Metapher der Softwareliturgie als religiöse Kulturform betrachtet werden.

Nigeria: Gottes Reich im Zeitraffer

Inwiefern die Nutzung elektronischer Medien die Operationen des pfingstlichen Netzwerks unterstützt, wurde oben bereits angesprochen. Wie aber macht sich Softwareliturgie rekursiv in den religiösen Vorstellungen der Pfingstler bemerkbar? Welche Ergebnisse bringt sie hervor?

Neue Medien in Nigeria verändern nicht nur den Verbreitungsmodus religiöser Botschaften, sondern formen bei pentekostalen Gläubigen ein neues Bild von Moderne: „For Pentecostalism, the media are triply powerful – not simply as a tool which assists the spread of the message, and as a new mode of imagining the self [...] in terms of transnational identity, but also as a mode of appropriating modernity, and the material and symbolic goods it offers.“ (Marshall-Fratani 2001: 96). Elektronische Medien erzeugen, einfach gesagt, einen *Filmschnitt* im Leben der Pfingstler, der eine von zerplatzten Träumen und enttäuschten Erwartungen gezeichnete Vergangenheit von einer Gegenwart in Christus trennt. Wie im Beispiel Nigeria können kollektive ökonomische Notlagen und soziale Ängste so hinweggewischt und verdrängt werden. Religiös zugeschrieben wird die Erneuerungserfahrung dem Wirken des Heiligen Geistes: „Renewal has its source in the activity of God's Spirit.“ (Asamoah-Gyadu 2005: 35). Pfingstler schauen auf das Individuum und greifen – hier und jetzt – nach neuem Leben. Gelingt dies, begreift man sich als wiedergeboren und ist von einer dämonischen Historie befreit. Den Pfingstlern geht es, wie Hempelmann (2001: 411) feststellt, mehr um das aktive *Christwerden*, denn um das Christsein.

Diese Beobachtungen sprechen dafür, dass der Gedanke von der Wiedergeburt die religiösen Vorstellungen in einem zentralen Punkt neu definiert: Die Erlösung, so scheint es, wird mit der als Bruch interpretierten Trennung von altem und neuem Leben vom Jenseits ins Diesseits verlegt. Das Reich Gottes wird herbeigesehnt, aber

bis zum Tage des Jüngsten Gerichts möchten Pfingstler nicht warten. In einer pfingstlichen Selbstbeschreibung heißt es dazu: „Der Heilige Geist gibt uns einen Vorgeschmack von dieser Auferstehung [...]“ (Duffield, Van Cleave: 350). Das unterscheidbare Ereignis, welches über Erlösung oder Verdammnis entscheidet, wird somit von den Pfingstkirchen ins Immanente verortet: *Born again* ist man schon heute – oder eben nicht.

Gottesvorstellungen könnten darauf reagieren: Der instantane Gott der Pfingstler wäre ein Gott, der nicht erst im Himmel, sondern schon auf Erden richtet. Womöglich wartet er nicht mehr auf das Anbrechen seines Reiches, denn die religiösen Kommunikationen warten nicht auf ihn. Nicht nur kleine, auch große Sünden bestrafte er dann sofort. Alternativ könnte der religiöse Diesseitsbezug aber auch einen „Gott der kleinen Dinge“ ins Leben rufen, wie ihn Baecker (2009: 88) in Anlehnung an Arundhati für die nächste Gesellschaft ins Spiel bringt. Dieser Gott rechnete dann eher mit Dingen als mit Menschen und würde sich – den Computern die Komplexität überlassend – ins Triviale, die kleinen Dinge, zurückziehen (Baecker 2009: 88).

Der Gedanke jedenfalls, dass die sich Religion des elektrischen Zeitalters mehr mit Diesseits-, denn mit Jenseitsfragen beschäftigen muss, findet sich auch bei McLuhan (1999: 83-85). Weil sich das Individuum unter dem Druck der Vereinnahmung und Schnelligkeit allen Datenverkehrs zunehmend im Sand verlaufe, spiele das Jenseits keine Rolle mehr: „If there is no longer such a thing as a private individual because of our electric culture of total involvement, then the question of life after death becomes irrelevant.“ (McLuhan 1999: 84). Religion, so hat es den Anschein, muss sich in einer Welt, in der alles zu jeder Zeit kommunizierbar ist, neu unterscheiden und tut dies, indem sie ihre Verheißungen zunehmend auch für das Diesseits anbietet. Auf die Frage, ob es ein Leben vor dem Tod gibt, können dann zumindest die Pfingstkirchen mit Ja antworten, mit der Bedingung: wenn du bekehrt bist. Wie solche Bekehrungsrituale und Ausdrucksformen, die stets mit der „Erfahrbarkeit des Wunderhaften und Außergewöhnlichen“ (Hempelmann 2001: 411) bezeugt werden, konkret aussehen können, soll unten weiter untersucht werden. Jedenfalls, so lässt sich festhalten, trägt die Verwendung elektronischer Medien zu einem stärkeren Aktualitätsprinzip religiöser Kommunikationen bei, das dann aber als „[h]eilsnotwendiges Erlebnis“ (Hollenweger 1969: 351) in Form von Bekehrung oder Wiedergeburt immanent sichtbar werden muss. Fundamentalistische Akzente sind daher möglich, denn „[...] man sieht Gottes Geist nur in den eigenen Reihen wirken.“ (Hempelmann 2001: 411).

Ghana: Pfingsttheater

Eine neue Welle des pfingstlich-charismatischen Christentums gilt auch in Ghana als Religion der neuen Medien. Für die Küstenstadt Accra beobachtet Paul Gifford (2004: 1-40) eine neue Form des Christentums, die – im Gegensatz zur etablierten katholischen Kirche und anderer evangelischer Glaubensgemeinschaften – selbstbewusst im öffentlichen Raum auftritt und mit elektronischen Medien arbeitet. Gebetscenter, Bibelschulen, Kinos sowie auffällige Banner- oder Posterkampagnen (Gifford 2004: 23) sind hier allgegenwärtig und kennzeichnen das neue ghanaische Christentum. Ähnlich wie es in Nigeria der Fall ist, beobachtet auch Meyer (2006: 290-301), dass die neue ghanaische Pfingstbewegung in erster Linie auf lokale Vorstellungen einer *bösen Welt* reagiert, die es aktuell und sichtbar zum Guten zu wenden gilt. Dass dies geradezu im Sekundentakt immer und überall stattfindet, lässt sich mittels elektronischer Medien leicht darstellen. So sind es in Ghana zum einen die drei Fernsehstationen GTV, TV3 und Metro, die das pfingstgläubige Publikum nahezu rund um die Uhr mit Predigten, Heilsvorgängen und Musik versorgen, wobei weniger auf die technische Qualität der Beiträge, als vielmehr auf Spektakel, Drama und Darstellung Wert gelegt wird (Gifford 2004: 30-32). Dies geht so weit, dass Priester auf die TV-Mediaplanung der Fernsehstationen eingehen und während des Gottesdienstes resümeeartige Kurzstatements einschieben, sodass sich mit einer Predigt mehrere Programme bedienen lassen. „This Christianity is a media phenomenon, to the extent that services are often built round the requirements of television.“ (Gifford 2004: 32). Allein die Frage, was im religiösen Schauspielhaus jeweils an Glaubensinhalten aufgeführt wird, dürfte von Ort zu Ort verschieden beantwortet werden und steht selbst lokal nicht immer auf dem Spielplan: „It is hard to be exact in counting the Christian programmes because while some appear regularly, others come and go.“ (Gifford 2004: 30)

Diese Beispiele zeigen, dass die Pfingstbewegung wohl nicht zu unrecht als Religionsform beschrieben wird, die auf Elemente des Schauspiels und der Inszenierung zurückgreift: „[...] the charismatic Christian notion of playing [is] an experience of communicating with God.“ (Versteeg 2006: 99). Körperlichem Ausdruck werden in pfingstlichen Kontexten insgesamt viele Freiheiten zugestanden, was sich in der Gottesdienstpraxis etwa an spontanen und frei vorgetragenen Predigten oder Gesten wie Niederknien und Klatschen zeigt (Hempelman 2001: 475). Dass es kein Gesangbuch gibt, sondern Liedtexte oftmals per Beamer an die Wand geworfen werden, erleichtert zudem die Möglichkeit, Gefühle unbefangener zu äußern. Der Geist

wirkt „spontan“ (Zimmerling 2001: 201). In der Stadt Kumasi, Ghana, beobachtet Asamoah-Gyadu regelrechte Rollenspiele, bei denen Gemeindegruppen unterschiedliche priesterliche Funktionen zugeschrieben werden: „'Watchmen' referred to the prayer team, 'Life Hunters' the youth ministries, 'Kingdom Kids' the children's service, 'Achievers' the unmarried, 'Sarai' referred to the women's fellowship and the men's fellowship was the 'Eagles'“ (Asamoah-Gyadu 2005: 98).

Zudem sind es in Ghana vor allem die pfingstlichen Filme, die den Schauspielcharakter von Religion unterstreichen. Offenbarung würde hier regelrecht vorgespielt: „A good movie depends on eradicating any trace of the film as fiction and, instead, successfully featuring it as a revelation, thereby, with the help of the camera, convincingly bridging the realms of the visible and the invisible.“ (Meyer 2006: 304). Weil die Kamera aber trotz ihrer Enthüllungsfunktion im Kampf zwischen guten und bösen Kräften eine bildproduzierende Einheit bleibt, ist sie weiterhin auf Konstruktionen angewiesen (Meyer 2006: 305). Sie schlägt sich auf die Seite des Transzendenten – und verdeckt es dadurch. Das Göttliche besteht daher nur als Komödie, als ein Schauspiel: „The impossibility of true representation notwithstanding, impossible representations are made all the time [...]“ (Meyer 2006: 305-306).

Neben der fast obligatorischen Verbreitung pfingstlicher Video- und Audiobänder haben auch Radiosender im pfingstlichen Christentum eine Schlüsselfunktion: ihre Programme dienen dazu, individuelle Heilserfahrungen medial bezeugen zu lassen: Mit sogenannten „phone-ins“ (Gifford 2004: 34) kommen Anrufer im ghanaischen Radio zu Wort, um dort von ihren Gotteserlebnissen zu berichten. Meyer (2006: 296) hebt die Bedeutung anderer akustischer Elemente für das pfingstliche Religionsverständnis hervor, wie z.B. das Platzieren von Lautsprechern vor pfingstlichen Kinos, die der göttlichen Botschaft bereits auf der Straße Gehör verschaffen sollen. Dass religiöse Kommunikation erfolgreich ist, wenn sie mit Tonfrequenzen arbeitet, schreibt auch McLuhan: „In the electric world, there are no connections, only separate levels that vibrate together or are in disharmony.“ (McLuhan 1999: 99). In diesem Sinne lässt sich vermuten, dass es die Vorstellung einer wohlklingenden Schwingung von Überwelt und Welt ist, in die die Religion der Elektrizität einzustimmen versucht.

Auf die Möglichkeit, dass Religion – wie von einigen Pastoren befürchtet – im Zuge dieses Medientheaters möglicherweise in die Bredouille gerät, weil Unterhaltung dem Gebet vorgezogen werden könnte oder der Glaubende zum Kunden wird, weist Meyer

(2006: 299-300) zwar explizit hin. Möglicherweise ist es jedoch gerade die unmittelbare Nachbarschaft zum Trivial-Oberflächlichem, das den Erfolg pfingstlich-elektronischer Kommunikation auszeichnet. Meyer (2006: 300) deutet hier vorsichtig auf das spannungsgeladene Nebeneinander von Religion und Unterhaltung hin, die produktiv aneinander reiben würden: So liefert das Paradox von Andacht und Ablenkung, Hingabe und Zerstreuung, Demut und Darstellung, „church and cinema“ (Meyer 2006: 300) liefert der Religion so möglicherweise genau das Maß an Fragilität, welches ihr unter instantanen Bedingungen die nötige Haltbarkeit garantiert. All dies deutet auf eine religiöse Kulturform hin, die den Sinnüberschuss elektronischer Medien offenbar erfolgreich bearbeitet. Sinnstiftende Unterhaltung ist, so gesehen, Bestandteil pfingstlicher Kommunikation und trägt insofern zur Restabilisierung von Religion bei.

Nur ein Verbreitungsmedium scheint für Ghanas Christentum der Gegenwart wenig Bedeutung zu haben: das Buch. Wenn es auftaucht, so besteht sein Inhalt oftmals nur aus schriftlich wiedergegebenen Predigttonbändern (Gifford 2004: 36). Die Heilige Schrift, bildet hier zwar, wie unten gezeigt werden wird, eine Ausnahme und kann nicht unterschlagen werden. Doch auch bei der Bibelwiedergabe kommt es, anders als in der Buchdruckreligion, weniger darauf an, was, sondern vielmehr, wie sie adressiert wird: „The Bible is cited [...] in a highly electric manner, in order to turn these visions [...] into divine revelations and thus vest them with authority.“ (Meyer 2006: 302). Auch in Ghana steht somit, wie mit McLuhan gesagt werden kann, Software vor Hardware.

Zum Gottesverständnis: Der entgeisterte Geist

Sowohl die theoretische Bestimmung der Pfingstkirchen als Netzwerk als auch die empirischen Fallbeispiele für Nigeria und Ghana haben gezeigt: Die Pfingstbewegung stellt eine Form von Religion dar, deren Entwicklung von den Gesetzen der Elektrizität, nicht denen des Buchdruck bestimmt ist. Dass sie deswegen auf eigene schriftliche Dogmatik weitgehend verzichtet, kann nicht verwundern. In der Analyse pfingstlicher Gottesvorstellungen darf aber eines nicht vergessen werden: Pfingstler lassen Schrift, auch Heilige Schrift nicht vollständig unter den Tisch fallen. „Most people carry their own Bibles and sermon notebooks to church.“, beschreibt Asamoah-Gyadu (2005: 119) den ghanaischen Pfingstleralltag. So unterliegen Pfingstler zum einen dem Prinzip, dass Elektrizität die Schrift nicht ersetzt, sondern nur ergänzt: „Denn selbstverständlich lösen sich die einzelnen Verbreitungsmedien in ihrer Produktion von Überschusssinn nicht ab, sondern überlagern sich [...]“ (Baecker 2007: 11). Wollen

Pfingstler, so gesehen, als Christentum erkennbar bleiben, so geht dies nur, wenn sie auf Teile schriftlicher Dogmatik zurückgreifen – und sei es nur als Startpunkt religiöser Kommunikationen, die dann vollständig auf Schrift verzichten. Zweitens wird auch eine Fernseh-, Radio- und Internetreligion in der Beobachtung ihres Gottes einen Standpunkt festlegen, von dem aus Gott nicht beobachtet wird. Pfingstler brauchen für die Entwicklung eigener Gottesbilder ein Abgrenzungsmerkmal und finden es, womöglich: in der Schrift.

Diejenige dogmatische Figur, welche den Pfingstkirchen beides, einen direkten Anschluss an christliche Gottesvorstellungen und Autonomie für deren Umformung garantieren, ist der Heilige Geist. Sein Merkmal besteht nicht zuletzt darin, dass er rauschhafte Geisteszustände und Situationserfahrungen schriftlich als deren Geist summiert (Luhmann 2000: 44). Man erahnt, dass sich die Pfingstbewegung als Elektrizitätsreligion genau dies zunutze machen kann: ihre religiösen Aktionspotentiale spalten die Einheit von Geist und Schrift wieder auf. Der Heilige Geist *entgeistert* sozusagen der Schrift und stellt damit seinen Ur-Zustand außergewöhnlicher Trancezustände wieder her. Gefühlsbetonte Ausdrucksformen wie „[...] Zittern, Sich-Schütteln, Hüpfen, Tanzen, sehr häufig Umfallen [...]“ (Hempelmann 2001: 453) können dann aktuell dem Wirken des Heiligen Geistes zugerechnet werden und als sichtbares Ereignis die Unterscheidung zwischen altem und neuem Leben verstärken. Der Umgang mit elektronischen Medien erweckt, einfach gesagt, den Heiligen Geist zu neuem Leben und kann als – als Filmschnitt Gottes interpretiert – gegenwartsnahe Erlösungserlebnisse konstruieren: „Holy Spirit is experienced by Ghanaian Pentecostals as a Spirit of renewal [...]“ (Asamoah-Gyadu 2005: 14).

Wie aber funktioniert Kommunikation mit dem Heiligen Geist, dem Leitgott der Pfingstler? Wenngleich „[...] es bislang zu keiner ausgeprägten eigenständigen pfingstlerischen Theologie gekommen ist [...]“ (Sundermeier 2009: 301), finden sich innerhalb der Pfingstbewegung dennoch wiederkehrende Merkmale, die dem Zweck dienen, die Gegenwart des Heiligen Geistes zu bezeugen. Die Vorstellungen pfingstlichen Geisteswirkens lassen sich in Anlehnung an Hollenweger (1969: XIX) mit den Begriffen Formung und Wachstum, also der systematischen Fixierung des Geisteswirkens einerseits und der daraus abgeleiteten atmosphärischen Kommunikation andererseits umschreiben. Als biblischen Referenzpunkt nutzen Pfingstler dabei vor allem die Apostelgeschichte, die von der ursprünglichen Pfingsterfahrung berichtet. Ebenso bezieht man sich auf den Korintherbrief des Paulus, welcher den Geistesempfang sowie die Taufe im Heiligen Geist behandelt. (Zimmerling

2001: 112). Die Bibel wird damit als „das inspirierte Wort Gottes“ (Hollenweger 1969: 323) anerkannt.

Die erste Bekanntschaft mit dem Heiligen Geist findet nach pfingstlicher Vorstellung in der Bekehrung oder Wiedergeburt statt und greift damit auf ältere evangelikale Glaubenslehren zurück. (Hempelmann 2001: 416). Als Werk des Heiligen Geistes am Menschen manifestiert die Bekehrung somit ein erstes unterscheidbares Ereignis, das Bekehrte von Nicht-Bekehrten trennt. Die „vollkommene Sündigkeit der menschlichen Natur“ (Hollenweger 1969: 356) macht Wiedergeburt erforderlich und befreit das Individuum von den bösen Mächten irdischen Lebens. In einer pfingstlichen Selbstbeschreibung heißt es dazu: „Sie [die Wiedergeburt] befähigt den Gläubigen, in seinem Leben Sieg über die Sünde und die Welt zu haben.“ (Duffield, Van Cleave 2003: 297). An dieser Stelle jedoch bekommen es Pfingstler mit einem empirischen Problem zu tun: auch Bekehrte begehen Sünden. Damit diese „endgültig ausgerottet werden“ (Hollenweger 1969: 357-358), begibt sich der Gläubige auf eine Reise religiöser Erfahrungen, die ihn schrittweise der Errettung näherbringen „[...] doch wenn es ein zweites Werk der Gnade gibt, gibt es vielleicht auch noch ein dritte, viertes, fünftes, etc. Mit anderen Worten: Wir glauben an ein kontinuierliches Wachstum in der Gnade [...]“ (Duffield, Van Cleave 2003: 375). Der Heilige Geist ist sozusagen dauerhaft für und mit dem Individuum im Einsatz, ohne dass Sündenfreiheit je absolut garantiert werden könnte.

Ein zweites Kennzeichen, welches das Wirken des Heiligen Geistes beschreibt, ist die Geistestaufe. Es gilt als „Kronjuwel“ (Macchia 2009: 287) pfingstlicher Gotteserfahrung und kann allgemein als „[...] ein befreiendes, enthemmendes, das Emotionale und manchmal auch das Erotische integrierende Erlebnis [...]“ (Hollenweger 1969: 375) charakterisiert werden. Als „plötzliche, radikale Durchbruchserfahrung“ (Hempelmann 2001: 464) handelt es sich, ähnlich wie bei der Bekehrung, um eine sichtbare und dem Wirken Gottes zurechenbare religiöse Zustandsänderung: Entweder sie findet am Gläubigen statt – oder nicht. Hierbei tauchen Beschreibungen auf, welche an die Wirkungsweise elektrischen Stromes erinnern: „Es reicht nicht, dass der Herr die Kraft hat – auch der einzelne Mitarbeiter muss sie haben. [...] Der Herr sucht Menschen, die er [...] mit seiner Gegenwart und Kraft füllen kann, dass sie zu anderen hin überfließen.“ (Duffield, Van Cleave 2003: 381). Diesem Verständnis nach operiert der Heilige Geist als Kraftüberträger, der in der Geistestaufe religiöse Potentiale von Transzendenz auf Immanenz überträgt. Der Gläubige steht als „Mitarbeiter“ vor der göttlichen Aufgabe, diesen *Stromfluss* nicht abbrechen zu lassen. Dass

Kommunikationsgewohnheiten auf Gottesvorstellungen Einfluss nehmen können, zeigt auch Hollenweger: er zitiert einen Pfingstler, der seine Geistestaufe als „pulsierende elektrische Welle“ (1969: 377) wahrnimmt. Die Formung als Fixierung göttlichen Wirkens in Bekehrung und Geistestaufe macht somit deutlich, dass Gottesvorstellungen von Pfingstlern stark an die Erfahrbarkeit Gottes gebunden sind¹². Gott ist immer dort, wo er aktuell wahrgenommen wird und sich durch unterscheidbare Ereignisse immanent bemerkbar macht. Darin liegt aber gleichsam die Fragilität eines instantanen Gottes, denn „[d]er stete Rückbezug auf den Geist und sein Wirken besitzt etwas Flüchtiges und bedarf stets neuer Vergewisserung.“ (Sundermeier 2009: 303). Der Geist muss sozusagen *am Netz* bleiben, um religiöse Kommunikationen stabil zu halten.

Hier angelangt, folgt für das pfingstliche Bild vom Heiligen Geist noch eine weitere Ausdifferenzierung, nämlich sein Wachstum im Menschen. Geisteswirken, so die Annahme, kann nicht allein stehen, sondern wird im zweiten Schritt durch Geistesgaben bezeugt. „Der Heilige Geist wirkt dabei nicht [...] in der Atmosphäre um uns herum. Er wirkt vielmehr durch geisterfüllte Gläubige.“ (Duffield, Van Cleave 2003: 335). Wie das Wirken des Geistes sichtbar ist, so sind es auch die Konsequenzen daraus: „[...] Wahrheitsrede, Erkenntnisrede, Glaube, Heilen, Wundertaten, prophetische Rede, Unterscheidung der Geister, Sprachengebet und –gesang [...]“, zählen Duffield und Van Cleave (2003: 401) die Gaben des Geistes auf. Auffällig ist hier zum einen, dass sich der bei Luther so zentrale Glaube (und einziges Werk des Heiligen Geistes) scheinbar beiläufig in die pfingstlichen Geistesgaben einreicht. Ein von der Schrift gelöster und in Form religiöser Aktionspotentiale agierender Geist kann offenbar die Differenz zwischen dem primären Werk des Glaubens und Werken aus Glauben nicht mehr aufrechterhalten. Ebenfalls ins Auge sticht die Gabe von der „Unterscheidung der Geister“, weil sie die Deutungshoheit über Gut oder Böse, Gott oder Teufel, dem Erretten zuschreibt. Er wird zum Maß aller Dinge, auch oder gerade in transzendenten Angelegenheiten. Letztendlich zielt aber wohl jede Form der Geistesgabe darauf ab, Bewusstseinszustände kommunizierbar zu halten. Muss religiöses Erleben für sich labil, weil unbeobachtbar sein, können Geistesgaben dabei helfen, dieses Erleben in Handeln, noch dazu göttliches Handeln im Menschen zu übersetzen.

¹² Hier lässt sich ein Vergleich zu Schleiermacher (2008: 104) ziehen, der in seinen Reden über die Religion Pfingster zwar nicht explizit titulierte, wohl aber von „phantastischen Naturen“ spricht, die sich von subjektiven Maßstäben leiten ließen und daher „nur Anfälle von Religion [haben]“

Die im Kontext eines aufkommenden Christentums der elektronischen Medien vielleicht interessanteste Geistesgabe ist die Zungenrede oder Glossolalie. Sie ist „Werkzeug des göttlichen Geistes“ (Hempelman 2001: 465) und bezeugt somit das Wirken Gottes, welches der Einzelne als Gabe erfährt. Als unsemantisches, verselbstständiges Sprachgeschehen (Hempelman 2001: 465) gleicht die Zungenrede bewegten Ladungen und verstärkt so die Vorstellung einer Gegenwärtigkeit des Geistes. *Geistesgegenwärtig* handelt gleichsam der Pfingstler, indem er für sich und andere die Gnadenerfahrung im Zungenreden kondensiert. Die Form der Sprache, aus der Differenz von Laut und Sinn bestehend (Luhmann 1998: 213), zerfällt in der Glossolalie, weil die akustischen Signale hier auf keinen Sinn verweisen. Der Sinn bleibt – notwendigerweise – verschlüsselt, denn sonst würde die Zungenrede praktisch zu einem Interview mit Gott¹³ und für das findet sich selbst in einem instantanen Christentum noch kein Sendeplatz (*deus absconditus*).

Aus den bisherigen Beobachtungen zum Heiligen Geist ergibt sich aber, dass pfingstliche Gottesvorstellungen offenbar auf einen Wahrnehmungsmodus umcodiert werden, der sich vom schriftlich-fixierten Konzeptmodus der Buchdruckreligion unterscheidet. McLuhan differenziert hier zwischen „concept“ und „percept“ (1999: 82-83) und macht deutlich, dass es im Zeitalter elektronischer Datenverarbeitung vor allem sinnliche Empfindungen sind, welche den Glauben an den Glauben bindet (1999: 103-104).

So ist davon auszugehen, dass letztlich auch pfingstliche Handlungsformen wie Zungenreden, prophetisches Reden oder Krankenheilungen¹⁴ an den Prozess der wahrnehmenden Vermittlung über elektronische Medien gekoppelt sind. An dieser Stelle bietet es sich daher an, eine kleine Synthese zu wagen und den Luhmann'schen Begriff vom Verbreitungsmedium experimentell mit der Wahrnehmungstheorie Fritz Heiders zu kombinieren. In seinem Aufsatz *Ding und Medium* unterscheidet Heider prinzipiell zwei Aspekte der Wahrnehmung, nämlich einerseits „die festen und halbfesten Dinge unserer Umgebung“ (Heider 2005: 33) und andererseits die Vermittlung als „der luftgefüllte Raum, das Medium, das die Dinge umgibt“ (Heider 2005: 33). Ein elektronisches Verbreitungsmedium – etwa ein Radio – könnte seinem

¹³ Der Begriff entstammt einem gleichnamigen Lied Udo Lindbergs, vgl. hierzu: http://www.udo-lindenberg.de/interview_mit_gott.60394.htm; am 16.04.2010

¹⁴ Zum Programm der Krankenheilung, das sich in der Praxis z.B. durch Handauflegung oder Salbung äußert, vgl. Zimmerling (2001): S.147-164.

Dingcharakter nach also auch halbfestes Objekt sein, das Wellen aussendet und Energie abgibt. Medium wäre in diesem Fall der Heilige Geist, dessen Geschehen von der eintreffenden Energie des Radios bestimmt wird, so wie jedes Mediumgeschehen außenbedingt und daher der Einwirkung zugeordnet ist (Heider 2005: 37-38). Das Radio versorgte dann – um im Bild zu bleiben – den Heiligen Geist mit „aufgezwungene[n]“ (Heider 2005: 38), hier elektronischen Schwingungen.

Das, was im Geist stattfindet, wäre demnach vollständig von der äußeren Beeinflussung abhängig und würde im Ergebnis zu dem führen, was Heider als falsche Einheit bezeichnet (2005: 45). Insofern wäre der Geist hier Medium der Religion, das die ihm vom Radio aufgezwungenen Schwingungen umsetzt. Bediente sich ein religiös kommunizierender Organismus – beispielsweise ein Pfingstler – dieser Art von Wahrnehmungszuordnung, könnten die falschen Einheiten im Nervensystem schließlich zu „echten Einheiten“ (Heider 2005: 94) gebündelt werden, der Heilige Geist würde dann „aktuell“ (Heider 2005: 95). Mithilfe der an das Radio gerichteten *Phone-ins* – um ein voriges Beispiel aufzugreifen – wirkte der Organismus durch sein Handeln wiederum auf das Dinggeschehen (Heider 2005: 118) zurück. Es ist denkbar, dass sich der Geist als religiöses „Nichts“ (Heider 2005: 65) bei Wahrnehmungsprozessen auch zwischen andere elektronisch-*dingliche* Verbreitungsmedien platziert.

Pfingstlicher Trinitätsbegriff

Wie macht sich Geisteszentrierung pfingstlicher Frömmigkeit nun in der traditionellen Vorstellung des dreieinigen Gottes bemerkbar? Nach Hollenweger (1969: 347ff.) erkennen Pfingstler den einen, drei Personen enthaltenden Gott zwar grundsätzlich an, dennoch kommt es zu erheblichen Akzentverschiebungen. Während nicht nur Luther, sondern auch Barth und Bonhoeffer (Zimmerling 2001: 55) in ihren Glaubenslehren jeweils von Christus ausgehen, ist für Pfingstler das Geisteswirken zentrales Kriterium religiösen Handelns und Erlebens¹⁵.

Die bisherigen Ausführungen zum Heiligen Geist zeigten bereits, dass sich pfingstliche Gottesvorstellungen tendenziell an einer „Frömmigkeit am Sichtbaren“ (Hempelmann

¹⁵ Nicht die Pfingstbewegung, jedoch die generelle Vernachlässigung des Heiligen Geistes in der neueren Theologie soll Karl Barth, wie Zimmerling (2001: 55) anmerkt, ein Jahr vor seinem Tod dazu veranlassen haben, Teile seiner Dogmatik zu korrigieren.

2001: 450) orientieren: Gottesvorstellung kristallisiert sich also in erster Linie durch die handfeste Aktualität der Gotteserfahrung. Das Wirken des göttlichen Geistes kann nur dann als *wahr* verbucht werden, wenn es empirische Hinweise darauf gibt: „Glaube muss auf Erkenntnissen beruhen. [...] Es ist unmöglich, etwas zu glauben, ohne einen Beweis zu haben.“ (Duffield, Van Cleave 2003: 276) In Erscheinung treten kann Gottes Geist daher in vielerlei Formen, sie müssen ihm nur zugeschrieben werden: Exorzismen, Zeichen und Wunder, Visionen Heiligungen, Prophetien (Hempelman 2001: 477) dienen so dem Zweck, die Urzustände biblischer Trancezustände wiederherzustellen. Die Bibel bildet mithin ein Reservoir, erfolgte Wundergeschichten oder Heilserlebnisse situativ wieder aufleben zu lassen. All das führt im Ergebnis dazu, dass pfingstliche Frömmigkeit „den Geist weniger als *Person* der Trinität, sondern primär als *Kraft* betrachtet [...]“ (Zimmerling 2001: 77). Das eröffnet Pfingstlern zudem die Möglichkeit, dem Heiligen Geist, wenn nötig, auf die Sprünge zu helfen und nachzujustieren, wenn einmal Funkstille herrscht.

Ein Buchdruckgeist aber, der im Wort den Glauben schafft, kann sich unter diesen Bedingungen nicht reproduzieren, denn die Buchreligion glaubt der geschehenen, das heißt vergangenen Erfahrung, nicht dem erfahrenen Geschehen. Aus der Unmittelbarkeit des Geistes folgt zudem, dass der pfingstliche Gott auf ein Mindestmaß an Partizipation seitens des Gläubigen nicht verzichten kann: „Wir können nur dadurch Frucht bringen, dass wir mit dem an einem Strang ziehen, der in uns wohnt und Frucht bringt.“ (Duffield, Van Cleave 2003: 359). Der Geist wirkt nicht nur mit göttlicher, sondern auch mit immanenter Unterstützung. Er wird „eingeladen, herbeigebeten, verehrt und angebetet“ (Brenscheidt 1997: 115).

Dieses Gottesverständnis überträgt sich auch auf die Trinitätsperson Jesus Christus: „[...] in Christus Jesus ist Leben und ewige Gemeinschaft mit Gott das Potential des Menschen.“ (Duffield, Van Cleave 2003: 198). Die Erlösungsfunktion Christi steht hier sozusagen unter Vorbehalt, weil die Möglichkeit der Gemeinschaft mit Gott nicht garantiert ist. Erst wenn das Potential Jesu in Form von Bekehrung oder Geistestaufe abgeschöpft ist, winkt dem Gläubigen Errettung und ein „Leben des Sieges“ (Großmann 1991: 30). Für Geist und Christus werden sozusagen die Vorzeichen geändert: Nicht der Erlöser bedingt das Wirken des Geistes, sondern das Geisteswirken wird notwendig, um zu Christus zu kommen. Und es ist gerade diese Notwendigkeit, welche durch unterscheidbare Ereignisse in der sichtbaren Pfingstfrömmigkeit stets neu unterstrichen wird – in welcher Form auch immer. Hierin liegt mithin die größte Differenz zur Theologie Luthers, denn „[w]enn das Heil des

Menschen von seiner Heiligung abhängig wird, hebt sie Gottes bedingungslose Gnade auf.“ (Hollenweger 1969: 370). Wenngleich die Trinitätsfigur Jesus Christus vom Papier her dieselbe bleibt, so gilt nun für das Verständnis des Papiers: Erfahrung vor Auslegung. Luthers Kreuzestheologie weicht daher einem Christusbild im Sinne einer Blutstheologie (Hollenweger 1969: 349): Es bezeichnet die Vorstellung des herabregnenden Bluts Jesu und stärkt möglicherweise den religiösen Aktualitätswert sowie die Vorstellung einer Befreiung von Sünde. Im Umkehrschluss wird dadurch aber die „Gebrochenheit christlichen Lebens“ (Hempelmann 2001: 450), sprich: das Kreuz, relativiert und kann nicht mehr selbstverständlich in die Gottesvorstellungen der Pfingstler integriert werden

Wie die mangelnde trinitarische Rückbindung an Christus die Gefahr des „Triumphalismus“ (Zimmerling 2001: 393) impliziert, so ergeben sich gleichsam Probleme, die Trinitätsfigur des Vaters mit dem pfingstlichen Geistesverständnis zusammenzuhalten. Einige Ausführungen zur pfingstlichen Trinität muten daher eher diffus an: „Die Beziehung zwischen Vater und Sohn steht im Zusammenhang mit deren Selbstoffenbarung an uns im Kontext des Heilsplans.“ (Duffield, Van Cleave 2003: 136). Dem Individuum selbst werden im Heilsplan schöpferische Aufgaben zugemutet, sodass der Schöpfergott folgerichtig in seine Schranken gewiesen wird – Zimmerling (2001: 393) spricht hier auch von einer „subjektivistischen Verengung des Glaubens“. Die Schaffung der Welt mag man dem Vater noch zugestehen, beim Geisteswirken endet seine Zuständigkeit. Man legt selbst Hand an.

5. Ausblick: Die Gottesmaschinen

In den vorangegangenen Abschnitten dieser Arbeit wurde die Umgestaltung gesellschaftlicher Gottesvorstellungen im Umgang mit Verbreitungsmedien exemplarisch untersucht. Die Stichproben lieferten mithin verschiedene Ergebnisse, könnten jedoch mit einer Metapher Marshall McLuhans abschließend zusammengefasst werden: er sieht in den modernen Kommunikationsmedien die *Gott-schaffenden Maschinen der modernen Welt* (1999: 198)¹⁶. Mit dem Begriff „modern technology“ hat McLuhan hierbei zwar vor allem die Elektrizität als treibende Kraft im Blick, die Analysen zur Lehre Luthers erlauben es jedoch, diese Metapher auch auf

¹⁶ Moderne Technologien seien als „God-Making Machines of the Modern World“ (McLuhans 1999:198) von Menschen gemachte Maschinen und hätten die Natur in ihrer gott-schaffenden Funktion abgelöst.

den Buchdruck zu übertragen. Das Hantieren mit neuen Kommunikationsangeboten hat, hier wie dort, religiöse Kulturformen hervorgebracht, die bis dahin unbekannt waren. Das macht die Druckmaschinen Johannes Gutenbergs, Kameras und Radiogeräte, aber auch die Rechenmaschinen von Bill Gates und Steve Jobs zu Gottesmaschinen ihrer Zeit.

So bildet das gedankliche Angebot – en détail und überhaupt – mit Gottesmaschinen zu rechnen, den Schlusspunkt dieser Arbeit. Gottesmaschinen, soviel lässt sich wohl sagen, können Fluch und Segen sein. Welche Schicksale sie zustande bringen, entscheidet der Umgang mit ihnen: Das gilt für Päpste im Dilemma zwischen Theologie und Praxis¹⁷, einen Protestantismus, der allmählich das Lesen verlernt und Pfingstler, die in ihren Praktiken aufpassen müssen, dass ihnen der Geist nicht entflucht. Das Religionssystem insgesamt und auch die in ihm operierenden Konfessionen stehen daher vor der nimmermüden Aufgabe, Steuerungsinstrumente für Kommunikationsmedien zu entwickeln. Neue Maschinen, auch Gottesmaschinen, wollen bedient werden, wenngleich die passende Anleitung dazu von der Religion stets neu konstruiert werden muss.

Als Erwiderung auf die Ausgangsfrage, ob Gesellschaft an Gott glaubt, bleibt letztendlich nur ein ausdrückliches Vielleicht. Sie muss sie selbst beantworten. Auch die hier aufgezeigten Analysen stehen daher unter dem Vorbehalt, lediglich Ausschnitte von Religion zu betrachten und von dort aus Gesetzmäßigkeiten herauszuarbeiten. Sie bleiben unvollständig und bruchstückhaft, geben aber andererseits Anlass zu weiteren Untersuchungen: Empirische Erhebungen könnten detaillierter auf das Verhältnis von Mediennutzung und Gottesbeschreibung eingehen, um herauszufinden, ob Gott mit neuen Attributen versehen wird, wenn sich die mediale Rahmung verändert. Theoretisch allerdings drängt sich eine ganz andere Frage auf: So wirft die langsame Umcodierung der Gottesvorstellungen von Konzept (Buchdruck) auf multiple Sinneswahrnehmung (elektronische Medien)¹⁸ die Frage auf, wie es mit der Beobachtung Gottes durch die Religion weitergeht. Bei Pfingstlern fällt auf, dass

¹⁷ Der Ausdruck entstammt H. Fischers (2009) Beitrag „Zwischen Theologie und Praxis“ aus der FAZ, in dem der Autor den auf Kant zurückgehenden Widerspruch zwischen Theorie und Praxis in der Moral auf den Papst und dessen Umgang mit der katholischen Glaubenslehre bezieht

¹⁸ Ein anschauliches Schlussbeispiel hierfür findet sich in der Zeitung „AM New York“ vom 8. Juli 2009. Ein Beitrag beschreibt die Michael Jackson-Anhängerin Renee Harrison, die auf dem Times Square die Trauerfeier des Popstars in Kalifornien über Großbildleinwände zeitgleich mitverfolgt. Dabei wird sie von einem New Yorker Regenschauer überrascht. Als er vorüber ist, wird sie mit dem Satz zitiert: „When the sun comes out it's a blessing for Michael“ (Naanes, Chatelain, Economides 2009: 4)

die Figur des Heiligen Geistes immer mehr einer losen Kopplung ähnelt, die temporär, sichtbare Formen entstehen und wieder zerfallen lässt. Aufgezwungene elektronische Schwingungen durch Radio, Fernsehen oder Internet lassen den Geist sozusagen mitschwingen. Dieser bliebe als Medium ein „Nichts“ (Heider 2005: 65). Werden die vermeintlichen, weil falschen Einheiten aber daraufhin im Sinnesapparat wieder zusammengesetzt (Heider 2005: 96), so könnte dies im Ergebnis zu einem religiösen Wahrnehmungsprozess führen – womöglich ein für kurze Zeit wahrnehmbares Durchscheinen von Transzendenz. Vielleicht deswegen sieht McLuhan mit der Elektrizität den Augenblick des Teufels gekommen: „When electricity allows for the simultaneity of all information for every human being, it is Lucifer's moment. He is the greatest electrical engineer.“ (1999: 209). Elektrizität ist, so gesehen, eine teuflische Gottesmaschine.

Für die Religion des elektrischen Zeitalters böte sich möglicherweise noch die Trinität an, um den Augenblick Luzifers nicht anbrechen zu lassen. Sie könnte das Paradox der Einheit in Dreiheit aufgreifen, um dem Teufel das Monopol der Gottesbeobachtung zu entziehen und es stattdessen bei Gott selbst zu verorten. Der Heilige Geist wäre dann diejenige Trinitätsperson, durch die sich Gott im Medium seiner selbst beobachtet. Ob es Religion aber überhaupt wagen kann, den Teufel auf diese Weise verschwinden zu lassen, muss bezweifelt werden: Denn wenn es den gottlosen Gott nicht mehr gäbe, machte Gott keinen Unterschied mehr. So ist davon auszugehen, dass Gott und seine Zukunft noch einige Überraschungen bereithalten.

6. Bibliographie

- Asamoah-Gyadu, J. (2005): *African Charismatics. Current Developments within Independent Indigenous Pentecostalism in Ghana*. Leiden: Brill.
- Assheuer, T. (2010): Unser Tabernakel. Religiöser Konsum: Apples neues iPad. In: *Die Zeit*, Nr. 15, S. 45.
- Baecker, D. (2007): *Studien zur nächsten Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.
- Baecker, D. (2009): *Gott rechnet anders: Das Risikokalkül des Kapitalismus und der Fingerzeig des Unbestimmten*. In: *Lettre International* 84 (Frühjahr 2009), S. 84-88.
- Bergunder, M. (2009): Der „Cultural Turn“ und die Erforschung der weltweiten Pfingstbewegung. In: Meyer-Blanck, M. (Hrsg.), 2009: *Evangelische Theologie*. Zweimonatszeitschrift. Jahrgang 69, Heft 4., S. 245-269. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Boetius, H. (2006): *Die Geschichte der Elektrizität*. Weinheim und Basel: Beltz & Gelberg.
- Böhme, H. (2004): Einführung Netzwerke. Zur Theorie und Geschichte einer Konstruktion. In: Barkhoff, J., Böhme, H., Riou, J. (Hrsg.), 2004: *Netzwerke. Eine Kulturtechnik der Moderne*, S. 17-36. Köln: Böhlau Verlag GmbH & Cie.
- Borcherdt, H., Merz, G. (1954): *Vom unfreien Willen. Ausgewählte Werke*. München: Chr. Raiser Verlag.
- Brenscheidt, T. (1997): *Gott auf charismatisch. Gottesbeschreibungen in der Pfingst- und charismatischen Bewegung*. Wuppertal: RVB & Verlag und Schriftenmission d. Ev. Gesellschaft f. D.
- Burges, R. (2008): *Nigeria's Christian Revolution. The Civil War Revival and Ist Pentecostal Progeny (1967-2006)*. London: regnum.
- Clemen, O. (1939): Die lutherische Reformation und der Buchdruck. *Schriften des Vereins für Reformationgeschichte*, Jahrgang 57, Heft 1. Leipzig: M. Heinsius Nachfolger.

Duffield, G. & Van Cleave, N. (2003): *Grundlagen pfingstlicher Theologie*. Solingen: Verlag Gottfried Bernhard

Ebeling, G. (1960): Luther I. Leben und Schriften. Luther II. Theologie. In: Galling, K. (Hrsg.), 1960: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, S. 479-522. Tübingen: J. C. B. Mohr

Fischer, H. (2009): Zwischen Theologie und Praxis. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Nr. 146, S. 1.

Friedell, E. (1976): *Kulturgeschichte der Neuzeit. Die Krisis der europäischen Seele von der schwarzen Pest bis zum Ersten Weltkrieg*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag (dtv).

Geck, A. (2000): *Reformatorische Einsichten*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. In: Büchner, F. (Hrsg.) et al., 2000: *Perspektiven Religion*.

Gifford, P. (2004): *Ghana's New Christianity Pentecostalism in a Globalizing African Economy*. Bloomington: Indiana University Press.

Großmann, S. (2001): *Der Geist ist Leben. Hoffnung und Wagnis der charismatischen Erneuerung*. Clausthal-Zellerfeld: Papierflieger.

Heider, F. (2005): *Ding und Medium*. Berlin: Kulturverlag Kadmos.

Hempelmann, R. (2001): Sehnsucht nach Gewissheit – Neue christliche Religiosität. In: Hempelmann, R. et al. (Hrsg.), 2001: *Panorama der neuen Religiosität*, S. 409-498. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Hohenberger, T. (1996): *Lutherische Rechtfertigungslehre in den reformatorischen Flugschriften der Jahre 1521-22*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Siebeck).

Hollenweger, W. (1969): *Enthusiastisches Christentum. Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart*. Zürich: Zwingli Verlag.

Jansen, R. (1975): *Studien zu Luthers Trinitätslehre*. Bern: Herbert Lang & Cie AG.

Jüngel, E. (2001): *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Siebeck).

- Kalu, O. (2008): *African Pentecostalism. An Introduction*. New York: Oxford University Press.
- Kaufmann, T. (2006): *Martin Luther*. München: Verlag C. H. Beck oHG.
- Knoblauch, H. (2006): Erving Goffman: Die Kultur der Kommunikation. In: Moebius, S., Quadflieg, D. (Hrsg.), 2006: *Kultur. Theorien der Gegenwart*, S. 157-169. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften
- Leppin, V. (2005): Deus absconditus und Deus revelatus. Transformation mittelalterlicher Theologie in der Gotteslehre von „De servo arbitrio“. In: Breytenbach, C. et al. (Hrsg.), 2005: *Berliner Theologische Zeitschrift*, 22. Jahrgang, Heft 1: Gott und Gottesvorstellungen im Christentum, S. 55-69. Berlin: Wichern-Verlag.
- Lindenberg, U. (2008): *Interview mit Gott*. Unter: http://www.udo-lindenberg.de/interview_mit_gott.60394.htm (Stand: 16.04.2010).
- Luhmann, N. (1982): *Funktion der Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.
- Luhmann, N. (1998): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.
- Luhmann, N. (2000): Das Medium der Religion. Eine soziologische Betrachtung über Gott und die Seelen. In: *Soziale Systeme* 6 (2000), H. 1, S. 39-51. Opladen: Verlag Leske + Budrich.
- Luhmann, N. (2002): *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.
- Luther, M. (1931): *Werke. Schriftliche Gesamtausgabe. Die Deutsche Bibel. 7. Band*. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger.
- Luther, M. (1954a): *An den christlichen Adel deutscher Nation und andere Schriften*. Stuttgart: Reclam.
- Luther, M. (1954b): Daß der freie Wille nichts sei. Antwort D. Martin Luthers an Erasmus von Rotterdam. In: Borchardt, H., Merz, G. (Hrsg.): *Vom unfreien Willen. Ausgewählte Werke*, S. 7-249. München: Chr. Kaiser Verlag.
- Luther, M. (1955): *Luther. Ausgewählt von Karl Gerhard Steck*. Frankfurt am Main und Hamburg: Fischer Bücherei KG.

Luther, M. (1964): *Von der Freiheit eines Christenmenschen. Fünf Schriften aus den Anfängen der Reformation*. München und Hamburg: Siebenstern Taschenbuch Verlag

Luther, M. (1965): *Von weltlicher Obrigkeit. Schriften zur Bewährung des Christen in der Welt*. München und Hamburg: Siebenstern Taschenbuch Verlag.

Luther, M. (1979): *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Macchia, F. (2009): Das Reich und die Kraft. Geistestaufer in pfingstlerischer und ökumenischer Perspektive. In: Meyer-Blanck, M. (Hrsg.), 2009: *Evangelische Theologie*. Zweimonatszeitschrift. Jahrgang 69, Heft 4, S. 286-299.

Marshall-Fratani, R. (2001): Mediating the Global and Local in Nigerian Pentecostalism. In: Corten, A., Marshall-Fratani, R. (Hrsg.), 2001: *Between Babel and Pentecost. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, S. 80-205. Bloomington und Indianapolis: Indiana University Press.

McLuhan, M. (1968): *Die magischen Kanäle*. Düsseldorf und Wien: Econ-Verlag.

McLuhan, M. (1999): *The Medium and the Light. Reflections on Religion*. New York: Stoddart Publishing Co.

Meyer, B. (2006): Impossible Representations: Pentecostalism, Vision, and Video Technology in Ghana. In: Meyer, B. & Moors, A. (Hrsg.), 2006: *Religion, Media, and the Public Sphere*, S. 290-312. Bloomington: Indiana University Press.

Naanes, M., Chatelain, R., Economides A. (2009): ‚Sending him off right.‘ City stops to mourn King of Pop. In: *AM New York*, S. 4-5.

Schleiermacher, F. (2008): *Über die Religion. Schriften Predigten Briefe*. Frankfurt am Main und Leipzig: Verlag der Weltreligionen.

Sölle, D. (1992): *Es muss doch mehr als alles geben: Nachdenken über Gott*. Hamburg: Hoffmann und Campe.

Sundermeier, T. (2009): Der Heilige Geist und der Pluralismus der Kirchen. Ein Stück pfingstlerische Anamnese. In: Meyer-Blanck, M. (Hrsg.): *Evangelische Theologie*. Zweimonatszeitschrift. Jahrgang 69, Heft 4, S. 300-311.

Versteeg, P. (2006): Playing Religion? Experience, meaning and the ludic approach. In: Droogers, A. et al. (Hrsg.): *Playful Religion. Challenges for the Study of Religion*, S. 97-108. Delft: Eburon Academic Publishers.

Wendland, H. (1985): Martin Luther – seine Buchdrucker und Verleger. In: Göpfert, H. et al. (Hrsg.), 1985: *Beiträge zur Geschichte des Buchwesens im konfessionellen Zeitalter*, S. 11-36. Braunschweig: Waisenhaus-Buchdruckerei und Verlag.

Zahrnt, H. (1988): *Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*. München: Pieper.

Zimmerling, P. (2001): *Die charismatischen Bewegungen. Theologie. Spiritualität. Anstöße zum Gespräch*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

7. Eidesstattliche Erklärung

Ich erkläre hiermit ehrenwörtlich, dass ich die vorliegende Bachelor Thesis mit dem Titel:

„Gottesvorstellungen und religiöse Kommunikation am Beispiel von Buchdruck und elektronischen Medien“

eigenständig und ohne fremde Hilfe angefertigt habe.

Die Übernahme wörtlicher Zitate sowie die Verwendung der Gedanken anderer Autoren habe ich an den entsprechenden Stellen der Arbeit kenntlich gemacht.

Ich bin mir bewusst, dass eine falsche Erklärung rechtliche Folgen haben wird.

Friedrichshafen, 25. 04. 10

Ort, Datum

C. Jekat

Unterschrift