

Souveränität im Spiel der Zeichen

Zum Schein der Macht in religiöser Rede

VON

PHILIPP STOELLGER

1. Ein Blick ins Kaleidoskop von Sprache – Macht – Religion

Sprache, Macht und Religion in Beziehung zu setzen, ermöglicht mancherlei Kombinationen, die jeweils sehr unterschiedliche Bedeutungen entfalten. Zwischen *Religion und Sprache* ist das Verhältnis traditionell in gutem Einvernehmen: *Religion macht Sprache*, und *Sprache macht Religion*.

Die beiden fordern und befördern einander. Daß Religion die Sprache weiterbildet in der Arbeit an den Grenzen der Sagbarkeit, wäre so einfach wie überflüssig zu belegen. Daß die Religion dazu nicht in der Lage wäre, ohne die vielsagende Mithilfe der Sprache, ist ebenso klar. Ohne Sprache keine Religion – aber Sprache ohne Religion wäre denkbar. Hier zeichnet sich bereits eine Asymmetrie ab im Verhältnis beider. Die Sprache bedarf der Religion nicht unbedingt, die Religion aber der Sprache. Sollte sie die mächtigere von beiden sein? Das Medium, ohne das die Religion nicht überleben könnte, vielleicht sogar von dessen Macht sie lebt? Die Frage ist beunruhigend, weil sie fraglich werden läßt, was der Religion gewiß ist: daß sie einzig und allein von der Macht Gottes lebe und zehre – nicht aber von der Eigenmacht ihres Mediums, der Sprache¹. Ist das Medium mächtiger als nur ein Mittel zu sein?

Entsprechendes könnte man fragen, wenn es hier um ‚Bild – Religion‘ ginge. Bilder machen Religion, Religion macht Bilder; Macht bildet Religion und Religion bildet Macht. Dabei ist die dem Bild eigene Macht sicher nicht marginal. Denn Bilder vergegenwärtigen das Imaginäre, das mächtiger sein kann als das Reale. Die Eigendynamik, die dem Bild wie der Sprache eigene ‚Potenz‘ ist klar, wenn auch keineswegs geklärt.

Zwischen Sprache und Religion herrscht seit jeher ein produktives Einvernehmen – auch darüber, daß die *Macht* im Verhältnis von Religion und Sprache in der Regel *klein* geschrieben wird. Religion macht Sprache, ermächtigt sie sogar. Das umgekehrte bleibt latent und folgender Untersuchung bedürftig.

Aber mehr als ‚macht‘ spielt nur als kritisch auszuschließende ‚Macht‘ eine Rolle, zumindest dem Vorsatz nach. Der Religion (wie der Sprache) eignet nicht nur eine Phobie in Sachen Geld, sondern auch in Machtfragen, zumindest wenn es um die *eigene* Macht und das *eigene* Geld geht.

Die *Macht* im Verhältnis von Sprache und Religion *groß* zu schreiben, würde offensichtlich die Rechtschreibung stören; die Schreibung, in der Macht klein zu schreiben üblich ist. Oder einfacher à la Luhmann formuliert: Was Religion und Sprache *latent* halten, im Verborgenen, wovon (oder nur womit?) sie leben, würde *manifest*, wenn man Macht groß schriebe. Es würde sichtbar und lesbar, daß Religion mit Macht spricht, mit der Gottes wie mit der der Sprache. ‚Im Namen Gottes‘ zu sprechen – einen Gottesdienst zu eröffnen, zu taufen, das Abendmahl zu begehen oder gar Sünden zu vergeben – ist ein Sprachakt, der nicht nur eigenmächtig zu sein beansprucht, sondern die Macht Gottes in Anspruch nimmt. Das ist durchaus prekär, denn es bedarf der Anerkennung und entsprechender Autorisierung – und bleibt selbst dann überschwänglich. Das ist nicht nur eine Eigenart religiöser Sprechakte, sondern daran zeigt sich lediglich ‚extrem‘, was dem Sprechen zu eigen ist: daß Sprache mit Macht wirkt, mit einer ihr eigenen Macht ebenso wie mit einer besprochenen oder beanspruchten Macht.

Ursprung und Medium der Macht bleiben für gewöhnlich latent in der religiösen Rede, um ihre Wirkung nicht zu schmälern, um nicht den Verdacht zu wecken, es könnte um ihre *eigene* Macht gehen, die Macht der Sprache, statt exklusiv um die ihres Ursprungs, also Gottes. Einmal ausgesprochen (gar geschrieben, gedruckt und gelesen), hat diese Thematisierung nolens volens ‚magische‘ Wirkung: sie weckt den Verdacht, es könne der Religion vielleicht nicht nur, so doch auch und nicht am wenigsten um ihre *eigene* Macht gehen. Dabei soll doch (intentione recta) ihr Verweis auf Gott als letzte Instanz und Ursprung aller Macht gerade nicht eine Anmaßung sein, keine Usurpation, sondern eine *selbstkritische* Unterscheidung. Eine Unterscheidung im übrigen, die alle menschlichen Ansprüche auf Macht zu relativieren und zu kritisieren erlaubt. Aber mit Verweis auf die Allmacht Gottes alle sonstige Macht zu kritisieren – auch die der Religion oder die der Sprache – ist ein Gestus ganz ungeheurer Ermächtigung. Denn wie könnte die Religion ‚im Namen Gottes‘, mit Verweis auf seine Macht also, andere Mächte kritisieren, ohne von der *potentia externa* *eigenen* Gebrauch zu machen? Eine Ermächtigungsgeste, die von qualender Ambiguität ist, für die Religion zumindest. Denn für ihre Kritiker ist das lediglich eine Bestätigung des Vorurteils, die einer Verurteilung nützlich ist. Aber das könnte eine Unterinterpretation sein.

Ist der Zweifel erst einmal geweckt, läßt er sich nicht einfach wieder aus der Welt schaffen. Die Macht der *Sprache*, etwas zum Ausdruck zu bringen, zu vergegenwärtigen und vor Augen zu führen, ist offenbar so groß, daß sie in der Lage ist, etwas in die Welt setzen zu können, was selbst mit Gottes Hilfe nicht wieder zu annullieren möglich ist. Das Gesagte wird immer gesagt worden sein und gesagt bleiben, oder sogar geschrieben. Quod scripsi, scripsi. Das könnte selbst die Allmacht Gottes nicht wieder aus der Welt schaffen.

¹ Ceteris paribus: der Bilder.

Nemo contra deum, nisi verbum ipsum. Die Sprache, maßgeblich in der Gestalt der Schrift, vermag Gott zu binden, zu bestimmen auf immer. Denn so er sich nicht selbst widersprechen kann (oder darf), gilt, was er sagt. Daher ist die Schrift ein Medium seiner Selbstbestimmung, die, einmal vollzogen, nicht zu revozieren ist. Wer er ist, ist er, wenn er es gesagt hat und es geschrieben worden ist. So vermag die Sprache seine Allmacht zu binden, wie in der Bestimmung Gottes als gut und gerecht, und nicht als zweideutig oder willkürlich. Gilt am Endes sogar: nemo contra verbum, ne quidem deus?

2. Macht unter Verdacht

Das streut Zweifel an der Allmacht Gottes und seiner ‚Sprachbeherrschung‘. Wer beherrscht hier wen, zumal wenn die Sprache das öffentliche, allen zugängliche Gedächtnis ist, die memoria verbi, in dem aufbewahrt wird für alle Zeit, was gesagt und geschrieben worden ist. Gilt vielleicht vor allem von der Sprache, sie sei ‚aliquid quo maius cogitari nequit‘? Usurpiert sie subversiv, was die Religion doch Gott allein vorbehalten glaubt? Nun ist es selbstredend nichts Neues, Sprache wie Religion als Medien und Formen der Macht unter Verdacht zu stellen. Das ist spätestens seit der Antike bekannt, tradiert unter dem Namen des Euhemeros, eines sog. ‚Atheisten‘, dem zufolge die Götter aus der Heldenverehrung entstanden seien.² Auch wenn diese Erklärung allzu schlicht ist und nicht mehr gängig, hat sie einen Verdacht in die Welt gebracht, der in raffinierterer Weise immer wiederkehrt. Ricoeur als Spätling unter den Aristoteleschülern hatte den Ausdruck ‚Hermeneutik des Verdachts‘ erfunden, um Marx, Freud und Nietzsche namhaft zu machen. Sie seien der Religion stets mit dem Verdacht begegnet, nur Schein, Verschleierung oder Illusion zu sein – und hätten ihr damit Unrecht getan. Denn Religion derart zu ‚reduzieren‘ auf allzu menschliche Erfindungen, hat nicht nur einen dogmatischen Hintergrund, es ist auch hermeneutisch unzulässig, wenn vor allem ein ‚weltanschauliches‘ Vorurteil ausagiert wird.

Bemerkenswerterweise stellen alle drei nicht nur die Religion unter Verdacht, sondern mit ihr auch die Sprache – Verdrängungsmittel, Herrschaftsinstrument oder Medium des Willens zur Macht zu sein. Religionskritik ist Sprachkritik – und nicht selten gilt auch das umgekehrte. Beide befördern und fordern einander, wie Marx, Nietzsche, Mauthner oder Wittgenstein zeigen. Die Macht der Religion wie die der Sprache stehen unter Verdacht, Herrschaftsmittel zu sein, die anzugreifen daher nur zu aussichtsreich erscheint, um den Herrschenden ihre Mittel bestreiten zu können. Aber – wer herrscht hier ‚eigentlich‘? Die Interferenzen der Mächte von Religion, Gott und Sprache sind nicht in kausaler Eindeutigkeit zu zerlegen, wenn man es sich nicht im Zeichen eines Vorurteils allzu einfach machen will.

² Geb. um 340 v. Chr., gest. um 260 v. Chr. Vgl. Marek Winiarczyk, Euhemeros von Messene. Leben, Werk und Nachwirkung, München/Leipzig 2002.

‚Unter Verdacht‘ finden sich Religion wie Sprache als Angeklagte vor einem Tribunal, in dem es letztlich um Machtfragen geht. Das ist auch wenig überraschend: Denn Religion wie Sprache sind kulturelle Formen, in denen sich kulturelle Ordnungen manifestieren. Da Ordnungen stets auch Herrschaftsstrukturen sind, liegt es nur zu nahe, die Formen anzugreifen, um die Ordnung zu treffen, und dadurch die in und mit ihr Herrschenden. Darin mag die Urimpression der Neuzeit nachklingen, die Entdeckung der Volkssouveränität in der Französischen Revolution. Nur zeigt diese Reminiszenz auch die Gleichzeitigkeit von Machtkritik und Machtergreifung, mit allen dunklen Folgen.

Nun ist solch ein Tribunal zwecks Machtkritik (und der damit einher gehenden eigenen Machtergreifung) in Sachen Religion leichter als im Blick auf die Sprache. Religionen kennen Vertreter, die man angreifen kann, Institutionen, denen man alles Übel dieser Welt anlasten kann – und wenn beide zu schwach sind, um mit deren Kritik noch Aufmerksamkeit zu erregen, bleibt immer noch, sich mit dem Inbegriff der Macht zu messen. Gott selbst. Besteht doch darin der Gipfel der Genüsse des neuzeitlichen Subjekts, das vor lauter Selbststeigerung zu vergessen neigt, mit wem es sich zu messen suchte. ‚Die kühnste Metapher, die die größte Spannung zu umfassen suchte, hat daher vielleicht am meisten für die Selbstkonzeption des Menschen geleistet: indem er den Gott als das Ganz-Andere von sich absolut hinwegzudenken versuchte, begann er unaufhaltsam den schwierigsten rhetorischen Akt, nämlich den, sich mit diesem Gott zu vergleichen‘³. Und nicht nur, sich mit ihm zu vergleichen, sondern sich zu messen in letzter Konsequenz, auf Leben und Tod.

Bei der Sprache steht es darum etwas schwieriger. Sprachkritik erinnert nicht selten an die tragische Reiterei gegen Windmühlen: Keine offiziellen Vertreter, keine geregelten Institutionen und daher kein rechter Feind vor Augen, gegen den man angehen könnte. Das ist ärgerlich. Zumal man in der Sprachkritik die Kritisierte stets in Anspruch nehmen muß und sich darin selbst zu widersprechen Gefahr läuft. Ein entsprechendes Dilemma zeigte sich bereits im Projekt der Vernunftkritik – und war doch keineswegs vergeblich. Dennoch, die Sprache zu kritisieren bleibt ein vertracktes Unternehmen. Sind wir doch immer schon in Sprache verstrickt, ohne uns ihr entziehen zu können. Mit Vernunft von der Vernunft kritisch handeln, bleibt das Modell, um in der Sprache von der Sprache kritisch zu sprechen. Und es zeigt auch, daß man durchaus in der Religion von der Religion kritisch zu denken vermag. Der Zirkel weckt zwar stets die Hermeneutik des Verdachts. Aber ein Zirkel muß nicht in jedem Fall vitios sein, er kann auch hermeneutisch erhellend durchschritten werden.

Wenn man Religionskritik als Sprachkritik betreiben wollte, wird es nicht einfacher. Man mag noch soviel ‚religiöse Erblasten‘ in unserer Sprache ausmachen und angreifen, man rennt dabei ins Leere. Die vehemente Kritik der ‚Säkularisierungsthese‘ ist ein Beispiel dafür. So sehr darin die (wohl unsinnige These einer) ‚Erbschuld‘ der Neuzeit dem Christentum gegenüber mitklingen mag, der Ausdruck hat sich auf Dauer eingestriet in unseren Sprachgewohn-

³ Hans Blumenberg, Wirklichkeiten, in denen wir leben, Stuttgart 1981, S. 135.

heiten. Das scheint an der Macht der Sprache zu liegen. Auf die jedenfalls kann sich die Religion getrost verlassen. Sofern sie sich der Sprache mutig genug zu bedienen verstünde, hätte die Religion gute Aussichten, manche Kritik zu überstehen. Nur bleibt dann stets ambig, wessen Macht hier maßgeblich ist – und wie sie bestimmt ist. ‚Macht‘ als solche ist so unvermeidbar wie abstrakt. Man kann gegen jede Machtkritik stets einwenden, daß Macht ‚an sich‘ doch ‚nichts schlechtes‘ sei. So plausibel das ist, so trivial, so abstrakt ist dieser Einwand. Denn Macht ist nie ‚neutral‘, ebensowenig ‚unschuldig‘, sondern stets gebraucht, angewendet und bestimmt. Wie sie geworden ist, wie bestimmt und wie gebraucht – das erst sind die umstrittenen Fragen. Und in denen ist Macht immer schon ‚so oder so‘ besetzt. *Darum* wird gestritten.

Um diesen kaleidoskopartigen, wenn nicht labyrinthischen Konstellationen von Sprache, Macht und Religion näher nachzudenken und in der Frage nach den Gesten der Macht in der religiösen Rede zu verdichten, werden im folgenden zunächst kurz die Teilnehmer an diesem ‚Spiel der Macht‘ vorgestellt: die Sprache (3.), die Macht (4.) und die Macht der Sprache (5.), um dann die Konkurrenz der Macht der Sprache und der Religion exemplarisch zu erörtern (6.) und schließlich nach den Gesten der Macht in der religiösen Rede zu fragen, näherhin nach deren Ambivalenz und dem *Schein* der Macht darin (7.).

3. Sprache

Die Sprache ist ein seltsames Wesen. Sie *beherrscht* uns, auch wenn wir sie beherrschen. Von ihr beherrscht zu werden, fällt einem allerdings kaum auf. Denn daran sind wir gewöhnt – und wähen uns dabei als die Herrscher der Sprache. ‚Sprachbeherrschung‘ klingt beruhigend, ist aber beunruhigend zweideutig. Denn unsere Beherrschung der Sprache besagt allenfalls, daß wir sie mehr oder weniger fehlerfrei zu gebrauchen verstehen. Wenn es gut geht, gelingt es uns, ihr die eine oder andere Neuerung hinzuzufügen, in ihr ein paar Spuren zu hinterlassen. Aber selbst der virtuoseste Beherrscher der Sprache wäre auf dem Gipfel seiner Herrschaft doch nur der Sprache zu Diensten (und was hieße hier ‚nur‘?). Sie kann in diesem Spiel der Macht nur gewinnen. Und wenn wir uns ihrer recht zu bedienen verstehen, gewinnen wir mit ihr. Das scheint ein Spiel (der Macht) zu sein, bei dem es möglich ist, daß beide Beteiligten gewinnen.

Aber die Sprache läßt sich nicht nur beherrschen, sie läßt sich *mißbrauchen* – und bleibt doch unverseht, als wäre sie unverwundbar, oder wenigstens nicht tödlich zu verletzen. Denn in aller Regel fällt ihr Mißbrauch auf den Missetäter zurück. Es sei zähneknirschend zugestanden, daß es mächtigen Missetätern auch gelingen kann, ihr bleibende Schäden zuzufügen. Medienvertretern beispielsweise, die noch nicht einmal fehlerfrei vom Teleprompter ablesen können, geschweige denn mit eigenen Worten sprechen. Auf diesem Weg der Medienmacht üblich werdende Mißbräuche nisten sich wie Parasiten in ihr ein, ‚weil, das machen dann alle so‘.

Und dennoch bleibt die Sprache seltsam unbekümmert. Sie erträgt offenbar recht viel. Sie erträgt es sogar, daß neue Regeln aufgestellt werden, wie man von ihr Gebrauch zu machen habe – und kümmert sich darum wenig. Selbst wenn die Regeln pluralisiert werden von Revision zu Revision der sogenannten Orthographie, zieht die Sprache unbekümmert ihre Bahn.

Sie ändert sich ständig und bleibt sich doch gleich. Kurzum, sie ist ein Nest von Paradoxen. Das ist auch zu erwarten, wenn man sie nicht thematisieren kann, ohne sie darin in Anspruch zu nehmen. Daher bleibt man ständig verstrickt, mit ihr von ihr zu sprechen. In der Sprache über die Sprache zu sprechen, wird in der Regel paradox. Daher stellte die analytische Philosophie in ihren Anfängen die Regel auf, genau diese Struktur zu verbieten. In der Sprache dürfe man nicht über die Sprache sprechen – weil das absurd würde. Nur in einer Kunstsprache, einer ‚Metasprache‘ könne man vernünftigerweise über die Sprache sprechen. Daß das ein Irrtum war und eine Unmöglichkeit, ist bekannt. Die Ermächtigungsgesten von Kunstsprachen sind glücklicherweise stets machtlos, weil es von Anbeginn Totgeburten sind, tote Sprachen.

Was für die Sprache gilt, gilt auch für verwandte Themen: im Leben über das Leben sprechen, als Mensch über Menschen zu sprechen, oder in der Welt über die Welt sprechen etc. Bei der Sprache werden die Paradoxien nur besonders schnell deutlich, weil man nicht nur *in ihr über* sie, sondern auch *mit ihr spricht*, wenn man sie thematisiert. Daher geht es hier auch nicht um ‚die Sprache‘, sondern um *Sprachen* im Plural der Mundarten, der Idiome, oder akademisch gesagt im Plural der Diskurse, konkreter noch: um Beispiele religiösen Sprachgebrauchs. Und es geht nicht um irgendwelche Sprachen, sondern um die ‚der Macht‘, um die *Gesten* der Macht in diesen Beispielen.

4. Macht

Mit der Macht verhält es sich anscheinend unkomplizierter als mit der Sprache. Was man nicht hat, darüber läßt sich gut sprechen. Daher sind die Theoretiker der Macht selten mächtig, und die Mächtigen selten Theoretiker der Macht.

Ausnahmen bestätigen die Regel. *Macchiavelli* zum Beispiel: 1469 als Sohn eines mittelmäßigen Rechtsanwalts in Florenz geboren, wurde er mit 29 Jahren immerhin Kanzler des aristokratischen Rates seiner Geburtsstadt und blieb 14 Jahre in dieser mächtigen Position (1498–1512). Studienobjekt seiner Theorie der Macht war aber weniger er selber als der theoretisch weniger begabte Sohn von Papst Alexander dem VI., Cesare Borgia. Als 1512 die Republik Florenz gestürzt wurde und die Medici wieder die Macht ergriffen, blieb *Macchiavelli* nur der Rückzug auf ein kleines Landgut, wo er 1513 in aller Machtlosigkeit seinen Principe verfaßte. Daß er damit ohne Erfolg die Gunst der Machthaber zu gewinnen suchte, zeigt wie ohnmächtig die theoretische Verklärung der Macht blieb.

Aber auch hier keine Regel ohne *Ausnahme*. Es kommt auch vor, daß ein Theoretiker der Macht von seinem Gegenstand hinterrücks überwältigt wird

– und er sich nicht ohne Ironie in machtvoller Position wiederfindet. Foucault zum Beispiel. Von Haus aus Psychologe und Philosoph, immerhin Sprössling der École Normale Supérieure, begann er als Lektor und wurde dann Psychologe als Praktikant einer psychiatrischen Anstalt. Erst mit seiner Habilitation „Wahnsinn und Gesellschaft“ erregte er 1961 Aufmerksamkeit – mit seiner Vernunftkritik als Machtkritik. Und was folgte war eine vielen Philosophen bis heute nicht ganz geheure Erfolgsgeschichte, die am Collège de France ihr Ende fand. Wer dort spricht, wird gehört, auf den *wird* gehört (zumindest in Frankreich). Mehr Macht gibt es zumindest in den Augen der Gebildeten unter ihren Verächtern kaum. Aber derart tragisch und hinterrücks vom Kritisierten überwältigt zu werden, ist glücklicherweise die Ausnahme.

In der Regel gilt: Wer Macht hat, spricht nicht darüber. Wer sie unbedingt will, wird auch besser nicht zu viele Worte darüber verlieren. Und wer darüber spricht, hat sie für gewöhnlich nicht. Es gehört in Fragen der Machtkritik zum guten Ton, ihrer zu ermangeln, wenn man über sie spricht. Die sublimierte Form akademischer Großmeister ist das Äußerste, was sich an Macht noch tolerieren läßt. Ein Foucault als Politiker wäre eine Grotteske. Aber eine erfolgreiche Machtkritik des akademischen Großmeisters – ist nicht ohne Probleme pragmatischer Konsistenz. Weil Macht in der Regel von Machtlosen besprochen wird, gehört es auch zum guten Ton, nicht viel von ihr zu halten. Machtschelte ist daher der *cantus firmus* der philosophischen und zumal der theologischen Rede. Die Belege sind so zahlreich, daß man sie getrost verschweigen könnte – wäre da nicht immer noch Foucault im Ohr.

Die listige Vernunft bringt stets ihr Anderes zum Schweigen, den Wahnsinn beispielsweise, und sucht, ihn in Anstalten zu ghettoisieren. Was sich universal gibt, geht stets mit einer scharfen Ausschließung einher. Im Namen der Vernunft bleibt dann alles draußen, was jenseits ihres Horizontes liegt (oder dorthin gesetzt wird). Auch als im Namen der Vernunft in Aufklärung und Liberalismus die Wahnsinnigen als Kranke thematisch wurden, war das lediglich eine rationalisierte Kontrolle und Beherrschung des Fremden der Vernunft. Das ist eine nicht unvernünftige Vernunftkritik – und partizipiert daher an deren Gesten und Ausschließungen. Auch wenn die Vernunft es vermöchte, ihr Fremdes zu thematisieren, und das auch noch selbstkritisch, könnte sie ihrer Logik nicht enttrinnen. Vernunft sei Wille zur Macht – aber eine vernünftige Vernunftkritik kann sich von diesem Willen nicht auf Dauer distanzieren.

So gesehen steht es um die Macht und ihre Kritik nicht so unkompliziert wie es schien. Denn noch jede Machtkritik hat mit Macht versucht, Macht zu kritisieren. Ohne den Anspruch auf Gehör und Geltung wäre es nicht zur Kritik gekommen. Sofern sie sich äußert, vernehmbar in Wort und Tat, wird sie beanspruchen, was zu kritisieren sie beansprucht. Und damit gerät auch sie in die Verstrickungen der Sprachkritik. Auch hier gilt sc., daß die Anfälligkeit für Zirkel längst nicht in jedem Fall vitios enden muß. Aber sich von dem Kritisierten fein und säuberlich distanzieren zu können, wäre ein Irrtum.

5. Macht der Sprache

Das Prekäre an der Macht ist, daß sie sich *no lens volens* immer wieder einschleicht (als hätte man auszuagieren, wessen man ermangelt). Denn bei aller Machtkritik wird mit der Sprache in Anspruch genommen, was kritisiert wird. Noch jede Rhetorik der Entmächtigung, der Ohnmacht oder der Machtkritik nimmt für sich (*de facto*, im Vollzug der Rede) die Macht der Sprache in Anspruch.

Klaus Weimar⁴ hat an Klopstocks Widmungs- und Dankesode an seinen Gönner, den König, die *Übermacht der Sprache* demonstriert. In aller Souveränität des Dichters, und in aller Virtuosität der Interpretation dessen, erliegen Autor wie Leser der Macht der Sprache, *no lens volens*. Denn ehe wir sind, ist sie; und wenn wir nicht mehr sind, bleibt sie. Das gilt selbst für den einst so mächtigen König, der von Klopstock bedichtet wurde. Was bleibt von seiner Herrschaft, wenn darum solche Worte gemacht werden? Nichts als die Worte, die ihn überdauern. Als sein Denkmal sind sie es, die ihm Unsterblichkeit verleihen. Blieb er doch auf der Strecke der Geschichte, letztlich im Orkus des Vergessens – aus dem ihm allein ein kundiger Interpret mit seiner Erinnerungsarbeit zeitweise heraus zu helfen vermag.

Aber *wem* verleihen Worte der Ode Unsterblichkeit? Dem König – oder nicht doch dem Dichter? Denn was bleibt, wenn nicht dessen Worte. Der König war nur der vergängliche Anlaß des Dichters, in aller Bescheidenheit des Dankes seine Sprachkunst vorzuführen. Der Preis der Macht in dieser Ode an den Machthaber, wirkt im Rückblick *subversiv*. Mit den Mitteln der Sprache vermag es der Dichter, seine Dichtung auf den Gebeinen des Bedichteten zu gründen (und das noch auf seine Kosten).

Aber es ergeht dem Dichter ähnlich wie dem König. Nicht ganz genauso, denn durch die Nennung seines Namens auf den Buchdeckeln, in den Bibliotheken und Büchern über Bücher hat sein Name bestand. Auch wenn man nichts über Klopstock wissen sollte, wird sein Name genannt und durch den Text verewigt.

Aber wie steht es um den Interpreten im Rückblick? Der Name des Interpreten wird seit Klaus Weimars Interpretation auf ewig an Klopstocks Messias hängen und an dessen Unsterblichkeit partizipieren, mehr oder weniger. Eher mehr, wenn die Interpretation gedruckt vorliegt. Auf den Gebeinen des Königs die des Dichters; was aber bleibet, stiften die Interpreten – und verewigen so ihren Namen mithilfe der Macht der Sprache.

Diese geliehene Ewigkeit des Namens Weimar lebt *nicht* von ‚der‘ Übermacht ‚der‘ Sprache, sondern von der Macht desjenigen Textes, um den sich die Interpretation dreht. Dem *außerordentlichen* Text eignet offenbar eine *eigene* Art von Macht, die sich von der Übermacht ‚der‘ Sprache unterscheiden läßt. Die Macht der auf eigene Art vollendeten Sprachbeherrschung ist eine andere Macht als die der Sprache. Auch wenn die Macht der Sprache in dieser Sprach-

⁴ Dazu der Beitrag von Klaus Weimar in diesem Band.

beherrschung wirksam ist. Der Sonderfall ‚vollendeter‘ Sprachbeherrschung scheint die übliche Ansicht zu belegen, daß der Herrscher der Sprache der eigentliche Machthaber sei. Das zeige sich gerade daran, daß ihm die Sprache zu Diensten stehe und er sich in ihr zu verewigen vermöge. Aber das ist und bleibt Schein, auch wenn es der Heiligenschein poetischer Großmeister sein sollte.

Erst wenn man einen Schritt zurücktritt, wird ‚die‘ Sprache, oder das Zirkulieren der Zeichen, zu einem Terrain, das beherrscht wird – nicht mehr von Dichtern, von Interpreten und von denen, die deren Nektar saugen, den Lesern. Das Feld der Sprache wird zur universalen Möglichkeitsbedingung dieses ganzen Spiels von Machtverhältnissen.

Die Sprache ist so gesehen nicht nur Medium der Macht – sie ist die *Macht des Mediums*. Selbst ein Souverän kann sie sich nicht unterwerfen, auch ein souveräner Dichter nicht, auch nicht dessen souveräner Interpret. In dieser Hinsicht gelten andere Regeln: Bei noch so großer Macht des Souveräns, eine immer noch größere Macht der Sprache. Das ist ein Paradigma der Allmacht selbst noch in der Ohnmacht: die Souveränität der Sprache.

Wenn die Sprache als derart mächtig angesprochen wird, gar als übermächtig – fragt sich, welches ‚politische System‘ darauf passen würde? Wie ist diese Macht strukturiert? Ist die Macht der Sprache eine Übermacht wie die eines Allmachtsgottes – die eines absoluten Souveräns? Oder ist sie von anderer Struktur? In Fragen der Macht der Sprache herrschen nicht sonderlich demokratische Verhältnisse. Von Gewaltenteilung kann hier kaum die Rede sein. Auch monarchische oder aristokratische Versuche, eine Sprache hoheitlich zu reformieren, sind eher rührend und komisch in der Vergeblichkeit solcher Machtergreifung.

Die Macht der Sprache ist – wie es scheint – eher *anarchisch*. Sie ist jedem zugänglich. Jeder kann mit den Mitteln freier Rede und Schreibe sich ihrer bedienen. Anders gesagt: der Sprachgebrauch ist anarchisch; der außerordentliche Sprachgebrauch trägt *aristokratische* Züge – und die *semper ubique* wirksame Macht der Sprache ist souverän, dem Allmachtsgott verwandt.

6. Konkurrenz von Sprache und Religion – in Machtfragen

Das provoziert die Rückfrage, ob es nicht Konkurrenzen geben muß zwischen der Macht der Sprache und derjenigen Gottes – eine Konkurrenz, die sich in der Religion verdichtet in der eingangs genannten Ambiguität religiöser Rede.

Die Hermeneutik des Verdachts ging mit Mitteln der Sprache gegen die Macht der Religion vor. Marx, Nietzsche und Freud sind so gesehen *Sprachkritiker* der Religion, sofern sie die Eigenmacht der Religion in deren Sprachgebrauch auflösen, entschleiern und destruieren wollten. Gegen die Sprachmacht der Religion nur die Sprachmacht der entsprechenden Sprachkritik. Der pikante Effekt ist, daß bei noch so großer Religionskritik die Sprache in ihrer Übermacht das letzte Wort hat. Die Religionskritiker brauchen die Macht der Sprache, um gegen die der Religion anzugehen.

Ließe sich gegen diese Übermacht der Sprache noch ansetzen? Und in wessen Namen könnte die noch kritisiert werden, wenn nicht in demjenigen Gottes? *Nemo contra verbum, nisi deus ipse*? Wenn aber gilt: gegen die Sprache nur die Sprache selber, könnte man nur mit Sprachkritik an der Sprache, die man selber in Anspruch nimmt, gegen deren Übermacht ‚andenken‘. Ebendies scheint eine Pointe von Dissemination und Dekonstruktion zu sein – als Arbeit in der Sprache gegen deren Übermacht, indem die Sprache gegen sich selbst gewendet wird, um ihre Übermacht im Spiel der Zeichen zu zerstreuen. Gegen den Souverän nur der Souverän selber, indem er pluralisiert und disseminiert wird. Die ungeheure Präntation der Dekonstruktion geht aber noch weiter: nicht mit dem Souverän gegen ihn vorzugehen, sondern darin das ganze Spiel der Souveränität zu untergraben. Darin entfaltet sie *anarchische* Züge (und zeigt darin, wie der Sprachgebrauch deren Macht bestimmt, demokratisch oder gelegentlich auch ‚supérieure‘ aristokratisch).

Der dekonstruktive Sprachgebrauch würde unterinterpretiert, wenn man meinte, ein paar Pariser Möchtegernrevolutionäre wären ausgezogen, um noch die letzte Bastion des Absolutismus zu schleifen. Das gehört sicher zum *genius loci* und seiner Rhetorik. Aber dann wäre das ganze eine Pariser Provinzposse. Es darauf zu reduzieren, ist zwar möglich, und wird von seiten des Vereinigten Königreichs immer wieder gern versucht. Aber man kann den Verdacht kaum vermeiden, daß darin einige Überlebende des Royalismus vor allem versuchen, die Macht der Souveränität zu retten und sich dazu ihrer zu bedienen. Sie würden nur verkörpern, was die Dekonstruktion zu zerstreuen sucht – und wären so gesehen passende Repräsentanten eines vergangenen Monarchismus in Sprachfragen, vor allem am Ort philosophischer Ordnungshüter.

An den Grenzen der Sprache und gelegentlich darüber hinaus war der Großmeister des Verdachts Derrida, ein Meister der Sprachkritik, der Kritik des transzendenten Signifikats als dem Souverän der ‚Übermacht der Sprache‘. Womit sie alle beherrsche, sei das Sein der Zeichen, das große Jenseits, zu dem man nur durch das Nadelöhr der Sprache gelange – und darin bereits das Herrschaftssystem anerkenne. Ein leeres Allerheiligstes, von der Sprache verschleiert, und das auf so verlockende Weise, das keiner den Blick davon abwenden könne. Eine ‚*idée fixe*‘ allen Sprachgebrauchs.

So gesehen ist die Pointe der Dissemination nicht mehr Religionskritik oder primär Theologiekritik, sondern das ist sie nur, sofern sich in der religiösen Rede diese ‚*idée fixe*‘ besonders drastisch zeigt und *in* wie *mit* ihr herrscht. Die Grundfigur des absoluten Souveräns mag in der religiösen Rede herrschend sein, darin zeigt sich aber nur, was in der Sprachstruktur begründet ist.

Wie aber die Sprache gegen die Sprache kehren? Die wohl schwierigste, aber auch subversivste Möglichkeit wäre, indem die *Identität* des Souveräns *differenziert* wird. Die Differenz muß dann so stark und hartnäckig sein, daß sie nicht noch einmal vom Souverän ‚aufgehoben‘ und in eine höhere Einheit überführt werden kann – eine Differenz, die ‚unaufhebbar‘ ist und nicht nur ein *movens* der entsprechenden Bewältigungskompetenz (wie man es mit Luhmann verstehen könnte). Woher aber diese scharfe Differenz nehmen, wenn

nicht aus der Sprache selber? In jedem Zeichen ist solch eine Differenz präsent und wirksam, hochwirksam gegen jede souveräne Beherrschung. ‚Die Zeit der Zeichen‘ könnte man diese Differenz nennen: indem jedes Zeichen durch seine Zeitlichkeit in die Pluralität seiner Verwendungen ‚zerfällt‘ (wird), könnte weder das Zeichen selber noch der Inbegriff aller Zeichen diesen Virus der Zeitigung heilen. Noch die größte Sprachbeherrschung, selbst ein Historisches Wörterbuch der Philosophie, kann nicht vermeiden, daß die gehärtete Sprache der Begriffe in deren Geschichte zerfällt und keine Handhabe mehr bietet, die darin aufgewiesenen Differenzen noch einmal zu beheben, gar aufzuheben.

Wenn es keine stabile Identität der Zeichen gibt, weil jede Verwendung ‚differenziert und disseminiert‘, ist dann die Identität des Souveräns zerbrochen? Zerfällt dann die Macht der Sprache – als letztes großes Metaphysicum – in die anarchische oder demokratische Pluralität der Sprachgebräuche, der Idiome? Einerseits wird die Sprache in jedem Sprechen eigenwillig gebraucht und in Anspruch genommen. So erweist sich die Macht der Sprache auch noch in dieser virtuosen Sprachkritik. Zudem kann die ‚unaufhebbare‘ Differenz jedes Zeichens (in sich selbst) gerade zum Movens werden, solche Anarchie zu beseitigen und um so stärker die gefährdete Souveränität der Sprache zu befestigen.

Die Kritik der Macht der Sprache – als Sprache der Macht – ist nicht zwingend. Wäre sie das und wollte sie das sein, würde sie die Struktur der kritisierten Macht wiederholen und perpetuieren, indem sie sie ‚frontal‘ angreift. Das wäre die tragische Wiederholung des Kritisierten in der Logik einer Gegenbesetzung. Daher sind auch diejenigen Texte, in denen Derrida ‚sich selbst behauptet‘ etwa gegen Kritik seitens seines Lehrers Ricœur⁵, die schwächsten aller möglichen Dekonstruktionen. Darin wird zur befestigten und bewehrten Behauptung, was nur als *Spiel* der Differenz inszeniert werden kann, soll es nicht selbstwidersprüchlich werden.

Worauf noch rekurrieren, wenn man sich der Macht der Sprache ‚zwingender Geltungsansprüche‘ nicht bedienen will als Rekursgrund für eine Kritik dieser Macht? Vielleicht war es kein Zufall, daß Derrida je später desto mehr auf die Macht der Religion zurückgriff, als wäre sie die ultima potentia in der Arbeit gegen die Sprachen der Macht. Seit den 90er Jahren kehrt nicht nur allerorten, sondern auch bei Derrida die Religion wieder – in seltsamer Faszination. Nur als ein Hinweis darauf, trieb ihn die Frage um, wie Vergebung denkbar und möglich sein solle – ohne hoheitlicher Akt eines Souveräns zu sein? Damit wird die Religion thematisch (bei Derrida vor allem die der jüdischen Tradition), allerdings in signifikanter Transformation: nicht mehr als Ordnung der Macht, sondern als eine *Religion ohne Souverän*.

Das kann nun leicht mißverstanden werden, als ginge es um eine Religion *ohne Gott* – weil man so daran gewöhnt ist, Gott als *den absoluten Souverän* zu denken. Aber die Herausforderung, die sich daraus ergibt, wäre vielmehr,

⁵ Vgl. dazu Philipp Stoellger, *Metapher und Lebenswelt*. Hans Blumenbergs *Metaphorologie* als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont, *Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie* 39, Tübingen 2000, S. 207ff., bes. 232ff.

Gott nicht mehr als einen absoluten Souverän zu denken. Als hermeneutische Hypothese formuliert: Könnte nicht die Differenzthese auch in der Zeitigung Gottes am Werke sein? Üblicherweise wird die Differenz in der Identität Gottes mit Mitteln der Trinitätslehre aufgefangen und mit Mitteln maximaler Spekulation, letztlich Hegels. Wie könnte man darauf verzichten?

Der übliche Hinweis wäre, daß Gott doch der erste gewesen sei, der seiner absoluten Souveränität entsagt habe: in der Schöpfung und mit letzter Konsequenz in Inkarnation und Kreuz. Nur wurde dieser Abschied von der Souveränität in der Regel von einer Souveränität der Interpretation umfassen und aufgehoben – daß man den Eindruck gewinnen könnte, der Abschied vom Souverän sei nicht gelungen. Mit der Übermacht der Sprache wurde die Allmacht Gottes gerettet.

Das provoziert den Übergang in die Sprachkritik religiöser Rede: Wird nicht ursprünglich schon in der biblischen Rede von der Macht der Sprache in einer Weise Gebrauch gemacht, daß zu recht der Eindruck besteht, hier würde mit Ermächtigungsgesten recht großzügig umgegangen? Als Inbegriff dessen erscheint die Ungeheuerlichkeit des *Ich aber sage euch*, der Antithesen der Bergpredigt, in denen Christus ganz außerordentlich souveräne Machtgesten in den Mund gelegt werden. Der Gipfel der Ermächtigung klingt nach einer radikalen Selbstermächtigung. Die Sprache wird zum Medium des Souveräns, der über den sprachlichen Ausnahmezustand gebietet. Denn so spricht nur der Souverän:

„Ihr habt gehört, dass zu den Alten gesagt ist (2. Mose 20,13; 21,12): ‚Du sollst nicht töten‘; wer aber tötet, der soll des Gerichts schuldig sein.

Ich aber sage euch: Wer mit seinem Bruder zürnt, der ist des Gerichts schuldig; wer aber zu seinem Bruder sagt: Du Nichtsnutz!, der ist des Hohen Rats schuldig; wer aber sagt: Du Narr!, der ist des höllischen Feuers schuldig“ (Mt 5,21f).

7. Gesten der Macht in der religiösen Rede

Also hüte man sich, den Autor des folgenden zu schnell einen Narren zu nennen, wenn versucht wird, die Spur der Macht in der biblischen Rede zu entziffern – und nach Möglichkeiten, sie etwas zu zerstreuen. Zu diesem Zwecke werden zunächst verschiedene exklusive Ermächtigungsgesten unterschieden, um daraufhin deren Ambivalenzen zu sondieren und schließlich an die Möglichkeiten und Unmöglichkeiten einer Dekonstruktion der Souveränität zu bedenken.

a) Exklusive Ermächtigungsgesten

Was für Ermächtigungsgesten kennt die biblische Rede?

Wo in der Schrift ‚im Namen Gottes‘ gesprochen wird, wird das eigens autorisiert durch:

Autorisierungsformeln von Propheten (Berufung).

Autorisierungstechniken der Apostel wie derjenigen des Paulus (Berufung).

Autorisierungsfiktionen der Evangelisten (Augenzeugenschaft).

Bei den Propheten heißt es: ‚Spruch Jahwes‘ (neum Jahwe) oder ‚So spricht der Herr‘ (co amar Jahwe), um anzuzeigen, daß nicht der Prophet in eigenem Namen, sondern im Auftrag Gottes spricht.⁶ Um so sprechen zu dürfen, bedarf es der Beauftragung, die in den sogenannten Berufungsgeschichten erzählt wird.

Jer 1,1-12: „Dies sind die Worte Jeremias, des Sohnes Hilkijas, aus dem Priestergeschlecht zu Anator im Lande Benjamin. Zu ihm geschah das Wort des HERRN zur Zeit Josias, des Sohnes Amons, des Königs von Juda, im dreizehnten Jahr seiner Herrschaft, und hernach zur Zeit Jojakims, des Sohnes Josias, des Königs von Juda, bis ans Ende des elften Jahres Zedekias, des Sohnes Josias, des Königs von Juda, bis Jerusalem weggeführt wurde im fünften Monat.

Und des HERRN Wort geschah zu mir: Ich kannte dich, ehe ich dich im Mutterleibe bereitete, und sonderte dich aus, ehe du von der Mutter geboren wurdest, und bestellte dich zum Propheten für die Völker.

Ich aber sprach: Ach, Herr HERR, ich taue nicht zu predigen; denn ich bin zu jung.

Der HERR sprach aber zu mir: Sage nicht: »Ich bin zu jung«, sondern du sollst gehen, wohin ich dich sende, und predigen alles, was ich dir gebiete. Fürchte dich nicht vor ihnen; denn ich bin bei dir und will dich erretten, spricht der HERR.

Und der HERR streckte seine Hand aus und rührte meinen Mund an und sprach zu mir: Siehe, ich lege meine Worte in deinen Mund. Siehe, ich setze dich heute über Völker und Königreiche, daß du ausreißen und einreißen, zerstören und verderben sollst und bauen und pflanzen.

Und es geschah des HERRN Wort zu mir: Jeremia, was siehst du? Ich sprach: Ich sehe einen erwachenden Zweig. Und der HERR sprach zu mir: Du hast recht gesehen; denn ich will wachen über meinem Wort, daß ich's tue.“

Die prophetischen Gesten der *Emächtigung* sind ‚deiktisch‘, sie zeigen von sich weg auf den Anderen als *Ursprung* und eigentlichen Herrscher und Träger der Macht. Das gilt in Israel für die *Könige* ebenso wie für die *Propheten*. Nicht *Moses per se* ist mächtig, sondern er übernahm nur widerwillig die undankbare Rolle des Führers durch die Wüste wie die des Offenbarungsempfängers am Sinai. Nicht der *Prophet* selber ist mächtig, sondern er ist nur das widerwillige, unzureichende, zerbrechliche Sprachrohr Gottes. Das gleiche gilt (*mutatis mutandis*) auch im Neuen Testament: Nicht der *Apostel* selber ist mächtig, sondern er ist nur das zerbrechliche Gefäß dessen, was er zu verkünden und zu verbreiten hat, ob er will oder nicht.

Der *Widerstand* des Propheten wie Apostels gegen seine Beauftragung und die *Unwürdigkeit* wie Schwäche seiner Person gehören zur Topik der *Entmächtigung*. Nicht *mein* Wille geschehe, sondern *seiner* ist es, den ich euch verkündige (und

⁶ Ex. 5,1 Danach gingen Mose und Aaron hin und sprachen zum Pharao: So spricht der HERR, der Gott Israels: Laß mein Volk ziehen, daß es mir ein Fest halte in der Wüste.

2 Sam. 12,7 Da sprach Nathan zu David: Du bist der Mann! So spricht der HERR, der Gott Israels: Ich habe dich zum König gesalbt über Israel und habe dich errettet aus der Hand Sauls

Jer. 30,2 So spricht der HERR, der Gott Israels: Schreib dir alle Worte, die ich zu dir geredet habe, in ein Buch.

Js. 38,4 Da geschah das Wort des HERRN zu Jesaja:

Js. 39,5 Und Jesaja sprach zu Hiskia: Höre das Wort des HERRN Zebaoth:

Js. 39,8 Und Hiskia sprach zu Jesaja: Das Wort des HERRN ist gut, das du sagst.

daß ich euch verkündige). Der Topos, *wider Willen* beauftragt zu werden, nichts dazu getan zu haben, per se dafür ungeeignet zu sein etc., folgt einer *Rhetorik der Nichtintentionalität*, mit der die Fremdheit des Anspruchs und des Woher der Rede inszeniert wird. So ‚wider Willen‘ das mühsame Amt übernommen wird, so frei von eigenen Machtinteressen seien die entsprechenden Worte. Nichtintentionalität soll Authentizität verbürgen, und zwar nicht die des Verkündigers, sondern des Auftraggebers und des Verkündigten.

Die Darstellungsformen des ‚wider Willen‘ zeigen von sich weg auf *Widerfahrnisse* und damit auf das Andere des eigenen Tuns, Wollens und Wissens. Was hier widerfährt, sei nicht ‚irgend etwas‘, sondern das Handeln Gottes. Er ist es, der beruft, entrückt, beauftragt und offenbart etc. Und es geht nicht um ein *generelles* Handeln an allen Menschen, sondern um ein höchst spezielles, exklusives Handeln *am* Propheten oder Apostel – und daher *in* und *durch* den Apostel an seinen Hörern.

1 Kor 15,3-10: „Denn *als erstes habe ich euch weitergegeben, was ich auch empfangen habe*: Daß Christus gestorben ist für unsre Sünden nach der Schrift; und daß er begraben worden ist; und daß er auferstanden ist am dritten Tage nach der Schrift; und daß er gesehen worden ist von Kephas, danach von den Zwölfen. Danach ist er gesehen worden von mehr als fünfhundert Brüdern auf einmal, von denen die meisten noch heute leben, einige aber sind entschlafen. Danach ist er gesehen worden von Jakobus, danach von allen Aposteln. Zuletzt von allen ist er auch von mir als einer unzeitigen Geburt gesehen worden.

Denn ich bin der geringste unter den Aposteln, der ich nicht wert bin, daß ich ein Apostel heiße, weil ich die Gemeinde Gottes verfolgt habe. *Aber durch Gottes Gnade bin ich, was ich bin. Und seine Gnade an mir ist nicht vergeblich gewesen, sondern ich habe viel mehr gearbeitet als sie alle; nicht aber ich, sondern Gottes Gnade, die mit mir ist.*

Bei Paulus treten zur Autorisierung durch die Berufung (Audition oder Vision) noch zusätzliche ‚Gnaden‘: die Entrückung und die dadurch ermöglichte Offenbarung von Geheimnissen. Zwar beteuert er in 1 Kor 2,7: „wir reden von der Weisheit Gottes, die im Geheimnis verborgen ist, die Gott vorherbestimmt hat vor aller Zeit zu unserer Herrlichkeit, ...“. Aber nichtsdestoweniger offenbart er besondere Geheimnisse in 1 Kor 15,51f: „Siehe, ich sage euch ein Geheimnis: Wir werden nicht alle entschlafen, wir werden aber alle verwandelt werden; und das plötzlich, in einem Augenblick, zur Zeit der letzten Posaune. Denn es wird die Posaune erschallen, und die Toten werden auferstehen unverweslich, und wir werden verwandelt werden.“

Entsprechend heißt es in Röm 11,25f: „Ich will euch, liebe Brüder, dieses Geheimnis nicht verhehlen, damit ihr euch nicht selbst für klug haltet: Verstockung ist einem Teil Israels widerfahren, so lange bis die Fülle der Heiden zum Heil gelangt ist; und so wird ganz Israel gerettet werden, wie geschrieben steht (Jesaja 59,20; Jeremia 31,33): ‚Es wird kommen aus Zion der Erlöser, der abwenden wird alle Gottlosigkeit von Jakob.‘“

Der Gipfel besonderer Auszeichnung und Privilegierung zeigt sich in 2 Kor 12,2-5:

„Ich kenne einen Menschen in Christus; vor vierzehn Jahren ist er im Leib gewesen? ich weiß es nicht; oder ist er außer dem Leib gewesen? ich weiß es auch nicht; Gott weiß es, da wurde derselbe entrückt bis in den dritten Himmel. Und ich kenne denselben Menschen ob er im Leib oder außer dem Leib gewesen ist, weiß ich nicht; Gott weiß es, der wurde entrückt in das Paradies und hörte unaussprechliche Worte, die kein Mensch sagen kann. Für denselben will ich mich rühmen; für mich selbst aber will ich mich nicht rühmen, außer meiner Schwachheit.“

Nur würde diese Selbstautorisierung und -auszeichnung unterinterpretiert, würde man die Ironisierung darin verkennen. Wenn andere (falsche) Apostel ihre Eigenmacht zu autorisieren suchen durch ihre besonderen Offenbarungserfahrungen, wird bei Paulus von allem Eigenen wegverwiesen auf den, der ihm wider Willen diese Offenbarungen hat zukommen lassen. Der Verweis ‚von sich weg‘ – ist der Index der Fremdheit des darin sich zeigenden Anspruchs. Nur muß dazu unvermeidlich der Apostel selber von sich wegweisen.

Die ‚propositionale‘ Struktur dessen, was hier behauptet wird, ist folgende:

1. die Behauptung, daß einem dergleichen widerfahren sei,
2. daß nur einem selbst das widerfahren sei, ohne Zeugen und exklusiv,
3. daß einem darin Gottes Handeln widerfahren sei,
4. und zwar mit einem distinkten Inhalt und Auftrag,
5. auf den das zurückgeht, daß und was jetzt den Anderen mitgeteilt wird.
6. Daher spricht nicht irgendwer, sondern indem der berufene Apostel spricht, spricht er das, was ihm mitgeteilt und beauftragt wurde. Indem er im Namen Gottes spricht, spreche Gott selber.

Es ist die Geste der Berufenen, die nicht von sich aus sprechen, auch nicht über sich oder in eigener Sache, sondern im Auftrag von ... Sie sprechen im Namen eines Anderen, den sie nur unvollkommen vertreten. Die Urszene dessen ist Christus in Gethsemane: nicht mein Wille, sondern Dein Wille geschehe.

Der Apostel (oder der Prophet) wird dadurch zum exklusiven Offenbarungsmittler und seine Verkündigung zum exklusiven Offenbarungsmedium. Das kann prekärer Weise nur in eigenen Worten artikuliert werden – ist also weder zwingend noch frei von möglichem Selbstwiderspruch. Es bleibt daher ambig und der Kritik ausgesetzt. Alle ‚Begründungen‘ dieser ‚Behauptungen‘ (die vielmehr als Zeugnis zu verstehen sein sollten), die ‚über die Sprache hinaus‘ zu greifen beanspruchten, wären so visionär wie pragmatisch inkonsistent.

Die theologisch kritische Frage ist dann: Gehört das Wirken des Apostels zum Offenbarungsgeschehen, so daß Gottes Offenbarungshandeln in Christus damit fortgesetzt wird; oder ist das Wirken des Apostels nur die sekundäre Erschließung dessen, was in Christus ein für allemal geschehen als Offenbarung abgeschlossen ist? Daran hängt einiges: Würde ersteres gelten, also daß sein Wirken integraler Bestandteil des Offenbarungsgeschehen ist, würde dieses Wirken selber soteriologisch qualifiziert, d.h. heilswirksam sein (bzw. das zu sein beanspruchen). Anders gefragt: Ist er nur Interpret unter Interpret, wenn auch der erste; oder

ist er der Interpret, den allein es im folgenden zu interpretieren gilt; oder aber ist er integraler Teil des als Heilsgeschehen zu interpretierenden?

Da sich an dieser Frage die exegetischen Geister scheiden, kann und soll das hier nicht entschieden werden. Daß Paulus selber Interpret ist, ist klar. Daß er der erste ist, oder gar der letzte, ist unvermeidlich strittig. Daß er als solcher für das folgende maßgeblich geworden ist, dürfte unstrittig sein – nur wie weit und in welchem Sinne? ‚Sein eigener‘ Anspruch, wenn man den erschließen könnte und wenn er maßgeblich wäre, ist wohl: kein Teil des Heilsgeschehens zu sein, aber doch der erste und für alles maßgebliche Interpret zu sein – nach dem kein weiterer neben ihn treten kann, so daß man ihm nur folgen darf und in dieser Folgsamkeit bestehe die Kohärenz des Wahrheitsanspruchs. Seine Verkündigung sei nicht nur Mitteilung von einem Heil, sondern sie gilt als die notwendige und hinreichende Erschließung dessen. Dadurch wird die ‚message‘ zum Heilsmedium. Das Modell hat auch in die reformatorischen Predigtlehre Eingang gefunden: „Praedicatio verbi dei est verbum dei“ meinte der Zürcher Reformator Heinrich Bullinger.⁷ Soweit das Sprechen des Apostels; aber gilt gleiches in abgeleiteter Weise auch vom Sprecher selber?

7. Bestimmte ‚Sekundärtugenden‘ des Apostels dienen als ‚sichtbare Zeichen‘ und Bestätigungen dessen, in der paradoxen Gestalt der Macht in der Ohnmacht wie der Herrlichkeit in Niedrigkeit. Damit wird der Apostel selber zum Medium als Message. Sein Körper entspreche dem Verkündigten und zeige an sich selber den Inhalt dessen: die Wundmale des Apostels entsprächen den Wunden Christi als körperliche Zeugnisse der Verfolgung ‚um Christi willen‘. Sie dienen als vermeintlich eindeutige Zeichen der Wahrhaftigkeit. Indem nun vom Träger dieser Zeichen auf sie gezeigt wird – und damit unvermeidlich auf ihn selber, auf seinen Körper – werden sie demonstrativ gebraucht und mit Geltungsanspruch versehen. Damit ändert sich ihr Status: was sich zeigt wird zu etwas, auf das gezeigt wird, und mit dem man etwas zeigen kann. Das Nichtintentionale wird intentional gebraucht – zur Autorisierung des Machtanspruchs seiner Rede.

Die Visibilisierung bleibt aber so mehrdeutig: Die Passung von äußerer Gestalt und innerem Auftrag ist verführerisch. Sie wirkt wie eine sichtbare Bestätigung, kann das aber nicht leisten. Denn falsche Propheten können dieselben Zeichen tragen und dasselbe behaupten. Daher wird diese Sichtbarkeit des Unsichtbaren auch ad absurdum geführt und (gegen die besonderen Begabungen der angegriffenen Charismatiker) im Grenzwert lächerlich gemacht.

Aber es bleibt eine Kontinuitätsthese in Kraft, eine Kontinuität einer (höchst mehrdeutigen) ‚Gleichförmigkeit‘: wie an Christus, so am Apostel. Das ist eine nicht unproblematische These – die man für ironisch, wenn nicht selbstdekonstruktiv halten könnte. Denn sie insinuiert gewissermaßen eine ‚verlängerte Passion‘, als wäre sie eine Fortsetzungsgeschichte. Die genannte kritische Fra-

⁷ Isolde Karle, „Praedicatio verbi dei est verbum dei“. Bullingers Formel neu gelesen, EvTh 64 (2004), S. 140-147.

ge, ob das Wirken des Apostels mit zum Heilsgeschehen gehöre, scheint damit eine Bestätigung zu erhalten. So jedenfalls war die Wirkungsgeschichte dessen: beispielsweise in der deutschen Mystik. Der Konstanzer Theologe Heinrich Seuse (1295–1366) stellte sein ‚leidentliches Leben‘ voller Leid und Schmerzen auf eine Weise dar, in der gelegentlich ununterscheidbar wird, ob die Passionspredigt und –meditation nicht zur Selbstdarstellung wird. Und die Selbstinzenierung des Bischofs von Rom in der Karwoche 2005 war von ähnlicher Ambiguität.

b) Ambivalenz

Das Verfahren von Moses bis zu Paulus erinnert an eine traditionelle Konstellation: an die platonische Kritik der Sophisten. Nicht die Virtuosität der Rhetorik sei die passende Form der Wahrheit, sondern die rhetorisch anspruchlose Darstellung. Schlichtheit, Einfachheit oder gewissermaßen eine Rhetorik des Verzichts auf Effekte sei diejenige Form, in der die Wahrheit selber wirken könne und nicht mit den Mitteln des Schein simuliert werde. Das ist eine Rhetorik der Bescheidenheit – mit dem Hintersinn, gerade so der Wahrheit die Wirkung zu überlassen. Eine rhetorische *Entmächtigungsgeste* nicht ohne *Ermächtigungsanspruch*. Die Kritik des Scheins, im Namen einer Selbstdarstellung des Seins.

Das bleibt ambivalent und kann die Spur der Macht in der eigenen Rede nicht tilgen. Denn es insinuiert, daß alle Spuren der Macht nur von ihr selbst stammen, nicht vom Redner. Man kann darin eine Technik der Verschleierung sehen: auf den Anderen verweisen und darin doch semper ubique selber tätig zu sein. Der Verweis von sich weg wird nolens oder volens damit zum ‚Bumerang‘, weil er als Ermächtigungsgeste fungiert.

Das wiederholt sich in gleichsam ‚kopierter‘ Weise bei den Verfassern der Evangelien. Angeblich Jünger Jesu (also noch ursprünglicher als die Apostel, weil Augenzeugen), wird von ihnen fiktiv eine Autorisierung in Anspruch genommen, die ihren Verfassern bekanntlich nicht zukam, sondern angemafßt ist, oder ex post ihnen zugeschrieben wurde.

Diese Ambiguität läßt sich ad bonam partem wie ad malam partem verstehen.

Ad malam partem:

1. Ambig sind die Ermächtigungsgesten in ihrer *Wirkung*: Sie können durchaus im Ernst als *Entmächtigungsgeste* gemeint sein – nur ändert das nichts an ihrer *Wirkung*. Die Geste von sich weg verweist zugleich und indirekt auf die Berufenen zurück. Sind sie es doch, die Propheten, Apostel oder Evangelisten, die im Namen des Anderen zu sprechen beanspruchen. Diese Selbstbeziehung und der Geltungsanspruch für die nolens volens *eigenen* Worte sind unvermeidlich.

2. Es sind in jedem Fall Gesten der Exklusion (anderer Ansprüche wie von Konkurrenten, besonders deutlich bei Johannes gegenüber den Synoptikern) und der Exklusivität (der Boten- oder Stellvertretungsvollmacht dessen, der hier vertreten wird).

3. Das verschärft sich, wenn eine der Sichtbarkeit und Nachvollziehbarkeit entzogene Urstiftungsszene fingiert wird. Damit wird allen Gleichzeitigen und Späteren jede Möglichkeit entzogen, das Woher und Wie der Beauftragung nachzuvollziehen – und provoziert daher nur zu verständlich den entsprechenden *Verdacht*.

4. Das Sprechen ‚im Namen eines Anderen‘ bleibt daher nolens volens ein *eigenes* Sprechen, das auch nur in eigener Verantwortung auftreten kann. Jeder Versuch, das eigene *Sagen* im Rekurs auf ein schon *Gesagtes* abzusichern, weicht dieser Verantwortung aus. Das gilt, gleich ob das Gesagte die Tradition ist (was Paulus ‚empfangen‘ hat), oder die Beauftragung durch Gott geschehen sei (besondere Offenbarungserlebnisse).

5. Die Ambiguität verdichtet sich in der Doppeldeutigkeit der *Exklusionsgeste*. Kanonisch ist der Verweis auf die Macht des Anderen, die im eigenen Wort nur gespiegelt werde – aber auch *nur im eigenen Wort*, nicht in denen falscher Propheten oder Apostel. Damit ergibt sich eine zirkuläre und exklusive Autorisierungsfigur: nicht ich bin's, sondern Er, der in mir spricht; aber Er spricht nicht irgendwo, sondern ich bin's, in dem er spricht.

Das bedeutet *Schließung*, Ausschließung und Einschließung mit scharfer Grenze. Wer seitdem mit prophetischem oder apostolischem Anspruch auftritt – ist draußen, gehört nicht dazu, sondern gründet allenfalls eine ‚Sekte‘. Denn nach Paulus als dem Allerletzten, darf keiner mehr dazukommen. Und nach Abschluß des Kanons, kommt keine Schrift mehr dazu. Der Kanon ist die Schrift gewordene Exklusivität, die der *apostolischen Schriften*.

Daher ist alles spätere für immer draußen: die Apokryphen, die Gnosis, spätere Sekten; kurzum, alle Kopien der Ermächtigungsgesten (die allerdings selber immer schon Kopien waren, wie bei Paulus die Kopie der Propheten). Die einzige Ausnahme scheidet der *Papst* zu sein, auf den zurückzukommen sein wird.

Die Geste exklusiver *Autorisierung* hat Schule gemacht. Sie ist zum Modell geworden für alles folgende: den Kanon als definitives Ende und darin Paulus als letzter Apostel – wären da nicht die ‚apostolischen Briefe‘ und die Evangelien bis in die johanneische Schule mit ihrer Fiktion, auch die Johannesapokalypse stamme noch vom Jünger Johannes.

Ambivalent ist diese *Schließungsgeste* nicht nur, weil im Verweis ‚von sich weg‘ indirekt doch auf ‚sich selbst‘ verwiesen wird, sondern darüber hinaus auch, weil sie auch einen Aspekt der *Öffnung* hat. Die Pseudepigraphie ‚im Namen des Paulus‘ oder dem ‚der Jünger‘ zu schreiben, *dehnt und weitet* die Zeit, die Zahl (der Schriften) und den Raum der Autorisierung noch etwas – und widerlegt damit die Exklusionsgeste. Genau besehen ist dieser Etikettenschwindel (der Evangelien, der nur vermeintlich paulinischen Briefe) eine Ungeheuerlichkeit: Was er für sich als allerletzten beanspruchte, wird von anderen als Autorisierung ihrer Schriften geliehen, wenn nicht gestohlen.⁸

⁸ Ähnlich ging es schon in der Redaktionsgeschichte der alttestamentlichen Prophetenbücher, die sc. auch weitergeschrieben wurden – unter dem Namen des Jesaja oder anderen.

In der Autorisierungstechnik des Apostels – so könnte man schließen – ist eine Differenz am Werk, die die Identität des Apostolischen *zeitigt* und dadurch ‚differenziert‘. In der Kopie des Originals (durch die apostolischen Imitate) wird die Identität des einen Apostels pluralisiert, sein Wort von seiner Person gelöst (unterschieden) und damit weitergegeben und tradierbar, ohne daß die Exklusivität die eigene religiöse Rede stillstellen würde. Nur steckt in der Tradierbarkeit auch eine Kopierbarkeit und Replizierbarkeit. Der apostolische ‚Kopierschutz‘ des exklusiven Anspruchs wird ‚geknackt‘, wenn andere ‚wiederholen‘ können und ergänzen, weiterschreiben, supplementieren, was er gesagt hatte. Strikter gesagt: im Sagen des Gesagten, im Weitersagen und immer weiter Sagen wird die Exklusionsgeste aufgelöst, nolens oder volens. In *diesem* Sinne könnte man auch den apostolischen Anspruch Roms verstehen, der ‚versehentlich‘ den Kanon öffnet, die Schließung aufschiebt und so eine dekonstruktive Tendenz in die apostolische Tradition bringt.

In dieser erfreulichen Dimension der Öffnung stellt sich aber bald ein neues Problem ein: Im Namen des Apostels zu sprechen – sei es im Kanon, oder in Auslegung des Paulus *jenseits* des Kanons – dient der *Entlastung* davon, selber in eigener Verantwortung zu sprechen. Dadurch wird *das* Modell gestiftet, dem alle ‚Traditions- und Autoritätsargumente‘ bis heute folgen: Sich auf die ‚ersten Zeugen‘ als Autoritäten der Interpretation zu berufen – und darauf zurückzuziehen. Sich auf die Schrift zu berufen oder auf gleichsam ‚kanonische‘ Autoritäten wird zum Standard der Ermächtigungsgesten – nicht nur in den Wissenschaften.

Diese Wirkungsgeschichte der Autoritäts- oder Traditionsargumentation ist sc. unabsehbar und bedürfte einer eigenen Erörterung. Nur das Problem sei benannt: es wird von einem stabilen, identischen und kanonischen Rekursgrund Gebrauch gemacht, um nicht in eigener Rede Antwort zu stehen – was aber doch immer eigene Rede bleibt, auch selber zu verantwortender Gebrauch der Quellen. Diese Verschleierung kreuzt sich mit einem kontraintentionalen Effekt. Im stets eigenen, abweichenden und pluralen Gebrauch der Tradition und der Autoritäten werden diese nichtintentional ‚differenziert‘, ihre Identität wird zerfällt in die Pluralität der Interpretationen – ohne das deren finale Einheit absehbar wäre. Daher wird der Schleier dieser Verschleierung *eigener* Rede auf kurz oder lang fadenscheinig.

Ad bonam partem:

1. Trotz aller problematischen Implikate und Effekte hat der Verweis ‚von sich weg‘ auf die Quelle hin, auf das ‚transzendente Woher‘ auch seinen guten Sinn. Er ist eine Entmächtigungsgeste im Sinne der *Selbstzurücknahme*. Nicht ‚Ich aber sage euch‘, sondern ‚er hat gesagt‘. Die Macht wird nicht selber ergriffen, sondern dem gelassen, der ihr Ursprung sei. Was für harte Worte der Apostel auch verkündigen mag, nicht er ist dafür verantwortlich, sondern der, der ihn beauftragt hat.

Das ließe man sich am Beispiel des Paulus aber wohl nur gefallen, wenn man die fingierte Stiftungsszene der Beauftragung ‚wörtlich‘ nimmt – und

nicht allein an Christus glaubt, sondern auch noch an die *Supplemente*, die die Autorisierung der Verkündigung sicherstellen sollen. Damit geriete man aber in die Nähe einer ‚fides historica‘: Man würde den Glauben auf die Ebene der dargestellten Ereignisse und behaupteten Sachverhalte beziehen.

Um eine kritische Differenz zu markieren: der Glaube bezieht sich (nur) auf den, von dem darin die Rede ist (Christus), genauer auf den *Bezeugten*, nicht aber auf Behauptungen oder die Zeugen selber. Sonst würde im übrigen jeder Zeuge zum potentiellen Glaubensgegenstand. Wohin das führt, zeigen die anbetungsgleichen Verehrungsgesten dem Papst gegenüber.

2. Zu den guten Seiten gehört auch, *wie* Paulus sich und seine Rede von dem unterscheidet, von dem die Rede ist. Statt auf Verehrung oder gar Heiligsprechung aus zu sein, bleibt er selber erfreulich uninteressant und unspektakulär. Darin inszeniert er eine diskrete und offene Souveränität: nicht eindrucksvoll, sondern unauffällig zu bleiben. Unter dem Aspekt der Medienwirksamkeit eine Torheit, nicht eine vorzeigbare Größe. Was passiert mit der Souveränität Gottes bei Paulus, und was für eine Souveränität bei *diesem* Boten? Es wirkt wie eine Ironie auf die damaligen wie heutigen Inszenierungen von Souveränität.⁹

3. Die Exklusivität des Apostels und der Evangelien ermöglicht eine (wie am Papst geübte) *Kritik* und Entmächtigung aller späteren Kopien. Der Verweis auf das Woher ist der Verweis auf das Von-woher einer möglichen Kritik. Er verweist auf das, worauf man sich beziehen kann, um daher abgeleiteten Ansprüche zu prüfen. Für die Reformation war das Rom gegenüber ja nicht wenig.

4. Aber wie steht es mit den ‚kanonischen‘ Schriften selber? Ihr Verweis von sich weg auf das Woher der Autorisierung hat eine *Nebenwirkung*: Damit wird den Hörern eine Möglichkeit gegeben, den Beauftragten selber zu kritisieren – im eigenen Rückgriff auf diese Herkunft.

Aber genau das funktioniert nicht im Falle des Apostels, und auch bei den Evangelien nicht so recht: Problematisch bleibt das im Blick auf die *Unmittelbarkeitsansprüche* (der Berufenen oder der Augenzeugen). Ihre präntendierte ‚Immediatheit‘ hinterläßt (angeblich) keine Spuren in den Medien, von denen her die Ansprüche kritisierbar wären. Bei der fiktiven Vision des Paulus hat außer ihm keiner etwas gesehen oder gehört. Die Autorisierung der Jünger (als Augenzeugen) und des Apostels (als verspätetem Augenzeugen in seiner auditiven bzw. visionären Berufung) bleibt unkontrollierbar. Was soll man dazu sagen?

c) Dekonstruktion der Souveränität

Die gängige Figur der Kritik solcher ‚Unmittelbarkeitsansprüche‘ verfährt *historisierend*. Was immer Paulus gesagt habe, müsse sich messen lassen am ‚historischen Jesus‘. Nur ist das so problematisch wie langweilig. Langweilig, weil es

⁹ Hier könnte man von der Souveränität des Kreuzes sprechen. Wie der Anspruch wirkt – ist eine Frage der Perspektive, nicht selber noch zu beherrschen. Wie dieser apostolische Anspruch allerdings in Anspruch genommen wird – ist mehrdeutig: als Öffnung oder als Schließung; als Ausgang aus dem Spiel der Macht oder als Ermächtigungsgeste selber vollmächtige Ansprüche damit zu begründen.

eine Rekonstruktion von dessen Leben und Lehre für das Maß aller Dinge erklärt – statt sich an die Aufgabe der Interpretation zu machen, der ‚Deutung des Todes Jesu‘, wie Paulus es tat. Und problematisch ist es, weil es zur Unterschlagung der eigenen Konstruktivität darin neigt. In der Historisierung wird eine Unmittelbarkeit *fingiert*, die eine Augenzeugenschaft simuliert und in dieser Simulation die maßgebliche Autorität der historischen Konstruktion in Anspruch nimmt – auch eine Ermächtigungsgeste massiver Art. Reizvoll daran ist, wie das vermeintlich transzendente Signifikat der biblischen Rede darin methodisch ‚vergegenwärtigt‘ wird. Die historische Kopie wird als Original vor Augen geführt (als wäre der ‚historische Jesus‘ der, der er wirklich war), an der man sich sattsam weiden könne, wenn man es mit dem ‚wirklichen Jesus‘ zu tun haben will. Daß darin der Interpretierte immer schon ins Spiel der Konstruktionen verstrickt bleibt, ist merklich. Was bleibet aber, stiften die Historiker? Daß deren Souveränität dabei so inszeniert wie gegenseitig relativiert wird, ist ebenso merklich.

Die *interessantere* Historisierung ist dagegen, nicht (vermeintlich) aus den Interpretationen auszusteigen, um herauszufinden, ‚wie es wirklich gewesen ist‘, sondern die Interpretationen nebeneinander zu legen und so kritisch wie konstruktiv miteinander zu vergleichen. Nur so können wir uns mit den Texten auf das beziehen, was wir nur *in* diesen Texten überliefert haben. Auch das ist nichts Neues. Die apostolischen Schriften nicht alle für ‚gleich gültig‘ zu halten, war nicht erst Luthers Erfindung. Was in diesem ‚Wägen‘ und ‚Erwägen‘ geschieht, ist aber hermeneutisch bemerkenswert. Statt sich den fingierten Ermächtigungsgesten zu unterwerfen, wird mit eigenem Sinn und Geschmack geurteilt – als wäre man einer von ihnen. Darin wird jedenfalls die geschlossene Autorität des Kanons geöffnet und der stets selber zu verantwortenden Interpretation anheimgestellt.

In diesem Sinne ist diese Historisierung eine manifeste *Öffnung* des Schrift gewordenen Souveräns, der der eigenen Souveränität der Interpreten begegnet. Was in Schöpfung, Inkarnation und Kreuz seinen Anfang nahm und in der Schrift fortgeführt wurde, wird so gesehen zur Preisgabe des Souveräns an das Spiel der Zeichen. Aber damit werden keineswegs alle Differenzen gleich gültig. Sonst würde die Arbeit der Interpretation gleichgültig.

Zur genannten Öffnung und Humanisierung der apostolischen Ermächtigungsgesten gehört, was man deren *Versachlichung* nennen kann. Die reformatorische Tradition denkt die apostolische Sukzession nicht über das historische Amt (des Papstes und der allein durch ihn eingesetzten Bischöfe), sondern über die apostolische *Tradition der Lehre*. Nicht die vermeintliche historische Abkömmlingheit der eigenen Autorität von Petrus und seiner Einsetzungsfiktion ist maßgeblich, sondern die stets gefährdete Kontinuität dessen, von dem die Rede ist und dessen, was von ihm gesagt wird. Frei nach Luther formuliert: Wer ‚Christum treiber‘, darf alles mit gleichem Anspruch sagen – aber weh dem, der *Allotria* treibt. Die Kehrseite der Ausschließung bleibt in der Versachlichung in Kraft. Mit gewissem Recht, denn sonst wäre es gleichgültig, worauf man sich

bezieht, wovon man Zeugnis gibt und wessen Souveränität hier im Spiel der Zeichen erniedrigt wird.

Bei dieser Erniedrigung muß der Interpret aber gelegentlich etwas nachhelfen – zumindest gegenüber der hartnäckigen Neigung zur Erhöhung (zum Zwecke der Selbsterhöhung mancher Interpreten). Die Interpretation stillzustellen, alle Allotria dem Feuer zu übergeben und in wörtlicher Treue die Schafe von den Böcken zu scheiden, bleibt eine ungeheure Versuchung, zumindest für solche Interpreten, die sich als (selbsternannte) Ordnungshüter aufführen, gleichsam als Religionspolizei oder dogmatisch bewaffnete ‚Bürgerwehr‘. In Rom gibt es dafür eigens eine Glaubenskongregation. Gegen diese Neigung, selber zu richten über alle Interpretation, bedarf es einer Beförderung der Erniedrigung, der Preisgabe an die Diachronie der Interpretation – zu deren Öffnung.

Der Schein der Macht wird in der ‚Versachlichung‘ der apostolischen Tradition (statt in der Personalisierung) erstaunlich überflüssig. Denn was an Paulus weiterwirkt, ist *nicht* sein hochgetriebener Anspruch, sondern allein das, was er in eigener Verantwortung zu sagen wagte. In diesem Sinne ist alles, was daran apostolisch ist, auch ohne das Lametta der Autorisierung zu verstehen und mit eigenem Sinn und Verstand zu prüfen. Und was dem nicht standhält, das wird nicht weitergesagt werden (so daß die Frau schweige ...). Die in der damaligen Konkurrenz der Apostel und Jünger anscheinend ‚angesagte‘ exklusive Autorisierung ist *ex post* gesehen weder nötig noch wünschenswert. Statt sich an diese Gesten zu halten, reicht es vollkommen (*satis est*), sich an die Zeugnisse zu halten, statt an deren Sicherung durch hochgetriebene Autorisierungstechniken und -fiktionen. Insofern ist es nur zu begrüßen, wenn der Schein der Macht fadenscheinig wird.

Dergleichen mit eigenem machtvolem Anspruch zu behaupten und durchsetzen zu wollen in einer angestregten Machtkritik, wäre aus genannten Gründen kontraproduktiv. Wenn, dann sollte man auf das Spiel der Zeichen setzen, die sich gegen ihre Machthaber subversiv durchzusetzen verstehen. Nur ist dieses ‚Sichverlassen‘ keineswegs komfortabel und gesichert. Denn meist sind die Zeichen klüger als ihre Verwender. Zumindest als diejenigen, die damit Macht ergreifen wollen. Daher wird sich die Macht der Sprache im Zweifel gegen ihre Verwender wenden. Keiner kann sich der Identität seiner Worte sicher sein, erst recht nicht, wenn sie den eigenen Mund verlassen haben. Das bleibt beunruhigend.

Postscriptum

Als äußerst präventive Geste der Machtergreifung war die Selbstautorisierung Jesu erwähnt worden, das ‚Ich aber sage euch ...‘. Im Rückblick hingegen könnte diese Wendung vielleicht in etwas anderem Licht erscheinen: nicht wie *prima facie* als maximale Ermächtigungsgeste, sondern als äußerste *Enmächtigungsgeste*. Ich aber sage euch, ohne sich auf Autoritäten zurückzuziehen, auf Schrift und Tradition, ohne Anspruch ‚im Namen eines Anderen‘ zu sprechen.

„Ich aber sage euch ...“ wäre eine brauchbare Figur, sich im *eigenen* Sagen zu orientieren, statt sich auf Gesagtes zu verlassen. So ‚nackt und bloß‘ in eigenem Namen zu sprechen, ist so riskant, wie nur möglich – eine extreme Exposition vor aller Augen und Ohren. Nichts läge näher, als sich dem zu entziehen.

INTERPRETATION INTERDISZIPLINÄR

HERAUSGEBER

BRIGITTE BOOTHE UND PHILIPP STOELLGER

BEIRAT

PETER FRÖHLICHER, PETER-ULRICH MERZ-BENZ, EMIL ANGEHRN

BAND 5

SPRACHEN DER MACHT

GESTEN DER ER- UND ENTMÄCHTIGUNG
IN TEXT UND INTERPRETATION

HERAUSGEGEBEN VON
PHILIPP STOELLGER

KÖNIGSHAUSEN & NEUMANN

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 2008

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier

Umschlag: skh-softics / coverart

Umschlagabbildung: Hortus deliciarum, Septem Artes (fol. 32r).

mit Dank an Christine Esch, Bibliothèque Alsatique du Crédit Mutuel.

Transkription von Paul Michel; im Original: 'Dialectica' ist zu lesen als Dialectica.

Bindung: Buchbinderei Diehl+Co. GmbH, Wiesbaden

Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk, einschließlich aller seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist

ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere

für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung

und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

ISBN 978-3-8260-3734-4

www.koenigshausen-neumann.de

www.buchhandel.de

www.buchkatalog.de

Vorwort

Sprache ist Macht. Und wer sie beherrscht, gilt als ihrer mächtig. Aber bei noch so großer Sprachbeherrschung scheint die Sprache immer noch mächtiger zu sein. So ihr ausgeliefert zu bleiben, wäre aber unerträglich. Als wäre die Sprache allmächtig, immer noch klüger und mächtiger als ihre Verwender, die ihre Sprachbeherrschung feiern. Text und Interpretation sind daher stets von Gesten der Er- und Entmächtigung durchzogen, um zu zeigen, wer die Sprache letztlich beherrscht: der Autor, die Leser oder die professionellen Interpreten?

Keiner vermag etwas gegen die Sprache – außer mit ihrer Hilfe. Noch in der äußersten Sprachkritik wird notgedrungen in Anspruch genommen, was gereinigt und kritisiert werden soll. Interpretation ist bei allen Gesten der Ermächtigung, Text und Lektüren zu beherrschen, nicht ohne Reverenz an die Sprache möglich. Denn das sogenannte ‚Medium‘ hat etwas mitzusprechen. Die Instrumentalität und Materialität des Schreibens, die eigene Gravitationskraft des Textes und die Eigendynamik der Sprache sind unverkennbar. Würde die Sprache beherrscht, würde diese Herrschaft bei all ihrer Macht von der Macht des Beherrschten zehren.

Macht und Ohnmacht sind das weite Spektrum, in dem die folgenden Studien Paradigmen des Denkens von der Macht der Sprache und den Sprachen der Macht entfalten. Darin ergeben sich Orientierungsmarken, um sich im Umgang mit Gesten der Er- und Entmächtigung in Text und Interpretation zu orientieren. Machttheorie als Horizont der Interpretationstheorie und Interpretationstheorie als Paradigma einer Machttheorie fördern einander, wenn man im Spiel der Sprache hermeneutisch auf die Macht achtet. Sollte allerdings die Hermeneutik durch Machttheorie abgelöst werden, würden die Präzision und phänomenale Distinktion der hermeneutischen Analysen leicht verspielt. Dagegen zeigen die hier gesammelten Studien, wie sich eine Hermeneutik der Macht in Text und Interpretation bewährt. Sie entfalten Ansätze zu einem ‚political turn‘ der Hermeneutik: Text und Interpretation machttheoretisch zu reflektieren, ohne die hermeneutischen ‚Potenzen‘ zu verspielen, sondern um sie am Phänomen in exemplarischer Interpretation zu stärken. Daß die Hermeneutik dabei nicht sich selbst genug sein kann, sondern verwandte Theorien von Text, Schrift, Sprache, Zeichen und Interpretation zu beachten hat, ‚versteht sich‘. Insofern gilt es, die Hermeneutik über ihre traditionellen Grenzen hinaus zu fordern.

Entstanden sind die Studien dieses Bandes aus einer Ringvorlesung des Zürcher Kompetenzzentrums Hermeneutik und einer Tagung zum selben Thema. Zu danken ist daher vor allem den Beitragenden. Zu danken ist auch dem Koordinator des Zürcher Kompetenzzentrums, Arnd Brandl, für die sorgfältige Arbeit am Text in seiner vorliegenden Form. Und zu danken ist nicht zuletzt dem Zürcher Universitätsverein für die Druckkostenbeihilfe.

Philipp Stoellger

Inhalt

Vorwort	V
Einleitung: Sprachen der Macht zwischen <i>potentia</i> , <i>impotentia</i> und <i>potentia passiva</i> Zur Hermeneutik der Gesten von Er- und Entmächtigung	1
Zur Macht der Sprache – Literaturwissenschaftliche Perspektiven	
KLAUS WEIMAR Danken können, ohne sich erniedrigen zu müssen Klopstocks Widmungsode zum <i>Messias</i>	35
PETER FRÖHLICHER Sprache und Macht im Widmungsdiskurs La Fontaine als ‚Intellektueller‘	53
FRANZISCA PILGRAM-FRÜHAUF Ohnmächtig mächtiges Schweigen Zum kommunikativen Balanceakt in William Wolfensbergers Novelle „Seines Bruders Hüter“	69
EDELGARD SPAUDE Macht und Geheimnis – oder die Macht des Geheimnisses – oder das Geheimnis der Macht Deutungsmöglichkeiten, Wirkungen und Einsichten	83
PAUL MICHEL Von Fuchsschwänzern, Masquen und Insinuationen	95
Sprachen der Macht – Religionsphilosophische Perspektiven	
PIERRE BÜHLER Umgang mit auktorialer Nicht-Vollmacht bei Kierkegaard	123
JAN BAUKE „Ein Buch für Alle und Keinen“ Er- und Entmächtigungsfiguren in Friedrich Nietzsches „Also sprach Zarathustra“	133

THOMAS CLEMENS	
Dialektik im Konjunktiv	
Überlegungen zur Verwendungsweise von Sprache in	
Theodor W. Adornos negativer Dialektik	149
CLAUDIA WELZ	
Welche Macht ist mächtiger als Ohnmacht?	
Mit Levinas auf den Spuren dessen, was sich den Zeichen entzieht	165
Sprache Macht Religion – Theologische Perspektiven	
PHILIPP STOELLGER	
Souveränität im Spiel der Zeichen	
Zum Schein der Macht in religiöser Rede	189
ANDREA ANKER	
„Denn nicht auf Worten beruht das Reich Gottes, sondern auf Kraft“	
Zum Kontext der paulinischen (Anti-)Rhetorik in den Korintherbriefen	213
ANDREAS MAUZ	
Göttliches Schreiben. Zur Genealogie des Schreibens und ihrer	
Nützlichkeit für eine Poetik des ‚heiligen Textes‘	225
Macht der Psyche und Psyche der Macht – Psychologische Perspektiven	
BRIGITTE BOOTHE	
Die Integrität der Person und die sexuelle Preisgabe –	
Bemächtigung, Entmächtigung, Zähmung	265
BERNHARD GRIMMER	
Die Macht der Sprache und die Sprache der Macht	
Kreditierung und Diskreditierung in der Psychotherapie	281
HANS-DIETER MUTSCHLER	
Macht und Kalkül	293
Autorenhinweise	
	309
Namensregister	
	315