

Einleitung:
Sprachen der Macht
zwischen potentia, impotentia und potentia passiva

Zur Hermeneutik der Gesten von Er- und Entmächtigung

VON

PHILIPP STOELLGER

*„Wir sind daran gewöhnt,
den Willen zur Macht („volonà di potenza“)
einzig in der Gestalt der potentia activa zu denken.
Die Potenz ist aber vor allem potentia passiva,
Passivität und Leidenschaft („passione“).“*

Giorgio Agamben

1. In Macht verstrickt

Macht ist allgegenwärtig. Sie steht ‚über den Dingen‘ und alle ‚unter ihr‘. Sie ist unvermeidlich und unentrinnbar. Macht ist ein *aufdringliches* und *penetrantes* Thema. ‚Infektiös‘ könnte man es nennen. Hat man es sich einmal ‚zugezogen‘, wird man es nicht mehr los. Denn vermutlich läßt sich nichts *nicht* unter dem Aspekt von Macht und Ohnmacht betrachten. Und es läßt sich nicht nur betrachten, sondern selbst in der theoretischen Distanz kann man nicht *nicht* mit der Macht zu tun bekommen. Denn im Akt der Thematisierung wird sie vergegenwärtigt. Als wäre das Wort ‚Macht‘ von magischer Wirkung, ein *verbum efficax*. Anders als beispielsweise ‚Unphänomene‘ wie das Vergessen, die Vergebung, das Latente oder das ‚Universum der Selbstverständlichkeiten‘ ist die Thematisierung von Macht (als Begriff, als Struktur, in Narration und Metaphorik, in Praktiken) gleichsam *selbstvergegenwärtigend*. Spricht man davon, ist das Besprochene unheimlich gegenwärtig, als könnte man sie nicht thematisieren, ohne darin von ihr Gebrauch zu machen.

Andererseits ist Macht von *komplizierter* Phänomenalität: Sie *zeigt* sich nicht ohne weiteres, wirkt im Verborgenen, in grauen Eminenzen im Hintergrund, im Geheimnis – oder ähnlich suggestiven Figuren. Sie ist nicht nur offenbar, sondern gern verborgen. Das jedenfalls motivierte die sogenannten ‚Meister des Verdachts‘ und ihre ‚Hermeneutik des Verdachts‘: Marx, Freud und Nietz-

sche. Sie entwarfen auf je ihre Weise Hermeneutiken der Latenz. In dieser Tradition florieren die psychoanalytische oder die diskursanalytische ‚Aufklärung‘ von Machtverhältnissen, sei es im vermeintlich autonomen Ich, in der Kultur oder in ihren Diskursen. Als Aufklären, Aufdecken und Enthüllungskunst ist die Hermeneutik – noch in ihren ausdifferenzierten Gestalten von Psychoanalyse, Ideologiekritik, Diskursanalyse – geradezu darauf angelegt, die ‚potentia abscondita‘ zu enthüllen. Das Wirkliche auf seine Latenzen, auf seine verborgenen Möglichkeiten (also Potenzen) zu befragen, *ist* Hermeneutik.

Das ist problemgeschichtlich wenig überraschend: wenn Macht einst dynamisch hieß und als potentia übersetzt wurde, ist ihre Modalität die *Möglichkeit* und *Wirksamkeit der Möglichkeit*. Denn Möglichkeiten müssen nicht erst zu Wirklichkeiten werden, um mächtig und wirksam zu sein. Das Aufspüren der latenten Möglichkeiten geht mit einer Geste der Entzauberung einher, gewissermaßen einer weißen Magie. Als wäre das Sichtbarmachen und Aussprechen bereits eine Kur oder subversiv wirksam gegenüber dem so Benannten. Dem zugrunde liegt ein altes Schema der Offenbarungslehre: die Offenbarung des Namens, das Namhaftmachen und Benennenkönnen ist eine Weise der Beherrschung. Daher war bereits die Offenbarung des Gottesnamens am Sinai eine gezielte, relative Preisgabe seiner ungebundenen Allmacht (wenn es die denn je ‚gegeben‘ hätte). Wer Gott zu nennen weiß, weiß, mit wem er es zu tun hat. Er kann Gott anrufen oder auch in seinem Namen ‚zaubern‘. Der Name und das Aussprechen als Machtmittel ist nicht ohne Magie. Daher ist die Aufdeckung von Latenzen (wie das Thematisieren von Selbstverständlichkeiten) meist mit dem Gestus der Entzauberung seinerseits eine nicht ganz ‚magiefreie‘ Präntation.

Aber die Suche nach ‚aufzuklärender‘ Latenz – als dem Eigentlichen, Regulativen und Geheimen – ist nur eine Seite der möglichen Thematisierung. Denn die *Arten und Weisen der Manifestation* von Macht, also daß und wie sich Macht *zeigt*, daß sie in Erscheinungsformen ‚gegeben‘ ist, gehört zum Reiz des Themas *zwischen* Sein und Schein – wobei keineswegs ‚offensichtlich‘ oder ‚neutral zu entscheiden‘ ist, welcher Schein der Macht ‚bloßer Schein‘ ist. Wenn Macht *erscheint* – sei es von sich aus oder mit Nachhilfe entsprechender Hermeneutik – wird sie manifest. Und das nicht nur in Sprache und Schrift, auch in Bildern, Bauten und Personen, in Kleidung, Gesten und Blicken. Alles was erscheint, kann auf die Dimension der Macht in diesen Phänomenen analysiert werden. Die folgenden Studien beschränken sich weitgehend auf die Phänomenalität von Sprache und Schrift – mit der Pointe, die Selbstbezüglichkeit des Themas zu reflektieren. Denn in der *Thematisierung* von Gesten der Macht wird die Interpretation nolens volens in Fragen der Macht verstrickt. Denn Thematisierung *ist* eine Ermächtigungsgeste. Sie nimmt und schafft Distanz – was zumal gegen absolutistische oder totalitäre Machtansprüche Freiheit schafft, etwa Freiheit zur Nachdenklichkeit. Insofern kann Thematisierung von eigener Macht gegen enteignende, fremdbestimmende Macht sein. Sie kann aber auch ein Ausweichen gegenüber unabweisbaren Ansprüchen sein, etwa wenn man räsonierend zuschaut, statt einzugreifen, wo es nötig ist. Thematisierung ist *sel-*

ber von gestischer Qualität¹, eine Lexis mit Deixis: ein Sagen, in dem sich etwas zeigt, mehr zeigt, als gesagt wird.

2. Hermeneutik als Kritik der Macht

Von Macht zu handeln, gilt in der Regel als Aufgabe von Ethik, Rechtswissenschaft und Politik- wie Gesellschaftstheorie. Sich dazu *theologisch* zu äußern, weckt bestimmte, wenn auch heterogene Erwartungen:

Sei es die *Machtbehauptung* im Zeichen des allmächtigen Gottes, die *Machtkritik* im Zeichen einer Kritik der ‚Mächte dieser Welt‘, oder die *Machtdialektik* und *-paradoxierung* im Zeichen der Christologie, der Ohnmacht des Allmächtigen und der Macht des Ohnmächtigen.

Die theologische Tradition hat nicht selten die Kehrseite, daß das Erleiden der Macht Gottes im Gehorsam gegenüber dem Allmächtigen als Heilsweg der Glaubenden gilt (oder als gerechte Strafe der Sünder). Im Namen Gottes kann dann den Mächten dieser Welt gegenüber kritisch aufgetreten werden oder in vormoderner Weise der Gehorsam gegenüber den gottgewollten Ordnungen der Herrschaft gefordert werden. Theologie, genauer die Gotteslehre, fungierte so gesehen als Theorie der Souveränität (der Allmacht Gottes); und der durch selbige ermächtigten, abgeleiteten Souveränität des Subjekts; oder als Theorie der Ermächtigung (Autonomie) des Menschen – unter der Bedingung des Gehorsams (dem Ermächtiger gegenüber). Zwei Perspektiven des Machtdenkens konvergieren dann: die Bonisierung und die Malisierung von Macht.²

Die vielleicht nächstliegende, theologische wie politische Antwort darauf ist die ‚Bonisierung‘ der Macht. Als Macht der Wahrheit, des Guten und Schönen kann sie affirmiert werden, um dann die schlechten Machtformen und -gebräuche ‚im Namen Gottes‘ zu kritisieren – was keineswegs ungefährlich ist. So zu verfahren, hieße aber, eine ursprüngliche *Ambivalenzreduktion* zu vertreten. Die prekäre Ambivalenz der Macht wäre nur ein sekundäres Problem, wenn sie aus ihrer ursprünglichen Ordnung (als die des Wahren, Guten und Schönen) herausgefallen sei. Diese ‚ursprungslogische‘ Perspektive läßt sich sc. auch umkehren in der *Negativierung*: Wer primär den Mißbrauch von Macht vor Augen hat und daraus schließt, daß Macht in jedem Fall ‚korrumpiere‘, der mag jedwede Macht als schlecht und zu vermeiden abweisen. Daß in dieser Machtkritik selber eine Ermächtigungsgeste liegt, wird den Kritiker nicht an diesen Gesten hindern.

Die Theologie, maßgeblich die Gotteslehre, war stets Machttheorie *avant la lettre*. Wenn ‚unum, verum und bonum‘ als Transzendentalien galten, weil sie

¹ Daß diese Rede eine Übertragung von den leiblichen Gesten auf die Sprache ist, daß damit metaphorisch von der ‚Geste‘ Gebrauch gemacht wird, ist so offensichtlich wie möglich.

² Hier kündigen sich *Konkurrenzen* an: Gott *ist* Macht, der Mensch *hat* Macht – von Gott (*dominium terrae*) oder usurpiert (im Fall). Daraus ergeben sich die Konkurrenten um die Macht: Adam, Kain, Joseph, Jona, Hiob – Christus.

‚über‘ allen Kategorien stehen, in jeder Hinsicht mit im Spiel sind, gilt dasselbe für die Macht wie für die Sprache. ‚Transzendental‘ waren ‚unum, verum und bonum‘ Eigenschaften Gottes, und als solche galten sie als ‚konvertibel‘. Und da die Macht in ihrem Superlativ als Allmacht eine der prominenten Eigenschaften Gottes ist, kann sie in die Gruppe der Transzendentalien eingereiht werden. Alles Mögliche und Wirkliche läßt sich daher unter dem Aspekt der Macht thematisieren: wer und was welche Macht hat und wer oder was sie erleidet. Allgemeiner geht's nicht mehr. Und da so analytisch wie trivial alle Macht nicht ohne ihr Anderes auftritt, gilt dieselbe Generalität auch für die Ohnmacht. Macht und Ohnmacht sind Relationsbegriffe, und nichts ist außerhalb dieser Relation.

So ‚über‘ Macht zu rasonieren, stellt sich ‚über‘ die Macht, jenseits von potentia und impotentia. Diesen imaginären Ort zu prä tendieren, wäre bereits eine eminente *Ermächtigungsgeste*, als könnte man Macht gleichsam indifferent und von einer neutralen Beobachterposition aus ‚analysieren‘, als Beobachter ‚dritter oder vierter Ordnung‘ unbeteiligt reflektieren. Kein Beobachter wäre so ‚vermögend‘ (so potent), sich aus dem Spiel der Macht herauszuhalten – Gott schon gar nicht. Wir sind stets schon in Macht verstrickt – in das Tun und Erleiden von Macht. Daher gibt es keinen ‚neutralen‘ Ort der Thematisierung. Nolens volens gerät man daher in die schlechte Alternative, in der Perspektive der *Macht* oder aber der *Ohnmacht* zu sprechen – um dann zur Vermeidung der Alternative einen vertretbaren Standpunkt ‚*dazwischen*‘ zu finden. Wer in der Thematisierung von ‚Macht‘ nicht ins Zögern kommt, wer hier jedes Stottern und Hadern vermeiden kann, legt einen bedenklich souveränen Gestus an den Tag.

Prima facie ist die ‚neuzeitliche‘ Perspektive durch die anthropologische Position des *mächtigen Subjekts* gekennzeichnet, seiner *Vermögen* und deren *Verwirklichung*. Selbstbehauptung, -beharrung, -erhaltung und -steigerung kennzeichnen die Eskalationen der Souveränität des Subjekts und die entsprechenden Krisen dessen. Zum einen aber ist die selbsternannte Souveränität keine creatio ex nihilo, sondern von dem gezeichnet, wogegen sie sich absetzt, etwa gegen den ‚Absolutismus der natürlichen Wirklichkeit‘ oder gegen den eines Allmachtsgottes, zum anderen geht jede Aktualisierung der Vermögen des Subjekts mit entsprechenden ‚Opfern‘ einher. Der Preis der Souveränität ist die Leugnung, Abspaltung oder Negierung der *nicht* souveränen Dimensionen menschlichen Daseins, nicht zuletzt des Pathos, der Abhängigkeit und der Verantwortung für den Nächsten. Zum dritten schließlich ist der Traum des souveränen Subjekts längst zum Albtraum geworden, angesichts dessen Risiken und Nebenwirkungen.

Nichts liegt dann näher, als die Gesten der Macht aus der *Opfer-*, statt aus der *Täterperspektive* zu thematisieren. Macht ist – zumindest für *Machttheoretiker* – stets die Macht der *Anderen*. Die Kehrseite dieser Macht sind die Machteffekte: die *erlittene* Macht und die Leiden an ihr. ‚Passivität und Passion‘ wären der Topos, unter dem man Leiden und Leidenschaften der Macht erörtern könnte. Auch Macht ist eine Leidenschaft, die Leiden schafft – ein Objekt des Be-

gehens. Welchen ‚Gebrauch‘ kann/soll man von der *erlittenen* Macht machen? Wie soll man *antworten* auf welche *Machtansprüche*, wie soll man sich zu denen verhalten? Die beiden unwillkürlichen Reaktionen mögen sein, Widerstand zu leisten (wie in der humanen Selbstbehauptung gegen Absolutismen der Natur oder eines Gotteskonzepts), oder aber sich zu fügen, gar zu unterwerfen.

Würde man sich wie der Samariter auf die Seite der Opfer schlagen, in Mitleid und Barmherzigkeit, würde man der maßgeblichen Intuition christlicher Tradition folgen. Nur wäre man in dieser Perspektive keineswegs auf der ‚sicheren‘ oder der stets ‚politisch korrekten‘ Seite. Denn wer ‚im Namen der Opfer‘ zu thematisieren versucht, verstrickt sich erneut in eine souveräne Geste. Wer über die Opfer entscheidet, erhebt sich zum Richter – und inkriminiert die Täter. So meinte ein sich souverän wählender neutestamentlicher Hermeneut einst: Die ‚kritische Minorität‘ ‚der Jesusbewegung‘ habe die Funktion, die Opfer von Macht zu repräsentieren. Denn „Die Wahrheit ist deshalb bei den Opfern, weil allein die Opfer – die wirklichen und auch die nur möglichen – schonungslos aufdecken können, welcher Weg nicht zum Leben führt“³. Opfer seien „alle, die unverhältnismäßig zu kurz kommen, sich quälen müssen oder gequält werden, die einseitig das bezahlen, was andere nur genießen“⁴. Die Konsequenz solch einer Hermeneutik ‚im Namen der Opfer‘ ist leider, daß derjenige als Souverän fungiert, der die Macht ergreift, zwischen Opfern und Nicht-Opfern oder Tätern zu unterscheiden.⁵ Die ‚politisch‘ wie ‚theologisch korrekte‘ Stellungnahme ist keineswegs frei von den Stricken der Ermächtigung.

Wie eine Entlastung vom Dualismus ‚Opfer – Täter‘ und dessen Handlungslogik kann es dann wirken, wenn man Macht *strukturlogisch* thematisiert, etwa semiotisch, systemtheoretisch oder (post)strukturalistisch. Erhellend und unentbehrlich daran ist sicher, Macht nicht allein als Funktion eines ‚Agenten‘ oder des ‚Subjekts‘ zu thematisieren, sondern als ‚herrenlose‘ Macht von Strukturen. Aber dieser distanzierende Blick wäre der Versuch einer *Neutralisierung* ‚der Macht‘. ‚Macht‘ sei per se kein Problem. Denn sie sei so allgegenwärtig wie unvermeidbar. Wer sie leugne oder inkriminiere, sei nicht nur selbstwidersprüchlich, sondern verweigere auch den verantwortlichen Umgang damit. Nicht Macht, sondern nur ihr Gebrauch sei der Problematisierung fähig und bedürftig. Nur liegt darin ein Fehlschluß: aus der *faktizitären* Ambivalenz wird eine vorgängige Neutralität abstrahiert, über die dann gut rasonieren ist. So wenig es Macht ‚extra usum‘ gibt, so wenig findet sich eine Thematisierung, die nicht schon Machtgebrauch wäre. Denn Sprache *ist* Macht – das ‚Wort Gottes‘ ebenso wie die Sprachmacht des Menschen, die sich in ‚Text und Interpretation‘ manifestiert.

³ Klaus Berger, *Hermeneutik des Neuen Testaments*, Gütersloh 1988, S. 75.

⁴ Ebd.

⁵ Vgl. Christof Landmesser, *Wahrheit als Grundbegriff neutestamentlicher Wissenschaft*, Tübingen 1999, S. 376.

3. Macht als Gottes Eigenschaft – auf Wanderung

Heinrich Popitz unterscheidet vier Grundformen von Macht: die instrumentelle, die autoritative, die datensetzende und die Aktionsmacht.⁶ In dem Sinne kann man unterscheiden: Die Macht Gottes ist *autoritative* Macht, die Anerkennung gewährt oder entzieht und Einstellungen reguliert (also ‚innen‘ wirkt, nicht nur ‚außen‘). Und verstünde man ihn als Autor unserer Lebensgeschichten, als Schreiber zumal des ‚Buchs des Lebens‘, hätte er auch die ultimative ‚datensetzende‘ Macht. Die Macht der *Institutionen* einer Religion ist primär *instrumentelle* Macht, die das Verhalten lenkt durch ‚äußere‘ Vor- und Nachteile. Sollte man Gott als den ultimativen Agenten verstehen, hätte *er* die maßgebende Aktionsmacht – woraus sich Konkurrenzen ergeben. Die Macht von *Agenten einer Religion* ist ebenfalls *Aktionsmacht*, die andere Personen körperlich betrifft, wie in Akten der Gewalt. Aufgrund des Gewaltmonopols des Staates gilt für rechtsstaatlich anerkannte Religionen, daß sie und ihre Agenten keine Aktionsmacht ausüben, die Gewalt zu nennen wäre. Im Rahmen der Rechts hoheit der Religionen in ihrem Gebiet sind sie allerdings (mehr oder minder) autonom in ihrer instrumentellen Macht (Kirchenrecht).

Durch die *Mehrdimensionalität* der Macht ergibt sich nicht erst im Verhältnis von Staat und Kirche, sondern bereits innerkirchlich ein Problem. Während der Staat Recht spricht ‚im Namen des Volkes‘, also des Souveräns, ist das im Falle des Kirchenrechts ambig: wird hier ‚im Namen Gottes‘ oder im Namen des ‚Volkes Gottes‘ Recht gesprochen? – Wie man hier antwortet, zeigt, wer als Souverän gilt für die instrumentelle Macht der Institution. Wenn die als Form des Handelns/Wirkens Gottes gilt, ist ihre Macht ‚im Namen Gottes‘ wirksam. Wenn hingegen die Verfassung der Kirche ein ‚weltlich Ding‘ sei, dann wird hier Macht ausgeübt in eigener Verantwortung. Letzteres würde es jedenfalls erleichtern, eine kritische Differenz zwischen der Macht Gottes und der der Kirche offen zu halten.

Die „Anthropologisierung des Macht-Konzepts“⁷ – mit der man die Neuzeitgenese bestimmen könnte – ist sc. keine exklusive Eigenschaft der Neuzeit. Heißt es doch in Sophokles’ *Antigone*: „nichts ist mächtiger als der Mensch“⁸. Demgegenüber war es gerade die Funktion und Gravitationskraft der Macht Gottes in der Theologie Israels, zur ‚Entmächtigung‘ anderer Götter wie Herrscher und damit auch der vielen menschlichen Mächte zu führen. Dennoch ist die Neuzeit spätestens seit der Renaissance von einer Dynamik der Umbesetzung bestimmt: wie auch andere Eigenschaften Gottes (Unendlichkeit, Allwissenheit) geht die Allmacht ‚auf Wanderung‘. Der ‚alter deus‘ der Renaissance oder der Mensch nach dem Tode Gottes kommt als Erbe dafür in Frage.

Im Horizont der Selbstbehauptung und -erhaltung gilt: Macht ist *gemacht* und *machbar* (anders und besser machbar). Und die Grenzen der Macht sind die

⁶ Heinrich Popitz, *Phänomene der Macht*, Tübingen 21992.

⁷ Ebd., S. 21.

⁸ Vgl. Ps 8,5: „Was ist der Mensch, daß du seiner gedenkst?“

Grenzen der Machbarkeit, der Physis etwa. In diesem Sinne formuliert Popitz: „Macht ist machbar, Machtordnungen sind veränderbar, eine gute Ordnung ist entwerfbar: es kann getan werden. Macht ist omnipräsent, eindringend in soziale Beziehungen jeden Gehalts: sie steckt überall drin. Macht ist freiheitsbegrenzend, als Eingriff in die Selbstbestimmung anderer begründungsbedürftig: alle Macht ist fragwürdig“⁹. Es ist merklich, wie in einer Wendung ‚Macht ist omnipräsent‘ die Eigenschaft Gottes gleichsam ‚herrenlos‘ verselbständigt wird und *selber* zum Träger der Eigenschaften Gottes (omnipräsent) wird.

Macht gilt meist erstaunlich fraglos als ‚menschliches Vermögen‘, als Handlungs- und Durchsetzungsvermögen (gegenüber Anderem/Anderen und sich selbst). Oder wie Kant lakonisch notierte: „Macht ist ein Vermögen, welches großen Hindernissen überlegen ist“.¹⁰ Vom Vermögen des Menschen aus Macht zu entwerfen, heißt in uno et eodem actu den *Menschen als ‚Subjekt‘* von Macht zu denken: als Herr und Knecht der Macht, als Subjekt und als subjectum.

Würde man nach der Möglichkeitsbedingung dessen fragen, hieße das: Warum können wir Macht ausüben – und warum sie erleiden?¹¹ Die Potenz zur Machtausübung gründet in der Potenz, andere zu verletzen, zu unterwerfen, zu übergehen. Könnte man wagen zu sagen, die *potentia activa* gründet letztlich in der *potentia passiva* der Anderen? Ein Machthaber hat Macht aufgrund derer, über die er Macht hat – sei es legitimer oder illegitimer Weise. Das latente Komplement der Aktionsmacht scheint letztlich die *Verletzlichkeit* zu sein: „Verletzungskraft, verletzende *Aktionsmacht*“¹² ist sich nicht selbst genug, nicht autark, sondern *ist* nur, weil die Anderen sie erleiden. Was aber ist dann die negative Möglichkeit der *potentia activa*? Die „Ausgesetztheit des menschlichen Körpers ist besonders sinnfällig“¹³, kreatürlich, ökonomisch, sozial etc. Die *aktuale* Form der Verletzung (in der Unterwerfung) wird auf Dauer gestellt durch Sublimierungen (vom Akt zur Potenz): statt Verletzung tritt die Strafe und Drohung an die Stelle dessen – in deren Dienst auch die ‚angenehmen‘ Formen stehen: das Belohnen, Versprechen, Vergüten.

Die Kehrseite dieser Macht sind die Machteffekte: die *erlittene* Macht und die Leiden an ihr. Die Macht von den *Machteffekten* her in den Blick zu nehmen, heißt sie von den *Affekten* her zu sehen; wobei die Affekte dann *pars pro toto* stehen – für die Wirkungen der Macht, die Leib und Seele treffen. Dabei ist vorab zu bemerken, daß diese Wirkungen lust- wie unlustvoll sein können. Die Reduktion auf Schmerz, Leid und Opfer ist eine halbseitige Engführung. Die ‚Befindlichkeit‘ des Erleidens dieser Macht sind *Angst und Hoffnung*, als (sehr aktuelle) Potentialität von Leid oder Freud. ‚Passivität und Passion‘ wäre eine Figur, unter der man Leiden und Leidenschaften der Macht entfalten könnte.

⁹ H. Popitz, Phänomene der Macht, s. Anm. 6, S. 20.

¹⁰ Immanuel Kant, Kritik der Urteilskraft, AA V, S. 260.

¹¹ H. Popitz, Phänomene der Macht, s. Anm. 6, S. 23.

¹² Ebd., S. 24.

¹³ Ebd.: „Zugleich ist der Mensch in vielfältiger und subtiler Weise verletzungsoffen“.

4. Potenz, Impotenz und passive Potenz (*potentia passiva*)

Es gilt im Sprechen von Macht daher zu unterscheiden: „Macht als Können und Macht als Erleiden“¹⁴. Und das läßt sich auch anthropologisch präzisieren, wie es Eberhard Jüngel wagte: „Anthropologisch geurteilt gilt jedenfalls die Regel: je intelligenter, desto verletzlicher. Es legt sich schon von daher nahe, der ‚höchsten Intelligenz‘ höchste Verletzbarkeit zu unterstellen“¹⁵. Ohne diese elementare Differenz der Macht zu beachten, ist jedes Sprechen von ‚Macht‘ allenfalls *halbwahr*. Im Sprechen wird Macht ausgeübt, in Schrift und Text ebenso, und noch die Interpretation ist von dieser Art. Was bliebe dann den Lesern? Sind sie ‚Opfer‘ der Macht der Sprache, der Sprecher, der Schrift, letztlich auch der Interpreten? Oder steht Interpretation in einer ‚amphibolischen‘ Zwischenlage: lesendes Sprechen und sprechendes Lesen zu sein, *potentia activa* und *passiva* zugleich?

Daher bedarf es einer Erinnerung an die meist vergessene Seite des Machtbegriffs: die *potentia passiva*. Sie wäre wohl als erstes zu nennen, wenn das Verhältnis von Macht und Ohnmacht thematisch wird. Popitz meinte: „Die allgemeinste Kategorie, die dem Macht-Konzept zugrunde liegt, ist die für alles menschliche Handeln konstitutive Fähigkeit des *Veränderns*, die Disposition unseres Handelns zum Andersmachen der Welt“¹⁶. Dieser *aristotelischen* Bestimmung zugrunde liegt die Unterscheidung der Macht in *potentia activa* und *potentia passiva* (etwa i.S. von Handlungsmacht und Erlebnisfähigkeit oder von Wirk- und Materialursache)¹⁷, deren Duplizität erst die *Konstellation* der Macht um die Perspektive der ‚Leidenden‘ wie ‚Lesenden‘ in den Blick bringt.

Die Unterscheidung stammt von Aristoteles, *Metaphysik Theta (IX)*, 1046a 11–35¹⁸: die *dynamis* – d.h. die Möglichkeit, Fähigkeit oder Macht (*dynamis* wird als *potentia* übersetzt) – unterscheidet er in *dynamis tou pathen* oder *tou paschein* (vs. *dynamis tou poiein*). Ist *dynamis* „das Prinzip einer Veränderung“ (in einem anderen), tritt sie auseinander in *Verändern* und *Verändertwerden*, so wie *Tun* und *Leiden*.¹⁹ Wie man aber die ‚*potentia passiva*‘ übersetzen soll, ist umstritten: als *Affizierbarkeit* oder *Leidensfähigkeit*? Wenn Luhmann erklärte, *Handeln* und *Erleben* seien zwei äquivalente Reduktionsformen von *Umwelt-*

¹⁴ Ebd., S. 21.

¹⁵ Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Geekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1992, S. 162.

¹⁶ H. Popitz, *Phänomene der Macht*, s. Anm. 6, S. 22. Demgegenüber ist das theologische Machtkonzept von *Schöpfung*, *Erhaltung*, *Versöhnung* und *Vollendung* bestimmt – nicht primär vom ‚*Verändern*‘, sondern vom *Schöpfer* (und *Neuschöpfer*).

¹⁷ Kurt Röttgers, *Spuren der Macht. Begriffsgeschichte und Systematik*, Freiburg/München 1990, S. 66, 85, 86ff; vgl. zu Thomas ebd., S. 68.

¹⁸ Vgl. Aristoteles, *De anima II*, 5.11.

¹⁹ Dabei ist bemerkenswert, daß der *Modalbegriff* von *Macht* (von Aristoteles’ *dynamis* her) nicht mit dem anthropologischen *Vermögen* einfach identisch ist, auch wenn das Modell der *Seelenvermögen*, ihrer *Macht* über den und die *Körper*, die vermutlich dominante Tradition von *Antike* und *Christentum* repräsentiert. Vgl. K. Röttgers, *Spuren*, s. Anm. 17, S. 54.

komplexität²⁰, könnte man auch von Erlebnisfähigkeit sprechen. Für Aristoteles galt, es sei nur eine einzige Macht, die hier unterschieden werde (*mia dynamis tou poiein kai paschein*), d.h. er behauptet die Univozität und Einheit der *dynamis* in beiden Formen der *dynamis/potentia/Macht* bzw. Möglichkeit, „denn etwas ist vermögend (mächtig, fähig), weil es selbst über das Vermögen des Affiziertwerdens verfügt oder weil es über das Vermögen verfügt, durch sich selbst anderes zu affizieren“²¹. Und diese Bestimmung hält sich lange, bis in die Scholastik²² und darüber hinaus.

Was aber soll ‚*potentia passiva*‘ heißen? Affizierbarkeit, Sensibilität oder (mit Levinas) die Passibilität sind Wendungen, die zur Auslegung der *potentia passiva* dienen könnten. Kann man das Vermögen, die Möglichkeit oder Fähigkeit zu Leiden ‚Macht‘ nennen? Ist sie nicht vielmehr *Ohnmacht*, das Erleiden der Macht (des Anderen)? Sie auf ein Vermögen oder eine Fähigkeit zurückzuführen, wäre jedenfalls seltsam. Als würde man aus der Affektion auf eine Affizierbarkeit rückschließen – und damit dem Getroffenwerden ein Getroffenwerden-Können unterstellen. Das ist zwar möglich, unterstellt aber ein immer schon ‚fähiges und vermögendes Subjekt‘. Damit würde das, was nicht in *meiner* Macht liegt, sondern in der des Anderen (mich zu treffen), immer schon umfassen sein von meinem Vermögen.

In seinen *Essays on the Active Powers of Man* notierte Thomas Reid: „I conceive passive power is no power at all. He [Locke] means by it, the possibility of being changed. To call this power seems to be a misapplication of the word“²³. Was aber meinte Locke ‚by it‘? In seinem ‚*Essay concerning Human Understanding*‘ heißt es im Abschnitt ‚*On Power*‘²⁴: „*Power, thus considered, is two-fold, viz. as able to make, or able to receive any change: The one may be called active, and the other passive power. Whether matter be not wholly destitute of active power, as its author God is truly above all passive power; and whether the intermediate state of created spirits be not that alone which is capable of both active and passive power, may be worth consideration.*“²⁵ ... *We are abundantly furnished with the idea of passive power by almost all sorts of sensible things. In most of them we cannot avoid observing their sensible qualities, nay, their very substances, to be in a continual flux: And therefore with reason we look on them as liable still to the same change. Nor have we of active power (which is the more proper signification of the word power) fewer instances: Since whatever*

²⁰ Vgl. ebd., S. 57.

²¹ Aristoteles, *De anima*, s. Anm. 18.

²² Vgl. Thomas von Aquin: „*Est ... sensus quaedam potentia passiva, quae nata est immutari ab exteriori sensibili*“ (S.th. I, q. 78, a. 3.; q. 79, a. 2). Vgl. S.th. I, q. 80, a. 2, resp.: „*Respondeo dicendum quod necesse est dicere appetitum intellectivum esse aliam potentiam a sensitivo. Potentia enim appetitiva est potentia passiva, quae nata est moveri ab apprehenso: unde appetibile apprehensum est movens non motum, appetitus autem movens motum ...*“.

²³ Thomas Reid, *Active Powers of Man* (1788), London 1977, S. 23.

²⁴ John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, hg. v. A. C. Fraser, New York 1959, S. 309 (bk. 2, ch. 21; kursiv Ph.St.).

²⁵ Ebd., S. 310 (kursiv Ph.St.).

change is observed, the mind must collect a power somewhere able to *make that change*, as well as a possibility in the thing itself *to receive it*. ... A body at rest affords us no idea of any active power to move; and *when it is set in motion itself, that motion is rather a passion, than an action in it*. For when the ball obeys the motion of a billiard stick, it is not any action of the ball, but bare passion: Also when by impulse it sets another ball in motion that lay in its way, it only communicates the motion it had received from another, and loses in itself so much as the other received: Which gives us but a very obscure idea of an active power of moving in body, whilst we observe it only to transfer, but not produce any motion. For it is but *a very obscure idea of power, which reaches not the production of the action, but the continuation of the passion* ...²⁶

I have said above, that we have ideas but of two sorts of action, viz. *motion and thinking*. These, in truth, though called and counted actions, yet if nearly considered, will not be found to be always perfectly so. For, if I mistake not, there are instances of both kinds, which, upon due consideration, will be found rather *passions* than actions, and consequently so far the *effects barely of passive powers in those subjects, which yet on their accounts are thought agents*. For in these instances, the substance that hath motion or thought *receives the impression*, whereby it is put into that action purely from without, and so acts merely by the *capacity* it has to *receive* such an *impression* from some external agent; and *such a power is not properly an active power, but a mere passive capacity in the subject*. ... *So likewise in thinking, a power to receive ideas or thoughts, from the operation of any external substance, is called a power of thinking: But this is but a passive power, or capacity.*²⁷

Die Materialität des Menschen ist seine *potentia passiva*, näherhin seine Körperlichkeit und Leibhaftigkeit, seine Sinnlichkeit und Affizierbarkeit, und auch seine seelische und intellektuelle Verfassung.²⁸ Komplex zusammengefaßt: daß er Macht *erleidet*, genauer: die Möglichkeit dessen, bezeichnet seine *potentia passiva*. Daß hier von der Wirklichkeit (also der Faktizität) rückgeschlossen wird auf eine Möglichkeit, ist klar. Daß diese Möglichkeit als *potentia* zu beschreiben – gelinde gesagt – paradox ist, wohl auch. In dem seltsamen Ausdruck der *potentia passiva* verbirgt sich daher eine *andere* Macht, anders als Macht und anders als Ohnmacht, und die Macht des *Anderen* als erlittene Macht.

²⁶ Ebd., S. 311 (kursiv Ph.St.).

²⁷ Ebd., S. 370 (bk. 2, ch. 21; kursiv Ph.St.).

²⁸ Vgl. Gottfried W. Leibniz: „*potentia materiae passiva, sed e potentia efficientis activa*“ (Gottfried W. Leibniz, Die philosophischen Schriften, hg. v. C. I. Gerhardt, ND Hildesheim/New York 1978, I, S. 15). Vgl.: „*Quare consequens est, ut Deum potius ex sua potentia activa, quam ex nihili potentia objectiva, et quasi passiva creaturas producere credant. Deus igitur ex eorum sententia res ex se producet et ideo prima rerum materia erit.* (ebd., vgl. IV, S. 163). „*Non pertinet ad materiam seu corpus a se existere. Quod ita demonstro: Quicquid sese non determinat ad id cuius capax est, illud multo minus vi sua seu citra alterius concursum sese determinat, et per consequens est pura potentia passiva. Nequit igitur esse a se.* (I, S. 243; II, S. 301; II, S. 368, vgl. II, S. 371; vgl. IV, S. 395).

Bezieht man diese machttheoretische Unterscheidung auf ‚Text und Interpretation‘, hat das nennenswerte Folgen: Die ‚Materialität‘ als Sitz der *potentia passiva* zeigt sich in Text und Schrift, in der Eigendynamik der Materialität der Schrift. Sie zeigt sich auch, wie Andreas Mauz zur ‚Genealogie des Schreibens‘ ausführt, in der Eigendynamik der ‚materiellen und instrumentellen‘ Dimensionen des Schreibens. Nicht zuletzt aber ist der *Leser* in seiner so tätigen wie leidenden Rezeptivität nicht ohne *potentia passiva*. Stärker noch: Lesen (wie Schrift) ist nicht eine Position der Entmächtigung, sondern auch der *Ermächtigung*.

Die Ambivalenz der Position des Lesers wird bereits reflektiert in der Dialektik von All- und Ohnmacht wie von ‚Vater und Sohn‘. Bei noch so großer Ohnmacht des Sohnes am Kreuz wurde vor- und nachgängig in der Regel eine immer noch größere Allmacht des Vaters unterstellt. Die Ohnmacht könne ein Machterweis Gottes nur sein, wenn die Ohnmacht gleichsam prästabilisiert wird durch die in der Passion Jesu ungefährdete Schöpfermacht des Vaters. ‚Toleranz aus Stärke‘ hieße das im politischen Kontext. Machttheoretisch kann man sagen, daß die *Ursprungsmacht* des Vaters und seine *potentia activa* (Handlungsmacht) in der Geschichte Jesu den stabilisierenden Horizont der *potentia passiva* seines Sohnes bilden. Der Sohn als Hermeneut des Vaters (und der gesamten Trinität) ist gewissermaßen ein Leser: ‚Gott ein Leser!‘, wäre die Pointe einer christologisch inspirierten Lektüretheorie. Und Christus als Leser von Gott und Welt ist nicht ohne bemerkenswerte *potentia passiva*. Könnte man sagen, in seiner Lektüre schreibt er das Buch des Lebens um? Ist seine *potentia passiva* eine subversive Ermächtigung, die alle Allmacht entmächtigt? Wäre sie darin das Paradigma einer Lektüretheorie im Zeichen der Ermächtigung des Lesers?

5. Agambens *potentia passiva*

Giorgio Agamben übernimmt die *potentia passiva* als Grundfigur seiner Theorie der Leidenschaften. Die Passion – das heißt bei ihm: die Affekte, vor allem die Liebe – sei die unmögliche Möglichkeit des *Ereignisses*. So handelt er in seinem Bändchen über die Nymphae von der Liebe als einer bei Heidegger ‚nicht gänzlich abwesenden‘ Leidenschaft. Denn Liebe und Hass seien die beiden Grundweisen, in denen das Dasein das Da (des Daseins) erfahre. Dieses ‚Da‘ ist die Faktizität (In-der-Welt-Sein), um deren Hermeneutik sich Heidegger bekanntlich bemühte. Agambens Aufnahme und eigenwillige Weiterführung dieser Andeutungen begreift die *potentia passiva* der Liebe als die *Passion der Faktizität*. Das ‚Da‘ des Daseins zu erfahren, sei kein Vermögen des mächtigen Subjekts, sondern seine passive Potenz (gewissermaßen ‚das Offene‘): eine Potenz, derer es selbst nicht mächtig ist, sondern die seine Offenheit für die Potenz des Ereignisses bedeutet. Um das zu begründen, rekurriert er auf Heideggers Humanismusbrief. Dort wird die *Ohnmacht* des Daseins verhandelt, die die Ohnmacht des intentionalen Vermögens sei. Die ungeheuren Möglichkeiten

des Daseins (etwa die Vermögen des Subjekts) seien angesichts des Seins (oder Ereignisses) nur „absolute Impotenz“²⁹.

Auf dem Hintergrund von Aristoteles' *potentia activa* und *passiva* läßt sich das etwas traditioneller sagen: Die *potentia activa* des Subjekts sei impotent (*adynaton*) angesichts des ‚Seins‘; oder theologisch variiert: der Mensch vermag nichts vor Gott. Soweit, so üblich. Interessant wird das, wenn man es einerseits (auf theologischem Hintergrund) als ‚Theorie‘ des Erscheinens (der Offenbarung) hört – *remoto deo*, andererseits wenn man es als Weiterführung der Paradoxierung des Machtdenkens hört: die Macht (*dynamis*) der Liebe ist keine *mir eigene* Macht (als Vermögen), sondern eine *potentia passiva*; das Subjekt also *subjectum* und Liebe selber ein *adynaton* (Ereignis). Wenn man das auch für die Macht der Liebe Gottes gelten ließe, wäre seine Liebe kein Akt des Souveräns, sondern auch *für ihn* eine *potentia passiva*, kein beherrschtes *dynaton*, sondern ein Ereignis *zwischen* Gott und Mensch (ähnlich wie Gabe und Vergebung).

Heidegger handelte von einer *anderen* Möglichkeit des Daseins, dem ‚Mögen‘, das nicht sein Vermögen sei, sondern *potentia passiva*. Jede Potenz (so Heidegger in seiner Aristotelesvorlesung³⁰) sei ‚wesentlich Impotenz‘. Also das uns eigene Vermögen nur ein *adynaton/adynamia*. Aber, so Agamben, „in dieser Ohnmacht findet ein Urgeschehen statt, das das Sein des Daseins bestimmt und den Abgrund seiner Freiheit öffnet“³¹. Das klingt nach einer *anarchischen Ermächtigung* kraft der *potentia passiva* (die hier zu unrecht mit ‚Ohnmacht‘ identifiziert wird). In der nicht als Vermögen oder Kapazität zu bestimmenden Verletzlichkeit liegt eine *potentia*, die alle manifeste Macht zu untergraben in der Lage ist. Mit Heideggers Wegmarken formuliert: „*Daß* es der Möglichkeit nach ein Selbst und dieses faktisch je entsprechend seiner Freiheit ist, *daß* die Transzendenz als Urgeschehen sich zeitigt, steht nicht in der Macht dieser Freiheit selbst. Solche Ohnmacht (Geworfenheit) aber ist nicht erst das Ergebnis des Eindringens von Seiendem auf das Dasein, sondern sie bestimmt dessen Sein als solches“³².

In der Latenz des Daseins – auch dem des Lesers – gründet eine Macht *vor und nach* aller manifesten Macht. Gegenüber Text und Schrift ist der Leser zwar in einer scheinbar ‚ohnmächtigen‘ Position, ihnen ausgeliefert, in der Lektüre aber kehrt sich dieses Machtverhältnis um: Text und Schrift werden scheinbar ohnmächtig, der *potentia* des Lesers ausgeliefert. Und das kehrt sich in der Interpretation wieder um, die Text und Schrift der Lektüre gegenüber zu ermächtigen sucht. *Potentia activa* und *potentia passiva* geraten in einen, nicht immer fröhlichen, Wechsel. Wäre Hermeneutik dann die Moderation dieses Wechsels, der chiastischen Verschränkung von Schrift und Lektüre in der Inter-

²⁹ Giorgio Agamben, *Nymphae*, Berlin 2005, S. 74ff, 76f; mit Martin Heidegger, GA 26, S. 279f.

³⁰ Agamben verweist auf Martin Heidegger, GA 33, S. 114 (Aristoteles, *Metaphysik Theta* 1–3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft, Frankfurt a.M. 1981).

³¹ G. Agamben, *Nymphae*, s. Anm. 29, S. 78.

³² Martin Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt a.M. 1967, S. 70.

pretation? Als ‚neutraler Moderator‘ würde die Hermeneutik verkennen, selber in Macht verstrickt zu sein. Sie ist nicht ‚universale Moderation‘, sondern darin er- und entmächtigend – tätig und manchmal auch leidend. Das wäre nicht nur eine Hermeneutik *der* Leidenschaften, sondern eine *mit* Leidenschaft.

„Die Leidenschaft, die *potentia passiva*, ist also die radikalste Erfahrung der Möglichkeit [potentia], des mögen, um die es im Dasein geht: ein Vermögen, das nicht nur seine *Potenz* vermag ..., sondern auch und vor allem seine *Ohnmacht*, seine *Impotenz*“³³. Denn das Mögen sei weder Potenz noch Akt, sondern „eine Impotenz, deren Passion dem Dasein die Freiheit zum Grunde öffnet“³⁴. So fragt Agamben: „Wie ist es möglich ..., eine Unmöglichkeit und Ohnmacht zu vermögen? Was ist das für eine Freiheit, die in erster Linie Passion ist?“³⁵ Die *Liebe* gilt Agamben als „die *Passion der Faktizität*“, in der der Mensch die Verlassenheit und Verborgtheit seines Daseins ertrage – und in der *Liebe offen* sei (werde) für die ‚Entbergung‘ des Seins. Verkürzt gesagt: die *Liebe* sei die unmögliche Möglichkeit und die *Gegebenheitsweise* von Wahrheit (in Heideggers Sinne). *Liebe* aber sei „das Erleiden und Ausstellen der Faktizität selber“³⁶. Daher kann er sich von Jean-Luc Nancy die Wendung leihen, *Liebe* sei etwas, das wir nicht meistern können, das uns jedoch stets widerfahre.³⁷

Die theologische Pointe zeigte sich, wenn diese Figur (die an den leidenden Gottesknecht oder an das *Ecce homo* erinnert) *ohne Unterschied* geltend gemacht würde für die *Liebe Gottes* wie die *Menschenliebe*.³⁸ Die finale These ist daher für Gott wie Mensch plausibel: „Er ist vielmehr derjenige, dessen Leidenschaft sich eigentlich am Uneigentlichen entzündet, er ist das einzige Lebewesen, das sein Unvermögen vermag“³⁹ – so Agamben. Das ist und bleibt aber prekär: ist dann der Mensch derjenige, der sich in der *Ohnmacht* mächtig erweist? Dessen *Potenz* noch seine *Impotenz* meistert? Das Problem würde erst aufgelöst, wenn weder Gott noch Mensch ‚ihr Unvermögen *vermögen*‘, ihrer *Ohnmacht* also nicht mächtig sind. Das Subjekt – des Lesers, so kann man Agamben ergänzen – „denkt allein seine reine Rezeptivität als ursprüngliche Selbstaffektion und gibt sich auf diese Weise sich selbst vor, erleidet sich selbst (*patisce sé*), erfüllt sich mit Leidenschaft (*si appassiona*) und öffnet sich der Welt“⁴⁰. Diese Geste der Entmächtigung ist Ausdruck seiner *potentia passiva*, seines Sinns für Welt und Schrift. Dann bleibt die Frage *offen*, wer dieser *potentia passiva* gegenüber *potentia activa* genannt werden könnte: die Sprache oder die Schrift? Gott und sein Wort? Oder gar der Interpret?

³³ G. Agamben, *Nymphae*, s. Anm. 29, S. 78.

³⁴ Ebd., S. 81.

³⁵ Ebd., S. 79.

³⁶ Ebd., S. 82.

³⁷ Mit Jean-Luc Nancy, *L'amour en éclats*, *Alea* 7, 1986; in: ders., *une Pensée finie*, Paris 1990, S. 225–268.

³⁸ G. Agamben, *Nymphae*, s. Anm. 29, S. 83.

³⁹ Ebd. (i.O. kursiv).

⁴⁰ Giorgio Agamben, *Das unvordenkliche Bild*, in: Volker Bohn, *Bildlichkeit*, Frankfurt a.M. 1990, S. 543–553, 550.

„Sind wir über das Paradoxon der Leiden-schaft (*passione*), über die Gabe des sich selbst sich übergebenden Selbst, über die *epidosis eis eauto*, welche die Morgenröte des Bewusstseins und der Subjektivität ist, hinausgegangen?

Das gegenwärtige Denken, das den Versuch unternimmt, den Kreis der Subjektivität zu sprengen und den Knoten zu lösen, der darin *potentia activa* und *potentia passiva* verknüpft, hat den Pol der *potentia passiva*, der Passivität privilegiert und sie ins Extrem getrieben ... So denkt das gegenwärtige Denken die äußerste Form der Subjektivität: das reine Unterliegende und Unter-lege, das absolute Pathos, das unbeschriebene Schreibtäfelchen.“

Giorgio Agamben⁴¹

6. Ausblick auf die folgenden Lektüren

Klaus Weimar eröffnet den Reigen der Studien mit einer Untersuchung zu Klopstocks Widmungsode zum Messias – und deren indirekt-direkter Wirkungsgeschichte. Auf Umwegen gelangten die ersten drei Gesänge des ‚Messias‘ 1750 in die Hände des Dänischen Königs Friedrich V., der sich derart beeindruckt davon zeigte, daß er Klopstock eine lebenslängliche ‚Ehrenpension‘ zusprach. Eine Geste der Macht von König zu Dichter, der ihn künftig aller finanziellen Sorgen ledig in Kopenhagen leben ließ. Eine Geste, kraft derer Klopstocks Arbeit an der Sprache freigesetzt wurde, so daß er bis zu seinem Tode 1803 frei von der Macht mangelnden Geldes denken und dichten konnte. Diese Gabe des Königs bedurfte des Danks – und den formulierte Klopstock kunstvoll in der Widmungsode an den König. Eine Geste des Ermächtigten an den Machthaber, die in aller Bescheidenheit des Beschenkten mit den Mitteln der Sprache die Macht des Königs feiert – und bei noch so großer Macht dessen die immer noch größere Macht der Sprache zeigt. Hoheit und Niedrigkeit, Ermächtigung und Bescheidenheit, Gabe und Dankesgabe, Sprache und Macht verflechten sich hier in einer intrikaten, so subtilen wie prägnanten Weise. Der Dichter emanzipiert sich darin von dem vorgegebenen ‚höfischen Zeremoniell‘ und der Platzanweisung, die damit verbunden wäre. Die Kraft dieser Ode ist seltsam ungeheuer: Die Lesenden „sind, abgelenkt von und voll beschäftigt mit jenen Schwierigkeiten und ihrer Bewältigung, ganz und gar der Macht der Schrift und der Sprache und all dem ausgesetzt, das in und dank ihr möglich wird und den unvergleichlichen Genuß der Lektüre Klopstockscher Texte ausmacht“. Die Dankesgabe erweist ihren Empfänger nicht nur der Gabe finanzieller Sorglosigkeit würdig, sondern zeigt sich ‚mehr als würdig‘, indem sie der Macht von Sprache und Schrift huldigt, denen der König ebenso untersteht wie noch jeder spätere Leser. Aber die Macht der Sprache ist nicht nur eine erniedrigende, sondern den Leser überaus erhebende. Wird er doch in der Lektüre des Messias erhoben, mit gottgleichem Blick auf die Welt, verdichtet in Golgatha, mehr zu sehen, als er von sich aus vermocht hätte. Die Sprache gibt teil an ihrer Macht, als wäre sie ‚kommunikativ‘ und ‚mitteilksam‘. Sie erhebt und versetzt

⁴¹ Ebd., S. 551f (das Eingangsmotto steht ebd., S. 552).

den Leser an einen imaginären Ort, der höher ist als alle weltliche Macht, aber nicht höher als alle Vernunft, wie Klaus Weimar zu zeigen vermag. Nur – *wessen* Macht erschließt diese Ermächtigung? Die von Sprache und Schrift, oder die des Interpreten und dessen Schrift? Und *wer* wird hier kraft *wessen* Lektüre ermächtigt? Was aber bleibt, stiftet der Interpret? Es könnte sein, daß erst die Gesten der Interpretation der Lektüre auf die Sprünge helfen und ‚realisieren‘ lassen, was einem im Lesen widerfährt.

Peter Fröhlicher nimmt diese Spur auf, indem er ‚Sprache und Macht im Widmungsdiskurs‘ anhand von La Fontaine untersucht. Die Widmung eines Werkes zeigt und inszeniert die Position des Autors im Gefüge der Machtbeziehungen. Die sind bestimmt im Zirkel des Tauschs von Gaben und Gegengaben zwischen ihm und den Mächtigen seiner Zeit. Angesichts dieser Gesten der Macht falle dem Leser die Rolle zu, über das Verhältnis von Widmungsempfängern, Dichter und Werk zu urteilen – was intrinsisch doppeldeutbar bleibt: *welchem* Leser? Den Zeitgenossen, den Späteren oder dem professionellen Interpreten? Die Diachronie dieser Rolle des Lesers und die besondere Position des ‚Wissenschaftlichen‘ unter ihnen weckt Fragen nach der latent bleibenden Ermächtigung des jeweils Spätesten unter ihnen.

In seiner Dankesrede zur Aufnahme in die Académie française betont La Fontaine den Gewinn der Mächtigen durch die Tätigkeit der Dichter – worin sich ankündigt, daß Dichtung vermag, die Realitäten zu hinterfragen und darin subversiv in ihren Ermächtigungsgesten mehr zu sein und anderes als Stabilisierung der bestehenden Machtstrukturen. Die konventionelle Form der Widmung gerät indirekt zur einer Konventionen herausfordernden Form der Labilisierung des Bestehenden. Der Paratext wird janusköpfig und blickt über die Enge der Konvention hinaus, so daß der Leser dieser Horizonterweiterung folgen kann, wenn er es wagen sollte. Die ‚pouvoir des fables‘ findet darin ihre performative Eröffnungsgeste. La Fontaines Fabelsammlung – zum Zwecke der Bildung des Kronprinzen zusammengestellt – findet entsprechend in der Widmung ‚ad usum Delphini‘ ihre ‚Metamoral‘: nicht Kriege und Ruhm seien das Ziel der Wege des Herrschers, sondern Friede und Wohlordnung der Gesellschaft. Dichter und König geraten so in eine Konkurrenz, in der die Macht der Dichtung in der Bildung des kommenden Königs subversiv nachhaltig zu werden verspricht – in der Wette auf die Performanz der Sprache und die Selbstdurchsetzung in diachroner Perspektive. Wer zuletzt spricht, spricht am mächtigsten – zumindest wenn er gelesen würde.

Im Unterschied zu diesen Konkurrenzen um die größere Macht geht *Franziska Pilgram-Frühauf* dem ‚ohnmächtig mächtigen Schweigen‘ nach in ihrer Studie ‚Zum kommunikativen Balanceakt in William Wolfensbergers Novelle ‚Seines Bruders Hüter‘“. Widmung und Dichtung sind die manifesten Formen indirekter Performanz; das Schweigen *in* der Dichtung hingegen ist von irisierender Mehrdeutbarkeit. Es kann prima facie als Geste der Zurückhaltung und des Entsagens erscheinen; es kann allerdings auch umgekehrt ein indirekter Wider-

stand sein: die Geste der Entmächtigung als Geste der Ermächtigung? Es wäre nicht nur Silber, sondern Gold, eine immaterielle Gestalt des höchsten Wertes und der Unvergänglichkeit, trotz seiner Schattenhaftigkeit.

Da Schweigen – als integrales Element aller Kommunikation – in lebensweltliche Kontexte eingebettet ist, bekommt es von deren Ordnung her seine Bestimmtheit und steht unvermeidlich im Gefüge von Macht und Ohnmacht. Das zeigt Pilgram-Frühauf am Beispiel von Wolfensbergers Novelle, die die Geschichte von Kain und Abel in die Schweizer Bergwelt transponiert. Da trotz allen Regeln der Kommunikation in Konfliktfällen eine Balance von ‚Koope-ration und Nicht-Koope-ration‘ gefragt ist, gerät das Schweigen in eine Schwebelage, die ambivalent und mehrdeutbar wird. Das erörtert Pilgram-Frühauf mit Hilfe von Luhmann und Parsons. Da schließlich die Mehrdeutbarkeit des Schweigens in der Interpretation gedeutet wird, wird auch der Interpret in den Widerstreit von Macht und Ohnmacht verstrickt. Insofern reflektiert Pilgram-Frühauf dezidiert auf die pragmatische Selbstbeziehung der Kommunikation, deren integraler Teil der Interpret selber ist und damit ihre eigene Interpretation.

Die Ambivalenz des Schweigens läßt es für Gesten der Ermächtigung ungeeignet scheinen in seiner Verletzlichkeit – aber gerade darin wird es zur Geste der Macht im Entzug. Wenn gelten sollte, „Schweigen macht die Kommunikation brüchig, Machtstrukturen halten sie zusammen“, dann scheint die Interpretation in die Rolle des ‚Zusammenhaltens‘ zu geraten, in die der Stabilisierung der Machtstrukturen – mit der indirekten Konsequenz, den Interpreten als Herr dieser Strukturierung zu inszenieren. Wenn er denn die ‚Risikomomente der Interpretation‘ vermeiden oder meistern könnte. Die riskante Arbeit der Interpretation, ‚Unbestimmtheitsstellen‘ zu ‚füllen‘, das Schweigen zu deuten, ist einerseits eine Ermächtigung des Lesers, wenn er denn interpretierte, andererseits eine Machtposition, die ohne souveräne Autorisierung und Sicherung auskommen muß.

Im Schweigen liegt etwas Geheimnisvolles, etwas Verschwiegendes, Vielsagendes, das der Interpret wie auch immer zu entschleiern sucht, auf eigenes Risiko. In Anschluß daran denkt *Edelgard Spaude* den Konstellationen von Macht und Geheimnis nach in ihrem Beitrag „Macht und Geheimnis – oder die Macht des Geheimnisses – oder das Geheimnis der Macht“. Die Deutungsmöglichkeiten, Wirkungen und Einsichten dieser Konstellationen untersucht sie u.a. anhand von Elias Canettis Essays in seinem Band *Masse und Macht* oder seinem Roman *Die Blendung*. „Das Geheimnis ist im innersten Kern der Macht“, lautet Canettis Leitsatz, den er narrativ entfaltet und reflektiert in der ‚Blendung‘. In diesem Roman ist damit bereits präsent, was Spaude mit Lucian Hölscher als ‚inszeniertes Geheimnis‘ thematisiert: eine literarische Darstellung einer Geste der Macht, die Geheimnis insinuiert und damit – ob ‚Fake‘ oder nicht – in die Welt setzt und wirken läßt. Daß der Autor darin am Werk ist und Macht inszeniert, daß darin auch der Interpret in dieses Spiel der Macht verstrickt wird, ist hermeneutisch bemerkenswert. Die phänomenale Konkretion dessen

waren im 18. und 19. Jahrhundert die Freimaurer – und noch heute leben selbst demokratische Staaten von der Geste des Geheimnisses, das sie wahren und hüten. Anders hingegen zeigt Spaude ‚die konzentrierte Kraft des Geheimnisses‘ im literarischen Horizont von Canettis Essay ‚Hitler, nach Speer‘. Inwiefern verdankt sich Hitlers Macht solch einer Kraft des Geheimnisses? Der möglichst informierte, im Grenzwert allwissende Diktator ist der mächtigste aller möglichen. Aber – so die Schlußwende – die Macht des Geheimnisses lebt von der ‚Macht des Schweigens‘. Damit erscheint die Macht der Sprache *ex negativo* als die Macht, die höher ist als jeder Mächtige. Nur wer schweigen kann, kann in dieser Geste der Macht das Geheimnis ‚für sich‘ behalten und mit ihm herrschen.

Paul Michel handelt in seinem Beitrag ‚von Fuchsschwänzern, Masquen und Insinuationen‘ von höfischen und akademischen Gesten der Er- und Entmächtigung in der Kultur der frühen Neuzeit. So fraglos und bewußt es war, daß Macht sprachlich verfaßt ist und Sprache mächtig, so aufschlußreich und entlarvend ist es, wie Michel die Ränke und Spiele exemplarisch analysiert. Dazu konzentriert er sich auf Manuale der höfischen Bildung bzw. der Ausbildung für das Leben am Hofe.

Am Hof werde der Langeweile der ‚leisure class‘ mit Zerstreuungs- und Präsentationstechniken begegnet – also kunstvollen Formen, die ‚feinen Unterschiede‘ zu markieren und zu zelebrieren. Diese Spiele der Macht sind streng hierarchisiert und ‚zentriert‘ auf das Gravitationszentrum des Hofes, den Fürsten. So wie die Hofleute auf ihn angewiesen sind, so er auf sie. Und damit wird die zentrale Figur der Macht in Interdependenzen verstrickt. Auch seine *potentia* ist ordiniert, und zwar nicht in absoluter Selbstbestimmung, sondern die, über die er Macht hat, bestimmen mit, welche Macht er hat, ‚ordinieren‘ ihn also wie er sie. Symbiose nennt Michel das. Man könnte es auch einen (symmetrischen?) Chiasmus nennen: Macht lebt von Er- und Entmächtigung, so daß am Phänomen ambig werden kann, wer Macht hat und wer sie gibt oder zuschreibt. Hier gelte, so Michel, *do-ut-des*: „Ehrbezeugungen *nöthigen* zu gegenseitigen Ehrbezeugungen“ – was in einen *circulus vitiosus* führe; wobei fraglich scheint, *für wen* dieser Zirkel vitiös ist: nicht zuletzt jedenfalls auch für die, die ‚draußen‘ bleiben müssen, die jenseits des Hofes.

Die Hofleute untereinander konkurrieren um eine künstlich verknappte Ressource, Ansehen, Anerkennung und Aufmerksamkeit. Das Bedürfnis danach wird erzeugt, um in dessen Befriedigung *competition* und soziale Ordnung zu generieren. Die Permanenz der Rivalität, die sich daraus ergibt, schafft zwar Distinktion, allerdings zeigt sich auch der nicht ganz geheure *Schein* der Macht, die als gemachte Macht höchst labil ist – und sich deswegen höchst stabil inszeniert. Die Theatralik des höfischen Zeremoniells ist Michels phänomenal prägnantes Beispiel dafür. Im Anschluß an Goffman wird daran deutlich, daß die Minimierung der rechtlichen Ordnung und rationalen Zwecke eine Maximierung der zeremoniellen Effekte ermöglicht. Je unsinniger, desto eindrucksvoller; und je libertiner, desto erfolgreicher, könnte man vermuten. Die

Kulissenkünste der Mächtigen scheinen eine Attraktivität zu erzeugen, die ‚autopoietisch‘ eskaliert. Alles dreht sich nur um ‚das Eine‘ – und das ist die Fiktion der Macht, ein leeres Zentrum im Labyrinth höfischen Scheins.

Dieses ‚void‘ provoziert allerdings erstaunliche Kompetenzerfordernisse: Sprachvermögen, Titulaturenkenntnis, Rangordnungen – all die Distinktionssysteme müssen beherrscht werden, um sich in diesem Universum der Zeichen trittsicher zu bewegen. Dabei gilt es permanent, Beobachter des Nächsten zu sein, und Beobachter der Beobachter – die man seinerseits möglichst zu täuschen hat (*simulatio*), um sich selbst hinter Masken zu verbergen (*dissimulatio*). Machttheoretisch zeigt sich hier, wie die *Verbergung* der eigenen Befindlichkeit Macht steigert, weil sie den Nächsten im Unklaren läßt und Unberechenbarkeit bedeutet. Es ist nicht die ‚*potentia absconditas*‘, sondern die *absconditas* als Grund von *potentia*, die dem hinter den Masken der Masken eine Unbeherrschbarkeit sichert, die von Gesten der Entmächtigung nur noch gesteigert würde. Die täuschend freundliche Außenseite dieser Ermächtigungsstrategien sind Komplimente, sprachliche Gesten der Macht, in denen die Reverenz gegenüber dem Nächsten indirekte Selbsterhöhung bedeutet und darin Fremder-niedrigung. Konversation hat im Unterschied dazu die Funktion nicht nur der Unterhaltung, sondern der Stabilisierung der Ordnung mit dem Hintergrund des Spionierens.

Die Abgründigkeit und höchst kultivierte Brutalität des höfischen Lebens läßt Michel nach den psychischen bzw. anthropologischen Voraussetzungen fragen. Wer hätte so leben können, ohne melancholisch zu werden? Der ideale Typ scheint der rigorose Egoist zu sein, der – wie seit Spinoza deklariert – auf unbedingte Selbsterhaltung aus ist und – Nietzsche antizipierend – Selbststeigerung sucht. „Das Leben am Hof führt zu schwer auszuhaltenden Paradoxien: Höflichkeit besteht in einer zur Schau gestellten Selbstdegradation, wodurch dem sich so Degradierenden paradoxerweise Ehre zuwächst. Das gilt auch für die Herrschenden. Der Fürst muß kommandieren, und ist doch gefangen in Abhängigkeiten.“

Die entsprechende Ausbildung zum Leben am Hof ist daher unter der Oberfläche sozialer Virtuosität eine Einübung in so diskrete wie rigorose Selbststeigerung – bei gleichzeitiger Paradoxienkompetenz. So einfach wie komplex geht es um die Künste der Regulation von Nähe und Distanz, Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit, Ent- und Ermächtigung – nur um wessentwillen letztlich? Was ist das *primum* und *ultimum movens* dieser Ein- und Ausfaltungen der Person? Man könnte vermuten, daß die Simulation von Macht ein Begehren weckt und reizt, das eskaliert und zum Selbstzweck wird. Daß Macht nicht ein Mittel oder Bedürfnis ist, sondern ‚Objekt des Begehrens‘, unerfüllbar also und unendlich, läßt es so ungeheuer kulturproduktiv werden, wie die von Michel analysierten Gesten, Praktiken und Kulissenkünste zeigen.

Pierre Bühler eröffnet den Reigen der philosophisch-religionsphilosophischen Studien zu den Gesten von Er- und Entmächtigung. Kierkegaards auktoriale Nicht-Vollmacht interpretiert Bühler als Einübung in den maieutischen Um-

gang mit der Macht der Sprache. Die Inszenierungen des Autors sind bei Kierkegaard von einer Grunddifferenz bestimmt, der ‚rechten und der linken Hand‘, d.h. seiner ästhetischen und darauf irreduzibel differenten religiösen Schriftstellerei. Kennzeichnend für die ästhetischen Schriften ist seine Pseudonymität, in der er sich personaliter verbirgt, zurücktritt hinter den Text und ihn nicht selber ‚signiert‘. Das könnte man als Geste der Macht kraft der ‚Verborgenheit‘ des empirischen Autors verstehen – und würde es damit mißverstehen. Ist es doch vielmehr eine Geste der *Entmächtigung* als Selbstzurücknahme. Demgegenüber sind die mit S.K. signierten erbaulichen Reden seiner religiösen Schriften nicht im Gegenzug von der Macht des Autors beherrscht, sondern hier exponiert er sich in einer (selber problematisierungsfähigen) Geste der Exposition und darin der Entmächtigung. Er gibt sich preis an den Leser im Medium des Textes. Daher ist das Motto ‚Ohne Vollmacht‘ kennzeichnend für den religiösen Schriftsteller Kierkegaard. Er hat – nie ordiniert – ‚keine Vollmacht zu predigen‘, sondern versteht sich als ‚Büßer‘. Vollmacht ist daher nicht einem religiösen oder ästhetischen Genie zu eigen, sondern exklusiv den Aposteln. Deren Legitimierung ist allerdings nicht die Ermächtigung des Apostels, etwa Paulus‘ sondern ursprünglich und dauerhaft deren Limitierung. Die Grenze der Macht ist letztlich die Macht Gottes, die so zur Limitierung und Kritik aller menschlichen Machtgesten wird.

So gelesen steht Kierkegaards Schriftstellerei, selbst die authentisch signierte, im Zeichen einer ‚Nicht-Vollmacht‘ – zugunsten des Lesers. Die Entmächtigungsgesten des Autors sind Ermächtigungsgesten an den Leser, der in eigener Verantwortung und Rechenschaft selber lesen und *selbst werden* muß. Alles zielt daher auf das Christwerden des Lesers durch das Nadelöhr der Aneignung und Selbstwerdung. – Nur, was der Leser in dieser ihm zugespielten Machtposition tut und läßt, ist dann so riskant wie kritisch. Der Sprung im Umgang mit dem christlichen Paradox ist von keiner Macht gesichert, ohne Netz und doppelten Boden, in unbedingtem Ernst und ohne Ironie. Hier geht es um das eigene Selbst vor Gott – und der Text wie sein Autor sind nur Hebammen zu dieser geistlichen Geburt.

Auf Kierkegaard antwortet Nietzsche – in der Interpretation *Jan Baukes*. Denn über Sprache und Macht läßt sich nicht handeln, ohne eben Nietzsche zu Wort kommen zu lassen. „Ein Buch für Alle und Keinen“ traktiert Bauke, um den Er- und Entmächtigungsfiguren in Friedrich Nietzsches „Also sprach Zarathustra“ nachzudenken. Dazu reflektiert er – religionsphilosophisch unerläßlich – zunächst die ‚Macht‘ als relationales Gefüge. Denn Macht wäre keine, wäre sie nicht Macht über Andere und selber davon abkünftig. Daher hat sie ein Gegenüber ‚nach oben‘ und ‚nach unten‘, worin Paradoxien liegen für die Machthaber. Wird Macht dargestellt, müssen diese Gründungsparadoxien invisibilisiert werden. Denn im Auftreten der Macht gefährdet sie ihre ‚Integrität‘ und muß sich dagegen unangreifbar inszenieren: „Jeder Macht ist daher auch Ohnmächtigkeit eingeschrieben“ ist daher Baukes machtkritische These, nicht ohne theologische Implikationen. Diese machtheoretischen Einsichten

haben hermeneutische Konsequenzen. Denn auch die – von den literaturwissenschaftlichen Beiträgen exponierte – Macht von Schrift und Sprache wie die des Autors ist auf Inszenierung und riskante Selbstdarstellung angewiesen. Das wendet Bauke – so konsequent wie riskant – auf sich selber an in hermeneutischer Selbstbeziehung: „Nehmt, seht her und lest, liebe Leser und Leserinnen, das ist mein Text, das bin ich!“

Wer und was aber ist er? Zunächst Nietzscheinterpret: Im Zarathustra inszeniert sich Nietzsche in Aufnahme alttestamentlicher Theophanieschilderungen mit ungeheurer Geste der Ermächtigung. Es bedarf nicht weniger als einer Zeitenwende, die er an- und verkündigt. Die Vor- und Nachworte des Zarathustras haben die Funktion solcher Ermächtigung, die den Leser dirigieren als Leseanweisungen und Positionierungen. Dieses Ermächtigungs- und Leser-Entmächtigungsgefüge systematisiert Bauke in einem Quadrupel von Status, Autor, Rezeption und Sprache. Dem Werk kommt bei Nietzsche der Machtanspruch zu mit dem ‚Buch der Bücher‘ zu konkurrieren, oder eigentlich längst nicht mehr zu konkurrieren. Denn die Superlative des Zarathustra gerieren sich bereits ‚jenseits‘ prophetischer oder christologischer Ansprüche als erste und letzte Worte, als Spruch der Wahrheit in ‚stillsten Worten‘. Diese Offenbarungsgeste trifft – als Autorisierung und Authentizitätsmarker – auf Zarathustras Widerstand, womit (nun doch prophetengleich) die Unwiderstehlichkeit der Wahrheit inszeniert wird. Wer spricht hier? Die Wahrheit selbst, so die Fiktion. Die Schwäche des Autors, das zu tragen und zu ertragen, ist die subtile Geste der Macht der Wahrheit, die darin zugleich beansprucht wird. Und indirekt wird die Exklusivität und Auserwähltheit seiner selbst angezeigt. Dem haben sich Text und Autor zu beugen – als würde darin nicht vom Autor der Text gebeugt, die Wahrheit unter die Sprache und der Leser unter den Text. Denn der Autor steigert und inszeniert seine Macht, indem er als Rezipient auftritt, als Offenbarungsempfänger der Wahrheit.

Diese Kaskade der Macht und ihrer Sprache entfaltet Bauke anhand eines Spruches von Zarathustra: „Drei Verwandlungen nenne ich euch des Geistes: wie der Geist zum Kamel wird, und zum Löwen das Kamel, und zum Kinde zuletzt der Löwe“. Diese drei ‚Stufen‘ bilden Baukes Modell zur Analyse und Unterscheidungen der Er- und Entmächtigungsstrategien im Zarathustra. In der Lektüre dessen könne man folglich „zum Kamel und Esel, zum Löwe oder zum Kind werden“: Kamel und Esel sei der Leser, der Nietzsches Zarathustra allzu fromm schlicht Glauben schenkt. Löwe hingegen ist der Leser, der den Kampf gegen Zarathustra aufnimmt und über ihn hinaus zu lesen wagt. Kinder hingegen würden die, die den Gesten der Er- und Entmächtigung des Zarathustra nicht erliegen, sich dem entziehen in dekonstruktiver Lektüre. Wer so wird, wie die Kinder, der hätte das beste Teil erwählt. Darin liegt eine indirekte Antwort auf die hermeneutische Selbstbeziehung der Interpretation Baukes – wer hier spricht. Blicke dann aber dem Leser solcher Interpretation nur die Folgsamkeit, zum Kinde zu werden und Baukes Lesart zu folgen? Oder wird er selber als Autor zum Löwen, demgegenüber nur eine andere Kindschaft wei-

terführen würde? Die Verstrickung in Lektürepradoxien bleibt auch hier nicht aus, findet aber neue und weiterführende Auswege.

Als Weiterführung von Jan Baukes Nietzscheinterpretation läßt sich *Thomas Clemens* Studie zur „Dialektik im Konjunktiv. Überlegungen zur Verwendungsweise von Sprache in Theodor W. Adornos negativer Dialektik“ lesen. Dialektik sei als basale Konstruktionsform von Adornos Philosophie zu begreifen in inhaltlicher, methodischer und rhetorischer Hinsicht: als Aufbau- und Ausdrucksform, als Modellbildung und Konstellation, sowie als rhetorische Gestaltungsform der Arbeit an der Sprache. Wie die Philosophie ursprünglich und eigentlich sprachlich ist, so korrelieren ihre Möglichkeiten mit denen der Sprache. Diese Korrelation, die schon in der Arbeit des Dichters in den literaturwissenschaftlichen Studien des ersten Teils entfaltet wurde, kehrt hier unter veränderten Bedingungen wieder: die Macht der Sprache ist die der Philosophie und das in unterschiedlichen Konstellationen. Adornos negative Dialektik ist die Durchführung seines Programms – so Clemens These –, und zwar in genuin sprachlicher Gestalt. Zur Entfaltung dieser These ist Adornos Sprachverständnis und -gebrauch zu unterscheiden und exemplarisch zu untersuchen, um final die Sprache im Konjunktiv auf ihre philosophische Bedeutung hin zu befragen.

Negative Dialektik arbeitet am „Ausdrücken des Unausdrückbaren, sie will wiedergutmachen, was am Nichtidentischen verübt worden ist“. Darin sei sie, mit Adorno, „unbeirrte Negation“ und „Widerstand des Anderen gegen die Identität“. Diese Sisyphusarbeit würde einem Hegelianer als unglückliches Sprachbewußtsein erscheinen, das nur scheitern könnte. Aber in dieser Ohnmacht gegenüber der idealistischen Allmachtsgeste liegt eine subtile Entmächtigung des Dialektikers – zugunsten eben des nicht zu bewältigenden ‚Anderen‘. Darin ist sie – der indirekten Mitteilungsform Kierkegaards verwandt – eine kritische Aktivität als Widerstand gegen die Identität des Begriffs. An seiner statt tritt die Rhetorik in der Vielfalt rhetorischer Formen und Figuren, Clemens' Analysen zufolge bei Adorno vor allem das Modell, die Konstellation, die Widersprüchlichkeit als Chiasmus und die konjunktivische Sprechweise.

Zwar findet sich bei Adorno keine explizite Sprachtheorie, aber aus seinen *Noten zur Literatur* erhebt Clemens die Bedeutung der Sprache für seine Philosophie: Dialektik als *dialogesthai* ist auf die Sprache basal angewiesen als Medium ihres Denkens, das darin etwas Eigenes zu sagen hat. Die Macht der Sprache meldet sich – und kann nicht von der Macht des vermeintlich ‚reinen Denkens‘ bewältigt werden. Nur ist diese Medium keineswegs nur ‚gefügig‘, sondern es bleibt Müh und Arbeit, Denken und Ausdruck in ein solches Verhältnis zu setzen, das den Anderen wie die Eigendynamik des Mediums zum Zuge kommen läßt.

Clemens zufolge stehen Dialektik, Denken und Sprache „im Dienst der Philosophie“, und das heiße im Dienste der Versöhnung (was durchaus an Kierkegaard erinnert). Allerdings bleibt dann durchaus fraglich, ob diese Versöhnung dem Anderen sein Recht zur Unversöhntheit läßt – oder ob in diesen Dienst-

verhältnissen nicht eine untergründige Teleologie wirksam ist, die durchaus eine Machtstruktur genannt werden könnte. Gilt hier die Entmächtigung von Sprache und Denken im Zeichen einer Dialektik der Ermächtigung? Und wäre das eine Ermächtigung der Philosophie oder des Anderen?

Entscheidend für Clemens Studie ist indes, daß hier nicht im Modus des Behauptens im Indikativ gesprochen wird, sondern bei Adorno wesentlich im Konjunktiv formuliert wird. Damit suche er (in Differenz zu Nietzsche) „das Begrifflose mit Begriffen aufzutun, ohne es ihnen gleichzumachen“ (so Adorno). Jenseits des Indikativs deutet der Konjunktiv an im Modus der Möglichkeit, in Form eines Ansinnens – worin sich die ästhetische Rede Kierkegaards wieder meldet. Daher sei Adornos konstellative und chiasmische Dialektik auch angemessen in der Andeutung und im Konjunktiv ausgeführt – und nicht im System des Indikativs: „Hybris ist, daß Identität sei“, so das Motto Adornos über Clemens Text. Diese kritische Seite hat einen prospektiven, gleichsam philosophisch-eschatologischen Aspekt: den Potentialis und den Optativ – wenn doch Versöhnung wäre und sein könnte. Sind diese Gesten der Entmächtigung der Philosophie mit den rhetorischen Mitteln des Konjunktivs Figuren des Scheiterns? Merklicher Weise nicht, denn sie lassen im besten Sinne etwas zu wünschen übrig, etwas zu hoffen.

Claudia Welz fragt: „Welche Macht ist mächtiger als Ohnmacht? Mit Levinas auf den Spuren dessen, was sich den Zeichen entzieht“. Würde das Verhältnis von Macht und Ohnmacht schlicht als kontradiktorisch bestimmt, wäre jede Macht mächtiger als Ohnmacht. Anders stünde es, wenn Ohnmacht selber als mächtigste Macht verstanden würde, in paradoxer Einheit. So ist es christologisch vertraut und vertreten etwa von Eberhard Jüngel, wenn Gott und Kreuz zusammengedacht werden in der Allmacht der Ohnmacht der Liebe. Eine ‚Theodizee‘ ist damit schwerlich erschwinglich – nicht zuletzt angesichts von Levinas‘ Kritik einer jeden Theodizee. Dessen Gesten der Er- und Entmächtigung geht Welz näher nach, ausgehend von der Programmformel, Gott „als unveränderbar gebietende Autorität“ zu denken, „die jedoch sich weigert, Zwang auszuüben und gebietet eben durch Verzicht auf die Allmacht“ (mit Levinas).

Levinas entformalisiert die Zeit, gegen Kant, und entdeckt damit auf eigene Weise die andere Macht der Zeit: die Macht der Diachronie gegenüber der der Präsenz. Unvordenkliche Vergangenheit und uneinholbare Zukunft sind Formen der entzogenen Zeit, die darum nicht machtlos, sondern um so mächtiger sind. Darin erscheinen sie als indirekte Phänomene dessen, der wesentlich durch seinen Entzug bestimmt wird, nämlich Gott. In Verantwortung vor ihm, konkret in der vor dem Anderen, zeigt sich die Macht des ethischen Gebots, des Imperativs, der vom Anspruch des Anderen ausgeht. – Wäre der dann der Machthaber, dessen Antlitz eine Geste der Macht bedeutete, die das ‚selbstgewisse‘ Subjekt entmächtigt? Dem sei nicht so, denn die Autorität des Gebots zwingt nicht. Es wirke vielmehr durch Machtverzicht und Selbstzurücknahme, nicht im Sinne des ‚Zimzum‘, sondern als Macht der Ohnmacht. Es sei nicht der Andere selber, der kraft eigener Souveränität befiehlt, sondern er in sei-

ner Machtlosigkeit, die unwiderstehlich wirke und ‚mich‘ entmächtige. Dabei bleibt es allerdings nicht, denn es ereigne sich eine Wende von dieser Heteronomie zur Autonomie, wie Welz zeigt.

Letztlich plädiert sie mit Levinas für eine ‚Theologie ohne Theodizee‘, um zu vermeiden, Gott zu instrumentalisieren in der Illusion, ihn angemessen zu bezeugen. Diese finale Geste der Entmächtigung theologischer Vernunft und Sprache ist zwar fundamental sprachkritisch verfaßt, aber doch nicht strikt negationslogisch. Denn die Gott unangemessene Rede (die in ihrer Problematik an Adornos negative Dialektik zumindest erinnert) bleibe unerläßlich in Form eines ‚andeutenden Sprechens‘ (was man *deiktische* Lexis nennen könnte). Nur hat die Geste der Sprachkritik eine nicht unbedenkliche Eigendynamik. So erklärt Welz: „Egal wie wir von Gott sprechen, er entzieht sich dem, was mit unseren Zeichen gesagt ist“. Wenn Gott allerdings nur ‚Entzugerscheinung‘ wäre, würden ‚Wort und Sakrament‘ dann zu ‚Schall und Rauch‘, zu leeren Formeln ohne Präsenz und Prägnanz? Der Macht der Sprache kann sich keiner entziehen, der von ihr Gebrauch macht, der Autor ebenso wenig wie die Leser. Sollte Gott das ‚können‘? Und wäre dieser Entzug nicht eine ultimative Geste der Macht über alle Sprache?

Philipp Stoellger analysiert die Gesten der „Souveränität im Spiel der Zeichen“, um dem „Schein der Macht in religiöser Rede“ auf die Spur zu kommen. Religion macht Sprache, und Sprache macht Religion. Das ist traditionell; aber die Macht im Verhältnis beider groß zu schreiben, läßt manifest werden, was meist latent gehalten wird. Denn Macht wird in der Perspektive der Religion ursprünglich und letztlich Gott vorbehalten. Das kann man ‚ideologiekritisch‘ beklagen; es hat aber intentione recta die Funktion, alle anderen Mächte distanzieren und kritisieren zu können. Nur sind Religion und Sprache selber solche Mächte. Die Macht der Sprache zeigte sich überaus deutlich in den literaturwissenschaftlichen Studien; die Macht Gottes und die nicht geringen Probleme damit in den religionsphilosophischen. Das manifestiert sich in einem Konflikt: *Nemo contra deum, nisi verbum ipsum*. Ist Gott die Macht über alle Macht, auch über die der Sprache? Oder vermag (nur?) die Sprache noch etwas über und gegen Gottes Macht?

Die klassische ‚Hermeneutik des Verdachts‘ hat vor allem Religion und Gott unter Verdacht gestellt – aber damit die Sprache noch in Anspruch genommen und zugleich als Sprachkritik ebenfalls unter Anklage gestellt. Läßt sich Religion noch leicht kritisieren, zumindest anhand ihrer offiziellen Formen und Vertreter, wird das bei der Sprache erheblich schwieriger. Denn wie kann man sie angreifen und auf Distanz bringen, ohne sie im Rücken zu haben und zu (ge)brauchen? Sprache erscheint als ursprünglich und letztlich die mächtigste von allen. ‚Macht‘ hingegen ist immer wieder leicht angreifbar, wie die Tradition der Machtkritik zeigt. Selbst ein Diskursanalytiker wie Foucault aber wurde hinterrücks von der Macht wieder eingeholt, indem er in die mächtigste aller möglichen akademischen Positionen kam. Und selbst darin blieb er noch unterstellt der anscheinend unentrinnbaren Macht der Sprache. Sprache ist daher

nicht nur ein ‚Medium‘ der Macht, sondern das allmächtigste Medium. In ihr zeigt sich die Macht des Mediums, keineswegs nur Mittel zu sein, sondern von ganz eigener symbolischer Energie.

Daher bestehen zwischen der Macht der Religion und der der Sprache gravierende Konkurrenzen. Sollte in theologischer Perspektive nicht gelten: *Nemo contra verbum, nisi deus ipse?* Das insinuierte auch Welz mit Levinas. Wenn aber gilt: „Gegen die Sprache nur die Sprache selber“, könnte man nur in der Sprache gegen deren Übermacht ‚andenken‘, etwa wie es Dissemination und Dekonstruktion versuchen, in aller prekären Vergeblichkeit, aber nicht ohne Performanz (wie sich bei Clemens' Adornostudie ebenso zeigte wie in Baukes Nietzschestudie). Wenn die Identität des Souveräns differenziert wird, wird nicht nur Macht disseminiert und Gott anders gesagt, sondern die Sprache tritt auseinander (wie in Sagen und Gesagtes). Ginge es dann letztlich um eine Religion ohne Souverän und darum, Gott nicht mehr als Souverän zu denken?

Das führt in Differenzen zur Tradition religiöser Rede und zu den klassischen Gesten der Ermächtigung: Autorisierungsformeln von Propheten (Berufung), Autorisierungstechniken der Apostel wie derjenigen des Paulus' (Berufung) und Autorisierungsfiktionen der Evangelisten (Augenzeugenschaft). All das sind Formvarianten der Entmächtigungsgesten – aber gleichwohl nicht ohne Ermächtigungsanspruch. Diese Ambiguität von Er- und Entmächtigung in den Sprachgesten läßt sich *ad malam* und *ad bonam partem* auslegen. Das zeigt sich anhand der ambivalenten Geste des ‚Ich aber sage euch ...‘ Klassisch als Geste ungeheurer Ermächtigung gelesen, so ungeheuer, daß des Todes würdig sei, wer so spreche, kann man etwas subtiler darin auch eine Entmächtigungsgeste sehen: eine riskante Exposition, die sich nicht auf Autoritäten und Autorisierungen zurückzieht, sondern selber zu sagen wagt. Die Spiele der Macht zwischen Sprache und Religion werden so anders konstelliert als gewohnt und als von der Kritik gewünscht. Es bleibt daher nicht alles so selbstverständlich, wie es war. Das ist nicht wenig.

Andrea Anker insistiert auf der Macht und Kraft Gottes gegenüber der Sprache mit dem programmatischen Pauluszitat: „Denn nicht auf Worten beruht das Reich Gottes, sondern auf Kraft“. Das entfaltet sie anhand der paulinischen (Anti-)Rhetorik in den Korintherbriefen. Nach Paulus werde nur dort „theologisch sachgerecht“ geredet, wo die Kraft der Rede dem Wort vom Kreuz entspreche, in dem die Kraft Gottes sich darstelle. Diese Kraft (oder Macht, wenn dynamis als *potentia* übersetzt wurde) dient als religions- und sprachkritisches Regulativ. Dabei ist die so in der Sprache ihr entgegengesetzte Macht Gottes eine externe Kritikinanz, die nur intern zur Sprache kommen kann. Daher ist Paulus' theologische Rede auch so rhetorisch wie antirhetorisch:

In paradoxierendem Chiasmus setzt er im 1. Korintherbrief die Weisheit des Kreuzes der Weisheit der Rede entgegen. Dementsprechend gelte es, Christus als den Herrn und sich selbst als Diener zu predigen, und zwar „damit die überragende Größe der Kraft Gott angehöre“. Die Entmächtigungsgesten des Apostels als ‚Diener des Wortes vom Kreuz‘ dient einerseits einer noch radika-

leren Entmächtigung der korinthischen Gegner, andererseits der Ermächtigung nicht der eigenen Rede, sondern des ‚Wortes vom Kreuz‘, und letztlich zehrt die doppelte Geste von der Macht Gottes. Diese theologische Grammatik der Rhetorik gerät aber in Ambivalenzen: wenn die apostolische Rede mit eigenem Machtanspruch auftritt, gegen ihre Gegner; und wenn die Externität der Macht Gottes in der Rede des Apostels in Anspruch genommen wird, gar exklusiv. Die Schwächen und Schwachheit des Apostels werden dann zu Zeichen der Entmächtigung durch Gott – die doch eine indirekte Ermächtigung ist.

Ihren lebensweltlichen Nerv zeigt Ankers Ausführung im Verweis auf den Lebenskontext der Textinterpretation. Denn die Verflechtungen von sprachlicher Macht, Ohnmacht, Selbst- und Fremdermächtigung und -entmächtigung überschreite die Ebene des gesprochenen Wortes. Das Leben ‚in Christo‘ werde dann selbst „zum Ausdruck des Eindrucks dieser Rede. Und umgekehrt: in der Rede wird ausgedrückt, was (auch) das Leben eindrücklich vor Augen führt.“ Nicht die höchste Sprachmacht der Eloquenz sei das Maß aller Dinge, gar Gottes, sondern möglicherweise gerade der, der in Grenzlagen nicht mehr viel zu sagen vermöge. Kritisch zu fragen bleibt daher, ob es unzureichend reflektierte „Ermächtigungsstrategie gegenwärtiger Theologie und gemeindlicher Praxis gegenüber diesen Texten selbst“ gebe, die diesen Gewalt antue? Wenn dem so wäre, bliebe das Verhältnis von Sprache, Macht und Religion durchaus prekär und schwerlich mit einem Rekurs auf Paulus zu befrieden. Nicht das schon Gesagte, sondern nur das eigene Sagen kann diese Gewalt vermeiden, es zumindest versuchen, in Antwort auf den Zu- und Anspruch des Anderen, wie er in den Texten und in Seelsorgesituationen begegnet.

Andreas Mauz beschließt – und eröffnet von Neuem – die theologischen Studien mit einer literaturwissenschaftlichen Untersuchung über „Göttliches Schreiben. Zur Genealogie des Schreibens und ihrer Nützlichkeit für eine Poetik des ‚Heiligen Textes‘“. Ausgehend von Hamanns These „Gott ein Schriftsteller! –“, also jemand, der schreibt, fragt Mauz: wie schreibt er dann? Er nimmt das Diktum *ametaphorisch*, man könnte auch sagen, er nimmt es wörtlich, um Gott als *Schreiber* aufzufassen, um mit den Mitteln der ‚Genealogie des Schreibens‘ Aufschluß über die Modalität göttlichen Schreibens zu suchen.

Der Befund der Phänomene biblischer Schriften und ihrer theologischen Schrifttheorie ist dafür zunächst ernüchternd. Die einzigen Autographen Gottes, die Dekalogtafeln, wurden zerstört und durch mosaische Kopien ersetzt. Und im Neuen Testament steht es nicht besser: Jesus hat zwar erzählt und gepredigt, aber nichts Geschriebenes hinterlassen. Gott erscheint daher in den biblischen Schriften wenn, dann als Schriftsteller, der schreiben läßt. Es gibt daher erstens ein *Schreiben Gottes im Genitivus subjectivus* nur imaginär, und zweitens ein Schreiben Gottes im Sinne eines *Schreibens von Göttlichem* mittels eines Schreibers, wie Moses, dem Gott ‚diktierte‘. Wie aber und mit welchem Recht kann dann vom ‚Wort‘ oder ‚Buch‘ Gottes die Rede sein? Dazu geht Mauz den Problemen im Umgang mit konkreten Darstellungen göttlichen Schreibens nach.

Methodisch rekurriert er auf die *Genealogie des Schreibens*, auf deren Hintergrund er sein Projekt einer *Poietik des ‚heiligen Textes‘*. Die ‚Genealogie‘ bezieht sich auf einen Forschungsdiskurs, der den *Prozeß* des Schreibens, nicht ‚die Schrift‘, untersucht (mit Martin Stingelin). Schreiben wird dreidimensional differenziert in *Sprache, Instrumentalität* und *Geste* des Schreibens (*Semantik, Technologie* und *Körperlichkeit*). Damit wird der übliche Primat des Sinns bzw. der Semantik eingeklammert, um neben der ‚geistigen Tätigkeit‘ die ‚technische‘ und ‚körperliche‘ in den Blick zu bekommen – im Sinne von Nietzsches Diktum: „Unser Schreibzeug arbeitet mit an unseren Gedanken“, gewissermaßen dem Grundsatz der Medientheorie *avant la lettre*.

Das Projekt Mauz zielt darüber hinaus: auf eine *Poietik des ‚heiligen Textes‘*. Gemeint ist damit ‚Heiligkeit‘ als *Textphänomen*, genauer: als *Textoberflächenphänomen* in den Blick zu nehmen. Der damit gesetzte *poetologische* Begriff von Heiligkeit sei kein substantielles Attribut eines Textes, sondern literaturwissenschaftlich präzise eine Selbstbestimmung bzw. -beschreibung des Textes ‚als offenbartem‘ o.ä. Untersucht man entsprechende Texte, wird eine Unterscheidung nötig von ‚heiligendem‘ und ‚geheiltem‘ Text. Im biblischen Text sind vor allem die Passagen relevant, die den übrigen Text ‚heiligen‘ bzw. ‚heilig sprechen‘. Im Zuge dessen zeigt sich, daß für die Selbstbeschreibung ‚als heilig‘ das Konzept der ‚Offenbarung‘ zentral ist. Das führt Mauz in die Systematik einer ‚Erzählgrammatik der Offenbarung‘. Der sog. Lasswell-Formel folgend unterscheidet er „Wer (*Offenbarer*) offenbart was (*Offenbarungsgehalt*) wem (*Offenbarungsempfänger*) in welchem Medium (*Offenbarungsmedium*) mit welchem Effekt (*Offenbarungseffekt*)?“

Fokussiert die ‚Genealogie des Schreibens‘ gestische und instrumentelle Dimensionen, so die Erzählgrammatik der Offenbarung die erzähltechnische. Mauz’ *Poietik des ‚heiligen Textes‘* zielt auf Analysen des Schreibens, die Heiligung bzw. Sakralisierung prä tendieren. Das heißt, er entwirft ein Programm, die basalen Gesten der (Selbst)Ermächtigung der Texte *als heilig* zu untersuchen (wie z.B. Autorisierungstechniken und -fiktionen). Die Selbstbeziehung der Texte manifestiert sich in ‚heiligenden Schreibszenen‘, das ein Schreiben sei, „das sich bei sich selbst aufhält“. An der Oberfläche manifestiert sich der (selbst geschriebene) Macht(ab)grund des Textes. Die Macht der Sprache wird konkret und zum analysierbaren Phänomen in der Ermächtigungsgeste des Schreibens, und zwar des als göttlich (autorisiert) ausgegebenen Schreibens. Das exemplifiziert Mauz an Vassula Rydens ‚True Life in God‘, dem Diktum folgend: „Der Bleistift war stärker als ich“. Er zeigt hier das „Zusammenspiel des Mediums der (Offenbarungs-)Erzählung und der menschlichen und technischen Medien in der Erzählung“.

Damit verbindet er eine durchaus Geltung beanspruchende These: das Schreiben sei primär und nicht die Schrift. So verdanke sich auch die Autorität göttlichen Schreibens wie in Dan 5 der Besonderheit der Instrumente – bis dahin, daß das Schreibinstrument zur Metapher der Offenbarungsempfänger wird: der Prophet als Schreibrohr oder Griffel Gottes. Dazu gehöre die in den vorangehenden Studien bereits thematische Selbsterniedrigung in der Entmächtigung

gungsgeste, keinerlei instrumentelle Eigendynamik zu zeigen. Der Griffel Gottes schreibe nur richtig, wenn er von Gott geführt werde, also nicht selber dabei mitbestimme und mitschreibe. Während in der ‚Genealogie des Schreibens‘ die Eigendynamik der Instrumente von eigenem Interesse ist, erscheint in theologischen Zusammenhängen selbige als „gefährliches Leck“. Der Prophet als ‚Griffel Gottes‘ habe fehlerfrei dem Diktat zu folgen, so die altprotestantische Inspirationslehre. Das sei bei Neuoffenbarern wie Ryden anders: deren Fehleranfälligkeit lasse skeptisch werden hinsichtlich der ‚Qualität‘ des Geoffenbarten. – Offenbar meldet sich hier bei Mauz ein mehr als ‚deskriptiver‘ Aspekt, der in die systematische Urteilsbildung der untersuchten ‚heiligen Texte‘ führt.

Mauz’ ‚Poetik des heiligen Textes‘ birgt (noch latent) theologisch bemerkenswerte Kritik- und Entmächtigspotentiale: einerseits in Kritik allzu semantisch fixierter und medienvergessener Schriftlehren, andererseits in der Rückbindung derselben an ihre Medialität und konkreter ihre Metaphorizität des ‚Schreibens‘. Der Blick ernüchtert und entzaubert die Metapher von ‚Gott als Schriftsteller‘, nicht um sie zu entsorgen, sondern um sie zu remetaphorisieren und im Lichte der methodisch ernst genommenen Metapher die Selbstermächtigungsstrategien der Texte genau analysieren zu können. – Daß in dieser methodologisch gerüsteten Interpretationsperspektive selber nicht machtfrei operiert wird, ist merklich. Denn der ‚Poietologe‘ heiliger Texte und der ‚Geneologe‘ des Schreibens schreibt, und zwar schreibt er auch *zu*. In den Analysen sind *schreibende* Interpreten am Werk. Daß bei denen die eigenen Instrumente mitschreiben, ist nur pragmatisch konsistent. Daß darin allerdings auch so oder so ‚Sinn gemacht‘ wird – im Sinne der Poiesis –, ist mehr, als hier hermeneutisch thematisch wird. Denn die Entmächtigung ‚heiliger Texte‘ in der Analyse zehrt von der Ermächtigung der Analytiker. Gesten der Macht sind anscheinend auch unvermeidlich bei denen, die die semantische Oberfläche medienanalytisch durchdringen.

Das zeigt sich auf eigene Weise auch in den psychologischen Studien, die um die ‚Macht der Psyche und die Psyche der Macht‘ kreisen. *Brigitte Boothe* analysiert „Die Integrität der Person und die sexuelle Preisgabe“ entlang der Dimensionen von „Bemächtigung“, „Entmächtigung“ und „Zähmung“. Paarung, Paarbildung und deren Sexualität also, sei ‚*invasive Zweisamkeit*‘, so die Leitthese Boothes. Beide sind mächtig und sich zugleich ausgeliefert unter der Macht des Begehrens. In diesem Zusammen- und Widerspiel sind vielfältig Gesten der Er- und Entmächtigung präsent, in den Vollzügen ebenso wie in deren Darstellungen und noch in deren Thematisierung. Dieses Gefüge von Konstellationen zwischen den Geschlechtern erörtert Boothe in Form einer kurzen Phänomenologie paradigmatischer Machtkonflikte, die ein Kaleidoskop der Geschlechterverhältnisse bildet.

Die übliche Lehrmeinung, die naturalen Bemächtigungspraktiken zwischen Tieren diene der Generativität und der Weitergabe des Erbguts *normalisiert* und *naturalisiert* die riskante Konstellation der Paarung. Für den je unvertretbar Einzelnen hingegen trifft diese Beobachterthese nicht das Phänomen. In

psychologischer Perspektive ist die Psychosexualität „heimliche Herrscherin“. Aus evolutionsbiologischer Sicht hingegen sei es die „Macht des Marktes“, die die „Paarungsschau“ bestimme. In qualitativ sensibler Wahrnehmung hingegen gehe es um die „Wertschätzung des Einzelnen“. Die Kulturpraxis der Individuierung und Personalisierung erweist sich kulturtheoretisch als irreduzibel auf biologische Konzepte. – Hier zeigt sich eine Geste des Widerstands gegen die Entmächtigung der individuellen Perspektive durch die Selbstermächtigung natürlicher Beobachterbeschreibungen. In diesem Streit sind Gesten der Macht präsent, die zeigen, wer von wo und wie schaut.

Aber die Sexualität der Paarung könne auch zur „Individualisierungsfalle“ werden. Denn Sexualität stehe quer zur Individuierung. Sie schaffe Selbstverlust zugunsten der Vereinigung. Die *Bedeckung* dagegen schaffe sozialen Abstand, ist so gesehen Differenzkultur. Und die Gründe in der ‚Scham‘ und der entsprechenden ‚Beschämungsmacht‘. Das zeige sich nolens oder volens in den sogenannten ‚Freudischen Fehlleistungen‘ und den entsprechenden ‚Beschämungen‘. Versehentliche Entlarvung spielt zwischen Nähe und Distanz – und zeigt eine Macht jenseits der Macht des Individuums oder Subjekts. In der Macht der Sprache manifestiert sich eine Macht des Unbewußten, die ein weiterer Kandidat ultimativer Macht zu sein scheint. Die Macht der Sprache könnte gelegentlich auch Camouflage der Macht des Unbewußten sein. Wenn Fehlleistungen sprechende Beispiele für einen inneren Widerstreit sind, wie Boothe ausführt, sind sie symptomatisch bzw. hermeneutisch aufschlußreich: in ihnen manifestiert sich ein Machtkonflikt. Gesten der Entmächtigung (so sei es doch nicht gemeint) widersprechen der Selbstermächtigung dessen, was verborgen bleiben sollte. Die literaturwissenschaftlichen wie die theologischen Studien waren voller Beispiele dafür. In der Demut der Widmung zeigt sich auch eine Selbstermächtigung des Dichters – und dahinter möglicherweise noch eine Macht des Anderen, nolens oder volens. Diese Machtspiele und -konflikte verfolgt Boothe im vielfältigen Widerstreit der Geschlechter: in männlicher Souveränität und der Flucht vor der Frau einerseits, andererseits anhand mächtiger Frauen und männlicher Ergebenheit bis in die weibliche Zurückweisung ‚aversiver Phallizität‘. Imaginärer Anschauungsraum dafür sind in erstaunlicher Fülle die Grimmschen Märchen.

Die Märchenwelten sind Machtwelten in sprachlicher Gestalt und darin indirekte Darstellung von kulturellen Praktiken und Apraktiken, die Aufschluß geben über die Gesten der Er- und Entmächtigung zwischen den Geschlechtern. Wessen Macht in diesen Konstellationen wirksam ist, bleibt allerdings in der psychoanalytischen Interpretation bemerkenswert latent. Ist es die Macht der Psyche, die sich indirekt darstellt und ihren Möglichkeitsraum auslotet in den Imaginationsräumen? Oder ist es die Macht der Individuen, die sich darin behaupten und ermächtigen gegen die entmächtigenden Normalisierungen in biologischen Beschreibungen? Jedenfalls ist nicht zuletzt die Macht der Interpretin im Spiel der Analysen. Aber auch hier macht der Gebrauch der Macht die Bedeutung: die *relecture* Grimmscher Märchen zeigt mehr als vielleicht gewollt, eröffnet damit aber auch Interpretationsmöglichkeiten, die nicht ohne

potentia, sprich: Potenz, sind. Interpretation im Dienste der Ermächtigung des kommenden Lesers, könnte man die hermeneutische Figur nennen, die Boothe vor Augen führt.

Bernhard Grimmer führt die hermeneutischen Implikationen des psychologischen Blicks weiter aus unter dem Titel: „Die Macht der Sprache und die Sprache der Macht: Kreditierung und Diskreditierung in der Psychotherapie“. Psychoanalyse wolle nicht nur Symptomlinderung, sondern die Veränderung psychischer Strukturen – und das gehe nicht ohne die Ausübung sozialer Macht in persona des Therapeuten. Diese durchaus suggestive Macht sei leicht zu kritisieren. Grimmer hingegen vertritt die These, daß die Patienten eine Figur der Macht im Analytiker suchten und dessen offenbar bedürften. Normativ darüber hinaus geht die weitere These, daß der therapeutische Prozeß möglichst von wechselseitiger Zuschreibung von Macht und Kompetenz zu prägen sei. Dabei bleiben Analyse und Therapie ein „Machtkampf“, in dem Patientenerlebnisse und Analytiker Macht widerstreiten. Diesen Streit der Mächte gelte es, so die zweite normative These, so zu regulieren, daß er dazu diene, den Patienten zu „mobilisieren, neue Wege des Selbstbezugs und des Umgangs mit Anderen zu finden“.

Der Horizont der Machtkonflikte sei die ‚Macht der Sprache‘, auf die die Psychoanalyse ebenso setze wie der Patient. Darin ist ein Vertrauen in die *Wirkmächtigkeit* der Sprache präsent: die ‚talkin cure‘ der Analyse entfalte sich auf dem Boden der Sprache und einer Vertrauensbeziehung. Analytiker wie Patient verlassen sich offenbar auf die Macht eines Dritten, der gemeinsamen Sprache, in der Träume erzählt, Übertragungen vollzogen und neue Sichtweisen artikuliert werden. Analyse so gesehen ist Arbeit mit und an der Sprache – in der die Sprache an der Arbeit ist, wie man nach den vorangehenden Machtanalysen bemerken kann. Einer ‚Genealogie des Schreibens‘ könnte hier eine ‚Genealogie des Redens oder Erzählens‘ entsprechen. Denn die Medien der Artikulation sprechen mit.

Diese therapeutische produktive Macht der Sprache begegnet hingegen auch der Sprache der Macht – einem Sprachgebrauch im Dienste von Er- und Entmächtigung in unproduktiver Weise. Das provozierte die Kritiken von Sartre wie Foucault, wie Grimmer darstellt. Konkret und weiterführend bezieht er diese Problemkonstellation auf die Strategien von ‚Kreditierung und Diskreditierung‘ in der Therapie. Wenn der Patient den Therapeuten kreditiert, weil er einen mächtigen ‚Heiler‘ sucht, gilt es gegenläufig seitens des Therapeuten den Patienten zu kreditieren, also zu *er-*, nicht zu *ent*mächtigen. Die entscheidende Frage sei daher: „Wie ... gelingt es, den Glauben des Patienten an den Analytiker und dessen Worte in einen Glauben an sich selbst umzuwandeln?“ Das Modell dessen findet Grimmer in Jesu Wort an den Hauptmann von Kapernaum, dem *sein* Glaube geholfen habe (Matthäus 8, 5-13). In der Psychoanalyse hingegen gehe es darum, den Patienten „zum Mächtigen und nicht nur zum Gläubigen“ zu machen (was allerdings im Licht der Macht des Glaubens – dem kein Ding unmöglich ist – nicht ganz aufgeht). Sie habe dem Patienten ‚Kre-

dit' zu geben, ein symbolisches Kapital des Zutrauens und der Anerkennung seiner Fähigkeiten. – Dann ist die *Ermächtigung* des Patienten die regulative Geste des Analytikers, durchaus verwandt der Ermächtigung des Lesers in Textzusammenhängen. Wie aber kann eine Ermächtigung des Anderen gelingen, ohne indirekt eine Ermächtigung von Gnaden eines Ermächtigters zu sein? Wie also kann die dafür notwendige *Entmächtigung* des Analytikers gelingen? In dem ‚Warten‘ Freuds zu Beginn einer Therapiesitzung, wie Grimmer darstellt? Also in der Abwehr von direkter Wunscherfüllung? „Der Psychoanalytiker will Macht ausüben und sollte sich dazu bekennen“, erklärt Grimmer, und manifestiert damit, was meist latent gehalten wird. Entsprechendes gilt sc. auch für Autoren, seien sie literarischer oder biblischer Provenienz – und es gilt nolens volens noch für Interpreten, zumal wenn ihre Interpretationen lesbar werden. Interpretation ist Ermächtigung – nur bleibt kritisch fraglich, ob es vor allem Selbstermächtigung ist oder wenigstens letztlich dem Andren, dem Patienten oder Leser zugute kommen soll. Das Regulativ der Gesten der Macht ‚macht‘ den Unterschied.

Das zeigt in wissenschaftstheoretischem Zusammenhang *Hans-Dieter Mutschlers* Studie zu „Macht und Kalkül“ in den Praktiken der Naturwissenschaften, vor allem in deren Sprachpraktiken. Kalküle sind nützlich, weil sie Berechnungen und Vorhersagen ermöglichen. Aber sie sind Formen des Denkens, mit denen zu leicht unterstellt wird, daß die Welt ‚so sei‘, wie sie im Kalkül berechnet wird. Der Computer wäre dann der beste Rechner, Berechner der Welt, der sage, wie sie sei. Diese Neutralisierung (mit impliziter Wertung!) des ‚rechnenden‘ Denkens und Sprechens kann zur Neutralisierung ethischer Fragen in den Wissenschaften führen, wofür die Naturwissenschaften nur zu viele Beispiele geben, nicht zuletzt das amerikanische Atombombenprojekt. Eine sich verabsolutierende ‚Kalkülvernunft‘ hebe die ethische Reflexion und Praxis auf – so lautet die wissenschaftskritische These Mutschlers. Und darin betreibt er eine Kritik an den Ermächtigungsgesten der Naturwissenschaften – und muß mit denen nolens volens konkurrieren. Sein Argument dafür ist so schlicht wie klar: Kalküle haben ihren Ort in der Berechnung des Faktischen; Normen hingegen in der Bewertung des Seinsollens. Eine Konfundierung beider Aspekte werde so konfus wie gefährlich. Mit Kant bestimmt er den für eine Kultur wie die Wissenschaften relevanten zweiten Aspekt als den Horizont der ‚reflektierenden Urteilskraft‘ (also nicht nur den der praktischen Vernunft) – und eröffnet damit den Horizont der Ästhetik, wie ihn die literaturwissenschaftlichen Studien untersuchten. Gegen die Geste der Ermächtigung kraft der ‚rechnenden Vernunft‘ dient hier eine durchaus kalkulierte Unterscheidung, die Macht verleiht: die Macht des Arguments gegen eine Totalisierung des Kalküls und damit gegen den logischen Positivismus ebenso wie gegen die entsprechenden Entwicklungen in den Naturwissenschaften.

Kalküle sind Machtmittel, mit ihnen zu denken verleiht Macht und bildet die klassisch gewordene Geste der Ermächtigung in der Interpretation der Welt (wie der Sprache). Sowenig Macht etwas ‚Schlechtes‘ sei, so deutlich sei sie

von Gewalt zu unterscheiden, so Hanna Arendt. Als *per se* legitimes und unvermeidbares Medium ist Macht unvermeidbar; allerdings wird sie zur Gewalt, wo sie nicht mehr an Verantwortung und Gemeinsinn gekoppelt sei. In diesem Sinne kann das Kalkül auch zu einer Figur der Gewalt werden, zur Ermächtigung einer gewaltsamen Interpretation. Daher argumentiert Mutschler für eine normative Grundlegung der Wissenschaften, um zu klären und zur Disposition zu stellen, wie mit den Machtmitteln der jeweiligen Wissenschaft umzugehen sei.

Theorien der Interpretation wie die Hermeneutik, die Exegese oder vergleichbare ‚zunftgemäße‘ Auslegeordnungen, beanspruchen ‚professionell‘ die Macht über die ‚zunftgemäße‘ Interpretation. Wer die Ordnung der Auslegung, des Verstehens oder der Interpretation kennt und bestimmt, wer demnach die Regeln formuliert, nach denen zu verfahren ist, hat oder beansprucht die Deutungsmacht. Gilt dann: Souverän ist, wer die Macht hat, nicht nur über die Interpretation zu entscheiden, sondern über ‚das, was gilt‘: über die Regeln wie über Gesetze oder die Auslegeordnung? Interpretation ist jedenfalls stets in Macht verstrickt – so wie Macht sich in Interpretationen und ihren Regeln manifestiert (und zwar vor allem in solchen, die ‚nicht nur Interpretation‘ zu sein beanspruchen). Entscheiden zu können, ‚was der Fall ist‘ beanspruchen alle ‚harten Wissenschaften‘ mit den Mitteln der Empirie oder mit ‚Quellen‘, die das Urteil belegen und begründen. Dies- oder jenseits der Wissenschaften beanspruchen das diejenigen kulturellen Formen, die zu entscheiden vermögen, was gilt: Herrscher, Richter, Gesetzgeber auf andere Weise als Manager oder Unternehmer, und wieder anders als Chefredakteure oder Künstler.

Wenn Interpretation *als Macht* wirken will, müssen ihre Genesis und die Labilität des Grundes ihrer Geltung invisibilisiert werden. Sie bedarf einer (möglichst) fraglosen Geltung, um ‚mehr als Interpretation‘ beanspruchen zu können. Dazu dien(t)en einerseits *Mythen* als narrative Formen der Generierung von Fraglosigkeit; dazu dien(t)e andererseits *Metaphysik* als begriffliche Form der Letztbegründung; dazu dienen Großtheorien seit Hegel in kritischer Umbesetzung der Metaphysik. Jenseits dieser Latenzschutzverfahren gibt es je nach ‚symbolischer Form‘ in der Kultur Verfahren, die jeweilige Interpretationsmacht trotz ihrer Labilität zu stabilisieren.

Die darin manifest werdende *politische* Dimension von wissenschaftlichen und *vorwissenschaftlichen* Interpretationsprozessen wirft Fragen nach Macht und Gewalt auf: Sind Interpretationen – in den Wissenschaften wie in vorwissenschaftlichen, lebensweltlichen, kulturellen Kontexten – monarchisch, aristokratisch, demokratisch, anarchisch, terroristisch oder gar diktatorisch strukturiert? Ist deren prätendierte Geltung transparent auf ihre Genesis? Inwiefern entsteht die Geltung *aus* der Genesis (in historischer Perspektive)? Und dient die Leitdifferenz von Genesis und Geltung der (problematischen) Enthistorisierung von Geltungsansprüchen? Interpretationen *könnten* in *politischen Modellen* analysiert werden, um die Konstellationen der Macht in den Spielen der Interpretation sichtbar zu machen und untersuchen zu können. Damit wird hier ein

„political turn“ der Interpretationstheorie bzw. der Hermeneutik vorgeschlagen. Denn eine kulturwissenschaftlich orientierte Theorie der Interpretation kann nicht machtanalytisch blind bleiben.

Eine Theorie des Verstehens und der Interpretation kommt spätestens seit Nietzsche und Foucault offensichtlich nicht ohne eine Reflexion der Machtgefüge aus, in denen Text und Interpretation sich bewegen. Insofern ist Hermeneutik Machtkritik – und hoffentlich auch umgekehrt. Die alte Alternative von Hermeneutik *oder* Ideologiekritik ist daher längst obsolet. Das zeigten bereits die ‚Hermeneutiker des Verdachts‘. Aber auch eine Umbesetzung der Hermeneutik durch Diskursanalyse scheint weder nötig noch wünschenswert. Die beiden können einander ergänzen, um nicht zu sagen ‚supplementieren‘.

Was allerdings in Hermeneutik wie Diskursanalyse gern latent gehalten wird, ist die Rückbeziehung der hermeneutischen und machttheoretischen Einsichten auf die Tätigkeit des Interpreten und auf die Eigendynamik von Schrift und Sprache. Könnte es sein, daß Interpretation als eine Version des ‚making it explicit‘ Gesten der Macht entmächtigt? Die Arbeit des Interpreten wäre damit eine hermeneutische Praxis der Entmächtigung – wenn denn nicht noch darin eine neue Version der Ermächtigungsgesten wiederkehrte. Was der Interpret verschweigt oder übergeht, bleibt ungesagt, wenn nicht geheimnisvoll. Stehen Autor wie Interpret letztlich unter der ‚immer noch größeren‘ Macht der Sprache und der Schrift, wie Klaus Weimar eingangs zu zeigen vermochte? Und wäre dieses Vermögen der Interpretation eine (wenn auch nichtintentionale) Geste ultimativer Macht des Interpreten? Bei noch so großer Entmächtigung schleicht sich eine immer noch größere Ermächtigung ein in der Arbeit der Interpretation. Das noch einmal zu deklarieren und zu decouvrieren schafft allerdings eine Transparenz, die den Lesern teil gibt an dieser Macht. Wollte man einen ‚political turn‘ der Hermeneutik vollziehen, wäre dieses Interpretationsmodell ein partizipatorisches und transparentes – und damit durchaus demokratiefähig. Das versteht sich nicht in allen Interpretationen von selbst.

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

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des Zürcher Universitätsvereins

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 versammelten 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 Entmchtigungsfiguren 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, Zählung | 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 |