

RHETORIK-FORSCHUNGEN

Herausgegeben von
Joachim Dyck und Gert Ueding

Begründet von
Joachim Dyck, Walter Jens und Gert Ueding

Band 21

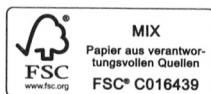
Gert Ueding, Gregor Kalivoda (Hrsg.)

Wege moderner Rhetorikforschung

Klassische Fundamente und
interdisziplinäre Entwicklung

De Gruyter

Mitarbeiter der Redaktion: Filip Njezic



ISBN 978-3-11-030928-7
e-ISBN 978-3-11-030957-7
ISSN 0939-6462

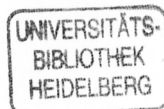
Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2014 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Druck: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen
∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier
Printed in Germany
www.degruyter.com



2014 A 447

Inhaltsverzeichnis

<i>Gert Ueding</i> : Anstatt einer Einleitung	1
I. KLASSISCHE RHETORIK UND PHILOSOPHIE	
<i>Anton Hügli</i> : Überzeugen und Überreden. Über das Verhältnis von Philosophie und Rhetorik	11
<i>Burghart Schmidt</i> : Nichts entgeht der Rhetorik in der Menschenkommunikation. Aspekte einer rhetorisch negativen Rhetorik im Vergleich zu Adornos sozialtheoretisch negativer Rhetorik	31
<i>Helmut Schanze</i> : Theodor W. Adornos ‚Negative Rhetorik‘. Versuch einer Annäherung an ein vergessenes Kapitel der Rhetorikgeschichte des 20. Jh ...	49
<i>Josef Kopperschmidt</i> : Warum Heideggers Interesse an der Rhetorik kein Glücksfall für die Rhetorik war	59
<i>Peter L. Oesterreich</i> : Polypersonalität. Das <i>grand arcanum</i> starker autoinvenienter Subjektivität	75
<i>Gérard Raulet</i> : Gemeinsinn und Expressivität. Grundriss einer Theorie postmoderner Repräsentation	89
<i>Temilo Van Zantwijk</i> : Bin ich <i>jetzt</i> gerecht? Derridas Verzeitlichungsparadox der Legitimation aus rhetorischer Sicht	101
II. LITERARISCHE RHETORIK	
<i>Richard Nate</i> : ‚Master Tropes‘ und ‚Master Narratives‘. Zu den rhetorischen Implikationen literatur- und kulturtheoretischer Konzepte	113
<i>Benjamin Biebuyck</i> : Blitzen ohne Blitz. Überlegungen zur Kategorie des ‚Handelns‘ zwischen Figürlichkeitstheorie, Rhetorik und Erzähltextwissenschaft	129
<i>Bernhard Asmuth</i> : Anschaulichkeit. Varianten eines Stilprinzips im Spannungsfeld zwischen Rhetorik und Erzähltheorie	147
<i>Anita Traninger</i> : Erzähler und <i>persona</i> . Rhetorik und Narratologie zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit	185
<i>Stefan Nienhaus</i> : Affektenlehre heute. Ein Beitrag der Rhetorik zur literarischen Emotionsforschung	211
<i>Renate Lachmann</i> : Die Rolle der <i>enargeia</i> in Texten der Phantastik	223

III. ETHIK UND JURISPRUDENZ

- Johannes Engels*: Zur Diskussion um die im ‚Archimedes-Palimpsest‘ neu gefundenen Texte aus zwei Reden des Hypereides..... 237
- Michael Erler*: Argumentationshäufung. Eine forensische Strategie in philosophischem Kontext..... 253
- Stephan Meder*: Rhetorik als Element juristischer Entscheidungsfindung..... 267
- Gregor Kalivoda*: Iudicium als Skandalon. Rechtsgefühl und Urteilsschelte..... 289
- Lutz-Henning Pietsch*: Rhetorik und Charakteristik im 18. und 19. Jahrhundert. Vom ‚moralischen Charakter‘ zu Karl Gutzkows *Shelley* 305

IV. ARGUMENTATION UND KOMMUNIKATION

- Ekkehard Eggs*: Rhetorik und Linguistik. Sprechen und Argumentieren mit Beispielen 319
- Andreas Hettiger*: Die Analogie im interkulturellen Lernen. Wie vertragen sich Rhetorik und Interkulturelle Kommunikation?..... 339
- Manfred Kraus*: Aneinander vorbeigeredet? Zur Rolle von Dissens und polemischer Debatte in der pluralistischen Gesellschaft..... 353
- Michael P. Schmude*: Rhetorik – Antikes System und moderne Praxis. Aristoteles-Quintilian und das Format *Jugend debattiert* 373
- Ernest W.B. Hess-Lüttich*: Wissenstransfer in der Gesundheitskommunikation. Ein Fachtext-Netzwerk zum Thema „Übergewicht und Ernährung“ 389
- Gottfried Gabriel*: Rhetorik des Geldes – In Bild und Schrift 417
- Jörn Albrecht*: Rhetorik und Übersetzung..... 425

V. BILDUNG UND KULTURTHEORIE

- Jürgen Trabant*: Über Sprach-Feindschaft..... 441
- Julia Genz*: Zugänglichkeit als Wirkungskategorie. Ein Beitrag zur Kanondiskussion 455
- Volker Kapp*: Rhetorische Exempla. Leere Worthülsen oder Chance für eine Elitekultur? 471
- Franz-Hubert Robling*: Rhetorisches Handeln als kulturelles Handeln 485
- Ivo Strecker*: Zur Liaison von Ethnologie und Rhetorik. Eine Chronik 503

- Birgit Stolt*: „Mit Herz und Verstand“. Zur Ubiquität und Rezeptionsgeschichte der Rhetorik am Beispiel Martin Luthers 529
- Philipp Stoellger*: Rhetorik als Organon der Deutungsmacht. Vom Nutzen und Nachteil der Rhetorik für die Religion 547

VI. POLITISCHE REDE

- Thomas Zinsmaier*: Zwangloser Zwang? Zum Problem des Verhältnisses von Rhetorik und Gewalt 587
- Manfred Kienpointner*: Freiheit oder Tod. Zu einem Leitmotiv politischer Rhetorik innerhalb und außerhalb Europas 595
- Josef Klein*: Sätze für das kollektive politische Gedächtnis. Rhetorische Form und Funktion..... 617
- Georg Zenkert*: Rhetorik und deliberative Politik 637
- Francesca Vidal*: Die Querela Pacis des Erasmus von Rotterdam..... 651
- Peter Schnyder*: Rhetorik und Gouvernamentalität in der politischen Romantik 663
- Olaf Kramer*: Politik zwischen Gegenwart und Zukunft. *Déi genus deliberativum* in der Mediokratie..... 681

VII. MODERNE RHETORIKTHEORIEN

- Gert Ueding*: Dialogrhetorik 703
- Tim Hagemann*: Antipersuasive und Aristotelische Rhetorik 715
- Hartwig Kalverkämper*: Rhetorik und Globalisierung: Herausforderungen an eine Leistungsdisziplin 725
- Bernd Steinbrink*: Rhetorik und Neue Medien 775
- Manfred Hinz*: Computerrhetorik. Ein Vorschlag zur Güte 787
- Arne Scheuermann*: Medienrhetorik, Wirkungsintentionalität, Affekt-techniken. Zur Konzeption von ‚Design als Rhetorik‘ als notwendige Ergänzung der Kunstgeschichte 807
- Isabelle Lehn*: Rhetorik der Werbung 821
- Urs Meyer*: Die amplifizierte Rhetorik. Grenzen einer Summa rhetorica am Beispiel der ‚Rhetorik der Werbung‘ 851
- Michael Erler*: Anstatt eines Nachworts 863

Philipp Stoellger

Rhetorik als Organon der Deutungsmacht

Vom Nutzen und Nachteil der Rhetorik für die Religion

Es gehört zu den erstaunlichsten Denkgewohnheiten, dem bloßen Wort Macht und Wirkung zuzutrauen, theologisch gesprochen ‚solo verbo‘: dass es bewegt in Affekt wie Motivation, Frieden stiftet, frei oder gerecht spricht, dass es Horizonte eröffnet, *sehen* lässt und *sehen macht*, dass es ordnet, orientiert und aufklärt – als wäre es nicht nur der Güter Gefährlichstes, sondern Mächtigstes. Dass solch eine Macht maßgeblich in der Sprachgestalt des Wortes gründet, in der Rhetorik also, ist im hiesigen Kontext zu selbstverständlich, um es eigens zu begründen. Daher geht es im Folgenden um eine Explikation dessen: um die *Hermeneutik der Rhetorik*. Der Glaube an das Wort vertraut auf dessen *Deutungsmacht* (des Wortes, wie des Glaubens daran). Darauf setzen sicher nicht alle, aber doch all die, die mit Worten arbeiten und von ihnen leben, bzw. mit Sprache, Rede und Texten. Selbst Gott konnte oder wollte offenbar nicht anders, so die Welt durch sein Wort erschaffen wurde, sein Wille im Wort des Gesetzes offenbart wird, sein Wort Fleisch wurde und wir ‚solo verbo‘ gerechtfertigt werden.

Das Christentum ist daher keine Schrift- oder Buch-, sondern eine *Wortreligion*, die auf die Deutungsmacht der ‚viva vox‘ wettet. Daher gilt für die christliche Verkündigung die Regel „sine vi humana, sed verbo“ (CA 28).¹ Das ist im Protestantismus zur Denkgewohnheit und Bekenntnisformel geworden: gewaltfrei und machtlos sich auf das Wort zu verlassen – in Glaube, Liebe und Hoffnung, dass das wohl wirken werde. Das Christentum ist die rhetorische Religion par excellence, vielleicht gar die Religion der Rhetorik, sofern Rhetorik vom Vertrauen solo verbo lebt. Nur was das heißt und wie es zu verstehen wäre – aller Hermeneutik des Verdachts gegen die Rhetorik wie gegen die Religion zum Trotz – das steht dahin. Die These soll näher entfaltet werden in fünf Schritten: erstens wird die *Rhetorik als Organon der Deutungsmacht* exponiert; zweitens die *rhetorische Situation der Religion* näher bestimmt;

¹ Vgl. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, hg. im Gedenkjahr der Augsburger Konfession 1930, Göttingen 121998, S. 123,21–124,9 (= Confessio Augustana, Art. 28): „Cum igitur de iurisdictione episcoporum quaeritur, discerni debet imperium ab ecclesiastica iurisdictione. Proinde secundum evangelium seu, ut loquuntur, de iure divino haec iurisdictione competit episcopis ut episcopis, hoc est his, quibus est commissum ministerium verbi et sacramentorum, remittere peccata, reicere doctrinam ab evangelio dissentientem et impios, quorum nota est impietas, excludere a communione ecclesiae, sine vi humana, sed verbo.“ Vgl. Hermann Diem: Sine vi sed verbo, München 1965, 73–89.

drittens die *Genealogie der Religion aus dem Geist der Rhetorik* skizziert; viertens die *Sehenlassen und Glaubenmachen als Deutungsmacht in Form rhetorischer Evidenzerzeugung* begriffen; und fünftens folgt ein *Postscriptum zum Verhältnis von Poetik und Rhetorik* in theologischer Perspektive.

1. Rhetorik als Organon der Deutungsmacht: declaratio terminorum

1. *Rhetorik ist ein Organon der Deutung.* „Organon“ soll schlicht besagen: sie ist der Inbegriff der erfahrungsgelernten, phronetischen Techniken der Deutung. Und Technik ist aller Kritik und Polemik zum Trotz nichts Unanständiges, sondern Lebensmittel humaner Kultur. Denn menschliches Leben wird menschlich, sofern es Arbeit an der Natur ist. Das heißt nicht allein Arbeit gegen den ‚Absolutismus der Wirklichkeit‘ oder Natur, sondern in, mit und unter der Natur, die wir sind, teils auch gegen sie, an Aufbau und Erhalt der Kultur zu arbeiten, in all den Techniken, die zu kulturellen Formen führen. Den Menschen *animal metaphoricum* zu nennen, ist daher eine Metonymie. Er könnte auch *animal rhetoricum* heißen, was auch eine Metonymie wäre: ist er doch *animal technicum*, das *semper ubique* technisch verfahrenes Wesen. Daraus ist weder gleich eine Sündenlehre zu machen, noch eine Heils- oder Versöhnungslehre, sondern schlicht die Einsicht, dass die Natur, die wir sind, in und von der wir leben, unhintergebar technisch verfasst ist, sofern wir menschlich leben. Und zu diesen humanen Techniken gehört der Umgang mit der Sprache. Sprachgebrauch ist die Technik namens Rhetorik.²

2. *Deutung* heißt: etwas als etwas *zeigen*, es *so* sehen lassen und die Hörer so sehen *machen*. Das kann in vielen Formen geschehen, etwa in Wort, Tat, Geste, Verkörperung oder Bild. Im Blick auf die Rhetorik ist es die Dimension des Zeigens im Sagen, die Deixis der Lexis, kraft derer etwas so oder so ge-

² Am Rande notiert: Es ist immer noch eine Denk- und Sprachgewohnheit in Philosophie wie Theologie, unter Rhetorik etwas Unanständiges zu verstehen, wissenschaftlich unredlich, wenn nicht sogar unsittlich. Solche Sittenwächerei selbsternannter akademischer Ordnungshüter zurückzuweisen, ist im hiesigen Kontext so unnötig, wie nur möglich – wenn sich nicht im Blick auf Religion schnell ein Vorurteil einschleichen würde: Wer von Religion als Rhetorik spricht, gar von der Genealogie der Religion aus dem Geist der Rhetorik, könnte leicht ein verbreitetes Bedürfnis bedienen: als sei die Religion doch ‚bloß Rhetorik‘. Wer sich daran erfreuen würde, hätte schon einen pejorativen Sinn von Rhetorik unterstellt, um der altbekannten Religionskritik willen. Eben dieses Bedürfnis kann man nicht befriedigen, wenn mit der rhetorischen Verfassung von Religion keineswegs über ihre Wirklichkeit und Geltung entschieden ist. Alles ist rhetorisch. Aber Rhetorik ist nicht alles. Und daher ist Religion rhetorisch verfasst, aber darum keineswegs ‚nur Rhetorik‘ – sowenig die Rhetorik selber ‚nur‘ Rhetorik ist. Ist sie doch die Technik kultureller Selbsterhaltung, gelegentlich auch der Selbststeigerung, und wenn es gut geht auch der Fremderhaltung und -steigerung.

zeigt wird mit dem Ansinnen, von den Hörern so gesehen zu werden. Hier von ‚Deuten‘ zu sprechen, ist inklusiv zu verstehen. Es benennt das Gemeinsame von Wort, Tat, Geste, Körper und Bild: das *Zeigen*. Die Gestik des Rhetors zum Beispiel, mit der er *etwas* als etwas und *auf etwas* zeigt und deutet, mit der er *sich* zeigt, wie in Mimik und Ausdruck, ebenso wie die Szenerie, die ihn so oder so erscheinen lässt, bis in die Wortgestalt, mit der er im Sagen etwas zeigt und so sehen lässt.

Der Unterschied wird im Vergleich zur bloßen Information offensichtlich: sie würde nur etwas wissen lassen und wissen machen. Das Deuten hingegen zielt auf die leibliche *Wahrnehmung* der Hörer, auf ihre Körper und Bewegung, auf Imagination und Affekte. Denn *sehen* lassen und machen heißt auch, es *fühlen* lassen und machen, *vorstellen* lassen und letztlich die Hörer *bewegen* und *handeln* machen. Wie das im einzelnen vonstatten geht, darüber kann das Organon der Rhetorik differenzierte Auskunft geben, das „Historische Wörterbuch der Rhetorik“ nicht zuletzt. Ist doch die Rhetorik der Inbegriff aller Künste und Techniken, mit Worten zu zeigen: ein Organon des Deutens.³ So generell zu sprechen ist ein Stück ‚Philosophie der Rhetorik‘, hier näherhin Hermeneutik der Rhetorik.

3. Jenseits bloß *logischer* Fragen, geht es dabei vor allem um Fragen *unreiner Vernunft*: um nicht nur logische, sondern *anthropologische, soziologische, altertologische, kosmologische* und auch *theologische* Fragen. Mag man das nicht ‚unrein‘ nennen, sind es Fragen der lebensweltlichen Formen der Vernunft in Funktion von Selbst- und hoffentlich auch Fremderhaltung. Blumenberg meinte (vielleicht gegen die analytische Sprachphilosophie):

Man kann die Entscheidung solcher Fragen wie dieser, ob der Mensch von Natur gut oder schlecht, durch seine Anlagen oder durch seine Umwelt bestimmt, der Faktor oder das Faktum seiner Geschichte sei, zwar wissenschaftlich, aber nicht praktisch aufschieben oder für sinnlos erklären.⁴

Es sind kulturelle tief verwurzelte Fragen und Themen, für deren Bearbeitung Rhetorik (und Poetik) unvermeidlich sind. „*Philosophie ist der Inbegriff von unbeweisbaren und unwiderlegbaren Behauptungen*, die unter dem Gesichtspunkt ihrer Leistungsfähigkeit ausgewählt worden sind.“⁵ Nicht ohne Ironie vom zugleich Unbeweisbaren und Unwiderlegbaren zu behaupten, es sei ‚Philosophie‘, deren Inbegriff gar, ist bestreitbar und auch widerlegbar. Ist doch die Hüterin der Vernunft zwar auf das Unwiderlegbare aus, aber das in möglichst schlüssig bewiesener Weise. Die Indirektheit und Umwegigkeit, Unbeweisbares unwiderlegbar zu behaupten – grenzt an Frechheit, an eine freche

³ Im „Historischen Wörterbuch der Rhetorik“ fehlen leider folgende Lemmata: „Zeigen“ bzw. „Deixis“ und „Deutung“.

⁴ Hans Blumenberg: *Anthropologische Annäherung an die Rhetorik*, in: ders., *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart 1981, 126 (104–136).

⁵ Hans Blumenberg: *Höhlenaugänge*, Frankfurt am Main 1996, 22 (Hervorhebung P.S.).

Vernunft, die dort noch zu sprechen wagt, wo der Beweis am Ende ist. Das riskiert eine kleine Transzendenz philosophischer Zunfratzen: über die Grenzen der reinen kritischen Vernunft hinaus. An dieser Grenze treffen sich Phänomenologen, Hermeneutiker, Rhetoriker und auch Theologen. Das kann ins ‚Zwielicht‘ führen (mit B. Waldenfels), ohne darum gleich dubios zu werden. Als Andeutung dessen und Wegweiser in diese Richtung formulierte Blumenberg:

Sie [die Behauptungen] sind danach nichts anderes als Hypothesen, mit dem Unterschied, dass sie keine Anweisungen für mögliche Experimente oder Observationen enthalten, sondern ausschließlich etwas verstehen lassen, was uns sonst als ganz und gar Unbekanntes und Unheimliches gegenüberstehen müsste. Die Behauptung, es gebe eine Erinnerung der Gattung wie der Individuen, wird sich weder beweisen noch widerlegen lassen; aber sie verschafft uns verstehenden Zugang zu Phänomenen.⁶

Verstehen lassen, elementarer auch sehen, wahrnehmen, auch vorstellen und fühlen lassen – ist das Geschäft derer, die nicht allein Beweisen, sondern vor allem Aufweisen, Zeigen und Hinweisen wollen. Der Wahrnehmungsgewinn wird zum Kriterium guter Deutung. Denn zum verstehenden Zugang gehört elementar die Zugänglichkeit des ansonsten Unzugänglichen: das Sichzeigen des Phänomens oder das rhetorische Zeigen des nicht selbst Gegenwärtigen. Für Blumenberg war „das vollkommene irdische Glück“: „Sagen zu können, was ich sehe“.⁷ Für den Rhetor wäre das zu variieren: Sagen zu können, was ich zu zeigen suche. Denn das Zeigen im Sagen führt den Hörern vor Augen, was sie sehen sollen und wie.

4. Sehenlassen und -machen bis ins Bewegen- und Fühlenlassen und Machen benennt andeutungsweise die kinästhetischen, perzeptiven, pathischen und auch ethischen Dimensionen der Rhetorik. Deutung als sehen lassen ist basal eine Lenkung von Wahrnehmung und Aufmerksamkeit, darauf aufbauend eine interpretative Bestimmung (*so* sehen lassen) bis zum normativen und handlungsleitenden Aspekt (*so* sehen und handeln machen). In dieser Mehrstufigkeit des Sinns von ‚Deuten‘ prätendiert und hat Rhetorik *Macht* (wie jede Technik): indem die Wahrnehmung der Anderen geformt, geprägt und orientiert wird: indem man die Anderen etwas *so* sehen lässt, *sehen macht* oder auch *glauben macht*. Und es liegt auch eine Dimension der *Macht* darin, das *so* Gezeigte (und Gesagte) *zu dem zu machen*, als was es *gezeigt* wird: einen Präsidenten zum Hanswurst oder zum Messias, oder auch einen Gott Mensch werden zu lassen, indem er zur Sprache und darin zur Welt kommt. Im *Grenzwert* heißt das: die Rhetorik *zeigt* etwas *so* oder *so*, und *macht* es *dazu* – und *macht* die Hörer glauben, es sei *so*, wie *gezeigt*.⁸

⁶ Ebd.

⁷ FAZ-Magazin, 118, 4.6.1982, 25.

⁸ Dies gilt für alle Varianten der rhetorischen Dreistillehre – auf entsprechend differente Weise.

Der Übergang vom Sehenlassen und -machen zum Glaubenmachen (es sei *so*, wie *gezeigt*) ist leicht gesagt, nur einigermaßen schwierig zu entfalten. Etwas *so* zu zeigen und es *dazu* zu machen bis zum Glaubenmachen sind hyperbolische Wendungen. Von Gottes Wort mag das gesagt werden gelegentlich auch gelten: was er sagt, geschieht und ist, wie gesagt (Ps 33,9), auf dass ihm geglaubt werde. Er ruft das Nichtsein ins Sein und spricht den Sünder gerecht (Röm 4,17). Vom Richterspruch mag das auch gelten: wen er frei spricht, der *ist* frei (ohne daran glauben zu müssen). Beide Beispiele haben die Theologie dazu geführt, die Sprechakttheorie zu bemühen, um das ‚*verbum efficax*‘ zu verstehen: die Wirksamkeit von Wort und Sakrament. Nur hat das die beunruhigende Nebenwirkung, dass vielerlei Sprechen plötzlich und unversehens sakramentale, wenn nicht divine Dimensionen zeigt.

Kraft der Rede andere sehen, fühlen und glauben zu machen, kann man mit Sprechakt- und Performanztheorie zu explizieren versuchen, aber damit lässt man leicht vergessen, dass es dabei um *Macht* geht, auch um deren Grenzen, Differenzierung und Kritik. Die Wirksamkeit des Wortes, die *Wortmacht* oder *Macht* der Rede, lässt sich etwas diskreter fassen und verstehen als *Deutungsmacht*. So formuliert geht es nicht um die ontologische Meisterfrage, wie aus nichts *etwas* wird oder etwas wieder zu *nichts*, sondern differenzierter darum, was es heißt, etwas *so* oder *so* sehen zu lassen und zu machen.

Die Ambivalenz der hyperbolischen Wendung ‚etwas zu dem machen, als was es *gezeigt* wird‘, formuliert Nietzsches Zuspitzung: dass „alles Überwältigen und Herrwerden ein Neu-Interpretieren, ein Zurechtmachen ist, bei dem der bisherige ‚Sinn‘ und ‚Zweck‘ nothwendig verdunkelt oder ganz ausgelöscht werden muss.“⁹ Nicht, dass ‚Macht‘ per se schlecht wäre, nur ist sie auch nie neutral, sondern stets ‚so oder so‘ bestimmt in Gebrauch und Wirkung, und daher intrinsisch ambivalent. Die eindeutige Positivierung als Selbststeigerung ebenso wie als ‚Eigenschaft Gottes‘ ist eine Vereinfachung, die ihre Ambivalenz zu schnell reduziert – und sind damit *auch* ein Zurechtmachen, mit der Gefahr von Fremd- und Selbsttäuschung. Auf dieses Problem mit der Distanz und Neutralität des Historikers zu reagieren, könnte dem nur entgegen mit dem „Verzichteleisten auf Interpretation überhaupt“, wie Nietzsche meinte, also „auf das Vergewaltigen, Zurechtschieben, Abkürzen, Weglassen, Ausstopfen, Ausdichten, Umfälschen und was sonst zum Wesen alles Interpretirens gehört“¹⁰. Ob solch eine Interpretationsaskese auf Dauer durchzuhalten ist? Geschichts(-schreibungs-)theorien, wie die Ricœurs, zeigen, wie unmöglich das scheint.

5. Die Rede, auch die religiöse, prätendiert Deutungsmacht. Dass aber dieser *Machtanspruch* *wirklich* wird, hat komplexe Bedingungen des *Gelingens*.

⁹ Friedrich Nietzsche: Zur Genealogie der Moral, Kritische Studienausgabe, hg. v. Giorgio Colli / Mazzino Montinari [= künftig abgekürzt: KSA], Bd. 5, München 1988, 314,2–5.

¹⁰ Ebd., 400,3–6.

Die Frage ist schlicht formuliert: Was *ermächtigt* ‚das Wort‘?:

- sein Urheber, wie der Redner, Gott, König, Papst, Präsident (mit Amt oder Charisma)? Das wird ebenso plausibel wie fraglich anhand der Beispiele von Wulff, Walser, Käßmann, Gauck oder Grass.
- das Wie des Wortes, seine rhetorische Gestalt in Rhetorik, Performanz und Inszenierung?
- die dem Wort *eigene* Macht, wie die Macht der Sprache, der man bei noch so großer ‚Sprachbeherrschung‘ immer schon folgt?
- die mediale Form (Verbreitung, Verfügbarkeit, Gestalt: Buch, web, TV ...) und die damit verbundenen Rückkoppelungen und Verstärkereffekte?
- die Hörer (wie und wem sie Aufmerksamkeit, Anerkennung etc. zukommen lassen)?
- die Struktur oder Ordnung (der Kommunikation, Gesellschaft, Diskurs)?
- die jeweilige Theorie, die dem Wort mehr oder weniger Macht zuschreibt?
- oder die Geschichte, bzw. Tradition und Wirkungsgeschichte?

Vereinfacht gesagt, ist der Deutungsmachtanspruch auf *Ratifikation* angewiesen, die nur ex post, im Rückblick vollzogen wird: im Laufe der Zeit, indem man einer Deutung folgt und sie dadurch ermächtigt, indem sie sich bewährt und zur Gewohnheit namens Tradition wird. Die Rhetorik selbst, im Augenblick der Rede und ihrem Nachklang, ermöglicht und begünstigt das bestenfalls. Rhetorik als Vollzug der Deutung ist nicht schon wirklichkeits-, sondern zunächst nur *möglichkeitsmächtig*. Das erfordert eine Unterscheidung: Macht kann als Verwirklichung einer Möglichkeit verstanden werden, wie bei Aristoteles. Deutungsmacht der Rhetorik hieße dann, was zu sehen und zu sagen *möglich* ist, möglichst gelungen wirklich werden zu lassen im Sprechen. Macht kann aber auch *als Ermöglichung* verstanden werden (im Unterschied zu Aristoteles‘ Wirklichkeitsprimat). Das heißt, dass Macht schon am Werk ist, wenn es um die Ermöglichung des Sehens und Sagens geht. In diesem Sinne ist die Sprache die Ermöglichung konkreten Sprechens, und die Regeln der Sprache die Bestimmtheit des Möglichen. Macht als ‚Ordnung des Diskurses‘ zu begreifen und nach den Bedingungen der Ordnungen zu fragen, ist daher Arbeit an dieser immer schon vorgängigen Form der Macht.

Die Deutungsmacht der Rhetorik hat beide Aspekte: sie verwirklicht Möglichkeiten in der Rede, aber sie kann auch neue Möglichkeiten des Sagens und Sehens eröffnen – und gelegentlich sogar die Grenze des Möglichen verschieben. Die Rede im rhetorischen Ansinnen und Zuspieren, Insinuieren oder auch gewagten Übertreiben bis ins Oxymoron *ermöglichen* etwas, ohne gleich die ontologische Last zu tragen, es ‚wirklich‘ dazu zu ‚machen‘. Zu deuten, wie

ein Hinweis oder Wegweiser, macht den Anderen nicht notwendig, dem zu folgen; es zwingt ihn nicht, sondern ermöglicht ihm Orientierung und gibt einen Hinweis, dem zu folgen freisteht. Allerdings *wird* eine Möglichkeit des Sagens und Zeigens *wirklich* und *wirksam*, schon indem sie ausgesprochen wird – und nie wieder wird ungesagt gemacht werden können.

Die Macht des Wortes *entfaltet* Deutungsmacht, wenn es ihr gelingt, etwas so oder so erscheinen zu lassen, sehen zu lassen und zu machen, um den Hörer es so sehen und glauben zu machen und darin den Gegenstand zu dem zu machen, wie er gesehen wird. Nur bleibt dieser Deutungsmachtanspruch im Modus der (bestenfalls plausiblen) Möglichkeit. Wird mehr beansprucht, wird es schnell metaphysisch oder dogmatisch übertrieben, wie beizeiten in der Exegese des Alten Testaments. Notierte Nietzsche doch treffend:

Der Kampf um die Deutung des alten Testaments: nach alexandrinischer Methode wurde es ganz als ein Buch christlicher Lehre gedeutet. Im Kampf mit den Juden, welche die messianischen Stellen anders auslegten. Justin spottet über deren exegetische Kunststücke.¹¹

6. Das wirft die Frage nach dem Verhältnis von Deutungsmacht und *-gewalt* auf. Gibt es doch offensichtlich auch gewaltsame Deutungen, etwa wenn es immer nur um den Einen geht (wie in der alten Exegese), oder um *das* Eine der Freudschen Psychoanalyse und deren Interpretationen von Literatur, oder immer nur um ‚die Märkte‘ oder ‚die Macht‘, möglichst um die eigene in maximaler Selbststeigerung. Nun meinte Hannah Arendt, Macht habe die Form „Alle gegen Einen“¹², Gewalt hingegen die Form „Einer gegen Alle“¹³. Sie erzwingt Gehorsam (wie gegenüber den Geboten Gottes),¹⁴ und sei im Unterschied zur Macht gekennzeichnet durch Werkzeuge und Techniken zu ihrer Durchsetzung. Dann gälte der Redner mit seiner Rhetorik prinzipiell als Gewalttäter. Solch ein Deutungsmachtanspruch, wie der Arendts, ist seinerseits nicht gewaltfrei und wird kaum ratifiziert werden. Gorgias von Leontinoi führte hier bereits weiter, wenn er die ‚Überredung‘ als ‚Macht des Wortes‘ als *eine* Form der Macht von der nackten Gewalt (*bia*) unterschied.¹⁵

¹¹ Friedrich Nietzsche: Nachgelassene Fragmente 1880–1882, Aphorismus 10 [D81], KSA 9, München 1988, 431,9–14.

¹² Hannah Arendt: Macht und Gewalt, München 172006, 43.

¹³ Ebd.

¹⁴ Vgl. ebd., 40f.

¹⁵ Gorgias von Leontinoi: Reden, Fragmente und Testimonien, hg. u. übersetzt v. Th. Buchheim, Hamburg 1989, 24f (B 11, 14): „Durch Überzeugung oder gewaltsam“ (peísas e biasámenos). Vgl. die Anm. des Herausgebers ebd., 168f: Laut Platon brüstet sich Gorgias damit, seine Kunst mache alles „sklavisch aus freien Stücken, nicht durch Gewalt“ (vgl. Test. 26), um die „Subtilität des gorgianischen Mittels der Gewalt zu karikieren. In diesem ‚Zwang auf freiwilliger Basis‘ ähnelt die Macht der Rede der der Liebe“. Vgl. Fragm. 11 (ebd. S. 10f): „Auch die Helena erreichte ein Hymnos, als sie gleichermaßen ohne Besinnung war, wie wenn sie durch die Gewalt [*bia*] von Gewaltmitteln geraubt worden wäre. Denn das Mittel der Bekehrung stand zur Verfügung: sogar wenn die Vernunft weiß, daß es einen Zwang bedingen wird, hat es

Nur bleibt diese Unterscheidung von Macht und Gewalt schwierig, weil sie auch von Perspektiven, Situationen und Zeiten abhängt. Was beizeiten als legitime Macht des Hausherrn über Frau und Kinder galt, würde heute als illegitime Gewalt verurteilt. Etwas subtiler wird die Unterscheidung im Gottesverhältnis. Die lutherische Theologie kreist seit jeher um die Rhetorik der Rechtfertigung. Gilt doch die Gerechtersprechung des Sünders als ‚imputatio‘: ihm wird Gerechtigkeit zugesprochen und die Sünde nicht angerechnet. Wenn das ‚solo verbo‘ geschieht, ohne jede Bedingung seitens des Menschen, und wenn dieser Gnadenakt als ‚irresistibel‘ gilt, kann der Mensch weder etwas dafür noch dagegen tun. Es bestünde keine Widerspruchsfreiheit (oder allenfalls als verdankte Freiheit, die sich ex post gegen ihren Geber richten kann). Das Modell ist klar ‚Einer gegen Alle‘, genauer: Einer für Alle. Ist dann dieses gnädig gerechtersprechende Urteil Gottes gewaltsam? Einer gegen alle, mit der Macht des Wortes, die keine Gegenwehr ermöglicht und so als Gewalt erscheint? So kann man das sehen und als solches ist es auch theologisch kritisiert worden. Dass allerdings diese Fremdbestimmung nicht Gewalt, sondern Liebe sei, dass daher nur die Macht der Liebe etwas gegen die der Sünde vermöge, sind Wendungen, die nicht jeden beruhigen werden. Denn das Beunruhigende daran bleibt, dass und wie die Macht der Liebe sich gegenüber der Sünde als durchaus gewaltbereit zeigen kann. Nicht jede Gewalt ist als solche bereits illegitim, scheint es. Aber das ist längst keine Lizenz zur ‚gewaltsamen Deutung‘. Der wird es ergehen wie Gottes Gerechtersprechung: sie bleibt schlechthin abhängig von nachlaufender Ratifikation (und dem vorlaufenden Sinn wie der Qualifizierung des Sprechers und seiner Worte).

2. Die rhetorische Situation – der Religion

„Wo Evidenz als Selbst-Evidenz von Sachaussage oder Werturteil bereits vorhanden ist, ist jede Argumentation überflüssig. Erst ein Mangel an Evidenz ruft die Rhetorik auf den Plan: ‚Evidenzmangel und Handlungszwang sind die Voraussetzungen der rhetorischen Situation.‘“¹⁶, schreibt Ansgar Kemmann in seinem (sehr hilfreichen) Artikel zur ‚Evidentia, Evidenz‘ und ruft dafür Hans

doch dieselbe Wirkkraft. Rede nämlich, die Seele-bekehrende [Logos gar psychen ho peias], zwingt stets die, die sie bekehrt, den Worten zu glauben und den Taten zuzustimmen. Wer also bekehrte, tat, weil er Zwang ausübte, Unrecht, während die Bekehrte als durch die Rede gezwungen grundlos in schlechtem Rufe steht“. Vgl. Otto A. Baumhauer: Die sophistische Rhetorik. Eine Theorie sprachlicher Kommunikation, Stuttgart 1986.

¹⁶ Ansgar Kemmann: Art. Evidentia, Evidenz, in: Historisches Wörterbuch der Rhetorik, Bd. 3, Tübingen 1996, 39 (33–47).

Blumenberg als Gewährsmann auf.¹⁷ Die christliche Religion teilt mit jeder Kulturpraxis die Situation, die Hans Blumenberg die rhetorische nannte. Daher heißt ‚von Gott zu sprechen‘ unausweichlich, rhetorisch zu sprechen. Nur kann das von zwei Seiten bestritten werden: ein Apostel etwa mag einwenden, „[w]es das Herz voll ist, des geht der Mund über“¹⁸, da bedürfe es keiner Rhetorik (das wäre antiquintilianisch, denn: „pectus est enim, quod disertos facit, et vis mentis“¹⁹). Und Theologen wie Rhetoriker können einwenden, die religiöse Rede befinde sich doch nicht in der rhetorischen Situation von Evidenzmangel und Handlungszwang, sondern wenn dann in der von Evidenz und Handlungsdrang.

Hier treten zwei Situationen auseinander: die von Mangel oder Fülle, von Ringen um Worte und Überfülle derselben, die aus dem Zuspruch Gottes stamme. Diese Fülle und Plerophorie kann bis in die Überflüssigkeit von Worten führen. Eine gleichsam topische, gemeinsam geteilte Evidenz bedürfte keiner Worte mehr. Worum man nicht reden muss, davon kann man schweigen. Wenn man aber nicht schweigen kann, muss man reden. Nur – wann ist dem so? Das gibt Anlass, die rhetorische Situation näher zu differenzieren. Eine skeptische Anthropologie, wie die Blumenbergs, geht vom Menschen als Mängelwesen aus, nicht von Gott oder vom Glaubenden in seiner versöhnten Fülle. Eine protestantische Theologie hingegen wird ebensowenig eine Anthropologie der Fülle und des Reichtums voraussetzen. Ist doch der Mensch bestenfalls ‚simul iustus et peccator‘, und von sich aus stets in der Mängelzelle namens ‚Sünde‘ (übrigens ein strikt ‚außermoralischer‘ Begriff). Insofern steht es um den Glaubenden oder den Prediger bekanntlich leider nicht besser als um jeden Anderen, der mit Worten ringt. Die Fülle der Worte wird selbst einem so ‚schwachen‘ Apostel wie Paulus nicht gegeben gewesen sein, wenn er um Worte ringen musste. Allenfalls ein Gott würde in diese Fülle schwelgen

¹⁷ Vgl. Hans Blumenberg, Anthropologische Annäherung (s. Anm. 4), 117.

¹⁸ Mt 12,33–37: „Nehmt an, ein Baum ist gut, so wird auch seine Frucht gut sein; oder nehmt an, ein Baum ist faul, so wird auch seine Frucht faul sein. Denn an der Frucht erkennt man den Baum. Ihr Schlangenbrut, wie könnt ihr Gutes reden, die ihr böse seid? Wes das Herz voll ist, des geht der Mund über. Ein guter Mensch bringt Gutes hervor aus dem guten Schatz seines Herzens; und ein böser Mensch bringt Böses hervor aus seinem bösen Schatz. Ich sage euch aber, dass die Menschen Rechenschaft geben müssen am Tage des Gerichts von jedem unnützen Wort, das sie geredet haben. Aus deinen Worten wirst du gerecht gesprochen werden, und aus deinen Worten wirst du verdammt werden.“ Auslegungsgeschichtlich wird Mt 12,33–37 nicht selten herangezogen, um theologische Rhetorik auszubilden. Vgl. Sibylle Rolf: Zum Herzensprechen. Eine Studie zum imputativen Aspekt in Martin Luthers Rechtfertigungslehre und zu seinen Konsequenzen für die Predigt des Evangeliums, Leipzig 2008 (Arbeiten zur Systematischen Theologie, Band 1). Vgl. die einschlägigen Arbeiten von Birgit Stolt zu theologischen Rhetorikkonzeptionen, z.B. dies.: Art. Luthersprache, Historisches Wörterbuch der Rhetorik, Bd. 5, Tübingen 2001, 677–690.

¹⁹ Marcus Fabius Quintilianus: Ausbildung des Redners. Zwölf Bücher. Lateinisch und deutsch, hg. u. übersetzt v. Helmut Rahn, Darmstadt 2011, 534 (= Institut. Orat. X, 7, 15).

– und sorgsam darauf achten müssen, was er denkt und sagt – wenn es denn sogleich wirklich würde.

Es ist eine grundverschiedene Ausgangslage, ob man von Evidenz oder Evidenzmangel ausgeht: von Glaubenserkenntnis etwa oder vom wissenden Nichtwissen. Aber – ist die Situation eines Redners tatsächlich der Evidenzmangel? Die seltsam unsichere Situation von Evidenzmangel und Redezwang in der rhetorischen Rolle? Das wäre einigermaßen prekär. Würde dann doch die Rede zum ‚Pfeifen im Walde‘ werden – um den Evidenzmangel mit Worten zu vertreiben. Auch das ist denkbar, in Politik ebenso wie in Kirchen und deren Verwaltung, aber es sollte kaum als Regelfall unterstellt werden, allenfalls als Notlage. Die Situation des Redners kann nicht eigentlich der Evidenzmangel sein, sondern eine Evidenz, und sei sie noch so mangelhaft. Warum sollte er sonst das Wort ergreifen? Der mit der rhetorischen Situation unterstellte Evidenzmangel ist stets ein Mangel *der Anderen* (der imaginären Hörer). Ihnen soll die Evidenz des Redners dargestellt und mitgeteilt werden, auf dass sie an seiner Evidenz teilgewinnen. Blumenbergs ‚rhetorische Situation‘ unterscheidet leider nicht zwischen dem Redner und den Hörern. Ist es doch wenn, dann vor allem der Mangel *der Anderen* (und sei es nur ein imaginärer, ihnen unterstellter), der Rhetorik provoziert, nicht der eigene.

Ob die Rede aus Handlungszwang oder *-drang* entsteht, ist eine zweite Fraglichkeit von Blumenbergs These. Denn der natürliche Handlungszwang zur Selbsterhaltung stünde vor der Alternative von Flucht oder Angriff. Statt dieser Alternative zu folgen, könnte auch Zögern den vermeintlichen Zwang unterbrechen. Das eröffnet den Spielraum zur ‚Nachdenklichkeit‘, zum Abwägen und der Suche nach Evidenzen, um dem Handlungszwang nicht unreflektiert nachzugeben (wie Blumenberg nur zu gut wusste²⁰). Gesetzt den Fall, einer Rede läge solche Nachdenklichkeit zugrunde, die zu ein wenig Evidenz geführt hätte – wie steht es dann um deren Mitteilung? Wie steht es um eine vorhandene Evidenz, die man mitzuteilen sucht, auf dass sie geteilt werde? Gar die Evidenz einer Gewissheit, einer Liebe oder eines religiösen Glaubens?

Wäre es der Evidenzmangel *der Anderen*, der die Rhetorik auf den Plan ruft, ist die *eigene* Evidenz gleichwohl eine *prekäre* Ausgangslage. War des Phänomenologen Traum, sagen zu können, was ich sehe – ist die Evidenz eine Variante dessen: sagen zu können, was einem evident ist. Denn wie kann und soll man in Worte fassen, was einem evident ist? Wes das Herz voll ist, des geht der Mund über (Mt 12,34; Lk 6,45)²¹? Schön wär’s, und manchmal mag

²⁰ Vgl. Hans Blumenberg: Nachdenklichkeit, Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung, Jahrbuch 1980, 57–61; Vgl. Philipp Stoellger: Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont, Tübingen 2000 (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 39).

²¹ Mit der Fortsetzung Mt 12, 35: „Ein guter Mensch bringt Gutes hervor aus dem guten Schatz seines Herzens; und ein böser Mensch bringt Böses hervor aus seinem bösen Schatz.“

dem so sein, aber nicht immer. Zudem würde das mitnichten die Aufgabe der Rhetorik, also der Gestaltung des Sagens erübrigen. So aus der Fülle der Evidenz zu schöpfen, wäre der zu Blumenbergs rhetorischer Situation gegenläufige Ausdruck einer Rhetorik der Fülle – aus Evidenz, nicht Mangel. Daraus muss man keine anthropologisch groß dimensionierte Alternative machen, sondern es sind schlicht verschiedene Situationen, Perspektiven und Bewegungen. Sofern es gelegentlich Evidenz gibt, gibt es das Problem ihrer Darstellung und Mitteilung, die nicht weniger schwierig sind, als aus der Situation des Mangels. Daher meint Kemmann auch (gegenläufig zu Blumenberg): „Tatsächlich ist jedes Argumentieren darauf gerichtet, von bestehender, gemeinsamer E. zu neuer, bis dahin nicht geteilter E. zu führen“²². Das wäre eine *topische Situation*: von einem gemeinsamen Standpunkt, einem Topos, dem Gemeinplatz auszugehen, der als *bereits geteilte* Evidenz zugänglich und einigermaßen gesichert ist.

Wäre die *rhetorische* Situation eine Mängellage, die des Evidenzmangels *der Anderen*, ist die *topische* Situation die notwendige Voraussetzung, um diesen Mangel zu beheben, im Rückgang auf geteilte Überzeugungen und einen weiterführenden Standpunkt. Kann man so die Situation eines religiösen Redners verstehen, eines Apostels zum Beispiel? Wovon er nicht schweigen kann, davon muss er reden. Evidenz und Mitteilungszwang kennzeichnen *seine* Situation, und Evidenzmangel wie (unterstellte) Hörerschaft die *der Anderen*. Kommt der Glaube aus dem Hören, kommt es faktisch aus dem Reden. Glaube aus dem Geist der Rhetorik – in der Hoffnung oder im Vertrauen darauf, dass man es mit *Deus loquens persona* zu tun habe. In Erinnerung an Luther: „*Persona loquens est persona mensch, sihe darauff nicht, den armen anblick las dich nit betrogen, si dicit, quod deus dixit, noli inspicere parentes, Sed accipe, ac e celo, quia ex eorum ore audis deum tuum loqui, est verbum celeste, schallet ex ore eorum i.e. celo*“²³.

Aber, *wer* spricht, wenn verkündigt wird? Da der religiöse Redner kein Maschinenmensch ist, kein Lautsprecher Gottes, oder keine Puppe, die die Diktate eines Gottes nachplappert, spricht der Redner mit *eigener* Stimme – wenn auch im Namen Gottes. Der Redner ist (wie jeder, nicht nur im Tod²⁴) unvertretbar selbst gefordert. Allerdings wird unerhörter Weise *seinem* Wort zugeschrieben, nicht nur *sein* Wort zu sein, oder gar *gar nicht sein* Wort, sondern allein Gottes Wort zu sein. Zu seiner Rolle (seinem Predigtamt) gehört eine bestimmte Übereignung und Enteignung seiner Stimme, Worte und Rhetorik. Sie werden

²² Ansgar Kemmann, Art. Evidentia, Evidenz (s. Anm. 16), 39.

²³ WA 45; 189,35–190,3.

²⁴ Vgl. Martin Luther, WA 10/3,1,15–17: „Wir sind allesamt zum tode gefoddert und wird keiner für den anderen sterben, sondern ein jglicher in eigner Person mus geharnischt und gerüstet sein für sich selbs mit dem Teufel und Tode zu kempffen“ (Erste Invokavit-Predigt vom 9.3.1522).

gleichsam Gott überantwortet und zugeschrieben: um im Namen eines Anderen zu sprechen. Mag Lesen ein *zu sich* sprechen in fremdem Namen sein, ist Verkündigen ein zu anderen sprechen im Namen Gottes.²⁵ Die hybride, hyperbolische Präntion formuliert der reformierte Grundsatz Heinrich Bullingers: „praedicatio verbi divini est verbum Dei“²⁶ (Conf. Helv. post. I, 1). Ungeheurer kann ein Anspruch nicht sein – und keine Fallhöhe größer. Daher wird dieser Anspruch auch regelmäßig unterschritten oder er führt zu einem Scheitern auf möglichst hohem Niveau (hofft man). Hier macht sich eine Mängellage bemerkbar, die noch deutlich prekärer ist, als die rhetorische Situation Blumenbergs. Es ist die Evidenz einer Unmöglichkeit, oder eine unmögliche Evidenz.

Karl Barth formulierte das 1922: „Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen Beides, unser Sollen und unser Nicht-können, wissen und eben damit Gott die Ehre geben.“²⁷ Es zu sollen, ja zu müssen, und doch (von sich aus) nicht zu können, führt in eine Aporie und bestimmte Unmöglichkeit – so dass

²⁵ Mit Klaus Weimar: Lesen. Zu sich selbst sprechen in fremdem Namen, in: Heinrich Bosse (Hg.), Literaturwissenschaft. Einführung in ein Sprachspiel, Freiburg 1999, 49–62.

²⁶ Die Dringlichkeit der Frage ‚wer spricht?‘ zeigt sich, wenn Bullingers Grundsatz von G. W. Locher vorbehaltlos affirmativ interpretiert wird: „Wenn also heute dieses Wort Gottes durch rechtmäßig berufene Prediger in der Kirche verkündigt wird, glauben wir, daß Gottes Wort selbst verkündigt und von den Gläubigen vernommen werde, daß man aber auch kein anderes Wort Gottes erfinden oder vom Himmel her erwarten dürfe: und auch jetzt müssen wir auf das Wort selber achten, das gepredigt wird, und nicht auf den verkündigenden Diener; ja, wenn dieser sogar ein arger Bösewicht und Sünder wäre, so bleibt nichtsdestoweniger das Wort Gottes wahr und gut ... Wir geben allerdings zu, Gott könne Menschen auch ohne die äußere Verkündigung erleuchten, wann und welche er wolle: das liegt in seiner Allmacht.“ (vgl. Gottfried W. Locher: Praedicatio verbi dei est verbum dei. Ein Beitrag zur Charakteristik der Theologie Heinrich Bullingers, in: Zwingliana 10/1 (1954), 51 (47–57). Die Ermächtigung der Predigt als ‚Wort Gottes‘ verfährt mit ihrer Entmächtigung, kein *eigenes* Wort zu sein, sondern „unsere Predigt ist nur deshalb Gotteswort, weil sie das Bibelwort auslegt und anwendet. Hier ist eine scharfe Grenze gezogen, die oft übersehen wurde, wo man das bekannte Zitat anführte; der Ton liegt zunächst auf dem zweiten und dritten Wort; nicht jede denkbare Predigt, und nicht die Predigt als Entfaltung subjektiver Meinung ist göttliche Rede, sondern nur die Weitergabe der Kunde der Propheten und Apostel. So aber hat das schlichte Menschenwort Anteil an der ewigen Gegenwart des Gotteswortes“ (ebd., 53). „Nur Weitergabe“ zu sein, invisibilisiert die Aufgabe der (selbst zu verantwortenden) Deutung in der Auslegung. In jeder Weitergabe ist eine eigene *Gabe* mitgesetzt, die nicht geleugnet und nicht als identisch mit dem Weitergegebenen behauptet werden kann. Das zeigt sich in der Formulierung, das Bibelwort werde „ausgelegt und angewendet“. Ergo: die undelegierbare *Aufgabe eigener Deutung* führt in den Identitätssatz Bullingers eine Differenz ein. Locher meint, bei Erasmus, Luther, Zwingli und Calvin werde „gegenüber der mittelalterlichen Tradition behauptet und festgehalten, daß das Heil im Reden Gottes, nicht im sakramentalen Handeln des Priesters erfahren wird“ (ebd., 52).

²⁷ Karl Barth: Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, Christliche Welt 36 (1922), 858–873. Hier ist der Text zitiert nach Jürgen Moltmann (Hg.): Anfänge der dialektischen Theologie. Teil I: Karl Barth – Heinrich Barth – Emil Brunner, München 1986, 199.

man die Predigt eine ‚unmögliche Möglichkeit‘ nennen könnte (genauer: unmögliche *Wirklichkeit*, wie im Blick auf die Sünde ebenso). Darauf mit einer Rhetorikverweigerung zu reagieren (als Technik, Menschenwerk oder gar ‚Unglaube‘) wäre nicht nur schlechte Rhetorik, wenn nicht Kapitulation, es wäre auch Selbsttäuschung, zumal daraufhin in vermeintlich schlichter Umgestaltung gesprochen würde. Daher hilft in dieser Not nur Rhetorik – so wie sie schon zur Formulierung dieser Notlage in Anspruch genommen wird.

Kaum ist die Lebensnotwendigkeit der Rhetorik evident und hoffentlich anerkannt, ergibt sich eine Alternative: befindet sich der religiöse Redner wirklich in einer *topischen* Situation? Kann er aus anerkannten Meinungen, Wahrscheinlichkeiten (endoxa) und Enthymemen folgern? So verfährt die Rhetorik der ‚Anknüpfung‘, um die Hörer ‚abzuholen‘, wo sie gerade stehen. Theologisch verläuft dieser Weg in den Bahnen natürlicher Theologie. Auch Paulus beschritt diesen gelegentlich, wie am Anfang des Römerbriefes²⁸ mit dem Rekurs auf stoische Tradition oder im Geiste des Hellenismus der imaginäre Paulus des Areopags. Nur führt dieser Weg der Anknüpfung und Kontinuität der Meinungen nicht herum um eine Differenz, einen Riss der vertrauten Gewohnheiten und Gemeinplätze. Früher oder später kommt es zum Bruch, wenn der Weltweisheit eine Torheit zugemutet wird, und das auch noch als höhere, ‚eigentliche‘ Weisheit. Die Paradoxie oder das Oxymoron manifestiert die harte Mängellage des Redners: die Pointe wird zum Affront, der höhere Sinn zum höchsten Unsinn, die Umbesetzung zur Gegenbesetzung. Dann wird es kritisch – wie selbst in den so lebensweltnahen Gleichnissen Jesu die Pointe zur *Krisis* führt, auf dass sich die Hörer scheiden in die, die mitspielen und die, die ärgerlich werden.

Die rhetorische Situation der frühen Christen wie Paulus ist demnach prekärer, als Blumenbergs Zuspitzung vermuten lies. Sie befinden sich auch nur behelfsmäßig in einer *topischen* Situation, in der sie auf Gemeinplätze rekurrieren können. Sind sie doch eher – wie schon Christus (in der narrativen Szenerie der Evangelien) – in einer *utopischen Situation*, theologisch gesprochen in einer *eschatologischen* Situation. Daher müssen sie früher oder später gegen die anerkannten Meinungen und aus extremer Unwahrscheinlichkeit heraus reden, um die eigene Evidenz gegen alle Evidenzen (Wahrscheinlichkeiten und Überzeugungen) zur Sprache zu bringen: um plausibel zu machen – und mehr

²⁸ Röm 1,18–21: „Denn Gottes Zorn wird vom Himmel her offenbart über alles gottlose Wesen und alle Ungerechtigkeit der Menschen, die die Wahrheit durch Ungerechtigkeit niederhalten. Denn was man von Gott erkennen kann, ist unter ihnen offenbar; denn Gott hat es ihnen offenbart. Denn Gottes unsichtbares Wesen, das ist seine ewige Kraft und Gottheit, wird seit der Schöpfung der Welt ersehen aus seinen Werken, wenn man sie wahrnimmt, so dass sie keine Entschuldigung haben. Denn obwohl sie von Gott wussten, haben sie ihn nicht als Gott gepriesen noch ihm gedankt, sondern sind dem Nichtigten verfallen in ihren Gedanken, und ihr unverständiges Herz ist verfinstert.“

noch, so vor Augen zu malen, auf dass es geglaubt wird und zwar nicht nur gemeint oder gewusst, sondern gefühlt und gewiss wird – derart gewiss, dass man damit und davon leben wird. Das ist höchst dubios und unwahrscheinlich, aber seltsamerweise doch wirklich geworden. Dabei wird eins klar: die Deutungsmacht des Wortes zehrt (trotz aller Autorisierungsfiktionen) maßgeblich von rhetorischen Pointen, Prägnanzen und erhellenden Inkohärenzen (wie dem Riss der Zeit und Existenz). Und solche Deutungsmacht bleibt angewiesen auf lebensweltliche Ratifikation ex post: von der Aneignung des Zugesprochenen (fides apprehensiva). Für die Deutungsmacht der Religion ist die Wortmacht zwar ein basales Medium, mächtig wird und bleibt der Logos indes durch (oder *im*) Pathos und Ethos der Glaubenden.

Für die rhetorische Situation der christlichen Religion ist eine Besonderheit eigens zu bedenken: die Rhetorik der *Zeugenschaft*. Denn die Kommunikation der Religion namens Christentum beginnt mit Zeugen und deren Zeugnissen, und zwar nicht im historisch oder juristisch präzisen Sinn, sondern als ‚Hörensagen‘ vom ‚Augenschein‘, und das in seltsamer Komplikation. Zwar galt die Augenzeugenschaft der Jünger als Grund für deren Auszeichnung als Apostel, nur ist die vierfältige Stimme der Evangelien in dieser Hinsicht auffällig klar: zu Lebzeiten hat kein Jünger auch nur irgend etwas verstanden, Petrus am allerwenigsten. Das hat bei Markus die Form des ‚Messiasgeheimnisses‘ (das keinem zu Lebzeiten Jesu, vor Ostern erschlossen wird) oder bei Johannes die Form der notorischen Missverständnisse, mit der die Jünger zeigen, wie unfähig sie sind, die Person Jesu zu verstehen. Insofern ist erst das nachösterliche Hörensagen Grund der Verkündigung von Jesus als dem Christus. Ob dazu ein ‚leeres Grab‘ oder ‚Visionen‘ ermächtigen, ist dann offen oder strittig. Jedenfalls ist der ‚Augenschein‘ eine diachron verspätete Evidenz: die Schau des Entzogenen.

So stehen die Apostel ebenso wie die Frauen am leeren Grab unter dem nur zu verdächtigen Eindruck von Erscheinungen und Visionen. Blumenberg wollte gern ‚sagen können, was ich sehe‘ – so erging es auch den ersten Zeugen: Sagen, was sie gesehen haben, aber nicht fassen können. Das ist utopisch (oder furchterregend ‚atopisch‘), so dass ihre Zeugnisse keineswegs von anderen geteilt werden und vor allem unglaubwürdig sind. Diese Situation ist eine derart absurde Konstruktion, ein narratives Oxymoron, dass man zum Zwecke von Betrug oder frommer Überredung *anders* hätte konstruieren müssen, um die Glaubwürdigkeit zu erhöhen. Zudem sind die apostolischen Zeugnisse größtenteils ‚Pseudepigraphie‘: unter fremdem Namen schrieben Ghostwriter, deren Identität im Dunkel bleibt (sowohl die der Evangelisten wie nicht wenige Briefe). Das ist nicht mehr ‚nur‘ die rhetorische Situation von ‚Evidenz-

mangel und Handlungszwang‘, sondern von Evidenz und Mitteilungsdrang²⁹ – auf dem Umweg, dass diese Evidenz anderen, längst Gestorbenen zugeschrieben wird, während der Zuschreiber sich selber damit als Zeuge ermächtigt.

Zur Rhetorik der Zeugenschaft gehört (seit Moses und den Propheten) der Topos der *Passivität*: wider Willen zum Zeugen geworden zu sein. Was einem aufgetragen wird, zustößt oder ins Auge fällt (und sei es das innere Auge der Vision), hat man weder gewählt noch gewollt, sondern es hat einen dergestalt ‚getroffen‘, dass man nicht anders kann, als das nun weiterzugeben. Solch ein ‚wider Willen‘ ist ein rhetorischer Topos, mit dem der Zeuge autorisiert wird (bzw. mit der der Pseudepigraph den fremden Namen, unter dem er schreibt, mit einer Autorisierung versieht). Der Zeuge gibt nur weiter, was ihm aufgetragen wurde. Damit ist der zweite Topos genannt: Zeugnis wird *gegeben*, nicht selbst gemacht. Die passive Widerfahrung und die Figur der Gabe sind Topoi, mit Hilfe derer das eigene Sagen als nicht selbstgemacht, sondern gleichsam als ‚Acheiropoieton‘ ausgegeben wird.

Was die Glaubwürdigkeit von Person und Wort begründen soll, ist zugleich Grund genug zum Zweifel. Kann doch niemand die ‚Herkunft der Worte‘ kontrollieren oder nachvollziehen, auch wenn für sie eine transzendente Herkunft in Anspruch genommen wird. Was ‚uns Späteren‘ bleibt, sind bloße Worte, mehr nicht, und zwar Worte, die bloßes Hörensagen bleiben, was immer man auch an Gewissheit begehren mag. Die Zeugen selbst geben ihre Zeugnisse als ‚Sagen des Gesehenen‘ aus (genauer: nicht die Zeugen selbst, sondern die späteren Schriftsteller schreiben ihnen diese rhetorischen Gesten zu). Die Zeugen wollen wider Willen sagen, was sie gesehen haben, und im Sagen vor Augen führen, auf dass die Hörer (und Leser) es selbst sehen. Das Hörensagen dient dem Augenschein bzw. der eigenen Vorstellung der Hörer. So ärmlich und zweifelhaft das scheint – wird es um so kräftiger autorisiert: durch ‚Visionen‘, Erscheinungen, Offenbarungen, die allen anderen und späteren schlechthin unzugänglich bleiben, böte nicht die rhetorische Wiederholung eine Zugänglichkeit des original Unzugänglichen (trotz aller Differenz in der Wiederholung). Das heißt, die Selbstermächtigungsrhetorik der Apostel und erst recht ihrer Pseudepigraphen sind so absurd und dubios, wie nur möglich. Als gälte es, den extremen Geltungsanspruch durch extreme Unwahrscheinlichkeit zu konterkarieren – abgekoppelt vom Ideal des *verisimile*. So wird es dem Hörer ungewöhnlich leicht gemacht, für unplausibel zu halten, was bezeugt und beansprucht wird. *Insofern* ist die absurde Genesis des apostolischen Zeugnisses (aus Versehen?) eine Ermächtigung der Hörer: eine Ermächtigung zu Zweifel, Widerstand und Zurückweisung des Anspruchs und Zuspruchs der Zeugen.

²⁹ So zumindest die Fiktion, zu deren faktischem Hintergrund andere und spätere keinen Zugang haben – und angesichts der visionären Autorisierung nie haben konnten und können.

Ebendies Bedürfnis bedient die Religionskritik seit jeher, und mit besonderem Witz auch Nietzsche. Nur sollte man dieser Gelegenheit zur Bedürfnisbefriedigung ohne Zögern nachgeben? Die Genesis der Geltung lässt die Rhetorik der Zeugen derart angreifbar erscheinen, dass nichts näher zu liegen scheint. Bei noch so großer Selbstermächtigung der Zeugen macht sich eine immer noch größere Selbstentmächtigung des Zeugen und Fremdermächtigung der Hörer bemerkbar. Die paulinische Rhetorik der ‚Schwachheit‘ krankt indes an einer Differenz gegenüber der Rhetorik Jesu. Der apostolische Geltungsanspruch scheint den Hörern keine Wahl zu lassen: entweder Inklusion oder ewige Exklusion. Die Befreiung oder Freisetzung der Hörer war in der rhetorischen Finesse der Gleichnisse eine deutlich andere. Was in der eschatologischen Situation der Rede Jesu ‚in der Schweben‘ war und als Ansinnen zugespielt wurde, auf dass der Hörer mitspielt, wird ex post als ultimative Alternative gehärtet, vor die gestellt man sich zu *entscheiden* habe (wenn nicht längst über einen ‚vor aller Zeit‘ entschieden worden sei). Je später, desto deutlicher tritt eine Schärfung der Differenz an die Stelle des reizenden Ansinnens. In- und Exklusion werden gehärtet und vereindeutigt, statt eine davor rettende Übergänglichkeit zu eröffnen. Final wird dann der Deutungsmachtsanspruch der Institution an die Stelle des Wortes treten, mit dem Anspruch ‚Roma locuta, causa finita‘. Die Rhetorik der Institution, mit dem Anspruch Wort Gottes zu sein und zu verwalten, setzt auf Gehorsam statt Evidenz – und dem mag folgen, wer will. Es ist allerdings eine metabasis eis allo genos, in der an die Stelle von Gleichnis und Metaphorik Metaphysik und Recht treten. – All das zu kritisieren, Religions- als Institutionalisierungskritik zu treiben, ist nötig und naheliegend. Es erledigt allerdings nicht die Aufgabe einer Hermeneutik der Rhetorik diesseits (und jenseits) solcher institutionellen Stabilisierungen und Selbsterhaltungstechniken.

3. Zur Genealogie der Religion aus dem Geist der Rhetorik

Wer so formuliert, – von der Genealogie der Rhetorik aus dem Geist der Religion –, scheint damit die Religion fundamental zu kritisieren: Als Effekt der Rhetorik, wenn nicht als sophistischen Betrug. Religionskritik kraft Rhetorik-kritik ist ein Schema, mit dem der Rhetorik das Odium des betrügerischen Artefakts untergeschoben wird. Was derart selbstgemacht sei, könne keine göttliche Geltung beanspruchen, ebenso wenig wie die Artefakte namens ‚Reliquien‘. Darüber mag man bei Reliquien streiten, ist doch der Schluss von der Genesis auf die *Nichtgeltung* ein Fehlschluss, wenn auch ein sehr beliebter, und bis zu Foucault und seinen Jüngern meist akzeptierter. Mit welchem Recht also wird von der Genesis auf die Geltung geschlossen bzw. auf Nichtgeltung?

Im zweiten Aphorismus von *Menschliches, Allzumenschliches* (1878) notierte Nietzsche: „Mangel an historischem Sinn ist der Erbfehler aller Philosophen“³⁰. Er verwendete dies kritisch gegen eine axiomatisch Zeitlosigkeit postulierende philosophische Anthropologie, die ausschließlich von gegenwärtigen Interessen bestimmt sei.³¹ Statt dessen schärfte er ein, dass das „historische Philosophieren von jetzt ab nöthig“ sei „und mit ihm die Tugend der Bescheidung“³². Damit hat Nietzsche nicht nur der genealogischen Methode Geltung verschafft, sondern auch von der historischen Kritik der Theologie gelernt. Sollte das heißen, Geltung könnte nur noch ein historischer Befund sein? Belege treten an die Stelle von Argumenten? Oder mit Leibniz formuliert, es gebe *nur* die *vérités de fait*, keine *vérités de raison*? Und wie stünde es mit der Wahrheit Gottes oder des Glaubens, die weder dies noch jenes sind, sich also der Alternative entziehen? Oder wie mit den rhetorischen Wahrscheinlichkeiten, Plausibilitäten und Evidenzen, die weder bloße Tatsachen noch notwendige Wahrheiten sind?

Der Rückgang von der Geltung auf deren Genesis namens ‚Genealogie‘ insinuiert die Aufhebung oder Auflösung jeder Geltung – bis auf die Geltung der Genealogie. Das wird zumindest von denen ratifiziert, die in der rhetorischen Analyse der religiösen Rede deren Auflösung wittern, fürchten oder erhoffen: seien es (rhetorisch unmusikalische) Religionsvertreter oder (nicht weniger unmusikalische) Religionskritiker. Die sophistische Herkunft der Rhetorik und ihre ‚dämonische Aura‘ führt zu dem Vorurteil, Rhetorik sei doch ‚bloß Rhetorik‘³³. Was wäre dann mit Zeugnissen und Zeugen? Wenn Übertragungen und Projektionen im Spiel sind, ist deswegen das Gesagte nur Ausdruck dieser Projektionen? Die Geltung des Gesagten wäre beschränkt darauf, *historische* Zeugnisse zu geben – mehr nicht?

Es gehört seit der Entwicklung historischer Methoden zu den Denkgewohnheiten, wenn nicht gar zu den anerkannten Selbstverständlichkeiten, Historie als die Empirie der Geistes- und Kulturwissenschaften geltend zu machen. Das hat nicht selten zur Folge, dass letztlich nur das historisch Belegte ‚gilt‘ und Geltung in Kulturkontexten allein durch historische Belege entschieden werde. Bereits früh in der Geschichte der Rhetorik wurde Genealogie als Geltung vergöttlicht: Cicero beispielsweise bemerkte, Männer mit herausragendem historischen Bildgedächtnis verfügten über *divina memoria*. Genealogische

³⁰ Friedrich Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches* I, KSA 2, München 1988, 24,24f.

³¹ Vgl. ebd., 24,16–24: „Alle Philosophen haben den gemeinsamen Fehler an sich, dass sie vom gegenwärtigen Menschen ausgehen und durch eine Analyse desselben an's Ziel zu kommen meinen. Unwillkürlich schwebt ihnen ‚der Mensch‘ als eine aeterna veritas, als ein Gleichbleibendes in allem Strudel, als ein sicheres Maass der Dinge vor. Alles, was der Philosoph über den Menschen aussagt, ist aber im Grunde nicht mehr, als ein Zeugnis über den Menschen eines sehr beschränkten Zeitraumes“.

³² Ebd., 25,13–15.

³³ Für Homiletiker ist das ebenso Unfug wie für Rhetoren, heißen sie Paulus oder Augustin.

Potenz des Bildhistorikers wird mit göttlicher *memoria* gleichgesetzt und dementsprechend aufgeladen.³⁴ Zugleich werden mit der Überbewertung der Genealogie (wenn auch nicht bei Cicero) andere Geltungsformen ‚entsorgt‘: die (vermeintlich) notwendigen (apodiktischen) oder wahrscheinlichen (epideiktischen) Schlüsse. Dass mit der Genesis die Geltung entschieden werde, ist allerdings eine Selbstverständlichkeit, die zu *entselbstverständlichen* ist.³⁵ Schon die historische Kritik als Widerlegung der Dogmatik beanspruchte *mehr* als allein Historie zu sein: eben die Widerlegung aller weitergehenden Formen der Geltung (des Dogmas). So insinuiert die Genealogie als Archäologie, gegenwärtige Ordnungen zur Disposition zu stellen.

Beansprucht die Begriffsgeschichte lediglich historische Orientierung oder *mehr*? Das *Historische Wörterbuch der Philosophie* war noch von hegelschen Intuitionen seiner Urstiftung bestimmt im Gefolge von Joachim Ritter und seiner Schule. Das *Historische Wörterbuch der Rhetorik* hingegen ist kulturphilosophisch und anthropologisch grundiert. So ruft Gert Ueding explizit Hans Blumenberg als Gewährsmann auf:

Rhetorik ist deshalb eine ‚Kunst‘, weil sie ein Inbegriff von Schwierigkeiten mit der Wirklichkeit ist und Wirklichkeit in unserer Tradition primär als ‚Natur‘ vorverstanden war. In einer hochgradig artifiziellen Umweltwirklichkeit ist von Rhetorik so wenig wahrzunehmen, weil sie schon allgegenwärtig ist.

Und Ueding fährt mit eigener Stimme fort:

Diese Allgegenwart wieder bewusst zu machen, indem sie als geschichtlicher Tatbestand aufgenommen wird, ist die erste Aufgabe der Begriffsgeschichte, wie sie in diesem Wörterbuch praktiziert wird.³⁶

Es wird nicht von geschichtlichen Tatbeständen eine übergeschichtliche Geltung erschlossen (oder erschlichen), sondern diese Tatbestände sind interessant und relevant, weil sie aus einer anthropologischen These ihre Geltung beziehen. Nicht eine Wesensanthropologie, sondern eine Kulturanthropologie grundiert die Geltung von Rhetorik, deren Genesis deswegen zu erforschen sei.³⁷

³⁴ Vgl. Cicero: *De oratore*. Über den Redner. Lateinisch/Deutsch, lib. III, 360, hg. v. Harald Merklin, Stuttgart 1981, 436: „Neque verum est, quod ab inertibus dicitur, opprimi memoriam imaginum pondere et obscurari etiam id, quod per se natura potuisset: vidi enim ego summos homines et divina prope memoria, Athenis Charmadam, in Asia, quem vivere hodie aiunt, Scepsium Metrodorum, quorum uterque, tamquam litteris in cera, sic se aiebat imaginibus in eis locis, quos haberet, quae meminisse vellet, perscribere“.

³⁵ Zumal die Genesis nur in Teilaspekten thematisch wird: wenn beispielsweise die Genesis von Zeugnissen historisch (soweit das überhaupt geht) aufgeklärt wird – ist damit nur das historisch Zugängliche thematisch.

³⁶ Gert Ueding: Vorwort, in: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. I, Tübingen 1992, VI (V-VIII).

³⁷ Der Schluss auf die ‚Allgegenwart‘ allerdings ist bemerkenswert. Wird hier doch immerhin der Rhetorik ein Prädikat Gottes zugeschrieben (seine Ubiquität) und deutlich über historisch Belegbares hinausgegangen.

Damit wird weder alle Geltung auf Genesis reduziert, noch eine übergeschichtliche Geltung behauptet, sondern die Geltung der Genesis und die Genesis der Geltung werden chiasmatisch verschränkt. Das ließe sich auch ‚mit Hegel‘ weitertreiben – wenn nicht übertreiben –, aber darauf zu verzichten, gehört zur kulturhermeneutischen Stärke des Programms dieses Wörterbuchs (was für Hegelianer als Schwäche erscheinen könnte). Nur bleibt der kulturanthropologische Geltungsgrund eine *quaestio disputanda*. Der Wert *dieser* Herkunft der Rhetorik ist plausibel, aber nicht notwendig.

Davon unterscheiden sich andere Geltungsproduktionstechniken, die rein auf Verfahren setzen, um über Zweifel erhaben zu sein. In juristischen Kontexten *gilt*, was im ordentlichen Verfahren zustande kommt: seien es im Prozess die Richtersprüche oder im parlamentarischen Verfahren die Gesetze. Deren Genesis mag noch so verworren und dubios sein, das ordentliche Verfahren garantiert die Geltung. Dergleichen gibt es offensichtlich für Zeugen und ihre Zeugnisse nicht, schon gar nicht in religiösen Kontexten. Daher bleibt deren Zeugnis fallibel und dubios. Es ist eine der schwächsten Formen von Geltungsanspruch. Aber aus der Kenntnis der Genesis (soweit die überhaupt möglich ist), auf die *Nichtgeltung* zu schließen, wäre ein genealogischer Fehlschluss, der die Grenzen historischer Vernunft überschreitet. Das gilt für die Genealogie ebenso wie für die Psychoanalyse. Ergo: Die *Genealogie* der Religion aus der Rhetorik und *als* Rhetorik ist eine Einsicht, die kein Urteil über die *Geltung* des Bezeugten und der Zeugnisse sein kann (und will), schon gar nicht über die *Nichtgeltung*. Es ist vielmehr eine hermeneutische oder phänomenologische These über das *Wie* der Wahrheit, mit der sie weder falsifiziert noch verifiziert werden kann. Aber – wenn dieses *Wie* der Wahrheit nicht äußerlich ist, hat diese These doch kritisches Potential.

Zur neueren Gleichnisforschung gehört die These, dass das Reich Gottes im Gleichnis *als Gleichnis* zur Sprache komme.³⁸ Die rhetorische Form religiöser Rede *ist* die Sprachgestalt der Inkarnation. Indem Gott zur Sprache kommt, kommt er zur Welt – daher ist die Sprachgestalt nicht äußerlich, sondern wesentlich. Hier wird eine bestimmte Genesis zur Form der Geltung. Damit wird die Rhetorik (in diesem Fall die Gleichnisrede und die Metaphorik Jesu) christologisch qualifiziert: sie ist der Leib, der Sprachleib Gottes, so wie in der Verkündigung das Wort der Leib des Geistes ist (nicht nur das Wort, auch das

³⁸ Vgl. Eberhard Jüngel: *Paulus und Jesus*. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach der Ursprung der Christologie, Tübingen 1970; Ders.: *Metaphorische Wahrheit*. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie, in: ders., *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch*. Theologische Erörterungen, Tübingen 1986, 103–157; Hans Weder: *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen, Göttingen 1984; Ders.: *Neutestamentliche Hermeneutik*, Zürich 1986.

Sakrament und das Bild). Wenn dem so ist, gerät jede Missachtung der Rhetorik unter Docketismusverdacht.

Eingangs war die These, Rhetorik sei das Organon der Deutungsmacht – auch der Religion. Das Christentum als eine rhetorische Religion par excellence, wäre nicht, wäre es nicht rhetorisch verfasst. Die Rhetorik ist gleichsam die ursprüngliche Institution des Christentums: die Verfasstheit des Wortes – Gottes wie seiner Zeugen. Wenn Rhetorik als Deutungsmacht und Deutung vom Zeigen her begriffen wird, entfaltet das einen Doppelsinn: es gilt für Wort und Bild, es gilt auch für Gott und Mensch, theologisch wie kulturanthropologisch. Warburgs Ausgang von der Gestik und der Verkörperung als symbolischer Prägnanz mag das andeuten. Theologisch sind die Zeugen diejenigen, die zeigen, ‚wo es lang geht‘ und ‚woher sie kommen‘. Das Zeugnis als ‚Zeignis‘ könnte man heideggern. Die ursprüngliche theologische Prägnanz des Zeigens gründet dem Selbstverständnis der Religion zufolge im *Sichzeigen* Gottes (seines Namens, seines Willens, seiner Liebe): Zeigen ist offenbaren, und Offenbarung die Selbstdeutung Gottes. Daher ist auch wenig überraschend, dass Deutung stets Macht ist, wie Nietzsches Interpretation stets Willen zur Macht. Als hätte Nietzsche seine These bei Gott abgeschaut. Die Frage ist nur, wie man das wohl anstellt, andere sehen zu lassen und glauben zu machen? Es geht damit um *Evidenzerzeugung*, wie sie in der rhetorischen Tradition entfaltet und kultiviert wurde.

4. Sehenlassen und Glaubenmachen: Deutungsmacht als rhetorische Evidenzerzeugung

Zeigen wie Offenbaren sind nicht eigentlich ‚diskursiv‘, sondern Formen von *Evidenz*, mittels entsprechender *Evidenztechniken*. Mit dem rhetorischen Grundbegriff der ‚Evidenz‘ kann die oben begonnene Antwort weitergeführt werden, wie es denn möglich und wirklich wird, kraft der Deutung ‚sehen zu lassen und zu machen‘, dabei das Gezeigte ‚zurechtzumachen‘ und die Hörer glauben zu lassen und zu machen, es sei so, wie gezeigt.

Bemerkenswert ist zunächst, dass Evidenz nicht auf notwendige oder mathematische Wahrheiten beschränkt ist, die unwidersprechlich einleuchten, sondern dass es *sinnliche* Evidenzen gibt, die unbestreitbar sind. Hermeneutisch würde man es invertiert formulieren: Es gibt sinnliche Evidenzen, aufgrund derer der Ausdruck metaphorisch auch auf Vernunftwahrheiten übertragen wird, als wäre es so evident, dass zwei und zwei vier seien wie wenn ich Schmerzen fühle. Was ist die basale Evidenz, was die übertragene? Daraus ist nicht eine schlechte Alternative zu stilisieren, aber naheliegend ist wohl, von den lebensweltlichen Phänomenen auszugehen. Unstrittig ist dabei jedenfalls,

‚es gibt‘ Evidenzen. Zwar kann man sich auch täuschen, so wie Vögel gemalte Trauben für echte halten können, aber oft genug ist die Evidenz zutreffend und so verlässlich, dass man bei einer roten Ampel sich fraglos auf den Sinneseindruck verlässt. Und – selbst wenn das eine Sinnestäuschung wäre, kann man nicht anders, als sich darauf zu verlassen. Was man sieht, sieht man und hat man gesehen. Das gilt für Zeugen eines Unfalls ebenso wie für die Zeugen des Lebens Jesu oder der Osterereignisse.

Allerdings ist eine Denkgewohnheit in Sachen ‚Evidenz‘ so gängig wie falsch: als wäre Evidenz ‚unmittelbar‘. Eben das wird in Anspruch genommen oder (selbstmissverständlich) behauptet und im Zweifel auch ‚begründet‘: ‚es sei doch evident, dass ...‘. Wenn man schon für eine Evidenz argumentieren muss, ist sie zweifelhaft. Allerdings kann kraft der Argumentation durchaus eine übersehene Evidenz zutage treten. Unmittelbar ist sie dann um so weniger, als sie der argumentativen Klärung bedarf: Sie muss gezeigt werden. Entsprechend ist auch die Vorstellung von Evidenz als sinnlicher Gewissheit von phänomenal Gegebenem eine Urimpression, die nicht als *Unmittelbarkeit* in Anspruch genommen werden kann, denn ‚immediat‘ ist nichts. Die Frage ist nur, *wie* vermittelt und *wie täuschungsanfällig* die Medialität dessen ist? Etwas ‚mit eigenen Augen gesehen‘ zu haben, gilt als ‚unmittelbar‘, ist es aber nicht. Das ist bei Augenzeugen nur zu bekannt.

Daher ist auch die Evidenzerzeugung durch Rede (oder Bilder) zwar so vermittelt wie täuschungsanfällig, aber damit nicht unter prinzipiell anderen kritischen Verdacht zu stellen, als alle übrigen Medialisierungen. Es ist nicht die Frage, *ob* Evidenz medial erzeugt wird, sondern *wie*, *wozu* und *von wem*? Dagegen wird der Einwand lauten: Evidenz sei eben nicht *erzeugt*, nicht *gemacht*, sondern *gegeben* und stelle sich unwillkürlich ein oder sei immer schon da. Ist sie dann ‚physei‘, nicht ‚thesei‘? Natürlich, eingeboren oder geoffenbart – und nicht kulturell erzeugt? Evidenz würde so zum ‚Acheiropoieton‘ von Wahrnehmung und Erkenntnis: zum nicht von Menschenhand Gemachten, sondern ‚Eingeborenen‘, allen ‚Gegebenen‘, ‚Geoffenbarten‘ oder der Vernunft per se zu Eigenen. Das ‚unmittelbare Selbstbewusstsein‘ gilt manchen als eine derartige immediate Evidenz, aus der sich dann vieles folgern lasse. Unstrittig dürfte sein ‚es gibt‘ Evidenz. Weniger unstrittig aber ist, dass sie nie unmittelbar ist. Schon die Metapher, sie sei ‚gegeben‘, nicht ‚gemacht‘, setzt nur *eine* Gegebenheitsweise an die Stelle einer *anderen* (wobei die Differenz klärungsbedürftig und nicht selber evident ist). Nur – *wozu* brauchte es hier eine Metapher, wenn das vermeintlich Unmittelbare ‚ohne Worte‘ evident wäre? Selbst das, was unmittelbar genannt wird, *ist* vermittelt – nur auf andere Weise.

Daher gilt für ‚natürliche‘ Evidenzen (wie das Schmerzempfinden) ebenso wie für ‚übernatürliche‘. Das schlagende Argument von Leibniz aus seinen *Neuen Abhandlungen* war:

§3. Aber ein von Gott inspirierter Mensch kann anderen keine neue einfache Idee mitteilen, weil er sich nur der Worte oder anderer Zeichen oder deren Verbindung bedienen kann, die in uns die einfachen Ideen wachrufen, welche die Gewohnheit mit ihnen verbunden hat. Und welche neuen Ideen der heilige Paulus auch empfangen hat, als er in den dritten Himmel entrückt war – alles was er darüber sagen konnte, war dies: *es sind Dinge, die kein Auge gesehen, kein Ohr gehört hat und die niemals in das Herz des Menschen eingegangen sind*. Vorausgesetzt, es gäbe Geschöpfe auf den Planeten Jupiter, die mit sechs Sinnen ausgestattet wären, und Gott gäbe übernatürlicherweise einem von uns Menschen die Ideen dieses sechsten Sinnes, so könnte er sie im Geiste der anderen Menschen durch Worte nicht entstehen lassen.³⁹

Für den hiesigen Zusammenhang bemerkenswert ist, dass Leibniz damit auch ein Argument für die Notwendigkeit der Rhetorik liefert: Evidenzen sind auf Mitteilung angewiesen, sonst wären sie weder wirksam noch mitteilbar. Dass es dabei Mitteilungsprobleme geben kann – etwa die von Evidenz und Sprachproblem – ist klar, dass aber Privatevidenzen sich zeigen müssen in einer Form der Mitteilung, ist ebenso klar. Evidenzen *zeigen sich*, nicht allein im Sagen, sondern auch in anderen Formen des Zeigens: etwa der Geste oder anderen Handlungen und Ausdrucksformen. Die ‚idée fixe‘ der Unmittelbarkeit gehört demnach eingebettet in die rhetorische Verfasstheit menschlichen Lebens (oder i.w.S. in die semiotische oder mediale *conditio humana*).

Die weitergehende These wäre: Evidenzen sind rhetorisch erzeugt (oder medial, bildlich, gestisch etc.). Das dürfte das Missverständnis provozieren, als wären sie ‚nur‘ rhetorisch erzeugt, nicht authentisch, sondern konstruiert, nicht echt, sondern falsch – und so würde mit der Rhetorik den Falschmünzern das Wort geredet, genauer: den Evidenzfälschern. Der Einwand ist ja leider nicht ganz unberechtigt. Versprechen, die Hoffnungen wecken, operieren genau so, sei es von Politikern, Gurus, Firmen oder Pharmavertretern. Die Ökonomie der Affekte ist auch eine ‚Bewirtschaftung‘ der provozierbaren Evidenzen: als würden wir tatsächlich bekommen, was uns gezeigt oder versprochen wird, als wäre das Werbebild tatsächlich eine Abbildung des Beworbenen, oder als wäre das Wahlversprechen vertrauenswürdig. Die Rhetorik (wie entsprechende Medientechniken und Bildpolitiken) sind bekanntlich täuschungsanfällig, nur zeigt sich selbst darin noch ihre Deutungsmacht und Effektivität zur Evidenz-erzeugung.

Die starke These, Evidenzen seien rhetorisch erzeugt, konfligiert vor allem mit der Intuition, Evidenzen seien ‚natürlich‘, wie eingeborene Ideen. Wären sie dergestalt ‚physei‘, nicht ‚thesei‘, bliebe der Rhetorik und anderen Medientechniken nur die Darstellung, Mitteilung oder Aufklärung, nicht aber die Erzeugung von Evidenzen. Rhetorik wäre nicht Evidenz-erzeugungstechnik, sondern bestenfalls Weitergabe von gegebener Evidenz. Die ‚natürliche Gegebenheit‘ von Evidenz muss nicht mit der alten Vorstellung ‚eingeborener

³⁹ Gottfried Wilhelm Leibniz: Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand = *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, hg. u. übers. von Wolf von Engelhardt und Hans Heinz Holz, Bd. 2, Frankfurt am Main 1961, 590.

Ideen‘ konnotiert werden. Es ist schlichter die Augenzeugenschaft oder lebensweltliche Evidenzen, in denen wir leben.

So hatte Noah eine grössere Erkenntnis von der Sintflut als diejenige, die wir darüber aus dem Buche Mosis entnehmen. Und so war die Sicherheit dessen, der sah, dass Moses wirklich schrieb und dass er Wunder tat, die seine Inspiration rechtfertigten, größer als unsere.⁴⁰

meinte Leibniz. Der Augenzeuge hat es gesehen, war dabei und hat daher eine ‚gewissere Erkenntnis‘ als spätere, die davon nur lesen. Analog konstruiert ist die Auffassung von Gotteserkenntnis:

Man muß so zwischen *ursprünglicher und überlieferter Offenbarung* unterscheiden. Die erste ist der Eindruck, den Gott unmittelbar auf den Geist macht und dem wir keine Grenzen festlegen können, letztere kommt zu uns nur auf den gewöhnlichen Wegen der Mitteilung.⁴¹

Die imaginäre Möglichkeit von Immediatheit dahingestellt (als könnte Gott sich *ohne* Sagen und Zeigen mitteilen), ist Offenbarung ‚für uns‘ immer überlieferte Offenbarung. Das heißt, selbst für diese Evidenz, über die hinaus keine größere gedacht werden könne, gilt: sie wird gegeben, indem sie medial erzeugt wird. Wie sollte es auch anders sein angesichts der Entzogenheit des Ursprungs und der Unmittelbarkeit? Zwar hält sich die *idée fixe* einer ursprünglichen Unmittelbarkeit und wohl auch die Hoffnung auf deren finale Wiederkehr, aber ‚dazwischen‘ bleibt es dabei, dass selbst die Evidenz der Offenbarung eine Evidenz ‚von Mund zu Mund‘ bleibt, oder von Wort zu Wort, Bild zu Bild: „[D]iejenigen, die nur eine vermittelte Offenbarung, sei es durch Überlieferung von Mund zu Mund oder durch Geschriebenes, besitzen, bedürfen noch mehr der Vernunft, um ihrer gewiß zu werden“.⁴²

Für Spätere gilt diese Situation von Evidenzmangel, wenn nicht mehr noch von Evidenzabsenz oder der Unmöglichkeit sinnlicher Evidenz dessen, was Frühere gesehen oder erfahren haben wollen. Wie könnten Zeugen, Tradenten, Erzähler, Historiker oder aktual Prediger und andere Redner diese Mängellage beheben? „Nempe claritatem seu evidentiam habere notas quae tradi debent cum multis hic falli videamus“;⁴³ meinte Leibniz. Auf diese Mängellage kann man mit *Supplementen* reagieren: die römisch-katholische Antwort wäre, dass die Institution Wahrheit garantiert (über apostolische Amtssukzession), so dass die eigene Evidenz überflüssig wird. Die lutherische Antwort wäre, dass die rechte Lehre und Verkündigung (apostolische Lehrensukzession) die Kohärenz und Kontinuität garantiert, so dass über den semantischen Gehalt Evidenz besteht und mitvollzogen werden kann. Allerdings gilt dabei, dass die eigene

⁴⁰ Ebd., 599ff.

⁴¹ Ebd., 599.

⁴² Ebd., 601.

⁴³ Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Reihe 2: Philosophischer Briefwechsel, Bd. 2: 1686–1694, hg. v. Leibniz-Forschungstelle der Universität Münster, Berlin 2009, 377 (ND von 1926).

Vergewisserung nur über Gott allein, also kraft der Präsenz des heiligen Geistes sich einstellt. Dabei ist die pneumatologische Vergewisserung keine Evidenz wie die der Osterzeugen (die blieb den Aposteln vorbehalten), aber immerhin ist die Evidenz der Späteren in Urheber und Gehalt dieselbe: schlicht gesagt, dass Jesus der Christus ist, auferstanden und gegenwärtig. Das Bekenntnis gilt dann als Artikulation des semantischen Gehalts der Evidenz.

Nun ist allerdings solche institutionen- bzw. medientheoretische Supplementierung von Voraussetzungen abhängig, die die Evidenz mitnichten infallibel erscheinen lassen. Es sind eben Supplemente von Evidenz. Daher wird theologisch stets darauf verwiesen, dass die eigentliche Vergewisserung nicht Sache der Medien und Techniker sei, sondern Gottes ‚selbst‘ kraft seiner Gegenwart als Geist. Reale und unmittelbare Gegenwart bleibt die imaginäre Größe, kraft derer die Evidenz oder Gewissheit als *gegeben* und nicht *gemacht* ausgezeichnet wird. Der religiöse Sinn ist klar: gegen Machbarkeit und Manipulierbarkeit eine Differenz zu markieren, die die Unterscheidung von Gott und Welt bzw. Gotteswerk und Menschenwerk wahr. Nur – die Folgen sind prekär: es könnte gleichgültig werden, wie der Redner spricht (oder die Medien gebraucht werden), es hänge ja ohnehin am Willen Gottes, ob er sich vergegenwärtigt. Und für den Gottesbegriff folgt daraus ein obskurer Voluntarismus, als wäre Gott nicht offenbar und durch seinen Willen gebunden (sich etwa in Verkündigung und Sakrament zu vergegenwärtigen). Und dennoch: die Markierung einer Passivität als Nichtmachbarkeit von Evidenz wie Glaubensgewissheit bleibt basal. Hermeneutisch gesprochen wird damit die tragende Intuition formuliert, Evidenz sei nicht selbstgemacht und keine bloße Illusion. Das wird nur für die ‚richtigen‘ Evidenzen geltend gemacht, deren Richtigkeit an einer bestimmten Semantik und ihrer Ordnung hängt.

Diese Differenzmarkierung zugestanden, bleibt die Aufgabe unausweichlich, ‚von Mund zu Mund‘ weiterzugeben, was (so die Imagination) ursprünglich und aktual ‚eigentlich‘ von Gott gegeben werde. Mag die Urimpression oder Gottesevidenz von Gott stammen, ist die Weitergabe und Aneignung unvermeidlich Menschenwerk. Das ist so trivial, wie es untriviale Folgeprobleme aufwirft. Wie kann die eigene Evidenz anderen weitergegeben werden? Und zuvor schon: Wie kann die Evidenz der Anderen *meine* werden? Kann sie geteilt, mit- oder nachvollzogen werden? Das gilt für die Evidenz der Zeugen einmaliger Ereignisse eben *nicht*. Die Zahl der Zeugen mag das *wahrscheinlich* machen, ist aber kein Weg zur eigenen Evidenz. Nur, auf das Plausible oder das Wahrscheinliche⁴⁴ würde kein Glaubender sein Leben setzen oder ‚verwetten‘, mit Pascal zu sprechen. Es muss das Gewisse und Evidente sein. Hier zeigt sich noch eine Unbestimmtheit von Blumenbergs ‚rhetorischer

⁴⁴ Vgl. Rüdiger Campe: Spiel der Wahrscheinlichkeit. Literatur und Berechnung zwischen Pascal und Kleist, Göttingen 2003.

Situation‘: mag sie von Evidenzmangel bestimmt sein, so doch nicht von Mangel an Plausibilitäten oder Wahrscheinlichkeiten, aufgrund derer in der *topischen* Situation gefolgert und gesprochen werden kann. Aber in der *utopischen* Situation des Glaubens ist der Anschluss an die plausiblen Topoi zwar so sinnvoll wie notwendig, aber auch unzureichend, um die finale Pointe evident werden zu lassen. So kann man zwar ‚rational‘ argumentieren, anthropologisch, vernünftig, auch moralisch und historisch, aber letztlich hilft das nicht. Die Zumutung eines ‚Sprungs‘ oder das ‚Wagnis‘ einer ‚Entscheidung‘ bleibt. Nur so zu sprechen, wäre wieder unzureichend. Als wäre Glaube und seine Gewissheit bzw. Evidenz doch ein ‚Werk‘ des Menschen (wie Sprung und Entscheidung). Im Gegenzug auf Irrationalismen zu setzen, ist weder sinnvoll noch zumutbar. Ein credo quia absurdum würde als Vernunftwidrigkeit inszenieren, was doch nicht vernunftwidrig sein kann. Nochmals mit (allerdings sehr rationalistisch) Leibniz:

Deshalb kann die Offenbarung nicht gegen eine klare Vernunftvidenz angehen, weil man, selbst wenn die Offenbarung unmittelbar und ursprünglich ist, mit Evidenz wissen muß, daß wir uns nicht täuschen, indem wir sie Gott zuschreiben, und daß wir ihren Sinn verstehen. Und diese Evidenz kann niemals größer sein als die unserer intuitiven Erkenntnis. Folglich kann kein Satz als göttliche Offenbarung angenommen werden, wenn er dieser unmittelbaren Erkenntnis kontradiktorisch entgegengesetzt ist. Sonst bliebe in der Welt kein Unterschied mehr zwischen Wahrheit und Falschheit, kein Maßstab des Glaubwürdigen und Unglaubwürdigen bestehen.⁴⁵

Die natürliche Kapazität des Menschen wird damit zum universalen Kriterium eines Gottes. Ob dann die Urimpression der ersten Christen noch tragbar wäre: dass ein Toter lebt, mit der späteren Erweiterung, er sei auferweckt oder erhöht worden? Das ist so unglaubwürdig wie kontradiktorisch all ‚unserer‘ Erfahrung und Intuition gegenüber. Daher liefen die Jünger fort, waren die Frauen am Grabe entsetzt und Paulus wurde verlacht, als er das zu predigen suchte. Nur zu verständlich ist das, aber es bedeutet keine Lizenz für einen frommen Irrationalismus. Im Gegenteil galt – und gilt – es offenbar, dass die humanen Evidenztechniken wie die Rhetorik unerlässlich sind und bleiben, nicht um das was ‚Offenbarung‘ genannt wird rationalistisch gefügig und geschmeidig zu machen, aber doch um die Zugänglichkeit des original Unzugänglichen zu eröffnen – und am entscheidenden Punkt das Inkohärente, Unselbstverständliche, natürlich Unerwartete zu artikulieren.

Rhetorik ist Evidenzerzeugungstechnik, die die *topischen*, von den meisten geteilten Evidenzen nutzt und in Anspruch nimmt, um das *nicht* Evidente, Neue im Kontrast aufscheinen zu lassen und, wenn es gelingt, doch zugänglich, fasslich und einleuchtend werden zu lassen. Ob das gelingt, ist zunächst und vor allem eine Frage guter Rhetorik (und ihrer medialen Verwandten). Dass das nicht einfach ‚gemacht‘ ist, artikuliert ein Kontingenzbewusstsein,

⁴⁵ Leibniz (s. Anm. 39), 601.

mit dem Gott das Seine überlassen wird. Insofern ist kontingenzbewusste Rhetorik auch eine Form von Kontingenzkultur,⁴⁶ allerdings im Bewusstsein der Verantwortung für das, was alles durchaus zu ‚machen‘, zu sagen und zu zeigen ist. Dass dabei Evidenzkonflikte entstehen können, dürfte evident sein – und unvermeidlich. Aber dergleichen ist auch in *agonalen* Situationen der Rhetorik geläufig und nicht zu vermeiden, wenn Perspektiven- und Horizontdifferenzen im Spiel sind. Der ‚Agon‘ ist der Ort solcher Konflikte und der Rahmen, in dem sie ausgetragen werden.

Daher ist die Rhetorik auch das *Theoriemedium*, in dem historisch wie systematisch die Evidenzkonfliktbearbeitung geübt und reflektiert wird. Von besonderer Bedeutung ist dabei, was es heißt ‚Evidenz zu erzeugen‘. Klassisch phänomenologisch notierte Husserl: „Evidenz ist in einem allerweitesten Sinne eine Erfahrung von Seiendem und So-Seiendem, eben ein Es-selbst-geistig-zu-Gesicht-Bekommen.“⁴⁷ So wird epistemisch aufgenommen, was in Sagen und Zeigen, Wort und Bild wie Rhetorik und Bildwissenschaft seinen Sitz im Leben hat – ein zu Gesicht bekommen, dem ein *vor Augen führen* zugrunde liegt. Für Wort wie Bild ist entscheidend, dass Evidenzen *gewonnen* und *geteilt* werden können: und zwar nicht nur das Dass des Gehörten und Gesehenen, sondern auch das Wie. Denn darauf zielen Evidenzerzeugungstechniken, die an andere *adressiert* sind: zu überzeugen, und zwar das Auge und das Ohr wie die Sinne, das heißt, nicht nur ‚den Geist‘, sondern das leibliche Selbst, mit allen Sinnen und Vorstellungsvermögen. Hier verdichtet sich die Evidenzerzeugung als Deutungsmacht, etwas ‚sehen zu lassen und zu machen‘, das Gezeigte ‚zurechtzumachen‘ und die Hörer glauben zu lassen und zu machen, es sei so, wie gezeigt.

Die Entfaltung dieser Komplikation findet sich in der rhetorischen Tradition der *evidentia*, wie Cicero die aristotelische *energeia* übersetzte, und die benachbarte *enargeia* (die von Horst Bredekamp Aristoteles zugeschrieben und als Grundfigur der Bildtheorie verwendet wird).⁴⁸ Die Bildkraft als dynamisch wird von ihm mit der ‚*enargeia*‘ verbunden, die Aristoteles in der *Poetik* aus dem lebendigen ‚Vor-Augen-Führen‘ entstehen sah. Sie werde in der Rhetorik als ‚Wirksamkeit‘ begriffen.⁴⁹ Ansgar Kemmann erklärte zur Evidenz, dass hier zwei verschiedene Sprachauffassungen zugrunde liegen:

⁴⁶ Vgl. I.U. Dalferth / Ph. Stoellger: Einleitung. Religion als Kontingenzkultur und die Kontingenz Gottes, in: dies. (Hg.): Vernunft, Kontingenz und Gott. Konstellationen eines offenen Problems, Tübingen: Mohr Siebeck, 2000, S. 1–44.

⁴⁷ Edmund Husserl: Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie (1929), Husserliana I, Hamburg 1995, § 5.

⁴⁸ Horst Bredekamp: Theorie des Bildakts. Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2007, Berlin 2010, 20.

⁴⁹ Ebd., 22.

im Falle der *enérgeia* das ontologisch-dynamische Sprachverständnis des Aristoteles, im Falle der *enárgeia* eine repräsentationslogische-statische Sprachauffassung, wie sie für die römisch-hellenistische Rhetorik kennzeichnend war.⁵⁰

Daher wäre für Aristoteles wie für die Frage nach der Evidenz ‚*enargeia*‘ unpassend, sondern *energeia* zu sagen. Da mit *energeia* vor allem die Wirklichkeit und Kraft benannt wird, kann die *enargeia* für die Klarheit und Deutlichkeit bis zur *Lebendigkeit* des Vor-Augen-Malens gelten. Klar wird mit dieser Unterscheidung zweier (leicht zu verwechselnder) Grundbegriffe der *Rhetorik*, dass 1. damit eine epistemische Problemstellung differenziert wird, die (nicht erst) seit Platon bekannt ist: wie entsteht Einsicht oder Erkenntnis? Die diskursiven, schlussfolgernden Verfahren der Philosophie sollen etwas *zeigen*, was dann als evident gilt. Nur gerät der ‚Logos‘ (wie der Dialog oder der logische Syllogismus) an eine Grenze, die er nicht zu überschreiten vermag. Er kann final nur etwas zeigen, auf dass es gesehen, also evident werde. An dieser Grenze des Logos wurde darum Platons Rede mythopoietisch und gründlich rhetorisch (im Anspruch, der bessere Sophist zu sein). Die Gleichnisse bzw. Mythen lassen etwas sehen, was nicht schlussfolgernd allein gezeigt werden kann. Der Logos wird mythisch, die Lexis deiktisch – weil das Sagen auf ein Zeigen zielt, kraft dessen evident werden möge, was gezeigt werden soll. 2. Es wird damit auch klar, dass diese Grenze des diskursiven Logos von der Philosophie in die Rhetorik hinüber führt, weil sie es ist (analog auch die *Poetik*), die die Arten und Weisen des Zeigens erfahrungsgesättigt bearbeitet und die Kunstformen rhetorischer *Techné* ausgebildet hat. Zeigen zur Evidenzerzeugung ist ein genuin rhetorisches Geschäft. 3. Die Übertragung der Evidenz in die Kunst- und Bildwissenschaft beerbt diese philosophische, auch theologische und gemeinsam rhetorische Problemkonstellation. Es ist dann angesichts der Differenz von *energeia* und *enargeia* klar, dass nicht eigentlich *enargeia* passt, um die Evidenz des Bildes zu verstehen. *Enargeia* würde sich auf die syntaktische Distinktion bildlicher Verfahren beziehen: auf Klarheit und Deutlichkeit. Erst *energeia* benennt die dem Bild eigentümliche Lebendigkeit, kraft derer es sehen lässt und macht und eine im besten Sinne unwiderstehliche Evidenz erzeugt. 4. Im Rückblick ist zu bedenken, dass Philosophie, Theologie und Rhetorik mit der Evidenz eine Figur aufrufen, die lebensweltlich aus Wahrnehmungszusammenhängen stammt: nicht aus Bildwahrnehmung allein sicherlich, aber doch an ihr zu verdeutlichen. Evident ist, was ins Auge fällt und darin so klar und deutlich einleuchtet, wie nur möglich. Daher wird diese lebensweltliche Vorstellung noch heute in empirischen Wissenschaften aufgerufen mit dem Pathos, hier werde doch an den ‚Sachen selbst‘ gezeigt, was der Fall und die Regel ist. Auf dieser Intuition (einer der

⁵⁰ Ansgar Kemmann: Art. Evidentia, Evidenz (s. Anm. 16), 40. Vgl. Ansgar Kemmann / Daniel Gross (Hg.): *Heidegger and Rhetoric*, New York 2006. Vgl. ebd., Daniel Gross: Introduction. *Being-moved – The Pathos of Heidegger's Rhetorical Ontology*, 1ff.

Evidenz verwandten Figur der Epistemologie) gründet vermutlich der unheimliche Erfolg der ‚bildgebenden Verfahren‘. Nur ist dergleichen mitnichten ein ‚Alleinstellungsmerkmal‘ der Neurowissenschaften – sondern sie beerben in erheblicher Engführung die Tradition der Rhetorik und analoger Bildgebungen, die Evidenz zu erzeugen vermögen. Aristoteles meinte:

Man muß die Handlungen zusammenfügen und sprachlich ausarbeiten, indem man sie sich nach Möglichkeit vor Augen stellt. Denn wenn man sie so mit größter Deutlichkeit erblickt, als ob man bei den Ereignissen, wie sie sich vollziehen, selbst zugegen wäre, dann findet man das Passende und übersieht am wenigsten das dem Passenden Widersprechende.⁵¹

Er versteht das Vor-Augen-Führen (pro ommaton poiein) als eines der wirkmächtigsten Persuasionswerkzeuge.⁵² Und damit hat er Schule gemacht (bis in gegenwärtige Bildwissenschaften und -technologien). Innerhalb der Stoa war man teils der Auffassung, das Bild präge sich materiell in die Seele ein (typosis), vergleichbar dem Abdruck des Siegelrings im Wachs,⁵³ wie schon Platon, wenn er die Seele einer wächsernen Tafel verglich, welche die Sinneseindrücke behalte.⁵⁴ Cicero stellte den Redner als Fechter oder Ringkämpfer dar, bei dem es darauf ankomme, zu treffen, zu parieren und sich elegant zu bewegen. Der Einsatz rhetorischer Visualität diene auch Cicero dem Ziel der Persuasion, nicht zuletzt vor Gericht:

es macht großen Eindruck, bei einer Sache zu verweilen, die Dinge anschaulich auszumalen und fast so vor Augen zu führen, als trügen sie sich wirklich zu. Das ist von großem Wert bei der Darlegung einer Sache, für die Erhellung dessen, was man auseinandersetzt, und für die Steigerung der Wirkung, um das, was man hervorhebt, in den Augen der Zuhörer so bedeutend darzustellen, wie die Rede es ermöglicht.⁵⁵

Nicht nur in Rhetorik, sondern auch in der Erzählprosa ist dieses Verfahren des Vor-Augen-Malens gängig geworden und geblieben, wie zum Beispiel bei Schiller. Der Tod wird vor Augen gemalt im ebenso klaren wie deutlichen und paradoxerweise ‚lebendigen‘ Bild:

Entsetzen hatten den Geistlichen ergriffen, da er in die Mordgrube hineintrat. Seine Augen suchten einen Menschen – und ein Grauen erweckendes Scheusal kroch aus einem Winkel ihm entgegen, der mehr dem Lager eines wilden Thieres als dem Wohnort eines menschlichen Ge-

⁵¹ Aristoteles: Poetik, griechisch/deutsch, hg. von Manfred Fuhrmann, Stuttgart 1994, § 17.

⁵² Vgl. Aristoteles: Rhetorik 1411 b 24ff.

⁵³ Vgl. das Chrysipp-Referat des Sextus Empiricus. Vgl. Stoicorum Veterum Fragmenta collegit Ioannes ab Arnim. Volumen II. Chrysippi Fragmenta Logica et Physica, Leipzig 1903, 23 (=SVF II, 56).

⁵⁴ Vgl. Platon: Theätet, in: ders. Theätet. Parmenides. Philebos. Sämtliche Dialoge: Bd. 4, hg. v. Otto Apelt, Hamburg 1993, 191C.

⁵⁵ Cicero: De oratore. Über den Redner. Lateinisch/Deutsch, lib. III, 202, hg. v. Harald Merklin, Stuttgart² 1981, 572–574: „Nam et commoratio una in re permultum movet et inlustris explanatio rerumque, quasi gerantur, sub aspectum paene subiectio; quae et in exponenda re plurimum valent et ad inlustrandum id, quod exponitur, et ad amplificandum; ut eis, qui audient, illud, quod augebimus, quantum efficere oratio poterit, tantum esse videatur.“

schöpfes gleich. Ein blasses todtenähnliches Gerippe, alle Farben des Lebens aus einem Angesicht verschwunden, in welches Gram und Verzweiflung tiefe Furchen gerissen hatten, Bart und Nägel durch eine so lange Vernachlässigung bis zum Scheußlichen gewachsen, vom langen Gebrauche die Kleidung halb vermodert, und aus gänzlichem Mangel der Reinigung die Luft um ihn verpestet – so fand er diesen Liebling des Glücks.⁵⁶

Neben dem Vor-Augen-Malen von Bild und nahendem und zugleich gewesenen Tod und der Kontrastfigur der Schlusspassage gewinnt hier die Phantasie konstitutive Funktion im Prozess der Visualisierung. Die Potentiale der Phantasie (später Phantastik⁵⁷) als Vergegenwärtigungs- und Evidenzerzeugungsmittel kannte bereits die antike Poetiktheorie. Präsenzwirkende Phantasie und Zeichen waren häufig Referenzpunkte stoischer Sprachdebatten im engeren Sinn. Pseudo-Longin führte aus, rhetorische und dichterische Phantasie hätten die Potenz zur Vergegenwärtigung: Affekte anzusprechen und Hörer mitzureißen – im Falle der Schilderung Schillers zum Beispiel, durch des Pfarrers Augen des Lesers Mitleid zu erregen. Pseudo-Longin differenziert dichterische und rhetorische Phantasie noch dergestalt, dass erstere Erschütterung (ekplexis) bewirken soll und die zweite Deutlichkeit (*enargeia*). Beide Varianten der Phantasie wirken auf unterschiedliche Weise affekterregend.⁵⁸

Die auf Anschauung fokussierte Rhetoriktheorie verdichtete sich in Quintilians epochemachendem Lehrbuch. Der spanische Rhetor bestimmte Anschauung jedoch lediglich als ein Aspekt des Redeschmucks (*ornatus*):

Das Schmuckvolle ist das, was mehr ist als nur durchsichtig und einleuchtend. Seine ersten Stufen bestehen darin, das, was nach deinem Wunsch herausgearbeitet werden soll, deutlich zu erfassen und herauszuarbeiten, die dritte ist die, die zu dem gesteigerten Glanz des Ausdrucks führt, den man im eigentlichen Sinn gepflegt nennen kann. Deshalb wollen wir die *enargeia* (Anschaulichkeit), deren ich schon bei den Regeln für die Erzählung Erwähnung getan habe, zu den Schmuckmitteln stellen, weil die Veranschaulichung, oder, wie andere sagen, Vergegenwärtigung mehr ist als die Durchsichtigkeit, weil nämlich die letztere nur den Durchblick gestattet, während die erstere sich gewissermaßen selbst zur Schau stellt. Eine große Leistung ist es, die Dinge, von denen wir reden, klar und so darzustellen, daß es ist, als sähe man sie deutlich vor sich.⁵⁹

Quintilian scheint auch mit der *enargeia* im aristotelischen Sinne vertraut zu sein, die er zu den Mittel zählt, durch die eine Rede Kraft, Macht, Gewalt und Energie gewinnt. Die energetische Qualität des Redners, seine Wirkmacht und Performanz, hängen von diversen Faktoren ab:

⁵⁶ Friedrich Schiller: Spiel des Schicksals. Ein Bruchstück aus einer wahren Geschichte, in: Schillers sämtliche Werke in zwölf Bänden, Bd. 10, Stuttgart / Tübingen 1838, 125f.

⁵⁷ Vgl. Renate Lachmann: Erzählte Phantastik. Zu Geschichte und Semantik des Phantastischen in der Literatur, Frankfurt am Main 2002.

⁵⁸ Vgl. [Pseudo-]Longinus: Vom Erhabenen. Griechisch/Deutsch, hg. u. übersetzt v. Otto Schönberger, Stuttgart 2008, 15,2.

⁵⁹ Quintilianus (s. Anm. 19), 175–177 (=Instit. Orat. VIII 3,61f).

Auch von der Gewalt der Rede gibt es nicht nur eine Art, denn alles, was in seiner Redegattung seine Wirkung hat, beweist seine Kraft. Indessen sind die vorzüglichsten Wirkungskräfte hierfür die *deinosis* (Verstärkung der Affekte) bei der Steigerung der Entrüstung sowie bei den übrigen Aufgaben eine gewisse Höhe des Ausdrucks, ferner *phantasia* (Kraft der Vorstellung) bei der Auffassung der bildhaften Anschauung, *exergasia* (Ausarbeitung) gleichsam bei der Erfüllung der gesteckten Aufgabe, woran man die *epexergasia* anschließt, die Wiederholung der gleichen Beweisführung und Anhäufung aus dem Vollen, die hiermit verwandte *energeia* (Antriebskraft) – stammt ihr Name doch von *agere* (treiben) –, deren eigentümlicher Vorzug darin liegt, daß das, was gesagt wird, nicht müßig wirke.⁶⁰

Dieses dynamische Rhetorikverständnis beschreibt Quintilian mit Cicero als ein Unmittelbar-vor-Augen-Stellen. Man kann dies Anschaulichkeit nennen oder wie Quintilian mit dem Rhetor Celsus *hypotyposis*.⁶¹

In dieser Tradition wählte noch der *frühe* Ricœur das aristotelische ‚vor Augen führen‘ als Grundbestimmung der lebendigen Metapher (und der Narration): „was heißt für die lebendige Metapher ‚vor Augen führen‘? Vor-Augen-führen“ heißt laut des dritten Buchs der aristotelischen Rhetorik, „die Dinge in ihrer (aktuellen Verwirklichung) [frz.: *les choses en acte*] bezeichnen“.⁶² Ricœur führt das mit Aristoteles und weiten Teilen antiker Rhetoriktradition weiter aus: „wenn der Dichter leblosen Dingen Leben verleiht, dichtet er ‚dies alles in Bewegung und lebendig seiend; In-Verwirklichung-begriffen-sein [frz.: *l'acte*] aber ist Bewegung“.⁶³ Damit wird die *energeia* als sprachliche Verwirklichung (und Verlebendigung) aufgerufen, um die Lebendigkeit der Metapher verständlich zu machen.

Rhetorik ist Evidenzerzeugungstechnik wie in Metapher, Narration, Beispiel und Bild (in der Regel auf *cognitio intuitiva* angelegt, die vielfältig komplizierbar ist⁶⁴), um mit Anschaulichkeit, Sichtbarkeit, Lebhaftigkeit, Klarheit, Deutlichkeit *vor Augen zu malen*, als wäre der Hörer dabei. Das zeigen auf ihre Weise bereits die Passionsgeschichten, wie davon abgeleitet das paulinische ‚vor Augen Malen des Gekreuzigten‘: „Ihr unvernünftigen Galater! Welcher

⁶⁰ Ebd., 187 (=Instit. Orat. VIII 3,88f.).

⁶¹ Vgl. ebd., 287 (=Instit. Orat. IX 2,40).

⁶² Paul Ricœur: Die lebendige Metapher, München 21991, 291. Vgl. ebd., 197 (Übergänge 12). Ricœur verweist ebd., 291, auf Aristoteles: Rhetorik 1411b 24–25.

⁶³ Ricœur, ebd., mit Verweis auf Aristoteles: Rhetorik 1412a 12.

⁶⁴ Vgl. Stephan Meier-Oeser: Vernunft und Anschauung. Zur wechselvollen Geschichte der Unterscheidung von „*cognitio intuitiva*“ und „*cognitio symbolica*“ in der Erkenntnistheorie des 18. Jahrhunderts, in: Gyburg Radke-Uhlmann / Arbogast Schmitt (Hg.), *Anschaulichkeit in Kunst und Literatur. Wege bildlicher Visualisierung in der europäischen Geschichte*, Berlin 2011, 61–89 (Colloquium Rauricum 11); Gesine Lenore Schiewer: *Cognitio symbolica. Lamberts semiotische Wissenschaft und ihre Diskussion bei Herder, Jean Paul und Novalis*, Tübingen 1996 (Frühe Neuzeit 22); Michal Chabada: *Cognitio intuitiva et abstractiva. Die ontologischen Implikationen der Erkenntnislehre des Johannes Duns Scotus mit der Gegenüberstellung zu Aristoteles und Immanuel Kant*, Mönchengladbach 2005 (Veröffentlichungen der Johannes-Duns-Skotus-Akademie für Franziskanische Geistesgeschichte und Spiritualität Mönchengladbach 18).

Dämon hat euch um den Verstand gebracht? Habe ich euch denn nicht Jesus Christus, den Gekreuzigten, in aller Deutlichkeit vor Augen gestellt?“ (Gal 3,1). Paulus tritt als rhetorischer Anwalt metaphorischer Theologie auf, die Evidenz erzeugen will – nicht zur Steigerung der *eigenen*, sondern *Gottes* Deutungsmacht. Daher wird die Evidenz als Empfangen und die Deutung als Weitergabe ausgegeben (vgl. 1Kor 4,7): „Das Ziel vor Augen, jage ich nach dem Siegespreis: der himmlischen Berufung, die Gott uns in Christus Jesus schenkt“ (Phil 3,14). Der Apostel erkennt sich selbst als bezeugender und ermahnender Visualisierer: „Ich ermahne euch nun, liebe Brüder, durch die Barmherzigkeit Gottes (die ich Euch zuvor vor Augen geführt habe), dass ihr eure Leiber hingebt als ein Opfer, das lebendig, heilig und Gott wohlgefällig ist. Das sei euer vernünftiger Gottesdienst.“ (Röm 12, 1).

Das ist das prägnante Modell der rhetorischen Situation der *Zeugen*: Vom Augenschein zum Hörensagen über das Sagen des Gesehenen zum inneren Augenschein der Hörer geht der Weg der *Deixis* mit Hilfe der *Lexis*. Dem Zeugen *steht vor Augen*, was er *den Anderen vor Augen stellt und führt*. Dass es ihm vor Augen steht, wird auf die ‚Offenbarung‘ zurückgeführt: auf leibliche Augenzeugenschaft, visionär sublimiert bei Paulus: auch ihm sei der Herr erschienen, vor den ‚inneren‘ Augen (ophtä). Und wenn er es weitersagt, auf dass es die Hörer sehen – sehen sie dann das, was der Zeuge gesehen hat? Wohl kaum, aber die Evidenz soll in der Wiederholung *dieselbe* sein, ohne *dieselbe* sein zu können oder zu sollen. Werden doch die Zeugnisempfänger nicht zu *apostolischen* Zeugen, sondern zu denen, die *deren* Zeugnis ‚authentisch‘ weitergeben sollen. Die *auctoritas* des Zeugen kraft des empfangenen Charismas versteinert zur kanonischen Autorität im Prozess der Institutionalisierung – so dass dann die Prediger in ihrer Arbeit an der Schrift wieder verflüssigen müssen, was ‚geschrieben steht‘ und kraft eigener *auctoritas* dem Charisma wieder Raum geben (sollen). Dass sich dabei eine Unmöglichkeit der *utopischen* Situation *religiöser* Rede ergibt, wurde oben exponiert.⁶⁵

Sehen lassen und machen heißt: das Gezeigte ‚zurechtmachen‘, zu dem machen, als was es gezeigt wird: den Gekreuzigten ‚zurechtmachen‘, den Jesus zum Christus. Wieder weckt das den religionskritischen Impuls – und wieder den rhetorikkritischen. Aber wieder wäre das ein Kurzschluss. Denn ihn so ‚zurechtmachen‘, heißt den Hörern ermöglichen, ihn so zu sehen. In Rede und imaginativem Hören wird diese Möglichkeit wirklich – so lautet die Wette auf die Deutungsmacht der Rhetorik, auf ihre Kraft in Schwachheit: auf ihre Offenbarungspotenz und ‚Beschreibungsinsuffizienz‘ – Jesus als Christus erscheinen zu lassen, das Kreuz im Wort vom Kreuz als Heilsereignis sehen lassen, und zwar um die Hörer das glauben zu machen, mitleiden, mitsterben

⁶⁵ Lösung: Delegation des Glaubens: an die Zeugen und später an die Heiligen oder an die heilige Kirche?

und mitauserstehen zu lassen und sie zu ‚Augenzeugen‘ zu machen, die das Gesehene weitergeben. Pseudo-Longinus sprach der rhetorischen Phantasie die *enargeia* zwar als *Deutlichkeit* zu,⁶⁶ zugleich aber nannte er die Aufgabe der *Bilderzeugung*: *eidolopoiia*.⁶⁷ Das ist es, was die religiöse Rhetorik leistet, wenn sie gelingt: *Eidolopoiie* – möglichst ohne *Eidolatrie*, so der stets wiederkehrende kritische Vorbehalt. Das ‚Vor-Augen-Führen‘ ist ein Vor-Augen-Malen, ein Zeigen im Sagen, kraft des lebendigen⁶⁸, etwa narrativen wie metaphorischen Sagens (wobei die Metapher hier zur *Synekdoche* der ihr verwandten Tropen und Figuren dient). ‚Vor-Augen-führen‘ ist damit eine *funktionale* Bestimmung – zu zeigen: das *Deiktische* der Lexis, das Bild am Ort der Sprache und der Imagination.

Hier meldet sich eine Interferenz von Wort und Bild, wie von Wort- und Bildkunst. Geht das Bild auf die Augen, so das ‚energetische‘ und ‚enargetische‘ Wort auf das innere Auge, die Imagination? Vermutlich wird hier die *ikonische Energie* eines Bildes zur Hermeneutik der Rhetorik zugrundegelegt. Denn ein Bild geht ‚auf die Augen‘, fällt ins Auge und wirkt – *nolens volens*. Einmal ins Auge gefallen, kann es nicht mehr ungesehen gemacht werden. Diese Infallibilität der Bildwirkung betrifft indes nur sein *Dass*: es wirkt, allerdings so oder so. *Wie* es wirkt und welcher Sinn dem Gesehenen zugeschrieben wird, ist nicht durch das Bild allein bestimmt. Diese Unfehlbarkeit des Bildes vorausgesetzt – *dass* es wirkt –, ist das Vor-Augen-Malen der energetischen Rhetorik eine *Evidenztechnik*: Evidenz zu erzeugen, als wäre das Wort ein Bild. Nur *ist* es das nicht, sondern *wird es erst* kraft der Imagination der Hörer und Leser. Folglich ist auch eine ‚lebendige Metapher‘ Bildpräntion und -evokation. Bei noch so großer Lebendigkeit des Wortes besteht eine immer noch größere Abhängigkeit von der Imagination der Hörer.

Wie im Lesen gilt auch im Hören: was immer der Redner vor Augen führt und malt, es muss vom Leser und Hörer *selber* imaginiert werden. Ohne einen tätigen Hörer, der *selber* ‚malt‘, blieben die Worte wirkungslos. Die Predigt kann noch so lebendig sein, wenn der Hörer nicht aus seinem Kanzelschlaf erwacht und mitdenkt und mitmalt, bleibt die eröffnete Möglichkeit unwirksam. Schärfer formuliert: das Modell des ‚Vor-Augen-Führens‘ und ‚Malens‘ ist als Theorie der Rede nur halb wahr. Es ist als Theorie des Lesens und Hörens weiterzuführen. Wie jede Macht von der Anerkennung seitens der ihr Folgenden lebt, so auch die Deutungsmacht der Rhetorik: sie wird und ist nur

⁶⁶ [Vgl. Pseudo-]Longinus (s. Anm. 58), 15,2.

⁶⁷ Vgl. ebd., 15,1.

⁶⁸ Dabei ist das ‚Lebendige‘ nicht als poetisch, kreativ oder schlechthin neu zu überhöhen. Die feinen Unterschiede und Varianten, die innovativen Differenzen in der Wiederholung lassen auch die topische Metaphorik durchaus lebendig bleiben. Es ist eine schlechte Übertreibung, die Tropen in lebendig und tot zu zerlegen. Ist doch ihr Leben zwischen diesen Extremen das, worin und wovon jede Rede und Erzählung lebt.

mächtig, kraft des Folgens der Hörer. Und dieses Folgen besteht nicht zuletzt im tätigen Hören wie dem Imaginieren. Denn aus der Rede wird erst *gehörte* Rede in der Wahrnehmung, und es wird *verstandene* Rede im tätigen Imaginieren, und es wird *anerkannte* Rede in den möglichen Folgen bis zur Lebensführung.

Aufgrund der Angewiesenheit der Rede auf die Hörer und des Vor-Augen-Führens auf deren Imagination, kann das Bild nicht zum visuellen Papst werden wie in orthodoxer Bibelauslegung die Bibel zum papiernen Papst wurde. Einerseits bleibt damit der Hörer frei, es sich so oder so vorzustellen. Daher ist die Sprachbildlichkeit auch alttestamentlich unverdächtig, selbst für Gottesbilder. Andererseits erscheint das Sprachbild weniger mächtig zu sein, weniger wirkmächtig als das materielle Bild, weniger unfehlbar in seiner Wirkung (allerdings: das Sprachbild ist semantisch qualifiziert und distinkt, anders als das Bild: insofern ist das Sprachbild stets lektisch geformte *Deixis* und damit eher ‚gesichert‘ gegen den *Idolatrieverdacht*, abhängig vom semantischen Kontext – und nicht zuletzt abhängig von der Vorstellungskraft der Hörer (die allerdings kann ganz eigene Wege gehen, wie die *Ikonographie* biblischer Narrationen und Metaphorik zeigt). Ihre *Deutungsmacht* unterscheidet sich. Dass diese Auszeichnung des Sichtbaren eines Antagonisten bedürfte, einer Kritik der Sichtbarkeit und einer kritischen *Negativistik*, sei nur notiert.⁶⁹ Hier ist (nur) von Belang, dass das Vor-Augen-führen die Sprachgestalt des Zeigens ist, und damit eine rhetorische Form der Offenbarung ist. Denn genau das heißt sich zeigen: sich offenbaren (*intransitiv, reflexiv*); und Zeigen daher Offenbaren (*transitiv*). Fraglich bleibt dann, ob die rhetorische Gestalt des Sichzeigens (Gottes in Christus) im Zeigen (Christi kraft des Wortes) die Differenz in der Wiederholung übersehen lässt. Oder kritischer noch: ob nicht erst in der rhetorischen Wiederholung deren Ursprung als solcher ernannt und ‚gemacht‘ wird. Im Fall des Abendmahls scheint dem so zu sein: das ‚erste Abendmahl‘ an Gründonnerstag wurde erst *ex post*, im Rückblick, zum *ersten* ernannt und wurde dazu in und durch seine Wiederholungen. Das lebendige Vor-Augen-Malen des letzten Abendmahls machte das zur *Sakramentsstiftung* und damit zum Ursprung aller folgenden Wiederholungen.

⁶⁹ Vgl. Paul Ricœur: *Lebendig bis in den Tod*. Fragmente aus dem Nachlass, französisch-deutsch. Mit einem Vorwort von Olivier Abel, hg. u. übersetzt v. Alexander Chucholowski, Hamburg 2011. Vgl. Burkhard Liebsch / Andreas Hetzel / Hans Rainer Sepp (Hg.): *Profile negativistischer Sozialphilosophie*. Ein Kompendium, Berlin 2011 (Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 32).

5. Postscriptum: Poetik statt Rhetorik?

Was den einen Grund genug zur radikalen Religionskritik, ist den Anderen Grund zur Rhetorikkritik: die Einsicht in die Rhetorizität von Religion, und zwar sowohl am Ort religiöser Rede und Schriften wie an dem der Theologie, also der Rhetorik im wissenschaftlichen Text. Sofern mit der Rhetorizität nicht nur ein bestimmter ‚Ton‘ kritisiert wird, etwa das Hochtrabende oder Pathetische, das Artifizielle oder Manierierte, richten sich beide, Religions- wie Rhetorikkritik, auf das *Gemachtsein* der Religion: dass sie aus Worten gemacht ist, so wie Theologie mit Worten gemacht wird. Diese Kritik ist innerhalb wie außerhalb von Religion und Theologie zu finden, so wie es theologische Religions- und Theologiekritik gibt. Daher geht es mit der Hermeneutik der Rhetorik und der Kritik an solcher rhetorikkritischen Religionskritik auch nicht um Apologetik der Religion, sondern um die Differenzierung des Verhältnisses zur Rhetorik.

Die einen versuchen dem Odium des Gemachtseins wie der Technik zu entgehen, indem sie möglichst schlicht und volksnah sprechen, als wäre das ein Verzicht auf Rhetorik und nicht lediglich eine Rhetorik der Niedrigkeit (*sermo humilis*). Die Anderen hingegen suchen die Technizität der Rhetorik zu überwinden, indem sie die *Artifizialität* vorziehen. Die *Poetik* dient dann als der enge und edlere Weg. ‚Poetische Theologie‘, statt nur Rhetorik; *lebendige Metapher*, statt tote oder konventionelle; *Kunst* statt *ars* und *Handwerk* oder *Inszenierung* statt nur *Ritual*, benennen die Präntention dieser Umbesetzung. Dass es auch darin lediglich um das Gemachtsein von Religion geht, ist unübersehbar,⁷⁰ es soll nur das schönere, bessere, glänzendere sein (so wie schon Plato der bessere Sophist werden musste).

Die Koketterie mit der Kunst dürfte allerdings theologisch tiefer sitzende Gründe haben. Der Rhetorik und damit der Technik der Religion haftet das Odium des *Menschengemachten* an, mit Betrugs- und Manipulationsverdacht (wie bei den Religionskritikern). Poetik und Kunst hingegen stehen unter Inspirationsverdacht. Sind doch beide nicht eine menschliche Möglichkeit, sondern insinuieren die Gegenwart des Geistes, und sei es wenigstens *esprit*. Der Geist geruht wenn, dann doch wohl in Gestalt des Genialen und Inspirierten gegenwärtig zu werden, nicht aber im Handwerk der Rhetorik.

Quintilian hingegen, der Handwerker der Rhetorik *par excellence*, verband beides: Handwerk, *ingenium* und *inventio* gehören zu den Grundanforderungen eines jeden Rhetors. Das Primat des *ingenium*, das von rinaszimentalen Poetiken fortgeschrieben wurde, führt bei Quintilian zur Betonung des Schöpferi-

⁷⁰ Vgl. Hermann Patsch: *Alle Menschen sind Künstler. Friedrich Schleiermachers poetische Versuche*, Berlin 1986 (Schleiermacher-Archiv 2). Vgl. Jan Bauke-Ruegg: *Theologische Poetik und literarische Theologie? Systematisch-theologische Streifzüge*, Zürich 2004.

schen sowie zur Begrenzung und Relativierung der Mimesistheorie, verstanden als bloßes Nachahmen: „quae in oratore maxima sunt, imitabilia non sunt, ingenium, inventio, vis, facilitas et quidquid arte non traditur“.⁷¹

Kunst statt Technik ist dafür die antiquitalianische und antirhetorische Parole, unter der die Rhetorikkritik der Aufklärung partiell aber noch in der Spätmoderne fortgeschrieben wurde.⁷² Das darunter die Predigten zu leiden haben (genauer gesagt: deren Hörer) ist eine prekäre Nebenwirkung. Denn wenn nicht weniger Poesie und möglichst ‚neue‘, lebendige Metaphorik präntendiert werden, bleibt meist nur schlechte Rhetorik und nicht Musikalität der Sprache. Im Hintergrund wirkt die alte Alternative von Gottes Wort und Menschenwort oder von *Acheiropoieton* und bloßem Menschenwerk. Wenn schon Wort, dann soll es wenigstens in der Aura des Unverfügbaren glänzen – Poesie statt Rhetorik.⁷³ Was wirklich wird und bleibt ist dann meist nur Rhetorik der Poesie, und zwar nicht selten lediglich schlichte Rhetorik. Poesie zu präntendieren und für die Theologie eine Poetik ist in den prosaischen Kontexten religiöser Rede und Theologie nicht nur präntentiös, sondern schlichte Selbsttäuschung. Und es hat die unerfreuliche Nebenwirkung, das Handwerk der Rhetorik gar nicht erst zu lernen, geschweige denn zu üben. In protestantischen Bildungskontexten waren es Luther und vor allem Melanchthon, die Rhetorik und Poesie nicht gegeneinander ausspielten, sondern im Disziplinengefüge zusammenhielten.⁷⁴ Dies gilt auch für diverse Erscheinungsformen historischer Bibelrhetorik in Europa⁷⁵ sowie für die gesamteuropäisch agierenden *metaphy-*

⁷¹ Quintilianus (s. Anm. 19), 490 (= *Instit. Orat.* X 2,12).

⁷² Vgl. Chaim Perelman / Lucia Olbrechts-Tyteca: *Die neue Rhetorik. Eine Abhandlung über das Argumentieren*, hg. v. Josef Kopperschmidt, 2 Bde., Stuttgart 2004 (Problemata 149,1/2).

⁷³ Vgl. zur Spannung von Poesie und Rhetorik und deren Interferenzen Monika Schmitz-Emans / Uwe Lindemann / Manfred Schmeling (Hg.): *Poetiken. Autoren – Texte – Begriffe*, Berlin 2011. Gonsalv Mainberger: *Rhetorica*, 2 Bde., Stuttgart 1987/88. Gerald Else: *Plato and Aristotle on Poetry*, Chapel Hill 1986. Gregor Vogt-Spira: *Visualität und Sprache im Horizont antiker Wahrnehmungstheorie: Einige Überlegungen zur Bild-Text-Debatte*, in: J. P. Schwindt (Hg.), *Klassische Philologie inter disciplinas. Aktuelle Konzepte zu Gegenstand und Methode eines Grundlagenfaches*, Heidelberg 2002, 25–39. Joachim Knape (Hg.): *Bildrhetorik*, Baden-Baden 2007 (Saecula spiritalia, 45). Ders.: *Poetik und Rhetorik in Deutschland 1300–1700*, Wiesbaden 2006. Gerhard Regn: *Mimesis und autoreferentieller Diskurs. Zur Interferenz von Poetik und Rhetorik in der Lyriktheorie der italienischen Spätrenaissance*, in: Wolf-Dieter Stempel / Karlheinz Stierle (Hg.), *Die Pluralität der Welten. Aspekte der Renaissance in der Romania*, München 1987, 387ff (Romanistisches Kolloquium 4).

⁷⁴ Vgl. Christine Mundhenk: *Rhetorik und Poesie im Bildungssystem Philipp Melanchthons*, *Lutherjahrbuch* 78 (2011), 251–275. Philipp Melanchthon: *Elementa rhetorices = Grundbegriffe der Rhetorik*. Mit den Briefen Senecas, Plinius' d. J. und den „Gegensätzlichen Briefen“ Giovanni Picos della Mirandola und Franz Burchards, hg., übersetzt u. kommentiert v. Volkhard Wels, Berlin 2001 (Bibliothek seltener Texte in Studienausgaben 7).

⁷⁵ Vgl. Jens Wolff: *Art. Schriftauslegung. Christentum I. NT und frühes Christentum II. Alte Kirche III. Mittelalter IV. Humanismus, Reformation, frühe Neuzeit V. Moderne*, in: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 8, Tübingen 2007, 622–637.

sical poets, unter ihnen John Milton, der rhetorisch und poetisch innovativ wirkte durch Poetik, Rhetorik und Lyrik (als Musik des Denkens). Die Folgekosten der alten Metaphysik wurden damit interkonfessionell teilweise bis ins 18. Jahrhundert fortgetragen und transfiguriert zu Absolutheitskonzeptionen. Poetische Theologie ist aber nicht nur Folgekosten, sondern auch eine Seiten- oder Wiedergängerin spekulativer Philosophie.⁷⁶

Durs Grünbein meinte: „Gegenüber den Dichtern stehen die Philosophen unglaublich gut angezogen da. Dabei sind sie nackt, ganz erbärmlich nackt, wenn man bedenkt, mit welcher dürftiger Bildsprache sie die meiste Zeit auskommen müssen“⁷⁷. Dagegen haben religiöse Redner und deren Hermeneuten, die Theologen, doch in ihrer Sprachgeschichte einiges an Sprachbildlichkeit und Bildsprachlichkeit, das weniger dürftig wäre. Nur, warum sollte man es gleich als Poesie, gar Urpoesie übertreiben, wenn doch die Rhetorik in ihrer Formen- und Figurenvielfalt schon mehr als genug wäre? Die Metaphern und Gleichnisse Jesu waren nicht große Poesie, sowenig wie die Evangelien oder die Briefe des Paulus. Sie sind vielmehr gute Rhetorik – und deren Wirkungspotential zu kultivieren, wäre hilfreicher, als sich auf Poesie zu kaprizieren. Wie meinte Derrida versehentlich: „discours comme celui d’un théologien: c’est-à-dire de quelqu’un qui se contente de métaphores. Et à qui il faut les laisser.“⁷⁸

Literatur

- Arendt, Hannah (¹⁷2006): *Macht und Gewalt*. München: Piper.
 Aristoteles (1994): *Poetik*, griechisch/deutsch. Hg. von Manfred Fuhrmann. Stuttgart: Reclam.
 – (1995): *Rhetorik*. München: Fink.
 Barth, Karl (1922): *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*. In: Christliche Welt 36, 858–873 (zitiert nach Jürgen Moltmann [Hg.]: *Anfänge der dialektischen Theologie*. Teil I: Karl Barth Heinrich Barth Emil Brunner. München: Kaiser ⁵1986).
 Bauke-Ruegg, Jan (2004): *Theologische Poetik und literarische Theologie?* Systematisch-theologische Streifzüge. Zürich: Theologischer Verlag.
 Baumhauer, Otto A. (1986): *Die sophistische Rhetorik*. Eine Theorie sprachlicher Kommunikation. Stuttgart: Metzler.
 Bezzola, Tobias (1993): *Die Rhetorik bei Kant, Fichte und Hegel*. Ein Beitrag zur Philosophiegeschichte der Rhetorik. Tübingen: Niemeyer (= Rhetorik-Forschungen 5).
 Birgit, Stolt (2001): *Art. Luthersprache*. In: Historisches Wörterbuch der Rhetorik, Bd. 5, 677–690. Tübingen: Niemeyer.

⁷⁶ Vgl. Peter L. Oesterreich: Das gelehrte Absolute. Metaphysik und Rhetorik bei Kant, Fichte und Schelling, Darmstadt 1997. Tobias Bezzola: Die Rhetorik bei Kant, Fichte und Hegel. Ein Beitrag zur Philosophiegeschichte der Rhetorik, Tübingen 1993 (Rhetorik-Forschungen 5).

⁷⁷ Durs Grünbein: Das erste Jahr, Frankfurt am Main 2001, 26.

⁷⁸ Jacques Derrida: La mythologie blanche (la métaphore dans le texte philosophique), in: *Poétique* 5 (1971), 49 (1–52).

- Blumenberg, Hans (1980): *Nachdenklichkeit*, Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung, Jahrbuch, 57–61.
 – (1981): *Anthropologische Annäherung an die Rhetorik*. In: ders., *Wirklichkeiten in denen wir leben*. Stuttgart: Reclam.
 – (1996): *Höhlenausgänge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
 Bredekamp, Horst (2010): *Theorie des Bildakts*. Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2007. Berlin: Suhrkamp.
 Campe, Rüdiger (2003): *Spiel der Wahrscheinlichkeit*. Literatur und Berechnung zwischen Pascal und Kleist. Göttingen: Wallstein-Verlag.
 Cicero (²1981): *De oratore. Über den Redner*. Lateinisch/Deutsch, hg. v. Harald Merklin. Stuttgart: Reclam.
 Dalferth, Ingolf / Stoellger, Philipp (2000): *Einleitung: Religion als Kontingenzkultur und die Kontingenz Gottes*. In: dies. (Hg.): *Vernunft, Kontingenz und Gott. Konstellationen eines offenen Problems*, 1–44. Tübingen: Mohr Siebeck. (= Religion in philosophy and theology 1).
 Derrida, Jacques (1971): »La mythologie blanche (la métaphore dans le texte philosophique)«. In: *Poétique* 5, 1–52.
 Die *Bekennnisschriften* der evangelisch-lutherischen Kirche, hg. im Gedenkjahr der Augsburger Konfession 1930. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht (¹²1998).
 Diem, Hermann (1965): *Sine vi sed verbo*. München: Kaiser.
 Durs Grünbein (2001): *Das erste Jahr*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
 Else, Gerald (1986): *Plato and Aristotle on Poetry*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
 Gorgias von Leontinoi (1989): *Reden, Fragmente und Testimonien*, hg. u. übersetzt v. Th. Buchheim. Hamburg: Meiner.
 Husserl, Edmund (1995): *Cartesianische Meditationen*. Eine Einleitung in die Phänomenologie (1929), Husserliana I. Hamburg: Meiner (= Philosophische Bibliothek 644).
 Eberhard, Jüngel (²1986): *Metaphorische Wahrheit*. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie. In: ders., *Entsprechungen: Gott Wahrheit Mensch. Theologische Erörterungen*, 103–157. Tübingen: Kaiser (= Beiträge zur Evangelischen Theologie 88).
 – (²2004): *Paulus und Jesus*. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach der Ursprung der Christologie. Tübingen: Mohr Siebeck.
 Kemmann, Ansgar (1996): *Art. Evidentia, Evidenz*. In: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 3. Tübingen: Niemeyer, 33–47.
 Kemmann, Ansgar / Gross, Daniel (ed.) (2006): *Heidegger and Rhetoric*. Albany: State University of New York Press.
 Knappe, Joachim (2006): *Poetik und Rhetorik in Deutschland 1300–1700*. Wiesbaden: Harrassowitz.
 – (2007) (Hg.): *Bildrhetorik*. Baden-Baden: Koerner (= Saecula spiritalia 45).
 Lachmann, Renate (2002): *Erzählte Phantastik. Zu Geschichte und Semantik des Phantastischen in der Literatur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
 Leibniz, Gottfried Wilhelm (1961): *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand = Nouveaux Essais sur l'entendement humain*. Hg. u. übers. von Wolf von Engelhardt und Hans Heinz Holz, Bd. 2. Frankfurt am Main: Insel-Verlag.
 – (1972): *Sämtliche Schriften und Briefe*, Reihe 2: Philosophischer Briefwechsel, Bd. 1: 1663–1685, Akademie der Wissenschaften der DDR, Berlin: Akademie-Verlag (ND von 1926).
 Liebsch, Burkhard / Hetzel, Andreas / Sepp, Hans Rainer (2011) (Hg.): *Profile negativistischer Sozialphilosophie*. Ein Kompendium. Berlin: Akademie-Verlag (= Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Sonderband 32).
 Locher, Gottfried W. (1954): *Prædicatio verbi dei est verbum dei*. Ein Beitrag zur Charakteristik der Theologie Heinrich Bullingers. Zwingliana 10/1, 47–57.

- Luther, Martin (1883-): *Werke*. Kritische Gesamtausgabe. Weimar: Böhlau.
- Mainberger, Gonsalv (1987/88): *Rhetorica*, 2 Bd.e. Stuttgart: Frommann.
- Meier-Oeser, Stephan (2011): *Vernunft und Anschauung*: Zur wechselvollen Geschichte der Unterscheidung von „cognitio intuitiva“ und „cognitio symbolica“ in der Erkenntnistheorie des 18. Jahrhunderts. In: Gyburg Radke-Uhlmann / Arbogast Schmitt (Hg.), *Anschaulichkeit in Kunst und Literatur. Wege bildlicher Visualisierung in der europäischen Geschichte*, 61–89. Berlin: de Gruyter (=Colloquium Rauricum 11).
- Melanchthon, Philipp (2001): *Elementa rhetorices = Grundbegriffe der Rhetorik*. Mit den Briefen Senecas, Plinius' d. J. und den „Gegensätzlichen Briefen“ Giovanni Picos della Mirandola und Franz Burchards, hg., übersetzt u. kommentiert v. Volkhard Wels. Berlin (= Bibliothek seltener Texte in Studienausgaben 7).
- Michal Chabada (2005): *Cognitio intuitiva et abstractiva*. Die ontologischen Implikationen der Erkenntnislehre des Johannes Duns Scotus mit der Gegenüberstellung zu Aristoteles und Immanuel Kant. Mönchengladbach: Kühlen (= Veröffentlichungen der Johannes-Duns-Scotus-Akademie für Franziskanische Geistesgeschichte und Spiritualität Mönchengladbach 18).
- Mundhenk, Christine: *Rhetorik und Poesie im Bildungssystem Philipp Melanchthons*, Lutherjahrbuch 78 (2011), 251–275.
- Nietzsche, Friedrich (1988): *Kritische Studienausgabe*, hg. v. Giorgio Colli / Mazzino Montinari. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Oesterreich, Peter L. (1997): *Das gelehrte Absolute*. Metaphysik und Rhetorik bei Kant, Fichte und Schelling. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Patsch, Hermann (1986): *Alle Menschen sind Künstler*. Friedrich Schleiermachers poetische Versuche. Berlin: de Gruyter (= Schleiermacher-Archiv 2).
- Perelman, Chaim / Olbrechts-Tyteca, Lucia (2004): *Die neue Rhetorik*. Eine Abhandlung über das Argumentieren, hg. v. Josef Kopperschmidt, 2 Bde. Stuttgart: Frommann (= Problemata 149,1/2).
- Platon (1993): *Theaet.* In: ders., *Theätet. Parmenides. Philebos. Sämtliche Dialoge*: Bd. 4. Hg. v. Otto Apelt, Hamburg: Meiner 1993 (Philosophische Bibliothek 82.83).
- [Pseudo-]Longinus (2008): *Vom Erhabenen*. Griechisch/Deutsch, hg. u. übersetzt v. Otto Schönberger. Stuttgart: Reclam.
- Quintilianus, Marcus Fabius (2011): *Ausbildung des Redners*. Zwölf Bücher. Lateinisch und deutsch, hg. u. übersetzt v. Helmut Rahn. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Regn, Gerhard (1987): *Mimesis und autoreferentieller Diskurs. Zur Interferenz von Poetik und Rhetorik in der Lyriktheorie der italienischen Spätrenaissance*. In: Wolf-Dieter Stempel / Karlheinz Stierle (Hg.), *Die Pluralität der Welten. Aspekte der Renaissance in der Romania*, 387–414. München: Fink (= Romanistisches Kolloquium 4).
- Ricoeur, Paul (2011): *Lebendig bis in den Tod*. Fragmente aus dem Nachlass, französisch-deutsch. Mit einem Vorwort von Olivier Abel, hg. u. übersetzt v. Alexander Chucholowski. Hamburg: Meiner.
- Ricoeur, Paul (2011): *Die lebendige Metapher*. München: Fink (Übergänge 12).
- Rolf, Sibylle (2008): *Zum Herzen sprechen*. Eine Studie zum imputativen Aspekt in Martin Luthers Rechtfertigungslehre und zu seinen Konsequenzen für die Predigt des Evangeliums. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt (= Arbeiten zur Systematischen Theologie, Band 1).
- Schiewer, Gesine Lenore (1996): *Cognitio symbolica*. Lamberts semiotische Wissenschaft und ihre Diskussion bei Herder, Jean Paul und Novalis. Tübingen: Niemeyer (= Frühe Neuzeit 22).
- Schiller, Friedrich (1838): *Schillers sämtliche Werke in zwölf Bänden*. Stuttgart / Tübingen: Cotta.
- Schmitz-Emans, Monika u. a. (2011) (Hg.): *Poetiken*. Autoren Texte Begriffe. Berlin: de Gruyter.
- Stoellger, Philipp (2000): *Metapher und Lebenswelt*. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont. Tübingen: Mohr Siebeck (= Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 39).

- Stoicorum Veterum Fragmenta collegit Ioannes ab Arim (1903): *Volumen II. Chrysippi Fragmenta Logica et Physica*. Stuttgart/Leipzig: Teubner (= SVF II).
- Ueding, Gert (1992): Vorwort. In: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 1, V–VIII. Tübingen: Niemeyer.
- Vogt-Spira, Gregor (2002): *Visualität und Sprache im Horizont antiker Wahrnehmungstheorie: Einige Überlegungen zur Bild-Text-Debatte*. In: Jürgen Paul Schwindt (Hg.), *Klassische Philologie inter disciplinas. Aktuelle Konzepte zu Gegenstand und Methode eines Grundlagenfaches*, 25–39. Heidelberg: Winter (= Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften Reihe 2 Neue Folge 110).
- Weder, Hans (1984): *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht (= Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 120).
- (1986): *Neutestamentliche Hermeneutik*. Zürich: Theologischer Verlag (Zürcher Grundrisse zur Bibel).
- Weimar, Klaus (1999): *Lesen: zu sich selbst sprechen in fremdem Namen*. In: Heinrich Bosse (Hg.), *Literaturwissenschaft. Einführung in ein Sprachspiel*. Freiburg: Rombach.
- Wolff, Jens (2007): *Art. Schriftauslegung*: Christentum I. NT und frühes Christentum II. Alte Kirche III. Mittelalter IV. Humanismus, Reformation, frühe Neuzeit V. Moderne. In: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 8, 622–637. Tübingen: Niemeyer.