

# Deutungsmacht

Religion und belief systems  
in Deutungsmachtkonflikten

herausgegeben von  
Philipp Stoellger

Mohr Siebeck

E-Offprint of the Author with Publisher's Permission

PHILIPP STOELLGER, geboren 1967; Studium der Ev. Theologie und Philosophie in Göttingen, Tübingen und Frankfurt a. M.; Ordinarius für Systematische Theologie und Religionsphilosophie an der Theologischen Fakultät der Universität Rostock; Vorsteher des Instituts für Bildtheorie (Institute for Iconicity) der Universität Rostock; Sprecher des DFG-Graduiertenkollegs 1887 »Deutungsmacht: Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten«.

ISBN 978-3-16-153031-9

ISSN 0440-7180 (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie)

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

© 2014 Mohr Siebeck Tübingen. [www.mohr.de](http://www.mohr.de)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Laupp & Göbel in Nehren auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Nädele in Nehren gebunden.

# Inhalt

PHILIPP STOELLGER Deutungsmachtanalyse Zur Einleitung in ein Konzept zwischen Hermeneutik und Diskursanalyse . . . . .	1
---	---

## I. Theorien

HEINER HASTEDT Was ist ›Deutungsmacht‹? Philosophische Klärungsversuche . . . . .	89
---	----

EMIL ANGEHRN Die Differenz des Sinns und der Konflikt der Interpretationen . . . . .	103
---	-----

WERNER STEGMAIER Von Religionsstiftern lernen: Deutungsmacht als Kraft zur Orientierung . . . . .	121
---	-----

MARC RÖLLI Wissen und Verstehen Zur Analyse der Macht epistemischer und hermeneutischer Strukturen . . . . .	139
---	-----

BURKHARD LIEBSCH Interpretationsmacht Macht der Interpretation und Interpretation der Macht – in der Perspektive einer Revision des Politischen . . . . .	151
--	-----

## II. Schriften

ECKART REINMUTH	
Performativität und Gewalt im Hebräerbrief .....	187
MARIUS TIMMANN MJAALAND	
Der apokalyptische Zwerg der Revolution .....	205
JENS WOLFF	
The power of philology between sacralisation and poetic and aesthetic semi-secularisation .....	225
PHILIP MANOW	
Der politische Kampf um theologische Deutungsmacht – das Ende der Divine Right Doctrine und der protestantische Ikonoklasmus im Englischen Bürgerkrieg .....	241

## III. Geister

GESA MACKENTHUN	
Fossils and Immortality. Geological Time and Spiritual Crisis in Nineteenth-Century America .....	259
KLAUS HOCK	
Der entgeisterte Blick: Geist(er)besessenheit im Religionsdiskurs Übergänge – Bruchlinien – Verschränkungen .....	285

## IV. Mythen

STEPHANIE WODIANKA	
»Nur ein Mythos?« Konfliktpotentiale des Mythischen in der Moderne .....	311
YVES BIZEUL	
Der Kampf um die Deutungsmacht in der Spätmoderne am Beispiel des Mythos des Clash of Civilizations .....	333

## V. Recht, Ökonomie und Gesellschaft

PETER A. BERGER »Bilder« sozialer Ungleichheit – Zur »Versozialwissenschaftlichung« sozialer Deutungsmuster .....	349
BIRGER P. PRIDDAT Oeconomia perennis. Drei Stationen der Geburt der Ökonomie aus der Theologie. Wechsel der Deutungsmacht. ....	381
HANS MICHAEL HEINIG Deutungsmachtkonflikte als Deutungs- und Machtkonflikte im Religionsrecht .....	411

## VI. Christentümer

PHILIPP STOELLGER Theologie als Deutungsmachttheorie Zur Hermeneutik von Deutungsmacht im systematischen Diskurs .....	431
THOMAS KLIE Deutungsmachtkonflikte angesichts des Todes .....	525
MARTINA KUMLEHN Deutungsmacht und Deutungskompetenz – Deutungsmachtkonflikte im Kontext religiöser Bildung .....	539
Autorenhinweise .....	563
Namensregister .....	573
Begriffsregister .....	590

# Deutungsmachtanalyse

## Zur Einleitung in ein Konzept zwischen Hermeneutik und Diskursanalyse

PHILIPP STOELLGER

### I. Problem und Programm<sup>1</sup>

Während die Deutungsmacht christlicher Kirchen im Schwinden begriffen scheint, wächst im vagen Feld des ›return of religion‹ die Deutungsmacht diverser religiöser Deutungsangebote. Während die Deutungsmacht von Text und Schrift abnimmt, wächst die von Bild und neuen Medien. Während der Monotheismus unter Kritik steht, finden neue und alte Mythen neue Anhänger. Die Konstellationen und Konflikte ließen sich leicht vermehren. Die Pluralisierung von Deutungsangeboten wie die Eskalation von Deutungsmachtansprüchen und der damit einhergehenden Deutungsmachtkonflikte lässt sachliche, begriffliche und methodische Forschung über ›Deutungsmacht‹ geraten scheinen.

Die genannten vorwissenschaftlichen Evidenzen sind so gängig, wie kritik- und differenzierungsbedürftig. Denn die *intuitive* Plausibilität der Problemstellung bedarf der *diskursiven* wie *hermeneutischen* Analyse. Ziel ist dabei, den Diskurs über ›religionsaffine‹ Deutungsmachtkonflikte zu *versachlichen*, an konkreten Phänomenen zu *verdichten* und den Wahrnehmungs- und Kommunikationshorizont in diesen Fragen zu erweitern, um verkürzende Denkgewohnheiten (Macht *versus* Deutung; Struktur *versus* Semantik; Neutralität *versus* Partikularität etc.) zu differenzieren.

Zu Interpretation, Auslegung, Exegese, Verstehen, Diskurs und Macht gibt es je für sich ausdifferenzierte Forschungslagen, aber weder zur semantisch und pragmatisch qualifizierten *Deutung* noch zum Konzept *Deu-*

---

<sup>1</sup> Der Grundbestand der folgenden Ausführungen geht zurück auf den vom Vf. zu verantwortenden programmatischen Teil des Antrags für ein DFG-Graduiertenkolleg mit dem Titel ›Deutungsmacht – Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten‹. Für Gespräche, Korrekturen und Hinweise sei ausdrücklich den Mitgliedern der Antragsgruppe gedankt: Prof. Dr. Peter A. Berger, Prof. Dr. Yves Bizeul, Prof. Dr. Heiner Hastedt, Prof. Dr. Klaus Hock, Prof. Dr. Thomas Klie, Prof. Dr. Martina Kümlehn, Prof. Dr. Gesa Mackenthun, Prof. Dr. Eckart Reinmuth, Prof. Dr. Stephanie Wodianka sowie den Mitarbeitern Maria Jarmer, Marco Gutjahr und Dr. Jens Wolff.

*tungsmacht*. Die *Konstellationen und Konflikte von Deutungsmacht* zu konzeptualisieren, wirft methodische wie materiale Probleme auf. Wie lassen sich Deutungsmachtprozesse differenzierter beschreiben, ohne sie *nur* strukturell, *nur* funktional oder *nur* semantisch zu begreifen? Für die Synthesisformen und -prozesse von ›Deutung und Macht‹ bedarf es eines differenzierteren Begriffes der ›Deutungsmacht‹.

Leitend ist die Hypothese, dass Deutungsprozesse machtbesetzt (hermeneutisch untrivial) und Machtprozesse deutungsabhängig sind (machttheoretisch untrivial). Je nach Methode wird im Verhältnis beider zumeist eine *Asymmetrie* vorausgesetzt: Eine veritative Asymmetrie in der Hermeneutik (Deutung kann wahr sein, Macht sei sekundär) oder gegenläufig in der Systemtheorie (Struktur ist entscheidend, Semantik sekundär) oder der Diskursanalyse (Dispositive sind maßgebend, ›Hermeneutik des Verdachts‹).

Im Blick auf Religion und belief systems ist die Problemlage so unabweisbar, wie ungeklärt: Religiöse Selbst- und Fremddeutungen sind dauernd präsent, aber in Bedeutung und Wahrheitsfähigkeit permanent strittig. Ihre Gegebenheitsweise sind Deutungsmachtkonflikte. Das Verhältnis der irreduziblen Teilnehmerperspektive zu einer neutralisierenden Beobachterperspektive mit konfligierenden Deutungsmachtansprüchen ist ebenso ein Grundproblem wie die Streitfrage, wer die Deutungsmacht ›hat‹ über Religion (Theologie, Religionswissenschaft, Soziologie, Philosophie, Recht, Empirie o. a.), über ›Paulus‹ (Exegese, Literaturwissenschaft, Philosophie?) oder über kirchliche Praxis (Gemeinde, Kirchenleitung, Theologie oder andere?). ›Das‹ Christentum in seiner Pluralität (deswegen wird hier von *Christentümern* gesprochen) ist ein in- und extensives Feld von Deutungsmachtkonflikten (um Jesus, Gott, Nächstenliebe, NT und AT: Letztlich um *alle* zentralen Topoi). Und was innerchristlich gilt, gilt analog im Verhältnis von Christentümern und anderen belief systems.

Der Problemstellung sollte eine methodische Ausdifferenzierung entsprechen (wie Hermeneutik oder Diskursanalyse), die für ein komplexes Phänomen wie Deutungsmacht Methodenkombinationen bzw. passende Weiterentwicklungen (der Hermeneutik) nötig werden lässt. Das führt in Kreuzungen und Verflechtungen üblicherweise auseinanderdifferenzierter Methodentraditionen, wie z. B. Hermeneutik von Macht, sei es Wort-, Interpretations- oder Sprachmacht (ohne pejoratives Vorverständnis von Macht, aber mit kritischer Differenz zu gewaltsamer Deutung), Diskursanalyse ohne ›Hermeneutik des Verdachts‹ bzw. Systemtheorie mit Sinn für Semantik.

Für die Theologie ist die Aufgabenstellung nicht unvorbelastet: Es gibt zwar ›politische Theologie‹ (in und außerhalb der Theologie), aber theologische Analysen des Politischen (ohne selber moralische oder politische Optionen zu verfolgen) stellen ein methodisches Problem dar. Für eine Hermeneutik von Machtprozessen gilt analoges. Deutungsmacht im Wer-

den, Fungieren und Vergehen zu untersuchen, erfordert daher eine Neuorientierung der Hermeneutik zum Zweck des Deutung und Macht *differenzierenden* Verstehens, das *beide* Aspekte in ihren Verflechtungen begreift, also weder Deutungsprozesse auf Machtstrukturen reduziert, noch Macht in Deutungsprozessen verkennt (wie es in religiösen bzw. kirchlichen Kontexten nicht selten geschieht, zum Latenzschutz?). Das zielt auf eine *Hermeneutik von Macht ohne Hermeneutik des Verdachts*. Damit wird ein *political turn der Hermeneutik* vorgeschlagen (ohne Pathos eines ›Paradigmenwechsels‹), der über alte Alternativen wie ›Hermeneutik vs. Ideologiekritik‹ oder ›Struktur vs. Semantik‹ hinausführen kann.

Es gibt Machtformen, die *nicht* Deutungsmacht sind. Aber gibt es Deutungsprozesse, die *nicht* machtbesetzt sind? Und gibt es Deutungsmachtprozesse, die rechtlich, ethisch und religions- bzw. christentumsspezifisch inakzeptabel sind? Deutungsmacht steht jedenfalls als Deutung unter diskursiven wie hermeneutisch-kritischen Regeln, und als Macht unter rechtlichen, theologischen und ethischen Regeln, die über deren Zulässigkeit oder Anerkennungsfähigkeit mitbestimmen. Die normativen Ansprüche können teils formal sein (z. B. Legitimität aus Verfahren; Konversationsmaximen; Deutungsmacht vs. -gewalt), teils material (Verkündigung Jesu; Gott als Macht der Liebe u. ä.), teils interkulturell-lateral (Anspruch des Anderen bzw. Fremden), teils auch partikular und regional (religiöse Milieus, regionale Mythen). Hier wird *nicht* der Anspruch erhoben, über solche Normendifferenzen und -konflikte mit ›Universalanspruch‹ urteilen zu können (sofern nicht universale Rechte oder Werte berührt sind).

Zwischen Kulturen und zwischen Diskursen *in* einer Kultur bestehen Konflikte um Deutungsmacht. Analoges gilt für den internen Pluralismus in Wissenschaften, Religionen oder Politiken, d. h. in verschiedenen *Deutungsmachtkulturen*. Die Pluralität kultureller Differenzen ist ein Konfliktpotential, mit dem ausdifferenzierend umzugehen ist (nicht in Luhmanns Sinn entdifferenzierend). Daraus ergibt sich die wissenschaftsethische Aufgabe, herauszuarbeiten, wie Wissenschaften sich in reflexiver Distanz zu solchen Konflikten *verhalten* können, um Ordnungs- und Orientierungspotential für den zivilisierten Umgang mit Deutungsmachtkonflikten zu entfalten, ohne den Sinn für Außerordentliches bzw. Fremdes zu verlieren (im Sinne Bernhard Waldenfels'). Wenn Wissenschaften nur als Deutungsmachtverstärker in Anspruch genommen würden, wären sie instrumentalisiert. Wenn Bildungspolitiken an naturwissenschaftlicher Empirie und ökonomischem ›impact‹ orientiert sind, werden sich manche Wissenschaften möglicherweise nicht mehr ihrer akademischen Freiheiten zu bedienen wagen. Es geht vielmehr darum, sich derer *dennoch* zu bedienen, um die Verantwortung zur Deutung, Deutungsmachthermeneutik und -kritik wissenschaftlich wahrzunehmen.

Die Fragen und Voraussetzungen des Folgenden sind entsprechend: *Wie entsteht, funktioniert und vergeht Deutungsmacht* in, von, zwischen und über Religion bzw. belief systems? Daraus folgen die Fragen: *Was ist Deutungsmacht? Was für eine Dimension von Macht und von Deutung? Wie erweisen sich Deutungen als ›mächtig‹, wann und warum werden sie ›anerkannt‹ und wann nicht mehr? Wie entsteht, funktioniert und vergeht sie in den Deutungen von Religion und vergleichbaren belief systems? Wie ist sie kommunikativ bzw. medial verfasst und kulturell geformt (Medien wie Schrift und Bild, Institutionen und Repräsentanten, Diskurse und Dispositive etc.)? Wann und warum manifestiert sie sich in Deutungsmachtkonflikten (z. B. über Religion, Gott, Jesus, Christentum, Reformation, Luther oder Werte wie Gerechtigkeit, Freiheit und Gleichheit etc.)? Und wie sind Deutungsmachtkonflikte hermeneutisch-kritisch zu analysieren?*

Vorausgesetzt wird: Dass es Deutungsmacht ›gibt‹<sup>2</sup>, 1. als intrinsisch *semantisch und kommunikativ* verfasste Machtform und 2. als intrinsische Dimension von Macht in allen Deutungspraktiken. 3. Deutungsmacht ist Manifestation von Geltungs- bzw. Machtansprüchen und daher 4. *konfliktiv*, wie in Deutungsmachtkonflikten in und um Religion bzw. belief systems. Den theoretischen Horizont bildet die Arbeit an einer *Hermeneutik von Deutungsmachtkonflikten*, die interdisziplinär (empirisch, historisch und systematisch reflektiert) sowohl die Semantik, Pragmatik und Performanz von religionsrelevanten Deutungsmachtkonflikten zu erfassen in der Lage sein soll als auch die konfliktive Machtdimension von religionsrelevanten Deutungsprozessen.

## II. Religion und belief systems

a) *Religion* wird hier weder substantialistisch durch Rekurs auf eine wesenhafte ›Essenz‹ oder ›Substanz‹ (Heiliges, Numinoses, Absolutes etc.), noch nur funktional definiert (z. B. Reduktion von Kontingenz). Funktionalistische Religionsdefinitionen können zwar funktionale Äquivalente von Religion als solche beschreiben (wie Kunst, Sport, Film), reduzieren dabei aber pragmasemantische wie kulturhistorische Differenzen auf formale Aspekte und blenden die Dimension des Selbstverständnisses von Religionen weitgehend aus.

In Weiterführung des strukturfunktionalen Ansatzes unter *hermeneutischer* Perspektive wird Religion hier als eine *irreduzible kulturelle Form* funktio-

---

<sup>2</sup> Dabei ergibt sich ein Sprachproblem: Im angelsächsischen Kontext ist das Konzept unübersetzbar (power of interpretation, interpretational oder symbolic power treffen nur ansatzweise). Nur zeigt sich daran: nicht alles, was es nicht auf Englisch gibt, gibt es nicht.

*naler Relationen* (im Sinne Cassirers) verstanden, die manifest wird in *symbolisierenden und organisierenden Praktiken* (im Sinne Schleiermachers und Ricœurs) mit spezifischer Codierung und Semantik (z. B. Gott/Mensch, Glaube/Sünde etc.), zur *Deutung von Erfahrung* (bzw. von Selbst, Welt und Gott), zum Zweck der *Orientierung* (Stegmaier) bzw. *Ordnung* (Waldenfels) in der so gedeuteten Wirklichkeit. Dieser Religionsbegriff ist kulturhermeneutisch und phänomenologisch angelegt, aber gleichwohl anschlussfähig an religionssoziologische, systemtheoretische, diskursanalytische Perspektiven, da er mehrdimensional konzipiert ist.<sup>3</sup> Die Fokussierung der Verhältnisse von Deutung und Macht erfordert eine entsprechende Kombination von strukturanalytischen (Systemtheorie, Diskursanalyse) und semantisch orientierten Methoden (wie Hermeneutik). Die Definition von ›Religion als Kommunikation,‹<sup>4</sup> die codiert wird durch die Leitdifferenz Transzendenz/Immanenz in semantischer Näherbestimmung, wird damit kritisch aufgenommen, aber auf aktuellem Forschungsstand weitergeführt, exemplarisch mit Volkhard Krech: Religion als Kommunikation(–medium) impliziert nicht nur Information und Mitteilung, sondern notwendigerweise auch *Verstehen*.<sup>5</sup> Ihre Semantik diene der Kontingenzreduktion<sup>6</sup>, um unbestimmbare Transzendenz in bestimmte oder bestimmbare Immanenz zu transformieren.

Da Religion stets ›positiv‹ ist, reicht allerdings die Code- und Funktionsdefinition nicht aus. Denn Religion ist *gegeben* nicht als natürliche, rationale oder funktionale Struktur, sondern in historisch wie kulturell varianter Pluralität von symbolischen Praktiken (wie Narration, Schrift, Bild, Kult, Institution), anhand derer sie verschiedenen Wissenschaften zugänglich wird. Ihre Symbolisierungsprozesse haben eine spezifische Semantik und Pragmatik (mit normativen, symbolischen und imaginären Aspekten), die sich weder naturalistisch noch strukturtheoretisch noch kulturalistisch reduzieren lassen, sondern eine irreduzible Innenperspektive (z. B. des Glaubenden, der Gemeinde, der Konfession, der Kirche) implizieren, die anhand ihrer Darstellungen und Artikulationen zu thematisieren ist (z. B.: Glaube/-nsbekenntnis, Erfahrung/-szeugnis, Erlebnis/-interpretation). Die Medien dieser Darstellungen sind u. a. Sprache, Schrift, Text, Bild, Ri-

<sup>3</sup> Vgl. NINIAN SMART, *World Philosophies*, London 1999; DERS., *Beyond Ideology. Religion and the Future of Western Civilizations*, New York 1981; RODNEY STARK/CHARLES GLOCK (Hg.), *American Piety. The Nature of Religious Commitment*, Berkeley 1968.

<sup>4</sup> Vgl. NIKLAS LUHMANN, *Die Religion als Gesellschaft*, Frankfurt am Main 2000.

<sup>5</sup> Vgl. VOLKHARD KRECH, *Wo bleibt die Religion? Zur Ambivalenz des Religiösen in der modernen Gesellschaft*, Bielefeld 2011, 32ff.

<sup>6</sup> Vgl. dagegen INGOLF U. DALFERTH/PHILIPP STOELLGER (Hg.), *Vernunft, Kontingenz und Gott. Konstellationen eines offenen Problems*, Tübingen 2000, *Kontingenzkultur als -deutungskultur*.

tual und Institution, in denen Religionen Wirklichkeit, Leben bzw. Erfahrung *deuten* und für ihre Selbst- und Fremddeutungen Geltung beanspruchen. Genese und Geltung wie Kommunikation und Funktion dieser Deutungen sind klärungs- und differenzierungsbedürftig. Denn ein Satz wie »Alle Menschen sind Sünder« prätendiert Deutungsmacht und provoziert entsprechende Konflikte. Soll er sinnvoll verständlich werden, ist sein Deutungsmachtanspruch (Behauptung, Bekenntnis, Zeugnis) ebenso hermeneutisch-kritisch zu bestimmen wie das Werden und Vergehen der Anerkennung solcher Ansprüche. Glauben und Glauben *lassen* bis dahin, die Anderen Glauben zu *machen*, lässt danach fragen, wie dieses ›Mitmachen‹ entsteht (und vergeht), oder wie Bourdieu formulierte: »Die Theorie der symbolischen Gewalt beruht [...] auf einer Theorie des Glaubens oder, besser, auf einer Theorie der Erzeugung von Glauben«<sup>7</sup>.

In hermeneutischer Funktion ist der hier (provisorisch) deklarierte Religionsbegriff *offen* für normative Fragen, *ohne selber* bereits *a limine* normativ konzipiert zu sein. Es besteht zwar aufgrund der Antragskompetenzen eine klare Dominanz christlich-theologischer (protestantischer) Perspektiven, die indes nicht eine Prärogative der Deutungsmacht über ›Religion‹ beanspruchen. Den Selbstdeutungen religiöser Subjekte resp. Institutionen wird hier *nicht* eine reflexiv ›überlegene‹ Deutung übergeordnet. Die hermeneutischen und deskriptiven Potentiale der hier koordinierten Projekte können nicht *neutral* über die Geltung anderer Deutungen befinden, aber deren Genese und Funktion ggf. kritisch beschreiben und beurteilen. Das Projekt prätendiert keine ›Deutungsmachtergreifung‹, sondern Deutungsmacht*hermeneutik*. Es dient daher nicht einer ›Deutungsmachtrückgewinnung‹ des Christentums,<sup>8</sup> sondern dem Verstehen und der Verständigung über dessen Deutungspraktiken im kulturellen Kontext.

b) Der Begriff der *belief systems* wird hier möglichen Alternativen wie funktionale Äquivalente oder *civil religion* vorgezogen, um die Unterstellung von ›Religion‹ zu vermeiden (auch wenn die Begriffe anschlussfähig wären). Diese hermeneutische Diskretion hat den Preis einer bestimmten Unbestimmtheit (das *Verhältnis* von ›belief system‹ zu Religion), dafür aber die Stärke einer Vergleichbarkeit *ohne* zu starke Unterstellungen. Religionen sind belief systems, aber nicht alle belief systems sind Religionen, sondern (mehr oder minder) strukturanalog, was sich ggf. in Deutungsmachtkonflikten mit Religionen zeigt: Solche Konflikte *zeigen, dass* hier

<sup>7</sup> PIERRE BOURDIEU, *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*, Frankfurt am Main 1998, S. 174.

<sup>8</sup> Nicht-christliche bzw. mono-/theistische Religionen finden im Projekt Hock (mit entsprechender Expertise) Berücksichtigung in Gestalt der ›traditionellen‹ afrikanischen Religionen.

Überschneidungen, Konvergenzen oder Konkurrenzen bestehen (können), die eine Vergleichbarkeit begründen.

Zur Definition kann bis auf Weiteres Nicholas Wolterstorff gefolgt werden, der ›belief system‹ bestimmt als »totality of a person's beliefs at a given time – not the totality of *judgments* she is making at that time but the totality of *beliefs* she holds at that time. Such a totality is not just a collection. It's structured, organized; it's a system«<sup>9</sup>. Ob ein *System* unterstellt werden muss (als von Prinzipien geregeltes Ganzes), scheint jedoch fraglich. Vorsichtiger wäre, von ›belief cluster‹ zu sprechen, was eine *topische* Struktur voraussetzen ermöglicht. Die beliefs müssen auch nicht auf eine *Person* bezogen werden, sondern werden in der Regel von Gruppen geteilt. Ähnlich dem Begriff der ›Gewissheiten‹, auf denen eine Lebensform basiert,<sup>10</sup> ist ein ›belief system‹ oder ›cluster‹ semantisch qualifiziert und nicht selten holistisch verfasst als Regelzusammenhang von Deutungspraktiken im kulturellen Kontext einer Lebensform. Die *Macht* solcher belief systems exemplifiziert Wolterstorff: »our beliefs have the power of casting us into suffering; and they have that power whether or not they are true«<sup>11</sup>. Damit wäre vorgeschlagen, die Wahrheitsfrage von der Machtfrage so zu unterscheiden, dass letztere ungeachtet der ersteren behandelt werden kann. Das ist möglich, wäre aber auf Dauer spätestens dann unhaltbar, wenn die *Gründe* von Konflikten thematisch werden (in Wahrheits- oder Geltungsansprüchen), und verschärft, wenn auf solche Ansprüche nicht nicht zu antworten wäre. Statt einer auf Dauer nicht belastbaren Scheidung, wird mit dem Konzept der *Deutungsmacht a limine* die semantische (und pragmatische) Verfasstheit solcher Ansprüche markiert und gewahrt.

Auch Christentümer sind *als belief systems* oder *clusters* thematisierbar und vergleichbar mit nicht-christlichen bzw. nicht-religiösen. Diese systems oder clusters bilden den Oberbegriff *nicht* allein positiv-religiöser, sondern auch (neo-)mythischer Glaubensformen bzw. Gewissheiten und ›Weltbilder‹, deren Deutungsmacht anerkannt ist, sofern ihnen gefolgt wird. Entsprechendes kann heuristisch vorausgesetzt werden für (problematisch so benannte) ›Weltanschauungen‹ und deren ›Glaubensgehalte‹, mit Wittgenstein: »Der ganzen modernen Weltanschauung liegt die Täuschung zugrunde, dass die sogenannten Naturgesetze die Erklärungen der Na-

<sup>9</sup> NICHOLAS WOLTERSTORFF, Thomas Reid and the Story of Epistemology, Cambridge 2001, S. 235.

<sup>10</sup> Vgl. LUDWIG WITTGENSTEIN, Über Gewißheit, Frankfurt am Main 1970.

<sup>11</sup> NICHOLAS WOLTERSTORFF, The silence of the God who speaks, in: TERENCE CUNEO (Hg.), Inquiring about God. Selected Essays. Vol. 1, Cambridge 2009, S. 243; vgl. zum Wahrheitsbegriff: INGOLF U. DALFERTH/PHILIPP STOELLGER (Hg.), Wahrheit in Perspektiven. Probleme einer offenen Konstellation, Tübingen 2004.

turerscheinungen seien«<sup>12</sup>. Damit werden religionsähnliche ›belief systems‹ thematisierbar, die nicht gleich als Religionsäquivalente gedeutet werden sollten: Mythen (Bizeul, Wodianka), implizite *beliefs* zur Klassifikation und Rechtfertigung von Un-/Gleichheit(en) im Sozialstaat (Berger) oder im Bildungssystem (Kumlehn). In konfliktiver Weise explizit werden diese *beliefs* in bestimmten Anlässen wie der Leichenrede (Klie), Religionspraktiken wie dem Spiritualismus (Mackenthun) oder ›neueren‹ Christentümern wie den pentekostalen (Hock).

Die *Vergleichbarkeit von Religion und belief systems* besteht im Rahmen des *genus proximum* der kulturellen Form. Religion und belief systems sind ihre pragmasemantische Ordnungs- und Orientierungsfunktion gemeinsam, basierend auf ›beliefs‹, manifest in ihren Deutungen (mit Konfliktpotential<sup>13</sup>). Eine differentia der Religion bildet ihre Positivität (Geschichte, Semantik, Lebensformen). Der kritische *Vergleichspunkt* von christlicher Religion und belief systems ist daher der ›belief‹ und dessen jeweiliger Deutungsmachtanspruch *ad intra* und *ad extra*.<sup>14</sup>

### III. Deutungsmachtanalyse und Hermeneutik im Zeichen von Differenz

Unter ›Hermeneutik‹ wird in der Regel die Philosophie Heideggers und Gadamers mit ihren Folgen verstanden. Diese Engführung einerseits und deren ›universale‹ Ansprüche andererseits führten zu intensiver Kritik der Hermeneutik (J. Hörisch, H. Schnädelbach, J. Habermas)<sup>15</sup> bis hin zu deren Marginalisierung in Forschung und Lehre. Die Ausnahmen (z. B. E. Angehrn, G. Figal, G. Vattimo, J. Grondin) bestätigen die Regel. Das Vorverständnis von Hermeneutik erwartet, dass Deutungskonflikte von Konsens aus auf Konsens hin überwunden werden. Dagegen warnte schon Schleiermacher vor der ›Wut des Verstehens‹ (der die ›Wut auf die Hermeneutik‹ seitens der sogenannten ›Postmoderne‹ entsprach, J. Hörisch u. a.). Statt der

<sup>12</sup> LUDWIG WITTGENSTEIN, *Logisch-Philosophische Abhandlung – Tractatus logico-philosophicus*, Kritische Edition, herausgegeben von BRIAN MCGUINNESS/JOACHIM SCHULTE, Frankfurt am Main 1998, 6.371.

<sup>13</sup> Vgl. Moore und der König in: WITTGENSTEIN, *Über Gewißheit* (s. Anm. 10), S. 32f, § 92.

<sup>14</sup> Vgl. HEIKO SCHULZ, *Theorie des Glaubens*, Tübingen 2001; ANDREAS HUNZIKER, *Das Wagnis der Gewöhnlichkeit. Ein Versuch über den Glauben im Gespräch mit Ludwig Wittgenstein und Stanley Cavell*, Tübingen 2008.

<sup>15</sup> Vgl. JOCHEN HÖRISCH, *Die Wut des Verstehens. Zur Kritik der Hermeneutik*, Frankfurt am Main 1998; HERBERT SCHNÄDELBACH, *Erfahrung, Begründung und Reflexion. Versuch über den Positivismus*, Frankfurt am Main 1971; JÜRGEN HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns* 2 Bd., Frankfurt am Main 1995.

Hermeneutik den Anspruch auf ›universale Vermittlung‹ oder ›Horizontverschmelzung‹ zuzuschreiben, wird hier von einer *Hermeneutik im Zeichen von Differenz* ausgegangen, um auf Hegel ebenso zu verzichten wie auf eine Fundamentalontologie oder einen Universalanspruch.<sup>16</sup> Dann ergibt sich die Aufgabe einer *Umformung der Hermeneutik*, die Neues nicht als Variante des Alten inkludiert (der Geschichte, der Sprache etc.), sondern *differenziert*.

Um Engführungen zu vermeiden, wird Hermeneutik hier *offen* verstanden: *Historisch* von Schleiermacher und den rhetorischen Traditionen her; *systematisch*, sofern sachlich verwandte Problembearbeitungen von Verstehen, Verständigung, Kommunikation, Interpretation und Codierung einzu beziehen sind. Gegen Heidegger ist Hermeneutik revidiert und erweitert worden von Seiten der Literaturwissenschaften (Poetik und Hermeneutik, v. a. H. Blumenberg, H.R. Jauss; anders K. Weimar, H.U. Gumbrecht) und der Sozialwissenschaften (U. Oevermann). Die hermeneutische Phänomenologie ist im Rückgriff auf Husserl eigenständig weiterentwickelt worden in der frankophonen Philosophie (E. Levinas, M. Merleau-Ponty, P. Ricœur, und daher B. Waldenfels, B. Liebsch). Daneben wurden der Hermeneutik verwandte Theorien weiterentwickelt, die an analogen Problemstellungen arbeiten, wie die Interpretationsphilosophie (H. Lenk, G. Abel mit N. Goodman, bzw. J. Simon, W. Stegmaier), der hermeneutisch-phänomenologisch orientierte Pragmatismus (Peirce-Rezeption, sowie F. Fellmann, M. Jung, R.A. Makkreel, Th. Rentsch, O.R. Scholz), die sogenannte Dekonstruktion (J. Derrida, P. de Man, J.D. Caputo, R. Rorty) und neuere Kulturhermeneutik (St. Cavell, Ch. Taylor, R. Brandom u. a.). – In der *theologischen* Diskussion, meist von Luther, Melanchthon wie auch von Schleiermacher beeinflusst, wird Hermeneutik überwiegend mehrdimensional gefasst (G. Ebeling, P. Bühler, aber auch E. Jüngel, W. Mostert, D. Korsch), in Auseinandersetzung mit analytischer Philosophie und Pragmatismus (I.U. Dalferth, H. Deuser), den Literaturwissenschaften (G. Bader, H.-Ch. Askani, O. Bayer) sowie in der Exegese (R. Bultmann, E. Fuchs, H. Weder, Chr. Landmesser, E. Reinmuth, Fr. Hartenstein u. a.). Im Anschluss an diese Horizonterweiterungen wird Hermeneutik hier weder enggeführt auf eine hermeneutische Philosophie noch auf eine Interpretationsmethode, sondern weit verstanden als eine interdisziplinär verantwortete Form des erfahrungsgeleiteten Umgangs mit Deutungs- und Interpretationskonflikten, die sich disziplinär ausdifferenziert in Form methodisierter Interpretationskulturen – etwa als *responsorische* Hermeneutik angesichts konfliktiver

---

<sup>16</sup> Referenzen für diese neuere Hermeneutik (des Anderen und Fremden) sind Poetik und Hermeneutik (Blumenberg u. a.), der späte Ricœur, B. Waldenfels und in theologischer Tradition Schleiermacher, Fuchs, Ebeling, Mostert, Bader, Askani, Assel und die Beiträge des Zürcher Instituts für Hermeneutik und Religionsphilosophie (u. a. in HUTH und RPT).

Ansprüche des Fremden (vgl. B. Waldenfels, B. Liebsch, D. Mersch, Ph. Stoellger).

Hermeneutik im weiteren Sinne ist eine Kunst (*ars*, im Sinne Schleiermachers, Cassirers und Blumenbergs) der Deutungskonfliktbearbeitung, die diachrone und perspektivische Differenzen *wahrt* in der Verständigung darüber. Damit wird die Hermeneutik ›entsubstantialisiert‹ im Sinne von Cassirers Übergang von der ›Substanz zur Funktion‹: Hermeneutik ist eine *Funktion von* Deutungskonflikten. Sie wird damit jedoch *nicht* ›enthistorisiert‹, sondern zehrt von ihren kulturellen (wie theologischen) Traditionen. *Wenn* man ›auf Hegel verzichtet‹ (wie Ricœur versuchte), den Universalanspruch sistiert und nicht einen immer schon gesicherten Konsens unterstellt, der Konflikte in Konsens zu überführen präntendiert, befindet man sich angesichts spätmoderner Deutungsmachtkonflikte allerdings in einem *hermeneutischen Ausnahmezustand*, ohne dass *eine* Tradition, Methode oder Institution *als Souverän* im Konsens anerkannt wäre, der diese Konflikte final zu entscheiden vermag (kein Lehramt, keine Glaubenskongregation, keine Fundamentalontologie, keine Großtheorie wie die Luhmanns oder Hegels o. ä.). Die Hermeneutik befindet sich vielmehr *selbst in* Deutungsmachtkonflikten, denen gegenüber sie kein ›neutraler‹ Beobachter bleiben kann, sondern einen *Spielraum des Verstehens* öffnen sollte, um zu schnelle oder zu harte In- und Exklusionen zu vermeiden.

Mit diesem interdisziplinär Anschluss suchenden Verständnis von Hermeneutik wird es möglich und nötig, auf die Kritiken und Herausforderungen seitens der Soziologie (Bourdieu, Luhmann) und Diskursanalyse (Foucault, Agamben) zu antworten. Denn (fast) alle oben genannten hermeneutischen Referenzen sind *nicht* auf Deutungsmachtkonflikte bezogen. Die Frage nach den ›Spuren der Macht‹<sup>17</sup> in den Deutungspraktiken begründet die hier ›politisch‹ genannte Horizonsweiterung (womit ›das Politische‹ gemeint ist, nicht nur ›Politik‹). Die *praktische* Relevanz dessen dürfte evident sein; die *theoretische* zeigt sich daran, dass das Verhältnis von Deutung und Macht eine ungeklärte Spannung (nicht nur) der hermeneutischen Tradition darstellt. Während Hermeneutik wie Interpretationstheorie *macht*theoretische Fragen meist latent lassen, werden in den Traditionen der ›kritischen Theorie‹ oder der ›Diskursanalyse‹ vor allem Strukturen der Macht fokussiert. In den Theorien tritt auseinander, was *de facto* stets verflochten ist und hier an exemplarischen Deutungsmachtkonflikten untersucht werden soll. Als kritische Orientierungsregel formuliert: *Hermeneutik ohne Machtanalyse ist blind* (und läuft Gefahr, zu schnell Einverständnis zu unterstellen). *Machtanalyse ohne Hermeneutik ist verständnislos* (und läuft Gefahr, zu einer ›Hermeneutik des Verdachts‹ im Sinne Ricœurs zu

---

<sup>17</sup> Vgl. KURT RÖTTGERS, Spuren der Macht, Freiburg/u. a. 1990.

werden). Daher wird hier Hermeneutik machttheoretisch erweitert und Machttheorie hermeneutisch rückgebunden.

Um nur *ein* Beispiel (sehr verkürzt) anzudeuten: Im Blick auf die Unterschiede in der *theologischen* Gadamer-Rezeption (auch am Ort der Philosophie?) fällt auf, dass dessen Hermeneutik im katholischen Kontext deutlich breiter und affirmativer aufgenommen wurde als im protestantischen. Das würde verständlich, sofern Gadamers Begriff des Kanonischen wie der Tradition als (latente) *Ermächtigungstheorie der Tradition* zur hermeneutisch maßgebenden Autorität aufgefasst werden kann. Für eine protestantische Hermeneutik im Zeichen des *sola scriptura* (gegen die Gleich-Gültigkeit oder maßgebende Stellung der Tradition und des Lehramtes) ist das kaum anschlussfähig. Hier zeigt sich *eine* Spur der Macht *in* den hermeneutischen Deutungstheoriekonflikten. Dergleichen zu verstehen und explizit zu machen (im Sinne R. Brandoms), ist eine hermeneutische Aufklärung geschützter Latenzen. Wie man sich dazu *in der Sache* hermeneutisch-kritisch verhält, ist eigens zu klären (B. Waldenfels folgend, dass man auf diese Problemlage nicht *nicht* antworten kann).

#### IV. Deutung

Deutungsmacht ist ein amphibolischer Ausdruck, doppelsinnig, weil er aus zwei Begriffen zusammengesetzt ist: aus Deutung und aus Macht. Daher ist er in zwei Begriffs- und Problemgeschichten zu verorten und von beiden Seiten her näher zu bestimmen: von Deutung wie von Macht aus. Damit erscheint der Ausdruck ›hybrid‹ und ›übercodiert‹. Denn er ist eine Synthese aus zwei Variablen, die ihrerseits übercodiert sind, ähnlich verwandten Prägungen wie Lebenswelt, Lebensdeutung, Menschenbild, Weltbild oder ›Theologie‹ und ›Philosophie‹. Dabei ergibt sich die doppelseitige Rückfrage: Ist Deutungsmacht eine besondere Form oder Näherbestimmung von *Macht*? Oder ist Deutungsmacht eine Näherbestimmung von *Deutung*? Aus beiden Richtungen lässt sie sich einführen und bestimmen. Denn sie ist ein *chiastischer* Begriff, in dem sich zwei (jeweils plurale) Diskurse kreuzen, mit der Möglichkeit horizontweiternder Deutung von Macht wie Deutung als Deutungsmacht.

›Deutung‹ ist als *operativer* Grundbegriff allgegenwärtig, allerdings meist ohne eigens expliziert zu werden, was ein Desiderat darstellt. Meist werden mit dem Deutungsbegriff in den Kultur-, Sozial- und Geisteswissenschaften Themen der hermeneutischen Tradition aufgenommen und weitergeführt, ohne deren Voraussetzungen zu übernehmen. Die Semantik des (bezeichnend mehrdeutigen) Ausdrucks ›Deutung‹ reicht von der Geste des Zeigens über lebensweltliche ›Sinnggebung‹, methodische Interpretation, Argumentation bis hin zu Beleg und Beweis, die etwas *zeigen* sollen.

Dieses weite Spektrum macht es notwendig, den Begriff der ›Deutung‹ zu präzisieren, um einen klaren Begriff von Deutungsmacht bilden zu können. Als tentative Definition sei zunächst ein präzisierter *weiter* Deutungsbegriff vorgeschlagen:

*Deutung* ist eine kommunikative Handlung<sup>18</sup> oder Zeichenpraxis von Personen oder von Medien, Apparaten, Institutionen, Methoden, Strukturen, ursprünglich deiktisch, gestisch, mimisch, tonal, leiblich, kinästhetisch, eine Weise des *Zeigens* (vgl. Warburg, Tomasello<sup>19</sup>), d. h. etwas sehen lassen und machen (bzw. wahrnehmen, erkennen); in semantisch differenzierter Weise sprachlich, in ikonisch differenzierter Weise bildlich; in der Regel bewusst, meist intentional (Normalfall), ggf. aber auch unbewusst oder auch nichtintentional (Liminalfall: z. B. Symptome).

Deutung dient der Lenkung der Wahrnehmung, Kinästhesie und Aufmerksamkeit ihrer Adressaten, die ihr durch Aufmerksamkeit bis zur Anerkennung (prozedural, graduell) folgen (sollen). Dadurch können die Adressaten einer Deutung Macht verleihen (im Sinne von Folgen, Anerkennen, Einverständnis), wie zugleich das Deuten selber bereits einen Machtanspruch auf Folgen, Schauen, Aufmerksamkeit impliziert.

Damit sind zwei Seiten von Deutungsmacht benannt, eine dritte bilden Ordnungen, Dispositive oder Strukturen, die *modal* die ersten beiden bedingen in Eröffnung und Begrenzung oder Ermöglichung und Verunmöglichung.

Gedeutet wird zum Zweck Relevanz zu setzen bzw. Unterschiede zu machen (wie Kontrastierung), näherhin um die Bedeutung des Gedeuteten zu bestimmen, bis zur Verständigung bzw. Kommunikation über das Gedeutete (das wirklich, möglich, unmöglich etc. sein kann).

Im *Normalfall* wird ›etwas‹ gedeutet, *de re*, ›Einzeldinge‹ und deren Zusammenhang, abgeleitet auch komplexe Phänomene wie Träume, Sinnzusammenhänge, Texte. *De dicto* wird Deutung methodisch ausdifferenziert in Interpretationsmethoden. *De se* verfährt sie in der Regel unmethodisch; methodisch differenziert wird sie z. B. in Beichte, Seelsorge oder Psychoanalyse. In bestimmten Kontexten werden überkomplexe ›Gegenstände‹ gedeutet wie Welt, Selbst, Gott. Im religiösen Kontext dominieren diese ›großen Themen‹; im theologischen Kontext ›kleine Themen‹ wie Begriffe, Sätze, Texte, ohne darüber hinausgehende Deutung (*de Deo*) immer vermeiden zu können (was konfliktiv werden kann). Gedeutet wird mit

<sup>18</sup> Hier nicht im Gegensatz zum ›instrumentellen‹ Handeln begriffen, sondern äquivalent zur Kommunikation.

<sup>19</sup> Vgl. ABY MORITZ WARBURG, Werke in einem Band, Berlin 2011; MICHAEL TOMASELLO, Die Ursprünge menschlicher Kommunikation, Frankfurt am Main 2011.

dem Fernziel, ›Sinn‹, ›Orientierung‹ oder ›Wahrheit‹ zu erschließen, von denen her (als Ordnung) das Einzelne (Ding, Erfahrung, Ereignis o. ä.), ggf. Außerordentliche, bestimmt und eingeordnet wird. Einordnung ist der Normalfall: der Grenzfall ist, dass das Gedeutete fremd oder außerordentlich ist und bleibt (ohne, außer oder wider die Ordnung, ggf. als Anfang einer anderen Ordnung).

Die *Spur der Macht in der Deutung* zeigt sich bereits liminal, wenn etwas auffällt und damit die Aufmerksamkeit auf sich zieht. Was ins Auge fällt oder springt, wird gesehen und immer gesehen worden sein. Insofern ist bereits das ›Sichzeigen‹ von etwas (Phänomenalität) eine liminale Deutungsmacht, eine Art ›Dingbedeutung‹, die mantisch zu nennen wäre im Unterschied zur Semantik.<sup>20</sup> Dergleichen ist Vertraut aus der Problemgeschichte der ›Lesbarkeit der Welt‹<sup>21</sup> wie dem ›Buch der Natur‹<sup>22</sup>. Abgeleitet vom ›Sichzeigen‹ des ›Seins‹ (Erscheinen und Phänomenalität) oder der ›Wahrheit‹ (›aletheia‹) in antiker Tradition ist auch Gottes Selbstoffenbarung begriffen worden (in Schöpfung wie Offenbarung).

Die Spur der Macht des Deutens führt weiter, wenn transitiv aktiv *auf etwas* gedeutet wird (vom Hinweis bis zur Werbung). Aufmerksamkeit ist ein »Machteffekt«<sup>23</sup>. Die Spur führt noch weiter, wenn dem Worauf des Deutens eine Bedeutung beigelegt wird (wichtig, wertvoll), sodass die Deutung der Handlungsleitung des Adressaten dienen soll. Indem er zum Rezipient wird (bis zum Konsument), folgt er dem Deutungsmachtanspruch. Folgt der Adressat dem Anspruch *nicht*, kann die Deutung Techniken zur Wahrnehmung und Anerkennung nutzen (Rhetorik, Argumente, Drohung oder Werbung, bis zur Gewalt und Strafe oder Exklusion wie Exkommunikation). Spätestens hier ist Deutungsmacht(-anspruch) von *Gewalt* zu unterscheiden, in der Regel nach Maßgabe der vorausgesetzten Deutungsordnung, die eine Deutung autorisiert und die legitimen (anerkannten) Mittel und Medien definiert (z. B. Gleichnisse Jesu). Bei Konflikten *zwischen* Ordnungen, wird ggf. eine dritte entscheiden (z. B. Vernunft, Recht), aber dafür muss sie von den Konfliktparteien für die Konfliktfrage *anerkannt* und ihre Entscheidung befolgt werden (Beschneidungsverbot?). Es kennzeichnet *Deutungsmacht* (im Unterschied zu anderen Machtformen), dass sie *abhängig bleibt* von der Anerkennung der Adressaten (wie in Verkündigungs- oder Bildungsprozessen).

<sup>20</sup> Vgl. WOLFRAM HOGREBE, *Metaphysik und Mantik. Die Deutungsnatur des Menschen. Système orphique de Iéna*, Frankfurt am Main 1992.

<sup>21</sup> Vgl. HANS BLUMENBERG, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt am Main 1981.

<sup>22</sup> Vgl. ERICH ROTHACKER, *Das »Buch der Natur«*. Materialien und Grundsätzliches zur Metapherngeschichte, herausgegeben von WILHELM PERPEET, Bonn 1979.

<sup>23</sup> BERNHARD WALDENFELS, *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Frankfurt am Main 2004, S. 258ff.

*Deutung impliziert Macht*, sofern Deutung bereits eine liminale Form von Macht *ist*, indem ihr in Wahrnehmung und Aufmerksamkeit zu folgen beansprucht wird. Je weiter die Deutung bestimmt und methodisch, medial und technisch geformt wird, wird der Deutungsmachtanspruch ausdifferenziert. Deutungsmachtkonflikte werden dann möglich, a) indem einer Deutung *nicht gefolgt* wird, b) durch *andere* Deutung (abweichend, konkurrierend) oder c) durch *andere Ordnungen* (zwischen Konfessionen oder Religionen oder belief systems). So kann z. B. der Deutung von Gottes Gerechtigkeit als bedingungslos gerechtmachend *nicht gefolgt* werden; sie kann *anders* gedeutet werden (als bedingt); es kann einer anderen *Ordnung* gefolgt werden, die eine alternative Gottesdeutung impliziert (wie DtrG oder P), oder aber einer demgegenüber *fremden* Ordnung (olympische Götter, Skepsis, Leistungsgerechtigkeit). Möglicherweise lässt sich das zu einer heuristischen Konfliktypologie weiterentwickeln.

Deutung wird hier verstanden:

- a) maßgebend und im liminalen Sinn *vom Zeigen her* und in näher zu bestimmender *Differenz* gegenüber Interpretation;
- b) in weiterem Sinn *kann* Deutung auch *synonym* zu Interpretation verwendet werden (so z. B. vom Englischen und Französischen her). *Nicht* vertreten wird
- c) ein *pejorativer* Sinn von ›willkürlich‹ deuten, der aber als kritische Abgrenzung markiert werden muss. Offenbar reagiert dieser dritte Gebrauch auf normative Bedürfnisse, um als zu unbestimmt beurteilte Zeichenpraktiken zu exkludieren. Dabei ist eine *kritische* Exklusion von einer unkritischen zu unterscheiden, wenn ein ungeklärtes pejoratives Vorverständnis von Deuten aufgerufen und genutzt wird, um mithilfe dieses Vorurteils andere oder fremde Deutungspraktiken zu karikieren.

*Zu c):* Wenn ›Deuten‹ kritisch *ab- und ausgegrenzt* wird als ›bloß‹ subjektiv und willkürlich, wird es in der methodischen resp. systematischen Interpretation entgegengesetzt und pejorativ besetzt oder aber vom vorgängigen *Verstehen* als sekundär abgegrenzt. In der dreibändigen Geschichte der Hermeneutik von Joachim Wach, heißt es:

»Zwei geistige Verhaltensweisen sind in der wissenschaftlichen Arbeit im allgemeinen und in der hermeneutischen Literatur im besonderen nicht immer deutlich in ihrer Eigenart erkannt und entsprechend unterschieden worden. Wir grenzen sie – ohne auf die Benennung im einzelnen besonderes Gewicht zu legen – ab als *Verstehen* und *Deuten*. Die beiden Termini werden in der alltäglichen und allgemeinen wissenschaft-

lichen Sprache gern vermischt gebraucht. Dabei wird Deuten vielfach mit ›Ausdeuten‹ gleichgesetzt, bzw. verschwimmen die Grenzen«<sup>24</sup>.

Dieser Gebrauch ist auch gegenwärtig gängig, beispielsweise wenn ›Fakten‹ von ›bloßen Deutungen‹ abgegrenzt werden oder wenn Naturwissenschaften meinen, sie hätten mit harten Fakten zu tun und böten ebenso harte Erklärungen, während Kulturwissenschaftler nur sekundäre, weiche Deutungen zu bieten hätten. Im Rahmen eines weiten Deutungsbegriffs gesehen, wird dann eine bestimmte Deutungspraxis als ›Nicht-Deutung, sondern ...‹ ausgegeben, und damit der Deutungscharakter verschleiert und latent gehalten. Analoges ließe sich mit dem Interpretationsbegriff formulieren, sodass die eigene Interpretation als ›Nicht-Interpretation‹ ausgegeben wird – entweder weil Interpretativität für sekundär gehalten wird oder weitergehend, weil vermeintlich ›nur gesagt oder gezeigt werde, was ›Sache‹ sei. Diskursanalytisch hieße das, die Macht verwischt ihre Spuren, oder vorsichtiger gesagt: es wird die Gemachtheit des Dargestellten verkannt (oder verkennen gemacht), in dem es als Gegebenes oder schlichtes ›Faktum‹ ausgegeben wird, als wäre dessen Darstellung ein ›Acheiropoieton‹. Dagegen wäre kritisch wie hermeneutisch eingehend zu argumentieren; interessant ist aber darüber hinaus, dass sich in solchen (selbstbezüglich) negativen Deutungspraktiken etwas zeigt, u. a. dass anscheinend *normative* Fragen berührt sind, die zwischen solcher Deutung unterscheidet, die ›in Ordnung‹ geht (je nach Deutungs-, Zunft- bzw. Methodenordnung) und solcher die als ›außer‹ und damit (kurzschlüssig) als ›wider‹ die Ordnung exkludiert wird.

Auch Luther unterschied kritisch die legitime (christologische) Deutung oder Selbstdeutung Gottes von der ›schwärmerischen Deuteley‹, die ihm als willkürlich galt. Allerdings gab er dafür auch nähere Gründe an, statt nur Vorurteile rhetorisch aufzurufen.<sup>25</sup> Der pejorative, aber gleichwohl kritische Gebrauch findet sich exemplarisch auch bei Kant. Im *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* (1764) heißt es: »Es giebt aber auch allerlei ergötzenden Wahnsinn, und die verliebte Leidenschaft schmeichelt oder quält sich mit manchen wunderlichen Deutungen, die dem Wahnsinn ähnlich sind. Ein Hochmüthiger ist in gewisser Maße ein Wahnsinniger, welcher aus dem Betragen anderer, die ihn spöttisch angaffen, schließt, daß sie ihn bewundern.«<sup>26</sup> Wach notierte diesen pejorativen Sinn von Deuten auch (ohne ihn zu teilen): »Grundsätzlich entzieht sich kein Objekt der

<sup>24</sup> JOACHIM WACH, Die theologische Hermeneutik von Schleiermacher bis Hofmann. Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert Bd. 2 (1929), Hildesheim 1966, S. 6.

<sup>25</sup> Vgl. ALBRECHT BEUTEL (Hg.), Luther Handbuch, Tübingen 2005, S. 414–423.

<sup>26</sup> IMMANUEL KANT, Versuch über die Krankheiten des Kopfes (1764), in: DERS., Kant's gesammelte Schriften, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akade-

erscheinenden oder intelligiblen Welt dieser Auffassungsweise. Ist nur mein Deutungsprinzip universal genug, so wird es als »goldener Schlüssel alle Schlösser öffnen«<sup>27</sup>. Diese Allzuständigkeit des Deutens kann als Sinngebung von allem Möglichen und Sinnlosen aufgerufen werden, auf dass der Sinnbedarf durch (vermeintlich) Deutungskompetente bewirtschaftet werden kann. Der Markt der Deutungsmächte ist so groß wie umkämpft und ertragreich. Wer von Deutung spricht oder in Form der Deutung spricht, kann sich der Verstrickung in diese Gemengelage (leider) nicht prinzipiell entziehen.

Daher bedarf es auch *normativer Kriterien*. In Deutungsmachtkonflikten sind sie Implikate der jeweiligen *Ordnung* des Deutens, wie Konfession, Institution, Tradition oder Methode. Daher steht mit einem Deutungsmachtkonflikt ggf. auch die Geltung (der Regeln) dieser Ordnung auf dem Spiel und wird verteidigt oder kritisiert. Ob der *Anerkennungserwartung* einer Deutungsmacht nicht nur durch Wahrnehmung und Aufmerksamkeit, sondern auch faktisch durch *Anerkennung* entsprochen wird, ist eine Frage, die nicht *allein* durch die Konsistenz der Regelbefolgung (einer Deutungsordnung) entschieden wird. Denn damit würde nur der aktuellen Ordnung gefolgt, aber nicht die jeweilige Deutung und ihre Argumente bzw. Plausibilität beurteilt.<sup>28</sup>

Mit Blick auf die christlichen Konfessionen sind die Normen der Anerkennung im Gottesbegriff (Eigenschaften) bzw. in deren narrativem Entfaltungskontext (Bibel) dargelegt, kritisch verkörpert in Leben, Lehre und Tod Christi. Beides ist indes mitnichten als Rekursgrund für die Verhandlung und Schlichtung von Deutungsmachtkonflikten ausreichend, da zum normativen Setting dessen auch die historischen, kulturellen, teils auch regionalen und milieuspezifischen Konditionen und Traditionen gehören.

Wie auch immer man sich in solch einem Deutungsmachtkonflikt *verhält*, enthebt der Rekurs auf vorgegebene Normen und normativ funktionierende Dispositive nicht von der (eigenverantwortlichen) Selektion und Systematik, wie sie protestantisch mit der Rechtfertigungslehre resp. einem trinitarischen Liebesbegriff präzisiert werden. Zudem ist nicht allein der semantische Gehalt der Deutung, sondern auch ihre Ordnung, Pragmatik, Performanz und situative Passung mitbestimmend. Sofern das Reich Gottes im Gleichnis *als* Gleichnis zur Sprache kommt (Jünger), ist die Form

---

mie der Wissenschaften, Abt. 1: Kant's Werke, Band II: Vorkritische Schriften 1757–1777, Berlin 1912, S. 257–271, S. 268.

<sup>27</sup> WACH, Die theologische Hermeneutik (s. Anm. 24), S. 13.

<sup>28</sup> Vgl. CHRISTOPH HALBIG/TIM KOHL, Zur Rechtfertigung von Anerkennungsforderungen, in: CHRISTOPH HALBIG/MICHAEL QUANTE (Hg.), Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Ethik und Anerkennung, Münster 2003, S. 59–64; THOMAS BEDORE, Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik, Berlin 2010.

für die Deutung wesentlich.<sup>29</sup> Damit sind formale (Regeln), materiale (Semantik) und weitere formale (Pragmatik etc.) Kriterien der Anerkennung zu unterscheiden. Die Reduktion dieser Komplexität durch *ein* Kriterium wie ›autonome Individualität‹ oder ›religiöse Selbständigkeit‹ erscheint daher unterkomplex (auch für eine ›Religion der Freiheit‹).

Hier zeigt sich, dass die Kriterien der Anerkennung einer Deutung *selber* deutungsabhängig und daher ggf. Gegenstand von Deutungsmachtkonflikten sind (auch die Rechtfertigungslehre). Fokus dieser Konflikte ist (nicht nur inner-)christlich Leben und Tod Jesu, und damit eine *außerordentliche* Figur, deren Anerkennung erwartungswidrig bleibt. Deutungen, die diese Erwartungswidrigkeit minimieren, würden dessen Außerordentlichkeit zu reduzieren Gefahr laufen. Das wäre *ein* Beispiel für Deutungsmachtkritik(-bedarf), an dem sich zeigt, dass die Normativität ihrerseits deutungsabhängig bleibt. Das kennzeichnet *Deutungsmacht*, die weder *nur* als Deutung, noch *nur* als Macht begreifbar ist. Ihre Kritik bleibt deutungsabhängig, ohne arbiträr werden zu dürfen.

*Zu b):* ›Deutung‹ kann auch *äquivalent* gebraucht werden zur Interpretation oder Auslegung von Texten, Handlungen oder Ereignissen. Für diesen *weiten* Sinn spricht, dass Deutung im Frühneuhochdeutschen eine Prägung *Luthers* ist, der ›interpretari‹ mit Deuten übersetzte.<sup>30</sup> Der äquivalente Gebrauch ist so gängig wie möglich, birgt aber eine Ambivalenz: einerseits wird dann ›Deutungsmacht‹ zur Metonymie für Interpretations- oder Auslegungsmacht und deren Verwandte, sei es Zeichenhandeln, Verstehen, Kommunizieren (in intelligere, explicare und applicare, oder wie immer näher differenziert wird), bis in Medienpraktiken und -prozesse. Diese Expansion durch die unscharfe Verwendung von ›Deutung‹ weitet den Geltungsbereich und -anspruch aus. Von Nietzsche her ist das gut möglich und die faktischen Verwendungen lassen das auch sinnvoll scheinen. Hier gibt es keine Sprachpolizei, die als Deutungsmacht über die Verwendung von ›Deutung‹ zu entscheiden hätte. Und das ist bereits signifikant: denn es gibt keine stabile Konvention oder gar wissenschaftliche Regel über die strikte Verwendung von Deuten (wie Verstehen, Interpretieren).

Nur sollte andererseits von diesem unscharfen Gebrauch unterschieden werden und unterscheidbar bleiben ein *näher bestimmter* Gebrauch von Deutung (wie er unter c) exponiert wird). Sofern man Deutung und Interpretation *unterscheidet*, kann das eine dem anderen ein- und unter-

<sup>29</sup> Vgl. PHILIPP STOELLGER, *Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont*, Tübingen 2000.

<sup>30</sup> Vgl. dazu den Beitrag von Philipp Stoellger in diesem Band, S. 431–523.

geordnet werden: Deutung als besondere Form der Interpretation<sup>31</sup> oder Interpretation als besondere Form der Deutung. Im Rahmen eines *weiten* Deutungsbegriffs kann *Interpretation als die methodisch disziplinierte Praxis der Deutung* verstanden werden, in der auf bestimmte Weise gezeigt und gesagt wird, was dies oder jenes bedeutet (making it explicit). Der Exeget zeigt (etwa zitiert) den Satz, von dem er sagt, der bedeute jenes, womit er *als etwas* gedeutet wird, indem die ›richtige Bedeutung‹ mittels exegetischer Methoden ›gezeigt‹ wird. Oder eine Interpretation beansprucht, etwas zu zeigen in der Interpretation von Daten, Bildern oder Sachverhalten. Auch eine Argumentation will etwas zeigen, hermeneutisch einsichtig machen oder syllogistisch als notwendig folgend erweisen (Evidenz und Zustimmung erreichen). Daher ist es nicht notwendig, Interpretation und Deutung *gegeneinander* auszuspielen, sondern lediglich, sie jeweils näher zu bestimmen.

Bei Joachim Wach heißt es: »Gegen das *Deuten*, nicht nur gegen die willkürliche Auslegung wollten die alten Hermeneutiker das Verstehen abgrenzen, wenn sie sagten: *sensus non es inferendus, sed eferendus.*«<sup>32</sup> Deutung erscheint dann als die berüchtigte ›Eisegese‹ im Unterschied zur noblen Exegese. Dass diese Differenz methodisch und normativ gemacht wird und sie ihren Sinn, ihre Funktion und Tradition hat, ist unstrittig. Dass indes mit der exegetischen Arbeit noch nicht alles getan ist, indes ebenso. Und dass auch *in* der Exegese oft mehr getan und gesagt und gezeigt wird, als sich *allein* aus der Methodenanwendung ergäbe, wohl auch. Gadammers Argumentation für den Sinnzuwachs oder die Umwertung der Rezeption durch die Konstanzer Hermeneutik oder auch die Aufwertung der *intentio lectoris* durch den Poststrukturalismus sind Bewegungen, in denen das exegetisch Exkludierte rückgeholt wird, um die Lizenz zur Deutung zu gewinnen. Denn der angesonnene, zugeschriebene, eingeschriebene oder fortgeschriebene Sinn muss nicht gleich widersinnig oder arbiträr sein. »Die *Deutung kann* [...] willkürlich sein, indem ich diese oder jene einzelne Erscheinung so oder so deute, sie *kann* aber auch formal: systematisch nach einer zusammenhängenden Regelung, inhaltlich: nach bestimmten Prinzipien, nach einem System, vor sich gehen.«<sup>33</sup>

Zu a): *Deuten im engeren Sinne* wird hier – wie oben definitiv vorgeschlagen – von den diversen Formen des *Zeigens* her verstanden: Etwas zeigen, auf etwas zeigen, etwas als etwas zeigen, sich zeigen sind ›Ursprünge

<sup>31</sup> Deutung ist dann nicht das ›schlechte, willkürliche Andere‹ der Interpretation, sondern eine ›grenzwertige‹ Weise derselben. Dann kann Interpretation den Oberbegriff bilden (so z. B. im Interpretationismus von G. Abel und H. Lenk).

<sup>32</sup> WACH, Die theologische Hermeneutik (s. Anm. 24), S. 9.

<sup>33</sup> Ebd., S. 13.

menschlicher Kommunikation«, die Tomasello in »Zeigegesten und Gebärdenspiel« (die er ikonische Gesten nennt) manifestiert sieht.<sup>34</sup> *Gesten* sind kulturanthropologisch v. a. seit Aby Warburg thematisch und nicht auf das Bild oder gar Kunstbild reduzierbar. Sie liegen gleichsam noch *vor* der Ausdifferenzierung von Wort und Bild und spielen im Horizont der Dinge, Körper und Verkörperungen. Zeigegesten sind einerseits phylo- und ontogenetisch elementar, zeichentheoretisch in indexikalischer (Spur, intransitives Zeigen) und ikonischer Weise basal, hermeneutisch wie rhetorisch relevant und kommunikationstheoretisch aufschlussreich.

Elementar ist das auf etwas Deuten bereits eine Weise der *Orientierung*: dies und nicht jenes, links und nicht rechts etc. Das führt Werner Stegmaier in seiner ›Philosophie der Orientierung‹ *in extenso* aus (und hier im Besonderen im Blick auf Deutungsmacht).<sup>35</sup> Dabei ist das Gedeutete von liminaler *Unbestimmtheit* und das Deuten von bestimmter Unbestimmtheit, die eine erste Bestimmung ins Spiel der Kommunikation bringt (hier entlang, nicht dort).

Als basale Kommunikationsform ist das Deuten im Sinne des Zeigens auch noch in ausdifferenzierten Formen des Sagens und Zeigens präsent und wirksam, wie Rhetorik, Schauspiel, Verkörperung oder Liturgik zeigen, bis in institutionelle Praktiken, mediale Inszenierungen und entsprechendes Design exponierter Personen. In der Hermeneutik und ihren verschiedenen Traditionen tritt das Deuten (sofern es vom Interpretieren unterschieden wird) in (klärungsbedürftiger) Differenz, teils in Distanz zur Methodik auf, sei es als unmethodisch, als transmethodisch oder als ›divinatorisch‹. Die Emphase von ›Wahrheit versus Methode‹ in Gadamerischer Tradition könnte dafür ein Hinweis sein.

Demensprechend ist der distinkte Deutungsbegriff *vom Zeigen her* für religiöse wie theologische Selbstverständnisse so anschlussfähig: Gott *zeigt* etwas (seinen Willen im Gesetz) bzw. *sich* in Christus, der Gottes Wort verkörpert (zeigt) und auf den *gezeigt wird* (Evangelien, Verkündigung). Insofern ist Deuten vom Zeigen her für einen phänomenologisch wie hermeneutisch explizitbaren Begriff von Offenbarung (und Schöpfung) ebenso hilfreich, wie für die Medienpraktiken des Christentums: z. B. die deiktische Handlung des Abendmahls wie die Interferenzen von Sagen und Zeigen in Wort und Bild lassen sich so begreifen. Zudem ist mit Deuten als Zeigen eine Erweiterung gegenüber der hermeneutischen Orientie-

<sup>34</sup> Vgl. TOMASELLO, Die Ursprünge menschlicher Kommunikation (s. Anm. 19), S. 20, 68–120, bes. 71ff.

<sup>35</sup> Vgl. WERNER STEGMAIER, Philosophie der Orientierung, Berlin/u. a. 2008; vgl. dazu den Beitrag von Werner Stegmaier in diesem Band, S. 121–138.

rung an Sprache und Text (wie Semantik) möglich, sofern deiktische und ikonische Deutungsformen in den Blick kommen.<sup>36</sup>

Während Interpretation bestimmten *Methoden* folgt, ist Deutung im davon unterscheidbaren Sinn *vor-, un- oder transmethodisch* zu nennen. Vereinfacht gesagt: Interpretation verfährt methodisch, Deutung nicht (noch nicht oder nicht mehr). Genauer differenziert wäre eine brauchbare *Verhältnisbestimmung von Deutung und Interpretation*: 1. Deutung als *lebensweltliche* (vorwissenschaftliche, etwa religiöse) Praxis zu begreifen, im Unterschied zur 2. *methodischen* Interpretation der Wissenschaften. In deren Kontext tritt 3. wieder Deutung auf, sofern über den präzisen Gegenstand hinausgehend, etwa abduktiv, *mehr* gesagt wird, als von den Methoden allein legitimiert, wie bei (über-) komplexen Themen (Gesellschaft, Mensch etc.).

Von Deutung im Unterschied zu Interpretation wird oft *dann* gesprochen, wenn es um *komplexe Größen* geht wie ›Leben‹ und ›Welt‹ oder um unerfahrbare Größen wie ›Tod‹ und ›Jenseits‹ oder um ›Undinge‹, ›Ungegenständliches‹ und ›Unanschauliches‹ wie Gott, Sünde oder Glaube. Gedeutet wird, wo Deutungsfähigkeit vorliegt, Undeutlichkeit, Deutungsbedarf oder Mehrdeutigkeit. Das negative Vorurteil zeigt sich, wenn solche überkomplexen Größen als Anlass sinnloser Rede verkürzt werden, als ginge es bei Deutung stets nur um Wolken, Kaffeesatz oder Handlinien. Das (zu) positive Vorurteil zeigt sich, wenn alles Bedeutsame und Relevante allein in solchen auratischen, divinen oder erhabenen Themen gesehen wird, als wären allein Wahrheit und Gott die ›wahrhaft wichtigen‹ Themen des Lebens. Aber zwischen den erniedrigenden und erhabenen Vorurteilen geht es immer und überall auch um die Dimension des Deutens im Sprechen, Handeln, Zeigen, Kommunizieren – und deren Negationen. Das dürfte daran liegen, das man es diesseits und jenseits methodischer, wissenschaftlicher Disziplinierung stets mit Themen und Größen zu tun hat, die ›überschießend‹, zu groß, zu komplex, zu kompliziert, gar entzogen oder prinzipiell unanschaulich sind, als dass man ohne Überschreitung der Grenzen methodischer Interpretation von ihnen sprechen könnte.

Eine spontane Zeigegeste hat auch ihre Regeln, befolgt aber nicht eine Methode. Eine religiöse ›Deutung des Todes‹ oder ›des Lebens‹ kennt in dieser Weite keine Methoden, auch wenn *bestimmte* Deutungspraktiken wie eine Predigt durchaus methodisch verfahren (können). Deutung wäre dann das an der Kommunikation zu nennen, was nicht methodengeleitet ihr lebensweltlich voraus- oder etwa religiös darüber hinaus geht. Dergleichen gibt es aber auch ›in, mit und unter‹ wissenschaftlich methodisierter Interpretation, an den Rändern und in den Zwischenräumen des Gesagten

---

<sup>36</sup> Vgl. TOMASELLO, Die Ursprünge menschlicher Kommunikation (s. Anm. 19), S. 71ff und GOTTFRIED BOEHM (Hg.), Wie Bilder Sinn erzeugen. Die Macht der Zeigens, Berlin 2008.

und Gezeigten. In aller wissenschaftlichen Interpretation (sei sie Erklären oder Verstehen oder was immer), gibt es Deutung *über sie hinaus*, was drastisch deutlich wird, wenn naturwissenschaftliche Text- und Bildpraktiken ›überschwänglich‹ werden und zur ›Welt- oder Lebensdeutung‹ sich aufschwingen (sei es in Antragsversprechen, in Kamingesprächen, im Agon mit anderen Wissenschaften oder in der multimedialen Publikation und Popularisierung).

Um ein Beispiel zu geben: Die Berliner Junge Akademie hat zur Deutungsmacht der Biowissenschaften gearbeitet.<sup>37</sup> Deren Frage richtete sich nicht nur auf deren Deutungsansprüche oder *Inszenierung*, sondern auf die »affirmative Rezeption biowissenschaftlicher Deutungsangebote«, wodurch die zu »letzten Erklärungen« würden. Bedingung dafür seien »ein Bedürfnis nach Orientierungs(-wissen), die Enttäuschung durch andere, ältere Angebote [...] sowie die Erklärungserfolge der Biowissenschaften«<sup>38</sup>. Auf die Frage »Gibt es diese Deutungsmacht wirklich?«<sup>39</sup> lautet die Antwort: »[E]s gibt eine neue Deutungsmacht der Biowissenschaften, die mit dem Selbstverständnis von Psychologie und Geisteswissenschaften kollidiert«<sup>40</sup>. Bei Themen wie Seele, Identität, Gefühle, Schönheit oder Gender, Symbolisierungen und ästhetischen Urteilen<sup>41</sup> werden Deutungsmachtkonflikte manifest, an denen die Beiträge in unterschiedlichen Perspektiven arbeiten. Z. B. Chr. Halbig expliziert den kulturell normativen Raum als ›zweite Natur‹ des Menschen, der den Deutungsansprüchen der Biowissenschaften fundamental entzogen sei.<sup>42</sup> Dazu rekurriert er auf naturalistisch reduktionsresistente Phänomene, die für den Menschen konstitutive Leistungen sind: Intentionalität, Normativität, Erleben verfließender Zeit, Wertorientierung,<sup>43</sup> nicht, um sie »dualistisch« der Reduktionsperspektive entgegenzusetzen, sondern<sup>44</sup> im »Versuch einer Versöhnung zwischen wissenschaftlichem Weltbild und unserem alltäglichen Selbstverständnis«<sup>45</sup>.

<sup>37</sup> Vgl. ANDREAS HÜTTEMANN (Hg.), *Zur Deutungsmacht der Biowissenschaften*, Paderborn 2008.

<sup>38</sup> ANDREAS HÜTTEMANN, *Natürlich? Zur Deutungsmacht der Biowissenschaften*. Einleitung, in: DERS., *Zur Deutungsmacht der Biowissenschaften*, Paderborn 2008, S. 7–15, 9; wobei ›Bedürfnis‹ und ›Enttäuschung‹ zu explizieren wären.

<sup>39</sup> Ebd., S. 9.

<sup>40</sup> Ebd., S. 11.

<sup>41</sup> Vgl. ebd., S. 10f.

<sup>42</sup> Vgl. CHRISTOPH HALBIG, *Welche Natur? Naturen, Naturalismus und die Natürlichkeit des Menschen*, in: ANDREAS HÜTTEMANN (Hg.), *Zur Deutungsmacht der Biowissenschaften*, Paderborn 2008, S. 177–196, 187f.

<sup>43</sup> Vgl. ebd., S. 190, 194.

<sup>44</sup> Gegen WILFRID SELLARS, *Philosophy and the Scientific Image of Man*, in: DERS., *Science, Perception and Reality*, Atascadero 1991, S. 1–40.

<sup>45</sup> HALBIG, *Welche Natur?* (s. Anm. 42), S. 188.

Ausdrücke wie ›Versöhnung‹, ›Weltbild‹ wie ›alltägliches Selbstverständnis‹ wären einerseits hermeneutisch eingehender zu diskutieren, andererseits *zeigt* sich daran etwas. Hier wird angedeutet, wohin es ›gehen soll‹, ohne dass dieser Wille zur Deutung bereits begrifflich oder argumentativ eingelöst wäre. Das Sprechen wird ›überschwänglich‹ und bleibt ungedeckt durch methodische Absicherung. Üblich wäre, solche Andeutungen als ungesichert und ›zu vage‹ zu kritisieren: Was soll hier ›Versöhnung‹ heißen, wenn man keine ›Schreibtischsoteriologie‹ präbendieren möchte? Oder ist nicht schon die Rede vom ›wissenschaftlichen Weltbild‹ hoch prekär? Wenn Philosophen beginnen, »den Naturforschern über die Schulter zu spähen, um an ihren Modellen metaphysische Leitbilder zu gewinnen«, spricht Blumenberg vom »Versagen der Philosophie«<sup>46</sup>. Deswegen unterschied er kritisch (auch gegen Heidegger): »Unter ›Weltmodell‹ verstehe ich die von dem jeweiligen Stand der Naturwissenschaften abhängige und die Gesamtheit ihrer Aussagen berücksichtigende Totalvorstellung der empirischen Wirklichkeit. Als ›Weltbild‹ bezeichne ich denjenigen Inbegriff der Wirklichkeit, in dem und durch den der Mensch sich selbst versteht, seine Wertungen und Handlungsziele orientiert, seine Möglichkeiten und Notwendigkeiten erfaßt und sich in seinen wesentlichen Bedürfnissen entwirft. Das Weltbild hat ›praktische Kraft‹, wie Kant gesagt hätte.«<sup>47</sup>

Der Angriff auf bestimmte ›Überschritte‹ und ›Andeutungen‹ bleibt immer möglich, steht aber für die hermeneutische Analyse nicht im Zentrum, sondern wann, wer, wie, wozu etc. dergleichen riskiert (und was nicht) ist von Interesse. Solche Überschwänglichkeiten – nicht nur am Ort des ›Gegenstandes‹, der ›Deutungsmacht der Naturwissenschaften‹, sondern am Ort der Deutungsmachtanalyse und deren sprachlicher Selbstdarstellung – sind symptomatisch und signifikant für eine über methodische Interpretation und analytische Argumentation *hinausgehende Deutung*, mit allen Risiken, die damit einher gehen. Wenn bestimmte Weltmodelle zum Weltbild werden, genauer: dazu durch Rezipienten oder die Rhetorik der Produzenten *gemacht* werden, wird eine Schwelle überschritten, die man die *Schwelle von Interpretation zur Deutung* nennen kann. Das *a limine* für illegitim zu halten (wie Gebrauch vs. Interpretation von Texten<sup>48</sup>), wäre nicht nur kontrafaktisch, sondern selber begründungsbedürftig, da sich darin ein Deutungsmachtanspruch artikuliert, über diese Differenz entscheiden zu können und sie normativ zu regeln. Man kann notieren, dass bestimmte methodische Grenzen verletzt wurden. Aber wer ›hätte‹ die Deutungs-

<sup>46</sup> HANS BLUMENBERG, Weltbilder und Weltmodelle, in: Nachrichten der Gießener Hochschulgesellschaft, 30 (1961), S. 67–75, 71.

<sup>47</sup> Ebd., S. 69. Vgl. MARTIN HEIDEGGER, Die Zeit des Weltbildes, in: DERS., Gesamtausgabe. Band 5. Holzwege, Frankfurt am Main 1950, S. 75–113.

<sup>48</sup> Vgl. UMBERTO ECO, Grenzen der Interpretation, München 2004.

macht, solche Überschritte zu verbieten und gar zu bestrafen? Allerdings – kann man dafür *Gründe* fordern oder Explikationen (wie sie im genannten Beispiel *nicht* gegeben werden). Würde man dergleichen fordern, wäre man allerdings schon im Deutungsmachtkonflikt engagiert, man würde sie betreiben, statt erst einmal zu beschreiben.

Phänomenologisch formuliert wird in solchen Sätzen über ›Versöhnung‹ und ›Weltbild‹ mehr gesagt, als man sagen kann, genauer: als man methodisch *gesichert* sagen kann. Es sind Sätze, die ›ins Offene‹ gehen und dabei über sich hinausgehen. Darum sind es Sätze, die nicht nur sagen, sondern auch zeigen, woher und wohin gesprochen wird. Analytisch wäre das unhaltbar, hermeneutisch wird es interessant. Mit Erinnerung an Wittgenstein sind das Sätze, in denen sich das eigene Weltbild zeigt, das nicht zum ›Gegenstand‹ des Sagens wird, sondern sich indirekt mitteilt. Mythische Rede, religiöse Rede oder die Metapher im theoretischen Text sind solche symptomatischen Formen der Unbegrifflichkeit.

Wer die genannte Schwelle zu überscheiden wagt (was bewusst oder unbewusst geschehen kann), verhält sich zu *Deutbarem* (im Grenzwert zu ›Unverfügbarem‹). Damit geht eine (wie, wodurch?) limitierte Lizenz zum *so oder anders Deuten* einher. Das ist vertraut aus der *façon de parole*, man könne etwas so oder auch anders lesen, also verschiedene Lesarten seien möglich. Deutung hat<sup>49</sup> eine *Lizenz zur Kontingenz*, einerseits aufgrund der relativen Unbestimmtheit des Gedeuteten, andererseits aufgrund einer relativen Freiheit des Deutenden – bis dahin, dass die Adressaten dem folgen *können*, aber nicht müssen (sodass doppelte oder sozial gesehen multiple Kontingenz im Spiel kommunikativer Deutung ist). Das dürfte ein Grund dafür sein, dass religiöse Rede, etwa in Predigten, gerne als Deutung ausgegeben wird: weil sie nicht argumentativ zwingen, sondern ›nur‹ ein Deutungsangebot machen soll oder will. Der weitergehende Grund dessen scheint zu sein, dass die Form der Darstellung (von ›Befreiung‹) nicht dem Dargestellten wider- sondern entsprechen soll. Dann soll dem alten poetologischen wie rhetorischen Prinzip folgend die Form dem Inhalt entsprechen: von Liebe nicht lieblos geredet werden, von Freiheit nicht zwingend und unfrei etc. Die Form des Sagens und Zeigens soll vergegenwärtigen (und doppelt ›mitteilen‹), wovon die Rede ist und was sich in ihr einstellen können soll. Analoges kann für Katechese und Religionsunterricht gelten.

Nur treten *gerade* am Ort religiöser Rede zwei Deutungsstile auseinander: intransigente und transigente Deutung. Am deutlichsten wird das in fundamentalistischen Formen religiöser Rede, die wie im Biblizismus ›die Schrift‹ *nur* so und nicht anders gedeutet wissen wollen. Dann wird die Kontingenz kassiert und Deutung intransigent – ohne vermeiden zu kön-

---

<sup>49</sup> Bzw. sie *beansprucht* diese Lizenz, und theoretisch von ›Deutung‹ zu sprechen, schreibt diese Lizenz zu.

nen, *Deutung* zu sein. Das wäre der pragmatische Selbstwiderspruch unreflektiert intransigentem Deutung. Indirekt gibt es allerdings auch seitens des transigenten, ›liberalen‹ Deutungsstils eine intransigente Kehrseite. Denn wer Deutbarkeit, Kontingenz und Freiheit unterstellt für das Gedeutete und die Form der Deutung, wird *andere* Voraussetzungen zurückweisen und entsprechend andere Deutungen kritisieren (als intransigent). Folglich ist man mit dem Modell ›Deutung‹ und seiner liberalen Lizenz zur Kontingenz *mitnichten* dem Problem Intransigenz entkommen. So korrespondiert der Deutbarkeit (des Gegenstandes, der Deutung und der Beteiligten) stets eine so oder so gezogene ›Grenze‹: Die ›Grenzen der Deutung und Deutbarkeit‹ können latent oder manifest sein, strukturlogisch aber sind sie prinzipiell unvermeidlich. Gerade eine sich liberal verstehende Deutung und Deutungstheorie müsste diese Grenzen nicht nur explizit machen, sondern, um nicht pragmatisch selbstwidersprüchlich zu werden, auch zur Disposition stellen, als ihrerseits deutungsfähig und -bedürftig exponieren. Wieweit reicht die Intransigenztoleranz einer Deutungstheorie? Wie viel Bestimmtheit oder Eindeutigkeit verträgt eine Deutung(-stheorie)? Wenn Zeugen bezeugen, was sie ›gesehen‹ haben oder für gewiss halten, wird dieses Problem schnell manifest. Nur sind Zeugen, Zeugnis und Zeugen-schaft gerade (Deutungs-)Figuren, die Ungewissheit und Zeugnisbedarf voraussetzen.

Die Lizenz zur Kontingenz – und deren Grenzen werfen *normative* Fragen von Deutungstheorie auf, auch solche der ›Interpretationsethik‹. Im Hintergrund geht es allerdings nicht nur um Fragen von Ethos und Ethik, die scheinbar ›machtfrei‹ zu verhandeln wären, sondern auch um Fragen der Macht im Medium des Handelns und um die Macht als Struktur, die dieses ermöglichen und jenes ausschließen wird, also um die modalen Bedingungen des Handelns. Sowenig es rechtsfreie Räume gibt, sowenig machtfreie. Oder anders begründet: Macht ist ein allgegenwärtiges Kommunikationsmedium – und daher auch in jeder Deutung mitgesetzt. Dass mit Deutung bereits liminal *Machtansprüche* einher gehen, ist bereits bemerkt worden und wird unter ›Deutungsmacht‹ noch ausgeführt werden: als Machtanspruch einer Deutung (auf Aufmerksamkeit etwa), als Deutung von und mit Macht, als Deutung des Verhältnisses von Macht und Deutung sowie als strukturelle, mediale, soziale etc. Bedingungsgefüge von Deutung. Symptomatisch zeigt sich die Machtdimension von Deutung, wenn an den Grenzen (nicht der Interpretation, sondern) der Deutung ihr *nicht* gefolgt wird. Dann kann es dazu kommen, dass der Deutende zu Gesten der Macht Zuflucht nimmt (was selbst bei liberalen Deutungspraktikern vorkommen soll) und umgekehrt die Unfolgsamen zur Verteidigung zu entsprechenden Machtgesten greifen, und dazu zählt ggf. auch die vermeintlich ›rein rationale Versachlichung, mit der die Kommunikativität des Deutungsprozesses ausgeblendet oder ausgeschlossen wird. An den Grenzen der Kontingenz

machen sich Grenzen des Möglichen (für möglich Gehaltenen oder für jemanden Erträglichen) bemerkbar. Hier werden die strukturellen, sozialen oder psychischen Dispositive sichtbar, die das Spiel der Deutung ermöglichen und an einem bestimmten Punkt kippen lassen in Agon, Polemos oder Maché. Die handlungslogisch bestimmte Deutungspraxis (mit Handlungsmacht als Vermögen) unterliegt modalen Bedingungen der Ermöglichung und mitgesetzten Verunmöglichung, also Dispositiven.

Ohne das machttheoretisch zu reflektieren, bemerkte auch Wach diese Dimension von Ordnung und Macht im Spiel der Deutung:

»Deutung ist nicht eine beliebige Eintragung subjektiver Meinung in ein Gegebenes – es gibt natürlich auch eine willkürliche ›Deutung‹, die aus allem alles macht: was *könnte* dies und das bedeuten, ist da die Frage, die Kategorie der ›Möglichkeit‹ überhaupt die regierende – unter *Deutung* verstehen *wir* vielmehr die Betrachtung und Erklärung von einem *gegebenen System* aus, in dem und nach dem das Gegebene zu fassen gesucht wird«<sup>50</sup>.

Solch ein ›System‹ ist allerdings plastisch und flexibel, verschachtelt und sozial- wie kulturhistorisch differenziert – wie die protestantische Dogmatik ebenso wie die Homiletik zeigt, und die Analogien ließen sich unendlich vermehren. Wach seinerseits vertritt in seinem Werk *Das Verstehen* erwartungsgemäß eine Privilegierung des Begriffs des Verstehens: »*Verstehen im Gegensatz zum Deuten ist dadurch charakterisiert, daß auf Grund des Wissens um die Bedingtheit versucht wird sie zu überwinden, zu neutralisieren jedenfalls.*«<sup>51</sup> Und das ist signifikant. Damit wird für das Verstehen die Macht(-anstrengung bzw. der -anspruch) erhoben, die bedingenden Ordnungen oder Dispositive ›überwinden‹ oder ›neutralisieren‹ zu können. So bescheiden und wissenschaftlich das *prima facie* klingt, ist es nicht nur ein enormer Anspruch, er ist auch strikt unmöglich einzulösen. Als Regulativ allerdings, vor allem im selbstkritischen Gebrauch, ist das so möglich wie sinnvoll anzustrengen, um das Verstehen nicht zur bloß abhängigen Funktion einer vorgängigen Ordnung zu machen. Nur kann Entsprechendes auch für das Deuten beansprucht werden. Dann ist an den Fragen von Macht und Ordnung zu arbeiten, in und mit denen Deutung auftritt.

## V. Macht

Deutung impliziert Macht, hieß es. Die komplementäre These lautet: *Macht impliziert Deutung*. Dabei sei nur notiert: beide sind *nicht* äquivalent, sondern *different*, auch wenn sie am Phänomen verschränkt und verflochten auftreten und deswegen theoretisch auch korrelativ begriffen werden

<sup>50</sup> WACH, Die theologische Hermeneutik (s. Anm. 24), S. 9.

<sup>51</sup> Ebd., S. 10f.

sollen im Konzept der Deutungsmacht. Dass Macht Deutung impliziert, benötigt und sich ihrer bedient, zeigt sich daran, dass Macht sich *manifestiert*, sofern sie wirklich ist und wirksam wird, in ihren Darstellungs- und Deutungspraktiken. Dazu ist der Machtbegriff näher zu bestimmen – auch wenn hier der Einwand ›*definiri nequit*‹ besonders naheliegt, wie bei Gott. Es sei *dennoch* versucht, im Ausgang von einer möglichst schlichten Machtdefinition:

1. »Macht ist eine Kraft oder Vermögen, das Mögliche wirklich zu machen.«<sup>52</sup> Für ›die Macht des Wortes‹ bedeutet diese Definition zum Beispiel, es hat die Kraft, Mögliches wirklich zu machen: zur Sprache zu bringen, Gesagt sein zu lassen.<sup>53</sup> ›Kraft oder Vermögen‹ lässt die Definition für personale oder nicht-personale Formen der Macht zutreffen, und das ist bemerkenswert. Denn damit ist Macht nicht allein handlungs- oder ursprungslogisch begriffen, wie es im personalen Vermögen der Fall wäre. Aber die bei Röttgers zitierte Definition Zedlers ist noch unzureichend. Sie verkennt, dass Macht auch heißt, *Unmögliches* möglich zu machen, und sie verschweigt die entsprechenden *Exklusionen*: alles andere *nicht* wirklich bzw. möglich werden zu lassen. Die Ausgangsdefinition lässt sich in einigen Schritten weiter bestimmen:

2. Macht ist eine Kraft oder ein Vermögen, bestimmtes Mögliche wirklich zu machen *und anderes nicht*. Damit wird die Wahl, Entscheidung oder Selektion in der Realisierung von Möglichem kenntlich, und entsprechend deren apräsente Seite, das Lassen oder die Exklusion des nicht Realisierten. Zur Macht *eines* Wortes (sei es Rede, Satz oder Text) gehört das Schweigen, das Ungesagte oder Unausgesprochene. – In der zweiten Fassung bleibt die Definition aber noch auf die Grenze von Möglichkeit und Wirklichkeit beschränkt, wie von Aristoteles her vertraut. Dann wäre Macht nur die Verwirklichung von Möglichem, und das ist unzureichend. Daher ist zu ergänzen:

3. Macht ist auch eine Kraft oder ein Vermögen, *Unmögliches möglich zu machen*. Damit bliebe noch unklar, wie sich die Ermöglichung zu deren Kehrseite verhält. Daher ist weiter zu sagen:

4. Macht ist eine Kraft oder ein Vermögen, bestimmtes Unmögliches möglich zu machen *und anderes nicht*. Das ist die wenigstens explizit zu nennende Implikation der Ermöglichung, die nicht nicht selektiv sein kann. Für die Technikgeschichte ist das ebenso plausibel wie für Literatur, die bestimmtes Unmögliches möglich und sogar *wirklich* machen kann. Für

<sup>52</sup> KURT RÖTTGERS, Art. »Macht I. Begriffsgeschichte bis Kant«, in: JOACHIM RITTER (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Bd. 5, Basel 1980, S. 585–604, 585.

<sup>53</sup> Für die Macht des Bildes gilt Analoges mit der Folgefrage, ob ein Bild ›Gott‹ oder ›Versöhnung‹ wirklich machen kann (realpräsent?)?

das Abendmahl wäre das auch erwägenswert. Fasst man das Bisherige zusammen, folgt:

5. Macht ist eine Kraft oder ein Vermögen, bestimmtes Unmögliches möglich zu machen und anderes nicht; sowie bestimmtes Mögliches wirklich zu machen und anderes nicht. In der Formulierung ›zu machen‹ dominiert noch die Logik des Agenten (Handlungslogik). Für Strukturen ist die handlungslogische Formulierung unpassend, sofern etwa Sprache oder Medien nicht als personale Agenten anzusprechen sind. Sofern auch Kräfte oder Strukturen, wäre sinnvoller unbestimmter von ›werden lassen‹ zu sprechen. Daher gilt in inklusivem Sinn:

6. Macht ist eine Kraft oder ein Vermögen, bestimmtes Unmögliches möglich werden zu lassen und anderes nicht; oder bestimmtes Mögliches wirklich werden zu lassen und anderes nicht.

Diese Formulierung ist einigermaßen umfassend und differenziert – aber offensichtlich noch eindeutig *ontologisch* verfasst (im Wirklichkeits- oder Möglichkeitsprimat)<sup>54</sup>. Das ist auch sinnvoll und nötig, um die ›realen‹ Effekte und Voraussetzungen von Macht zu begreifen, etwa wenn ›Strukturen‹ dies möglich machen, anderes nicht, oder eine Veränderung der Strukturen bisher Unmögliches möglich werden lässt.

Kurt Röttgers maßgebende Begriffsgeschichte<sup>55</sup> hatte gezeigt, was der Theologiegeschichte im Blick auf den Nominalismus vertraut ist: dass Aristoteles *dynamis* bzw. *potentia* in Macht als Ursprung und als Möglichkeit differenziert wurden.<sup>56</sup> Macht ursprungslogisch wäre *arché*, handlungslogisch das personale Vermögen und strukturlogisch die Ermöglichung bzw. weitergehend gefasst: die Grenzbestimmung von Unmöglichkeit, Möglichkeit und Wirklichkeit. Macht ist dann *nicht* nur eine Handlung oder Handlungsvermögen, sondern ›Kraft‹, wenn man dem physikalistischen Modell folgt. Für Kulturfragen wäre es offener, von Prozessen, Dynamiken wie Verschiebungen der Grenzen zwischen unmöglich, möglich und wirklich zu sprechen, wie sie durch symbolische Ordnungen definiert werden und sich im Laufe der Zeit bzw. durch Deutungsmachtkonflikte verändern können. Um nicht ein physikalistisches Modell auf Kulturprozesse zu übertragen, wäre es hilfreich, statt von Kraft schlichter von Möglichkeit zu sprechen. Denn folgt mit Blick auf die Weiterführung zur *Deutungsmacht* die hier vorgeschlagene inklusive Definition:

Macht ist *personal* ein *Vermögen* oder *nicht-personal* (die Kraft oder) die *Möglichkeit*, Unmögliches zu ermöglichen, Mögliches zu verwirklichen und Wirkliches zu erhalten oder zu verändern, bzw. in den entsprechenden Negationen: *nicht* zu ermöglichen, sondern zu verunmöglichen, *nicht*

<sup>54</sup> Vgl. EBERHARD JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 2010.

<sup>55</sup> Vgl. RÖTTGERS, *Spuren der Macht* (s. Anm. 17).

<sup>56</sup> Vgl. dazu den Beitrag von Marc Rölli in diesem Band, S. 139–149.

zu verwirklichen oder zu vernichten. Das gilt stets in den semiotischen Näherbestimmungen von etwas als etwas für jemanden im historischen Kontext etc.

Macht ist damit grundlegend *modal* begriffen (nicht dominant kausal, ursprungs- oder handlungslogisch). Sie ist prinzipiell *relativ*, nicht absolut, und damit abhängig von sie konstituierenden, er- oder entmächtigenden Bedingungen (wie Ordnungen, Dispositiven) und ggf. auch Personen, Milieus oder Gruppen und Gemeinschaften (Anerkennung, Einverständnis), Institutionen (Einsetzung, Beamtung, Beauftragung), Geschichten, Traditionen und in summa: Medienprozessen und -praktiken.

Macht ist eine Bestimmung der Relationen, Übergänge und Grenzverschiebungen von Unmöglichkeit zur Möglichkeit (Ermöglichung) wie von Möglichkeit zur Wirklichkeit (Realisierung) und die Erhaltung und Veränderung der Wirklichkeit (negativ: Verunmöglichung und Vernichtung).<sup>57</sup>

Um *Deutungsmacht* handelt es sich, wenn das Vermögen oder die Ermöglichung oder Verwirklichung (bzw. deren Negationen) in Form von Deutung und nicht (ausschließlich) mit Zwangs-, Herrschafts- oder Gewaltmitteln realisiert wird.

Als *Vermögen oder Möglichkeit* ist Macht von ihrer Wirklichkeit bzw. Wirksamkeit unterscheidbar. Im Unterschied zur strikten Diskursanalyse wird hier *nicht* eine Gegenbesetzung, Umstellung oder Ablösung des personalen durch den nicht-personalen Machtbegriff vertreten, also auch keine Alternative von handlungs- und strukturlogischen Analysen. Das wäre eine Stufenlogik seitens der Theorie, die ihrerseits zu viel zu exkludieren Gefahr liefe. Sind doch Deutungsmachtprozesse oft *auch* personale Interaktionen. Deutung ist nicht allein eine Frage von Person und Verstehen, aber doch *auch* dies, nicht zuletzt in Religion und belief systems. Daher werden hier beide Machtbegriffsgeschichten der *potentia*, Vermögen und Möglichkeit parallel geführt und soweit nötig kombiniert.

Als modale Bestimmung unterliegt Macht *logischen Grenzen* (der *im-/possibilitas*), wie sie von Petrus Damianus über den Nominalismus bis zum analytischen Theismus im Begriff von Gottes Allmacht reflektiert wurden.<sup>58</sup> Darin geht es zugleich um die Deutungsmacht ›der‹ Logik, über die

<sup>57</sup> Die Genese oder Konstitutionsbedingungen von Macht sind damit genauso wenig geklärt wie die Vollzüge von Wirkung, Kommunikation und Durchsetzung. Das heißt, die Definition ist phänomenologisch wie historisch unterbestimmt. Phänomenologisch wäre sie mindestens ›genetisch‹ zu entfalten; historisch in ihrer Diachronie oder Genealogie.

<sup>58</sup> Vgl. GIJSBERT VAN DER BRINK (Hg.), *Almighty God. A study of the doctrine of divine omnipotence*, Kampen 1993; VINCENT BRÜMMER (Hg.), *The Model of Love. A Study in Philosophical Theology*, Cambridge 1993; JAN BAUKE-RUEGG (Hg.), *Die Allmacht Gottes. Systematisch-theologische Erwägungen zwischen Metaphysik, Postmoderne und Poesie*, Berlin/New York 1998.

(logische) Grenze von Möglichkeit und Unmöglichkeit (selbst Gottes) zu bestimmen (was heißt: Für Gott ist *nichts* unmöglich?).

Jenseits dieses Deutungsmachtkonflikts provoziert die modale Bestimmung der Macht ein ›Sichtbarkeits-‹ oder ›Wahrnehmbarkeitsproblem: ist Macht wirklich, ist sie ›eigentlich‹ diesseits der Wirklichkeit, eine vor- oder metawirkliche Bestimmung und Regulierung derselben? Inwiefern ist das, was Macht bewirkt und bestimmt mit der Macht ›selber‹ identisch? Wird Macht als *Möglichkeit* bestimmt, ist daher ihre *Wirklichkeit* zu klären. Als Hypothese des folgenden soll gelten: Macht *zeigt sich* in Spuren bzw. wird in Möglichkeiten und Wirklichkeiten *manifest*, ohne als latente wirksame Struktur und Dynamik in ihren Manifestationen aufzugehen.

Wird Deutung bestimmt vom Zeigen her, gilt für die Macht: *Dass* sie sich *zeigt*, sofern sie wirksam ist, führt zu ihrer Form *als Deutungsmacht*. So zeigt sich Gottes Macht biblischem Zeugnis zufolge im Exodus oder in der Auferweckung. Es zeigt sich die Macht des Papstes in der Besetzung der Leitung des Heiligen Offizium. Es zeigt sich die Macht des Konklave in der Wahl des Papstes. Es zeigt sich die Macht der Medien in dem, was sie (wie) sichtbar werden lassen und was nicht. Es zeigt sich die Macht der Wissenschaftspolitik, indem sie dieses fördert, jenes aber nicht. Oder es zeigt sich die Macht von Begutachtungsprozessen (und teils invisibel bleibenden Gutachtern), indem so oder so verfahren wird. Dabei gehen diese Mächte und Machtverhältnisse nicht in ihren Wirkungen auf, sondern zeigen sich in denen. Und dieses Sichzeigen ist näher zu bestimmen, sofern es immer auch mit Latenz, Entzug und Verbergung einher geht. Es scheint zur phänomenalen Amphibolie von Macht zu gehören, dass sie sich im Zeigen zugleich verbirgt, in der Präsenz entzieht oder bei noch soviel Wirklichkeit immer noch mehr Möglichkeit bleibt. Diese Dialektik oder diese Chiasmen sind aus der Reflexion der Macht Gottes wie der Macht der Wahrheit gut vertraut. Auf diesem Hintergrund wird deutlich, wie unselbstverständlich und folgenreich es ist, wenn in jüdisch-christlicher Tradition behauptet, oder besser: bezeugt wird, dass Gottes Wille sich in der Tora zeigt – und zwar so, dass dadurch seine Macht definiert und begrenzt ist. *A fortiori* gilt das, wenn bekannt wird, Gott sei inkarniert gegenwärtig in Christus, wodurch er selbst definitiv bestimmt sei und zwar definitiv, worin er zugleich selbst zur Disposition steht, in aller Ohnmacht der Deutung durch Andere ausgesetzt. Damit ist *auch* eine Deutungsmachtthese vertreten: dass Gottes Deutungsmacht der Fremddeutung dergestalt exponiert ist, dass er davon tödlich überwältigt werden kann. Für den Deutungsmachtgebrauch impliziert das die Einsicht, dass Deutungsmacht tödlich sein kann – oder aber heilsam. In jedem Fall aber ist sie selektiv und kritisch, und daher auch so oder so zu verantworten.

## VI. Von Macht zur Deutungsmacht

Sofern Macht sich darin zeigt, etwas *als etwas* zu ermöglichen oder zu verwirklichen (mit entsprechenden Negationen), ist sie semantisch und soziokulturell bestimmt. Nicht nur, *dass* sie sich zeigt, sondern *wie*, also ihre Medialität, bestimmt ihre Deutungsform. Weitergehend steht zu vermuten, die Deutungsform von Macht *ist* ihre Medialität – und umgekehrt: die Eigendynamik von Medialität wird als Deutungsmacht bestimmbar. Hilfreich zur Weiterentwicklung der Macht- zur Deutungsmachttheorie sind exemplarisch M. Foucault, N. Luhmann, P. Bourdieu und H. Vorländer zusammen mit Daniel Schulz, die hier exemplarisch aufgenommen werden.<sup>59</sup>

*Foucaults* Machtanalysen sind konzipiert als Archäologie und Genealogie von historischen Diskursformationen, also von Machtverhältnissen in ihrer Historizität der Distribution, Kommunikation und Performanz.<sup>60</sup> Macht wird auch von ihm *modal* konzipiert als »ein Ensemble von Handlungen in Hinsicht auf mögliche Handlungen; sie operiert auf dem Möglichkeitsfeld, in das sich das Verhalten der handelnden Subjekte eingeschrieben hat«<sup>61</sup>.

---

<sup>59</sup> Vgl. HANS VORLÄNDER (Hg.), *Die Deutungsmacht der Verfassungsgerichtsbarkeit*, Wiesbaden 2006; DANIEL SCHULZ, *Die politische Theorie symbolischer Macht – Pierre Bourdieu*, in: ANDRÉ BRODOCZ/GARY S. SCHAAL (Hg.), *Politische Theorien der Gegenwart II. Eine Einführung*, Opladen/Farmington Hills 2006, S. 407–433. Sinnvoll wären diverse weitere Machttheorien mit einzubeziehen wie Arendt oder Ricœur's »Konflikt der Interpretationen«. Zur operativen Verwendung des Deutungsmachtbegriffs vgl. u. a. WOLFGANG LUDWIG-MAYERHOFER/OLAF BEHREND/ARIADNE SONDERMAN (Hg.), *Fallverstehen und Deutungsmacht. Akteure in der Sozialverwaltung und ihre Klienten*, Opladen 2007; MANFRED POHLEN/MARGARETHE BAUTZ-HOLZHERR (Hg.), *Psychoanalyse – Das Ende einer Deutungsmacht*, Reinbek bei Hamburg 1995; ALBRECHT VON LUCKE, *68 oder neues Biedermeier. Der Kampf um die Deutungsmacht*, Berlin 2008; HEINRICH AUGUST WINKLER, *Der Griff nach der Deutungsmacht. Zur Geschichte der Geschichtspolitik in Deutschland*, Göttingen 2004; KARL ROHE, *Politik. Begriffe und Wirklichkeiten. Eine Einführung in das politische Denken*, Stuttgart/Berlin/Köln 1994, S. 162ff; OTTMAR NIKOLA HABERL/THOMAS KORENKE, *Politische Deutungskulturen*, Festschrift für Karl Rohe, Baden-Baden 1999; STEFFEN KAILITZ, *Die politische Deutungskultur im Spiegel des »Historikerstreits«*. What's right? What's left?, Wiesbaden 2001.

<sup>60</sup> Vgl. MICHEL FOUCAULT, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt am Main 1995; DERS., *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin 1978; PETRA GEHRING, *Foucault – Die Philosophie im Archiv*, Frankfurt am Main 2004; HUBERT L. DREYFUS/PAUL RABINOW (Hg.), *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Frankfurt am Main 1987.

<sup>61</sup> MICHEL FOUCAULT, *Warum ich Macht untersuche. Die Frage des Subjekts*, in: DERS., *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, herausgegeben von HUBERT L. DREYFUS/PAUL RABINOW, Frankfurt am Main 1987, S. 241–261, 255; Vgl. STEPHAN MOEBIUS, *Macht und Hegemonie. Grundrisse einer poststrukturalistischen Analytik der*

Was zu einer Zeit möglich ist und was nicht, wann es wodurch möglich wird und anderes nicht mehr, sind Strukturdynamiken, die handlungslogischer Beschreibung unzugänglich bleiben.

Die Diskursanalyse kann anders als Luhmann *mit historischer Tiefenschärfe* die Genese und Funktion von Technologien der Macht beschreiben, die institutionellen Mikropraktiken wie in Schulen, Krankenhäusern oder Religionsgemeinschaften. Mikropraktik heißt, dass Macht eingesetzt wird, um das Handeln anderer in einer bestimmten Art und Weise zu disziplinieren und den Einsatz von Gewalt überflüssig werden zu lassen.<sup>62</sup> Die moderne liberale Demokratie erzeugt und zehrt von einer Akzeptanz von Deutungsp pluralität. Denn Deutungsmacht wird nicht in einem einzigen Ort ›verkörpert‹,<sup>63</sup> sofern sie überhaupt *verkörpert* wird (was gegen Lefort mit Ph. Manow auch für den demokratischen Rechtsstaat gezeigt werden kann<sup>64</sup>), sondern ist in der Gesellschaft verteilt, zerstreut und ›azentrisch‹ strukturiert. Würde von den Kirchen einst ›Pastoralmacht‹ beansprucht und soweit anerkannt auch ausgeübt, führte die Effizienz der Wissenschaftsentwicklung zur Genese von ›Bio-Macht‹ über Körper und die Lebensführung,<sup>65</sup> etwa in Form von neuzeitlichen ›Heilsversprechen‹. Heute scheint dann eine neue Pastoralmacht zu entstehen, die auf das Wohlergehen der Körper gerichtet sei.

Deutungsmachthermeneutisch ist hier der Anschluss nur zu naheliegend, auch im Blick darauf, wie solch eine Großgeschichte der Diskurse derart deutungsmächtig werden konnte, dass die Diskursanalyse ein Machttheoriemonopol beanspruchen zu können scheint. Sind beispielsweise die folgenden Machtkomposita wie Diskurs-, Bio-, Disziplinar- und Kontrollmacht Versionen von Deutungsmacht oder zumindest von dergleichen abhängig, oder ist die Dimension der Deutung nur sekundäres Oberflächenphänomen der Diskurse, präterminiert durch die Strukturen? Die Machttheoriegeschichte von Nietzsche bis zu Agamben und darüber hinaus wird so befragbar – auf ihre eigenen Deutungsmachtpraktiken.

---

Macht, in: DERS./ANDREAS RECKWITZ (Hg.), *Poststrukturalistische Sozialwissenschaft*, Frankfurt am Main 2008, S. 158–174.

<sup>62</sup> Zu der Frage, wer im öffentlichen Bildungskontext Deutungshoheit über die Vermittlung von Religion beanspruchen kann vgl. dazu den Beitrag von Martina Kumlehn in diesem Band, S. 539–561.

<sup>63</sup> Vgl. CLAUDE LEFORT, *Fortdauer des Theologischen-Politischen*, Wien 1999; OLIVER MARCHART, *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy*, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben, Berlin 2010.

<sup>64</sup> Vgl. PHILIP MANOW, *Im Schatten des Königs. Die politische Anatomie demokratischer Repräsentation*, Frankfurt am Main 2008.

<sup>65</sup> Vgl. PETRA GEHRING, *Was ist Biomacht?. Vom zweifelhaften Mehrwert des Lebens*, Frankfurt am Main 2006.

Luhmanns Konzept, (mit T. Parsons) *Macht als symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium* zu begreifen, ermöglicht, sie als *Strukturierung von Semantik* zu verstehen. Macht ›gibt es‹ nur *in* und *als* Kommunikation. Sie ist *modal* konzipiert,<sup>66</sup> systemspezifisch codiert und nicht als metaphysische Setzung oder Eigenschaft einer Person bestimmt. Bei allen Problemen der Theorie ›generalisierter Kommunikationsmedien‹ ist die *modale* Fassung (in unbemerkter Aufnahme der nominalistischen Tradition?) und die strukturologische Konzeption so sinnvoll wie weiterführend. Fraglich ist gleichwohl, ob nicht vielmehr *Kommunikation* als Basismedium fungiert, in der Macht medial verfasst auftritt? Kommunikation ist nie machtfrei<sup>67</sup> und Macht wirkt nur als Macht *in* und *als* Kommunikation. Sofern eine Funktion von Macht in der Reduktion von Komplexität wie Kontingenz besteht, gilt das auch für die Kommunikation von Religion.<sup>68</sup> Deutungskonflikte *von* und *über* Religion entstehen, wenn z. B. die irreduziblen Kontingenzen religiöser Traditionen von ›reiner Beobachtung‹ reduziert werden, oder wenn belief systems generell als funktional äquivalent zu Religion konzipiert werden. Hier ist rückzufragen, inwiefern religiöse Semantiken ihrerseits strukturbildend sind mit klärungsbedürftigem ›Nachleben‹.

Bourdieu's *pouvoir symbolique*<sup>69</sup> fungiert als Ausdruck für die Medien der Durchsetzung eines ›Weltbilds‹ mit dem Ziel der Anerkennung mittels symbolischem bzw. religiösem Kapital und der Machtdemonstration durch Akte oder Medienpraktiken des *Zeigens*.<sup>70</sup> In dieser Funktion wird Wissen oder Wahrheit als Deutungsmacht eingesetzt, auch im religiösen Feld. Damit werden zwei Momente der Relation von Macht und Deutung genauer begriffen: Einerseits *dient Macht dazu, Deutungen kollektiv verbindliche Geltung zu verschaffen*. Neben dem Recht sei es vor allem das Bildungssystem, mittels dessen der Staat Deutungen geltend mache oder exkludieren könne. Andererseits ist *Macht auf Deutung angewiesen* oder genauer: sie tritt in den Symbolprozessen wirksam in Erscheinung. Die Legitimation sozialer Ordnung entsteht, indem deren Deutung *anerkannt* wird, durchaus

<sup>66</sup> Vgl. NIKLAS LUHMANN, *Macht*, Stuttgart 2003, S. 24, 32.

<sup>67</sup> Vgl. dagegen HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns* (s. Anm. 15). Vgl. auch JOSEPH S. NYE, *Soft power. The means to success in world politics*, New York 2004.

<sup>68</sup> Vgl. HERMANN LÜBBE, *Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung*, in: GERHART VON GRAEVENITZ/ODO MARQUARD (Hg.), *Kontingenz*, München 1998, S. 35–47; kritisch dazu: DALFERTH/STOELLGER, *Vernunft, Kontingenz und Gott* (s. Anm. 6).

<sup>69</sup> Die angesichts äquivalenter Formulierungen wie *violence symbolique* von Gewalt mit H. Arendt kritisch zu unterscheiden ist, auch wenn die Relation zur Gewalt eigens zu klären bleibt.

<sup>70</sup> Vgl. PIERRE BOURDIEU, *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehen*, herausgegeben von STEPHAN EGGER, Konstanz 2002, S. 173–176; DERS., *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*, Frankfurt am Main 1987.

verwandt der von Max Weber (zeitweilig) vertretenen Auffassung, Macht werde durch ›Einverständnis‹ konstituiert.

Die Hermeneutik der Legitimations- und Anerkennungskonflikte ermöglicht Rückschlüsse auf den Strukturwandel des politischen, sozialen wie des religiösen Feldes. Mit dem Feldbegriff eröffnet Bourdieu zudem eine (auch empirisch) valable Deutungsfigur, die Fragen mittlerer Reichweite zu erörtern erlaubt.<sup>71</sup> »Nur die Konstruktion des religiösen Feldes als Gesamtsystem der objektiven Relationen zwischen den Positionen führt uns zum Kern der direkten Interaktionen zwischen den Akteuren sowie der Strategien, die sie gegeneinander verfolgen können.«<sup>72</sup> Somit ermöglicht Bourdieu die Kombination von ›physikalistischem‹ und handlungslogischem Machtbegriff, was für Deutungsmachtanalysen hilfreich ist.

Allerdings findet sich, wie bei Foucault auch bei ihm eine gewisse ›Hermeneutik des Verdachts‹ gerade im ›religiösen Feld‹:

»Die Konkurrenz um die religiöse Macht verdankt ihre Besonderheit [...] dem Umstand, daß bei ihr das *Monopol der legitimen Ausübung der Macht auf dem Spiel steht, dauerhaft und tiefgreifend Einfluß auf die Praxis und Wertsicht der Laien zu nehmen*, indem sie ihnen einen *religiösen Habitus* aufzwingt und einprägt, also eine dauerhaft verallgemeinerte und übertragbare Disposition, in Übereinstimmung mit den Prinzipien einer quasi systematischen Sicht der Welt und des Daseins zu handeln und zu denken.«<sup>73</sup>

Das zeigt sich insbesondere, wenn er die Legitimitätsfrage als *allein* durch die ›Kräfteverhältnisse‹ im religiösen Feld für entschieden hält.<sup>74</sup> Damit würde die Semantik und Ikonik der Deutungsmachtkonflikte reduziert auf soziale Macht- als Kraftverhältnisse. Man kann das vertreten – es unterschreitet aber die Komplexion von Deutung und Macht in Deutungsmacht, sodass sich hier eine merkliche Differenz des hiesigen Konzepts zu Bourdieus *pouvoir symbolique* zeigt. Solche vorentschiedenen Reduktionismen zu vermeiden, dürfte sich als Horizonterweiterung erweisen.

Analoges gilt für die (hermeneutisch unbefragte) Deutungsmacht der ökonomischen Hintergrundmetaphorik, die bei Bourdieu modellbildend ist (und in der Selbstverständigung und Kommunikation ›der Kirchen‹

<sup>71</sup> Vgl. eingehend zu Bourdieu: DANIEL WITTE, Bourdieu und die Klassiker: Theorie der Felder und das Erbe der soziologischen Gründerväter (Durkheim – Weber – Simmel), unveröffentlichte Dissertationsschrift der Universität Bonn.

<sup>72</sup> STEPHAN EGGER/ANDREAS PFEUFFER/FRANZ SCHULTHEIS, Vom Habitus zum Feld. Religion, Soziologie und die Spuren Max Webers bei Pierre Bourdieu, in: PIERRE BOURDIEU, Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehen, herausgegeben von STEPHAN EGGER, Konstanz 2002, S. 131–176, 161.

<sup>73</sup> BOURDIEU, Das religiöse Feld (s. Anm. 70), S. 23,

<sup>74</sup> »Religiöse Legitimität zu einem gegebenen Zeitpunkt ist nichts anderes als der Zustand der spezifisch religiösen Kräfteverhältnisse zu eben diesem Zeitpunkt, und damit das Resultat von vorangegangenen Kämpfen um das Monopol der legitimen Ausübung religiöser Gewalt.« (Ebd., S. 25).

derzeit nur zu prägend erscheint<sup>75</sup>): »In Wirklichkeit geht die Anpassung des *religiösen Angebotes* als die Gesamtheit der religiösen Dienstleistungen und Heilsgüter, welche die unterschiedlichen Instanzen je nach Position in der Struktur der religiösen Kräfteverhältnisse, also in Abhängigkeit von ihrem religiösen Kapital, zu produzieren und anzubieten gehalten sind, und der den verschiedenen Laienkategorien eigenen Nachfrage nach Dienstleistungen und Heilsgütern aus der Homologie zwischen den Stellungen der Produzenten in der Struktur des Produktionsfeldes und den von den Konsumenten ihrer Produkte eingenommenen Positionen im sozialen Raum hervor.«<sup>76</sup> Diese Homologietheorie<sup>77</sup> war einst ein Philosophemem der Stoa, um die Entsprechung von Vernunft und Natur zu benennen. Bei Bourdieu wird sie zur (erklärungsbedürftigen) Erklärung der Passung von religiösem ›Angebot‹ und ›Nachfrage‹. Deutungsmachthermeneutisch wäre die weitergehende Frage zu verfolgen, wie es zur Inanspruchnahme und Plausibilität solcher ökonomischen und physikalistischen Metaphorik kommt?

An Bourdieu schließen die von *H. Vorländer* und *D. Schulz* publizierten Studien zur ›Deutungsmacht des Bundesverfassungsgerichts‹ an. Konflikte der Verfassungsinterpretation drehen sich um Deutungshoheit, wie in religionsrechtlichen Deutungskonflikten.<sup>78</sup> »Verfassungsgerichte deuten die Verfassung. Sie verleihen den grundlegenden Ordnungsvorstellungen des politischen Gemeinwesens Ausdruck. Diese Ordnungsvorstellungen sind gleichsam in den Rechtsnormen der Verfassung kodiert. Sie bedürfen aber einer Ausdeutung und Anwendung im Konfliktfall. Eine jede Entscheidung des Gerichts kann demnach zunächst als Deutungsangebot verstanden werden«<sup>79</sup>. Aber, so wird nicht nur ein Jurist überrascht zurückfragen, macht das Bundesverfassungsgericht ›nur‹ Deutungsangebote (wie es auch von der kirchlichen Verkündigung nicht selten gesagt wird) oder sind dessen *Entscheidungen* mehr als ›nur‹ Deutung? Hier zeigt sich, dass etwas *als* Deutung zu bezeichnen und zu beschreiben, bereits Deutungspraxis *ist*. Und das trifft hier insofern, als die (deutungsabhängigen) Entscheidungen des Verfassungsgerichts selber auf Anerkennung angewiesen sind (so wie die *Institution* des BVerfG): »Sobald die Deutungsangebote und Geltungsansprüche sich durchsetzen und somit faktisch befolgt werden, besteht Deutungsmacht«<sup>80</sup>.

<sup>75</sup> Vgl. zur Kritik (und Fortschreibung) dazu den Beitrag von Thomas Klie in diesem Band, S. 525–538.

<sup>76</sup> BOURDIEU, *Das religiöse Feld* (s. Anm. 70), S. 77.

<sup>77</sup> Vgl. WITTE, *Bourdieu und die Klassiker* (s. Anm. 71), S. 563f.

<sup>78</sup> Vgl. dazu den Beitrag von Michael Heinig in diesem Band, S. 411–427.

<sup>79</sup> VORLÄNDER, *Die Deutungsmacht der Verfassungsgerichtbarkeit* (s. Anm. 59), S. 15.

<sup>80</sup> SCHULZ, *Die politische Theorie symbolischer Macht* (s. Anm. 59), S. 67.

Wenn Deutungsmacht »als Macht zur Durchsetzung von bestimmten gesellschaftlichen Ordnungsvorstellungen verstanden«<sup>81</sup> wird, würde sie letztere nur erhalten, nicht aber kritisieren oder verändern können? Die Funktion von Deutungsmacht (des BVerfG) als Stabilisierung von Ordnungsvorstellungen zu bestimmen,<sup>82</sup> wäre daher halbseitig. Denn die Deutungsmacht etwa der alttestamentlichen Propheten wie Jesu, der Reformation oder moderner Sozialkritik bestehen in der Labilisierung von als ›verkehrt‹ gesehenen Verhältnissen. Das zu bemerken ist nötig, um den Deutungsmachtbegriff nicht auf die Stabilisierungsfunktion zu verengen (was für normative Fragen relevant wird). Phänomenologisch formuliert, ist Deutungsmacht kein Privileg einer ›Ordnung(-serhaltung)‹, sondern potentiell auch eines ›Außerordentlichen‹, das die Ordnung labilisieren oder umstürzen kann (z. B. die symbolischen und realen Effekte auf die Atompolitik durch die imaginären Effekte von Fukushima).

## VII. Deutungsmacht

Von der Machttheorie her gesehen ist Deutungsmacht *terminologisch* ein junges *Konzept*,<sup>83</sup> für das bei Vorländer und Schulz vor allem die *symbolischen* Konstitutions- und Vollzugsbedingungen von Macht entscheidend sind. Dass dazu auch *imaginäre* Bedingungen zu berücksichtigen wären, wird anhand von Religion und belief systems leicht ersichtlich. So jung die Konzeptualisierung ist, so traditionell ist der Ausdruck im *Sprachgebrauch* verankert, wie schon die Formulierung ›Deutungshoheit‹ anzeigt. *Problemgeschichtlich* ist das mit Deutungsmacht thematisierte alt: Wenn Gott sprach, und es ward – Licht etwa, gilt die Macht von Gottes Wort als Grund des Daseins.<sup>84</sup> Andernorts hatte die Sophistik Gorgias von Leontinoi die ›Überredung‹ als ›Macht des Wortes‹ als *eine* Form der Macht von der nackten Gewalt (*bia*) unterschieden,<sup>85</sup> wogegen Platon die These der Ver-

<sup>81</sup> SOPHIA SCHUBERT/HANNAH KOSOW, Das Konzept der Deutungsmacht. Ein Beitrag zur gegenwärtigen Machtdebatte in der Politischen Theorie?, in: Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft, 36 (2007), 1, S. 39–48, 42.

<sup>82</sup> Vgl. VORLÄNDER, Die Deutungsmacht der Verfassungsgerichtsbarkeit (s. Anm. 59), S. 17; SCHULZ, Die politische Theorie symbolischer Macht (s. Anm. 59), S. 67f.

<sup>83</sup> Vgl. v. a. ebd. Entscheidend ist die *symbolische* Konstitutions- und Vollzugsbedingungen von Macht.

<sup>84</sup> Begriffsgeschichtlich wären (auch in theologischer Perspektive) ἀρχή, ἐξουσία, δόναμις; *potentia*, *potestas* und *dominium* zu berücksichtigen. Die theologischen Geschichten dieser Begriffe sind nur zu offensichtlich, wenn der Logos »en arché« war.

<sup>85</sup> Vgl. RÖTTGERS, Art. »Macht I. Begriffsgeschichte bis Kant« (s. Anm. 52), S. 602.

nunftbestimmtheit und Sittlichkeit von Macht setzte.<sup>86</sup> *Sachlich* ist die Deutungsform von Macht in den Machttheorien längst bekannt, wenngleich nicht immer *als solche* auch *begriffen*. Zentral ist Deutungsmacht thematisch in Nietzsches ›Willen zur Macht‹ als Interpretationsgeschehen,<sup>87</sup> in Webers Konzept von Charisma,<sup>88</sup> und Macht aufgrund von Einverständnis oder Ahrends Macht aufgrund von Einvernehmen und Konsens, in Bourdieus *pouvoir symbolique*, in Foucaults Diskursmacht oder in Luhmanns Macht als generalisiertem Kommunikationsmedium.

Macht *zur* Deutung, Macht *einer* Deutung und Macht der vorgängigen Deutungsbedingungen sind unterscheidbar (wobei alle drei Aspekte selber im Horizont der Deutungsmachttheorie auftreten und damit bereits deutungsmachtabhängig sind).

1. Die Macht als personales Vermögen (metaphorisch auch die Gottes) ist eine Macht *zur* Deutung (Akt). Dabei haben nicht nur Personen solche Deutungsmacht, sondern auch Methoden, Institutionen oder Medien. Zudem ist der ›Person‹begriff (auch rollentheoretisch) in bestimmten Kontexten die Funktion bestimmter Strukturen und Institutionen. Insofern ist das Agieren von Personen doppelt kodiert: handlungs- und strukturlogisch. In Bildungs- wie Kirchenkontexten wird das schnell ersichtlich.

2. Die Macht *von* Deutung (Deutungsmacht *genitivus subiectivus*) ist *nicht-personal* die Macht, die Deutungen entfaltet (Ereignis und seine Wirkung), also der (hier zentrale) Aspekt der Eigendynamik von Medialität und Kommunikation bis zur Rezeption.

3. Macht *zur* wie *einer* Deutung ist stets eingebettet in vor- und nachgängige Deutungsprozesse wie Tradition, Institution, Sprache, Rezeption, d. h. in Ordnungen (mit Waldenfels), von denen sie bedingt ist bzw. abhängt. Die Macht der vor- und nachgängigen Deutungsprozesse ist die Macht der die beiden anderen Machtformen bedingenden Strukturen oder Dispositive bzw. der Ordnungen. Auch diese bedingende Macht ist nicht ›absolut‹, sondern relativ (historisch, kulturell) und selber stets ›*potentia ordinata*‹.

Dem Machtbegriff entsprechend gilt dann als hypothetische Definition: Deutungsmacht ist *personal* das *Vermögen* zur Deutung oder dazu, mit Deutung Macht auszuüben, *nicht-personal* die (Kraft oder) Möglichkeit zur Deutung oder zur Macht in Form der Deutung, näherhin *medial* die *Möglichkeit* und das *Wirkungspotential* einer Deutung und *strukturell* die Macht

<sup>86</sup> Vgl. PLATON, Gorgias, in: DERS., Sämtliche Werke Bd. 2, herausgegeben von KARL-HEINZ HÜLSER, Frankfurt am Main/Leipzig 1991, S. 175–417, 235f; 466a–b.

<sup>87</sup> Vgl. GÜNTER ABEL, Interpretationswelten. Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus, Frankfurt am Main 1993.

<sup>88</sup> Persönlichen Charisma, Amtcharisma und Erbcharisma; vgl. dagegen RUDOLPH SOHM, Katholisches Kirchenrecht, Berlin 1970. Kontrovers wurde die These von der ›charismatische Organisation‹ der frühen Kirche erst seit 1909 von Weber diskutiert.

zur *Ermöglichung bzw. Verwirklichung einer Deutung* (resp. deren Negation, analog zum Machtbegriff).

Vom Urheber der Deutung aus ist sie die Macht zur Darstellung bis zur Durchsetzung; vom Adressaten aus die zur Anerkennung (Deutungsmacht im *genitivus obiectivus*). Die Macht *zur* Deutung macht noch nicht verständlich, wie eine Deutung *selber* mächtig werden kann (*gegenläufig* zu bereits anerkannten). Daher ist zu ergänzen: Deutungsmacht ist auch die Macht einer Deutung im *genitivus subiectivus*, die ihr z. B. kraft der Rezipienten (Aufmerksamkeit, Anerkennung), kraft der Medien und Techniken (Sprache, Bild) oder kraft überzeugender Argumente zukommen kann.

Die Macht zur Deutung (Normalfall) gründet in einer anerkannten Ordnung (z. B. institutionell: Kirche, Wissenschaft, Bundesverfassungsgericht). Eine Deutung kann auch (Ausnahmefall) außerordentlich wirken im Kontrast zu anerkannten Ordnungen, sodass sie diese stört, erweitert, reformiert oder revolutioniert (bis zur Genese einer neuen Ordnung: NT, Reformation). Das gilt stets in den semiotischen Näherbestimmungen von etwas als etwas für jemanden im historischen Kontext etc.

Für *Deutungsmacht* spezifisch ist, dass das Vermögen die Ermöglichung und Verwirklichung (bzw. deren Negationen) in Form von Deutung realisiert wird im Unterschied zu Zwangs-, Herrschafts- oder Gewaltmitteln. Dass allerdings Deutung *mit* Zwang, Gewalt und in Funktion von Herrschaft auftreten kann, ist zu notieren und kann Anlass zur *Deutungsmachtkritik* geben. Dass Deutungsmacht auch gegenläufig labilisierend, öffnend, kritisch und liminal ohnmächtig auftreten kann, ist ebenso zu notieren und kann Anlass zur Deutungsmachtbefolgung, -förderung und -affirmation geben. Diese intrinsische Mehrdeutigkeit wird erst entscheidbar in konkreten Konstellationen (sozial, kulturell, historisch etc.).

Die Macht *zur* Deutung kann verschiedene Gründe haben. Im Rückgriff auf die theologischen Traditionen der Machttheorie (v. a. Scotus und Ockham, beispielgebend noch für Schmitt über Blumenberg, Luhmann bis zu Agamben) präzisiert: Die Macht *zur* Deutung kann *potestas* einer Person sein, deren Deutungsmacht *ex officio* konstituiert sein kann (qua Amt, umgangssprachlich: ›Wer das Sagen hat‹) oder *sine officio* (Prophet, Charismatiker: ›Wer wirklich etwas zu sagen hat‹).

Die Differenzen sind für die Frage nach der *Genese personaler* Deutungsmacht relevant: Entsteht z. B. *auctoritas* (wie Apostel oder Väter) *ex post* kraft der Rezeption bzw. Anerkennung durch die Adressaten der Deutung? Ist sie Manifestation des Hl. Geistes resp. der ›Heiligkeit‹ der Person? Ist sie erst ›legitim‹ und ›in Ordnung‹ durch institutionelle Ratifizierung oder bereits kraft ihrer Anerkennung durch die Adressaten, oder quer dazu kraft der Autorisierung durch Gott? Die *theologische* Machttheorie wird in der Regel dem kritischen Regulativ folgen, dass Macht als Eigenschaft Gottes impliziert, *alle* Macht stamme von ihm (vgl. *dominium*) und bleibe ihm

unterworfen (kritisch), sodass sie an seiner ›*ordinatio*‹ zu messen sei (Liebe bzw. Gesetz und Evangelium).

Indes reicht ein ursprungs- und handlungslogischer Machtbegriff nicht, um die Macht im Sinne der *Eigendynamik* von Prozessen, Strukturen und Medien zu begreifen. Daher ist der *modale* Machtbegriff weiterführend.<sup>89</sup> Deutungsmacht ist (semiotisch formuliert) nicht eine einstellige (Agent) oder nur zweistellige Relation (Agent-Rezipient), sondern eine dreistellige (Agent-Ordnung-Rezipient), die medientheoretisch als *vierstellige* zu modellieren ist (Agent-Ordnung-Medium-Rezipient). Somit stammt die Macht einer Deutung weder vom Akteur noch von den Rezipienten allein, sondern entsteht in deren Kommunikationsverhältnis (vgl. Arendt: Macht entstehe durch die Anerkennung bzw. Weber: durch Einverständnis), das strukturiert wird durch vorgängige Ordnungen, deren Kommunikation in medialen Formen verfasst ist.

Die Differenzen gelten auch für *nicht-personale* Deutungsmacht z. B. der Schrift bzw. des Kanons. Er wird *ex post* auf die *auctoritas* der Apostel zurückgeführt und damit auf deren Autorisierung durch ›Gott selbst‹. Zugleich gilt (so die Tradition), der Kanon wurde mit Amtsvollmacht (*ex officio*) und im Konsens beschlossen, bzw. er entstand im Traditionsprozess kraft der Rezeption (Anerkennung, Einverständnis), bzw. kraft des Wirkens des Heiligen Geistes. Oder ›imponiert sich‹ der Kanon (Barth, Jüngel), sodass die dem Medium *eigene* Deutungsmacht Grund seiner Geltung wäre? – Deutungsmacht kann (komplexitätsreduktiv) differenziert werden als *potestas ex officio* (qua Amt); als *potentiasine potestate* respektiv *officio* (wie Propheten, Charismatiker); *ex auctoritate* (außerordentliche Figuren, wie Apostel; ordentliche wie Väter); *ex receptione sive traditione*; *ex spiritu* (Autorisierung durch Gott); *ex ratione* (Argument, Evidenz); oder *ex mediis*, wie Mythen, Diskurse, Medien- wie Wort- oder Bildmacht.

Während klassische Machttheorien meist vom Primat des Ursprungs oder des Agenten ausgehen (ursprungs- oder handlungslogisch), gehen die (spät-)modernen Theorien von einem Primat der Struktur oder der Medien aus. Für die Machttheorien der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts scheint insbesondere die *mediale* Wendung signifikant zu sein: gegen die metaphysische oder theologische Tradition (Gott oder König) und die klassische Subjektivitätstheorie (Vermögen des Subjekts) Macht weder vom Herrscher oder den Beherrschten, sondern von den Rezipienten, den Strukturen und den Medien aus zu begreifen. Das geschieht in Diskurs-

---

<sup>89</sup> Vgl. LUHMANN, Macht (s. Anm. 66); DERS., Macht im System, herausgegeben von ANDRÉ KIESERLING, Berlin 2012; RÖTTGERS, Spuren der Macht (s. Anm. 17), S. 311ff. Bekanntlich ist die Eigendynamik von Medien wie die Autonomie von Personen nicht *a limine* als *wider* die ›Ordnung Gottes‹ zu verkürzen.

und Medientheorie, auch in der Bildtheorie (Boehm, Bredekamp) oder der Wissenschafts- und Technikgeschichte (Rheinberger, Hagner).

So wird Macht entpersonalisiert, wenn sie anonym und autopoietisch in Strukturen bzw. in Dispositiven begründet wird (Luhmann, Bourdieu, Foucault). Repersonalisiert (und ethisch wie politisch qualifizierbar) wird sie, wenn die Rezipienten von Deutungsmachtansprüchen letztlich der Grund der Macht seien, mit Arendt: »Was den Institutionen und Gesetzen eines Landes Macht verleiht, ist die Unterstützung des Volkes, die wiederum nur die Fortsetzung jenes ursprünglichen Konsenses ist, welcher Institutionen und Gesetze ins Leben gerufen hat«<sup>90</sup>. Bereits Ockham erklärte, alle Macht sei abhängig »vom Gehorsam oder der Zustimmung derjenigen, über die sie ausgeübt werde«<sup>91</sup>; oder Wilhelm von Auvergne: »omnis potestas, excepta Dei potentia, servitus est«<sup>92</sup>.

Die Macht von Medien wie von Strukturen (oder Diskursen) »funktioniert« selbstläufig (autopoietisch, wie die Technik oder die Diskurse). Damit wird deren Macht von Vorverständnis wie Verstehen entkoppelt (so wie ein Rechtssystem »funktioniert«) – und deren Macht scheint nicht mehr *Deutungsmacht* zu sein. Dieser Schluss gilt indes nur, wenn Deutung als Verstehensaktivität eines Subjekts vorverstanden würde. Wenn Deutung etwas (so oder so) zeigen meint, also sei es als Orientierung, Wahrnehmungsordnung, Lebensformregulierung oder »Sinnerzeugung« durch die Prozesse und Strukturen des Zeigens (oder parallel des Sagens), sind Medien wie Strukturen durchaus als Deutungsmächte zu begreifen – nur nicht als »Agenten«, also nicht mit Vermögen, sondern mit Kraft, Möglichkeit und Wirkungspotential.

Gegenüber der Alternativstellung von Vermögen und Möglichkeit (oder kausal und modal, handlungs- und strukturlogisch) ist eine Stärke des Deutungsmachtbegriffes, *inklusiv* zu sein gegenüber den Dualen von Person versus Institution, Semantik versus Struktur oder Handeln versus Ereignis, und daher für beide Aspekte hermeneutisch-kritisch brauchbar zu sein. Die Deutungsmacht eines Sprach- oder eines Bildspiels besteht in der (vierstelligen) *Relation* von Struktur und Agenten, bzw. Spielern, Spiel, Medien und Regeln. Wie im Deutungs- und im Machtbegriff wird im Deutungsmachtbegriff das Verhältnis von Struktur und Semantik als irreduzible Relation begriffen, um sowohl die semantische Verfasstheit von

<sup>90</sup> HANNAH ARENDT, *Macht und Gewalt*, München 2011, S. 42.

<sup>91</sup> RÖTTGERS, Art. »Macht I. Begriffsgeschichte bis Kant« (s. Anm. 52), S. 590 (dort fehlerhaft belegt; richtig: GUILHELMUS DE OCKHAM, *Dialogus*, in: DERS., *Monarchia S. Romani Imperii* Bd. 2, herausgegeben von MELCHIOR HAIMSFELD GOLDAST, Frankfurt am Main 1614 [ND Graz 1960], S. 394–957, 778).

<sup>92</sup> GUILIELMUS ALVERNUS, *Opera Omnia* Bd. 1, Paris 1674 (ND 1963), S. 932.

Machtverhältnissen als auch die Machtform von semantischen Prozessen begreifen zu können.

Würde Macht oben personal und nicht-personal, handlungs- und modaltheoretisch bestimmt, gilt für Deutungsmacht Entsprechendes, allerdings in dezidiertem Verflechtung (im Sinne eines Chiasmus). Die semantische und ikonische bzw. mediale Bestimmung allerdings führt in *Konkretionen* über die modale und ontologische Definition hinaus. Es geht in Deutungsmacht modal zwar um die Verschiebungen der Grenzen von unmöglich, möglich und wirklich (und negativ ebenso), aber es wird kulturell und lebensweltlich zu konkretisieren sein.

Wenn Macht konstitutiv *symbolisch* und *imaginär* verfasst und bedingt ist (semantisch, pragmatisch, kulturell relativ etc.), dann ist die Frage unausweichlich, wie sie sich zeigt, wie sie gezeigt wird, was sie zeigt (und was nicht), worin, wodurch etc. Also alle die Aspekte werden relevant, die oben von der Deutung her entwickelt wurden: die Macht *des Wortes, der Bilder, der Gesten, Medien, Körper etc.* – und über die Worte, die Bilder, die Gesten und Körper (›Dispositive‹). Mit der Deutungsform der Macht und ihrer Medialität ist noch nicht viel über ihre ›Träger(medien)‹ gesagt, die so oder so ›verkörpert‹ und symbolisiert werden können als Personen, Gemeinschaften, Gesellschaften, Institutionen, Apparate und Maschinen, Strukturen, Ereignisse, Gott, Tiere, Engel, Dämonen oder Teufel.

Dazu ist ein hermeneutisches wie rhetorisches Problem zu benennen: das der *personalisierenden* Redeweise und Modellierung von Macht wie Deutungsmacht, etwa wenn man formuliert: ›Deutungsmacht hat, wer das Sagen hat – oder wer *wirklich* etwas zu sagen hat.‹ Es liegt durch die Sprachgeschichte und Denkgewohnheiten nur zu nahe, Macht wie Deutung personal zu konnotieren und entsprechend zu formulieren. Das ist einerseits theoretisch unterkomplex, wie angesichts der oben exponierten Definitionen und Theorielage klar ist. Andererseits zählt es zu den dezidierten ›Unbestimmtheiten‹ des Deutungsmachtkonzeptes, in dieser Hinsicht *inklusiv* zu formulieren, um auch am Phänomen, dem historischen bzw. empirischen Material sowohl Handlungs- als auch Medien- und Struktur dynamiken thematisieren zu können. Die personalisierende Rede (die in den noch folgenden Konkretionen riskiert wird) ist daher eine gewisse Vereinfachung der Prägnanz halber, die ggf. auch für das Phänomen treffend sein kann. Aber so zu reden bleibt gefährlich unterkomplex; ebenso wie es allerdings ebenso gefährlich werden kann, die personale Dimension *nicht* im Blick zu behalten. Denn an der hängen Fragen von Ethos und Pathos, der Verantwortung ebenso wie der affektiven und emotionalen Wirkungspotentiale von Deutungsmacht. Selbst der späte Foucault hatte ja im Umfeld der ›Ästhetik der Existenz‹ die Fragen verantwortlicher Selbstsorge (und Sorge um oder für den Anderen nicht zu vergessen) aufgeworfen. Insofern ist selbst für die Diskursanalyse diese Dimension unvergesslich –

und provoziert um so mehr die *Kombination* von kausalen und modalen Aspekten der Macht.

### VIII. Deutungsmachtkonstellation: Normal-, Konflikt- und Ausnahmefall

Dass sich Deutungsmacht in *Konflikten* manifestiert, die erwartungsgemäß von besonderem Interesse sind und anhand derer sie untersucht werden kann, erfordert eine Unterscheidung von vereinfacht modelliert drei ihrer Gegebenheitsweisen: Normal-, Konflikt- und Ausnahmefall.

1. Im *Normalfall* ist Deutungsmacht bereits anerkannt, daher »selbstverständlich« und nicht als solche thematisch oder problematisch. Ihre Genese ist latent, ihre Geltung manifest in von »Einverständnis« (im Sinne M. Webers) getragener Handlungscoordination bzw. Orientierungsfunktion. Bezeichnend dafür ist die Institutionalisierung und Methodisierung. Was zur Regel, Ordnung, Gewohnheit oder Gesetz geworden ist, gilt, weil es anerkannt *ist* und befolgt *wird*. Diesseits von Konflikten fungiert das Amt (des Ordnungsrepräsentanten wie des Pfarrers, des Lehrers, des Richters oder des Präsidenten) als Deutungsmachtinstitution, die *Person* von Vater oder Mutter als Orientierungsfigur wie das Vorbild oder der Experte. Ebenso selbstverständlich fungiert als nicht-personale Deutungsmacht »die Sprache« (Grammatik), die Sitte bzw. soziale Regeln etc.

Die Institutionalisierung von Deutungsmacht *kann* (aber muss nicht) die Differenz von Charisma und Amt bzw. Geist oder Freiheit und Form als Problem aufwerfen: Kein Gericht oder Verfassungsorgan scheint das Problem zu haben. Die christliche Religion »hatte« es immer wieder (exemplarisch in den verschiedenen Protestantismen). »Repräsentative« Ämter (wie das Bundespräsidentenamt, der EKD-Ratsvorsitzende, Pfarrer und Lehrer) haben das Problem immer wieder, vermutlich, weil von ihnen »mehr« als Amtsausübung erwartet wird (etwa Vorbild zu sein, »Führungsperson« oder Visionär).

Nicht zu vergessen ist, dass es nicht nur positiv, sondern auch *negativ* besetzte Deutungsmacht gibt, die aufgrund des Einverständnisses der Ablehnung deutungsmächtig ist (*persona non grata*, Diktatoren, Ideologen, »Böses« etc.). Die Konstruktionen des Fremden oder des Feindes sind traditionelle Beispiele dafür. Auffällig ist, dass Globalisierung und Pluralisierung wie »Optionalisierung« von Religionen mit einer Schärfung und Härtung der Exklusionen (der »Fremden«) einher gehen kann, zur Stabilisierung des »Eigenen« und dessen Ordnung (*identity politics*). Hier ergibt sich ein Deutungsmachtkritikbedarf, der theologisch auf die normativen Potentiale der Exklusionskritik (NT) wie des Protestantismus (Luther, Schleiermacher)

rekurrieren kann. Es wird zu vergleichen sein, wie andere belief systems Exklusionskritik und Inklusionsversprechen geltend machen.

2. Wenn im *Konfliktfall* Deutungsmacht strittig wird, fungiert sie nicht mehr (oder noch nicht) selbstverständlich, sondern ist im Vergehen (oder Entstehen) begriffen. Dann erst wird sie als solche thematisch und problematisch. Das kennzeichnet die Situation, aus der heraus nach Deutungsmachtkonflikten *gefragt* wird: die spätmoderne Situation von *Deutungsmachtschwund*, *-erosion*, *-pluralismus* und *-konflikten*. Dabei ist der einer Ordnung interne oder externe Pluralismus nicht *notwendig* konfliktiv. Es gibt eine Pluralisierung von Deutungsmächten, die offenbar koexistieren können (u. a. Sprachspiele, Sitten und Gebräuche, Konfessionen, Menschenbilder). Erst wenn ein Thema oder Problem *geteilt* wird, kann darum *gestritten* werden.

Z. B. wird die Deutungsmacht der theologischen Exegese herausgefordert durch neuere, konfligierende Paulusinterpretationen (wie Taubes, Badiou, Agamben vs. theologische Exegese, die intern konfliktiv ist). Das sind Deutungsmachtkonflikte um die Deutungshoheit über ›Paulus‹ (warum und wann?). Die Deutungsmacht der Interpretationen hängt von Vor-/Urteilen ab, die bedingt sind durch Methoden, Amt, Expertise, Ordnung oder Struktur (in der Wissenschaft: Theologie oder Philosophie oder Literaturwissenschaft; Kirche, Presse etc.), Form der Darstellung (Sprache, Publikationsorgan, Auflage), Rezeption und Perspektiven (jüdisch, christlich, konfessionell, philosophisch u. a.).

Diese Faktoren *können* auf *einen* Begriff gebracht werden wie Dispositiv, Struktur oder *pouvoir symbolique* – nur wäre damit die Arbeit näherer Differenzierung keineswegs zureichend erledigt. Die *Bewertung* der jeweiligen Faktoren ist in der Regel regional different, daher schon innerexegetisch, innerprotestantisch etc. strittig. Darin zeigt sich, dass keine ›Ordnung aller Ordnungen‹ fraglos zuhanden ist, anhand derer über die Geltung einer Deutung kontextfrei entschieden werden könne (keine Glaubensdeutungskongregation). Hier die Vernunft, wie die historisch-kritische, aufzurufen, ist zwar wissenschaftlich das anerkannte Kriterium, aber mitnichten zureichend, um die Deutungsmachtkonflikte zu begreifen, geschweige denn zu schlichten. Denn es sind nicht Konflikte innerhalb der Grenzen der ›reinen historischen Vernunft‹, sondern *Machtkonflikte*, die zugleich anderen Regeln folgen. Das Ideal oder Regulativ einer machtfreien Vernunft als *rector et iudex* ist zwar so hilfreich wie zugleich (dezidiert?) blind gegenüber Machtfragen, die hermeneutisch notwendig zu beachten sind, um Konflikte beschreiben und verstehen zu können, wie ›Rom‹ gegen Luthers Paulusdeutung oder seitens der theologischen Exegese gegen Taubes' Paulusdeutung (und deren Nachfolger). Die Sicherung der Deutungsmacht theologischer Exegese über Paulus wird jedenfalls nicht im Namen der Vernunft oder der historischen Kritik *allein* entschieden. Ohne eine Her-

meneutik der Deutungsmachtverhältnisse, bliebe nur die Exklusion als ›unwissenschaftlich‹.

Gibt es bei noch so großen Konflikten und Zweifeln einen *common ground*, ›an dem sich der Spaten zurückbiegt‹,<sup>93</sup> etwa eine basale Gewissheit als Deutungsmacht, die (von jedem?) in Anspruch genommen wird oder werden muss, um überhaupt zweifeln zu können (z. B. Sprache, Vernunft, Geschichte, Subjektivität, beliefs)? Die skeptische These wäre: Alles ist nur Deutung (bis zum Relativismus). Die antiskeptische These wäre: Deutung ist nicht alles, sondern es gibt ›Fakten‹, ›absolute Gewissheiten‹, ›externe Realität‹ etc. (bis zum Essentialismus oder zur Letztbegründung).

Die hier präferierte Vermittlungsthese ist: *Nicht alles ist Deutung, auch wenn alles nur in Deutungen gegeben ist*. Daher ist Deutungsmacht auch nicht alles oder alles nur Deutungsmacht, sondern: es gibt *andere* Machtformen (Entscheidung, Kontrolle, Aktion u. a.<sup>94</sup>). Und kritisch gilt: Macht und Deutung sind nicht äquivalent, sondern zu unterscheiden, um Deutung nicht auf Macht zu reduzieren oder umgekehrt. Das Deutungsmachtkonzept entfaltet seine Pointe erst in der Spannung des dynamischen Verhältnisses. Die so mächtige *Hermeneutik des Verdachts* kann hermeneutische ebenso wie religiöse Diskurse und Dispositive unter Generalverdacht stellen, – und dabei selber verdächtig *unverdächtig* erscheinen. Die Macht des Zweifels kann einen skeptisch werden lassen – *auch der Skepsis gegenüber*. Liegen ihr doch vielleicht nicht unvermeidlich, aber im Normalfall *wie* erst recht im Konfliktfall Gewissheiten zugrunde, von denen sie zehrt (belief systems).

3. Der liminale *Ausnahmefall* von Deutungsmacht ist *affirmativ* (wie im Mythos oder biblischen Narrationen), wenn etwa ein Charismatiker auftritt als Figur des Außerordentlichen. Ist der Normalfall von Deutungsmacht *diesseits* von Konflikten, ist der *affirmative* Ausnahmefall (idealtypisch) *jenseits* von Konflikten: eine ›überparteiliche Person‹, die allseits Anerkennung findet. Das gilt auch negativ, wie in Natur- oder Kulturkatastrophen (Fukushima, Terror). Reale Ereignisse entwickeln für eine symbolische Ordnung des Diskurses (um Atomkraft) imaginäre Effekte, kraft derer sie Deutungsmacht entfalten (die ihnen zugeschrieben wird).

Der rabbinische Topos der ›*Unmerklichkeit* des Messias‹<sup>95</sup> weist exemplarisch noch auf einen anderen Typus der außerordentlichen Genese von Deutungsmacht hin: Eine werdende Deutungsmacht muss nicht ›spekta-

<sup>93</sup> Vgl. LUDWIG WITIGENSTEIN, Philosophische Untersuchungen, in: DERS., Logisch-Philosophische Abhandlung – Tractatus logico-philosophicus, Kritische Edition, herausgegeben von BRIAN MCGUINNESS/JOACHIM SCHULTE, Frankfurt am Main 2001, Prt 1 Sct 217 ln 4. »Habe ich die Begründungen erschöpft, so bin ich nun auf dem harten Felsen angelangt, und mein Spaten biegt sich zurück. Ich bin dann geneigt, zu sagen: ›So handle ich eben.« (ebd).

<sup>94</sup> Vgl. HEINRICH POPITZ, Phänomene der Macht, Tübingen 1992.

<sup>95</sup> Vgl. HANS BLUMENBERG, Matthäuspasion, Frankfurt am Main 1988, S. 257–294.

kulär erscheinen, sondern kann sich unmerklich und allmählich durchsetzen. Sprach- oder Denkgewohnheiten (St. Cavell) sind dem ähnlich, wie auch die mittlerweile gefährlich deutungsmächtigen ›Ratingagenturen‹ (in Ökonomie wie Wissenschaft). In Mythen wird *ex post* eine Urszene fingiert, in der sich verdichtet, was im Laufe der Zeit als Denkgewohnheit anerkannt wurde. In der christlichen Tradition sind Pfingsten oder Ostereignisse und das letzte Abendmahl Formen der retrospektiven Verdichtung dessen, was ›unmerklich‹ begonnen hatte. Ähnliches gilt für die Inszenierung der Anfänge der Reformation (›reformatorische Entdeckung‹, Thesenanschlag). Zur Selbstdeutung einer Deutungsmacht(-ordnung) gehören Formen der Prägnanz (in Wort und Bild), deren Funktion klärungs- und kritikbedürftig ist. Die semantischen und ikonischen Verfahren dienen vermutlich dazu, die Genese einer Deutungsmachtordnung *ex post* in einem außerordentlichen Deutungsakt oder -ereignis zu verdichten (was zu prüfen ist). Dienen solche Selbstdeutungen der Stabilisierung im Konflikt- oder Ausnahmefall, der Tradition als ›continuity over time‹ in Feier und Gedenken, der pädagogischen Verdichtung, der Machtdemonstration, der Distribution (wie Werbung), der Sichtbarkeit und Sichtbarmachung (Evidenz)? Die Reformationsfeierlichkeiten 2017 dürften dafür aufschlussreich werden.

## IX. Deutungsmacht von und über Religion und belief systems

Deutungsmacht *von* und *über Religion* und *belief systems* wird hier heuristisch in zwei Aspekte unterschieden: 1. Deutungsmacht *von* Religion und belief systems, sofern sie Deutungsmacht beanspruchen (analog: *in* und *zwischen* Religionen); 2. *über* Religion und belief systems, sofern sie Objekt von Deutungsmacht sind im öffentlichen Diskurs oder auf der theoretisch distanzierteren Ebene der Wissenschaften. Die Deutungsmacht von belief systems kann quer zu denen von Religion oder Wissenschaft stehen, falls sie konkurriert, oder sie bestärken, falls sie konvergiert. – Selbstredend sind die Präpositionen ›von‹ und ›über‹ zu ergänzen und zu variieren. Gibt es doch auch Deutungsmacht, zumal Konflikte darum, *in*, *zwischen* und *um* Religion, vielleicht auch *ohne* sie, vor und nach ihr, bis hin zu den Konflikten, warum, wozu und ›wie lange‹ es Religion noch geben soll. All diese Weiterungen zugestanden, ist die vorgeschlagene Reduktion auf *eine* dieser präpositionalen Bestimmungen notwendig, um eine Perspektivendifferenz zu markieren.

Die Deutungsmacht als *genitivus subjectivus* benennt eine nicht per se mächtige Deutung, die gleichwohl mächtig *werden* kann. Habermas' Ideal vom ›seltsam zwanglosen Zwang des besseren Arguments‹ ist die kom-

munikationstheoretische Variante einer Urimpression, die in der Theologie auch vertreten wird, etwa im Ideal einer (nicht repressiven) ›Unwiderstehlichkeit‹ des Wortes Gottes. Es hat seinen Sitz im Leben, z. B. in der ›unwiderstehlichen‹ Gleichnisrede Jesu. Die Deutung *wird* mächtig, z. B. aufgrund ihrer Performanz und Rezeption. Von dieser Art sind auch Formen charismatischer Macht. Dabei ist klärungsbedürftig, wie und wodurch einer initial machtlosen Deutung Macht ›zuwächst‹ oder zugeschrieben wird (Sinn, Orientierung, Wahrheit?).

Die Deutungsmacht als *genitivus objectivus* manifestiert sich z. B., wenn theologisch programmatisch auf ›gelebte Religion‹ rekurriert wird, *statt* ›nur‹ auf ›gelehrte‹ (d. h. tote?). Damit wird ein Deutungsmachtanspruch *über* Religion erhoben mit selektiver Abwertung (in Tradition des Konflikts von ›Leben und Lehre‹ seit dem 18. Jh.). Wer bestimmt, dass nur die *gelebte* (welche?) Religion ›wirklich‹ oder ›relevant‹ sei, die Lehre in und von ihr indes bloß semantische Oberfläche? Diese Konflikte durchziehen die Theologie, die Bildungskontexte wie das Verhältnis zur Religionswissenschaft. Dass diese Differenzen *konfliktiv* werden, ist nicht notwendig,<sup>96</sup> aber sie markieren *Bruchlinien* der Deutung von Religion im Kontext kompetitiver Pluralisierung der Deutungsordnungen. Zu unterstellen, dabei gehe es *nur* um Macht, wäre abstrakt, weil damit die Dimension der Semantik marginalisiert wäre (und deren Einbettung in Lebensformen und Geschichte).

Von den *wissenschaftlichen* Deutungsmachtansprüchen *über* Religion sind *religiöse* (in und von Religion) zu unterscheiden wie Thematisierung von Vollzug (auch wenn es z. B. in Predigt und Wissenschaft Übergänge geben kann). Eine *religiöse* Deutungsmacht ist dadurch gekennzeichnet, dass sie die Lebensform bestimmt und orientiert, nicht nur in Logos, sondern auch Ethos und Pathos.<sup>97</sup> Damit stellt sich die Frage nach dem *Verhältnis* von theologischer und religiöser Deutungsmacht. Die Tradition des vierfachen Schriftsinns und die christologische Deutung Luthers (der gesamten Schrift ›auf Christus hin‹, im Horizont des ›gnädigen Gottes‹) sind spezifisch *theologische* Deutungen. Diese Deutungspraktiken sind noch heute präsent in *religiösen* Kontexten (Predigt, Gebet). Was intern als ›selbstverständlich‹ oder ›notwendig‹ gilt, wird ›von außen‹ (wer, von wo?) als arbiträr oder metaphysisch kritisiert. Mit welchem Recht? Werden alle Themen der Theologie in *ihrer Perspektive* gedeutet, etwa ›Gleichheit‹ (*coram Deo*), haben ihre Deutungen andere Voraussetzungen und Hinsichten, auch

<sup>96</sup> Vgl. PHILIPP STOELLGER, Missverständnisse und die Grenzen des Verstehens. Zum Verstehen diesseits und jenseits der Grenzen historischer Vernunft, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche, 16 (2009), 2, S. 223–263.

<sup>97</sup> Vgl. PHILIPP STOELLGER, Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer categoria non grata, Tübingen 2010.

wenn sich die Themen vielfach mit denen anderer Wissenschaften überschneiden, möglicherweise auch konfliktiv.

Ist dann der *souverän*, der die Macht hat, über die *Ordnung* der Deutung zu entscheiden? Wie wäre das möglich, wenn die Ordnung in der sozialen Disposition besteht, die dem Zugriff einzelner entzogen ist (Bourdieu)? Aber ›Souveränität‹ beanspruchen solche Deutungen, die ›nicht nur *Deutung*‹ zu sein prätendieren. Wenn eine Deutung möglichst unstrittig *gelten* soll, wird ihre Genese und der (deutungsfähige) Grund ihrer Geltung invisibilisiert. Dazu dien(t)en *Mythen* als narrative Formen der Generierung von Fraglosigkeit, oder *Metaphysik* als Form der Letztbegründung, oder auch *Großtheorien* von Hegel bis Luhmann.

Die *historischen* wie die *theoretischen* Dimensionen von Deutungsprozessen werfen Fragen nach *Deutungsmacht und Ordnung* auf. Deutungsordnungen können dazu in *politischen* Modellen schematisiert werden: Sind Deutungsprozesse monarchisch, aristokratisch, demokratisch, anarchisch, agonal, kriegerisch, terroristisch oder gar diktatorisch strukturiert? Ist die prätendierte Geltung transparent auf ihre Genesis? Gibt es Gewaltenteilung und -kontrolle von Deutungsmacht? Inwiefern entsteht die Geltung *kraft* der Genesis? Dient die Differenz von Genesis und Geltung der Enthistorisierung von Geltungsansprüchen? Die *Ethik* der Interpretation zeigt so ihre *politische* und *historische* Dimension (und *vice versa*). Einen dem neuzeitlichen ›Ordnungsschwund‹ (Blumenberg) analogen Deutungsmachtsschwund des Christentums zu konstatieren, wäre jedenfalls eine korrekturbedürftige Vereinfachung – in der sich vor allem das vertraute Deutungsmuster der ›Säkularisierung‹ als Religionsentsorgung manifestieren würde.

Hier zeigt sich eine hermeneutisch zu reflektierende Differenz, die *de facto* immer wieder durchkreuzt und kompliziert wird: die von Deutungsmacht *Beschreiben und Betreiben*. Um ein Beispiel zu geben: Partikulare Perspektiven können keine universale Geltung beanspruchen, heißt es (zur religiösen Begründungen der Menschenrechte). Das ist *ein* Aspekt, der sich im Rekurs auf Antike und Humanismus übrigens nur wiederholen würde. Wenn nur Universalisierbares das Recht auf eine öffentliche Stimme hätte, müssten partikulare Perspektiven verstummen. Diese Alternative ist bereits ein Deutungsmuster, das sehr fraglich ist. Soll wirklich jeder vernünftige Satz für alle ewig gelten? Man muss nicht alles glauben, um es zu verstehen (wie Habermas meinte).<sup>98</sup> Partikulare Geschichten können jedenfalls sehr weit gehende Deutungsmacht entfalten (wie die Geschichte christlicher Freiheit). Deswegen erweitert die Frage nach Deutungsmacht den Hori-

<sup>98</sup> Vgl. JÜRGEN HABERMAS, *Glauben und Wissen*. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Laudatio: Jan Philipp Reemtsma, Frankfurt am Main 2001, S. 30: »Dass der Gott, der die Liebe ist, in Adam und Eva freie Wesen schafft, die ihm gleichen, muss man nicht glauben, um zu verstehen, was mit Ebenbildlichkeit gemeint ist.«

zont gegenüber der vertrauten Unterscheidung von ›Genesis und Geltung‹. Hans Joas meinte: Das säkular-humanistische Narrativ sei »aus empirischen Gründen unhaltbar«<sup>99</sup>, ebenso wie die These der jüdisch-christlichen Genesis unserer Werte und Rechte. *Sein* Deutungsvorschlag ist: Unsere Werte und Rechte gründeten in der ›Sakralisierung der Person‹, kraft subjektiver Evidenz und affektiver Intensität.<sup>100</sup> Sakralisierung der Person – statt Säkularität oder christlicher Freiheit? Ob das den Deutungsmachtkonflikt überwinden wird? Darüber kann und muss man streiten. – Nur ist man dann bereits *verstrickt* in die Deutungsmachtkonflikte, die erst einmal zu beschreiben und zu verstehen sind – und dabei zugleich nicht nicht betreiben, weitergetrieben werden können.

Bei manchen Deutungsmustern – wie Säkularisierung, Neutralität oder Freiheit – fällt es schwer, Deutungsmacht nur zu beschreiben und nicht zu betreiben. Denn jeder Beschreibung liegen schon Deutungsmuster im Rücken. Beschreiben, Verstehen und Genealogien – sind nicht einfach ›neutral‹, ebenso wenig wie ›Christentumsdeutung‹. Wer Deutungsmacht beschreibt, betreibt sie auch, und sei es indirekt. Diese riskante Selbstbezüglichkeit der Deutungsmachtanalyse muss benannt und hermeneutisch verantwortet werden. Denn es geht hier und im Folgenden *nicht* um Deutungsmachtergreifung, sondern um ein genaues Beschreiben, Verstehen, Kritisieren und somit hermeneutisch reflektiertes Betreiben von Deutungsmachtkonflikten, auch um sie verantwortlich bearbeiten zu können. Aufklärung über Deutungsmachtverhältnisse gehört *auch* zu den Voraussetzungen, von denen der säkulare Staat lebt – ebenso wie Religionen und belief systems.

## X. Grenzen des Deutungsmachtkonzepts

Deutungsmachtkritik bedarf einer kritischen Distanz bzw. der Entselbstverständlichung *fungierender* Deutungsmacht. Dergleichen wird *faktisch* durch Pluralisierung und Krisen eröffnet, *wissenschaftlich* reflektiert durch methodische Distanzierung (wie Theologie gegenüber Kirche). Analoges gilt für die Kritik des *Konzepts*. ›Deutungsmacht‹ ist auch konzeptuell zu begrenzen, um nicht unmaßig expandiert zu werden, was aufgrund der Allgegenwart von Macht und deren Deutungsdimension leicht passieren könnte. Daher ist das Konzept zumindest zweiseitig zu begrenzen: durch andere Machtformen sowie durch Grenzen der Macht *zur* und *von* Deutung.

<sup>99</sup> HANS JOAS, Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Frankfurt am Main 2011, S. 17. Wie kann ein solches Narrativ ›empirisch‹ widerlegt werden?

<sup>100</sup> Vgl. ebd., S. 18.

In seiner Studie ›Phänomene der Macht‹ unterschied Heinrich Popitz (1992) vier Grundformen: *Aktionsmacht* (etwa zu töten), *instrumentelle Macht*, *autoritative Macht* (Idole, Heilige) und *datensetzende Macht* (technisches Handeln). Einerseits fehlt hier ein Begriff von Deutungsmacht, andererseits sind mit diesen anderen Formen auch Grenzen des Konzeptes markiert. *Nicht alle Macht ist Deutungsmacht* (und Deutungsmacht nicht allmächtig).

Ferner ist nicht alle Ermöglichung, Verwirklichung oder Wirklichkeits-erhaltung oder -veränderung *allein* durch Deutungsmacht begreifbar, sondern ggf. auch durch andere Machtformen oder durch *Gewalt* (die zwar gedeutet wird, aber nicht ›nur‹ Deutung ist). Insofern sind kritische Hermeneutik (Ethik der Interpretation, vgl. Ricœur), Soziologie, Ethik und Recht mit der Kritik und ggf. Beschränkung von Deutungsmacht befasst (ist sie legitim, autorisiert, ›in Ordnung‹?) und ihrer Unterscheidung von Gewalt. Z. B. J.-L. Beauvois<sup>101</sup> unterscheidet die *autoritäre* Macht zur Durchsetzung von Befehlen von der *totalitären* als einer Zwangsgewalt. Dagegen appelliere die *liberale* Macht an Vernunft und Selbstbestimmung und könne die Pluralität von widerstreitenden Deutungen akzeptiere. Und E. Laclau und Ch. Mouffe<sup>102</sup> kritisieren einen ideologisch gebrauchten Neoliberalismus der ›globalen Weltordnung der Vernunft‹, gegen die kein Widerstand mehr möglich sei, ohne dass Exklusionen *Feinde* erzeugen. Die Tendenz zur *Entschränkung* eines Deutungsmodells ist ggf. kritisch zu beschränken.

Eine kritische Grenze wird merklich, wenn Deutungsmacht an ein ›Ende‹ kommt, wenn also dem oben exponierten Deutungsmachtbegriff entsprechend diejenigen Machtformen und Mittel an Wirkungsgrenzen stoßen, sodass immer weniger *Deutungsmacht* am Werk ist, werden ggf. *andere* Machtformen und -mittel bis hin zu Zwang und Gewalt in Anspruch genommen werden. Um ein etwas triviales Beispiel zu geben: der Lehrer, der mit den Mitteln der Deutung nicht mehr weiter kommt, kann ärgstenfalls aus Hilflosigkeit dann zu Gewalt Zuflucht nehmen. Oder wenn angesichts einer harmlosen Ordnungswidrigkeit die Verwarnung und Belehrung nicht reicht, wird es zu Strafen kommen. Wenn sich einer der Deutungsmacht des anderen nicht anders erwehren kann, kann er zu Mitteln der rhetorischen Gewalt greifen wie Lüge, Gerücht oder Mobbing.

Machttheoretisch offen und zu diskutieren bleibt noch, ob Deutungsmacht eine *eigene Form* oder ein eigener Typus von Macht ist, unterschieden etwa von ökonomischer, politischer oder militärischer Verfügungs-

<sup>101</sup> Vgl. JEAN-LÉON BEAUVOIS, *Traité de la servitude libérale. Analyse de la soumission*, Paris 1994.

<sup>102</sup> Vgl. ERNESTO LACLAU/CHANTAL MOUFFE, *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*, herausgegeben von MICHAEL HINTZ/GERD VORWALLNER, Wien 2006.

macht; oder ob sie eine *Dimension* oder ein Modus ist, der in *jeder* Macht mitgesetzt ist?<sup>103</sup> Vorländer wie Schulz vertreten die These der »spezifischen Form«. »Deutungsmacht kann [...] als eine spezifische Form von Macht verstanden werden, die sich auf symbolische und kommunikative Geltungsressourcen stützt und die sich in der Durchsetzung von Leitideen und Geltungsansprüchen manifestiert.«<sup>104</sup>

Das ist für das Bundesverfassungsgericht ebenso plausibel wie für den Bundespräsidenten den Propheten, den Pfarrer oder auch die Wissenschaften. Wenn allerdings *alle* Macht (pragma-)semantisch imprägniert ist, und in, mit und unter Deutungen auftritt, sollte man sie nicht nur als eine Form, sondern als eine Dimension aller Machtverhältnisse begreifen. Vorländer selber meint: »Auch harte Formen der Macht [wie militärische Verfügungsmacht] sind in symbolische Sinn- und Geltungskontexte eingebettet«<sup>105</sup>. Daher scheint die weitergehende und sinnvoll zu vertretende These: alle Machtverhältnisse sind nicht allein, aber immer auch Deutungsmachtverhältnisse. Die Deutungsdimension von Macht ist nicht ein eigener Typus von Macht, sondern ein Aspekt aller Macht. *Das* ist die Voraussetzung der hier vertretenen These: keine Macht ohne Semantik, und keine Semantik ohne Macht. Die Grenzbegriffe einer asemantischen Macht (z. B. *potentia absoluta*) oder einer machtfreien Semantik (z. B. herrschaftsfreie Kommunikation) sind *Grenzbegriffe* gerade, *weil* sie den Standardfall der Verschränkung von Macht und Semantik begrenzen oder überschreiten.

## XI. Zur Einführung in die Beiträge

*Heiner Hastedt* (Praktische Philosophie, Rostock) eröffnet den Band mit der Frage »Was ist »Deutungsmacht«?« und gibt dazu »Philosophische Klärungsversuche«. Wenn Macht im Medium der Semantik operiere, dann – so die (fragliche) Folge – »können Machtverhältnisse auch durch Sinn beeinflusst werden«, bzw. durch Sinnmedien wie Worte, Gedanken und Sprache. Zur Differenzierung der generellen Frage nach *Deutungsmacht* unterscheidet Hastedt sieben Thesen: 1. Deutung werden mächtig durch Argumente, 2. Entscheidend seien Faktoren hinter den Deutungen, 3.

<sup>103</sup> Vgl. VORLÄNDER, Die Deutungsmacht der Verfassungsgerichtsbarkeit (s. Anm. 59); SCHUBERT/KOSOW, Das Konzept der Deutungsmacht (s. Anm. 81).

<sup>104</sup> HANS VORLÄNDER, Deutungsmacht – Die Macht der Verfassungsgerichtsbarkeit, in: DERS., Die Deutungsmacht der Verfassungsgerichtsbarkeit, Wiesbaden 2006, S. 9–33, 17.

<sup>105</sup> Ebd., S. 17. Vgl. ANDRÉ BRODOCZ, Die souveränen Deuter. Symbolische Voraussetzungen – institutionelle Rahmenbedingungen – praktische Auswirkungen, in: HANS VORLÄNDER (Hg.): Die Deutungsmacht der Verfassungsgerichtsbarkeit, Wiesbaden 2006, S. 95–119.

Macht der Deutung sei irrational, 4. Sie basiere auf sozialen Bezügen, 5. Sie entstehe durch Gebrauch oder Gewöhnung, 6. Deutung entfalte Macht durch Symbole oder 7. Macht konstituiere sich in Deutungsprozessen.

Um die Thesen zu diskutieren, bestimmt er *Deutung* als sprachliche, meist intentionale Erschließungen von Wirklichkeit, teils normativ, teils deskriptiv. Auf dem Hintergrund von Weber, Nietzsche und Foucault bestimmt er Deutungsmacht *personal* als »Fähigkeit, die Deutungen anderer durch eigene Deutungsangebote zu beeinflussen« und *überpersonal* als »Konstitution von historisch variablen Deutungen«, was er mit Plessner begründet. In Unterscheidung von der naturalistischen Reduktion von Deutungsmacht und ihrer personalen Fassung fragt Hastedt nach der Konstitution von »Deutungsmacht als eigenständiger Dimension«. Deutungen haben, so mit Foucault, eine Konstitutionsgeschichte, die auch durch Deutungen wieder auflösbar sei. Bourdieus Habituskonzept dient ihm als Weiterführung dieser historischen wie sozialen Konstituiertheit. Daran anschließend rekurriert Hastedt auf Freud, der der Deutung eine eigenständige Dimension zuspricht und – hermeneutisch verstanden – unter dem Unbewussten ein Glaubens- und Wissenssystem versteht (mit Rorty). Symbole erscheinen dann als machtvolle Deutungen, wie Ricœur entfaltete, in denen die Sprache zum Medium der Wunschartikulation wird. Triebchicksale seien daher Sinn-Schicksale. *Deswegen* können sprachliche Deutungen Menschen beeinflussen und verändern. Hier zeigt sich, dass *nicht* nur *Sprache* als Leitmedium von Deutungsmacht gelten kann, sondern auch Bilder bzw. ikonische und indexikalische Zeichenformen.

*Emil Angehrns* (Geschichtsphilosophie und Hermeneutik, Basel) Beitrag ist überschrieben »Die Differenz des Sinns und der Konflikt der Interpretationen«. Seine Eingangsthese lautet: »Deutungen beanspruchen Geltung, sie besitzen Macht, sie erzeugen Konflikte. Sie tun dies, weil sie in das Leben der Menschen eingreifen.« Sofern in Bezug auf ein Gemeinsames etwas *anders* gesehen wird, als andere es sehen, wird ein Anspruch erhoben, der Konfliktpotential hat. Das gilt sowohl für »applikative« Fragen, als auch für die Interpretation selber, der die Dimension von Macht zu eigen sei. Angehrn vertritt daher die These, dass nicht nur Macht einen inneren Bezug zum Verstehen hat, sondern auch »Sinn- und Deutungsverhältnisse von sich aus mit Formen der Macht und des Dissenses verschränkt sind«. Diesen Chiasmus von Macht und Deutung entfaltet er im Folgenden. Eminent argumentiert dafür Nietzsche, aber, so Angehrn, der »Konnex« von Deutung und Macht sei auch ohne dessen Willensmetaphysik vertretbar. Deutungshoheit als »Definitionsmacht« der Festlegung von Begriffen impliziere eine Herrschafts- bzw. Souveränitätsposition. Sei es das Verständnis von Werten oder Rechten, die Beschreibung sozialer oder geschichtlicher Sachverhalte, die Interpretation von Texten oder das Verständnis von Be-

griffen und Theorien – stets gehen Deutungen mit Geltungspostulaten einher, die konfliktiv sind (hier wird ein *weiter* Deutungsbegriff vorausgesetzt). Mit der logischen Differenz von absoluter und relationaler Macht (im Sinne von Aristoteles, Met IX: *dynamis/kinesis* versus *dynamis/energeia*) differenziert Angehrn auch Deutungsmacht als originäre, schöpferische Macht des Menschen von der relativen einer Machtbehauptung gegenüber *anderen* Interpretationen.

Machttheoretisch evoziert das die Frage, in welchem Sinn von ›absoluter‹ Macht gesprochen werden kann. Macht im Sinne der *arché*, der Ursprungsmacht, ist selbst als Macht Gottes nicht ohne Probleme *potentia absoluta* zu nennen. War doch dieser Begriff bei Scotus und Ockham nur ein reflexiver Grenzbegriff zur Klärung dessen, was ›es gibt‹: dass Gottes Macht stets als *potentia ordinata* wirkt. Sofern Macht immer eine Relationsbestimmung ist, kann sie nicht ›absolut‹ im Sinne von irrelativ sein. Die Frage bleibt, welchen Sinn es haben kann, von einer absoluten Macht zu sprechen, die den Ursprung allen gedeuteten Daseins bildet? Wenn das keine ontotheologische Reprise sein soll, ist es eine Ermächtigung von ›Deutung‹ als Ursprungsmacht, die nicht gleich als Selbstermächtigung der Hermeneutik unter Verdacht zu stellen ist. Es würde damit die Basalität oder Unhintergebarkeit von Deutung vorausgesetzt (als nicht gesetzt?), um die Fiktion eines ›nackten, deutungslosen‹ Daseins auszuschließen, wie es auch in den Interpretationsphilosophien von Hans Lenk und Günter Abel durchgeführt wurde. Nur bleibt auch die Figur einer ›absoluten‹ Macht relativ, sofern der Begriff gebildet wird *als Relation*, in reflexiver Differenz zur relativen Macht.

Entsprechend der Machtdifferenz unterscheidet Angehrn Deutung von Sinngebilden (wie Texte) und die von dem in selbigen Verhandelten (Sache, Wirklichkeit), d. h. Deutung als zweites und als ursprüngliches Verstehen. Das letztere sei eine konstitutive Interpretation, die ihren Gegenstand erst hervorbringt, wie etwa die ›Geschichte der Technik‹. Dann bekommt die ursprüngliche Deutung basale Bedeutung: »Die hermeneutische Verfasstheit der Existenz ist gleichbedeutend mit der Fundamentalität der Deutung«.

Ist das so zu verstehen, dass humane Existenz erst durch Deutung konstituiert wird? Das wäre plausibel, sofern *gedeutete* Existenz erst durch Deutung zustande kommt. Dann würde Deutung zu *dem* basalen Existential menschlichen Daseins. (Problematisch bleibt hier, dass Angehrn synonym von Deutung und Interpretation spricht, sodass ›Deutung‹ ersetzbar scheint durch ›Verstehen‹ oder ›Interpretieren‹. Das ist möglich, würde aber den Deutungsbegriff entbehrlich werden lassen. Wenn Angehrn aber danach fragt, »wo Deutung anfängt«, bleibt die Aufgabe, Deutung von Verstehen, Interpretieren und Auslegen genauer zu differenzieren. Auch wenn das im Konkreten nicht immer präzise zu bestimmen ist, wäre es begrifflich

noch deutlicher zu unterscheiden nötig. Das geschieht, wenn Angehrn die »Endlichkeit des Verstehens« von der »Unendlichkeit der Deutung« unterscheidet. Hier kommt Derridas Kritik der Ursprungslogik zur Geltung, kraft derer die Ursprünglichkeit der Deutung »differenziert« wird: Wie sich der Ursprung diachron entzieht, so verschiebt sich die Deutungspraxis ins Unendliche. Eben diese doppelseitige Verschiebung gründet in der Endlichkeit des Verstehens.

Im Blick auf die Konfliktivität der Pluralität des Sprechens wie Deutens treten Hermeneutik und Dekonstruktion auseinander. Mit Derrida, Rorty und Barthes entfaltet Angehrn deren Auffassung des »Auseinandertreibens« der Deutungen, sodass er deren Nichtidentität nicht als Mangel, sondern als Reichtum begreift, auch wenn diese Entgrenzung ambivalent bleibt, sei es als Potenzierung, sei es als Ohnmacht. Jedenfalls lässt die »différance« als Nichtidentität wie als Verschiebung das intrinsische Konfliktpotential von Deutungspraktiken verständlich werden. Darin zeigt sich, dass die Pluralität nicht indifferent ist, sondern agonal wird aufgrund des Geltungsanspruchs von Deutungen. Deutungsmachtkonflikte entspringen »der Grundgesetzlichkeit des Sinnprozesses selbst«, in der bloße Verschiedenheit zur Andersheit wird (mit Baudrillard). Das führt Angehrn mit Ricœur »Konflikt der Interpretationen« aus. »Dass Deutungen im Konflikt stehen, entstammt der Ungesicherheit des Sinns und ist die Kehrseite der Natur des Sinnprozesses und der Logik der Interpretationen.« Nur kann der Agon als Gegenbesetzung zur Konsensorientierung keineswegs sich selbst genügen. Auch bei Derrida wird (analog zu Gadamer und Habermas) kraft der Verpflichtung und des Versprechens im Sprechen der »utopische Ausgriff« auf Verständigung unumgänglich. Dazu ruft Angehrn die Figur der Responsivität auf. Damit wird ein Regulativ ersichtlich, nach dem der »Geltungsanspruch des Deutens nicht aus dessen Eigenwilligkeit erwächst, sondern um der Sache willen und aus ihr heraus erhoben wird«.

*Werner Stegmaier* (Praktische Philosophie, Greifswald) verdichtet die Frage nach der Konfliktivität von Deutungsmacht in seinem Beitrag »Von Religionsstiftern lernen: Deutungsmacht als Kraft zur Orientierung« im Rückgang auf Nietzsche. Religion als Deutungsmacht zu begreifen, im Kontext diverser belief systems, führt ihn darauf, auch Philosophie als auf Glauben (als belief) ruhende Deutungsmacht zu entfalten. Gegen einen Absolutismus der Philosophie, die deutungsfrei auf Logik und Mathematik ruhe, wagt Stegmaier, den »Relativismus mutig anzunehmen«, um danach zu fragen, wie es in der Philosophie überhaupt zu *Positionierungen* komme.

Deutungsmacht sei die »Kraft zur Orientierung« und erweist sich so als Grundfigur einer Philosophie der Orientierung. »In der alltäglichen Orientierung ist immer spürbar, dass es, außer dem Glauben, einen letzten Halt nicht gibt«, der auch ungläubwürdig werden könne. Wenn denn, mit

Nietzsche, »Gewißheit nur durch Deutungen« zustande komme – muss auch dieser Gewissheitstheorie ein Glauben zugrunde liegen: der an die Macht von Deutungen (die dann *nicht* allein durch extrinsische Mächte begründet sein kann). Die sophistische These, dass wir unsere Welt »Nur in unseren Vorstellungen haben, die sie deuten« wird damit anerkannt und für wahr gehalten (sodass Wahrheit nicht gar nicht zu ermitteln ist). In Nietzsches These, das »vernünftige Denken ist ein Interpretieren nach einem Schema, welches wir nicht abwerfen können«, findet er den genealogischen Grund des Interpretationismus von Hans Lenk und Günter Abel. In Stegmaiers Perspektive erscheint das als Vorgang der *Orientierung*, in der sich die Deutungsaspekte von Standpunkt, Horizont und Perspektive vereinen. Je erfolgreicher oder leistungsfähiger eine Orientierung, desto mächtiger, gilt so gesehen: »Wenn (a) Orientierung allem übrigen vorausgeht, (b) Orientierung anderer in Deutungen besteht, die für sie übernommen werden, und wenn wir (c) weitestgehend aus Orientierungen an anderen Orientierungen leben und uns dadurch auch in die Macht anderer begeben, ist Deutungsmacht als überlegene Kraft zur Orientierung philosophisch also denkbar tief anzusetzen.«

An Nietzsche entfaltet er, dass Weltverständnis Weltdeutung sei, Deuten eine Form des Willens zu Macht; und das Subjekt der Deutung wie auch die ›Wahrheit‹ »nur eine Deutung« seien. »Plurale Willen zur Macht in Nietzsches Sinn sind konfligierende Deutungsmächte«. Die »Kraft von Religionsstiftern« besteht dann darin, »einer Lebensart eine Deutung zu geben« (oder vice versa?), wobei Stegmaier Calvin und Zwingli nennt. Einem Bedürfnis entsprechend schaffen sie eine neue Orientierung (sodass die Deutungsmacht derselben von beiden Seiten stammt). Bevor hier destruktive Religionskritik gewittert wird, führt Stegmaier entsprechend Schleiermacher an: »Der ist in einer Gesellschaft der größte, der eine neue Lebensform in das Gesamtleben bringt«, der darum als »übermenschlich angesehen« werde (Schleiermacher!). Nur bleibt das für Nietzsche die heroische Kraft des Stifters. Die Deutungsermächtigung seitens der ›Folgenden‹ und deren Deutungsbegehren wird unterschätzt.

In (ironischer?) Selbstanwendung fragt Stegmaier schließlich nach der »Nähe und Distanz des Philosophen zum Religionsstifter«. Das fortwährende Begehren nach Sinn des Lebens und die Krise hergebrachter Orientierungen beantwortete Nietzsche mit der Aufgabe des Philosophen, den Willen zur Wahrheit als Wille zur Macht zu begreifen, um neue Orientierung zu geben. So fungierten zu Leitdifferenzen gewordene Deutungen der Philosophie seit jeher, die nicht mehr als Deutungen, sondern als Realitäten gelten (wie Form und Inhalt, Subjekt und Objekt etc.). Philosophen sollen in diesem Sinne »Gesetzgeber« sein, deren Deutungsmacht das Denken regiert – ohne dabei auf Gott rekurrieren zu können. Dass sich Nietzsche dergestalt überbietend mit Christus vergleicht, ist klar. Dass er selber

als »froher Botschafter« die »evangelische Praktik« als vorbildlich schätzt, auch. Die wird allerdings zu einer besonderen Formation von Deutungsmacht: »Spielräume der Freiheit für eigene Deutungen« zu schaffen.

Für Stegmaier sei daraus die »Enddämonisierung und Entsakralisierung der Deutungsmacht« zu lernen. Gegen eine religiöse Dämonisierung und eine philosophische Sakralisierung wird Deutungsmacht freigesetzt und freigestellt. Kritisch heißt das, Religion und Theologie haben ihre Begriffe und Lehren auf ihr Pathos und ihre Praxis der Sakralisierung zu befragen. Und eben dies geschehe, wenn Theologen den Glauben als ein bedingtes belief system betrachten. Damit werde keineswegs die Deutungsmacht der Religion destruiert. Denn die »unwiderstehliche Gleichnisrede Jesu« zeige ihre Kraft gerade darin, »Spielräume für Freiheiten der Deutung« zu eröffnen, wie Stegmaier mit Nietzsche schließt.

*Marc Rölli* (Theoretische Philosophie, Istanbul) fokussiert in seinem Beitrag »Wissen und Verstehen. Zur Analyse der Macht epistemischer und hermeneutischer Strukturen« die machttheoretische Frage, »wie sich Deutungsmacht als Machtform begreifen und [...] deuten lässt«. Vor dem Hintergrund der Einwände der Frankfurter Schule gegen Foucault experimentiert er mit einer hermeneutischen Perspektive, um die »handlungstheoretischen Hintergründe« der Machttheorie zu klären. »Wie ist es möglich, strukturelle epistemische Machtverhältnisse zu bestimmen, wenn es stimmt, dass Wissensordnungen nicht unabhängig von Deutungspraktiken aufgefasst werden können?«

Einleitend rekonstruiert er den begriffsgeschichtlichen Befund (mit K. Röttgers), wie *dynamis* bzw. *potentia* in Macht als Ursprung und als Möglichkeit auseinander getreten sind (genauer vielleicht in ursprungs-, handlungs- und strukturlogische Machtbegriffe). Rölli favorisiert mit guten Gründen den *modalen* Machtbegriff, wie er bereits nominalistisch konzipiert wurde. Entsprechend erscheint der kausale Machtbegriff der Handlungstheorie unterbestimmt, wohingegen der modale hier weiterführt und das Handlungskonzept »aufhebt« in seine Bedingungen (als Ermöglichung) und Strukturen.

Völlig treffend notiert Rölli *en passant*: »Deutungsmacht scheint als hermeneutisches Konzept das Machtmonopol der Diskursanalyse herauszufordern, weil es eine Deutungspraxis geltend macht, die nicht in epistemischen Strukturen aufgeht.« Ergänzend könnte man präzisieren, Deutungsmachttheorie fordert das Machttheoriemonopol der Diskursanalyse heraus, allerdings auch auf die Weise, dass nicht wieder ein (ursprungs- und handlungslogisches) Deutungssubjekt aufgerufen wird, sondern die modale Perspektive weiterführend *mediale* Prozesse als eigendynamische Machtform (wie Bildpraktiken) in den Blick nimmt. Die Relevanz dessen zeigt sich gegenüber Rölli, wenn *er* Interpretation als Handlung begreift

und Deutung als Interpretation, ergo Deutungsmacht als Macht interpretativen Handelns. Wenn aber – wie hier vertreten – Deutungen mediale Prozesse des (Sich-)Zeigens sind, z. B. des etwas als etwas sehen Lassens und Machens, wäre der mediale und modale Horizont deutlich geweitet. Die Machteffekte von Deutung hängen daher *nicht* nur davon ab, ob sie »in der Lage sind, sich effektiv zu organisieren«, sondern z. B. auch von Rezeptionen und Performanzen. Insofern steht das Deutungsmachtkonzept der modalen Machttheorie und Struktur-Praxis-Analyse näher, als es das traditionell hermeneutische Vorverständnis von »Deutung« erwarten lässt. Dann ist Deutungsmacht nicht erst im Spiel, »wo eine Vorstruktur des Verstehens in Kraft ist, die die Interpretationen durch die Vorgabe ihres Sinnhorizonts leitet«. Deutungspraktiken und -prozesse sind *nicht* von Subjekten des Verstehens abhängig – das gälte nur, wenn man ein handlungs- und ursprungslogisches Machtkonzept in der Deutungsmacht unterstellt. Wird es *modal* und *medial* konzipiert, erscheint das hermeneutische Vorverständnis (besonders der Textinterpretation als Leitmodell) als Engführung.

Zu dem Ergebnis kommt Röllli auch, wenn er z. B. danach fragt, inwiefern manche Interpretationspraktiken auf ihre Deutungsmacht als »kapitalistisch geprägte Regierungstechnologie« hin analysiert werden können. Insofern kann ein elaboriertes, nicht auf die Bedingungen von *Verstehen* beschränktes Deutungsmachtkonzept durchaus Perspektiven für historische und empirische Analysen eröffnen. In Erinnerung an den Beitrag von Hastedt sind die Interferenzen von Macht und Semantik (wie auch Ikonik) sowohl eine Horizontüberschreitung der Hermeneutik als auch eine (mögliche) Horizonterweiterung der Diskursanalyse im Blick auf semantische und ikonische Machtmedienprozesse. Diese Kreuzung und Verflechtung, wie sie Angehrn und Liebsch ausführen, führt über das vertraute Gegenüber von Diskursanalyse und Hermeneutik möglicherweise hinaus – wie Röllis Beitrag zeigt.

*Burkhard Liebsch* (Philosophie, Bochum) führt das Vorangehende weiter mit seinem Beitrag zur »Interpretationsmacht. Macht der Interpretation und Interpretation der Macht – in der Perspektive einer Revision des Politischen«. Auf dem Hintergrund Nietzsches zeigt Liebsch, wie Marx in seiner kritischen Interpretation der Macht »Interpretationsmacht« entfaltet (zumal angesichts von deren Wirkungsgeschichte). Kritisierte Marx Interpretation zunächst als unwirklich und unwirksam, als Verhinderung von Veränderung, und gelte es dagegen die Wirklichkeit nicht nur zu interpretieren, sondern zu verändern – erscheint in Liebschs Deutung eben diese Alternative als Schein, da sie prätendiert, kraft kritischer Interpretation die Wirklichkeit zu verändern.

Ist des demnach naiv, Macht und Interpretation entgegenzusetzen, war Nietzsches Gegenbesetzung die Identifikation: alle Macht sei ubiquitäre

Interpretationsmacht. Liebsch dagegen verweist mit Roland Barthes auf das Problem, ob die Verflechtung von Macht und Interpretation nicht in Frage stehe, wenn sie das Begehren des Anderen übermächtige. Die chiasmatische Verflechtung« ist Liebschs Vorschlag zur Orientierung im Verhältnis von Macht und Interpretation. Auffällig ist, dass er auf den Begriff der ›Deutung‹ fast vollständig verzichtet, so das ›Interpretation‹ bei ihm als genereller Oberbegriff erscheint.

›Interpretationsmacht‹ unterscheidet (auch) er im doppelten Genetiv als Macht, die sich der Interpretation bedient und als Macht der Interpretation selbst – wobei beide ihrerseits der Interpretation der Macht bedürfen. Damit wird bemerkenswerterweise die Interpretation zum Medium des Verhältnisses von Macht und Interpretation, deren abstrakter Gegensatz damit a limine aufgelöst ist. Wenn Liebsch dann in Foucaults Dispositivtheorem die »Interpretation der Macht *als Macht*« wesentlich »vorangebracht« sieht, entsteht entsprechende Rückfrage, ob das auch *als Interpretation* (hermeneutisch oder interpretationistisch) *begriffen* wurde. Angehört hatte diese konstitutive Macht der Deutung resp. Interpretation in Bezug auf durch sie konstituierte Sinngebilde expliziert – was hermeneutisch-kritisch auf Foucaults Genealogien zu beziehen wäre. Kritisch gwendet: wenn Macht wesentlich ihre Spuren verwische, wie Foucault meinte, ist dann die Verwischung der Interpretativität seiner Machtanalysen von analoger Art? Liebsch spricht entsprechend von »einer *Macht der Interpretation* als einer Macht, die sich durch Interpretation manifestiert; und zwar um so effektiver, wie die Interpretation als Interpretation unkenntlich wird.« Die Invisibilisierung der Interpretationsmacht besteht darin, die Interpretativität unkenntlich zu machen. Nur ist die *Visibilisierung* dessen selber paradox, wie er notiert: »Die Interpretation der Macht impliziert ihrerseits eine Macht der Interpretation, die sie paradoxerweise um so mehr kaschiert, wie sie unterstellt, die Macht genau als das zum Vorschein gebracht zu haben, was sie ist.«

Mit Nietzsche verweist Liebsch darauf, dass solche Interpretationsmacht bereits in der *Wahrnehmung* am Werk sei (sodass hier ›Deutung‹ als *weiterer* und von Interpretation *unterscheidbarer* Begriff nahe läge). In Nähe und Distanz zu Stegmaier rekonstruiert Liebsch Nietzsches »Apologie der Macht als einer Interpretationsmacht«, insbesondere mit Foucault, um die Logik »*kaschierter Interpretation*« aufzuspüren, etwa wenn scheinbar ideologiefrei *politisch* mit ›Empirie‹ und ›realistisch‹ argumentiert werde, um die Interpretativität zu verkennen. Dagegen sei am Zu-Verstehenden in jedem Fall ein Minimum an *Kontingenz* zu markieren und somit der Spielraum zur Interpretation offen zu halten. Die hermeneutische Kontingenz fordert dann einen komparativen Umgang mit den Interpretationsdifferenzen, nicht aber den Rekurs auf interpretationsunabhängige Realität.

Dem Interpretationismus entsprechend systematisiert Liebsch Nietzsches Thesen: »Alles ›ist‹ Interpretation«; keine Interpretation sei mit Uninterpretiertem vergleichbar; und im Konflikt der Interpretation gehe es nicht um Wahrheit, sondern um die Vergewisserung des »Über-Lebens«. Diesen Komplex begreift Liebsch als Apologie der Interpretationsmacht von Nietzsches Interpretationsphilosophie – und relativiert sie somit, um deren Kontingenz zu markieren. Das eröffnet den Ausweg aus der Gefangenschaft in einer Ohnmacht angesichts der Interpretationsmacht und der Machtbesessenheit um des souveränen Lebens willen.<sup>106</sup>

Hier rekurriert Liebsch auf Roland Barthes' Kritik interpretativer Macht als »radikale Sprachkritik« mit politischen Implikationen. Grundlegend dafür sei ein Begehren nach »Enthaltung von Gewalt« gegenüber einer hermeneutischen Zurechtmachung – also die Suspension des ›Willens zur Macht‹ als methodische Epoché. (Ob Barthes mit seinem Plädoyer für dieses Begehren den allgegenwärtigen Deutungsmachtkonflikten entkommen kann?). Barthes Vorlesung über ›Das Neutrum‹ vertritt (!), dass *Neutrales* der Logik von Sinnbehauptungen entzogen sei: Unentscheidbares wie *Adiaphora* etwa, die sich dem Diskurs entziehen. Um der ›*violence de dire*‹ andeutungsweise zu entkommen, sucht Barthes nach Grenzphänomenen wie Müdigkeit, Erschöpfung und Schweigen. (Ob man damit der ubiquitären Logik des Diskurses zu widerstehen vermag? *Dann* vielleicht, wenn *andere* Diskurse, Diskurse der *Anderen* oder vielleicht das *Andere des* Diskurses ins Spiel kommt. Hier wäre weiterzuforschen, wie Liebsch auch anzeigt.) Ob Sprache per se Gewalt ist und Macht Sprache zu ihrer Durchsetzung nutzt, jedenfalls sucht Barthes nach einem Sprachverständnis, das weder ›arrogant‹ sei noch den Kampf als Leitfigur von Sprache und Politik affirmiere, sondern empfänglich sei für das Begehren des anderen.

Im Blick auf eine »Revision des Politischen« führt Barthes Redeweisen an wie das Zögern, die Zurückhaltung, Gewähren von Spielräumen und das Zulassen, Formen der Selbstzurücknahme also. Politik könne dann auch »Zuhören« sein, Öffnung zum Anderen, statt nur Agon. In all dem geht es um eine diskursive Unmöglichkeit, die von Barthes *dennoch* begehrt wird, die Suspension der jedem Diskurs intrinsischen Deutungsmacht. Wie das politisch relevant wird, zeigt Liebsch mit Rancières Figur des irregulären, responsiven Hörens auf die politisch stimmlosen Plebejer Roms (vgl. zum Responsiven oben E. Angehrn). Dass damit, wie Barthes es nannte, »das evangelische Wort par excellence« zu politischen Ehren kommt, ist insofern bemerkenswert, als die protestantische Hermeneutik des 20. Jahrhunderts in verschiedener Weise ähnliche Figuren der Selbstzurücknahme

---

<sup>106</sup> Bemerkenswert ist, wie Liebsch doch noch mit einer (ihm zugänglichen) *intentio auctoris* operiert, wenn er formuliert »Nietzsche will ja nicht sagen: das [...] *ist* Macht [...] Vielmehr will er sagen: so (als solche) *ist* Macht zu verstehen«.

entwickelt und entfaltet hat (G. Ebeling, W. Mostert, G. Bader, H.-Ch. Askani, H. Weder u. a.), die für Liebschs avisierte »Phänomenologie des Zuhörens« hilfreich sein dürften. Das »Begehren des Anderen als des *Anderen*« wird zum Widerlager gegen eine Unvermeidlichkeit des eigenen Willens zur Macht im Sinne Nietzsches. Weiterführend könnten auch ein *anderes* Begehren oder Andere *des* Begehrens (theologisch inspiriert) zu bedenken sein. Die fragile Stimme des Zeugnisses im Feld von ›Glaube, Liebe und Hoffnung‹ wären solche Andeutungen, die die Deutungsmachtprozesse unterbrechen könnten, beispielsweise in absurder Gleichnisrede und ihrer Metaphorik. Nur klärt Liebsch darüber hinaus, was theologisch-hermeneutisch nicht selten latent gehalten wird: dass solch eine Reinterpretation der Deutungsmacht im Zeichen des Begehrens des Anderen nicht zuletzt politisch konnotiert ihrerseits eine Macht der Interpretation begehrt – einer anders bestimmten und orientierten allerdings.

Hatte Marc Rölli bereits auf historische und empirische Perspektiven verwiesen, eröffnen die folgenden Teile des Bandes exemplarische Studien in diesen Feldern.

*Eckart Reinmuth* (Neues Testament, Rostock) untersucht »Performativität und Gewalt im Hebräerbrief«. Die Verschiebung zur ›Gewalt‹ ist darin begründet, dass frühchristliche Texte »nicht frei von Gewalt« seien, da sie sich auf das Kreuz Christi als »ein Zeichen äußerster, tödlicher Gewalt« beziehen, da sie zudem diverse soziale Gewalterfahrungen reflektieren und daher schließlich auch *selber* Gewalt »enthalten« in Form von Bedrohung und Diskriminierung. Reinmuth fragt deswegen danach, »wie Gewalt in ihren unterschiedlichen Facetten in frühchristlichen Texten mit der Konstruktion von Deutungsmacht zusammenhängt«, kürzer formuliert: nach dem Verhältnis von Textgewalt und Deutungsmacht. ›Textgewalt‹ sei nicht nur die Gewalt, die *im* Text zur Darstellung kommt, sondern die *durch* ihn praktiziert wird, bzw. (davon zu unterscheiden) die »Performativität *erzählter* Gewalt«.

Die frühchristlichen *Diskurse* (nicht nur ›Texte‹) seien Umdeutungen der Wirklichkeit (nicht nur Interpretation von Texten), was sich prägnant in Katachresen zeige. Wenn etwa der Hebräerbrief Verfolgungserfahrung als Paideia durch Gott analog zur Passion Jesu deutet, wird das antike deutungsmächtige Paideiakonzept angeeignet und umgedeutet – ein Deutungsmachtkonflikt. »Dabei kommt eine Deutungsmacht zur Wirkung, die der Hebräerbrief mit seiner Geschichte des Handelns Gottes bzw. Jesu voraussetzt«. Das *könnte* heißen, der Rekurs auf Gottes Handeln sei die Ermächtigung zur katachrestischen Deutung.

›Jesus als Hohepriester‹, der seinen Priesterdienst verrichtet, indem er sich selber opfert und das Volk dadurch heiligt, ist ein »gezielter *abusus*«, den Reinmuth daraufhin befragt, »wie die diesen abusos legitimierende Deu-

tungsmacht zu verstehen ist.« Wenn der Hebräerbrief die Gemeinde als Volk bezeichnet, dessen Gemeinschaft nur auf dem Bekenntnis zu Christus basiert – bringt er »seine Interpretation der Geschichte Jesu Christi als gemeinschaftskonstituierende Deutungsmacht in Geltung« (die er *beansprucht*, aber mit welcher Autorisierung, und ob sie Geltung auch *erlangt* ist offen).

Eine Pointe der so gedeuteten Gemeinde ist, dass die Schande ihres Grundes, Christus, auch ihr zukommt, nicht als Mangel, sondern als Ausweis ihres Grundes. Daher basiere die Identität der Adressaten »auf ihrer Zustimmung zu dieser ›Schande‹ Jesu« (wobei Form und Sinn dessen mehrdeutig bleibt). Wenn der Hebräerbrief dann denselben Adressaten mit der »Gewalt Gottes« droht, sollten sie sich von der Gemeinde trennen, wird es prekär. Befreiung und Bedrohung werden eskalierend dualisiert. Freiheit erscheint bemessen und beschränkt durch das *ius talionis* und eine strafende Gerechtigkeit Gottes. ›Ohne Blutvergießen keine Vergebung‹ ist die Regel, der damit gefolgt (und die damit ermächtigt) wird (Hebr 9,22; vgl. Lev 17,11), auf dem Hintergrund der frühjüdischen und -christlichen Überzeugung, das Blut der Märtyrer wirke sühnend.

Letzter Grund des Deutungsmachtanspruchs ist der Wille Gottes (den zu kennen der Hebr beansprucht), und der in der Logik des Sühnopfers zur Geltung gebracht wird. Dann folgt, wer dieser Logik widerspricht, auch dem (angeblichen) letzten Grund dieser Argumentation widerspricht, sodass Widerspruch gegen die Argumentation des Hebr nicht nur zwecklos, sondern ewig tödlich wäre. Diese Maximalermächtigung dürfte systematische Kritik provozieren. Reinmuth indes verfährt mit historischer Methode, indem er (vgl. Liebschs Beitrag) auf die *Kontingenz* dieses Deutungsmachtanspruchs verweist, die *nicht alternativlos* war im frühchristlichen Kontext, wie etwa die anders gelagerten Vergebungsvorstellungen der Gleichnisse Jesu zeigen. Die Deutung des gewaltsamen Todes Jesu sucht der Hebr in einer Legitimation durch den Gott des *ius talionis* – womit er zugleich seine eigene performative Gewalt legitimiert (statt systematisch Gewalt zu differenzieren und zu kritisieren). Mit der Logik der Legitimierung einer bestimmten Gewalt wird der Gottesbegriff kontaminiert (in Widerspruch zu Figur Jesu in den Evangelien) und zudem die Logik der Gewalt eskaliert bis in die eigene Gewalt rhetorik und die Legitimierung der Gewalt gegen die Gemeinde. Die entscheidende ›Einmaligkeit‹ des Todes Jesu soll begründet werden, wird aber verletzt, indem diverse andere Gewalt mitlegitimiert wird. Die rhetorisch wie performativ prekäre Implikation bleibt, dass der Tod Jesu hier nicht nur in seiner Gewalt legitimiert wird, sondern eben dieser Tod als Legitimationsgrund für ein gewaltsames Gottesbild und ebensolche Rhetorik genutzt wird. – Dass diese Topik eine ungeheure Wirkungsgeschichte hatte (und deutungsmächtig ist bis heute), wäre das eine; dass hier schwerlich Neutralität möglich ist, das andere.

Daher entzündeten sich an dieser Deutung des Todes Jesu entsprechende Deutungsmachtkonflikte.

*Marius Timmann Mjaaland* (Systematische Theologie und Religionsphilosophie, Oslo/Hamburg) fragt in Erinnerung an Benjamins Thesen ›Über den Begriff der Geschichte‹: »Wer wird das Schachspiel der Geschichte gewinnen?«. Sein Beitrag »Der apokalyptische Zwerg der Revolution« hinterfragt Benjamin im Rückgang auf das Verhältnis von Apokalypse und Revolution bei Luther, Müntzer und Engels.

Luther wie Müntzer vergleicht er durch deren Auslegung und Gebrauch der Danielapokalypse. Bei Luther wird Daniel direkt auf die eigene historische Situation angewendet, um die römische Hierarchie und den Papst im Besonderen als Antichrist darzustellen. Luther führt »Krieg mit Worten« und will den Papst »politisch stürzen«, aber nicht zum Endkampf gegen den Antichrist mobilisieren. Luther operiere »als dekonstruktiver Schriftsteller *avant la lettre*« mit politischer Absicht, wenn er durch seine Rhetorik die Legitimität der Kirchenhierarchie destruieren wolle. Dabei gehe es doppelt um Deutungsmacht: um die Macht der Danielinterpretation und die Macht, die mit diesem Text ausgeübt werde. Prekär werde es besonders, wenn Luther die Rolle des Propheten übernehme. Das führt in die undurchsichtige Doppelstrategie, die römische Kirche revolutionär zu kritisieren, die Fürsten aber und die geltende Gesellschaftsstruktur zu legitimieren – und daher gegen die revolutionäre Bewegung Müntzers vorzugehen. Luther operiere rhetorisch raffiniert, aber sachlich »alles andere als durchsichtig«.

Müntzers Fürstenpredigt von 1524 rekurriert ebenso auf Dan 2, kommt aber bei anfänglicher Nähe zu Luther zu ganz anderen Konsequenzen mit einer Wende zur Gewalt. So schließt er aus Röm 13, die Regenten seien verpflichtet, Gegner des Evangeliums zu töten, letztlich weil die Gottlosen kein Recht auf Leben hätten. Die unmittelbare Applikation der Danielapokalypse auf die Gegenwart versteht Timmann Mjaaland als Konsequenz von Luthers Schriftprinzips, das »offenbar sehr gefährlich für die politische Stabilität« gewesen sei. Luther sei sich dieser politischen Dimension der Theologie zunächst nicht bewusst gewesen, sei ihrer im Bauernkrieg gewahr geworden und habe daher seine Hermeneutik revidiert.

In Abwehr von Müntzers Radikalisierung sieht Luther in dessen Schriftgebrauch denselben Fehler wie in ›Rom‹: das ›Wort Gottes‹ werde für eigene politische Ziele missbraucht.<sup>107</sup>

---

<sup>107</sup> Damit zeichnet sich ein negatives, kritisches Regulativ der Schriftinterpretation ab, das für die Deutungsmacht der Theologie Konsequenzen hätte. Gälte dann, politische Zwecke theologischer Deutungspraxis seien illegitim, Luther zufolge?

Luther allerdings schließt nicht weniger politisch, dass der Aufruhr gegen die Fürsten Aufruhr gegen Gott sei. Wenn er den Kampf der Obrigkeit als »Ausdruck der Gewalt Gottes gegen den Aufruhr« deutet – ist das eine Deutungsermächtigung gewaltsamer Intervention. Timmann Mjaaland fragt dagegen: »Wer hat das Recht, in diesem Fall zwischen Gerechten und Gottlosen zu unterscheiden? Und wo geht die Grenze zwischen dem politischen Chaos der Aufruhr und den Tumulten, die durch die Verkündigung des klaren Evangeliums zum Krieg und Aufruhr führen muss?« Der Kampf zwischen Luther und Müntzer eskalierte, weil er *als* apokalyptischer interpretiert werde. »Im Kampf zwischen unvereinbaren Deutungen ist es dann am Ende doch die Macht und die größte Gewalt, die siegen.« Bleibt dann am Ende des Deutungsmachtkonflikts nur die Gewalt als Entscheidungsinstanz? Und dazu hätte Luther beigetragen, wenn er, so Timmann Mjaaland, den Fürsten die »Lizenz zum Töten« erteilte mit der Diffamierung der Bauern als »Söhne des Teufels«. Wäre dem so, wäre die Deutungsmacht des Theologen Luther hier maßgebend für die Gewaltanwendung gewesen. Weiterführend systematisiert Timmann Mjaaland die »Kennzeichen apokalyptischen Denkens«, aus dem in der damaligen (auch heutigen?) Situation eine »politische Mythologie« entstand, im Kontext allseitiger apokalyptischer Erwartungen.

So erscheint die Deutungsmacht, auch die Luthers, als abhängig von einem apokalyptischen Dispositiv, das durch die Erwartungen wirksam und in Geltung war? Auf dem Hintergrund des Beitrags von Bizeul zur politischen Mythologie erscheint die Apokalyptik als dualisierender Monomythos der Vormoderne – der in der Moderne unter anderen Bedingungen und Funktionen wiederkehrt.

Auf diesem Hintergrund verfolgt Timmann Mjaaland die Rezeption Müntzers bei Engels, der in ihm den ersten Ausdruck einer »säkularen Verwirklichung der utopischen Vision eines ›Reiches Gottes‹« sieht. Der (vermeintliche) Geschichtswissenschaftler Engels (vgl. dazu Wodianka) beansprucht, die historischen Ereignisse besser zu verstehen als die damaligen Akteure selber – womit eine sehr bestimmte Deutungsmacht beansprucht wird. Zugleich identifiziert sich Engels mit Müntzer als Helden, sodass das ihm zugeschriebene zugleich der Selbstermächtigung des Zuschreibenden dient. Mit Rückgriff auf das Gleichnis Benjamins erscheint Müntzer als Puppe des Zwergs Engels. Zugleich erhebt Timmann Mjaaland die Präsenz und Wirksamkeit des apokalyptischen Denkens bei Engels. Insofern erscheint in dieser Lesart Engels als solch ein Zwerg, der mit Benjamin die Theologie in Gestalt Müntzers in Dienst nimmt, um die Puppe namens ›historischer Materialismus‹ gewinnen zu lassen. Gegen die Eskalation der Apokalyptik in Gewalt deutet Timmann Mjaaland mit Benjamin auf eine Kritik der Gewalt und deren Alternative einer »schwachen messianischen Kraft«. Damit wird nicht ohne Deutungsmacht der Autorität ›Benjamin‹

eine Gegenbewegung zum final gewaltsamen Deutungsmachtkampf markiert, die allerdings noch näherer Ausführung bedürfte (vgl. dazu den Beitrag von Liebsch).

*Jens Wolff* (Kirchengeschichte und Systematische Theologie, Rostock) analysiert die Deutungsmacht der Philologie zwischen Sakralisierung und poetischer sowie ästhetischer Semi-Säkularisierung anhand von Fallstudien zur Historik. Konflikte zwischen Macht und Interpretation haben eine Konstitutionsgeschichte. Sie kehrt auf Umwegen wieder in Deutungsmachtkonflikten der Gegenwart. Wolffs systematisch-theologische These lautet, Deutungsmacht von Interpreten oder Glaubenden sei nicht fester Besitz, sondern ereigne sich im Vorgang endlichen Verstehens als Widerfahrnis bei prinzipieller Unabschließbarkeit des Deutens. Hier war es vor allem Martin Luther, der die hermeneutische Passivität des Lesers, Hörers oder Glaubenden zur Geltung brachte. Am Anfang von ›religiöser‹ Deutungsmacht und der späterer Leser oder Hörer steht ein Entmächtigtwordensein des interpretierenden Subjekts. Davon zeugt der berühmte »Letzte Zettel«, das zuletzt überlieferte Dokument Luthers vor seinem Tod: in ihm charakterisiert er alle Menschen als ›Bettler‹. Sind damit alle Christenmenschen hermeneutische Mendikanten? Und liegt in der pathosgeladenen oder sogar pathetischen Rede vom Bettler nicht letztlich wieder eine subtil selbstgefällige und letztlich hypokrisieanfällige Ermächtigungsgeste?

Der Text ›redet‹ explizit vom Regieren mit den Propheten, und damit sind Macht und Gouvernementalität angesprochen. Aber gerade das Ausüben von Macht wird mittels hyperbolischer Rhetorik auf einhundert Jahre ausgedehnt, sodass es sich um ›irreale‹ (Deutungs-)Macht handelt, die mit den biblischen Texten nie an ein Ende kommt – höchstens, Hermeneuten verstünden sich befremdlicherweise als Bettler – als Personen, die in Bezug auf Gottes Deutung der Deutung ihrer selbst entzogen sind, weil sie gnädig durch einen Anderen gedeutet werden. Berücksichtigt man den rhetorischen Aufbau des »Letzten Zettels«, kommt der Bettler als absolute Metapher am Ende des Textes zu stehen. Das (erfrischende?, sokratische?) Bild spielt dem Leser und Schreiber am Ende des Lebens und des Lesens mittels Metaphorik, Pragmatik und Rhetorik lakonisch eine neue Deutungsmöglichkeit zu. (Lebens-)Deutung bleibt außertextliches Machtgeschehen der Gnade, das seinen paradoxalen ›Grund‹ in einem radikalen *Entmächtigtwordensein* hat – und das soll für alle gelten, nicht zuletzt für professionelle Deuter, die über lebenslängliche Erfahrung im Umgang mit Texten verfügen. (Theologische) Machtlosigkeit und radikale Passivität zwischen Interpretation und Deutung sind in Literatur, Lyrik und Philosophie keine völlig fremden Phänomene (vgl. William Wordsworth, Jean-Luc Nancy).

Der junge orthodoxe Theologe Johann Gerhard stand in enger, ja geradezu hypnotischer Beziehung zu Luthers Schriftverständnis, wie seine barocke Hermeneutik mit dem Titel »Tractatus de legitima scripturae sacrae interpretatione« von 1610 zeigt. Während der »letzte Zettel« hervorkehrte, Hörern und Lesern sei prinzipiell die Deutungsmacht entzogen und ein ganzes Leben reiche nicht aus, die Schrift zu verstehen, ist Gerhard angesichts der Kürze der Zeit wesentlich optimistischer: Deuten sei möglich, die Schrift selbst in ihrer Zentralstellung dem Körper des Papstes vergleichbar. Wie der heilige Geist nicht von der Schrift separiert werden kann, so der Papst nicht von seinen Dekreten. Die Schrift wird, obgleich Gerhard die hübsche Metapher in *diesem* Text nicht selbst nennt, zum papiernen Papst. Der heilige Geist muss wie ein König oder Papst die äußere Ordnung durch Jurisdiktion etablieren. Gerhard entdeckte das Phänomen, dass dem Geschriebenen (der heiligen Schrift) selbst politische Macht innewohnt. Schrift ist als Machttheorie reformulierbar. Die Schrift wird (teils in Analogie zur römisch-katholischen Ekklesiologie) überzeitliche Machtzentrale. Die Unerschöpflichkeit der Schrift im Vorgang endlichen Verstehens und die Unabschließbarkeit des Deutens tritt in den Hintergrund. Gerhard rekurriert bereits im Titel seines hermeneutischen Traktats auf den juristischen bzw. absoluten oder absolutistischen Begriff der Legitimität. Er bietet in seinem teils spekulativen, an einer Abbildhermeneutik orientierten »Tractatus Logico-Philosophicus« eine nicht-empirische Metaphernlehre, welche die biblische Sprache spekulativ überhöht, sie als *token* benutzend. Der Heilige Geist fungiert als Unterscheidungsgröße zwischen Dunkel und Hell. Das resultiert in einer Reontologisierung, Sakralisierung und Auratisierung der Einzelbuchstaben der Heiligen Schrift. Heilige Transparenz der Schrift wird zum Ideal (und zum Idol). Während Luther die Differenz von Hell und Dunkel lediglich evozierend benützt, versteht Gerhard das Dunkle nur im Licht des Hellen. Licht ist erhellend. Es ist Inbegriff der Wahrheit (vgl. Aufklärung).

Salomon Glass, Gerhards Schüler und ab 1621 Professor für Hebräisch, hingegen fokussierte in seiner *Philologia Sacra* (1623–36) auf die hebräische Philologie. Das bedeutete einen beträchtlichen Empirisierungsschub: er analysierte sorgfältig Tausende von hebräischen Lemmata. Obgleich auch Glass zur Sakralisierung des Buchstabens tendiert, bleibt er empirischer Philologie verpflichtet, die zum Fundament philologischer Deutungsmacht wird. Er bleibt zugleich den Grenzen der Philologie eingedenk. Die Wirkmacht seiner *Philologia Sacra* wird fälschlicherweise häufig als äußerst gering veranschlagt, obwohl sie bis zum Ende des 18. Jahrhunderts zehn bis elf Auflagen erlebte und sich inhaltlich mindestens auf der Höhe der professionellen Exegese des Aufklärungszeitalters befand (vgl. Robert Lowth).

Glass war der interessanten Meinung, hebräische Verben operierten nie im Präsens (tatsächlich sind die Zeitstufen dieser Verben kontextabhängig). Glass' philologische Deutungsmacht kam hier an eine empfindliche Grenze, weil er die hebräische durch die Brille der lateinischen Grammatik las. Die Fehleinschätzung der hebräischen Temporalität führte zur Überblendung der Zeiten. Der heilige Geist wurde damit zum abstrakten und zeitlosen Präsenzoperator – einer Präsenz, die ausschließlich in der Terminologie des Gesetzes und der Forderung formuliert ist, aber nicht in der zeitgebundenen Sprache nicht-konditionaler Zusage. Deutungsmacht bedeutet hier, dass die Zaubersprüche des Gesetzes zusammen mit dem Geist ›das Absolute‹ zu repräsentieren vermögen – Logokratie und Sprachvergessenheit amalgamieren zu abstrakter Gegenwartsdeutung und -vergessenheit. Das damit mitnichten eine ausschließlich historische Dimension von Deutungsmachtsgeschichten zu Tage kommt, zeigt der Literaturwissenschaftler Hans Ulrich Gumbrecht (\*1948), der »Die Macht der Philologie« (2003) und das »Diesseits der Hermeneutik« thematisierte (2004). Gumbrecht nutzt bei seiner Reflexion auf Präsenzproduktion von Intensitäten (wie Gerhard) substantialistische Terminologie (vgl. Aristoteles). Epiphanie und Präsenzgenerierung, die biblisch zu den Aufgaben des Heiligen Geistes gehören, werden in Gumbrechts säkularisierter Pneumatologie zur fundamentalen Wahrnehmungsbedingung von Historik und Ästhetik. Wie Johannes der Täufer sollen Geistes[!]wissenschaftler ihre Deutungsmacht dadurch erhöhen, dass sie auf Formen der Realpräsenz deuten. Das führt (wie schon bei Gerhard) zu einem starken Deutungssubjekt, einer spiritualistischen und doktrinären Priesterschaft, die nie machtlos ist und stets Präsenz erzeugen kann. Obgleich nach dem ›letzten Zettel‹ im ekklesiologischen Handeln kein vollständiges Machtvakuum besteht, ist innerhalb ekklesialer ›Gouvernementalität‹ die Grunderfahrung (oder wenigstens die Verheißung) Nicht-Gouvernementalität, eine kommende Gemeinschaft (Agamben), ein Entlastetwordensein des Subjekts von seiner Selbsterhaltung und Selbstmächtigkeit aufgrund eines paradoxalen (nicht machtlosen) Gedeutet- und Verstandenwordenseins.

*Philip Manow* (Politische Ökonomie und Sozialpolitik, Bremen) erörtert das »Ende der Divine Right Doctrine« und den »protestantische[n] Ikonoklasmus im Englischen Bürgerkrieg« als *politischen Kampf um theologische Deutungsmacht*; was die Rückfrage nahelegt, ob es sich zugleich um einen *theologischen Kampf um politische Deutungsmacht* handeln könnte – wie sich in seinen Ausführungen zeigen wird.

Die These des Textes<sup>108</sup> besteht darin, dass »alle entscheidenden Fragen« zur Theorie politischer Repräsentation »bereits 1649 gestellt werden«, also im Kontext der *Englischen Revolution*, und »dass Hobbes auf alle diese Fragen uns auch noch heute betreffende Antworten gibt«. Im Kontext der Frage nach Deutungsmachttheorie (mit theologischen Perspektiven) fragt Manow im Besonderen nach dem Einfluss der *theologischen* Debatten um Realpräsenz und Trinität auf Hobbes Repräsentationstheorie, also nach dem Zusammenhang der Repräsentation *Gottes* mit der *politischen* Repräsentation – bzw. den Interferenzen der entsprechenden Theorien.

Einem solchen Zusammenhang im Kontext des Englischen Bürgerkriegs nachzugehen mag insofern überraschen, als Hobbes ja letztlich auf eine von religiösen Letztbegründungen freie, »rein politische Rechtfertigungssphäre« zielt – deren Genese zu verstehen, so Manow, mache allerdings den Rückblick auf die theologico-politische Gemengelage in ihrem Vorfeld erforderlich. Manow findet die »Wurzeln der modernen demokratischen Repräsentationstheorie« in der theologischen Bildkritik am mittelalterlichen Sakralkönigtum – sofern dieses unter Idolatrieverdacht geriet und mit protestantischem (reformiertem?) Ikonoklasmus kritisiert wurde. Das zeigt sich zentral in Miltons Eikonoklastes, wenn die königliche Bildpraxis antiroyalistisch als »Idol worship« kritisiert wurde. Wenn die postume Effigies des Königs »Repräsentation« genannt wurde, gehört das zur semantischen Resonanz von Hobbes Repräsentationstheorie, die daher weder allein juristisch noch theatertheoretisch konnotiert sein kann. Die Effigies *herrscht* zwischen dem Tod des einen Königs und dem Herrschaftsantritt des nächsten und »symbolisiert den Machtübergang auf den *repräsentativen* Nachfolger«. Daher spielt die Effigiespraktik und deren Bildkritik eine gravierende Rolle im Übergang von Monarchie zur Demokratie. Sofern diese Praktik vom 14.–17. Jahrhunderts dauert, bildet sie mit den politischen Körperlehren den Hintergrund der Anfänge demokratischer Repräsentationstheorie. Im Anschluss an Ginzburg vertritt Manow die These, dass die protestantische Bildkritik zum Ende der Effigiespraktik führte und zum »Sieg der politischen Abstraktion«, mit der sich die Vorstellung des politischen Körpers vom König löste und auf ein »neues fiktives Kollektivwesen« übertragen wurde, wie es im Titelbild des Leviathan zur Darstellung kam. »Dieser politische Sakraltransfer reagiert vor allem darauf, dass die vorausgehende Praxis religiös offensichtlich nicht mehr gerechtfertigt werden kann, zunehmend der protestantischen Kritik weichen muss.« Das reformuliert Manow abendmahlstheoretisch: Nachdem die Transsubstantiationslehre von Repräsentation auf Realpräsenz umgestellt hatte, sei durch die protestantische Kritik daran der Repräsentationsbegriff »reha-

<sup>108</sup> In Weiterführung des Kapitel XII. in: PHILIP MANOW, Politische Ursprungsphantasien. Der Leviathan und sein Erbe, München 2011.

bilitiert und politisch verfügbar« geworden. Dass damit die Differenzen von lutherischer und reformierter Abendmahlslehre nicht berücksichtigt werden (und inneranglikanische Differenzen in dieser Sache), gäbe Anlass zu weiterer Forschung in diesem Punkt. Gleichwohl überzeugend gezeigt ist die Wechselwirkung von theologischer und politischer Bild- und Repräsentationskritik. In genauer Auslegung von Hobbes historisierender Trinitätslehre zeigt Manow, dass und wie die antikatholische Argumentation anfangs zugunsten des sakralisierten Königtums in protestantischer Perspektive ikonokritisch gewendet wurde gegen eben das so aufgeladene Königtum. Die »religiöse Deutungsmacht hatte manifeste politische Konsequenzen«. »Im Zuge der vehementen, religiös fundierten Bilderkritik an der Darstellung des Königskörpers verschwindet die Praxis der Königseffigies«, so das der Raum frei wurde für die Umbesetzung durch den ›artificial man‹ des Leviathan. Demnach war im 17. Jahrhunderts Deutungsmacht klar theologisch verfasst, sodass Deutungsmachtkonflikte auch theologisch ausgetragen wurden. Im Anschluss an Paul Kahn (mit Carl Schmitt) wagt Manow die weitergehende These: »Politische Deutungen gewinnen daher vor dem Hintergrund des jeweiligen metaphysischen Weltbildes Macht, und die metaphysischen Weltbilder gewinnen vor dem Hintergrund der politischen Form Plausibilität.« Mit Wittgenstein ließe sich hier ›metaphysisch‹ streichen und die These würde weiterhin vertretbar sein. Fraglich ist daher, was ›Weltbilder‹ sind und inwiefern sie unvermeidlich (?) religionsaffin sind: belief systems, die den ›Grund‹ bilden und geben für Deutungsmachtkonflikte.

Die Fallstudie von *Gesa Mackenthun* (Nordamerikanische Literatur- und Kulturwissenschaft, Rostock) handelt von »Fossils and Immortality. Geological Time and Spiritual Crisis in Nineteenth-Century America«. Der erste Fall ist der Dänische Naturforscher Peter Wilhelm Lund, der 1843 in den Höhlen von Lagoa Santa (Brasilien) Fossilien von Tierknochen und Menschenschädeln fand, deren Datierung, wenn auch noch nicht exakt möglich, so doch einen gravierenden Konflikt mit der damals gängigen biblischen Chronologie der Erdentstehung bedeuteten. Sowohl das Alter der Welt als auch das der Besiedlung Amerikas wurden in Frage gestellt: »the real sensation of his find – proof of the antiquity of man in America« war allerdings in seinem historischen Kontext (mit Bourdieu gesagt) ›undenkbar‹. Die ›scientific community‹ »reduced Lund's discovery to what was ideologically acceptable«.

Welche Konsequenzen könne man aus der Nichtrezeption solch gravierender Entdeckungen wie der Lunds ziehen, die das wissenschaftliche Weltbild ihrer Zeit erschüttert hätten, wären sie zur Geltung gekommen? Offensichtlich ist das eine Frage der Deutungsmacht (*power or hegemony of interpretation*) und ihrer historischen Bedingtheit. Mackenthun verweist

anhand dieses Falls auf verschiedene Komponenten, derer es bedarf, damit eine Idee (bzw. Einsicht) »discursive power« erlangen kann: 1. Ein Autor und (zugänglicher) Text seien nötig, also sowohl eine Autorisierungsinstitution als auch zugängliche Distributionsmedien; 2. Ist ein wissenschaftliches Distributionsnetzwerk erforderlich sowie eine Gruppe von Rezipienten, die bereits sind, das neue Wissen anzuerkennen. 3. Müsse die Idee akzeptierbar bzw. »denkbar« sein; sie unterliegt also historischen Möglichkeits- als Denkbarkeitsbedingungen. Was einen aktuellen Horizont zu gravierend überschreitet, kann sich nicht durchsetzen. Die zeitgenössische Ordnung des Wissens limitiert also die Möglichkeiten der Deutungsmacht einer Entdeckung. 4. Um Deutungshoheit (*hermeneutic ascendancy*) zu erlangen, müsste die neue Idee eine alternative (und »bessere«) Erklärung der Phänomene liefern als das gegenwärtige Wissenssystem. Im Falle der damals geltenden biblischen Chronologie wäre eine komplette neue Narration der Weltentstehung und Besiedelung Amerikas nötig gewesen. 5. Zur Durchsetzung einer neuen wissenschaftlichen Idee seien oft attraktive Visualisierungen nötig, also »Sichtbarkeit« des Entdeckten. All diese Punkte seien in Lunds Fall nicht erfüllt worden, sodass anhand dieses Beispiels wissenschaftsgeschichtlicher Unfallforschung *ex negativo* gezeigt werden kann, was nötig gewesen wäre, um Deutungsmacht zu erlangen. Darüber hinaus schloss Lund die Akte selbst, indem er sich entschied, nicht mehr nach Europa zurückzukehren. Wenn Kierkegaard an Lund schrieb, es gelte eine Wahrheit zu finden, die wahr für mich sei – verweist er auf die Relativität und Subjektivität von Wahrheit »*pro me*«. Aber der Kampf um Deutungsmacht im wissenschaftlichen Diskurs hat andere Regeln für die Anerkennung von »Wahrheit«.

Eine Vermutung für Lunds Rückzug ins Private könnte, so Mackenthun, existentielle Angst vor den Konsequenzen seiner Entdeckung für sein protestantisches Weltbild gewesen sein. Das führt sie zur zweiten Fallstudie, Herman Melvilles Roman *Moby-Dick*. Der stark vom Calvinismus beeinflusste Melville führte, anders als Lund, zeit seines Lebens einen Kampf gegen die Lehren der Prädestination und Ursünde. Sein Denkstil sei »*avant la lettre*« auf die Dekonstruktion von wissenschaftlichen Sicherheiten und Wahrheitsansprüchen ausgerichtet gewesen, weil er der Einsicht folgte, dass Wissen und Wahrheit »effects of power« und daher historisch wie sozial kontingent seien. Seine literarische Figur für das (wissenschaftlich) Inkommensurable ist der Wal Moby Dick, der in keiner stabilen Repräsentation aufgehe und ein perfektes Beispiel für die Darstellung des Unintelligiblen sei. Hermeneutisch formuliert ist er das original Unzugängliche, das (romantisch wie existentialphilosophisch passend) Angst evoziert. Sein natürliches Element, das Meer, wird zur Figur des Unvordenklichen vor aller Zeit – womit die biblische Chronologie hier *literarisch* in Zweifel gezogen wird. Ahabs Spekulation über die Zeit vor der Schöpfung zeigt und

bezeugt seinen Widerstand gegen die geltende christliche Zeitrechnung, und zwar angesichts einer »cosmic power«, die älter sei als das Christentum – womit das Werden (und mögliche Vergehen) dieses belief systems vorausgesetzt wird. Auch Melville benutzt den Fund von Fossilien (von Wälen), um seinen Gedanken Gestalt zu verleihen – versteinerte Zeugen für das unvordenkliche Alter der Welt. Der Wal wird zum Symbol einer religions- wie wissenschaftsrevolutionären These der retrospektiven Infinität der Zeit. Unendlichkeit wird damit zum Prädikat der Immanenz, nicht mehr der Transzendenz, ebenso wie die (generische) Unsterblichkeit (des Wals) nicht mehr als Prädikat des ewigen, sondern des irdischen Lebens gilt.

Als drittes Beispiel aus derselben Zeit erörtert Mackenthun das Werk von Hudson Tuttle, der 1866 in »Origin and Antiquity of Physical Man Scientifically Considered« sowohl die biblische Chronologie als auch die Rassenlehre mit archäologischen bzw. geologischen Befunden widerlegte. Das Vergehen der Deutungsmacht der biblischen Chronologie korrespondiert mit dem Entstehen der Geologie Erklärungssystem. Von besonderen Interesse sind in diesem Fall der eigenwillige Kontext des Spiritualismus, zu dem Tuttle selber mit »Arcana of Nature« (1859/60) beigetragen hatte. Er gehörte zur ersten Generation der amerikanischen Spiritualisten und beanspruchte, sein Wissen direkt aus der Natur bezogen zu haben. Als Farmer in deutlicher Distanz zum Wissenschaftsbetrieb ruft er spiritualistische Quellen bzw. Stimmen als Deutungsermächtigung auf – was offensichtlich gewisse Anerkennung bei seinen Lesern fand. So fungierte der Spiritualismus in Zeiten der Krise des Christentums als eine »authorization of knowledge«, weil er auf die existentiellen Fragen ›Woher kommen wir‹ und ›Wohin gehen wir nach dem Tod‹ beruhigende Antworten geben konnte. Die Medientechniken des Spiritualismus bestanden in der kollektiven Meditation, einer flexiblen Anpassung an sich schnell wandelnde Kommunikationsmedien (Telegraf, Fotografie) sowie der »power of trance speech«. Mackenthuns Fazit lautet: »The validity and authority of a hermeneutic system are tied to its ability to explain the question of origin and the question of future destination. As geology was in the process of replacing Christianity's narrative of origins, Spiritualism offered itself, at least for a while (until the feeling of existential crisis became habitual), to give empirically based answers to the question of future destination.«

*Klaus Hock* (Religionsgeschichte, Rostock) handelt unter dem Titel »Der entgeisterte Blick« über »Geist(er)besessenheit im Religionsdiskurs«. Die Urimpression erzählt einen pneumatologischen Clash: einen pentekostalen Gottesdienst, bei dem die Teilnehmer begeistert, die Beobachter aber nur konsterniert sind. Angesichts dessen will Hock die Deutungskonflikte des Geschehens bearbeiten, insbesondere die Deutungen im Wissenschaftsdiskurs. Dazu erörtert er zunächst die prekäre Polysemie des ›Geistes‹ bzw. der

›Geister‹ in religionswissenschaftlicher Perspektive. Da das Konzept dominant christlich geprägt worden sei, ist es für kulturvergleichende Analysen nur begrenzt brauchbar, aber dennoch unvermeidbar. Hock konzentriert sich seinem Phänomenbestand entsprechend auf Geister (in ihrer Ambivalenz zwischen Engeln und Dämonen). Insbesondere die mittelalterliche ›spirituelle Geographie‹ kannte nicht nur Dämonen als teuflische Agenten, sondern auch die Seelen Verstorbener, sowie die Heiligen und die Engel, mit denen interagiert werden konnte (vgl. den Spiritualismus im Beitrag Mackenthun). Sein Fazit lautet: »dass vor der Neuzeit Vorstellungen über eine Beziehung der Menschen zu übernatürlichen Kräften und Geistwesen in den meisten Gegenden der Welt üblich waren und das gesamte politische, soziale, wirtschaftliche und kulturelle Leben beeinflussten.«

Durch die Reformation drohte allerdings, so Hock, »der Geisterwelt Ungemach«. Denn die Heiligen, Maria und die Seelen Verstorbener wurden nicht als kommunikable Geister anerkannt, sodass »die Welt von Geistern nach und nach entleert wurde« (was für den Barockprotestantismus zu prüfen wäre). Zwar glaubten auch protestantische Christen an die Existenz von Geistern und Dämonen, aber deren Realität war ungeklärt. Klar jedenfalls war, es seien keine Seelen von Verstorbenen. Diese (näherer Klärung fähige) Gemengelage bildete den Hintergrund für die protestantischen Missionare. Blieben vor allem die Dämonen übrig und (von Luther vertraut) der Teufel, ergab sich ein hybrider Referenzrahmen für die in der Mission des 19. Jahrhunderts sich vollziehende Integration von afrikanischen und protestantischen Kosmologien: Der Teufel wurde zum »entscheidenden Verbindungsstück« zwischen volkstümlichen Dämonologien und pietistischer Theologie: »Die Geistwesen der volkstümlichen Religion wurden in das pietistisch geprägte Christentum integriert, allerdings als Agenten des Teufels kategorisiert.« Infolgedessen konnten Protestanten auch afrikanische Religionen *in toto* dämonisieren – mit einem vorausgesetzten Transzendenzdualismus.

Das führte, so Hock, zu einem »Clash« der Kosmologien«. Die pietistische Theologie der Missionare sei moralisch-dualistisch strukturiert gewesen. Dagegen ist exemplarisch die Kosmologie der Yoruba *nicht* dualistisch, sondern besteht aus zwei Welten (Jenseits, Diesseits), die ontologisch durchlässig und holistisch konzipiert seien (also nicht eigentlich *zwei* Welten bilden). Der Deutungsmachtkonflikt entsteht dann, wenn die afrikanischen Geister dämonisiert wurden, eine strikte Demarkation zwischen den Welten eingeführt und beide moralisch wie ontologisch dualisiert wurden.

In der aktiven Adaption des Christentums durch die Afrikaner wurde in deren Christentum die vorchristliche Religion integriert – und zwar als dämonisch, auf dass die Konversion davon befreien und davor schützen sollte. Der »Haken« aber war, dass das Christentum sich nicht so mächtig in

der Bekämpfung des Bösen erwies, wie gehofft, was zu Rekonversion oder aber Verschärfungen führte.

Das exponierte Problemfeld hat ein erhebliches »Potenzial von Deutungsmachtkonflikten«, zumal die jeweiligen »Interpretationen« insofern »Deutungen« zu nennen seien, als sie auf »Behauptungen beruhen, die sich kritischer Rückfrage ein Stück weit entziehen [...], oder aber wissenschaftlich Feststellbares deutend transzendieren«, so Hock. Und nicht nur die Deutung der Phänomene sei strittig, sondern bereits ihre »Erfassung« und »Darstellung«, resp. deren Wahrnehmung und Beschreibung (vgl. die Beiträge von Angehrn und Liebsch), da dort bereits Deutung am Werk ist. Hock skizziert daran anschließend materiale Forschungsfelder für die Frage nach »Deutungsmachtkonflikte[n] im Religionsdiskurs«. Materialiter nennt er die Thesen, dass Gott im Zentrum der afrikanischen Religionen stehe; wieweit der Animismus ein sinnvolles Modell sein könne; und wie Geisterwirken bzw. die ›Besessenheit‹ zu deuten sei. Religionswissenschaftstheoretisch entwirft er eine dreistufige Unterscheidung von Religionsdiskursen: 1. Den zum religiösen Vollzug ›unmittelbaren‹ Diskurs (der als Diskurs bereits nicht unmittelbar sein kann), also etwa religiöse Rede; 2. den reflektierten Diskurs, in dem diese Unmittelbarkeit gebrochen werde, also etwa die Theologie; 3. den Diskurs mit Anspruch auf eine Außenperspektive, also etwa die Religionswissenschaft. Ob diese Stufung (der Distanz und von Hock sogenannten *vermeintlichen* Neutralität) ausreichend komplex ist, ob dazu nicht auch Religionstheorien und -philosophien wie auch (4.) Kommunikations-, Zeichen- und Interpretationstheorien gehören wäre eine Rückfrage; ob mit der Stufung nicht bereits eine Deutungsermächtigung durch Distanz zur (imaginären) Unmittelbarkeit insinuiert wird, eine *andere*. Klar ist jedenfalls, dass hier ein Feld eröffnet und differenziert wird, in dem man Deutungsmachtkonflikte verorten und näher bestimmen kann – und auch *muss*, wenn man sie nicht nur betreiben, sondern näher beschreiben will. Diese Notwendigkeit ergibt sich nicht zuletzt durch den dringenden Bedarf an (traditionell so genannter) hermeneutischer Reflexion auf die eigenen epistemischen Voraussetzungen in der Erforschung nicht-europäischer Religionen. Insofern konvergieren hier die theoretischen Ansprüche an Theologie wie Religionswissenschaft methodisch. Nur erscheint dann auch eine Stufenlogik der Diskurse als zu schnell zu deutungsmächtig.

*Stephanie Wodianka* (Französische und italienische Literaturwissenschaft, Rostock) untersucht unter dem Titel »Nur ein Mythos?« die Konfliktpotentiale des Mythischen in der Moderne. Ein Mythos wird erzählt und ist Gegenstand von Verstehen; jeder daher deutbar wie auch Mythen als kulturelle Phänomene deutbar sind – und umstritten. Wodianka fokussiert das Verhältnis von »Verstehen und Glauben«, das Mythen je verschieden

bestimmen, und zwar inwiefern diese Verhältnisbestimmung zu Deutungsmachtkonflikten führt.

Mythen als *belief systems* erörtert sie mit Roland Barthes, demzufolge sich der Glaube an den Mythos und das Verstehen durch den ›Mythologen‹ ausschließen, weil mythisches Denken (und Glauben) für Barthes »immer falsches Bewusstsein« seien. Damit zeigt sich Barthes eigenes *belief system*, das eines Aufklärers (mit ›richtigem‹ Bewusstsein), wobei er sich auf die ›Mythen des Alltags‹ als Aussagemodus und seine Evidenzwirkung bzw. seinen Wahrnehmungsmodus konzentriert, also einen formalen und funktionalen Mythenbegriff voraussetzt. Er unterscheidet drei Lektüren des Mythos: die des Produzenten (wie eines Journalisten), des Mythologen (der von außen die Funktion »als Betrug entlarvt«) und des Konsumenten (der der eigentlich Mythengläubige sei). – Dass damit selber ein *belief system* der ›Ideologiekritik des falschen bürgerlichen Denkens‹ mit entsprechendem Aufklärungspathos unterstellt ist, notiert Wodianka (was weiter zu analysieren wäre).

Um aber den Mythos als *belief system* zu begreifen, rekurriert sie auf Lévi-Strauss, der Mythen auf ihre diachrone und synchrone Struktur analysiert (und damit bereits als *System* oder als Funktion, die aus dem *semio-logischen* System der Analyse folgt?). Als Beispiel nimmt Wodianka Verfilmungen von Jeanne d’Arc, die sie mehr oder weniger patriotisch motiviert zeigen. Mythos als System heißt dann, dass sie in einem so oder so gearteten *belief system* eingebettet sind (womit Mythos und *belief system* bereits *unterschieden* wären). In diese Richtung weist auch Lévi-Strauss, der den systemischen Charakter auch *mythentranszendierend* begründet, durch die Vernetzung von modernen wie antiken Mythen (was ›Intermythizität‹ genannt werden könnte). Daraus resultiert ein Konfliktpotential in widerstreitenden Mythendeutungen.

Als dritte Ebene, neben der mytheninternen und -transzendierenden, fragt Wodianka nach dem »Status des Mythischen im kulturellen Gedächtnis«, d. h. nach der Bedeutung der Mythen in der oder für die Moderne. Was heißt es, ein Phänomen *als Mythos* zu deuten und ihm damit einen Status im kulturellen Gedächtnis zuzuschreiben? ›Nur‹ ein Mythos zu sagen, kann heißen, das so Benannte aus dem historischen Diskurs auszuschließen oder aber seine kulturelle Relevanz als Wertetradierung oder als Orientierung (vgl. den Beitrag Stegmaier) zu markieren. Die programmatische These Wodiankas ist: »Wer die Deutungsmacht über das Vorliegen und über den Status des Mythischen hat, wird in der Moderne bzw. in den Modernen diskursiv, historisch, medien- und kulturspezifisch verhandelt. Diese Konflikte gilt es ›hinter‹ den semantischen Deutungen und Umdeutungen von konkreten Mythen sichtbar zu machen.«

Als Hintergrund von Barthes These der neuen ›Konjunktur‹ benennt sie zwei ›Toterklärungen‹ des Mythos: erstens durch die Aufklärung, der aber

um 1900 eine um so lebendigere Wiederkehr des Mythos folgte; und zweitens durch das politisch motivierte Mythosverbot angesichts der Faschisten. Damit zeigt sie, wie der Mythosdiskurs ein Feld von Deutungsmachtkonflikten ist, wie an der Deutungsgeschichte einzelner Mythen auszuführen wäre (hier wären Blumenbergs Arbeit am Prometheus- oder am Höhlenmythos einschlägig [Arbeit am Mythos, Höhlenausgänge]). »Die Deutungsmachtkonflikte über Mythen sind im Zusammenhang zu sehen mit den Deutungsmachtkonflikten über den kulturellen Status des Mythischen z. B. im Verhältnis zu Geschichte, Religion und Spiritualismus.«

Exemplarisch führt sie den Deutungsmachtkonflikt über ›das Mittelalter‹ an, das positiv oder negativ verklärt werden konnte seit der Romantik, oder aber von mediävistischer Seite dagegen als Geschichte untersucht wird. Doch auch der Mediävistik liege ein »mythischer Kern« zugrunde. Der zeige sich etwa in der »Distanz-Betonung«, wenn Huizinga das Mittelalter als »Kindheitsära« der Welt beschreibt. Das zeige sich auch noch in der Annales-Schule, deren Entmythisierung mit einer anderen Remythisierung einher gehe: Zur Popularisierung und Legitimierung der Mediävistik wurde die »Geburt Europas im Mittelalter« zu belegen gesucht, bis dahin, dass Le Goff damit Antworten auf die (traditionell mythischen) Fragen (vgl. Sallustius) zu geben suchte, »Wer sind wir? Woher kommen wir? Wohin gehen wir?« (vgl. dazu den Spiritualismus im Beitrag von Gesa Mackenthun). »Der Gral der mittelalterlichen Kulturwurzeln wird in wissenschaftlichen Texten verheißen und macht sie auch zu mythisierenden Gründungserzählungen.« Wenn die Mediävistik dann die Exklusivrechte an der ›historischen Quelle‹ beanspruchte, war das zugleich ein eminenten Deutungsmachtanspruch.

Wodianka dagegen fragt kritisch: »Ist das Mythische nicht eher ein Deutungs-Katalysator als konfliktuöser Deutungs-Motor?« Das erörtert sie anhand von Balzacs *La vieille fille*, um dessen These zu exemplifizieren, dass die modernen Mythen noch weniger verstanden werden als die antiken – und daher noch mehr Konfliktpotential bergen. Aber statt das eskalieren zu lassen, gehe es um eine (literarische) Versöhnung mit dem »anhaltenden Nichtverstehen des Mythos«. Das sei bezeichnend für die Mythosdiskurse der letzten 20 Jahre, die irenische Pluralität der Mythosdefinitionen und die Selbstrelativierung der Definitionen, wobei die Machtfrage in der »Deutungshoheit über den Mythosbegriff« verschwiegen werde (womit Deutungsmacht als Definitionsmacht vorausgesetzt ist). Wodianka hält das für symptomatisch für eine »Wissenschaftskultur, die den Streit als bedrohlich oder unprofessionell empfindet«. Damit wendet sie die Frage nach Formen und Funktionen von Deutungsmachtkonflikten auf den Wissenschaftsdiskurs selber an: »Auch Konflikte darüber, wo Konfliktlinien überhaupt verlaufen dürfen und können, sind Deutungsmachtkonflikte«. Dann fragt sich nur, ob Wodianka mit ihrem Plädoyer für das Austragen solcher

Konflikte ihrerseits die Position von Barthes ›Mythologen‹ oder die des ›Produzenten‹ eines mythisch geladenen Agons einzunehmen gedenkt?

*Yves Bizeul* (Politische Theorie und Ideengeschichte, Rostock) schließt an die frankophone Diskurslage Wodiankas an mit seinem Beitrag ›Der Kampf um die Deutungsmacht in der Spätmoderne am Beispiel des Mythos des Clash of Civilizations‹. Zur Orientierung gibt er zunächst einen Überblick über die Geschichte des Mythos insbesondere in der Moderne. Fungierte die moderne politische Mythologie der Legitimation von Machtverhältnissen, Identitäten und Totalitarismen, verlor der Mythos seine ›Liberalität‹ (sowohl/als auch) und wurde zur ›Verschlussideologie‹ (entweder/oder). In der Spätmoderne hingegen führte die Pluralisierung von (Teil)Mythen zu einem ›Markt der Möglichkeiten‹ und Verschwinden der Einheitsmythen, was Bizeul auch als demokratischen Gewinn deutet (hier in Differenz zum Beitrag von Wodianka?). Pluralisierung der Mythen und ihrer Deutung führt zur Entzauberung und Entweihung – wogegen sich der Widerstand von rechtsextremen, neonationalistischen und fundamentalistischen Bewegungen richtet, die neue Monomythen propagieren.

Ein Beispiel dafür sei der Mythos des ›Clash of Civilizations‹. Bizeul versteht den als »Orientierungsmittel im Rahmen eines Kampfes um die Deutungsmacht« (vgl. den Beitrag Stegmaier). Nach dem Zerfall der Konstellation des ›kalten Krieges‹ ging es im Unterschied zum Modell der Anarchie oder des Endes der Geschichte um »die Darstellung neuer Koordinaten in einer [...] chaotisch gewordenen Welt«. So beschreibt Bizeul die politische Funktion dieses (zum Mythos *gewordenen*) Modells als Orientierungsvorschlag mit einem implizitem Geschichtsbegriff, der zyklisch verfasst durch die Dynamik von Widersprüchen bestimmt sei. Zeigt sich hier die mythogene Potenz von Geschichtsbegriffen? Nach Bizeul sei entscheidend der Raumbegriff, der nach Huntington als »konfliktträchtig« gilt in Form von sieben bis acht ›Kulturkreisen‹ (wird Geschichte hier *als Raum* naturalisiert?). Bemerkenswert ist – zumal nach Wodiankas Ausführungen –, dass Bizeul diese Groß Erzählung Huntingtons *als Mythos* begreift (und damit als ›Mythologe‹ Distanz einnimmt). Der Westen verliere heute seine Überlegenheit aufgrund des Werteverfalls – was Bizeul hermeneutisch als Symptom des Konservatismus und Pessimismus Huntingtons erschließt und ihn in die Tradition angelsächsischer Theorien des 19. Jahrhunderts sowie in die der europäischen »Dekadenz-Szenarios« stellt. In der Bewertung dieses Mythos zeigt Bizeul, wie sich die Orientierungs- und Befriedungsfunktion dessen umkehren kann: »Was als Beitrag zur Lösung von Konflikten entworfen wurde, sei im Endeffekt eine intellektuelle Brandbombe.«

Dass dieser Mythos nicht als ganzer falsifizierbar sei, zeige, dass er nicht auf Wahrheit, sondern auf Bedeutsamkeit und Effizienz ziele. Er bleibe so ambivalent, dass sich rechte wie linke Kräfte auf ihn beziehen können. Bi-

zeuls Thesen sind: 1. Dass sich dieser Mythos eine Denkform verdanke, die nicht analytisch-naturwissenschaftlich sei, sondern ein ›wildes Denken‹ das nach Lévi-Strauss ›totalen Anspruch‹ erhebe, alles erklären zu wollen (der nicht eingelöst werden kann). 2. Dass politische Ideologien in den Narrativen der Mediengesellschaft eine entscheidende Rolle spielen. 3. Dass diese Ideologien aber hinter dem »ganzheitlichen Anspruch« der neuen großen Mythen zurücktreten. Das eigentliche Ziel der Orientierung und friedlichen Lösung von Konflikten sei nur zu erreichen, wenn man die Weltanschauungen von ihrer Politisierung kritisch unterscheide – was allerdings selber ein »Teil eines Kampfes um die Deutungsmacht« sei.

*Peter A. Berger* (Allgemeine Soziologie und Makrosoziologie, Rostock) bearbeitet in seinem Beitrag »*Bilder sozialer Ungleichheit*«, anhand derer er die »*Versozialwissenschaftlichung sozialer Deutungsmuster*« kritisch analysiert. »Ungleichheitssemantiken« begreift Berger nicht als Abbildungen, sondern im Anschluss an Bourdieu und Luhmann als Konstrukte des Sozialen. Von ›Bildern‹ spricht Berger hier mit Bezug auf ›Gesellschaftsbilder‹ bzw. ›Deutungsmuster‹, die als Wahrnehmungs-, Bewertungs- und Klassifikationsschemata fungieren. Vorbereitet findet sich dieser Aspekt bereits bei M. Weber, wenn er von ›Weltbildern‹ sprach, die als geschaffene Ideen die Bahnen der Interessen und des Handelns bestimmen. (Warum hier von ›Bildern‹ gesprochen wird, stets mit Anführungszeichen, nicht nur von Deutungsmustern, Konzepten oder Perzepten, wäre bildwissenschaftlich eigens zu erörtern).

Bergers kritisches Interesse richtet sich vor allem auf die »*Versozialwissenschaftlichung*« der alltäglichen Deutungen, sofern sozialwissenschaftliche Deutungsmuster in den Alltag einwandern. Dazu rekurriert Berger auf U. Oevermanns Begriff der »sozialen Deutungsmuster«, die bereichsspezifisch als Normen und Wertorientierungen fungieren, bestimmte soziale Trägergruppen haben und selber deutungsbedürftig seien, z. B. das Deutungsmuster der ›protestantischen Ethik‹. Hermeneutisch bemerkenswert sei, das »zirkuläre Verhältnis von Wissenschaft und Alltagsdeutung« (Oevermann) in diesen Mustern, worin die ›*Versozialwissenschaftlichung*‹ von ›Alltagsdeutungen‹ gründe. (Das Problem lässt sich hermeneutisch differenzieren: zum einen am Ort der Sozialwissenschaften als mustergeleitete Konstruktion des Gegenstandes, was Nietzsche ›Zurechtmachung‹ genannt hätte; zum anderen als sekundäre Verwissenschaftlichung ›alltäglicher Deutungen.‹).

Exemplarisch zeigt Berger an der Studie von P. Sachweh (Deutungsmuster sozialer Ungleichheit), wie in alltäglicher Deutung Ungleichheit zwischen ›Notwendigkeit‹ und ›sozialem Konstrukt‹ variiert, worin sich jeweils die Perspektivität des Deutenden (und des Sozialwissenschaftlers) manifestiert. Wie die wissenschaftlichen Deutungsmuster in die Deutungs-

praxis übergehen, zeigt sich analog, wenn Klassifikationen von sozialen Gruppen einem Gesellschaftsbild folgen, das sozialwissenschaftlich induziert ist.

Eine weitere Komplikation ergibt sich, wenn Berger (anhand von E. Barlösius) die Bilder von ›Haus‹, ›Zwiebel‹ und ›Kartoffel‹ als »Bilder sozialer Strukturen« vorführt, die zur »Popularisierung von Wissenschaft« dienen sollen. (Dabei wird offenbar ein vermeintlich lebensweltnahes Deutungsmuster wissenschaftlich konstruiert mit dem Kalkül auf um so erfolgreichere Rezeption seitens der Lebenswelt. Wäre das nicht statt Ver sozialwissenschaftlichung eher ›Veralltäglichung‹ sozialwissenschaftlicher Deutungsmuster zu nennen, wenn nicht Banalisierung?). Solche vermeintlichen ›Abbilder‹ stellen nach Berger ›Intellektuelle Strategien‹ dar, mithilfe derer Sozialwissenschaftler um die Deutung von sozialer Wirklichkeit konkurrieren, wobei bildliche Darstellungen besonders erfolgreich zu sein versprechen. (Hier wäre der Preis von ikonischer Prägnanz bildkritisch zu bedenken. Eine genauere Analyse der Bildpraktiken des eindrücklichen Abbildungsmaterials könnte das eingehender zeigen).

Nach den Ikoniken geht Berger den Semantiken sozialer Ungleichheit nach, die er mit B. Giesen als drei ›Topologien‹ differenziert (innen/außen, vertikal, ordinal). Damit ergibt sich in der Deutungsmusteranalyse einerseits eine Möglichkeit zur Deutung der Deutungsmuster, also zur ›Metadeutung‹, andererseits ergeben sich Kriterien zur Optimierung solcher Deutungsmuster und auch zu deren Kritik, wie Berger notiert: »Ersichtlich wird daraus, dass an der ›Herstellung‹ sozialer Kategorien oder Gruppen und der Zuschreibung von ›Identitäten‹ nicht nur politische Interessen, sondern auch als eher ›distanziert‹ geltende sozial- und kulturwissenschaftliche ›Beobachter‹ beteiligt sind.«

Diese Beobachterbeteiligung ist erwartbar und wird hier plausibel nachgewiesen. Offen hingegen bleibt die Frage, inwiefern imaginäre und antizipierte Rezipientenbeteiligung einfließt in die semantische und ikonische Deutungsmusterproduktion. Die Deutungsinterferenzen von Wissenschaft und Lebenswelt sind für die Deutungsmachtanalyse offenbar so ertragreich wie methodisch und materialiter noch differenzierungsfähig.

Birger P. Priddat (Politische Ökonomie, Witten/Herdecke) erörtert in seinem Beitrag »Oeconomia perennis« unter der These »Wechsel der Deutungsmacht« »Drei Stationen der Geburt der Ökonomie aus der Theologie«. Auf dem Hintergrund der *oeconomia divina* untersucht er die Transformation der theologischen Deutungsmacht in der Ökonomie an den Stationen John Locke, den Pysiokraten und Adam Smith.

1. Das *dominium terrae*, der Herrschaftsauftrag Gottes an den Menschen (Gen 1,28) wurde von Locke aufgenommen als »Arbeit/Eigentum-Regel«, der zufolge der Mensch sein (Land)Eigentum auch zu bearbeiten habe,

wolle er nicht seines Eigentumsrechts verlustig gehen. Arbeit werde so zum göttlichen Auftrag und zu einer Art »Gottesdienst«, mit der menschheitsgeschichtlich Heil erarbeitet werden könne. Die *oeconomia humana* erscheint somit als »Exekutivorgan« der *oeconomia divina*, auch wenn Differenz und Kontrast bestehen bleiben, sofern letztere auf Erlösung angelegt sei. Wie kooperieren oder konvergieren beiden Ökonomien dann final und aktual? Locke zufolge (in Priddats Interpretation): »Gott übergibt seinen bevorzugten, mit Vernunft ausgestatteten Geschöpfen mandatarisch seine Schöpfung, um sie sie stellvertretend für ihn vollenden zu lassen.« Den finalen Schluss dieser These begründet Priddat in seiner Lockeinterpretation (wobei die starke These der an die Menschen delegierten *Vollendung* noch näherer Begründung fähig erscheint). Der Auftrag zur »vollständigen Aneignung der Erde« wird von Locke eigentums- wie arbeitsrechtlich begriffen und ziele auf Arbeit und Zeugung bis zur vollständigen »Inbesitznahme«: »Dann erst ist, lautet das implizite Resultat, die Schöpfung vollendet« (so Priddat; wobei der Vollendungsbegriff näher zu bestimmen wäre in Differenz zur theologischen Eschatologie). Eine politische Pointe Lockes besteht darin, dass die tradierten Herrschaftsformen für diese Finalbestimmung ineffizient seien. Politik sei vielmehr aufgrund der in der *oeconomia divina* begründeten *Naturrechtsökonomie* zu verfassen. Die horizonteröffnende Wendung besteht darin, mit der Heilsökonomie eine Freistellung zur Selbstbestimmung sozialer Ordnung begründet wird (im *civil state*), statt an einer hierarchische Schöpfungsordnung festzuhalten. Was bei Luther bereits als theologisch begründete Freistellung der ›Weltlichkeit der Welt‹ begriffen wurde, wird hier in seiner Konsequenz für die *oeconomia humana* entfaltet. »Die Deutungsmacht der *oeconomia divina*, die schicksalhaft das Leben bestimmte, wird als Auftrag der Menschen zur ihrer Selbstherrschaft übernommen.« (Eine kritisch regulative Vorstellung der eschatologischen Vollendung scheint dann aber aus dem Blick zu geraten.)

2. Die französischen Physiokraten erscheinen auf diesem Hintergrund als zweite Säkularisierungsform der *oeconomia divina*. François Quesnay zufolge wird die Heilsordnung manifest in der Naturordnung, die wissenschaftlich *erkannt* werden muss, sodass die Theorie der *oeconomia humana* zu einer »Spiegelwissenschaft« der *oeconomia divina* wird. »Wenn die vernünftige Regelung der Ordnung der Gesellschaft und ihrer Wirtschaft dem Wesen Gottes entspricht, reicht es, sich mit den irdischen Regelungen zu begnügen. Der Rest ist heilsplanerisch abgesichert.« Allerdings zeigt sich hier die latente Deutungsmacht der Theologie noch deutlich, wenn Ökonomie (gleich: Ordnung) ein Regierungsparadigma impliziert, und die divine Ökonomie daher eine Theokratie mit dem »theodizialen« Anspruch, die beste aller möglichen Welten zu realisieren. Nur ist die Aufgabe der ›Prästabilerung‹ von deren Harmonie bei den Physiokraten auf den Menschen übergegangen – was nur möglich ist *aufgrund* der Absicherung durch den

(so konzipierten) göttlichen Heilsplan. (Die darin in Anspruch genommene Komplementarität und Konvergenz von diviner und humaner Ökonomie bleibt allerdings stipuliert und in ihrer Belastbarkeit fraglich).

3. Adam Smith's Politische Ökonomie wird von Priddat als dritte (finale?) Säkularisierungsinstanz der Ökonomie interpretiert. Das »profit-making« setzt (funktional!) Habgier voraus und frei (bzw. »self-interest«), die in ihrer Pluralität sich gegenseitig korrigiere, sodass der »Markt als moralische Instanz« fungiere. (Theologisch bemerkenswert ist, dass hier ein Kardinallaster zum *movens* der Ökonomie wird und eine funktionale »Malitätsbonisierung« vertreten wird, die jedoch eine Selbstregulierung des Marktes voraussetzt – woran man Zweifel hegen kann). Die Umwertung der *avaritia* verfähre nach Priddat systemtheoretisch. Aber ob tatsächlich die »Tugendfrage [...] systemisch gelöst« wird, oder doch eher funktional reduziert, wird man fragen können. »Tugend wird durch Marktordnung ersetzt«, und diese Ersetzung ist eine Verschiebung und Umbesetzung der Tugend *durch* Marktordnung. Diese Umbesetzung bedarf offenbar zur Stabilisierung und Plausibilisierung der Grundmetapher der »invisible hand« Gottes, um die Selbstregulierung moralisch zu verfassen. Priddats These »Theologie wird zu einer ökonomischen Theologie« wird daher doppeldeutig, sofern daraus eine theologische prästabilisierte (?) Ökonomie folgen soll. Der *theologische* Deutungsmachtbedarf der Ökonomietheorie zeigt sich jedenfalls in ihrer metaphorischen Imprägnierung. Oder wird hier die (damals noch anerkannte) Deutungsmacht der Religion »ausgebeutet«, wie eine natürliche Ressource, um damit eine enttheologisierte Ökonomie zu begründen? Dann wäre Smith ein Beispiel der explorativen Bewirtschaftung von Deutungsmachtressourcen – zur Ermächtigung einer theologisch dann strikt unabhängigen Ökonomie? Das ist deswegen bei Smith nicht der Fall, sofern oder weil die invisible Hand lenkt und ordnet (auf dem Umweg der Empfindungen des Menschen). Offensichtlich ist der Markt nicht *suisuffizient* in seiner Regulierung, sondern bedarf eines Metaregulativs, das hier »resttheologisch« gedeutet wird: durch »die göttliche *providentia* als allgemeinstes Modell von Ordnung, bei Smith transformiert über die Ordnung der Natur und ihrer Anthropologie der ursprünglichen Empfindungsausstattung.« Gilt dann, die Ökonomie(theorie) bedarf der Deutungsmacht der Theologie zur (Selbst)Ermächtigung, und sei es nur als kritisches Metaregulativ einer imaginären »unsichtbaren Hand«? »Die Deutungsmacht liegt in der Hand der Prozessbeobachter«, notiert Priddat und endet offen: »Können wir die Leere Gottes ersetzen? Reicht die uns übergebene Deutungsmacht unserer selbst?«.

Wer so *fragt*, zeigt zumindest Zweifel an einem teleologischen Säkularisierungsmodell. Darauf mit (gar substantialistischen) Genealogien zu antworten, wurde bereits von Blumenberg zureichend widerlegt. Aber eine kulturhermeneutisch relevante Frage bleibt die nach der Aufschlussqualität

oder der Symptomatik solcher leisen Zweifel an der theologisch induzierten Enttheologisierung der Ökonomie. Was wurde in der Geschichte ihrer Selbstentmächtigung invisibilisiert – und geistert als *Invisibilisiertes* weiterhin durch ihre Geschichte? Es zeigt sich jedenfalls ein Deutungsbedarf, der jenseits von Apologetik oder Polemik die Frage nach der Ökonomie als ›belief system‹ aufwirft. ›Was sollen wir tun?‹ heißt auch: ›Wie sollen wir handeln?‹ in ökonomischer Ausdifferenzierung. Eine Antwort darauf ist wohl unmöglich, ohne sich der Frage zu stellen ›Was dürfen wir hoffen?‹. Eine Wiederkehr von Religion oder Gott entlastet nicht davon, diese Frage in eigener Verantwortung zu beantworten. Die Deutungsmacht wirft eine Verantwortungsfrage auf, die sich weder von einer autonome Ökonomie entsorgen noch an die Theologie delegieren lässt.

*Hans Michael Heinig* (Kirchenrecht und Staatskirchenrecht, Göttingen) erörtert »Deutungsmachtkonflikte als Deutungs- und Machtkonflikte im Religionsrecht«. Gründe(te)n nach Manow politische Deutungen in Weltbildern, so zeigt sich die Konsequenz dessen in Heinigs Darstellung der Deutungsmacht des Rechts. Im Selbstbild des Juristen richte sich diese Deutungsmacht allein auf die Rekonstruktion des Sachverhalts (erste Konstruktion) und auf die entsprechende Normenauslegung als Deutung des Gesetzestextes (zweite Konstruktion). Dabei gelte dieses Vorgehen als transparent reguliert durch Auslegungsmethoden sowie die (hermeneutisch nicht belastbare) ›Wortlautgrenze‹ der Auslegung. Wenn zudem diese gesamte Praxis ihre Legitimation durch die »Unterscheidbarkeit von Rechtssetzung und Rechtsanwendung« erhalte, die Auslegung (in der Anwendung) aber »ein rechtsschöpferischer, da normkonkretisierender Prozess« sei – werden von Heinig alle Legitimationsstrategien der Rechtsprechung als im Grunde unhaltbare Konstruktionen dargestellt. Die Aporie formuliert er so: »Die Deutungsmacht im Recht ist so gesehen immer beides: hochgefährlich und unvermeidbar«. Die weitergehende Frage wäre, ob hier Selbst- und Fremdtäuschung im Spiel ist, die ebenso notwendig wie notwendig zu kritisieren ist. »Es geht in der juristischen Methodenlehre nur vordergründig um eine Anleitung zur richtigen Rechtsdeutung – und ganz wesentlich um Bedingungen zur Akzeptanz von Rechtsmacht.« Dienen dann die Unterscheidung von der Politik (als Rechtssetzung) und die juristischen Auslegungsmethoden nur dem *Schein* einer Selbstlegitimierung zur Erhalt der Deutungsmacht – was gleichwohl sozial notwendig zu sein scheint?<sup>109</sup> Vollzieht sich hier eine Dekonstruktion der Deutungs-

---

<sup>109</sup> Die Ungründe dieser Sprach- als Machtpraxis des Rechts wären im Anschluss an die Studien von H. Vorländer zur Deutungsmacht des Bundesverfassungsgerichts zu diskutieren.

macht des Rechts – oder (zugleich?) eine pragmatische Affirmation, die die Faktizität geltend macht?

Im Blick auf das Religionsrecht verschärft sich die Lage, sofern Recht sich säkular und neutral verstehe (faktisch oder kritisch regulativ?). Woher und inwiefern kann Recht dann Deutungsmacht über Religion haben? Im ersten Beispiel (BVerfGE 33, 23) geht es um einen Pfarrer, der als Zeuge sich weigert, vereidigt zu werden mit Verweis auf die Bergpredigt. Das Bundesverfassungsgericht gab ihm schließlich recht. Aber der Verfassungsrichter von Schlabrendorff versucht ihn in einem Sondervotum zu widerlegen – mit den Mitteln einer Belehrung über die richtige Auslegung der Bergpredigt. Dass und wie das geschieht nennt Heinig »geradezu bizarr«, denn: »Hier ersetzt theologisches das gebotene richterliche Urteilsvermögen.« Wieweit es um das *theologische* Urteilsvermögen des Richters bestellt ist, wäre eigens zu klären. Bizarr jedenfalls ist, dass sich ein Richter theologische Kompetenzen anmaßt, für die er schlicht keinerlei Expertise vorzuweisen hat. Und juristisch wird hier die Deutungsmacht des Rechts in Religionsfragen überschritten, sofern der Minderheitenschutzfunktion der Religionsfreiheit verkannt wird.

Das zweite Beispiel (BVerfGE 93, 1, 19 ff.) »für überschießende Deutungsmacht durch Gerichte« ist das Kruzifixurteil, das darüber entschied, ob in bayrischen Volksschulen das Kreuz hängen darf. Zur Begründung argumentierte die dortige Regierung, das Kreuz sei ein Kultursymbol und kein religiöses Zeichen. Das Verfassungsgericht hielt dagegen mit dem Argument, das Kreuz sei »Symbol einer bestimmten religiösen Überzeugung«, das die »im Opfertod Christi vollzogene Erlösung des Menschen von der Erbschuld« versinnbildliche. Das Gericht beansprucht hier Deutungsmacht über die religiöse Bedeutung des Kreuzes (woher und mit welcher Kompetenz?), mit der »paternalistische[n]« Konsequenz eines »höchststrichterlichen Schutzes der Kirchen vor einer Selbstsäkularisierung«.

Heinig verfolgt die Frage zunächst im Grundsätzlichen: Wie vom säkularen und neutralen Recht überhaupt Religion als solche identifizierbar sei (am Beispiel der Bahá'í). Das Bundesverfassungsgericht lässt nicht die Behauptung und das Selbstverständnis der Religionsvertreter maßgeblich werden, sondern es müsse sich »nach geistigem Gehalt und äußerem Erscheinungsbild« »tatsächlich« um Religion handeln. Um das zu beurteilen, brauche es religionstheoretischer Kompetenz.

Damit wird erstens eine bestimmte Metakompetenz für notwendig erkannt (kann für ›das Recht‹ bzw. die Gerichte vorausgesetzt werden?), zweitens ein Religionsbegriff (welcher, warum?) und drittens die Kompetenz durch Fremdzuschreibung etwas unter diesen Begriff zu subsumieren oder zu exkludieren. Wenn dahingehend Deutungsmacht beansprucht wird, fragt sich, woher diese Kompetenzen stammen, falls sie vorliegen sollen? Dabei wird evident, dass hier bestimmte Vorentscheidungen gemacht

werden, die der Deutungsmacht dieser oder jener Methode, Großtheorie und Diskurslage folgen. Die Ausführungen Heinigs belegen die kritische Anerkennung der Deutungsmacht der Systemtheorie in dieser Hinsicht, die folglich als Deutungsermächtigungsgrund fungiert, nicht zuletzt, um Religion von funktionalen Äquivalenten abzugrenzen. Wenn denn die Differenz Transzendenz/Immanenz als basal behauptet wird für die Kommunikation von Religion – wird mithilfe einer Theorie, die weder rechts- noch religions-spezifisch ist eine Fremdzuschreibung vorgenommen, die problematisch bleibt, nicht zuletzt, weil sie als Theorie von rein immanenten Praktiken Transzendenzkompetenz beansprucht. – Klar wird in diesen Ausführungen die mehrstellige Kontingenz dieser Deutungspraxis. Dass dabei das Hören auf die Selbstverständnisse der zur Entscheidung stehenden dezidiert *nicht* zu berücksichtigen sei, ist dabei eine nicht selbstverständliche Exklusion (vgl. den Beitrag von Liebsch).

Im Unterschied zur juristischen Marginalisierung der Selbstbeschreibung *als* Religion gilt für Heinig (mit Luhmann) als Religion das, »was religiöse Kommunikation als religiöse Kommunikation (an)erkennt«, also gerade die juristisch exkludierte »Selbsterkennung von Religion als Religion«. Daher erklärt Heinig, das Selbstverständnis könne *nicht* eine negitable Größe für die Rechtsdeutung sein. Resultiert dieses Postulat aus der Systemtheorie, der dann die Deutungsmacht über die Regeln der Rechtsanwendung zugeschrieben bekäme? Heinig rekurriert (ergänzend?) auf die Aufgabe des Religionsrechts, die »Selbstdeutungsfunktion der Religion zu schützen«, also auf intrinsisch juristische Gründe für sein Postulat.

Dieser Einhegung der Deutungsmacht des Rechts durch das Postulat der Berücksichtigung des Selbstverständnisses sei allerdings mit einer Plausibilisierungsforderung zu begegnen, um den Missbrauch der Freiheitsrechte verhindern zu können. So müsse das äußere Erscheinungsbild einer Religion mit ihrem Selbstverständnis korrelieren (was allerdings selbst für katholische wie protestantische Kirchen gelegentlich prekär werden könnte). Ob weitergehende »Tests der Plausibilität« einer Religion als Religion kraft juristischer Religionsvorverständnisse reliabel und valabel sind, bleibt *quaestio disputanda*, die am Phänomen zu erörtern wäre (hier reichen, wie Heinig zeigt, funktionale Zuschreibungen nicht). Die Regel für die Deutungsmacht ist jedenfalls die Funktion der Religionsfreiheit als Minderheitenschutz, dessen Missbrauchbarkeit kritisch zu begegnen ist. Damit bleibt die Deutungsmacht des Rechts eine »*circa religionem*«, nicht »*in religione*«, die sich daher oben genannter Aufklärungen über das »richtige Selbstverständnis« einer Religion zu enthalten hat (aus Kompetenzmangel wie aus der Funktionsbestimmung des Rechts).

»Grundrechtsdogmatischer Sitz der Selbstverständnisberücksichtigung ist die Definition der »Brutto-Freiheit«, d. h. die nähere Bestimmung dessen, was in einem konkreten Fall vom Schutzbereich der Religionsfreiheit

erfasst ist. Auf der Ebene der Bestimmung der Schranken eines Grundrechts (»Netto-Freiheit«) kann dem Selbstverständnis hingegen keine definitive Bestimmungsmacht zukommen.« Das erläutert Heinig schließlich am Kopftuchurteil (BVerfGE 108, 282). Das Tragen eines Kopftuchs wird als *mehrdeutiges* Symbol anerkannt, das erst »im Zusammenhang mit der Person, die es trägt« näher bestimmt werde. Daher wird auf die mündliche Verhandlung mit der Trägerin verwiesen, sodass durch deren Selbstausskunft über die »Botschaft« entschieden wird, die sie vermitteln will und welche nicht. – Insofern überrascht das Urteil Heinigs, das dieses Vorgehen mustergütig sei insofern, als »dem Selbstverständnis keine dominante Bedeutung« zuerkannt werde. Liegt doch offenbar die Entscheidung über das Kriterium und Maß der Berücksichtigung des Selbstverständnisses *de jure* beim Gesetzgeber, *de facto* aber bei den Rechtsanwendern – wie in der Deutungsmacht des Bundesverfassungsgerichts bis zur wissenschaftlichen Deutung von dessen Praxis.

Thomas Klie (Praktische Theologie, Rostock) wechselt das Register von den »letzten Dingen« zum Tod, genauer in die »Deutungsmachtkonflikte angesichts des Todes«. Seine praktisch-theologisch motivierten »Streifzüge durch die spätmoderne Bestattungskultur« geht davon aus, dass die Theologie zum »*brutum factum* des Leichnams kaum etwas zu sagen weiß«, und das eine »prekäre Leerstelle« ist, weil »der Tod in seinen zahlreichen Performanzen immer schon Zeichen seines Gegenteils ist: des Lebens« (was näher zu klären wäre: des Lebens der Überlebenden, des vergangen oder künftigen Lebens?).

Sein erstes Beispiel ist die Schweizer Firma Algordanza, die aus Kremationsasche Diamanten produziert als »Lebensjuwelen«. Diese Praxis akzeptiere den Tod nicht als natürliches Ende menschlicher Sinnproduktion, sondern fliehe die Todesfolgen im Regress in die Intimität von »Privat-Reliquien« der »Selbst-Ikone«. Klies Fazit lautet: »Modernität entbindet – letztlich auch von traditioneller Sepulkralkultur.«

Aller Bestattungskultur voraus geht die »Deutung des Ablebens« in der Trauerfeier, einem Deutungsmachtereignis besonderer Art, als es die *letzte* Deutungen seien (wirklich »letzte«?). Die Kirchen begegnen auf diesem Feld einer »säkularisierten »Pastoralmacht«, wie Klie mit Foucault formuliert. Hier konkurrieren und konfigurieren die Professionen von Pfarrer und »freien Rednern« ökonomisch wie semantisch und pragmatisch um die Deutungsmacht: »Die jeweilige Lebensdeutung durch den Redner bzw. den Prediger hat »das letzte Wort«, dem aktuell nicht mehr widersprochen werden kann.« Welche Deutungen sich hier als »mächtig« erweisen, sei eine so fundamentale wie empirisch noch offene Frage.

Was freie Trauerredner zu bieten versprechen, erhebt Klie aus dem Webauftritt der »Bundesarbeitsgemeinschaft Trauerfeier e.V.«, mit dem Ergeb-

nis, dass das die Qualitätsansprüche evangelischer Bestattungen hier »umstandslos für die *nicht*-christliche Konkurrenzkasualie reklamiert« werden. *De facto* würde aber in freien Trauerreden das Leben der Verstorbenen stark rationalisiert, ethisiert und naturreligiös gedeutet. Mit Josuttis ist sein Fazit, dass die Situation nicht einfacher werde, wenn man sie marktwirtschaftlich statt eschatologisch definiere.

Die gegenläufige Reaktion der Kirchen auf die »Konkurrenzsituation« sei meist ein »Überbietungsgestus«, mit dem sie sich den »Bedingungen des Deutungsmarktes« entzögen. Folgt Klie hier einem marktwirtschaftlichen Deutungsmodell, bis dahin, dass der Text der Predigt »frei aushandel- und applizierbar« sei? Und erinnert es an den kritisierten »Überbietungsgestus« wenn die Bestattungspredigten »den Horizont grundsätzlich weiter spannen können als das »ehrende Angedenken«? Eine Frage wird sein, was für die Deutungsmacht der »Osterbotschaft« spricht, wenn sie *nicht* in Deutungsmachtkonkurrenz agonal loziert wird (wie es der Beitrag von Liebsch andeutet).

Martina Kumlehn (Religionspädagogik, Rostock) behandelt »Deutungsmacht und Deutungskompetenz« im Blick auf »Deutungskonflikte im Ringen um die adäquate institutionelle und konzeptionelle Form religiöser Bildung«. In einem ersten Teil erörtert sie den Streit, in »welcher Form Religion am Ort des öffentlichen Bildungswesens vorkommen soll« als Deutungsmachtkonflikt, institutionell konkret in der Alternative von konfessionellem Religionsunterricht und (vermeintlich) weltanschaulich neutralem Unterricht in »Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde«. Dazu klärt sie die grundgesetzlichen Bedingungen, folgt (kritisch) dem Böckenförde-Theorem und notiert, dass der Staat in Sachen Religion seine Deutungsmacht dezidiert begrenzt (vgl. den Beitrag Liebsch), was allerdings prekär wird in Deutungsmachtkonflikten. Wie und wie unterschiedlich von der Deutungsermächtigung der Religionsgemeinschaften evangelischer- und katholischerseits Gebrauch gemacht wird, zeigt Kumlehn anhand der einschlägigen EKD-Verlautbarung (von 1971!), in der auch die evangelischen Kirchen *ein selbstkritisches* Verhältnis zur Deutungsmacht über die eigene Tradition einnehmen (folgt dann eine Delegationskaskade der Deutungsaufgabe bis hin zu den Schülern?). So gesehen kommt dem Religionsunterricht dann die Aufgabe der Deutungsermächtigung der Schüler zu – wobei nicht die faktischen, historischen und institutionellen Machtverhältnisse und -praktiken zu vergessen sind.

Kumlehn plädiert für eine Deutungskonfliktkultur. Setzt man mit der problemgeschichtlich informierten Theologie wie Philosophie einen *modalen* Machtbegriff voraus, ist die Ermöglichung von RU eine *Ermächtigung*, die relative Öffnung der Inhalte ebenso eine Ermächtigung der Lehrenden bis hin zur Ermächtigung der Lernenden. Darin zeigt sich bereits

eine Zielbestimmung, die Kumlehn als Deutungskompetenz (und Partizipationskompetenz) der Schüler begreift. Es geht damit um eine Deutungsmacht (der Religionsgemeinschaften), die die Lernenden zu ermächtigen sucht, in der semantischen Qualifizierung, *selber deutungsmächtig* zu werden. Die vorausgesetzte Selbstbeschränkung (von Staat ebenso wie von den Kirchen) ist allerdings diakritisch: ein Symptom für geschichtliche Bedingungen, die darin ihrerseits ihre Deutungsmacht (im Sinne des Dispositivs) zeigen. Wer an diesen Bedingungen *nicht* partizipiert (›Aufklärung‹) oder sie nicht (vorbehaltlos?) anerkennt – kann nicht ohne Komplikationen *Gebrauch* von dem so Ermöglichten und Freigestellten machen.

Die nähere Konkretion führt Kumlehn in die Konflikte um die Alternativen zum Religionsunterricht, insbesondere um LER. Der Deutungsmachtanspruch von Befürwortern von LER besagt negativ, der konfessionelle Religionsunterricht sei fragwürdig (wenn nicht unververtretbar), positiv, nur LER sei auch weltanschaulich neutral, wie es staatlich geboten sei. Dass dagegen GG §7 steht, ist das eine; das andere ist der Einspruch der Kirchen gegen die *alternativlose* Einführung dessen. Damit geht es um einen Deutungsmachtkonflikt in »Angelegenheiten weltanschaulich-ethischer Orientierung«. Wann der wo, von wem, wie und warum medial inszeniert wird, wäre eigens zu erörtern. Kumlehn geht auf die Plakate der Kontrahenten ›Pro Reli‹ und deren Gegner ein, die mit der medialen Evokation von Deutungsmustern operieren, die je für sich signifikant sind. Sie zeigt zudem, dass die zentrale Formel für LER »weltanschaulich neutral, aber nicht wertneutral« inkonsistent ist. Denn die vertretenen Werte seien »keineswegs weltanschaulich neutral«, sondern vom antiken und christlichen Kulturtraditionen bestimmt. »Wo starke Wertsetzungen stattfinden, haben wir es also auch mit weltanschaulichen Positionierungen zu tun« (was z. B. mit Wittgensteins Deutungsfigur des ›Weltbilds‹ explizierbar wäre im Kontext von *Über Gewißheit*).

Das wäre auch auf der Ebene des Deutungsmachtanspruchs bereits fassbar, sofern solch ein Anspruch (zumindest in *Gegenbesetzung* zum Religionsunterricht) von einem Deutungshorizont zehrt, der nicht weltbildlos sein kann. Auf der Ebene der Rhetorik und Ikonik ist das ebenso fassbar, als die vehementen Vertreter von LER in einem Weltbildkonflikt agieren, der als Deutungsmachtkonflikt in Fragen der Werte ausgetragen wird. Insofern wäre die weitergehende These, dass die Weltanschauungsneutralität hier zum pragmatischen und performativen Selbstwiderspruch wird, zudem wenn sie als Faktum behauptet und nicht als (selbst)kritisches Regulativ geltend gemacht wird (wie im Falle des Rechts). Kumlehns Argument ist, dass der Anspruch auf »Lebenshilfe« bis zur »Lebensgestaltung« durch LER die »Lebensdeutung« deutlich überschreitet (die eigens zu klären wäre, vgl. J. Lauster) und Gefahr laufen kann, an eine »Tyrannei der Werte« zu grenzen (wie sie in Anklang an E. Jünger formuliert). Fraglich und auch strittig wer-

den dann final und liminal die Zielbestimmungen des Unterrichts, sei es LER oder Religion: ob es um Kompetenz geht (welche, woher und wozu), um *Deutungskompetenz* oder mehr, oder ob es um *Orientierung* geht, und in welcher *Distanz* dergleichen gelehrt und gelernt werden soll. Dass darin Deutungshorizont wie Weltbilder unvermeidlich sind, ist mit Kumlehns Beitrag geklärt – und eröffnet weitere Forschungshorizonte. Eine Frage könnte sein, wie, von wem und in welcher Bestimmtheit und Funktion ›Neutralität‹ beansprucht wird, was semantisch wie pragmatisch hoch mehrdeutig ist und daher deutungsbedürftig. Entsprechend fragt Kumlehn: »ob sich Deutungsmachtansprüche religiöser Traditionen möglicherweise sogar eher unkritisch mitteilen, wenn ein solcher Unterricht nicht vor einem transparenten Deutungshorizont erfolgt, der durch die Erfahrungen der Lehrkraft mit diesen jeweiligen Traditionen – selbstverständlich in sehr pluralen Formen und Zugängen – mit bestimmt und entsprechend zu befragen ist.«

Das aufnehmend untersucht Kumlehn in ihrem ausblickenden zweiten Teil nach »Deutungs- und Differenzkompetenz in religiösen Bildungsprozessen«. Mit B. Dressler vertritt sie die These, es sei zwischen LER und konfessionellem Religionsunterricht deutlich feiner zu differenzieren nötig als nur ›konfessorisch‹ und ›neutral‹ einander entgegenzusetzen. Sofern beide Unterrichtsmodelle Deutungskompetenz prästendieren (und damit ihrerseits Deutungskompetenz beanspruchen, also auch Deutungsmacht), begreift sie die Differenz des konfessionellen RU als von der Einsicht geleitet, dass religiöse Deutungskompetenz nicht nur in Kompetenz und Hermeneutik aufgehe, sondern um die Selbstbezüglichkeit und die Differenz um Anderen der Deutung wisse.

Darüber hinaus verweist sie auf die ausstehende Berücksichtigung der Machtfragen (mit D. Schulz und M. Foucault), sofern das Subjekt im Bildungsprozess stets auch ›subiectum‹ sei, also Diskurspraktiken unterworfen, die die Freiheit von und zur Deutung deutlich einschränken. Dann könnte eine so verstandene religiöse Bildung »zur Gestaltung einer starken Pluralität im weltanschaulich neutralen Staat beitragen [...], weil sie den Umgang mit der Erfahrung unhintergebarer Differenz und dem Differenten so in sich aufnimmt, dass beide Elemente in ihrer Dynamik in den Deutungsprozessen ernst genommen werden und zugleich nach adäquaten Begegnungs- und Kommunikationsformen zwischen Verschiedenem gefragt wird.« Dann – so könnte man weiterführen – würden dem weltanschaulich (regulativ verstanden) ›neutralen‹ Staat erst aufgrund einer nicht neutralen Deutungsperspektive und in einer Arbeit am Dies- und Jenseits (vermeintlich) neutraler Beobachtung solche Differenzen zuwachsen und zugemutet werden, angesichts derer sich seine Neutralität erst als solche erweisen kann.

Schlichter gesagt: statt einer dogmatisch prätendierten Neutralität (reiner Beobachtung und Konfessionsneutralität) erscheint gerade die kultivierte Konfessionsdifferenz und -pluralität als Ermöglichungsbedingung von pluraler Kommunikation im modernen Rechtsstaat.