

# 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

# Theologie als Deutungsmachttheorie

## Zur Hermeneutik von Deutungsmacht im systematischen Diskurs

PHILIPP STOELLGER

*»Das Reden über Gott, von dem man um seines Gegenstandes willen ein besonderes Maß an Macht erwarten sollte, ist einerseits ungewöhnlich anfällig für eine Depravierung, die mit der Faszination des Imponierenden ausgestattet sein kann, andererseits von einer Wehrlosigkeit und Schwachheit, in der sich gerade die spezifische Macht des Redens über Gott verbirgt. Wie schwer ist es aber, sich dieser verborgenen Macht anzuvertrauen.«<sup>1</sup>*  
Gerhard Ebeling

### I. Andeutungen – zur Eröffnung

Auf dem Hintergrund der in der Einleitung gegebenen Klärungen ergeben sich Anschlussfragen, von denen einige hier aufgenommen und in Ansätzen ausgeführt werden sollen: 1. Was bisher fehlt, sind begriffs- oder problemgeschichtliche Klärungen zur ›Deutung‹, für die hier einige Hinweise gegeben werden. 2. Deutung ist im theologischen Diskurs des 20. Jahrhunderts ein ebenso gängiger und verbreiteter Begriff, wie er gleichwohl weitgehend operativ blieb und daher näherer Bestimmung fähig und bedürftig ist, einerseits durch Präzisierungen und Problematisierungen des Deutungsbegriffs, andererseits in weiterführender Konzentration auf Deutungsmacht. 3. Kommt der Deutungsmachtbegriff ins Spiel theologischer Deutungen, ergeben sich Anschlussmöglichkeiten, die hier nicht ausgeführt werden können, aber doch wenigstens angedeutet seien:

– Wie stellt sich das Verhältnis von ›Gott und Macht‹ dar im Horizont der Deutungsmachttheorie, insbesondere das Verhältnis von Macht und Semantik im Gottesbegriff? Wenn bei noch so großer Ohnmacht des Gekreuzigten eine immer noch größere Macht Gottes unterstellt wird, wird dann die Machtlosigkeit überwältigt durch ein (wie bestimmtes?) Dispositiv der Macht? Oder kann die ›Macht der Liebe‹ als belastbare Antwort auf die Eskalationen der Macht (seitens Gottes wie seitens des

---

<sup>1</sup> GERHARD EBELING, Dogmatik des christlichen Glaubens Bd. 1, Tübingen <sup>3</sup>1987, S. 163.

- ›Subjekts‹ oder der ›Institution‹) zur Geltung gebracht werden, ohne damit ›die Liebe‹ ambivalent zu ermächtigen? Wird Gottes Gegenwart und Wirken als ›Wort Gottes‹ begriffen, kann dann der Streit um die ›Wort-Gottes-Theologie‹ als Deutungsmachtkonflikt begriffen werden, und zwar auf mehreren Ebenen: das Wort als Selbstbestimmung von Gottes Macht durch (wessen?) Semantik; das Wort Gottes als mehrdeutige Deutungsmacht (in aller Schwäche der Wortmacht bis zur Ermächtigung als Machtwort); die Wort-Gottes-Theologie als Deutungsmachtergreifung und als Kritik aller humanen Machtergreifung; die Ermächtigung dieser Theologie durch sukzessive Anerkennung bis zur Entmächtigung durch Deutungsmachtkritik, bis in die ›ideenpolitischen‹ Konflikte als Deutungsmachtkonflikte.
- Nur angedeutet sei, dass im Blick auf Gottes Wort *ein* gewichtiger, aber meist übersehener Medienkonflikt als Deutungsmachtkonflikt rekonstruierbar wird: das Verhältnis von *Wort und Bild* (als Metonymie weiterer Medienkonflikte).
  - Dass sich intern wie extern zwischen Theologie und benachbarten Wissenschaften wie beispielsweise Religionswissenschaft Deutungsmachtkonflikte abspielen, ist bekannt. Wieweit dabei die Machtansprüche (von beiden Seiten) kritisch transparent werden und wieweit die Pragmatik und Semantik der Deutung dabei als Deutungsmachtmedium begriffen wird, bleibt klärungsbedürftig. Das gilt analog auch für diejenigen Theologien, die mit der Lizenz zur individuellen Deutung die Deutungssubjekte zu ermächtigen suchen (mit Deutungsmachtanspruch seitens der Ermächtiger bzw. deren Präferenztheorien) und damit eine Macht der Rezipienten oder Adressaten von Deutung konzedieren und affirmieren – aber zugleich intransigent werden können, wenn das Deutungsmuster von ›Deutungsangebot‹ und autonomer ›Nachfrage‹ wie ›Selbstbestimmung‹ in Frage gestellt wird. Die Paradoxien liberaler Intransigenz an den Grenzen und im Konflikt wären ein eigenes Forschungsfeld. Welche Deutungsökonomien werden dabei vorausgesetzt? Wie wird der Markt symbolischer, imaginärer oder spiritueller ›Güter‹ konzipiert und ggf. reguliert, wenn religiöse oder theologische ›Broker‹ so oder so spekulieren und investieren? Soll man diesem ökonomischen Deutungsmuster überhaupt folgen, und könnte man es vermeiden, wenn man es denn wollte? Analoges gilt für die Verkennung des Deutungscharakters von Offenbarungstheologien, die die eigene Deutung als ›extern‹ autorisiert konzipieren.
  - Deutungsmacht ist permanent im Spiel auch der *kirchlichen* Kommunikation: Von der Verwaltung über Gremien bis zum Gottesdienst, der Predigt und der Gemeindekommunikation etwa um die Ermächtigung des Ehrenamts gegen das unter Verdacht geratene ›Hauptamt‹ wären exemplarisch die diversen Deutungsmachtansprüche, -gesten und -konflikte

- zu untersuchen. Wenn ›im Namen Jesu‹ Distanz von Macht gesucht wird mit der Geste der Inklusion und Ohnmacht, entkommt das keineswegs den Komplikationen allgegenwärtiger Machtverhältnisse, im Vollzug wie in den modalen Bedingungen (In-/Exklusion).
- Das ließe sich vielseitig konkretisieren, etwa im Blick auf konfliktive Gemeinde- und Pfarrerbilder: Wenn durch das Pfarrerdienstrecht als Deutungsmacht die ›Fabrikation heiligen Personals‹ reguliert wird, also wie die *irdischen* ›Beamten des Himmels‹ zu leben haben, geht es um die symbolische Ordnung mit den Mitteln des Rechts, die dazu dienen, imaginäre Größen institutionell zu ›formieren‹ und zu ›implementieren‹. Die Formation des Pfarrkörpers ist *auch* eine Lebensdeutung (›von oben‹), wenn diese Beamten sich lebenslänglich selbst in ihrer privaten Lebensführung so zu verhalten haben, »dass die glaubwürdige Ausübung des Amtes nicht beeinträchtigt wird«<sup>2</sup>. Ob man das positiv übertreibt, die Lebensführung müsse Glaubwürdigkeit garantieren, oder negativ, es gelte alles dem Zuwiderlaufende zu unterlassen, – es *bleibt* eine sanktionierte Disziplinierung, mit der eine Deutungsmacht durchgesetzt werden soll, die juristisch gesetzt und so (vermeintlich) der Verhandelbarkeit und Wandelbarkeit entzogen wird. Ob dergleichen allerdings rezipiert, anerkannt und so erst ermächtigt wird, steht dahin. Wer hat, ergreift oder erhält die Deutungsmacht über die ›Beamten des Himmels‹?

## II. Vom Zeigen aus

Deutung ist eine Weise des *Zeigens* und *Sagens*, die jemanden *etwas sehen lässt* und möglicherweise auch *als etwas sehen macht*. Nur, kaum sagt man das, stockt man schon. Denn das ist sowohl zu weiten, als auch zu präzisieren. Etwas zeigt sich, erscheint, gibt sich und ist dann phänomenal gegeben. Es fällt aus der Reihe, fällt auf, wie ein einzelner aufgerichteter Stein am Rand des Weges, als nackte Exposition, die etwas ›bedeuten‹ könnte und darum Deutungsbedarf weckt, und sei es bloß die schlichte Gewärtigung einer Richtungsanzeige. Dieses Sichzeigen ist in religiösen Kontexten der elementare Sinn von Offenbarung: ›Gott zeigt sich‹, erscheint, exponiert sich – bis ins *Ecce homo*. Anthropologisch erscheint es als die unhintergehbare ›Sichtbarkeit des Menschen‹ (Blumenberg). In sozialen Kontexten ist es der Sinn des ›Mitseins‹, sich dem anderen zu zeigen, zugänglich zu machen und sich der Kommunikation auszusetzen.

<sup>2</sup> Kirchengesetz zur Regelung der Dienstverhältnisse der Pfarrerinnen und Pfarrer in der Evangelischen Kirche in Deutschland. Entwurf (Pfarrdienstgesetz der EKD – PFDG.EKD, §3 Abs. 2; vgl. §39 (<http://www.ekd.de/download/pfarrdienstgesetz.pdf>; zuletzt aufgerufen: 17.04.2013).



Zeigt *sich* etwas, kann man *darauf* zeigen, mit der *Geste*: Schau, da – *das* da (transitiv, intentional). Diese Zeigegeste diskriminiert bereits und ist präprädikativ synthetisch: sie zeichnet das Gezeigte aus, kontrastiert, stiftet Aufmerksamkeit und damit eine liminale Form von Bedeutung. Mit der Geste kann auch ein Sagen einhergehen: Merk auf, schau hin! Oder ›Denk nicht, sondern schau!‹. Dieses das Zeigen verstärkende und näher bestimmende Sagen kann auch noch *mehr* sagen: da lang! (als Wegweiser), oder fragen: was soll das bedeuten? Ist es ein Grabmal, ein Wegzeichen oder eine Spielfigur? Die Register der Verkörperung und Gesten, wie sie seit Warburg thematisch wurden, eröffnen dafür ein einschlägiges Feld an Phänomenen.

Wird das weiter entfaltet, können das Sichzeigen und das Zeigen im *Sagen* ausgeführt und erläutert werden, indem das Gezeigte so oder so gedeutet wird und darin zur Debatte steht: der aufgerichtete Stein sei kein Grabmal, auch kein Kunstwerk, sondern ein Wegweiser, der einen gangbaren Gebirgspass markiert. So zu deuten, setzt bereits einen ganzen Zusammenhang, ein Orientierungswissen voraus, das sich darin manifestiert. Was sich zeigt, auf das wird gezeigt und es wird besprochen, um so differenzierter, je weitergehend es semantisch bestimmt wird – und darin unvermeidlich auch mit Macht besetzt. Denn in der *Weise* zu Zeigen wird etwas so oder so gezeigt und sichtbar gemacht, nicht ohne Anspruch auf Aufmerksamkeit und ›Folgen‹ oder gar ›Gehorsam‹.

Wenn auf etwas gezeigt und das so Gezeigte *als* etwas gedeutet wird, entsteht in der Deutung *Bedeutung*: Semantik aus der Mantik, Bedeutung aus der Geste des Zeigens, zunächst implizit, dann auch explizit, wenn zum Zeigen auch etwas gesagt wird. Die anthropologische Urszene dafür ist ›Adam und die Tiere‹: er zeigt auf eines und benennt es, auf dass es so heißen möge. Was dort erzählt ist, wiederholt und variiert sich dauernd, bis in den überraschenden Grenzwert, wenn Duchamp meinte, der Künstler der Zukunft werde keine Artefakte mehr schaffen, sondern schlicht auf etwas zeigen und sagen ›Das ist Kunst‹. Analoges geschieht im Gebrauch der Hostie mit den Worten ›Das ist mein Leib‹; oder wenn Johannes der Täufer auf Christus zeigt ›Jener muss wachsen ...‹. Etwas schlichter geschieht das bei Ärzten, wenn sie auf ein Bild zeigen und sagen ›das ist dies, nicht jenes‹. Oder wenn in der Tradition von Josef beim Pharao Analytiker Träume deuten, als wären sie ein Rhebus, und sagen ›dieses ist in Wirklichkeit jenes – oder alles im Grunde immer nur eines‹.<sup>3</sup>

Die Machtdimension ist dem Zeigen wie dem Sagen nicht äußerlich, sondern ursprünglich zu eigen. Die Bestimmung des Deutens vom Zeigen her ist passend und anschlussfähig für die Machtfrage. Ist doch bereits das

<sup>3</sup> Vgl. HANS BLUMENBERG, »Dies ist in Wirklichkeit nur jenes«. Zur Topik zeitgeistgefälliger Theorien, in: Neue Zürcher Zeitung, 164 (1988), S. 59.

Sichzeigen (so oder so) machtförmig: die bloße Erscheinung von etwas ist mächtig, liminal als Sichtbarkeit, eminent im Erscheinen von Gott und Herrschern, abgeleitet im Auftreten von Geistesfürsten oder im Corporate Design von Wissenschaftsstandorten. Wie sich einer zeigt, zeigt seinen ›Willen zur Macht‹, genauer: zur *Deutungsmacht*, so oder so gesehen zu werden (sei es Gott oder ein Präsident, sei es nackt und bloß oder mit nacktem Oberkörper und Axt in der Hand). Darin ist die Ordnung der Werte wirksam und deutungsmächtig: die Ordnung nicht nur der Dinge und Diskurse, sondern dessen, was so oder so sichtbar werden soll, hell oder dunkel, glänzend oder zwielichtig. Damit ist auch das Begehren der ›Rezipienten‹ mächtig mit am Werk, die mitbestimmen, wie sich etwas zu zeigen hat, damit es ›ankommt‹. Das gilt nicht zuletzt auch für die Neuro- und Biowissenschaften, wenn sie (im Gefolge der Macy-Konferenzen) den Menschen als Maschine sehen und ›uns‹ sehen machen – oder die Maschinen als die kommenden Menschen.

### III. Zeigen als: Differenzen des Als

›Was sich zeigt‹ ist bereits ein ›liminales‹ Ereignis des Deutens, so die Eingangsthese. Das ist zu differenzieren, um den Kurzschluss zu vermeiden, jedes ›Als‹ sei bereits ein *hermeneutisches*. Damit würde die phänomenologische Weitung des Horizonts verkürzt, als ginge es im Deuten allein und vor allem um ein ›Verstehen‹ oder ›Sichverstehen auf‹, oder als wäre das ›Selbstverständnis‹ das Woher und Worumwillen aller Deutung. Deutung ist *mehrdimensional* in verschiedenen Aspekten präsent und zu differenzieren.

1. Bereits das Sichzeigen ist ein liminales Erscheinen von etwas, so oder so, hier oder dort, und daher nie deutungsfrei. Das überrascht vielleicht, denn üblicherweise würde man erwarten, das schlichte Sichzeigen, Inbegriff der Phänomenalität, sei unversehrt, noch diesseits von deutendem Zugriff. Das mag man so oder so sehen – nur ist damit bereits die Art zu Sehen im Spiel. Da Wahrnehmung nicht anders kann, als stets ›interpretativ‹ zu sein, wie von Leibniz' *petits perceptions* über Baumgartens *cognitio sensitiva* in die Gestaltpsychologie, zu Nietzsche und Cassirer bis zum Interpretationismus viele Male entfaltet und differenziert, ist das Sichzeigen *nicht* deutungsfrei. Das gilt doppelt: einerseits ist die *Wahrnehmung* des Sichzeigenden bereits so oder so verfasst und orientiert, also deutend in der Art zu sehen. Andererseits ist das *Sichzeigen* nie zusammenhangslos, sondern wo sich was wann wem und wie zeigt, bestimmt die Deutungsimprägnierung des Sichzeigens.

Hier kann man demnach differenzieren in den Aspekt der *Wahrnehmung*, die etwas so oder so bereits deutet; in den Aspekt des *Wahrgenommenen*, das (zumindest) als Artefakt bereits gestaltet ist; in den Aspekt von *Situation und*

*Kontext* des Sichzeigens, die es in einen Zusammenhang setzen und in den Aspekt der *Geschichte*, aufgrund derer etwas bereits in Deutungstraditionen auftritt und diachron »in Geschichten verstrickt« ist. Hier sind sc. weitere Ausdifferenzierungen möglich, aber klar ist jedenfalls: Liminal befindet sich das Sichzeigen bereits in einer Gemengelage der Deutungsimplantierung, die es nicht »nackt und bloß« erscheinen lässt, sondern bereits so oder so verfasst, ohne dass darin die Aktivität eines »Deutungssubjekts« allein maßgebend wäre. Wie jede Wahrnehmung bereits deutend ist, so auch jedes Sichzeigen als Sichsozeigen und nicht anders.

Ist Sichzeigen immer schon ein sich *so oder so* Zeigen, ist es eingebettet oder verstrickt in Zusammenhänge, phänomenale Interferenzen und situative Kontexte. Aufgrund derer ist das Sichzeigen auch orientiert und näher bestimmt und näher bestimmbar. Sichzeigen ist ein Sichzeigen *als*. Dabei sollte man dieses *phänomenale* Als nicht gleich mit anderen verwechseln:

2. Denn es gibt unterscheidbar davon ein *perzeptives* Als, wie bereits angedeutet. Etwas wird so oder so gesehen, erscheint jemandem, der es so oder so auffasst und diese oder jene Zusammenhänge akzentuiert. Das perceptive Als benennt die Deutungsform der Perzeption. Wer hier nur begrifflose Anschauung »im Anfang« kennt, die erst von Gnaden des Begriffs überhaupt *etwas* wahrnehmen könnte, würde das anders sehen. Wenn indes mit Leibniz, Baumgarten oder Cassirer und den Folgen von der Prägnanz der Perzeption ausgegangen wird, ist Perzeption (präprädikativ) synthetisch, ergo deutend.

Etwas zeigt sich jemandem so oder so, und er perzipiert es im Kontext als etwas. Aus dem Zeigen als Sichzeigen, jemandem, so oder so sind bereits Näherbestimmungen des Deutungsprozesses hervorgegangen. Das blieb noch im Horizont des *Sichzeigens*: Es, etwas oder jemand zeigt *sich*. Das kann *bewusst oder unbewusst, intentional oder nicht-intentional* verfasst sein, zumal wenn es nicht um personales Sichzeigen geht, sondern elementarer um alles Mögliche und Wirkliche. Wenn sich »etwas« zeigt, ist sc. weder Bewusstsein noch Intentionalität zu unterstellen. Aber wenn sich »jemand« zeigt, spielt das stets ineinander, mit der unkomfortablen Kehrseite, dass sich sicher immer noch mehr zeigt, als gewusst und intendiert.

3. Das Register und die Deutungsform des Zeigens ändert sich, wenn *etwas als etwas* gezeigt wird, also *transitiv aktiv*, bewusst und intentional. Etwas kann sich so oder so zeigen und dabei sich selbst zum Gegenstand machen. Das geschieht auf andere Weise, wenn *etwas* oder *auf etwas* gezeigt wird, indem das Gezeigte *als* etwas gezeigt wird: der Stein als Werkzeug oder auf den Stein am Wegesrand als Wegweiser. Das könnte man das *deiktische* Als nennen, im engeren Sinne des (auf) etwas *als etwas* zeigen.

4. Während bisher das Zeigen etwas sehen ließ, zielt das intentionale, transitiv aktive Zeigen darauf, etwas *als etwas* sehen zu machen bzw. so oder so erscheinen zu lassen, bis dahin, dass im *demonstrativen* Als auf etwas hin

gezeigt wird, um es so und nicht anders zu sehen, andere dahin sehen zu machen und es so sehen zu lassen. Ob das demonstrativ zu nennen wäre oder ostentativ, wäre eigens zu erörtern. Es ist jedenfalls mit einem weitergehenden ›Willen zur Deutungsmacht‹ besetzt.

5. Eine Ausdifferenzierung der Formen und Funktionen des ›Als‹ erfordert Mediendifferenzierungen. Das Sichzeigen und Zeigen auf und als hat *materiale, ikonische, symbolische* und *imaginäre* Dimensionen, die verschiedene Weisen des ›Als‹ implizieren. Wenn beispielsweise *ein Bild* von etwas gezeigt wird, in dem es auf bestimmte Weise dargestellt wird, in einer Karikatur etwa. Das wäre dann ein *visibles* oder im Blick auf Bildlichkeit näher bestimmtes *ikonisches* Als. Die weitere Fassung wäre ein *mediales* Als, für alle möglichen Medialitäten als Deutungsform.

6. Wenn es die Form artifiziell anspruchsvoller Bilder hat, die G. Boehm ›starke Bilder‹ nannte, wäre es noch spezifischer das *piktoriale* Als, etwa wenn in einem Porträt ›der Kanzler‹ auf ganz bestimmte Weise nicht nur repräsentiert, sondern auch präsentiert wird. In einem starken Bild zeigt sich derart viel verschiedenes, dass es eminent komplex zu explizieren wird. Semantische Dichte und ikonische Prägnanz explizit zu machen, ist bekanntlich eine infinite Aufgabe. Aber eines dabei ist besonders nennenswert: das Medium des Zeigens, das Bild als Bild, ist in einer Weise *eigendynamisch*, dass sich hier die Deutungsmacht des Mediums manifestiert. Es ist nicht oder zumindest nie ›nur‹ Mittel des Zeigens, sondern Zweck, im Grenzwert ›Selbstzweck‹, so die ästhetische Regel. Medientheoretisch heißt das etwas weiter gefasst: Die Deutungsmacht liegt nicht einfach bei Strukturen, Produzenten, Rezipienten oder den Interpreten, sondern zum nicht geringen Teil (der jeweils näher auszuloten ist) beim Medium und der Dynamik von Medialität. Dass die ›Sprache spricht‹, ist die hermeneutisch vertraute Wendung dafür. Dass die Schreibmaschine mitschreibt, ist die medientheoretische Version dessen.<sup>4</sup>

Die Kaskade von Als-Bestimmungen wäre weiterer Differenzierung fähig. Aber die genannten Andeutungen mögen eines deutlich werden lassen: Die Übergänge vom Sichzeigen bis zum etwas als etwas jemandem zeigen lassen verschiedene Formen und Bestimmtheiten des Zeigens unterscheidbar werden, die gleichwohl durchgängig ›vom Zeigen aus‹ verstanden werden können, also *Deutungsformen* sind. Der Interpretationismus spräche hier von Interpretationsweisen; aber das ist insofern kontraintuitiv, als dass das, was sich zeigt, sich nicht gleich *interpretiert* und es auch nicht gleich interpretiert *wird*. Es zeigt sich, es erscheint und darin deutet es sich

<sup>4</sup> Vgl. DIETER MERSCH, Meta / Dia. Zwei unterschiedliche Zugänge zum Medialen, in: Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung, 2 (2010), S. 185–208; vgl. FRIEDRICH KITTLER, Grammophon Film Typewriter, Berlin 1986; DERS., Aufschreibesysteme 1800/1900, München 1985.

so oder so (an) und gibt sich den Deutungen preis, die mit dem Erscheinen als Sichtbar- oder Wahrnehmbarwerden einher gehen.

#### IV. Anspruch und Verbindlichkeit des Deutens

Zeigen lässt Sehen, war die Eingangswendung. Wenn es etwas *als etwas* sehen *lässt*, geht es weiter. Die Horizontintentionalität wäre wie folgt formulierbar: Zeigen *macht* Sehen, macht die Adressaten, etwas *so* (und nicht anders) zu sehen. Das ist zumindest dann prätendiert, wenn es nicht nur darum geht, unverbindlich etwas so oder so sehen zu lassen, sondern es so sehen zu lassen, auf dass Andere es *auch so* sehen. Hier ist graduell zu unterscheiden und der Deutungsmachtanspruch skalierbar.<sup>5</sup>

*Anspruch und Verbindlichkeit des Zeigens* können sehr unterschiedlich konzipiert sein, seitens des Zeigenden wie seitens der Adressaten, sodass multiple Kontingenz im Spiel von Zeigen und Wahrnehmen präsent ist. Ein Verkehrspolizist wird als Ampelersatz möglichst dezidiert zeigen, wer freie Fahrt hat und wer anhalten soll. Das sind keine unverbindlichen Vorschläge, sondern sanktionierte Vorschriften. Die Deutungsmacht der Exekutive ist strafbewehrt und nicht wirklich verhandelbar. Bei der Deutungsmacht der Bürokratie hingegen mögen Ermessensspielräume bestehen – bis man sich in Kafkas Schloss wiederfindet, den kleinen Willkürgötzen der Verwaltung ausgeliefert, deren Entscheidungsmacht intransparent bleibt und in arbiträren Deutungsprozessen wurzeln mag. Darüber kann man nur spekulieren wie bei Regentänzen und Wettergöttern. Aber auch hier, wo nicht nur Deutungs-, sondern wie in der Judikative auch Entscheidungsmacht in Anspruch genommen wird, ist die finale Oberfläche der Entscheidung von vor- und nachgängiger Deutungsmacht abhängig. ›Von innen‹ gesehen weiß jeder, dass die Ermessensspielräume Deutungsspielräume sind.

Wenn man vom Polizisten, Verwaltungsbeamten und Richter den *Pfarrer* unterscheidet, der sonntäglich Text- und Christentumsdeutung betreibt in Form von Predigt und Gottesdienstfeier, wird das nicht als Entscheidungsmacht konzipiert, sondern gern als ›Deutungsangebot‹, womit eine weitgehende Lizenz zur Aneignung und eigenen Deutung der Deutung zugeschrieben wird. Dass auch solchen Angeboten (invisibilisierte) Entscheidungen zugrunde liegen, sei nur angemerkt. Nicht alles ist Deutung, auch wenn alles mehr oder minder gedeutet und deutbar sein mag. Wenn

<sup>5</sup> Zunächst ist man mit diesen Praktiken und Formulierungen bereits im Horizont intentionalen Handelns, das mehr oder minder bewusst ist. Was ansonsten alles erscheint und sich zeigt, mag die Sehenden zwar auch so sehen ›machen‹. Aber das wäre eine Redeweise, in der man Bildern etwa ›Handlung‹ (Bildakt, H. Bredekamp) und ›Intentionalität‹ (Was Bilder wollen, Mitchell) zuschreibt. Das *kann* man tun, sei der Komplikationen halber aber vorübergehend eingeklammert.

eine Rede wie die Predigt seitens des Redners dezidiert als Deutungsangebot ausgegeben wird, wird damit dann radikale Unverbindlichkeit signalisiert? Dann würde Deutung im pejorativen Sinn (oder im entsprechend affirmierten) als völlige Freistellung des Deutenden und der Adressaten aufgefasst: man kann so oder auch völlig anders; man kann mitmachen oder es lassen.<sup>6</sup> Ist das nicht eine theoriegeleitete Fremdzuschreibung (seitens der Praktischen Theologie) *an* die Deutungspraktiken des Pfarrers? Jedenfalls wird in den verschiedenen Versionen des Deutungsspiels namens Predigt und Sakrament im Gottesdienst in der Regel nicht vorausgesetzt, jeder könne, wie er wolle und solle wollen, wie er mag. Wer merklich stört, merkt schnell die Grenzen der Unverbindlichkeit und die vorausgesetzten Verbindlichkeiten (die durch Gewohnheit und Sitte durchaus strafbewehrt sind). Zudem ruht der Deutungsraum dieser Nicht-Unverbindlichkeit auf durchaus verbindlichen Voraussetzungen, die zwar unterschiedlich umfassend anerkannt sein mögen seitens der Teilnehmer, aber dennoch in Geltung stehen, wenn überhaupt partizipiert wird.

Dieser Zwischenraum einer anspruchsvollen ›Nicht-Indifferenz‹ zwischen Beliebigkeit und strafbewehrter Vorschrift ist vielfältiger Variationen fähig. Das macht die Rede von ›Deutung‹ hier so brauchbar, als damit Kontingenz markiert wird bzw. Freiheit des Deutens seitens des Deutenden wie seitens der Adressaten. Nur, was sind Grund und Grenze dieser Freiheit? Was ist das *Maß* des ›rechten‹, ›guten‹ oder ›prägnanten‹ Gebrauchs derselben? Darüber zu verhandeln, ist sc. selber bereits Deu-

<sup>6</sup> Vgl. zum pejorativen Sinn: ULRICH H. J. KÖRTNER, Einführung in die theologische Hermeneutik, Darmstadt 2006, 27f. Allerdings gebraucht, bei aller Kritik der entsprechenden Theologien, die programmatisch mit ›Deutung‹ operieren, auch Körtner *selbst* den Begriff nicht selten operativ, teils neutral, teils affirmativ. Vgl. ULRICH H. J. KÖRTNER, Theologie des Wortes Gottes. Positionen – Probleme – Perspektiven, Göttingen 2001, S. 54, 133, 153, 165, 169, 178, 180, 221, 293f, 297. Gewichtig formuliert er seine christologische These: »Das historische Ereignis des Lebens und Sterbens Jesu läßt sich also nicht von seiner Deutung trennen, so gewiß der Grund christlicher Verkündigung nicht im brutum factum als solchem, sondern in der neutestamentlich bezeugten Auferweckung des Gekreuzigten besteht, durch welche sich die wahre Bedeutung seines Todes allererst erschließt. Weil ohne die Ostererfahrung der Jünger das Kreuz gar nicht wäre, was es nach christlicher Überzeugung ist, nämlich ein die Wirklichkeit ein für allemal auf heilvolle Weise qualifizierendes und wandelndes Ereignis, ist diese nur in der Gestalt seiner Deutung [...] präsent.« (ebd., S. 372). Vgl. auch ULRICH H. J. KÖRTNER (Hg.), Wort Gottes – Kerygma – Religion. Zur Frage nach dem Ort der Theologie, Neukirchen-Vluyn 2003, darin DERS., Zur Einführung. Leitbegriffe und Ortsbestimmungen evangelischer Theologie, S. 1–25, 1f. Vgl. ebd., S. 13: »Eine theologische Hermeneutik heutiger Lebenswelten – einschließlich gelebter Religion – unterscheidet sich aber von sonstigen Konzeptionen einer Kulturhermeneutik darin, daß sie nach dem hermeneutischen Potential der biblischen Texte fragt und von ihnen aus nicht nur die sogenannte Wirklichkeit, sondern auch die zahlreichen Deutungen, in denen allein Wirklichkeit für uns präsent ist, einer neuen Deutung zuführt.«

tungspraxis. Der Deutungsmachtanspruch aber eines jeden Zuspruchs wie Anspruchs, jeder Anrede oder Zurede, macht deutlich, dass hier mitnichten absolute oder ungebundene Freiheit herrscht. Daher ist es auch prekär oder gar selbstwidersprüchlich, wenn die Rede von Deutung die Fragen der *Macht* verschweigt (oder die damit verflochtene Wahrheitsfrage sistiert, als ginge es nur um solchen Sinn, den »jeder für sich selber« finden und bestimmen könne). Die Rhetorik des Arbiträren, der ungebundenen Individualität, der autonomen Selbstbestimmung etc. würde zum schlechten Schein, wenn Anspruch und Verbindlichkeit, Wahrheit und Güte oder Grund und Grenze dieser Freiheit invisibilisiert werden. Wenn praktische Theologien emphatisch von Deutung sprechen, ohne die unvermeidlichen Wahrheits- und Machtfragen aufzuwerfen, die sich in »Zuspruch« wie »Anspruch« manifestieren, ist das eine Deutungsmachtpraxis, die ihren eigenen Wahrheits- wie Machtanspruch verschleiert, wenn nicht verkennt (oder verkennen macht).

Mit Deutung geht es unvermeidlich um Fragen der Er- und Entmächtigung. Dann wird die Rhetorik der Deutung (wie in der Wendung vom Deutungsangebot) erkennbar als Rhetorik der Ermächtigung der Adressaten, und das meist mit der Rhetorik einer (näher zu bestimmenden) Freiheit oder Befreiung. Nur – woher »nimmt« diese Rhetorik die Macht zur Ermächtigung und die Freiheit zur Befreiung? Anders: *wer oder was ermächtigt die Ermächtiger?* Das fragt sich verschärft, wenn mit der Ermächtigung der Adressaten (und der damit einhergehenden Selbstermächtigung einer Deutungstheorie) *andere* Auffassungen *entmächtigt* werden (sollen). Hier zeigt sich die Machtbesetzung der Rede von Deutung wie der deutenden Rede, auch am Ort der Theorie namens Theologie. Die Rhetorik von Freiheit und Deutungsangebot kann eine harte Machtrhetorik werden, wenn sie mit entsprechenden Exklusionen einher geht (*nur so* werde recht von Freiheit und Glaube gesprochen etc.), bei der dann die den Adressaten zugesprochene Freiheit als Grund der Selbstermächtigung der entsprechenden Theorie in Anspruch genommen zu werden scheint.

Diese hermeneutischen Vermutungen und kritischen Erwägungen sind sc. längst nicht validiert und wären »am Material« zu prüfen. Aber genau für solche Arbeit geben sie Hypothesen und Differenzierungen, die nötig sind, um mehr und anders sehen und interpretieren zu können, als die semantischen Oberflächen vorgeben. Denn Deutungsmachtanalyse zielt nicht auf die Oberflächensemantik, sondern auf deren Funktion für »Tiefengrammatik« oder pragmatische, pathische und darin verschärft »praktisch« zu nennende Dimensionen, wie auf die Machtpraktiken in Gestalt der Deutung(-stheorie).

## V. Deutungsmacht ›explizit machen‹

Mit der Thematisierung von Deutungsmacht wird ein meist latent gehaltenes Konfliktpotential manifest, das ›explizit zu machen‹ lohnen dürfte, auch wenn das seinerseits konfliktiv werden kann. Mit Deutungsmachtanalyse allerdings eine Aufklärungsgeste zu verbinden oder gegenläufig eine ›Hermeneutik des Verdachts‹ zu wittern, besteht wenig Anlass, weder von seiten der Analytiker noch von der ihrer Kritiker. Von Deutungsmacht zu handeln *kann* eine Deutungsmachtergreifung präntendieren, muss es aber so wenig, wie es das sollte. Hier ist zunächst eine analytische und hermeneutische Epoché ratsam, besonnene Skepsis also, um sich nicht vorschnell in Deutungsmachtkonflikte zu verstricken, die unnötig oder abwegig sein könnten. Wenn beispielsweise mit großer Emphase von ›Deutung‹ gesprochen wird im Gegensatz zu ›Objektivität‹ oder ›Wahrheit‹, wird lediglich eine altvertraute Dualisierung (Faktum versus Deutung) repristinert und offensiv invertiert. Solche Inszenierungen kann man durchaus beschreiben, ohne selber gleich zu betreiben und an der durch den Deutungsüberschwang einer Deutungstheorie konstruierten Problemlage zu partizipieren. ›Wer hat wann warum solch ein Problem?‹ ist eine der Fragen, mit denen die Konflikte um Deutungsmacht auf Genese und Plausibilität hin befragt werden können, ohne diese Probleme sich gleich zu eigen zu machen.

Zum Amphibolischen der Deutung gehört, dass sie *nicht methodisch geregelt* erscheint,<sup>7</sup> auch wenn sie keineswegs regellos verfährt. Nach *welchen* Regeln sie verfährt, ist daher jeweils erst zu fragen und zu klären. Deutung im *engeren* Sinn tritt dann auf, wenn die ›Grenzen der Interpretation‹ (im engeren Sinne) vorwissenschaftlich unterschritten oder wissenschaftlich überschritten werden. Besonders letztes ist strittig und führt leicht in Konflikte: Wenn mehr gesagt oder beansprucht wird, als in den eng umschriebenen methodischen Grenzen gezeigt und begründet werden kann. Für bestimmte Kult- und Kulturpraktiken ist das kennzeichnend und symptomatisch: Mythos, Religion, Kunst, aber *auch* die Wissenschaften, sofern sie ein ›Weltbild‹ vertreten (etwa der ›Naturalismus‹ der Biowissenschaften).<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Das Deuten *kann* dann auch methodisiert werden (wie in der Traumdeutung oder in der Wetterdatendeutung namens Meteorologie) und wird dann Interpretation von etwas als etwas für jemandem von jemandem *nach bestimmter Methode*. Diese Methoden als Deutungsmethode werden ihrerseits selbst- und fremdbezüglich: Metadeutung, bis zur Deutungstheorie, die diese Methoden analysiert, vergleicht – und Theorien deutet (Verselbständigung des Selbstbezugs der Metadeutung).

<sup>8</sup> Vgl. MARTIN HEIDEGGER, Die Zeit des Weltbilds (1938), in: DERS., Gesamtausgabe Bd. 5: Holzwege, Frankfurt am Main 1977, S. 75–113; dagegen HANS BLUMENBERG, Weltbilder und Weltmodelle, in: Nachrichten der Gießener Hochschulgesellschaft, 30 (1961), S. 67–75; HARTMUT GESE, Die Frage des Weltbildes, in: DERS., Zur biblischen



Bei bestimmten Themen ist das anscheinend unvermeidlich, wie in der Arbeit an Kants Grundfragen, denen der Religion oder ›globalen Themen‹ wie Natur, Globalisierung, Menschenwürde oder Gerechtigkeit, Verantwortung und Freiheit.

Während die methodische *Auslegung* vor allem auf Texte bezogen wird, und *Interpretation* entweder ein allumfassender Theoriebegriff (Interpretationismus) ist oder ein je nach Wissenschaft methodisiertes Verfahren (Daten, Texte, sozialer Wandel u. a.), tritt *Deutung* primär als *lebensweltlicher Vollzug* auf (Selbst-, Welt-, Lebensdeutung), also bei Themen, die *nicht* ›Schwarz auf Weiß‹ gegeben sind und von besonderer Komplexität (oder Überkomplexität), wie Leben, Leib und Seele, Gott und Welt, Vergangenheit und Zukunft, Geschichte und Gegenwart, das Gute und Böse, Freund und Feind, Gefühle, aber eben auch auch Wetter, Kaffeesatz und ›Handlinien‹.

Der im Folgenden leitende Sinn von Deutung wurde oben näher konturiert. Deutung als äquivalent zu Interpretation etc. zu verstehen, wird im Folgenden zwar mitgedacht; spezifisch ist hier aber für den Begriff: ihn vom *Zeigen* her zu verstehen, ausdifferenziert in Sagen und Zeigen, semantisch und ikonisch, mit liminaler Unbestimmtheit des Gedeuteten, der Deutung und der Adressaten, daher selber deutungsfähig, daher mit Lizenz zur Kontingenz bzw. Freiheit, in der Situation von Deutungsbedarf, oft zum Zweck von Orientierung (o. ä.), nicht regellos, aber auch nicht methodisch, sondern un- oder transmethodisch verfasst, im Blick auf (über-)komplexe Größen, Fragen und Themen, – und *in summa* nie ohne Dimension der Macht im Spiel der Deutung, also stets zumindest latent konfliktiv, wobei Macht hier sowohl kausal (handlungslogisch) als auch modal (strukturlogisch) zu begreifen ist.

Zur Deutung gehört als Modalstruktur, die ermöglicht und verunmöglichlicht, ein jeweiliger Horizont, eine Perspektive und ein Standort (oder ein Dispositiv, eine Existenz und ein Anspruch; oder ein historischer Kontext, eine Lebensform und deren Konkretion), bzw. eine Ordnung in der und auf die hin gedeutet wird (Metaphysik, Heilsgeschichte, Naturalismus, Psychoanalyse, Materialismus o. ä.). Es sind oft sehr weit gehende Annahmen (als Überzeugungen, Gewissheiten, Ideologeme), die bestimmte Deutungen erst ermöglichen, prädisponieren und provozieren können, die selber wieder gedeutet werden können, aber ihrerseits nicht Ergebnis von methodischer Interpretation sind (sondern Abduktionen zum Beispiel). Die Rahmenbedingungen (Ordnung des Diskurses, Sprachspiel) bieten Deutungsschemata oder -muster, kraft derer alles in dieser Ordnung gedeutet

---

Theologie. Alttestamentliche Vorträge, Tübingen <sup>3</sup>1989, S. 202–222; BERND JANOWSKI, Das biblische Weltbild, in: DERS., Der Gott des Lebens, Neukirchen-Vluyn 2003, S. 3–26; FRITZ STOLZ, Weltbilder der Religionen. Kultur und Natur, Diesseits und Jenseits, Kontrollierbares und Unkontrollierbares, Zürich 2001.

werden kann. Das kann fundamentalistisch werden, metaphysisch, letztbegründend oder letzterklärend, muss es aber nicht, wenn auf den *Deutungscharakter* reflektiert wird und die reflexiv verhandelbare Ordnung als Prädisposition. Damit geht eine Distanzierung und Relativierung einher (z. B. in historischer oder hermeneutischer Perspektive), ohne dass das Relativismus bedeuten müsste. Ist doch der Agon von Essentialismus versus Relativismus selber bereits ein Deutungsmuster, das den Verstand verhexen kann. Wenn einer das seines Erachtens Wesentliche gefährdet sieht, wird er dieses Muster aufrufen, um die Gefährdung als Relativismus zu exponieren. Das ist so durchsichtig, wie leicht in gleicher Münze zurückzugeben. Es hilft in Deutungsmachtkonflikten nicht weiter – es sei denn, es führte zur Exposition der ›Präferenzwahlkriterien‹, also den ›essentials‹, die für die Art zu Sehen, zu Deuten und zu Argumentieren perspektivisch entscheidend sind.

Wenn Deutung ihren genuinen Sitz im Leben in *vorwissenschaftlichen* Praktiken hat, kann man dergleichen wissenschaftlich distanziert beschreiben. Aber ist Deutung auch eine Praxis oder Aufgabe der *Wissenschaften selber*? Für Wissenschaften kann man das entweder grundsätzlich ausschließen (so die Regel oder Methode) oder aber als stets mitgesetzt verstehen (Vorverständnis), als immer wieder explizit wahrnehmen (Orientierungsanspruch der Theologie und Philosophie, bis zur Selbst- und Lebensdeutung *durch* Theologie) und manchmal auch als überschwänglich kritisieren (Weltbildanspruch der Biowissenschaften u. a.). Ist doch auch manche Theologie im Zeichen von ›Deutung‹ durchaus emphatisch und überschwänglich, so oder so. Dann beschreibt sie Deutung nicht nur, sondern betreibt sie auch, auch mit Macht.

Über die Grenzen von Auslegung und Interpretation hinauszugehen, indem gedeutet wird über das methodisch Gesicherte hinaus, scheint eine schwer vermeidbare Dimension hermeneutischer Selbst- und Fremdkritik zu sein. In Wissenschaftskontexten zeigt sie sich etwa im rhetorischen Überschwang von Forschungsvorhaben, neurowissenschaftlichen Letzterklärungsversprechen oder in philosophischen wie theologischen Generalisierungen und epistemischen Idealisierungen. Wird sie methodisiert, wie etwa in Heideggers Hermeneutik und in Hans Jonas' oder Rudolf Bultmanns Durchführungen als ›existentialer Interpretation‹, stösst sie umgehend auf Kritik im Namen anderer, präziserer wissenschaftlicher Methoden wie der Philologie oder auch der analytischen Philosophie. Daher ist Deutungsmacht meist nicht (primär) *wissenschaftlich intendiert* (oder diese Präntention wird als Latenz geschützt); sie manifestiert sich aber immer wieder, und sei es nur zwischen den Zeilen. Traditionell gesagt ist Deutung eher sapiential als szientifisch und eher phronetisch als methodisch verfasst – und daher für die einen *unwissenschaftlich*, für die anderen *vor-* oder *nachwissenschaftlich*, faktisch aber meist in allen Wissenschaften präsent,

sofern sie Horizont, Programm und Perspektive exponieren, Relevanz postulieren oder Orientierung für ›das Leben‹ prästendieren.

Die hermeneutische und kritische Frage ist, wie man mit solchen ›Überschwänglichkeiten‹ umgehen soll, die die Grenzen reiner Vernunft ebenso zu überschreiten wagen wie die Grenzen methodisch gesicherter Interpretation? Kritisch lässt sich das meist leicht vorführen und im Grenzwert destruieren. Nur was nützt solche *zu* leicht mögliche Kritik? Oder eine entsprechende Hermeneutik des Verdachts? ›Hermeneutisch‹ wäre zu nennen, das genauer zu beschreiben und zu verstehen, etwa im Rückgang auf die darin wirksamen (und ›beworbenen‹) Dispositive der Deutung, um deren Machteffekte benennen und ggf. distanzieren zu können. Wenn es zu Deutungsmacht*konflikten* kommt, wird die Position von Kritik und Hermeneutik allerdings ambivalent: prästendiert sie einen ›dritten Ort‹, von dem aus in aller Erhabenheit den Schiffbrüchen des Lebens in seiner Deutung zugeschaut werden kann? Wenn solch eine (machtvolle) Prästention durchschaut ist, wird sich in der Deutungsmacht*konflikt*analyse stets eine Schwelle zeigen, die zu überschreiten verweigert oder gewagt wird. Beides ist nicht ohne Risiken und Nebenwirkungen. In strikter Historiker- oder Analytikerdistanz kann man es mit besten Gründen verweigern, diese Schwelle zu überschreiten. In anderen Perspektiven wie denen der Hermeneutik könnte man das ebenso verweigern, um ›nur zu verstehen‹, oder phänomenologisch ›nur zu beschreiben‹, oder diskurstheoretisch ›nur zu analysieren‹. Das heißt stets: um zu beschreiben, statt zu betreiben, was man beschreibt. Religionswissenschaftlich ist das meist Programm, theologisch hingegen nicht zwingend – zumindest dann, wenn man sich dergestalt in Anspruch genommen sieht, nicht nicht antworten zu können auf die beschriebenen Deutungsmacht*konflikte*. Die etwas riskante Vermutung lautet, solange Wissenschaft von Menschen betrieben wird, kann sie nicht nur beschreiben, sondern wird auch betreiben, was sie angeht.

## VI. Der Mensch als animal manticum: problemgeschichtliche Aspekte

Warum und wozu ›deutet‹ *der Mensch*? ›Die Welt‹, ›das Leben‹, erst recht ›Tod‹ und ›Leid‹ wecken Deutungsbedarf, wenn man Sinn sucht oder, mehr noch, Wahrheit. Der Mensch im Blick auf sich selbst und auf Andere begehrt Bedeutung und beginnt darum zu *deuten*. – Nur, bereits so zu sprechen, mit solch generellen Hypothesen, ist schnell zu generell. Es provoziert Deutungsmetaphysik, als könnte Deutung endlich Antwort geben auf die großen Grundfragen menschlichen Daseins. Solch ein Überschwang ins unkritisch Metaphysische kann hermeneutischer Provenienz sein, aber auch ›ganz anders‹ motiviert oder zutiefst liberal verfasst. Vor einer allzu

vollmundigen Expansion der Deutungsaktivität ist kein Denken und Sprechen sicher. Als würde der Mensch von Natur aus nach Deutung streben, frei nach Aristoteles Anfang der Metaphysik: »Alle Menschen streben von Natur aus nach Wissen« – oder bescheidener wenigstens nach Deutung. Solche ›Grundsätze‹ sind (nicht gleich als vor- oder unkritisch zu exkludierende) metaphysische Vermutungen über das Woher, Warum und Wozu des Deutens. Das Prekäre daran ist der Deutungsmachtanspruch darin, der im Konflikt exklusiv übertrieben werden kann. Etwa wenn geschlossen wird, wer *nicht* nach Deutung strebe sei kein Mensch oder ›defekt‹, und erst recht, wenn behauptet wird, wer etwas anderes vertrete, gehöre ausgeschlossen aus der Gemeinschaft denkend-deutender Wesen.

Nur ist der Satz, alle Menschen streben nach Deutung, viel zu plausibel (Kritiker würden wohl sagen ›zu anspruchslos‹), um ein hohes Exklusionspotential zu entwickeln. Es ist nur zu vertraut, den Menschen als *semper ubique symbolisierendes* Wesen zu begreifen, prominent begründbar mit Schleiermachers wie Cassirers Symboltheorie<sup>9</sup> als *animal symbolicum*. Demnach ist der Mensch das sinnerzeugende Wesen, das *animal semanticum*. In dieser Prägnanz wird allerdings auch etwas verschattet: etwa, dass der Mensch auch das imaginierende Wesen ist, träumend, phantasierend, manchmal auch phantastisch.<sup>10</sup> Es wird auch leicht übersehen, dass die von Schleiermacher her vertraute Differenz von symbolisierendem und organisierendem Handeln fraglich ist. Denn Deuten, zumal als Deutungsmachthandeln, ist *zugleich* symbolisierend und organisierend. Deutungsmacht kreuzt diese Unterscheidung, auch wenn sie dennoch hilfreich bleibt, um *am* Deutungsmachthandeln beide Aspekte differenzieren zu können. Übersehen wird nicht zuletzt auch, dass der Mensch nicht nur und allein das *animal semanticum* ist – sondern stets schon vorgängig oder basal das *animal manticum*, das mantische, zeigende, deutende Wesen. Dafür spricht nicht erst die evolutionäre Anthropologie, etwa in Gestalt von Michael Tomasello,<sup>11</sup> der seine Naturgeschichte der Kommunikation aus den Gesten wie dem Zeigen als Ursprung der Kommunikation entwickelt.

<sup>9</sup> Vgl. PHILIPP STOELLGER, Der Symbolbegriff Schleiermachers, in: ANDREAS ARNDT/ULRICH BARTH/WILHELM GRÄB (Hg.), Christentum – Staat – Kultur. Akten des Kongresses der Internationalen Schleiermacher-Gesellschaft in Berlin, März 2006, Berlin/New York 2008, S. 109–145; DERS., Leben in Form der Freiheit. Cassirers Philosophie des Lebens in symbolischen Formen, in: STEPHAN SCHAEDE/GERALD HARTUNG/TOM KLEFFMANN (Hg.), Das Leben, Tübingen 2012, S. 407–440.

<sup>10</sup> Vgl. PHILIPP STOELLGER, Das Imaginäre der Philosophie der symbolischen Formen. Zum Imaginären als Figur des Dritten zwischen Symbolischem und Realem, in: BIRGIT RECKI (Hg.), Philosophie der Kultur – Kultur des Philosophierens. Ernst Cassirer im 20. und 21. Jahrhundert, Hamburg 2012, S. 393–420.

<sup>11</sup> Vgl. MICHAEL TOMASELLO, Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation, Frankfurt am Main <sup>3</sup>2011.

Das hat eine philosophisch valable Vorgeschichte, die bei aller Primatenforschung nicht vergessen werden sollte.

a) *Wolfram Hograebe* begreift die ›Deutungsnatur‹ des Menschen auf dem Hintergrund von Alexander Baumgarten (und damit von Leibniz) als ›geschichtliche Konstante‹,<sup>12</sup> die unsere Deutungskulturen hervorbringt und sich in verschiedenen Wissenskulturen konkretisiert. Der Mensch ist das *animal manticum*. So würde Cassirers These vom *animal symbolicum*, oder Blumenbergs vom *animal metaphoricum* und Jonas' vom *homo pictor* rückgebunden bezogen auf das elementare Deuten als Grundbestimmung des Menschen. Gewonnen wird dadurch eine genealogische Beziehung der Deutungspraktiken auf eine liminale Ausgangslage menschlicher Existenz, mit Hograebe gesagt: um Worte zu ringen<sup>13</sup> oder hermeneutisch weitergeführt: auf das basale Nichtverstehen. Deutung beginnt, wo noch nicht Deutung war und Bedeutung werden soll, weil die Deutungslosigkeit (warum auch immer) unerträglich geworden ist. Das umschreibt die geläufige Figur einer initialen Mängellage. Nur lässt sich das auch gegenläufig auffassen: dass eine Überfülle einem entgegenkommt, die reduziert werden muss, um handlungsfähig zu werden.

Als retrospektive Horizonterweiterung der Semantik fungiert bei Hograebe die (formal gefasste) *Mantik*: »mantische Bedeutungssubstanzen, zu denen uns noch die Worte fehlen, erschließen uns bereits eine qualitative Welt, in der wir faktisch leben und in der unsere Existenz auf dem Spiel steht«<sup>14</sup>. Der Einspruch gegen Gadamer ist deutlich: »Sein, das verstanden werden kann, ist eben nicht schon Sprache«<sup>15</sup>. Dazu verweist er ebenso auf Baumgartens *cognitio sensitiva* als »Kontingenzorgan« und »Seele unserer Deutungsnatur«<sup>16</sup>, wie auf Leibniz' anticartesische Rehabilitierung der *cognitio confusa*. Damit sind Formen ›prälektischer‹, von Hograebe sogenannter ›pro-nominaler‹ Erkenntnis und Kommunikation im Blick, die gemeinhin als ›pristin‹ gelten, als vage, unbestimmt, unterdifferenziert und wenig ›rational‹. Eine teleologische Sprach- und Erkenntnistheorie würde im vollbestimmten Begriff den Gipfel von Erkenntnis wie Sprache sehen. Dann würde man etwa bei Cassirer eine Steigerungslogik von der Sinnlichkeit zum Sinn finden wollen (in Hegel wiederholender Weise). Das wird zweifelhaft, wenn Prägnanz stets *sinnlicher* Sinn ist und prägnanzsensible Erkenntnis einen Sinn für Sinnlichkeit entfaltet. In bild- und kultur-

<sup>12</sup> Vgl. WOLFGANG HOGREBE, *Metaphysik und Mantik. Die Deutungsnatur des Menschen, Système orphique de Iéne*, Frankfurt am Main 1992, S. 15.

<sup>13</sup> Vgl. ebd., S. 16.

<sup>14</sup> Ebd., S. 17.

<sup>15</sup> Ebd.

<sup>16</sup> Ebd., S. 65.

wissenschaftlichen wie religiösen Kontexten ist das nicht *pristin*, sondern *basal*, also stets mitgesetzt.<sup>17</sup>

Deutung aus dem Zeigen zu begreifen entspricht der Auffassung Hörebes, Semantik aus der Mantik entstehen zu sehen. Das sind ›Ursprungsvermutungen‹, ähnlich denen von Tomasello, der in deiktischen und ikonischen Gesten die Ursprünge menschlicher Kommunikation findet. Darüber kann man disputieren, schlicht schon deshalb, weil diese Vermutungen *selber* Deutungsfiguren sind, die dort eintreten, wo keine erfüllte Anschauung der Anfänge gegeben ist – aber um des Beschreibens und Verstehens der kulturellen Deutungspraktiken willen nicht nichts gesagt werden kann. Wer hier schweigt, ist natürlich ›kritisch‹ gesehen besser geschützt gegen überschwängliche Vermutungen, aber er hätte dann dahingehend auch nichts zu sagen. Er verweigerte die Deutung, wo Deutungsbedarf besteht. Möglich ist das, notwendig aber nicht. Ebenso wenig wie diese liminalen Deutungsgenealogien nötig sind, sondern nur möglich und bestenfalls hilfreich – sofern sie etwas wahrnehmen, sehen und sagen lassen.

b) Die Eigenart dieser Theorietradition (und die eher marginal geltende Deutungsmacht derselben) sieht man im Vergleich zu *Kant*. Einen *affirmativen* Gebrauch von Deutung kennt Kant vor allem in der Kritik der Urteilskraft, der Religionsschrift und der Anthropologie. In der *Kritik der Urteilskraft* wird das ästhetische Urteil ›Deutung‹ genannt als »Auslegung der Chiffreschrift [...], wodurch die Natur in ihren schönen Formen figürlich zu uns spricht«<sup>18</sup>. So kann er formulieren: »Der Gesang der Vögel verkündigt Fröhlichkeit und Zufriedenheit mit seiner Existenz. Wenigstens so deuten wir die Natur aus, es mag dergleichen ihre Absicht sein oder nicht.«<sup>19</sup> Diese fröhlich figürlichen Formen stehen in der Tradition der ›Lesbarkeit der Welt‹ bzw. des ›Buchs der Natur‹ und sind der theologischen Tradition *sc.* nur zu vertraut. Während die Schriftauslegung strikt ›Exegese‹ sein will, wird im Umgang mit dem Buch der Natur ›Eisegese‹ zugestanden und anerkannt – als Hineinlesen des in der Schrift Gelesenen in das zweite Buch, das der Natur bzw. der *Natureerfahrung*. Auch Kant zeigt hier eine freundliche ›Lizenz zur Ausdeutung‹, die ihm offenbar nicht so problematisch erscheint, dass er sie als traditionell metaphysisch zu destruieren vorgibt. Bleibt das doch stets eine ›symbolische‹ Deutung, die nie

<sup>17</sup> Dafür ist auf John M. Krois, Horst Bredekamp und Jürgen Trabant hinzuweisen mit deren Projekt zu ›Bildakt und Verkörperung‹.

<sup>18</sup> IMMANUEL KANT, *Kritik der Urteilskraft*, in: *Kant's Werke* Bd. V, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1913, S. 165–485, 301.

<sup>19</sup> *Ebd.*, S. 302. Und er fährt fort: »Aber dieses Interesse, welches wir hier an Schönheit nehmen, bedarf durchaus, daß es Schönheit der Natur sei; und es verschwindet ganz, sobald man bemerkt, man sei getäuscht, und es sei nur Kunst« (*ebd.*).

›dogmatisch‹ werden kann. Kants ästhetische Deutung solcher Deutung entlastet von einer ontologischen Teleologie (von den *signa* zur einen *res*) und eröffnet damit eine legitime Pluralität der Deutung.

Die kritische Frage für solche Natur- und damit Erfahrungsdeutung ist gleichwohl, welcher *Anspruch* damit verbunden wird. Denn dass das ›anspruchslos‹ wäre, rein beliebig, ist nicht notwendig und Kant zufolge auch nicht treffend. Statt dessen verortet er den Anspruch *zwischen* beliebig und notwendig, arbiträr oder objektiv. Damit geht es bekanntlich um ein ästhetisches Ansinnen, bei dem entsprechenden Spiel der Einbildungskraft mitzuspielen. Diese Zwischenbestimmung von mehr als kontingent und weniger als notwendig ist eine besonders treffende Verortung, die einen Zwischenraum der Deutung eröffnet, einen Spielraum der Wahrnehmung und Kommunikation. Nur wird dieses ›Heterotop‹ allerdings auf das *ästhetische* Weltverhältnis restringiert. Für Natur- und andere Wissenschaften galt das als zu wenig – und für Theologie und Philosophie, oder für Religionspraxis? Wer hier *mehr* als Notwendigkeit will, wird den Zwischenraum der Deutung für bloß arbiträr halten. Wer sich hier mit *weniger* als Notwendigkeit zufrieden gibt, wird der ästhetischen Eröffnung Kants folgen können. Nur – wäre das für die Deutungsansprüche religiöser ›Praktikanten‹ und Gemeinschaften ein Ansinnen, das auf Anerkennung und Zustimmung hoffen könnte? Das ist jedenfalls nicht fraglos.

In der Religionsschrift spricht Kant darüber hinaus von einer »Deutung des moralischen Gesetzes«<sup>20</sup>. Entsprechend wird man seine moralphilosophische Religionstheorie verstehen können. Denn seine ›Auslegung der Offenbarung(-stheologie)‹ versteht er *als Deutung*, sodass ›Offenbarung‹ als Deutungsform von Erfahrung begreifbar wird: »Um aber nun mit einem solchen empirischen Glauben, den uns dem Ansehen nach ein Ungefähr in die Hände gespielt hat, die Grundlage eines moralischen Glaubens zu vereinigen (er sei nun Zweck oder nur Hilfsmittel), dazu wird eine Auslegung der uns zu Händen gekommenen Offenbarung erfordert, d.i. durchgängige Deutung derselben zu einem Sinn, der mit den allgemeinen praktischen Regeln einer reinen Vernunftreligion zusammenstimmt.«<sup>21</sup>

Kompliziert wird es, sofern hier Deutung auf zwei Ebenen auftritt: auf der der Selbstdeutung von Religion bzw. ihrer Erfahrungssubjekte, und auf der der Religionstheorie, die dann ›Offenbarung als Erfahrung‹ deuten kann. Das heißt, Kants Religionstheorie hat Deutungscharakter. Dafür spricht, dass er die maßgebende *Religionsdefinition als Deutung* begreift: »Religion ist (subjektiv betrachtet) das Erkenntniß aller unserer Pflicht-

<sup>20</sup> IMMANUEL KANT, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, in: Kant's Werke Bd. VI, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1914, S. 1–202, 44.

<sup>21</sup> Ebd., S. 110.

ten als göttlicher Gebote«<sup>22</sup> mit der Anmerkung: »Durch diese Definition wird mancher fehlerhaften Deutung des Begriffs einer Religion überhaupt vorgebeugt.«<sup>23</sup> Zu den ›fehlerhaften‹ Deutungen zählt seines Erachtens die Typologie oder die Allegorie.

Diese Kritik ist seit Luther gängig – mit der Kehrseite, dass dann die ›richtige‹ Deutung anstelle der ›falschen‹ treten müsse; bei Kant heißt das, nicht die rechtfertigungstheologische, sondern die moraltheoretische. Die Implikation ist offenbar, Deutung als solche ist legitim und dann unproblematisch, wenn es denn die richtige ist. Und richtig ist diejenige Deutung, die der beurteilenden Perspektive und deren Hintergrundtheorie entspricht. Dann wird ein Deutungsmachtkonflikt absehbar, in diesem Fall wenn es um die Differenz von Soteriologie versus Moralphilosophie geht. Wäre Rechtfertigung (in Luthers Verständnis) der Vernunft insofern unerschwinglich, als sie nicht auf das rekurrieren kann, was der Mensch ›von sich aus‹ vermag (*facere quod in se est*), wäre Kants Kritik gegenläufig: »Wunder thun nichts zur Sache; sie dienen nur, Lehren zu introduciren, die sonst sich auch auf Vernunft gründen und, wenn sie einmal daseyn, sich auch wie ein Gebäude bey Wegräumung des Gerüstes von selbst erhalten. Es sind nicht Facta, sondern übernatürliche Deutungen von Factis; denn die Bestimmung der Ursachen beruht immer auf Vernunft.«<sup>24</sup>

Seine (eindimensional) moralphilosophische Deutung der Religion wird allerdings von Kant nicht exklusiv konzipiert, sondern dem Status als Deutung entsprechend perspektivisch begrenzt. »Der biblische Theolog behält hiebey immer die Freyheit sich gegen jene Deutungen zu verwahren, den bloßen Vernunftlehrer der Religion der Unzulänglichkeit seiner Einsichten oder auch seiner Unkunde in Ansehung des Sinnes dieser Sprüche zu zeihen ohne dass er ihn in seine Gränzen zurück zu weisen nöthig hat weil er diese nicht überschreitet so lange er es nur mit bloßen Vernunftbeweisen zu thun hat und durch seine Schriftauslegung die er für nichts als Meynung ausgiebt nur den Verdacht des Widerspruchs mit der Offenbarung zu heben denkt.«<sup>25</sup> Darin zeigt sich etwas, das angesichts der Intransigenz kritischer Moralphilosophie nicht zu erwarten war: eine Lizenz zur Perspektivendifferenz und damit zur Transigenz in Fragen der Deutung. Damit wird eine (literarische, ästhetische oder genuin religiöse?) *Deutbarkeit* der Schrift wie der Religion unterstellt, die verschiedene ›Lesarten‹ zulässt, also

<sup>22</sup> Ebd., S. 153.

<sup>23</sup> Ebd.

<sup>24</sup> IMMANUEL KANT, Reflexionen zur Anthropologie, in: Kant's Werke Bd. XV, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1923, S. 55–654, 187.

<sup>25</sup> IMMANUEL KANT, Vorredenentwürfe zur Religionsphilosophie, in: Kant's Werke Bd. XX, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1923, S. 425–440, 435.



(limitierte) Deutungspluralität. Nur ist diese Lizenz offenbar eine Zumutung und ein Anspruch an *beide* Seiten. Was der ›Vernunftlehrer‹ hier den Exegeten zugesteht, die Zurückweisung *seiner* Deutung, wird von selbigen reziprok gefordert: die *Zulassung* seiner Deutung. Das wäre *Differenzkompetenz* zu nennen, die in Deutungsmachtkonflikten auf *Deutbarkeit* rekurriert, um nicht die Deutungskonflikte eskalieren zu lassen. Damit wird ein kommunikativer Vertrag vorgeschlagen, der auf reziproke Anerkennung der Deutung der Anderen setzt, um die *andere* Deutung zuzulassen. Diesen Vorschlag im Hintergrund könnte man als theoretisches *Ansinnen* deuten, um ihren weder notwendigen noch beliebigen Anspruch zu kennzeichnen.

Allerdings gilt die moralphilosophische Deutung von Religion in Kants Perspektive erwartungsgemäß als die ›beste aller möglichen‹ und insofern als vernünftigerweise dann doch notwendig: »Die Authentizität der Auslegung wird eben gesichert dadurch daß der Bibellehrer nur das aus der Schriftstelle entwickelt was er selbst nach reinen sittlichen Principien hineingetragen hat so fern der Text nur die Schicklichkeit hat dem Buchstaben als Beyspiel und Vehikel des selbständigen Religionsbegriffs angepaßt zu werden«<sup>26</sup>. Offenbar hat die Anerkennung der Deutung der Anderen doch Grenzen, die in den Eigenarten der eigenen Deutung gründen.

c) Wenn von Deutung gesprochen wird, sei es von Leibniz her oder andeutungsweise bei Kant, und die mantisch-semantische Grundverfassung des Menschen aufgerufen wird, ist an *Luther* zu erinnern.<sup>27</sup> Denn ›Deutung‹ hat bereits durch ihn einige Näherbestimmungen erfahren. Das Wortfeld von Deutung umfasst bei Luther Auslegung (von Texten), Erklärung (dunkler Stellen), die Übersetzung von ›interpretatio‹ und Komposita wie Ausdeutung bis hin zur kritischen Differenz von (vermeintlich) arbiträrer ›Deutelei‹ gegenüber der (allein legitimen) christologischen Deutung. Beschränkt man sich auf den Ausdruck ›Deutung‹ und ›deuten‹, findet sich bei Luther dessen Gebrauch 1. vortermnologisch (operativ, teils indifferent

<sup>26</sup> IMMANUEL KANT, Vorarbeiten und Nachträge. Handschriftlicher Nachlaß, in: Kant's Werke Bd. XXIII, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1923, S. 455. Vgl. weiterhin: »Hieraus folgt daß wenn im catechetischen oder homiletischen öffentlichen Vortrage eine biblische Stelle zum Text gemacht wird der Geistliche Lehrer darauf eigentlich nicht zu sehen hat was muthmaslich historisch-philologische Kenntnisse dahinein oder herausdeuten könnten (bey welcher Belehrung immer eine dem Zweifel ausgesetzte Gelehrsamkeit seyn mag) sondern was der Lehrer bey Veranlassung dieser Schriftstelle für sittlich aufklärende und Menschenbesserende Gesinnung bey der Veranlassung dieser Schriftstelle in die Seele der Zuhörer hinein bringen kann mithin den Sinn des h. Verfassers dessen Absicht eben auf wahre Erbauung gerichtet seyn auch dahin deuten müsse — Das ist die moralische und unfehlbare Authentizität der Schriftauslegung« (ebd.).

<sup>27</sup> Die folgenden Ausführungen zu ›Deutung‹ bei Luther verdanken wesentliche Hinweise der Kooperation mit Dr. Jens Wolff.

zu bedeuten), 2. terminologisch affirmativ, 3. kritisch, 4. polemisch und 5. christologisch ausdifferenziert.

1. Auf dem mittelhochdeutschen Hintergrund (diuten) kann ›Deuten‹ die Bedeutung haben von *intransitiv* ›einen bestimmten Sinn haben‹ und ›etwas bedeuten‹, und *transitiv* ›jemanden oder etwas deuten‹, auslegen, übersetzen, zu verstehen geben, kundtun‹, ›etwas (jemandem) berichten oder erzählen‹. Entsprechend kann Luther ›bedeuten‹ und ›deuten‹ synonym verwenden, wenn er in der Bibelübersetzung 1545 Gen 1,1 zum ›Geist über den Wassern‹ kommentiert: »Wind ist da zumal noch nicht gewest / darumb mus es den heiligen Geist deuten«<sup>28</sup>. Dieser *vorterminologische* Sinn wird hermeneutisch relevant, wenn die Schrift *per se* eine Bedeutung habe, die in der einen Deutung der Schrift verfehlt, in der anderen getroffen werde.

2. In der Bibelübersetzung werden die Träume des Pharao von Josef gedeutet (Gen 40,12.16.22; vgl. Dan 2,6ff). In der Übersetzung Sirachs wird bereits kritisch unterschieden »Ejgen Weissagung vnd deutung vnd trewme sind nichts / Vnd machen doch einem schwere gedanken«; allerdings nicht wegen der Deutung, sondern wegen des ›Eigenen‹ darin. So fährt er fort: »Vnd wo es nicht kompt durch eingebung des Höhesten / so halt nichts dauon / Denn trewme betriegen viel Leute / vnd feilte denen / die darauff bawen.« (Sir 34,5–7).

3. Einen kritischen Ton (u. a. gegen die Allegorese) bekommt der Deutungsbegriff, wenn Luther formuliert: »Sanct Johannes pfeget seine Allegorien und deutung dabey zu setzen«<sup>29</sup>. Aber ›Deutung‹ im transitiven Sinn ist nicht *per se* illegitim, sondern ihre Legitimität ist eine Frage der ›Güte‹, sc. nach Maßgabe ihrer christologischen Triftigkeit. So heißt es kurz darauf: »Das Geheimnis aber und die Deutung ist recht und gut«<sup>30</sup>.

Luther *kann* zwar Deuten pauschal verurteilen: »Denn es ist Gottes schrift und Gottes wort, die kein mensch deuten sol noch kan. Sagen sie: Die schrift leret ein einigen Got, Das bekennen wir schlechts und deuten gar nichts«<sup>31</sup>. Aber er vermied es gar nicht, selber zu deuten oder vom Deuten Christi zu sprechen (im *gen. obi.* und *subi.*): Christus deutet sich, die Evangelisten deuten Christus, und Luther deutet dies und das auf Christus. So wird die Qualität einer Deutung am christologischen Telos gemessen. Diejenige Deutung gilt als ›richtig‹ bzw. ›wahr‹, die diese ›intrinsische‹ Bedeutung explizit macht. Alle anderen werden dann implizit oder explizit exkludiert.

<sup>28</sup> WA.DB 8,37.

<sup>29</sup> WA 28, 253,20f.

<sup>30</sup> WA 28, 253,25f.

<sup>31</sup> WA 50, 282,16–18.

4. Polemisch spießte Luther die ›Deuteley‹ auf (v. a. in »Daß diese Wort Christi [Das ist mein Leib etc.] noch fest stehen wider die Schwärmgeister«<sup>32</sup>). Allergisch reagiert er als Alttestamentler, wenn ihn andere Schriftexegeeten zum »beugen und deuten« der Schrift verleiten wollen.<sup>33</sup> Explizit griff er das (s. E.) willkürliche Deuten an: »die mit der Schrift Würffelspielen, sind die rechten Gesellen welche den grösten Schaden thun. Denn sie lassen die Schrift gantz bleiben, Deuten aber und dehnen sie anders denn sie Christus geredt hat«<sup>34</sup>. Mit verdrehter Deutung gehe überdies der Lebensbezug der Texte und christliche Lebenspraxis verloren: »Euangelium deuten contra Euangelium et Christianam vitam contra Christianam vitam«<sup>35</sup>. ›Deuteley‹ benennt von Deutung unterschieden den pejorativen Sinn, wenn der Eigensinn bzw. die dem Text eigene Bedeutung ›gebeugt‹ und dem Eigenwillen des Deutenden unterworfen wird. Auf diese Weise bekomme die Bibel eine wächserne Nase, die man in alle Richtungen drehen könne.

5. Von der *eigenwilligen* Deutung unterscheidet Luther diejenige ausdifferenzierbare Deutung, die Christus ist: »Cum ergo Euangelium monstret in Christum, oportet figuras etiam in eum monstrare. Ergo Christus est die deutung istius figurae«<sup>36</sup>. Damit kommt der christozentrische Sinn des Alten Testaments nicht selten als Luthers (eigene) Deutung zur Geltung, die nicht als ›eigene‹, sondern als ›richtige‹, weil christologische gilt (als gäbe es ›acheiropoietische‹ Deutung?). Diese christozentrische Deutung ist vorherrschend in der ersten Psalmenvorlesung, den »Dictata super psalterium«. Der *sensus Christi* sei die eigene und eigentliche Bedeutung der Schrift, und die Deutung der Schrift ist ›gut‹, die diese Bedeutung explizit macht. Erst allmählich tendiert der professionelle Alttestamentler und Hebraist Luther, beginnend mit der zweiten Psalmenvorlesung, den »Operationes in psalmos«, zu einer stärker philologischen Deutung des biblischen Textes. Die »Operationes« schließen christozentrische Deutungen einzelner Psalmen nicht aus, lassen sie aber angesichts des biblischen Textes und Kontextes zurücktreten. Hingegen werden antichristozentrische Deutungen als ›eigene‹, willkürliche bzw. fremdbestimmte kritisiert:<sup>37</sup> »quod Teufel vel ipsi volunt, ut hodie wil Euangelium frey deuten«<sup>38</sup>. Die Qualität einer Deutung wird ostentativ von hermeneutischen und philologischen Kriterien abhängig gemacht, ist dabei aber im Grunde stets christologisch bestimmt (nach Maßgabe der Rechtfertigungstheologischen Christologie).

<sup>32</sup> WA 23, 65–283.

<sup>33</sup> Vgl. WA 50, 280,4–7.

<sup>34</sup> WA 28, 397,30–33.

<sup>35</sup> WA 51, 62,5f.

<sup>36</sup> WA 25, 465,29–32.

<sup>37</sup> Vgl. WA 6, 38,8f.

<sup>38</sup> WA 41, 345,24.

Luthers christozentrische Deutung als Funktion eines vorgängigen ›Seins‹ ausgegeben: was Sache der Schrift ist, bedeutet sie und das muss in der Deutung getroffen werden, sonst wird die Schriftbedeutung verfehlt. Die ontologische Differenz von Sein und Deuten ist insbesondere in der Abendmahlskontroverse christologisch wie soteriologisch entscheidend, sonst würde man, »das [Ist] zum deuten machen vnd sagen Christus ist Gott, das ist soviel, Christus bedeut Gott, Maria ist eine Jungfraw, das ist, sie bedeut eine Jungfraw, Adam ist ein mensch, das ist, er [...] bedeut einen menschen Die sonne ist klar, das ist, sie bedeut klarheit«<sup>39</sup>. Etwas sein ist etwas anderes, als es zu deuten oder zu bedeuten: »Christus ist ein rechter weinstock. Lieber, wie klappets, wenn du solchs also wilt deuten nach Zwingels dunckel: Christus bedeut den rechten weinstock? Wer ist denn der rechte weinstock, den Christus bedeut? So hör ich wol, Christus solt ein zeichen odder deutung seun des holtzes ym weinberge?«<sup>40</sup>. Dem Überschuss und der Eigendynamik der Deutungsaktivitäten des Menschen wird daher von Luther ein ›Dasein‹ für uns voraus- und entgegengesetzt: »Und ›Ist‹ so viel sey, als ›deutet‹?«<sup>41</sup>.

Auch wenn solche Unterscheidungen ihrerseits Deutungen sein mögen, sind sie Mittel zum Zweck, nicht alles in Deutung aufgehen zu lassen, sondern in der Deutung und ihr gegenüber kritische Differenzen machen zu können. Wenn auch alles nur *in* Deutungen gegeben und kommuniziert sein mag, also alles nur in Deutungen ist, ist doch nicht alles nur Deutung. Deutung *kann* darauf zielen, ihr Anderes zur Sprache zu bringen und sich selbstkritisch zu verhalten. Daher ist ›Deutung‹ keineswegs pauschal unter Willkürverdacht zu stellen. Das wäre nicht weniger naiv, als sie zum universalen Medium zu erklären, das kein ›Anderes der Deutung‹ bzw. des Mediums kennt. Wer zwischen Ereignis oder Vollzug und Deutung nicht zureichend unterscheidet, überwältigt in seiner Deutung, was er zu deuten sucht und läuft Gefahr, die Phänomene zu verfehlen. Auch wenn die nie ›nackt‹ sind, sie nicht im ›deutungsfreien‹ Raum sich ereignen, ist ihnen eine Bedeutung ebenso wenig inhärent wie eine Deutung. Umgekehrt wäre es selbstmissverständlich, eine christologische Deutung als ›Nicht-Deutung‹ auszugeben und sie ontologisch oder externalistisch zu begründen, ohne den Deutungscharakter solcher Begründung auszuweisen.

Das Problem verdichtet sich theologisch im ›Kreuz‹, das *per se* stumm bliebe. Das nackte Dass oder pure Faktum wäre bedeutungslos ohne Deutung. Aber dessen Bedeutung ›nur‹ als Deutung zu begreifen, erscheint als *zu* frei, wenn nicht als anspruchslos. Daher rekurriert Luther auf die der *Schrift inhärenten* Bedeutungen wie auf die Christus *eigene* Bedeutung. Bei-

<sup>39</sup> WA 23, 106, Anm. der Dresdner Handschrift zu Z. 9.

<sup>40</sup> WA 26, 275,21–25.

<sup>41</sup> WA 23, 93,29f.

des sind ›gegebene‹ Deutungen, die als Bedeutung der Schrift und Christus zu eigen sind als die Deutung *der Anderen*, der ersten und frühesten Zeugen. Dass diese Bedeutungen Deutungen sind und Luthers Unterscheidung ebenso, zeigt die Unhintergebarkeit von Deutung – aber auch, dass Deuten als Vollzug der selbstkritischen Kunst des Unterscheidens bedarf. Luther kann Deuten zwar pauschal verurteilen: »Denn es ist Gottes schrift und Gottes wort, die kein mensch deuten sol noch kan. Sagen sie: Die schrift leret ein einigen Got, Das bekennen wir schlechts und deuten gar nichts.«<sup>42</sup>

Systematisch verdichtet geht Luther von einer *Selbstdeutung* Gottes in Christus aus, die in der sich selbst auslegenden Schrift explizit und in deren *externa claritas* jedem zugänglich ist, um in der Vermittlung der *interna claritas* durch den Geist gewiss zu werden. Ob allerdings dieses Deutungsmodell seinerseits als Moment dieser trinitarischen Selbstdeutung ausgezeichnet werden kann, dürfte eine *quaestio disputanda* bleiben.

Eine Wendung Luthers geht in eine Richtung, die Deutungsmetaphysik zu werden scheint (oder metaphysische Deutung): ›Christus selbst deutet.‹ So kann er formulieren: »Also ist die zeit des Euangelii auch eine geistliche erndte, wie es [Joh. 4, 35] Christus selbst deutet Johan. 4. ›Sehet an, wie ist das land so weis zur erndte.«<sup>43</sup> So kann Christus auch die Weissagungen der Propheten deuten.<sup>44</sup> Das ist insofern – vor der historischen Kritik – noch unproblematisch, als dass damit die Deutungen Jesu (im *gen. subi.*) im Blick sind, die in den Evangelien tradiert werden.

Mit der Rückbeziehung der Deutung auf *Christus* wird ineins auch das Deuten selber christologisch legitimiert: Christus deutet sich, die Evangelisten deuten Christus, und Luther deutet dies und das auf Christus. Nicht das Deuten per se ist ein Problem, sondern wenn es allegorisch, willkürlich oder gegen den christologischen Sinn der Schrift vorgeht. Es gibt ›in diesem Sinn‹ keinerlei zureichende Gründe, pauschal ›für oder gegen‹ Deutung zu argumentieren. Aber es gibt Grund genug, sich um Unterscheidungen zu bemühen *im* Deutungsmodell und ihm *gegenüber*.

Luther *kann* auch den *Geist Christi* deuten sehen: »Vmb des glaubens willen aber werdet yhr euch frewen mit vnausprechlicher vnd herlicher freuden, vnd das ende ewers glaubens davon bringen, nemlich der seelen selickeit. [...] Nach welcher selickeit haben gesucht vnd geforschet die Propheten, die von der zukuenfftigen gnade auff euch geweihsaget haben

<sup>42</sup> WA 50, 282.

<sup>43</sup> WA 19, 137.

<sup>44</sup> Vgl. WA 15, 745b: »Da nu die zeit da war und ein newe predig angieng, muste auch [14] ein new reich angehen, das ist, darynn Christus durchs wort und glawben [15] geistlich regiret yn unsern hertzen, Solt das nu fort gehen, so muste yhenis [16] urlaub krigen, nicht mehr gelten und auffhoeren. Das ist der Propheten [17] weissagung ein stuck, darauff Christus deutet.«

vnd haben geforschet, auff welche vnd welcherley zeit deutet der geist Christi, der ynn yhn [...] war vnd zuor[...] bezeuget hat die leiden, die ynn Christo sind vnd die herlickeit darnach, welchen es offenbaret ist, Denn sie habens nicht yhn [...] selbs sondern vns dargethan, welchs euch nu verkuendiget ist, durch die so euch das Euangelion verkuendiget haben, durch den heiligen geist vom hymel gesand, welchs auch die Engel geluestet zu schawen [...]»<sup>45</sup>. Dann war Christus im Geiste deutend tätig am Ort der Propheten. So zu deuten setzt eine theologische Metahistorie voraus, in der eine Ökonomie und Teleologie am Werk ist, die dem Früheren das Spätere einschreibt. Wer hier deutet ist Luther selber, wenn auch nicht ohne Lizenz durch die Tradition; und *was* hier deutet ist eine *Ökonomie* der Deutung.

## VII. Deutungsökonomien

*Dilthey* hatte diese Deutungsgrößmacht metahistorischer Teleologie gesehen und aus hermeneutischen wie historischen Gründen kritisiert:

»Der Stammvater der Menschen, in welchem alle sündigten, Christus, in dem alle erlöst wurden, und die Wiederkunft, in der über alle gerichtet wird, sind solche feste Punkte, zwischen denen nun die Deutung der Tatsachen der Geschichte ihre Fäden zieht. Diese Deutung ist ausschließlich teleologisch. Die Glieder des geschichtlichen Verlaufs werden nicht als die einer Kausalreihe, sondern als die eines Planes betrachtet. Die Frage, welche folgerecht an die einzelne geschichtliche Tatsache gestellt wird, ist nicht die nach ihrer ursächlichen Beziehung zu anderen Tatsachen oder allgemeineren Verhältnissen, sondern die nach ihrer Zweckbeziehung zu diesem Plan. Daher bedienen sich die mittelalterlichen Geschichtsschreiber zwar des Pragmatismus zur Erklärung der Handlungen der einzelnen Personen, aber die geschichtlichen Massenerscheinungen treten ihnen niemals in einen kausalen Zusammenhang. Diese Metaphysik der Weltgeschichte sucht in ihr als Erklärung ihres Zusammenhanges einen Sinn, wie wir einen solchen in dem Epos eines Dichters suchen. Und zwar fand sich das christliche Nachdenken zunächst zu einer solchen teleologischen Deutung der Geschichte durch die Einwendungen der Gegner genötigt. Daher entstand die Metaphysik der Geschichte schon in der Epoche der Väter und des Ringens zwischen Christentum, antikem Götterglauben und Judentum durch die Gewalt der Dinge und wurde vom Mittelalter nur fortgebildet.«<sup>46</sup>

Solch eine ›Metaphysik der Weltgeschichte‹ folgt einer Deutungsökonomie, die *auch* einen ›Willen zur Macht‹ zeigt, zur Deutungsmacht über die Geschichte, und zwar die *ganze*, auch die der *Anderen*. Dass hier Nietzsche

<sup>45</sup> WA 10, I/1, 8: »Eyn kleyn untrricht, was man ynn den Euangelijs suchen und gewartten soll.«

<sup>46</sup> WILHELM DILTHEY, Gesammelte Schriften Bd. I: Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte (1883), Göttingen 1990, S. 334.

aufzurufen wäre, ist klar: »*Dein Erkennen, o Mensch, das ist: dir zum Besten alle Dinge drehen und deuten. Deuter und Dreher seid ihr mir alle, ihr Erkennenden!*«<sup>47</sup> Dass er selber dieser (polemischen) Regel folgte, ist ebenso klar: »*Nur aus der höchsten Kraft der Gegenwart dürft ihr das Vergangene deuten*«<sup>48</sup>. Und dass damit das Vergangene, dem der Deutende seine Stimme leiht, zur Puppe des Deutenden wird, ebenso – oder umgekehrt das Gedeutete zur Puppe des Deutenden (das wird ambig). Die Toten tanzen nach dem Takt der Lebenden, in ewigem Reigen. Das *kann* dazu führen, dass die Deutung der Passion zum gefügigen Objekt der Passion der Deutung gemacht wird.<sup>49</sup>

Es geht auch diskreter mit *Gerhard Ebeling*: »Das Reden über Gott, von dem man um seines Gegenstandes willen ein besonderes Maß an Macht erwarten sollte, ist einerseits ungewöhnlich anfällig für eine Depravierung, die mit der Faszination des Imponierenden ausgestattet sein kann, andererseits von einer Wehrlosigkeit und Schwachheit, in der sich gerade die spezifische Macht des Redens über Gott verbirgt. Wie schwer ist es aber, sich dieser verborgenen Macht anzuvertrauen«<sup>50</sup>. Das Problem der Selbstermächtigung religiöser oder theologischer Deutung »im Namen Gottes« ist damit keineswegs »gelöst«, aber es ist immerhin gesehen und benannt (ohne damit gebannt zu sein). Es deutet sich allerdings ein Aspekt an, der

<sup>47</sup> FRIEDRICH NIETZSCHE, Nachgelassene Fragmente 1882–1884, in: DERS., Kritische Studienausgabe Bd. 10, herausgegeben von GIORGIO COLLI/MAZZIMO MONTINARI, München/Berlin/New York 1988, S. 415.

<sup>48</sup> FRIEDRICH NIETZSCHE, Unzeitgemäße Betrachtungen, in: DERS., Kritische Studienausgabe Bd. 1, herausgegeben von GIORGIO COLLI/MAZZIMO MONTINARI, München/Berlin/New York 1980, S. 293f. Vgl.: »*Nur aus der höchsten Kraft der Gegenwart dürft ihr das Vergangene deuten*: nur in der höchsten Anspannung werdet ihr errathen, was in dem Vergangenen wissenschaftlich ist. Gleiches durch Gleiches! Sonst seid ihr verloren, sonst zieht ihr das Vergangene zu euch nieder. *Glaubt* einer Geschichtsschreibung *nicht*, wenn sie nicht in den Händen der *seltensten Geister* ist: ihr werdet es immer merken, welcher Qualität ihr Geist ist, wenn einmal ein allgemeiner Satz ausgesprochen wird. Es kann Keiner zugleich ein grosser Historiker und ein Flach- oder Dusekopf sein. Verwechselt mir aber die Arbeiter nicht: z. B. les historiens de Ms. Thiers wie man in Frankreich naiver sagt. Ein grosser Gelehrter und zugleich ein Flachkopf — das ist möglich! Also: *Geschichte bedarf der Thätige, Geschichte schreibt der Erfahrne!* Wer nicht Einiges grösser und höher erlebt hat als alle, wird auch nichts aus der Vergangenheit zu deuten vermögen. — Der Spruch der Vergangenheit ist immer ein Orakelspruch: nur als Seher in die Zukunft, als Wissende der Gegenwart werdet ihr ihn deuten« (FRIEDRICH NIETZSCHE, Nachgelassene Fragmente 1869–1874, in: DERS., Kritische Studienausgabe Bd. 7, herausgegeben von GIORGIO COLLI/MAZZIMO MONTINARI, München/Berlin/New York 1988, S. 675f).

<sup>49</sup> Vgl. PHILIPP STOELLGER, Deutung der Passion als Passion der Deutung. Zur Dialektik und Rhetorik der Deutungen des Todes Jesu, in: JÖRG FREY/JENS SCHRÖTER (Hg.), Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, Tübingen 2012, S. 577–607.

<sup>50</sup> EBELING, Dogmatik I (s. Anm. 1), S. 163.

zur christologischen Topik gehört und Folgen haben könnte: die ›Wehrlosigkeit und Schwachheit‹ ist seit der paulinischen Rhetorik ein besonderer Ausweis religiöser wie theologischer Deutung – mit der umgehend eine Ermächtigung *sub contrario* einhergehen kann. Das Modell einer rhetorischen Mimesis bzw. *imitatio Christi* ist für die christliche Rhetorik prägend gewesen (wenn auch ambivalent und daher nie ohne *sic et non*). Die Ermächtigung der möglichst ›einfachen‹ Rede operiert mit dem Argument der Gleichförmigkeit mit ihrem ›Gegenstand‹, der in seiner Niedrigkeit entsprechend ›arm‹ repräsentiert werde – und erst damit eigentlich angemessen. So gesehen wird für die *humilitas* ein Deutungsmachtsanspruch abgeleitet aus der Form, die dem Inhalt entspreche, sodass der Thematische auch in der Rede real gegenwärtig sei (im Geist).

Ebelings Ansinnen, sich ›dieser verborgenen Macht anzuvertrauen‹, also der Macht Christi *sub contrario* des Kreuzes, scheint in diese Richtung zu weisen: dass damit dann doch die immer noch größere Macht Gottes im Spiel der Deutung sei. Die erheblich schwierigere Aufgabe wäre allerdings, sich dieser Macht *nicht* anzuvertrauen, um sie nicht für die eigene Deutung in Anspruch zu nehmen, und der theologischen Versuchung zu widerstehen, die eigene Deutung als die Gottes auszugeben.

Ebeling jedenfalls fügte den zitierten Worten noch die Wendung an: »Damit wird der Blick auf die unerhörte Diskrepanz zwischen dem Anspruch und dem Erfolg des Redens über Gott gelenkt«<sup>51</sup>. Diese Diskrepanz gehört zu den Grunderfahrungen religiöser wie theologischer Rede: von Macht zu handeln, aber dabei weitgehend machtlos zu bleiben – und im ärgsten Falle um so mehr Deutungsmacht zu beanspruchen. Diese *rhetorische Schere* der Deutungsökonomie öffnet sich um so weiter, als für die Rede die Gegenwart des allmächtigen Gottes prätendiert oder insinuiert wird. Dagegen bedürfte es einer ›Deutungsmachtreserve‹, die sich *nicht* einfach der Macht des Gedeuteten ›anvertraut‹, um dann den in Anspruch zu nehmen, dem man sich anvertraut habe, sondern mit *Differenzkompetenz* sich im eigenen Deuten unvertretbar *selber* in Verantwortung sieht, und das nicht erst *media morte*.

Es bleibt dann offen, wie Gott ins Spiel der Deutung käme, wenn er könne und wollte. Das wirft die Frage nach der Differenz religiöser von theologischer Deutung auf. Vor allem ist fraglich, ob es überhaupt *spezifisch religiöse* Deutung gibt? Sowenig es spezifisch ›religiöse Interpretationsmethoden‹ gibt, sowenig wären religiöse Deutungen zu erwarten. Hat doch auch die Theologie keine ihr allein eigenen Methoden, sondern verfährt so, wie benachbarte Wissenschaften auch. Allerdings gibt es durchaus religiös geprägte *Deutungsmuster*, die sich theologisch verdichten in einer *Deutungs-*

---

<sup>51</sup> Ebd.



*ökonomie*, die schon bei Luther manifest wurde: derjenigen Ökonomie, die im Grunde trinitarisch konzipiert wird und im Grenzwert universalgeschichtlich werden kann (wie z. B. bei W. Pannenberg).

Diese Heilsökonomie der Deutung hat auch dementsprechende Deutungsmethoden evoziert, genauer gesagt, deren Gebrauch geordnet und orientiert. Die Typologie oder der vierfache Schriftsinn der mittelalterlichen Tradition waren zwar keine theologischen Erfindungen, sondern hermeneutische Tradition, sei es in der Homerexegeese oder in der rabbinischen Hermeneutik. Aber der *Gebrauch* dieser Deutungsmuster wurde religiös geprägt. Solch ein religiöser Wille zur Deutung kehrt auch am Ort der Theologie wieder. Ist nicht die christologische Deutung (des Alten Testaments wie der gesamten Schrift, der Geschichte und der Natur) bei Luther eine spezifisch *theologische* Deutung (nicht der Struktur, aber der Semantik nach) – »auf Christus hin« oder »im Namen Gottes? Diese Traditionsgeschichte hatte Dilthey vermutlich im Blick, wenn er die typologischen und teleologischen Deutungen in Theologie wie Metaphysik kritisierte. Solche Deutungsmuster und –ökonomien sind auffällig persistent und präsent in religiösen Deutungspraktiken von Predigt, Gebet, Gesang oder Reden kirchlicher Repräsentanten. Was von außen arbiträr und metaphysisch erscheint, gilt für eine Lebensform als »selbstverständlich« und »notwendig«. Mit welchem Recht? Die *quaestio iuris* könnte man als Über-treibung der *quaestio facti* kritisieren: So deuten »wir« eben. Aber sofern die Deutungsökonomien universale Deutungsmacht beanspruchen, wird die Legitimitätsfrage kritisch. Können partikulare Deutungsperspektiven universale Deutungsansprüche formulieren? Christologisch zugespitzt: kann die Deutung des Singulären als universal bedeutsam ausgegeben werden – ohne damit die Deutung selber universal zu ermächtigen und zu über-treiben?

Einerseits gibt es *theologische Themen* (wie die *loci* der Dogmatik oder die expandierenden Themen der Prolegomena bzw. Fundamentaltheologie), andererseits werden alle Themen der Theologie in ihrer *Perspektive* gedeutet (etwa *coram Deo, si Deus daretur*; oder als Selbstdeutung religiöser Subjektivität oder als Lebensdeutung), bis dahin dass alle *möglichen* Themen zum Gegenstand religiöser Deutung werden können. Dabei haben die religiösen und die theologischen Deutungen je andere Voraussetzungen und Hinsichten, auch wenn sich die Themen vielfach mit denen anderer Wissenschaften überschneiden. Von den *theologischen* sind *religiöse* Themen und deren Deutungen deutlich zu unterscheiden (wie Vollzug von Thematisierung), auch wenn es in der Predigt z. B. Übergänge gibt.

Eine spezifisch religiöse Deutung ist gekennzeichnet dadurch, dass sie die Lebensform bestimmt, orientiert, reguliert, nicht nur in Logos (theologisch), sondern auch Ethos und Pathos. *Das* wäre für wissenschaftliche Theologie ein zu weit gehender Anspruch – an dem sich eine Differenz

zeigt. Daher ist Deutung zu unterscheiden als (lebensweltlicher, etwa religiöser) *Vollzug* und als *Theoriebegriff* und -praxis in den Deutungen von Theologie und Philosophie etwa. Religion mag mit ihren Deutungen das Leben in Ethos, Pathos und Logos deuten, mit dem Anspruch es zu orientieren und zu regulieren. Theologie hingegen sollte hier deutlich zurückhaltender bleiben, will sie von religiöser Rede unterscheidbar sein. Die Orientierungsfunktion theologischer Deutung wird sich auf das Denken und Sprechen, das Sprachdenken beziehen, aber nicht ›Lebensregeln‹ anweisen – sonst würde sie einen zu weit gehenden Deutungsmachtanspruch erheben. – Aber solch eine kritische Differenz der Deutungen ist ihrerseits wiederum in Deutungskonflikten auszuhandeln. Der Sinn solch einer Differenz wäre jedenfalls, eine überschwängliche Universalisierung der jeweiligen Deutungsökonomie sichtbar und kritisierbar machen zu können. ›Gott‹ als ›Gegenstand‹ der Deutung ist mitnichten eine Lizenz zur Universalisierung der eigenen Deutungsmachtansprüche – sonst würde er als Ermächtigung der Deutung funktionalisiert.

Nur ist das mitnichten ein allein theologisches Problem. Die Ökonomie ebenso wie Biologie als ›Lebenswissenschaften‹ können genauso überschwänglich werden in ihren Deutungen. Um nur zwei Beispiele für deren ungeheuren Willen zur Deutungsmacht zu nennen. Der Ökonom und Nobelpreisträger Friedrich von Hayek vertrat programmatisch die ›Aussiebung‹ durch den Markt, und hielt eine hohe Arbeitslosenquote für wünschenswert, die die natürliche Selektion durch den Markt ermögliche, weshalb die individuelle Freiheit an die (freiwillige) Unterwerfung unter die »unpersönlichen Kräfte des Marktes« gebunden sei. Nur angemerkt sei, dass Hayek 2005 von Angela Merkel gefeiert wurde für seine »Sorge um die innere Standfestigkeit der westlichen Demokratien in der Auseinandersetzung mit den Staaten des sozialistischen Lagers« und für seine »Befürchtung einer schleichenden Erosion der Grundlagen einer freiheitlichen Gesellschaft im Zuge des ungezügelter Ausbaus des Wohlfahrtsstaates«<sup>52</sup>. Die ›Deutungsökonomie‹ wird hier doppeldeutig und zeigt ihr *politisches* Potential nur zu deutlich.

Das gibt es ähnlich auch am Ort der ›Anthropologie‹: Adolf Remane<sup>53</sup> war Direktor des Zoologischen Instituts der Universität Kiel und schrieb in dem von Hans-Georg Gadamer herausgegebenen großen Sammelwerk ›Neue Anthropologie‹ 1972 zum Problem der ›negativen Eugenik‹: »Eine überdurchschnittliche Vermehrung tritt [...] bei Formen des Schwachsinn

<sup>52</sup> ANGELA MERKEL, Gastkommentar: Das Prinzip individuelle Freiheit, in: Financial Times Deutschland, (18.01.2005).

<sup>53</sup> Vgl. ADOLF REMANE, Die Bedeutung der Evolutionslehre für die allgemeine Anthropologie, in: HANS-GEORG GADAMER/PAUL VOGLER (Hg.), Biologische Anthropologie I, Stuttgart 1972, S. 293–325.

auf; Schwachsinnige sind in ihren Geschlechtsfunktionen normal, es fehlen ihnen aber die Hemmungen der normalen Menschen, so daß in diesem Bereich ein klares Problem der Eugenik vorliegt«<sup>54</sup>. Und das Problem der Eugenik bestehe darin, dass beim Menschen Mutationen auftreten, die überwiegend gesundheitsstörend sind. »Die in der Natur erfolgende Ausmerzung solcher Mutanten durch Selektion wird beim Menschen durch die soziale Fürsorge zunehmend ausgeschaltet«<sup>55</sup>. Damit wird die Kultur der Fürsorge zum Gegenspieler der gesundheitsfördernden natürlichen Selektion – und damit ergibt sich ein Problem der »drohenden Degeneration«<sup>56</sup>. Das mag »zoologisch« zwar plausibel sein, mehr aber auch nicht. Denn die sog. »Schwachsinnigen« als sexuell hemmungslose Degenerierte hinzustellen, die durch die »soziale Fürsorge« gleichsam »widernatürlich« am Leben erhalten würden, das ist einigermaßen abwegig – zumal 1972 unter dem Titel einer »Neuen Anthropologie«.

Deutungsökonomien gibt es offensichtlich nicht nur am Ort von Metaphysik oder Theologie, sondern auch in anderen »Lebenswissenschaften« wie Ökonomie oder Biologie. Die Versuchung zu solcher Übertreibung liegt vermutlich in der der Deutung eigenen Freiheit und Überschwänglichkeit, die nur zu leicht in Ideologie kippen kann.

Joachim Wach meinte: »Während der Deutung, so sehen wir, schlechthin keine Grenzen gesetzt sind – erhebt sie sich doch als Spekulation, als Mythos etwa, bis zur Idee Gottes, ist das Verstehen minder glücklich. Wir verstehen weder Gott, noch das Leben, noch die Welt, noch einen Menschen, wir erfassen sie niemals, erst recht natürlich nicht in dem methodisch geregelten Verfahren, das allein als Interpretation, Auslegung angesprochen werden kann. Es gibt keine »Auslegung« des Daseins, sondern es gibt nur Versuche einer Deutung desselben, in dem oben beschriebenen Verstande. Die Grenzen des *endlichen* Sinns sind auch die Grenzen des Verstehens; Gott, Welt, Mensch: hier ist nicht mehr endlicher Sinn. Wir verstehen niemals *die* Geschichte, aber wir verstehen die Äußerungen, die uns als historisches Material vorliegen«<sup>57</sup>.

Angesichts dessen ist das Versprechen der Neuro- und Biowissenschaften verständlich, endlich mit empirischen Methoden »den Menschen« oder »das Leben« zu verstehen. In solch umfassendem Anspruch zeigt sich sowohl Reduktionismus,<sup>58</sup> als auch metaphysischer Überschwang.

<sup>54</sup> Ebd., S. 315.

<sup>55</sup> Ebd., S. 314.

<sup>56</sup> Ebd., S. 315.

<sup>57</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. 14f.

<sup>58</sup> Vgl. ANDREAS HÜTTEMANN (Hg.), Zur Deutungsmacht der Biowissenschaften, Paderborn 2008.

Die prekäre Rückfrage wird dann unvermeidlich, ob die Theologie nicht zu analogem Überschwang neigen würde, wenn sie ›Transzendenzkompetenz‹ beansprucht: endlich nicht mehr nur endlichen Sinn, sondern den Sinn des Endlichen oder der Endlichkeit als ganzer im Lichte des Unendlichen deuten zu können? Denn wenn sie ›Endlichkeit‹ zum Gegenstand macht, und sei es mit der formalen Differenz von Immanenz und Transzendenz, beansprucht sie doch das Endliche ›als Endliches‹ zu deuten – weitergehend im Licht des Unendlichen, also im Lichte dieser Differenz. Dann würde die Theologie selber mit dem Sinn des Unendlichen operieren – und das *könnte* sinn- und geschmacklos werden. Denn was der religiösen Deutung zu eigen sein mag, kann die theologische Deutung nicht als *ihre* Aufgabe und Kompetenz ›freundlich übernehmen‹. Kann der Deutungsmachtanspruch theologischer Deutung so weit gehen? Oder anders gefragt: wieweit reicht ihre ›Orientierungsfunktion‹? Der Anspruch auf Korrektur, kritische Reinigung oder ›Rektifikation‹ religiöser Rede jedenfalls ist von deren Seite nur in Ausnahmen ratifiziert worden.

Sind die Grenzen des endlichen Sinns auch die Grenzen des Verstehens, sind sie doch anscheinend keineswegs die Grenzen des Deutens. Denn Deutungen gehen immer wieder weit darüber hinaus. Sie greifen aus auf's Ganze, auf ›die Endlichkeit‹, die Welt oder die große Ökonomie von Gott, Welt und Geschichte. Die Grenzen ›meiner‹ Sprache ›bedeuten‹ die Grenzen meiner Welt, meinte Wittgenstein.<sup>59</sup> »Daß die Welt *meine Welt* ist, das zeigt sich darin, daß die Grenzen *der* Sprache (der Sprache, die allein ich verstehe) die Grenzen *meiner* Welt bedeuten.«<sup>60</sup> Ist dann ›die Sprache‹ die Lizenz zur Deutung meiner Welt im Lichte Gottes, sofern der zu ›meinem‹ Sprachspiel gehört? Wäre also die Faktizität des Sprachgebrauchs die Lizenz zu entsprechender Deutung, die ihre Geltung *aus* dem Sprachgebrauch bezöge? Dann wäre der liminale Grund der Deutung ein trotziges ›So spreche ich eben‹ oder ›So leben wir eben? Dem mag zwar faktisch so sein, aber die Reduktion auf Faktizität klärt nicht die Geltung einer

<sup>59</sup> Vgl. LUDWIG WITTGENSTEIN, Tractatus logico-philosophicus, in: DERS., Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914–1916. Philosophische Untersuchungen. Werkausgabe Bd. 1, Frankfurt am Main 1990, ln 5.6. Vgl. DERS., Philosophische Bemerkungen. Aus dem Nachlaß. Werkausgabe Bd. 2, Frankfurt am Main 1991, S. 178: »Die Grenzen meiner Welt kann ich nicht ziehen, wohl aber die Grenzen innerhalb meiner Welt. Ich kann nicht fragen, ob der Satz p zum System S gehört, wohl aber ob er zum Teil s von S gehört. Ich kann also dem Problem der Dreiteilung des Winkels im großen System seinen Platz bestimmen, aber nicht im euklidischen System darnach fragen, ob es lösbar ist. In welcher Sprache sollte ich denn darnach fragen? In der euklidischen? Und ebensowenig kann ich in der euklidischen Sprache nach der Möglichkeit der Zweiteilung des Winkels im euklidischen System fragen. Denn das würde in dieser Sprache auf eine Frage nach der Möglichkeit schlechthin hinauslaufen, und diese Frage ist immer Unsinn.«

<sup>60</sup> WITTGENSTEIN, Tractatus logico-philosophicus (s. Anm. 59), ln 5.62.

Deutung, ebensowenig wie die Legitimität eines Deutungsmachtanspruchs. Das zeigt sich nur besonders drastisch in den Universalansprüchen von Deutungsökonomien, die eine umfassende Welterklärung präntendieren.

Die Produktion von Geltung aus Faktizität, wie sie in Verfahren von Rechtssetzung kultiviert worden ist, bleibt in Fragen der Deutung einigermaßen schleierhaft. Wenn Deutungen universal werden und eine Ökonomie des ›Ganzen‹ entwerfen, wird vermeintlich aus Kontingenz Notwendigkeit produziert, wie es einst die Mythen versuchten. Sofern Deutung mit der Lizenz zur Kontingenz operiert (seitens Deutendem, Gedeutetem und deutenden Adressaten), ist nicht die *Ordnung* zu vergessen, in der so gedeutet wird und die bestimmte Deutungen begünstigt, andere exkludiert. Damit sind – nicht nur in religiösen Kontexten – zwei *Grenzwerte* zu markieren: das völlig *Arbiträre* und das schlechthin *Notwendige*.

Der prekär liberale Grenzwert wäre die *Beliebigkeit*, die Harnack im *Wesen des Christentums* anhand eines Gedichtes vorführt: »Als wie der Mensch, so ist sein Gott, sein Glaube, aus geistgem Aether bald, und bald aus Erdenstaube. – Doch doppelt ist der Gott, der glaube doppelt auch, hier selbstentkommener Trieb, dort überkommener Brauch. – Das Eigenste wird nie ganz frei vom Angenommenen, doch übt die Eigenheit ihr Recht am Ueberkommenen. – Man reißt das Haus nicht ein, das die Väter uns gebaut, doch richtet man sich ein, wie mans am liebsten schaut. – Und räumt man nicht hinweg ehrwürd'ge Ahnenbilder, durch Deutung macht man sie und durch Umgebung milder. – Des Glaubens Bilder sind unendlich umzudeuten, das macht so brauchbar sie bei so verschiedenen Leuten.«<sup>61</sup>

Der gegenläufige Grenzwert wird in der Regel als Kontingenzreduktion zur Geltung gebracht, meist als *methodisches* Verfahren, das nicht mehr (nur) Deutung, sondern Interpretation zu sein beansprucht, etwa die literale oder historische Interpretation. Bei Harnack geschieht das im Namen des *historischen* Sinns, der sich als deutungsresistent erweise, wie im Blick auf das Alte Testament: »Mochte man sie auch noch so entschlossen durch Deutungen vergeistigen und verinnerlichen – der ursprüngliche Sinn lies sich dadurch nicht vollkommen beseitigen.«<sup>62</sup> Bei Luther war das der Literalsinn – aber meistens final der christologische Sinn.

<sup>61</sup> FRIEDRICH RÜCKERT, *Die Weisheit des Brahmanen* (1835). Ein Lehrgedicht, Leipzig 51863, dazu Harnacks anonym veröffentlichter Kommentar im Anhang zum *Wesen des Christentum* (vgl. ADOLF VON HARNACK, *Wesen des Christentums*. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Fakultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin, herausgegeben von CLAUS-DIETER OSTHÖVENER, Tübingen 2005, S. 187f und Osthöveners Erläuterungen S. 252f).

<sup>62</sup> HARNACK, *Wesen des Christentums* (s. Anm. 61), S. 108. »Mochte man sie auch noch so entschlossen durch Deutungen vergeistige und verinnerlichen – der ursprüngliche Sinn lies sich dadurch nicht vollkommen beseitigen.« (ebd., S. 108f). Weiter heißt es: »Aber ist das Evangelium nicht wirklich weltverneinend? Es sind sehr bekannte

Nur erscheint *Anderen* diese Selektion möglicherweise wieder als arbiträr, erst recht, wenn das Alte Testament christologisch gedeutet wird. Es gibt daher keinen ›Höhlenausgang‹ aus den Deutungslabyrinthen, in denen ›wir‹ leben. Diese Konzession entlastet aber nicht davon, die ›Wesentlichkeit der Kontingenz‹ oder die perspektivische Notwendigkeit, *so* zu deuten und *nicht* anders, zu exponieren und damit zur Disposition zu stellen. Das heißt, die Ordnung, aufgrund derer *so* und nicht anders gedeutet wird, muss markiert und kenntlich werden. Die Deutungsökonomie kann nicht mit dem Willen zur Macht vertreten werden, ohne sie *als Deutung* der Kritik auszusetzen. Wer diese Geltung produzierende Ordnung der eigenen Deutung als ›Nicht-Deutung‹ ausgibt, überschreitet die Grenzen der Deutung mit überschwänglichem Willen zur Macht.

Entsprechend ist strikt darauf zu achten, dass nicht am Ort der Theorie ›im Namen Gottes‹ gesprochen wird (wie im Namen ›der Märkte‹, ›der Vernunft‹ oder ›des Lebens‹), um nicht *dessen* Macht als Ermächtigung der *eigenen* Deutung in Anspruch zu nehmen. Mit Erinnerung an Luther wäre zu sagen: ›Wir sind allesamt in der Deutung gefordert und wird keiner für den andern deuten, sondern ein jeglicher in eigener Person für sich mit der Deutung kämpfen. In die Ohren können wirs wohl einander schreien, aber ein jeglicher muss für sich selber bereit sein in der Zeit der Deutung ...‹<sup>63</sup>

Das heißt auch: Deutung ist letztlich *nicht delegierbar*, sondern jeder muss selber deuten, in eigenem Namen auf eigene Verantwortung. Das wäre die existentielle Pointe der Lizenz zur Kontingenz als Lizenz zum eigenverantwortlichen Gebrauch der Freiheit, den man nicht delegieren kann. Dann wird der Einwand des Arbiträren und vermeintlich Relativistischen schnell obsolet. Wenn es ernst wird, bleibt zwar die unvertretbare Kontingenz im Freiheitsgebrauch; aber beliebig ist der keineswegs. Er ist nur im Letzten nicht von Theorie oder Institution zu regulieren. Das wäre ein nicht durchsetzbarer und auch nicht wünschenswerter Deutungsmachtsanspruch. Allerdings wird der eigene Freiheitsgebrauch im Deuten stets bestimmten Ordnungen folgen, bewusst oder unbewusst, und damit von einer modalen Deutungsmacht bestimmt bleiben, die man *so* oder *so* nicht vermeiden kann.

Deutung als arbiträr oder als notwendig auszugeben bliebe im Modell von Relativismus versus Essentialismus. Darauf mit der Deutungsmachtgeste des schlechthin oder gar ›mehr‹ als Notwendigen zu antworten, wie-

---

Stellen, auf die man sich beruft und die eine andere Deutung nicht zuzulassen scheinen: ›Ärgert dich dein Auge, so reiß es aus und wirf es von dir [...]‹ (Ebd., S. 53).

<sup>63</sup> Vgl. WA 10/III, 1,7–2,1: ›Wir sind allesamt in den Tod gefordert und wird keiner für den andern sterben, sondern ein jeglicher in eigener Person für sich mit dem Tode kämpfen. In die Ohren können wirs wohl einander schreien, aber ein jeglicher muß für sich selber bereit sein in der Zeit des Todes: ich werde nicht bei dir sein noch du bei mir.‹

derholt das Problem nur in hyperbolischer Form. Es würde die Pointe von *Deutung als Zwischenbestimmung* verkennen: weder beliebig noch schlecht-hin notwendig zu sein. Das wäre eine *qualifizierte* Kontingenz, in der sich etwas zeigt, was zwar anders hätte werden können, aber so ist, wie es ist und darin seine nicht essentialistische Wesentlichkeit hat. Das scheint bei Troeltsch im Blick zu sein, wenn er meinte: »Wir sehen im Glauben keine Erfahrungserkenntnis der Dinge, sondern Deutung der Dinge unter einem bestimmten Licht.«<sup>64</sup> Dann wird selbst eine Offenbarungstheologie *als Deutung* von Welt und Leben im Lichte dessen, was sie ›Offenbarung‹ nennt, verständlich (ohne damit beliebig zu werden oder essentialistisch). – Prekär und klärungsbedürftig bleibt dabei, ob dann einerseits mit dem so freiheitlich klingenden Deutungsmodell nicht ein eminenter Machtanspruch über Modus und Status theologischer Rede erhoben wird; andererseits inwiefern mit der Deutung namens ›Offenbarung‹ ein analoger Deutungsmachtanspruch erhoben wird über ›Gott? Wer *de deo* zu reden beansprucht, und sei es in der kritischen Wendung *de dicto*, kann das Deutungsmachtproblem nicht vermeiden. Und es zeigt sich einiges darin, weil so oder so immer auch *de se* gesprochen wird, meist indirekt. Deswegen *zeigt* es sich, auch wenn es nicht explizit gesagt wird. Diese Komplikationen der Deutung *de deo*, *de dicto* und *de se* geben Anlass, von den problemgeschichtlichen Erörterungen zu theoriegeschichtlichen überzugehen, genauer zu jüngeren theologiegeschichtlichen Positionen ›im Lichte von Deutung‹.

### VIII. Theologische Deutungstheorien im Deutungsmachtkonflikt

›Deutung‹ ist in theologischen Kontexten ein gängiger Ausdruck, der bei aller bestimmten Unbestimmtheit in sehr verschiedenen Funktionen und Traditionen verwendet wird, teils operativ, teils programmatisch – und in beiden Fällen so mehrdeutig wie deutungsbedürftig. Da die operative Verwendung so vielfältig wie unproblematisch ist, aber nicht immer begrifflich belastbar, empfiehlt es sich, die programmatische, teils apologetisch, teils polemisch orientierte Verwendung im theologischen Kontext exemplarisch näher zu untersuchen im Blick auf ihren Deutungsbegriff und auf die Frage der Deutungsmacht, genauer: inwiefern Machtfragen im Zusammenhang von Deutung reflektiert werden, sei es als Selbstermächtigung der Theorie, Fremdermächtigung zur Deutung, Selbstentmächtigung durch Kritik oder Fremdentmächtigung als Kritik *anderer* Theorien. Dass

---

<sup>64</sup> ERNST TROELTSCH, Glaubenslehre. Nach Heidelberger Vorlesungen aus den Jahren 1911 und 1912, herausgegeben von MARTA TROELTSCH 1925, S. 53.

dabei Ordnungen bzw. Ökonomien vorausgesetzt, beschrieben und auch befolgt werden, ist nach dem Vorigen nicht überraschend. Mit der Frage nach Deutungsmachtkonflikten ist vielmehr erwartbar, das in mit und unter dem Topos der ›Deutung‹ eben solche Konflikte nicht nur beschrieben, sondern auch betrieben und ausgetragen werden. Das ist allerdings ebensowenig wie der Machtbegriff personal engzuführen, sondern darin manifestieren sich auch Ordnungskonflikte und kompetitive Ökonomien der Deutung.

Auf dem Hintergrund der Einleitung<sup>65</sup> ist die Diskussionslage grob so zu skizzieren:

1. Die operative Verwendung von ›Deutung‹ zeichnet sich in der Regel durch eine bemerkenswerte Indifferenz gegenüber ›Interpretation‹ aus, teils auch gegenüber ›Verstehen‹. Das ist sc. möglich. Glücklicherweise gibt es in diesen Fragen keine Diskurspolizei. Aber diese Indifferenz oder Äquivalenz verzichtet auf den Differenzierungsgewinn, der sich in einer Näherbestimmung von Deutung gegenüber Interpretation ergibt. Zudem wird im äquivalenten Gebrauch nicht ersichtlich, warum überhaupt von ›Deutung‹ gesprochen werden soll, wenn der Ausdruck gleichbedeutend wäre mit Interpretation oder Verstehen.

2. *Machtfragen* und einschlägige Machttheorien bleiben im theologischen Rekurs auf ›Deutung‹ auffällig unthematisch. Wie in der Hermeneutik üblich, sind erstaunlicherweise auch die meisten theologischen Theorien, die ›Deutung‹ als Grundbegriff aufrufen, mehr oder minder deutungsmachtblind. Warum eigentlich? – Wenn Deutung als *Aktivität* eines Subjekts begriffen wird, läge es um so näher, auch dessen Macht zu erörtern. Dabei wäre sie allerdings *handlungslogisch* zu bestimmen als dessen ›Vermögen‹, eventuell auch *ursprungslogisch*. Das ist zwar theologisch vertraut, würde aber von dem machttheoretischen<sup>66</sup> Differenzierungsgewinn des Nominalismus keinen Gebrauch machen, *potentia* nicht nur kausal, sondern *modal* zu begreifen, im Besonderen nicht nur als (Handlungs)Vermögen, sondern

<sup>65</sup> Vgl. dazu die Einleitung von Philipp Stoellger in diesem Band, S. 1–85.

<sup>66</sup> Vgl. RALF KRAUSE/MARC RÖLLI (Hg.), *Macht. Begriff und Wirkung in der politischen Philosophie der Gegenwart*, Bielefeld 2008, vor allem deren: DIES., *Einleitung*, in: DIES., *Macht. Begriff und Wirkung in der politischen Philosophie der Gegenwart*, Bielefeld 2008, S. 7–16 sowie MARC RÖLLI, *Anthropologische Machtverhältnisse*, in: RALF KRAUSE/DERS. (Hg.), *Macht. Begriff und Wirkung in der politischen Philosophie der Gegenwart*, Bielefeld 2008, S. 193–220; RALF KRAUSE, *Fragen der Anerkennung im Schnittfeld von Macht und Geltung*, in: DERS./MARC RÖLLI, (Hg.) *Macht. Begriff und Wirkung in der politischen Philosophie der Gegenwart*, Bielefeld 2008, S. 153–174; KURT RÖTTGERS, *Die Medialität modaler Macht*, in: RALF KRAUSE/MARC RÖLLI (Hg.), *Macht. Begriff und Wirkung in der politischen Philosophie der Gegenwart*, Bielefeld 2008, S. 261–278; sowie DERS., *Spuren der Macht. Begriffsgeschichte und Systematik*, Freiburg/München 1990.



als Modalisierung im Sinne der Ermöglichung und Verunmöglichung von ›etwas‹.

3. Im Zuge der einleitend gegebenen Klärungen wird der Deutungsbe­griff *hier nicht* als handlungs- oder ursprungslogisch konzipiertes Vermö­gen begriffen, also nicht primär als ›Eigenschaft einer Person‹, sondern ›vom Zeigen her‹ weiter gefasst als Modalbestimmung. So ›können‹ Strukturen (wie Sprache), Institutionen und auch Theorien ermöglichen, verunmög­lichen oder verwirklichen und damit in- oder exkludieren, privilegieren oder diskriminieren. Diese Verschiebungen, Ordnungen und Orientie­rungen sind Deutungsmachtprozesse. Liminal ist das bereits im *Sichzeigen* präsent als Form der Deutung, in der Wahrnehmung und Aufmerksam­keit geweckt und beansprucht werden – nicht ohne Spur der Macht. ›Erscheinen‹ wie ›Offenbarung‹ sind klassische Paradigmen dessen, Erfahrung, Symbolisieren und Organisieren ebenso. Wenn Ordnungen, Medien und Adressaten bzw. Interpretationsgemeinschaften im Spiel der Deutung sind, werden gängige Einwände gegen einen ›subjektivistischen‹ Deutungsbe­griff aufgenommen.

4. Machtblindheit in Fragen der Deutung wird auf intrikate Weise re­levant, wenn die Deutungsmachtansprüche der Deutungstheorie nicht als Machtprozesse reflektiert werden. Kritisch zu fragen ist daher, wie Macht in der Deutung präsent ist bis in die Machtansprüche der Deutungstheo­rien. Wäre mit der Umstellung auf individuelle Sinndeutung eine Entkop­pelung von Wahrheitsfragen verbunden, wäre *auch das* ein eminenten Deu­tungsmachtanspruch, der an die interpretationistische Position Nietzsches erinnern kann.

5. Wird das stets *ex post* ›Gedeutete‹ in seinem Sichzeigen wie der ›Wahr­nehmung als‹ konstitutiv einbezogen in den Deutungsprozess, werden auch Fragen von Normativität und Wahrheit integriert. Dass bei aller Deutung und Macht die Wahrheitsfrage nicht reduzierbar ist, weder auf Deutung noch auf Macht, sei prinzipiell konzediert, auch wenn nicht jede Deutung auf die Wahrheitsfrage engzuführen sein dürfte. Wenn *mit* Macht die Wahrheit oder die Macht *der* Wahrheit (wie der Liebe) aufgerufen wird, um in Deu­tungsmachtkonflikten zu intervenieren, ist zwischen Deutung und Wahr­heit ebenso zu unterscheiden wie zwischen Macht oder Sinn und Wahrheit. Daher ist die Wahrheitsfrage in Deutungsmachtanalysen ebenso wenig zu dispensieren wie die normativen Fragen des Ethos. Bemerkbar wird das in zwei Perspektiven: Werden die Wahrheit oder das Gute als Grund genannt, um Deutungsmachtansprüche zu begründen, fungieren diese Gründe als Ermächtigung einer Deutung und als Enmächtigung anderer. Daher ist dieser Rekurs auf ›Wahrheit‹ bereits verstrickt in Deutungsmachtprozesse, in denen mit einem Rekurs auf ›Andere‹ der Deutung interveniert wird. In jeder Intervention und Argumentation allerdings werden ›Wahrheit‹ wie ›das Gute‹ (implizit oder explizit) in Anspruch genommen, was gar

nicht zu vermeiden ist. Wer daher meint, mit dem Rekurs auf Deutung und Macht ethische und veritative Fragen *entsorgen* zu können, würde sich schon in diesem Anspruch widersprechen.

Religion als *Deutungskultur* und Deutung als *Deutungsaktivität* insbesondere als Selbst- und Lebensdeutung zu begreifen, klingt nach einer *hermeneutischen* Prägung. In den (sehr verschiedenen) Versionen dieses Programms sind weniger Heidegger oder Gadamer, auch nicht Blumenberg oder ›Poetik und Hermeneutik‹ tonangebend, sondern vor allem Schleiermacher und seine Renaissance bzw. die kulturprotestantischen Positionen vom Anfang des 20. Jahrhunderts. Damit ist bereits ein theologiegeschichtlicher wie wissenschafts- und kirchenpolitischer Horizont angedeutet, im Umfeld der Barthkritik und alternativer theologischer Programme und Schulbildungen. Daher scheint so klar wie klärungsbedürftig, dass es im Rekurs auf ›Deutung‹ und ihren Komposita nicht um *neutrale* Theoriebildung geht (wie könnte es auch, wenn immer schon Machtfragen im Spiel sind), sondern um symptomatische und signifikante Um- wie Gegenbesetzungen, um Dispositive und Programme – *in summa* um Deutungsmachtkonflikte.

Allerdings ist der Ausdruck Deutung zu vieldeutig, um ihn *einer* philosophischen oder theologischen Tradition zuzurechnen. Zwar ist die Affinität zur hermeneutischen Tradition merklich, aber die kann in vielen Versionen auftreten von Luther über Schleiermacher, Dilthey, Otto, Weber, Troeltsch, Bultmann, Fuchs und Ebeling bis zu Jüngel, um nur einige der möglichen Kandidaten zu nennen. Warum also ausgerechnet ›Deutung‹ als Grundbegriff einer ›neuhermeneutischen‹ Theologie? Der Gewinn von ›Deutung‹ für das theologische Sprachdenken *kann* einerseits in ihrer hohen Anschlussfähigkeit gesehen werden (zur religiösen und kirchlichen Rede ebenso wie zum ›allgemeinen‹ Sprachgebrauch und außertheologischen Wissenschaften), andererseits darin, über die Alternativen von ›Offenbarung statt Erfahrung‹ oder ›Offenbarung *als* Erfahrung‹ oder ›als Geschichte‹ hinauszuführen durch die These, Religion als *Deutung* von Erfahrung zu verstehen und ›Offenbarung‹ als eine *bestimmte* Deutung derselben. ›Deutung‹ in diesem Sinne wäre signifikant für *vermittlungstheologische* Entwürfe, die die alten Kontroversen um und gegen Barth ebenso zu überschreiten versprechen, wie die um Offenbarung versus Erfahrung. Allerdings wäre damit bereits eine deutliche Distanznahme gegenüber offenbarungstheologischen Traditionen mitgesetzt, ein Spiel von Apologetik und Polemik, das nicht nur zu betreiben, sondern zu beschreiben wäre, um Distanz und Spielraum zur Neudeutung zu gewinnen.

Von Religion als Selbst- und Lebensdeutung apologetisch auszugehen scheint nicht selten ein polemisches Deutungsmuster zu unterstellen, das die Theologie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu dominieren in der Lage war: ›Religion als Selbst- und Lebensdeutung‹ versus ›Wort

Gottes«, oder ›Erfahrung statt Offenbarung«. Für eine hermeneutisch wie kulturtheoretisch verfasste Theologie könnte diese polemische Konstellation als Vergangenheit erscheinen – deren Deutungsmacht aber bis in die Gegenwart hinein und wohl auch die Zukunft noch wirksam sein wird. Wechselseitige Exklusionen und Polemik sind so gängig – wie sie doch im Modell der Deutung (wie anders auch in dem von Verstehen oder Interpretation) fraglich, durchlässig, labil und ausdifferenziert werden könnten. Denn selbstredend sind auch ›Offenbarung« und ›Wort-Gottes« Deutungsmuster (oder Verstehensmodelle und Interpretationsschemata).

Die Frage ist dabei, wie das ›Andere der Deutung« und die ›Deutung der Anderen« ins Spiel kommen und damit auch, wie die Deutungsmachtfrage bearbeitet wird. Alle Deutungsmacht vom Volke ausgehen zu lassen, kann auch zu einer seltsamen Ermächtigung der *Selbstdeutung* führen, bei der Andere und Anderes exkludiert werden. Umgekehrt hieße, alle Deutungsmacht von ›Gott allein« ausgehen zu lassen, eine latent monarchische Verfassung zu unterstellen, die nicht weniger problematisch werden kann – zumal wenn der Interpret dieser Deutungsmonarchie als Repräsentant des Herrschers aufträte. Wie auch immer man hier schematisiert, zeigen sich darin politische Modelle, die die Deutungskonstellationen formen, in- oder deformieren. Wer Deutung sagt, kann Macht nicht vermeiden. Nur gälte Analoges auch für alternative Modelle. Um sich ›im Deuten zu orientieren«, ist daher eine Sichtung des Feldes der Theologien ratsam, die ›im Namen der Deutung« auftreten.

›Religion als Deutungskultur« zu deuten, ist ein Programm, das in recht pluralen Versionen vertreten wird, als zeigte sich am Ort der Theorie die Mehrdeutbarkeit von Deutung (und damit zugleich deren Brauchbarkeit und Heterogenität). Wenn Religion Deutungskultur wäre, ist Theologie dann Deutung der Deutung? Oder Erlebnisdeutung? Oder Erfahrungstheorie? Oder Deutungstheorie? Das bleibt zu klären und macht das *Deutungstheoriesiderat* deutlich, und erst recht das von Deutungsmachttheorie. Religion als Deutungskultur zu deuten, scheint jedenfalls so plausibel, dass es von sehr verschiedenen Seiten vertreten wird. Und wenn von anderer Seite ›Interpretation«, ›Kommunikation«, ›Semiose« oder ›Verstehen und Verständigung« vertreten wird – ist das so oder so in die hermeneutischen Traditionen von Theologie und Philosophie verstrickt.

Religion als Deutungskultur zu deuten, zeigt eine hermeneutische Wende – um nicht ›Kehre« zu sagen – solcher Traditionen, die sich traditionell gegen die klassische Hermeneutik wendeten oder zumindest ohne sie auszukommen suchten, sei es die Tradition Barths oder Pannenberg, Hegels oder Fichtes und ihrer Folgen. Wodurch diese Wende jeweils motiviert sein mag, wäre eigens zu untersuchen. Möglicherweise ist die retrospektive Horzionterweiterung durch die Schleiermacherrenaissance dafür verantwortlich. Damit ergab sich jedenfalls eine horizonteröffnende Alternative

zur Hermeneutik im engeren Sinne der Tradition Heideggers und Gadammers. Erklärt man Deutung zum Leitbegriff von Religionstheorie und Hermeneutik, liegt darin ein Anspruch und ein Versprechen, auf dessen ›Einlösung‹ genau zu achten ist. Denn was ›Deutung‹ heißen soll, bleibt so vage wie vieldeutbar. Wenn alles Deutung wäre oder gar alles *nur* Deutung, würde Deutung so seltsam allgegenwärtig und allumfassend werden, dass die Deutungstheorie wie eine Gegenbesetzung zum ›Dasein als Verstehen‹ wirkt, wobei derselbe ›Universalitätsanspruch‹ wiederkehrte, der an der Hermeneutik stets kritisiert wurde.

›Religion als Deutungskultur‹ zu deuten ist daher nicht nur plausibel, es ist auch problematisch. *Einerseits* ist keineswegs schon deutlich und erwiesen, dass mit ›Deutung‹ gegenüber den Modellen von ›Verstehen‹, ›Kommunikation‹, ›Semiose‹ oder ›Interpretation‹ viel gewonnen wäre. *Andererseits* ist die ›Deutung (von Religion) als Deutung‹ ein so allumfassender wie generalisierender Anspruch, dass fraglich scheinen mag, ob etwas damit gewonnen werden kann. Denn ›Deutung‹ ist alles Mögliche und wohl auch alles Wirkliche und darüber hinaus auch manches Unmögliche. Wenn alles Deutung ist, fragt sich, ist alles *nur* Deutung? Zwar könnte gelten, dass alles was ist, nur als Deutung gegeben ist. Deutung würde damit zum hermeneutisch klingenden Ausdruck für ›Gegebenheit‹, ›Erscheinung‹ oder ›Phänomenalität‹. Aber auch wenn alles nur ›gegeben‹ ist, sofern es ›gegeben‹ ist – so die truistische Konsequenz der Umformulierung von ›Deutung‹ zu ›Gegebenheit‹ –, ist ›das Gegebene‹ (bzw. das Gegebensein) vermutlich nicht alles, was ist. Anders gesagt: alles mag gedeutet sein und vielleicht nur als Gedeutetes auch gegeben sein; aber Deutung ist längst nicht alles, was ist. Wie stark der Deutungsbegriff konzipiert wird und wie ›universal‹ der Anspruch einer Deutungstheorie ist, zeigt, wie weit ihr Deutungsmachtanspruch geht. Das ist exemplarisch zu fragen und etwas zu differenzieren.

a) *Dietrich Korsch* entfaltet den Deutungsbegriff im Anschluss an das entsprechende Lemma im Grimmschen Wörterbuch deiktisch, hermeneutisch und symbolisch.<sup>67</sup> Damit wird bei ihm Deuten *vom Zeigen her* begriffen, auch wenn das nicht weiter ausgeführt wird. Der hermeneutische

<sup>67</sup> Bereits Dietrich Korsch's Lehrer, Hans-Walter Schütte, verwendete Deutung im Anschluss an Kant als *kritischen* Ausdruck. Vgl. HANS WALTER SCHÜTTE, Religionskritik und Religionsbegründung. Zur Theorie der Religion, in: DERS./NORBERT SCHIFFERS, Zur Theorie der Religion, Freiburg 1973, S. 95–145: »Dieser durch das Denken Kants geläufig gewordene Begriff der Kritik bringt nicht nur diesen Wandel des Bewußtseins zum Ausdruck, sondern in ihm vollzieht sich die Deutung und Rechtfertigung eines Zeitalters, das nur das einsieht, was die Vernunft nach ihrem eigenen Entwurfe hervorbringt« (ebd., S. 100). »Die Selbstäußerung der Offenbarung Gottes läßt die Relation zwischen ihr und der Religion als sachgemäß erscheinen. Erst wenn sich die Religion als Grund dieses Zusammenhanges empfiehlt, wenn sie also die Selbständigkeit der

Sinn meine ›etwas als etwas verstehen‹, womit allerdings Deuten gleich als Verstehen identifiziert und der ganze Raum *zwischen* dem basalen Zeigen und dem ausdifferenzierten semantischen Verstehen noch zu differenzieren bleibt. Dafür unterscheidet er das demonstrative Hinweisen, das produktive Moment der zeichenförmigen Operation und das repräsentative (symbolische) Moment. Die hier einleitend vorgeschlagene *vierstellige* Modellierung von Agent-Ordnung-Medium-Rezipient<sup>68</sup> kann daran anschließen, geht aber im Blick auf Medien und Ordnungen darüber hinaus. Das ist auch angebracht, sofern Korsch selber auf die Kultur als Deutungshorizont zielt.

Er versteht Religion als *Deutungskultur* und entfaltet entsprechend die »Deutungskompetenz des Christentums«<sup>69</sup>. Für selbige zentral seien »Muster-Deutungen«, die in religiöser Funktion das Deutungssubjekt vergewissern: »Diese Muster-Deutungen, die mit demselben Deutungsverfahren zu beschreiben sind wie alle Deutungen, die aber deutungssubjektbegründend in Anspruch genommen werden können, sollen religiöse Deutungen heißen«<sup>70</sup>. In Analogie zur ›Erfahrung mit der Erfahrung‹ bildet Korsch dafür die Wendung, das Glaubensbekenntnis sei »eine *Deutung des Deutens selbst*«<sup>71</sup>. Er versteht ›Leben‹ und ›Deutung‹ als ein koemergentes Verhältnis, sodass die religiösen Deutungen stets »Lebens-Deutungen« sind.<sup>72</sup> Das heißt Deutung ist Funktion des Lebens, wie umgekehrt Leben stets nur in und als Deutung bestimmbar werde. Zwischen Leben und Deutung gebe es »kein Drittes«<sup>73</sup> (nicht Tod, nicht Materialität, nicht Gott oder Alterität?), sodass alles, was ist, auf diese Relation reduzierbar sein muss.

Bezeichnenderweise rekurriert Korsch an dieser Grenze auf Jünger: »Wenn wir religiöse Vorstellungen haben, die uns das – wie man weiß schwierige – Verhältnis von Leben und Deutung, Leib und Seele, überhaupt begreifbar machen sollen, dann muß der reale Status der Deutung

---

Offenbarung in die Eigenständigkeit der Religion umdeutet, tritt die Religionskritik in Erscheinung« (ebd., S. 117).

<sup>68</sup> Vgl. dazu die Einleitung von Philipp Stoellger in diesem Band, S. 1–85.

<sup>69</sup> Vgl. DIETRICH KORSCH, Religionsbegriff und Gottesglaube. Dialektische Theologie als Hermeneutik der Religion, Tübingen 2005.

<sup>70</sup> Ebd., S. 223.

<sup>71</sup> DIETRICH KORSCH, Dogmatik im Grundriß. Eine Einführung in die christliche Deutung des menschen Lebens mit Gott, Tübingen 2000, S. 129. Dass Korsch eine »subjektivitätstheoretische Variante natürlicher Theologie« vertrete, als »Naturalisierung des biblisch bezeugten Heils- und Offenbarungsgeschehens«, wie Körtner (KÖRTNER, Einführung in die theologische Hermeneutik [s. Anm. 6], S. 29) notiert, scheint indes Korsch's Programm nicht recht zu treffen. Das wäre meines Erachtens eher als ›Vermittlungstheologie höherer Ordnung‹ zu begreifen, in dem durch eine Deutungstheorie die Traditionen von Schleiermacher und Barth in ein dialektisches Verhältnis gesetzt werden – und zwar *ohne* eine ›Naturalisierung‹ der Offenbarung.

<sup>72</sup> Vgl. KORSCH, Religionsbegriff und Gottesglaube (s. Anm. 69), S. 228–235.

<sup>73</sup> Ebd., S. 233.

über das hinausgehen, was ›bloß‹ Deutung ist. Es werden als Instanzen in Anspruch genommen, die ›mehr als notwendig‹ sind, die ihre Bedeutung aber gerade darin erfahrbar machen, daß sie das Verhältnis zu uns selbst in unserer Welt lebbar machen.«<sup>74</sup> Nun wüsste man über diese ›mehr als notwendigen‹ Instanzen gerne mehr – zumal damit in und als Deutung etwas benannt wird, was nicht in der Deutung aufgeht und ihr auch entgegen oder dazwischen kommen kann. Das könnte einerseits die Eigendynamik der Medialität sein, andererseits möglicherweise die Deutung der Anderen oder das Andere der Deutung. An dieser Stelle wird Korschs christologische und trinitarische Bestimmung der Deutung einsetzen (und damit auch die Machtfrage mitgesetzt werden).

Zunächst aber wird die Religion als besondere Deutungsform ausgezeichnet. Die als basal begriffenen Deutungen sind für Korsch kulturkonstitutiv und ›Arbeit gegen den Tod‹, die er »Kultur-Deutung« nennt.<sup>75</sup> Im Besonderen die »Religions-Deutung«<sup>76</sup> sei *diejenige* Deutungskultur, die die ›Kultur-Deutung‹ auf ihre Möglichkeitsbedingungen hin befragt, näherhin nach der Selbstgewissheit und dem »Grund« der Deutungsvollzüge. Ob allerdings diese Auszeichnung ein ›Privileg‹ der Deutung am Ort der Religion ist oder ein ›Religiöses‹ an jedem Ort, wo dergestalt gedeutet wird, wäre zu erörtern. Jedenfalls zeigt sich hier bei Korsch eine transzendentaltheoretische Auffassung von ›Deutung‹, die wenn, dann nicht ›subjektiv-‹, sondern ›objektiv-idealistisch‹ erscheint. In beiden Fällen jedenfalls wird die Universalität von Deutung über ein transzendentaltheoretisches (Deutungs-)Modell *gesetzt*. Bleibt doch dieser Grund stets eine Deutungsfigur, die religiös symbolisiert wird, zugleich aber *als* Grund vorausgesetzt wird (als nicht gesetzt?).

Wird Religion als kulturelle Deutungsfunktion begriffen, folgt für die Theologie, dass sie Deutung der Religion sei. Korsch belässt es nicht bei der Konzeption des Deutungsbegriffs im Verhältnis zu Leben, Kultur und Religion, sondern koppelt ihn an die »Deutungskompetenz des Christentums«<sup>77</sup>. Klassisch gesagt folgt auf die *demonstratio religiosa* die *demonstratio christiana*. Mit dem Kompetenzbegriff führt er ein Kriterium ein, das er letztlich trinitarisch fasst. Denn der legitimierende Grund von Deutung (und damit deren Ermächtigung, Begründung und Begrenzung) sei die »Selbstbestimmung Gottes«<sup>78</sup>, sodass sich Kompetenz an der (näher zu bestimmenden) »Korrespondenz von göttlicher und menschlicher Selbstbestimmung«

<sup>74</sup> Ebd., S. 234.

<sup>75</sup> »Deutung« meint die unausweichlich sinnlich auszudrückende Tätigkeit des Bewußtseins als eines Phänomens des Lebens.« (ebd., S. 232); »Kultur ist Arbeit gegen den Tod.« (ebd.).

<sup>76</sup> Vgl. ebd., S. 248–263.

<sup>77</sup> Ebd., S. 263ff.

<sup>78</sup> Ebd., S. 268.

bemisst. Ob allerdings eine solche ›Korrespondenztheorie‹ der Deutung weniger prekär wäre als eine entsprechende Wahrheitstheorie? Jedenfalls wird hier eine theologische Differenz in die Deutungstheorie einge-zogen, die letztlich entscheidend und gravierend ist: »Mit dieser Deutung der Selbstbestimmung Gottes *erfüllt sich der Begriff der Deutung*«<sup>79</sup>, sofern hier die Christologie maßgebend wird. »Diese Vergegenwärtigung des Bezugspunktes des [!] Deutung am Ort und im Vorgang des Deutens selbst ist der entscheidende Beitrag des Christentums zur Deutungsthematik und der Schlüssel zu seiner Deutungskompetenz«<sup>80</sup>.

Vereinfacht formuliert: Gottes Selbstbestimmung in Christus ist das Kriterium religiöser Deutung. Kompetent ist dann diejenige Deutungspraxis, die sich an diesem Grund als Grenze orientiert und ihn zur Geltung bringt, nicht als Fremd-, sondern als finale Selbstbestimmung des Menschen. Das heißt dann »nichts weniger als die Präsenz des Absoluten in der Form seiner individuellen Deutung«<sup>81</sup>. Deutung ist damit nicht mehr nur ein Repräsentationsvorgang, sondern im Grunde ein Präsenzgeschehen oder *Realpräsenz*medium des Absoluten. Sollte man das ›wundersame Wandlung‹ der Deutung nennen oder Transsubstantiation von Deutung in Selbstdeutung Gottes und *vice versa*? Es ist jedenfalls eine Transsignifikation und Transfinalisation von Deutung ›im Namen Gottes‹. Das ist christologisch so gut nachvollziehbar, wie es medientheoretisch noch einige Folgen zeitigen könnte, die zu eruieren wären. Ist beispielsweise die Deutungspraxis im Bild als Bild auch von entsprechender Realpräsenzpotenz? Und partizipiert eine Deutung in dieser Korrespondenz an der (näher zu bestimmenden) Allmacht des als Deutung Realpräsenten? Hyperbolisch formuliert: Ist der Deutung nichts unmöglich? Oder ist dem, der da so deutet, kein Ding unmöglich? Die vermeintliche Arbitrarität oder Willkür des Deutens begegnet hier ihrer trinitarisch begründete radikalen Kehrseite des ›Mehr als Notwendigen‹. Nur – das *könnte* auch eine ›Übersteuerung‹ werden, mit der der Deutung eine Realpräsenzkompetenz zukäme, die ihre Lizenz zur Kontingenz gefährdet.

<sup>79</sup> Ebd., S. 269. Eine verwandte These vertritt Ingolf U. Dalferth: vgl. DERS., *Evangelische Theologie als Interpretationspraxis. Eine systematische Orientierung*, Leipzig 2004, S. 57, wenn er vertritt, dass das Deuten des Glaubens im Gedeutetwerden durch Gott gründe. Nur ist für Korschs wie Dalferths Thesen gleichermaßen klar, dass diese Metadeutungen seitens der Theologie ebenso wie das Deuten Gottes (im *gen. subi.*) ihre Medialität in humaner Deutungspraxis finden – in der dann eine bestimmte Differenz gemacht wird, die mit Figuren der Passivität, Externität und Alterität markiert wird.

<sup>80</sup> KORSCH, *Religionsbegriff und Gottesglaube* (s. Anm. 69), S. 269.

<sup>81</sup> Ebd., S. 270.

b) Im Hintergrund dieser Religionsdeutungstheorie steht bei Korsch u. a. Dieter Henrich<sup>82</sup> wie in der absolutheitstheoretischen Formulierung bereits anklingt. Das gilt auch für die einschlägigen operativen Verwendungen des Deutungsbegriffs bei Ulrich Barth.<sup>83</sup> Der Vorgang der Deutung wird von ihm in fünf epistemische Funktionen differenziert,<sup>84</sup> mit denen er eine »Topik des Deutungsbegriffs«<sup>85</sup> entwirft. Dazu zählt er: 1. den *Modellcharakter* des Erkennens (wie beispielsweise im traditionellen Modell von Licht als Erkenntnis); 2. die *Konstruktivität* (antipositivistisch), die er (ohne das auszuführen) *de facto* mit Hans Lenks und Günter Abels Ausdruck der »Interpretationskonstrukte« erläutert; 3. die *Perspektivität*, dass alle Wahrnehmung und Kognition standortabhängig seien (wie seit Leibniz gängig); 4. die *Sprachrelativität*, dass jede Beschreibung sprachlich präformiert sei (mit der analytischen Philosophie; womit ikonische oder weitere Medien unbeachtet bleiben); 5. die Hermeneutik bzw. *Verstehensvoraussetzungen*, dass die Auslegung der Zeichen der der Wirklichkeit vorausgeht. Demzufolge könne sich die Auslegung auf die »Welt der Dinge« oder auf die »Welt der Zeichen« beziehen.<sup>86</sup> Diese Zeichen können »sinnliche Bilder«, »mentale Repräsentationen« und »künstliche Symbole« sein, die »ausgelegt oder interpretiert« werden (synonym), entweder zur »Erfassung der Bedeutung der Zeichen« oder zur »Erfassung der bezeichneten Gegenstände«.

Im Blick auf die »*religiöse Deutung*« sei die Konstruktivität entscheidend. Religiöse Erfahrung sei *produktiv* und das religiöse Erleben *spontan*, beide also *konstruktiv*. Luther beispielsweise verstehe den heilsamen Glauben

<sup>82</sup> Vgl. DIETER HENRICH, *Lebensdeutungen der Zukunft*, in: DERS., *Fluchtlinien. Philosophische Essays*, Frankfurt am Main 1982, S. 11–42; DERS., *Das Selbstbewußtsein und seine Selbstdeutungen. Über Wurzeln der Religionen im bewußten Leben*, in: DERS., *Fluchtlinien. Philosophische Essays*, Frankfurt am Main 1982, S. 99–124; DERS., *Religion und Philosophie – letzte Gedanken – Lebenssinn*, in: DIETRICH KORSCH/JÖRG DIERKEN (Hg.), *Subjektivität im Kontext. Erkundungen im Gespräch mit Dieter Henrich*, Tübingen 2004, S. 211–231.

<sup>83</sup> Vgl. ULRICH BARTH, *Religion in der Moderne*, Tübingen 2003, S. 3–27, 69–76, 456–460; DERS., *Letzte Gedanken. Ihr epistemischer Status in Religion und Philosophie*, in: JÖRG DIERKEN/DIETRICH KORSCH (Hg.), *Subjektivität im Kontext. Erkundungen im Gespräch mit Dieter Henrich*, Tübingen 2004, S. 187–210; RUDOLF LANGTHALER (Hg.), *Selbstbewusstsein und Gottesgedanke. Ein Wiener Symposium mit Dieter Henrich über philosophische Theologie*, Wien 2010, S. 23–80. Zur Kritik an Barth vgl: JÖRG DIERKEN, *Freiheit in Ganzheit. Zur Religions- und Protestantismustheorie Ulrich Barths*, in: RODERICH BARTH/CLAUS-DIETER OSTHÖVENER/ARNULF VON SCHELIHA (Hg.), *Protestantismus zwischen Aufklärung und Moderne. Festschrift für Ulrich Barth*, Frankfurt am Main 2005, S. 435–449.

<sup>84</sup> Vgl. ULRICH BARTH, *Theoriedimensionen des Religionsbegriffs. Die Binnenrelevanz der sogenannten Außenperspektiven*, in: DERS., *Religion in der Moderne*, Tübingen 2003, S. 29–87, 72ff.

<sup>85</sup> Ebd., S. 74.

<sup>86</sup> Vgl. ebd.



als ›Aneignungsvollzug‹ (was angesichts der oben gegebenen Eörterung Luthers deutlich zu differenzieren wäre) oder Ritschl als selbsttätiges Moment im ›Glaubensakt‹. In der ›religiösen Symbolisierung‹ des Lebens sei »[n]ichts [...] einfach ›gegeben‹, überall sind vielmehr konstruktive Einschübe mit im Spiel«<sup>87</sup>. Religion besteht ihm zufolge in Sinndeutung,<sup>88</sup> die sich in ›gegenständlich fixierten religiösen Symbolen‹ verdichtet, die s. E. »nichts anderes als kulturell vermittelte Deuteschemata religiöser Selbstausslegung« seien, »in der sich Erleben und Deutung wechselseitig durchdringen.«<sup>89</sup> Diese Differenz kehrt immer wieder: »Selbstdeutung[<sup>90</sup>] ist [...] ein in sich gestufter Prozeß der Überführung von ›seiendem‹ Bewußtsein in bestimmtes Bewußtsein. Dieser für die Struktur der Selbstdeutung konstitutive Grundsachverhalt kann bezeichnet werden als die Differenz von Erleben und Deutung. Bewußtsein als Erleben wird im Vorgang reflektierender Deutung zum Gegenstand expliziter Selbsterfassung. Darin liegt zugleich, daß allen Operationen der Selbstdeutung Bestimmbarkeitskorrelate korrespondieren, die in den Bereich der Subjektivität selber fallen. Jedes Bewußtseinserlebnis als bestimmtes ist dann bereits das Resultat der Interaktion von Erleben und Deuten.«<sup>91</sup>

Anscheinend gilt es auch U. Barth als unzureichend, Deutung *nur* als eine ›Aktivität‹ oder ›Konstruktion‹ zu verstehen.<sup>92</sup> Für deren Anderes steht hier die ›Korrespondenz‹ zu ›Bestimmbarkeitskorrelaten‹. Wie bei D. Korsch ist auch hier eine ›Korrespondenz‹ vermutlich nicht im üblichen epistemischen bzw. wahrheitstheoretischen Sinne unterstellt, was leider unklar bleibt, ebenso wie die These von ›Korrelaten‹. Jedenfalls stehen diese Ausdrücke vermutlich für ein ›Woher‹ der Deutung und ihr Woraufhin. Der Aktivität der Deutung würde somit, weiterführend formuliert, eine relative *Passivität* eingeschrieben, nicht notwendigerweise unlustvolles Lei-

<sup>87</sup> Ebd., S. 75.

<sup>88</sup> Vgl. ebd., S. 14f, 76, 102, 123, 189, 259, 498f.

<sup>89</sup> Ebd., S. 418f.

<sup>90</sup> Vgl. ULRICH BARTH, *Christentum und Selbstbewußtsein. Versuch einer rationalen Rekonstruktion des systematischen Zusammenhanges von Schleiermachers subjektivitätstheoretischer Deutung der christlichen Religion*, Göttingen 1983: zum Begriff der Selbstausslegung: vgl. ebd., S. 76–83, zu Selbstausslegung und Religion: vgl. ebd., S. 83–89, zu Selbstausslegung und christlicher Religion: vgl. ebd., S. 89–104, zum theologisch-dogmatischen Deutung der Ausdrucksphänomene christlicher Selbstausslegung: vgl. ebd., S. 105–118.

<sup>91</sup> BARTH, *Religion in der Moderne* (s. Anm. 83), S. 456f.

<sup>92</sup> Vgl. zum Konstruktivismus und Konstruktionismus: PHILIPP STOELLGER, *Interpretation zwischen Wirklichkeit und Konstruktion. Konstruktionistische Interpretationstheorie als Antwort auf konstruktivistische Übertreibungen*, in: ANDREAS KLEIN/ ULRICH H.J. KÖRTNER (Hg.), *Die Wirklichkeit als Interpretationskonstrukt? Herausforderungen konstruktivistischer Ansätze für die Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2011, S. 93–128.

den, sondern eine *mitgesetzte* ›Abhängigkeit‹ und Affektivität. Die Aktivität erschiene dann als ›Reaktion‹ oder Antwort auf ein ›Woher‹. Das wäre näher zu klären.

Barth stellt dem *Deuten* als Konstruktion das *Erleben* als Rezeption gegenüber (wie auch im Interpretationismus von Hans Lenk und Günter Abel). Damit versucht er zu klären, dass die produktiven Deutungen »nicht Beliebiges ersinnen, sondern immer auf vollzogene Erlebnisse rekurrieren und allein deren aktueller Entschlüsselung dienen«<sup>93</sup>. Ist dann das Erleben grundlegend, sodass der Deutung demgegenüber lediglich dienende Funktion zukäme, der hermeneutische Dienst der ›Entschlüsselung‹?<sup>94</sup> Damit würde das Rezeptive (also *relativ Passive*) vorgängig und asymmetrisch dominant, was bei Barth nicht geklärt wird.<sup>95</sup> Statt im Rekurs auf die Kategorie der Passivität,<sup>96</sup> ließe sich das auch wissenschaftsgeschichtlich mit Michel Certeau formulieren: »Der Sinn und das Verstehen folgen dem Ereignis nach, wie das Hören eines Schlages dem Auge folgt, das die Geste des Schlagens erblickt. Das Verstehen kommt stets zu spät«<sup>97</sup>. Diachronie, wie von Levinas expliziert, wäre eine Figur der Passivität ›im Vorübergehen‹.

Wenn Barth emphatisch von der These ausgeht: »Das Leben schreit geradezu nach Deutung«<sup>98</sup>, *zeigt* sich in dieser metaphorischen Wendung mehr, als nur das Gesagte. Zunächst wäre kritisch betrachtet solch ein Satz schlichte Deutungsmetaphysik: Das Subjekt ist indefinit und terminologisch unklar. Das Prädikat ist eine sonderbare Metapher. Und das dem ›schreienden Leben‹ zugeschriebene Begehren nach Deutung imputiert dem Leben das, was die vertretene Theorie zu bieten prätendiert: Lebensdeutung. Ähnlich argumentierte das vorkritische Naturrecht, um ›der Natur‹ einzuschreiben, was dann aus ihr gefolgert werden soll. Das ist epistemisch sc. zirkulär und

<sup>93</sup> BARTH, Religion in der Moderne (s. Anm. 83), S. 75.

<sup>94</sup> Allerdings notierte schon Heidegger: »Das Wort ›Erlebnis‹ selbst ist heute so abgegriffen und verblaßt, daß man es am besten beiseite lassen müßte, wenn es nicht gerade so treffend wäre« (zitiert nach: BARTH, Religion in der Moderne (s. Anm. 83), S. 269). Daher tritt bei Heidegger in seiner Rezeption der Lebensphilosophie auch der Lebensbegriff an die Stelle des Erlebens (vgl. ebd., S. 272).

<sup>95</sup> Hier wäre an Husserls Analysen zur passiven Synthesis und Genesis zu erinnern. Das fällt bei Barth aus. Vgl. z. B.: »Husserls Aufweis der sinnkonstituierenden Leistung der Intentionalität des Bewußtseins schließt die zeichentheoretische Rekonstruktion sprachlicher Sinnstrukturen keineswegs aus. Dasselbe gilt auch umgekehrt. Der Sinnbegriff erweist sich somit als das systematische Scharnier zwischen Subjektivitätstheorie und Semantik. Eine sinntheoretische Entfaltung des Religionsbegriffs vermag vermeintlich rivalisierende Leitperspektiven systematisch zu integrieren.« (Ebd., S. 122).

<sup>96</sup> Vgl. PHILIPP STOELLGER, Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer categoria non grata, Tübingen 2010.

<sup>97</sup> MICHEL CERTEAU, L'Étranger ou l'union dans la différence. Nouvelle édition établie et présentée par Luce Giard, Paris 1991, S. 4.

<sup>98</sup> BARTH, Theoriedimensionen des Religionsbegriffs (s. Anm. 84). S. 76.

metaphorische Hyperbolik am Ort des theoretischen Texts, worin sich ein Wille zur Deutung manifestiert. – Die Kritik ließe sich leicht expandieren, aber sie würde die Phänomene verfehlen. Denn offenbar wagt hier der Verfasser mehr, als zureichend begründbar ist; genauer gesprochen ›der Text‹ sagt mehr, als methodisch gesichert sagbar ist. Entsprechend heißt es zur Begründung: »Die Endlichkeit des Daseins, seine Riskiertheit, Fallibilität und Unerfülltheit, aber auch sein Geschenksein, seine Erhaltung und sein Gelingen, all dies bietet einen schier unerschöpflichen Stoff zu tieferer Betrachtung«<sup>99</sup>. Hier wird auf die Passivitäten des Lebens hingewiesen (in andeutender, deiktischer Rede), und zwar auf die glücklichen wie leidvollen Passivitäten, die ›Grund‹ oder dringlichen Anlass zur Deutung geben. Wäre dem so, gibt hier der theoretische Text in *selber deutendem Überschwang* etwas zu sehen und zu bedenken, das er *als Text* nicht sein und einholen kann.

Die Deutungstheorie wird damit retrospektiv und prospektiv ›haltlos‹ – mit Wohlwollen gelesen im besten Sinne haltlos. Statt Letztbegründung oder -erklärung zu prätendieren, werden kontingente Faktizitäten aufgerufen, Vorgaben, der gegenüber Deutung ›Antwort‹ ist, sodass die Deutungstheorie zur Responsorik würde, wenn man sie phänomenologisch ausbuchstabierte. Zu den Chiasmen der Deutung als Antwort auf den ›Schrei des Lebens‹ gehört auch, dass Deutung beunruhigend ›impotent‹ bleibt. Sie ist (hier jedenfalls) nicht Realpräsenzmedium des dreieinigen Gottes, nicht christologisch begründet, sondern nicht weniger ›riskiert, fallibel und unerfüllt‹, wie das Leben selbst. Wie könnte sie auch anders?

Nur wäre dann fraglich, ob die Leistungsemphase der Deutung nicht zu reduzieren wäre. »Religiöse Sinndeutung besteht in der Auslegung der endlichen Sinnbezüge des Lebens nach ihrem unbedingten Sinn«<sup>100</sup>. Der Topos der Unbedingtheit ist von Tillich her vertraut.<sup>101</sup> Religiöse Sinndeutung entspringe der religiösen Gewissheit: »Diese ›Überzeugung‹ hat nun die Eigenschaft, daß sie sich nicht auf einen Gegenstand an sich bezieht. Auch da, wo es sich um theoretische Wertungen handelt, sind es nicht Seinsurteile, sondern Sinndeutungen, die den Inhalt der Überzeu-

---

<sup>99</sup> Ebd.

<sup>100</sup> Ebd.

<sup>101</sup> Vgl. PAUL TILlich, *Die religiöse Sinndeutung der Geschichte*, Dresden/Leipzig 1928/29, S. 349ff; DERS., *Vorlesungen über Geschichtsphilosophie und Sozialpädagogik*, Frankfurt am Main 1929/30. *Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesamtelten Werken XV*, herausgegeben von ERDMANN STURM, Berlin 2007; vgl. weiterhin DERS., »Deutungen der Geschichte und die Frage nach dem Reich Gottes«, in: DERS., *Systematische Theologie Bd. 3*, Stuttgart 1966, S. 398ff bzw. »Das Ziel der Geschichte oder das Ewige Leben« (ebd., S. 446ff).

gungen bilden.«<sup>102</sup> Nur war im neukantianischen Kontext die nicht belastbare Deutungsfigur von ›Faktum versus Deutung‹ gängig, mit der man weder den Deutungscharakter von ›Fakten‹, noch die Faktizität von Deutungen zu begreifen vermag.<sup>103</sup>

Ist die Rhetorik *unbedingten Sinns* im Horizont einer Deutungstheorie belastbar? Sowenig die kantische These eines ›unbedingten Sollens‹ analytisch konsistent ist, wie Tugendhat zeigte,<sup>104</sup> bleibt auch *unbedingter Sinn* fraglich – nicht weniger ›riskant, fallibel und unerfüllt‹, wie die Deutung. Hier *könnte* sinnvoll an Korschs christologische Verfassung der Deutung erinnert werden, die das zu formulieren vermag. Darüber hinaus ist diskursanalytisch wie sprachanalytisch wohl klar, dass ›unbedingter Sinn‹ ein Oxyoron ist. Denn Sinn ist nur Sinn in Ordnungen oder Dispositiven, die ihn bedingen.

---

<sup>102</sup> PAUL TILlich, Religion, Kultur, Gesellschaft. Unveröffentlichte Texte aus der deutschen Zeit (1906–1933), in: DERS., Gesammelte Werke. Ergänzungs- und Nachlassbände, Bd. 10, Berlin/New York 1999, S. 156. Vgl. weiterhin: »Es ist klar, daß auch in dieser Auffassung der Überzeugung von gegenständlichen Überzeugungen keine Rede sein kann, dass es sich um Sinndeutungen und Werterfassungen handelt. Nur dann ist die Alternative richtig-falsch ausgeschaltet, die in jedem Gegenstandsurteil, insonderheit Existentialurteil, ihren notwendigen Platz hat. Zu einer Überzeugung logisch-religiöser Gegenständlichkeit kann also die Sphäre der Überzeugung im Sinne der Werterfassung nicht führen. Der Gewißheitscharakter dieser Art Erlebnisse liegt darin, daß hier ebenso wie in der Sphäre der Evidenz Subjekt und Objekt in einem sind. Das Objekt ist nichts, was dem Subjekt in irgendeiner Selbständigkeit gegenübersteht, es ist das gleiche, ob man von einer Erhebung des Subjekts in die Sphäre des Gültigen, geistigen, der Werte oder ob man von einer Realisierung der Wertordnung in einem konkreten Subjekt spricht.« (ebd., S. 157). Tillich versteht Deutung bereits als *Theorie*, was den vor- oder nachwissenschaftlichen Status von Deutung verkennt. Vgl. »Noch weniger sehe ich, welche [sic] Art die unmittelbare Evidenz sein sollte. Daß da, wo Gottesglaube in starker oder schwacher Weise vorhanden ist, das Gefühl der Gegenwart und Realität Gottes stark sein kann, ist gewiß, daß es die höchste Überzeugungskraft haben kann, ist Tatsache. Aber die Frage ist ja die, was wird, wenn die Skepsis dieses Band zerrissen hat, dieses Überzeugungsgefühl in Illusionen aufzulösen versucht hat? Jedes Erlebnis, das sich als Gotteserlebnis gibt, bedarf ja der Deutung. Diese Deutung ist Theorie. Es gibt keinen Weg von der Praxis zur Theorie, der ohne volle theoretische Mitwirkung wäre. Was Wissenschaft zerstört hat, kann letztlich nur Wissenschaft wieder aufbauen, sagt Husserl [...]« (Tillich an Hirsch im Dezember 1917, in: PAUL TILlich, Briefwechsel und Streitschriften. Theologische, philosophische und politische Stellungnahmen und Gespräche. Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken VI, herausgegeben von RENATE ALBRECHT, Stuttgart 1983, S. 101).

<sup>103</sup> Weiter heißt es: »Aber vielleicht kommen wir dem Ursprung noch näher, wenn wir unterscheiden zwischen Faktum und Deutung [...]« (ebd., S. 73).

<sup>104</sup> Vgl. ERNST TUGENDHAT, Vorlesungen über Ethik, Frankfurt am Main 1992.

c) U. Barth aufnehmend bestimmt Wilhelm Gräb Religion programmatisch als *Selbstdeutung* religiöser Subjektivität:<sup>105</sup> »Religiöse Erfahrung ist Selbstdeutung endlicher Freiheitserfahrung im Horizont der Idee des Unbedingten<sup>[106]</sup>, das Sich-Gegründetwissen des Individuums in Gott. Der Konstitutionsort religiöser Erfahrung ist die leibhaft gebundene Reflexionssubjektivität.«<sup>107</sup> Dass hier Schleiermacher im Hintergrund steht, ist klar. Dass damit das Moment der Passivität sowohl des *Gefühls* der Abhängigkeit wie in Kierkegaards Formulierung des gegründet *Werdens* in der Macht, welche es gesetzt hat<sup>108</sup> *nicht* zur Geltung kommen, indes ebenso. Damit bleibt wie bei Barth das ›Andere‹ der Deutung fraglich: was ihm vorausgeht oder entgegensteht, sein Woher etwa. Das kann auch die Deutung der Anderen sein, der Früheren oder Fremden. Die Problemlage, die sich bei Barth als ›Erlebnis vs. Deutung‹ bemerkbar machte, kehrt auch bei Gräb wieder. Deutung ist s. E. strikt *Konstruktion* des religiösen Subjekts (gegen alle ›Objektivismen‹). Aber eben dieses Deutungssubjekt soll (sich, transitiv, aktiv?) in Gott gründen.<sup>109</sup> Was in der Konstitutionsfrage mehrdeutig bleibt, manifestiert sich im entsprechenden Deutungsbegriff. Gilt doch nach Gräb eine strikte Alternative von ›Wirklichkeitsbehauptung‹ versus ›Deutung‹, der daher *keinerlei* Referenz oder (mit Goodman) Weise der Bezugnahme zu eigen sein kann<sup>110</sup>: »Es ist inzwischen nur so, daß die Sätze des Glaubens über die Welt, über die Geschichte der Menschen und die unseres eigenen Lebens von uns explizit in ihrem symbolischen Sinn

<sup>105</sup> Vgl. WILHELM GRÄB, Religion als Deutung des Lebens. Perspektiven einer Praktischen Theologie gelebter Religion, Gütersloh 2006; DERS., Sinnfragen. Transformationen des Religiösen in der modernen Kultur, Gütersloh 2006; DERS., Lebensgeschichten, Lebensentwürfe, Sinndeutungen. Eine Praktische Theologie gelebter Religion, Gütersloh 1998; DERS. (Hg.), Religion als Thema der Theologie. Geschichte, Standpunkte und Perspektiven theologischer Religionskritik und Religionsbegründung, München 1999; DERS., Die ambivalente Suche nach Sinn. Theologie als kritische Hermeneutik des Religiösen in den 20er Jahren, in: VOLKER DREHSEN/DERS./DIETRICH KORSCH (Hg.), Protestantismus und Ästhetik. Religionskulturelle Transformationen am Beginn des 20. Jahrhunderts, Gütersloh 2001, S. 11–30.

<sup>106</sup> Vgl. ULRICH BARTH, Was ist Religion?, in: DERS., Religion in der Moderne, Tübingen 2003, S. 3–27, 14: »Religion als Deutung der Erfahrung im Horizont der Idee des Unbedingten«.

<sup>107</sup> WILHELM GRÄB, Kunst und Religion in der Moderne. Thesen zum Verhältnis von ästhetischer und religiöser Erfahrung, in: JÖRG HERRMANN (Hg.), Die Gegenwart der Kunst. Ästhetische und religiöse Erfahrung heute, München 1998, S. 57–72, 65.

<sup>108</sup> Vgl. SØREN KIERKEGAARD, Die Krankheit zum Tode, in: DERS., Gesammelte Werke Abt. 24/25, Gütersloh 31985, S. 10.

<sup>109</sup> Vgl. DIETER HENRICH, Bewußtes Leben. Untersuchungen im Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik, Stuttgart 1999.

<sup>110</sup> Vgl. zur Kritik u. a.: WOLFGANG SCHOBERTH, Wahrnehmung oder Deutung? Überlegungen zu einer populären Denkfigur, in: INGRID SCHOBERTH, Wahrnehmung der christlichen Religion, Berlin 2006, S. 118–126.

verstanden sein wollen. Sie haben für uns nur Sinn, wenn wir sie nicht als objektive Wirklichkeitsbehauptungen nehmen, sondern bewußt als Deutungen, vermöge deren wir die Welt, die Natur und die Geschichte, die an sich keinen Sinn haben, in einen solchen für uns überführen können. Religiöse Deutungen der Welt und unseres menschlichen Lebens schaffen Zusammenhänge, wo wir sonst keine entdecken. Sie stellen Beziehungen her, wo wir ohne sie in die absolute Beziehungsmöglichkeit gerade. Sie vermitteln uns eine letzte Verbundenheit, von der wir uns gehalten wissen können, auch auf unwegsamem Lebensgelände.«<sup>111</sup>

Dass religiöse Rede keine objektive Tatsachenbehauptung ist, also die Sätze der Schöpfungsgeschichte nicht Objektbeschreibungen sind, ist klar und unstrittig. In dem Sinne ist Gräb ja nur zuzustimmen, und das dürfte common sense sein. Aber ist darum die scharfe Alternative ›Wirklichkeitsbehauptung versus Deutung‹ notwendig? Wäre hier nicht ein Chiasmus zu unterstellen, der zu differenzieren erlaubte: etwa nach dem Deutungscharakter einer Wirklichkeitsbehauptung zu fragen oder nach der Art der Bezugnahme auf Wirklichkeit in Deutungen? Ein Satz wie: ›Der Mensch ist Sünder‹ – ist zwar auch sicher keine ›objektive Beschreibung‹, aber doch mit einem Anspruch versehen, etwas über ›den Menschen‹ zu sagen, in einer Form der Deutung, die sich als nicht beliebig begreift.

Warum und wozu von Wilhelm Gräb der von Tillich bereits bemühte Dual Faktum versus Deutung weiterhin betrieben wird, bleibt fraglich. Es könnte sein, dass er der Deutungsmacht einer neukantianischen Alternative folgt, was weder wünschenswert noch notwendig wäre. Es scheint als würde hier in der Logik einer Gegenbesetzung Deutung *gegen* ›Wirklichkeitsbehauptung‹ gesetzt, und damit nicht nur die möglichen Weisen der Bezugnahme von Erfahrungsdeutung verschattet (etwa Goodmans Bezugnahme oder Ricœurs Referenz der Metapher). Hier wäre an die Entdualisierung der neukantianischen Differenz in Cassirers Symboltheorie zu erinnern. War doch eine Pointe seiner Prägnanzthese, dass die Synthesis von Sinnlichkeit und Sinn bereits in der Wahrnehmung sc. *wirklichkeitsbezogen* ist. Gräb setzt der (in der Tat) kruden Behauptung deutungsfreier Wirklichkeitsreferenz ›Deutung‹ derart entgegen, dass deren Wirklichkeitsbezugnahme gleich mitexkludiert wird. Das muss nicht sein.

Dementsprechend revidiert er das auch, wenn er z. B. erklärt: »Sinn wächst von innen her. Sinn ist nicht objektivierbar. Insofern haben diejenigen Zeitgenossen so unrecht nicht, die sagen, das Leben habe nur dann einen Sinn, sofern man ihm selber einen solchen gibt. Recht verstanden betrifft dieser Akt des Sich-selber-Gebens von Sinn jedoch nur die Selbstzuschreibung und Aneignung von sinneröffnenden Deutungsmöglichkei-

<sup>111</sup> WILHELM GRÄB, *Lebensgeschichten – Lebensentwürfe – Sinndeutungen*. Eine praktische Theologie gelebter Religion, Gütersloh 1998, S. 18.

ten des eigenen Lebens, die damit keineswegs auch schon von mir selber fabrizierte sind. Ich bin vielmehr gerade auf förderliche Lebensbereiche, Institutionen, Worte und Gesten angewiesen, die Bedingungen dafür schaffen, dass ich einen aneignungsfähigen Sinn für mein Leben finden kann. Lebens-zusammenhänge, Gemeinschaften von Menschen, Institutionen, auf die ich nicht dann nur, aber eben auch dann zurückkommen kann, wenn im alltäglichen Gefüge meines Lebens, in Arbeit und Beruf, in Familie und Freizeit die Beziehungen, Zusammenhänge, Verbundenheiten brüchig werden, die Orientierungen fraglich, die mir Halt und innere Stabilität zu geben vermochten. Dazu ist die Kirche da, dass es einen solchen Ort in der Gesellschaft gibt, an den ich auf alle Fälle zurückkommen kann, an dem ich ein offenes Ohr finde, an dem ich den Trost des Evangeliums höre: vom Mensch gewordenen Gott, damit von der göttlichen Würde eines jeden Menschenlebens, auch des meinigen – trotz aller Schuld und Verfehlung.«<sup>112</sup>

Offenbar gibt es in kulturellen Wirklichkeiten, in denen wir leben, durchaus zu ›findenden‹, vorgegebenen Sinn, den man so oder so aneignen kann. Ob wir dabei stets mehr unsere Widerfahrungen und Kontingenzen als unsere Wahl sind, sei dahingestellt. Jedenfalls gibt es vor und nach ›unserer‹ Deutung schon die Deutungen der Anderen, in denen wir uns vorfinden und zu denen wir uns zu verhalten haben. Aber diese Gegebenheitsweisen und entsprechend die kulturellen Wirklichkeitsbezüge von Deutung bleiben bei Gräb konzentriert – oder reduziert – auf die Deutungsaktivität des Subjekts, was er ›Sich-selber-Geben von Sinn‹ nennt. Passivitäten, ob leid- oder lustvoll, kommen dann vermutlich bestenfalls als Unsinn in den Blick. Das reduziert zu viel – wenn denn eine Hermeneutik religiöser Deutung (in Wort, Bild und anderen Medien wie Körpern) auch solche Leiden und Leidenschaften kritisch zu verstehen hat, weil und sofern mit ihnen kommuniziert wird. Ist nicht die schlechthinnige Deutungsaktivität eine Leidenschaft, die hier unnötige theoretische Leiden schafft? Oder wäre nicht daran zu erinnern, dass auch die Deutungsaktivität eine relative ist, nicht ohne die Korrelation von Aktivität und Passivität denkbar? Und was geschieht mit derjenigen schlechthinnigen Passivität, in der wir uns vorfinden und die (auf kritische Weise) sinnvoll zu deuten wäre? Dann erscheint auch hier die Deutungsaktivität als evoziert, provoziert, responsorisch, interaktiv und gelegentlich auch als interpassiv?

Darüber hinaus wirft Gräb auch treffend die Frage nach der ›Wahrheit‹ von Deutungen auf, die allerdings ähnlich der ›hermeneutischen Wahrheit‹ in der Tradition Gadamers noch näherer Differenzierung harrt: »Den symbolischen Deutungssinn religiöser Aussagen über Gott und die Welt

---

<sup>112</sup> WILHELM GRÄB, *Lebensgeschichten – Lebensentwürfen – Sinndeutungen*. Eine praktische Theologie gelebter Religion, Gütersloh 2000, S. 19.

hervorzuheben, heißt in keiner Weise, sie abzuwerten bzw. die Möglichkeit ihrer Wahrheit von vornherein zu bestreiten. Es ist damit vielmehr zum einen gesagt, daß die Wahrheit des Glaubens nicht mit einer Tatsachenwahrheit verwechselt werden darf. Und es ist damit zum anderen gesagt, daß sie keine Verbindlichkeit beansprucht unabhängig von dem kommunikativen Geschehen, in dem sie sich in ihrer sinneröffnenden Kraft erschließt. Die religiöse Wahrheit ist eine Sinn- und Beziehungswahrheit Und d. h., ich erkenne sie nur, sofern ich mich geistlich und leiblich in den Vorgang, durch den sie mir einen bestimmten Sinn für mein Leben in dieser Welt zeigt – was die Wissenschaft mit ihren Tatsachenwahrheiten nicht kann – einbezogen finde.«<sup>113</sup> Dem ist nur zuzustimmen (von der Behauptung, »die Wissenschaft« behaupte nur »Tatsachenwahrheiten« abgesehen). Wie diese Wahrheit einer Deutung näher zu bestimmen sein mag, bleibt hier bisher offen.<sup>114</sup>

d) Jörg Lauster nimmt diese Problemlage konstruktiv auf und versucht, die auch im Interpretationismus klar gesehene, aber nicht »gelöste« Problemstellung »Erleben versus Deuten« zu überschreiten. Die Frage, die damit *de facto* aufgeworfen wird, ist die nach dem »Anderen« der Deutung (seien es andere Deutungen, Deutungen der Anderen oder ein Anderes *der* Deutung). Gegen den auf Rudolf Otto zurückgehenden Dual von noch ungedeutetem Erlebnis und nachgängiger Deutung<sup>115</sup> beruft sich Lauster auf Matthias Jung, Ernst Cassirer und Richard Schaeffler,<sup>116</sup> um Religion als »Transzendenzenerfahrung«<sup>117</sup> zu begreifen, die eine besondere Form der Selbsterfahrung sei, wenn der Mensch sich »angegangen« fühle, vom »konstitutiven Umstand des Überwältigtwerdens«<sup>118</sup> (womit ein passives Bestimmtheitsein ins Spiel der Deutungstheorie kommt).

Grundlegend vertritt Lauster: »Religion ist [...] eine ganz bestimmte Form, mit der Menschen ihr Leben deuten und interpretieren«<sup>119</sup>. Religion ist Lebensdeutung – so die These.<sup>120</sup> Dann ist zu klären, was genau

<sup>113</sup> GRÄB, Lebensgeschichten – Lebensentwürfen – Sinndeutungen (s. Anm. 111), S. 18.

<sup>114</sup> Vgl. PHILIPP STOELLGER, Wirksame Wahrheit. Zur effektiven Dimension der Wahrheit in Anspruch und Zeugnis, in: INGOLF U. DALFERTH/DERS. (Hg.), Wahrheit in Perspektiven. Probleme einer offenen Konstellation, Tübingen 2004, S. 333–382.

<sup>115</sup> Vgl. JÖRG LAUSTER, Religion als Lebensdeutung, Darmstadt 2005, S. 24. Dort heißt es weiter: »Unterscheidung in ein primäres Erlebnis und eine sekundäre Interpretation« (ebd.).

<sup>116</sup> Vgl. ebd., S. 22ff.

<sup>117</sup> Ebd., S. 24f.

<sup>118</sup> Ebd., S. 25.

<sup>119</sup> Ebd., S. 9.

<sup>120</sup> Vgl. HARNACK, Wesen des Christentums (s. Anm. 61), S. 176: »Die Religion giebt dem Leben einen Sinn.« Vgl. bei Ernst Troeltsch der christliche Glaube sei »Deutung



›deuten und interpretieren‹ hier bedeuten, und ob hier nicht das Erleben, sondern ›das Leben‹ in Funktion eines Anderen der Deutung auftritt. Die Religionsdefinition über diese beiden Begriffe ist zwar operativ eingängig und scheint unproblematisch. Aber sie grenzt sich einerseits ab, z. B. gegen eine funktionale Definition oder Religion *als* Kommunikation zu bestimmen, oder *als* Erfahrung oder *als* Lebensform.

Lauster dient die »Einführung des Deutungsbegriffs [...] keinem reduktionistischen, sondern vielmehr einem apologetischen Interesse«<sup>121</sup> (womit eine polemische Rückseite unvermeidlich scheint). Religion soll ›verteidigt‹, intelligibel oder plausibel werden durch diese Interpretation von Religion *als* Deutung und Interpretation. Damit ist ein Zirkel betreten, der allerdings mitnichten vitiös werden muss. Lebensweltlich wie (natur-)wissenschaftlich gilt gleichermaßen, dass Erfahrung aufgrund von Erfahrung beurteilt, interpretiert und gedeutet wird. Sofern keine ›Letztbegründung‹ oder ›Letzterklärung‹ präntiert wird, ist dieser Zirkel immer schon betreten und anerkannt, wenn nicht eine ›erfahrungsfreie‹ oder ›deutungsfreie‹ Externität behauptet wird, von der aus gleichsam ›neutral‹ über Erfahrung und all ihre Deutungen zu urteilen wäre. Dass dergleichen gelegentlich präntiert wird, ist klar, wäre aber eine Deutungsmachtgeste, in der eine Deutungsform als deutungsfrei verkannt wird, sei es zur Selbst- oder zur Fremdtäuschung. Das wäre selbstwidersprüchlich und zehrt von einer so oft widerlegten Dualisierung von Faktum versus Deutung, dass es fast komisch wäre, die nochmals zu widerlegen.

Lausters Variation (oder Alternative?) zum hermeneutischen Zirkel kann problematisch werden, wenn er nicht näher bestimmt würde. Denn der Deutungszirkel oder (in Erinnerung an Hans Lenk und Günter Abel zu formulieren) der Interpretationszirkel wird *dann* zum Problem, wenn er totalisiert oder universalisiert und exklusiv übertrieben würde: etwa wenn behauptet oder unterstellt würde, Deutung sei tatsächlich alles, was ist, bzw. es gebe ›nichts außer Deutung‹. Das hieße ›Alles ist Interpretation‹ in *dem*

---

der jeweils gegebenen Wirklichkeit aus diesem Glauben« (DERS., Über historische und dogmatische Methode in der Theologie, in: DERS., Gesammelte Schriften Bd. 2: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, Aalen 1962, S. 729–753, 739). »Alle menschliche Religion wurzelt in religiöser Intuition oder göttlicher Offenbarung, die in spezifisch religiösen Persönlichkeiten gemeinschaftsbildende Kraft gewinnt und von den Gläubigen mit geringerer Originalität nacherlebt wird. Der in dieser Intuition enthaltene und auf den Anfangsstufen des naturalistisch gebundenen Bewußtseins in der Naturreligion verhüllte Gottesglaube durchbricht neben mancherlei parallelen Anläufen diese Schranke endgültig in der Jahvereligion und in der aus ihr sich erhebenden Person Jesu, um von hier aus eine unendlich reiche, zum voraus nicht zu berechnende Entwicklung zu erleben, in der es sich aber immer um das Leben im Glauben an den lebendigen Gott und um die Deutung der jeweils gegebenen Wirklichkeit aus diesem Glauben handelt.« (ebd., S. 739).

<sup>121</sup> LAUSTER, Religion als Lebensdeutung (s. Anm. 115), S. 9.

*Sinne*, dass Interpretation alles sei, was ist. Das wäre eine selbstwidersprüchliche These, sofern sie zumindest für sich selbst ›mehr‹ als ›nur‹ Interpretation zu sein beansprucht. Nur ist auch das geklärt, nicht zuletzt in der Kontroverse von Lenk und Abel mit dem Ergebnis: alles, was ist, ist nur in Interpretationen gegeben, aber Interpretation ist nicht alles, was ist. Analoges ist für Deutung zu formulieren: *Nicht alles ist Deutung, auch wenn alles nur in Deutungen gegeben ist.*

Nur was genau *ist* dann Deutung? Lauster erklärt: »Deuten heißt [...] im Bewusstsein Bedeutungszusammenhänge herstellen«<sup>122</sup>, genauer noch: »Deutungen sind Prädikationsvorgänge, d.h. Konstruktionen des menschlichen Geistes, in denen ›etwas als etwas verstanden wird‹«<sup>123</sup>. Daher kann er »Verstehen und Deuten« als Hendiadyoin verwenden, als wären beide Begriffe synonym. Das ist zwar möglich und umgangssprachlich zunächst unproblematisch. Aber es wird schnell fraglich: Eine Äußerung wie ›Halt, Stop!‹ zu verstehen, würde man üblicherweise nicht ›deuten‹ nennen. Die Lizenz zur Kontingenz und zur *eigenen*, auch abweichenden Deutung ergäbe sich, wenn eine mehrdeutige Geste ohne Worte im Spiel wäre, die *deutungsbedürftig* erschiene. Deutung in diesem Sinne setzt *Deutungsfähigkeit* und *Deutungsbedarf* voraus, ggf. auch ein *Deutungsangebot* oder, moderner formuliert, *Deutungsoptionen*. Deutung tritt auf, wo Deutungsbedarf besteht seitens der Deutenden und Adressaten, und wo Deutungsfähigkeit unterstellt wird im Blick auf das Gedeutete. Die Voraussetzung von Deutung ist daher mehrfache Unbestimmtheit: seitens der Produzenten, Rezipienten, dem ›Objekt‹ und in der Form der Deutung auch in ihr selber. Anders als der vollbestimmte Begriff (als Grenzwert) oder die möglichst komplette Erklärung bleibt Deutung auf Rezeption und Ratifikation angewiesen. Sie bleibt darin selber deutungsfähig und -bedürftig – ohne darum nur ein Bestimmtheitsmangelphänomen zu sein.

Wann immer solch eine Fähigkeit, ein Bedarf oder ein Angebot *nicht* vorliegt oder besteht, würde man üblicherweise nicht von Deuten sprechen. Kontexte oder Formen, die möglichst unmissverständlich und reibungslos funktionieren, oder das zumindest sollen, werden darauf zielen, Deutungsbedarf gar nicht erst aufkommen zu lassen: Befehle oder Anordnungen, schnelle Verständigung, Handlungskontexte oder auch manche liturgischen Selbstverständlichkeiten (wenn es die noch gäbe). Wenn der Chirurg den Assistenzarzt anweist: Schere bitte oder Aortenklemme, wäre es ein Problem, wenn da Deutungsbedarf bestünde. Je präziser die Namen, desto mehr Deutungsbedarf wird ausgeschlossen. Oder wenn der Fondsmanager von einem Aktienpaket sagt: Sofort verkaufen! wird das hoffentlich auch verstanden, ohne deutungs- oder interpretationsbedürftig zu sein.

---

<sup>122</sup> Ebd., S. 10.

<sup>123</sup> Ebd.

Entweder ist also Deuten eine *bestimmte* Form von Verstehen, eben solches, bei dem ›gedeutet‹ wird oder werden muss (was immer das heißt, ist zu klären); oder es ist eine Interaktion, die des Verstehens gar nicht bedarf (wie im ›Funktionieren‹). In beiden Fällen ist Verstehen jedenfalls *nicht* äquivalent zu Deuten.

Wenn ›Deuten‹ diejenige Form von Verstehen sei, in der etwas *als etwas* verstanden wird, wenn *das* also die entscheidende Bestimmung wäre, wie es bei Lauster scheint – wäre der Deutungsbegriff entbehrlich. Denn das hermeneutische oder semiotische *Als* und die Explikationen von dessen Voraussetzungen, Funktionen und Konsequenzen, sind vielfach erörtert und präzisiert worden. Dann würde der Deutungsbegriff nur ein neuer Name für das Verstehen sein – und damit entbehrlich. Worin der Gewinn bestünde, wäre unklar. Denkbar wäre, dass *weitere* Bestimmung hinzutreten bzw. dass es um ein *näher bestimmtes* ›als etwas‹ ginge oder auch, dass das ›*etwas*‹ das als etwas gedeutet wird, von besonderer Art wäre. Das Sprachproblem, das hier zum Theorieproblem wird, ist die Bedeutungsnahe von Deuten, Verstehen und Interpretieren. Jeder der Begriffe kann in *weitem* Sinn aufgefasst werden. Dann sind sie entweder synonym oder können konkurrieren. Wird einer der Begriffe privilegiert, werden die anderen beiden eingeschränkt: Verstehen etwa als Ober- oder Inbegriff kann dann in- oder exkludieren die ›arbiträre Deutung‹ oder das ›methodengeleitete Interpretieren‹. Deuten als Allgemeinbegriff kann dann das besondere Verstehen und methodische Interpretieren inkludieren, und so weiter. Es scheint arbiträr oder von den Kontingenzen der eigenen Traditionen abzuhängen, welchen der Begriffe man als grundlegend ansetzt oder ob man hier differenziert.

Als mögliche Orientierung sollten daher die jeweiligen problem- und begriffsgeschichtlichen Differenzen bedacht werden: *Verstehen* kann sich auf alles Mögliche beziehen, ist aber ein in der hermeneutischen Tradition recht genau bestimmter Vollzug, der von der *Hermeneutik* als Theorie des Verstehens differenziert expliziert wird (sei es von Schleiermacher oder von Heidegger her). *Interpretieren* ist zumeist *methodisch* konzipiert, in wissenschaftlichen Kontexten disziplinär ausdifferenziert und im Interpretationismus holistisch begriffen sowie in Ebenen oder Systemen unterschieden. *Deuten* demgegenüber ist überwiegend ein *vorwissenschaftlicher* Vollzug, der etwas zu sehen, wahrzunehmen und potentiell auch zu verstehen zu geben sucht. Deuten *kann* wissenschaftlich begriffen und ausdifferenziert werden, wie in der Traumdeutung. Aber auch die These von ›Religion als Lebensdeutung‹ impliziert, dass es ein Vollzug der *Religion* ist, nicht ursprünglich der Wissenschaft von ihr. Ist Theologie dann Deutungsreflexion und -theorie – oder *selber* Lebensdeutung oder Religionsdeutung? Ist das Textverstehen äquivalent zum Deuten? Und ist methodische Interpretation auch Deutung? Mir scheint hier eine Differenz im Spiel zu

sein, die sich im Zögern gegenüber solchen Identifikationen bemerkbar macht. Deuten, Interpretieren und Verstehen sind besser *nicht* äquivalent und nicht synonym zu verwenden, auch wenn hier keine normativen oder prinzipiellen Vorschriften existieren, sondern lediglich konzeptuelle Differenzierungen plausibel gemacht werden können.

Lausters Näherbestimmungen kreisen zum einen um den überkomplexen ›Gegenstand‹ der Deutung, ›das Leben‹, andererseits um eine bestimmte Funktion der Deutung: ›Sinn‹ und einen Modus oder ›Ort‹ des Deutens, ›das Bewusstsein‹. Damit sind gravierende Vorentscheidungen gesetzt. Als Referenzen werden von ihm Kant, der Neukantianismus, Cassirer und Ritschl aufgerufen, um als Fazit zu vertreten, dem Menschen erschließe sich die Wirklichkeit »durch Verstehen, d. h. durch die konstruktive Deutung der Phänomene der Wirklichkeit *als* etwas. Verstehen ist damit ein produktiver Prozess von Bedeutsamkeitszuschreibung und Sinnstiftung, denn Verstehen heißt, etwas mit Sinn versehen«<sup>124</sup>. Deuten *ist* demnach Verstehen, folgt man Lauster, das als 1. konstruktiv bzw. produktiv begriffen wird (nicht spiegelnd oder abbildend), 2. als referentiell auf Wirklichkeit bezogen, die 3. nie deutungsfrei ist, sondern stets als etwas gedeutet wird, womit 4. Sinn produziert werde, der in Bedeutungszusammenhängen bestehe, die 5. (nur ›primär‹ v. a.?) im Bewusstsein lokalisiert werden, sodass 6. Deuten und Verstehen vom und für das Subjekt konstruiert werden.

Ein besonderes Moment des Deutens (gegenüber dem Verstehen?) sieht Lauster darin, dass 7. Deutung doppeldeutig sei: In *positivem* Gebrauch verfüge der, der etwa Träume, Hieroglyphen, Gestik oder Mimik deuten kann über eine bestimmte »Kompetenz, die lebenspraktisch von Nutzen ist«<sup>125</sup>. Deuten *können* sei eine Kompetenz, die Deutungskompetenz zu nennen wäre. Der Kompetente »*verst*eht, d. h. er begreift und durchschaut etwas, was andere vielleicht nicht verstehen«<sup>126</sup>. Dann wäre Deuten gleich *Verstehen* und das gleich Begreifen und Durchschauen (was differenzierungsfähig und -bedürftig erscheint). Von diesem positiven Sinn unterscheidet Lauster einen (so nicht genannten) *negativen* oder prekären Aspekt. Man müsse zu Deutungen greifen, wenn man es mit »ungewissen Dingen zu tun«<sup>127</sup> habe. »Im Begriff der Deutung schwingt die Unsicherheit eines subjektiven Vorbehaltes mit. Deuten ist offensichtlich mehr eine Mutmaßung als eine exakte Bestimmung«<sup>128</sup>. Dann wird Deutung durch viererlei näher bestimmt: 7a) durch die Ungewissheit des Gegenstandes (sei er vage, überkomplex oder fiktiv), 7b) durch einen ›subjektiven Vorbehalt‹, und durch

<sup>124</sup> Ebd., S. 11.

<sup>125</sup> Ebd., S. 9.

<sup>126</sup> Ebd., S. 9f.

<sup>127</sup> Ebd., S. 10.

<sup>128</sup> Ebd.

7c) die Form der Mutmaßung. Dieser »mutmaßliche Charakter«<sup>129</sup> sei es gerade, dem sich die Attraktivität des Deutungsbegriffs verdanke. 7d) Denn in dieser Weise eigne sich der Deutende einen »eigenständigen Zugang zur Wirklichkeit«<sup>130</sup> an. Damit wird dem Deuten die in der Hermeneutik vertraute Funktion des Verstehens als *Aneignung* zugeschrieben, was auch die (teilweise?) synonyme Verwendung von Deuten und Verstehen bei Lauster erklärt.

8. Daher ist für Lauster Deutung wesentlich subjektiv und perspektivisch,<sup>131</sup> keine Abbildung von Wirklichkeit, sondern »Interpretationsleistung des Subjekts«<sup>132</sup> (womit der Interpretationismus Lenks und Abels aufgenommen scheint). Als Konkretion führt der die Sprachrelativität von Erkenntnis an.<sup>133</sup> Die Konsequenzen wären dann in Auseinandersetzung mit Nietzsche oder dem Perspektivismus zu erörtern, auch im Blick auf die Perspektivität von Wahrheit.<sup>134</sup> 9. Mit dem Verweis auf Sprache wird allerdings die Subjektivität wenn nicht »objektiv idealistisch«, so doch kulturtheoretisch an Symbolmedien gebunden, die subjektübergreifende, historische, soziale und ggf. systemische Bedingungen mitsetzen. Der weitere Horizont wird mit Cassirers Symboltheorie angedeutet: Die symbolischen Formen seien »Wirklichkeitsinterpretationen« und die Religion (die dann als eigene symbolische Form fungiert?) sei eine spezifische »Wirklichkeitsdeutung« bzw. ein »spezifisches Segment der Kultur«<sup>135</sup>. Damit wird geklärt, dass Deutung in diesem Sinne nicht »bloß subjektiv« (also arbiträr) und nicht »bloß« Deutung ohne Wirklichkeitsbezug ist. Solch ein pejorativer Sinn wurde bereits bei J. Wach<sup>136</sup> erörtert. Dergleichen gibt es, in Vollzug wie Begriff, aber es ist weder notwendig noch konstruktiv weiterführend, Deutung darauf festzuschreiben. Das systematische Problem bleibt jenseits dieser Trivialisierung, wie das Verhältnis von Referenz und Konstruktion zu bestimmen ist im Deutungsbegriff. Er lässt sich zwar konstruktivistisch wenden, auch vereinseitigen, aber ohne darauf festgelegt zu sein. Daher bleibt der Deutungsbegriff für manche Realismustheoretiker suspekt.

10. Lausters Vorschlag lautet, »Deutungen als eine konstruktive Reaktion zu begreifen« oder im Sinne »einer konstruierten Antwort«<sup>137</sup>. Explizit ge-

<sup>129</sup> Ebd., S. 10.

<sup>130</sup> Ebd.

<sup>131</sup> Vgl. ebd., S. 11.

<sup>132</sup> Ebd., S. 12.

<sup>133</sup> Vgl. ebd., S. 12.

<sup>134</sup> Vgl. INGOLF U. DALFERTH/PHILIPP STOELLGER (Hg.), *Wahrheit in Perspektiven. Probleme einer offenen Konstellation*, Tübingen 2004.

<sup>135</sup> LAUSTER, *Religion als Lebensdeutung* (s. Anm. 115), S. 12.

<sup>136</sup> Vgl. dazu die Einleitung von Philipp Stoellger in diesem Band, S. 1–85.

<sup>137</sup> Ebd., S. 14.

gen Gräb<sup>138</sup> insistiert er damit auf dem *Wirklichkeitsbezug* von Deutung, der sc. nur in und als Deutung geltend gemacht werden kann, aber darum mitnichten selbstwidersprüchlich ist. Wird doch damit in der Deutungstheorie eine Differenz markiert, die der Deutung zuschreibt, etwas zu deuten, was seinerseits ein Anderes der Deutung ist (und sei es nur funktional different).

Das Konfliktpotential solch einer Zuschreibung ist manifest. Denn implizit wird mit dem epistemischen wie dem Realismusproblem auch eine *Geltungs- und Machtfrage* diskutiert. Wenn Deutungen vom Wirklichkeitsbezug abgekoppelte Konstruktionen des Subjekts wären, erschienen sie ›leer‹, ›haltlos‹ oder willkürlich. Dann wäre Deutung das, was diejenigen dafür halten, die es statt dessen mit ›Fakten‹ oder ›Tatsachen‹ zu tun behaupten. Der Relativismus- und Konstruktivismusvorwurf würde (vermeintlich) zutreffen. Daher ist das Insistieren auf dem Wirklichkeitsbezug wie in der Version als Erfahrungsbezug auch eine Argumentation für *Gehalt und Geltung* von Deutungen – und damit *auch* für deren Macht, gegen die Entmächtigung von Deutung durch deren Kritiker (oder auch diejenigen Vertreter, die den Kritikern zu entsprechen scheinen).

›Wirklichkeit‹ und ›Erfahrung‹ sind zwei Aspekte der Deutung, die epistemisch und realismustheoretisch für die Geltung von Deutung argumentieren lassen. Lauster schreibt der Deutung einen Wirklichkeitsbezug als Reaktion oder Antwort zu.<sup>139</sup> Die Frage ist dann sc., Antwort *worauf* genau? Dass dieser *responsorische* Aspekt des Deutens eigens ausgeführt werden könnte, ist klar. Lauster geht allerdings noch weiter, wenn er meint, religiöse Deutungen und wissenschaftliche Erklärungsversuche bezögen sich »auf ein und dieselbe Wirklichkeit«<sup>140</sup>. Dann aber könnten sie um ›Tatsachenbehauptungen‹ konkurrieren, was wenig sinnvoll erscheint. Das ist angesichts der Pluralisierung der ›Wirklichkeiten, in denen wir leben‹ ebenso fraglich wie im Horizont der Ausdifferenzierungen von Kommunikationssystemen. Zwar kann man vertreten, die religiösen Deutungen wie die wissenschaftlichen Erklärungen beziehen sich auf ›Welt‹ oder ›Immanenz‹ – aber dass auf ›das- oder dieselbe‹ referiert wird, ist unselbstverständlich. *Dass* von Deutungen auf Wirklichkeit Bezug genommen wird, ist zwar nur eine schwächere, aber ausreichende und leichter zu verteidigende These: mit ihr wird die Referenzialität bzw. Bezugnahme von Deutung auf Wirklichkeit vertreten, nicht die Selbigkeit des Referenten. Wenn sich Symbolisierungen auf Symbolisierungen beziehen, nehmen sie Bezug auf Wirkliches; möglicherweise aber auf solches, das nie in den Blick einer Naturwissenschaft käme, wie etwa ›die Seele‹ oder ›Sünde und Glaube‹, die gleichwohl für religiöse Deutungen ›wirklich‹ zu nennen sind.

<sup>138</sup> Vgl. ebd., S. 14f.

<sup>139</sup> Vgl. ebd., S. 16.

<sup>140</sup> LAUSTER, Religion als Lebensdeutung (s. Anm. 115), S. 16.

Die überraschenderweise noch heute »ungebrochene Bedeutung« der hermeneutischen Frage gründe in einer kulturalanthropologischen »Beobachtung« (!): »Der Mensch bezieht die lebensnotwendige Orientierung darauf, dass er Dinge und Geschehnisse mit Bedeutsamkeit versteht. Er ist also ein Wesen, das sich seine Welt durch Verstehen erschließt«<sup>141</sup>. Religion sei auf diesem Hintergrund eine besondere Weise dessen. Und die christliche Religion darin besonders, »dass sie die Form menschlicher Lebensdeutung im Horizont der Erfahrung von göttlicher Transzendenz in der Welt ist«<sup>142</sup>. Wie bei Korsch folgt hier der *demonstratio religiosa* die *demonstratio christiana*. Implizit werden von Lauster Heidegger und Bultmann aufgerufen, wenn er erklärt, dass »Menschen sich immer schon verstehend in ihrem Leben orientieren«, und dieses »Sich-Selbst-Verstehen des Menschen bildet den unerlässlichen Anknüpfungspunkt der religiösen Lebensdeutung«<sup>143</sup>. So beliebt die anthropologische Grundlegung von Religion sein mag, ist sie doch nicht ohne Rückfragen möglich: ob Religion denn nichts anderes sei, als was ›der Mensch‹ ohnehin betreibe; oder ob umgekehrt das Deuten des Menschen Religion ausmacht, sodass Religion dadurch anthropologisch begründet werde? Und wenn so eine *demonstratio religiosa* möglich wäre, bestünde dann die *demonstratio christiana* in der Vorzüglichkeit der christlichen Lebensdeutung? Dabei wird die Christlichkeit der Religion kaum allein in der Transzendenzenerfahrung begründet sein können, denn die dürfte für manche Religionen kennzeichnend sein, nicht nur für die christliche(n).

Ohne dem näher nachzugehen wird von Lauster die kulturalanthropologische These vertreten: Der Mensch ist das deutende Wesen, genauer: das sein Leben und seine Welt deutende, noch genauer: seine Erfahrung dessen deutende. Damit ist eine Horizonterweiterung der Hermeneutik vorgeschlagen, gegen die Vorstellung, Hermeneutik sei eine »exegetische Behandlung« von Fragen der »Schriftauslegung«<sup>144</sup>. Dass das eine nicht unbedingt zutreffende Engführung des Vorverständnisses von Hermeneutik bedeutet, sei nur notiert. Aber der Konsequenz ist nur zuzustimmen: »Die Deutung des Lebens im Lichte der christlichen Religion lässt [ergänze: sich] jedoch nicht auf die Bibelauslegung beschränken, und Theologie geht darum auch nicht allein in Schriftauslegung auf«<sup>145</sup>. Wenn aber die Horizonterweiterung von einer vorgängigen, unnötigen Engführung abhinge, wäre sie doch etwas beengt. Dass mit der Deutung auch phänomenologische (Sich/Zeigen), bild- und medienwissenschaftliche oder machtthe-

---

<sup>141</sup> Ebd., S. 7.

<sup>142</sup> Ebd.

<sup>143</sup> Ebd., S. 8.

<sup>144</sup> Ebd., S. 7.

<sup>145</sup> Ebd., S. 8.

oretische Dimensionen erschlossen werden, die der Hermeneutik bisher wenig wichtig waren, würde den Horizont merklicher weiten.

Bei Lauster wie anderen wird die Deutungstheorie noch anders belastet: eine bestimmte Form des *homo capax* bzw. eine bestimmte Subjektivitätstheorie. Die Frage nach der Genese von Deutungen führt Lauster in die (scheinbare) Alternative: von *innen* aus dem Subjekt in freier Konstruktion oder aber von *außen* durch Offenbarung. Selbstgemacht oder von Gott gegeben – ist sc. eine Scheinalternative, sofern sie weder alternativ, noch vollständig ist. Denn ›von außen‹ könnte auch heißen, von Anderen (synchron), von Früheren (diachron) in Schrift und Tradition etwa, von oben (Lehramt) oder von Fremden (Kulturkontakt). Und ›von innen‹ könnte auch heißen, aus privaten Visionen oder nicht als Bewusstseinskonstruktionen, sondern aus Affekt, Begehren, Wünschen und Wollen, also nicht als Konstruktionen der Kognition, sondern des leiblichen Selbst etwa. Unglücklich ist an Lausters Alternative jedenfalls, ›von innen‹ einsinnig zu besetzen als ›subjektiver Bewusstseinsakt‹ versus ›von außen‹ als objektivistische Offenbarung von x.

Daher ist nur zu treffend, angesichts der Scheinalternative einen »Mittelweg« zu suchen.<sup>146</sup> Die Frage ist nur, ob die beiden Engführungen fortgeschrieben und als Orientierungsgrößen anerkannt werden, die das Folgende bestimmen? Lläuft Lauster Gefahr, beide Fehler oder Engführungen zu kombinieren und zugleich zu vertreten? »Religiöse Deutungen sind [...] immer Konstruktionen des menschlichen Subjekts. Sie werden aber [...] von außen angestoßen, es ist die Wirklichkeit, die den Menschen jene Konstruktionen ausbilden läßt«<sup>147</sup>. Gegen die erste These kann man einwenden, es seien nicht Konstruktionen des ›Subjekts‹, sondern des ›psychischen Systems‹, des Kognitions- und Perzeptionsapparats, des Unbewussten oder der Stimme der Anderen, die in Erinnerung, Gewissen oder Hoffnung mitpräsent sind etc. Das ›von innen‹ ist verschieden geprägt und besetzt, sodass keineswegs klar ist, *wer* denn konstruiert, wenn konstruiert wird. Zudem ist ebenso fraglich, ob das Konstruktionsmodell ›alternativlos‹ ist. – Gegen die zweite These, mit der Lauster der Offenbarungstheologie ihr Recht zugestehen will, lässt sich einwenden, wie in der ersten die (nicht notwendige) Transzendentaltheorie, so werde mit der zweiten die Metaphysik fortgeschrieben. Wird das konstruierende Subjekt von ›der Wirklichkeit angestoßen‹? Oder sind es ›von außen‹ Traditionen, Milieus, Gruppen, Dispositive oder was auch immer, die ihn so deuten lassen, wie er deutet? Daher fragt sich ernsthaft, ob die Differenz ›von innen vs. von außen‹ durchzuhalten ist. Wenn beispielsweise ein Mensch sein Leben mit

<sup>146</sup> Vgl. ebd., S. 16.

<sup>147</sup> Ebd.



der Differenz von bedingt und unbedingt deutet, stammt das ›von außen‹ oder ›von innen‹, von beiden zugleich oder von einem dritten ›Ort‹ her?

Diese Probleme notiert, ist gleichwohl Lausters Intuition (kommt die von außen oder von innen?) mitvollziehbar: dass religiöse Deutungen ›wirklichkeitskompetent‹ seien, weil sie in Erfahrung gründen, und dadurch als »Reaktionen« einen (kausalen?) Konnex mit der gedeuteten Wirklichkeit haben. Der Kontakt oder Zusammenhang (wie auch immer der zu bestimmen ist) mit ›Anderem‹, einem ›Außen‹, möglicherweise ›Fremden‹ wird damit kritisch gesetzt. Das dürfte sc. als konzeptuelle Festlegung zu begreifen sein, nicht als objektivistische oder metaphysische Setzung, sondern als regulative Bestimmung des Deutungsbegriffs: Begreife Deutung(–saktivität) so, dass in ihr eine Reaktion, Resonanz oder Responsorik zum ›Gegenstand‹ der Deutung besteht, ihrem ›Woher‹ und ›Woraufhin‹ bzw. dem ›Anderen‹ der Deutung (das nur gedeutet zugänglich, aber nicht nur Deutung ist).

Die Bestimmung des Zusammenhangs konzipiert Lauster als ›Erfahrung‹ – und nicht als ›Erlebnis‹ (wie Interpretationismus mit G. Abel), nicht als ›dynamisches Objekt‹ (wie semiotisch mit Peirce möglich), nicht als Rauschen anderer Kommunikation oder als dysfunktionale Kontingenz (wie systemtheoretisch), nicht als Gegebenes oder Phänomen oder als Widerfahrung (wie phänomenologisch denkbar), nicht als Vorgaben oder Tradition (wie geschichtsphilosophisch möglich), nicht als Struktur oder Dispositiv (wie post-/strukturalistisch möglich), nicht als das Andere oder Fremde (wie in radikalisierten Phänomenologien), nicht als Tatsache (wie bei Pannenberg oder vielleicht Historikern) etc. Die Alternativen sind andeutungsweise klar, warum also Erfahrung?

Lauster rekurriert auf W. James und R. Otto – und damit auf zwei Vertreter, die das *Gefühl* für basal relevant halten: »ein Gefühl von objektiver Gegenwart, von ›da ist etwas‹«<sup>148</sup>, was von Lauster auch affirmativ aufgenommen wird.<sup>149</sup> Dass hier Folgefragen nach Begehren, Passion und Pathos wie Pathe angebracht wären, sei nur notiert. Um so erstaunlicher ist aber, dass Lauster bei seiner Bestimmung bleibt, religiöse Erfahrung meine »einen Vorgang im Bewußtsein«<sup>150</sup>, statt etwa im leiblichen Selbst, der leibhaftigen Seele oder dem sozialen Milieu mit seinen Habitus oder in der kulturellen Kommunikation. Wenn Lauster von Wagner die Wendung »passives Bestimmtsein«<sup>151</sup> aufnimmt und *übernimmt*, wie auch die (lutherisch wie phänomenologisch resonante) Wendung des *responsorischen* Charakters aller

<sup>148</sup> Ebd., S. 19. Vgl. WILLIAM JAMES, Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur, Frankfurt am Main 1997, S. 85.

<sup>149</sup> Vgl. LAUSTER, Religion als Lebensdeutung (s. Anm. 115), S. 20.

<sup>150</sup> Ebd.

<sup>151</sup> Ebd.

Deutung,<sup>152</sup> ist die Orientierung am epistemischen und realismustheoretischen Problem von Erfahrungskonstitution wie –konstruktion überraschend. So scheint diese Problemlage (von Kant her, im Interpretationismus wiederkehrend) bei Lauster klar vorentschieden, wie zitiert: »Deutungen sind Prädikationsvorgänge, d.h. Konstruktionen des menschlichen Geistes, in denen ›etwas als etwas verstanden wird‹«<sup>153</sup>. Innertheologisch, genauer innerprotestantisch gegen Ende des 20. Jh., ist die Diskurslage der hier dominante Hintergrund: mit einem kulturprotestantischen Erfahrungsbegriff gegen den dialektisch–theologischen Offenbarungsbegriff; mit einem gemäßigten Interpretationismus oder Konstruktionismus gegen einen metaphysischen Objektivismus; mit der Epistemologie gegen einen externen Realismus etc. – Das Dispositiv, in dem Lauster verortet ist, zeigt sich. Nur wie weit wird dem gefolgt oder aber nicht? Könnte nicht das Deutungsmodell seine Stärke darin zeigen, die tradierten Alternativen und deren ›dispositive‹ Wirkung zu stören und zu überschreiten?

Lausters Option ist nicht ein ›sowohl – als auch‹, aber (leider) auch kein ›weder – noch‹ in dieser Diskurslage, sondern er optiert klar für die erstere Option, will aber darin einen gemäßigten Realismus verteidigen, ohne die Konstruktivität des Bewusstseins zu unterlaufen. So zu operieren ist allerdings nur dann nach- und mitvollziehbar, wenn man die entsprechend konstruierte Ausgangslage akzeptiert, also das Diskursdispositiv mit viel Gehorsam ermächtigt. Aber die Ausgangslage ist in einer Alternative konstruiert, bei der man fragen kann, ob das notwendig oder wünschenswert ist. Das Problem ist nicht semantisch, sondern strukturell zu nennen: es wird eine Gegenbesetzung konstruiert, bei der beide Seiten übertrieben werden und ein Problem inszenieren, das nur unter Voraussetzung dieser Konstruktion überhaupt besteht. Als ginge es noch darum, einen metaphysischen Objektivismus oder eine objektivistische Offenbarungslehre abzuarbeiten, und als wäre es weiterführend, die längst anerkannte Konstruktivität von Erkenntnis dagegen in Stellung zu bringen, die ihrerseits längst ihre Probleme gezeigt und Differenzierungen wie Alternativen provoziert hat. Daher bleibt das Credo etwas sonderbar: »Die Transzendenz ereignet sich im Bewusstsein des Subjekts«<sup>154</sup>. Warum exklusiv im Bewusstsein und nicht etwa ›im Hirn‹ oder ›in Leib und Seele‹, im Gefühl oder in Bildereignissen, in der ›Gemeinschaft‹ oder der ›Atmosphäre‹, der leiblichen Wahrnehmung oder in der Kommunikation etc.?

Die Frage wird relevant, wenn es um die *Medien* von religiöser Erfahrung und Kommunikation geht, die nicht allein (oder vor allem) auf das Bewusstsein restringiert werden können, sondern sich mindestens ebenso

<sup>152</sup> Vgl. ebd., S. 25ff.

<sup>153</sup> Ebd., S. 10.

<sup>154</sup> Ebd., S. 27.

auf ›Pathos‹ und ›Ethos‹ beziehen in allen soziokulturellen Konkretionen. Daher ist es so plausibel wie doch unterbestimmt, Transzendenz als (allein, vor allem?) »durch das Medium des menschlichen Bewusstseins gebrochenes Licht« zu bestimmen, wie Lauster mit O. Pfeleiderer notiert.<sup>155</sup> Das Bewusstsein als Leitmedium anzusetzen, ist medientheoretisch wie anthropologisch, soziologisch oder psychologisch, systemtheoretisch oder semiotisch, oder wie auch immer, zumindest ergänzungsbedürftig – theologisch wohl auch. Denn analog zeigt sich die Enge des Bewusstseinsmodells, wenn es um den Glaubensbegriff geht: Ist *Glaube* allein oder vor allem eine Bewusstseinsbestimmung? Wenn Glaube auch Lebensform mit Passion, Gemeinschaftserleben, Geschichtszusammenhang und soziale Kommunikation wäre, würde das zumindest relativiert. Nicht dass das Bewusstsein auszuschließen wäre, wer würde das behaupten; aber es ist vermutlich nicht das Nadelöhr von Religion, Glaube und Gott.

Durchaus diesen Einwänden entsprechend besteht die Ausführung von Lausters Programm in der Durcharbeitung der *Medien* der Deutung: primär, wie zu erwarten, in der »Bibel als paradigmatischen Form religiöser Lebensdeutung«<sup>156</sup>, die er als »Ursprungserinnerung« deutet. Schade nur, dass er seine oben notierte Horizonsweiterung der Hermeneutik (nicht nur Schriftauslegung) hier etwas unterschreitet, und sich die Gelegenheit entgehen lässt, nach anderen Medien zu fragen, wie Bild, Körper oder Sozialität. Das ist in zweierlei Hinsicht überraschend. Zum einen hatte Lauster in seiner Habilitationsschrift die einst von W. Pannenberg diagnostizierte ›Krise des Schriftprinzips‹ ausgearbeitet mit der lakonischen Konsequenz »Die Krise des Schriftprinzips ist eine institutionalisierte Dauerkrise der protestantischen Schriftlehre in der Neuzeit«<sup>157</sup>. Daher konstatiert er: »Dieses altprotestantische Schriftprinzip gibt es heute nicht mehr«<sup>158</sup>. Die Konsequenz könnte man so formulieren, dass aus dem Prinzip Methode geworden ist, historisch-kritische Methode. Aber Lausters Ergebnis ging weiter mit einer medientheoretischen Wendung: Von der Schrift bleibt ihre Funktion als »Ausdrucksgestalt religiöser Erfahrung«<sup>159</sup> und als »Medium religiöser Erfahrungsvermittlung«<sup>160</sup>, sodass sie – hier schließt seine Deutungstheorie an – zur Ursprungserinnerung geworden ist.

Diese These steht in einem Deutungsmachtkonflikt um Status und Funktion ›der Schrift‹, in den man eintreten könnte, um diesen Konflikt weiter-

<sup>155</sup> Vgl. ebd.

<sup>156</sup> Ebd., S. 31.

<sup>157</sup> JÖRG LAUSTER, Prinzip und Methode. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart, Tübingen 2004, S. 2.

<sup>158</sup> Ebd., S. 1.

<sup>159</sup> Vgl. ebd., S. 440ff.

<sup>160</sup> Vgl. ebd., S. 447ff.

zutreiben. Hier indes geht es ›nur‹ um die Intervention Lausters in diesem Konflikt. ›Die Schrift‹ verliert ihre traditionelle Funktion als *norma normans* (*non normata*), als Prinzip der Theologie, wird aber doch in kulturhermeneutischer Perspektive zur (auch für Lauster anscheinend) maßgebenden und fraglos gültigen *Ursprungs Erinnerung*, was traditionell eine den Mythen zukommende Funktion war. Die Arbeit an ›der Schrift‹ wird zur Arbeit am Mythos – in der der Ursprung als solcher anerkannt und geltend gemacht wird. Deutungsmacht schreibt Lauster damit der Schrift in *ursprungslogischer* Funktion zu, auch wenn dieser Ursprung weder metaphysisch noch mythisch begriffen ist, sondern kulturhistorisch (vielleicht mit geschichtsphilosophischer Aufladung?). Darin kann man eine Transformation des klassischen ›Prinzips‹ sehen, in der die ›Autorität‹ der Schrift durchaus in Kraft bleibt: als *arché* (in der Prinzip, Macht und Ursprung synonym werden).

Erstaunlich ist dabei, wie selbstverständlich Lauster den ›Gegenstand‹ und Grund der Deutung als »Lebenserfahrung« bestimmt,<sup>161</sup> was angesichts der Alternativen von Handlung oder Struktur, Kommunikation oder Wahrnehmung, Gefühl oder Bewusstsein begründungsbedürftig erscheinen kann. Es bleibt damit eine Orientierung des 19. Jahrhunderts in Kraft, deren Deutungsmacht für die Theologie jedenfalls nicht alternativlos ist. Würde es nicht reichen und weiterführen, die Deutungsmedien und deren Performanzen, Funktionen und Modalitäten zu analysieren, ohne einen Ursprung als ›Erfahrung‹ zu behaupten, die dann selbige auch als Ziel aller Medienpraktiken exklusiv (?) auszeichnet? Zudem sei nur daran erinnert, dass Erfahrung bereits einem epistemischen Modell folgt, das durch die Figur der ›Widerfahrung‹ irritiert werden könnte, wie Lausters Andeutungen zur ›passiven Bestimmtheit‹ bemerkten: »Doch ist gerade dieses passive Bestimmte an menschliche Bewusstseinsvollzüge gebunden, es muss sich gewissermaßen als ein Bestimmte von woandersher in einem Deutungsakt durchsichtig werden. Der responsorische Charakter löscht die subjektive Interpretationsleistung nicht aus.«<sup>162</sup>

## IX. ›Wer‹ oder ›was‹ hat Deutungsmacht?

Die Frage sollte besser lauten, wem wird sie warum von wem oder wodurch und wozu *zugeschrieben*? Würde doch bei Lauster deutlich, wie er einem tradierten, polemogenen Dispositiv so gehorsam folgt, dass er es darin zugleich anerkennt und ermächtigt. Wer ›hat‹ hier Deutungsmacht woher? ›Hat‹ sie das religiöse Subjekt oder Individuum, wie es bei U. Barth und W. Gräßl scheint, auch bei J. Lauster gelegentlich? Oder vor allem die

<sup>161</sup> Vgl. LAUSTER, Religion als Lebensdeutung (s. Anm. 115), S. 192f.

<sup>162</sup> Ebd., S. 25f.

›Überlieferungs- bzw. Kulturgeschichte‹, wie Lauster meint? Oder nicht das Bewusstsein, sondern der objektive Geist der Geschichte, wie es von Pannenberg's Geschichtstheologie nahe läge?<sup>163</sup> ›Gott selbst‹ oder Christus, wie man bei D. Korsch vermuten könnte? Die Gemeinschaft (der Gläubigen, der Kirche)? Die religiösen Riten? – Oder, wie es machtanalytisch wie medientheoretisch auch zu bedenken ist, die *Medien* (wie Schrift), die *Strukturen* (des theologischen Diskurses), die Ordnungen (der Wissenschaften, der Kirchen) oder die (wo auch immer zu findenden) Dispositive? Wenn ›die Schrift‹ ein, wenn nicht *das* Medium der Erfahrungsdeutung sei, wird offenbar dem *Medium* eminent Macht zugeschrieben. Und wenn ›die Überlieferungsgeschichte‹ als Deutungsmachtgröße gilt, wird ›der Tradition‹ als Ordnung und differenziertes Dispositiv diese Macht zugeschrieben. Damit wird klar: bei allen Deutungstheorien sind Machtfragen im Spiel (auch die der Selbstermächtigung der Theorien, teils ›im Namen‹ der ermächtigten Deutungssubjekte, die als Grund der sich mittels ihrer ermächtigenden Theorien fungieren können).

Als das ›*Wer*‹ der Deutung gilt gern das religiöse Subjekt. Das ist zweideutig: ob hier ein generisches Subjekt im Sinne Kants vorausgesetzt wird oder ein Individuum bzw. der Einzelne? Sofern es um die epistemische Struktur von Deutung geht, wird der generische Begriff der Subjektivität zu unterstellen sein. Sofern es indes um konkrete, historische Vollzüge geht und die Frage der Aneignung thematisch wird, dürfte das Individuum vorauszusetzen sein. Unthematisch bleibt damit, dass das *Wer* auch ein *Anderer* oder *Andere* sein können (die Deutung des Anderen oder der Anderen im *gen. subi.*) – oder gar kein ›Subjekt‹ mit ›Vermögen‹, sondern Gruppen, Interpretationsgemeinschaften und sozial identifizierbare Trägerschichten, Kommunikationssysteme oder Institutionen, also auch nichtpersonale Größen mit modalen Kompetenzen.

Sofern religiöse Deutungen stets in Geschichten und ihre Traditionen verstrickt sind, die sie fortschreiben und differenzieren, *ist* immer schon, wenn nicht alles, so doch das Bisherige gedeutet. Diese Deutungen werden in der Regel fortgeschrieben, sodass die Deutung der Früheren (anderen) von den Heutigen mitvollzogen, variiert oder kritisiert wird. Der Deutungsmachtkonflikt um ›Deutung‹ zeigt das nur zu deutlich. Dass ›religiöse Genies‹ auftreten, die alles ganz neu deuten, ist eine Fiktion, die nicht einmal in Gestalt Jesu zutreffen würde, um wieviel weniger dann bei Luther, Schleiermacher oder Barth. Unthematisch bleibt im Modell des ›religiösen Subjekts‹ auch, dass es meist *Gruppen*, Milieus, Kulturen, Kirchen oder Religionen sind, die die Deutung formieren – nicht ohne Macht. Jan Assmanns ›kulturelles Gedächtnis‹ vermag das zu entfalten: Verschriftlichungen von kulturellen Erinnerungen ist ein komplexer, kollektiver Prozess,

<sup>163</sup> Vgl. ebd., S. 194f.

in der die Deutung des Erinnerten hoch konstruktiv verfährt – wie die Exegeten sc. genau wissen und zeigen können.

Es deuten mitnichten nur Subjekte oder Personen, sondern auch *nicht-personale Größen*, die stets *mit* im Spiel der Deutung sind, wenn nicht ihr immer schon voraus als *forma formans* von konkreten Deutungen: Sprache, Dispositive, Bilder, Räume bzw. Atmosphären u. a. Daneben ist an die Differenzen im Selbst oder der Person zu erinnern, die es mehrdeutig machen zu sagen, ›ich‹ deute. Denn *wer* deutet, wenn ›ich‹ deute und mir darin Welt oder Leben anzueignen suche? Man *muss* nicht den Differenzen Freuds oder Meads folgen, um die Fraglichkeit anzuerkennen, mit der eine Unbestimmtheit wahrnehmbar wird, die ›das Subjekt‹ differenziert, so wie das Selbst kein fugenloses *idem* ist, immer derselbe *over time*, sondern diachron wie synchron als Verhältnis von Verhältnissen zu differenzieren, derer das Selbst mitnichten ganz und gar ›mächtig‹ ist. Theologisch ist zumindest an die traditionellen Differenzen von ›innerem‹ und ›äußerem‹ Menschen zu erinnern, oder an die eschatologische Differenz von ›altem‹ und ›neuem‹ Menschen. Sofern das ›religiöse Subjekt‹ ein Verhältnis ist (simul), bei dem die Identität *Differenz ist*, so sehr, dass es seiner Einheit nicht mächtig oder gewiss sein kann, wird das Wer so fraglich wie bei Paulus und Luther am Beispiel von Römer 7.

Bereits die Frage, *wer* deutet und darum auch *wer* die Deutungsmacht hat, macht einen sehen und glauben, es ginge um Subjekte, die als ein ›Wer‹ anzusprechen sind. Das wird nur zu schnell ursprungs- oder handlungslogisch vorverstanden, zumal wenn man Deutung als Aktivität des ›Subjekts‹ begreift (heiße das Gott, Kirche oder das ›religiöse Subjekt‹). Auf dem Hintergrund der Deutungsmachtanalyse hingegen ist zwischen personalem Vermögen und nicht-personaler Macht als Ermöglichung und Verunmöglichung zu unterscheiden, kausal oder modal und damit auch handlungs- oder strukturlogisch. Daher findet sich das Subjekt immer auch (wenn auch nicht nur) als *subiectum* vor. Die Frage ›wer‹ hat Deutungsmacht findet ihren Kontext in der Frage, ›was‹ formiert Deutungsmacht, bevor ein Subjekt überhaupt Erfahrungen ›macht‹ und deutet?

Relevant ist das für den Deutungsbegriff wie im Besonderen, wenn nach *Deutungsmacht* gefragt wird. Was übt *Deutungsmacht* aus und formiert völgängig die Deutungen? Mit der Schrift als ›Ursprungserinnerung‹ wird diesem Text eminente Ursprungsmacht zugeschrieben – oder doch den Trägerschichten, Traditionen und Institutionen derselben? In der Wendung als *Ursprungserinnerung* scheint das subjektive Medium der *memoria* (gut neuplatonisch) ermächtigt zu werden. Hieße es *Ursprungsgedächtnis* oder *-geschichte* würde hingegen – was gut möglich wäre – dem ›kulturellen Gedächtnis‹ diese Deutungsmacht zugeschrieben, statt nur dem ›Trägersubjekt‹, das dann als *subiectum* erscheinen könnte, als der Deutungsmacht

des kulturellen Gedächtnisses ›unterworfen‹ (wie es gelegentlich bei Panzenberg wirkt).

Um die Frage nach was und wer im Modus des Sagens personal (zu) vereinfacht zu konkretisieren: Deutungsmacht ›hat‹, wer das Sagen – oder wer *wirklich* etwas zu sagen hat.<sup>164</sup> ›Wer das Sagen hat‹, qua Amt oder Rolle, ist das Eine. Aber ob der auch *wirklich* etwas zu sagen hat, ist das Andere und stets die Frage, so wie man *Machtwort* und *Wortmacht* unterscheiden kann. ›Das Sagen‹ oder ›*wirklich* etwas zu sagen Haben‹, ist zweierlei. Max Weber hätte von Amt und Charisma gesprochen. Paulus beanspruchte beides zugleich. Jesus war da bescheidener: ohne Amt allein auf Wort und Wirken zu vertrauen. Um so erstaunlicher, wenn Deutungen anerkannt werden, *ohne* qua Amt autorisiert zu sein, etwa wenn ein Gleichnis so überzeugend ist, dass es zum kulturellen Deutungsmuster wird wie ›Der Samariter‹. Wenn es gut geht, hat der Deutungsmächtige auch *wirklich* etwas zu sagen und zu zeigen. Die deutungsmächtige Urgeste dessen lautet ›Ich aber sage Euch ...‹. Es scheint, als hätte Deutungsmacht etwas mit dem Schein des Seins zu tun, und das Scheinen lässt die Welt *so oder so* aussehen.

Wer nicht nur ›das Sagen‹, sondern *wirklich* etwas zu sagen haben will, muss eine innovative, möglichst potente Deutung bieten: ein ›Neues Testament‹ zum Beispiel. Dann ist Deutungskompetenz gefragt, ›Transzendenzkompetenz‹ nicht zuletzt. Dass Politik und Recht dergleichen *entzogen* und *vorausgesetzt* wird, ist das eine. Nur wo ist sie dann zu suchen? Gibt es doch Transzendenzkompetenzansprüche in konfliktiver Hülle und Fülle. In Religionen oder anderen belief systems? Bei Kirchen und Christentümern? Bei ›Gott selbst‹ oder doch immer nur bei Menschen und deren Medienpraxis? In der Schrift, beim Lehramt – oder der *Theologie*? Anwärter auf Deutungskompetenz in Sachen ›Transzendenz‹ gibt es zuhauf. Je relevanter Transzendenz erscheint, desto umstrittener ist Transzendenzkompetenz.

Traditionell ließe sich leicht sagen, Deutungsmacht in Sachen Transzendenz hat, wenn dann die Transzendenz selber, also Gott allein, er selber, wirklich *er* in realer Gegenwart. Denn allein Gott deute Gott wahrhaft, würdig und recht. Analoges wird bekanntlich auch von der Schrift behauptet: Sie sei ihr eigener Interpret. Bei Gott heißt solches Deuten ›Sichzeigen‹ oder üblicher noch ›Offenbarung‹: Er zeige sich als eifersüchtiger oder gnädiger Gott, zeige seinen Willen im Gesetz oder seine Gnade in Christus. Aber – wer genau zeigt da und mit wessen Macht? Gott, die Erfahrungsobjekte, die Institutionen oder Ordnungen oder doch darin

<sup>164</sup> Diese (kalkulierte) Verkürzung auf ein ›Wer‹ ist der Prägnanz geschuldet und nicht unproblematisch. Wird doch insinuiert, Deutungsmacht sei ein Handlungsvermögen von Personen. Zum Problem: vgl. dazu die Einleitung von Philipp Stoellger in diesem Band, S. 1–85.

immer schon und vorlaufend die eigenmächtigen Medien? Schrift und ›Wort Gottes‹ sind jedenfalls klassische Brennpunkte von Deutungsmachtkonflikten. Oder im Bilderverbot manifestiert sich ein Streit um Gott: – im Medienkonflikt von Schrift und Bild:<sup>165</sup> *Sola scriptura* oder *non sola, sed etiam pictura*? Nur – *wer* oder *was* genau entfaltet Deutungsmacht, beispielsweise in Lehre oder Predigt? Der Lehrer oder die Lehre? Der Redner oder die Rede? Gott oder sein Wort oder schlicht die Sprache und die übrigen Medien? Oder sind die Adressaten entscheidend?

Deutungsmächte wirken jedenfalls weder allmächtig noch unfehlbar, sondern sind ihrerseits der Deutung ausgesetzt. Es gibt ein Widerstandsrecht – auch gegen dominante Theorien von Macht und Deutung. Stammt doch Deutungsmacht ›in der Tat‹ nicht zuletzt von Adressaten und Interpretationsgemeinschaften: aus deren *volonté générale* (oder *de tous?*).<sup>166</sup> Aber, ist Deutungsmacht in ihrer Genese *demokratisch* verfasst? Oder aristokratisch, monarchisch, anarchisch oder mediokratisch? Bilder, Filme oder Mythen zielen darauf, die Adressaten etwas so oder so *sehen* zu lassen, und möglichst auch so *fühlen* und *handeln* zu machen. Die Technologien der Deutungsmacht sind sc. längst professionalisiert und ein Feld intensiver Bewirtschaftung. Werbeprofis, Corporate Designer, Berater und vielerlei Medienexperten tummeln sich auf diesem Feld – mit viel Geld und Erfolgsaussichten.

Das zeigt sich an *Gott wie Google*. Gott zeigt sich als zorniger oder gnädiger Gott, zeigt seinen Willen im Gesetz, seine Treue im Exodus oder seine Gnade im Wirken Jesu – hieß es gerade. Genauer wäre zu sagen: So *wird* er gezeigt in kulturprägenden Geschichten. Und was Gott recht ist, soll Google billig sein. Was Google zeigt, gibt es; und was nicht, das nicht. Wer wir dort sind, werden wir immer bleiben – ohne Chance auf Begnadigung. Wenn die Vergangenheit herrscht über Gegenwart und Zukunft, herrscht das Gesetz, Googles Gesetz in diesem Fall. So herrscht eine Suchmaschine über unser kulturelles Gedächtnis, nicht exklusiv, aber doch sehr deutungsmächtig. Gott lässt mit sich reden; Google lässt sich wenigstens gelegentlich bestechen oder seltener noch, juristisch zwingen. Woran du dein Herz hängt, das ist dein Gott, meinte Luther. Und wem du folgst, das ist deine Deutungsmacht? Die Wirkung von Deutungsmächten ist so gravierend wie eben auch kritikbedürftig. Das ›Subjekt‹ dann als maßgebende Deutungsmacht zu ermächtigen, folgt offensichtlich einem genuin kritischen Impetus – und das ist ja angesichts von permanenten Fremdbestimmungen nur zu verständlich. Aber es ist einerseits eine eminente normative Engführung, die andererseits für das Beschreiben *wie* das Betreiben

<sup>165</sup> Vgl. EBELING, Dogmatik I (s. Anm. 1), S. 170f.

<sup>166</sup> Bei Antoine Arnauld und Blaise Pascal erstmals zu finden, die selber die jansenistisch (calvinistische?) These des *volonté absolue* Gottes vertraten.



und Kultivieren von Deutungsprozessen zu eng ist, die Wahrnehmung und Reflexion zu stark normativ restringiert. Sind doch permanent *ganz diverse* Mächte im Spiel der Deutung.

Deutungsmacht ist die Macht des Sagens und Zeigens, mit der Anderen etwas so oder so gezeigt wird, wie in biblischen Geschichten. Sie lassen den Leser etwas so oder so sehen und zielen wohl letztlich darauf, ihn so sehen zu *machen*, auch fühlen und handeln zu *machen*. Filme wie Literatur zeigen solche Deutungsmacht aufs eindrucklichste. Die ökonomische Apokalyptik ›der Märkte‹, die politischen Daily Soaps oder die *battlefields* der Religionskulturen sind nicht weniger deutungsmächtig, im Hellen wie im Dunklen. Denn auch die *dark sides of life* gehören zur Deutungsmacht: Feindbilder ebenso wie Selbstbilder. Ein bin Laden ist nur zu deutungsmächtig, als Toter erst recht, wenn er medial auferweckt weiterwirkt. Deutungsmacht ist die Macht uns etwas *so* sehen zu lassen, fühlen zu machen und entsprechend zum Handeln zu motivieren. Es ist die Macht des Wortes wie der Bilder, meist der Medien und manchmal auch der ›Charismatiker‹ und Autoritäten. Wenn es gut geht, hat der Deutungsmächtige wirklich etwas zu sagen und zu zeigen. Aber Deutungsmacht wirkt manchmal erst dann richtig, wenn ihre Stifter und Träger längst vergangen sind. Der Auferstandene, der Schrift gewordene Apostel, der Konfession gewordene Luther zeigen das. Daher wäre die macht- wie deutungstheoretisch weiterführende These: Deutungsmacht geht von Trägersubjekten auf Medien über – die in ihrer Eigendynamik eine Deutungsmacht entfalten, die die den Deutungen eigene Macht zur Entfaltung und Geltung bringt: die Macht der Deutungsmedien im Rahmen der vorgängigen Ordnungen oder Dispositive. Das kann an einigen Beispielen wenigstens angedeutet werden – zur Markierung weiterer Forschungsdesiderate.

## X. Vom Sehenlassen und Sehenmachen zum Glaubenlassen und Glaubenmachen

a) Deutungsmacht haben nicht nur Personen oder Amtsträger, sondern vorgängig und mitlaufend stets Medien, Technologien, Institutionen und Strukturen: Sie *prädisponieren* die Bedingungen des Zeigens und Sagens, des Sehens und Glaubens. Sie *lassen* (sich) *dieses* zeigen und anderes *nicht*, *so* und nicht *anders*. Die vorgängigen Ermöglichungsbedingungen fungieren als *forma formans* – allerdings nicht *non formata*. Denn die Genesis solcher Formen und Prädispositionen ist selber ein Prozess der Formation, in denen sc. auch Handlungssubjekte mitwirken, aber eben nur *mitwirken*. Die transsubjektiven Bedingungen von Deutung provozieren diese und exkludieren jene, orientieren diese *so* und nicht anders und konditionieren so die Deutungsmachtprozesse.

Deutungsmacht manifestiert sich in den *Bedingungen* des Zeigens, in seinen Formen und Grenzen. ›Wer‹ oder ›was‹ etwas zu *zeigen* hat – seien es Bilder, Karikaturen oder Filme als Deutungsmachtmedien par excellence – findet sich in medialen Bedingungen vor, in denen es beispielsweise um Sichtbarkeit und deren Steigerung geht, um Ökonomien der Aufmerksamkeit und die Sichtbarmachung des (imaginären) ›Eigenen‹. Ist doch selbst für Wissenschaftler wie Universitäten mittlerweile die ›Sichtbarkeit‹ zum ökonomisch relevanten Grundwert geworden und damit der Deutungsmachtkonflikt um Sichtbarkeitssteigerung. Das *ökonomische* Dispositiv ist pervasiv und dominiert, reguliert und eskaliert die Kompetitionen um Sichtbarkeit. Sich so oder so zu zeigen, lässt eine Universität so oder so aussehen, vor allem aber: es treibt zur ›Sichtbarkeitssteigerung‹ mit allen Exzessen und Grotesken. Das könnte man ein *visuelles* Dispositiv nennen, bei dem es nicht um Geldwerte allein, sondern (als deren Index?) vordem um symbolische Werte geht, die ihrerseits aufgeladen werden durch imaginäre Größen, auf die gewettet und gehofft wird. Wer sichtbar ist, ist – wer nicht, ist nicht.

Hier zeigt sich der wissenschaftspolitische Aspekt des ›Googleproblems‹. *Wer wie* gezeigt wird und sich so oder so zeigen darf oder muss, ist ein Feld von Deutungsmachtkonflikten, bis in die Bildpolitik von Presseagenturen, Zeitungen, Webpages und Öffentlichkeitsarbeit. Dabei ist die ›Arbeit an der Sichtbarkeit‹ *auch* eine Arbeit am Mythos, dem Mythos der Selbststeigerung durch Selbstsichtbarmachung. Als wäre die alte Vision der Selbstoffenbarung von Wahrheit, der Erscheinung von Wahrheit als Licht und Evidenz medial transformiert worden: Was glanzvoll erscheint und im Licht der Öffentlichkeit steht, sei wahr, wirklich und wichtig. Darin scheint ein tief sitzender Glaube wirksam zu sein: dass das Wichtige öffentlich sichtbar sei und das Wahre sich zeigt – als wäre das Sichzeigen die Selbstoffenbarung der Wahrheit. Die deutungsmachtanalytische Rückfrage ist dagegen, ob sich nicht vor allem ein tief sitzender Wille zur Deutungsmacht in solchen Ökonomien der Sichtbarmachung zeigt: ein Verdrängungskampf um öffentliche Aufmerksamkeit als Kampf um Geld, Macht und Einfluss? Die alte Religionskritik mit ihrer Priesterbetrugstheorie wird *hier* auf andere Weise plausibel: dass es um die Simulation von Wissenschaft und Wahrheit im Medium der Sichtbarmachung gehen könnte, wenn vor allem zählt, was sich glamourös zeigen lässt? Lässt sich Wissenschaft und Simulation von Wissenschaft dann noch trennscharf unterscheiden?

b) Dass nicht nur Universitäten dieser neuen Mythologie folgen, sondern auch Kirchen, ist bekannt – und nicht ohne Ambivalenz. »Ein gänzlich laizistischer Staat brächte sich um Debatten, die ihn von der Banalität des Ökonomischen bewahren.« Denn »Viele Errungenschaften unseres demokratischen Staatswesens sind bereits in den Erkenntnissen der Reformation

angelegt<sup>167</sup>, meinte Katrin Göring-Eckardt anlässlich der Lutherdekade. Was aber, wenn die ›Banalität des Ökonomischen‹ längst die Deutungsmacht in der Kirchenpolitik übernommen hätte? Und – wie schlicht klingt doch die ›ideologiekritische‹ Mahnung, wenn man in dieser Wendung Arendts These der Banalität des Bösen mithört, als wäre ›das Ökonomische‹ ›das Böse‹? Die ›Panökonomisierung‹ (auch der kirchlichen Kommunikation und Selbstdarstellung) könnte systemtheoretisch als Verdoppelung der ›Wirtschaft der Gesellschaft‹ begriffen werden: wenn ein systemspezifischer Kommunikationscode für andere oder alle Systeme geltend und leitend wird. Wenn ›alles‹ im Lichte ›des Einen‹ (des Dispositivs einer Marktökonomie) gedeutet wird, scheint damit eine metaphysische oder theologische ›Alldeutung‹ betrieben zu werden, die als ›hermeneutische Alchemie‹ zu kritisieren wäre, oder als *misplaced generalization*, wenn ein Systemcode auf andere Systeme ›übertragen‹ wird. Dass ausgerechnet ›die Kirchen‹ den Staat vor ›der Banalität des Ökonomischen‹ bewahren könnten, wäre dann jedenfalls ein frommer Wunsch, wenn es in den Kirchen vor allem ›um's Geld‹ ginge. Und mancher Synodaler wird das ebenso kennen wie Pfarrer und Gemeinden, denen die Mängelbewirtschaftung zum dominanten Alltagsgeschäft geworden ist. Dann erscheint eine ökonomiekritische Rhetorik als latente Selbstkritik? Oder Widerstand als Form der Anpassung? Jedenfalls ist auch eine Religionsinstitution nicht vor dem ökonomischen Seinsgrundsatz gefeit, ›nur was sich rechnet, ist wirklich und wichtig‹. Das kirchliche Stiftungswesen als ›Drittmittelakquise‹ wird jedenfalls auffällig gefeiert und mit öffentlicher Sichtbarkeit belohnt. Ob darin nicht längst auch ein ökonomischer Verdrängungskampf Raum greift? Die kirchliche Bewirtschaftung eines Ökonomiekritik-Bedürfnisses läuft Gefahr, demselben Dispositiv zu folgen: einem Marktmodell, das als dunkles ›Wogegen‹ zugleich geteilt wird im Kampf um Aufmerksamkeit und Mittel. Darin *könnte* sich zeigen, dass ›Ökonomie‹ ein genuin theologisches Modell ist. – Nur, so zu formulieren, kann leicht in die Falle einer Hermeneutik des Verdachts tappen; auch wenn ohne hermeneutischen Verdacht keine Kritik aufkommen könnte.

c) Ein Problem der Eskalationen der Sichtbarkeit und Sichtbarmachung ist, dass sie nicht nur Sehen lassen und machen will, sondern auch Glauben lassen und machen. Denn so auf Sichtbarmachung zu setzen, scheint von einem Glauben an die Sichtbarkeit getrieben, der zugleich kommuniziert, weitergegeben und auch gefordert wird. Die Differenzen vom Sichsehen-

<sup>167</sup> <http://www.luther2017.de/22357/wie-viel-religion-vertraegt-die-demokratie?contid=22351> (zuletzt aufgerufen: 29.04.2013). Der Text *Wie viel Religion verträgt die Demokratie* ist erschienen in: Das Magazin zum Themenjahr 2013. Reformation und Toleranz: Schatten der Reformation. Der lange Weg zur Toleranz, Frankfurt am Main 2012, S. 26–27.

lassen zum Sehenlassen bis zum Sehenmachen, auf dass die Adressaten auch wirklich *so* sehen, wie gezeigt, und glauben, was und wie es gezeigt wird, sind so klar wie die Übergänge undeutlich bleiben und dringend klärungsbedürftig sind. Dabei sei nur angemerkt, dass das ›Sehen‹ hier metonymisch steht für alle Formen der Wahrnehmung, des Fühlens, Denkens und Handelns. Denn Filme zum Beispiel ›wollen‹ sc. nicht nur Sehen, sondern auch Fühlen lassen und Fühlen machen. Predigten wollen nicht nur Hören lassen, sondern auch so Denken und Handeln und Leben machen. Unterrichts ist vermutlich zurückhaltender, will aber doch *selber* Denken lassen und machen, mit der Paradoxie: wie kann man etwas so ›vordenken‹, dass es ›nachgedacht‹ wird, auf dass die Denkenden selber denken.

Schon das Sichsehenlassen als Erscheinen ist eine elementare Deutungsmachtdemonstration: Wenn Gott erscheint, die Wahrheit, der Herrscher oder auch nur ein gefeierter Präsident oder Bischof, sind das bekanntlich immer auch Machtsinszenierungen, genauer gesagt: Deutungsmachtdemonstrationen, in denen artifiziell hoch präpariert und medientechnisch kalkuliert die Art und Weise des Erscheinens gestaltet wird. *Deutung* heißt daher *nicht* nur, Sichzeigen und etwas als etwas *Zeigen*, sondern auch, es *so* sehen lassen und die Hörer *so* sehen *machen* (wollen). Das kann in vielen Formen geschehen, etwa in Wort, Tat, Geste, Verkörperung oder Bild. Im Blick auf die Rhetorik ist es die Dimension des Zeigens im Sagen, die *Deixis* der *Lexis*, kraft derer etwas *so* oder *so* gezeigt wird mit dem Ansinnen, von den Hörern *so* gesehen zu werden. Hier von ›Deuten‹ zu sprechen, ist inklusiv zu verstehen. Es benennt das Gemeinsame von Wort, Tat, Geste, Körper und Bild: das *Zeigen*. Die Gestik des Rhetors zum Beispiel, mit der er *etwas* als etwas und *auf etwas* zeigt und deutet, mit der er *sich* zeigt, wie in Mimik und Ausdruck, ebenso wie die Szenerie, die ihn *so* oder *so* erscheinen lässt, bis in die Wortgestalt, mit der er im Sagen etwas zeigt und *so* sehen lässt. Der Unterschied wird im Vergleich zur bloßen Information offensichtlich: sie würde nur etwas wissen lassen und wissen machen. Das Deuten hingegen zielt auf die leibliche *Wahrnehmung* der Hörer, auf ihre Körper und Bewegung, auf Imagination und Affekte. Denn *sehen* lassen und machen heißt auch, es *fühlen* lassen und machen, *vorstellen* lassen und letztlich die Hörer *bewegen* und *handeln* machen. Wie das im einzelnen vonstatten geht, darüber kann beispielsweise das Organon der Rhetorik differenzierte Auskunft geben, etwa im Blick auf *energeia* und *enargeia*.<sup>168</sup> Daher wäre auch eine Homiletik ohne Deutungsmachtreflexion unterreflektiert.

Sofern Deutungen nicht zuletzt ermächtigt werden durch ihre Rezipienten, ist das ganze Spiel des Zeigens und Ermächtigens vorstrukturiert

---

<sup>168</sup> Vgl. PHILIPP STOELLGER, Rhetorik als Organon der Deutungsmacht – oder: Vom Nutzen und Nachteil der Rhetorik für die Religion (im Erscheinen).

durch die Ordnungen, in denen es gespielt wird. Symptomatisch ist dann, wem und woran gegenwärtig besonders ›geglaubt‹ wird. Sicher ist dann Glaube zunächst im Sinne von ›belief‹ begriffen und von ›faith‹ zu unterscheiden.<sup>169</sup> Allerdings kann in entsprechenden Übertreibungen<sup>170</sup> auch ein Marktglaube zum ›faith‹ werden: zu dem, woran man hängt, wovon man lebt und womit man dann wohl oder übel auch sterben muss. Theologisch wäre dergleichen als Aber- oder Unglaube zu kritisieren, aber damit noch keineswegs näher untersucht und genauer verstanden. Eine kritisch-hermeneutische Hypothese dazu wäre, es ist nicht nur der Wille zur Macht, zur Deutungsmacht im Besonderen, sondern der *Wille zum Glauben* (mit dem Begehren nach Gewissheit und Orientierung), der manche Deutungen derart ermächtigt, dass sie übermächtig werden: zu *belief systems*, die mehr Orientierung und Gewissheit versprechen oder zugeschrieben bekommen, als sie zu halten vermögen. Letztlich – so die hermeneutische Vermutung – zielt das Sehenlassen auf das Sehenmachen und final auf das *Glaubenlassen* und *Glaubenmachen*, auf das *Sosehenmachen* und *Soglaubenmachen*. Nur, wie das funktioniert und gelingen kann, ist dunkel: was wären die Gelingensbedingungen von Deutungsmachtpraktiken, die vom Zeigen zum Sehenmachen bis zum Glauben- und Soglaubenmachen führen?

Wenn vorausgesetzt wird, in bestimmten Ordnungen und Zeiten gebe es stets einen so oder so bestimmten ›Willen zum Glauben‹, wären diejenigen Medienpraktiken begünstigt, die diesen Willen entsprechend bedienen, also ›Medienmainstreaming‹ betrieben.<sup>171</sup> Was der bedingenden Ordnung folgt und darin den dominanten Willen zum Glauben bedient, ist voraussichtlich passend, marktkonform und erhöht damit erheblich seine Rezeptions- und damit Ermächtigungschancen. Wer den dominanten Willen zum Glauben bedient, hat gute Aussichten auf Erfolg, Einfluss und damit auf Ermächtigung durch Anerkennung. Dass dazu auch bestimmte Kommunikations- und Distributionsformen gehören, ist klar.<sup>172</sup> Vordem aber geht es um eine kalkulierbare Passung: Deutungsmacht wurde oben als vierstellige Relation modelliert<sup>173</sup> – als das Gefüge von Agent und Rezipient in Relation zu Medien und Ordnung, also als ›mediale Tetrade‹. Dann wird die ›allseitige‹ Passung und ›Bedürfnisbefriedigung‹ deutungs-

<sup>169</sup> Vgl. HEIKO SCHULZ, *Theorie des Glaubens*, Tübingen 2001; ANDREAS HUNZIKER, *Das Wagnis des Gewöhnlichen. Ein Versuch über den Glauben im Gespräch mit Ludwig Wittgenstein und Stanley Cavell*, Tübingen 2008.

<sup>170</sup> Vgl. ALEXANDER GARCÍA DÜTTMANN, *Philosophie der Übertreibung*, Frankfurt am Main 2004.

<sup>171</sup> Vgl. NOAM CHOMSKY, *What Makes Mainstream Media Mainstream* (<http://www.chomsky.info/articles/199710--.htm> [zuletzt aufgerufen: 20.03.2013]).

<sup>172</sup> Vgl. dazu den Beitrag von Gesa Mackenthun in diesem Band, S. 259–283.

<sup>173</sup> Vgl. dazu die Einleitung von Philipp Stoellger in diesem Band, S. 1–85.

machtproduktiv werden. In besonderer Weise beherrschen solch eine Passungskalkulation Werbetechniker oder Politikdesigner, Ökonomiestrategen und auch Ideologen. Denn – so die kritische Vermutung – je fugenloser, bedürfnisorientierter, anschlussfähiger, effizienter, irritationsloser etc. die kalkulierte Passung, desto erfolgreicher wird der Deutungsmachtprozess werden (und wohl auch banaler, ohne mit dieser Banalität gleich Böses zu konnotieren).

d) »Ist Religion Privatsache?« fragte *Die Zeit* am 29.11.2012<sup>174</sup> – allerdings in rhetorischer Frageform, die unter der Leitthese des Titelblattes stand: »Wo Gott nichts zu suchen hat« – im öffentlichen Leben, so wurde insinuiert. Um dazu verschiedene Stimmen zu Wort kommen zu lassen, wurde zunächst prominent Wolfgang Thierse auf die These gebracht, »Ohne Glauben ist kein Staat zu machen«<sup>175</sup>, weil die »freiheitliche Gesellschaft [...] fundamental darauf angewiesen sei, dass es in ihr verbindliche Normen, gemeinsame Maßstäbe und eine Vorstellung von Freiheit, Solidarität, Gerechtigkeit, Menschenwürde und Toleranz gibt« und die »werden von Weltanschauungsgemeinschaften wie den Religionen tradiert und lebendig erhalten«<sup>176</sup>. Damit wurde ›Böckenförde‹ und sein Publikum bedient (sofern die spätere Selbstkritik oder –präzisierung Böckenfördes ausgeblendet wird). Aber die ›Macher‹ dieses Medienevents meldeten sich auch selber zu Wort. Eine Zeit-Redakteurin, Elisabeth von Thadden, behauptete: »Außer konkurrierenden Ansprüchen auf die Wahrheit ist in den zahllosen Deutungen von göttlichen Geboten und heiligen Texten leider nichts Verbindliches ausfindig zu machen – aber was sich überall zeigt, ist Gewalt«<sup>177</sup>. Und die Redakteurin Evelyn Finger meinte: »Leider ist die Selbstaufklärung der Religion noch am Anfang [...] Denn alle großen Religionen vertrauen darauf, dass Gott existiert. Das ist eine absolute Setzung. Und daraus folgen absolute Geltungsansprüche«, wohingegen sich der »demokratische Staat [...] von Gott distanziert habe, um verschiedene Geltungsansprüche unter seinem Dach zu vereinen«<sup>178</sup>. Auch die Religionen müssten akzeptieren: »Dass Gott nicht bestimmt, was in der Welt geschieht«<sup>179</sup>.

Nun wäre unter dem Aspekt der Kritik diesen beeindruckend banalen Thesen einiges entgegenzuhalten. In den ›heiligen Texten‹ finde sich nichts Verbindliches, statt dessen zeige sich überall nur Gewalt? Oder aus der Behauptung, Gott existiere, folgten absolute Geltungsansprüche, die im demokratischen Staat nichts zu suchen haben? Die Befriedigung von

<sup>174</sup> DIE ZEIT am 29.11.2012, S. 66–68.

<sup>175</sup> Ebd., S. 68.

<sup>176</sup> Ebd.

<sup>177</sup> Ebd., S. 67.

<sup>178</sup> Ebd., S. 66.

<sup>179</sup> Ebd.

Ressentiments scheint das Kalkül zu bestimmen, mit dem man Auflage zu machen und Anerkennung zu gewinnen sucht. – Symptomatisch und signifikant ist indes weniger dieser Banalisierungswettkampf, sondern Zeit, Ort, Organ und Art und Weise dieser Medieninszenierung. Eine Deutungsmacht (*Die Zeit* als Institution), mit deren Verwaltern (Redakteure, die ›das Sagen‹ haben), wollen auch einmal etwas zu sagen haben – und zeigen darin vermutlich mehr, als sie intentional sagen und zeigen wollten. Zum Beginn des Kirchenjahres am Anfang des Advent wurde hier in liberal-laizistischer Tradition Religion vorgeführt, das Christentum insbesondere, und in seine Schranken verwiesen, die im Privaten bestünden, wo es zu bleiben habe, weil es sonst die öffentliche Ordnung gefährde. Die Semantik ist klar, der Deutungsmachtanspruch auch, ebenso wie das Dispositiv, das hier bedient wird: Medienmainstreaming, um Religionskritik so zu bedienen, dass diese Ausgabe der Zeit gut verkäuflich sein möge und gut bekömmlich. Offenbar wird hier ein Medienorgan genutzt, um in einem Deutungsmachtkonflikt *pro* und *contra* ›Religion‹ im öffentlichen Raum einseitig Stellung zu nehmen, Meinung zu machen, oder eher noch vorgefertigte Meinung zu bedienen und damit Quote zu machen. Schlicht und transparent, im Gewand der Aufklärung und Autonomie ›Adams‹.<sup>180</sup> Dass es sich etwas komplexer und anspruchsvoller verhalten könnte, als es von Thadden und Finger darstellen, dass selbst ein religiös unmusikalischer Prominenter wie Habermas längst über diese banale Privatisierung von Religion *in toto* hinausgedacht hat, wird in keiner Weise zu bedenken gegeben. Als ginge es um eine Rettung der ›Liberalität‹ und ›Laizität‹ in Zeiten eines ehemaligen Pastoren als Bundespräsidenten, einer Pfarrerstochter als Kanzlerin und eines dezidierten Katholiken als Bundestagspräsidenten.

Religion mag Lebensdeutung sein und Glaube Selbstdeutung des autonomen Individuums – aber das Leben deutet zurück und andere Individuen anders. Andere Deutungen und die Deutungen der Anderen kommen dazwischen. Medien sind das, was einem dazwischen kommt. Das geschieht *in* Ordnungen und Medienkontexten, die uns so oder so deuten lassen und machen. In der Selbstinszenierung der ›Zeit‹ als ›Aufklärungsorgan‹ neuer Religionskritik wird jedenfalls Religion gedeutet und der Glaube gleich mit: als Ordnungswidrigkeit, sofern er im öffentlichen Raum agiert. Religion soll als Insubordination dargestellt und ausgestellt werden, sofern sie den ihr ›kritisch‹ zugewiesenen Raum der Privatheit verlässt, weil sie dann angeblich nur Gewalt mit sich brächte. Das ist in seinem vehementen Willen zur Deutungsmacht so durchsichtig, dass es vermutlich nur die bedient und befriedigt, die es zuvor schon waren. Und das ist eine Schwäche,

---

<sup>180</sup> Zur Aufmachung dieser Ausgabe wurde Michelangelos ›Erschaffung Adams‹ bemüht und per Photoshop so umgemodelt, dass Adam mit erhobener Hand den belebenden Finger Gottes zurückweist.

sowohl von allgemeinen wie auch von religiösen Medienpraktiken: wenn nur die bestätigt werden, die zuvor schon derselben Meinung waren.

Glauben deuten, heißt Glauben *so* zeigen (und nicht anders), auf dass er auch *so* gesehen werde, wie gezeigt. Die Kampagne unter dem Slogan »There is probably no God« der British Humanist Association und die Gegenkampagne »There definitely is a God« der Trinitarian Bible Society und Russisch Orthodoxen Kirche waren da schon etwas vitaler, wenn auch nicht weniger schlicht und plakativ. Jedenfalls inszenierten darin zwei je für sich überzeugte Lager ihre Grundüberzeugung – und zwar im öffentlichen Raum, ohne gleich gewaltsam zu werden.

e) Vom Glaubenlassen, in dem etwas *so* oder *so* gezeigt wird, zum Glaubenmachen, es sei *so*, wie gezeigt – führt kein schlüssiger Syllogismus. Selbst die Rhetorik, in Form des rhetorischen Syllogismus, kennt hier nur Plausibilisierung, Ansinnen und Zumutung oder Zuspruch, maßgeblich nach den Regeln der *energeia* und *enargeia*. Es bleibt eine Lücke, ein Riss oder Abgrund, aufgrund der irreduziblen Kontingenz seitens der Adressaten (personal gesprochen), seitens anderer Medienpraktiken (medial gefasst) und seitens der Komplexität und Pluralität der Ordnungen (strukturell begriffen).

Ein Deutungsmachtanspruch zielt letztlich auf das Glaubenmachen – ohne dieses Ziel von sich aus erreichen zu können. So eigendynamisch sind die Medien nicht, dass die Adressaten zur folgsamen Funktion derselben würden. Aber Werbung, Bild, Film und Raumin szenierungen beispielsweise sind bemerkenswert mächtig darin, Sehen, Fühlen und Glauben zu machen – wofür es bekanntlich kein »Rezept«, also keine *erfolgssichernden* Methoden gibt, sondern allenfalls bewährte, erfolgreiche phronetische Regeln, die es begünstigen, nicht aber garantieren.

Theorien indes, theoretische Texte zumal, sind dagegen *so* gut wie chancenlos, in der Regel zumindest. Deutungsmacht ist *so* begehrt, wie nur begrenzt machbar. Das ist banal, wie zugleich aber auch das eminente Deutungsmachtbegehren seitens der Theologie, wenn etwa behauptet wird, sie sei die »maßgebliche Deutungswissenschaft für das kirchliche Selbstverständnis und die Praxis ihrer Akteure«<sup>181</sup>. Auch wenn wohl jeder Theologe weiß, dass dem nicht *so* ist, kann es anscheinend dennoch gesagt und begehrt werden. Der Wille zur Deutungsmacht scheint im Vergehen nur um *so* kräftiger zu werden. Das ist durch die Dynamik des Begehrens gut verständlich: Begehrt (und theoretisch thematisiert und prätendiert) wird in der Regel das, wessen man ermangelt (und diesen Mangel zugleich reproduziert). Begehrt wird das Entzogene, was nie erreicht werden kann

---

<sup>181</sup> THOMAS SCHLAG, *Öffentliche Kirche. Grunddimensionen einer praktisch-theologischen Kirchentheorie*, Zürich 2012, S. 21.



und darum um so heftiger begehrt wird. Andernfalls hätte man es mit Bedürfnissen zu tun, die sich befriedigen lassen.

Deutungsmachtbegehren ist ein brauchbarer Ausdruck für dieses unglückliche Bewusstsein, das mitnichten ein *falsches* sein muss, aber ein über seine eigene Tragik aufgeklärtes sein sollte. Die entsprechende Vermutung zu den Gelingensbedingungen von Deutungsmachtansprüchen ist zunächst: wenn sie gelingen, kann das zwei grundverschiedene Formen oder Gründe haben. Der erste, naheliegende, wäre: Deutungsbedürfnisbefriedigung. Es werden Bedürfnisse aufgegriffen oder geweckt, die passend befriedigt werden können (und zwar möglichst so, dass sie immer wiederkehren und von Neuem befriedigt werden können). Der andere, kompliziertere, wäre, dass ein Begehren geweckt wird durch ein neu erfundenes oder als neu ›offenbartes‹ Objekt des Begehrens. Was bisher keiner kannte oder wollte, muss als ›heilsnotwendig‹ inszeniert werden, auf dass jeder ›haben‹ will, was bisher keiner brauchte. Darin begegnen sich iPad und ›Wort vom Kreuz‹: auch wenn beide in Wahrheitsfragen weltenfern voneinander sind, sind beides erfolgreich gestiftete Deutungsmachtbegehren, die die *communicatio* und *communio* bis zur *unio* versprechen, und dazu auch gleich die passenden Medien dafür offerieren. Ist doch die audiovisuelle Inszenierung des Gottesdienstes eine Deutungsmachtinszenierung, in der es um das Hören- und Sehenlassen geht, das ›Vor-Augen-Malen‹ des Gekreuzigten (mit *energeia* und *enargeia*), auf dass es Glaubenlassen werde bis hin zum Glaubenmachen.

Und spätestens hier wird Widerspruch aufbrausen – im Namen der ›Unverfügbarkeit‹. Glaube wird nicht ›gemacht‹, sondern ›geschenkt‹ oder ereignet sich. Das heißt, er sei nicht handlungslogisch auf ein Vermögen reduzierbar. Theologisch ist der Einwand so klar und einmütig, wie nur möglich: ›Glaubenmachen‹ geht nicht. Schon so zu formulieren, wäre ein theologischer Grammatikfehler. Und das gilt für Offenbarungs- wie Erfahrungstheologen in trautem Konsens. Die einen werden einwenden, Glaubenmachen ist Gottes Sache. Die anderen hingegen, Glaubenmachen könne weder Gott noch sonst jemand, sondern nur der Glaubende selber in unvertretbarer Autonomie. Gemeinsam wäre beiden allerdings, dass beide durchaus ein Glaubenmachen vertreten, sei es seitens Gott oder seitens des Glaubenden. Nur würden beide sicher unterscheiden, dass Glauben nie ein Machen sei, nicht machbar, sondern unverfügbar (zumindest für ›uns‹). Damit wird *Kontingenz* markiert und möglichst auch pneumatologisch qualifiziert.

Kontingenz und Freiheit – Gottes wie der Menschen – werden ›instinktiv‹ aufgerufen, um genau diesen Übergang vom Glaubenlassen zum Glaubenmachen zu unterbrechen. In dem Sinne kann dann die Rhetorik als Technik des Glaubenmachens inkriminiert werden oder erst recht die Mystik als vermeintlich selbstmächtige Technik der *unio*. Nur, wenn in der

Homiletik die Rhetorik rehabilitiert wird, in der Liturgik die Theaterwissenschaften bis zur Pfarrerfortbildung durch Schauspiellehrer – wird offenbar dem ›Machen‹, vor allem dem Sinn für Medienpraktiken und -techniken keineswegs mehr mit einer ›Hermeneutik des Verdachts‹ begegnet. Das *kann* man als Symptom verstehen für einen ›Horizontwandel, eine Verschiebung des Dispositivs, mit dem eine Verschiebung der In- und Exklusionen einher geht: was einst unter Verdacht stand wird nun geschätzt und professionalisiert. Einigkeit scheint aber weiterhin im Credo der Unverfügbarkeit zu bestehen. Und dieses Deutungsmuster kann fraglich werden.

Denn Unverfügbarkeit ist mehrdeutig, bestimmt sie doch ebenso die ›Kontingenz‹, die Komplexität der Immanenz wie die Transzendenz (welche?). Wenn beispielsweise Gott als ein möglicher Inbegriff von Transzendenz thematisch ist und er als ›schlechthin unverfügbar‹ bestimmt wird – würde Gott dann nicht implizit wieder als *potentia absoluta* begriffen, als schlechthin frei und so willkürlich wie kontingent. Bei noch so großer Liebe und Gnade eine immer noch größere Freiheit und damit auch Unintelligibilität bis zur Willkür des Verborgenen? Das wäre derjenige ›theologische Absolutismus‹, den Hans Blumenberg (zu unrecht) dem Nominalismus zuschrieb und als *terminus contra quem* der legitimen humanen Selbstbehauptung inszenierte. Es wäre doch sonderbar, wenn Religion im Zeichen solch einer ›immer noch freieren‹ Transzendenz ›Kontingenzreduktion‹ leisten wollte. Wie das, wenn Transzendenz wesentlich unverfügbar wäre? Zwar gilt schon im Alten Testament Gott selbstredend als nicht manipulierbar oder nicht zu zwingen, gegen die (imaginären) idolatrischen Praktiken oder andere Magie (die immer die ›der Anderen‹ ist). Aber zur unaufgebbaren Pointe der sogenannten ›Offenbarungsreligionen‹ wie Judentum und Christentum gehört, *dass* Gott sich kraft seiner Offenbarung so bestimmt hat, dass er mitnichten mehr ›unverfügbar‹ ist. Wenn er seinen Namen kundgibt, wird er verlässlich ansprechbar im Gebet (oder: in seinem Namen spricht der Prophet); wenn er seinen Willen offenbart in der Tora, hat er sich bestimmt und ist dabei zu behaften; wenn er einen Bund eingeht, so hat er bundestreu zu sein und ist auf seine Treue ansprechbar etc. Wenn Gott nicht nur *supra nos, nihil ad nos* bleibt, verborgen oder abgewandt, wenn er also als offenbar bekannt wird, ist er *nicht* mehr unverfügbar. Unverfügbar hingegen ist wenn, dann das Böse, erst recht um des Bösen willen: ungebunden und gefährlich willkürfrei. Unverfügbarkeit wäre ein Attribut des ›Teufels‹ als dunkler Transzendenz oder des Übels als das verhängnisvoll Einbrechende. Auf andere Weise unverfügbar ist auch, die Versöhnung des Sünders, wie die Rechtfertigung. Das heißt, Gottes Gnade wird weder erarbeitet noch erzwungen. Nur, selbst ein Gott kann sich dem nicht verweigern, der ihn auf seine Verheißung und Zusage anspricht.

Wenn es um Deutungsmacht als Transzendenzvermittlungskompetenz geht, wird das relevant. Denn je nachdem, wie Transzendenz bestimmt wird, wird sc. deren Vermittlung eine andere sein. Wird eine Verfügbarkeit des original Unverfügbaren präntendiert oder versprochen (durch Kirche und ihre Sakramente; durch Kunst und ihre Prozessionen; durch Bildung und ihre Initiationsriten; durch machtvolle Ämter und ihre Mysterien?); oder die Zugänglichkeit des original Unzugänglichen, des Udenkbaren, des Unsagbaren, des Unrepräsentierbaren, des Unsichtbaren oder des Unwahrnehmbaren? Die Alternativen zum ›Unverfügbaren‹ demonstrieren, dass es sich bei der ›Unverfügbarkeit‹ allenfalls um eine Metonymie zur Bestimmung von Transzendenz handelt – die im Blick auf den Dreieinigen noch nicht einmal als besonders passend erscheint. Ist Gott ansprechbar auf seine Verheißungen, ist er *nicht* unverfügbar.

Das Reich Gottes so sehen lassen, wie im Gleichnis erzählt, *ist* eine Deutungsmachtpraxis des Glaubenlassens, auf dass ihr gefolgt werde und die Welt nun so, und nicht mehr anders gesehen werde, neu und nicht mehr alt (und sc. kritisch beides zugleich, auf dass kritisch am Werden des Neuen und Vergehen des Alten der Welt gearbeitet werde). Gute Gleichnisse wollen Glaubenlassen und Glaubenmachen – und wer nicht mitmacht, bleibt draußen.

Nur kann das Anderen als durchaus ambivalent erscheinen. Um Bourdieu anzuführen: »Eine der Wirkungen der symbolischen Gewalt ist die Verklärung der Herrschafts- und Unterwerfungsbeziehungen zu affektiven Beziehungen, die Verwandlung von Macht in Charisma oder in den Charme, der eine affektive Verzauberung bewirken kann (beispielsweise in den Beziehungen zwischen Chefs und Sekretärinnen). Das Schuldanerkenntnis wird zur Dankbarkeit, zum dauerhaften Empfinden für den Urheber des großmütigen Aktes, das bis zur Zuneigung gehen kann, zur Liebe [...].«<sup>182</sup>

Das damit gezeigte Problem ist das der Verschleierung oder Verkennung der Macht im Spiel der Deutung. Dafür waren die theologischen Deutungstheorien ein Feld symptomatischer Beispiele, sofern das beredete Schweigen über Machtfragen wahrgenommen wird. Aber Bourdieu geht weiter: die *verkannte* Macht wird *als Deutung* affirmiert und lustvoll besetzt. Das kann die Gewissheiten labilisieren, indem fraglich wird, ob das zugeschriebene Charisma nicht *auch* eine Formation von *Macht* ist, die beruhigend ›in Ordnung‹ bringt, was sonst unheimlich oder ambivalent bliebe. Die Ermächtigung des ›Apostels‹ etwa und die Zeugenschaft als ›Märtyrer‹ mit allen Zeichen der Schwachheit ist nicht nur die Anerkennung ›rechter

---

<sup>182</sup> PIERRE BOURDIEU, Die Ökonomie der symbolischen Güter, in: FRANK ADLOFF/ STEFFEN MAU (Hg.), Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität, Frankfurt am Main 2005, S. 139–156, 147.

Lehre« und »wahren Zeugnisses«, sondern *auch* »affektive Verzauberung« in der symbolische Machtverhältnisse am Werk sind, vor allem deren imaginärer »Hof« und Horizont. Was gehofft wird – hier das »wahre Wort vom Kreuz« geschrieben und gedruckt in den Händen zu halten – ist Ausdruck eines religiösen *Begehrens*, das man als *eine* der Quellen religiöser Deutungsmacht verstehen kann. Der Wille zum Glauben ist mehr als »Wille«, er ist tiefsitzendes Begehren nach »Mehr«, dem »Mehr als Notwendigen«, »Mehr als Wirklichen«, »Mehr als Menschlichen« und so weiter. Es ist ein *überschwängliches* Begehren, das für manche schließlich »Ruhe findet« in der Anerkennung apostolischer Autorität.

Methodisch gesehen gibt Bourdieus Beobachtung Anlass, ein Feld bestimmter Deutungsmachtkritik zu eröffnen: das der *Deutungsmachtpathologien*, derjenigen Deutungsmachtverhältnisse also, in denen *verkannte* Macht lustvoll besetzt wird, oder auch gegenläufig überhitzt destruiert. Das ist kategorial etwas »gesäubert« verhandelbar am Beispiel der Allmachtsdebatten – und möglicherweise moderierbar, indem Gottes Macht als Deutungsmacht begriffen wird: in Gestalt des »Wortes Gottes« als *dem* Deutungsmachtmedium, das dann umgehend in die Doppeldeutigkeit gerät, wer oder was da Deutungsmacht »hat« oder »ausübt«. Ein Aspekt der theologischen Machtdiskurse am Ort der Gotteslehre ist das Verhältnis von Deutung und Macht, resp. von Macht der Semantik und Semantik der Macht.

## XI. Gotteslehre als Deutungsmachttheorie: Allmacht zwischen Machtwort und Wortmacht

a) Zur Eröffnung dieses infiniten Feldes sei nur als Ultrakurzgeschichte Folgendes in Erinnerung gerufen: In der Gotteslehre wurden über das Prädikat der »Allmacht« (nicht erst, aber maßgeblich) seit *Augustin* Machttheorien entwickelt, in denen die Probleme und Paradoxien des *Grenzwerts* von Macht, der Allmacht, reflektiert wurden. Die Diskurse darum provozierten konfliktive Machttheorien, die in der Regel vom ersten Artikel aus entwickelt wurden (*creatio ex nihilo*). Gottes Allmacht, ursprungs- und handlungslogisch gefasst oder mit Aristoteles oder Leibniz/Schleiermacher auch kausal, formierten dann den Hintergrund sowohl von Souveränitäts- und Herrschaftstheorie einerseits,<sup>183</sup> als auch von Ordnungstheorien.<sup>184</sup> Grundlegend für den christlich theologischen Allmachtsbegriff wur-

<sup>183</sup> Vgl. dazu den Beitrag von Philip Manow in diesem Band, S. 241–256.

<sup>184</sup> Vgl. HANS BLUMENBERG, Ordnungsschwund und Selbstbehauptung. Über Weltverstehen und Weltverhalten im Werden der technischen Epoche, in: HELMUT KUHN/Franz Wiedmann (Hg.), Das Problem der Ordnung, VI. Deutscher Kongreß für Philosophie, München 1960, Glan 1962, S. 37–57; PHILIPP STOELLGER, Alles in Ordnung? Die Ordnung des Übels – und das Übel der Ordnung. Ordnung und Außerordentli-

de Augustins Allmachtsformel *quidquid vult potest*<sup>185</sup> in Sermo 214,<sup>186</sup> in Auslegung des ersten Artikels des Apostolicums zur *creatio ex nihilo*: »Was immer er will, kann er. Und daher kann das, was er nicht will, auch nicht sein. Denn er wird ja deshalb allmächtig genannt, weil er kann, was immer er will«<sup>187</sup>. Während biblisch in Ps 115, 3 (113,11); 135 (134), 6 vom *Wohlgefallen* Gottes die Rede ist, wird Augustins Allmachtsformel voluntaristisch Generalisierung und semantisch leer. – So obsolet dieser Allmachtbegriff wirkt, zumal angesichts der Kritik des entsprechenden Theismus, ist er nicht nur nach wie vor (ausdifferenziert) präsent (apologetisch wie polemisch). Er kehrt auch in einem Aspekt der *Deutungsmacht* wieder: im pejorativen *arbiträren* Verständnis von Deutung,<sup>188</sup> die eine Willkürfreiheit beanspruche (und aus hermeneutischen Gründen nie zu recht beanspruchen kann).

Wenn in der Entwicklung des Gottesprädikats der Allmacht über Augustin, Petrus Damianus und Duns Scotus der Voluntarismus den Begriff der *potentia absoluta* ausformulierte, wurde ein *asemantischer Machtbegriff* gebildet, der das Problem aufwirft, wie er semantisch bestimmt werden kann: im Verhältnis von Können und Wille Gottes (*creatio ex nihilo* und Gesetz etwa), von Freiheit und Liebe oder von *potentia absoluta* und *ordinata*. Petrus Damianus' Text *De divina omnipotentia* (1066) war in dieser Hinsicht die erste selbständige Schrift über Gottes Allmacht. Der Hintergrund ist Hieronymus' Brief an Julia von Eustochium, mit einem allegorisch aufzufassenden Beispiel: »Ich bitte dich, nimm dich in Acht, damit Gott nicht eins auch über dich sagt: ›Die Jungfrau Israel ist gefallen, und keiner ist da, der sie (wieder) aufrichtet‹ [Am 5,2] [...] Ich rede gewagt: Obwohl Gott alles kann, kann er doch eine Jungfrau nach ihrem Fall nicht (wieder) aufrichten«<sup>189</sup>. In seiner Kritik daran differenziert Petrus das Können Gottes von seinem Nichtkönnen (des *malum*). Dabei wird die soteriologisch relevante Frage traktiert, ob Gott Geschehenes ungeschehen machen kann. Die theologische Antwort argumentiert mit der Ewigkeit Gottes (gegenüber der Zeit als Kausalordnung), kraft derer er die aktuelle Kausalordnung auf-

---

ches in theologischer Perspektive, in: BRIGITTE BOOTHE (Hg.): *Ordnung und Außer-Ordnung. Zwischen Erhalt und tödlicher Bürde*, Zürich 2008, S. 111–141.

<sup>185</sup> Vgl. JAN BAUKE-RUEGG, *Die Allmacht Gottes. Systematisch-theologische Erwägungen zwischen Metaphysik, Postmoderne und Poesie*, Berlin/New York 1998, S. 416ff.

<sup>186</sup> Vgl. ebd., S. 417.

<sup>187</sup> Zitiert nach BAUKE-RUEGG, *Die Allmacht Gottes* (s. Anm. 185), S. 418.

<sup>188</sup> Vgl. WACH, *Die theologische Hermeneutik von Schleiermacher bis Hofmann* (s. Anm. 57), S. 5ff.

<sup>189</sup> *Vita Sancti Hieronymi Praesbyteri*, zitiert nach: BAUKE-RUEGG, *Die Allmacht Gottes* [s. Anm. 185], S. 432.

heben könne.<sup>190</sup> Die Paradoxien und semantische Leere der Allmacht provozierten Entparadoxierungen oder semantische Ausdichtungen der Leere, etwa in *Borges* Spekulation in einer Erzählung über den Tod von ›Petro Damian‹: »Gott, der die Vergangenheit nicht ändern kann, wohl aber die Bilder der Vergangenheit«, sodass »Gott bewirken kann, nicht gewesenes sein zu lassen, was einmal war«, sodass Gottes Allmacht als seine Deutungsmacht über die Vergangenheit begriffen wird, genauer: über die *Bilder* der Vergangenheit.<sup>191</sup>

Es scheint, dass die Allmacht als zentrale Unbestimmtheitsstelle (mit R. Ingarden) in der Gotteslehre ebenso theologische wie außertheologische Semantik provoziert, um die leere Macht zu *deuten*, sei es aufgrund eines *horror vacui*, der Macht nicht unbestimmt ertragen kann, sei es aufgrund der religiösen Erfahrung der ›Macht Gottes‹ als so oder so bestimmter. Über die Gründe gibt es nur Deutungen als Auskunft – die dann in argumentativer Form gehärtet auch zu entsprechenden Deutungsmachtkonflikten führen. Das systematische Problem ist das Verhältnis von *Macht und Bindung bzw. Bestimmtheit*: Bleibt Allmacht *Allmacht*, wenn sie näher bestimmt und gebunden wird (strittig ist dann stets das Wie und Woher der Bestimmtheit)? Analoges gilt sc. für die ›Souveränität‹ des Fürsten und die Folgefiguren. So argumentierte Ockham: »Deus nihil potest facere inordinate«<sup>192</sup>. Diese Spannungen sind verstehbar als konfliktives Verhältnis von Macht und Deutung (hier ›Selbstdeutung‹ Gottes), also der *Semantisierung von Macht*:<sup>193</sup> ursprünglich ›absolut‹ frei, bestimmt er seine Macht *als* Schöpfer, im Bund (Tora), als Richter und Retter etc.

Die frühen Allmachtskritiken verweisen auf ›*natürliche*‹ Grenzen der Allmacht Gottes, um den Gottesbegriff zu kritisieren. Galen verweist auf die ›Wimpern‹, die sich von anderen Haaren durch ihre immer gleichbleibende Länge unterscheiden. In *De usu partium* (168/176) XI, 14 heißt es: »Befehl unser Demiurg diesem Haar einfach, seine Länge jederzeit gleich zu bewahren, und befolgt dieses Haar seinen Befehl streng, sei es aus Furcht vor dem Befehl seines Meisters, sei es aus Ehrfurcht vor Gott, der ihm diesen Befehl gab, oder ist es, weil es selbst glaubt, es sei besser dies zu tun? Ist dies nicht die Weise, wie Mose die Natur behandelt und ist dies nicht

<sup>190</sup> Vgl. GIJSBERT VAN DEN BRINK, Allmacht und Omnipotenz. Einige Bemerkungen über ihr gegenseitiges Verhältnis im Rahmen der christlichen Gotteslehre, in: *Kerygma und Dogma*, 38 (1992), S. 260–279.

<sup>191</sup> Vgl. JORGE LUIS BORGES, Der andere Tod, in: *DERS.*, *Das Aleph. Erzählungen 1944–1952*, Werke Bd. 6, Frankfurt am Main 1992, S. 64–71, 69.

<sup>192</sup> GUILHELMUS DE OCKHAM, *Opera philosophica et theologica: ad fidem codicum manuscriptorum edita. Opera Theologica IX: Quodlibeta septem*, St. Bonaventure/New York 1980, S. 586.

<sup>193</sup> Vgl. BERNDT HAMM, *Promissio, pactum, ordinatio. Freiheit und Selbstbindung Gottes in der scholastischen Gnadenlehre*, Tübingen 1977.

besser als die des Epikur? Der beste Weg freilich ist, keinem dieser beiden zu folgen, sondern wie Mose das Prinzip des Demiurgen als des Ursprungs von jedem geschaffenen Ding zu behaupten und ihm das materiale Prinzip hinzuzufügen. Unser Demiurg erschuf es also, eine konstante Länge zu bewahren, weil dies besser war.<sup>194</sup>

J. Gerhard sah darin eine Bestreitung göttlicher Allmacht und damit des Gottesbegriffs. Denn Galen fährt fort:

»Offensichtlich war es für Gott nicht hinreichend, die derart beschaffene Entstehung der Haare am Körper bloß zu wollen. Denn auch er, wenn er plötzlich einen Stein zu einem Menschen machen will, kann dies nicht bewirken. Und eben dies ist es, worin unsere Meinung und die Platons sowie die anderer Philosophen, die bei den Griechen die Natur der Dinge richtig beschrieben haben, von der des Mose abweicht; für diesen nämlich scheint es hinreichend zu sagen, daß, wenn Gott die Gestaltung der Materie will, diese sofort gestaltet ist. Er glaubt nämlich, daß Gott alles machen kann, auch wenn er aus Staub ein Pferd oder einen Ochsen machen will. Wir aber urteilen nicht so, sondern erklären mit Bestimmtheit, daß Gott gewisse Dinge von Natur her nicht machen kann, und daß diese auch Gott gänzlich unzugänglich sind, daß er aber aus jenen, die er machen kann, das, was das Beste ist, auswählt.«<sup>195</sup>

Eine Weiterführung dessen entfaltet Leibniz Theorem der ›besten aller möglichen Welten‹. Der Begriff des Guten fungiert dann als semantisches Ordnungsprinzip von Gottes Macht. Deswegen kann Galen formulieren »Wir sagen deshalb, daß, weil es besser war, daß die Wimpern jederzeit in Länge und Anzahl gleich bleiben sollten, dies nicht war, weil ER es bloß wollte und sie augenblicklich da waren«<sup>196</sup>. In der scholastisch klingenden Argumentation wird *de facto* verhandelt, ob die semantisch leere Macht bzw. der ursprünglich unbestimmte Wille als solcher wirklichkeitsmächtig sein kann, oder ob er durch andere Kriterien mitbestimmt sein muss (hier der Natur, oder der Logik, der Ethik). Würde das *bouleuomai* bzw. *velle* Gottes ursprünglich absolut unbestimmt sein und seine Macht ebenso absolut begriffen, folgt ein Voluntarismus, der sich jeder Intelligibilität entzöge. Galen rekurrierte gegen eine solche Eskalation auf die griechische Tradition, den Willen als ›verstandesmäßiges Planen‹<sup>197</sup> zu begreifen, und ihm damit eine ursprüngliche rationale Bestimmtheit zuzuschreiben. Die zweite Bestimmtheit ist (aristotelisch gesagt) die *causa materialis*, die die vernünftige Wahl auf bestimmte Möglichkeiten einschränkt. Sinn und

<sup>194</sup> Zitiert nach: RICHARD WALZER, *Galen on Jews and Christians*, London 1949, S. 24; vgl. BAUKE-RUEGG, *Die Allmacht Gottes* (s. Anm. 185), S. 391.

<sup>195</sup> JOHANN GERHARD, *Loci theologici* Bd. II, herausgegeben von EDUARD PREUSS, Berlin 1863, S. 192; vgl. WALZER, *Galen on Jews and Christians* (s. Anm. 194), S. 13; BAUKE-RUEGG, *Die Allmacht Gottes* (s. Anm. 185), S. 392.

<sup>196</sup> Zitiert nach: WALZER, *Galen on Jews and Christians* (s. Anm. 194), S. 13.

<sup>197</sup> Vgl. ALBRECHT DIHLE, *Die Vorstellung vom Willen in der Antike*, Göttingen 1985, S. 31.

Funktion der paradoxen These der *creatio ex nihilo* (antignostisch, anti-deiurgisch) bleiben dann aber unverstanden.

Auf logische oder natürliche Grenzen der Allmacht zu verweisen, ist theologisch insofern ungenügend, als dann Gott der Logik oder der Natur untergeordnet würde. Seinem Willen *vorgeordnete* Grenzen aufzurufen, gefährdet gerade, was begriffen werden sollte. Daher sind nur Gottes *eigene* Bestimmungen (ähnlich wie bei D. Korsch Gottes Selbstbestimmung) die theologisch akzeptierten Semantisierungen seiner Macht: Vernunft oder Weisheit als Bestimmtheit seines allmächtigen Willens. Statt vorgängige Bestimmtheiten, die als Fremdbestimmungen Gottes erschienen, werden *gleichursprüngliche* genannt, die als *Selbstbestimmungen* Gottes begriffen werden. Dabei dominiert der ›Logos‹, während bereits in alttestamentlicher Tradition solche des Ethos und Pathos dominieren (Barmherzigkeit, Liebe, Verheißung, Bundestreue). Konfliktiv aber bleibt durch die Geschichte der Gotteslehre die Differenz, ob Gott ursprünglich als Freiheit und Macht begriffen wird, die sekundär oder gleichursprünglich bestimmt werden; oder aber ob eine semantische Bestimmtheit basal ist wie ›die Liebe?‹

Die biblischen Deutungen prätendierte im Wesentlichen, Selbstbestimmungen bzw. *Selbstdeutungen* Gottes zu sein (mit dem Offenbarungsanspruch heiliger Texte),<sup>198</sup> in denen er seine Macht semantisch bestimmt und damit heilvoll ›ordiniert‹. Systematisch verkürzt ergeben sich daraus als Optionen im Verhältnis von Macht und Deutung in Gott:

- bei noch so großer Liebe eine immer noch größere Freiheit;
- bei noch so großer Freiheit eine immer noch größere Liebe;
- oder konvergent Freiheit *in* oder *aus* Liebe.

Begreift man die Liebe nur als sekundäre Beschränkung der ursprünglichen Freiheit, erscheint sie als Selbstdeutung Gottes *ex post*. Wenn hingegen Liebe der Ursprung von Freiheit ist, kehrt sich das Verhältnis um, und Freiheit wird erst wirklich *in* und *aus* Liebe. Hier allerdings von *Selbstdeutung* zu sprechen, wird den Einspruch provozieren, es sei eine *Selbstbestimmung* – um das Arbiträre und Revozierbare einer Deutung fernzuhalten. Hier zeigt sich hingegen, dass die Bestimmung der Deutung ›vom Zeigen her‹ bewährt: Gott zeigt sich *als* Liebe – bzw. er wird so erfahren und daher so gezeigt. Traditionell hieße das, er erscheint oder erweist sich als solche. Dann ist das Zeigen nicht nur eine Laune, sondern Liebe in Freiheit oder Freiheit in Liebe – jedenfalls eine *wesentliche* bzw. nicht arbiträre Selbstdeutung Gottes.

---

<sup>198</sup> Vgl. ANDREAS MAUZ, Göttliches Schreiben. Zur Genealogie des Schreibens und ihrer Nützlichkeit für eine Poetik des ›heiligen Textes‹, in: PHILIPP STOELLGER (Hg.), Sprachen der Macht. Gesten der Er- und Entmächtigung in Text und Interpretation, Würzburg 2008, S. 225–261.



Die christliche Gotteslehre entfaltet die ›Lösung‹ des Problems von ›Freiheit versus Liebe‹ in der *Trinitätslehre*: Die Allmacht Gottes wird in Christus als Verkörperung seiner Liebe bestimmt (resp. gedeutet), sodass die Semantik der Liebe nicht unterlaufen oder aufgehoben werden kann von einer unbestimmten (resp. ungedeuteten) Freiheit, sondern Freiheit ist, zeigt und entfaltet erst in der Liebe ihre wirklichen Möglichkeiten.<sup>199</sup> Würde dagegen eine absolute Allmöglichkeit Gottes (*potentia absoluta*) gegen die christologische Semantik der Liebe geltend gemacht, würde die trinitarische Bestimmtheit der Macht konterkariert. Die Freiheit aus der so bestimmten Liebe entfaltet ›der Geist‹ als differenzierte Medientheorie (*media salutis*).

Die *Rechtfertigungslehre* ist die entsprechende evangelisch-lutherisch maßgebende Antwort auf diese Konflikte: Gottes Macht ist *a limine gnädig* bzw. seine Macht ist wesentlich die Macht *der Liebe*,<sup>200</sup> seine *potentia* also ursprünglich (trinitarisch) und ökonomisch (christologisch) als *ordinata* bestimmt ist (*quia voluit* oder aus ›mehr als Notwendigkeit‹?). Auch Gottes Macht als *ordiniert* und damit *relativ* zu bestimmen, hat diverse Deutungskonflikte zur Folge: Ist sie abhängig von der Schöpfung bzw. den Menschen (Jonas, Blumenberg, Moltmann)? Ist Trinität *nur* ökonomisch zu verstehen als Deutung des Gekreuzigten (Jüngel) bzw. des im Glauben implizierten Gottesverständnisses (Schwöbel)? Evident ist jedenfalls: *Theologie ist nicht nur Machttheorie am ›Orte Gottes‹, also auf dem Umweg über die Allmachtstheorien, sondern sie wird in der Semantisierung der Macht zur Deutungsmachttheorie*. Insofern ist das Verhältnis von Freiheit und Liebe im Gottesbegriff die Verdichtung der Frage nach dem Verhältnis von Deutung und Macht.

Mit der Deutung von Gottes Macht als ›Freiheit in und aus Liebe‹ wird die Trinitätslehre verständlich als Entfaltung und Grund der Rechtfertigungslehre: ›Freiheit aus Liebe‹ ist die Kurzfassung christlicher Freiheit. Und die Rechtfertigungslehre ist der Logos, der das Ethos aus dem Pathos (der Widerfahrung) der Rechtfertigung expliziert. Die Kurzfassung ist dezidiert doppeldeutig: sie bezeichnet die christliche Freiheit kraft der Liebe Gottes (Rechtfertigungshandeln) und die christliche Dienstbarkeit des Liebeshandelns kraft des Rechtfertigungsglaubens.

Die Rechtfertigungslehre als Kriterium und Geltungsgrund anderer Lehren (und der Schriftselektion) wäre als Machtwort unterbestimmt, wenn nicht deren Semantik und semantische Funktion als Regulativ gesehen würde: sie entmächtigt *andere* Deutungen (Gottes, des Glaubens etc.) und ermächtigt eine bestimmte. Sie prätendiert dabei nicht *gemachte*, sondern durch Gott im Medium der Schrift *gegebene* Deutung zu sein.

<sup>199</sup> Vgl. INGOLF U. DALFERTH, Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie, Tübingen 2003.

<sup>200</sup> Vgl. CHRISTOPH SCHWÖBEL, Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik, Tübingen 2002, S. 243–256; MARKUS MÜHLING-SCHLAPKOHL, Gott ist Liebe. Studien zum Verständnis der Liebe als Modell des trinitarischen Redens von Gott, Marburg 2000.

In dieser Selbstdeutung der Rechtfertigungslehre liegt eine Ambivalenz: extrinsisch zum Machtwort zu werden, intrinsisch aber Wortmacht sein zu wollen, also als *rector et iudex* mit Macht die Lehre zu regulieren, aber als *princeps* doch ›lediglich‹ die *intentio recta* der Theologie darstellen zu wollen. Dabei kann die Rechtfertigungslehre nicht dem Zirkel des Gemachtseins von Deutung entkommen (analog dem hermeneutischen Zirkel). Dagegen essentialistisch zu argumentieren oder umgekehrt relativistisch zu werden, entzieht sich in beiden Fällen der Arbeit an der Semantik und Pragmatik dieser Deutung(–regel). Sie als Machtfigur zu entsematisieren ist ebenso unzureichend wie sie als alternativlose Deutung zu isolieren. Sie ist ein *Deutungsmachtregulativ* für Theologie und Kirche im Denken, Sprechen und Handeln. Deswegen hat sie auch *deutungsmachtkritisches* Potential gegenüber Theologie und Kirche (wie kirchentheoretisch zu untersuchen ist: *wer spricht, wenn ›die Kirche‹ etwas verlauten lässt?*).

Ein Beispiel, um Sinn und Geltung dieser trinitarischen und rechtfertigungstheologischen Deutungsmachtregel zu explizieren, bietet der Seitenblick auf Joachim Gaucks Freiheitsverständnis:<sup>201</sup> Freiheit als seine basale Deutung der Macht des Menschen zur Selbstbestimmung gilt Gauck als Grund von Verantwortung. Insofern ist sein Freiheitsbegriff keineswegs semantisch leer, sondern im Gegenteil normativ qualifiziert. Das ist (nicht erst) seit Kant gut und kritisch. Die intrinsische Qualifikation von Freiheit als Verantwortung ist eine Semantisierung dieser Macht des Menschen (seiner Freiheit), die allerdings die Gegenfrage (etwa von Levinas) provoziert, ob Freiheit nicht erst *aus* und *in* Verantwortung entsteht? Der ›Grund der Freiheit‹<sup>202</sup> als deren ursprüngliche Qualifizierung steht hier in Frage. Levinas' Gegenmodell provoziert die theologische Rückfrage, ob der Sinn der Freiheit nicht vielmehr als Liebe (Gottes und des Nächsten) zu bestimmen ist? Der Einwand, so zu fragen wäre eine wenn nicht marginale, so doch partikuläre Ansicht, entlastet nicht von der Auseinandersetzung mit dieser Deutung. Wird mit ihr doch vorgeschlagen, nicht das ›Faktum der Freiheit‹ in vermeintlich reiner Formalität als basal zu verstehen, sondern die Faktizität von Freiheit *aus* unbedingter Liebe zu begreifen (oder mit Levinas: *aus* unbedingter Verantwortung). Diese ›Schubumkehr‹ der Deutung ändert den Sinn der Macht (der Freiheit). Das Problem ist analog zu dem Verhältnis von Gottes Freiheit und Liebe und im Rückbezug darauf zu explizieren.

Die *Pneumatologie* entfaltet dementsprechend die trinitarische *Medientheorie*, zentral in Wort und Sakrament (womit die Frage nach dem Bild offen

<sup>201</sup> Vgl. JOACHIM GAUCK, Freiheit. Ein Plädoyer, München <sup>2</sup>2012.

<sup>202</sup> Vgl. DIETRICH KORSCH, Der Grund der Freiheit. Eine Untersuchung zur Problemgeschichte der positiven Philosophie und zur Systemfunktion des Christentums im Spätwerk F.W.J. Schellings, München 1980.

bleibt). Die Deutung der *Schrift* als *sui ipsius interpres* und ihrer Heilsmedialität im Exklusivpartikel *sola scriptura* sind dann (semantisch qualifizierte) Ermächtigungstheoreme, in denen kraft theologischer Deutungsmacht (»Kompetenz«) die entscheidende und maßgebende Funktion der Schrift als Leitmedium für Glaube, Kirche und Theologie zugeschrieben wird. Dem folgt, wie gesehen, auch noch Jörg Lauster in seiner Transformation des Schriftprinzips zum maßgebenden Ursprungserinnerungsmedium. Dass die Schrift so oder so zu ermächtigen eine Kompetenz beanspruchende Zuschreibung ist, expliziert die *Rechtfertigungslehre* als »magister et princeps, dominus, rector et iudex super omnia genera doctrinarum«<sup>203</sup>, die als semantisches Regulativ der entsprechenden Ermächtigung der Schrift fungiert – und dabei von eben derselben Schrift zu dieser Deutung ermächtigt sei. Der Zirkel ist klar und bekannt, aber bisher nicht als Konstitutionstheorem von Deutungsmacht begriffen (der Schrift wie der »entsprechenden« Theologie). Die Konsequenzen dessen manifestieren sich in der Frage nach der »Macht des Wortes« der Verkündigung.

Analoges ließe sich an den Deutungsmachtkonflikten um den »theologischen Realismus« der *Abendmahlslehre* untersuchen, in der Luthers *est, est, est* eine exklusive Ermächtigung gerade dieses Geschehens gegenüber anderen Deutungen dessen geltend gemacht wird – zugleich mit der Machtgeste, die *eigene* Deutung für die allein wahre geltend zu machen. Darin geht es um einen Medienkonflikt, in dem Luthers Intervention von einem liturgischen Artefakt (Brot und Wein) bzw. dessen Zelebration, Inszenierung und »Konsum« Schwindelerregendes behauptet: darin, hier und jetzt, sei der erhöhte Christus realpräsent. Dass damit auf eine »wunderbare Wandlung« nicht eigentlich der Elemente des Sakraments, sondern der Feiernden gewettet oder gehofft wird, ist soteriologisch die nicht zu vergessende Pointe. Die Ermächtigung des Abendmahls kraft seiner theologischen Deutung steht (auch) im Deutungsmachtkonflikt um die Medien von *Bild* und Sakrament. Gegenüber anderen visuellen Artefakten wird von dieser performativ eingebetteten, anschaulichen »Gabe« des Abendmahls gesagt, sie *sei, was* sie zeigt und *wer* sich in ihr zeigt. Abendmahl als genuine *Zeigehandlung* (Dies ist mein Leib ...) und verbum *visibile* vereint bereits Wort und Bild. Die schlechte Alternative »Sein« oder »Zeichen« lässt sich dann überwinden, wenn das Abendmahlsgeschehen *bildtheoretisch* gedeutet würde (wie seit Augustins *figura*).

b) Diese Erinnerung und der Ausblick auf eine deutungstheoretische Reformulierung zentraler Topoi der Theologie ist sc. nicht mehr als eine Skizze, die näherer Ausarbeitung bedarf. Sachlich ergibt sich hier eine theologisch belastbare Nähe zu Dietrich Korsch's trinitarischer Bestimmung

---

<sup>203</sup> WA 39, 205.

von Deutung, allerdings unter Berücksichtigung der Machtfragen. Dass dergleichen in hermeneutischer wie dialektischer Tradition so auffällig ausgeblendet wurde, ist nicht zufällig, sondern symptomatisch für gewisse Verkürzungen und Machtblindheiten. Karl Barth notierte 1940:

»Macht an sich ist ja nicht nur neutral, sondern Macht an sich ist böse. Denn was kann Macht an sich Anderes sein als Entfesselung und Unterdrückung, Ausbruch und Überwältigung: Wäre die Macht an sich die Allmacht Gottes, dann hieße das, daß Gott böse, daß er der revolutionäre und tyrannische Dämon *kat'exochen* wäre [...] Ist es wirklich auch noch das Mächtige und zwar das Allmächtige an sich, dann ist von ihm zu sagen, daß es nicht nur nichts mit Gott, sondern sehr viel mehr mit dem *Teufel* oder jedenfalls mit dem, was der Teufel sein und haben möchte zu tun hat.«<sup>204</sup>

Dem entspricht in seiner ›Dogmatik im Grundriß‹:

»Gott ist *nicht* die ›Macht an sich‹. Der Inbegriff aller Macht: Können, Möglichkeit, Freiheit als neutrales Sein, absolute Freiheit, abstraktes Können, Macht an sich, das ist ein berauschender Gedanke. [...] Aber nicht der ›Allmächtige‹ ist Gott, nicht von einem höchsten Inbegriff von Macht aus ist zu verstehen, wer Gott ist. Und wer den ›Allmächtigen‹ Gott nennt, der redet in der furchtbarsten Weise an Gott vorbei. Denn der ›Allmächtige‹ ist böse, wie ›Macht an sich böse ist. Der ›Allmächtige‹, das ist das Chaos, das Übel, das ist der Teufel. Man könnte gerade den Teufel nicht besser bezeichnen und definieren, als indem man diese Vorstellung eines in sich begründeten, freien, souveränen Könnens zu denken versucht.«<sup>205</sup>

Das richtete sich zu recht, wenn auch viel zu pauschal gegen die theologische Tradition, Macht als von Gottes Gnaden gestiftet und geordnet zu begreifen. So vertrat exemplarisch M. Schmaus:

»Er ist die Urmacht, insofern er die Quelle jeder außergöttlichen Macht ist. Daraus ergibt sich, daß die Macht an sich nichts Böses ist, sondern als Wirkung und Abglanz der göttlichen Macht etwas Gutes, wenngleich sie in besonderer Weise von der menschlichen Selbsterherrlichkeit gefährdet ist.«<sup>206</sup>

Und auch Luther konnte noch formulieren: »Porro potentem in terra esse, non est per se malum«<sup>207</sup>. Bei Barth allerdings wird in der Logik (übertreibender) Gegenbesetzung Allmacht dämonisiert und Macht pauschal als böse disqualifiziert, weil nicht Macht und Gewalt unterschieden werden. Macht ist nicht mehr Gottesprädikat, weil Machterfahrung nicht mehr als Gotteserfahrung gedeutet werden kann?<sup>208</sup> Oder weil Macht *als Gewalt* gedeutet und damit unterdifferenziert wurde?

<sup>204</sup> KARL BARTH, Kirchliche Dogmatik Bd. II/1, Zollikon/Zürich <sup>3</sup>1948, S. 589.

<sup>205</sup> KARL BARTH, Dogmatik im Grundriß. Im Anschluß an das apostolische Glaubensbekenntnis, München 1947, S. 52.

<sup>206</sup> MICHAEL SCHMAUS, Katholische Dogmatik Bd. 1, München <sup>6</sup>1960, S. 673.

<sup>207</sup> WA 42, 401, 11.

<sup>208</sup> Vgl. BAUKE-RUEGG, Die Allmacht Gottes (s. Anm. 185), S. 33.

Das gibt vor allem einen Hinweis auf ein Desiderat: Deutungsmacht muss von *Gewalt* unterscheidbar werden (etwa im Anschluss an Hannah Arendt und darüber hinaus<sup>209</sup>), um die Deutungsmacht von Gott, Glaube und Kirchen von Gewalt unterscheiden zu können. Dazu wäre ein möglichst ›gewaltfreier‹ Gottesbegriff nötig, um die Deutungsmacht des Glaubens entsprechend gewaltkritisch konzipieren und die Deutungsmachtpraktiken ›der Kirchen‹ kritisch analysieren zu können. Wenn Gott als ›Liebe‹ bestimmt wird, scheint das Problem überholt; wenn er indes (wie von Luther oder Barth her) nicht *nur* als Liebe bestimmt wird, bleibt Klärungsbedarf. Ein Beispiel für das Problem ist die maximale Ermächtigung des ›Wortes‹ oder die nicht ungefährliche Wendung von der ›Macht der Liebe‹, die in der Ermächtigung der Medien (wie des Wortes) der Gewalt gefährlich nahe kommen kann. Um so erstaunlicher klingt es, wenn Barth eine Eulogie der Gewalt bietet, wenn es um die »Regierungsgewalt des Wortes Gottes« geht: »Wir reden vom Worte Gottes. Darum müssen wir von seiner *Gewalt* reden, von seiner Macht, von seinen Wirkungen, von den Veränderungen, die es hervorbringt«<sup>210</sup>. Denn: »Es gibt da, wo Gott einmal geredet hat und gehört ist, also in der Kirche, kein Entrinnen vor dieser Gewalt, kein Vorbeikommen an ihr, keine Anerkennung göttlicher Gewalten, die nicht zusammengefaßt wären in dieser Gewalt, bezeugen auf *ihre* Art, wirksam in *ihrer* Weise.«<sup>211</sup> Diese Affirmation so gedeuteter Gewalt wird dann durchaus absolutistisch: »Die Gewalt des Wortes Gottes ist in sich selbst und als solche absolute Gewalt«<sup>212</sup>. Aber man würde an der semantischen Oberfläche bleiben, wenn darin nicht auch eine indirekte Kritik *anderer* Mächte und Gewalten mitgehört würde.

Arendt meinte, Gewalt habe die Form »Einer gegen Alle«<sup>213</sup> – betrifft das den Gottesbegriff? Macht habe die Form »Alle gegen Einen«<sup>214</sup> – betrifft das die Christologie? Gewalt erzwingt Gehorsam (wie gegenüber den Geboten Gottes)<sup>215</sup> – betrifft das den Glaubensbegriff (zumal dessen ›reine Passivität«<sup>216</sup>)? Gewalt sei im Unterschied zur Macht gekennzeichnet durch Werkzeuge und Techniken zu ihrer Durchsetzung – betrifft das kirchliche Praktiken (Pfarrerdienstrecht als Biomacht?) oder die Theologie ›des Wortes‹? Wenn seitens der EKD zur Organisationsentwicklung die Programmformel ›Geistlich Leiten‹ semantisch und institutionell propagiert

<sup>209</sup> Vgl. dazu die Beiträge von Heiner Hastedt und Burkhard Liebsch in diesem Band, S. 89–101 und S. 151–184.

<sup>210</sup> BARTH, *Kirchliche Dogmatik* Bd. I/1, Zürich 1986, S. 157.

<sup>211</sup> Ebd., S. 156.

<sup>212</sup> Ebd., S. 158.

<sup>213</sup> HANNAH ARENDT, *Macht und Gewalt*, München 2011, S. 43.

<sup>214</sup> Ebd.

<sup>215</sup> Vgl. ebd., S. 40f.

<sup>216</sup> Vgl. ebd., S. 41f.

wird, wäre noch zu klären inwieweit ›der Geist‹ (»spiritus sanctus sui ipsius interpres«) als Er- oder Entmächtigung von Leitungsämtern in Anspruch genommen werden kann.<sup>217</sup> Der Versuch, die Leitungskompetenz in den protestantischen Kirchen pneumatologisch zu qualifizieren, führt unter anderem in die Ambiguität, ob damit Leitungsämter als ›geistliche Stände‹ aufgewertet werden sollen, oder ob gegenläufig der Geist als amts- und institutionenkritisches Theologumenon geltend gemacht wird. Die problemgeschichtlich bekannten Spannungen von Charisma und Amt kehren darin aktuell und für die ›Kirche der Freiheit‹ programmatisch wieder und bedürfen einer kritischen Aufarbeitung, inwiefern den Leitungsämtern eine neue bzw. erweiterte Deutungsmacht zugeschrieben wird, sofern sie *geistlich* leiten sollen.

c) Eine Möglichkeit den Konflikt theistischer Apologien der Allmacht und antitheistischer Destruktionen derselben zu überwinden, kann darin bestehen, *Gottes Wort als Grundfigur von Deutungsmacht* zu begreifen (und *vice versa*), wobei Gottes Wort trinitarisch differenziert werden muss, schöpfungstheologisch, christologisch und pneumatologisch. Dann erscheint die ›Lehre vom Wort Gottes‹ als Deutungsmachttheorie – und die Theologiekonflikte darum sind Deutungsmachtkonflikte. Gottes Macht als *Deutungsmacht* zu begreifen – ausgehend vom ›Wort Gottes‹ – kann diese Konflikte möglicherweise nicht schlichten, zumindest aber ausdifferenzieren, sowohl im Blick auf das Machtprädikat Gottes als auch auf den Machtbegriff und hermeneutisch reflektiert auch im Blick auf die Deutungsmachtansprüche der jeweiligen Positionen und Traditionen.

Grundlegend ist zunächst, dass die Macht Gottes *in seinem Wort* a limine *semantisch qualifiziert* ist, also als *gedeutete Deutungsmacht*. Die mediale Gestalt seiner Macht als Wort impliziert die Mächtigkeit seines Wortes wie die Worthaftigkeit seiner Macht. Damit ist zugleich eine normative Qualifizierung dieser Macht gesetzt, wie sie sich in Verheißung, Bund und Gesetz manifestiert. Auf diesem Hintergrund stellt die Differenz von Gesetz und Evangelium eine Differenz am Ort des Wortes Gottes dar, die als produktiver Selbstdeutungskonflikt Gottes erscheinen kann (Gericht vs. Gnade).

Die Entfaltung dieser Differenz führt in die Fragen der Deutungsmachtmanifestationen bzw. *-wirkungen* oder *-performanzen*, bis in die Predigt- und Seelsorgelehre. Es entsteht dabei das Folgeproblem, wie sich Gottes Deutungsmacht und die der Zeugen, der Kirche, des Glaubens bzw. der Theologie zueinander verhalten. Einerseits erscheint sicher manchen Gottes Macht als *Deutungsmacht* unterbestimmt. Aber ist die *imputatio iustitiae* etwas anderes als ein wirksamer Deutungsakt Gottes? Andererseits ist die

---

<sup>217</sup> Vgl. KIRCHENAMT DER EKD (Hg.), *Geistlich Leiten – Ein Impuls* (epd-Dokumentation 6), Frankfurt am Main 2012.

Deutungsmacht von Zeugen oder von Kirchen kritisch von der Gottes zu unterscheiden. Ist die *praedicatio verbi divini* identisch mit dem *verbum Dei*? Welches Verhältnis hat die Deutungsmacht des Wortes Gottes zur klassisch-theologischen Machttrias: *potentia* (Natur), *potestas* (Moral, Politik) und *possibilitas* (Logik/Vernunft)?

Epistemisch wie *hermeneutisch* indes ist mit der trinitarischen wie soteriologischen Deutung des Verhältnisses von Macht und Deutung (als Liebe) noch keineswegs geklärt, *woher* die semantische Bestimmtheit von Gottes Macht stammt bzw. *wer* deutet so (wann, wie, warum etc.)? Wann und warum gelten die biblischen und späteren theologischen Deutungen Gottes als ›wahr‹, ›sachgemäß‹ oder wie ›begründet‹? So zu fragen, provoziert unausweichlich nicht allein historische, sondern zugleich hermeneutische Reflexion auf den Machtanspruch der Deutungen, zumal wenn sie als Selbstdeutungen Gottes ausgegeben (oder darin begründet) werden. Denn es muss der Verdacht geklärt und ausgeschlossen werden können, dass die Deutungsmacht der Theologie zur Selbstermächtigung auf die Selbstdeutung Gottes rekurriert. Der analoge Verdacht, Gottes ›Selbstdeutung‹ als Metadeutung oder Regulativ geltend zu machen, sei ebenso Selbst- wie (projektive) Fremdermächtigung Gottes, erscheint ideologiekritisch und epistemisch notwendig, wird aber zu einer Hermeneutik des Verdachts, wenn der Sinn solcher Deutung nicht zu verstehen gesucht und deren Legitimität *a limine* exkludiert wird.

Die theologischen Diskurse um die Allmacht und deren Kritik,<sup>218</sup> um den ›theologischen Absolutismus‹ des Nominalismus, wie um die ›totalitären‹ Züge der Theologie Barths sind manifeste Deutungskonflikte um die Macht – sowohl Gottes wie der theologischen Deutungen. In der Kritik der Deutung Gottes in Barths Theologie wird *auch* ›ideenpolitisch‹ um die Deutungsmacht in der theologischen ›Zunft‹ gestritten (und in Gesellschaft und Kirche). Die ›Historisierung‹ Barths fordert auch eine ›Historisierung dieser Historisierung‹, um Distanz zu gewinnen gegenüber der (noch valenten) Alternative von Apologetik oder Polemik. Darin liegt das hermeneutisch-kritische wie -konstruktive ›Potential‹ des Deutungsmachtbegriffs, die Diskurse um die Macht Gottes wie der Theologien als Deutungsmachtkonflikte begreifen zu können, in denen ›je und je‹ das Verhältnis von Deutung und Macht ausgehandelt wird. Die Kritik einer deutungsmächtigen Position prätendiert unvermeidlich selber Deutungsmacht. Der Machtkonflikt allein aber wäre abstrakt oder leer, wenn nicht die Macht der Semantik und Pragmatik des Konflikts begriffen wird (womit die hermeneutische Analyse selber in den Konflikt verstrickt wird, was kein *vitiöser* Zirkel werden muss).

<sup>218</sup> Vgl. BAUKE-RUEGG, Die Allmacht Gottes (s. Anm. 185).

d) ›Wort Gottes‹ als Deutungsmacht zu verstehen (und damit es so zu deuten, sehen zu lassen und zu machen), ist ein Deutungsvorschlag, der einerseits die Macht Gottes relativiert, semantisch verortet und verhandelbar werden lässt; es ist andererseits eine Relativierung und Verflüssigung eines eingespielten Agon um Macht und Deutung. Das *kann* als eröffnend und anschlussfähig aufgefasst werden. Und es kann auch ein Feld der Verständigung zwischen verschiedenen Wissens- und Deutungskulturen eröffnen. Deutungsmacht ist die Macht *einer* Deutung oder *zur* Deutung. So beanspruchen Exegeten die Deutungshoheit über die biblischen Texte, jeweils über die, für die sie eine ausgewiesene Expertise haben, oder Juristen über die Gesetzestexte, Philosophen über ihren Textkanon (auch den vorkritischen der Theologie?), Literaturwissenschaftler über Literatur, Kunstwissenschaftler über Kunst, Neurowissenschaftler über ›das Hirn‹ etc. Kompliziert wird es bei *geteilten* Gegenständen oder Themen, und erst recht bei Großthemen wie Mensch, Geschichte, Leben oder Gott, ebenso wie bei den ›metaphysischen‹ Grundfragen. Dann entstehen Deutungsmachtkonflikte als Konflikte verschiedener Perspektiven bzw. Ordnungen der Deutung. Kulturkontakte provozieren solche Konflikte ebenso wie die ›Kontakte‹ verschiedener Wissenskulturen. Aber auch oder gerade innerhalb eines sehr begrenzten Gegenstandsbereichs wie der Auferstehung Jesu oder der Deutung seines Todes bestehen solche Konflikte aufgrund der verschiedenen Deutungsperspektiven und -ordnungen: der Arten zu Sehen und zu Sprechen wie der Methoden oder Regeln.

Exemplarisch dafür ist das Verhältnis von *Machtwort und Wortmacht* (analog: Machtbild-Bildmacht; Machtkörper-Körpermacht): Wenn ein Mächtiger spricht, spricht er ein Machtwort,<sup>219</sup> in der die Macht des Mächtigen im Wort präsent ist und wirkt, wie in Gottes Wort, im Richterspruch, der Präsidentenrede oder dem Papstwort. Die Macht des Agenten bzw. der Institution ist im ›repräsentativen‹ Wort präsent und wirksam. Aber dieses Modell kommt an seine Grenzen, wenn der Repräsentant als Person unglaubwürdig wird oder Unsinn spricht. Der Grenzfall ›Roma locuta, causa finita‹ mit dem Infallibilitätsanspruch von Papstworten (*ex cathedra*) zeigt in seinem extremen Anspruch, dass dergleichen normalerweise nicht gilt, sondern selbst das Machtwort auf Anerkennung (oder Einverständnis) angewiesen bleibt.

Die *Wortmacht* hingegen ist *auch* Deutungsmacht, aber nicht die Macht des Agenten, des Amtes oder der Institution, sondern des *Mediums*, exemplarisch der Sprache (oder des Bildes). Nietzsches Spruch: »Ich fürchte, wir

---

<sup>219</sup> Vgl. exemplarisch: ROBIN MISHRA (Hg.), Angela Merkel – Machtworte. Die Standpunkte der Kanzlerin, Freiburg im Breisgau 2010.



werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben«<sup>220</sup>, Wittgensteins Sprachspielmodell oder auch die Sprechakttheorie gehen von der der Sprache eigenen Macht aus, die ›wir‹ in jedem Sprechen in Anspruch nehmen bzw. von ihr beherrscht werden: ›So sprechen wir eben‹. Die Sprache macht vieles möglich und anderes unmöglich, sodass im Sprechen diese Vorgaben unvermeidlich in Anspruch genommen werden. Im aktuellen Sprechakt zeigt sich noch eine andere Macht, die des Sprechens, wirksam zu sein kraft der Arten des Sprechens (was in der rhetorischen Tradition sc. bekannt ist). Deswegen wurden Liebeserklärungen wie Beschimpfungen als (prekäre) Analogien für das *verbum efficax* und *visibile* genommen. Medienwissenschaftlich ist die Macht des Mediums (über seine *user*) das leitende Modell, ebenso wie wissenschafts- oder technikgeschichtlich. Diskurstheoretisch gilt Analoges, systemtheoretisch ebenso.

Das Christentum ist daher keine Schrift- oder Buch-, sondern eine *Wortreligion*, die auf die Deutungsmacht der *viva vox* wettet. Daher gilt für die christliche Verkündigung die Regel »sine vi humana, sed verbo«, oder genauer im Deutschen: »ohn menschlichen Gewalt, sondern allein durch Gottes Wort« (CA 28).<sup>221</sup> Das ist im Protestantismus zur Denkgewohnheit und Bekenntnisformel geworden: gewaltfrei und machtlos sich auf das Wort zu verlassen – in Glaube, Liebe und Hoffnung, dass das wohl wirken werde. Das Christentum ist die rhetorische Religion *par excellence*, die vom Vertrauen *solo verbo* lebt. Nur – damit wird der Wortmacht vertraut, der Deutungsmacht des Wortes, also diesem *Medium*. Wie ungeheuer riskant das ist, und welche Exklusionen es impliziert, ist nach dem vorigen absehbar – und um so mehr gründlicher auszuarbeiten.

Denn – worin besteht die Deutungsmacht des Wortes? *Was ermächtigt ›das Wort‹, zumal das Wort Gottes?* Die klassische Antwort ist ursprungslogisch: Es wird ermächtigt durch seinen Urheber, ursprünglich Gott, daher gilt dann Analoges auch für das Wort des Königs, Papstes, Präsidenten und Predigers. Die Wette ist, dass das Charisma zu Amt geworden sei – und das ist bekanntlich eine nicht besonders belastbare Beruhigung. Ist doch in der

<sup>220</sup> FRIEDRICH NIETZSCHE, Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert, in: DERS., Kritische Studienausgabe Bd.6, herausgegeben von GIORGIO COLLI/MAZZIMO MONTINARI, München/Berlin/New York 1988, S. 55–161, 78.

<sup>221</sup> Vgl. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930, Göttingen <sup>12</sup>1998, S. 123, 21–124, 9 (=Confessio Augustana, Art. 28): »Cum igitur de iurisdictione episcoporum quaeritur, discerni debet imperium ab ecclesiastica iurisdictione. Proinde secundum evangelium seu, ut loquuntur, de iure divino haec iurisdictione competit episcopis ut episcopis, hoc est his, quibus est commissum ministerium verbi et sacramentorum, remittere peccata, reicere doctrinam ab evangelio dissentientem et impios, quorum nota est impietas, excludere a communione ecclesiae, sine vi humana, sed verbo.« Vgl. HERMANN DIEM, Sine vi – sed verbo. Aufsätze, Vorträge, Voten, herausgegeben von UVO ANDREAS WOLF, München 1965, S. 73–89.

Wortmacht zugleich die dem Wort wie der Sprache *eigene* Macht am Werk. Dass ›Gott‹ und ›Wort‹ stets einträchtig zusammenwirken, ist keineswegs sicher, wie der Gebrauch des ›Wortes Gottes‹ zeigt. Zur Eigendynamik des Mediums ›Wort‹ gehört sein *Wie*, in aller Verfügbarkeit (Rhetorik, Performanz, Inszenierung) und Unverfügbarkeit (Kontingenz, Deutung der Anderen, andere Deutungen). So wird das ›Wort Gottes‹, auf das die Einen als ›Wortmacht‹ rekurren, von Anderen nur als ›Machtwort‹ aufgefasst und entsprechend kritisiert. Die Medialität des Mediums wirkt dabei mit, wie in Deutungsmachtkonflikten manifest, mit allen Rückkoppelungen und Verstärkereffekten. Dann treten zum Wort auch die Deutungsmächte supplementärer Medien hinzu, wie Bild, Ton, Raum und Atmosphäre. Dabei spielt das nicht im reinen Raum, sondern in Strukturen und Ordnungen, im Kontext von Theorien und Geschichten – bis hin zu den Hörern oder Interpretationsgemeinschaften, die als ›letzter‹ Grund der Deutungsmacht erscheinen können. Nur wäre auch das eine kausale oder handlungslogische Verkürzung und Beruhigung. Als käme die Deutungsmacht im Letzten oder Ersten von den Hörern, den Sprachverwendern.

Im Blick auf die Eigendynamik der Medien führt die Frage nach ›Deutungsmacht‹ über die Relation von Macht und Semantik hinaus. Denn das ›Zeigen‹ ist nicht zureichend als semantische Bestimmung zu fassen, sondern stets medial, pragmatisch und damit auch ikonisch verfasst. Theologisch liegt diese Erweiterung auf der Hand, denn ›Gott spricht nicht nur, er zeigt sich auch‹.<sup>222</sup> Oder analog begründet: Der Glaube kommt nicht *nur* aus dem Hören, und er spricht nicht nur, sondern zeigt sich *auch*. Die symbolischen wie imaginären Sinn- und Geltungsdimensionen sind in den Grundformen von Sagen wie Zeigen präsent und wirksam. Bei Dietrich Korsch war die christologische Bestimmung von Deutung basal. Das könnte bild- und medientheoretisch dazu führen, dass eine gewichtige Horizonterweiterung des Streites um die Deutungsmacht des ›Wortes Gottes‹ im ›Bild Gottes‹ besteht – das den einen ›Christus allein‹ wäre, andere hingegen in die Fragen nach der Deutungsmacht der Medien führt.

---

<sup>222</sup> Vgl. PHILIPP STOELLGER, Fundamentaltheologie zwischen Lexis und Deixis. Sagen und Zeigen als Leitdifferenz theologischer Reflexion, in: CHRISTOPH BÖTTIGHEIMER/FLORIAN BRUCKMANN (Hg.), Glaubensverantwortung im Horizont der »Zeichen der Zeit«, Freiburg 2012, S. 329–373.