

STOELLGER / KUMLEHN (HRSG.)

—

WORTMACHT / MACHTWORT

INTERPRETATION INTERDISZIPLINÄR

HERAUSGEBER

BRIGITTE BOOTHE UND PHILIPP STOELLGER

BEIRAT

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

BAND 16

WORTMACHT / MACHTWORT

DEUTUNGSMACHTKONFLIKTE
IN UND UM RELIGION

HERAUSGEGEBEN VON
PHILIPP STOELLGER
MARTINA KUMLEHN

KÖNIGSHAUSEN & NEUMANN

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 2017

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier

Umschlag: skh-softics / coverart

Umschlagabbildung: Detail aus: Matthias Grünewald,

Isenheimer Altar (erste Schauseite), zwischen 1506 und 1515

Musée d'Unterlinden, Colmar, © Philipp Stoellger

Bindung: docupoint GmbH, Magdeburg

Alle Rechte vorbehalten

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

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

ISBN 978-3-8260-6066-3

www.koenigshausen-neumann.de

www.libri.de

www.buchhandel.de

www.buchkatalog.de

Vorwort

Wer hat ‚das Sagen‘ in Sachen Religion? So zu fragen heißt, nach Deutungsmachtverhältnissen zu fragen. ‚Säkularisierung‘ hatte das Sagen als dominantes Deutungsmuster in Sachen Religion. Manche folgen dieser Deutung noch immer, andere nicht. Die hier versammelten Beiträge fragen aus der Distanz der Deutungsmachtanalyse, wie es dazu kam, wie es wirkte und warum dieses Deutungsmuster in Krisen geraten ist, die seine Dominanz vergehen ließen.

Wer ‚hat‘ das Sagen in Sachen Religion oder *wer hat ‚wirklich‘ etwas zu sagen?* So zu fragen, heißt zu unterscheiden zwischen dem Anspruch, ‚das Sagen‘ zu haben (etwa qua Amt, Institution oder Denkgewohnheit), und einem Sagen, dessen Anspruch offen auf Ratifikation angewiesen bleibt. Machtwort und Wortmacht sind deutlich zu unterscheiden, wie ‚das Sagen haben‘ oder etwas zu sagen zu haben.

Deutungsmachtansprüche in Sachen Religion sind ebenso konfliktiv wie unvermeidbar. Man ist in sie ‚verstrickt‘, auch ohne das gewählt oder gewollt zu haben. Daher steht Deutung von Religion (von innen wie außen) in der *Verantwortung*, sich zur Machtfrage selbstkritisch zu verhalten. Wissenschaftlich beunruhigend an dieser Allgegenwart von Deutungsmacht ist, dass es ihr gegenüber keinen neutralen, machtfreien Ort geben kann. Auch wissenschaftliche Perspektiven sind nie ohne Deutungsmachtanspruch – und *beschreiben* nicht nur, sondern *betreiben* stets auch etwas. Was und wie ist jeweils kritisch explizit zu machen.

Das zeigt sich in den hier versammelten Beiträgen, die im Rahmen verschiedener Tagungen des DFG-Graduiertenkollegs 1887 ‚Deutungsmacht: Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten‘ vorgestellt und diskutiert wurden.

Der Dank der Herausgeber wie des GRK geht vor allem an die Referenten und Referentinnen, von deren Beiträgen die gemeinsame Arbeit an Deutungsmachtkonflikten erheblich profitiert hat. Der Dank geht auch an das Kollegium des Kollegs und die Kollegiatinnen und Kollegiaten sowie an die DFG, ohne die solche Grundlagenforschung nicht möglich und wirklich geworden wäre. Der Dank richtet sich zudem an Frank Hamburger, dessen Redaktion und Layout die Beiträge in die bestmögliche Form gebracht haben, an Mareike Holst, die in einzelnen Beiträgen

die Fußnoten formatiert hat sowie an Rasmus Nagel und Patrick Ebert, die bei den Korrekturen mitgeholfen haben.

Heidelberg/Rostock, 2016
Philipp Stoellger/Martina Kumlehn

Inhalt

PHILIPP STOELLGER

Einleitung

Zwischen Machtwort und Wortmacht

Was heißt ‚das Sagen‘ oder ‚etwas zu sagen‘ haben? 1

A Krisen der ‚Säkularisierung‘ als Deutungsmuster

JOHANNES ZACHHUBER

Von der Säkularisierung zur Postsäkularisierung und zurück

Sozialphilosophische Deutung und empirischer Befund 47

DANIEL WITTE

Abschied vom Mythos

Von der Sakralisierung des Säkularisierungstheorems

zur Säkularisierung der Soziologie 65

DANIEL SCHULZ

Die Säkularisierung der Demokratietheorie

Deutungen einer Leerstelle 107

YOUSSEF DENNAOUI

Modernisierungspfade und Säkularisierungskulturen

Zur Kritik der Säkularisierungskategorie im Kontext

der Multiple-Modernities-Debatte 127

REBEKKA A. KLEIN

Säkularisierung als Ideologie

Claude Leforts alternatives Deutungsmuster der Moderne 153

FERDINANDO G. MENGA

Säkularisierung und die aporetischen Schicksale

der modernen Demokratie

Rechts- und politisch-philosophische Überlegungen

zur Versuchung einer Strategie der Immanenz 171

B Deutungsmacht der Religion?

Chiasmen der Fremd- und Selbstdeutung von Religion

HANS VORLÄNDER

Die Deutungsmacht des Religiösen in Transzendenzdiskursen 203

PHILIPP STOELLGER

Transzendenzkompetenz und Kompetenztranszendenz

Zur Deutungsmacht im Verhältnis

von Transzendenz und Gemeinsinn 215

BIRGER P. PRIDDAT

religious delivery

Ein neuer Ansatz zur ‚economics of religion‘

Marktliche Interpretationen von Religion 245

SABINE JAROSCH

Radikale Pluralität vs. universalistische Großtheorie –

Debatten in der Befreiungstheologie heute 271

HANNA REICHEL

All/Macht/Wissen

„Politische Theologie“ als Zwei-Wege-Deutungsmodell

in der Überwachungsgesellschaft 297

REINER ANSELM

Ich glaube. Der Einzelne und die Kirche im

Zeitalter der Authentizität 319

MARTINA KUMLEHN

Rhetorik und Religionspädagogik

Reden lernen im Spannungsfeld von religiöser Rede

und deutungsmachtsensibler Rede über Religion 331

JENS WOLFF

Rhetorik und/oder Religion?

Mimesis und Originalität beim späten Klopstock 355

C Deutungsmachtanalyse: theoriebildende Weiterführungen

KURT RÖTTGERS

Eine modaltheoretische Interpretation von Allmacht 391

DANIEL WITTE

„Die Deutung von der Macht her denken“

Zwei konkurrierende Konzepte von ‚pouvoir symbolique‘,

oder: Bourdieu und die Hermeneutik 417

DANIEL SCHULZ

Gewaltenteilung im Symbolischen

Deutungsmacht in der Mischverfassung der Moderne 455

DANIEL DAYAN

Event, fairground, epiphany

On news, events, and interpretation 475

BURKHARD LIEBSCH

„Das Sagen haben“ und die An-Archie menschlicher Rede

Deutungsmachtkonflikte in der Angelegenheit menschlicher

Reproduktion und Generativität – unter dem Druck der *life sciences* 499

Autorenhinweise 543

Namensregister 551

Einleitung
Zwischen Machtwort und Wortmacht
Was heißt ‚das Sagen‘ oder ‚etwas zu sagen‘ haben?¹

von
PHILIPP STOELLGER

1. Wer hat ‚das Sagen‘ in Sachen Religion?

Wer hat ‚das Sagen‘ in Sachen Religion? So zu fragen heißt, nach Deutungsmachtverhältnissen zu fragen. Ob diese von Seiten der Religion erhoben werden oder ‚von außen‘, ob sie personaler, institutioneller oder struktureller Art sind, ist zu unterscheiden, um im Konkreten differenzieren zu können. – Das zeigt sich exemplarisch in den Studien zu einem dominanten Deutungsmuster in Sachen Religion, der ‚Säkularisierung‘. Sie hatte das Sagen im Sinne einer hegemonialen Deutung. Manche folgen dieser Deutung noch immer, andere nicht und andere, wie die hier versammelten Beiträge, fragen aus der Distanz der Deutungsmachtanalyse, wie es dazu kam, wie es wirkte und warum dieses Deutungsmuster in Krisen geraten ist, die seine Dominanz vergehen ließen.

Wer ‚hat‘ das Sagen in Sachen Religion oder *wer hat ‚wirklich‘ etwas zu sagen?* So zu fragen, heißt zu unterscheiden zwischen dem Anspruch ‚das Sagen‘ zu haben (etwa qua Amt oder Institution) und einem gegenläufigen Sagen, dessen Anspruch offen auf Ratifikation angewiesen bleibt. Klassisch wäre an die Differenz von Amt und Charisma zu erinnern oder an die hier titelgebende Differenz von Machtwort und Wortmacht, wie ‚das Sagen haben‘ oder etwas zu sagen zu haben. Solche Differenzen des Sagens werden thematisch und differenziert in den folgenden Beiträgen zur *Selbst- und Fremddeutung von Religion*, vor allem den hier thematischen Christentümern individueller, öffentlicher oder institutioneller Prägung. In den Komplikationen und Chiasmen der Deutungsverhältnisse wird agonal oder antagonistisch manifest, dass die Deutung von Religion in irreduzibel multipler Kontingenz auftritt. Die entsprechen-

¹ Vgl. zum Folgenden auch den parallelen Forschungsband: Philipp Stoellger (Hg.), *Rhetorik. Rhetorik und Religion. Ein internationales Jahrbuch*, Bd. 34, Berlin/Boston 2015.

den Deutungsmachtkonflikte sind daher ebenso konstitutiv wie kritisch für Religion, sei es im Vollzug oder in deren Thematisierung.

Für beide Formen des Anspruchs – das Sagen haben wie etwas zu sagen zu haben – sind die *Formen der ‚Macht‘* zu klären: der *Deutungsmacht*, wenn ‚das Sagen‘ Anerkennung sucht, Geltung beansprucht oder Anschluss findet. Der ‚Grund‘ solcher Macht oder die Genese von Geltung ist je eigens zu erörtern. Denn nach wie vor gilt: Jeder hätte sie gern, viele kämpfen darum, manche haben sie und alle sprechen davon, aber keiner kann bisher genau genug sagen, was das eigentlich ist: Deutungsmacht. Keiner hat ‚das Sagen‘ in Sachen Deutungsmacht; aber wenigstens etwas und zwar möglichst erhellend und weiterführend dazu sagen zu können, ist die Aufgabe der ‚Arbeit an Deutungsmacht‘ in Analyse, Hermeneutik und Kritik. Wie entsteht, funktioniert und vergeht sie, hier exemplarisch im Kontext von Religion in ihren Selbst- und Fremddeutungen? Warum und wann erweisen sich Deutungen wie die der ‚Säkularisierung‘ als mächtig, wann und warum werden sie anerkannt oder auch nicht mehr? Ausgehend von der Hypothese, dass Deutungsmacht sich (spätestens) in *Deutungskonflikten* manifestiert, widmen sich die hier versammelten Beiträge den differenten Ansprüchen von Religionsdeutung, die im Streit verschiedener Deutungen um Macht und Anerkennung konfliktiv werden.

Deutungsmachtansprüche in Sachen Religion sind intrinsisch und extrinsisch *konfliktiv* – und unvermeidbar. Man ist in sie ‚verstrickt‘, auch ohne das gewählt oder gewollt zu haben. Daher steht Deutung von Religion (von innen wie außen) in der *Verantwortung*, sich zur Machtfrage kritisch zu verhalten. Wissenschaftlich beunruhigend an dieser Allgegenwart von Deutungsmacht ist, dass es ihr gegenüber keinen neutralen, machtfreien Ort geben kann. Auch wissenschaftliche Perspektiven sind nie ohne Deutungsmachtanspruch – und *beschreiben* nicht nur, sondern *betreiben* stets auch etwas. Was und wie ist jeweils selbstkritisch explizit zu machen.

2. ‚Das Sagen‘ und ‚etwas zu sagen‘ haben

‚Das Sagen haben‘ ist etwas anderes, als ‚etwas zu sagen haben‘, oder gar *wirklich* etwas zu sagen zu haben. Die Unterscheidung ist so schlicht und im Sprachgebrauch gängig wie sie kompliziert zu differenzieren ist. Was intuitiv sofort klar ist, *dass* hier ein Unterschied gemacht wird, wird sofort unklar, wenn man ihn auszubuchstabieren versucht.

Um vom Naheliegenden auszugehen: Jemand hat das Sagen, der in einer Position ist, Entscheidungen zu treffen, zu sagen ‚wo es langgeht‘. Oder wer das Wort *erteilt* bekommt, hat das Sagen in einem aktuellen, transitorischen Sinn. Um es an einer Tagungsgrammatik zu verdeutlichen: Ein *Referent* hat für die Zeit von Vortrag und Diskussion ‚das Wort‘

und in dieser Rolle dann auch das Sagen – zu seinem Thema und dem der Tagung. Diskussionsteilnehmer bekommen für einige Sätze oder Minuten das Wort erteilt. Sie haben dann vorübergehend das Sagen, auf dass sie auch wirklich etwas beitragen zu Thema und Vortrag. Ob sie etwas zu sagen haben, ist offen, sc. ebenso offen wie bei jedem Referenten. Umgekehrt kann es einige geben, die durchaus etwas zu sagen haben, aber nicht das Wort ergreifen oder, worst case, es trotz Meldung nicht erteilt bekommen. Dann hätten sie etwas zu sagen, haben aber leider nicht das Sagen, nicht einmal für Minuten. Solch ein Tagungsspiel lässt sich auch politisch wenden: als Frage nach der politischen Ordnung von Deutungsmachtverhältnissen, oder juristisch als Frage nach der Deutungsmacht des Rechts und seiner Ermächtigung durch symbolische Ressourcen wie ‚metapositiven‘ Gründen positiven Rechts etc. Auch ein Verfassungsgericht lebt von einer Deutungsermächtigung, derer es seinerseits nicht mächtig ist.

Wer in der Position ist, *das Sagen zu haben* – ist in einer doppeldeutigen Lage: einerseits in einer Machtposition, andererseits in einer riskanten Exposition. Dabei ist ‚das Sagen‘ haben notorisch vieldeutig. Phänomenal ganz schlicht hat es der, der etwas sagt, zu sagen wagt und beiträgt. Ergreift jemand das Wort, so ‚hat‘ er plötzlich das Sagen. Kaum hat er das Wort ergriffen (oder erteilt bekommen), wird die prekäre Position merklich. Dann muss er auch etwas sagen und sollte etwas zu sagen haben. Sonst füllt er die ‚Rolle‘ nicht aus, in die er gewollt oder ungewollt geraten ist. Wenn solch eine vorübergängliche Position, eine riskante Exposition, auf Dauer gestellt wird wie im ‚Amt‘, wird es noch sonderbarer. Wer derart dauernd das Sagen hat (erst recht, wenn er es tatsächlich zu haben meint), müsste dauernd etwas zu sagen haben – oder aber das Amt entlastet davon? Wer ‚in Amt und Würden‘ ist, wie ein Bundespräsident, muss er noch etwas zu sagen haben, oder reicht es, das Sagen zu haben? Die Paradoxien von Sagen und sagen werden um so merklicher, je klarer die Differenz auseinandertritt. Kafkas Phantasien der irdischen Bürokratie zeigen das in intenso; die regelmäßigen Erwartungsenttäuschungen und Enttäuschungserwartungen an Amtsträger ebenso.

Wer das Sagen hat, muss auch etwas zu sagen haben, sonst steht er dumm da. Und selbst *wenn* er etwas zu sagen hat, ist er aufgrund seiner exponierten Position jedem exponiert, der angriffslustig ist, und sei es nur aufgrund von sonderbaren Übertragungen. Die Position dessen, der ‚vorübergehend‘ das Sagen hat, bleibt stets auf Anerkennung angewiesen, die ungesichert ist. Denn das Sagen hat man zeitweilig oder gar auf Dauer nur, wenn man mit dem, was man sagt, auch Gehör und eine gewisse Anerkennung findet. Die ‚Causa Wulff‘ ist dafür ein Lehrbuchbeispiel. Selbst wer qua Amt und letztlich lebenslänglich das Sagen hat, kann informell abgewählt werden. Die prekäre Position, das Sagen zu haben, ist daher von vorgängiger Macht abhängig, die nachgängig stets auf Ratifi-

kation angewiesen bleibt. Das ist eine ‚schräge Diachronie‘, ein Entzug des Grundes, der erst ex post als solcher begründet wird.

Etwas zu sagen zu haben ist im Unterschied zum ‚Sagen Haben‘ nicht bereits ermächtigt, sondern es steht dahin, ob der Beitrag Gehör findet. Wer *wirklich* etwas zu sagen hat, wird dann allerdings auch wenigstens zeitweilig das Sagen haben wollen. Bereits ‚das Wort zu ergreifen‘ ist daher nicht ohne Willen zur Macht, zur Deutungsmacht, und sei er noch so subtil.

Wer das Sagen hat, hat vermeintlich die Deutungsmacht. Aber auch nur etwas zu sagen haben, kann die Präntention darauf nicht vermeiden. Etwas bisher Ungehörtes soll Gehör finden, Aufmerksamkeit und womöglich Zustimmung und Anerkennung. Jeder Promovierende, jeder Pfarrer, jeder, der spricht und schreibt, ob in Kirchen oder Universitäten, kennt diesen doppelten Zwiespalt. Dabei ist die doppelte, oder treffender, die *multiple* Kontingenz der Kommunikation unvermeidlich. Reduktion kommunikativer Kontingenz mag durch vorgängige Codes oder Ordnungen geleistet sein. Aber aktual und futurisch ist diese Kontingenz allgegenwärtig ein Symptom für die Offenheit der Frage nach Anerkennung. Was aktual wie futurisch kontingent ist, wird es stets gewesen sein. Historiker wissen um diese kommunikative Kontingenz nur zu gut und auch um deren Irreduzibilität. Andernfalls würden aus ‚historischen Tatsachenwahrheiten‘ im Rückblick ‚notwendige Vernunftwahrheiten‘ gemacht. Das gelingt schon mit dem brutum factum des Kreuzes nicht, um wieviel weniger dann mit allen anderen facta.

Das Sagen zu haben – oder (wirklich) etwas zu sagen zu haben, sind Metaphern im theoretischen Kontext für den Begriff der Deutungsmacht. Es sind nicht ‚nur‘ Metaphern, sondern sie benennen eine prägnante Differenz, um das Konzept ‚Deutungsmacht‘ zu formulieren und kommunikativ zugänglich zu machen: für die Deutung der Macht und die auch mögliche Macht der Deutung. Ähnlich verhält es sich mit den Unterscheidungen von Machtwort und Wortmacht, Machtbild und Bildmacht oder Machtmedien und Medienmacht etc.

Ein Preis solcher Prägnanz ist die (nicht zu generalisierende) Personalisierung und Sprachlichkeit. Aber die Intuition ist evident: *Es gibt* das Phänomen, ‚das Sagen zu haben‘ – oder eben nicht, und zwar im Plural der Präntentionen ebenso wie der bestehenden Machtverhältnisse. Wer oder was da entscheidet und bestimmt, ist sc. strittig, so strittig wie die Autorisierungen, die sich in Deutungsmachtkonflikten zeigt.

Wer ‚das Wort hat‘ – woher hat er es ‚ergriffen‘ oder ‚erteilt bekommen‘? Und selbst wenn er es nicht hat, kann er es ergreifen, trotz allem. Wer jemandem das Wort erteilt, gibt demjenigen eine Stimme – was politisch verstanden die Grundfrage von Ex- und Inklusion markiert. Analoges gilt in Publikationsmedien wie großen Presseorganen. Wer etwas ‚erscheinen lässt‘, bestimmt über Les- und Sichtbarkeit. ‚Er‘ entscheidet über die Sichtbarkeit, die dann partiell wenigstens unter ‚seinem

Regime‘ steht. Nochmals Analoges gilt für Gutachter und Institutionen, die Forschungsprojekte bewilligen, oder für bürokratische Instanzen, die Fakultäten oder Institute kürzen oder bestehen lassen, die Ausbildungsgänge so oder so umstrukturieren, über ‚Auslastungsquoten‘ und ‚Bedarfsplanung‘ entscheiden. All das sind Konfliktfelder, und zwar nicht nur von ‚nackten‘ Machtverhältnissen, sondern von *Deutungsmachtverhältnissen*. In dem Sinne wird hier der Vorgabe von Daniel Schulz und Hans Vorländers gefolgt: Deutungsmacht ist eine (irreduzible) Dimension in allen Machtverhältnissen, ob in der Verfassungs- oder der Bibelinterpretation, in der Religions- oder Christentumstheorie ebenso wie *zwischen* verschiedenen Theorietraditionen und Wissenschaftsdisziplinen.

Das gilt in vivo der lebensweltlichen Kommunikation und Strukturen, wie auch in vitro der Theoriediskurse bis in die Theoriekonflikte: Welche *Theorie*, Disziplin, Methode oder Wissenschaft ‚hat das Sagen in Sachen Religion‘? Welche Unterscheidungen werden gemacht (oder sind schon gemacht worden) – und welchen folgt man (und wer nicht)? Wer sagt, was Religion ist und darf oder sein soll? Die empirische, die historische, die systematische oder interkulturelle, die praktische oder gar poetische Theologie? Oder gar nicht die Theologie, sondern ‚eigentlich wissenschaftlich‘, weil ‚neutrale‘ und objektive‘ Religionswissenschaft (welche?) oder ‚eigentlich‘ vielmehr die Sozialwissenschaft? Hat womöglich auch die Religion dabei etwas zu sagen in der Öffentlichkeit (welcher)? Das Christentum (welches?), die Kirchen, Gemeinden und wer noch alles? ‚Religionskompetenz‘ ist eine ebenso häufig beanspruchte wie unvermeidlich hyperbolische Prätention. Religionskompetenz ist a limine Kompetenztranszendenz – die man gleichwohl nicht lassen kann und soll, wenn denn Religionen im privaten wie öffentlichen Raum, intra- wie interkulturell ebenso präsent wie wirksam und darum so oder so deutungsmächtig sind. Religion ‚erscheint‘, sie tritt auf und fordert und findet Aufmerksamkeit. Nur, wie sind die ‚appearances‘ von Religion zu deuten?

Mit Daniel Dayan kann man formulieren, *das Sagen* haben – auch in Sachen Religion – ist ‚monstration‘: mediale Darstellung und Durchsetzung des eigenen Zeigens von etwas. So funktionieren Medien wie Wissenschaften. Aber *etwas* zu sagen zu haben ist davon unterscheidbar: medial wäre es die Frage, ob man überhaupt Zugang erhält zur Kommunikation; politisch, ob man eine Stimme hat; wissenschaftlich, ob man ‚ausgewiesen‘ ist und Expertise hat; ökonomisch, ob man partizipieren kann.

Etwas zu sagen ist eher die liminale Lage, in der sich entscheidet, ob man überhaupt ‚erscheinen‘ kann und darf. Und *was* entscheidet darüber? Die Passung zum kommunikativen Code? Die mehrfach kontingente Wahrnehmung der Anderen? *Eine* Hypothese dazu ist: Es hängt an Leitdifferenzen, die den Zugang zur Kommunikation regeln. Ob etwas passend oder unpassend ist, in- oder exkludiert wird, hängt an einer

Scheidung, die in einer Unterscheidung gründet. Wie solche Leitdifferenzen zustande kommen, ist eine Frage der Genese und Geltung von Deutungsmacht. Wie sich dann verschiedene Leitdifferenzen zueinander verhalten – ist eine Frage der Deutungsmachtkonflikte. Und beides, Deutungsmacht wie deren Konflikte sind *nicht* nur eine Frage von Recht und Rechtfertigung, rationalen Gründen oder ‚der Wahrheit‘, sondern diese Deutungsmachtfiguren sind ihrerseits von diversen ‚Gründen‘ abhängig, sozialer, kultureller, religiöser oder ökonomischer Art. Daher sind Deutungsmachtverhältnisse in Form einer Faktorenanalyse gleichsam als Differentialdiagnose zu beschreiben.

3. Wortmacht und Machtwort

Die *Macht des Wortes* heißt, dass es *sehen* lässt und *sehen macht*, dass es ordnet, orientiert und aufklärt, dass es Horizonte eröffnet, neue Wirklichkeiten, Möglichkeiten und gelegentlich sogar Unmögliches wirklich werden lässt, dass es bewegt in Affekt wie Motivation, bekehrt in Buße, befreit im Zuspruch, in Anspruch nimmt, Frieden stiftet und im Anfang vor allem frei oder gerecht spricht, als wäre das Wort nicht nur der Güter Gefährlichstes, sondern vor allem deren Mächtigstes. Ein Wort kann *sehen* lassen, etwas *so* *sehen* lassen, die Adressaten es *so* *sehen* machen – auf dass es sie *glauben* macht. Das ist die *Deutungsmacht des Wortes*: etwas *so* zu sagen, um es *so* zu zeigen und uns damit *so* *sehen* lassen und *glauben* machen, gelegentlich sogar *Glauben* zu machen.

Die Entfaltung dessen findet sich in der rhetorischen Tradition der *evidentia*, wie Cicero die aristotelische *energeia* übersetzte, und der benachbarten *enargeia*. Die Bildkraft als *dynamis* wird von ihm mit der ‚*enargeia*‘ verbunden, die Aristoteles in der *Poetik* aus dem lebendigen ‚Vor-Augen-Führen‘ entstehen sah. Sie wird in der Rhetorik als ‚Wirksamkeit‘ begriffen. Pseudo-Longinus sprach der rhetorischen Phantasie die *enargeia* zwar als *Deutlichkeit* zu,² zugleich aber sei sie auch *Bilderzeugung*: *eidolopoiia*.³ Das ist es, was die religiöse Rede leistet, wenn sie gelingt: *Eidolopoiie* – möglichst ohne *Eidolatrie*, so der stets wiederkehrende kritische Vorbehalt. Das *Vor-Augen-Führen* ist ein *Vor-Augen-Malen*, ein *Zeigen* im *Sagen*, kraft der *Lebendigkeit* des *Wortes*,⁴ etwa *narrativen*

² Vgl. [Pseudo-]Longinus, *Vom Erhabenen*, herausgegeben und übersetzt von Otto Schönberger, Stuttgart 2008, 15,2.

³ Vgl. ebd., 15,1.

⁴ Dabei ist das ‚*Lebendige*‘ nicht als poetisch, kreativ oder schlechthin neu zu überhöhen. Die feinen Unterschiede und Varianten, die innovativen Differenzen in der Wiederholung lassen auch die topische Metaphorik durchaus lebendig bleiben. Es ist eine schlechte Übertreibung, die Tropen in lebendig und tot zu zerlegen. Ist doch ihr Leben zwischen diesen Extremen das, worin und wovon jede Rede und Erzählung lebt.

wie metaphorischen Sagens.⁵ Eben diese Lebendigkeit, die Wortmacht, kann als Verlebendigung wirken, die an die (angeblich) magische Animation grenzt: als würden die Adressaten bezaubert, wenn nicht verhext. Aber das ‚Vor-Augen-Führen‘ wie -Malen ist eine *funktionale* Bestimmung, im Sagen ein Zeigen. Es bezeichnet das *Deiktische* der Lexis, die Bildlichkeit am Ort der Sprache kraft der Imagination.

Sehen lassen und machen heißt: das Gezeigte ‚zurechtmachen‘, zu dem machen, als was es gezeigt wird: den Gekreuzigten ‚zurechtmachen‘, den Jesus zum Christus, das Kreuz zum Wort vom Kreuz, die Torheit zur Weisheit etc. Das weckt den religionskritischen Impuls und ebenso den rhetorikkritischen. Wieder wäre das ein Kurzschluss. Denn ihn so ‚zurechtmachen‘, heißt, den Hörern ihn *so* vor Augen zu führen, dass sie ihn auch so sehen, hören, vorstellen – und glauben. In Rede und imaginativem Hören wird diese Möglichkeit wirklich – so lautet die Wette auf die Deutungsmacht, auf eine Macht in der Schwachheit des Wortes.

Das Wort vom Kreuz als rhetorisch erzeugtes Bild vom Kreuz zielt darauf, glauben zu lassen und die Hörer oder Leser *so* glauben zu machen. Gegen solch einen Anspruch regt sich sc. Widerspruch im Namen der Unverfügbarkeit. Der Übergang vom Sehenlassen und -machen zum Glauben machen (es sei *so*, wie gezeigt) ist leicht gesagt, aber unmöglich zu fassen und zu machen – ein ‚adynaton‘. Etwas *so* zu zeigen und es dazu zu machen bis zum Glauben machen sind hyperbolische Wendungen. Von Gottes Wort mag das gesagt werden und gelegentlich auch gelten: Was er sagt, geschieht und ist, wie gesagt (Ps 33,9), auf dass ihm geglaubt werde. Aber solch ein Übergang vom Wort zum Glauben ist ungeheurer Überschwang. So wie schon das *Verstehen* seitens der Adressaten bestenfalls ermöglicht und erleichtert werden kann, wird etwas zu verstehen und zu sehen *gegeben*, mehr nicht. Kann das Wort doch unmöglich die Adressaten auch ‚nehmen‘ machen: also nicht auch das Verstehen ‚machen‘, um wieviel weniger dann Glauben. Nur, wettet nicht genau darauf die rhetorische Evidenzerzeugung (und das ist einer der Gründe für die Rhetorikphobie): Wenn sie gelingt, *macht* sie uns glauben, *nolens* oder *volens*, besser: Sie trifft uns, ‚spricht uns zu‘ vor allem Wissen, Wollen und Wählen. Der Zuspruch des Wortes ist immer früher als unsere Wahl. Und das heißt auch: In Macht und Wirkung ist das Wort unwiderstehlich – *wenn’s gelingt*.

Aber – das gilt bestenfalls für die *Wortmacht*, nicht für das *Machtwort*.⁶ ‚Wer das Sagen hat‘, qua Amt oder Rolle, ist das Eine, wie oben erörtert. Aber ob der auch *wirklich* etwas zu sagen hat, ist stets die Frage.⁷ Max

⁵ Wobei die Metapher hier zur Synekdoche der ihr verwandten Tropen und Figuren dient.

⁶ Analog wären Machtbild und Bildmacht oder Machtkörper und Körpermacht.

⁷ Diese (kalkulierte) Verkürzung auf ein ‚Wer‘ ist der Prägnanz geschuldet und nicht unproblematisch, wird dabei doch insinuiert, Deutungsmacht sei ein Handlungsvermögen von Personen.

Weber hätte von Amt und Charisma gesprochen. Paulus beanspruchte beides zugleich, wie es scheint, z.B. im Streit mit den Korinthern. Jesus war dagegen bescheidener: Ohne apostolisches Amt allein auf Wort und Wirken zu vertrauen – und damit vor den Augen der Welt zu scheitern. Um so erstaunlicher, wenn *ex post* seine Deutungen anerkannt werden, *ohne* qua Amt autorisiert worden 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 Urgeste der Deutungsmacht 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 – oder sie lässt Christus *so oder so* erscheinen, als Gekreuzigten.

Wenn ein Mächtiger spricht, spricht er ein *Machtwort*,⁸ 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. 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 nicht ‚nur‘ die Macht des Agenten, des Amtes oder der Institution, sondern auch oder vor allem die des Mediums, exemplarisch der Sprache oder des Bildes. Nietzsches Spruch: „Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben [...]“⁹, 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, so dass 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 Art des Sprechens (was in der rhetorischen Tradition seine Reflexion findet): Die parole oder das Sagen im Unterschied zum Gesagten entfalten in ihrer Performanz eine andere Macht als die Sprache oder das Zeichensystem.¹⁰

⁸ Vgl. exemplarisch: Robin Mishra (Hg.), Angela Merkel – Machtworte. Die Standpunkte der Kanzlerin, Freiburg im Breisgau 2010.

⁹ Friedrich Nietzsche, Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert. In: ders., Kritische Studienausgabe Bd. 6, herausgegeben von Giorgio Colli/Mazzino Montinari, München/Berlin/New York 1988, S. 55–161, 78.

¹⁰ Medienwissenschaftlich ist die Macht des Mediums (über seine ‚user‘) das leitende Modell, ebenso wie wissenschafts- oder technikgeschichtlich; diskurstheoretisch gilt Analoges, systemtheoretisch ebenso.

Deswegen wurden Liebeserklärungen wie Beschimpfungen als (prekäre) Analogien für das *verbum efficax* und *visibile* genommen.

Das wirft die sonderbare Frage auf: Wer oder *was* ermächtigt ‚das Wort‘? Die klassische Antwort ist *ursprungslogisch*: Es wird ermächtigt durch seinen Urheber, sei er Gott, König, Papst, Präsident oder Prediger. Die Wette auf das Wort lautet dann, *das Wort ward Geist, und das Charisma ward Amt*. ‚Eigentlich‘ sei es stets der Ursprung oder Urheber, dessen Macht im Wort wirksam werde, wenn denn nur die Kontinuität dieser Kette nicht unterbrochen werde, sei es römisch qua Amt oder protestantisch qua Lehre. Nur ist diese Kette der Deutungsermächtigung eine nicht sehr belastbare Beruhigung. Unterstellt sie doch, im Grunde sei alles in Ordnung, und wer sich an diese Ordnung hält, sei in Ordnung. Wer *rite ordinatus* rede, rede recht und wahr. Damit ist es nicht mehr ‚nur‘ der Ursprung, sondern eine Ab- und Herleitung der Macht aus der *Ordnung* (Struktur, Dispositiv). Das ist so gängig und mächtig wie doch auch nur eine Ableitung und Verschiebung: auf eine anonymisierte Größe, die wie ein Kraftfeld wirke. Feldtheorien bis in die Bourdieus erhellen den genetischen Kontext von Deutungsmacht, aber sie sind *auch* eine Ableitung der Machtfrage auf das Feld als Wo und Woher von Macht. Für die Frage nach der Genese von Deutungsmacht wäre das ebenso eine Horzonterweiterung wie lediglich eine Verlagerung und Verschiebung. Dann bedarf es zumindest auch einer Verdichtung: auf die phänomenalen ‚Mechanismen‘. Je genauer man fragt, desto klarer dürfte die Macht des Wortes wie auch anderer Medien bemerkbar werden.

Nur – wer ‚mehr‘ will als Wortmacht, endet schnell in einer unglücklichen Ohnmacht: Das Wort sucht Macht, *mehr* Macht, als es von sich aus hat, und verirrt sich in Machtgesten, die zu eskalierender Selbstermächtigung führen. Der unbedingte ‚Wille zur Macht‘ als Gewand des ‚Willens zur Wahrheit‘ führt in die Irre, so dass nur noch die Flucht in eine Hyperbolik der Ermächtigung bleibt. Wer das Wort vom Kreuz dergestalt als Wort Gottes zur Geltung bringen wollte, dass im Ersten und Letzten das Machtwort herrscht, überließe der Macht das letzte Wort. Die *ultima ratio* ist dann die Exklusion derer, die sich diesem Machtanspruch nicht beugen. Die Genealogie der Häretisierung im Namen der Orthodoxie ist so nur zu verständlich – und so vergebens wie ‚umsonst‘, wenn die Wortmacht allein nicht die gewünschte Anerkennung zeitigt. Wer etwas zu sagen hat, will auch das Sagen haben, darf aber nicht das Sagen haben wollen, weil er genau damit untergräbt, dass und was er zu sagen hat. Wer hier mehr beansprucht, als wirklich etwas zu sagen zu haben – ruiniert alles. Umgekehrt gilt: Wer qua Amt das Sagen hat – braucht nicht wirklich etwas zu sagen haben, eben *weil* er das Sagen hat. Das ist entlastend und beruhigend, aber eben auch zugleich die Eskalation und Kapitulation im Agon um Deutungsmacht.

Eine naheliegende Versuchung wäre, die Deutungsmachtfrage wie einen gordischen Knoten zu behandeln, indem man versucht, weder

Deutung noch Macht gelten zu lassen, sondern vermeintlich deutungsmachtfrei nach *der Wahrheit* zu fragen. Dann wäre die bestechend einfache Antwort: Die Wahrheit sei es, die ebenso frei macht wie ermächtigt. Die Wahrheit der Deutungsmacht wäre allein die Deutungsmacht der Wahrheit. Nur – wer stellt das fest? Wird das behauptet oder bezeugt? Und wann, wo, für wen? Wäre das für alle Zeiten und Orte zu behaupten, hätte man es mit einer analytisch *notwendigen* Wahrheit zu tun, die in allen möglichen Welten zu aller Zeit wahr ist, wie (angeblich) mathematische Wahrheiten.

Die Deutungsmachtfrage derart ‚gordisch‘ zu entscheiden, hieße: Die Macht der Wahrheit ermächtigt die Deutung. So schön wie schlicht und entspannend einfach. Das Komplizierte und Beunruhigende ist, dass dergleichen nur *relational*, perspektivisch und diachron zu bestimmen ist: als Kraft auf, Macht über, Wahrheit *für* etc. Die Macht ist stets verspätet, von ihrer Wirkung her, *ex post* wirksame Macht. Für die Wahrheit gilt Analoges. Versteht man Macht zudem nicht ursprungs- oder handlungslogisch als Eigenschaft einer Person, sondern *medial* und *modal*, dann geht es um die Frage, was diese Macht *ermöglicht und eröffnet*?

Wahr in diesem medial-modalen Sinn (der auch metapositiv zu nennen wäre) ist diejenige Deutungsmacht, die ermöglicht, was *per se* unmöglich wäre; die inkludiert, was nicht zu inkludieren wäre; die vergibt, was nicht vergebbar ist. Wahrheit als eine ‚folie d’impossible‘ (Derrida) überschreitet die Wirklichkeiten, in denen wir leben, und eröffnet ein ‚anderes Leben‘ (Foucault). Ein derartiger Anspruch auf *wahre* Deutung (ein Deutungsmachtanspruch also) ist nicht einfach ‚wahr oder falsch‘, sondern wahr würde er, wenn er zur *wirksamen* Wahrheit *wird*. Und das ist nie deutungsfrei zu entscheiden. Insofern führt die Abkürzung über die Wahrheitsfrage zurück in die Komplikationen der Deutung und die Verstrickung in Machtfragen. Dabei bleibt notwendig zu unterscheiden: Deutung ist nicht alles, was ist, auch wenn alles nur in, mit und unter Deutungen gegeben ist. Analog gilt die evidente Intuition ‚es gibt Wahrheit‘, auch wenn Wahrheit nur in, mit und unter Deutung gegeben oder zugänglich ist, ohne dass Wahrheit ‚nur Deutung‘ wäre. Denn, wie gesagt, es ist nicht alles ‚nur Deutung‘. Um sich in Deutungsmachtkonflikten zu orientieren, ist Wahrheit ein kritisches Regulativ, nicht das einzige, nicht das einzig wahre, aber zumindest im Wissenschaftskontext ein entscheidendes. Aber die Macht einer Deutung allein auf deren Wahrheit zurückzuführen, wäre phänomenal blind; so wie es evidenzblind wäre, die mögliche Wahrheit einer Deutung allein auf deren Macht zurückzuführen, die ihr durch Anerkennung oder Wirkungen zukommt. Daher befreit die *Wahrheitsfrage* nicht von den Komplikationen zwischen Deutung und Macht mit ihren Konflikten.

Das zeigt sich im Blick auf das Deutungsmuster ‚Säkularisierung‘ auf deutliche Weise. Denn von ‚Säkularisierung‘ zu sprechen ist nicht einfach ‚wahr‘ oder ‚falsch‘, sondern beansprucht, etwas so oder so sehen zu

lassen, auf dass andere es auch so sehen und dem folgen – bis dahin, die Adressaten *glauben* zu machen, es sei so wie gesagt. Daher ist von Säkularisierung zu sprechen auch stets mehr als methodische Interpretation, aller historischen und empirischen Methoden zum Trotz. Denn man kann historische oder empirische ‚Daten‘ überhaupt nur in einen Zusammenhang bringen, mit einer These über denselben, heiße sie Säkularisierung, Modernisierung, Pluralisierung, Individualisierung, Ausdifferenzierung oder wie auch immer. Säkularisierung *ist* ein Deutungsmuster, das einen Zusammenhang vorschlägt oder behauptet. Dabei wird *nie* nur ‚neutral beschrieben‘, sondern als These über einen großen Zusammenhang wird Überkomplexität mit diesem Muster reduziert – und damit auch etwas *betrieben*, so oder so. Denn der Sinn oder Ton, in dem von Säkularisierung gesprochen wird, kann sehr unterschiedlich sein, von emphatisch affirmativ bis zu vehement polemisch. Diese Tonlagen methodisch zu neutralisieren, kann zwar versucht werden und es ist im Wissenschaftskontext sc. sinnvoll, das zu prä tendieren. Nur sollte der Horizont dessen, was Lübke ‚Ideenpolitik‘ nannte dabei nicht vergessen (gemacht) werden. Wenn Säkularisierung in dem Sinne als Deutungsmuster auftritt, wird sie ihrerseits zum Deutungsgegenstand, sofern sie Deutungsbedarf provoziert. Das wird im Folgenden an einem Beispiel exponiert: Wenn von Säkularisierung ‚im Rückblick‘ gesprochen wird, im Grenzfall ‚als Mythos‘.¹¹

4. ‚Säkularisierung‘ als prekär gewordenes Deutungsmuster

‚Säkularisierung‘ ist ein Deutungsmuster mit ‚ideenpolitischer‘ Funktion. Es dient zur Deutung 1. eines historischen Ereigniszusammenhangs der i.e.S so genannten Säkularisation, 2. davon abgeleitet einer Entwicklung bzw. eines Phänomenzusammenhangs ‚der Moderne‘, was 3. erweitert und übertragen werden kann auf andere historische Zusammenhänge (in der Antike, in Juden- und Christentum, in Spätmittelalter bzw. Reformation), und 4. erweitert und übertragen wurde als geschichtsphilosophisches Deutungsmuster für Prozesse der ‚Bewusstseinsentwicklung‘, des ‚Geistes‘ oder ‚der Kultur‘. Als primäre Funktion des Deutungsmusters gilt die historische Beschreibung (die sc. nicht deutungsfrei ist). Deutlich davon unterscheidbar ist die weitergehende Verwendung zur (geschichts)philosophischen Deutung ‚der Moderne‘. Reduziert wird diese Ausweitung dagegen durch eine historische und empirische Reduktion auf die Analyse der Referenz. Hermeneutisch kann dieser ganze Komplex der Deutungen und ihren Übertragungen eigens zum Thema werden. Das Interpretament ‚Säkularisierung‘ wird seinerseits als Interpretat thematisch in wissenschaftlicher Reflexion auf seinen Gehalt und seine Be-

¹¹ Vgl. dazu die Beiträge von Daniel Witte und Daniel Schulz in diesem Band.

deutung, wenn interpretationsbedürftig wird, worauf es sich beziehen und was es besagen soll. Dann wird über die historische oder empirische Referenz hinaus der Ausdruck selber zum Referenten verschiedener Diskurse um ‚Säkularisierung‘. Die Interpretationsbedürftigkeit des Interpretaments gründet in seiner Strittigkeit und Mehrdeutigkeit. Die ist a limine dadurch bedingt, dass Säkularisierung bereits in juristischer wie historischer Verwendung eine Metapher ist, die als Deutungsmuster modellbildend wurde für die Geschichtsschreibung und die als diskursleitendes Dispositiv fungiert.

Der unhintergebar übertragene Gebrauch des Ausdrucks ‚Säkularisierung‘ kann in verschiedener Weise verfasst werden: Die Metapher kann terminologisiert werden, indem sie als Begriff gehärtet wird.¹² Sie kann in ihrer bestimmten Unbestimmtheit hermeneutisch wie geschichts- oder kulturphilosophisch operativ oder thematisch verwendet werden.¹³ Dann wird sie als Deutungsmuster gebraucht, um (über)komplexe Phänomene zu thematisieren und deuten zu können, wo die methodische Interpretation an Grenzen stößt (Komplexitätsreduktion). Wird die bestimmte Unbestimmtheit und die Metaphorizität des Ausdrucks dabei vergessen (gemacht), kann aus der Metapher Metaphysik oder Mythos (gemacht) werden: z.B. Geschichtsmetaphysik oder moderner Mythos: vom Verschwinden der Religion, der Selbstbehauptung ‚der Moderne‘ o.ä.

Säkularisierung als Mythos zu bestimmen, hat prima facie distanzierende und kritische Funktion (sofern – seinerseits nicht unstrittig – ein unterkomplex pejorativer Mythosbegriff vorausgesetzt wird, z.B. Mythen seien eine Sprach-, Erzähl- bzw. Deutungsform, die zu kritisieren sei, sofern sie Evidenz erzeuge, aber doch täusche und verfälsche oder sofern Mythos nicht ‚Wirklichkeit‘ sei). Das methodische Problem von ‚Säkularisierung als Mythos‘ zu sprechen, besteht darin, dass (fast) keiner derjenigen, die ‚Säkularisierung‘ operativ oder thematisch verwenden, damit einen ‚Mythos‘ bezeichnet oder (gar dezidiert) mythisch redet. Weder die Säkularisierungskritiker (z.B. Blumenberg) noch Säkularisierungstheoretiker (z.B. philosophisch, soziologisch) oder Säkularisierungsforscher (empirisch oder historisch) verstehen m.W. das Bezeichnete als mythisch noch ihre Rede als mythisch. Damit ist die These von

¹² Als Terminus vgl. Giacomo Marramao, Art. „Säkularisierung“. In: Ritter, Joachim u.a. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Bd. 8, Basel 1992, Sp. 1133–1161 und Philipp Stoellger, Art. „Säkularisierung“. In: Ueding, Gert u.a. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik* Bd. 8, Tübingen 2007, Sp. 408–424; als empirisch anwendbarer Begriff vgl. Detlef Pollack, *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*, Tübingen 2003.

¹³ Vgl. Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin 1922 und ders., *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin 1970; vgl. dagegen Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main 1988.

‚Säkularisierung als Mythos‘ eine Zuschreibung *ex post*, die um so problematischer wird, wenn damit eine Kritik oder Polemik und eine Selbstdistanzierung verbunden wird.

Dass die Rede von ‚Säkularisierung‘ mythische Qualität bekommen kann, ist seinerseits eine Deutung von Vorstellungen ‚anderer‘, die allenfalls in Spuren und Marginalien in Texten Anhalt findet. Ein Kriterium dafür ist, dass der Gebrauch dieses Deutungsmusters eskaliert, wenn es von historischen und empirischen Befunden abstrahiert und ungeprüft generalisiert wird. Ein Indikator für diesen eskalierenden Gebrauch ist, dass Säkularisierung ‚fraglos‘, selbstverständlich oder als evident vorausgesetzt wird als ein Prozess, der ‚immer schon war‘ (ohne dass geprüft wird, was, wann, wie und wo), der daher als unbefragte Evidenz Wahrnehmung, Sprechen und Denken bestimmt und so (i.S. Wittgensteins) den Verstand ‚verhexen‘ kann (ähnlich wie ‚Aufklärung‘ als vermeintliches Faktum, als lebten ‚wir‘ im ‚aufgeklärten Zeitalter‘ statt im ‚Zeitalter der Aufklärung‘). Auch das Deutungsmuster Säkularisierung kann zu einem ‚Bild‘ werden, ‚das uns gefangen hält‘, bzw. zu einem ‚modernen Mythos‘, der Politik, Bildung, Wissenschaft, Religion und Medien fraglos wie ein Mythos dominiert. (Dass damit ein übertragener Gebrauch des Ausdrucks ‚Mythos‘ vorliegt, sei nur notiert.)

Mythogene Rede von Säkularisierung wäre zu nennen, wenn sie generalisierend und expansiv zum ‚absoluten Begriff‘ (i.S. Schmidt-Biggemanns) wird, mit dem Groß Erzählungen ermöglicht oder provoziert werden, die ‚die Moderne als Säkularisierung‘ deuten und damit die Grenzen historischer, empirischer oder hermeneutischer Vernunft zu überschreiten scheinen. Das geschah erst seit Hegel und indiziert eine geschichtsphilosophische Vorbereitung, von Säkularisierung als Mythos zu sprechen. Hermann Lübbe hat diese Ermöglichung darin erkannt, dass „moderne Kultur einerseits und ihre christliche Herkunft und Vergangenheit andererseits als gegenwärtig sich ausschließende, miteinander kämpfende Gegensätze erfahren werden“¹⁴. Die gnoseo- und mythogene Konstellation besteht in diesem (meta)historischen Agon zweier ‚Welten‘, deren Kampf dann dramatisierend inszeniert werden kann (wie schon alte und neue Welt seit der Apokalyptik). Wird mit Max Weber die Moderne als ‚Entzauberung der Welt‘ erzählt, steht die Deutung in dieser Tradition,¹⁵ so dass der alte Zauber oder die neue Wiederverzauberung als ‚Rückfall‘ erscheinen. Für eine polemische Version dieser Geschichtsdeutung ist sc. auf die linkshegelianische Tradition zu verweisen und auf deren populäre Rezeption mit marxistischem, darwinistischem, nietzeanischem oder freudianischem Ton (ohne die Genannten mit de-

¹⁴ Hermann Lübbe, Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs, Freiburg/München 1965, S. 40.

¹⁵ Max Weber, Wissenschaft als Beruf. In: ders., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1922, S. 554.

ren Rezeptionen zu identifizieren). Präziser hingegen ist der Hinweis auf die generalisierenden Ausweitungen des Säkularisierungsbegriffs bei Carl Schmitt¹⁶ und K. Löwith¹⁷ mit seiner These, die Geschichtsphilosophie Marx' und Hegels sei eine Säkularisierung der christlichen Theologie und ihrer Heilserwartung. Diese (ihrerseits kritischen Thesen) sind wiederum selbst eingehender Kritik am Säkularisierungstheorem durch Hans Blumenberg unterzogen worden.¹⁸

Explizit wird Säkularisierung (bzw. seine Verwendung) als Mythos bezeichnet von Thomas Luckmann 1969: „Säkularisierung – ein moderner Mythos“. Um den Prozess sozialen und religiösen Wandels in der Neuzeit wie den „schwindenden Einfluß der Kirchen und Religion“ zu erklären, „begnügen sich die meisten von uns mit dem magischen Wort: Säkularisation“¹⁹. Sie sei „zu einem populären Mythos“ geworden, der Narrative ermöglicht, die fiktive Elemente beinhalten über den Lauf der Geschichte, so dass sie zum „Bestandteil der Mythologie moderner Gesellschaften“²⁰ wurde, auch wenn die Gründe für diesen mythischen Gebrauch des Deutungsmusters ungeklärt seien.²¹ Die (geschichts- und sozialphilosophische) Teleologie manifestiere sich im „Mythos einer Gesellschaft ohne Religion“²². Von Luckmann selber wird dieser Gebrauch von Säkularisierung nicht affirmiert, sondern kritisiert und dagegen ein begrenzter Bedeutungsgehalt des Begriffs definiert.²³

In entsprechender Weise wird von Detlef Pollack die Auffassung bzw. Rede von Säkularisierung als Mythos kritisiert. Seine Kritik richtet sich weniger gegen ‚Mythologen‘ als gegen Kritiker der Säkularisierungsthese, an der er festzuhalten gedenkt, um empirische Studien darüber zu ermöglichen. Dementsprechend gibt er eine begriffliche Bestimmung, die mythischer Bedeutungsexpansion zuwiderläuft.²⁴ Von Pollack werden al-

¹⁶ „Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe. Nicht nur ihrer historischen Entwicklung nach, weil sie aus der Theologie auf die Staatslehre übertragen wurden, sondern auch in ihrer systematischen Struktur, deren Erkenntnis notwendig ist für eine soziologische Betrachtung dieser Begriffe.“ Schmitt, *Politische Theologie*, s. Anm. 13, S. 43.

¹⁷ Vgl. Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1953.

¹⁸ Vgl. Blumenberg, *Legitimität der Neuzeit*, s. Anm. 13.

¹⁹ Thomas Luckmann, *Säkularisierung – ein moderner Mythos*. In: ders., *Lebenswelt und Gesellschaft. Grundstrukturen und geschichtliche Wandlungen*, Paderborn u.a. 1980, S. 161–172, 162.

²⁰ Ebd., S. 163.

²¹ Vgl. ebd., S. 164.

²² Ebd., S. 165; vgl. S. 169f.

²³ Der „Prozeß [...] der zur zunehmenden Autonomie verschiedener Segmente der sozialen Struktur geführt hat, zur Autonomie gegenüber Normen, die aus dem religiösen Kosmos hergeleitet wurden“. Ebd., S. 168.

²⁴ Säkularisierung sei „definiert als ein Prozess der Abnahme der gesellschaftlichen Bedeutung von Religion, der in irgendeiner, genauer zu spezifizierenden Weise mit

lerdings für die von ihm kritisierte These (oder den Sprachgebrauch) von Säkularisierung als Mythos keine Belege gegeben. Insofern läuft die Kritik Gefahr ihren Gegner zu fingieren, indem sie Säkularisierungsbefürwortern oder vehementen -kritikern ‚mythische Rede‘ unterstellt, ohne hermeneutisch entsprechende Sprach- und Denkformen nachzuweisen.

Im Beweis- oder Belegnotstand für entsprechend mythische Rede von Säkularisierung wird das methodische Problem manifest: dass Säkularisierungsbefürworter (oder auch -kritiker) in ihrem (geschichtsphilosophischen oder ideologischen?) Überschwang als mythisch Redende inkriminiert werden, ohne dass die Mythizität ihrer Rede genau nachweisbar wäre. Es bleibt damit eine (Meta)Abduktion, dass implizit von Säkularisierung mythisch gesprochen werde,²⁵ etwa indem Säkularisierung als narratives Deutungsmuster verwendet wird, das mythische Qualität entfaltet (kritisch, vorkritisch oder affirmativ). Das auch ‚empirisch‘ nachzuweisen, bzw. historisch und hermeneutisch aufzuarbeiten, ist ein Desiderat, das aufzuarbeiten die polemische Präsupposition von dezidiert antimythischen Säkularisierungsforschern wie Luckmann und Pollack zu prüfen ermöglichen würde. Das methodische bzw. hermeneutische Problem bleibt die Paradoxie der Mythopoietik durch Mythoskritik: Indem etwas als Mythos kritisiert wird, wird es dazu ernannt – analog, indem eine Rede als mythisch inkriminiert wird, wird in der Zuschreibung auch fingiert und produziert, was zugeschrieben wird.

Niklas Luhmann zog im Rückblick auf die Säkularisierungsdebatte das Fazit: „Heute wird dieser Begriff [i.e. Säkularisierung] im wissenschaftlichen Schrifttum kaum mehr verwendet. Er gilt als unbrauchbar. Er faßt zu viele heterogene Traditionen in einem Wort zusammen. Unter Religionssoziologen gilt heute als ausgemacht, dass man zwar von ‚Entkirchlichung‘ oder ‚De-Institutionalisierung‘ oder auch von Rückgang des organisierten Zugriffs auf religiöses Verhalten sprechen könne, nicht aber von einem Bedeutungsverlust des Religiösen schlechthin. Die richtungsbestimmte These der Säkularisierung wird daher durch die viel offenere, aber auch gänzlich unbestimmte Frage nach dem religiösen Wandel in unserer Zeit ersetzt. Das ermöglicht theoriefreie empirische Forschungen, die aber, bisher jedenfalls, keine klaren, deutungsfähigen Konturen gewinnen“²⁶. So notierte bereits Blumenberg: „Wir müssen uns deshalb abschließend fragen, ob der übliche Begriff der Säkularisierung [...] ausreicht oder ob er nicht vielmehr Wesentliches verstellt“²⁷.

Modernisierungsprozessen im Zusammenhang steht“. Detlef Pollack, Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland, Tübingen 2003, S. 5.

²⁵ Gemeint ist sc. nicht nur der Begriff, sondern ein historischer Prozess, der damit begriffen werden soll.

²⁶ Niklas Luhmann, Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt am Main 2000, S. 278f.

²⁷ Blumenberg, Legitimität der Neuzeit, s. Anm. 13, S. 318, vgl. 309.

5. Zusammenfassungen und Gedankengang der Beiträge

Johannes Zachhuber (Systematische Theologie, Oxford), „Von der Säkularisierung zur Postsäkularisierung und zurück. Sozialphilosophische Deutung und empirischer Befund“ entwickelt eine Standortbestimmung in der gegenwärtig höchst unübersichtlich gewordenen Debatte um ‚Säkularisierung‘. Als Orientierung entwirft er ein Schema von vier Stadien: 1. „Säkularisierung als Deutungsmacht ohne Säkularisierung“ nennt er die Gründungsphase des Deutungsmusters, in dem es bei Weber und Durkheim *als Deutung* (an den Grenzen wissenschaftlich gesicherter Befunde) auftritt wie ein „selbstevidentes Faktum“, ohne selber explizit und als Theorie reflektiert zu werden. Als „Axiom der gesellschaftlichen Analyse“ fungierte es als Deutungsrahmen und diente der normativ besetzten Selbstdeutung der Nachkriegszeit. 2. „Der Aufstieg der Säkularisierungstheorie“ seit den 60er Jahren bedeutete eine Reflexion der operativen Voraussetzung, wie Berger und Luckmann zeigen. Zachhuber begreift diesen expliziten Säkularisierungsdiskurs als „Reflexion in Echtzeit über laufende gesellschaftliche Transformationen“. Allerdings begann unter dem kritischen Blick das Deutungsmuster ‚zu zerbröseln‘ (deutungsmachtanalytisch gesagt: die Deutungsmacht des Musters wird fraglich, wenn es als solches reflexiv und damit entselbstverständlich wird). Die intuitive Plausibilität der Säkularisierungsthese „kommt so an ihr Ende“, notiert Zachhuber lakonisch. 3. Seit in den 70er Jahren Cox und andere religiöse Entwicklungen wie die islamische Revolution zu Revokationen der Säkularisierungstheorien führten, gerät das Säkularisierungsparadigma in die Krise. Der selbstverständliche Konnex von Säkularisierung, Fortschritt und Modernisierung zerfiel. Und zugleich zeigt sich, dass Säkularisierung stets mehr war als nur eine empirische These, eben eine Deutungsmachtfigur. Die konzeptionellen Einwände auf der Theorieebene sieht Zachhuber v.a. in der Ausdifferenzierung der Elemente des Deutungsmusters, in der es seine homogenisierende, normative und orientierende Funktion einbüßt. 4. Gegenwärtig haben wir es dann mit „Säkularisierung ohne Deutungsmacht“ zu tun, was Zachhuber „pragmatische Säkularisierung“ nennt: Entwicklungen wie die Legalisierung gleichgeschlechtlicher Ehe, Schwangerschaftsabbruch oder Sterbehilfe, die in den Gehalten der Säkularisierungsthese entsprächen, aber ohne ein ideenpolitisches Säkularisierungspathos aufzutreten. – Wäre das ein eigenes Säkularisierungsparadox, „dass sich die Säkularisierung letztlich genau dadurch durchsetzt, dass sie aufgehört hat, Deutungsmacht zu sein“, wie Zachhuber meint? Dann hätte sich jedenfalls eine neue, andere Selbstverständlichkeit und Fraglosigkeit der Vollzüge eingestellt, ohne dass ein entsprechendes Deutungsmuster oder dessen Theorie leitend wäre. Vielleicht wäre hier hilfreich zu unterscheiden zwischen impliziter (fungierender) und expliziter (thematischer) Deutungsmacht, so dass ein Deutungsmuster durchaus noch oder von neuem deutungs-

mächtig sein kann etwa als Handlungsorientierung, auch jenseits seiner kritischen Entselbstverständlichung im Medium der Theorie.

Daniel Witte (Soziologie, Bonn) entfaltet den „Abschied vom Mythos. Von der Sakralisierung des Säkularisierungstheorems zur Säkularisierung der Soziologie“. Er beschreibt (und betreibt) die Geschichte der Verabschiedung der Säkularisierungsthese als dominantem Deutungsmuster der Soziologie auf dem Hintergrund der Konjunkturen dessen. Dafür entfaltet er zunächst die „Geburt der Soziologie aus dem Geist der Entzauberung“, d.h. die Entwicklung von Comte zu Weber und Durkheim. An Weber zeigt sich exemplarisch sein Pathos einer ‚soziologischen Theologie‘, die die Rationalisierungsgeschichte sakralisiert. Dieses Bild der Moderne habe sich „mit Weber für alle Zeiten auf der Netzhaut der soziologischen Beobachter eingebrannt“ (was eine eminente Deutungsmachtthese darstellt). Witte zeigt, wie in der klassischen Phase die Soziologie als „Religionsersatz“ auftritt.

Weitergehend beschreibt er fokussierter den Übergang vom „Säkularisierungsdogma zum Perspektivenpluralismus“ anhand von Berger und Luckmann. Die Hochzeit des Säkularisierungsdiskurses in den Jahren um 1930 und deren Funktion in einem teleologischen Modernisierungs- und Fortschrittsdiskurs zeigt, wie aufgrund von begrifflicher Voraussetzungen Religion als Relikt erscheinen musste. Wenn Witte aber nach Vertretern einer *starken* Säkularisierungsthese in der deutschen Soziologie fragt (umfassender Bedeutungsverlust der Religion, explizit thematisch und als Säkularisierung benannt), fällt die Suche ergebnislos aus: „Die Säkularisierungsthese gibt es nicht“. Anders stehe es im angelsächsischen Raum, wo Peter L. Berger 1967 eine solche vertrat. Am Beispiel der ‚Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie‘ (in den Jahrgängen 1921 bis 2014) untersucht Witte die Konjunkturen der Säkularisierungsthese innerhalb der Soziologie und kommt zu einem ähnlich überraschenden Ergebnis: „ab dem Punkt nämlich, an dem die Säkularisierungsthese nicht mehr den *Rahmen* der religionssoziologischen Forschung, sondern erstmals ihren *Gegenstand* liefert – zerrinnt auch ihre Deutungsmacht zusehends zwischen den Fingern.“ – Anders gewendet ließe sich sagen, wenn ‚Säkularisierung‘ als Deutungsmuster aus seiner Selbstverständlichkeit (mit der sie betrieben und in Anspruch genommen wurde *als Deutung*) heraustritt, wird es entselbstverständlich und verliert darin signifikant an Deutungsmacht.

Auf diesem Hintergrund reflektiert Witte schließlich seine These des Abschieds von einem ‚Mythos‘. Als solcher habe die Säkularisierungsthese fungiert in der Selbstkonstitution der Soziologie, wenn die Deutung als ‚Sakrales‘ oder ‚doxische Gewissheit‘ fungierte mit einer unhintergehbaren Evidenz, die jeden Einspruch als ‚häretisch‘ erscheinen ließ. Durch die Reflexion auf dieses Deutungsmuster, seine -macht und diskursive Funktion kommt es zu einer Ausdifferenzierung, Pluralisierung

und damit auch zu einem „Säkularisierungsprozess dieses Feldes“ selber, der Soziologie also, in dem die „mythische Natur“ des Deutungsmusters explizit werde. Ob damit nicht von neuem eine deutende Übertreibung der Säkularisierung ‚als Mythos‘ betrieben wird? Dagegen argumentiert Witte mit Barthes und Bourdieu, dass die Geschichte des beschriebenen Feldes (der Soziologie) dieser Deutung Macht verlieh in einer kollektiven Benennungsarbeit. Dagegen richtete sich die von Witte beschriebene (und auch von ihm betriebene?) „Selbst-Säkularisierung der Soziologie“.

Daniel Schulz (Dresden, Politikwissenschaft) bearbeitet „Die Säkularisierung der Demokratietheorie. Deutungen einer Leerstelle“. Der Säkularisierungsdiskurs spiele zwar in der neueren Demokratietheorie keine manifeste Rolle, sei aber zumal in ‚post-säkularen‘ Zeiten von untergründig gravierender Bedeutung. Denn im Streit um die Deutungsmacht des Säkularisierungsnarrativs werde der politische Konflikt um die Legitimität demokratischer Ordnung ausgetragen. Paradoxerweise, so Schulz, sei ‚Säkularisierung‘ ein Deutungsmuster, das zugleich der Entmachtung und Ermächtigung dienen könne, je nach dem, ob es als Verfalls- oder Fortschrittsgeschichte konzipiert werde.

In fünf Schritten erörtert Schulz 1. die Debatte von Hans Blumenberg und Carl Schmitt als Metonymie des Säkularisierungsdiskurses, 2. deren Übertragung in die ‚politische Religion‘ bei Eric Voegelin und Hans Maier, 3. die liberale Wendung in ein Legitimitätsnarrativ der bundesrepublikanischen Ordnung bei Ernst-Wolfgang Böckenförde und Hermann Lübke, 4. die Säkularisierungstheorie bei Marcel Gauchet im Kontext des französischen Säkularismus, um 5. die Deutungsmachtfrage zu rekapitulieren. Die Debatte zwischen Blumenberg und Schmitt tritt als Konflikt auf um das Deutungsmuster der Säkularisierung als Er- oder Entmächtigungsnarrativ. Was Schmitt als Verfallsgeschichte begreift, ist von einem Programm der Rethologisierung politischer Ordnungsbegriffe bestimmt. Blumenberg hingegen insistiert mit der Kultur der Neuzeit als ‚Entlastung vom Absoluten‘ auf einem konsequent antignostischen Modell – gegen Schmitt. Dass darin zugleich die Deutungsmacht von Bildevidenzen mitverhandelt wird, wäre eine weiterführende Spur, auf die Schulz verweist. Voegelin führt in gewisser Weise die Neuzeit- als Gnosiskritik weiter und repräsentiert eine dezidiert religiöse Deutung des Politischen, das in Verdrängung seiner religiösen Gründe deren totalitäre Wiederkehr provoziere. Ohne die stark normativen und substantiellen Thesen Voegelins im Hintergrund entfalten Böckenförde und Lübke eine These über die funktionalen Äquivalente dieser ‚Gründe‘, die den Geltungsanspruch demokratischer Ordnung tragen sollen. Die ‚Gewaltenteilung im Absoluten‘, auf die Schulz mit Marquard verweist (vgl. Blumenberg), findet ihr Deutungsmuster in der christlichen Offenbarungsreligion, die funktional als Zivilreligion als ordnungstra-

gend anerkannt werden kann. Von eigenem Interesse ist für Schulz' kurze Paradigmatik der Deutungsmuster Marcel Gauchets politische Theorie, die (in ‚Entzauberung der Welt‘) zugleich als Religionstheorie auftritt. Gauchet zufolge werde der theokratische Absolutismus christologisch gebrochen und vermittelt, so dass das Christentum bereits das ‚Ende der Religion als gesellschaftliches Ordnungsprinzip‘ repräsentiere. Wenn die französische Revolution ihre eigene Grundlage, Repräsentation statt Machtverkörperung, nicht denken konnte, wird so indirekt die Christentumstheorie zur Aufklärung darüber.

Abschließend erörtert Schulz die Deutungsmacht von Säkularisierungsmustern, um die Deutungsmachtanalyse methodisch auf dem Hintergrund des Dargestellten zu evaluieren. Sie sei mit politischer Soziologie auf die Deutungseliten und die institutionellen Strukturen von Deutungsproduktion hin zu erweitern, auch um die Perspektive der jeweiligen Analyse klären zu können.

Youssef Dennaoui (Politische Wissenschaft und Soziologie, Bonn), „Modernisierungspfade und Säkularisierungskulturen. Zur Kritik der Säkularisierungskategorie im Kontext der Multiple-Modernities-Debatte“, geht aus von José Casanovas Unterscheidung der ‚Säkularisierung‘ in Bedeutungsverlust der Religion, ihrer Privatisierung und dem Prozess der Ausdifferenzierung, der für ihn grundlegend sei. Die folgende komparative Säkularisierungsforschung operiert mit dem Muster der ‚Multiple-Modernities‘, wodurch die Modernisierungsthese problematisiert und das Verhältnis von Religion und Moderne *pluralisiert* wurde. Von Multiple Modernities auszugehen hat kritische Folgen für die klassische Säkularisierungsthese, bleibe aber eurozentrisch. Daher rekurriert Dennaoui auf die Postcolonial Studies (Dipesh Chakrabarty, Talal Asad), um komparativ zu außereuropäischen Kontexten für das Muster der Postcolonial Secularities zu argumentieren. Das heißt, die Säkularisierungsthese wird einer doppelten Kritik unterzogen durch die Multiple und die Postcolonial Secularities.

„Das Sagen“ in Sachen Säkularisierung haben nicht mehr klassische Modernisierungstheorien oder europäische Großtheorien, sondern im globalen Kontext wird die Deutung so vielstimmig, dass von der Dominanz *eines* Musters nicht mehr ausgegangen werden kann. Man könnte das eine Demokratisierung der Deutungsverhältnisse nennen, in der das dominante Muster seine Selbstverständlichkeit verliert, womit ein Gewinn an Wahrnehmung, Deutung und Verständigung einhergeht. Soziologisch bedeutet dies einen Deutungskonflikt innerhalb dieser Wissenschaft, in der sich europäisch eingespielte Hegemonien auflösen, nicht ohne ideen- und wissenschaftspolitische Konsequenzen.

In der Darstellung von Shmuel Eisenstadts Entwicklung des Konzepts der Multiple Modernities zeigt Dennaoui, dass und wie hier *gedeutet* wird, und zwar das überkomplexe Feld der ‚big history‘ von der ers-

ten über die zweite Achsenzeit bis in die Gegenwart der Globalisierung. Darin zeigt sich die klassische Modernisierungsthese wie die der Säkularisierung als Deutungsmuster, dem ein anderes entgegentritt in „Form einer Uminterpretation“, mit der Moderne von Verwestlichung entkoppelt wird. *Eine andere* Deutung provoziert die Pluralisierung der Deutungsmuster und damit die Entselbstverständlichung eines dominanten: Die „Vielfalt der Modernisierungspfade“ *zusammen* mit der These der „Zentralität religiöser Deutungsweisen“ (wobei hier auch theoretische Deutungsweisen im Spiel sind). Für die Deutung der Religion (gen. obj.) ist bemerkenswert, wie Eisenstadt, von einem „Bedeutungs- und Strukturwandel des Religiösen“ ausgehend, von einem Verschwinden der Religion nicht mehr sprechen kann, ebenso wenig allerdings dann auch von deren ‚Wiederkehr‘. Religiöse Traditionen bleiben „höchst bedeutsam für die Restrukturierung und Reorganisation alltäglicher Lebensfragen in modernen Gesellschaften“, wie Dennaoui zeigt (warum aber ‚Re-‘?). Dass die pluralen Modernisierungspfade allerdings „zwangsläufig zu der Vorstellung“ führen, dass wir gegenwärtig mit „vielfältigen Wandlungsweisen des Religiösen“ zu tun hätten, bleibt deutungsfähig. Denn kann ein neues Deutungsmuster ‚Zwang‘ erzeugen, oder wäre das entweder (konstruktiv) zirkulär oder selbstwidersprüchlich? Der Deutungsmachtanspruch eines neuen Musters wird hier so merklich wie differenzierungsbedürftig.

Dem geht Dennaoui auch nach, indem der die Multiple Modernities durch die Postcolonial Secularities kritisch weiterführt. Ausgehend von einer „Vielfalt der Modernen“ (wobei fraglich ist, worin der generische Singular ‚der Moderne‘ dann noch bestehen soll), wird das Konzept komparativ gewendet im Blick auf deren Interdependenzen. Die postkolonialen Theorien führen die Pluralisierung im Blick auf ihre Widersprüche und „Auseinandersetzungen“ weiter, also auch als Deutungsmachtkonflikte. Im Gegenzug zeigt die postkoloniale Theorie (am Beispiel Chakrabartys) ihren Machtanspruch, wenn es darum geht „Europa zu provinzialisieren“, insbesondere, wenn gegen politische wie theoretische Dominanzen gedeutet wird. Das richtet sich gegen den „aggressiv säkularen akademischen Diskurs“, wobei darin durchaus eigene Ansprüche sichtbar werden. Mit Asad zu zeigen, dass Kategorien wie Säkularisierung und Religion in Herrschaftsstrukturen eingelagert sind, um Herrschaftskritik zu betreiben, ist selber nicht machtfrei zu denken – wie die Deutungsmachtanalyse vertritt. Dennaouis Aufmerksamkeit richtet sich mit besonderer Kompetenz auf die arabischen Kontexte, in denen islamische Tradition und säkulare Kultur zu versöhnen gesucht wurde. Der ‚Arabische Frühling‘ zeige vehement, wie dringlich eine neue (plurale) Verhältnisbestimmung von Religion und säkularer (?) Kulturen sei, und zwar nicht unter der „Hegemonie universalistischer Ideen“, sondern pluraler, „um andere Geschichten erzählen zu können“ (womit der Deutungscharakter der entsprechenden Theoriearbeit merklich wird). Wenn

Dennaoui mit Peter Wagner Modernität als eine „deutende Beziehung zur Welt“ konzeptualisiert, dürften für die Weiterentwicklung dessen der Deutungscharakter und die Deutungsmachtfragen von besonderer Relevanz sein.

Rebekka Klein (Systematische Theologie, Halle) untersucht in ihrem Beitrag „Säkularisierung als Ideologie“ „Claude Leforts alternatives Deutungsmuster der Moderne“. Dazu erörtert sie den „Einfluss des Deutungsmusters der Säkularisierung auf die Wahrnehmung und Rezeption der politischen Philosophie Claude Leforts“, um zu zeigen, wie er diesen Zuschreibungen entgegen eine „die Säkularisierungsthese kritisch hinterfragende Deutung der politischen Moderne“ entwickelt. An verschiedenen Lefort-Rezeptionen tritt deren Deutungscharakter zutage, wenn sie seine Demokratietheorie entweder als modernistisch und fortschrittlich (Oliver Marchart) oder skeptischer als tragisch (Øjvind Larsen) deuten. Leforts theoretische Grundfigur des ‚leeren Orts der Macht‘ sei *nicht* als Fortschrittskategorie, sondern als eine Figur der Ambivalenz der Moderne zu deuten. Das führt Klein zunächst an Leforts Deutung der Französischen Revolution aus. Mit Michelet ist er der Ansicht (deutend), die Entzauberung der Monarchie sei verfehlt worden, weil mit der Enthauptung Ludwigs XVI. das „[erotisch-politische] Sprachregister“ wiederbelebt wurde. Anders formuliert: Obwohl der Monarch starb, lebte das monarchische Deutungsmuster, absolute Macht könne real existieren und dauerhaft bestehen, fort und wurde auf die neuen Institutionen übertragen. Die Eigendynamik eines Deutungsmusters erweist hier seine Deutungsmacht. Daher, so Klein mit Lefort, sei auch ein „Umkippen der Demokratie“ in totalitäre Ideologie stets möglich. Seine Geschichtshermeneutik ist, wie Klein zeigt, nicht teleologisch verfasst, um die Notwendigkeit der Demokratie zu erweisen, sondern zielt auf ein „Verständnis ihrer geschichtlichen Kontingenz“ und ihren Charakter als fallibles Experiment.

Gegen die etablierte Deutung als Säkularisierung(sfortschritt) entwickle Lefort ein alternatives Deutungsmuster der Demokratie, das „Theologisch-Politische“ – allerdings nicht wie Schmitt als religiöse Fundierung, sondern als „Macht *ohne* religiöse Grundlage“. Unter Voraussetzung der Trennung von Politik und Religion schlägt er mit Merleau-Ponty die Deutungsfigur des Chiasmus vor, um die Beziehung des Differenten zu denken.

Das entfaltet Klein näher mit Leforts Dantedeutung. In dessen ‚Monarchia‘ sei bereits politisches Gemeinwesen unabhängig von der Macht der Kirche entworfen. Zugleich aber greifen Politisches und Theologisches in der säkularen (!) Politik stets ineinander (chiastisch). Der König sei das Bild eines mystischen Körpers der Macht in Form einer „christlich-politische[n] Idee der *humanitas*“. Darin sei gut humanistisch die „Souveränität der Vernunft“ letztlich herrschend. (Ob allerdings dieser

Humanismus Levinas' Kritik standhielte? Und ob dieser Vernunft ‚das Theologische‘ etwas zu sagen hätte?).

Über Lefort hinausgehend klärt Klein, wie der Chiasmus des Theologisch-Politischen zum Säkularisierungsmuster ins Verhältnis zu setzen sei. 1. Lefort gehe gegenüber der modernen Ausdifferenzierung(stheorie) von einer fortwirkenden Deutungsmacht des Theologischen aus, wenn er in der Moderne „weiterhin ein theologisch-politisches Formationsprinzip prägend“ sieht. 2. In der Demokratie sei neben dem revolutionären stets ein ideologisches Element präsent, ein ‚Glaube‘ (als belief system denkbar). 3. Demgegenüber sei Leforts Arbeit Ideologiekritik an Figuren des Imaginären, die Repräsentiertes und Repräsentation zu identifizieren neigen. Dagegen entwerfe er ein ‚negatives Imaginäres‘ (mit Isolde Charim), ohne eine reine Bildlosigkeit zu behaupten. 4. Anders als in der Säkularisierungsthese werde die Ambivalenz der modernen Demokratie erst durch den Chiasmus des Theologisch-Politischen lesbar und auch kritisierbar. In Bezug auf den Beitrag von Dennaoui zu den multiple und postcolonial modernities lässt sich Kleins Aufnahme von Lefort als theologische Weiterführung verstehen: Die Ausdifferenzierungsthese mit ihrem Pluralismus (und der noch latenten Säkularisierungsthese) wird überschritten im Zeichen einer näheren Verhältnisbestimmung in Form von Chiasmen (genauer bestimmten Kopplungen). Darin ist zudem die legitime und ambivalente Präsenz des Theologischen denkbar, was für die Frage der Deutungsmacht in demokratischen ‚belief-systems‘ relevant bleibt.

Ferdinando G. Menga (Philosophie und Systematische Theologie, Tübingen) behandelt „Säkularisierung und die aporetischen Schicksale der modernen Demokratie. Rechts- und politisch-philosophische Überlegungen zur Versuchung einer Strategie der Immanenz“. In Differenz zu einer teleologischen Modernisierungstheorie (der Säkularisierung) verfolgt Menga einen lateralen Zugang zu den Aporien der demokratischen Moderne, und zwar im Fokus auf den *pouvoir constituant*. Dieses Arkanum politischer und juridischer Theorie bildet *das* Deutungsmuster moderner Demokratien, in dem Menga konstitutive Aporien aufspürt und einer Neudeutung unterzieht. Drei Grundfiguren unterzieht er dazu einer fundamentalen Revision, die Entdeckung der Kontingenz, den Primat des Politischen und die demokratische Strukturierung des politischen Raumes. ‚Modern‘ ist die Perspektive darauf, indem die ontologisch-metaphysische Weltordnung weggebrochen sei, die eine substantielle Fundierung bot. Kontingenz markiert diesen Bruch, oder mit Lefort, die Auflösung des Vertrauens in ein *principium inconcussum*. Indem der *pouvoir constituant* nicht mehr metaphysisch grundiert werden könne, werden heteronome oder übernatürliche Prinzipien obsolet. Dann aber trete die konstitutive Aporie zutage: der Ort der Macht sei „das Unbestimmbare und Unsubstantivierbare *par excellence*“, nie siche-

rer Besitz, sondern offener Spieleinsatz. Die Macht des *pouvoir constituant* könne weder vorausgesetzt, noch aus sich selber herausgesetzt werden. Die „radikal kontingente und plurale Stiftung des Wir“ führt vor die Alternative, Einheit entweder vorzusetzen oder in der Dynamik kollektiver Interaktion entstehen zu sehen. Die Moderne wird so doppelgesichtig: einerseits der Raum einer Endlichkeit der Erfahrung, andererseits mit einer Urverdrängung der Kontingenz belastet. Menga sucht daher nach einer „Antwort auf die Frage nach dem kontingenten und pluralen Fundament des *pouvoir constituant*“ – die er in einer phänomenologisch-dekonstruktiven Analyse zu geben sucht. Das Problem der Selbst-Gründung des *pouvoir constituant* führe für gewöhnlich in eine Verheimlichung der Kontingenz wie der Aporetik dieser Gründung. Dagegen müsse die Gründung eines Wir von eben diesem Wir ausgehen, ohne es metaphysisch oder prä-modern bereits vorzusetzen. Hier liege eine Unterbrechung vor, eine „Selbst-Unverfügbarkeit“, die den sozialen Raum aus einem Zwischenraum entstehen lasse. Das konstitutive Wir beginne ‚anderswo‘, wie Menga im Sinne von Bernhard Waldenfels ‚Antwortlichkeit‘ formuliert. Das zu begreifen werde möglich durch die Dynamik der „ursprünglichen Repräsentation“ als einer „wahren Urvermittlung“. Damit ist nicht ein prämoderner Repräsentationsbegriff aufgerufen, sondern eine Medialität (Vermittlung) in sozialer Interaktion, die ursprünglich Repräsentation sei ohne vorausgesetzte Unmittelbarkeit. Menga nennt das ‚präfigurative Repräsentation‘ ohne Prä-Existenz vor der Repräsentation. Die paradoxe Zeitlichkeit dieser Deutung des *pouvoir constituant* begreift Menga mit Levinas’ ‚Nachträglichkeit des Vorgängigen‘, einer Repräsentation, die die Kollektivität schaffe in retroaktiver Gründung. „Das Wir geht von außerhalb seiner selbst aus, um sich zu konstituieren: eine paradoxe Form der Transzendenz im Herzen des Gründungsaktes, eine Selbst-Transzendenz“. Damit wird auch eine *andere* Form von Transzendenz und Heteronomie (als die im Autonomiemodell abgewiesene) denkbar. Heteronomie und Repräsentation so zu identifizieren, dass beide abgewiesen werden in einer (idem) Autonomie, verkennt die ursprüngliche Repräsentation. Menga führt diese Grundfigur letztlich in Levinas’ Denken weiter, in dem Repräsentation als ebenso nachträgliche wie ursprüngliche Bedingung von Sozialität begriffen werde, oder mit dessen Worten „Die Idee des Unendlichen ist die soziale Beziehung.“

Hans Vorländer (Politikwissenschaft, Dresden) erörtert „Die Deutungsmacht des Religiösen in Transzendenzdiskursen“. Dazu unterscheidet er zunächst grundlegend das Religiöse als Form und die Religion als Inhalt und System von Glauben, um überhaupt den Ort bestimmen zu können, „an dem Religion deutungsmächtig wird oder ohne Belang ist“. Denn eine Generalisierung ‚des Religiösen‘ (wie bei Durkheim), lasse diese Form ununterscheidbar werden. Andererseits führe das „Prokrustesbett“

des Säkularisierungsmusters zu einer Marginalisierung von Religion, die sich gleichwohl in vielen anderen, nichtkirchlichen Kontexten erneut zeige. Dieser „Deutungsgewinn des Religiösen“ gebe aber keinen Aufschluss über „die Deutungsmacht des Glaubenssystems Religion“. Hier zeigt sich die Relevanz von Vorländers einleitender Unterscheidung (auch wenn man fragen kann, ob hier die Rede von ‚Form und Inhalt‘ das trifft, was er im Blick hat. Wäre möglicherweise auch von type und token zu sprechen? Oder von Struktur und Vollzügen?).

Vorländer rekurriert zur Präzisierung auf den Transzendenzbegriff, der zunächst ubiquitär auftritt, vom Bergwandern über die Kunst bis zur Liebe und auratischen Marken wie Apple. Hier wird semantisch als religiös kodiert, was nicht originär religiöse Phänomene seien. Auch Luhmanns Leitdifferenz, Kommunikation religiös zu nennen, die „Immanentes unter dem Gesichtspunkt der Transzendenz betrachtet“, erweist Vorländer als unterkomplex. Denn damit würden die komplexen Mechanismen und Praktiken der Überschreitungsvorgänge unterdifferenziert. Auch Luckmanns Unterscheidung von kleinen, mittleren und großen Transendenzen mit der Kopplung von Religion und Transzendenz verstelle den Blick für die Unterschiede religiöser und nicht-religiöser Transzendenzvorstellungen. Erst im näheren Blick auf die Symbolisierungs- und Medienpraktiken werde hier genauer zu unterscheiden möglich. Sei Religion doch nur eine der möglichen Transzendenzkonstruktionen, die in Konkurrenz zu anderen stehe.

In analytischer Perspektive identifiziert Vorländer als Eigenart *religiöser* Transzendenzkonstruktionen den Umgang mit Unverfügbarkeiten, die ihrerseits auf „Prozessen der Unverfügbarmachung“ beruhen (die sc. als Latenz geschützt und invisibilisiert werden). Im spezifischen Sinne von Religion und ihrer Deutungsmacht sei demnach dort zu sprechen, wo symbolische Systeme der „Unverfügbarkeitsbewältigung“ am Werk seien, die ihrerseits in Konkurrenz stehen „auf dem Markt der Unverfügbarkeitsbewältigungsangebote“ (vgl. Birger Priddats Beitrag in diesem Band). Mit Friedrich Kambartel spricht Vorländer hier von Religion als „Kultur unseres Verhaltens zum Unverfügbaren“. Dass diese Grenze des Unverfügbaren in stetiger Verhandlung und Verschiebung begriffen ist, zeigt sich permanent. Damit markiert Vorländer einen besonderen Ort der Deutungsmachtkonflikte in und um Religion in ihren Geschichten. Wenn schließlich mit Tocqueville angedeutet wird, Funktion der Religion sei, „dem Menschen zu untersagen, alles zu tun, was ihm möglich erscheint“, würde sie damit allerdings recht einseitig festgelegt auf Rückzugsgefechte gegenüber der Allverfügbarkeitsdynamik der Moderne. So ist die Konsequenz klar, „dass die Deutungsmacht der Religion beständig abnimmt“, was indes in diesem vielleicht zu einseitigen Präjudiz begründet sein könnte. – Hier wäre eine agonale Geschichte der Religion in Erinnerung zu rufen, die der Verfügbarmachung durch Entzauberung der Welt (Gen 1), der Verfügbarmachung durch Fall und prekäre Frei-

heit (Gen 3 und 4), der Ermächtigung durch die Bundesschlüsse bis zur ‚christlichen Freiheit‘ als besonders qualifizierter Form der Freiheit zur Dienstbarkeit etc. Kurzum: Religion ist nicht nur eine treibende Kraft der Verfügbarkeitsexpansion, sondern eine dynamische Form der Verhandlung und Balancierung des ‚Un/Verfügbaren‘. Dann stünde es um ihre Deutungsmacht vielleicht doch nicht ganz so dunkel.

Birger P. Priddat (Ökonomie und Philosophie, Witten/Herdecke) handelt von „religious delivery. Ein neuer Ansatz zur ‚economics of religion‘. Marktliche Interpretationen von Religion“, also von der ökonomischen Deutung von Religion und den damit erwartbaren Deutungsmachtkonflikten zwischen Selbst- und Fremddeutung von Religion. Die ‚marktliche Interpretation von Religion‘ sei nicht als Verlust der *religiositas* zu verstehen, sondern als hypermoderne Rezeptionsform in einem neuen Medium. Das Religiöse wird so als Transaktion gedeutet, in der das transzendente Gut als spekulatives Derivat gehandelt werde. Der Glaube an diese Transaktion konstituiere diesen Markt, der sich dann als ein ‚belief system‘ darstellt. So zu deuten sei aber keine ‚theologiefreie‘ Analytik, sondern konzipiere ‚Glauben‘ als rational-vergleichenden Wahlakt. Daher fragt Priddat nach den Glaubenskonzepten solcher Deutung, dem daraus folgenden Impact für den Glauben, näherhin: „Welche Deutungsmacht hat eine marktliche Interpretation des Glaubens für den Glauben“?

Zunächst werden „wettbewerbferne Glaubensarenen“ dargestellt, d.h. religiöse Institutionen (mit Douglass C. North und Richard Sosis). Eine spezifische *Marktökonomie* komme erst durch die ‚Realia‘ des Glaubens ins Spiel: Indem Glaube ‚fiktive Gewissheiten‘ erzeuge wie ein himmlisches Erlösungsversprechen als „Kompensationstheorem“ für die Leiden in der Welt (ob dieses Deutungsmuster von Glaube und dem Versprechen einer Kompensation ‚im Himmel‘ z.B. im Protestantismus anerkannt würde, wäre zu prüfen). Priddat spricht hier von ‚Alltags- oder Ersatztheologien‘ (bzw. ‚folk theology‘), um gegenüber der offiziellen eine Selbstdeutung religiöser Marktagenten zu skizzieren. So werde geopfert (Zeit, Geld etc.), um religiöse Güter zu erhalten. „Im Marktmodus des Religiösen wird die Kommunikation des Glaubens über Zahlungen bewirtschaftet.“ Es sei besonders die hypermoderne Religiosität, die dergestalt marktförmig werde, um „identitätskonstitutive Komplementaritätsobjekte“ zu handeln und so neue Akzeptanz und Aufmerksamkeit zu erreichen. Durch diese Güter würden Zweifel und Ambiguitäten durch marktförmige ‚Glaubensartikel‘ kompensiert. Was hypermodern verschärft wird, betreffe alle religiösen Institutionen bzw. Organisationen, die sich in einem durch freie Anbieter konstituierten Wettbewerbsmarkt befänden. Das nennt Priddat den „market-turn“, durch den sich auch der Glaube verändere, indem er zur losen Koppelung durch „social signaling“ werde: Erwerb von symbolischen Gütern (Zeichen) werde zur Form des Glaubensakts. Der Markt wird zu einer

stärker dominierenden Instanz aller Vergleiche und Kopplungen. „Anstatt moralisch, religiös, sozial zu sein, reicht der Kauf dafür legitimierter Güter, um sich entsprechend ausweisen zu können.“ Aber anscheinend gilt diese Generalisierung des Marktmediums nur, wenn „wir aber von den religiösen Institutionen abstrahieren“ (damit wären *zwei* Deutungsmuster mit entsprechenden Deutungsmachtkonflikten im Spiel). Wenn aber die starke These zur Unausweichlichkeit des Marktmediums gelten soll, ist es nur konsequent, wenn Priddat folgert, dass auch die klassischen Kirchen sich dieser „Form der Leistungserfüllung“ nicht werden verschließen können. Dabei wird zur (konfliktiven) „Pointe“ der Analyse, die „anstrengungslose Form des Glaubens“, der über Zahlungen agiert, ohne existentiell praktiziert werden zu müssen. Man will relativ unmittelbare Gewissheit religiöser ‚Lieferung‘.

So wie der Erlösungsaspekt der Religion prägend gewesen sei für die Genese des modernen Kapitalismus, ist im Gegenzug dazu heute die Gewöhnung an Märkte zur Deutungsmacht über das Religiöse geworden. Hier notiert Priddat die Forschungsfrage, ob sich hypermoderne Religion *nur* im Modus des Marktes neu formieren könne. Aufgrund der Unsicherheit hypermoderner Individuen werde Religiosität optionalisiert in einer Weise, der sich auch die Kirchen nicht entziehen können. Sie seien längst von der Dynamik erfasst, „*das Religiöse/der Glaube muss Nutzen bringen ohne Wartevorbehalt*“. Grundlegend für dieses Deutungsmuster sei das ‚transzendente Gut‘, das von fiktionaler Gewissheit durch Verfahren konstituiert werde: kraft der Zahlung dafür gelte es als real. Ohne Leistungsgewissheit wäre das reines *gambling*; aber der Glaube gebe die Zuversicht, dass die Marktüblichkeit der Leistung aufgrund von Zahlung auch hier gelte (marktkulturell ausgebildetes Vertrauen wird auf die ‚transzendenten Güter‘ übertragen). Priddat zufolge zahle man für die Fiktion, bedient zu werden. „Die Transaktion übernimmt die Funktion religiöser Ritualität“. Das hieße dann aber auch, dass ein Glaube zweiter Ordnung grundlegend werde: Glaube an dieses Marktmuster, in dem Gott kraft der Transaktion an den Gläubigen gebunden werde. ‚Gott‘ ist in diesem Feld nur der Name für ein breites Spektrum an ‚Spiritualität‘.

Priddats hypermoderne Deutung zeigt damit eine Deutungsmacht als -wirkung auf das Verständnis des Glaubens – und das Selbstverständnis der Gläubigen? Wieweit diese Deutung ‚gilt‘ oder ‚trifft‘, wäre ihrerseits nur in einem Deutungskonflikt auszutragen, in dem andere Deutungen ins Spiel kommen müssten.

Sabine Jarosch (Theologie/Religionswissenschaft, Rostock) erörtert unter dem Titel „Radikale Pluralität vs. universalistische Großtheorie – Debatten in der Befreiungstheologie heute“. Ausgehend von dem von Ivan Petrella 2005 herausgegebenen Band ‚Latin American Liberation Theology. The Next Generation‘ stellt Jarosch zwei konträre Positionen dar, die von Nelson Maldonado-Torres und Manuel Mejido. Damit geht es

exemplarisch um die Differenz zweier Strömungen, der von Befreiungstheologien im Plural und einer universalen Befreiungstheologie. Dabei nennt Jarosch gegenwärtige Theorien des Politischen, die als Paulusexegese auftreten (Taubes, Badiou, Agamben, Žižek) und u.a. Einzug finden in die befreiungstheologischen Debatten. Sie urteilt: „Die teilweise enorme Popularität dieser zeitgenössischen Intellektuellen gibt m.E. eine nicht zu unterschätzende Antwort auf die Frage, wer heute das Sagen in Sachen Religion hat und zwar weit über einen christlich-theologischen Binnendiskurs hinaus.“

Zur Orientierung wird das Verhältnis von Postmoderne und Befreiungstheologie schematisiert dem Vorschlag von Kwok Pui-Lan folgend: als Zusammenarbeit, als Ablösung des Befreiungsparadigmas und als Kritik an der Postmoderne. Auf diesem Hintergrund referiert Jarosch den Ansatz von Mejido, der von Žižek herkommend die Pluralisierung von Befreiungstheologien kritisiert, darin einen Effekt der Postmoderne sieht und ‚nur noch hermeneutische Wissenschaft‘, aber nicht mehr soziale Veränderung erkennt. Jarosch analysiert seine Thesen kritisch und kommt zum Befund, dass seine Thesen schlichte Behauptungen bleiben. Mejidos Ansatz versteht die postmodern condition als Denkweise und kulturelle Form des Kapitalismus, wurzelnd im linguistic turn mit der Affirmation von Pluralität, Alterität und Differenz. Die postmoderne Denkweise pflege ein ‚bloß hermeneutisches Wissenschaftsverständnis‘, womit der Kapitalismus ‚naturalisiert‘ werde. Dagegen gelte es die ‚Metaerzählung der Befreiung‘ aufrechtzuerhalten.

Maldonado-Torres dagegen kritisiert Žižek, dessen ‚neo-orientalistische‘ Sicht das Besondere der Befreiungstheologie aufhebe und in ‚alte christliche Vorurteile zurückfalle‘. Das Universale werde exklusivistisch verfasst und die vermeintlich höchste Religion des Christentums mit der westlichen Zivilisation Europas identifiziert. Dagegen gelte es von den „Kämpfen und Forderungen der Frauen, Schwarzen und Indigenen in den Peripherien des Amerikas“ zu lernen. Die Befreiungstheologie der „christlichen Frauen und People of Color“ seien ebenso aufzunehmen wie „Ethnic, Gender und Sexuality Studies“, und schließlich hätte die Befreiungstheologie „to sit, listen and learn“. Gegen eine Rekolonialisierung gehe es um Dekolonialisierung des Denkens in einer radikalen Diversität, näherhin um eine Pluralität, die einen universalen Horizont nicht aufgebe.

Zur Erläuterung dieses Programms geht Jarosch auf Laclau ein, um eine Alternative zur Alternative von Universalismus und Partikularismus zu suchen. Anhand von Laclaus Typologie historischer Konstellationen des Verhältnisses in Antike, Christentum und Moderne, gelten diese alle als gescheitert, weil sie das Universale nur als ein dominant gewordenes Partikulares vertreten hätten. Der Bezug auf das Universale sei zwar unumgänglich, aber nicht als abstractum, sondern ausgehend von einem Partikularen, das eine Äquivalenzkette von Forderungen bilde, um eine

‚emanzipatorische Hegemonie‘ zu erringen. Jaroschs Fazit lautet: „Keine Universalität ohne radikale Pluralität“. Das Kriterium für emanzipatorische Hegemonie sei, „für eine Ausweitung des Universalen, also der Menschenrechte“ zu kämpfen.

Hanna Reichel (Systematische Theologie, Halle) handelt von „All/Macht/Wissen. ‚Politische Theologie‘ als Zwei-Wege-Deutungsmodell in der Überwachungsgesellschaft“. Sie geht aus von den komplementären Thesen Carl Schmitts und Jan Assmanns zum Verhältnis politischer und theologischer Begriffe. Ihre kombinatorische These ist daran anschließend, dass Deutungen weltlicher Macht im Lichte theologischer Konzepte stehen und umgekehrt Gottesbilder ihre Plausibilität aus Erfahrungshorizonten weltlicher Macht beziehen. Dieses ‚Zwei-Wege-Deutungsmodell‘ erörtert sie anhand der ‚Überwachungsgesellschaft‘, deren Metaphern theo-politische Konzepte seien wie das All-sehende Auge, der Große Andere oder das Panoptikum. Das Konzept der Deutungsmacht aufnehmend geht sie auf Foucaults These der wechselseitigen Konstitution von Macht und Wissen zurück, um zunächst den Problemhorizont zu skizzieren, die gegenwärtige Form der ‚Überwachungsgesellschaft‘. Nach 9/11 herrsche eine „Politik der Angst im Namen von Sicherheit und eine Politik der Diskriminierung und Entrechtung im Namen der Freiheit“. Bestimmt werde die Überwachungsgesellschaft von Vorstellungen der Allwissenheit, Vorhersehung und Sichtbarkeit des Individuums für höhere Mächte (ist diese These schon Deutung in theologischer Perspektive?). Das Internet der Dinge, ‚Quantified Self‘, ‚Big Data‘ etc. führen in eine Welt algorithmenbasierten Wissens. Reichel fragt dazu: „Ist der Mensch mehr als die Summe seiner Daten, wenn die Summe seiner Daten mehr ist, als sein Selbstbewusstsein erfasst?“

Die politische Theologie dieser Überwachungsgesellschaft führt sie auf die Panoptikumsmetapher zurück, also auf Bentham, die dem allsehenden Auge Gottes ähnele, wie es in Boschs Sieben Todsünden dargestellt werde (beruht diese Ähnlichkeit auf theologischer Deutung?). Diese Metapher wird mit Foucault entfaltet als Übergang von Souveränitäts- zu Disziplinargesellschaften als ‚Panoptismus‘ und mit Didier Bigo als „Bann-Optikum“, in dem Algorithmen die Ausschließungen regulieren. Im Anschluß an Byung-Chul Han wird dieses Szenario von Reichel als „Dataismus“ gedeutet, in dem ein „Datenwahn“ zu einem „neuen Glauben“ führe, der letztlich nihilistisch sei, wenn Narzissmus statt Nächstenliebe herrsche. Diese theologische Deutung des Politischen führt Reichel weiter in eine politische Deutung des Theologischen. Anhand eines Videos der ‚Fellowship Church‘ zeigt sie, wie die ‚Drohne‘ bildgebend wird um Gottes Allgegenwart und Allwissenheit zu deuten. Diese befremdliche Übernahme von Militärtechnik zur Deutung Gottes provoziert Reichels kritische Rückfragen, etwa ob die Deutungen Gottes „möglicherweise mehr über uns“ aussagen als über Gott. Der Ausblick

geht auf eine Untersuchung der Grundbegriffe politischer Theologie, um sie einer theologischen Kritik „zu unterwerfen“.

Reiner Anselm (Systematische Theologie und Ethik, München) schreibt über „Ich glaube. Der Einzelne und die Kirche im Zeitalter der Authentizität“. Charles Taylor habe exemplarisch in ‚A Secular Age‘ das „Zeitalter der Authentizität“ nach 1945 diagnostiziert, in dem jeder seinem eigenen Weg der Spiritualität folge. Damit schwinde die Bedeutung von Religionsorganisationen, weil Spiritualität und Gesellschaft entkoppelt würden. Dieser Befund, so Anselm, treffe aber für Deutschland nicht zu. Denn der Rückgang der Kirchenbindung gehe nicht mit einem Autoritätsverlust der Kirchen einher. Wie das zu deuten sei, ist strittig, wie sich im Deutungskonflikt von Traugott Jähnichen und Thies Gundlach zeige. Beide deuten die Ergebnisse der fünften KMU deutlich divergent: Gundlach zufolge zehren privates und öffentliches Christentum von Vergewisserungsressourcen, die nur seitens des kirchlichen Christentums zu sichern seien. Jähnichen hingegen insistiert auf der tragenden Bedeutung des öffentlichen Christentums, von dem das individuelle wie das kirchliche zehre. Der mehrdeutige Befund sei, so Anselm, dass trotz Auseinanderdriftens der Christentümer die Aufmerksamkeit für die öffentlich artikulierte Religion konstant sei, auch wenn die Vermittlungsinstanzen massiv in der Krise seien. Der Rückzug der persönlichen Frömmigkeit führe in eine „sprachlose Innerlichkeit“ (so die kritische Pointe des ‚Ich glaube‘). Auch wenn (mit der Säkularisierungsthese) öffentliche und private Religion entkoppelt seien, sei (gegen die Säkularisierungsthese) damit kein Abnehmen der Relevanz der öffentlichen festzustellen. Dem entspricht die von Anselm dargelegte akzeptierte öffentliche Präsenz des Christentums. Den Kirchen werde offenbar zugetraut, nicht vom spezifischen Lehrgehalt dominiert, sondern als Repräsentanten einer ethisch-humanen Kultur aufzutreten und darin einen common sense verkörpern zu können. Zugleich werde durch die vermehrte Sichtbarkeit von Religionsdifferenzen im öffentlichen Raum auch der individuellen Religiosität wachsende Aufmerksamkeit zuteil.

Allerdings korreliere die Aufmerksamkeit für das Christentum im öffentlichen Raum nicht mit einer entsprechenden Akzeptanz von dessen Organisationen. Das sieht Anselm in der strikten Individualisierung von Glaubensüberzeugungen begründet, die als je individueller Produktionsprozess einer Bricolage-Religiosität verfasst sei. Dadurch aber laufe das individuelle Christentum in eine „Authentizitätsfalle“, d.h. in eine Sprachlosigkeit, für die Kommunikationsgemeinschaften überflüssig würden (wenn nicht sogar hinderlich?). Diese Entkopplung einer öffentlichen Deutungsmacht des Christentums und einer sprachlos werdenden individuellen Frömmigkeit versteht Anselm als durchaus verträglich miteinander. Wenn der Kirche keine Bedeutung für die Artikulation des eigenen Glaubens zugemessen werde, kann sie auch als öffentliche Stim-

me anerkannt werden, ohne diese Verlautbarungen selber zu ratifizieren. (Erwägenswert wäre darüber hinaus, ob die Sprachlosigkeit der möglichst reinen Authentizität eine Privatisierung der Deutungskompetenz bedeutet, die final zur Deutungsinkompetenz führt: Privatisierung der Deutungsmacht über den eigenen Glauben führt in Deutungsohnmacht als Sprachlosigkeit? Führt dann die Emphase individueller Selbstdeutung letztlich in eine Privatsprachenaporie?).

Die Herausforderung für Kirche und Theologie sieht Anselm nicht darin, die entkoppelten Christentümer wieder zur Deckung zu bringen, also öffentliche Verlautbarung und individuelle Selbstdeutung zu vereinen, was nur Vereinnahmung heißen würde. Vielmehr seien diese Ausdifferenzierungen zu erhalten und stattdessen „Übersetzungsinstanzen zwischen der öffentlichen Artikulation des Christentums und den privaten Glaubensüberzeugungen“ zu entwickeln. Solche Übersetzungen stellten neue, lose und vor allem wandelbare Koppelungen dar, die die gegenseitige Anschlussfähigkeit bei gleichzeitiger Anerkennung der Unterschiedenheit garantieren. Anselm argumentiert hier mit der ‚rezeptiven Struktur‘ individuellen Glaubens (oben mit Nassehi indes auf dessen freier Produktion). Dann wird begründbar, warum der individuelle Glaube solche Übersetzungen braucht, mehr noch: „dass andere mich religiös ansprechen“. Im Grunde *bedarf* dann der individuelle Glaube der Theologie ebenso wie der Kirche als ‚Wortmächte‘ oder ‚Deutungsmächte‘, nicht zur Über-, sondern zur Ermächtigung der individuellen Selbstdeutung, die auf soziale und historisch gesättigte Deutungsmuster angewiesen bleibt (aufgrund ihrer ‚rezeptiven Struktur‘). Die damit begründete ‚Vermittlungsaufgabe‘ bedürfe stabiler Organisationen, also auch der Kirchen, ohne die das öffentliche wie private Christentum „seine Kraft“ verlöre. Andernfalls drohe ein „‚Locked-in-Syndrom‘ religiöser Sprachlosigkeit“.

Martina Kumlehn (Religionspädagogik, Rostock) handelt von „Rhetorik und Religionspädagogik“, näherhin von „Reden lernen im Spannungsfeld von religiöser Rede und deutungsmachtsensibler Rede über Religion“. Auf dem Hintergrund diverser ‚turns‘ geht sie aus von der Beobachtung, dass der ‚rhetoric turn‘ in der Religionspädagogik kaum rezipiert wurde, sachlich aber sehr einschlägig ist. Das entfaltet sie in drei Schritten: 1. Um ‚Deutungskompetenz‘ zu fassen, werden religiöse Bildungsprozesse rhetorisch reflektiert; 2. Dafür ist die Metapher im Kontext des ‚vor Augen malens‘ relevant für die religiöse Selbst- und Weltdeutung; und 3. werden Formen des Redehandeln von Lehrenden und Lernenden als Elemente unterrichtlicher Kommunikation erörtert.

Von Schleiermachers ‚Reden über die Religion‘ aus zeigt sie, wie sich die religiöse Rhetorik als Antirhetorik inszeniert, ähnlich den Propheten. Schleiermacher lässt dabei die Rhetorik konstitutiv werden, sofern „alle Mittheilung der Religion nicht anders als rhetorisch sein kann“.

Religion dränge in die „deutende Rede“, verdichtet Kumlehn, aufgrund der Darstellungskultur der Religion und der Intention, die andere von der Lebensdienlichkeit der eigenen Wahrheitsgewissheit zu überzeugen in Werben und Plausibilisieren. Hier setzt die religiöse Rede auf Wortmacht. Das gelte auch für religiöse Kommunikation „in bildender Absicht“. Das führt Kumlehn in hermeneutischer Perspektive weiter, wie sich exemplarisch in den Topoi der „Wirkmacht des Schöpferwortes“, der „Kraft der Benennung in der Weltaneignung“, der Inkarnationsmetapher oder u.a. auch der Verführungskraft des Wortes in der Sündenfallerzählung zeige. Die Rhetorizität des Christentums ist daher so unhintergebar wie auch tragend und tragfähig in religiöser Kommunikation. Für Bildungskontexte ist daher die „Ausbildung einer religiösen Sprach- und Ausdruckskompetenz“ eminent relevant, die ebenso rhetorische wie Deutungskompetenz ist. Das Berliner Kompetenzmodell weiterführend folgert Kumlehn daher, dass zur hermeneutischen eine rhetorische Kompetenz tritt (analytisch wie praktisch). Im Zeigen und Deuten gehe es um die Einübung einer Selbsttätigkeit, das Gezeigte ‚wieder zu zeigen‘, nicht ohne Imagination und die Wagnisse, die damit einhergehen.

Exemplarisch dafür sind „Metaphern und Gleichnisse als Seh- und Sprechschule“. Dazu greift Kumlehn auf Ricoeurs Metapherntheorie zurück (trotz deren problematischer Verkürzung dessen, was ‚Rhetorik‘ zu nennen ist), um die Metaphern in ihrer epistemisch-heuristischen Funktion zu begreifen. Sie entwerfen neue Möglichkeiten von Existenz, die sie vor Augen führen und so zu einem innovativen ‚Sehen-als‘ einladen. Ebendies sei für Bildungskontexte relevant, wenn nicht nur *über* Religion zu reden ist, sondern in das „Proprium religiöser Rede“ eingeführt werden solle. Dass dann die Rhetorik vertieft wird auf ihre epistemologischen Grundlagen, ist zugleich eine Vertiefung der Pädagogik.

Für die Religionspädagogik entwickelt Kumlehn ein Deutungsmodell, in dem Lehrende und Lernende in einer chiasmischen Oratorrolle begriffen werden. Sei mit Blumenberg der Evidenzmangel die rhetorische Urszene, Rhetorik daher Evidenzerzeugungstechnik, bleibe die Differenz von selbst und anderem dabei unvergesslich. In der Rede und Gegenrede sei die Dialogrhetorik maßgebend, in der die Rollen wechseln. Das wird religionspädagogisch brisant im konfessionellen Religionsunterricht insbesondere mit Konfessionslosen. Gelte es doch einerseits zu ‚überreden‘, sich probeweise auf Selbst- und Weltdeutungen einzulassen und sich über die Plausibilität derselben zu verständigen. Dabei sei ‚Evidenzmangel‘ nicht als Defizit misszuverstehen, sondern als kreative Herausforderung. Letztlich zielt Kumlehn damit auf eine Weiterführung Schleiermachers in einer chiasmischen „Verschränkung von religiöser Rede und der Rede über Religion“, für die hermeneutische *und* rhetorische Kompetenzen unerlässlich sind. Deutungskompetenz zu erwerben, um etwas Sagen zu können, heißt dann auch, Reden, Sagen, Sprechen lernen im Hören auf den Anderen (vgl. dazu den Beitrag von Burkhard Liebsch).

Jens Wolff (Systematische Theologie und Religionsphilosophie, Rostock) beschäftigt sich mit dem Verhältnis von „Rhetorik und/oder Religion? Mimesis und Originalität beim späten Klopstock“, wie es in seinem Werk ‚Die deutsche Gelehrtenrepublik‘ (1774) entwickelt wird. Der späte Text steht meistens im Schatten des Erstlingswerks ‚Der Messias‘. Während die *Messiade* einen hochrhetorisierten Christozentrismus als religiöse Mythopoesie inszeniert, simuliert und dramatisiert, ist die ‚Gelehrtenrepublik‘ gänzlich christologiefrei. Goethe lobte Klopstocks Text als singular. Damit wird, meint Wolff, überspielt, dass es vor Klopstock dreißig bis vierzig Gelehrtenrepubliken gab. Sie gingen unter – dann nur noch Experten und Spezialisten bekannt. Dies beleuchtete und erarbeitete nicht zuletzt Johann Heinrich Gottlob Justi in ‚Die Beschaffenheit und Verfassung der Republik der Gelehrten‘ († 1771). Welche politische Organisationsform gibt sich die Gelehrtenrepublik? Zunächst haben ihre Mitglieder, wie Klopstock hervorhebt, Standesbewusstsein. Es drückt sich in der Zugehörigkeit zu Zünften aus. Klopstocks Spätschrift knüpft hier an die alte Bedeutung der barocken *nobilitas litteraria* an, die sich von der *adligen*, durch Geburt erworbenen *nobilitas generis* unterscheidet. Dennoch ist seine Konzeption nicht schlichtes Abbild einer stratifizierten Barockgesellschaft ohne Mobilität zwischen den Schichten. Schichtwechsel ist gebunden an eine auf positiven Gesetzen beruhende Rechtsordnung. Sie ist nicht identisch mit einer bestimmten politischen Regierungsform wie Monarchie, Diktatur, Oligarchie, Gerontokratie oder Demokratie.

Der Gelehrtenrepublik wohnt Klopstock zufolge vor allem ein anarchisches Element inne. Riskantes Denken und Schreiben entzieht sich der Regelhaftigkeit. Die Grundsätze der sich auf Landtagen versammelnden Gelehrtenrepublik werden mit Klopstock denn auch wie folgt beschrieben: „Wir haben gar keine. Dieß bringt uns nicht wenig Nachteil“.

Dennoch glaubt Klopstock innerhalb der Gelehrtenrepublik an die Deutungsmacht der Rhetorik. Er fordert, jeder Schreibende müsse sich teleologisch vom Tier über den Sklaven zum Freien entwickeln. Dieses rhetorische Disziplinierungsprogramm zielt auf die Elaboriertheit von Sprache. Klopstocks ‚Innovation‘ besteht darin, dass er hochmimetisch im Bezug auf die antike Rhetorik ist, sich aber zugleich mimesiskritisch auf sie bezieht. Er orientiert die Rhetorik lebensweltlich und bestimmt ihre Aktualität anthropologisch. Gleichzeitig nimmt er im eigenen Schreiben Abschied von einer rhetorischen Logik der Repräsentation, wie Wolff herausarbeitet. Klopstocks Satire ist eine Transformation der antiken Redekunst in eine eigene Rhetorik-Theorie. Er kritisiert die Imitation anderer Autoren als schlechten Stil. Gleichzeitig verwendet er antike Rhetorik-Konzepte wie *imitatio*, *dissimulatio* und *inventio*. Wolffs Beitrag bietet dann exkursartig eine Untersuchung der Rhetorik des Aristoteles, die um die ‚kanonische‘ Trias von Ethos, Logos und Pathos kreist. Er hebt hervor, dass Phantasie bei Aristoteles im rhetorischen Sys-

tem eine nur untergeordnete Rolle spielt (anders in seinen psychologischen Schriften). Spuren der aristotelischen Rhetorik finden sich auch bei Klopstock, jedoch lediglich als *dissimulatio*, d.h. als unmarkierte Referenz. Expliziter ist sein Bezug auf Charles Rollin, den Quintilian-Spezialisten zwischen Barock und Aufklärung. Er war einer der Hauptrepräsentanten einer ‚Renaissance‘ von Rhetorik und Religion in Frankreich. Der Klopstock-Freund und spätere Kieler Professor Carl Friedrich Kramer betonte ähnlich, dass er eine deutliche Affinität zwischen Quintilian und Klopstock wahrnehme.

Mit ‚Religion und Rhetorik‘ tritt bei Klopstock ein textuelles Paradox zutage: Er verwendet christozentrische Rhetorik in seinem Versepos ‚Der Messias‘ – aber sein Spätwerk ‚Die deutsche Gelehrtenrepublik‘ bietet überraschenderweise eine Rhetorik-Theorie, die ganz ohne christologischen Rahmen auskommt. Dieses riskante Dichten des Spätwerks entzieht sich sc. nicht gänzlich der Analyse. Es kann aber kaum erschöpfend geklärt werden, welche Motive den Dichter bewogen haben könnten, die Sakralaura hymnisch-christologischer Dichtungssprache zu transzendieren und im Spätwerk eine nüchterne Rhetorik- und Medientheorie zu entwickeln: zwischen *Mimesis*, Originalität und Satire.

Kurt Röttgers (Philosophie, Hagen) entwickelt in seinem Beitrag „Eine modaltheoretische Interpretation von Allmacht“. Zunächst zeigt er, wie theologische Konzepte politische Konsequenzen haben, besonders der Allmachtsbegriff als Modell gebend für ein politisches Souveränitätskonzept der *potentia absoluta*: „Der Souverän als Kopie Gottes“. Zur Orientierung entfaltet er ein kritisches Panoptikum der wichtigsten Macht-Theorien. Vor allem die Versionen des handlungstheoretischen Machtbegriffs werden kritisch vorgeführt, um dagegen eine Modaltheorie der Macht zu profilieren.

Handlungstheoretisch wird Macht noch unter dem Einfluss der Substanzmetaphysiken konzipiert, die den Ursprung der Macht in einem handlungsmächtigen Subjekt oder ‚dem Menschen‘ verorten, sei es Gott, Kaiser, Papst oder das autonome Subjekt. Dafür stehe paradigmatisch Max Weber (dessen Ansatz zum modalen Verständnis hier ungenutzt scheint). Für die anthropologische Grundierung der Machttheorie steht Volker Gerhardt. Auf die Systemtheorie (Luhmann), Konsensstheorie (Arendt) und Dispositivtheorie (Foucault) der Macht geht Röttgers (hier) nicht näher ein. Die Kritik der Handlungstheorie argumentiert mit dem Problem, dass im Handeln nur Wirkungen, nie aber die Ursachen im ‚Inneren der Subjekte‘ beobachtet werden können. Dann werden Effekte der Durchsetzungen ‚handlungsmetaphysisch‘ auf eine vorgängige Macht im Subjekt zurückgeführt.

Dass die Kausalität Ausnahmen kennt, ist für Röttgers mittelalterlich grundiert. Gott als *potentia absoluta* konnte die Ordnung legitim durchbrechen (der Teufel auch, aber nur illegitim). Die entsprechenden All-

machtsaporien entstünden allerdings nur, wenn Allmacht handlungstheoretisch konzipiert sei. Ein ‚Allmacht-Inhaber‘ sei letztlich ohnmächtig. Dieses Paradox gelte auch noch für den Volksouverän, der „gar nicht allmächtig“ sei.

Röttgers eigenes Konzept entfaltet er in zwei Stufen. Zunächst zeigt er, wie der Modalbegriff der Macht handlungstheoretisch begründet werden könne, was aber unzureichend bleibe. Macht als Handlungskontinuitätssicherung ergebe sich, wenn actus als potentia modalisiert werde. Handlungen werden in Macht zu Möglichkeiten von Handlungen modalisiert, was Erwartungsstabilisierung ermögliche. Maximale Macht wäre dann, nicht mehr zu handeln, sondern nur handeln zu lassen durch Repräsentationen, in denen der Machthaber abwesend bleibe (damit scheint das Handlungsmodell noch leitend zu bleiben, allerdings medial überschritten).

Die weiterführende Modaltheorie der Macht wird von Röttgers medial konzipiert. „Heute glaube ich“, so Röttgers, dass in Sozialtheorien „vom Zwischen, vom Medium“ auszugehen sei, „durch das erst die Positionen im kommunikativen Text des Sozialen bestimmt werden können“. Macht ist dann die modale Relation „zwischen und nicht bei oder in Menschen“. Sie ist medialer Möglichkeitsraum, in dem Macht Mitte, nicht nur Mittel sei. Subjekte seien daher nicht der Ursprung der Macht, sondern eines ihrer Effekte, durch Macht normativ generiert. Dann wird die Frage entscheidend, welche „Vermittlungsweisen“ auftreten können in der Machtverlagerung. Machtsteigerung sei Steigerung der Asymmetrie (im sozialen Text) und Allmacht daher maximale Asymmetrie, „absolute Monologizität“, was sc. problematisch werde.

Deutungsmacht versteht Röttgers als genuin medial entfaltet, was er an der neuzeitlichen Geschichte der Betrugstheorie exemplifiziert. Er begreift Deutungsmacht allerdings vor allem als Definitionsmacht der Begriffe (womit er die Weiterführung der Definitionsmacht durch Deutungsmacht ausklammert). Deutungs-Allmacht sei dementsprechend eine sozial perverse Form der Monologizität, etwa in der Definition von Terroristen als „hinausdefinierte Subjekte“. Solche Allmacht laufe ins Leere. Dagegen seien Deutungsmacht-Konflikte wünschenswert als ein Mehrebenenspiel zwischen Monologismus und Relativismus. Religiosität im Sinne des frühen Schleiermacher oder Schlegels unterlaufe solche Tendenzen zur Deutungs-Allmacht im unendlichen Gespräch oder Symphilosophieren. Wenn Kommunikation als Medium der Religion und ihre Sozialgestalt in freier Geselligkeit gesehen wird, gilt Röttgers Schleiermachers Religionsbegriff als „das subversive Modell einer deutungs(all)macht-freien Organisation des Sozialen“.

Daniel Witte (Soziologie, Bonn), „Die Deutung von der Macht her denken – Zwei konkurrierende Konzepte von ‚pouvoir symbolique‘, oder: Bourdieu und die Hermeneutik“, erörtert kontrastierend Bourdieu und

das Konzept der Deutungsmacht, letztlich aus der Perspektive Bourdieus mit kritischen und weiterführenden Anfragen an die Deutungsmachtanalyse und -hermeneutik.

Grundlegend ist zunächst seine Darstellung Bourdieus und dessen Theorie symbolischer Gewalt (wobei auffällig ist, dass Macht und Gewalt anscheinend austauschbar verwendet werden). Der herrschaftssoziologische Ansatz wird im Kontext der Pädagogik wie der Herrschaft entfaltet mit der Rückfrage, ob Herrschaft primär macht- oder sinnförmig verfasst sei. Bourdieu lässt das explizit offen, auch wenn er es implizit durchaus mit Präferenz für den Machtprimat beantwortet. Wenn Machtkämpfe stets auch Kämpfe um legitimen Sinn seien, wird diese Präferenz deutlich, die Differenz indes sinnvoll gewahrt. Insbesondere die feldtheoretisch konzipierte ‚doxa‘ mit der ‚Unhinterfragbarkeit doxischer Überzeugungen‘ ist für die ‚Magie des Sozialen‘ in Sprechakten und Wahrnehmungen erhellend, besonders für eine Deutungsmachthermeneutik (wobei die Nähe zu den rhetorischen Traditionen beiderseits relevant wird). Ob indes die Strukturen einer doxa stets in ihrer historischen Gewordenheit als *Gemachtheit* zu begreifen sind, nicht zuletzt, wenn wir stets mehr unsere Kontingenzen als unsere Praktiken wären? Benennungen bis zu Heiligsprechungen (und Berufungen an prominente Orte) werden von Bourdieu sprachsoziologisch ausdifferenziert. Solche Sprachmacht etwa als Benennungsmacht wird stets „von der Macht der *Position* her“ begriffen. Das ist plausibel als *relationales* Konzept Macht, aber doch unselbstverständlich, sofern damit immer schon auf die Macht als vorgängig gegebene Position rekurriert wird. Wird damit ein Zirkel der Präsupposition invisibilisiert? Witte wird zeigen, dass die Feldtheorie darauf Antwort geben kann.

Zuvor und dazwischen entwickelt Witte mit Bourdieu so gewichtige wie weiterführende Anfragen an das Konzept der Deutungsmacht. Im Kern kreisen sie um die These, Deutungsmachthermeneutik sei zwar *Neuorientierung* der Hermeneutik, aber eben doch (nur?) der Hermeneutik. Das ist allerdings doppelt präzisierungsbedürftig: Einerseits wäre das, was ‚Hermeneutik‘ zu nennen wäre, damit nicht von etablierten Vorverständnissen vorherzubestimmen (schon gar nicht von ‚Gadamer‘, wenn die Konstanzer Traditionen Blumenbergs etc. zu berücksichtigen wären). Andererseits ist Deutungsmachtanalyse (historisch, sozial, strukturell) eine Horizontüberschreitung der Hermeneutik, die deswegen nicht als exklusive Basistheorie von Deutungsmacht dienen kann. Hier führt Bourdieu hilfreich weiter (Luhmann allerdings auch). In dem Sinne ist Wittes weiterer Einwand auch gewiss aufzunehmen: Geht man von Kommunikation aus, werden exklusive Auszeichnungen deiktischer Praktiken unnötig. Wenn allerdings die Zwiefältigkeit von Sagen und Zeigen als Grundformen der Kommunikation aufgefasst werden, wird die Differenz geringer, als es (ihm) scheint. Zeigen ist zunächst eine merkliche Horzonterweiterung hermeneutischer Fixierung auf das Sa-

gen, sowie der diskurstheoretischen Fixierungen eben auf den Diskurs oder grammatologisch auf das Gramma. Insofern ist Zeigen der Hinweis einer bild- und medienwissenschaftlichen Weitung des Blicks und der Methoden. Von daher ist auch Wittes nächster Einwand nur treffend: Im Zeigen steckt immer ein Verbergen bzw. Nicht-Zeigen (was bildwissenschaftlich geklärt ist). So ist auch phänomenologisch gesehen Wittes Hinweis auf Wahrnehmung und deren Prägung durch Schemata triftig. Als Frage bleibt wohl auch angemessenerweise offen, ob Deutung(s-macht) von Anerkennung abhängig bleibt oder wie Witte mit Bourdieu erwägt, Deutungsmacht „gerade dann wirkt, wenn sie *nicht* anerkannt, sondern [...] *verkannt* wird“. Ruft man mit Sagen und Zeigen exemplarisch Wittgenstein in Erinnerung, ist das einer Deutung *Folgen* eine Form der Anerkennung – oder doch der Verkennung? Oder wird die Differenz hier durchlässig? Phänomenologisch wäre es der ‚Normalfall‘ der Selbstverständlichkeit einer Deutung, in der Anerkennung und Verkennung ununterscheidbar werden können.

Als soziologisch gewichtiger Einwand gilt gewiss, dass die Vermittlung von Handlung und Struktur, die im Deutungsmachtkonzept gesucht wird, keineswegs gesichert ist. Sicher ist allerdings, dass nicht ‚erst Praxis dann sekundär Struktur‘ berücksichtigt wird. Wenn Macht *modal und medial* begriffen wird (von der Tradition der *potentia* und der Modaltheorie), dann wird sie *nicht* basal handlungslogisch begriffen (vgl. dazu auch den Beitrag von Kurt Röttgers). Modaltheoretisch können konzeptuell zumindest Handlung und Struktur vermittelt werden (als Ermöglichung, Verunmöglichung etc.). Das könnte womöglich auch eine sachliche Nähe zur Feldtheorie sein, die nicht mit Modalisierungen, sondern Kräften und Vektoren operiert. Machttheoretisch wäre die Feldtheorie zu befragen, ob sie nicht einem ‚physikalistischen‘ Verständnis (Feld, Kraft, Vektor) folgt, was durch ein modales Machtkonzept anders modelliert wird (vgl. darin auch Luhmann). Ob damit allerdings die so stabile Denkgewohnheit von Mikro vs. Makro etc. überwunden *wird*, ist eine offene Frage. Konzeptuell möglich wäre es jedenfalls.

Wenn Witte Bourdieus Feldtheorie präferiert, ist das angesichts von deren Leistungsfähigkeit so verständlich wie seinerseits befragbar. Denn die deutungsmachttheoretisch vertretene Eigendynamik von Medialität und Kommunikation würde feldtheoretisch auf stets vorgängige Feldstrukturen und -dynamiken reduziert. Das ist solange klärend und plausibel, als auf vorgängige Ordnungen oder Feldstrukturen rekurriert werden kann und soll. Für die Genese von Feldern indes dürfte die Eigendynamik der emergenten *Relationen* (Medien, Kommunikation) nicht auf Relate reduziert werden. Überhaupt die ‚Macht der Deutung‘ als different gegenüber einer ‚Macht zur Deutung‘ auffassen zu können, ist jedenfalls ein Wahrnehmungs- und Beschreibungsgewinn. Sollte der preisgegeben werden zugunsten einer quasi-transzendentalen Reduktion auf Feldstrukturen? Umgekehrt ist zur abwägenden Balancierung der beiden

Perspektiven die feldtheoretische Frage nach den sozialen Möglichkeitsbedingungen von Deutung (gerade modaltheoretisch) so notwendig wie weiterführend.

Kritisch gegenüber Bourdieu erörtert Witte schließlich sein gespaltenes Verhältnis zur Hermeneutik – wobei Hermeneutik erstaunlich fraglos auf Heidegger und Gadamer bezogen wird. Die Traditionen von Luther über Schleiermacher bis Ricoeur, oder von der Renaissance her über Blumenberg nach Konstanz und Münster beispielsweise bleiben für Bourdieu erstaunlich latent (warum nicht Ricoeur in dem Kontext?). Wenn Bourdieu ‚die Hermeneutik‘ kritisiert, ist das in den von Witte vorgeführten Aspekten nur plausibel, allerdings auch gängige (und etwas pauschale) Kritik. Deutlich interessanter ist sein doppelter Sinnbegriff: als ‚Spiel-Sinn‘ bzw. Sinn für soziale Spiele, sowie als feldinterner Sinn etwa für Wahrheitssuche am Ort der Wissenschaft. Damit kommt auch ein ‚objektiver Sinn‘ ins Spiel, der Akteuren apräsent bleibt in den verborgenen Ursachen und Folgen ihrer Praxis. Konzeptuell wie im Forschungsvollzug hat Bourdieu damit Sinn für hermeneutische Fragen. In dem Sinne wäre es eine komplementäre Forschungsaufgabe zu fragen, ob Deutungsmachtanalyse als Weiterführung der Feldanalysen brauchbar wäre (und umgekehrt).

Daniel Schulz (Politikwissenschaft, Dresden) entfaltet die „Gewaltenteilung im Symbolischen – Deutungsmacht in der Mischverfassung der Moderne“. Basal ist die These, dass Macht dort generiert werde, „wo über die Unterscheidung subjektiver Deutung und objektiver Wahrheit, zwischen *doxa* und *episteme* gehandelt wird“. Daher sei Wissen Macht, genauer monopolisiertes Wissen. Dafür bedarf es einer gesellschaftlichen Nachfrage und zugleich der Verknappung des Wissens. Das hatte Bourdieu bereits analysiert im Blick auf den Staat und seine Bildungsanstalten als Machtagenturen. Nur sei gerade diese staatssoziologische Zuspitzung auch eine Engführung, die für demokratische Verfassungsstaaten und globale, transnationale Strukturen nicht ohne weiteres zutreffend sei. Was für das republikanische Ordnungsdenken treffend sein mag, werde angesichts alternativer politischer Ordnungsmodelle fraglich. Das führt an die Grenzen von Bourdieus symbolischer Macht, die er in der Alternative von Monopolisierung und ‚Polyonomasie‘ konzipierte. Gerät das staatliche Monopol und ‚Metakapital‘ in eine Geltungskrise, wird es komplizierter angesichts eines zivilgesellschaftlichen ‚Polypols‘. (Hier wäre die Deutungsmacht von Religionen zu erörtern, etwa der individuellen, öffentlichen oder kirchlichen Christentümer). Zudem sei es mit Bourdieu nicht möglich, Verrechtlichungsprozesse als Freiheitsgewinn zu begreifen, sofern dem staatlichen Gewaltmonopol die symbolische Macht von Grundrechten entgegentreten könne.

Schulz erörtert daher näher die „Fragmentierung symbolischer Macht“. Die deliberative Demokratietheorie entwickelt im Ausgang

von Habermas exemplarisch bei Rainer Forst die Idee einer ‚Herrschaft der Gründe‘ bzw. der ‚Rechtfertigung‘ mit einem dezidierten ‚Recht auf Rechtfertigung‘. Dieses Projekt scheiterte aber, so Schulz, daran, dass hier diskursive Machtansprüche an eine normative Rationalitätsthese gekoppelt werden. ‚Durchsetzungsmacht‘ oder ‚Geltungsmacht‘ sei nur als ‚Überzeugungsmacht‘ denkbar, also als Durchsetzung gemäß epistemischer Kriterien der Einsichtsfähigkeit. Damit würden historische, soziale, kulturelle, institutionelle und ökonomische Faktoren unterbelichtet. Dagegen sei Michael Walzers Sphärentheorie der Gerechtigkeit normativ deutlich zurückhaltender, um die Autonomie differenzierter Geltungsräume und ihrer Narrative zu wahren. Hieran schließt Schulz (mit eigenem Deutungsinteresse) die Entwicklung der Ritter-Schule an, die der Fragmentierung symbolischer Machtpotentiale gerecht zu werden sucht, nicht mit einem starken Vernunftkonzept, sondern durch institutionelle Stabilisierung und Rückgriff auf einen Traditionsbegriff unter posttraditionalen Bedingungen. Schulz rekurriert hier v.a. auf Marquard (auch wenn wohl eher Blumenberg hier der Ideen- und Theoriegeber war). Das Modell mythischer Gewaltenteilung im Absoluten (vgl. Blumenbergs ‚Arbeit am Mythos‘) verhindert einerseits Letztdeutungspräventionen, andererseits werden christliche oder auch ästhetische Deutungen als Gegenspieler eines politischen Verfügbarkeitsglaubens anerkennungsfähig. Mit Lefort zeigt Schulz, wie die Machtteilung im Symbolischen demokratiethoretisch begründet ist. Die Trennung von Wissen und Macht entzieht dem politischen Prozess Letztbegründungsansprüche. Demokratie wird zum ‚Kreuzungspunkt divergierender Deutungskämpfe‘, die vom Staat nicht beherrscht, sondern moderiert werden. Ansprüche auf Letztverbindlichkeit oder Unverfügbarkeit seien daher ebenso konfliktiv wie ratifikationsbedürftig, auch die Ansprüche deutungsmächtiger Interpreten wie der Verfassungsgerichte. Mit Albrecht Koschorcks Narrationstheorie zeigt Schulz, wie die Narration als Deutungsmachterzeugung fungiert, und zwar nicht nur als Stabilisierung kraft Narration. In Abkehr von der Hegemonie der Masternarrative sei die Pluralisierung von Narrationen eine Balancierung sozialen Sinns und Gegensinns. Dabei vermag die Fragmentierung der Narrative gerade deswegen nachhaltiger zu stabilisieren, als hierarchische Masternarrative besonders anfällig für Krisen seien.

Ab- und abschließend erörtert Schulz forschungspragmatische Perspektiven des Deutungsmachtkonzepts. Er schlägt vor 1. Sphären von Deutungsmacht zu unterscheiden, da Deutungsmacht immer an Frames bzw. Geltungsräume gekoppelt sei. 2. sei Deutungsmacht nicht statisch, sondern prozesshaft zu denken in einem Kontinuum der Er- und Entmächtigung. 3. Die Akteure seien ‚Agenturen‘ der Deutungsmacht wie Rating-Agenturen, Verfassungsgerichte, Akademien etc. Erschlossen wird damit die Fragen nach „einer konstitutionellen Ordnung symbolischer Macht“: Zwischen Monopolisierungsansprüchen und Fragmenten-

tierungstendenzen sei die politische Ordnung als symbolische Ordnung zu begreifen, so wie Verfassung als Gestalt derselben. Die Verhältnisse von Deutungs- und Verfügungsmacht seien dann nicht auf einen Machtidealismus vs. -realismus zu reduzieren, sondern in ihren Verschränkungen zu analysieren.

Daniel Dayan (Soziologie und Medientheorie, Paris) handelt von „Event, fairground, epiphany. On news, events, and interpretation“. Im hiesigen Kontext formuliert, entfaltet Dayan eine Differenzialdiagnose und -theorie für die Deutungsmacht der Medien (i.e.S.) im Umgang mit Ereignissen. Einleitend entfaltet er dafür seinen Begriff des ‚event‘ (im Blick auf journalistische Praxis in Medienkontexten): ‚Event‘ unterscheidet er von ‚non-events‘, ‚actions‘ und ‚processes‘. Für ‚social events‘ sei ein ‚triggering incident‘ konstitutiv, auf das in verschiedener Weise geantwortet werden kann, wodurch etwas ein event werde. Im Besonderen sei die ‚media monstration of events‘ eine Identifikationspraxis, die in zweifacher Weise begriffen werden könne: entweder werden events als ‚epiphanies‘ und ‚emergence of the unknown‘ verstanden, oder aber als ‚collective performances‘, wenn events in einem ‚fairground‘ gehandelt werden. In der ersten Weise seien Medien Identifikatoren des Ereignisses, in der zweiten Schiedsrichter – in beiden aber seien sie interpretativ und damit als Deutungsmachtpraxis zu begreifen.

In seinem ersten Hauptteil wird dieser Begriff des Ereignisses in zwei Gegebenheitsweisen differenziert als ‚appearance‘ und als ‚monstration‘. Jemand oder etwas erscheint anderen, d.h. ‚events appear‘, wie in Kunst oder Religion (wobei in beiden beides auftritt). Ereignisse erscheinen nicht nur, sie werden auch gezeigt, was Dayan ‚monstration‘ nennt. Dadurch differenziert sich der Ereignisbegriff bis in eine Äquivokation: zwei Realitäten, die denselben Namen teilen. Das erscheinende Ereignis sei ‚disorder‘, ein Außerordentliches, das in den Zeigepraktiken der monstration zum ‚monstrated event‘ werde, eine ‚form of order‘. Das entfaltet Dayan (mit Robin Wagner-Pacifici) als Biographie von Ereignissen: Was zunächst challenge, disturbance und scandal sei, werde medial übersetzt, oder anders: Ein rohes werde zum gekochten Ereignis. Im Zuge der monstration werde das Ereignis also identifiziert, geordnet, gezähmt, wofür Situationen und Protagonisten identifiziert werden müssen etc. Wie fallibel dieser Prozess ist, zeigt er an mehrdeutigen Beispielen, in denen die Deutungsmacht medialer Selektion und Präparation von Ereignissen deutlich wird. Wie mit deren Mehrdeutigkeit umgegangen werde, zeigt sich in einer ‚television trope‘ (der Kontiguität entsprechend), die Dayan ‚and, meanwhile‘ nennt, wenn diverse Ereignisse mit einem ‚währenddessen‘ gereiht und überblendet werden. „Agglomerating or dissociating events involves a considerable power [...]“. Hier wird die Medienhermeneutik zugleich zur Kritik mit normativen, ethischen Implikationen. Einerseits werden Medienformate wie Nachrichten zum pädagogischen

Theater in didaktischer Funktion. Andererseits fragt Dayan kritisch nach *anderen* Formatierungen und erinnert an Artaud's ‚Theater der Grausamkeit‘, in der eine ‚emergence of the unexpected‘ möglich werde, ein ‚theatre of epiphanies‘.

In seinem zweiten Hauptteil ‚Exploring the fairground‘ fragt Dayan daher nach der Möglichkeit von Ereignissen zu erscheinen: ‚How can an event appear?‘ (diesseits und quer zu seiner monstration). Dafür geht er auf Roland Barthes Schriften zum Ereignis zurück mit der Frage, wie ein Ereignis ‚geschrieben‘ werden könne. Im Unterschied zur Historiographie der Könige erinnert er mit Barthes an die ‚polygraphy‘, in der sich eine Erzählung selbst entwickle. Für Barthes seien drei Schreibpraktiken im Umgang mit dem Ereignis leitend: speech, symbol, and violence. Robin Wagner-Pacificis politische Semiotik hingegen unterscheidet anders: ‚performative‘, ‚representational‘ und ‚demonstrative elements‘. Nur, so fragt Dayan anhand der Terroranschläge in Paris 2015 zurück: Kann man ‚violence‘ aus einer politischen Semiotik ausklammern? Auf dem öffentlichen ‚fairground‘ würden Medien stets dreifach intervenieren, indem sie stets zugleich ‚inside players and outside displayers‘ seien und daher mit dem Ereignis interagieren. Sie intervenieren durch ‚accompaniment‘, ‚substitution‘ und ‚emphasis‘, so Dayan. Darin werde die vermeintlich scharfe Grenze zur Fiktion durchlässig, die als ‚normative wish‘ fungiere, aber nicht deskriptiv durchgehalten werde.

Gleichwohl insistiert Dayan darauf, dass Ereignisse nicht in der ‚collective performance‘ aufgehen, sondern von den Antworten und monstrations unterschieden werden müssen etwa als ‚sudden emergence of new realities‘. Seine Unterscheidung von ‚triggering epiphany‘ und ‚collective response‘ ist in diesem Sinne hermeneutisch-kritisch oder phänomenologisch, als sie die Differenz, Alterität und Infinität des Ereignisses gegenüber seinen Inszenierungen markiert. Gegenüber einem ‚dogmatic positivism‘ (der den Deutungscharakter der monstrations ignoriere) und gegenüber einem ‚dogmatic subjectivism‘ (der die ‚substantial reality‘ von Ereignissen negiere) plädiert Dayan für einen dritten Weg, den er ‚dialogic‘ nennt: „a third approach in which an event is neither intelligible without interpretation, nor a phantasmagoria interpretable at will; in which the identification of events is neither self-evident, nor a mere manifestation of power“. Damit wird die Deutungsmacht der Medienpraktiken erkannt und anerkannt, andererseits aber das ‚Andere‘ der Deutung nicht verkannt, sondern als ebenso deutungsproduktiv wie deutungsdifferent begriffen.

Burkhard Liebsch (Philosophie, Bochum), „Das Sagen haben‘ und die An-Archie menschlicher Rede“ behandelt „Deutungsmachtkonflikte in der Angelegenheit menschlicher Reproduktion und Generativität – unter dem Druck der *life sciences*“. Er setzt ein mit Levinas' (hegelkritischer) Differenz von Sagen und Gesagtem, dem gegenüber das Sagen als

„An-Archie“ erscheint, als unverfügbar und dem Zugriff wie der Macht entzogen. Daher sei es auch unmöglich ‚in Sachen Religion‘ überhaupt ‚das Sagen‘ zu haben. Gerade Religion müsse „jeglichen Anspruch, in der ‚Sache‘ oder sogar *über* sie ‚das Sagen‘ zu haben, scheitern lassen“, auch wenn genau dies immer wieder versucht wurde. (Hier sei nur geantwortet und zurückgefragt, dass ‚das Sagen haben‘ nicht als eine Macht-ergreifung allein zu verstehen ist, sondern auch eine prekäre Exposition meinen kann, in der man das Wort ergreift und das Sagen hat – oder vom Sagen ‚gehabt wird‘, wie die Propheten wider Willen. Die Frage wäre hier auch, welche Macht in der ‚An-Archie‘ des Sagens am Werk sein könnte.) Das führt Liebsch zur grundsätzlichen Skepsis, ob es überhaupt möglich sei, das Sagen zu haben, was für die Macht(ansprüche) über das Sagen einleuchtet, für die prekäre Position des Sagens indes nicht zwingend ist. Im Besonderen verdichtet sich diese Unmöglichkeit im Blick auf die Deutung ‚des Lebens‘. Erscheinen doch die life sciences als diejenigen Instanzen, die in Sachen Leben das Sagen haben und zugeschrieben bekommen. Die Fraglichkeit des Lebens *als* Leben aber lasse jeden gleich (in)kompetent wirken. Statt das Sagen zu haben (oder zu präntendieren), gehe es vielmehr darum, sich im Hören der Rede Anderer auszusetzen, um Sensibilität. Dass menschliches Leben stets von Anderen her und auf sie hin sich vollziehe, sei in den life sciences kaum im Blick. Diese Unverfügbarkeit (wie die ‚An-Archie‘ des Sagens) würde verkannt und man verliere das Hören, wenn man ‚das Sagen‘ haben wolle.

Zur hermeneutischen Differenzierung erörtert Liebsch, was es heißt, „*nichts* bzw. *etwas* zu sagen oder *das Sagen* zu haben“. Das Sagen haben und *wirklich* etwas zu sagen haben trete oft genug auseinander, und nur idealiter einmal zusammen, wobei *wirklich* etwas zu sagen haben sachlich oder als soziale Position aufgefasst werden kann. Die Anmaßung, das Sagen zu haben, heißt dann, andere hätten nichts zu sagen, wie Liebsch auch im Blick auf pädagogische Institutionen notiert (vgl. den Beitrag von Martina Kumlehn). Gegen die Präntention, die Grenzen des Sagbaren zu bestimmen, lasse die Anarchie der Rede es zu, dass sich dessen Bedingungen verschieben können, wie im ‚Dissens‘ (i.S. Jacques Rancières). Das rührt an die prekäre Erfahrung von Betroffenen, etwas zu sagen zu haben, ohne gehört zu werden. Sofern die diachrone Alterität des Lebens von der Biologie nicht begriffen werden könnte, wie könnte sie dann das Sagen über ‚das Leben‘ haben? „Kann in dieser Sache *überhaupt jemand* ‚das Sagen‘ haben?“ – ist seine skeptische Grundfrage. In diese ‚Irre‘ führt die hyperbolische Wendung ‚das Sagen zu haben‘.

Fokussiert auf die Frage der Generativität, die von der Biologie als Reproduktion begriffen wird, bearbeitet Liebsch auf einer Ebene die Deutungsmacht der Biowissenschaften, auf anderer Ebene die Deutungsmachttheorie, im Besonderen, ob hier ein „Umdenken der Agonalität“ angebracht sei. Zunächst wird die Macht eines Verstehens reflektiert und der Disziplin der Hermeneutik, die traditionell machtvorgessen

erscheint. Von Nietzsche über die Debatten um Hermeneutik und Kritik bis zu Foucault zeichnet Liebsch die Problemgeschichte des Verhältnisses von Hermeneutik und Macht(theorie) nach, um mittels eines *medialen* Machtbegriffs jedem Interpretieren einen Machtindex zuzuschreiben, ohne es auf einen ‚Willen zur Macht‘ zu reduzieren. Dann aber sei zu unterscheiden zwischen *Interpretationsmacht*konflikten und *Machtinterpretations*konflikten (wobei Deutungsmachtkonflikte sich auf erstere beziehen). Denn auch wenn jede Interpretation oder Gegen-Interpretation einen Machtaspekt habe, sei sie darauf weder zu reduzieren, noch müsse sie ihre eigene Durchsetzung anstrengen. Der „Verzicht auf hegemoniale Durchsetzung“ könnte „viel überzeugender“ sein.

Das sei nicht generell zu entscheiden, sondern in einem bestimmten Deutungsmachtkonflikt zu klären. Deswegen geht Liebsch zur Frage der ‚Generativität‘ über. Zunächst problematisiert er gravierend die Vorstellung einer ‚natürlichen‘ Generativität anhand der hermeneutischen Differenz des Verstehens von etwas als etwas. Besonders die Alterität der Gezeugten verweise das Verstehen hier auf die unvorhersehbaren Lebenswege eines „*künftigen Selbst*“, in der erst von Anderen her jemand selbst werde. Darin und nicht in einer ‚Fruchtbarkeit‘ liege „das Mindeste, was wir über die menschliche Generativität sagen können“ (und damit ein Sagen beanspruchen?). Die Naturalisierung als Normalisierung wird damit ebenso nachhaltig entselbstverständlich wie die biologische Reproduktionsmetaphorik mit den Vorstellungen von Optimierung und Technisierung. Nicht eine ‚natürliche‘ Generativität, sondern die „*Nachkommen*“ seien es, in denen sich der „Sinn einer Generativität“ erst nachträglich zeige. Gegenüber der Deutungsmacht eines biologisch-epistemischen Dispositivs sei jede Erkenntnis des Lebens den vorgängigen Interpretationen des Lebens *als* Leben verdankt. Dafür kultiviert Liebsch eine „*neuartige Fraglichkeit*“ derselben (womit eine ‚an-archische‘ Intervention gegenüber einer dominanten Deutungsmacht riskiert wird). Seine Position ist: „Leben im Übergang von Anderen her und auf Andere hin, das zwischenzeitlich die Gestalt eines individuellen Selbst annimmt; und zwar auf der Basis einer Nähe in geteiltem Leben“. Damit wird die ‚Ankunft‘ eines Kindes als ebenso unverfügbar wie angewiesen auf „*gastliche Aufnahme*“ gedeutet (wobei die Machtkritik in diesen Deutungen merklich bleibt).

Die Macht der *life sciences* zeige sich, „weil sie auf Widerstand stoßen“, erklärt Liebsch. Solche Widerstände provoziert er, indem er Negationen entwirft gegen ein ‚reproduktives‘ Lebensverständnis. Vielmehr werden Dritte gezeugt als künftige Andere mit ihrer eigenen Diachronie. So zu sprechen provoziert aber auch Liebschs Frage (an sich), wie man sagen könne, Generativität sei *so* zu verstehen. Gegen Anmaßungen zu intervenieren, das Sagen zu haben, ist eines; ein anderes, darin *selber* wirklich etwas zu sagen und damit das Wort zu ergreifen. Alterität sei nur als ein „*an-ökonomisches Verhältnis zu ihr*“ zu denken, erklärt er – nicht

ohne deutlichen Anspruch. Nur fällt er sich treffend selber ins Wort, wenn die diachrone Alterität uns abverlange, „das ‚Sagen‘ aus der Hand zu geben“ (wobei das kein aktiv-transitives Geben sein dürfte).