

Philipp Stoellger

Zwischen Wortmacht und Machtwort: Rhetorik als Medium von Religion

1 Einleitung: Der Chiasmus von Rhetorik und Religion

Rhetorik ist längst wieder konsolidiert und etabliert als eigenständige Wissenschaft. In Deutschland war der Abschluss des *Historischen Wörterbuchs* nicht nur eine große Leistung, das ohnehin, sondern auch ein Ereignis mit symbolischer Qualität dafür. Die Solidität und für die Ewigkeit gemachte Selbstdarstellung und -entfaltung der akademischen Rhetorikforschung ist damit opulent sichtbar geworden. Rhetorik ist daher längst im Jenseits der einstigen Kontroversen um ihr Existenzrecht. Die Legitimität der Rhetorik ist geklärt – und die der Religion vermutlich auch. Beide können missbraucht werden oder sich selbst missbrauchen. Sie können so verzerrt werden, dass die Legitimitätsfrage wiederkehrt. Aber als kulturelle Formen in aller Vielfalt sind sie so unvermeidlich wie präsent *in vivo* wie *in vitro*, in den Wirklichkeiten, in denen wir leben, wie in den Wissenschaften, in denen wir forschen.

Erstaunlich ist hingegen und vielleicht ein Symptom eines Problems, dass ›Religion‹ kein Lemma im solennen *Historischen Wörterbuch* geworden ist. Rhetorik kann auf Religion verzichten, scheint es. Umgekehrt sicher nicht. Religion ohne Rhetorik ist undenkbar, und zwar sowohl *in vivo* als auch *in vitro*. In den einschlägigen Lexika der Theologie ist Rhetorik daher in der Regel ein gewichtiges Lemma. In der Religionspraxis, der Predigt vor allem, aber auch in Gebet, Gesang und sonstiger religiöser Rede ist Rhetorik omnipräsent, wie reflektiert auch immer. Daher ist Rhetorik auch nie absent gewesen in der Theologie. Denn in den philologischen, exegetischen, hermeneutischen und historischen Forschungen konnte man auf zumindest *passive* Rhetorikkompetenz nie verzichten. Dass praktische Theologie und Religionspädagogik auch *aktiver* Rhetorikkompetenzen bedürfen, versteht sich (fast) von selbst. Sofern zudem die systematische Theologie (in Dogmatik und Ethik) gegenwärtig in eigener Verantwortung zu sprechen hat, also eine Sprachschule und Stimmbildung theologischer Rede darstellt, wird auch sie nicht ohne aktive Rhetorikkompetenzen auskommen können.

So fraglos die Legitimität der Rhetorik mittlerweile wieder ist, ist auffällig zeitgleich auch die Religion wieder ›aktuell‹. Nur bewegen sich beide in ungeklärter Kontiguität und Kontinuität. Ihr Verhältnis ist so kompliziert wie explikationsbedürftig. So etabliert die Rhetorik mittlerweile wieder sein mag, sie befindet sich auch im Ausdifferenzierungsprozess der Wissenschaften wie der verschiedenen Rhetorikdiskurse. Die traditionell basale und quer durch die Wissenschaften präsente Relevanz der Rhetorik ist *nicht* wiedergekehrt. Religion ist auch wieder etabliert und als Thema

konsolidiert in den Wissenschaften, aber in ähnlicher Weise auch ein Objekt der Ausdifferenzierung, in höchst verschiedenen Wissenschaften thematisch und als Phänomen wohl noch komplexer als die Rhetorik. Kreuzt man Religion und Rhetorik in einem Band des *Jahrbuchs Rhetorik* hat man es mit *Chiasmen* zu tun, die beiderseits kaum absehbare Überschreitungen und Konsequenzen mit sich bringen können. Das wird sich in den folgenden Beiträgen so oder so zeigen. Doch zuvor seien einige heuristische Hinweise gegeben, um das Feld zu öffnen, zu sondieren und exemplarische Probleme zuzuspitzen.

2 Drei Konstellationen von Rhetorik und Religion

Chiasmen sind wechselseitig mehr oder weniger symmetrische Relationen, in denen zwei (oder mehr) Figuren konstituiert werden können. Rhetorik und Religion lassen sich in dieser Weise ins Verhältnis setzen, hypothetisch und heuristisch:

I. *Rhetorik und Religion sind eins*, wenn nicht sogar einerlei, wäre die erste These. Religion sei doch nichts als Rhetorik. So lautet eine religionskritische Version, die von der ›bloßen‹ Rhetorik auf die Nichtigkeit der Religion schliesse. Gilt Rhetorik als bloßes Wortspiel, kann Religion als eines ihrer Spielzüge gelten und damit jede Geltung bestritten werden. Selbst wenn man so gering die Rhetorik nicht schätzen würde, kann Religion *als* Rhetorik disqualifiziert werden. Als wäre Religion *nur* Wortmacherei und nichts dahinter.

Dass Rhetorik doch eigentlich nichtig sei, haltlos und leer, ist so banal wie wohlfeil. Es verkennt, dass noch solche Rhetorikkritik in Anspruch nimmt, was sie bestreitet. Dass man damit einem klassischen Fehlschluss aufsäße, ist kaum der Begründung bedürftig. Würde doch wie im Projektionsvorwurf von der Genese auf die Geltung geschlossen, hier dann auf die Nichtgeltung oder Geltungslosigkeit. Als könnte man durch die Kenntnis der Genese das in ihr Entstandene so aufklären, dass es zum Verschwinden gebracht würde. Aber wer würde schon von rhetorischen Liebesspielen wie dem *Hohen Lied* auf die Grund- und Geltungslosigkeit des so Umspielten schließen? Man müsste schon arg in die Destruktion verliebt sein, um so zu irren.

Religion und Rhetorik können aber auch eins sein, ohne miteinander alle Geltung und jedes Gewicht zu verlieren. Sind sie historisch doch seit jeher vermählt oder verschwistert: Beides sind Wortkünste, den einen leer, den anderen so voll und dicht, dass sich in diesen Worten der Sinn der Welt ausspricht, der Daseinssinn und mehr als das, der Sinn Gottes und des ewigen Lebens, wie es werden wird. Was sich so ausspricht, kann darin auch werden und bleiben, was es sein soll.

II. *Rhetorik und Religion sind zwei, zweierlei, die sauber auseinander zu halten sind*. Die Gegenthese zur destruktiven oder konstruktiven Einheit von Rhetorik und Religion liegt nur zu nahe: Der empirisch, historisch oder auch gelegentlich philosophisch und theologisch vorgebrachte Grundsatz *res, non verba!* kann auch heißen, *religio, non*

rhetorica! und vice versa *rhetorica, non religio!*. Die Rhetorik versteht sich *scilicet* nicht als Religion, auch nicht als deren Reflexion, sprich Theologie. Und umgekehrt würde wohl jede Religion sich mitnichten als Rhetorik verstehen. Kaum sind beide in ihrem konstruktiven Verhältnis in Berührung, stoßen sie einander wieder ab, um ihr Eigenes zu wahren und die Differenz zu schärfen: *veritas, non verba!* oder *verba, non veritas!* Aber kaum formuliert man so, wird merklich, dass Wahrheit ohne Worte sowenig denkbar ist wie Worte ohne Wahrheit, zumindest nicht ohne Wahrheitsanspruch. Die Differenz mag akademisch etabliert sein. Zu differenzieren ist auch angesichts von Gegenstand und Regeln, denen gefolgt wird. Aber das lässt sich am Phänomen nur solange durchhalten, wie die Berührungen und Kreuzungen beider wiederkehren. Eine Religion wie der lutherische Protestantismus jedenfalls könnte im Zeichen *sola scriptura* nicht lange auf Rhetorik verzichten. Als wäre der Protestantismus eine Schriftreligion, was er *scilicet nicht* ist. Denn er ist eine Wortreligion im Zeichen von *solo verbo* und *viva vox evangelii*.

III. Das Verhältnis von Rhetorik und Religion ist ein Drittes, eine Kreuzung von zweien, die eng verwandt sind, aber doch nicht eins, aber auch nicht nur zwei, sondern mehrfach miteinander verbunden, verkreuzt und verflochten: historisch ohnehin, wie die Rhetorik, wie die Religionsforschung weiß; empirisch in den Vollzügen ebenso, auch wenn hier eine *Asymmetrie* wiederkehrt: keine Religion ohne Rhetorik, aber manche Rhetorik ohne Religion. Sachlich oder systematisch ist daher von seiten der Religion(-stheorie) Rhetorikkompetenz notwendig, ebenso wie Bild- oder Medienkompetenz.

3 Rhetorik als Organon der Deutungsmacht

Rhetorik ist ein *Organon der Deutungsmacht*¹: Kulturtechnik des Sprachgebrauchs, um Sprache so zu gebrauchen, dass man nicht nur sagt, was man meint, sondern es möglichst so zu sagen vermag, dass es klar und deutlich wird, so klar und deutlich, dass die Hörer dem *folgen* können und mehr noch, sogar *folgen wollen*. Rhetorik ist die Ordnung der Worte, kraft der sie, wie technisch versiert oder kunstvoll verfertigt auch immer, Gehör finden sollen, gelegentlich sogar Gehorsam, in jedem Fall aber Glauben und Vertrauen. Denn sonst brauchte man weder zu sprechen noch zuzuhören, wenn man nicht im Grunde Glauben und Vertrauen wollte, als Sprecher wie als Hörer. Dieser ›Wille zum Glauben‹ macht das Wort mindestens so verführungstauglich wie das Bild und andere Medien. Aber er macht es auch glaubens- und vertrauensstauglich. Ohne diesen ›Willen‹, der im Grunde eher ein Begehren ist, ein spontanes Pathos dem Logos

1 Vgl. Philipp Stoellger, Rhetorik als Organon der Deutungsmacht – oder: Vom Nutzen und Nachteil der Rhetorik für die Religion, in: Gert Ueding / Georg Kalivoda (Hg.), Wege moderner Rhetorikforschung. Klassische Fundamente und interdisziplinäre Entwicklung, Berlin / Boston, 2014, 547–585, und dens. (Hg.), Deutungsmacht. Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten, Tübingen Siebeck, 2014.

gegenüber, wäre das Wort wertlos, Schall und Rauch. Auch das kann man vertreten, aber kaum tut man es, setzt man selbstwidersprüchlich auf das, was man bestreitet.

Rhetorik will glauben machen und manchmal sogar Glauben machen, es sei so, wie gesagt: Gott ist Mensch, Jesus der Christus, und Christ sei erstanden. Solch ungründig große Worte mögen mancherorts Sprachgewohnheit geworden sein. Sie sind und bleiben aber so außerordentlich, dass darin die Ordnung der Worte an ihre Grenzen stößt: Mag das Wort allein glauben machen, es sei so? Nichts einfacher als zu glauben, es sei doch allein der, von dem die Rede ist, der ›eigentlich‹ glauben lasse und Glauben mache. Nicht die Wortmacht sei es, sondern ein Machtwort – das wirksam sei letztlich nur durch seine Macht allein. Im Grunde wäre es die Macht ohne Worte, die hier wirke. Aber wie könnte sie ohne Worte wirken? Es mag verborgene Mächte geben, die wortlos wirken. Ein offenbarer Gott hingegen ist kein Gott ohne Worte. Gottes schlechthinnige Abhängigkeit vom Wort wäre die für manche empörende These, die sich ergibt, wenn Gott zur Sprache kommt. Die schlechthinnige Abhängigkeit des Wortes von seinem Verwender wäre die Gegenthese zur Beruhigung. Als wäre ein Sprecher der Herr der Worte. ›Sprachbeherrschung‹ ist solch ein sonderbarer Wechsel und auch Streit: Man meint die Sprache zu beherrschen und ist doch längst beherrscht von ihr. Macht über Worte ist allemal später als die Macht der Worte.

Was man der Sprache und dem Wort vielleicht noch zugestehen mag – nicht ohne Zweifel angesichts der visuellen Kulturen, in denen wir leben – wird der Rhetorik hingegen traditionell verweigert, zumindest ›aufklärungstraditionell‹. Als wäre man über Rhetorik doch endlich hinweg. Solch ein naiver Schlummer mag den allzu Aufgeklärten gegönnt sein. Wer aber die Rhetorik als Verwandte der Hermeneutik kennt, wer zudem mit einer Religion des Wortes zu tun hat und auch wer aus historischer Distanz die Kulturgeschichten erforscht, wird auf Rhetorik nicht verzichten können und wollen, sei es als Analysemedium, sei es als unvermeidliche Form der Praxis des eigenen Redens und Schreibens.

Rhetorik ist *in vivo* die Kunst und Gestaltung des Sprachgebrauchs; *in vitro* das Organon zu deren Analyse – und daher in beiderlei Hinsicht unvermeidlich und unerlässlich. Wer meint, darauf verzichten zu können, würde auf ›Messer und Gabel‹ verzichten, auf die Umgangsformen im Sprachgebrauch. Diese ›technische‹ Auffassung von Rhetorik mag den Einwand provozieren, es gelte doch vor allem natürliche Sprache natürlich zu gebrauchen. Und schon wäre man in Rhetorik verstrickt, indem man den Topos des Natürlichen gegenüber dem Künstlichen aufriefe, um daraus rhetorisches Kapital zu schlagen – *rhetorisches* Kapital, das man von symbolischem und sozialem Kapital Bourdieus unterscheiden sollte. Denn zur Eigenart des *rhetorischen* gehört, *kraft der Worte* im Sprachgebrauch erzeugt zu werden, und nicht durch vorgängig gesicherte Machtposition disponiert zu sein. Auch wenn ein Herrscher seine Reden publizieren mag unter dem Titel ›Merkel Macht Worte‹, sind darum die Worte und deren Gestalt als Rede längst nicht schon ›mächtig‹, geschweige denn gelungen und anerkannt. Es gibt Machtworte, die aber deutlich von Wortmacht zu unterscheiden sind. Dass beides koinzidiert, mag sein. Dass hier eine signifikante Inkongruenz herrscht, dürfte die Regel sein, von der auszugehen sein dürfte.

Von Macht zu reden, Deutungsmacht zumal, provoziert schnell eine Hermeneutik des Machtverdachts – vorschnell. Denn kraft der Rhetorik vermag selbst ein Apostel *solo verbo* zu zeigen, was Sache ist und was von ihr zu sagen sei. Wer die Kraft der Rede recht zu gebrauchen weiß, beherrscht diese Kraft und ›hat‹ damit Macht, ›vor Augen zu malen‹: so zum Beispiel Christus als den Gekreuzigten in der Rede kraft der Rede real gegenwärtig werden zu lassen, wie es Paulus zumindest beanspruchte. Daher ist Rhetorik auch das Organon religiöser Rede, vor allem einer Religion der *viva vox*, wie es das Christentum ist. Rhetorik und Religion begegnen sich in dem Fokus des wirksamen Wortes – und damit dem Deutungsmachtanspruch der Rede, auch der religiösen.

Gorgias' These *logos dynastes megas estin*² (»Rede ist ein großer Machthaber«) trifft ins Zentrum des Verhältnisses von Rhetorik und Religion – und scheint zugleich ein konstruktives Verhältnis zu untergraben mit dem vermeintlichen Willen zur Macht in der Rede. Wer allerdings solch einer Hermeneutik des Verdachts gegen die Rhetorik folgt, verkennt, dass gerade das bloße Wort vermag, Gewalt durch Rede zu ersetzen, also auf Wortmacht zu vertrauen statt nur auf Macht und ihr Machtwort. *Sine vi, sed verbo* lässt daher nach der Relevanz der Rhetorik für die Religion fragen (und umgekehrt). In Zeiten gewaltsamer Konflikte, in der Religion als Legitimationsmittel missbraucht wird, sollte die Rede als Alternative zur Gewalt nicht unterschätzt werden. Rhetorik ist kein Gewaltmedium, sondern Medienpraxis der Verständigung mit anderen, nicht gleich der Überwältigung, sondern der kommunikativen Überredung und Überzeugung. Dass damit auch ein Verhältnis von Rhetorik und *Politik* klärungsbedürftig wird, dürfte deutlich sein – ist aber hier (leider) nicht eigens zum Thema zu machen.

4 Vertrauen auf das Wort

Wer Rhetorik sagt, muss sich letztlich – nolens oder volens – allein auf's Wort verlassen, dem Wort vertrauen, sich ihm anvertrauen, auch wenn sicher der Redner und seine Position eine Rolle spielen, Kontext, Situation und Hörer auch. Nur, selbst wenn ein Redner feierlich gewandet im Talar auftritt, in Gottesdienst oder Gerichtssaal, sichert das allenfalls eine Erwartungshaltung, aber längst keine Anerkennung, wenn nicht gut gesprochen wird. Und zu klären, was das jeweils heißen mag, ist eine unendliche Aufgabe der Rhetorik.

›Literatur‹ aufzurufen, um von Religion und Literatur zu handeln, ist so vertraut wie vertrauenswürdig, erst recht ›Poesie und Poetik‹ oder Narration und Narrations-theorie. Das geschieht immer wieder und meist mit wohlmeinender Aufmerksamkeit. Religion und Rhetorik hingegen weckt Reserven: seitens der Rhetoriker, wenn die Rhetorik der Religion mit beschränktem Blick auf die ›Kanzelrede‹ reduziert wird; seitens der Theologen, wenn Rhetorik nicht weniger beschränkt auf äußerliche Technik und ›voraufklärerische Überredung‹ reduziert wird. Dass Religion mehr oder minder omnipräsent sei, mag noch bei vielen Anerkennung finden. Rhetorik aber – gilt

² Vgl. dazu den Beitrag von Heinrich Niehues-Pröbsting in diesem Band.

dagegen als zweifelhafte Überredungskunst, wo es doch um Argumente und Überzeugung gehen sollte. Diese Alternative allerdings verhext den Verstand ebenso wie das Gefühl. Ruft sie doch auch Affekte auf, Aversionen gegen die Rede als Überredung – und erkennt, dass Paulus wie Jesus (in narrativer Gestaltung) genau das gewagt haben: sich auf das Gelingen ihrer Rede zu verlassen und darin dem Wort zu vertrauen, und zwar dem Wort *als Wort*, nicht als Machtmedium eines wortlosen Gottes.

Natur und Technik als (dis-)qualifizierende Differenz aufzurufen ist nicht nur in Kontexten religiöser Rede beliebt und gehört zur Topik der Rhetorikkritik als Variante der Technikkritik. Wenn es denn so einfach wäre. Ist doch jeder Zugriff auf Natur bereits Zugriff und damit unhintergebar technisch verfasst³; allerdings in einem Sinn von Technik, der deutlich ›tiefer gelegt‹ ist als die gern aufgerufene Dämonik des Technischen oder ihre apparative Äußerlichkeit. Mag man mit Natur das Andere der Technik markieren, bleibt es doch eine Differenz, die *gemacht* wird, thesei, nicht physei. Schon so zu unterscheiden ist Reflexionstechnik. »Technik ist primär nicht ein Reich bestimmter, aus menschlicher Aktivität hervorgegangener Gegenstände; sie ist in ihrer Ursprünglichkeit ein Zustand des menschlichen Weltverhältnisses selbst«, etwa die »Herrschaft des ›Methoden-Sinns«, wie Blumenberg notierte.⁴ Wie wir uns zur Welt verhalten, und auch zu uns selbst, ist nie ›schlicht natürlich‹, sondern als Verhalten stets schon technisch. ›Symbolische Formen‹ sind als symbolische wie als Formen auf ihre Technik hin befragbar. Aber dergleichen geschieht (oft normativ) erst *ex post*, bei Störungen, Risiken oder Nebenwirkungen. Und die gibt es bekanntlich dauernd, auch in den Techniken des Sprach- oder Wortgebrauchs. Denn die Eigendynamik von Medien ist nicht als autonome Praxis beherrscht, sondern von der Autonomie der Medien mitbestimmt. Worte wirken nicht nur intentional beherrscht, sondern auch nichtintentional und unbeherrschbar. Wenn Rhetorik die Intuition vermittelte, das Wortwerk endlich und gänzlich zu beherrschen, wäre sie Illusion. Gerade auf die Eigendynamik des Wortes achten zu lernen und es darin achten zu lernen, gehört zur rhetorischen Aufmerksamkeit.

Diese Eigendynamik sah auch ein Philosoph der Rhetorik wie Blumenberg sehr deutlich: »Die Technisierung ... beginnt ihrerseits, die Lebenswelt zu regulieren, indem jene Sphäre, in der wir *noch* keine Fragen stellen, identisch wird mit derjenigen, in der wir keine Fragen *mehr* stellen«⁵. Die Technisierung der Lebenswelt, die unvermeidlich immer schon präsent ist, wenn wir uns in ihr verhalten, *sedimentiert*. Als Verfassung der Wirklichkeiten, in denen wir leben, auch religiös leben, ist sie von Fraglosigkeiten bestimmt, die geworden sind, *thesei*, nicht nur *physei*. Das erlaubt einerseits, sich in vielerlei Hinsicht ›wie selbstverständlich‹ zu verhalten, aufgrund dieser Sedimente. Es führt aber andererseits dazu, dass Technisierung »auch das scheinbar Unproduzier-

3 Hans Blumenberg, *Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie*, in: ders., *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart 1986, 7–54 (Erstveröffentlichung 1963; erstmals vorgelesen 2/1959 für das Husserl-Archiv in Köln und 12/1959 die Philosophische Gesellschaft Basel).

4 Blumenberg, *Lebenswelt*, 32.

5 Blumenberg, *Lebenswelt*, 37.

bare herstellbar macht, nämlich Selbstverständlichkeit«. ⁶ Und das kann Unbehagen provozieren und prekär werden.

Das lässt sich nur zu gut methodisieren, indem nach dem Gemachtsein und der Kontingenz aller Selbstverständlichkeiten gefragt wird. Die gelegentlich naive Lust an der Kulturrelativität und vermeintlicher Beliebigkeit kann mit dieser Methode gängige Bedürfnisse bewirtschaften, etwa das nach Willkürfreiheit. Die Trivialisierung sollte aber nicht verkennen lassen, dass hier eine Amphibolie bemerkbar ist: Das Gemachte präsentiert sich als Gewordenes und erscheint dadurch selbstverständlicher, als es ist. Das Gewordene wird im Rückblick als Gemachtes ersichtlich und könnte dadurch kontingenter erscheinen, als es ist. Nur ist dieses vorgängig Gemachte stabiler und labiler als gedacht *zugleich*. ›Traditionen‹ sind von solch amphibolischer ›Natur‹, Kultur zu sein, die uns denken, handeln und fühlen macht, bevor wir sie gewollt oder gewählt haben. Deswegen eine ›Alternativlosigkeit‹ zu behaupten, wäre Blendung. Dagegen Beliebigkeitskontingenz zu behaupten ebenso.

5 Rhetorik als Organon der Verkörperung

Dass in aller *thesis* auch *physis* präsent ist, ist zu bestreiten weder nötig noch wünschenswert: in allem Tausch auch Gabe, in aller Gegenwart auch Geschichte, in aller Intentionalität auch Nichtintentionalität etc. Es gibt ›Andere‹ der Technik, was und wie immer man die nennen mag. Technik ist nicht alles, was ist; aber alles, was ist, ist technisch verfasst, sobald es *thesei*, im Gebrauch ist. Nicht *physei* versus *thesei*, eine schlechte Differenz des Gegensatzes, ist für das Verstehen hilfreich, sondern deren Verschränkung: die *thesis* in der *physis* und die *physis* in der *thesis*. Denn im Medium der Rhetorik kehren ihre Anderen wieder und werden mitgestaltet und mitgestaltend.

Das lässt sich anthropologisch fassen: Rhetorik ist auch ein *Organon der Verkörperung* und ihrer Techniken. Denn die Rede *ist* Verkörperung: ›words in the flesh‹. In jeder Rede gilt, das Wort wird Fleisch und das Fleisch wird Wort. Dieser fröhliche Wechsel führt in eine *communicatio idiomatum*, einen wunderbaren Tausch der Eigenschaften von Wort und Körper. Der ›Wortkörper‹ wird getragen vom ›Körperwort‹ und umgekehrt. In der Rede des Redners gerät der doppelte Genitiv ins Oszillieren. Wer ›regiert‹ hier wen? Wie in der Sprachbeherrschung werden Rede und Redner im Vollzug unterscheidbar, in bestimmter Weise indifferent. So geht es jedem Kanzelredner, Grabredner oder Festredner: Im Sagen zeigt es sich und *er* sich, teils wie er will, teils zeigt sich immer auch anderes als gewusst und gewollt. Das Zeigen im Sagen und Sagen im Zeigen kreuzt auch Wort und Bild im Vollzug der Rede, die darum kein ›reines Wortereignis‹ ist, sondern stets auch Bildereignis. Der Redner wird zum *lebenden Bild*. Wort und Bild kreuzen sich in der Rede, die den Redner zum Redner und die Hörer zu Hörern werden lässt. Sie ist Medienpraxis, in der die Relate aus dem Vollzug der Relation hervorgehen.

⁶ Blumenberg, *Lebenswelt*, 38.

So gesehen ist Rhetorik auch *ein Organon der Inkarnation*. Ohne zur Sprache zu kommen, bliebe Gott sprachlos. Indem er zur Sprache kommt, kommt er zur Welt. Indem er zur Welt kommt, wird er Mensch – in Gestalt des Verkündigers der Gleichnisse. Diese (kalkuliert) absurd klingende Hyperbolik lässt sich noch etwas weitertreiben.

Ist Rhetorik auch ein *Organon der Passion*? Als Folterwerkzeug der Verspottung? Das leider auch. Denn Worte können nicht nur stark wie der Tod sein, sondern auch tödlich verletzen. Wenn zeitgenössisch die Wunde und Vulnerabilität hoch im Kurs stehen, ist nicht zu vergessen, dass Worte so mächtig sind, Wunden zu schlagen. Rhetorik kann auch Feinde machen und so aussehen lassen, dass sie zu Monstern werden. Aber – ist im Letzten das Wort das Kreuz? Ist das Wort so mächtig zu töten? Kann es den Tod geben? Das kann es leider. Denn der Verurteilte, Totgesagte, stirbt am tödlichen Wort. Und dann? Angesichts des Gekreuzigten, in der Passion bricht das Wort und verstummt. Der Tod des Wortes ist das dunkle Mysterium, in dem nicht nur Hören und Sehen, sondern auch das Sagen vergeht. Wenn einem die Worte fehlen – brechen Welt und Sinn zusammen.

Wovon man nicht schweigen kann, ist das Wort vom Kreuz. Die *Deutung der Passion*⁷ im Wort vom Kreuz, in der Verkündigung der Auferweckung des Gekreuzigten, ist das Mysterium der Rede: das Sakrament des Wortes trotz allem. Das Wort macht lebendig, als Gemeinschaft von Geist und Buchstabe. Daher ist die Rhetorik ein Überlebensmittel, Medium ewigen Lebens. Sie ist nicht nur, wie Blumenberg meinte, eine Mängelkompensation zur Selbsterhaltung, sondern als Medium des Lebens trotz allem, des Lebens über den Tod hinaus. Denn stark wie der Tod ist das Wort – und wenn es nur so stark *wie* der Tod wäre, ist es schon stärker und erliegt dem Tod nicht. Darin wird die Rhetorik auch zum *Organon der Auferweckung* (vom Bild hier zu schweigen).

Wenn nach Ostern der Verkündiger zum Verkündigten wird, werden seine Reden zu Paradigmen der Rede von ihm, in der er wieder Wort und Fleisch wird, bis in das lebendige Bild des Abendmahls hinein. Dabei ist die eigentliche Hoffnung, um nicht zu sagen ›rhetorische Wette‹, der Verkündigung, dass der Verkündigte mitspricht und sogar selbst zur Sprache kommt. Nicht der Übergang vom Verkündiger zum Verkündigten allein ist schon das Ziel der Rede, sondern dass der Verkündigte wieder selber zum verkündigenden Verkündigten wird. In der Rede als Rede wird der Christus *praesens*. Rhetorik ist daher auch das *Organon der Rechtfertigung*. Denn wie könnte sonst Gerechtigkeit *zugesprochen* werden? Wie sollte die *promissio* wirksames Wort werden, wenn nicht in angemessener Wortgestalt?

Deutungsmacht ist Medienmacht, das Potential, die *potentia* von Medienpraxis, sehen zu lassen, sehen zu machen, so sehen zu machen wie gesagt und gezeigt, auf dass die Hörer so sehen, wie gesagt. Das endet nicht im Sehen, auch wenn die visio manchen als Gipfel der Erkenntnis solo verbo galt. Rhetorik als Organon der Deu-

⁷ Vgl. Philipp Stoellger, Deutung der Passion als Passion der Deutung. Zur Dialektik und Rhetorik der Deutungen des Todes Jesu, in: Jörg Frey / Jens Schröter (Hg.), Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, Tübingen 2005, 577–607.

tungsmacht kann auch fühlen, handeln, leben machen wie gesagt und gezeigt. So entsteht die ungründige Frage, ob und wie sie vielleicht auch glauben lassen und Glauben machen kann? Kann Rhetorik Glauben machen, wäre die für die Religion lebenswichtige und lebensgefährliche Grundfrage.

Lebt Religion, die hier vor allem vor Augen stehende der Christentümer, der Protestantismen zumal, nicht vom tiefen Vertrauen auf die Wortmacht (im Unterschied zu Herrschern, die sich auf Machtworte verlassen)? Nur gilt die Wortmacht stets als Gottes Wortmacht, die Macht des Wortes Gottes. Aber bekanntlich wäre Gott wortlos, würden ›wir‹ ihm nicht ›unsere‹ Worte leihen, ›in seinem Namen‹ zu sprechen wagen. Wessen Worte und wessen Macht also wirkt, wenn von Wortmacht die Rede ist und ihr vertraut wird? Die Macht der Redner, die Gottes allein, die der Hörer – oder nicht zuletzt die des Mediums: *solo verbo*?

Zwischen Menschenwerk versus Gotteswerk tritt hier das Medium, Menschenwort und Gotteswort. Beide teilen sich ›das Wort‹: *ecce verbum!* Zwischen Mensch und Gott tritt das Medium, durch das der eine dem anderen sich zeigt, zusagt und antwortet. Wortwerk ist die Figur des Dritten von Menschenwerk und Gotteswerk. Wenn im Zentrum des Protestantismus die Rechtfertigungslehre steht, dass der Mensch *solo verbo* gerecht gesprochen werde, wenn also Gott in der Rede als Redner gerecht spricht, gehört zur Eigenart des Gottes- und Glaubensverständnisses, Freiheit zu geben und zu lassen. Gerecht machende Gerechtigkeit ist wesentlich frei machende und frei sprechende Gerechtigkeit. Wenn das Wort deren Leitmedium ist, kann der Freiheitsgewinn durch Rhetorik gegenüber Zwang und Gewalt nicht hoch genug geschätzt werden.

6 Ausblick und Rückblick auf die Beiträge

Peter L. Oesterreich geht aus von seiner Rekonstruktion der aristotelischen Rhetorik als ›Pithanologie‹ und entfaltet seine Thesen zum Verhältnis von »Credibilität« und Rhetorizität, die beide allgegenwärtig seien. Nicht der theologisch spezielle, sondern der »anthropologische Sinn des Glaubens« wird von Oesterreich als rhetorisch verfasst reflektiert. Die sophistische Entdeckung des Grundzugs der Rhetorik, des ›Glaubhaftmachens‹, bei Gorgias verdichtet sich in der Göttin Peitho, die glaubenerweckende Macht hatte. Die wild und irrational erscheinende Macht wurde sophistisch technisch gebändigt und geregelt als kulturelle Kompetenz. Rhetorik beerbt die Göttin Peitho und transformiert deren Macht in Kulturtechnik – womit das ›Credibilitätsproblem‹ zum Erbe der Rhetorik wurde: die wissenschaftlichen Kriterien der Glaubhaftigkeit: »das möglicherweise Glaubenerweckende (πιθανόν) zu erkennen«. Damit wurde von Aristoteles die Rhetorik insgesamt als ›Pithanologie‹ definiert, die als Ethologie (Charakter des Redners), Pragmatologie (Sachargumentation, besonders das Enthymem) und Pathologie (Emotionen der Hörer) differenziert. Damit geht es der Rede nicht primär um Wahrheit, sondern um Glaubwürdigkeit, nicht primär um epistemische Begründung, sondern um persuasive Beglaubigung, was Oesterreich das »Prinzip Credibilität« nennt. Durch die Pragmatologie wird *a limine* ebenso vermieden, Rhe-

torik irrational zu reduzieren, wie sie rationalistisch zu überlasten. Mit der Hintergrundmetapher des Menschen als *animal rhetoricum* vertritt Oesterreich seine »pithanologische Generalthese, dass die geschichtliche Lebenswelt des Menschen als ein *Universum rhetorisch erzeugter Credibilität zu begreifen sei*«. Daher sei auch der »Glaube« der Religionen« lediglich eine Spielart der rhetorischen Credibilität, der *homo religiosus* also eine Ausformung des *homo rhetoricus*. Da Religion unsubstituierbar sei durch Wissenschaft, wäre zu fragen, ob (oder inwiefern nicht) der religiöse Glaube reduzierbar sei auf den rhetorisch allgemeinen Glauben.

Heinrich Niehues-Pröbsting in seinem Beitrag »Überredung zum Glauben« setzt ebenso bei Aristoteles' Pithanologie an, allerdings mit Blick auf die Differenz von rhetorischem und religiösem Glauben, indem er Kierkegaards Frage nach einer christlichen Redekunst und deren Eigenart präsent hält. Denn der christliche Glaube sei in seinem Bezug auf Gott ebenso wie als Glaube an den Auferstandenen und die Überwindung des Todes »schlechterdings unvergleichbar«. Von dieser Differenz der griechischen *pistis* zum christlichen Glauben ausgehend, ist gleichwohl die Rhetorik eminent relevant für die *fides qua creditur* und damit die Genese des Glaubens. Die Rhetorik »liefert das begriffliche Instrumentarium zur Analyse des Glaubensaktes; und sie enthält die Anthropologie des glaubenden und auf das Glauben angewiesenen Menschen. Das müsste, so sollte man meinen, die Theologen aus praktischen wie aus theoretischen Gründen in besonderem Maße interessieren. Keine Theologie des Glaubens ohne dessen Anthropologie«. Ein Einwand höherer Ordnung meldet sich, wenn die *pistis* als *singulare tantum* von Kierkegaard gegen die *pisteis* im Plural der Rhetorik von Aristoteles unterschieden wird. »Die christliche Aufwertung des Glaubens enthebt ihn den Gefilden bloß menschlicher Beredsamkeit«. Fallen im christlichen Glauben *logos* und *ethos* zusammen, beruhe seine Ausbreitung ganz wesentlich auf Predigt und Zeugnis. Darin aber kommt das *pathos* zum tragen, wenn Liebe und Hoffnung als Glaubensgründe relevant werden (mit Hebr. 11). Auf diesem Hintergrund geht Niehues-Pröbsting der Relevanz der Rhetorik in der Hellenisierung des Christentums nach, für die sie einerseits tragend war, andererseits von den christlichen Autoren abgelehnt oder auf Stilistik reduziert wurde. Die Rhetorik der Antirhetorik wurde dominant, wohingegen Clemens Alexandrinus *Gott* selbst als frei machenden Redner begreift, der »im Glauben überzeugt« (*pistei pepeismenoi*). Im vierten Jahrhundert zeigt sich bei Gregor von Nazianz, wie im Christentum als Staatsreligion »Glaubensfragen zu Machtfragen« werden und darin die »ambivalente Macht des Wortes, Gewalt zu schüren und zu ersetzen« wiederkehrt. Augustin bezieht paradigmatisch »den Glauben auf das Glauben«, indem er ersteren in letzterem fundiere. Überredung statt Gewalt ist der Topos, der Niehues-Pröbsting zu Manuel II. Palaialogos führt und Benedikts XVI. Zitation in der Regensburger Rede von 2006. Gott erfreue sich nicht am Blutvergießen, weil ihm fremd sei, anders als mit dem Wort (*syn logo*) zu schaffen, so Palaialogos. Die Opposition zur Gewalt lässt *logos* hier als *Rede* erscheinen (wie Niehues-Pröbsting Benedikt korrigiert). Gegen solche »diskurstheoretische Vereinnahmung« wendet er sich auch, wenn bei Kant wie Apel Überzeugen gegen Überreden gesetzt wurde. Darüber hinausgehend wagt es Niehues-Pröbsting

schließlich, Kierkegaards Differenzbewusstsein das letzte Wort zu lassen. Man dürfe den Glauben als Leidenschaft nicht so predigen, dass er möglichst wahrscheinlich werde, weil man ihn damit zur minderen Form des Wissens verkehre. »Die christliche Beredsamkeit würde darin von der griechischen verschieden sein, dass sie es ausschließlich mit *Unwahrscheinlichkeit* zu tun hat« (Kierkegaard).

Anselm Haverkamp handelt von *religio* unter dem Titel »Zur doppelzüngigen Wurzel institutioneller Bindung«. Er entfaltet seine Intuition, das Religion eine Ambivalenz in sich birgt, die sie aufzuheben bestrebt sei: eine Latenz, die in der römischen und neuzeitlichen Geschichte der Aufklärung der Religion vergessen gemacht wird, im »double bind von *religio* und Recht«. Wenn in der Neuzeit »Religion und Rhetorik als ein aufgeklärtes Paar« daherkommen, geht diese Ambivalenz verloren. »Religion mag gelungene Rhetorik gewesen sein, bevor sie zum Opium fürs Volk verkam«. Aber ihr bloßes Überleben als belief-system, zeige nur den »doppelten Tod der Religion ... ihre ursprüngliche Täuschung bei verlegenheitshalber auf Dauer gestellter Nützlichkeit«. Das Verhältnis von Religion und Rhetorik erscheint so als Zähmung der Ungründe der Religion, denen Haverkamp von den Anfängen ihrer römischen Aufklärung an nachgeht, um die Aporetik solcher Zähmung zu zeigen. »Die religionsphilosophische und dogmatische Entfaltung der *religio* überbaut ein archaisches Moment überdauernder Latenz, das die epistemische Bindung des Glaubens, *fides*, unterfängt: eines Gottvertrauens unterhalb von, aber grundlegend für rhetorisch-technische *opera*, einschließlich des *opus operatum*, in dem ein vergänglicher Kult mit der Vergangenheit der Kunst konkurriert.« Reformation und Aufklärung haben schlecht säkularisiert. Sie haben verwischt und unkenntlich gemacht, was die Cicero-Leser Laktanz und Ambrosius in den aufgeklärteren Kult einer spezifisch römischen Kirche überführt hatten und einer freilich unmöglich auf Dauer zu stellenden Performanz überantwortet hatten. Hinter dieser lauerte der, wie Gehlen so schön gezeigt hat, anthropologisch hartnäckige Hang zur Magie, der auf dem römischen Stand der *religio* überwindbar schien, um dann im neuzeitlichen Literalismus wieder Tür und Tor geöffnet zu finden (»Wiederkehr der Gnosis« nannte Blumenberg das).

Johann Kreuzer handelt von Augustinus unter dem Titel »Der Markt der Geschwätzigkeit und der Sinn des Verstehens« und fokussiert damit *die* Verkörperung des Verhältnisses von Rhetorik und Religion, den Rhetor, der nach seiner Bekehrung nur noch Theologe sein wollte, um seine »Zunge vom Markt der Geschwätzigkeit zurückzuziehen«. Diesem Affekt gegen die Rhetorik geht Kreuzer als rhetorischem Mittel nach und fragt nach einer daraus folgenden (neuen) Rhetorik. Augustin zufolge erfülle sich im »Ganzen einer Rede« das Eine« im Durchgang der zeitlichen Erstreckung. In *De doctrina christiana* tritt dann der Antirhetorik ein Unsagbarkeitspathos gegenüber, das aber, so die *Confessiones*, auch »nur« Sprachprodukt sei. Es komme vielmehr auf das »Unsagbare in der Sprache« an. Dem gelte das Verstehen, das von ihm als »mentale Leistung in der Sprache« begriffen werde in einer geformten »sprachgemeinschaftlich-geschichtlichen Logik«. Deren Entfaltung in *De magistro* führt in das Problem einer eins zu eins Beziehung von mentalem Gehalt und äußerlichen Wörtern, womit ein Regress der Wahrheitsfrage entsteht. In *De trinitate* verschärft sich die Problemlage,

wenn er das innere Sprechen im Herzen als sprachfrei und vorsprachlich ausgibt, kraft dessen wir Dinge ohne vermittelnde Zeichen sähen – als schlage darin die Antirhetorik des einstigen Rhetors durch. Erst wenn das innere Wort als »Leistung der Sprache« verstanden werde, lässt sich »unser Sprachgebrauch als Bild des trinitarisch in sich reflektierten göttlichen Logos-Geschehens denken«. Dafür spricht Augustins Übersetzung des *logos* von Joh. 1, 1 als *verbum*, statt als *ratio* (vgl. Niehues-Pröbstings Beitrag). Denn das Wort sei *operativa potentia*. Wenn er dann Sprechen vom Hören her konzipiert, wird die mentalistische Reduktion überwunden und das innere Wort konstitutiv auf seine sinnliche Gestalt angewiesen gedacht. Die *operativa potentia* ist die schöpferische Kraft der Sprache, die »Erfahrungswirklichkeit erschließt bzw. hervorbringt«. Das *verbum verum* werde daher »in den verlautenden Zeichen« verstanden, nicht vor oder ohne sie. Daher ist die Erinnerung auch keine reine Selbstbeziehung, sondern sprachlich verfasst, zu übersetzen und deutungsbedürftig. »Deshalb liebt die Seele die ›Zierde‹, die im Gebrauch der Zeichen in einer Verstehensgemeinschaft ›aufleuchtet‹.« (woran Kreuzer einen Exkurs zu Ockhams *sermonialis scientia* anschließt: Realwissenschaft sei Wissenschaft der Zeichenverwendung). Die ›Kunst der Sprache‹ im doppelten Genitiv wird zum Medium, in dem das wahre Wort sich zeigt – und damit im Grunde zur christologischen Grundlegung einer Sprachlehre respektive einer christlichen Rhetorik. Bei Augustin wird diese Sprachkunst hermeneutisch verfasst. Sprache ist nicht mehr nur Mittel, sondern Vollzugsraum des Verstehens.

Johann Anselm Steiger bearbeitet die »(Bild-)Rhetorik des Gesprächs« am Beispiel der »Emblematik des Alltags in Sigmund von Birkens *Gottseeliger Gespräch-Lust*« – einem prominenten Exemplum christlicher Rhetorik(-reflexion). In diesem nie publizierten umfangreichen Autograph werden fiktive Gespräche vorgeführt, in denen sich Verseinlagen und betende Anrede an Gott durchdringen. Dieser Text sollte der *praxis pietatis* dienen, in der die öffentliche Verkündigung meditativ individuell angeeignet werden konnte. Damit tritt der öffentlichen Rede ein literarisches Gespräch als Kommunikationsmedium zur Seite, das in privater Andacht der kolloquialen Selbstverständigung dienen konnte. Der genuine »Mehrwert« solcher Gesprächsform liege nicht nur in der Erbauung, sondern darin, dass einem darin »Gedanken ›zufallen‹, die sich andernfalls nicht einstellen würden«. Das wird von Birken pneumatologisch und soteriologisch begriffen. Im Gespräch werde »sichergestellt, dass der Heilige Geist sich 1. in der ihm ureigenen Pluralität sowie 2. verstärkt artikuliert und sich derart die Vergegenwärtigung Gottes mitten unter den miteinander Sprechenden (im Sinne von Mt. 18, 20) realisiert«. Nicht allein öffentliche Kanzelrede also, sondern »erbauliche Unterredungen« werden zum Medium der Geistesgegenwart; das Register christlicher Rhetorik wird damit gravierend erweitert. Der Topik alltäglicher Verrichtungen folgend, wie dem Kämmen der Haare, dem Erwachen oder dem Waschen, wird in frommer Symbolik ein geistlicher Sinn gegeben (*vanitas* bzw. Erwachen und Reinwerden von Sünde). Eigentümlich ist, wie darin der »Morgentoilette« ein geistlicher Gehalt zugeschrieben wird in Form emblematischer Prägnanz, mit der die gewonnenen Einsichten ins Bild gesetzt werden, wenn die Deutung eidolopoietisch wird

(mit *energeia* und *enargeia*). Birken entwirft und praktiziert so eine »Intermedialität von Bild, Wort und Gespräch – präziser: von sprechendem Bild, malendem Wort und bilderfindendem Gespräch«, das die Rhetorik über das Leitmedium Sprache hinauszuführen vermag. Dabei wird gut lutherisch die gesamte Medienpraxis als ohnmächtig begriffen angesichts von Sünde und Verstockung, denen gegenüber ›Gott allein‹ etwas vermag. Wie aber, so wäre zu fragen, vermöchte Gott etwas, ohne diese Medien? Daher ist Birkens fromme Wette, dass sich »im Medium des zwischenmenschlichen *colloquium* über irdische und himmlische Dinge ein neuer Zugang auch zum *colloquium cum Deo*, mithin zum Gebet, eröffnet.« Das Wort Gottes wird über Predigt und Sakrament hinaus multimedial und Rhetorik von der Kanzelrede auf alle möglichen Sprachregister hin geweitet.

Joachim von Soosten handelt von »Versifikationen. Rhetorik in der Wandelbande des Glaubens«. Das prekäre Verhältnis von Rhetorik und Religion zu bedenken, habe einer doppelten Herausforderung gerecht zu werden »dem *Ausfall der Sprache* über Gott im Zugleich über den *Einfall Gottes* in die Sprache«. Als leitende Intuition nennt von Soosten, Intuition, »Rhetorik verschafft dem Glauben – Glauben als Kommunikation des Unkommunizierbaren und Unermesslichen – eine Wandelhalle, in der sich Abgeordnete, Wähler und Interessengruppen des Glaubens begegnen können«. Sprache als Werkzeug ist dann nur ein erster Schritt, der erst dann weiterführt, wenn die »Rhetorik des Begehrens« ins Spiel kommt. Der Glaube als »lebendiges Begehren« provoziere die »Affäre von Rhetorik und Theologie«. Denn mit dem Begehren namens Glaube gehe es um die »Kommunikation eines Unkommunizierbaren«, wofür die Rhetorik unerlässlich sei: Als »Sprache aus dem Triebgrund« eröffne sie den »Zwischenraum des Glaubens«. Wie er an Anselms betender Rahmung seines ontologischen Arguments zeigt, bedarf und drängt der Glaube zur Rhetorik als Sprachgestaltung dieses Begehrens – das bei noch so großer Nähe einen immer noch weiteren Entzug entdeckt, der eine schmerzliche Wendung bleibt. Hin und Zurück bewegt sich der Glaube zwischen Nähe und Ferne Gottes – und die Rhetorik bildet das notwendige *maius* dazwischen, stets »mehr als nur ein Hilfsmittel«, vielleicht kann man sagen, das »mehr als notwendige Supplement«. Anselms Gebet (im *Proslogion*) ist im Rückblick ein prägnantes Beispiel für das Hin und Her zwischen Verifikation (des Arguments) und Versifikation (des Gebets und seinem rhetorischen Vollzug). Entsprechendes zeigt sich auch in Dantes *Göttlicher Komödie*. In Luthers Disputation *De homine* zeigt von Soosten, wie der disputative Diskurs überschritten wird, wenn an Stelle der Gründe die Metapher der Quelle (›die Gott ist‹) eintritt. Das Sprechen gerät ins Oszillieren, das »typisch für die *Liaison* von Rhetorik und Theologie« ist. Der von Luther beschworene Glaube ist denn auch mehr als ein beruhigtes Urvertrauen, indem er als Begehren sich Anderem verdankt, dessen er nicht in Ruhe und Ordnung habhaft wird. Darin differenziert sich der Glaube als »Begehren und *Verlangen* wie als Gabe und *Geschenk*«. Wie unerhört frei ein solcher Rechtfertigungsglaube ist, zeigt sich in einer Hyperbel Luthers: *Fides creatrix divinitatis in nobis*. Das bestimmt auch die Sakramentspraxis des lutherischen Protestantismus, wenn das Abendmahl im Modell »tropologischer Verfahren« begriffen wird. Kann man zugespitzt sagen, Realpräsenz von Gnaden der

Rhetorik? Als würde er davor zurückzucken, notiert von Soosten: »Kann Sprache allein das leisten?« Die Frage nach einer neuen Rhetorik wäre dann vielleicht weiterzuführen als responsive Rhetorik, die ihre Sprachkraft und Deutungsmacht als Antwort versteht. Wie das zu entfalten wäre, wird exemplarisch an Hamann erörtert unter der hermeneutischen Hypothese, erst durch den Einsatz der Rhetorik komme »die ›Sache des Glaubens‹ in der ›Sache mit Gott‹ zur Welt«, was auch heißen kann, Rhetorik sei Inkarnation oder zumindest Hebamme von Gott und Glaube. Bei Hamann heißt das, die Sprache sei das »Creditiv des Gottesverhältnisses« (womit das Pithanon vermutlich einen neuen Namen findet). Aber in aller ›Versifikation‹ kraft der Rhetorik schwebt sie doch »über einem Abgrund« und bleibe zweideutig zwischen »Vergötterung und Lästerung«, weswegen Hamann vom »Dämonomastix« spricht, dem Dämonischen der Sprache. Das lässt nach finaler Erhellung des Zwielfichts rufen: das »Evangelium als Sprachschule des Glaubens« – die wiederum in Metaphern als Metapher auftritt und keine grelle Apokalypsis eröffnet: Auch das Außen ist und bleibt nur im Innen sagbar, in einer Wandelhalle zum Beispiel.

Hans-Christoph Askani beginnt seine Reflexion über »Das Paradox und der Glaube« mit einer Reflexion über das Verhältnis Religion und Rhetorik. Der Mensch als Sprachwesen lebt in und von Sprache und ihrer *Gestaltung*, die im Sprechen stets fließt zwischen innerer und äußerer Form, so dass die Differenz des ›bloßen Schmucks‹ zur inhärenten Form durchlässig wird. Wie die Sprache, so der Mensch; auch er ›funktioniert‹ nicht dergestalt separat und separierbar. Geht doch in seinem Sprachleben das Oberflächliche und Tiefgründige ineinander über. Äußerlichkeiten sind nie nur äußerlich und Innerliches nie nur innerlich. Das verdichtet sich in einem Gemeinsamen von Religion und Rhetorik, dem Paradox, anhand dessen Askani deren Verhältnis auslotet. Damit wird ein der Religion Eigenstes zum Paradigma für die Klärung der genuinen Rhetorizität der Rede. Das Paradox ist nicht die einzige unverzichtbare Form religiöser Rede, aber es ist eine ihrer entscheidenden Formen. In ihr entzieht sich die Rede der reinen Verfügungsgewalt dessen, der sie ausspricht. Dieser »Entzug der Rede wird im Paradox *praktiziert*. Er wird praktiziert, indem das Ausgedrückte ein Inhalt ist, den wir nicht beherrschen«. Während die Logik das Paradox letztlich nur als aufzulösendes kennt, sind die religiös relevanten Paradoxa von anderer Art, ohne in eine Auflösung zu führen, sondern in der Sprache an deren Grenze und darüber hinaus, vom Unwahrscheinlichen im Sinne Kierkegaards aus auf es hin. Das könnte man analog zu Blumenbergs absoluter Metapher auch das absolute Paradoxe nennen. Wie es zu solchen Paradoxen kommt, wird dann fraglich. An Sokrates erkannte Kierkegaard die Leidenschaft des Verstandes, »die den Anstoß will, und, ohne sich selbst recht zu verstehen, ihren eigenen Untergang will«. Wenn sich Sprechen und Leidenschaft derart begegnen, entzündet sich ein Paradox. Das führt Askani vom Paradox des Denkens zu dem des Glaubens, das nicht nur Form der Rede sondern der Existenz ist, wie er an Pascal ausführt. Der Glaube erfasse das Paradox so, »daß er sich selber zum Paradox wird«. Damit treten Rhetorik und Religion (bzw. Glaube) in ein Verhältnis, das deren traditionelle Frontstellung überwindet. Nach Askani ist der Glaube auf rhetorische Formen angewiesen, die ihn nicht nur ausdrücken, sondern in denen

er sich seinerseits formt bzw. formen *lässt*. Umgekehrt geht die rhetorische Ausformung letztlich nicht auf die freie Wahl des Redenden zurück, sondern auf Möglichkeiten der Rede, die sich genau dort eröffnen, wo die Verfügung über die Sprache versagt. In diesen Bereich führt die Leidenschaft des Glaubens. »Keine andere reißt wie sie die Sprache über sich hinaus. Das gilt freilich nur, wenn auch umgekehrt gilt, daß die Sprache den Glauben mit sich und über sich hinausreißt.« Hier und darin begegnen sich Glaube und Rhetorik zuinnerst.

Markus Buntfuß behandelt die »Moderne Religion« als Antwort auf die »rhetorische Situation« des neuzeitlichen Christentums«. Reformatorisch galt als gesichert, dass der Glaube aus dem Hören komme, die Verkündigung *viva vox evangelii* sei und darin letztlich Gott selber spreche. Nur sei dieses dogmatische Modell neuzeitlich prekär geworden, so dass Blumenbergs »rhetorische Situation« genau die des neuzeitlichen Christentums sei. In der Neuzeit aber habe die Rhetorik vor allem Rhetorikkritik gefunden im Namen reiner Wissenschaft und Antirhetorik im Namen der Heilsgewissheit. Diese beiden Abwehrreaktionen exemplifiziert Buntfuß an David Friedrich Strauß und August Friedrich Christian Vilmar. Strauß rief den antisophistisch-platonischen Topos der Täuschung durch Rhetorik auf, um die reine wissenschaftliche Wahrheitsverpflichtung der Theologie geltend zu machen. Vilmar dagegen kritisiert Wissenschaft als leere Wortkunst im Namen eines (von Rhetorik freien) reinen Glaubens. Einen über die Alternative hinausführenden dritten Weg stellt Schleiermacher dar, dessen *Reden über Religion* von 1799 von Buntfuß dezidiert als *Reden* begriffen werden, öffentlich adressiert an das aufgeklärte Publikum. In der zweiten der fünf Reden finde sich »nichts anderes als eine rhetorisch-literarische Religionsstiftung«, indem der Redner das »vorreflexive Wesen der Religion sprachlich zur Darstellung bringt« (oder sogar hervorbringt?). Da Religion nicht Wissen oder Wollen und Tun sei, sondern selbständig, ein »vorgängiges Einheits- und Totalitätsbewußtsein« (Buntfuß verzichtet hier auf die Pathostradition?), wird die rhetorische Darstellung dafür so relevant wie prekär: »Religiöse Rede ist folglich immer ein riskanter Akt rhetorisch-religiöser Selbstdarstellung, der auf die Überzeugungskraft authentischer Selbstmitteilung vertrauen muss.« Wenn Buntfuß von Schleiermachers »Evidenzerzeugung« spricht und von der »Eigentümlichkeit der Religion« als Schleiermachers »ureigene gedankliche und sprachliche Leistung«, werden die Reden zu einer »Form moderner Religionsstiftung«. Könnte man sagen, das neuzeitliche Christentum kommt in den Reden als diese Reden zur Sprache und darin zur Welt? »Modernisierung und Rhetorisierung der Religion und des Christentums hängen eng zusammen«. Das zeige sich auch in den konstruktiven Theoriesprachen von Herder, James, Otto und exemplarisch erörtert auch bei Simmel, der eine »innovative Rhetorisierung des religiösen Lebens« betreibt.

Hartmut von Sass handelt von der *inadaequatio salutis* und bietet »Eine Untersuchung zur Nichtkorrespondenztheorie der Wahrheit als Element theologischer Rhetorik«. Angesichts der Probleme klassischer Korrespondenztheorien und ihrer Alternativen (Kohärenz, Diskurs, Utilität, Konstruktion) stellt von Sass eine fünfte Option zur Diskussion, indem er die Korrespondenztheorie »aus genuin theologischen

Gründen auf den Kopf stellt«: Die *inadaequatio intellectus ad rem* sei zu vertreten, sofern die ›wahre Religion‹ auf einer Nicht-Entsprechung zur Welt beruhe. Das sei darin begründet, dass die Religion nicht an Dingen und der Welt interessiert sei, wie sie faktisch seien, sondern wie sie sein könnten und sollten. Das expliziert er an Ernst Fuchs und Eberhard Jüngel mit der hermeneutischen Lesart der *inadaequatio* als Metaphorizität, an Dorothee Sölle und Jürgen Moltmann in politischer Lesart eines engagierten Glaubens und an John Howard Yoder und Stanley Hauerwas in ethischer Perspektive als ekklesiale Gegenpolitik. Fuchs als effektiver Beginn der Hermeneutischen Theologie begreife die Tropen als »Existenzbewegung der Sprache«, mit der dem Wirklichen erst zur Wahrheit verholphen werde. Tropen vor ›eigentlicher‹ Rede und Möglichkeit vor Wirklichkeit sind die beiden entscheidenden Umwertungen – mit weitreichenden Konsequenzen für den Begriff von Rhetorik. Jüngel führt die Konsequenzen dessen aus, indem Wahrheit als bewusste Nichtentsprechung zur Wirklichkeit zur Sprache gebracht werde und *als* Wahrheit gerade nicht abbildet, sondern in ihrer Wahrmachung neue Möglichkeiten zuspield. Anders verfährt Sölle in ihrer politischen Interpretation des Evangeliums, wobei Wahrheit eschatologisch verortet wird (nicht ohne Reflexion auf die Sprachpraxis). Moltmanns ›Theologie der Hoffnung‹ verfährt ähnlich und verdichtet es, wenn er explizit von der Wahrheit der Verheißung als *inadaequatio* spricht. Widerspruch statt Entsprechung markiert diese Differenz. Radikalisiert wird dies bei Yoder mit der sozialpolitischen Fassung, Jesus als Verkörperung des erhofften ›peacemaking‹ zu verstehen. Der damit vertretene Radikalpazifismus gründe, so Hauerwas, darin, dass das Reich Gottes *schon da* sei und den unbedingten Kontrast zu allen Alternativen bilde. Nichtentsprechung zur Welt zum Zwecke ihrer Veränderung und im Modus einer darin transformierenden »counterpolitics« lautet der Grundsatz einer »Evangelical Nonconformity«. Von Sass fragt daraufhin näher nach den sprachphilosophischen Hintergründen dieser »Rhetorik der Differenz«, und findet sie im Verständnis theologischen Orientierungsdenkens. Daher gehe es nicht um möglichst adäquate Wirklichkeitsbeschreibung, sondern um indexikalisch strukturierte Orientierungsmuster. Als »Rhetorik heilsamer Nichtentsprechung« wird dann die in den drei Beispielen nicht thematische, sondern praktizierte Rhetorik in der Rede von Wahrheit entfaltet. Im Zeichen der Metapher werde eine »Rhetorik des Optischen« und »des Überschusses« präferiert. In der politischen Theologie wird die *inadaequatio* »im Modus der Antizipation des Erhofften« und mit einer »Rhetorik der Aktivierung« zur Sprache gebracht. Ähnlich sprechen sich die absoluten Pazifisten mit einer »Rhetorik zwischen einer ›kirchlichen‹ Alternative *zur* Welt und einer Alternative *für* die Welt« zugunsten einer Nichtentsprechung als Wahrheit aus. Alle drei Entwürfe stehen somit für Programme, die das Verhältnis von Gott und Welt rhetorisch verarbeiten: im Modus des kreativen Überschusses, der engagierten Transformation bzw. der kontrastiven Gegenpolitik. Die rhetorische Ausgestaltung der diversen Nichtentsprechungen führt jeweils ins Herz der theologischen Architektur jener vorgestellten Programme.

Andreas Hunziker wendet den Blick auf »Stimme und Gebet«, um an diesem Beispiel die Kontroverse um die Rhetorik in der christlichen Theologie einer neuen

Perspektive zuzuführen. Während traditionell das Gebet als wesentlich geistig und innerlich begriffen wurde, versteht Hunziker es als äußere, körperliche Praxis, die sich in der Stimme des Gebets zeigt. Das Gebet ist ein besonders prägnanter Fall für die theologische Skepsis der Rhetorik gegenüber, da sich die Rede zu Gott nicht als Mittel zur Erreichung eines Ziels verstehen läßt. Hunzikers erstes Beispiel dafür ist Gottfried Kellers *Der grüne Heinrich* (1877/1880). Die Romanfigur zeigt eine Scheu und Scham vor der eigenen, laut gesprochenen Stimme, weswegen er nicht laut beten kann, sondern nur mit einer ›geistig-inneren‹ Stimme. Darin stehe theologisch die Kontroverse um äußerliche oder innerliche Religionspraxis zur Debatte und anthropologisch die sprachphilosophische Kritik an einem mentalistischen Bild der Wortbedeutung. Das führt Hunziker an Jean-Luc Chrétien's Phänomenologie des Gebets aus, der das Gebet als Selbstexponierung und Selbst-Affektion versteht, in der der Dialog mit sich ›alterologisch aufgebrochen‹ werde. Dafür sei die äußere Stimme im Sprechen zum Anderen entscheidend: Erst das äußere Wort der Stimme exponiere den Beter verletzlich vor und für den unsichtbaren Anderen. (Hier manifestiert sich der oben genannte Sinn der Rhetorik als Organon der Verkörperung.) Die Stimme als ›Gabe‹ versteht Chrétien als Antwort auf die »Gnade des göttlichen Hörens«. – Das vergleicht Hunziker mit Luthers Auffassung (*Eine einfältige Weise zu beten*, 1535), der das Gebet als ein leibliches Geschehen des zu sich Sprechens versteht, bei dem das ›Herz zu sich selbst‹ komme und ›erwärmt‹ werde. Der Konzentrierung korrespondiere auch eine Dezentrierung. Im Beten komme es zu einem Subjektwechsel, so daß der heilige Geist selbst predige zum Beter. Hunziker führt das abschließend als Skizze einer ›anderen‹ Rhetorik des Gebets aus. Die »Äusserlichkeit des gesprochenen Wortes bzw. der menschlichen Stimme beim Beten ernst [zu]nehmen« eröffne eine produktive Auffassung von Rhetorik, allerdings auch eine Neubestimmung: Rhetorik weniger als Arbeit am Andern als an sich selbst zu verstehen, wäre eine »Rhetorik der Selbst-Zurücknahme, durch welche ein Raum eröffnet wird, in dem sich der Andere als Anderer von sich selbst her zeigen« könne.

Philipp Stoellger behandelt das paulinische »Wort vom Kreuz im Deutungsmachtkonflikt« (von Paulus und Korinthern) als Paradigma der konfliktiven Konstellation von Rhetorik und Religion. Die hermeneutische Hypothese ist dabei die »Genealogie der Theologie aus dem Geist der paulinischen Rhetorik« zu begreifen. Eingangs wird die Regel der lutherischen Bekenntnisschriften aufgerufen, *sine vi, sed verbo* zu sprechen. Aber Gewaltverzicht heißt nicht, auf Macht(-ansprüche) verzichten zu können. Denn keine Rede, kein Wort ist ohne Machtanspruch. Wort statt Macht zu beanspruchen wäre Selbsttäuschung. Daher ist kritisch Wortmacht von Machtwort zu differenzieren (vgl. Gorgias). Wer spricht, beansprucht Deutungsmacht: zu sagen und andere es so sehen zu machen, wie gesagt. Wer *solo verbo* redet (etwa verkündigen will), stellt sich in eine große Kette des Logos als Autorisierungszusammenhang. Letztlich gründe alles in Gottes Wort als ultimativer Macht. Wenn aber auf Wortmacht gesetzt und vertraut wird, ist es dann ›eigentlich‹ die Macht der Worte, die Gott und Mensch im innersten zusammenhält? Worauf vertraut, wer auf Wort und damit Wortmacht vertraut? Ist Gottes Macht im besten Sinne Wortmacht, nicht mehr und

nicht weniger? Gott als Rhetor wäre die folgende Grundmetapher. Im paulinischen Konflikt mit der Gemeinde in Korinth zeigt sich jedoch, wie prekär das Vertrauen auf Wortmacht ist und wird, wenn man ›mehr‹ will: Machtwort und Ermächtigung der eigenen Rede. Wenn ›das Kreuz‹ gedeutet wird, um zu sagen, wie es zu sehen, zu verstehen und weiterzusagen sei, geht es um den Ursprung der Theologie aus der Deutung des Gekreuzigten (als Auferweckten etc.). Paulus entwickelt dazu das Deutungsmachttheorem der Autorisierung des Apostels: im Wort das Kreuz vor Augen zu malen, in der Rhetorik das Andere der Rhetorik etc. Diese Spannung kann zur Selbstwidersprüchlichkeit werden, wenn bestritten wird, was beansprucht werden muss: die Medialität der Worte in ihrer rhetorischen Gestalt. Insofern zehrt die Genealogie der Theologie von der Rhetorik, die sie zugleich befördert in paradoxe Umgründe. Auch Paulus also gerät in die Ambivalenz von Wortmacht und Machtwort, mit der Neigung, im Konflikt zu ultimativen Autorisierungen Zuflucht zu nehmen. Dabei wäre seine ›weisere Weisheit‹ des Kreuzes passender als ›folie de l'impossible‹ zu begreifen: als Sinn und Geschmack für die Unmöglichkeit als Ermöglichung einer neuen Welt und mit ihr eines neuen Wortes, einer theologischen Rhetorik der Paradoxierung. In der Rezeptionsgeschichte wurde der ›historische Paulus‹ zum ›biblischen, kanonischen Paulus‹ als Regulativ des Kanons, zum ›imaginären Paulus‹ als einer Kunstfigur, in der der Verkündiger des Wortes zum Kreuz selber zum Verkündigten werden kann bis hin zu ›Paulus als Dispositiv‹ der Theologie und ›apostolischen‹ Kirche. ›Paulinisch‹ wird zur Sprache. Aus *Ecce homo* wurde erst *Ecce verbum* und schließlich *Ecce apostolus*. Dass darin letztlich ›allein auf das Wort‹ vertraut wird, auf die Wortmacht, sollte dabei nicht vergessen werden.