



universität  
wien

# MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

Vom Gehorsamen. Philosophische Überlegungen zum  
NeoBarocken Prediger

verfasst von / submitted by

Daniel Johannes Huter, BA BA MA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of  
Master of Arts (MA)

Wien, 2019 / Vienna 2019

Studienkennzahl lt. Studienblatt /  
degree programme code as it appears on  
the student record sheet:

A 066 941

Studienrichtung lt. Studienblatt /  
degree programme as it appears on  
the student record sheet:

Masterstudium Philosophie

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Dr. Kurt Appel

*Erklärung der selbständigen Erstellung*

„Hiermit erkläre ich, die vorgelegte Arbeit selbständig verfasst und ausschließlich die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt zu haben. Alle wörtlich oder dem Sinn nach aus anderen Werken entnommenen Textpassagen und Gedankengänge sind durch genaue Angabe der Quelle in Form von Anmerkungen bzw. In-Text-Zitationen ausgewiesen. Dies gilt auch für Quellen aus dem Internet, bei denen zusätzlich URL und Zugriffsdatum angeführt sind. Mir ist bekannt, dass jeder Fall von Plagiat zur Nicht-Bewertung der gesamten [Abschlussarbeit] führt und der Studienprogrammleitung gemeldet werden muss.“<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Damit dieser Plagiatsverzicht ironischerweise nicht selbst zum Plagiat wird: Zit. nach der Vorlage bei StudienServiceCenter Philosophie – Studienorganisation – Wissenschaftliches Arbeiten.  
[<https://ssc-phil.univie.ac.at/studienorganisation/wissenschaftliches-arbeiten/>; eingesehen 05.02.19]

## INHALTSVERZEICHNIS

1. Einleitung .....	6
a. Thema .....	6
b. Methode: Philosophie des Christentums, unzeitgemäß .....	12
2. Der Gehorsam und das Unbehagen .....	16
a. Neue Ansätze .....	16
b. Zwei Richtungen des Gehorsams .....	22
c. Barockes Gehorsamen .....	24
3. Momente des Gehorsams .....	26
a. Tote Bilder .....	26
b. Fremde Gäste .....	30
c. Zwei Weisen, dem Sein zu begegnen .....	32
i. Nominales Sein .....	34
ii. Verbales Sein .....	40
iii. Von der Ontologie zur Ontosophie .....	44
4. Gehorsam ohne Hörigkeit .....	49
a. Von der Theologie zur Philosophie .....	49
b. <i>Eventum tantum</i> .....	51
c. Immanenzebene .....	55
d. Die Masken und das Begreifen .....	60
i. Begriffspersonen .....	60
ii. Begriffe .....	64
e. Falte und Predigt .....	67
i. Jungfrau und Weib .....	67
ii. Unerhörte Fruchtbarkeit .....	72
iii. Predigendes Falten .....	76
5. NeoBarocke Predigt .....	82

a.	NeoBarock?.....	82
b.	Metaphorisches Sprechen .....	91
i.	Concetto .....	91
ii.	<i>Fontes conceptum</i> .....	98
iii.	Die Metapher als dynamisierte Differenz.....	105
c.	Prophetisches Sprechen .....	111
i.	Armut .....	111
ii.	Das Salz der Erde .....	118
iii.	Liebende Resonanzen.....	122
iv.	Politik und Urteil.....	126
6.	Abschließende Bemerkungen.....	139
7.	Literatur- und Quellenverzeichnis .....	144
8.	Anhang .....	150
a.	Kurzinhalt .....	150
b.	<i>Abstract</i> .....	150

*Ich zeige mich  
Vom Altan dem Rebellenheer und schnell  
Bezähmt, gebt acht, kehrt der empörte Sinn  
Ins alte Bette des Gehorsams wieder*

SCHILLER, WALLENSTEIN<sup>2</sup>

*Auflehnung – das ist die Vornehmheit am Sklaven. Eure Vornehmheit sei Gehorsam!  
Euer Befehlen selber sei ein Gehorchen!*

NIETZSCHE, ALSO SPRACH ZARATHUSTRA<sup>3</sup>

*Ein völlig von der Mehrdeutigkeit der Dinge und Wörter überzeugter Mensch sollte in der  
Lage sein, sie wenigstens vollkommen durcheinander zu bringen. Wie die Welt schillert das  
Wort in seinen tausend Facetten.*

JULIEN TORMA, EUPHORISMEN<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Friedrich Schiller: Wallenstein. Ein dramatisches Gedicht, Frankfurt a.M. 2008, S. 240.

<sup>3</sup> Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen, Stuttgart 1988, S. 50.

<sup>4</sup> Julien Torma: Euphorismen. Fragmente und Äußerungen gesammelt von Jean Montmort, Berlin 2009, S. 53.

## 1. Einleitung

### a. Thema

Nach den Erfahrungen des Totalitarismus im 20. Jahrhundert, nach der Auflehnung gegen paternalistische Gesellschaftsstrukturen in der Nachkriegszeit, ist der Gehorsam als Tugend verdächtig geworden. Mit der Freiheit eines modernen Menschen scheinbar unvereinbar, zeigt er sich als unangenehmes Erbteil, dessen man sich entledigen möchte. Nicht nur Christus war „gehorsam bis zum Tode“ (Phil. 2,8), auch Soldaten der deutschen Wehrmacht und Mitglieder von paramilitärischen Armen der NSDAP schworen ab 1934 Adolf Hitler „Gehorsam bis in den Tod“. Aber sind es die Berichte des Neuen Testaments, die ihre Schlagschatten auf die Gegenwart werfen? Oder die Erfahrungen des vergangenen Jahrhunderts, welche wie ein Nebel über der jahrhundertealten Diskussion um den Gehorsam liegen?<sup>5</sup>

Im ersten Kapitel dieser Arbeit – *Der Gehorsam und das Unbehagen* – wird unter Punkt *a. Neue Ansätze* auf jene Diskussionen eingegangen, die nach 1945 den Gehorsam neu zu bestimmen versuchten. Ausgangspunkt ist die Bestimmung des Gehorsams entsprechend seines landläufigen Verständnisses als Folgsamkeit gegenüber institutionellen oder persönlichen Autoritäten, wie er dem Interpreten am Beispiel zweier besonders wirkmächtiger Texte für das Verständnis des Gehorsams vor Augen tritt: In der *Regula Benedicti* und im *Buch von der Nachfolge Christi*.

Gerade dieser im Gehorsam geforderten Folgsamkeit entspringt das Unbehagen am Gehorsam, und motiviert durch dieses Unbehagen verfasste der evangelische Theologe und Philosoph Mathias Wirth seine Dissertation *Distanz des Gehorsams*, sowohl eine umfassende Untersuchung zur Geschichte religiösen, politischen und psychologischen Gehorsams als auch eine philosophisch inspirierte Kritik dieser Gehorsamsformen. Diese bislang aktuellste, breitere Auseinandersetzung mit dem Gehorsam beginnt mit den Worten:

„Die christliche Tugend des Gehorsams befindet sich in einer umfassenden Legitimationskrise. Peter Ustinov hat das scharf pointiert, als er an den Nürnberger Prozess erinnerte: ‚For centuries men have been punished for disobedience. At Nuremberg, for the first time, men were punished for obedience. The repercussions of this precedent are only just beginning to be felt.‘“<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Bibelstellen hier und im Folgenden zit. nach: Die Bibel. Heilige Schrift des Alten und Neuen Bundes (Deutsche Ausgabe mit den Erläuterungen der Jerusalemer Bibel), hrsg. v. Diego Arenhoevel, Alfons Deissler u. Anton Vögtle, Freiburg i.Br./Basel/Wien 1968. Vgl. Andreas Ploeger: Gewalt und Gehorsam. Die Dominanz des Mächtigens der Deutschen unter Hitler (Ein Buch gegen den Krieg), Stuttgart 2017, S. 61.

<sup>6</sup> Mathias Wirth: Distanz des Gehorsams. Theorie, Ethik und Kritik einer Tugend, Tübingen 2016, S. 1.

Nach Wirth ist der Gehorsam – vor allem als christliche Tugend – ein zum Scheitern verurteilter Begriff, weil das ihm inhärente Distanzverhältnis sich nicht mit der christlichen Frohbotschaft vereinbaren lässt. Im Gehorsam öffnet sich eine Distanz zwischen oben und unten, letztlich eine Distanz zwischen Mensch und Gott, die sich unvereinbar erweist mit dem Glaubensinhalt der Menschwerdung Gottes, in der sich Gott nicht gleich einem König über die Welt erhoben hat, sondern sich in Christus erniedrigte. Daher beabsichtigt Wirth, den Gehorsam durch eine von Kant und Fichte ausgehende, christlich motivierte Widerständigkeit gegenüber obrigkeitlichen Zwängen zu ersetzen. Wirth versucht, der von ihm konstatierten Distanz *im* Gehorsam eine Distanz *zum* Gehorsam gegenüberzustellen.

Erster Aspekt des arbeitsleitenden Themas dieser Masterarbeit ist nun, Wirths Feststellung zu hinterfragen: Ist tatsächlich der Gehorsam ein zum Scheitern verurteilter Begriff? Eine Tugend, die mit dem Christentum unvereinbar scheint? Daher wird in einer ersten Annäherung Bezug genommen auf weitere Stellungnahmen in der Diskussion zum Gehorsamsbegriff nach 1945, welche in Wirths Dissertation *keine* Erwähnung oder Berücksichtigung finden. Beginnend mit Fritz März, ein Pädagoge, der eine *Phänomenologie des Gehorsams* verfasste, welche aber, abseits von einigen etymologischen Hinweisen, keine neuen Momente des Gehorsams auszuarbeiten vermag (das heißt abseits der Einbettung des Gehorsams in Autoritätsverhältnisse). Dorothee Sölle unternimmt einen ähnlichen Versuch wie Wirth, indem sie versucht, den Gehorsam durch ihr Verständnis von *Phantasie* und *Glück* als genuin christliche Glaubensinhalte an die Stelle des Gehorsams treten zu lassen. Einzig Walter Weymann-Weyhe, der beim katholischen Philosophen Peter Wust promovierte und später journalistisch tätig war, versucht in seiner Monographie *Ins Angesicht widerstehen* den Gehorsam jenseits von Autorität und Folgsamkeit zu verorten, indem er ihn als epistemologische Kategorie, das heißt als strukturierendes Element der Welterfahrung hinsichtlich Fülle und Vielfalt der Schöpfung, definiert, dabei aber nicht über interessant klingende Postulate hinausgeht.

Sölle und Weymann-Weyhe weisen darauf hin, dass der Gehorsam in zwei Richtungen zu verstehen ist: Nach oben, *vertikal*, das Ohr gerichtet auf das Wort einer Obrigkeit, sowie andererseits geradeaus, auf Augenhöhe bleibend, *horizontal*, und gerichtet auf das Umfeld des Menschen. Dieser Ansatzpunkt wird für den Fortgang dieser Arbeit aufgenommen, weil sich einerseits diese Ambivalenz wie ein roter Faden durch die Begriffsgeschichte des Gehorsams zieht, wie in Punkt *b. Zwei Richtungen des Gehorsams* gezeigt wird, und weil andererseits keiner der besprochenen Ansätze vermag, diese Ambivalenz fruchtbar auszuloten, ohne

zugleich das Kind mit dem Bade auszuschütten, also den Gehorsamsbegriff als Ganzes zu suspendieren.

Gezeigt wird, dass diese Ambivalenz vom Neuen Testament selbst ausgeht und in der *Regula* bzw. im *Buch von der Nachfolge* gleichermaßen feststellbar ist. Denn neben der Folgsamkeit kennen beide Texte auch den Aspekt des Gehorsams unter Gleichen: In der Regel vom Gehorsam der Klosterbrüder untereinander, im Buch der Nachfolge vom Gehorsam im Annehmen eines lebensdienlichen Ratschlages.

Gezeigt wird, dass der Gehorsam als Folgsamkeit eigentlich einen rechtlichen bzw. institutionellen Gehorsamsbegriff beschreibt: Gehorsam ist, wer *hörig* ist. Hingegen beschreibt der Gehorsam unter Gleichen ein Vernehmen des menschengewordenen Gotteswortes, wie es den Menschen eben nicht aus dem Mund einer Obrigkeit erreicht. Doch es bedarf keiner archäologischen Tiefenschnitte, Jahrhunderte zurückreichend, um Diskussionen zur *horizontalen* Richtung des Gehorsams zu entdecken, es genügt ein Blick zurück in das 17. und 18. Jahrhundert: Punkt *c. Barockes Gehorsamen* zeigt, dass in der ausdrücklich *barockkatholischen* Homiletik noch das Verb *gehorsamen* gebräuchlich ist, worunter ein Vernehmen zu verstehen ist, was die Gemeinde eines Predigers beschäftigt, wie es um sie steht. Dieses barocke Gehorsamen erschöpft sich nicht im Hören bzw. *Empfangen*, zugleich impliziert es ein *Ausgeben* im anschließendes Sprechen über das Vernommene in der Kanzelpredigt (sowie in der Beichte; ein Aspekt, der in dieser Arbeit nicht berücksichtigt wird). Mit den Homiletikern des 17. und 18. Jahrhunderts lässt sich aufzeigen, dass es sich beim Gehorsam um einen *mehrdimensionalen* Begriff handelt.

Das zweite Kapitel, *Momente des Gehorsams*, erkundet diese beiden Richtungen des Gehorsams von Grund auf. Eng mit dem Gehorsam hängt der Begriff der *Bildung* zusammen. Bildung, wie sie, ausgehend von Augustinus und Meister Eckhart, in zweifacher Hinsicht verstanden werden kann: Als imitierende Abbildung eines Urbilds oder als Bildung, die sich gemäß einem selbstgegebenen Bild gestaltet. Versteht sich der Christ als Ebenbild Gottes im Sinne eines *Abbildes* oder im Sinne eines *Bildes* Gottes? Ausgang nimmt die Erkundung in Punkt *a. Tote Bilder* daher mit der Bezugnahme auf Augustinus. Gezeigt wird, dass in der imitierenden Abbildung entlang dem, was Augustinus als *Vorstellungsbilder* – *imagines* – bezeichnet, die lebendige Begegnung mit der Frohbotschaft verloren geht. Meister Eckhart – Punkt *b. Fremde Gäste* – radikalisiert diesen Gedanken. Nach ihm verhindern die augustinischen Vorstellungsbilder, dass sich die christliche Frohbotschaft *performativ* im menschlichen Leben verwirklicht. Und diese performative Verwirklichung der Frohbotschaft,

eine Ebenbildlichkeit *ohne* Abbildhaftigkeit, beschreibt jenen Gehorsamsbegriff, wie er bei den barocken Homiletikern wiederbegegnet.

Wichtig für das Verständnis dieser beiden Punkte und der weiteren Ausführungen ist darüber hinaus die von Augustinus vorbereitete, und die in die Bildsprache Eckharts interpretativ überführte Unterscheidung in *Händler* und *Tauben*. Unter dem Sinnbild des Händlers sind äußere Gründe des hörig-gehorchenden Verhaltens eines Menschen zu verstehen: Ist in den folgenden Kapiteln von *Absolutheitsansprüchen* die Rede, so meint dies, dass der Mensch sein Handeln (ausschließlich) nach dem Willen eines autoritären gesellschaftlichen Akteurs gestaltet. Hingegen beschreibt das Sinnbild der Taube ein hörig-gehorchendes Verhalten, ohne dass ein *eindeutiger*, Folgsamkeit einfordernder Akteur auszumachen ist. Der *Imperativ*, nach dem der Mensch sein Handeln ausrichtet, ist von ihm derart verinnerlicht, dass ihm überhaupt nicht mehr bewusst ist, in seinem Handeln ein folgsam-gehorchendes an den Tag zu legen: Er ist eingebunden in *Funktionszusammenhänge*. Beide Figuren werden als typisch für *disziplinierte* Gesellschaften angesehen, wie sie seit dem 18. Jahrhundert im protestantischen Europa, und seit dem 19. Jahrhundert auch im katholischen Europa, bis in die Gegenwart greifbar sind.

Diese Überlegungen bereiten zudem vor, was unter Punkt *c. Zwei Weisen, dem Sein zu begegnen*, hilft, die beiden Richtungen des Gehorsams philosophisch zu verorten. Der vertikale Gehorsam wird beschrieben als eingebettet in ein gedankliches Rahmenwerk, welches als *nominale Ontologie* auf den Punkt gebracht wird. Worunter, entsprechende Überlegungen von Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld aufgreifend, ein hierarchisiertes, hauptsächlich mit Abstrakta operierendes Denken zu verstehen ist, das mit allgemeinen Bestimmungen sich über die konkreten Lebenszusammenhänge erhebt. Diese nominale Ontologie ist gekennzeichnet durch einen Riss, welchen es dem Sein einschreibt: Zwischen oben und unten, Ursache und Wirkung, Urbild und Abbild, Schöpfer und Geschöpf. Konstatiert Mathias Wirth ein fundamentales Distanzverhältnis im Gehorsam, so zeigt sich dieses im Rahmen nominaler Ontologien bzw. auf nominal-ontologischen Axiomen ruhenden gesellschaftlichen – religiösen, politischen, psychologischen – Strukturen. Denn gerade die Ideologien des 19. und 20. Jahrhunderts beruhen in ihren *ontologischen* Grundzügen auf der Struktur dieses nominalen Denkens: Eine (abstrakte) Idee, nach der sich das gesamte Leben *gehorsam-hörig* zu richten hat.

Hingegen folgt das horizontale *Gehorsamen*, wie es von den barocken Homiletikern verstanden wurde, dem, was mit Wucherer-Huldenfeld als verbales Seinsverständnis bezeichnet werden kann, und was in dieser Arbeit als *verbale Ontosophie* bezeichnet wird: Eine

Weise, dem Sein zu begegnen, die es in seinen konkreten, *sichereignenden* Zusammenhängen in den Blick nimmt. Nicht nur die barockkatholischen Gesellschaften der Frühen Neuzeit lassen sich philosophisch als *verbal-ontosophisch* beschreiben, auch in Mittelalter – beispielhaft Meister Eckhart – und in der Postmoderne – Gilles Deleuze – begegnet diese denkerische Einstellung zum (Da)Sein.

Entscheidend ist, dass in der verbal-ontosophischen Interpretation des Gehorsams kein Riss dem Sein eingeschrieben wird, das heißt, dass sich der Gehorsam nicht vom konkreten Leben *distanziert*. Will man den Gehorsam aus der christlichen Tradition heraus neu interpretieren, ohne ihn zugleich als unliebsames Moment in ihr zu suspendieren, bedarf es einer fundamentalen Neuinterpretation, das heißt, einer Neukonzeption des Gehorsams von Grund auf. Ziel und Zweck dieser Arbeit ist nicht, den Gehorsam als überholte Tugend darzustellen, bis nichts mehr von ihm übrigbleibt außer der Feststellung, dass er obsolet geworden ist. Vielmehr besteht das hauptsächliche Thema bzw. das zentrale Anliegen dieser Arbeit darin, einen *distanzlosen*, horizontalen bzw. verbal-ontosophischen Gehorsam zu entwerfen. Der erste Schritt dazu erfolgt im dritten Kapitel *Gehorsam ohne Hörigkeit*. Ausgehend von Gilles Deleuze und einer Interpretation seines Denkens als verbaler Ontosophie, wird der Gehorsam als *Begriff* konzipiert, in Verbindung mit der *Begriffsperson* des Predigers als Träger bzw. ausführende Instanz des Begriffs.

Mit Punkt *a. Von der Theologie zur Philosophie* wird eine maßgebliche Weiche in der Konzeption gestellt. Es geht um eine *philosophische*, nicht um eine theologische Neuinterpretation, ohne aber dabei den Boden des Christentums zu verlassen. In Punkt *b. Eventum tantum* wird gezeigt, dass das Sein nach Deleuze als permanentes Sichereignen aufgefasst werden kann. Der angesprochene christliche Boden wird in Punkt *c. Immanenzebene* schließlich genauer gefasst. Das Sein als reines Sichereignen ist chaotisch. Sinn muss ihm erst abgewonnen werden, indem eine *Immanenzebene* – ein sinnstiftendes Prinzip – dem *Eventum tantum* eingezogen wird, um im Sichereignen Momente des Sinns von Momenten des Unsinn unterschieden zu können. Für den Prediger liegt dieses sinnstiftende Prinzip in der christlichen Religion, genauer, in der christlichen Religion als distanzlose *Rückbindung* an das Leben selbst.

Mit Punkt *d. Die Masken und das Begreifen* werden grundlegende Bestimmungen erläutert, was Deleuze unter Begriffspersonen und Begriffen versteht und wie diese mit dem Prediger und dem Gehorsamen in Verbindung zu bringen sind. Punkt *e. Falte und Predigt*, der letzte Abschnitt des dritten Kapitels, spezifiziert diese Bestimmungen: Einerseits werden, in Rückgriff auf Meister Eckhart, die ersten Komponenten des Konzepts als verbal-ontosophisches definiert, nämlich *Jungfräulichkeit*, die negative Begriffskomponente des

Absehens von allen nominal-ontologischen Denkfiguren und Bewusstseinsinhalten, und *Weiblichkeit*, die Begriffskomponente des schöpferischen und performativen Vollzugs des Gehorsams. Diese Vollzugsstruktur des Gehorsams als empfangend und ausgebend zugleich, als vernehmend und sprechend, wird als *Falte* beschrieben, nach Deleuze die barocke Denkfigur schlechthin, somit auch die zentrale Denkfigur der barocken Homiletiker, von denen die hier vorgelegte Neukonzeption als *neobarockes* Verständnis vom Gehorsamen des Predigers inspiriert ist.

Das vierte und letzte Kapitel der Arbeit, *NeoBarocke Predigt*, setzt sich im ersten Punkt *a. NeoBarock?* mit der Frage auseinander, inwieweit anstelle der Postmoderne nicht von einem Neobarock gesprochen werden soll und was darunter zu verstehen ist. Der hier vorgestellte Begriff des Gehorsams bzw. die Begriffsperson des Predigers ist *neobarock*, weil einerseits die Konzeption Ausgang nimmt von Überlegungen barocker Homiletiker, und weil andererseits damit eine griffigere, politisch akzentuierte Abgrenzung zur Moderne beschrieben werden kann (wie sie im Ausdruck Postmoderne, wie gezeigt wird, nicht geleistet wird).

Mit Punkt *b. Metaphorisches Sprechen* werden weitere Komponenten des Gehorsamsbegriffs vorgestellt: Das Gehorsamen bringt *Concetti* hervor, als welche neobarocke Predigten bezeichnet werden können: Geistreiche Gedanken, die rhetorischen Frage- und Findetechniken entspringen, wie sie in Bezug auf den Jesuiten Ignaz Weitenauer und auf den italienischen Gelehrten Emanuele Tesauro gefasst werden. Das metaphorische Sprechen ist zudem *differenziell* zu verstehen und nicht referenziell, das heißt, in den Concetti wird Disparates rhetorisch gefaltet, um neue Sinnzusammenhänge zu stiften. Die Concetti verhalten sich zu den Predigthörern und -lesern wie eine *mögliche* Immanenzebene: Der Concetto soll den Hörer oder Leser affizieren, damit er die im Concetto aufgezeigten Möglichkeiten verbal-ontosophscher Lebensführung *verwirklicht*.

Das metaphorische Sprechen teilt sich daher den Anspruch des potenziell *weltbildenden* Sprechens mit der *Prophetie* des neobarocken Predigers, wie sie in *c. Prophetisches Sprechen* diskutiert wird. Diese rekurriert auf kein Vorhersagen zukünftiger Ereignisse, sondern zeigt Fluchtlinien auf. Das heißt: Wie können dem in nominal-ontologischen, ideologischen Funktionszusammenhängen und Absolutheitsansprüchen gefangenen Leben neue Perspektiven, neue Möglichkeiten der Lebensführung und -organisation *angesagt* werden? Weitere Komponenten werden mit diesem Punkt vorgestellt: *Armut*, worunter der widerständige, sich nicht von gesellschaftlichen Imperativen einnehmen lassende Aspekt des Predigers im Gehorsamen beschrieben ist, sowie die *Liebe* als bedingungslose Bejahung des

Anderen durch den Prediger. Die Arbeit schließt mit Gedanken über neobarockes Gehorsamen in konkreten politischen Zusammenhängen ab.

Zusammengefasst, Thema der Arbeit ist eine Neukonzeption des Gehorsams mit Akzent auf seiner verbal-ontosophischen Vollzugsform als Gehorsamen im Sinne eines Vernehmens und Sprechens gleichermaßen. Daher nimmt die Konzeption ihren Ausgang von Reflexionen, was unter einer verbalen Ontosophie zu verstehen ist, um einen auf diesem Axiom aufbauenden Gehorsamsbegriff fundamental abgrenzen zu können von Ansätzen, die im Rahmen nominal-ontologischen Denkens Distanzen und Trennungen in den Gehorsamsbegriff einziehen. Distanzen, die aus dem Gehorsam einen rein empfangend-imitierenden Begriff – gegenüber Absolutheitsansprüchen oder in Funktionszusammenhängen – machen, dem das Moment des Schöpferischen im Ausführen des Gehorsams zur Gänze fehlt. Die genaue Bedeutung des NeoBarock für die verbal-ontosophische Neukonzeption wird nun unter den einführenden Bemerkungen zur Methode näher erläutert.

### **b. Methode: Philosophie des Christentums, unzeitgemäß**

Zentraler Bezugspunkt für diese Arbeit ist der Barock, genauer, der Barockkatholizismus. Nicht aus *historiographischem* Interesse. Es geht nicht darum, einen barocken Begriff des Gehorsams aus Quellen des 17. und 18. Jahrhunderts zu rekonstruieren. Das Interesse ist historisch, aber als *unzeitgemäßes*. Im Sinne Nietzsches geht es nicht um ein „Wiederkauen“ barocker Bestimmungen, sondern darum, die „plastische Kraft“ des Barock aufzugreifen und für die Gegenwart dienlich zu machen. Das heißt, das barocke Verständnis des Gehorsams, wie es vor allem von den katholischen Predigern gepflegt wurde, ist insofern interessant, weil es das Bild eines lebendigen und schöpferischen Vermögens vermittelt – welches dem heutigen Verständnis von Gehorsam komplett fehlt. Die historischen Aspekte dieser Arbeit sind somit nicht Selbstzweck, sondern Mittel zum Zweck.<sup>7</sup>

Barocker Gehorsam meint *Vervielfältigung* von Sinn, worin das gemeinsame Moment mit dem Neobarocken liegt. Darüber hinaus dient das historische Beispiel des Barock als Spiegel für die Gegenwart und ihren Absolutheitsansprüchen und Funktionszusammenhängen: Es soll anschaulich – zumindest teilweise – eine Denkweise vor Augen geführt werden, welcher derlei disziplinierende Strukturen unbekannt sind resp. welche auf dem Fundament einer verbalen Ontosophie sich gestaltet (besonders das Predigt- und Beichtwesen als maßgebliche Elemente der Volksfrömmigkeit). Ohne freilich suggerieren zu wollen, der Barock sei in irgendeiner Weise *besser*, weil er auf disziplinierende Strukturen etc. verzichtet, er zeigt nur andere

---

<sup>7</sup> Friedrich Nietzsche: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben, Ditzingen 2016, Nietzsche S. 11 (Sperrdruck i. Orig.).

Möglichkeiten auf. Sinn der historischen Bezugnahme ist somit bloß ein *beispielgebender*, um einen verbal-ontosopischen Gehorsam *neobarock* zu konzipieren, sowie ein *kontrastgebender*, um gegenwärtige nominal-ontologische Denkweisen zu relativieren. In nuce, unzeitgemäß ist die methodische Herangehensweise dieser Arbeit in zweifachem Sinn: Einerseits in der unternommenen Neukonzeption, andererseits im Sinne einer Gegenwartskritik, jeweils ausgreifend auf den und herkommend aus dem Geist des Barock.

Wichtig ist zudem, dass der Barock im Rahmen dieser Arbeit nicht als *kunstgeschichtlicher* Epochenbegriff verstanden wird, was eine – in der Barockforschung weit verbreitete – Engführung auf einen Kunst-, Architektur- oder Literaturbarock bedeuten würde, sondern als *Kulturbegriff*: Es wird vom Barock als *Kulturbarock* gesprochen, das heißt, das katholische Europa war in dem Sinne barock, weil typisch barocke Denk- und Seinsweisen die Gesellschaft bzw. das alltägliche Leben der Menschen in praktisch allen Bereichen durchdrangen: Frömmigkeit, Wirtschaft, Staatswesen, Kunst, Wissenschaft, Mentalität usw. usf. Ein dergestalt ausgedehnter Barockbegriff kann im 17. und 18. Jahrhundert mit dem Katholizismus als gesellschaftsprägendem Moment gleichgesetzt werden, weshalb von einem Kulturbarock nur sinnvollerweise für das katholische Süd- und Mitteleuropa (mit Ausnahme Frankreichs) im Unterschied zum protestantischen Nordeuropa gesprochen werden kann.

Katholisch ist in diesem Sinn tatsächlich wörtlich zu verstehen: *umfassend*. Denn, als Erbe der mittelalterlichen verbalen Ontosophie ging in der barockkatholischen Weltbegegnung kein Riss durch das Sein, das heißt, es wurde nicht strikt getrennt in Dies- und Jenseits, sondern beides wurde als aufeinander verweisend verstanden. Im Gegensatz zur damaligen protestantischen Weltbegegnung, die gemäß einer nominalen Ontologie, ebenfalls an entsprechende mittelalterliche Überlegungen anknüpfend, eine Kluft oder eine *Distanz* zwischen Diesseits und Jenseits annahm und seine gesellschaftliche Organisation entsprechend gestaltete. Bezeichnend dahingehend ist, dass als Nachwirkung dieser frühneuzeitlichen Weichenstellungen mit Wirth und Sölle zwei evangelische Autoren den Gehorsam nur als striktes (bzw. distanzierendes) Kausalitätsverhältnis von Anordnung und Ausführung zu begreifen vermögen; anstelle als *Verweisungszusammenhang*, wie er beim katholischen Autor Weymann-Weyhe zumindest skizzenhaft anklingt.<sup>8</sup>

Es gilt also, die historische barockkatholische Erfahrung der Weltbegegnung nachzuvollziehen und wiederaufzugreifen, Fragen und Antworten in den Blick zu nehmen, die

---

<sup>8</sup> Vgl. zum katholischen bzw. protestantischen Verhältnis von Diesseits und Jenseits Günther Wassilowsky: Was ist katholische Konfessionskultur?, in: *Archiv für Reformationsgeschichte – Archive for Reformation History* 109 (2018), Heft 1, S. 402 – 412. Der Autor nimmt allerdings für die katholische Kultur ein undifferenziertes Ineinanderfallen von Dies- und Jenseits an, dem mit Hausenstein und Deleuze zu widersprechen ist: Das einheitlich vorgestellte Sein wurde auch barockkatholisch in sich differenzierend gedacht.

sich bereits damals gestellt haben. Etwa, was es heißt, das Sein als Ereignis zu deuten und darin eingebettet den Gehorsam als Vernehmen und Sprechen zugleich zu verstehen. Dadurch soll versucht werden, zumindest die Möglichkeit einer *Re-Lektüre* des Gehorsams in der katholischen Tradition als Ganzes anzudeuten, um beispielsweise den Satz vom *Gehorsam bis zum Tode* ohne ideologische Beigeschmäcker neu interpretieren zu können. Darüber hinaus meint die Konzeption eines neobarocken Predigers als unzeitgemäße Gestalt nicht, den irrigen Versuch zu unternehmen, die Bestimmungen eines barocken Predigers könnten ohne weiteres in die Gegenwart übertragen werden. Nein, sondern aus dem Geist der barockkatholischen Homiletik sollen Komponenten des Predigers und Gehorsamens definiert werden und vor allem *neu* zusammengefügt werden (solcherart, dass sie nicht als historiographisch rekonstruiert verstanden werden dürfen – als *wiedergekäut*). Die Frage ist, inwieweit ein neobarocker Prediger der heutigen Gegenwart etwas zu sagen haben könnte.

Dieser barocke Geist wird der vorliegenden Arbeit in erster Linie vermittelt durch die Bezugnahme auf Peter Hersches Universalgeschichte des Barock, *Muße und Verschwendung* (welche zugleich den aktuellen Forschungsstand zum Barock als katholische Kultur transportiert); und der Geist der barocken Homiletik wird vermittelt sowohl durch Urs Herzogs *Geistliche Wohlredenheit* als auch durch Maximilian Neumayrs etwas in die Jahre gekommene, aber deshalb nicht weniger lesenswerte Monographie *Die Schriftpredigt im Barock*. Das barocke Denken wird näher bestimmt entlang Wilhelm Hausensteins *Vom Geist des Barock*, sowie – bereits überleitend zu einem Verständnis des Neobarock – entlang Gilles Deleuze und seinem Buch *Die Falte*. Beide Schriften ergänzen und erhellen sich gegenseitig: Was Hausenstein unter dem – heute außerhalb der Geschichtsforschung vergessenen – Schlagwort *Dialektik des Barock* prägte, weist große Übereinstimmungen mit der *Falte* als typisch barocker Denkfigur nach Deleuze auf.

Wie bereits angeklungen, es wäre ein sinnloses Unterfangen, von einem (neo)barocken Prediger ohne Rücksprache mit dem katholischen Christentum zu handeln. Dieses spezifische Element vermittelt zum einen die Bezugnahme auf den Barock selbst: Zentral für den Barockkatholizismus ist ein sinnlich erfahrbares und damit immanent akzentuiertes Christentum, das heißt, die Religiosität nimmt vom Leben selbst ihren Ausgang. Für den katholischen Barock ist das Göttliche allgegenwärtig, Himmel und Erde verweisen permanent aufeinander und stellen nichts voneinander Geschiedenes dar. Zum anderen werden christliche Elemente mit der Interpretation der Gedanken Meister Eckharts und seiner *Philosophie des Christentums* in diese Arbeit transportiert, darüber hinaus ist sie beeinflusst von den Schriften Pierre Gannes (1904 – 1979), einem französischen Jesuiten, und seiner Lesart eines

immanenten Christentums. Wobei, in seinem Sinn, ein immanent akzentuiertes Christentum nicht meint, dass die Transzendenz im Sinne eines möglichen Jenseits als christlicher Glaubensinhalt bestritten wird, sondern, dass eine solche Annahme für das Verständnis der Frohbotschaft nicht weiter relevant ist (oder dafür teils irreführend) – und somit auch nicht für die Konzeption des Predigers und seines Gehorsamens, was den Vorteil mit sich bringt, an keiner Stelle auf einen himmlischen Übervater als letzter Instanz, der man Gehorsam entgegenbringt, verweisen zu müssen.

Dergestalt ist die Arbeit in ihrer Herangehensweise *Philosophie des Christentums*, weniger bezogen auf ein Philosophieren *über* christliche Glaubensinhalte, zum Behuf ihrer vernunft- oder verstandesmäßigen Grundlegung (was als christliche Philosophie bezeichnet werden könnte), als vielmehr verstanden als ein Philosophieren *mit* christlichen Begriffen, wie Gehorsam oder Prophetie, oder im Hinblick auf lebensweltliche Zusammenhänge, vor allem anbelangend die Schöpfung als Ereignis und die Verweigerungshaltung gegenüber Götzen und Idolen, wie sie sich (säkularisiert) in Institutionen und Ideologien zeigt. Womit sich diese Philosophie des Christentums genauer innerhalb christlichen Denkens verorten lässt, nämlich in der Tradition eines christlichen „Anti-Juridismus“ und „Anti-Institutionalismus“, als deren Vertreter der jüngeren Vergangenheit neben Pierre Ganne ebenfalls Gilles Deleuze gelten kann (seine dahingehende Auseinandersetzung mit dem Christentum wird in der Rezeption teils übersehen, teils beiseite geschoben, wie Clemens Pornschlegel anmerkt).<sup>9</sup>

Abschließend noch eine persönliche Bemerkung: Der Einfall zu dieser Arbeit kam mir während den Recherchen zu meiner Masterarbeit *Apotheose des Krieges* (2018) im Fach Geschichte der Frühen Neuzeit bei Thomas Winkelbauer, einer Analyse der barocken Kriegspredigten des Tiroler Kapuziners Albert Compoyer (1747 – 1810), welche einen maßgeblichen, aber bis dato kaum erforschten Einfluss auf den Tiroler Abwehrkampf gegen die französischen Revolutionstruppen 1796 bzw. auf den Tiroler Volksaufstand gegen die bayrischen Machthaber 1809 hatten. In der Auseinandersetzung mit barocker Predigttheorie bin ich auf das *Gehorsamen* als homiletische Tugend gestoßen, welches meinem bisherigen Verständnis von Gehorsam als Folgsamkeit grundlegend widersprochen und daher mein Interesse an diesem Begriff geweckt hat. Die vorliegende Arbeit bezieht Gedanken zur Interpretation des Barock allgemein resp. zum Kerngedanken der Predigt als Falte im Speziellen von meiner historiographischen Masterarbeit.

---

<sup>9</sup> Zur Philosophie des Christentums vgl. Kurt Flasch: Meister Eckhart. Philosoph des Christentums, München 2011, S. 31 – 48. Zu Deleuze und dem Christentum vgl. Clemens Pornschlegel: Hyperchristen. Brecht, Malraux, Mallarmé, Brinkmann, Deleuze (Studien zur Präsenz religiöser Motive in der literarischen Moderne), Wien/Berlin 2011, 142ff.

Doch nicht nur in Bezug auf meine Masterarbeit im Studium der Geschichte fußt diese Arbeit auf Vorüberlegungen, einzelne ihrer Gedankenstränge sind nicht vom Himmel gefallen, sondern wurzeln in kürzeren Arbeiten, die ich im Rahmen von philosophischen Seminaren an der Universität Wien verfasst habe. Insbesondere hervorheben möchte ich die Seminare *Die onto-theologische Verfasstheit der Metaphysik* (WS16) gehalten von Günther Pöltner zum Unterschied zwischen nominalen und verbalen Interpretationen des Seins, *Via negationis: Anselm und Meister Eckhart* (SS17), veranstaltet von Robert König und Kurt Walter Zeidler, wo ich mich erstmals mit den Predigten Eckharts auseinandergesetzt habe, sowie die beiden Seminare *Gilles Deleuze – Die Falte* (SS17) und *Widerstände des Begehrens. Konzeptionen des Wunsches bei Gilles Deleuze und Michel de Certeau* (SS18) von Kurt Appel zur Interpretation der Philosophie von Deleuze.

## 2. Der Gehorsam und das Unbehagen

### a. Neue Ansätze

„Etwas Großes ist es, im Gehorsam zu stehen, unter einem Oberen zu leben und nicht sein eigener Herr zu sein. Es ist auch ungleich sicherer, Untertan zu sein, als Obrigkeit.“, schreibt Thomas von Kempfen in seinem *Buch von der Nachfolge Christi*. Aller Sicherheit zum Trotz, der Zwangscharakter des Gehorsams bleibt ihm nicht verborgen; viele haben keine andere Wahl, schreibt er weiter, jemandem untertan zu sein, „mehr weil sie müssen, als weil sie, aus christlicher Liebe, wollen“. In solcherart Liebe sich zu unterwerfen heißt, sich dem göttlichen Willen zu unterwerfen; nicht aus Zwang, sondern aus freiwilliger, Gemütsruhe versprechender Hingabe an den göttlichen Willen: „Du magst da- und dorthin laufen, du findest doch nirgends Ruhe als im demütigen Gehorsam unter der Leitung eines Oberen.“<sup>10</sup>

Ähnliches ist im fünften Kapitel der *Benediktsregel* zu lesen: Für Ordensleute darf es „nach einem Befehl des Oberen kein Zögern geben, sondern sie erfüllen den Auftrag sofort, als käme er von Gott“. Mit einer „Schnelligkeit, die aus der Gottesfurcht kommt“, solle ein solcher Befehl gehorsam ausgeführt werden, „rasch wie in einem Augenblick“, ohne zu murren, ohne Verdrossenheit. Nicht gemäß dem eigenen Willen, nicht nach eigenem Gutdünken, sondern nur entsprechend den Anweisungen der Oberen habe ein Mönch zu handeln, steht in der *Regula* festgeschrieben, denn den Gehorsam gegenüber den Oberen erweise er letztlich Gott.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Thomas von Kempfen: *Das Buch von der Nachfolge Christi*. Nach der Übers. von Johann Michael Sailer hrsg. v. Walter Kröber, Stuttgart 2014, S. 19.

<sup>11</sup> *Die Benediktsregel* (Lateinisch/Deutsch). Mit der Übers. der Salzburger Äbtekonzferenz hrsg. v. P. Ulrich Faust OSB, Stuttgart 2011, S. 41/43.

Im landläufigen Verständnis ist der Gehorsam im Verhältnis zu einer Obrigkeit zu denken, diese verstanden als befehlende oder anweisende Instanz. Als Tugend nimmt er seinen Sitz in philosophischen oder theologischen Morallehren ein und wird entsprechend positiv konnotiert, während der Ungehorsam vergleichsweise geringer geachtet wird, ungeachtet wiederholt formulierter Gedanken über gebotenen Ungehorsam, vor allem gegen als tyrannisch empfundenen Autoritäten. Im Ausdruck Gehorsam verdichtet sich die Achtung vor Normen und Gesetzten, letztlich jene vor Institutionen, Machtverhältnissen oder Verfügungsgewalten.<sup>12</sup>

Daher nimmt es kaum Wunder, dass dem Gehorsam der Ruch der Unterwürfigkeit anhaftet, für welche er zuweilen in toto gehalten wird. Ein Ruch, den dieses Wort verströmt und unangenehm in gelehrte Nasen sticht, insbesondere in jene Nasen, welche gegenüber Obrigkeiten ablehnend eingestellt sind: Kadavergehorsam, vorseilender Gehorsam, *rasch wie in einem Augenblick* – es sind die Berge aus den Leichnamen derjenigen, die aus Gehorsam getötet worden sind oder sich selbst in Ausübung des Gehorsams haben töten lassen, von denen dieser Geruch im Wind der Geschichte in die Gegenwart getragen wird. Aber auch den Ungehorsam bringt der Wind der Geschichte nicht duftumwunden, beginnt doch im populären Verständnis eine der prägenden Erzählungen des Abendlandes mit einem Akt des Ungehorsams: Mit der Vertreibung aus dem Paradies, Folge des Ungehorsams gegen Gott als Autorität schlechthin, kam die Sünde, der Ungehorsam schlechthin, in die Welt.<sup>13</sup>

Das olfaktorische Unbehagen zog freilich ein Nachdenken mit sich: Versuche, den Gehorsam neu oder anders zu bestimmen, zuletzt durch Mathias Wirth in seiner Dissertation *Distanz des Gehorsams*. Er verweist auf das Scheitern – so die These seiner Arbeit – all jener Ansinnen, die die Tugend des Gehorsams mit einem Begriff der Freiheit in Einklang zu bringen trachten, seien es theologisch christliche, seien es philosophisch dem neuzeitlichen Subjektdenken geschuldete. Immerfort würden religiöse oder moralische Bestimmungen des Gehorsams an die Autonomie des neuzeitlichen Individuums branden, worin Wirth eine „ethische Gefahr“ im Gehorsam ortet, welche nicht zu verharmlosen sei. Mit allem geübten Gehorsam gehe ein Verlust an Freiheit einher, was Wirth – interpretativ anknüpfend an Kant und Fichte – zu einer christlich motivierten Widerständigkeit in Abkehr vom Gehorsam bringt, welche diesen Begriff letztlich suspendiere:<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> Für einen breiten Überblick über die aktuellen Debatten zum Gehorsamsbegriff vgl. Wirth, *Distanz*, S. 1 – 19. Zur Kriminalgeschichte des Gehorsams vgl. Herbert C. Kelman/V. Lee Hamilton: *Crimes of Obedience. Toward a Social Psychology of Authority and Responsibility*, New Haven/London 1989.

<sup>13</sup> Willibald Cajetan Scherer: *Der Gehorsam nach der Lehre des Heiligen Thomas von Aquin*, Paderborn/Freiburg [CH] 1926, S. 42.

<sup>14</sup> Wirth, *Distanz*, S. 394.

„Weil du selber Verantwortung übernehmen kannst, weil in dir selber eine Instanz ruht, der du als von Gott gerechtfertigt, aufgerichtet und anerkannt folgen darfst, deshalb sollst du dir selbst trauen und *allen Formen des Gehorsams* als heteronomer Suppression deiner Autonomie widerstehen, selbst dort, wo du in Angst der eigenen Marginalität und Ungesicherheit so gewahr wirst, dass du nicht nur den Diskurs suchst, sondern bereit bist, dich bestimmen zu lassen, was du nicht sollst, weil du in der Tradition des Exodus-Gottes zur Freiheit befreit du selbst sein kannst.“<sup>15</sup>

Der Ungehorsam als christlicher Imperativ? Kann nach dem Ausklingen einer solchen Forderung der Gehorsam in allen Formen für erledigt gelten? Das Wort nur mehr eine bloße Reminiszenz aus jahrhundertelangen Diskursen der Unfreiheit, ein zu tilgender Tintenfleck im *Buch von der Nachfolge Christi*? Aus der *Regula Benedicti* in ikonoklastischer Manier gebannt – müsste dann der Widerstand gegen Suppression zuallererst im Widerstand gegen die Klosterzucht beginnen, als Exodus aus ägyptischen Klostermauern? Bezeichnenderweise haben mit Dorothee Sölle und Walter Weymann-Weyhe zwei Autoren, die Wirth in seinen Ausführungen nicht berücksichtigt, bereits vor ihm versucht, zwar nur rudimentär, dem Gehorsam eine andere, nach ihrem Dafürhalten doch mit Freiheit zu vereinbarende Richtung zu geben.

Vorher allerdings zu Fritz März, der *Hören, Gehorchen und personale Existenz* eine *Phänomenologie des Gehorsams* vorlegte. Darin bestimmt er anfänglich den Gehorsam anthropologisch, als „eine im Menschen wesentlich grundgelegte, aus dem Wesen des Gehörens notwendig folgende Anlage“. Im Hören erblickt März nicht nur ein Prinzip, sondern „das Prinzip des Gehorchens“. Wem gehören? Dem „Schöpfer und Erhalter“, dem christlichen Gott. Näher wird dieses Hören als „*potentia oboedientialis*“ bestimmt, als „Möglichkeit und Bereitschaft des *Vernehmens*“. Der Mensch vernimmt den Ruf Gottes aus der Transzendenz und antwortet diesem Ruf im „*actus oboedientialis*“, der von März schließlich in den Bereich des Moralischen übertragen wird, worin sich der Gehorsam im Wechselspiel von Autorität und Freiheit entwickle, mit eindeutiger Neigung zur Unterordnung der Freiheit unter die Autorität. Das heißt, was bei März als interessante anthropologische Bestimmung des Gehorsams im Vernehmen begonnen hat, findet seinen Fluchtpunkt in der Begründung der Unterordnung des Einzelnen unter einen „fremden mächtigeren Willen“, der genauer bestimmt wird entweder als „persönlicher Einzelwille“, verdichtet in Ge- und Verboten von Erziehern bzw. in göttlichen Gesetzen, oder als „persönlicher Gesamtwille“, wie er sich in Vorschriften und Gesetzen von Gemeinschaften oder eines Staates äußert.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Wirth, Distanz, S. 395 (kursiv d. Verf.).

<sup>16</sup> Fritz März: *Hören, Gehorchen und personale Existenz. Zur Phänomenologie des Gehorsams*, München 1962, S. 67f, 49, 61, 63, 59 u. 65f (kursiv i. Orig.).

Nun zu Walter Weymann-Weyhe, welcher in seiner Monographie *Ins Antlitz widerstehen* sich kritisch mit Formen von Autorität und Hierarchie in der katholischen Kirche auseinandersetzt. Er schreibt:

„Gehorsam kann für uns nur noch ein sinnvolles Wort innerhalb unseres Glaubensverständnisses sein, wenn er als eine eigene und besondere Form der Freiheit verstanden wird. Das heißt, Gehorsam muß gleichsam vom Glauben her in den Bereich der Freiheit hinein neu gedacht und gelebt werden.“<sup>17</sup>

Ähnlich wie März verortet auch Weymann-Weyhe den Gehorsam ursprünglich außerhalb der Moral und beschreibt ihn erkenntnistheoretisch. In etymologischer Herleitung des Wortes Gehorsam von Horchen definiert er das Gehorchen als „in sich strukturierte, vielfältige, funktionale Einheit aller Wirklichkeitserfahrungen, und zwar in der Weise einer wachen, gespannten, offenen Hinwendung“. Er schreibt:<sup>18</sup>

„Glaube und Gehorsam gehören zusammen. Aber Gehorsam – recht verstanden – ist die wache, das heißt, die kritische urteilende Gespanntheit auf die Wirklichkeit in ihrer ganzen Fülle. Daher gehört das ständige kritische Befragen des Verhältnisses von Wort und Sprechendem, von Sprache und Wirklichkeit zur Wahrheit des Lebens selbst.“<sup>19</sup>

Auf den ersten Blick eine ungewöhnliche und sehr interessante Bestimmung des Gehorsams. Nur: Weymann-Weyhe postuliert an diesen Stellen, das heißt, er verabsäumt es, argumentativ den Zusammenhang zwischen Gehorsam, Glaube und kritisch urteilender Hinwendung auf die Wirklichkeit nachvollziehbar zu machen. Ohne die Sichtbarmachung dieser Zusammenhänge bleibt der Wunsch Vater des Gedankens und die Frage verdrängt seine ungewöhnliche Perspektive, wozu ein kritisches Befragen der Realität überhaupt mit dem Vollzug des Gehorchens in Verbindung gebracht werden soll, gibt es dafür doch bereits andere, geläufigere Ausdrücke: Kritik, Reflexion etc. Das Beschwören des Gehorsams als einer wachen Durchdringung der Wirklichkeitsverhältnisse allein reicht nicht, um gegen die Windmühlen der Deutung des Gehorsams als Unterwerfung offenen Visiers erfolgreich anstürmen zu können.

Scheinen Gehorsam und Freiheit unvereinbar, so höhlt man den Begriff aus und füllt ihn mit neuem Bedeutungsinhalt, der ebenso gut mit minder traditionsbeladenen Wörtern belegt werden könnte. Ein vergleichbarer Versuch findet sich in Sölles *Phantasie und Gehorsam*. Sie sieht den Gehorsamsbegriff unter dem „Ballast der Tradition“ begraben, den sie nicht abzutragen bereit ist, trotz ihres Hinweises, dass im Neuen Testament – und insbesondere bei Paulus – unterschieden wird zwischen einem Gehorsam, der sich von Hören herleitet und als

<sup>17</sup> Walter Weymann-Weyhe: *Ins Antlitz widerstehen*. Über den Gehorsam in der Kirche, Olten/Freiburg i. Br. 1969, S. 84.

<sup>18</sup> Weymann-Weyhe, *Ins Antlitz widerstehen*, S. 85.

<sup>19</sup> Weymann-Weyhe, *Ins Antlitz widerstehen*, S. 85.

Akt einer religiösen Entscheidung mit dem Glauben selbst gleichgesetzt werden kann (*ὕπακω*), und einem Gehorsam, der soziale und politische Unterordnung beschreibt und ursprünglich aus dem militärischen Bereich stammt (*ὕποτάσσω*). Diese Unterscheidung nicht weiterdenkend ist Sölle der Gehorsam als Glaubenstugend fragwürdig geworden. Da Christus nach ihrem Dafürhalten die hergebrachten Ordnungsschemata umwälzte, schreibt sie:<sup>20</sup>

„Ich vermute, daß wir neue Wörter brauchen, um die in Christus angestiftete Revolutionierung aller Verhältnisse zu beschreiben. Zumindest ist es problematisch, ob das Verständnis dessen, was Jesus gewollt hat, unter dem Ausdruck ‚Gehorsam‘ überhaupt noch möglich ist.“<sup>21</sup>

Vielmehr versucht sie, adäquatere Ausdrücke zu definieren, um das Leben Jesu als Leben in gläubigem Gehorsam zu beschreiben: Phantasie und Glück, von ihr verstanden als kreative Spontaneität des Menschen in der Weltveränderung, worunter sie die Umgestaltung bestehender Ordnungsgefüge versteht.<sup>22</sup>

„Das konventionelle Bild von Jesus hat immer seinen Gehorsam und seinen Opfersinn in den Vordergrund gestellt. Aber Phantasie, die aus Glück geboren wird, scheint mir eine genauere Beschreibung seines Lebens.“<sup>23</sup>

In der Tat, mit Gehorsam, sowie mit den verschwisterten Tugenden der Schweigsamkeit und der Demut, „wäre kein werbewirksames Fortbildungsprogramm zu gestalten“, geschweige Werbung zu machen für ein modisches Christentum – Phantasie und Glück klingen hierfür attraktiver.<sup>24</sup>

Was von Wirth bis Sölle den neueren Ansätzen gemeinsam ist (ausgenommen Weymann-Weyhe): Es gelingt ihnen nicht, den devoten Stallgeruch des Gehorsams auszulüften. Die Lösung: Preisgabe des Gehorsams. Aber zu welchem Preis? Sobald eine dem Zeitgeist unangenehm gewordene Tugend in der Remise archiviert wird, mag einem Interpreten die eigene Überlieferung weniger Kopfzerbrechen bereiten; was dabei nicht bedacht wird: Man beraubt sich selbst der Lesbarkeit der tradierten Texte, beginnend mit den biblischen. Spricht das Neue Testament von Jesu Gehorsam *bis zum Tode*, die *Benediktsregel* oder das *Buch von der Nachfolge Christi* vom Gehorsam, so werden diese acht Buchstaben zu einem blinden Fleck, der dem Leser nichts mehr zu sagen hat. Die Hypothek einer überbetonten

<sup>20</sup> Dorothee Sölle: Phantasie und Gehorsam. Überlegungen zu einer künftigen christlichen Ethik, Stuttgart/Berlin 1976, S. 36.

<sup>21</sup> Sölle, Phantasie, S. 35.

<sup>22</sup> Sölle, Phantasie, S. 54ff.

<sup>23</sup> Sölle, Phantasie, S. 63.

<sup>24</sup> Karin Reiber: Organisationen im Spiegel der Regula Benedicti. Eine hermeneutische Interpretation der benediktinischen Regel im Kontext der Lernenden Organisation, Münster/New York/München/Berlin 2005, S. 99.

Pflichterfüllung scheint nicht mehr abzählbar, *stante pede* entledigt sich der Interpret des Schuldscheins mit einem sauberen Schnitt.

Liegt dem ein Mangel an archäologischem Gespür zugrunde? Es scheint der Mühe nicht wert, den Schutt der Überlieferung beiseite zu räumen. Einerseits wurzelnd in unreflektierten Ressentiments gegenüber der Vergangenheit: Als haben sich Jahrhunderte des Nachdenkens über den Gehorsam allein darum gedreht, wie der Mensch unter obrigkeitliche Zwänge gebracht werden könne; Zeiten des Priester- und Philosophenbetrugs, die gottlob vorbei scheinen. Andererseits wurzelnd in der modernen Vorstellung, die eigene Vergangenheit verhalte sich arbiträr zur eigenen Gegenwart, wodurch es am Interpreten liegt, herauszupicken, was genehm sich zeigt, und beiseite zu schieben, was nicht.<sup>25</sup>

Dem gelehrten Geist entgleitet dabei die Möglichkeit des kreativen Weiterdenkens der Tradition; weder in einer biederen Folgsamkeit ihr gegenüber, noch in völliger Geschichtsvergessenheit; indem Vergangenes weder identitätsvermittelnd noch samt und sonders außer Acht gelassen wird, warten allerlei interessante Aspekte abseits schon oft ausgeleuchteter Perspektiven. Bezogen auf den Gehorsam hat Weymann-Weyhe – und selbst Sölle – Hinweise gegeben, aber der Weg wurde nicht weiter besritten.

Wird auf die Unvereinbarkeit des Gehorsamsbegriffs mit der Freiheit hingewiesen, insbesondere in ihrer neuzeitlichen Prägung als Autonomie eines Individuums, oder werden, wie von Sölle, als Gehorsamstugenden *par excellence* „Ordnung, Pünktlichkeit, Sauberkeit, Sparsamkeit und Fleiß“ genannt – im Grunde bürgerlich-protestantische Tugenden, die mit aufklärerischem Gedankengut sich während der Sattelzeit (ca. 1750 bis 1850) auch in katholischen Gesellschaften Europas ausbreiteten –, übersieht man schlichtweg, dass während der Entstehungszeit der Evangelien nicht die Rede war vom Gehorsam eines neuzeitlichen Subjekts, geschweige denn vom Gehorsam eines bürgerlichen Individuums. Ebenso wenig war im mittelalterlichen Sprechen über den Gehorsam die Rede von einem neuzeitlichen Subjekt, darüber hinaus darf selbst frühneuzeitlich das Subjektdenken nicht ohne weitere Spezifizierungen eingeengt werden: Vom autonomen Individuum haben nur bestimmte elitäre Kreise gesprochen, nämlich protestantisch-aufklärerische Intellektuelle. Die maßgebliche Tradition wird in den Flaschenhals von Protestantismus, Aufklärung und Bürgertum gedrängt, alles andere scheint uninteressant – ein selbst aufgeladener *Ballast der Tradition*, die

---

<sup>25</sup> Zur arbiträr gewordenen Geschichte in den Augen der Moderne vgl. Pierre Nora: *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*, Berlin 1990, S. 11f.

Wirkmacht im 20. Jahrhundert höher bewertend als die Alternativen in den Jahrhunderten zuvor.<sup>26</sup>

Die acht Buchstaben im Gehorsam sind wie ein Palimpsest zu betrachten; jüngere Schichten überdecken ältere Schriftbilder und erschweren deren Lesbarkeit, können jedoch behutsam abgeschabt werden; alter Staub wird aufgewirbelt, um den Buchstaben neues Leben einzuhauchen.

## b. Zwei Richtungen des Gehorsams

„Unerledigte Aufgabe von Philosophie und Theologie ist bis heute eine präzise Fassung des Gehorsams (*hypakon/oboedentia*), ein vielfach höchstens ‚halbausgeleuchteter Begriff‘.“, ist bei Wirth zu lesen. Die Überblendung des Gehorsams in der Betonung seiner moralischen Aspekte hinsichtlich Obrigkeit und Hierarchie verdammt andere mögliche Bedeutungen zu einem Schattendasein. Welche anderen möglichen Bedeutungen?<sup>27</sup>

Bleibt man bei der Lektüre der *Benediktsregel* nicht im fünften Kapitel stehen, begegnet dem Interpreten mit dem 71. Kapitel die Überschrift *Der gegenseitige Gehorsam*: „Die Brüder müssen ebenso einander gehorchen; sie wissen doch, dass sie auf diesem Weg des Gehorsams zu Gott gelangen.“ Die Untertänigkeit wird in diesem „Hören in Dialog“, wie Karin Reiber kommentiert, nicht vollkommen aufgehoben; es wird die „hierarchische Autoritätslinie“ mit einem „horizontale[n] Moment“ ergänzt, welches abzielt auf ein Ausverhandeln eigener – persönlicher, spiritueller – Ansprüche in Bezug auf das soziale System des Klosters. Der springende Punkt ist, dass dieser gegenseitige Gehorsam das Verhältnis von jüngeren und älteren Ordensmitgliedern beschreibt, indem die Jüngeren den Älteren – anders gesagt die weniger Erfahreneren den Erfahreneren – in Gehorsam begegnen.<sup>28</sup>

Ein vergleichbares horizontales Moment findet sich ebenfalls bei Thomas von Kempen. Der Gehorsam steht in Verbindung mit Lebensweisheiten, frei nach dem Motto, etwas zu wissen ist gut, aber ein anderer könnte es besser wissen, und gehorsam heißt, wer davor seine Ohren nicht verschließt. Die Parallelen zur *Regula* sind nicht zu übersehen, denn auch hier wird der Gehorsam dialogisch verstanden:

„Wer ist doch so weise, daß er alles vollständig weiß? Darum traue in keiner Sache zuviel auf deine Einsicht, sondern höre gern, was andere Leute davon denken. [...] Es ist ein wahres Wort, ich habe es oft

<sup>26</sup> Sölle, *Phantasie*, S. 68. Zur Überlagerung anderer frühneuzeitlicher Denktraditionen durch protestantisch-aufklärerische Narrative (inkl. zahlreicher weiterführender Literaturhinweise) vgl. Peter Hersche: *Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter* (2 Bde.), Freiburg i.Br./Basel/Wien 2006, S. 36 – 93.

<sup>27</sup> Wirth, *Distanz*, S. 9.

<sup>28</sup> *Benediktsregel*, S. 165. Reiber, *Organisationen*, S. 102.

sagen hören: es sei ungleich sicherer, sich raten zu lassen, als anderen Rat zu geben. Es mag auch wohl sein, daß dein Urteil hie und da richtig ist; aber wenn du gar nie nachgeben willst, auch da nicht, wo dir vernünftige Gründe zum Nachgeben raten, so ist es ein sicheres Zeichen, daß du ein eitler Tor und ein steifer, unbeugsamer Kopf bist.“<sup>29</sup>

Im christlichen Gehorsamsbegriff kreuzen sich somit zwei Blickrichtungen: Einerseits der Blick nach oben, andererseits der dialogische Blick auf Augenhöhe. Oder besser gesagt, zwei Richtungen des Hörens, darauf achtend, woher das Wort kommt. Sowohl in den semitischen als auch in den indoeuropäischen Sprachen wurzelt das Wort *Gehorsam* etymologisch im Hören.<sup>30</sup>

Für das Griechische wurde bereits mit Sölle darauf hingewiesen, dass im Neuen Testament unterschieden wird zwischen *ὕπακούω* und *ὑποτάσσω*. Erstes kann übersetzt werden mit *gehörchen* oder *(er)hören* bzw. umschrieben werden mit *etwas sein Ohr leihen* oder *hingebendes Umfassen einer Sache*. Die Vokabel setzt sich zusammen aus *ἀκούω*, was *hören, verstehen* oder *etwas seine Aufmerksamkeit zuwenden* meint, ebenfalls möglich ist die Übersetzung mit *Kunde von etwas haben*, und dem Präfix *ὑπο*, das *unter* im räumlichen bzw. zeitlichen Sinn bedeutet, im übertragenen Sinn auf Begleitumstände hinweist oder einen Urheber bzw. einen Beweggrund angibt. Interessant ist die Nebenbedeutung *aufmachen* bzw. *öffnen* im Sinne der Tätigkeit eines Türhüters, der auf die Wünsche eines Suchenden oder Einlass Begehrenden eingeht. Zweitem Ausdruck entsprechen Bedeutungen wie *(sich) unterordnen, von etwas beansprucht werden* oder *jemandem unterstellt sein* sowie *unterwerfen* (im Sinne von unterworfen werden oder sich unterwerfen).<sup>31</sup>

Das Lateinische kennt für den Gehorsam das Wort *ob(o)edientia*, von *ob(o)edio*, das sich wiederum von *audio* herleitet, und die beiden griechischen Bedeutungen vereinend je nach Kontext *hören* oder *hörchen/lauschen* bzw. *unterordnen* oder *gehörchen* bedeutet. Zudem ist eine Zuspitzung im Sinne eines spezifisch römisch-soldatischen Gehorsams für *ob(o)edio* zu berücksichtigen.<sup>32</sup>

Ähnlich differenziert wie im Griechischen zeigt sich wiederum die deutsche Vokabel *Gehorsam*. Im *Deutschen Wörterbuch* von Jacob und Wilhelm Grimm ist zu lesen, dass der Ausdruck *gehörchen* sich im 13./14. Jahrhundert zu verbreiten begann und ursprünglich ein

<sup>29</sup> Th. v. Kempen, *Nachfolge Christi*, S. 20.

<sup>30</sup> Urs Herzog: *Geistliche Wohlredenheit. Die katholische Barockpredigt*, München 1991, S. 327.

<sup>31</sup> Vgl. die entsprechenden Einträge in: Gottwein.de: *Griechisches Wörterbuch* [<http://www.gottwein.de/GrWk/Gr01.php>; eingesehen 3. Okt. 18] bzw. Walter Bauer: *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, Berlin 1963, S. 62f, 1654ff, 1677.

<sup>32</sup> Vgl. den Eintrag *ob(o)edio* in Stowasser. *Lateinisch-deutsches Schulwörterbuch* v. J.M. Stowasser, M. Petschenig u. F. Skutsch, München 2006, S. 343. März, *Gehorchen und personale Existenz*, S. 19. Reiber, *Organisationen*, S. 101.

gesteigertes Hören, das heißt ein aufmerksames Horchen zum Inhalt hatte, im übertragenen Sinn ein *Gehör geben* den Gründen eines Ratschlages meinend, verbunden mit dem praktischen Umsetzen des Ratschlages im Sinne von *danach handeln*. Bis in das 16./17. Jahrhundert behält *gehorsam* diesen Bedeutungsinhalt und wird dem Nomen *Gehorsam* als Verb zugeordnet, wobei sich im Laufe der Zeit die Bedeutung auf den Aspekt der Folgsamkeit verengt.

Analog meint *Gehorsam* resp. *gehorsam* (als Adjektiv) anfänglich ein simples *Gehör geben* oder *auf einen Rat hören*, wie man heute noch, umgangssprachlich ausgedrückt, *auf jemanden hören* kann, ohne ihm zugleich untertänig zu sein. Dass nun damit Folgsamkeit oder ein williges Unterordnen beschrieben wird, stammt aus Entwicklungen in der Rechtssprache in enger Verwandtschaft zur *Hörigkeit*. Das offene Ohr des Gehorsams verlor sein Aufmerken auf die Polyphonie der Stimmen und folgte nur noch einer Stimme: Der des Oberen, sei es eine städtische Obrigkeit, der Lehensherr oder ein Abt. Die Verbindung des *Gehorsams* und des *Gehorchens* mit *Gehör geben* trennte sich auf, stattdessen verbanden sich die Ausdrücke mit *jemandem gehören*, das heißt mit der Verfügungsgewalt in der Hörigkeit (zum Beispiel in der Wendung *jemanden zu Gehorsam bringen* als Synonym für die Wendung *jemanden einkerkern*).

Aus dem fallweisen Gehorsam, folgte jemand einem Ratschlag, wurde ein Gehorsam gegenüber Anweisungen überhaupt; ein Umschwung, der von den Gebrüdern Grimm im 14./15. Jahrhundert veranschlagt und mit einer Anekdote aus dem Jahr 1442 illustriert wird: Kaiser Friedrich III. erschien in Frankfurt am Main „um die *huldigung zu empfangen, die stadt aber in der eidesformel mit dem worte gehorsam überrumpelt wurde*“. Dem älteren Sprachgebrauch folgend erachteten die Frankfurter fallweisen Gehorsam nach reiflicher Überlegung als sinnvoll, konnten jedoch nichts mit dem Gehorsam als allgemeinem Prinzip des Folgeleistens, *rasch wie in einem Augenblick*, anfangen, kommentieren die Grimms.<sup>33</sup>

### c. Barockes Gehorsamen

Im religiösen Sprachgebrauch hielt sich die Mehrdeutigkeit des Gehorsams länger als von Jacob und Wilhelm Grimm veranschlagt, nämlich bis in das 18. Jahrhundert insbesondere im Sprachgebrauch der barockkatholischen Homiletik: „Die Prediger des Barock kennen noch das alte Verbum ‚gehorsamen‘ und verbinden damit die Vorstellung eines gehorsamen Hörens,

<sup>33</sup> Vgl. die Einträge zu *gehorsam*, *gehorsam/Gehorsam* in Deutsches Wörterbuch v. Jacob u. Wilhelm Grimm (16 Bde. in 32 Teilbänden), Leipzig 1854 – 1961 (Quellenverzeichnis Leipzig 1971), zit. nach: Wörterbuchnetz des Kompetenzzentrums für elektronische Erschließungs- und Publikationsverfahren in den Geisteswissenschaften an der Universität Trier [[http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui\\_py?sigle=DWB](http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=DWB); kursiv u. Kleinschreibung i. Orig.; eingesehen 3. Okt. 18].

Horchens und Befolgens einer Rede.“, wobei das Gehorsamen sowohl den Prediger als auch den Predighörer umfasst:<sup>34</sup>

„Will einer im Gehorsam hören, so hat er innen wie außen zu verstummen. Damit wird vom Gläubigen in der Predigt nichts anderes verlangt als vom Prediger auch: beide sollen sie ‚gehorsamen‘, innen still werden, von allem Selbstischen und aller Passion gelöst.“<sup>35</sup>

Für beide bedeutet Gehorsam, ihre Kenntnisse des Gotteswortes zu vertiefen und das Gehörte im alltäglichen Lebensvollzug umzusetzen. Das dahingehende Befolgen der Rede des Gotteswortes ist weniger als verstandesbasierte Entscheidung zu verstehen, sondern vielmehr als eine Affektion durch das Wort. Eigene Leidenschaften stehen dem Gotteswort und seiner Umsetzung dabei im Weg, man hat Ohren und vermag mit ihnen nichts zu hören (Ps. 115,6), man vermag „hörend nicht hören noch verstehen“ (Mt. 13,13). Barockkatholischer Gehorsam beschreibt eine Grundhaltung affektiver Offenheit, er ist, wie Urs Herzog schreibt, „die Haltung des Hörend-Glaubenden (fides ex auditu, Rom. [sic] 10,17)“.<sup>36</sup>

Doch barockes Gehorsamen ist nicht gleich barockes Gehorsamen. Der Gläubige bleibt nach Maßgabe der Homiletiker weiterhin in quasi-untertänigen Verhältnissen verhaftet: „Dabei ist zentral, daß für den gläubigen Hörer in Gottes Wort ein ‚Wille und Befehl‘ verborgenliegt. Ist er ‚heiliger Meinung‘, so wird er diese göttliche Intention im Gehorsam zu verstehen suchen.“ Wille und Befehl, wie ihn die Kirche verkündet, hingegen meint für den Prediger die Absehung von allem Eigenen im Gehorsam selbst die Absehung von Verpflichtungen gegenüber geistlichen oder weltlichen Obrigkeiten. Nicht einmal die Frucht, „daß eine unliebsame Wahrheit kirchliche oder staatliche Konsequenzen erwarten läßt“, soll den Kanzelredner von seiner Aufgabe abhalten:<sup>37</sup>

„Nicht sich, sondern allein den, der ihn zum Boten, Wächter, Hirten, Richter [etc.] bestellt, soll der Prediger bezeugen. Vor aller kirchlichen (staats-kirchlichen) Verpflichtung ist das der geforderte unbedingte Gehorsam. Als die freie innere Bereitschaft zu hören ist Gehorsam, sind reine Empfänglichkeit und Bestimmbarkeit auf Seiten des Predigers zunächst alles. Zu seinem Amte gerufen, ist er zuvor Hörer und dann erst, kraft des Gehörten und Geschauten, Redner.“<sup>38</sup>

<sup>34</sup> Herzog, Wohlredenheit, S. 327. Das Verb gehorsamen bezeichnen die Gebrüder Grimm als „*bei uns jetzt beinah abgekommen*“ (vgl. DWB, Eintrag *gehorsamen* [[http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui\\_py?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GG05094#XGG05094](http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GG05094#XGG05094); kursiv u. Kleinschreibung i. Orig.; eingesehen 3. Okt. 18]).

<sup>35</sup> Herzog, Wohlredenheit, S. 327.

<sup>36</sup> Herzog, Wohlredenheit, S. 326f.

<sup>37</sup> Herzog, Wohlredenheit, S. 326 bzw. S. 151. Die hier und im Folgenden vorkommende eigentümliche Orthographie in Zitaten Herzogs entstammt seiner Übernahme direkter Zitate aus homiletischen Schriften des 17. u. 18. Jh.

<sup>38</sup> Herzog, Wohlredenheit, S. 150.

In der barocken Homiletik wird der Geist des Predigers vorgestellt als völlig „ausgeräumt“, sein Bild entspricht dem des „klaren Fensters im Sonnenlicht“, durch welches das göttliche Licht ungetrübt einfällt. Nahe an Bedeutungen von gehorsam abseits der Hörigkeit handelt es sich beim Gehorsamen des Predigers primär um „*Gehorsam im Hören*“.<sup>39</sup>

Wie lässt sich ein solcher Gehorsam im Hören philosophisch fassen? Ein Gehorsam, der abseits von aller Untertänigkeit gegenüber weltlichen Autoritäten angesiedelt und auf dasjenige ausgerichtet ist, das von den barocken Homiletikern als Gotteswort bezeichnet wird? Feststeht, dass ein solcher Gehorsam nicht ahistorisch erreicht werden kann, in zweierlei Sinn: Zum einen bezogen auf den Lebensweg eines konkreten Menschen (seiner *Lebensgeschichte*), um zu erreichen, was als Absehen von allem Selbstischen bzw. Eigenen beschrieben wurde. In Verdeutlichung dessen wird im Barock auf Maria von Bethanien verwiesen:

„[Dem Gehorsamen] voraus geht das Verstummen, das Schweigen des Menschen außen sowohl als innen, jenes schweigende Horchen, in dem Maria von Bethanien dem Herrn zu Füßen sitzt, seinem Wort in kindlicher Offenheit hingegeben, ganz ungeteilt, ‚einfältig‘, sagt [Johann Jacob] Ulrich [ein barocker Prediger; d. Verf.].“<sup>40</sup>

Zum anderen in Bezugnahme auf tradierten Überlegungen bei gleichzeitiger Verwandlung der Tradition im Sinne eines Weiterdenkens. Meister Eckhart ist es – dessen Interpretation Ausgang nimmt vom Stichwortgeber Augustinus –, welcher diesen zweispurigen Weg vorzeichnet. In seinen Abhandlungen bzw. Predigten finden sich Bestimmungen für die hier maßgeblichen Begriffe, welche im Gehorsamen inbegriffen werden sollen: In einem ersten Schritt Preisgabe des Selbstischen, Ausräumen des Geistes, reine Empfänglichkeit für das Wort.

### 3. Momente des Gehorsams

#### a. Tote Bilder

Die gedankliche Wanderung beginnt mit Augustinus, mit einem kleinen Umweg über Petrarca, der folgende Stelle aus den *Confessiones* auf dem Gipfel des Mont Ventoux zufällig aufgeschlagen hatte:

<sup>39</sup> Herzog, Wohlredenheit, S. 150 bzw. S. 153 (kursiv i. Orig.).

<sup>40</sup> Herzog, Wohlredenheit, S. 327.

„Da gehen die Menschen hin und bestaunen die Gipfel der Berge, die ungeheuren Wogen des Meeres, das gewaltige Strömen der Flüsse, die Größe des Ozeans und die Kreisbahnen der Sterne, aber sich selbst vergessen sie.“<sup>41</sup>

Man mag es Petrarca nachsehen, dass er dieses Zitat weltverneinend auffasste, seinen Inhalt als Abkehr von der äußerlichen Welt verstand, verbunden mit der Mahnung, sich dem Innerlichen des Menschen zuzuwenden. Petrarca schreibt in der *Besteigung des Mont Ventoux*, er habe nach dem Gipfelsieg „zornig auf mich selber, daß ich jetzt noch Irdisches bewunderte“, anstelle der Seele, die *Confessiones* zugeklappt und seinem Bruder, der ihn begleitet hatte, nicht weiter daraus vorgelesen. Doch nicht die Abkehr von aller Sinnlichkeit steht als unausgesprochene Forderung zwischen den Zeilen bei Augustinus geschrieben, nicht das bloße Bestaunen von Äußerlichkeiten kritisiert Augustinus, vielmehr lenkt er das Augenmerk auf die nähere Untersuchung einer gewissen Art und Weise des Menschen, der Welt, wie sie ihn umgibt, zu begegnen.<sup>42</sup>

Petrarca hätte sich nicht grämen und schelten müssen, hätte er sogleich zu *De trinitate* gegriffen; und wer weiß, den Abstieg legte Petrarca in sich gekehrt zurück, vielleicht sann er über folgende Passagen nach, weder seinem Bruder noch dem Leser, der ihm Jahrhunderte später folgt, davon Kunde zu geben. Augustinus gibt zu bedenken, dass den menschlichen Geist im Alltag vielerlei Dinge umgeben, „sinnliche“ wie „körperliche“, welche er „mit Liebe“ denkt. Mit dem Resultat – oder „schmähliche[n] Irrtum“, wie sich Augustinus ausdrückt –, dass der Mensch nicht mehr in der Lage ist, die „Bilder der wahrgenommenen Dinge“ von sich selbst zu unterscheiden: „Sie hängen nämlich durch den Klebstoff der Liebe auf erstaunliche Weise mit ihm zusammen.“<sup>43</sup>

Vorstellungsbilder und Geist werden von diesem *Klebstoff der Liebe* dergestalt miteinander verbunden, dass der Geist nicht mehr vermag zu unterscheiden, ob er sich selber denkt oder er gedacht werde, ob der Geist selbst aus sich heraus denkt oder ob ihn Funktionszwänge des Denkens leiten. Der Mensch verwechselt nach Augustinus sein eigenes Denken mit den Strukturen der Vorstellungsbilder und hält diese für sein eigentliches Denken, das heißt, „daß er, während er versucht, sich allein zu denken, sich für das hält, ohne das er sich nicht denken kann“. Nicht umsonst wählt Augustinus in den *Confessiones* als Beispiel die Natur, welche bestaunt wird. Die Vorstellungsbilder, in verdinglichender Liebe in den eigenen Geist getragen,

<sup>41</sup> Augustinus: Bekenntnisse. Aus dem Lateinischen übers. u. hrsg. v. Kurt Flasch u. Burkhard Mojsisch, Stuttgart 2008, S. 258.

<sup>42</sup> Francesco Petrarca: Die Besteigung des Mont Ventoux (Lateinisch/Deutsch). Übers. u. hrsg. v. Kurt Steinmann, Stuttgart 2010, S. 25.

<sup>43</sup> Aurelius Augustinus: De trinitate (Bücher VIII – XI, XIV – XV, Anhang: Buch V). Neu übers. u. mit Einleitung hrsg. v. Johann Kreuzer. Lateinisch – Deutsch, Hamburg 2001, S. 113.

überlagern die Struktur des Geistes und prägen dieser ihre eigene auf, die Vorstellungsbilder werden zur eigentlichen Natur des Menschen, weshalb Augustinus sagen kann, werden sie dem Menschen weggenommen, fühlt er sich, als wäre er sich selbst weggenommen.<sup>44</sup>

„Wenn ihm [d.h. dem Geist; d. Verf.] also geraten wird, daß er sich selbst erkennt, so soll er sich nicht suchen, als ob er sich selbst weggenommen worden wäre, sondern er soll das wegnehmen, was er sich hinzufügte. Er ist nämlich innerlicher nicht nur als das Sinnliche, das offenkundig draußen ist, sondern auch als dessen Bilder, die in einem bestimmten Teil der Seele sind [...]“<sup>45</sup>

Also muss der Mensch die Liebe zu den Sinnendingen ablegen, indem er die Vorstellungsbilder in sich erkennt als seine eigentliche Bewusstseinsstruktur überlagernd resp. als Hinzugefügtes infolge der solcherart liebenden Geistestätigkeit. Augustinus schreibt, in der Liebe zu den Sinnendingen verwechselt der Mensch diese mit sich selbst, genauer gesagt, auf sie bezogene Vorstellungen oder Strukturen der Sinnendinge verwechselt der Mensch mit der Struktur seines Geistes, und beides, die Struktur der Sinnendinge und die Struktur des Geistes, verbindet sich in ihm dergestalt, dass er „das Verschiedene wie Eines“ auffasst und für eins hält, „was verschieden ist“. Stattdessen, so Augustinus weiter, soll der Geist sich liebend auf sich selbst beziehen, worin seine eigentliche Tätigkeit bestehe, nämlich im Lieben, Denken, Erkennen seiner selbst, seiner eigenen Struktur, seines eigenen Bildes.<sup>46</sup>

„Der Geist erkenne sich also selbst und suche sich nicht wie einen Abwesenden, sondern richte die Aufmerksamkeit seines Willens, die über andere Dinge hinschweifte, auf sich selbst und denke sich selbst.“<sup>47</sup>

Augustinus als Ikonoklast im Dienste eines *Γνωθι σεαυτόν*? Nicht ganz, daher ein kurzer Ausblick auf den augustinischen Bildbegriff. Was meint Augustinus in *De trinitate*, spricht er von Vorstellungsbildern bzw. vom Bild in Bezug auf den Geist? Bislang wurde nur aufgezeigt, dass Bilder den Blick auf das verstellen, was den Geist eigentlich ausmache: Selbstdenken. Jedoch, so der nächste Gedankenschritt, nicht Selbstdenken als etwas Nichtbildliches. Denn der menschliche Geist wird von Augustinus als Bild Gottes verstanden, genauer, der menschliche Geist teilt mit Gott strukturelle Gemeinsamkeiten, das heißt im denkenden Bezug des Geistes auf sich selbst werden Strukturen aufgedeckt, die sich ebenbildlich oder besser spiegelbildlich zu dem verhalten, was Augustinus unter Gott versteht. Ein Spiegel stellt die Dinge spiegelverkehrt dar – dahingehend ist diese Analogie wörtlich zu nehmen, denn der Mensch stellt ein verdrehtes oder gebrochenes Bild Gottes dar, was folgendermaßen zu verstehen ist:

<sup>44</sup> Augustinus, *De trinitate*, S. 113.

<sup>45</sup> Augustinus, *De trinitate*, S. 113.

<sup>46</sup> Augustinus, *De trinitate*, S. 113.

<sup>47</sup> Augustinus, *De trinitate*, S. 113.

Die Strukturen gleichen sich, aber der Grad des Selbstbezugs ist verschieden. Während sich Gott – als Liebe, als Wissen, als Weisheit, als Einsicht etc. – vollkommen selbst präsent ist, entdeckt der Mensch in seiner geistigen Struktur immerfort Elemente des Unverfügbaren. Der menschliche Geist ist Bild Gottes, das blinde Flecken aufweist, die sich aber im liebenden Selbstbezug, ohne Beimischung der Vorstellungsbilder, punktuell aufhellen.<sup>48</sup>

Im lateinischen Original verwendet Augustinus für (Vorstellungs)Bild den Ausdruck *imago*. Einem Leser des 21. Jahrhunderts, der sich allerorten mit Bildschirmen, Photographien, Plakatwänden, Gemälden, Drucken usw. usf. konfrontiert sieht, also mit zweidimensionalen Bildern, ist der weitere Bedeutungsraum von Bild als *imago* nicht zwangsläufig präsent. Denn *imago* bezeichnet eigentlich nichts Flaches, sondern eine plastische Figur: Etwas Gegenständliches, neben der Totenmaske auch einen Götzen, ein geschnitztes Bild, um die alttestamentliche Ausdrucksweise aufzugreifen. Somit ist es die Liebe zu Dingen und Verdinglichungen (Positivierungen), der aus christlich-jüdischer Perspektive so bezeichnete menschliche Hang zum Götzendienst, den Augustinus in den Blick nimmt. Vorstellungsbilder, die eine gewisse positivierte Ordnung der Dinge nach sich ziehen bzw. Ideen, die sich in gesellschaftlichen Verhältnissen realisieren (und eben verdinglicht im konkreten Götzen sich zeigen). Gewiss, Augustinus wird hier durch die Brille von Marx gelesen, dazu gleich mehr, aber der springende Punkt zum Verständnis der weiteren Überlegungen ist jener: Eingedenk, dass sich das Wort *imago* von *imitor* herleitet, welches nachahmen bedeutet, und daher *imago* als Totenmaske die nachgeahmten Züge von etwas Leblosem meint, bezieht sich der Mensch einerseits nachahmend oder imitierend auf die ihn umgebende Welt, und andererseits fehlt diesem Bezug das Moment des Lebendigen und Schöpferischen.<sup>49</sup>

Vor diesem Hintergrund ist das christliche Bilderverbot im Grunde ein Verbot des Götzendienstes im Sinne bloßer Imitation von etwas Vorgegebenem. Der Gehorsam als Hörigkeit beschreibt nun nichts anderes als dergleichen vollzogene Nachahmung. Nicht im Gehorsam hörend auf die Welt, sondern im Gehorsam hörig einer bestimmten Ordnung der Welt, indem man nachspricht: „Der Kuschende spricht, was man oben hören will.“, schreibt

---

<sup>48</sup> Der augustininische Bildbegriff im Zusammenhang mit dem menschlichen Geist wird in der Forschung zuweilen höchst unterschiedlich interpretiert. In Bezug auf *De trinitate* schwanken die Forschungsmeinungen zwischen dem menschlichen Geist als Bild Gottes und der Ablehnung der Ebenbildlichkeit v.a. hinsichtlich mancher Äußerungen von Augustinus in den letzten Büchern des Werks. Die disparaten Meinungen versucht J. Brachtendorf auf den Begriff zu bringen, weist er darauf hin, dass Augustinus die Ebenbildlichkeit des menschlichen Geistes mit Gott in erster Linie strukturell versteht. Wie er Gott als Trinität denkt, so denkt Augustinus auch den Geist als dreifaltig (z.B. als umfassende Einheit von Liebe, Liebendem und Geliebtem). Zentral für diese Perspektive ist das XV. Buch von *De trinitate*. Vgl. Johannes Brachtendorf: Der menschliche Geist als Bild des trinitarischen Gottes – Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten, in: Gott und sein Bild – Augustins *De trinitate* im Spiegel gegenwärtiger Forschung, hrsg. v. Johannes Brachtendorf, Paderborn/München/Wien/Zürich 2000, S. 155 – 170, hier insbes. S. 155f u. S. 168ff.

<sup>49</sup> Vgl. die Bedeutungen von *imago* bzw. *imitor* in Stowasser, S. 245f.

Ernst Bloch. Er spricht „per Prokura“, wie sich mit Pierre Ganne anfügen lässt, sei es das Glaubensbekenntnis der Kirche oder des Staates, in beiden Fällen „ist der Mensch entpersönlicht“, sich selbst weggenommen, ohne dass es ihm bewusst wäre.<sup>50</sup>

Ein solcher Gehorsam kann als „passiver Gehorsam“ bestimmt werden, wie Marx Autoritätsgläubigkeit als „Mechanismus eines fixen formellen Handelns, fixer Grundsätze, Anschauungen, Überlieferungen“ definiert. Im passiven Gehorsam ist das Ausüben des Gehörten als imitierend eingeschrieben: Dasjenige handelnd umzusetzen, möglichst nahe am Vorgegebenen (etwa im Ausführen eines Befehls). Doch ein aktiver Gehorsam abseits des Nachahmens vorgegebener Rahmenbedingungen? Ein solcher wird erreicht, nun hinweisend auf Meister Eckhart, im Ersetzen der Liebe zu den Sinnendingen durch eine lebendige Liebe zum Schöpferischen. Die Liebe zu Hergestelltem und in den Geist Hineingestelltes durch die Vorstellungsbilder wird ersetzt durch eine Liebe zum Hervorbringen und Schöpferischen, mit allen Konsequenzen, die sich darüber hinaus für den Begriff des Gehorsams ergeben.<sup>51</sup>

## b. Fremde Gäste

Die Bestimmung des Gehorsams bei Meister Eckhart ähnelt jenen der barocken Homiletiker für den Prediger: „Offenbarung des einen Gottes durch das Sprechen des Wortes im Seelengrund, dem er [Eckhart od. der Mensch; d. Verf.] im Gehorsam antwortete.“ Damit sich Gott offenbart, das heißt, damit die Weisheit zu sprechen beginnt, und damit die Weisheit vernommen werden kann, bedarf es eines Geistes ledig von Götzen bzw. von Denkweisen, die sich nachahmend auf Vorgegebenes beziehen. Eine Abwesenheit, ein negatives Moment von Meister Eckhart beschrieben mit Formeln wie *ledig sein*, *Entbildung* von allem *Kreatürlichem*, von allem *Eigenwillen* oder aller *Eigenschaft*. Kurzum: Preisgabe des Selbstischen der barocken Homiletik. Dergleichen Gedanken der Entbildung haben antike Schriften – wie jene des Augustinus – entlang von Allegorien des Loswerdens von Bildern beschrieben und Eckhart bringt diesen Prozess mit seiner Predigt über die Tempelreinigung zur Darstellung, welche just endet mit einer Variation des Satzes vom *Gehorsam bis zum Tode*. Doch von Anfang an.<sup>52</sup>

<sup>50</sup> Ernst Bloch: *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Frankfurt a.M. 2015, S. 30. Pierre Ganne: *Die Prophetie der Armen*, Einsiedeln 1986, S. 112.

<sup>51</sup> Karl Marx: *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1843), in: Karl Marx. *Die Frühschriften* (hrsg. v. Siegfried Landshut), Stuttgart 2004, S. 94 – 219, hier S. 134.

<sup>52</sup> Hermann Kunisch: *Meister Eckhart. Offenbarung und Gehorsam*, München 1962, S. 13 bzw. S. 25 (Sperrdruck i. Orig.).

„Wir lesen im heiligen im heiligen Evangelium, daß unser Herr in den Tempel ging und hinauswarf, die da kauften und verkauften, und zu den anderen, die da Tauben und dergleichen Dinge feilhielten, sprach: ‚Tut dies fort, schafft dies hinweg!‘ (Joh. 2,16).“<sup>53</sup>

Der Gedankengang führt nach Jerusalem hinauf, die biblische Metapher für Heil und Erlösung, und in den dortigen Tempel hinein, in der Bildsprache Eckharts stehend für die Seele bzw. den Menschen. Und wofür stehen die Händler, welche kauften und verkauften? Für Personen, oder Strukturen im Geist, die mit Gott „markten“ wollten, wie sich Eckhart ausdrückt. Personen eines religiösen *do ut des*, welche geben – „Fasten, Wachen, Beten und was es dergleichen gibt“ –, damit sie von Gott erhalten: Äußere Werke, die wegen des eigenen Vorteils vollbracht werden, und sei es um den Vorteil des Himmelreichs. Hingegen versinnbildlichen die Taubenhändler eine innere Haltung. Sie vertreibt Jesus nicht grob, sondern „er sprach gar gütlich: ‚Schafft dies hinweg!‘“ Tauben ist es möglich, sinnbildlich zum Himmel fliegen, aber als falsch verstandener Heiliger Geist stehen sie für Werke, welche nicht äußerlich zum Behuf des Himmelreichs verrichtet werden, sondern aus innerer Motivation, den vermeinten Willen Gottes erfüllend.<sup>54</sup>

Augustinus schreibt, wolle der Mensch sich selbst erkennen, so suche er sich nicht, als wäre er sich selbst weggenommen. Die Tauben und ihre heiligen Nester im menschlichen Geist können als Metapher hierfür gelesen werden: Menschen, die Werke dergestalt verrichten, dass sie *des Ihren nichts darin suchen*. Sie sind der Meinung, in Absehung von allem Eigenen und in völliger Hinwendung an den Willen Gottes ihr wahrhaftiges Ich zu verwirklichen. Selbsterkenntnis in radikaler Absehung von sich selbst, ein Leben in Einklang mit dem göttlichen Willen bzw. was eine gewisse Zeit unter diesem versteht. Nur: Dieser Wille steht gleich einem augustinischen Vorstellungsbild im Geist des Menschen. Dem Anschein nach verrichtet der Mensch den göttlichen Willen, ohne dass er sich bewusst ist, dass sein Selbst überformt wird von einem zeitgeistigen Gottesbild, auf welches er sich nachahmend bezieht und damit bloß reproduziert.<sup>55</sup>

Beides, was landläufig mit Gehorsam in Verbindung gebracht wird, kritisiert Meister Eckhart implizit in den Bildern der Krämer und Tauben. Äußere Hörigkeit, indem man ausführt, was von einem gefordert wird, und innere Hörigkeit, ist man darüber hinaus zutiefst von dem überzeugt, was man von außen vorgesprochen bekommt. Nach Meister Eckhart aber bereitet die Entledigung von äußerer wie innerer Hörigkeit den Seelenboden für den christlichen

<sup>53</sup> Meister Eckehart: Predigten und Traktate. Hrsg. u. übers. v. Josef Quint, Zürich 1979, S. 153.

<sup>54</sup> Die Bildsprache des Tempels als Seele kann bis in die Zeit nach dem babylonischen Exil nachverfolgt werden: Der geschändete Tempel, der wiederaufgebaut werden soll, ist der Mensch (vgl. Ganne, Prophetie, S. 91f bzw. Jes. 58). Eckehart, Predigten, S. 153f bzw. S. 155

<sup>55</sup> Eckehart, Predigten, S. 156.

Gehorsam erst vor, und zwar nicht, um das göttliche Wort zu vernehmen, sondern um in das Bild Gottes als Ebenbild einzutreten. Eckhart predigt:

„Seht, nun war da niemand mehr als Jesus allein, und er begann in dem Tempel zu sprechen. Seht, dies sollt ihr fürwahr wissen: Will jemand anders in dem Tempel, das ist in der Seele, reden als Jesus allein, so schweigt Jesus, als sei er nicht daheim, und er ist auch nicht daheim in der Seele, denn sie hat fremde Gäste, mit denen sie redet.“<sup>56</sup>

Wie für die barocken Prediger wenige Jahrhunderte nach Eckhart, gilt auch ihm Jesus oder der Sohn als Sinnbild der Weisheit bzw. des Logos. Im Sohn bringt sich die Weisheit selbst zum Sprechen: „Was spricht der Herr Jesus? Er spricht das, was er ist. Was ist er denn? Er ist ein Wort des Vaters.“<sup>57</sup>

### c. Zwei Weisen, dem Sein zu begegnen

Die bisher erläuterten Unterscheidungen bezeichnen zwei Weisen der Weltbegegnung. Die Weise der äußeren Werke sowie der Vorstellungsbilder leuchten das Sein aus, wie sich Eckhart ausdrückt, stellen „*ausleuchtende* Bilder“ her, „insofern also ein jedes für sich gesondertes Sein hat“. Der menschliche Geist zeigt sich gespalten, ein fremder Gast hat ihn betreten, den der Geist aber nicht als solchen erkennt, und dem gegenüber er sich passiv gehorsam verhält. Dieser fremde Gast wird im Folgenden unter dem Schlagwort der *nominalen Ontologie* beschrieben.<sup>58</sup>

Nimmt jedoch die Seele die Weisheit gastlich in sich auf, das heißt, hebt Jesus an zu sprechen, verwirklicht der Geist Bilder, welche „*innebleibend*“ sind, wie Eckhart predigt. Dergleichen Bilder kommen nicht als fremde Gäste von außen in den Geist und hinterlassen dort Spuren eines schlechten Besuchs, vielmehr waren sie immer schon im Geist und bilden die Tätigkeit des Geistes in sich. Anders gesagt: Das Wort oder die Schöpfung offenbart sich selbst in ihrem dynamischen Geschehen im Beispiel des Menschen:<sup>59</sup>

„Da wird Gott mit Gott erkannt in der Seele; dann erkennt sie mit dieser Weisheit sich selbst und alle Dinge, und diese selbe Weisheit erkennt sie mit ihm selbst, und mit derselben Weisheit erkennt sie die väterliche Herrschermacht in (ihrer) fruchtbaren Zeugungskraft und das wesenhafte Ur-Sein in einfaltiger Einheit ohne jegliche Unterschiedenheit.“<sup>60</sup>

Hierbei radikalisiert Eckhart Augustinus. Der Mensch wird nicht mehr bloß in spiegelbildliche Beziehung zur Trinität gesetzt. Eckhart versetzt den Menschen unmittelbar in die Dreifaltigkeit hinein, und zwar in „Korrelativität und Identität“, wie Kurt Flasch schreibt.

<sup>56</sup> Eckehart, Predigten, S. 157.

<sup>57</sup> Eckehart, Predigten, S. 157.

<sup>58</sup> Eckehart, Predigten, S. 157 (kursiv i. Orig.).

<sup>59</sup> Eckehart, Predigten, S. 157 (kursiv i. Orig.).

<sup>60</sup> Eckehart, Predigten, S. 158.

Wie bereits angedeutet, die augustinische Kritik der Vorstellungsbilder betrifft unmittelbar das Verhältnis von Leben und Tod; allgemeiner, die christliche Bilderkritik zielt letztlich auf die Kritik von Abbildern ab, verstanden als nachahmend oder leblos-götzenhafte Bilder, tote Bilder, denen, mit Meister Eckhart gedacht, kein schöpferisches Moment innewohnt, da es sich bei ihnen nicht um „erfahrungserschließende Bilder“ handelt, so Johann Kreuzer. Im Folgenden werden diese Bilder als *Imagos* bezeichnet. Das menschliche Denken, einschließlich das Bild, welches der Mensch von sich selbst zeichnet, folgt nicht dem, was als *verbale Ontosophie* bezeichnet werden kann, dem Gegenbegriff in dieser Arbeit zur nominalen Ontologie.<sup>61</sup>

Diese fundamentale Weichenstellung, wie man dem Sein begegnet, entscheidet ebenso, welches Bild vom Gehorsam gezeichnet wird. Ist es ein Bild des Gehorsams als *Imago*, das heißt als totes Bild, in dem vom Leben abstrahiert und ein Richtbild über den Menschen gesetzt wird, auf welches er sich passiv gehorchend zu beziehen habe? Oder ist es ein aktiver Gehorsam als performatives Bild konkreter Zusammenhänge, welcher immer schon im Leben selbst engagiert ist? In diesem Wechselspiel verortet sich der Gehorsam differenzierter als in Überlegungen, die in ihm lediglich ein funktionelles Moment in gesellschaftlichen Apparaten sehen wollen. Denn es kann unterschieden werden zwischen einem Gehorsam, der sich in Bezug auf Abstraktionen und Idealisierung bildet – dieser folgt einem nominalen Verständnis von Sein und entspricht dem landläufigen Begriff des Gehorchens als Hörigkeit. Und einem *Gehorsamen* als Performativität, wie ihn Meister Eckhart und nach ihm die barocken Homiletiker verstanden, wie er sich innerhalb eines verbalen Verständnisses von Sein bildet.

Nominales und verbales Sein – ausgehend von mittelalterlichen Diskussionen um den Gegenstand von Philosophie und Theologie arbeitet Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld diese beiden Möglichkeiten heraus, sich zum Sein zu positionieren. Er schreibt: „Duns Scotus und der Skotismus wurden dem in der Neuzeit vorherrschenden Entwurf der Metaphysik zum Schicksal.“ Angesprochen ist damit jene Denkbewegung seit dem Mittelalter, die sich als abstrahierende Abwendung von den Lebenszusammenhängen bzw. als intellektuelle Hinwendung zu Wesenheiten, irgendwo jenseits der Sinnenwelt angesiedelt, begreift. Zum Schicksal wurde diese Denkbewegung auch dem Gehorsam, erlaubte sie, ihn innerhalb einer ontologisch fundierten hierarchischen Ordnung des Seins einzuspannen.<sup>62</sup>

<sup>61</sup> Flasch, *Philosoph des Christentums*, S. 283 (Korrelativität meint in diesem Zusammenhang Verhältnisbestimmtheit, d.h. das eine lässt sich nicht ohne das andere denken, der Vater lässt sich nicht ohne den Sohn denken; vgl. ebd. S. 219). Johann Kreuzer: Was heißt es, sich als Bild zu verstehen? Von Augustinus zu Eckhart, in: *Denken mit dem Bild. Philosophische Einsätze des Bildbegriffs von Platon bis Hegel*, hrsg. v. Johannes Grave u. Arno Schubbach, München 2010, S. 75 – 95, hier S. 90 (kursiv i. Orig.).

<sup>62</sup> Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld: *Zweierlei Metaphysik*, in: Augustinus Wucherer-Huldenfeld. *Befreiung und Gotteserkenntnis* (hrsg. v. Karl Baier), Wien/Köln/Weimar 2009, S. 207 – 221, hier S. 213. Augustinus Karl

### i. Nominales Sein

Das Sein unter nominalen Gesichtspunkten wird als ein *Etwas* oder als eine *Washeit* aufgefasst. Genauer bestimmen lässt sich das Was des Seins als Wesenheit (*essentia*), wobei den Wesenheiten „kategoriale Prädikate“ zukommen. Eine Wesenheit „enthält“ somit, wie bei Duns Scotus zu lesen ist, all jenes, was allem Seienden einer bestimmten Kategorie zukommt. Der konkrete Inhalt einer Wesenheit, das heißt die „Anwesenheitsfülle“ des Existierenden, wird dabei „metaphysisch frag- und folgenlos“. In der Abstraktion wird von den Einzeldingen, wie sie sich der unmittelbaren Erfahrung bieten, abgesehen, ihr Status wird als „pure Vorhandenheit“ erfasst und nach Wucherer-Huldenfeld dem nominalen Blick „zum nichtssagenden und bedeutungslosen *Der-Fall-Sein*“.<sup>63</sup>

Das heißt, das Existierende unter nominalen Gesichtspunkten zu betrachten, geht mit der Enthaltung von Aussagen über den konkreten Inhalt einher, was zudem bedeutet, dass das „Existieren eines Einzelseienden“ nur mehr in der Bestimmung des bloßen Existierens erfasst wird: *es gibt*. Sein meint dann nicht mehr seiend sein als Vollzug, sondern das Sein eines Etwas wird zur bloßen Kopula, zum „Existenzialoperator“, der nur mehr als Hinweiswörtchen fungiert, dass etwas existiere: *es gibt*. Die Vielfalt des Existierenden wird frag- und folgenlos, insofern der Fokus eines nominalen Blicks sich vom Konkreten abwendet, um die Verknüpfungen der Wesenheiten durch den Verstand zu seinem Gegenstand zu machen. Dem Denken gehen dabei, so die Kritik Wucherer-Huldenfelds, das Gespür für Lebenswelt oder existenzielle Fülle verloren, denn ein rein auf Verstandesoperationen abzielendes Denken wird zu einem welt- und leibunabhängigen. Der Denker reflektiert sich selbst aus der Welt.<sup>64</sup>

So antwortet Duns Scotus auf Fragen, welche um die praktischen Aspekte der Theologie kreisen, trocken: „Zur Lösung dieser Fragen mache ich eine allgemeine Annahme, die von allen geteilt wird, nämlich daß der praktische Habitus sich irgendwie auf die Praxis erstreckt.“ Die Fülle der Möglichkeiten, wie sich Leben und Theologie arrangieren können, bleibt unreflektiert und wird verdichtet auf den Punkt des *Irgendwie* und der allgemeinsten Annahme, die gerade wegen ihrer inhaltlichen Unbestimmtheit von allen geteilt werden kann. Irgendwie wird der Mensch habituell bestimmt, doch was konkret darunter zu verstehen ist, bleibt für den

---

Wucherer-Huldenfeld: Philosophische Theologie im Umbruch. Erster Band, Ortsbestimmung: Philosophische Theologie inmitten von Theologie und Philosophie, Wien/Köln/Weimar 2011, S. 444 bzw. S. 459.

<sup>63</sup> Wucherer-Huldenfeld, *Zweierlei Metaphysik*, S. 211. Johannes Duns Scotus: *Über die Erkennbarkeit Gottes. Texte zur Philosophie und Theologie (Lateinisch – Deutsch)*. Hrsg. u. übers. v. Hans Kraml, Gerhard Leibold u. Vladimir Richter, Hamburg 2000, S. 23.

<sup>64</sup> Wucherer-Huldenfeld, *Philosophische Theologie*, S. 460 bzw. Wucherer-Huldenfeld, *Zweierlei Metaphysik*, S. 211f.

Scholaren frag- und folgenlos, er hat außer abstrakten Bestimmungen über das Leben nichts mehr zu sagen.<sup>65</sup>

Wird das Sein nominal aufgefasst, beginnt das Denken nicht mehr mit der Erfahrung des einzelnen Existierenden, sondern mit dem, was *ist*, in Absehung dessen, was *tatsächlich* ist, und zwar in dem Sinne, dass die Frage nach der Washeit des Seins in der allgemeinsten und somit abstraktesten Bedeutung gestellt wird. Gegenstand des Denkens wird die allgemeinste Washeit, ein Etwas, das allem, was ist, irgendwie zukommt – und daher noch etwas ist und noch nicht nichts. Oder anders ausgedrückt, die Metaphysik, die sich als *prima philosophia* mit dem Ersten der Philosophie beschäftigt, stellt ihr Erstes auf den Kopf. Nicht mehr das, worüber sie als erstes mit den Füßen der unmittelbaren Erfahrung stolpert, ist ihr Gegenstand, sondern das „washeitlich Erste, das überhaupt bestimmt werden kann“, bestimmt sie als solchen, worunter das nominale Denken die *entitas* versteht, das heißt die „Seiendheit“ bzw. „das Seiende in seiner allerallgemeinsten und universellsten Bedeutung“.<sup>66</sup>

Unter dieser Seiendheit versteht Duns Scotus *Gott*, der als erste Substanz oder als erstes Subjekt, als das Zugrundeliegende von allem, alles Weitere *virtualiter* enthält und als reiner Begriff selbst dann noch bestehen bliebe, könnte von seinem virtuellen Inhalt zur Gänze abgesehen werden. Das Virtuelle bleibt unbefragt, stattdessen richtet Duns Scotus seine Aufmerksamkeit auf die Abhängigkeitsverhältnisse, die zwischen erstem Subjekt und dem Nachgeordneten bestehen. Nicht der virtuelle Inhalt und wie er sich auf welche Weisen aktualisiert, steht im Mittelpunkt, sondern wie sich die Form des ersten Subjekts zu den nachgeordneten Formen verhält, zum Beispiel die Form des göttlichen Intellekts zur Form des menschlichen Intellekts. Meister Eckhart versetzt den Menschen als lebendiges Bild in die Trinität hinein, bei Duns Scotus fällt er wieder heraus. Das immanente Verhältnis zwischen Mensch und Trinität wird zum transzendenten, mit anderen Worten, das natürliche Verhältnis bei Eckhart wird zum übernatürlichen bei Duns Scotus, definiert dieser das Übernatürliche als dasjenige, was demjenigen Form verleiht, welches sich seine Form nicht selbst geben kann. Das Transzendente oder Übernatürliche wird zum Übergeordneten.<sup>67</sup>

Somit ist in das Sein eine Hierarchie eingeführt, die interessanterweise in einer bedeutungsleeren Allgemeinheit gipfelt, welche sich auch epistemologisch niederschlägt. Duns Scotus schreibt, die „vollkommenste Erkenntnis“ über den Menschen gewinne man aus seinem „washeitlichen Begriff“, als welchen er die geläufige Bestimmung des Menschen als vernünftiges Lebewesen heranzieht. Spannender in diesem Zusammenhang ist jedoch, wie

---

<sup>65</sup> Duns Scotus, *Erkennbarkeit Gottes*, S. 31.

<sup>66</sup> Wucherer-Huldenfeld, *Zweierlei Metaphysik*, 212f.

<sup>67</sup> Duns Scotus, *Erkennbarkeit Gottes*, S. 11.

Duns Scotus das Verhältnis eines washeitlichen und letztlich bedeutungsleeren Begriffs hinsichtlich der nicht weiter thematisierten Virtualität denkt. Denn nur die allgemeine Bestimmung des Menschen im Blick, wird dieser „gemäß seiner Natur bildungsfähig“; im lateinischen Original *mansuetus natura*. Der Mensch als ein Etwas, woran – in vielerlei Hinsicht – Hand angelegt werden kann.<sup>68</sup>

Sei es nun der Begriff von Gott oder vom Menschen, die Seiendheit oder allgemeine Washeit bezeichnet Duns Scotus unter anderem als „Entwurf“. Die dahinterstehende Logik: Der Entwurf oder Plan muss bereits anwesend sein; nach ihm gestaltet sich das Sein in Aufbau und Machart, wobei die planmäßige konkrete Ausgestaltung *im Einzelnen* den Denker nicht weiter zu kümmern braucht. Zwar wird dieser Entwurf nicht, wie Wucherer-Huldenfeld schreibt, bar jeden Inhalts gedacht, sondern angefüllt mit Virtualität, jedoch wird diese Virtualität, wie bereits gesagt, nicht weiter thematisiert, mit dem Resultat eines zwar univoken, aber indifferenten Seins:<sup>69</sup>

„Dieses nur begrifflich-abstrakte vorstellbare Allerallgemeinste der Seienden kann nun univok, völlig indifferent gegenüber allem und jedem, unterschiedslos und farblos von Gott und Geschöpf, von allen möglichen und wirklichen, ja sogar von idealen Dingen ausgesagt werden.“<sup>70</sup>

Im Selbstverständnis der Philosophie schlägt sich der Gedanke eines univok-indifferenten Seins insofern nieder, begnügt sie sich damit, bloß dem Plan ihre Aufmerksamkeit zu widmen, das heißt sich mit dem Rahmenwerk des Konkreten zu beschäftigen, ein Rahmenwerk, innerhalb dessen sich alles Weitere abspielt und erkannt wird. Sie begnügt sich damit, „Metatheorie“ zu sein, in Abwendung vom antiken Verständnis einer im Leben stattfindenden Philosophie – als hätte die Thrakerin den Milesier Thales, der als erster Philosoph gilt, nie verlacht.<sup>71</sup>

Mit der Vorstellung des Seins als abstraktem Rahmenwerk werden darüber hinaus Dichotomien ins philosophische Spiel gebracht, wie Schöpfer und Geschöpf, mit denen Gedanken der Herstellung und des Handanlegens Raum gewinnen können. Seiendes abhängig von einem Plan gedacht, wird als ins Sein gesetzt verstanden, als „hergestellt“. In Bezugnahme

<sup>68</sup> Duns Scotus, Erkennbarkeit Gottes, S. 25.

<sup>69</sup> Wucherer-Huldenfeld, *Zweierlei Metaphysik*, 212f.

<sup>70</sup> Wucherer-Huldenfeld, *Philosophische Theologie*, S. 459.

<sup>71</sup> Wucherer-Huldenfeld, *Zweierlei Metaphysik*, S. 213. Wucherer-Huldenfeld, *Philosophische Theologie*, S. 440. Gemäß der Anekdote um Thales, lachte eine thrakische Magd ihn aus, weil er bei der Sternbeobachtung übersah, was unmittelbar vor seinen Füßen lag – und deshalb in eine Grube stürzte. Bereits bei Platon ein Spottbild auf alle Philosophien, die sich mit Abstraktionen beschäftigen statt ihren Sitz im Leben selbst einzunehmen. Vgl. Platon: *Theätet* (Griechisch-deutsch). Kommentar von Alexander Becker, Frankfurt a.M. 2007, 174a. Für Kontext und Rezeption der Thales-Anekdote vgl. Hans Blumenberg: *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*, Frankfurt a.M. 1987.

auf Heidegger schreibt Wucherer-Huldenfeld, diese Auffassung mache Sinn innerhalb gewisser Bereiche, wo in der Tat etwas nach Plänen hergestellt wird (zum Beispiel im Handwerk oder in der Architektur): „Da haben wir eine Idee und stellen ein Etwas, ein Abbild her. Die Idee wird in die Existenz gesetzt (poniert).“ Das Verhängnis nimmt seinen Lauf, wird die Logik eines spezifischen Bereichs als Logik des Seins in toto verallgemeinert. Gott, dessen schöpferischer Geist nach biblischer Erzählung über dem Chaos schwebt, greift nun zum Werkzeugkasten, um Seiendes oder Einzeldinge nach seinem ureigenen Schöpfungsplan herzustellen oder im Sein zu deponieren.<sup>72</sup>

Ausgehend von Duns Scotus und dem Skotismus entfaltete die Auffassung des Seins als Herstellung nach einem Plan, zumal ins Säkulare gewendet, immense Wirkmacht als neuzeitlicher Machbarkeitsoptimismus; oder mehr das Handanlegen am Menschen akzentuierend als Psychotechnik. Das Wahre als Hergestelltes: Ist der Schöpfungsplan Gottes erst entziffert, lässt sich alles Mögliche von ihm abgeleitet herstellen oder bewerkstelligen. Jedoch, so Wucherer-Huldenfeld, solcherart Verständnis von Sein kommt immer schon zu spät. Sobald Ideen oder Werte nach intellektueller Herstellung ins Werk gesetzt werden können, ist das Geschehen des Seins, anders gesagt die Erfahrung oder das Leben, in dessen Mitte sich der Mensch befindet, bereits vorbeigezogen.<sup>73</sup>

Im *Buch der göttlichen Tröstung* schreibt Meister Eckhart, bei Gott gebe es kein Vor- und Nachher, vielmehr immerfort das Jetzt der Schöpfung: „Alles, was vergangen und was zukünftig ist, das ist Gott fremd und fern.“, woran sich der Gedanke anschließen lässt, dass die verfehlte Gegenwart der Geringschätzung der Schöpfung bei Fuß folgt – man denke nur an die Geringachtung der Umwelt in Denkweisen, die in der Natur ein bloßes Objekt den Händen menschlicher Verfügungsgewalt sehen. Existierend im Rahmen nominalen Seins, wie es von Duns Scotus definiert und im Skotismus weiterentwickelt wird, verfehlt der Mensch das Moment der Schöpfung. Was ihm bleibt, ist die Nachahmung des bereits Vorhandenen – der Gehorsam gegenüber Vorgegebenem.<sup>74</sup>

Daran anschließend: Im Gehorsam im Rahmen nominalen Seins kommt der Mensch auf zweifache Weise zu spät. Einerseits, indem die Verwerfungen des Gehorsams erst im Nachhinein problematisch werden (man denke an die in der Einleitung angesprochenen Beispiele): Der Gehorsam als nicht mehr zeitgemäße Tugend, nach dem offenen Bruch mit dem „Vater-Ich“, wie Bloch das Verhältnis vom gehorchenden Ich zur Obrigkeit bezeichnet.

<sup>72</sup> Wucherer-Huldenfeld, *Philosophische Theologie*, S. 461 (kursiv i. Orig.). Wucherer-Huldenfeld, *Zweierlei Metaphysik*, S. 215.

<sup>73</sup> Wucherer-Huldenfeld, *Zweierlei Metaphysik*, S. 221.

<sup>74</sup> Eckehart, *Predigten*, S. 125.

Andererseits, allgemeiner gesprochen, antworten gegenwärtige Weisen der Subjektivierung auf vergangene Erfordernisse, was den Druck, auf der Höhe der Zeit zu sein, nur noch weiter erhöht. Das Narrativ dieses Vorgangs, welches tief in die Geschichte der letzten fünfhundert Jahre eingeschrieben ist, hat Reinhart Koselleck beschrieben: Auf die Verwerfungen der Religionskriege im 16. Jahrhundert antwortete die französische Staatsmacht mit einer verstärkten Einbindung des Bürgertums in den Staat, was zu neuen Verwerfungen zwischen Staatsmacht und dem nun zur Macht drängenden Bürgertum führte, auf welche im 17. Jahrhundert einerseits mit der beginnenden Disziplinierung der Untertanen geantwortet wurde und andererseits mit dem Versuch, das zunehmend selbstbewusstere Bürgertum wieder aus den Staatsgeschäften hinauszudrängen – bis sich diese Spannungen in der Französischen Revolution Ende des 18. Jahrhunderts entluden.<sup>75</sup>

Die Disziplinierung zielt auf die Implementierung eines – im Skotismus präfigurierten – ontologisch fundierten Gehorsams auf gesellschaftlicher Ebene ab. Ein diszipliniertes Subjekt ist ein gehorsames Subjekt gegenüber dem Staat und seinen Institutionen, es antwortet gehorchend aber stets auf Fragen und Anforderungen der Vergangenheit. Sei es, dass die Anweisung immer ausgesprochen werden muss, bevor man sie ausführt, sei es, dass ein Staat seine Bürger in die Staatsgeschäfte einbindet und erst dann die entsprechende Subjektivierungsweise konzipiert, während das Bürgertum infolge der Einbindung seine eigene Subjektivierungsweisen zu entwerfen beginnt. Phänomene wie – individueller oder gesellschaftlicher – vorauseilender Gehorsam entstehen, versucht der Mensch dieses Missverhältnis zu beheben, dieses stete Zuspätkommen einzuholen, *zeitgemäß* zu sein, was ihm im Rahmen einer nominalen Ontologie fundamental verwehrt bleibt. Auf individueller Ebene, übt sich der Mensch in der Unmöglichkeit, bereits heute das Morgen vorwegzunehmen, indem er seine Aus- oder Weiterbildung zukunftssträchtig plant. Oder auf gesellschaftlicher Ebene, werden heute schon die Probleme von morgen angegangen. Jeweils kommt das Leben „von der Zukunft her“, es ist „die Zukunft, die voranmarschiert“, wie bei Adriano Prosperi eine Charakterisierung dieser nominal-gehorchenden Einstellung zu lesen ist; oder Ganne: „Anstelle von Menschen, die aus ihrer Vergangenheit oder problemlos ihre Gegenwart lebten, sind wir ‚nach vorn‘ Lebende, die nicht nur vorausszusehen, sondern vorauszuberechnen haben.“<sup>76</sup>

---

<sup>75</sup> Bloch, Atheismus, S. 17ff. Vgl. Reinhart Koselleck: Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt. Frankfurt a.M. 2013.

<sup>76</sup> Adriano Prosperi: Die Gabe der Seele. Geschichte eines Kindsmordes, Frankfurt a.M. 2007, S. 403. Ganne, Prophetie, S. 24. Zur frühneuzeitlichen Sozialdisziplinierung allg. vgl. Dagmar Freist: Absolutismus, Darmstadt 2008, S. 60ff bzw. Lars Behrisch: Sozialdisziplinierung, in: Enzyklopädie der Neuzeit, hrsg. v. Friedrich Jaeger, Stuttgart/Weimar 2010, S. 220 – 229.

Im Rahmen einer nominalen Ontologie, das dem Denken ein hierarchisch aufgebautes Rahmenwerk gibt, ist es dem Konzept der Hörigkeit möglich, die Segel zu setzen und sich in das Konzept des Gehorsams einschiffen, zumal dieses Übersetzen ohne weiteren Widerstand vor sich geht, bläst der Wind des allumfassenden, allgemeinen Seins das Schiff über die Strömungen konkreter Lebenswirklichkeiten hinweg. Univokes Sein ermöglicht die Übersetzung der Sprachen verschiedener Kontexte in andere Kontexte, bleibt dabei aber indifferent gegenüber den Wellenschlägen einzelner Bereiche. Die bedeutungsleere Allgemeinheit schaltet den Widerstand konkreter Lebensformen aus: Gehorsam als Hören oder Hörigkeit in juristischen Kontexten, weshalb sollte beides nicht in eins gesetzt werden können, bildet Autorität ihren Fluchtpunkt, sei es die eines weltlichen oder die eines überweltlichen Königs, zumal diese Verhältnisse ontologisch fundiert und gerechtfertigt werden können?

Zwar wird der Mensch im nominalen Verständnis als bildungsfähig definiert, seine allgemeine Washeit erlaubt jedoch, diese mit beliebigem Inhalt zu füllen, je nach dem Leitbild einer jeweiligen Gegenwart. Ein Richtbild, welches über den Köpfen schwebt. Die Richtung, wohin sich der bildungsfähige Mensch recken soll, weist nach oben, über ihn hinauf. Seien es die von Sölle angesprochenen bürgerlichen Tugenden wie Pünktlichkeit oder Sparsamkeit, oder das weniger harmlose Gehorchen gegenüber *diesseitigen Transzendenzadressen* wie Nation, Klasse oder Rasse. Gehorchend, in extremer Ausprägung unbedingt, bildet sich der Mensch und versucht sich mit einer allgemeinen Form zu überbilden (oder zu überformen), zum Beispiel als bürgerliches Subjekt. Die Bildung des Menschen richtet sich nach allgemeinen Prinzipien, welche ihm die Form geben, die er sich im Sinne eines Duns Scotus nicht selbst zu geben vermag.<sup>77</sup>

Das Unbehagen am Gehorsam speist sich aus der Konzeption des Gehorsams aus dem Geist nominalen Seins. Der Ausdruck Gott wird zu einem bedeutungsleeren Begriff an der Schwelle zum Nichts, der profaniert zu diesseitigen Transzendenzadressen weitere beliebig zu füllende Ideen nach sich zieht. Der Scholar definiert ein Rahmenwerk, dessen Virtualität er nicht befragt. Der Mensch, wie auch immer auf welches Rahmenwerk bezogen, ist dann nicht mehr alles Mögliche, vielmehr kann er zu allem Möglichen gemacht werden. Vor diesem Hintergrund kann ein Gehorsam als horchendes Vernehmen nicht konzipiert werden, denn eine bedeutungsleere Allgemeinheit bleibt dem Leben selbst entweder stumm oder kommt ihm als unverständliches Rauschen zu Gehör.

---

<sup>77</sup> Den Ausdruck *diesseitige Transzendenzadressen* hat Andreas Holzem geprägt (vgl. Andreas Holzem: Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens [Einführung], in: Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens, hrsg. v. Andreas Holzem, Paderborn [u.a.] 2009, S. 13 – 104, hier S. 17f.).

Das Gehorchen innerhalb einer nominalen Weltbegegnung wird zu einer Hörigkeit gegenüber einem Entwurf, der als autoritär verstanden werden kann. Das Zuspätkommen des Plans wird im Gehorsam umgekehrt, sofern er zu vorauseilendem Gehorsam wird. Um den Lauf des Plans nicht zu stören, soll sich die potentielle Störungsquelle Mensch, das heißt der Mensch in seiner konkret-individuellen Gestalt, selbst aus dem Spiel nehmen, um nicht die Abläufe der für ihn vorgesehenen Allgemeinheiten zu stören, sei es als pflichtbewusster Bürger, als Fabrikarbeiter in Ausführung von Produktionsabläufen oder als Soldat in Ausübung von Befehlen. Der Mensch, der dergestalt gehorcht, wird zum *Imago*, zum nachahmenden Bild in Handlungsabläufen. Er trägt schon als Lebender die Totenmaske eines leblosen, abstrakten Ideals.<sup>78</sup>

## ii. Verbales Sein

Nun mag die Disziplinierungsthese Entwicklungen im protestantischen Europa bzw. in Frankreich adäquat beschreiben, hingegen von barocken Gesellschaften als disziplinierten zu sprechen ist historiographisch wenig sinnvoll. Salopp gesagt: Pflichtbewusste Bürger und Fabrikarbeiter sind keine barockkatholischen Erfindungen. Wenn das protestantische Europa in gewisser Hinsicht das Mittelalter verlängert, weil es auf einer skotistisch inspirierten nominalen Ontologie fußt, so verlängert das barockkatholische Europa das Mittelalter, weil es eine, mit Wucherer-Huldenfeld gedacht, verbale Perspektive auf das Sein wirft (als mittelalterliche Vertreter einer solchen Perspektive wird auf Thomas von Aquin und später eingehender auf Meister Eckhart zurückgekommen). Nominale und verbale Perspektiven auf das Sein verhalten sich im Mittelalter ebenso gegensätzlich wie frühneuzeitlich Protestantismus und Katholizismus.

Trotz der barocken Vorliebe für Mathematik ist das Barock „das Gegenteil jeden Stils der Konstruktion“, ein Denk- und Kulturstil ohne Gerüst, Plan, Entwurf oder „Mechanik“, schreibt Hausenstein: „Es gibt in seinen Werken den nicht an technischen Voraussetzungen gebundenen Überschwang der Schöpfung.“ Nicht die Absehung vom Wuchern der konkreten Einzeldinge, sondern ebendieses Wuchern als „Hyperbeln des Organischen“ beschäftigt den barocken Geist.

---

<sup>78</sup> Neben der hier von Wucherer-Huldenfeld ausgehenden Lesart von Duns Scotus kann seine Philosophie alternativ stärker performativ akzentuiert interpretiert werden; anders gesagt, bei Duns Scotus finden sich auch Aspekte, welche seine Perspektive auf das Sein in die Nähe verbal gedachten Seins rücken (vgl. die Interpretation von Thamar Rossi Leidi im Kommentar zu Johannes Duns Scotus: Über das Individuationsprinzip. *Ordinatio II, distinctio 3, pars 1* [Aus dem Lateinischen übers. u. mit einer Einleitung hrsg. v. Thamar Rossi Leidi], Hamburg 2015, S. LXXIII – LXXXIV).

Oder mehr auf die tägliche Lebenspraxis bezogen; Hersche bezeichnet Mt. 6,25ff als „Lebensmaxime“ des barocken Menschen.<sup>79</sup>

„Sorget euch nicht um euer Leben, was ihr essen werdet, noch um euren Leib, was ihr anziehen werdet. Ist nicht das Leben mehr als die Nahrung und der Leib mehr als das Kleid? Schaut auf die Vögel des Himmels: sie säen nicht, sie ernten nicht und sammeln nicht in Scheunen, und euer himmlischer Vater ernährt sie.“

Kennzeichnend für den barocken Alltag ist ein in den Tag Hineinleben; ohne sich um Zukunftsplanungen zu sorgen lebt der barocke Mensch „nur für die Gegenwart“, selbst die Prinzipien einer rationalisierten Vorratswirtschaft – wurde schon das Sammeln in Scheunen angesprochen – waren in barocken Gesellschaften kaum verbreitet.<sup>80</sup>

Der nominale Gelehrte interessiert sich für den Knochenbau, den abstrakten Konstruktionsplan, über dem das bildungsfähige Fleisch nur wie eine unwesentliche Hülle liegt. Das Skelett überdauert den Menschen, ist sozusagen langlebiger als er, und doch bereits zu seinen Lebzeiten tot – seit dem Mittelalter versinnbildlichen Skelette in den Totentänzen den Tod höchst selbst. Doch nicht der knöcherne, überzeitliche Entwurf des Menschen ist dem Barock Gleichnis oder Bild des Lebens. Es ist das Pulsieren der Eingeweide und Nerven, der Tod und somit jeder Gedanke abstrakter Konstruktion steht immer in Diensten des Lebens, selbst in der Architektur, wie Hausenstein wortgewandt schreibt: „Die Tür einer Kirche öffnet sich: der Hochaltar ist wie das Innere eines brünstig aufgerissenen Leibes. Das Ekklesiastische macht Harakiri.“<sup>81</sup>

Ein verbal aufgefasstes Sein schließt ausdrücklich ein, was ein nominaler Blick ausschließt: Die fundamentale „Daseinserfahrung in ihrer Leibhaftigkeit“. *Sein* in einem verbal verstandenen Sinn meint, es zeitwörtlich zu denken und nicht als Substantiv, nicht als verdinglichtes Etwas oder als gegenständliche Washeit. Zum Verständnis dieses Gedankens geht es in einem ersten Schritt darum, eine bestimmte Einstellung zum Sein einzunehmen, die Wucherer-Huldenfeld ähnlich charakterisiert wie Meister Eckhart, nämlich als Abwesenheit fremder Gäste im Geist.<sup>82</sup>

<sup>79</sup> Wilhelm Hausenstein: Vom Geist des Barock, München 1924, S. 12ff. Hersche, Muße und Verschwendung, S. 748; zu den barocken Gesellschaften als nichtdisziplinierte Gesellschaften vgl. ebd. S. 668 – 747.

<sup>80</sup> Hersche, Muße und Verschwendung, S. 748ff. So verwundert es nicht, dass im protestantischen Europa Sparsamkeit bzw. Zukunftsvorsorge (etwa durch das Abschließen von Versicherungen) oder die Fabrikation von Uhren zu kulturell prägenden Faktoren wurde, während im frühneuzeitlichen barockkatholischen Europa Sparsamkeit, Vorsorge oder Pünktlichkeit als so gut wie unbekannte Alltagspraktiken bzw. Tugenden zu bezeichnen sind (vgl. Hersche, Muße und Verschwendung, S. 748 – 769).

<sup>81</sup> Zu den Totentänzen vgl. Prosperi, Gabe der Seele, S. 305. Hausenstein, Geist des Barock, S. 13.

<sup>82</sup> Wucherer-Huldenfeld, Zweierlei Metaphysik, S. 217f

„Wir können Sein (unser Menschsein) verbal verstehen, indem wir ruhig werden, uns sammeln, ganz gegenwärtig und anwesend werden, leibhaftig da und ringsum offen, uns nichts dabei vorstellen, und auf dieses oder jenes, d.h. Seiendes, Anwesendes nicht eingehen, sondern nur auf dieses Selberanwesen achten.“<sup>83</sup>

Das Sein verbal zu verstehen meint, dem Sein in Offenheit gegenüber allen seinen Erscheinungsweisen zu begegnen, es als Geschehen und Geschichtlichkeit wahrzunehmen, allerdings in einer gesammelten Offenheit, welche nicht zu verwechseln ist mit einsamer Abgeschlossenheit, mit Versenkung bloß in sich selbst. Die von Wucherer-Huldenfeld beschriebene Offenheit ist immer eine Offenheit für das Andere oder das Fremde, sei es die Natur, seien es die Mitmenschen. Er schreibt: „Sein zeitwörtlich, verbal, verstanden, heißt hier: Anwesen, Weilen, Verweilen, Walten, Währen, Gewähren.“<sup>84</sup>

Dem Menschen resp. dem Menschsein kommt höchste Geltung zu, im Gegensatz zur nominalen Perspektive, wie sie sich anhand Schillers *Wallenstein* illustrieren lässt: „Denn nur die Fahnen zählt der schnelle Blick / Des Feldherrn, er bemerkt kein einzeln Haupt, / Streng herrscht und blind der eiserne Befehl, / Es kann der Mensch dem Menschen hier nichts gelten –“.<sup>85</sup> Nicht vom eisernen Befehl des Feldherren oder eines anderen übergeordneten Richtbildes zeigt sich das Menschsein abhängig. Nicht als Unvollkommeneres, abhängig von einem Vollkommenerem, wird er begriffen, bestimmt als abstrakte Washeit mit virtueller Bildungsfähigkeit, sondern der Mensch wird verstanden als immer schon verwiesen auf und eingebunden in das Leben. Damit gemeint ist, dass die ursprüngliche Verbundenheit mit dem Sein ein ursprüngliches Verstehen einschließt, ein „Sichverstehen“, was es bedeutet, zu sein, bzw. was es heißt, ein Selbst oder ein Mensch zu sein. Anders ausgedrückt, die Fülle der Virtualität des Lebens bleibt nicht stumm oder unbefragt – allerdings eine Bestimmung verbalen Seins durch Wucherer-Huldenfeld, die im Fortgang der Gedankenführung kritisch zu beleuchten ist.<sup>86</sup>

Ausgang nimmt die Betonung des Organischen, des Fleisches und der Schöpfung im verbalen Verständnis von Sein – wie für das Barock – bei Thomas von Aquin. Allgemeiner ausgedrückt, in den philosophischen Diskussionen des Mittelalters fassten die Denker das Sein nicht primär nominal auf, sondern verbal. Der nominale Ansatz des Skotismus erlangte erst in der Frühen Neuzeit weitreichende Geltung, wie Wucherer-Huldenfeld schreibt, wobei spezifizierend anzufügen ist, nur außerhalb der Barockkultur. Die Bedeutung des Thomas in Ablehnung skotistischer Ansätze blieb zum Beispiel an katholischen Universitäten bis ins 18. Jahrhundert

<sup>83</sup> Wucherer-Huldenfeld, *Zweierlei Metaphysik*, S. 211.

<sup>84</sup> Wucherer-Huldenfeld, *Zweierlei Metaphysik*, S. 211.

<sup>85</sup> Schiller, *Wallenstein*, S. 226f (Wallensteins Tod, V. 1896ff).

<sup>86</sup> Wucherer-Huldenfeld, *Zweierlei Metaphysik*, S. 218.

bestimmend, etwa für Süddeutschland bzw. den habsburgischen Herrschaftsbereich im sogenannten Salzburger Thomismus.<sup>87</sup>

Sprechen also mittelalterliche Denker von Sein, so verstehen sie darunter ein Seinsgeschehen „im Sinne des Ins-Sein-Tretens, ja des Sichereignens (*evenire*)“; in anderen Formulierungen *fluere, emanare, processus* etc. Vom Sein abstrahierten diese Denker nicht, um ihm dann als gegenständlichem Etwas, als Washeiten, Eigenschaften zuschreiben zu können, insofern, „dass ein Sein [z.B. ein Einzelding; d. Verf.] (abbildhaft) teilhaben konnte an der Seiendheit“. Wie Eckhart den Menschen als lebendiges Bild und nicht als Abbild begreift, wird das Sein verbal als immer schon im lebendigen Vollzug gedacht: „Dazu ein Beispiel von Thomas von Aquin: Laufen ist nicht primär eine Eigenschaft, über die ein Läufer verfügt, sondern das Sein des Läufers ist sein Laufen, das konstituiert ihn als einen Läufer.“ Das heißt, dem Seienden kommt das Sein nicht als Eigenschaft zu, sondern auf immanente Weise konstituiert der Vollzug des Seins das Seiende als Sein: „Das Sein eines Lebewesens ist sein Leben als verbales *vivere*, das Lebendigsein.“<sup>88</sup>

Das Sein in der Perspektive eines Thomas von Aquin, und in den von ihm inspirierten Gedanken, gilt somit nicht als faktisches *Da-Sein* ohne weitere bzw. konkretere Spezifizierungen. Vielmehr ist das Sein, verbal gedeutet, ein Sein, das dem Seienden ermöglicht, an seiner Anwesenheitsfülle in je verschiedenen Graden zu partizipieren. Solcherart verhalten sich Sein und Mensch nicht mehr in *autoritären* Verhältnissen, sondern in *autoritativen*, denen man nicht mehr hörig gehorcht, sondern denen man sich in vernehmendem Gehorsamen zuwendet. Indem man *gehorsamt*, um mit den barocken Homiletikern zu sprechen, was es in der Anwesenheitsfülle zu vernehmen oder empfangen gibt.<sup>89</sup>

Mit Duns Scotus gedacht wird die Existenz verstanden als *herausgesetzt sein*, als *hergestellt sein* aus einer Ursache heraus. Aus dem Plan wird das Geplante ins Sein gesetzt, der Schöpfer stellt das Seiende als sein Geschöpf her, wodurch im Moment des ins Sein Kommens ein Unterschied gesetzt ist zwischen Ursache und Verursachtem, zwischen Schöpfer und Geschöpf. Ein Riss zieht sich durch das Sein, der sich zu den angesprochenen Dichotomien auswächst. Das heißt, ausgehend von der Trennung zwischen höchster Seiendheit und nachgeordnetem Seienden sind dem nominalen Denken fundamentale Trennungen eingeschrieben, welche

<sup>87</sup> Vgl. Emmanuel J. Bauer: Thomistische Metaphysik an der alten Benediktineruniversität Salzburg. Darstellung und Interpretation einer philosophischen Schule des 17./18. Jahrhunderts, Innsbruck/Wien 1996.

<sup>88</sup> Wucherer-Huldenfeld, Zweierlei Metaphysik, S. 214 (kursiv i. Orig.). Als weitere Ausdrücke, die das Sein verstanden als verbales Geschehen in den Schriften mittelalterlicher Denker kennzeichnen, führt Wucherer-Huldenfeld *fluxus, diffundere, diffusivum sui, effundere, emanatio, accidere, productio* an (vgl. ebd.).

<sup>89</sup> Günther Pöltner: Martin Heideggers Kritik am Begriff der *creatio*, in: Heidegger und das Mittelalter. Wiener Tagungen zur Phänomenologie (1997), hrsg. v. Helmuth Vetter, Frankfurt a.M. [u.a.] 1999, S. 61 – 80, hier S. 78f.

anfänglich in ihrer Abstraktheit nicht weiter bedenkenswert erscheinen, jedoch bedenklich kippen, führt man sich deren lebensweltliche Konsequenzen vor Augen, nämlich Trennungen in „faktisches Sein und Sollen, Faktum und Wertvorstellung, Deskriptivem und Normativem, Ontologie und Ethik“, um einige Beispiele zu nennen. Die lebensweltlichen Konsequenzen, die sich in Bezug auf den Gehorsam einstellen, wird er als bloß moralischer Begriff, losgelöst von der Ontologie, in welche er eingebettet ist, verstanden, brauchen nicht erneut ausgeführt werden – und wie der Gehorsam aus dem Geist innerhalb eines verbalen Verständnisses von Sein gedacht werden kann, ist Thema des zweiten Hauptteils dieser Arbeit.<sup>90</sup>

Dem Wortursprung folgend bezeichnet Existenz als *ab alio sistere* jedoch kein Hergestelltes aus einer Ursache, jedenfalls ist keine Spur von Trennungen darin zu finden, sondern gemeint ist ein Hervortreten oder Hervorkommen aus dem Grund des Seins, als immanentes

„[...] Zum-Vorschein-Kommen als Entstehen, von einem Ursprung her zum Stand (Sein, Anwesen) Kommen als In-Erscheinung-Treten und so erst das Anwesende in seinem Anwesen ereignishaft Begründen.“<sup>91</sup>

Gedanken zu einer Existenz in verbalem Gehorsam werden somit eine Existenzweise beschreiben müssen, die dem nominalen Gehorsam als Imitation von idealen Richtbildern quasi diametral entgegengesetzt ist. Denn eine verbale Perspektive auf das Sein zu werfen meint, Seiendes nicht als Hergestelltes oder Nachgemachtes in den Blick zu nehmen. Das Augenmerk liegt auf dem Hervorbringen, wiederum nicht innerhalb eines Rahmenwerkes, sondern gedacht vom Grund des Seins her. Weitere Spezifizierungen, was unter einem verbal interpretierten Sein zu verstehen ist, werden zuerst in Bezug auf Meister Eckhart und schließlich in Dialog mit Gilles Deleuze entwickelt, mit dem sich das Sein als sich ereignendes Geschehen interpretieren lässt. Doch vorher eine historisch-begriffliche Spezifizierung.<sup>92</sup>

### iii. Von der Ontologie zur Ontosophie

Zuletzt angesprochene Entgegensetzungen (Ursache, Verursachtes; Schöpfer, Geschöpf etc.) werden oftmals angesehen als Belege des klassischen abendländischen Denkens in Dichotomien. Doch reichen derlei Spaltungen nicht bis an den Ursprung der europäischen Philosophie im antiken Griechenland zurück, sondern erweisen sich als Erbeil der Skotisten. Geschenkt, dass es heroischer klingt, erkiert man sich zum Poststrukturalisten, der es gleich mit einer 25 Jahrhunderten währenden Tradition des Denkens in strengen Gegensätzlichkeiten aufnimmt, quasi als Antithese zu denjenigen Denkern, denen der *Ballast der Tradition* zu

<sup>90</sup> Wucherer-Huldenfeld, *Zweierlei Metaphysik*, S. 220.

<sup>91</sup> Wucherer-Huldenfeld, *Zweierlei Metaphysik*, S. 215.

<sup>92</sup> Wucherer-Huldenfeld, *Philosophische Theologie*, S. 440.

schwer wiegt, um Alternativen zum Gehorsam als Hörigkeit in gespaltenen Verhältnissen von Richtbild und Abbild, von Lehensherr und Gefolgsmann, zu suchen. Leib- und weltabgewandte Philosopheme mögen mittelalterlichem Denken entsprungen sein, und freilich hat auch Duns Scotus seine Ideengeber in der Antike, insbesondere in entsprechenden Platon-Interpretationen, ihre von manchen Poststrukturalisten kritisierte Adresse als Ideologien bzw. diesseitigen Transzendenzadressen haben sie jedoch erst im 19. und 20. Jahrhundert erhalten.<sup>93</sup>

Will man den historischen Gang der europäischen Philosophie in Wechselspielen beschreiben, so eignet sich hierfür eher der Widerstreit zwischen nominalen und verbalen Ansätzen. Ausgehend vom Streit zwischen Thomisten und Skotisten kamen diese verschiedenen Ansätze, sich zum Sein zu positionieren, im Übergang von Renaissance zum Barock ebenso zum Tragen wie in den gegenseitigen Abgrenzungen zwischen protestantischer und katholischer Reform und – daraus resultierend – zwischen Aufklärung und Barock (resp. zwischen Aufklärung und der Romantik als weiterer Transformation des Barock). Klarerweise eingedenk aller der Schattierungen dazwischen: So nimmt Frankreich, um ein Beispiel zu nennen, in der gesamten Frühen Neuzeit eine Sonderstellung ein; zwar ein katholisches Königreich, dessen Kultur eines klassizistischen, das heißt sich nach Idealen richtenden Barocks sich von protestantischen Elementen durchsetzt zeigt (man denke an die Schule von Port Royal bzw. den Jansenismus, eine Art katholischer Pietismus). Kurzum, es ist die rohe Sinnlichkeit, die Bedeutung des Organischen, von Fleisch und Leib, woran die nüchternen Denker einer nominalen Ontologie Anstoß nehmen; ihr gemeinsames Moment: „Ausstieg aus der Sinnenwelt“.<sup>94</sup>

Frühneuzeitlichen Gelehrten blieben diese Debatten rund um Ein- oder Ausstieg bezüglich der Sinnenwelt alles andere als verborgen. Wucherer-Huldenfeld beschreibt die jeweilige nominale und verbale Interpretation von Sein als *zweierlei Metaphysik*. Nun mag dieser Wortgebrauch – *prima philosophia* als Metaphysik – für das Mittelalter zutreffend sein, will man dem Widerstreit zwischen nominalen und verbalen Ansätzen über das Mittelalter hinaus weiter folgen, sind andere Begrifflichkeiten zu berücksichtigen.

<sup>93</sup> Catherine Belsey: Poststrukturalismus, Stuttgart 2013, S. 111. Zu den Ideengebern eines Duns Scotus vgl. Wucherer-Huldenfeld, *Zweierlei Metaphysik*, S. 213.

<sup>94</sup> Wucherer-Huldenfeld, *Philosophische Theologie*, S. 444. Schnürer bezeichnet – aus der Perspektive eines katholischen Kulturwissenschaftlers – angesprochene von der Sinnenwelt abgewandte Denkart seit der Renaissance als „Unterströmungen“, welche erst im Laufe des 18. Jh. ihre Wirkmacht entfalteten (vgl. Gustav Schnürer: *Katholische Kirche und Kultur in der Barockzeit*, Paderborn/Wien/Zürich 1937, S. 62f). Zum Gegensatz protestantisch-aufklärerischer und katholisch-barocker Kulturen vgl. Hersche, *Muße und Verschwendung*, S. 892 – 924, zum Sonderfall Frankreich vgl. ebd. S. 124 – 146 bzw. zur Aufklärung als „Antibarock“ vgl. ebd. S. 952 – 1028. Zur Entstehung der Barockkultur vgl. Heinrich Wölfflin: *Renaissance und Barock. Eine Untersuchung über Wesen und Entstehung des Barockstils in Italien*, Basel 1986, Alois Riegl: *Die Entstehung der Barockkunst in Rom*. Aus seinem Nachlass hrsg. v. Arthur Burda u. Max Dvořak, Wien 1923 bzw. Peter Hersche: *Italien im Barockzeitalter 1600-1750. Eine Sozial- und Kulturgeschichte*, Wien 1999.

Im 17. Jahrhundert tauchen in gelehrten Lexika erstmals die Ausdrücke *Ontologie* und *Ontosophie* auf, anfänglich synonym verwendet. Mit ihnen sollte die *prima philosophia* auf den Punkt gebracht werden. Nur auf welchen? In den Nachwehen des thomistisch-skotistischen Streits wollte sich das Nachdenken über die erste Philosophie begrifflich neu verorten, um sich von anderen Disziplinen der Philosophie abzugrenzen. Nur schwankte man in der Neuverortung „zwischen zwei Spannungen: der Spannung des Höchstmaßes an Wirklichkeit und der des Höchstmaßes an Allgemeingültigkeit“.<sup>95</sup>

Dem Höchstmaß an Wirklichkeit entsprach bis dahin die Ontologie im ursprünglich antike-griechischen Verständnis von Logos als „Wort und Sinn des Seins“, als „Wissenschaft von der von innen her erfaßten Wirklichkeit, deren rationalen Schritte noch mit den Falten des Wirklichen eins sind“, als „höchste Realität und Aktualität des klassischen Logos“, der „wesensmäßig eins mit seiner schöpferischen Kraft“ ist. In diesem Sinn war der Ausdruck Ontologie noch synonym mit Ontosophie, welche sich mit ihrem doppeldeutigen Genitiv – Weisheit des Seins – auf eine Wissenschaft eines Seins in höchster Fülle bezieht. Im Laufe des 17. und 18. Jahrhunderts gingen diese Aspekte im Wort Logos verloren und man verstand unter Logos vermehrt „das genaue Operieren des Verstandes“ – in den vorigen Kapiteln mit Wucherer-Huldenfeld als nominale Perspektive auf das Sein bezeichnet –, was sich natürlich in weiterer Folge auf Komposita wie Ontologie auswirkte, während der Ausdruck *sophia* nach wie vor den althergebrachten Bedeutungsumfang behielt:<sup>96</sup>

„Mit der ‚sophia‘ verband sich die Vorstellung von etwas unweigerlich Vergangenenem, Antikem [...]. Die Modernität war das Reich der Vernunft, des domestizierten und humanisierten Logos, den man handhaben konnte und durch Übung des geometrischen Verstandes disziplinierte. ‚Ontosophie‘ enthielt Anklänge an tote oder zum mindesten überwundene Dinge, barbarische Überbleibsel maßloser Epochen [...].“<sup>97</sup>

Implizit ist damit angesprochen, wogegen sich eine abstrakte, nominale Seinslehre wendet: Gegen „klassische und christliche Auffassungen von *sophia* und *sapientia*“. Nominale Positionierungen zum Sein verstanden sich im Sinne von nüchternen, „plastischen Gegenstücken des barocken Pompes“, das heißt als Gegenstücke zu verbalen Auffassungen des Seins. Juan Adolfo Vazquez schreibt:<sup>98</sup>

„Es war, als ob sich eine Art Puritanismus der Menschen bemächtigt hätte: als ob sie danach getrachtet hätten, ihre Körper loszuwerden, um besser denken zu können. In einer Welt, in der man die lebendige Wirklichkeit der Personen und Dinge auf dem Wege des rationalen Denkens abgeschafft hat, braucht man

<sup>95</sup> Juan Adolfo Vázquez: „Ontologie“ und „Ontosophie“, in: Antaios (Bd. VIII), hrsg. v. Mircea Eliade u. Ernst Jünger, Stuttgart 1967, S. 259 – 268, hier S. 260ff.

<sup>96</sup> Vázquez, Ontologie und Ontosophie, S. 262ff.

<sup>97</sup> Vázquez, Ontologie und Ontosophie, S. 264f.

<sup>98</sup> Vázquez, Ontologie und Ontosophie, S. 263 (kursiv i. Orig.).

weder eine ‚Onto-sophie‘, noch irgendeine andere Form von Weisheit; nützlich kann in dieser Welt allerdings die ‚Onto-logie‘ sein, als Ratio oder allgemeinstes Begriffsverhältnis, bezogen auf alle Wesen, die die Verstandeswelt bevölkern.“<sup>99</sup>

Eine derart verstandene Ontologie wird nicht nur zum Äquivalent der Logik, was eine noch harmlosere Bedeutungsverschiebung markiert. Vielmehr bereitet sie, in Bezug auf den Gehorsam bereits angedeutet, die Denkform dessen vor, was schließlich im 19. und 20. Jahrhundert als Ideologie die historische Bühne betritt. Oder mit Deleuze gesprochen:<sup>100</sup>

„Der mittelalterliche Gott hat sich in alle säkularen Winde zerstreut, ohne dabei seine tiefe, formale Einheit einzubüßen: Die Wissenschaft, die Arbeiterklasse, das Vaterland, der Fortschritt, die Gesundheit, die Sicherheit, die Demokratie, der Sozialismus – die Liste würde allzu lang – heißen seine neuen Gestalten.“<sup>101</sup>

Oder Menschen, wie sich mit Antoine Marquis de Condorcet, der mit seiner *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* die wohl konziseste Darstellung aufklärerischen Fortschrittsoptimismus verfasst hat, „die nichts über sich anerkennen als ihre Vernunft“, eine von allen Menschen geteilte und über ihnen stehende Vernunft, die sie anleitet und ihr Handeln in toto bestimmt, wie Condorcet sich bezeichnenderweise ausdrückt. Ein allgemein gehaltenes Ideal über den Köpfen, das man gehorsam reproduziert, ungeachtet konkreter Lebensumstände – wie vor dem Staat alle Bürger gleich sind, so gelten die Regeln der Vernunft für alle gleichermaßen. Das heißt, den Gehorsam neben Bedeutungsverschiebungen – zum Beispiel der Einfluss der juristischen Sprache: vom Gehorchen zur Hörigkeit – auch vor philosophie- und ideengeschichtlichen Verschiebungen zu betrachten, ist somit alles andere als eine gelehrte Spielerei. Denn der angesprochene Einfluss der juristischen Sprache ist vor dem Hintergrund gewandelter Bedeutungen von Recht und Rechtsprechung zu sehen: Das Gewaltmonopol des Staates, eben sein Monopol auf Rechtsprechung, ist eine Entwicklung der Frühen Neuzeit und in Zusammenhang mit den allgemeinen Idealen zu sehen. Seit dem Zweiten Weltkrieg beginnt sich dieses Monopol wieder aufzuweichen, man denke an Rechtsprechung, die nur für Angehörige gewisser Gruppen gilt bzw. dem nationalstaatlichen Recht übergeordnet ist (internationale Straf- und Handelsgerichtshöfe, Sportgerichtshöfe, supranationales Recht usw.). Entscheidend ist, dass Unternehmen, Sportler oder Staaten der Rechtsprechung Folge leisten resp. gehorsam sind. Das Monopol mag aufgeweicht sein, das *disziplinierende* Moment ist jedoch bestehen geblieben.

<sup>99</sup> Vázquez, *Ontologie und Ontosophie*, S. 265 (kursiv d. Verf.).

<sup>100</sup> Vázquez, *Ontologie und Ontosophie*, S. 265f.

<sup>101</sup> Gilles Deleuze: *Périclès et Verdi. La philosophie de François Châtelet*, Paris 1988, S. 7f (zit. nach der Übers. v. Pornschlegel, *Hyperchristen*, S. 133).

Die Probe aufs Exempel macht der Vergleich mit dem Barock, wobei die Pointe in diesem Vergleich nicht in der historiographischen Rekonstruktion von diversen Gehorsamsverhältnissen liegt, sondern im Sichtbarmachen einer historischen Erfahrung, welche in der Möglichkeit besteht, den Gehorsam auch abseits der Hörigkeit und Disziplinierung zu denken, und zwar barock inspiriert zu denken – aus dem Geist einer *Ontosophie*, wie die verbale bzw. barocke Ordnung des Seins im Folgenden bezeichnet wird.<sup>102</sup>

Gehorsam als rechtlich oder moralisch akzentuierte Folgsamkeit erschöpft sich somit nicht im Rechtlichen oder Moralischen. Er beschreibt, wie schon angesprochen, als Folgsamkeit die Vollzugs- und Reproduktionsstruktur im Rahmen einer nominalen Ontologie gegenüber einer höherstehenden Idee oder einem Richtbild. Anders gesagt, im Sinne der Folgsamkeit funktioniert der Gehorsamsbegriff im Rahmen einer nominalen Ordnung des Seins, das heißt, um überhaupt einen solchen Begriff von Gehorsam als Hörigkeit haben zu können, bedarf es einer tief im Denken einer Zeit oder einer Gesellschaft verankerten Hierarchie bzw. einen in ihre *ontologische* Ordnung der Dinge eingeschriebenen Hang zur Hierarchie, als dessen Teil oder gehorsames Rädchen der Mensch agiert und funktioniert. In höriger Folgsamkeit, in der Lebensweise des disziplinierten Subjekts inbegriffen, orientiert sich das gehorsame Leben am unentwegten Imitieren oder Zitieren eines höherstehenden Ideals, die Gegenwart dabei verfehlend. Oder, an Marx und Althusser angelehnt, jenseits seiner bloß moralischen Dimension bedeutet Gehorsam die Reproduktion *ideologischer Staatsapparate*.<sup>103</sup>

Hingegen gilt für barocke Gesellschaften: Weder staatliche noch kirchliche Obrigkeiten hatten Interesse, das soziale Leben zu disziplinieren, gesetzlich festgeschriebenen Strafen kam „eher Drohcharakter“ zu, in der juristischen Normdurchsetzung ist die weltliche wie geistliche Rechtsprechung in katholischen Gemeinwesen als „allgemein milder, nachsichtiger und toleranter“ zu bezeichnen als in protestantischen. „Sanktionsverzichte, Strafmilderungen und Gnadenakte gehörten dort zum Alltag der Justiz“. Insbesondere für das Verhältnis der Kirche zum Staat ist festzuhalten, dass sich der katholische Klerus vom Staat „nur teilweise bändigen“ ließ, und „unter dem Anschein des Gehorsams“ leistete er „weiter nachhaltigen Widerstand“. Der *gehorsamende* barocke Prediger war kein Erfüllungsgehilfe irgendeiner Obrigkeit, sondern ein Element des Widerständigen, vor allem dann, liefen obrigkeitliche Ansichten den

---

<sup>102</sup> Condorcet zit. nach Emil Angehrn: *Geschichtsphilosophie. Eine Einführung*. Basel 2012, S. 74. Zum frühneuzeitlichen bzw. (post)modernen Recht vgl. Michael Stolleis: *Vormodernes und postmodernes Recht*, in: *Merkur* 5 (2008), S. 425 – 429, Gunther Teubner: *Globale Bukowina. Zur Emergenz eines transnationalen Rechtspluralismus*, in: *Rechtshistorisches Journal* 15 (1996), S. 253 – 255 bzw. Gunther Teubner: *Die zwei Gesichter des Janus. Rechtspluralismus in der Spätmoderne*, in: *Festschrift für Hartmut Esser*, hrsg. v. Eike Schmidt u. Hans-Leo Weyers, Heidelberg 1995, S. 191 – 214.

<sup>103</sup> Belsey, *Poststrukturalismus*, S. 51ff. Vgl. Karl Marx: *Die deutsche Ideologie (1845/46)*, in: *Marx, Frühschriften*, S. 405 – 554.

gehorsamen religiösen Vorstellungen entgegen. Diese Grundhaltung charakterisiert ein geflügeltes Wort im barocken Spanien: „Obedezcase pero no se cumpla“ – „man gehorcht, aber erfüllt [die Vorgabe] nicht“, man tut so, als ob. Und bei Herzog liest man:<sup>104</sup>

„Bürgerlich oder gar aufgeklärt ist diese Theologie wahrlich nicht, wie auch kaum ein härterer Gegensatz denkbar ist als der zwischen dem katholischen Barock und Rokoko auf der einen und den puritanischen, bald einmal vollends bürgerlich disziplinierten Formen der Entsagung auf reformierter Seite.“<sup>105</sup>

Kurzum, vor allem im religiösen Bereich, aufgrund der bereits angesprochenen Ablehnung des Skotismus bzw. des thomistischen Erbes, blickte die barockkatholische Geistlichkeit verbal oder ontosophisch auf die Welt, mit der Konsequenz, dass sich ihr Begriff des Gehorsams entsprechend anders gestaltet.

Wie keine verbale Ontosophie als im Leben engagierte Philosophie sich im Rahmen einer nominalen Ontologie, in der sich die Philosophie als Metatheorie versteht, wird entfalten können, so wird ebenso wenig ein Gehorsam als *Vernehmen des Wortes* sich verwirklichen können, bedrängt ihn ein Gehorsam als zitierende Hörigkeit. Ein verbaler Gehorsam aus dem Geist einer Ontosophie bzw. aus dem Geist des barocken Gehorsams der Prediger zu konzipieren meint nun, die sich öffnenden, widerständigen Freiräume des Begriffs jenseits von Disziplin und ewigem Zitieren eines Ideals, abseits von Reproduktionen eines toten Bildes, zu erkunden.<sup>106</sup>

## 4. Gehorsam ohne Hörigkeit

### a. Von der Theologie zur Philosophie

Jenes Wort, auf welches der Mensch antwortet, ist bei Meister Eckhart das Wort Gottes, welches offenbart wird, wobei Eckhart den Menschen als Moment der Trinität unmittelbar in das Offenbarungsgeschehen hineinversetzt. Für den dergestalt begriffenen Menschen als lebendiges Bild des dreifaltigen Gottes verwendet er unter anderem den Ausdruck „Gottessohnschaft“, das heißt der Mensch ist lebendiges Bild im Aspekt des Sohnes bzw. in Relation zu den Aspekten des Vaters und des Heiligen Geistes. Im *Buch der göttlichen Tröstung* ist zu lesen:<sup>107</sup>

<sup>104</sup> Hersche, Muße und Verschwendung, S. 670 bzw. S. 673.

<sup>105</sup> Herzog, Wohlredenheit, S. 207.

<sup>106</sup> Vázquez, Ontologie und Ontosophie, S. 266.

<sup>107</sup> Ebenfalls bei Ganne fallen der Grund des Menschseins und das Bild Gottes zusammen; damit der Mensch in Ähnlichkeitsbeziehung zu Gott trete, werde er „Kind Gottes“ (Ganne, Prophetie, S. 116f).

„Der Sohn in der Gottheit gibt seiner Eigenheit gemäß nichts anderes als Sohn-Sein, als Gottgeboren-Sein, Quell, Ursprung und Ausfluß des Heiligen Geistes, der Liebe Gottes, und vollen, rechten, ganzen Geschmack des Einen, des himmlischen Vaters. [...] Denn die Liebe, der Heilige Geist, entspringt und fließt aus dem Sohn, und der Sohn liebt den Vater um seiner selbst willen, den Vater in ihm selbst und sich selbst in dem Vater.“<sup>108</sup>

Mit der Auslegung dieser Sätze wäre dieser Arbeit eine andere Richtung gegeben. Der Gehorsam würde konzipiert werden im Wechselspiel der trinitarischen Momente von Vater, Sohn und Geist, das heißt der Gehorsam wäre zu denken innerhalb einer sich differenzierenden Einheit von Geliebtem, Liebendem und Liebe.

Indem nun Eckhart den Menschen als lebendiges Bild in diese Einheit hineinversetzt, radikalisiert er nicht nur Augustinus, er gibt darüber hinaus der bei Thomas von Aquin angelegten Bestimmung des Gehorsams eine nicht minder radikale Wendung. Thomas kennt das Konzept der innergöttlichen Autorität, welche auf eine Ordnung abzielt, im Sinne von *etwas ist (an)geordnet*, noch ohne Begriffe der Über- und Unterordnung, die erst im Bereich des Kreatürlichen hinzukommen. Innerhalb dieser trinitarischen Autorität, verstanden als *autoritativ* (ermöglichend) und nicht als *autoritär* (anweisend), gehorcht der dreifaltige Gott sich selbst, ebenfalls ohne die Akzente von Über- und Unterordnung. Oder in den Worten von Willibald C. Scherer, einem Interpreten des Gehorsams bei Thomas, im „*trinitarischen Leben Gottes*“ findet sich in der „*essentia Dei*“ die „*absolute Treue Gottes gegen sein Wesen*“.<sup>109</sup>

Versetzt nun Eckhart den Menschen in dieses trinitarische Leben hinein, taucht im Gehorsamsbegriff ein hierarchisches Gefälle, eine Hörigkeit, gar nicht auf, mit allen Konsequenzen für den Bildungsbegriff. Grob gesagt, im bildenden Moment der Gottessohnschaft gehorcht oder hört der Mensch als Sohn und Bild Gottes sich selbst – als Ebenbild und nicht als Abbild. Ein Oberlehrer, eine Pädagogik überhaupt als Inbegriff der Bildung, wäre darin mehr Interferenz, ein akustisches Störgeräusch im Vernehmen des sich offenbarenden Wortes. Allen interessanten Konsequenzen zum Trotz, diese Richtung des Gedankengangs wird nicht weiter verfolgt, stattdessen soll das verbal aufgefasste Sein in anderer Weise von seinem Grund her gedacht werden. Reflexionen über den Grund des Seins als Trinität seien der Theologie überlassen, nun gilt es, die Grundbestimmungen einer verbalen Ontosophie philosophisch zu fassen, das *Wort* oder *Verbum* nicht dreifaltig, sondern vielfältig zu denken, nämlich entlang der Überlegungen von Gilles Deleuze. Mit ihm vom Grund des Seins her zu denken meint, vom *Ereignis* her zu denken, Das Ereignis als Möglichkeitsfülle

<sup>108</sup> Eckehart, Predigten, S. 124.

<sup>109</sup> Scherer, Thomas von Aquin, S. 19 bzw. S. 47. Unter Vorbehalt einer Relektüre der Interpretation Scherers, denn er denkt Thomas stärker hierarchisiert als z.B. Wucherer-Huldenfeld. Mitunter mutet Scherers Lesart skotistisch an, d.h. für ihn gibt Gott bei Thomas als höchste Seiendheit eine Art Rahmenwerk vor.

oder Virtualität wird von dem geschnitten (oder gefaltet), was Deleuze als Immanenzebene bezeichnet, auf der sich als sinnstiftende Instanzen Begriffe, wie der des Gehorsams, und Begriffspersonen, wie der des (neo)barocken Predigers, ansiedeln.

### b. *Eventum tantum*

Im Gehorsamen werden die Worte vom Grund des Seins her vernommen, der von Wucherer-Huldenfeld als *Singulare tantum* bezeichnet wird. Im Rahmen einer nominalen Ontologie erweist sich dieser Grund als ausgedünnt, verwässert, denn nichts wuchert in ihm, betritt ihn doch der Scholar an der Schwelle zum Nichts, aller Sinnlichkeit entrückt. Nun ist in beiden Fällen die Versuchung groß zu fragen, was dieser Grund des Seins genau sei. Für den Fall nominalen Denkens wurde der Versuchung schon geantwortet: Nämlich ein Etwas, das gerade noch nicht nichts ist, die allerallgemeinste Washeit. Jedoch *verbal* zu fragen, was das *Singulare tantum* sei, würde klammheimlich zurück in eine nominale Seinsordnung führen. Stattdessen lautet die Frage, *wie* der Grund sei. Meister Eckhart würde daraufhin predigen, „blühend und grünend“, und mit Wucherer-Huldenfeld kann dieses Blühen und Grünen weiter bestimmt werden als (*sich*) *ereignen*, als *evenire*. An diesem Punkt ist mit Deleuze anzusetzen. Bei ihm zeigt sich das *Singulare tantum* als *Eventum tantum*.<sup>110</sup>

Nicht *was* ist ein Ereignis. Versucht man das Ereignis als Washeit zu bestimmen, es nominal zu fassen, vergegenständlicht der Denker es. Wie die landläufige Auffassung des Ereignisses es verdinglicht, sei es eine journalistische, sei es eine historische, insofern das Ereignis als etwas verstanden wird, das irgendwann begonnen, irgendwann geendet hatte, und währenddessen möglichst spannend oder spektakulär war, wie Deleuze sich ausdrückt. Das Ereignis als Konsumgeschenk, vom Journalisten oder aufbereitet zu *histotainment*, jeweils wird ein aufregender Inhalt verpackt mit Anfang und Ende. Was *ist* geschehen – Dinge werden logisch zu Ereignissen verknüpft wie der nominale Philosoph mit Abstrakta jongliert und sie mit dem Wörtchen *ist* verknüpft. Joseph Vogl schreibt, in seinen Versuchen, das Ereignis zu denken, versuche Deleuze diese „logische Satzstruktur“ aufzulösen und die „Kopula ‚ist‘“ zu entmachten.<sup>111</sup>

Wie bereits gesagt, die Frage nach der Washeit mag als harmlos-abstrakte Spielerei abgetan werden, bis man sich die lebensweltlichen Konsequenzen eines solchen Ansatzes vor Augen führt. Die Frage nach der Washeit ist längst in allen möglichen nichtphilosophischen Bereichen

<sup>110</sup> Wucherer-Huldenfeld, *Zweierlei Metaphysik*, S. 220. Eckehart, *Predigten*, S. 163.

<sup>111</sup> Gilles Deleuze: *Über Leibniz*, in: *Unterhandlungen (1972 – 1990)*, S. 227 – 236, hier S. 231f. Joseph Vogl: *Was ist ein Ereignis?*, in: *Deleuze und die Künste*, hrsg. v. Peter Gente u. Peter Weibel, Frankfurt a.M. 2007, S. 67 – 83, hier S. 71f.

angekommen und zur Denkgewohnheit geworden, gegen welche Deleuze einen „Kampf“ führte, wie Alain Badiou schreibt. Das Ereignis als Washeit auffassen zu wollen ist eine Frage, „die dem Ereignis selbst nicht auf die Spur zu kommen vermag“, um noch einmal Vogl zu zitieren, weil dabei das Ereignishafte des Ereignisses dem Denker entgehe.<sup>112</sup>

*Wie* geschieht... anstelle was geschieht; *wie* grünt und blüht anstelle was grünt und blüht. Denn damit verbunden zeigt sich immer eine „Vielstimmigkeit von Fragen“: wie, wie viele, in welchem Fall usw. usf. Diese Fragen gelten Deleuze als „wirkungsvoller“, „schärfer“ und „zwingender“, wird der Blick dabei geradezu abgelenkt von der washeitlichen Suche nach der Substantialität des Ereignisses und hingelenkt auf das bloße Ereignis als Geschehen.<sup>113</sup>

Als Geschehen wird das Ereignis als reines Werden aufgefasst. Zur Verdeutlichung dieses Gedankens verwendet Deleuze ein Bild, ähnlich dem der Tempelreinigung bei Eckhart; nur, dass statt Händler und Tauben Deleuze von Substantiven und Adjektiven spricht:

„Wenn jedoch die Substantive und Adjektive sich zu verflüssigen beginnen, wenn die Namen der Stillstände und Ruhepunkte von den Verben des reinen Werdens mitgerissen werden und in die Sprache der Ereignisse hinübergleiten, verlieren das Ich, die Welt und Gott jede Identität.“<sup>114</sup>

Das Sein im verbalen Sinn vom Ereignis her zu denken heißt für Deleuze zunächst, den „gesunden Menschenverstand“ bzw. den „Gemeinsinn als Zuweisung festgelegter Identitäten zu zerstören“. Bildersturm oder ein Beiseitelegen substantivierenden Denkens, Vertreibung der Händler aus dem Tempel, jedenfalls von Identitäten und Namen, die den Sinn nur in der zeitlich-kausalen Richtung von der Vergangenheit über die Gegenwart zur Zukunft zulassen.<sup>115</sup>

Das Ereignis als reines Werden ist schöpferische Einheit, ewige Gegenwart und schließt jedes Vor- und Nachher aus, auch jede Versuche, es in ein Vor- und Nachher einzuzwängen. Das Ewige liege nicht in einer fernen Zukunft, so Ganne, sondern sei „geradezu die wahre Gegenwart“, während nominal „eine stets entgleitende Gegenwart“ ihre „Wirklichkeit in irgendeinem Ideal sucht“. Ähnlich Deleuze:<sup>116</sup>

„Das Paradox dieses reinen Werdens mit seiner Fähigkeit, dem [zeitlichen; d. Verf.] Gegenwärtigen auszuweichen, besteht in der unendlichen Identität: unendliche Identität beider Sinnrichtungen zugleich, des Künftigen und des Vergangenen, des vorigen und des morgigen Tages, des Mehr und des Weniger, des Zuviel und des Nicht-Genug, des Aktiven und des Passiven, der Ursache und der Wirkung.“<sup>117</sup>

<sup>112</sup> Alain Badiou: Das Abenteuer der französischen Philosophie seit den 1960ern, Wien 2015. Vogl, Ereignis, S. 68.

<sup>113</sup> Gilles Deleuze: Differenz und Wiederholung, München 1992, S. 239f. Vogl, Ereignis, S. 68.

<sup>114</sup> Gilles Deleuze: Logik des Sinns, Frankfurt a.M. 2014, S. 17f.

<sup>115</sup> Deleuze, Logik des Sinns, S. 18.

<sup>116</sup> Ganne, Prophetie, S. 23 bzw. Pierre Ganne: Selten Bedachtes über den Heiligen Geist, Einsiedeln 1985, S. 26.

<sup>117</sup> Deleuze, Logik des Sinns, S. 17.

Das Verb, das Sichereignen, kennt diese Richtungen nicht; nicht journalistisch vom Ereignis gesprochen: „ein Mensch wird überfahren“; sondern: „Alice wächst“. Das tote Bild in der starren, nur eine Richtung zulassenden Abfolge eines Unfalls – das heranrasende Auto, der falsche Schritt auf die Straße, Blut, Blaulicht – wird mit dem lebendigen Bild der wachsenden Alice konterkariert, die im Wachsen kleiner und größer werden kann, wie Deleuze schreibt. Das verbale Wachsen als reines Werden besagt, dass es sich als *Sichereignen* offen zeigt für beide Möglichkeiten: größer und kleiner. Klarerweise, schreibt Deleuze weiter, ist niemand „zur gleichen Zeit größer und kleiner“, bedeutet der Ausdruck *zur gleichen Zeit* den aktualisierten Zustand. Eine unter vielen Möglichkeiten aktualisiert sich zum gegenwärtigen, aktuellen Zustand, andere Möglichkeiten ausschließend. Im aktuellen Wachsen von kleiner zu größer erschöpft sich somit nicht, was das Ereignis als reines Sichereignen kennzeichnet, das eben auch die Möglichkeit einschließt, kleiner geworden gewesen zu sein als Alice jetzt ist – man merkt, die Sprache beginnt zu ächzen unter diesen Möglichkeiten. Mit Eckhart lässt sich Mt. 19,26 zitieren: „Unmöglich ist es bei Menschen, bei Gott aber ist alles möglich.“ Was im Aktuellen unmöglich ist, ist möglich im Virtuellen. Vogl schreibt:<sup>118</sup>

„Auf der einen Seite steht das, was passiert und zustößt, getan und erlitten wird, sich in Dingen und Sachverhalten verkörpert, die Welt der raum-zeitlichen Zusammenstöße. Auf der anderen Seite aber liegt etwas, das in den Daten, Bewegungen und Wechselfällen nicht aufgeht und seiner eigenen Aktualisierung entkommt.“<sup>119</sup>

Das Ereignis als reines Werden ist jene Virtualität, die sich im Moment der Aktualisierung entzieht. Als akosmisch, unpersönlich, präindividuell ist das *Eventum tantum* reine Möglichkeit, besser gesagt, immer schon eine Vielheit oder Mannigfaltigkeit an Möglichkeiten, in der sich alles in Schweben befindet, in anfangs- und endlosen „Klangschwingungen“. Daher nicht verwunderlich, dass Deleuze den Satz „Heute abend findet ein Konzert statt.“ als seinen Lieblingssatz aus der *Falte*, seinem Barockbuch, bezeichnet. Allegorisch ist das reine Ereignis vergleichbar mit einem reinen Intervall, aufgehoben in der „Unermeßlichkeit der leeren Zeit, in der man das Ereignis noch als künftiges und schon als geschehenes sieht“.<sup>120</sup>

Es bleibt nichts anderes übrig, als das *Eventum tantum* metaphorisch zur Sprache zu bringen, entzieht es sich als reine Virtualität der Wahrnehmung, wobei es sich auf zweifache Weise

<sup>118</sup> Gilles Deleuze: *Die Falte. Leibniz und der Barock*, Frankfurt a.M. 2000, S. 126. Deleuze, *Logik des Sinns*, S. 15. Eckhart, *Predigten*, S. 124f. An anderer Stelle schreibt Eckhart: „Denn was an Gott unsichtbar ist, wird von dem Geschöpf in der Welt durch das Geschaffene erkannt und erschaut [...]“ (vgl. Meister Eckhart: *Deutsche Werke II. Lateinische Werke* [hrsg. u. komm. v. Nikolaus Largier], Frankfurt a.M. 2008, S. 489/491).

<sup>119</sup> Vogl, *Ereignis*, S. 78

<sup>120</sup> Deleuze, *Logik des Sinns*, S. 221. Deleuze, *Falte*, S. 133. Deleuze, *Leibniz*, S. 232. Gilles Deleuze: *Die Immanenz: ein Leben...*, in: Gilles Deleuze. *Fluchtlinien der Philosophie*, hrsg. v. Friedrich Balke u. Joseph Vogl, München 1996, S. 29 – 33, hier S. 31. Vogl, *Ereignis*, S. 78.

entzieht. Einerseits als Trugbild, andererseits als Totalität. Zuerst zum Trugbild, oder näher am französischen Original, zum Simulakrum. Deleuze schreibt:

„Das reine Werden, das Grenzenlose bildet den Stoff des Trugbildes, insofern es sich der Aktion der Idee [d.h. der konkreten Aktualisierung; d. Verf.] entzieht, insofern es zugleich *sowohl* das Urbild *als auch* das Abbild zurückweist.“<sup>121</sup>

Als reines Ereignis ist das Trugbild virtuell, an sich nicht wahrnehmbar, sondern wahrnehmbar nur als Verdichtung im Bild, ohne dass sich eine hierarchische Ordnung der Bilder herstellen ließe. Warum? Weil das Trugbild als Ereignis in ständigem Werden begriffen ist, vergleichbar mit den Wellen des Meeres, die den Menschen umspülen wie ihn die Trugbilder umspülen, und als konkrete Wellen nur für einen kurzen Moment wahrnehmbar sind, bevor sie wieder im Meer verschwinden und neue Wellen den Geist umspülen.

Bildung, das heißt die Performativität der Bilder, ist dergestalt zur Erfüllung zu bringen, nicht indem sich einem vorbildhaften Urbild angenähert wird, sondern indem die Bilder ins Simulakrum kippen, um ihren werdenden, stets differenzierenden und somit lebendigen Charakter nicht verlieren (nicht vergessend den Aspekt, dabei die bestehende nominale Urbild-Abbild-Ordnung durcheinanderzubringen bzw. zu unterlaufen).<sup>122</sup>

In einem weiteren Sinn entzieht sich das Ereignis, da es als mannigfaltige Möglichkeiten eine Totalität markiert, die im Moment ihrer Manifestation fehlt. Dabei greift Deleuze den Gedanken der Univozität des Seins von Duns Scotus auf und variiert ihn. Bei Deleuze bleibt das Sein univok, jedoch ohne indifferent zu sein, im Sinne einer Stimme des Seins, jedoch aufgefasst als totaler Verweisungszusammenhang, in dem alles zu allem spricht und nicht nur Höherstehendes zu Niedrigerem:

„Die Univozität des Sein bedeutet, daß das Sein Stimme ist, daß es sich sagt, wovon es sich sagt. Wovon es sich sagt, das ist keineswegs das Selbe. Aber es ist dasselbe für all das, wovon es sich sagt. Es tritt also wie ein einziges Ereignis für all das ein, was den unterschiedlichsten Dingen zustößt, *Eventum tantum* für alle Ereignisse, äußerste Form für alle Formen, die in ihr disjunkt bleiben, ihre Disjunktionen aber widerhallen lassen und verzweigen.“<sup>123</sup>

Eine Totalität in Schweben, eine Stimme „für das ganze Getöse und jeden Tropfen des Meeres“, welche jedoch immer am Ort des aktuellen Sprechens fehlt, so Deleuze. Ein Unbekanntes, eine Totalität, die immer abwesend bleibt, am Ort der Entstehung fehlt und weder geschaut noch gehört werden kann. Sich Gehorsam auf das Sichereignen in seiner Totalität zu

<sup>121</sup> Deleuze, Logik des Sinns, S. 16.

<sup>122</sup> Deleuze, Logik des Sinns, S. 335ff.

<sup>123</sup> Deleuze, Logik des Sinns, S. 223 (kursiv i. Orig.).

beziehen meint daher nicht, diese Totalität vernehmen zu wollen. Was zudem nicht möglich wäre, man würde bloß, metaphorisch gesprochen, Meeresbranden, weißes Rauschen, Getöse oder Nuscheln vernehmen.<sup>124</sup>

Dahingehend ist Wucherer-Huldenfelds Ansicht, der Mensch verstehe sich ursprünglich immer schon auf den Seinsgrund, zu überdenken. Im reinen Sichereignen ist noch nichts zur Aktualen, das heißt zur konkret vernehmbaren Sprache gebracht worden. Das Verbum als Univozität, als Sprache und Stimme überhaupt, ermöglicht erst das Vernehmen und somit das Gehorsamen. Und zwar hinsichtlich des Schöpferischen, denn das Aktuelle vom Virtuellen herkommend bringt stets einen „Überschuss“, der „schöpferisch wirkt“ hervor, schreibt Badiou. Selbst im Vernehmen von konkreten Sprachäußerungen lassen sich diese Äußerungen nicht erschöpfend erfassen, etwas entzieht sich dem Vernehmen immer. Hieraus lässt sich die erste wegweisende Bestimmung des Gehorsamens ableiten, anders gesagt, die erste inhaltliche Komponente seines Begriffs, die sich aus dem Vernehmen des Wortes als sichereignend ergibt: Vor jedwedem konkreten Verstehen ist der Seinsgrund in Viel- und Mannigfaltigkeit schierem Überfließen; das heißt, er muss nicht nur erst zur (sinnvollen) Sprache gebracht werden (erste Komponente des Gehorsamens), er muss darüber hinaus dergestalt zur Sprache gebracht werden, dass sein Überfließen nicht versiegt, sondern dass es neuen sprachlichen Überschuss generiert (zweite Komponente des Gehorsamens). Vor diesem Hintergrund sagt Deleuze im Anschluss an Leibniz, unsere Welt sei die beste aller möglichen, „nicht weil sie durch das Gute beherrscht wird, sondern weil sie geeignet ist, Neues hervorzubringen und aufzunehmen“, wie für den gehorsamenden Prediger gilt, dass er vom verbalen Seinsgrund her in seiner besten aller möglichen Welten lebt.<sup>125</sup>

### c. Immanenzebene

„Die Erde aber war wüst und leer. Finsternis lag über dem Abgrund, und der Geist Gottes schwebte über den Wassern.“ (Gen. 1,2) Mit ähnlichen Worten könnte eine Erzählung über die Errichtung von Immanenzebenen beginnen. Verbal aufgefasstes Sein als reines Sichereignen ist Chaos, Unsinn, pure Variation. In diesem Sinn ist der Grund des Seins *ungewortet*, ehe, biblisch gesprochen, über dem Chaos der göttliche Geist schwebt und ordnet, sinnstiftet, Sinn vom Unsinn scheidet. Das Sein verbal zu begreifen bedeutet nun, dieses Ordnen und Sinnstiften nicht als einmaligen Vorgang zu Beginn zu verstehen, sondern als fortgesetztes Geschehen im Sinne einer *creatio continua*; als permanentes Scheiden, Variieren, Differenzieren; es wird geschieden, variiert, differenziert, und diese Vorgänge werden wiederum variiert, differenziert,

<sup>124</sup> Deleuze, Logik des Sinns, S. 224. Vogl, Ereignis, S. 78.

<sup>125</sup> Badiou, Abenteurer, S. 50 bzw. S. 37. Deleuze, Leibniz, S. 234.

wiederholt, sich ins Unendliche forttragend, ermöglicht durch das *Eventum tantum*. Alles Sprechen oder Tun generiert schöpferisch wiederum schöpferischen Überschuss.

Eine Immanenzebene – derer es freilich unendliche gibt – wird errichtet, indem sozusagen ein *Sieb* auf das Chaos gelegt wird. Das heißt, ein Sieb wird auf den Unsinn gelegt, damit es Sinn hindurchlässt, und zwar derart, dass es immer genügend Überschuss hindurchlässt. Überschuss, mit dem nicht nur weitere Ebenen errichtet werden können, sondern, dass das Errichten von Ebenen (und das darauffolgende Ansiedeln von Begriffen auf ihnen), selbst Akte der Kreativität werden. Mit Eckhart lässt sich kommentieren: „Gott hat die Welt in der Weise geschaffen, daß er sie immer noch ohne Unterlaß erschafft.“<sup>126</sup>

Zum Beispiel fungiert der *Logos*, welcher besonderen Bestimmung auch immer er folgen mag – ob verbal oder nominal –, als solches Sieb, mit dem eine Immanenzebene errichtet wird, so Deleuze. Oder Meister Eckhart als Beispiel, der sechs Siebe kennt, nämlich seine „Erstbestimmungen“, keineswegs „allgemeinste Verallgemeinerungen“ des Denkens, wie Kurt Flasch betont, sondern „reale Gründe der Wirklichkeit“, in denen Denken und Sein übereinkommen: Sein, Einheit, Wahrheit, Gutheit, Weisheit und Gerechtigkeit, allesamt Gründe und Variationen, mit denen Eckhart das Chaos schneidet, um das Spiel der Trinität beginnen zu lassen. Wie die deleuzianische Univozität des Seins totale Stimme ist, welche die innere Oberfläche der Sprache mit der äußeren Oberfläche des Seins in Einklang bringt (sofern dieser Einklang im Sinne von polyphonen Resonanzen – alles spricht mit allen – und Rückkoppelungen verstanden wird), gleicht die Immanenzebene einer Membran im *Eventum tantum*, die als *membra disjuncta* sowohl Innen und Außen aneinanderbindet als auch Innen und Außen zugleich scheidet – die Membran als Moment der verbindenden Disjunktion.<sup>127</sup>

Zu betonen ist, dass diese Art der Disjunktion Deleuze nicht als „Trennungsmittel“ oder als neue Art der Konjunktion verstanden wissen will, sondern im Sinne eines verbindenden Differenzierens. Weshalb die Immanenzebene als nichtbegriffliches Milieu der Begriffe anzusehen ist, da auf ihr Differentes sich verbindend in Kontakt kommt. Was umgelegt auf die Philosophie bedeutet, dass ihre Begriffe ein nichtphilosophisches Milieu zur Voraussetzung haben, jedoch nicht in einem kausalen Zusammenhang, vielmehr wird sie als Vorausgesetztes oder Vorausgehendes gebildet und bestimmt, und der Philosoph findet sich auf ihr ein.<sup>128</sup>

Für den Begriff des Gehorsamen bedeutet dies, dass er eine religiöse Immanenzebene zu seiner Voraussetzung hat. Warum? Einerseits aufgrund der historischen Herkunft des Wortes

<sup>126</sup> Gilles Deleuze/Félix Guattari: Was ist Philosophie? Frankfurt a.M. 2014, S. 50. Eckehart, Predigten, S. 125.

<sup>127</sup> Deleuze/Guattari, Was ist Philosophie, S. 52 bzw. S. 48. Flasch, Philosoph des Christentums, S. 101, 236 bzw. 268. Deleuze, Logik des Sinns, S. 223f.

<sup>128</sup> Deleuze/Guattari, Was ist Philosophie, S. 48 bzw. S. 89. Deleuze, Logik des Sinns, S. 218f.

aus dem religiösen Bereich, genauer, aufgrund seiner Prägung in der barocken Homiletik, nicht mit Hörigkeit gleichgesetzt zu werden. Andererseits aufgrund möglicher etymologischer Bedeutungen des Wortes Religion als *religio*, lateinisch für Rückbindung. Woran? Gemeinhin an höhere Mächte, oder wie Bloch stichelt, an „hoch droben fertig Vorgesetztes“. Eine andere, in der Frage nach dem Gehorsamen zielführendere Möglichkeit besteht darin, Cicero aufgreifend, Religion von *relego* herzuleiten, was übersetzt werden kann mit *entfernen* oder mit *erneut durchwandern* bzw. mit *wiederlesen*. Das Religiöse wird im Rahmen dieser Arbeit somit als fortwährende Bewegung verstanden, das Sein wiederholt zu durchwandern resp. wiederholt zu lesen; die mögliche Bedeutung der Rückbindung muss dabei nicht suspendiert werden: Diese erfolgt nicht an höhere Mächte bzw. Abstrakta, sondern an das Leben selbst.<sup>129</sup>

Vor diesem Hintergrund ist unter religiösem Glauben nicht ein Fürwahrhalten, was nicht gewusst werden kann etc., zu verstehen, sondern das Erfahren der sich ereignenden Immanenz im Sinne von Deleuze: „Wir bedürfen einer Ethik oder eines Glaubens, was die Idioten natürlich zum Lachen bringt. Wir brauchen nicht an etwas anderes zu glauben, wir müssen an diese Welt glauben, zu der auch die Idioten gehören.“ Mit Pierre Ganne lässt sich dieser Satz weiter spezifizieren: Ein solcher auf das Leben gerichteter Glaube fällt „mit dem Leben schlechthin zusammen“, das heißt mit der schöpferischen, sich ereignenden Gegenwart. Insofern christlich akzentuiert, weil dieser Glaube verbunden ist mit der – nichtbegrifflichen – Erfahrung eines gegenwärtigen Lebens bzw. schöpferischen Vermögens, welches je frei ist von allem „Herrschaftsgelüst“ und das sich nicht durch Verfügungsgewalt definiert. Ganne schreibt: „Darin besteht die Frohe Botschaft.“<sup>130</sup>

Aber dem Gründen im Anderen, der Philosophie im Glauben, kommt noch ein tieferer Sinn hinzu. Begründendes und Begründetes sind disparat, nicht aus Lust am Paradox, sondern weil man sich im Zusammenbringen der Gegensätze mehr schöpferisches Vermögen verspricht als von anderen Denkfiguren. Die philosophischen Begriffe gründen sich im Religiösen, weil sich beides gegenseitig mehr zu sagen hat als das Philosophische oder Religiös-Theologische untereinander. Sie verstärken sich in ihren Resonanzen gegenseitig; im rein innerphilosophischen oder innertheologischen Dialog lauert stets die Gefahr des monotonen Gleichklangs. Ganne schreibt: „In einem spannenden Dialog ‚sucht der Glaube das Verstehen‘ und ‚das Verstehen den Glauben‘ [...].“<sup>131</sup>

<sup>129</sup> Bloch, Atheismus, S. 23. Vgl. die Einträge zu *religio* u. *relego* in Stowasser, S. 436. Marcus Tullius Cicero: De natura deorum. Über das Wesen der Götter (Lateinisch/Deutsch). Übers. u. hrsg. v. Ursula Blank-Sangmeister, Stuttgart 2011, S. 181/183 (II, 72).

<sup>130</sup> Deleuze zit. nach Pornschlegel, Hyperchristen, S. 9. Pierre Ganne: Für wen haltet ihr mich?, Einsiedeln/Trier 1987, S. 57.

<sup>131</sup> Ganne, Prophetie, S. 86.

Ein Dialog, der als sich gegenseitig durchdringendes *Wiederlesen* verstanden werden kann, ähnlich den Bewegungen von De- und Reterritorialisierung bei Deleuze. Das heißt, die religiöse Erfahrung begleitet die Relektüre des Gehorsams, dergestalt, dass der Gehorsam aus seinem bisherigen Milieu deterritorialisiert wird (seine Einbindung in Strukturen oder Institutionen, denen man Hörigkeit schuldet). Was folgt, ist die philosophische Neukonzeption des Gehorsams als Begriff, die einhergeht mit einer Reterritorialisierung auf der hier beschriebenen religiösen Immanenzebene. Entscheidend ist, dass in der Bewegung von De- und Reterritorialisierung etwas freigesetzt wird: Ein schöpferisches Vermögen, indem der Gehorsam aus alten Zusammenhängen gelöst oder befreit wird. Er wird *entfernt*, um das Freigewordene im philosophischen Begriff wieder einzufangen; das Freigewordene wird eingefangen, indem eine Immanenzebene durchlaufen oder *durchwandert* wird, das heißt die Neukonzeption des Begriffs wird nichtbegrifflich von der Erfahrung des Glaubens begleitet.<sup>132</sup>

Mit der Errichtung einer Immanenzebene wird an Begriffe appelliert, sich anzusiedeln. Diesem Ruf der Ebene folgt der Philosoph, daneben vielleicht andere Möglichkeiten des Denkens, das heißt andere Ebenen erkundend, bis er jenen aufgespannten Boden betritt, der sich den „Götzenbildern“ immerfort entzieht, wie Deleuze in Bezug auf die Anfänge des griechischen Denkens schreibt. Ein Boden, von dem sie herabgleiten und auf anderen Ebenen, beispielsweise derjenigen einer nominalen Ontologie, zum Liegen kommen. Der Philosoph entwirft die Ebene als nichtphilosophische, um seine Begriffe in lebendigen Bezug zu ihr setzen zu können, mitunter aus unspektakulären Gründen oder nicht zwangsläufig aus hochintellektualisierten Gründen: Sei es aus Geschmack, wie Deleuze schreibt, oder sei es aus mangelnder Affektion durch andere, bereits aufgesuchte bzw. vorgefundene Ebenen. Mehr noch, er entwirft sie als Nichtphilosoph – man könnte auch sagen: als Christ –, denn erst mit den Begriffen gründet sich die Philosophie. Kurzum: Eine Person lässt sich als Nichtphilosoph nieder, und erst im *Begreifen* der Ebene erwachsen Philosophie und philosophische Begriffe.<sup>133</sup>

Mitnichten muss eine Immanenzebene, die Götzenbilder abwirft, griechisch sein. Genauso gut kann sie christlich sein, wird unter Christentum keine skotistische Pyramide des Seins verstanden, geordnet nach dem Plan eines Schöpfers und mit diesem als Planer aller Planer an der Spitze, sondern die Bewegung permanenten Götzensturzes, wie Ganne sich ausdrückt. *Christentum* bedeutet dann: Stetes Entsakralisieren; aber nicht, weil etwas profaniert wird; vielmehr, weil das Sakrale – die schöpferische Gegenwart – als Grund des Seins, als welche die Immanenzebene gilt, erhört wird. *Religio* meint in diesem Zusammenhang nicht Rückbindung

---

<sup>132</sup> Deleuze/Guattari, Was ist Philosophie, S. 78.

<sup>133</sup> Deleuze/Guattari, Was ist Philosophie, S. 51 bzw. S. 49.

an den obersten Planer, welchem man Gehorsam schuldet; umgekehrt, es meint Rückbindung an die lebendige Vielfalt des Seins, welche man hörend-gehorsamend vernimmt.<sup>134</sup>

Derjenige Affekt, der den Nichtphilosophen motiviert, sich auf der hier besprochenen religiösen Immanenzebene einzufinden, lässt sich, der christlichen Tradition folgend, als *Gottesfurcht* oder *Furcht des Herrn* – eine der Gaben des Heiligen Geistes – bezeichnen. In einem nominal-ontologischen Bezugssystem mag dieser Affekt leichterhand in die Fahrwasser der Furcht vor Autoritäten geraten, etwa gegenüber einem gestrengen Himmelvater, der über die Welt gebietet. Nicht so in einem verbal-ontosophischen: So sprachen die barocken Homiletiker von einem *heiligen Schrecken*, der den Prediger auf der Kanzel befiehlt bzw. der alles Tun des Predigers, vom Finden des Themas, über die Kontemplation bis zum Halten der Predigt begleitet (darüber hinaus ein Grund, weshalb barocke Prediger sich gemeinhin nicht von Autoritäten einschüchtern ließen). Wichtig ist, wie Ganne betont, dass diese Furcht, ausgehend von Sir. 1,1 – 20, keine Furcht vor einem göttlichen oder anderweitigen Übervater bezeichnet, sondern eine zentrifugales Gefühl, „nicht genug zu lieben“, das heißt, nicht konzentriert in der schöpferischen Gegenwart zu leben. Ein warnender Affekt vor der Möglichkeit der Trennung von der Frohbotschaft, der jedoch nicht lähmt, sondern zusätzlich anspricht, ein „echter Zeuge des Vaters zu sein“, das heißt ein wahrhafter *Sohn* zu sein.<sup>135</sup>

Vor diesem Hintergrund würde Profanation nun bedeuten, diesen Affekt der Gottesfurcht aus Denken und Weltbegegnung zu streichen. Profaniert wird, verliert das Leben den Charakter des Heiligen. Heißt es bei Meister Eckhart, eins tue not, nicht zwei, so kritisiert er mit diesem Ausspruch das profanierende Nominale, das entzweit (Schöpfer-Geschöpf etc.). Vom Einen oder der Einheit zu sprechen, sozusagen vom Katholischen, meint nun nicht, erstens, dass im Einen alles amorph zusammenklebt, sondern dass das Eine sich *in sich* differenzierend – bei Eckhart trinitarisch – zeigt. Und zweitens meint Einheit nicht, dass es außerhalb seiner keine Wirklichkeit mehr gebe. Händler und Tauben befinden sich im Tempel, und hat man sie aus ihm vertrieben, so markten und gurren sie auf den Straßen weiter. Mit Deleuze gesprochen: Immanenzebenen sind durchlöchert, das heißt durchsetzt von anderen Ebenen, etwa von nominalen. Außerhalb und innerhalb der Einheit gibt es weitere Wirklichkeiten, genauer gesagt, Gegenwirklichkeiten. Das verbale Sein lebt von den Resonanzen des nominalen: Finden sich Ebenen, auf denen Götzen errichtet werden können, so finden sich auch immer

<sup>134</sup> Ganne, *Prophetie*, S. 116. Ganne, *Selten Bedachtes*, S. 66.

<sup>135</sup> Herzog, *Wohlredenheit*, S. 150ff. Ganne, *Selten Bedachtes*, S. 39. Zur Illustration ein Satz aus einer Predigt des Kapuziners Seraphius von Vicenza: „In Mitten einer so ansehnlichen Schaubühne, so oft ich zu euch rede, könntet ihr euch einbilden, was für ein Eifer mit einen heiligen Schröcken in mir erwache, damit ich auf eine solche Art predigte, welche dem apostolischen Amt, so ich übe, gezimmet [d.h. geziemt; d. Verf.].“ (Zit. nach Herzog, *Wohlredenheit*, S. 151)

Gegenwirklichkeiten, welche diese Götzen infrage stellen. Dem *Imago* hörigen Gehorsams, der immerfort in Nachahmungen verhaftet bleibt, tritt das lebendige Bild des Gehorsamens gleich einer Gegenwirklichkeit entgegen.<sup>136</sup>

Die Ebene ist die „Atmung“ oder die Stimme im Sinne der reinen Variation der Sprache, die die Begriffe umströmt. Eine Stimme, die appelliert, und der Philosoph antwortet ihr, damit gewährleistet bleibt, dass die aus dem Überschuss des Seins gewonnene Ebene, selbst ein Akt des Schöpferischen, weiterhin schöpferisch offen bleibt. Den Grund des Seins verbal zu verstehen meint, im fortgesetzten Gründen immer neuen Grund zu gewinnen. Die Ebene appelliert, damit sich etwa ein Begriff permanenter Tempelreinigung auf ihr ansiedelt, wie das Gehorsamen ebenso bezeichnet werden kann. Bereits die Bestimmungen der Begriffsperson berührend, stellt die Immanenzebene das Bild dar, das sich das Denken in seinen intelligiblen Bewegungen selbst gibt.<sup>137</sup>

## d. Die Masken und das Begreifen

### i. Begriffspersonen

Genauer gesagt, nicht der Philosoph als Nichtphilosoph siedelt auf der Immanenzebene, sondern eine *Maske*, die mit der Schaffung eines Begriffs von der Person in sich aufgenommen wird. Hintergrund ist das Subjektverständnis von Deleuze, wie er es interpretativ von Nietzsche her bezieht. Nietzsche schreibt, es sei ein „Vorurteil der Philosophen“, das Subjekt als Einheit eines konkreten Individuums aufzufassen. Das klassische Schema *ich denke* bzw. *ich will* – das Subjekt *ich* wird von *denken* oder *wollen* prädiert – gilt nach Nietzsche „nur als Wort“ als Einheit, denn vielmehr denke oder wolle ein Bündel an Lebenskräften oder Willen, die Deleuze als schöpferische Prinzipien im Denken Nietzsches deutet. Das heißt, mit Nietzsche gedacht, das Individuum ist als Zusammenspiel von Kräften zu verstehen, als „Gesellschaftsbau vieler ‚Seelen‘“ (wobei er unter Seelen angesprochene Kräfte oder Willen versteht).<sup>138</sup>

Diesem Gesellschaftsbau vieler Seelen, den ein konkreter Mensch darstellt, vergleicht Deleuze mit einem Schauspieler, nur dass er anstelle einer Rolle ein Thema spielt. Und in der Begriffsperson als Akteur auf der Immanenzebene ist der Schritt getan in ein präindividuelles Sichereignen eines Themas:

<sup>136</sup> Deleuze/Guattari, Was ist Philosophie, S. 59f.

<sup>137</sup> Deleuze/Guattari, Was ist Philosophie, S. 43f, 46 bzw. 75.

<sup>138</sup> Friedrich Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft, Stuttgart 1988, S. 19. Gilles Deleuze: Nietzsche und die Philosophie, Hamburg 1991, S. 92 – 95.

„Seine ganze Persönlichkeit spannt der Akteur in einem immer noch weiter teilbaren Augenblick aus, um sich der unpersönlichen und präindividuellen Rolle zu öffnen. Daher befindet er sich immer in der Situation, eine Rolle zu spielen, die andere Rollen spielt.“<sup>139</sup>

Auch hier sind wieder Verflechtungen und Resonanzen angesprochen, die schöpferisch Überschuss generieren, wobei ein klares Auseinanderhalten von Immanenzebene und Begriffsperson letztlich nicht durchführbar ist: Das Thema oder die Immanenzebene, die Rolle oder die Schauspielermaske als Bild des Denkens sowie der Ebene, für Deleuze setzen sich beide Momente wechselseitig voraus, bald ist das eine, bald das andere vorgängig. Bald appelliert die Ebene, bald appelliert die Maske bzw. Begriffsperson an die Begriffe.

Die Immanenzebene als Bild des Denkens modelliert die Züge der Begriffsperson, und das Denken der Begriffsperson wirkt auf das Bild des Denkens in der Immanenzebene zurück: In den intelligiblen Bewegungen modelliert sich das Denken sein eigenes stoffliches Bild und umgekehrt. In gewisser Weise denkt Deleuze hierbei daoistisch, denn auch der philosophische Daoismus (der vom religiösen zu unterscheiden ist, aber mit ihm den historischen Ursprung teilt) kennt die Denkfigur der Landschaft – oder der *Ebene* – als Bild für das Denken selbst, letztlich als ununterscheidbar zum Denker als Bild der Landschaft. Diese Verschmelzung zeigt anschaulich die Tuschemalerei *Der Unsterbliche* von Liang Kai (chinesischer Maler des 12. Jahrhunderts). Daoistisch gesprochen wird der Mensch als Landschaft zur in sich verschiedenen „Geschehenseinheit“, wie Hans-Georg Möller interpretiert, die „alle Potenzen, alle Vielheit und Verschiedenheiten, alle Bestimmtheiten, alle verschiedenen ‚Ichs‘“, anders gesagt: Personen, in sich versammelt und welche sich in ihm abspielen wie der Lauf der Jahreszeiten; dergestalt wird der Körper des daoistischen Weise zu einem „Kosmos“ oder einer Landschaft. Der Prediger kann als ein *Zug* dieser körperlichen Landschaft begriffen werden; ein Zug im doppelten Sinn: Sowohl als modellierende Bewegung oder Ortsveränderung in der Landschaft, als auch als Gesichtszug, als spezifische Gestaltung der Person oder Maske. Der Prediger ist somit ein Moment der Vielheit, eine Potenz unter anderen im Körper des – daoistisch gesprochen – Weisen.<sup>140</sup>

<sup>139</sup> Deleuze, *Logik des Sinns*, S. 188.

<sup>140</sup> Hans-Georg Möller: *In der Mitte des Kreises. Daoistisches Denken*, Berlin 2010, S. 107f (zu Liang Kais *Der Unsterbliche* vgl. ebd. Abb. 1). Zu Landschaft u. daoistischem Körper vgl. darüber hinaus Kristofer Schipper: *The Taoist Body*. Berkeley [u.a.] 1993, insbes. S. 100 – 129. Interessant in diesem Zusammenhang: Auf ähnliche Weise findet sich der Gegensatz zwischen verbalen und nominalen Perspektiven auf das Sein auch im fernöstlichen Denken. Der dem Leben verbundene daoistische Weise ist als Gegenbild zum beinahe puritanischen konfuzianischen Weisen konzipiert, der zudem als streng rationalistisch gilt. Im 18. u. 19. Jh. galten die Chinesen den Europäern als Inbegriff eines Volkes, welches sein Leben rein nach objektiven, vernunftgemäßen Prinzipien organisiert. Vgl. Günther Debon: *Daoistisches Denken in der Romantik*, Heidelberg 1993, S. 1ff. Vor diesem Hintergrund erklärt sich, weshalb Nietzsche Kant als „der grosse Chinese aus Königsberg“ bezeichnet (Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 125).

Im Gedanken, dass jede Philosophie eine Maske darstellt, knüpft Deleuze einerseits an Gedanken der antiken Stoa an; man denke an Epiktet: „Deine Aufgabe ist einzig und allein, die zugeteilte Rolle gut durchzuführen; die Rolle auszuwählen, steht nicht bei dir.“ Mit Deleuze gesprochen, die zugeteilte Rolle wird von einer anderen Rolle ausgewählt, inbegriffen in die zugeteilte (zum Beispiel die des Philosophen durch jene des Christen). Im griechischen Original, wie Adriano Prosperi anmerkt, wo bei Epiktet mit *Rolle* übersetzt werden kann, ist *πρόσωπον* zu lesen, welches lateinisch mit *persona* wiedergegeben werden kann. Damit ist das nächste Stichwort gegeben, denn andererseits knüpft Deleuze, spricht er von Begriffspersonen als Trägern von Begriffen, an Vorstellungen an, die älter sind als das moderne bzw. klassische Subjektdenken. Nicht als Avantgarde eines postmodernen Subjektdenkens sind Nietzsche und Deleuze zu lesen, sondern als *Re-Animateure* letztlich christlicher Auffassungen von Person und Subjekt.<sup>141</sup>

Mit dem *Imago* wurde bereits auf die Verbindung der Rede von den Bildern zum Tod hingewiesen, der nun um den Aspekt der Rede von der Person zu erweitern ist. Die von den Römern als *imago* bezeichneten Totenmasken wurden noch mit einem weiteren Ausdruck belegt: *persona*, was neben *Totenmaske* einfach *Maske* bedeuten kann (in späterer Folge wurden auch Hexen, die rituell mit der Totenwelt in Verbindung traten, als *masca* bezeichnet). Die entscheidende Veränderung trat mit dem Christentum ein, denn im Zuge der Diskussionen um die göttliche Natur Jesu transformierte sich das Verständnis von *persona*. Nicht mehr etwas Totes oder mit dem Tod in Verbindung Stehendes wurde damit bezeichnet, vielmehr wurde die *persona* zu etwas Lebendigem, zum „körperlichen Bild“.<sup>142</sup>

Um die Dreifaltigkeit zu versinnbildlichen kamen Darstellungen auf, die einen Körper mit drei ineinanderfließenden Gesichtern zeigen; das körperliche Bild der *persona* als mindestens dreigestaltig wurde als vielgestaltig auf den Menschen übertragen, und zwar dergestalt, dass sich in einem konkreten Menschen eine Vielzahl von Personen tummeln konnten. Personen wie Masken, die abgelegt werden können. In der Rede von der juristischen Person im Unterschied zur natürlichen finden sich noch Relikte dieses Denkens. Oder man denke an die mittelalterliche Rechtsformel *gerere personam alicuius*, soviel bedeutend wie vor Gericht „jemanden vertreten, seine Maske tragen“, die als Grundlage diente für Interpretation des Papstamtes als Stellvertretung Christi: *gerere personam Christi*. In den Worten Bernhard von Clairvaux: „Knochen von seinem [Christi; d. Verf.] Knochen und Fleisch von seinem Fleisch“, wobei dem mittelalterlichen Hörer dieser Worte klar war, dass damit nicht die Identität des Papstes gemeint

<sup>141</sup> Deleuze/Guattari, Was ist Philosophie, S. 52f. Epiktet: Handbüchlein der Moral und Unterredungen. Hrsg. v. Heinrich Schmidt, Stuttgart 1984, S. 29. Prosperi, Gabe der Seele, S. 396.

<sup>142</sup> Prosperi, Gabe der Seele, S. 396f.

war, die ihn definierte oder in toto bestimmte, sondern nur eine seiner Masken, die er ablegen konnte, wie er seinen Ornat ablegte.<sup>143</sup>

Die Person kann den Körper wechseln wie der Körper die Person. Doch im Zuge der Moderne wurde es enger im Gesellschaftsbau vieler Seelen, denn die vielen Personen verdichteten sich zusehends zu der einen Maske in der personalen Identität, die den Menschen als etwas Einheitliches und in sich indifferentes definiert, maßgeblich ausgehend von John Locke, der mit dem Begriff Person „den Faden bezeichnet, der, durch verschiedene Zeitpunkte und verschiedene Orte laufend, die Identität des Individuums stiftet“.<sup>144</sup>

Somit ist, Deleuze folgend, mit *Philosoph* nicht die Identität eines philosophierenden Individuums gemeint, sondern eine „Idiosynkrasie“ seiner Masken oder Begriffspersonen. Die Ziffer in einem Spiel oder Allerlei von Masken; sozusagen die genaue Zahlenabfolge oder Anordnung der Masken macht das konkrete, einzigartige Individuum aus, ohne dass im unendlichen Auf- und Ablegen dieser Masken oder Begriffspersonen irgendwann ein wahres Antlitz, eine letztliche und fundamentale Identität, zum Vorschein käme. Auf ähnliche Weise geht im Barock, selbst tief geprägt von der stoischen Schauspielmetapher, das Ende des Maskenspiels mit dem (vorübergehenden) Ende jeden Spielens überhaupt einher. Legt der Mensch seine letzte Maske ab, zeigt sein unverhülltes Gesicht das Antlitz des Todes; „biß solchen oft veränderten Personen / der Todt die Larvenkleider endlich außziehet“, heißt es beim Dichter Georg Philipp Harsdörffer.<sup>145</sup>

So lässt sich ein Nichtphilosoph (oder Christ) als Philosoph auf der religiösen Immanenzebene in der Maske des Predigers nieder, das heißt, mit dem Begriff des Gehorsamens tritt der Philosoph mit der Maske des Predigers in Erscheinung. Appelliert die Immanenzebene an die Erschaffung von Begriffen, so tut sie dies *in persona* – qua der Maske – des Predigers, wobei ihr Appell ein Ruf ist, sie zu bevölkern und dort als Ereignis des Denkens Begriffe hervorzubringen. Dabei ist entscheidend, dass sich die genauen *Züge*, seien es jene auf der Ebene oder jene der Begriffsperson, erst im Begreifen des Begriffs ausdifferenzieren beginnen. Deleuze schreibt: „Die Begriffspersonen dagegen vollziehen jene Bewegungen, die die Immanenzebene des Autors beschreiben und bei der Erschaffung dieser Begriffe selbst eingreifen.“<sup>146</sup>

<sup>143</sup> Prosperi, Gabe der Seele, S. 397 bzw. S. 405.

<sup>144</sup> Prosperi, Gabe der Seele, S. 404.

<sup>145</sup> Deleuze/Guattari, Was ist Philosophie, S. 73. Harsdörffer zit. nach Wilfried Barner: Barockrhetorik. Untersuchungen zu ihren geschichtlichen Grundlagen, Tübingen 2002, S. 113.

<sup>146</sup> Deleuze/Guattari, Was ist Philosophie, S. 80 bzw. S. 72.

## ii. Begriffe

Unter philosophischen Begriffen versteht Deleuze keine Abstrakta, die eine Washeit beschreiben, denn Abstrakta mangelt das Moment des Sichereignens. Entsprechend gilt nach Deleuze als Begriff des Vogels nicht seine Art oder Gattung, sondern der Begriff besteht im Begreifen des Vogels in seinem – zeitwörtlich – verstandenen Verhalten, seinem Singen, seinem Leuchten des Gefieders etc.: Der Vogel als Ereignis in seinem Überfliegen über eine Immanenzebene, wie sich Deleuze ausdrückt. Ebenso wenig ist der Begriff referentiell, worunter zu verstehen ist, dass die (sprachlich ausgedrückte) Washeit des Vogels auf einen konkret herumflatternden, gewissermaßen außersprachlichen Gimpel bezogen wird. Vielmehr denkt Deleuze den Begriff selbstreferentiell: Sein Gegenstand wird gleichzeitig mit seiner Konzeption gesetzt und differenziert. Der Begriff ist real, ohne aktuell zu sein, und zugleich ideal, ohne abstrakt zu sein. Abermals dasselbe Spiel: Eine pulsierende Vielheit an Komponenten (fliegen, singen, leuchten, verhalten) wird zu einem Begriff verwoben, welcher selbst hervorbringendes Begreifen ist. Es gilt: „Es gibt keinen einfachen Begriff. Jeder Begriff besitzt Komponenten und definiert sich durch sie.“ Im Sichereignen des Begriffs ist nicht mehr zu unterscheiden, „wo das Sinnliche endet und wo das Intelligible anfängt“. Das Intelligible, also die Bewegungen des Denkens, ist zugleich sein eigener Stoff als selbstgestaltendes, lebendiges Bild des Denkens. Wie eine Welle zum reinen Intervall verhält sich der Begriff zur Immanenzebene, er taucht aus ihr auf und verschwindet wieder in ihr, so Deleuze.<sup>147</sup>

Eine vergleichbare Selbstbezüglichkeit hat Thomas von Aquin als Gehorsam beschrieben (Gott gehorcht sich selbst), welche von Meister Eckhart radikalisiert wurde. Der Begriff, genauer, das Begreifen oder *Sichbegreifen* des Bildes, welches sich das Denken in Begriffspersonen und auf der Immanenzebene selbst gegeben hat, differenziert sich im Fortgang seiner begreifenden Denkbewegungen weiter aus. In dieser Selbstausslegung verleiht sich im Gehorsamen die Maske des philosophischen Predigers selbst neue, schöpferische Züge – man wird ihn nie erschöpfend beschreiben können, immer neue Züge werden sichtbar. Der Begriff des Gehorsamens gehorcht sich selbst, wie er in Furcht der Vielfalt sein Augenmerk schenkt, steigert sich im Gehorsamen seine eigene Vielfältigkeit, ohne dass in diesen Denkbewegungen der Ausdifferenzierung Spaltungen oder Verhältnisse der Hörigkeit dazwischentreten.

---

<sup>147</sup> Deleuze, Logik des Sinns, S. 212. Deleuze/Guattari, Was ist Philosophie, S. 27f. bzw. S. 21. Deleuze, Falte, S. 110. „Das ‚Überfliegen‘ ist der Zustand des Begriffs oder seine eigentümliche Unendlichkeit, obwohl die Unendlichen mehr oder weniger groß sind, je nach Ziffer der Komponenten, Schwellen und Brücken.“; vgl. Deleuze/Guattari, Was ist Philosophie, S. 28.

Näher am französischen Original können *Begriff* und *begreifen* ebenso mit *Konzept* und *konzipieren* wiedergegeben werden: Jeder Begriff ist ein Werden im Sinne eines Hervorbringens – lateinisch *concipere*. In seiner Begriffsauffassung knüpft Deleuze an Spinoza an; und von Spinoza lassen sich wiederum Parallelen zu Eckhart ziehen. Für Spinoza wie für Eckhart begreift, konzipiert oder schafft das Sein sich selbst *in sich* selbst hinein. Zu Beginn der *Ethik* schreibt Spinoza, unter Sein bzw. Substanz „verstehe ich das, was in sich selbst ist und durch sich selbst begriffen wird, d.h. das, dessen Begriff nicht des Begriffs eines anderen Dinges bedarf, von dem her er gebildet werden müßte“; die entscheidende Passage im lateinischen Original: „quod in se est et per se concipitur“. Nach Eckhart ist die Sohnschaft, das Eintreten des Menschen in die sich ereignende Trinität, als *eingeborene* Sohnschaft zu verstehen.<sup>148</sup>

„Darum sagt das Evangelium: ‚Wie der Vater das Leben in sich selbst hat, so hat er dem Sohn gegeben, daß auch er das Leben in sich selbst habe‘ (Joh. 5,26). Er sagt: ‚in sich selbst‘, nicht: von sich selbst‘, denn der Vater hat es ihm gegeben.“<sup>149</sup>

In dieser immanenten Bewegung in sich hinein mag man eine Entfernung vom Christentum sehen – in der Tat, eine religiöse Entfernung von Interpretationen des Christentums, die in ihm ein System des Jenseits, wie es im Deismus des 18. Jahrhunderts entwickelt wurde, wie bei Ganne zu lesen, sehen wollen.<sup>150</sup>

Doch zurück zum Begriff. Deleuze unterscheidet zwischen philosophischen und wissenschaftlichen Begriffen. Im Gegensatz zu philosophischen sind wissenschaftliche referenziell; sie beziehen sich auf Sachverhalte in einem Referenzsystem. Nach Deleuze wäre das nominal-ontologische Denken mehr oder weniger in der Wissenschaft zu verorten und nicht in der Philosophie. Oder nach Wucherer-Huldenfeld: Nominale Philosophie als Metatheorie mag ihre Berechtigung als Wissenschaftstheorie haben. Verbal-ontosophisch inspirierte philosophische Begriffe sind hingegen weiter zu spezifizieren als *sprechend*, was bedeutet, dass mit ihnen weder argumentiert noch etwas zurückgewiesen wird; darüber hinaus vermeiden sie Dichotomien.<sup>151</sup>

Nicht argumentierend, sondern *sprechend* oder *po(i)etisch*. Philosophische Begriffe konzipieren sich durch ihren Bezug auf das *po(i)etisch* zu denkende Ereignis, wie Vogl

<sup>148</sup> Deleuze/Guattari, Was ist Philosophie, S. 24. Baruch de Spinoza: Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt (Lateinisch – Deutsch). Neu übers., hrsg., mit einer Einleitung versehen v. Wolfgang Bartuschat, Hamburg 2010, S. 4f.

<sup>149</sup> Eckehart, Predigten, S. 102f (kursiver Sperrdruck i. Orig.). An anderer Stelle legt Eckhart Wert darauf, dass es zu Beginn des Johannesevangeliums *im* Anfang und nicht *am* Anfang heißt (vgl. Eckhart, Werke II, S. 489).

<sup>150</sup> Ganne, Prophetie, S. 19 bzw. Ganne, Selten Bedachtetes, S. 42ff.

<sup>151</sup> Vogl, Ereignis, S. 71. Badiou, Abenteuer, S. 34.

kommentiert. Aufgehoben in der Univozität des Ereignisses fallen im philosophischen Begriff *Poesie* und *Poiesis* zusammen, welche sich die gemeinsame Wurzel *ποιεῖν* teilen, das mit *machen* oder sinngemäß *hervorbringen* übersetzt werden kann. Da solcherart Begriffe „reines Ereignis schlechthin“ sind, wie es bei Badiou heißt, sprechen oder sagen Begriffe ein Ereignis aus, und nicht „das Wesen“ oder „die Sache“, wie bei wissenschaftlichen Begriffen der Fall. Oder wie Deleuze sich ausdrückt, philosophische Begriffe erzählen:<sup>152</sup>

„In der Philosophie ist es wie in einem Roman: man muß sich fragen: ‚was wird als nächstes passieren?‘, ‚was ist passiert?‘. Nur sind Personen Begriffe, und die Milieus, die Landschaften sind Zeit-Räume. Man schreibt immer, um Leben zu geben, um das Leben zu befreien, wo es eingekerkert ist, um Fluchtlinien zu ziehen.“<sup>153</sup>

Jeder Begriff – im Folgenden wird von Begriffen nur im Sinne von philosophischen gesprochen – ist auf Probleme hin konzipiert, „ohne die er keinen Sinn hätte“. Die Immanenzebene appelliert an den Philosophen, affiziert ihn, weil irgendetwas auf ihr in anderer oder neuer Weise problematisch geworden ist, und sobald er mit dem Begriff antwortet, indem Komponenten neu verdichtet oder arrangiert werden, verändert sich die Immanenzebene mit ihm:<sup>154</sup>

„In einem Begriff befinden sich meist Stücke oder Komponenten aus anderen Begriffen, die andren Probleme entsprachen und andere Ebenen bedingten. Dies ist zwangsläufig so, weil jeder Begriff einen neuen Schnitt vollzieht, neue Konturen annimmt, von neuem aktiviert oder zugeschnitten werden muß.“<sup>155</sup>

Der Begriff des Gehorsams antwortet auf das Problem der bedrohten Vielfalt, wie es sich verdichtet in Denkweisen zeigt, die Bewegungen hin zum Eindeutigen oder zur Einheit begünstigen; eine Einheit, die in sich nicht weiter differenzierend ist, somit in sich identisch oder *in-dividuell*, das heißt nicht weiter teilbar ist. Bewegungen, wie sie von den *personae* zur modernen Person führen, mit der der Mensch nicht mehr als Gesellschaftsbau vieler Seelen aufgefasst wird. Oder Bewegungen, die das schöpferische Überfließen zum Versiegen bringen, indem sie das menschliche Tun in imitierende bzw. nachahmende Zusammenhänge einspannen. Man könnte auch sagen, auf das Problem, dass das Leben zum bloßen Funktionszusammenhang profaniert wird. Im erneuerten Arrangement der Komponenten des Gehorsams zum *Gehorsamen*, soll nun versucht werden, einen Begriff zu entwerfen, dessen hauptsächliche inhaltliche Bestimmung darin besteht, dem in Funktionszusammenhänge eingekerkerten oder unter Absolutheitsansprüchen existierenden Leben Fluchtlinien zu ziehen. Der Gehorsam als

<sup>152</sup> Vogl, Ereignis, S. 71. Badiou, Abenteuer, S. 43. Deleuze/Guattari, Was ist Philosophie, S. 27.

<sup>153</sup> Gilles Deleuze: Über die Philosophie, in: Unterhandlungen, S.197 – 226, hier S. 205.

<sup>154</sup> Deleuze/Guattari, Was ist Philosophie, S. 22, 24, 28 u. 93.

<sup>155</sup> Deleuze/Guattari, Was ist Philosophie, S. 24.

Hörigkeit antwortet auf Probleme, die im nominalen Sein auftreten. Gehorsam *ohne* Hörigkeit als *Gehorsamen* antwortet nun auf Probleme, die im verbalen Sein auftreten (womit aber nicht behauptet wird, dass einer der beiden Begriffe mehr Recht auf Wahrheit beanspruchen könnte). Welche weiteren Komponenten definieren nun den Begriff des Gehorsamens?<sup>156</sup>

## e. Falte und Predigt

### i. Jungfrau und Weib

Deleuze bezeichnet als „philosophische Trinität“ das Entwerfen von Immanenzebenen, die Erfindung von Begriffspersonen und das Erschaffen der Begriffe. Zum Beispiel in der Vernunft als Entwurf der Ebene, in der Einbildungskraft als Erfinden der Maske und im Verstand, der Begriffe erschafft. Man mag darin eine nette Spielerei mit der theologischen Denkfigur der Trinität erblicken, doch bei genauerem Hinsehen zeigen sich handfeste Parallelen mit Gedanken Meister Eckharts. Bezüglich der Dreifaltigkeit als in sich differenzierende Einheit schreibt Flasch: „Die Einheit *ist* der Unterschied, und der Unterschied ist die Einheit. Je mehr Unterschied, um so mehr Einheit, aber das ist bei der Trinität ein Unterschied ohne Unterschied [...]“. So ist es, deleuzianisch gesprochen, der Vater, der über dem Chaos schwebt und die Ebene entwirft, der Sohn, der als Inkarnation oder Personifikation auf der Ebene wandert, und der Heilige Geist, der zu Begriffen inspiriert, ohne dass sich Risse zwischen den Momenten auftäten – ein Gesicht für drei, wie die alten, vor dem Konzil von Trient verbreiteten Darstellungen der Trinität versinnbildlichen.<sup>157</sup>

Die Begriffsperson schafft Begriffe aus Komponenten, die ihr eigenes Bild erhellen. Begonnen wurde im Tempel, der gereinigt wurde, damit die Weisheit anheben konnte zu sprechen, wobei dieses Sprechen, mit Deleuze gedacht, erst zur Sprache gebracht werden muss. Dazu muss ein weiteres Predigtbild Eckharts betrachtet werden, in welchem die Weisheit, personifiziert in Jesus, zu sprechen anhebt: Beim Besuch Jesu bei Maria und Martha. Eine Szenerie, wie schon erwähnt, in der bereits die barocken Homiletiker ein Sinnbild für das Gehorsamen erkannten.

Der Weg führt nun nicht mehr nach Jerusalem in den Tempel, sondern zu einem Burgstädtchen: *Intravit Jesus in quoddam castellum* (Luk. 10,38). Tempel oder Burgstädtchen, diese Ausdrücke kreisen um Eckharts Gedanken, dass man sich noch vom Urbild der Seele als etwas Gereinigtem oder unberührt Dastehendem verabschieden müsse, denn sie stehen synonym für das, was Eckhart als Jungfräulichkeit bezeichnet, welcher es allerdings an

<sup>156</sup> Deleuze/Guattari, Was ist Philosophie, S. 35 bzw. S. 22f.

<sup>157</sup> Deleuze/Guattari, Was ist Philosophie, S. 87f. Flasch, Philosoph des Christentums, S. 239 (kursiv i. Orig.).

Weiblichkeit und damit an Fruchtbarkeit gebracht. Die Rede von der Tempelreinigung und dem Besuch im Burgstädtchen läuft letztlich auf die Pointe hinaus, dass Jesus im Burgstädtchen von einer *Jungfrau, die ein Weib war*, empfangen wurde.

Meister Eckhart will nicht die vielen „guten Gaben“, die die Jungfräulichkeit mit sich bringe, bestreiten, ermöglicht immerhin ihre Empfänglichkeit, unberührt von fremden Gästen, das Sprechen der Weisheit, eingedenk, dass im jungfräulichen Zustand das Bewusstsein die Worte der Weisheit bloß vernimmt, bloß hört – und nichts davon „in weiblicher Fruchtbarkeit mit dankbarem Lobe wieder eingeboren in Gott“ wird. Die performative, anders gesagt die schöpferisch hervorbringende Komponente im Begriff des Gehorsamens ist noch nicht zum Tragen gekommen.<sup>158</sup>

„Diese Gaben verderben und werden alle zunichte, so daß der Mensch nimmer seliger noch besser davon wird. Dabei ist ihm seine Jungfräulichkeit zu nichts nütze, denn er ist über seine Jungfräulichkeit hinaus nicht Weib mit voller Fruchtbarkeit.“<sup>159</sup>

Die Jungfräulichkeit also ähnlich vertreiben wie nominal-ontologischen Vorstellungsbilder personifiziert in Krämern und Taubenhändlern? Nein, es geht nicht darum, seine Jungfräulichkeit aufzugeben um Weib zu werden. Eckhart spricht davon, Jungfrau zu sein, die *zugleich Weib* sei, denn eine Jungfrau, „frei“ und „ungebunden und ohne Ich-Bindung“ stehe „Gott und sich selbst allzeit gleich nahe“, *sofern* sie Weib und daher fruchtbringend ist. Eine Jungfrau, die Weib ist, ist *eingebärend*, das heißt schöpferisch *in sich*, sie bringt „alle Tage hundertmal oder tausendmal Frucht, ja unzählige Male, gebärend und fruchtbar werdend aus dem alleredelsten Grunde“. Als Jungfrau wird die Weisheit gehört, als Weib wird sie in sich erkannt, Erzeugendes und Erzeugtes kommen überein und die göttliche Schöpfungsmitteilung (der Appell der Immanenzebene) wird nach und nach mitvollzogen – „fürwahr, aus demselben Grund, daraus der Vater sein ewiges Wort gebiert, aus dem wird sie [die Jungfrau, die Weib ist; d. Verf.] fruchtbar mitgebärend“.<sup>160</sup>

Das Besondere an Meister Eckharts Interpretation: Im Gegensatz zu den barocken Homiletikern erblickt er nicht in Maria, sondern in Martha das personifizierte Sinnbild des Gehorsamens. Maria, nur Jungfrau, mag die Weisheit hören, doch sie gehorsamt sie noch nicht vollends, indem sie das Vernommene in ihr Tun überführt. Die Jungfräulichkeit ist dem Gehorsamen innerlich, doch um fruchtbar zu wirken, muss sich das Gehorsamen nach außen wenden. Im bloßen Horchen, in innerlicher Versenkung über das Gehörte, neigt der Mensch

<sup>158</sup> Eckehart, Predigten, S. 160.

<sup>159</sup> Eckehart, Predigten, S. 160.

<sup>160</sup> Eckehart, Predigten, S. 161.

dazu, so Eckhart, sich „im Wohlgefühl“ zu ertränken. Oder wie Bloch süffisant schreibt: „Da geht einer in sich. Das bessert ihn, wie er meint. Doch das merkt niemand, bleibt er darin zu lange. Er tritt dann oft nur auf sich selber herum.“<sup>161</sup>

Das Sichereignen des Gehorsamens geriete in eine kontemplative Sackgasse, daher lenkt Eckhart den Blick auf Martha, die sich nach Ankunft Jesu weiterhin geschäftig zeigt und sich nicht zu dessen Füßen niederlässt – gerade deshalb wird sie, in Anbetracht der Offenbarung des Gotteswortes in Jesus, zum Sinnbild des Gehorsamens. Nicht weniger Jungfrau als Maria, jedoch gerade aus ihrem inneren Zustand der Jungfräulichkeit heraus weiblich und damit fruchtbar wirkend. Aus zweierlei Gründen: Einerseits, weil sie ihr Tun nicht unterbricht, als Jesus zu Besuch kommt, und andererseits, weil ihr Gehorsamen eine geschichtliche Dimension aufzeigt. Die fruchtbringende, eingebärende Tätigkeit des Gehorsamens kommt nicht wie eine plötzliche Erleuchtung über den Menschen, gleich einem heiligen Geistesblitz, der schlagartig alles erhellt. Das Bild, das sich das Denken selbst gibt, bringt sich nach und nach selbst hervor, es entfaltet sich im Fortlauf der (Lebens)Geschichte, ohne sich irgendwann zu erschöpfen, „denn ich weiß nie erschöpfend, wer Christus ist“, der sich im Tempel oder im Burgstädtchen offenbart, schreibt Ganne. Ebenso wenig, wie sich derjenige je erschöpfend kennt, der im Tempel oder Hause Maria und Marthas sein Ohr öffnet: „Und auch nie ein für allemal, wer ich bin. Auch ich *offenbare* mich immer.“, so Ganne weiter.<sup>162</sup>

Als die geschäftige Martha die in Versunkenheit sitzende Maria erblickte, sprach sie: „Herr, heiß sie aufstehen!“, denn sie fürchtete, daß sie (= Maria) in diesem Wohlgefühl stecken bliebe und nicht mehr weiter käme.“ Es lässt sich sagen, *Gottesfurcht* überkam Martha. Die darauf folgende Entgegnung Jesu, Maria habe „den besten Teil erwähnt, der ihr nimmermehr genommen werden kann“, legt Eckhart folgendermaßen aus: „Dieses Wort sprach Christus zu Martha nicht in tadelnder Weise; vielmehr gab er ihr (lediglich) einen Bescheid und gab ihr die Vertröstung, daß Maria noch werden würde, wie sie’s wünschte.“ Maria stand am Anfang der Einübung, „denn sie saß (noch) im Wohlgefühl und süßer Empfindung und war in die Schule genommen und *lernte* (erst) leben“. Wohlgemerkt in die Schule des Lebens, die nicht zur Hörigkeit erzieht. Insofern verweisen Maria und Martha aufeinander – *Alice wächst*: Maria ist, was Martha einst war, Martha hingegen, was Maria dereinst sein wird, nämlich „ein bis ins Alleräußerste durchgeübter (Seins)Grund“. Immanenzebene und Begriffsperson, in Martha und ihrem Grund im religiösen Leben haben sich bereits viele Züge gegenseitig erhellt und

<sup>161</sup> Eckehart, Predigten, S. 280; Eckhart mutmaßt: „Wir hegen den Verdacht, daß sie, die liebe Maria, irgendwie mehr um des wohligen Gefühls als um des geistigen Gewinns willen dagesessen habe.“ (vgl. ebd. S. 281). Bloch, Atheismus, S. 29.

<sup>162</sup> Ganne, Für wen, S. 12 (kursiv i. Orig.).

ausgebildet, Maria steht erst am Beginn dieses Geschehens. Martha habe, so Eckhart, „(schon) lange und recht gelebt; das Leben (nämlich) schenkte die edelste Erkenntnis“. <sup>163</sup>

Nachdem sich der Mensch alter Denkgewohnheiten entledigt hat, selbst schon ein geschichtliches Geschehen, erlernt er von Grund auf neu, verbal-ontosopisch zu denken und zu leben. Wie schnell hingegen verfällt man der Hörigkeit? Sie markiert eine Abkürzung in der Geschichtlichkeit, das Leben selbst in seinen möglichen Irrungen und Wirrungen wird umgangen, indem man sich zu den Füßen welcher Sprache auch immer niederlässt und ihr zu gehorchen beginnt, schwelgend in süßer Seligkeit, man halte sich schadlos, befolge oder imitiere man das Vorgegebene. Der Gehorsam als Hörigkeit wird zur *im-potenten* Tugend, zu einem bloß noch reproduzierenden Tun.

Auch das *Gehorsamen* ist als Tugend zu bezeichnen, zwar nicht als moralische Tugend, dafür als existenzielle, deren Übung mit dem Vertreiben der Händler aus dem Tempel beginnt, und welche selbst vor dem Suspendieren von Narrativen der eigenen Kultur nicht Halt macht. Je weniger Vorstellungsbilder den Blick auf die Welt verstellen, desto besser, mit Eckhart gesprochen. Für ihn ist sogar die Unkenntnis des christlichen Gottes von Vorteil, wie er am Beispiel der „heidnischen Meister“ ausführt, gemeint sind nichtchristliche Philosophen der Antike wie Aristoteles und Seneca. Diese seien „zu so hoher Erkenntnis“ gelangt, dass sie die Tugenden genauer erkannt hatten, als „Paulus oder irgendein Heiliger in seiner ersten Verzückung“. <sup>164</sup>

Angesprochen wird hier ein Tugendbegriff, der nicht primär moralisch zu verstehen ist, sondern nahe dem Lateinischen folgt: Tugend als *virtus*, das heißt als Potenz, Kraft oder Vermögen. Tugendhaft zu leben ist ein „vernunftverhellendes“ Gewerbe, worin der Intellekt „Gott näher und ähnlicher werde“; man ist „ohne Unterlaß“ in die Trinität eintretend, „und zwar nicht in Unterschiedlichkeit bildlicher Vorstellungen, sondern in vernunftgemäßer, lebensvoller Wahrheit“. Was bedeutet, das verbale Sein wird immer graduell gehorsam, immer nach Maßgabe dessen, wie sich das Sein im Leben mitteilt bzw. wie sehr sich der Mensch auf das sichereignende Sein einlässt, um „mit mannigfachem ‚Gewerbe‘ mit brennender Liebe *in allen Kreaturen* Gott zu suchen“ – und das Leben somit in jedem Geschöpf zu heiligen. <sup>165</sup>

Die tätige Hinwendung zum Kreatürlichen kann als unmittelbare Zuwendung zu einer Welt, welche einer nominalen Ontologie folgt, verstanden werden. Entscheidend ist, dass dabei das Wirken der Tugend, gewonnen vom verbalen Seinsgrund her, als Kraft oder Vermögen

<sup>163</sup> Eckehart, Predigten, S. 280ff bzw. S. 288 (kursiv i. Orig.).

<sup>164</sup> Eckehart, Predigten, S. 281. Eckhart dürfte insbes. an die *Nikomachische Ethik* des Aristoteles und an die *Epistulae morales* des Seneca gedacht haben (vgl. Flasch, *Philosoph des Christentums*, S. 262).

<sup>165</sup> Eckehart, Predigten, S. 284 (kursiv. i. Orig.).

ungeschmälert bleibt: „Was immer dann (in einen solchen Menschen) einfällt, das behindert nicht die ewige Seligkeit [...]“, so Eckhart. Die jungfräuliche Empfänglichkeit ist zugleich eine Unempfänglichkeit gegenüber Vorstellungsbildern, die weibliche Fruchtbarkeit zugleich eine Unfruchtbarkeit bezüglich Ansprüchen der Hörigkeit. Daraus entsteht eine gewisse Freiheit oder Gelassenheit im Umgang mit der nominalen Welt, wird sie für nichts Absolutes mehr gesehen, von ihren Werkzeugen und Dingen, ihrer instrumentellen Sprache, wird nicht mehr erwartet, als sie – etwa wissenschaftlich oder wissenschaftstheoretisch – zu vermitteln imstande sind.<sup>166</sup>

Am Beispiel von Maria und Martha zeigt sich ein verbaler Bildungsbegriff, ein Sichein- und ausbilden, eine Bildung, welche keiner Vorbilder bedarf, sondern selbstbildend ist, als dessen Inbegriff sich das Gehorsamen beschreiben lässt. Eine Bildung, die an den Möglichkeiten nicht verzweifelt und sich zu Vorbildern flüchtet, sondern eine Bildung, die die Möglichkeiten bejaht, resp. diese als ihre eigenen konstitutiven Elemente begreift. Keine Bildung ohne *Eventum tantum*, keine Bildung ohne das sichereignende Spiel der Möglichkeiten. Das Gehorsamen ist insofern Inbegriff eines solchen (Selbst)Bildens, nicht, weil es vorbildlich wirke, vielmehr weil es das nominale Sein ebenso vernimmt wie sein eigenes verbales Bild vom Sein, doch dabei sein schöpferisches Vermögen nicht verliert, sondern es bewahrt, *um Leben zu geben, um das Leben zu begreifen, wo es eingekerkert ist, um Fluchtlinien zu ziehen*.

Die Bewegung aus der Innerlichkeit der Jungfräulichkeit zur nach außen wirkenden Weiblichkeit ist zugleich eine Bewegung aus der verbalen Ontosophie heraus und in die Gegenwirklichkeit nominal-ontologischer Ordnungen hinein. Keine Denkbewegungen, die Trennlinien abstecken, sondern *Falten*. Sich im verbalen Sein wiederzufinden heißt, das Sichereignen als *membra disjuncta* zwischen Jungfrau und Weib zu begreifen, und beide Komponenten zusammengenommen oder *gefaltet* fungieren als Jungfrau-Weib gleich einer *membra disjuncta* zwischen verbalem und nominalem Sein. Es gilt, aus der Disjunktion zweier eigentlich disparater Komponenten – Jungfräulichkeit und Weiblichkeit – eine verbundene Differenz zu falten, welche ihr Disjunktes als solches bejaht und mit anderen Disjunktionen in Resonanz bringt. Je mehr Unterschied, umso mehr Einheit.<sup>167</sup>

„Ganz so stand es mit der lieben Martha. Daher sprach [Christus] zu ihr: ‚*Eines* ist not‘, nicht *zwei*. Ich und du, *einmal* umfangen vom ewigen Lichte – das ist *Eines*. Das ‚*Zwei-Eine*‘ aber ist ein brennender Geist, der da *über* allen Dingen (und doch) *unter* Gott steht am Umkreis der Ewigkeit.“<sup>168</sup>

<sup>166</sup> Eckehart, Predigten, S. 287f. Ganne, Prophetie, S. 87.

<sup>167</sup> Deleuze, Logik des Sinns, S. 222.

<sup>168</sup> Eckehart, Predigten, S. 283 (kursiv i. Orig.).

Damit ist die kennzeichnende Denkbewegung im Gehorsamen beschrieben, mit welcher das verbindende Unterscheiden näher zu spezifizieren ist: *Falten*, ganz im Sinne des Barock.

## ii. Unerhörte Fruchtbarkeit

Um 1618 vollendete Diego Velázquez das Gemälde *Christus im Hause von Maria und Martha*. Gezeigt wird eine Küchenszene: Fische und Eier, sowie ein wenig Knoblauch und Öl auf einem Tisch. Links eine junge Magd, wahrscheinlich Knoblauch mit einem Mörser zerstampfend. Eine alte Frau ist an sie herangetreten, die rechte Hand deutend erhoben. Die Magd scheint wegzublicken. Aber wohin? Rechts ist Jesus zu sehen, sitzend auf einem Stuhl, am Boden Maria, hinter dieser Martha, dieselbe Geste zeigend wie die alte Frau. Doch aus der Bildgestaltung ist nicht ersichtlich, ob die Besuchsszene sich im Vorder- oder Hintergrund des Gemäldes abspielt, ob eine Öffnung in der Wand den Blick auf sie freigibt, ob ein Spiegel sie vor dem eigentlichen Bildgeschehen zeigt, oder ein Gemälde im Gemälde auf einen früheren Besuch verweist. Räumlichkeit und Zeitlichkeit sind verwischt. Blickt die Magd in den Raum vor ihr, für den Betrachter nur im Spiegel rechts sichtbar, oder blickt die Magd gedankenverloren in die Vergangenheit, erinnert sich des Besuchs, in der Malerei rechts festgehalten? Sind eindeutige Zuschreibungen überhaupt sinnvoll? Martha, die Maria war, Maria, die Martha sein wird. Handelt es sich bei der Magd um Maria, bei der alten Frau um Maria? Einmal die ungeduldige Martha, die Maria anweist, sie solle aufstehen; einmal die gütlichere Martha, sehend, dass Maria tätig geworden ist, aber nicht sehend, wie diese in der Schule des Lebens die Augen verdreht? Ein Gemälde der Möglichkeiten.<sup>169</sup>

Verhältnisse, wie sie bei Velázquez dem Betrachter begegnen, am prominentesten jene zwischen Sakralem und Profanem, werden im historiographischen Rückblick auf den Barock teils unpräzise zur Sprache gebracht, werden sie etwa „zu einem unentwirrbaren Knäuel“ geknotet, wie man bei Hersche liest. Knäuel, welche im Kontext der katholischen Barockpredigt, wie Maximilian Neumayr schreibt, „nicht bloß Angelegenheiten des formalen Stiles“ werden, sondern „letzten Endes eben Ausdruck einer ganz bestimmten Weltanschauung“ seien, in der „Erde und Himmel“, „Zeit und Ewigkeit“, „Schöpfung und Schöpfer“ sich in einer „universalen Zusammenschau“ befinden. Erde, Zeit, Schöpfung

<sup>169</sup> Diego Velázquez: *Christus im Hause von Maria und Martha* (1618); commons.wikimedia.org [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Cristo\_en\_casa\_de\_Marta\_y\_Mar%C3%ADa,\_by\_Diego\_Vel%C3%A1zquez.jpg; eingesehen 29.10.18]. Man vergleiche Velázquez' Interpretation des Besuchs mit jener von Jan Vermeer: *Christus im Hause von Maria und Martha* (um 1655); commons.wikimedia.org [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Johannes\_(Jan)\_Vermeer\_-\_Christ\_in\_the\_House\_of\_Martha\_and\_Mary\_-\_Google\_Art\_Project.jpg; eingesehen 29.10.18]. Allein das Malerische, d.h. die handwerkliche Ausführung betreffend, mag Vermeer ebenso als Barockmaler gelten wie Velázquez, doch dem Calvinisten Vermeer fehlt in seiner linearen Erzählung des Besuchs das faltende Spiel mit den Möglichkeiten, wie es beim Spanier zu beobachten ist.

verweisen unentwegt auf Himmel, Ewigkeit und Schöpfung, ohne einen fundamentalen Riss durch das Sein anzunehmen: „Gegenüber der protestantischen Kirchenspaltung, die der sinnlichen Welt die Vollberechtigung absprach, war ja gerade Eigenart des katholischen Barock: die ‚Bejahung und Sublimierung der Sinne‘.“<sup>170</sup>

Die hiermit angesprochene barocke Weltanschauung ist bei Weitem keine hochgeistige Angelegenheit für Gelehrte. Vielmehr bestimmt sie das barockkatholische Denken und Leben der Gläubigen insgesamt, sei es in der als „Agroliturgie“ bezeichneten Verflechtung von religiösem und landwirtschaftlichem Alltag, sei es unmittelbar beim Kirchgang:<sup>171</sup>

„Der barocke Baustil, zumal in den Kirchen, hat den einfachen Menschen dazu erzogen, von der Einfachheit des täglichen Lebens aufzusteigen und über gekünstelte Brücken und Stege in die andere Welt hinüberzutrachten.“<sup>172</sup>

Dabei wird nicht einfach hinübergetrachtet, im barocken Kirchenraum öffnet das Ekklesiastische seinen Leib, seine Eingeweide als Gleichnisse des Organischen quellen heraus (wie bereits Hausenstein zitiert wurde). Das Heilige wurde als immerfort in das Weltliche strömend gedacht. Mit anderen Worten, der Himmel wird nicht minder als Teil der Erde vorgestellt, von klaren Trennungen zwischen beiden Sphären zu sprechen, macht in der Barockzeit keinen Sinn: „Das Weltliche der Diesseitskultur mit all ihrem Prunk soll verbunden werden mit dem Überweltlichen, das Diesseitige zum Jenseitigen weisen.“, schreibt Gustav Schnürer. Wieder mit Hausenstein gesprochen: In seiner „unerhörte[n] Fruchtbarkeit“ tritt der Barock „mit dem Himmel in Wettbewerb“ ohne sich irgendwelchen Voraussetzungen, seien sie finanzieller oder statischer Art, hörig zu fühlen. Schöpferische Unbedingtheit lautet das Motto des Barock.<sup>173</sup>

„Der Schöpfer hat keine Gerüste gebaut. Er hat nicht mit den Sorgen der Statik gerechnet. Er hat nicht Senkrechte mit Wagerechten [sic] gekreuzt und Schnittpunkte vernietet. Er hat die Hand erhoben, in die Materie gegriffen und zwischen Daumen und Mittelfinger eine Form gespielt. So arbeitet Barock.“<sup>174</sup>

Abgesehen von den christlichen Wurzeln wurde dieser schöpferische Überschwang vorbereitet durch Überlegungen zu Kunst und Ästhetik in der Renaissance. So heißt es bei Jacopo Pontormo, einem italienischen Renaissancemaler, der Künstler solle die Natur nicht

<sup>170</sup> Hersche, Muße und Verschwendung, S. 436. Maximilian Neumayr: Die Schriftpredigt im Barock. Auf Grund der Theorie der katholischen Barockhomiletik, Paderborn 1938, S. 79f (Sperrdruck i. Orig.). Vgl. ausführlicher zu dieser Problematik Daniel Johannes Huter: Apotheose des Krieges. Die *Ermunterungsreden* des Kapuzinerpaters Albert Comployer (1790 – 1802), Wien 2018 [unveröff. MA-Arbeit], S. 30 – 39.

<sup>171</sup> Hersche, Muße und Verschwendung, S. 633ff.

<sup>172</sup> Neumayr, Schriftpredigt, S. 75.

<sup>173</sup> Schnürer, Barockzeit, S. 69. Hausenstein, Geist des Barock, S. 13f.

<sup>174</sup> Hausenstein, Geist des Barock, S. 13.

ersetzen, sondern mit ihren Mitteln „etwas Gleichwertiges, Überzeugendes, ja auch etwas Einzigartiges zustande bringen, was die Natur nicht erzeugen kann.“<sup>175</sup>

Die oft angesprochene barocke Antithetik beschreibt immer ein Ineinander von Gegensätzen, keine einander gegenüberstehende Dualität. Zum Beispiel selbst dort, wo das Barock vom Höchsten und Heiligen spricht, ist Naturalismus und Realismus bei Fuß. Seien es die schmutzigen Fußsohlen des Petrus in Caravaggios *Kreuzigung Petri* (um 1604) oder das *goldene* Haupt des gekreuzigten Christi, welches in einem Gedicht Daniel Casper von Lohensteins zugleich „eytrich und voll Beulen“ ist.<sup>176</sup>

Hat der Barock einen Satz aus den Evangelien ernst genommen, dann jenen von der Fleischwerdung des Wortes. Barock findet dort statt, wo das Fleisch ist, wo ganz im Sinne einer verbalen Ontosophie die „unverdünnte Tatsächlichkeit des Physiologischen“ im Mittelpunkt des Interesses steht. Woher dieser organische Naturalismus? Ein Erbe des Mittelalters, genauer, Erbe und fruchtbare Fortführung der mittelalterlichen Auffassung von Sein als verbal. Entgegen landläufigen Ansichten stellt das Mittelalter weder eine „Schwundstufe“ antiken Denkens dar, noch ist es als eine „Zwischenstufe selbstverschuldeter Unmündigkeit“ zu begreifen, ehe mit der Renaissance wieder an das Niveau angeknüpft wurde, auf dem sich die Antike befunden haben soll, führt Kreuzer aus. Vielmehr ist das Mittelalter als Weichenstellung zu begreifen zwischen dem, was davor war, und dem, was kommen wird, betont Kurt Bauch: „Damals ist alles Frühere verwandelt, alles Folgende begründet worden, bis heute.“ Oder pointierter ausgedrückt: Um 1500 endete das Mittelalter mitnichten. Insbesondere in den katholischen Regionen Europas lebte es als Barock bis in das 19. Jahrhundert fort bzw. besteht es in Reminiszenzen der Mentalität und Volksfrömmigkeit in alpinen Rückzugsgebieten und in Teilen Südeuropas bis heute; in kunstnahen Bereichen transformierten sich barocke Elemente zur Romantik.<sup>177</sup>

<sup>175</sup> Roland Kanz: Die Kunst des Capriccio. Kreativer Eigensinn in Renaissance und Barock, München/Berlin 2002, S. 23.

<sup>176</sup> Caravaggio: Kreuzigung Petri (1604); commons.wikimedia.org [https://commons.wikimedia.org/wiki/Michelangelo\_Merisi\_da\_Caravaggio#/media/File:Michelangelo\_Caravaggio\_038.jpg; eingesehen 29.10.18]. Lohenstein zit. nach Marian Szyrocki: Die deutsche Literatur des Barock. Eine Einführung, Stuttgart 2010, S. 211. Ein allzu himmlischer Barock, in Kitsch und Schwulst schwelgend, dürfte die Abneigung barockferner Geister nur oberflächlich motivieren, denn vielmehr scheinen sich manche Interpreten am nie idealisierenden barocken Realismus zu stören, etwa indem man sich an Caravaggios „derbe[m] Realismus“ stößt, mit dem – so der Vorwurf J. Burckhardts – er bloß zeigen wolle, „daß es bei all den heiligen Ereignissen der Urzeit eigentlich ganz ordinär zugegangen sei“ (zit. nach Navid Kermani: Ungläubiges Staunen. Über das Christentum, München 2016, S. 124). In der Menschwerdung Gottes verbindet sich Sakrales mit Ordinärem, womit Burckhardt unbeabsichtigt den Barock in sein Innerstes getroffen hat, wie es sich auch im zitierten Gedicht Lohensteins zeigt, in welchem über zahlreiche Strophen hinweg Elend und Göttlichkeit Jesu in drastischen Gegenüberstellungen beschrieben werden (vgl. Szyrocki, Literatur, S. 211).

<sup>177</sup> Kreuzer, Was heißt, S. 75. Kurt Bauch: Imago, in: Was ist ein Bild?, hrsg. v. Gottfried Boehm, München 1994, S. 275 – 299, hier S. 275. Für eine ausführliche Darstellung der Wurzeln der Moderne im Mittelalter vgl. Ludger Honnefelder: Woher kommen wir? Ursprünge der Moderne im Denken des Mittelalters, Berlin 2008, zum

Verlängern Reformation und Aufklärung in Bezugnahme auf die nominal-ontologisch motivierte Abwertung des Sinnlichen das Mittelalter, so verlängert der Barockkatholizismus das Mittelalter in seiner verbalen Hochschätzung der Sinnlichkeit. Was nun mit Wucherer-Huldenfeld als mittelalterliche Grammatik besprochen wurde, übersetzt sich, mit Deleuze gedacht, in eine barocke Grammatik, in welcher das Gehorsamen seinen verbal-ontologischen Sitz einnimmt; beides je Wandlungen einer stoischen Grammatik. Verbindendes Element aller Ansätze ist, dass ihr Denken sich von den Prädikaten bzw. Akzidenzien her entwirft, das heißt vom sich ereignenden Geschehen; und nicht von Substanzen oder Washeiten. So heißt es in einer nominalen Grammatik: „der Baum ist grün“. Hingegen in einer verbalen: „der Baum grünt“; oder näher an Thomas von Aquin: der Baum bäumt. „Das Prädikat ist die Aussage selbst.“, bringt Deleuze diese verbale Grammatik auf den Punkt. Prädikate oder das Sichereignen oder *Verben*: „Ich reise“ – oder ich laufe –, das Prädikat sagt eine „Ausführung der Reise“, „eine Tat, eine Bewegung, eine Veränderung“ aus, und eben keinen „Zustand des Reisens“, keine washeitliche Reise. Verbal zu philosophieren meint nun, dass „die Beschreibung den Platz des Gegenstandes einnimmt, der Begriff erzählend wird und das Subjekt, der Gesichtspunkt, Aussagesubjekt“.<sup>178</sup>

Doch wie wird erzählt? Das Sein zur Sprache bringen heißt, das Wort oder die Singularität aus dem Vielfältigen der Sinnlichkeit herauszuschälen, wie Badiou verdeutlicht, das heißt, wie schon ausgeführt, Filter oder Siebe dem *Eventum tantum* einzuziehen, wie Immanenzebenen, Begriffspersonen und Begriffe, welche die Univozität des Seins, wie Deleuze schreibt, „wie eine elastische und formlose Membran“ durchziehen. Badiou: „Außen [...] als exakte Umstülpung (*réversion*) oder ‚Membran‘ des Innen behandelt; die Welt [...] als Textur des Intimen gelesen“. Dergestalt nun verbal-barock der Sinnlichkeit zu begegnen heißt *falten*. Barock quillt die Sinnlichkeit nicht einfach hervor, sie ist in Faltungen begriffen; das antithetische Ineinander der Gegensätze ist ein faltendes Ineinander. Die Art und Weise, wie der (neo)barocke Prediger die ihn umgebende Sinnlichkeit gehorsam, ist die Falte, nach Deleuze ein alternativer Ausdruck für die bereits angesprochene *membra disjuncta*. Sein schöpferisches Vermögen, mit dem der Prediger eine *unerhörte* Fruchtbarkeit im Leben als

---

Fortleben des Barock über das 18. Jh. hinaus (etwa in der Romantik) vgl. Hersche, Muße und Verschwendung, S. 1029 – 1078. Der Gedanke, dass die Romantik als transformiertes Barock zu begreifen ist, findet sich auch in Benjamins Trauerspielbuch, der ihn wohl von Hausenstein übernommen hat, auf den sich Benjamin wiederholt bezieht. Hausenstein spricht in *Geist des Barock* an verschiedenen Stellen von der Romantik als verwandeltem Barock (vgl. Walter Benjamin: Ursprung des deutschen Trauerspiels, Frankfurt a.M. 2016).

<sup>178</sup> Zur stoischen Grammatik vgl. Deleuze, Logik des Sinns, S. 19ff. Deleuze, Falte, S. 89f bzw. S. 209.

bloßem Funktionszusammenhang freisetzt, entspringt seinen faltenden Denkbewegungen von der Jungfräulichkeit in die Weiblichkeit.<sup>179</sup>

Velázquez erzählt malerisch von den Ereignissen; verdichtet auf der Leinwand, was sonst nicht zu sehen ist: Das Gleichzeitige des Widersprüchlichen. Maria zugleich als alte Frau, Martha zugleich als Magd; der Besuch Jesu als gegenwärtig oder vergangen zugleich. Falten und wieder falten. Mit der Beschreibung der Falte ist Deleuze mehr gelungen, als bloß eine Denkfigur ausfindig zu machen, denn sie erlaubt, barocke Verhältnisbestimmungen in verschiedensten kulturellen Bereichen begrifflich zu fassen – etwa in der Predigt, dem faltenden Vorgang des Sprechenden, jungfräulich-weiblichen Gehorsamens.

### iii. Predigendes Falten<sup>180</sup>

Ein portugiesischer Dominikaner vollbrachte gegen Ende des 16. Jahrhunderts das Kunststück, eine sechzehn Druckseiten umfassende Predigt ausgehend vom Schriftwort *ex* zu entfalten, am anderen Ende der Barockzeit, in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, hielt ein österreichischer Benediktiner eine längere geistliche Rede über das Bibelwort *tunc*. Dass hierbei entfaltet wurde, ist nicht als blumiger Ausdruck fehl zu deuten; das in den Wörtern *ex* bzw. *tunc* Insistierende wird auf der Kanzel (bzw. im Predigtgedruck) *expliziert*, wie umgekehrt das in Natur und Gesellschaft Existierende im barocken Kunst- und Kulturschaffen *impliziert* wird, wobei letztlich in diesem komplizierten Geflecht oder Verweisungszusammenhang nicht mehr klar zu unterscheiden ist, was Natur, was Kultur, was Himmel, was Erde, was insistiert, was existiert. Das Augenmerk liegt auf den unendlichen Faltungsbewegungen, der barocken Falte (franz. *pli*), welche bezogen auf den Prediger als homiletische Falte ihren näheren Zuschnitt erhält, wobei homiletisch falten *gehorsamen* bedeutet.<sup>181</sup>

Das Gehorsamen wurde bereits als (jungfräuliche) Empfänglichkeit, die zugleich (weiblich) fruchtbar wirkt, bestimmt. Doch wie wirkt das Gehorsamen genau? Erzählend bzw. im Erzählen der Begriffsperson des Predigers – somit als predigend. Unter Predigen ist jedoch kein Herabdozieren von der Kanzel gemeint. Ins Lateinische übersetzt wird mit der Predigt eine Unterredung – *sermo* – gehalten, ein *Sermon* ohne abfälligen Beigeschmack. Oder wie sich die barocken Homiletiker ausdrücken, predigen meint „Zwiesprache“, ein „Cantzel-Gespräch“, zu halten. Ein Unterreden, das sich immer zwischen etwas ereignet; zwischen Menschen; zwischen dem Prediger und der Gemeinde, zwischen ihm und dem Vernommenen, zwischen dem

<sup>179</sup> Badiou, Abenteuer, S. 39 bzw. S. 44 (kursiv i. Orig.). Deleuze, Falte, S. 126f bzw. S. 180.

<sup>180</sup> Für eine ausführliche Darlegung der katholischen Barockpredigt als Falte vgl. meine Ausführungen in Huter, Apotheose, S. 39 – 61.

<sup>181</sup> Die Predigtwörter wurden den Perikopen Dt. 6,5 (*ex*) und Mt. 22,8 (*tunc*) entnommen (vgl. Neumayr, Schriftpredigt, S. 91).

Prediger und den politischen wie sozialen Veränderungen etc. Predigen heißt Zwiesprache halten, zuerst empfangend, dann erzählend. Der Prediger ist eine Begriffsperson des Zwischen und als solche nimmt er seinen „Sitz im Leben“ ein, worunter die alltägliche „Wirklichkeit und Wirksamkeit“ der Kanzelrede zu verstehen ist. Doch wo genau dieser Sitz zu verorten ist, lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen, denn sein Sitz im Leben ist nicht referenziell zu verstehen. Mit Deleuze lässt sich spezifizieren:<sup>182</sup>

„Die ins Unendliche gehende Falte ist das Charakteristikum des Barock. Und zunächst differenziert er sie nach zwei Richtungen, nach zwei Unendlichen, wie wenn das Unendliche zwei Etagen besäße: die Faltungen der Materie und die Falten in der Seele.“<sup>183</sup>

Die Faltungen der Materie können auf die Kanzel bezogen werden: Der Sitz des Predigers, sein Predigtstuhl oder eben die die Kanzel, wo er seine Rede spricht. Nur für barockferne Perspektiven ein Ort über den Köpfen der Menschen, von wo sie das Wort, dem sie Hörigkeit schulden, empfangen. Abgesehen von praktischen Gründen – Hör- und Sichtbarkeit des Redners – ist die Kanzel selbst schon Programm barocker Geistigkeit. Sie ist Theaterbühne, materialisierte „hertzrührende Schaubühne“ des Gotteswortes, kurzum, bereits die Kanzel predigt, sie ist architektonische Rhetorik, selten nur entlang eines Sujets und oftmals im Spiel verschiedener theologischer Symbole. Dabei wird die Kanzel nicht vorgestellt als in den Himmel entrückter Ort; sie ist vielmehr der „erhöht erhabene Ort *zwischen* Himmel und Erde“, das heißt in der Kanzel faltet sich das göttliche Wort im menschlichen Mund, zuerst architektonisch, dem Auge predigend, schließlich im Predigen selbst, gerichtet an das Ohr der Gläubigen. Was für die Religiosität des katholischen Barock allgemein gilt, gilt im Besonderen für die Predigt: Sie spricht die menschliche Sinnlichkeit in ihrer Gesamtheit an.<sup>184</sup>

Die anfängliche Richtungsbestimmung von Deleuze beginnt sich aufzulösen. Was Materie, was Seele, für den Barock nicht genau auszumachen. Letztlich sind derlei Trennungen für ihn irrelevant, ebenso wie jene zwischen Sakralem und Profanem. Obwohl Predigten die Ausgießung des Gotteswortes in das Menschenohr markieren, das heißt trotz ihres eminent religiösen Gehaltes, waren sie einerseits selbstverständlicher Teil der schönen Literatur, in einem Atemzug mit Drama, Prosa, Lyrik, und Predigtdrucke waren in vielen Haushalten zu finden (womit sie ihren materiellen Sitz als papierenen einnimmt). Sowie andererseits stützt

<sup>182</sup> Herzog, Wohlredenheit, S. 75 bzw. S. 20.

<sup>183</sup> Deleuze, Falte, S. 11.

<sup>184</sup> Herzog, Wohlredenheit, S. 89, 59f u. 9 (kursiv d. Verf.). Zur besseren Veranschaulichung: Das Barock kennt Naturkanzeln, Kanzeln in Form von Weltkugeln, Schiffskanzeln – „Dort ist die Kanzel das Schiff (Schifflein Petri), mit dem auf Menschenfang auszufahren ist. – oder, v.a. im schlesischen und böhmischen Raum, Walfischkanzeln: „Als ein zweiter Jonas steht der Prediger hier im Rachen des Fisches und predigt seinem Ninive die Bekehrung.“ (vgl. ebd. S. 92).

sich die Verkündigung des Himmlischen selbstverständlich auf die weltlichen Künste der Rhetorik, mehr noch, die Barockpredigt ist als ein nicht minder rhetorisches Gebilde wie die Kanzel selbst zu verstehen. Mit dem Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert wurde die Predigt aus dem Bereich der Literatur verdrängt, auch der Rhetorik widerfuhr Ähnliches, verbannten sie Theoretiker aus ihren Überlegungen zur Dichtkunst: „Poesie ist autonom, sie trägt ihren Zweck wesentlich in sich selbst; Rhetorik ist an äußere, meist niedere Zwecke gebunden, Grenzüberschreitungen sind zutiefst suspekt.“, charakterisiert Barner diesen Vorgang. Das Zwischen gilt als zunehmend suspekt, weil es sich nirgends eindeutig zuordnen lässt, es sich Versuchen der exakten Zuordnung entzieht.<sup>185</sup>

Spricht Deleuze von der *Po(i)esis*, so ist diese in der Zusammenschau von disparaten Bereichen zu verstehen, anders gesagt, die *Po(i)esis* im Zwischen und in der Grenzüberschreitung hat der Barock geradezu zu seinem Prinzip erhoben. Der Prediger ist *po(i)etisch*, weil er Himmlisches und Weltliches, höhere und niedere Zwecke zur Ununterscheidbarkeit faltet, um nun stärker die Falten der Seele zu akzentuieren. Die Predigt vollzieht sich zwischen „Kunstbarock“, der architektonischen Rhetorik des Predigtstuhls, und „Literaturbarock“, der homiletischen Architektur der Rede als Dichtung, sei es auf der Kanzel, sei es in Buchform.<sup>186</sup>

Sein predigender Sitz inmitten der Menschen, mitten im Leben, macht den Prediger nicht zum Hirten, dem die gläubigen Schafe hörigen Gehorsam schulden, wie sich ein Prediger nach nominalistischen Vorbild konzipieren ließe – und wie er als katholischer Aufklärungsprediger seine konkrete historische Gestalt erhalten hat. Für die barocken Homiletiker liegt das Augenmerk auf anderen Verhältnissen:<sup>187</sup>

„Mit dem Amt, das den Prediger in dem Maße, als es von oben stammt, aus der Gemeinde heraushebt, nur um ihn je umso tiefer in sie auch einzufügen. Wer predigt ist an einem geheimen Ort Hirte und Schaf zugleich [...]“<sup>188</sup>

Hirte und Schaf zugleich – es versinnbildlicht den Prediger in seinem „Amt des Hörens in Gehorsam“. Er gehorsamt als *Hirte*, indem er das soziale und politische Geschehen, etwa in seiner Gemeinde oder im Gemeinwesen, in dem er lebt, vernimmt. Er gehorsamt als *Schaf*,

<sup>185</sup> Herzog, Wohlredenheit, S. 28 bzw. S. 169. Barner, Barockrhetorik, S. 12; in Kants *Kritik der Urteilskraft* ist zu lesen, dass in der Dichtkunst alles „ehrlich und aufrichtig“ zugehe, die Rednerkunst hingegen bediene sich der Schwächen der Menschen zum Nutzen eigener Absichten, sie sei „gar keiner Achtung würdig“; zit. nach ebd. S. 13).

<sup>186</sup> Neumayr, Schriftpredigt, S. 75.

<sup>187</sup> Vgl. Luis Gamper: Die anthropozentrisch orientierte Verkündigung der „Letzten Dinge“ in der Aufklärung. Ein materialkerygmatischer Beitrag zur Charakterisierung der katholischen Predigt der Aufklärungszeit, Wien 1974.

<sup>188</sup> Herzog, Wohlredenheit, S. 124.

indem er das Gotteswort, vor allem wie es in der Bibel niedergelegt ist, vernimmt. Hirte und Schaf, beide gehorsamen bzw. sind Hörer: „Intus autem ubi nemo videt, omnes auditores sumus: intus in corde, in mente [...]“, heißt es bei Augustinus über den Prediger. Das Gehorsamen wird zum dynamischen Moment aller predigender Tätigkeit.<sup>189</sup>

„Als Hörer des Gotteswortes faltet dieses sich in den Prediger ein, zugleich kehrt sich dieses Verhältnis um, indem der Prediger das in seiner Gemeinde Gehörte einfaltet, d.h. einbezieht in seine Kontemplation des Gotteswortes (Kontemplation i.S.v. Gebet und Schriftlesung).“<sup>190</sup>

Oder in den Worten Herzogs:

„[...] sobald Prediger und Hörer einander als Gegenüber und Miteinander ansprechen: die Hörer, indem sie dem Prediger Zustimmung, Ablehnung, Freude, Trauer oder Unmut kundtun, der Prediger, indem er in Frage und Antwort, mit Zeichen, Gesten und allen Mitteln sprachlichen Appells den Hörer *aktiviert*, das heißt wörtlich ihn zu reagieren [...]. Die ‚actio‘, als was die Rhetorik den Predigt- wie jeden andern Redevortrag bezeichnet, die ‚actio‘ des Predigers auf der Kanzel ist an die des Hörers gebunden, oder sie geht als eine unnütze ‚Lufftrede‘ [sic] ins Leere.“<sup>191</sup>

Der Begriff des Gehorsamens erschöpft sich nicht im Hören allein, er beinhaltet zudem die Komponente des Sprechens. Was auf der Kanzel geschieht ist Gehorsam als Unterredung oder Zwiesprache, in der sich die Falte gedoppelt zeigt, sie ist homiletisch als Gehorsamen *Zwiefalt*, wie Deleuze (in Bezugnahme auf Heidegger) die Falte als faltende Falte, also als in sich differenzierende Differenz bezeichnet. Zwiefalt als

„eine Differenz, die sich auf beiden Seiten [gemeint ist Innen und Außen; d. Verf.] unaufhörlich entfaltet und faltet und die nicht eines entfaltet, ohne das andere zu falten, in einer Koextensivität des Enthüllens und Verhüllens des Seins, der Anwesenheit und Rückzugs des Seienden.“<sup>192</sup>

Tertullian bezeichnet den Prediger als „Homo Deo mixtus“, ein „mit Gott vermischter Mensch“. Eine Wendung, die im Barock ins Ununterscheidbare gefaltet wird. Auf der Kanzel spricht nicht bloß ein Prediger, vielmehr sprechen, wie sich ein Homiletiker ausdrückt, „zween Prediger“, „einer dessen Stimm in die Ohren fällt, ein anderer, dessen Stimm das Hertz einnimmt“, vermittelt im selben gesprochenen Wort.<sup>193</sup>

Das Gehorsamen als Hören-Sprechen des Predigers (wobei die vorher besprochene Jungfräulichkeit die Komponenten des Hörens, die der Weiblichkeit jene des Sprechens versinnbildlicht): Die Predigt entfaltet sich auf der Kanzel (oder in geschriebener Form), damit

<sup>189</sup> Herzog, Wohlredenheit, S. 124, Augustinus zit. nach ebd. S. 327.

<sup>190</sup> Huter, Apotheose, S. 36.

<sup>191</sup> Herzog, Wohlredenheit, S. 75 (kursiv i. Orig.).

<sup>192</sup> Deleuze, Falte, S. 54.

<sup>193</sup> Herzog, Wohlredenheit, S. 316; Tertullian zit. nach ebd. S. 330.

sich das Entfaltete in den Geist des Hörers oder Lesers einfaltet, und damit es sich im alltäglichen Lebensvollzug wieder entfalte, was vom Prediger wiederum gehorsam-hörend vernommen wird, seine Kontemplation beeinflusst, und somit in der nächsten Predigt sein gehorsames Sprechen beeinflusst – ein sich gegenseitiges Falten von Prediger und Gemeinde, ein beidseitiges Variieren. Wer spricht nun letztlich in diesem dynamischen Geschehen? Gott, der Prediger, die Gemeinde? Oder wird alles von allem durchstimmt? Diese Dynamik, sich ereignendes Wuchern des Wortes, lässt sich nur aufrechterhalten, tritt in keinem Moment des Ereignisses ein statisches Korrektiv jenseits aller Perspektiven dazwischen, um die perspektivischen Krümmungen des Faltens je ins rechte, das heißt ins überperspektivische Licht zu rücken.

Zwar gilt den barocken Homiletikern das Gotteswort als ewiges, jedoch nicht als überzeitlich gültiges Wort: Das heißt als ewig schöpferisches und nicht als zu allen Zeiten mit demselben Sinn versehenes. Predigtlehren jener Zeit versuchen nicht, den Prediger zur Hörigkeit gegenüber *einem eindeutigen* Sinn des Gotteswortes zu erziehen, noch weisen sie ihn an, dass er sich aus den sozialen Zusammenhängen seiner Gemeinde hinausreflektiere, um sich über die Gemeinde dozierend und disziplinierend zu erheben, oder um ungestört die Schrift kontemplieren zu können. Gerade seine Verflochtenheit mit der Gemeinde bedingt die Schriftauslegung des Predigers: Was Origines in der Antike formulierte, gilt ebenso im Barock: „*pro intellectus varietate multiplex, in subjacenti una*“ – Grundsatz eines „immer offenen und für jede Wahrheit empfänglichen Eklektizismus“, wie Henri de Lubac Origines kommentiert.<sup>194</sup>

In Mittelalter wie Barock spielten Dogmen, gewonnen aus dem buchstäblichen Sinn der Heiligen Schrift, ihrem *sensus litteralis*, nur eine untergeordnete Rolle für das Leben der Gläubigen. Ihre Religiosität entspricht jener der Begriffsperson des neobarocken Predigers: Sie ist auf ein sinnliches Erleben des Glaubens, das heißt auf das Leben selbst, ausgerichtet. Mit Dogmen beschäftigten sich exegetische Theologen, für Prediger inmitten des Lebens waren sie kaum relevant (sofern sie nicht gerade eine Kontroverspredigt hielten, in welcher die Vorzüge der katholischen gegenüber der protestantischen Religion polemisch bzw. streitbar dargelegt werden sollten). Ihre Schriftauslegung orientierte sich am dreifach verstandenen *sensus mysticus* (bzw. *spiritualis*), das heißt jedes Wort konnte dreifach als *sensus allegoricus*, *tropologicus* oder *anagogicus* ausgelegt bzw. gefaltet werden. Wichtig ist, für die späteren

---

<sup>194</sup> Henri de Lubac: Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origines, Einsiedeln 1968, S. 170; Origines zit. nach ebd. (kursiv i. Orig.).

Ausführungen zum Sprechen des neobarocken Predigers im Hinterkopf zu behalten, dass das Verbum grundsätzlich als in sich different oder vieldeutig verstanden wurde.<sup>195</sup>

Doch nicht nur in der Schriftauslegung abseits eindeutiger Exegesen treffen sich Antike und Barock, auch gelten beiden Weisheit und Wahrheit als „Nahrung des Menschen“ (Lubac); gleich Manna können sie jeden Geschmack annehmen, je abhängig von Alter, Lebenssituation, körperlicher oder geistlicher Verfassung etc. Falten heißt kochen: Eine Metaphorik, die freilich die kulinarische Phantasie barocker Prediger anspornte, immer in Verweis auf die kirchliche Tradition: „Ist das Wort Gottes ein Speiß und Brod, so ist der Prediger der *Speiß- und Proviant-Meister*.“ „Milch“ den Anfängern, „feste Speise“ den Erwachsenen (vgl. 1 Kor. 3,2 bzw. Hebr. 5,12). Oder sie nannten ihre gedruckten Predigtanthologien „Christliches Fastenbankett“, „Abrahamisches Bescheid-Essen“, „Festliche Speisekammer“, „Geistliches Provianthaus“ oder „Hönig-Fladen“ bereitet „für die schleckige[n] Adams-Kinder“. Der Prediger, so Herzog, ist „seinen Hörern der Gastwirt“ und zugleich „Koch, innen in der Küche des Herzens“.<sup>196</sup>

Der Einfluss protestantischer Theologie, deren Augenmerk auf dem Literalsinn allein liegt, vermittelt durch aufklärerisch-katholische Geistliche, führte zur Zurückdrängung der Lehre vom vierfachen Schriftsinn im 19. Jahrhundert, wie überhaupt in nachbarocker Zeit Exegese und Dogmatik die gelebte Religiosität stärker zu beeinflussen begannen. Das Bild des Predigers wandelte sich; vom Gastwirt und Koch zum Oberlehrer und Erzieher: Nicht mehr Himmelspeisen sollte er bereiten, sondern Abstrakta und überzeitliche Dogmen wurden aufgetischt. Barocke Prediger wie Mauritius von Nattenhausen, ein Kapuziner, der am Übergang vom 17. in das 18. Jahrhundert lebte, hatten für dergleichen Bilder des Predigers als dozierenden Dogmatiker nur Spötteleien übrig. Letztlich könne man „mit den leeren Prüen der subtilen Concept“ nur die „Ohren kitzeln“, aber „den geistlichen Seelen-Hunger nit sättigen“.<sup>197</sup>

Im Gehorsamen homiletisch zu falten meint nun, sei es die Bibel als Quelle bzw. Such- und Findbuch par excellence, sei es das totale Buch der Welt, mit dem sich Leibniz zeitlebens beschäftigte, dass es immer darum geht, dem Innen des Seins neue Lesarten ins Außen zu falten. Neumayr betont, dass barock gedacht „alles Materielle irgendwie Symbol für das Geistige, Höhere“ werden kann, wie umgekehrt, alles Geistige sich irgendwie materialisiert –

<sup>195</sup> Hersche, Muße und Verschwendung, S. 944. Neumayr, Schriftpredigt, S. 40, 45ff u. 49. An etwaigen Widersprüchen zwischen Predigtinhalt und Glaubenswahrheit störte man sich nicht sonderlich; von keinem Gläubigen wurden Predigten als Schriftbeweise, in denen ein Dogma referiert oder argumentiert wird, verstanden (vgl. Neumayr, S. 69, 158 u. 164).

<sup>196</sup> Lubac, Geist aus der Geschichte, S. 170. Herzog, Wohlredenheit, S. 126 bzw. S. 129ff.

<sup>197</sup> Herzog, Wohlredenheit, S. 202; Nattenhausen zit. nach ebd. S. 130. Neumayr, Schriftpredigt, S. 146.

fleischgeworden – zeigt. Es geht darum, die Welt als Offenbarung nicht ein für alle Mal zu entschlüsseln, sondern das Offenbarungsgeschehen mit neuen Lesarten am Laufen zu halten.<sup>198</sup>

## 5. NeoBarocke Predigt

### a. NeoBarock?

Der Ausdruck *neobarock* stammt ursprünglich aus Lateinamerika, genauer gesagt, er wurde in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts von kubanischen Autoren geprägt (insbesondere Severo Sarduy ist in diesem Zusammenhang zu nennen), die mit barocken Stilfiguren moderne Narrative zu durchbrechen versuchten; zum Beispiel lineares Erzählen unter Verwendung einer „um sich selbst drehende[n] Sprache“, wie Heinz Krumpel schreibt; oder durch die Betonung und gezieltem Aufgreifen indigener Denk- und Kunsttraditionen unter dem Schlagwort „*contraconquista*“, wie es in *Metzlers Literatur-Lexikon* heißt (der lateinamerikanische Kolonialbarock zeichnete sich in seiner Offenheit gegenüber indigenen Traditionen aus; die heutigen religiösen Synkretismen bzw. die Kreolkulturen sind als Erbe dieser Aufnahmefähigkeit des barocken Katholizismus zu verstehen).<sup>199</sup>

Kennzeichnend für diesen Neobarock ist nun nicht die *Wiederaufnahme* barocker Denk- und Stilfiguren, sondern die praktisch ungebrochene *Kontinuität* zwischen Barock und Gegenwart in Lateinamerika. Das heißt, für Europa ist ein größerer Bruch zwischen dem Barock und dem Nachfolgenden zu konstatieren. Vor allem in der Sattelzeit zwischen 1750 und 1850 als Umbruchphase, wobei im katholischen Europa es im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert erneut zu einer „barocken Blüte“ im sogenannten „Pianischen Zeitalter“ gekommen ist, wie Hersche anmerkt, wenn auch unter anderen Vorzeichen. Ungeachtet der kirchlichen Abwehrbewegung gegen moderne Ideen wurden spezifisch moderne Ideen aufgenommen. Die laikale Prägung der Barockkirche des 18. Jahrhundert mit flachen Hierarchien und dezentralen Strukturen wurde preisgegeben zugunsten einer romzentrierten, machtbewussten Kirche des Klerus – man könnte sagen, ein nominal-ontologisch transformierter Barock bestimmte die Kirche in jener Zeit, indem die Gläubigen in Ausrichtung auf den Oberhirten in Rom und seinen

<sup>198</sup> Herzog, Wohlredenheit, S. 199f. Neumayr, Schriftpredigt, S. 53ff. Deleuze, Falte, S. 55f.

<sup>199</sup> Heinz Krumpel: Barock und Moderne in Lateinamerika. Ein Beitrag zu Identität und Vergleich zwischen lateinamerikanischem und europäischem Denken, Frankfurt a.M. 2008, S. 57. Ansgar Nünning (Hrsg.): Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe, Stuttgart/Weimar 2008, S. 533f (kursiv i. Orig.). Bezeichnend ist diesem Zusammenhang, dass Deleuze im Argentinier Jorge Luis Borges – ein „Schüler von Leibniz“ – einen Vertreter barocker Denk- und Stilfiguren im 20. Jh. sieht (vgl. Deleuze, Falte, S. 103ff). Der hier besprochene Neobarock hat nichts zu tun mit architektonischen Neostilen wie Neogotik, Neoromanik oder Neobarock zu tun.

nachgeordneten Hirten zunehmend religiös diszipliniert wurden, ehe auch mit dem 2. Vatikanum die letzten barocken Reminiszenzen aus den Institutionen der Kirche verabschiedet wurden (wie bereits angemerkt, davon teils unberührt blieb die Volksfrömmigkeit etwa im Alpenraum oder in Südeuropa).<sup>200</sup>

Hingegen zeigen sich in Lateinamerika die Ideen und Narrative der Aufklärung bzw. der Moderne von Anfang an eingebettet in „kleine Geschichten im Kontext von Poesie, Literatur und Philosophie“. So waren es weniger die intellektuellen Protagonisten aus europäischer Perspektive, wie Voltaire oder Kant, die in Lateinamerika rezipiert wurden, sondern Denker wie Karl Christian Friedrich Krause, Namensgeber des *Krausismo*, worunter staatsphilosophische Überlegungen zu verstehen sind, welche für die institutionelle Gestaltung der nach 1830 von Spanien unabhängig gewordenen Republiken prägend geworden sind. Oder wie Auguste Comte, dessen philosophischer Positivismus als *säkulare Religion* in Brasilien, vormals portugiesisch, zur staatstragenden Ideologie wurde, vor allem während den Militärdiktaturen.<sup>201</sup>

Anders gesagt, die Moderne – die Ausrichtung von Staat und Gesellschaft entlang Vernunftprinzipien; oder die von Lyotard so bezeichneten *großen Erzählungen* – waren in Lateinamerika immer schon eingebunden in eine Pluralität der Erzählungen: Nicht Moderne *statt* Barock, sondern Moderne *neben* Barock – und damit in gewisser Weise immer schon *postmodern*. Eingedenk, dass sich bereits im 18. Jahrhundert, wie angesprochen, der lateinamerikanische Barock ausgesprochen offen zeigte für die Aufnahme indigenen Gedanken- und Kulturguts, wodurch sich europäische und indigene Elemente gegenseitig durchdrangen, kommentiert Krumpel diese Entwicklung: „Wenn Postmodern heißt, radikale Hinwendung zur Pluralität, so waren diese Denker des [lateinamerikanischen] Barock schon zu ihrer Zeit postmodern.“<sup>202</sup>

Vor diesen Hintergründen wurde der Neobarock in kulturtheoretischen Überlegungen bisweilen als *alternative Modernität* Lateinamerikas oder als *New World Baroque* bezeichnet, gerade dadurch charakterisiert, dass seit dem 17. bzw. 18. Jahrhundert ein kultureller Verweisungszusammenhang besteht „von unbestimmten Flüssen“, was bedeutet, dass sich verschiedenste Ideen und Phänomene in einer „symbolische[n] mestizaje“ befinden, spanisch sinngemäß für kulturelle Verschmelzung vielerlei Einflüsse, so Krumpel. Nicht weit davon Hausensteins Barock-Definition; alles verweist auf alles: „Immer ist es das Meer – rasende

<sup>200</sup> Hersche, Muße und Verschwendung, S. 1049 bzw. S. 1068.

<sup>201</sup> Heinz Krumpel: Aufklärung und Romantik in Lateinamerika. Ein Beitrag zu Identität, Vergleich und Wechselwirkung zwischen lateinamerikanischem und europäischem Denken, Frankfurt a.M. 2004, S. 74ff (zum *Krausismo*) bzw. 239ff (zum Positivismus).

<sup>202</sup> Krumpel, Barock Lateinamerika, S. 59f.

Natur und rauschender Akkord der Schöpfung. Seine Allheit ist immer und als ein Besondres gegenwärtig. So ist Barock. [...] Jedes Detail ist das Ganze.“<sup>203</sup>

Unter dem Eindruck der hiermit angesprochenen Überschneidungen zwischen den Konzepten des Neobarock und der Postmoderne: Polyphonie und Pluralität als gemeinsames Moment, mannigfache Möglichkeiten der Sinnstiftung anstelle eines maßgeblichen Sinnes, wird die Postmoderne mitunter als Neobarock bezeichnet, hauptsächlich vonseiten der Kunst-Kulturtheorie. Als Beispiele wäre zu nennen: Natascha Ueckmann, welche schreibt, dass sich in einer „heterogenen, auf Hybridität beruhenden und multitemporalen Modernität“ das Konzept des Neobarock anbietet, um nicht nur „lateinamerikanische und karibische Literaturgeschichte“ zu beschreiben, sondern sogar als Narrativ einer postmodernen (und postkolonialen) „*littérature monde*“ dienlich sein könnte. Oder Omar Calabrese, der die *mestizaje* von indigener Volkskunst, angloamerikanischer Popkunst und kultischer Kunst in Lateinamerika untersucht. Oder Angela Ndaliansis, die über den Zusammenhang forscht von der kulturellen Erzeugung sinnlicher Erfahrbarkeit des Heiligen im 17. und 18. Jahrhundert mit Zukunftsvisionen und Utopien als religiöse Ersatzhandlungen in der Populärkultur des 20. Jahrhunderts und hierbei anstelle postmoderner neobarocker Ästhetiken am Werk sieht.<sup>204</sup>

Vereinfachend gesagt, Phänomene, die in Europa bzw. im angloamerikanischen Raum unter dem Schlagwort Postmoderne diskutiert werden, werden in Lateinamerika unter demjenigen des Neobarock diskutiert. Doch vor allem in der Behandlung des lateinamerikanischen Neobarock durch Literatur- und Kulturtheorien geht ein entscheidendes Moment verloren: Das Aufgreifen barocker Stil- und Denkfiguren findet zwar hauptsächlich in Zusammenhang mit Literatur und Kunst statt, dabei wird jedoch übersehen, dass sich dieses Aufgreifen im Spannungsfeld zur Politik befand und befindet. Das generelle Problem, die Engführung des Barock auf einen bloßen Kunstbegriff, spiegelt sich wieder in der Diskussion um den Neobarock, denn gerade die lateinamerikanische Tradition verbindet mit der *mestizaje* ein widerständiges Moment, das vor allem während dem Leben unter den rechtsgerichteten Militärdiktaturen des 20. Jahrhunderts zum Tragen kam.<sup>205</sup>

<sup>203</sup> Krumpel, Barock Lateinamerika, S. 65. Hausenstein, Geist des Barock, S. 9.

<sup>204</sup> Natascha Ueckmann: Ästhetik des Chaos in der Karibik. „Créolisation“ und „Neobarocco“ in franko- und hispanophonen Literaturen, Bielefeld 2014, S. 202. Vgl. Omar Calabrese: Neo-Baroque. A Sign of the Times, New Jersey 1992 bzw. Angela Ndaliansis: Neo-Baroque Aesthetics and Contemporary Entertainment, Cambridge (MA)/London 2004. Als weitere Literatur zum Thema sei verwiesen auf: Monika Kaup: Neobaroque. Latin America's Alternative Modernity, in: *Comparative Literature* 58 (2006), Heft 2, S. 128 – 152, Lois Parkinson Zamora: New World Baroque, Neobaroque, Brut Barroco. Latin American Postcolonialisms, in: *PMLA* (124) 2009, Heft 1, S. 127 – 142 bzw. César Augusto Salgado: Hybridity in New World Baroque Theory, in: *The Journal of American Folklore* (112) 1999, Heft 445, S. 316 – 331.

<sup>205</sup> Krumpel, Barock Lateinamerika, S. 59.

Zusammengefasst lassen sich somit zwei Verständnisse des *Neobarock* unterscheiden: Zum einen, wird die mehr oder weniger starke Kontinuität (oder die Gemeinsamkeiten) zwischen Barock und die modernen großen Erzählungen unterlaufenden Phänomene hervorgehoben resp. nachzuweisen versucht; zum anderen die intendierte Widerständigkeit in Bezug auf Erscheinungen der Moderne. Diese Bestimmung ist für den Fortgang dieser Arbeit entscheidend: Die bisher vorgestellten barocken Komponenten werden in der weiteren Konzeption von Gehorsamen und Prediger weitergeführt, wobei als erste neobarocke Komponenten die intendierte Widerständigkeit – gegen nominale Ontologien und wie sie sich in Funktionszusammenhängen oder Absolutheitsansprüchen formulieren – in Begriff wie Begriffsperson festgehalten werden kann.

Die angesprochenen kubanischen Autoren, allen voran Sarduy, erblicktem Barock eine dediziert revolutionäre Kulturrichtung, imstande, sich gegen Ansprüche von Kapitalismus und Sozialismus gleichermaßen zu wenden. Tatsächlich lassen sich widerständige Momente im Barock ausfindig machen, welche sich allerdings *innerhalb* barocker kultureller Bezugssysteme gemindert widerständig zeigen. Wie angesprochen, die barocken Herrscher waren nicht sonderlich an der Disziplinierung ihrer Untertanen interessiert, wodurch dem geflügelten Wort *obedezcase pero no se cumpla* eine gewisse Sprengkraft genommen ist. Jedoch nach außen gerichtet, *außerhalb* des Barock, entwickeln diese Momente, werden sie in Gegensatz zu Aufklärung oder aufklärerischer Politik gesetzt, zu Kapitalismus oder Sozialismus usw., eine umso größere Widerständigkeit – oder im Falle Lateinamerikas, der Neobarock in Gegensatz gesetzt zu den Absolutheitsansprüchen rechts- wie linksgerichteter Militärdiktaturen.<sup>206</sup>

Damit erhalten die bisher definierten Komponenten von Prediger bzw. Gehorsamen eine stärkere Kontur: *Jungfräulichkeit* als Denkweise, die sich entledigt von hergebrachten nominal-ontologischen Denkweisen (wie sie charakterisierend für angesprochene moderne Ideologien sind) und zugleich offen für verbal-ontosophische. Sowie die *Weiblichkeit* als barock inspirierten Performanz in barockfernen Zusammenhängen, das heißt als neobarockes Tun und Handeln in Funktionszusammenhängen, unter den ideologischen Absolutheitsansprüchen etc. Beides zeigt sich, insbesondere postmodern, um nochmal auf das postmoderne Recht zurückzukommen, sich als Pluralität von Imperativen zeigt: Hörigkeit gegenüber einem maßgeblichen Sinn der Lebensgestaltung, die aber nicht nur gegenüber dem Staat als Institution besteht, sondern auch gegenüber Wirtschaft, Politik usw. usf. Die Disziplinierung zeigt sich

---

<sup>206</sup> Ndalianis, *Neo-Baroque Aesthetics*, S. 12. Wichtig für das Verständnis der barocken Widerständigkeit gegen Ideen der Aufklärung und gegen die von ihnen inspirierte Politik ist der Topos des *wehrhaften Bauern*. Die katholische bäuerliche Bevölkerung war zentraler Akteur im Widerstand gegen die josephinischen Reformen im Habsburgerreich sowie in den antiaufklärerischen bzw. antinapoleonischen bewaffneten Aufständen um 1800 in Tirol, der Vendée und auf der iberischen Halbinsel (vgl. Huter, *Apotheose*, S. 83ff bzw. 118f).

bloß potenziert, mehr noch, sie kann in ihrer Polyphonie quasi postmodern in Erscheinung treten.

In gewisser Weise findet diese neobarocke intendierte Widerständigkeit ihr historisches Spiegelbild in der *intendierten Rückständigkeit* barocker Gesellschaften bis teils in das 19. Jahrhundert. Darunter ist nach Hersche, der dieses Schlagwort geprägt hat, das aus einem Moment der Ablehnung von Aufklärung, (frühem) Kapitalismus und modernen, disziplinierendem Staatswesen erwachsene Beibehalten eigener Weisen des Denkens, Wirtschaftens, Verwaltens, insbesondere in den geistlichen Territorien des Heiligen Römischen Reichs. Es gilt daher, den *materialistischen* Aspekt des Neobarock verstärkt zu betonen, was meint, ganz im Sinne einer verbal-ontosophischen Perspektive auf das Leben, es in seinen *konkreten Zusammenhängen* in den Blick zu nehmen, und zwar aus einer intendierten Widerständigkeit heraus, wo dieses konkrete, als geheiligt verstandene Leben durch bedroht ist. Neobarock meint dann, auf unzeitgemäße Weise das Leben in der Gegenwart aus dem Geist der barocken Vergangenheit kritisch zu beleuchten.<sup>207</sup>

Daher werden im Folgenden Gehorsamen wie Prediger auf ihre Möglichkeiten hinsichtlich Prophetie und Politik konzipiert, um entlang ursprünglich barocker Bestimmungen und ausgehend von homiletisch-literarischen Bestimmungen die Wirkkraft von Begriff und Begriffsperson *außerhalb* dieser Verfahrensweisen zu entfalten. Erst darin, das lateinamerikanische Beispiel vor Augen, zeigt sich das volle Potenzial der Rede vom Neobarock. Ein kritisches Potenzial, wie es – was weiter zu überlegen wäre –postmodern literarisch oder künstlerisch akzentuierte Formen der Kulturkritik nicht möglich scheint. Denn: Lässt sich beispielsweise von einem postmodernen Wirtschaftsstil sprechen? Alternativen zum Kapitalismus werden höchstens in Rückgriff auf Marx oder auf marxistische Theorien formuliert; und Bezüge zwischen postmodernen Begrifflichkeiten und Marx (bzw. Marx-Interpretationen) müssen erst hergestellt werden. Hingegen lässt sich sehr wohl von einem barocken Wirtschaftsstil sprechen, in welchem die ostentative Verschwendung zu sozialen, religiösen, kulturellen etc. Zwecken als handlungsleitendes Prinzip fungierte, und welcher sich neobarock reformulieren ließe, unter anderem in Anknüpfung an die barockkatholische Kapitalismuskritik; eine Kritik, die sich dann nicht auf die Engführung auf Marx verwiesen zeigt.<sup>208</sup>

---

<sup>207</sup> Zur intendierten Rückständigkeit der Barockgesellschaften vgl. Hersche, Muße und Verschwendung, S. 318f.

<sup>208</sup> Als dem barocken Prediger vergleichbare subversive Figur, die jedoch außerhalb ihres künstlerischen Kontextes kaum wirksam wird, zeigt sich der manieristische Künstler (vgl. Achille Bonito Oliva: Die Ideologie des Verräters. Manieristische Kunst – Kunst des Manierismus, Köln 2000). Zwar richtete sich der Manierismus gegen die Ideale der Renaissance, verband sich aber nicht mit anderen kulturellen Phänomenen wie der im 16. Jh. beginnenden katholischen Gegenreformation, d.h. blieb kunsthistorischer Stilbegriff und unterscheidet sich darin vom Barock

Was nun die Begriffsperson des neobarocken Predigers von jener eines postmodernen Predigers – oder Verräters, um auf die ähnliche Konzeption des manieristischen Künstlers bei Achille anzuspielden – unterscheidet: Der neobarocke Prediger tritt im Vollzug seines Begriffs des Gehorsamens als relativierendes Moment gegenüber Funktionszusammenhängen und Absolutheitsansprüchen und ihren Imperativen, in welcher Gestalt sie auch immer auftreten mögen, gerade in der Hinwendung zu Phänomenen außerhalb von Kunst und Literatur. Salopp gesagt: Die Absicht in seiner intendierten Widerständigkeit besteht darin, im Gehorsamen nicht bloß ein postmodernes Kunstwerk oder einen postmodernen Roman zu schaffen, sondern gehorsamend Ansprüche der Hörigkeit zu unterlaufen, wo immer sie ihm, mit Meister Eckhart gesprochen, *in allen Kreaturen* begegnen. Letztlich verhindert der Ausdruck neobarock – sofern man ihn von einem Kulturbarock herkommend versteht –, das christliche Erbe aus dem Blick zu verlieren. Gerade die Postmoderne kennzeichnet eine erstaunliche Blindheit gegenüber christlichen Denkfiguren; etwa, wie bei Pornschlegel zu lesen ist, wird der Einfluss des Katholizismus auf Deleuze entweder in seinen Schriften nicht erkannt, kleingeredet oder bewusst ignoriert.<sup>209</sup>

Für dieses Ansinnen eignet sich der Begriff der Falte besonders. Denn die Stärke der Barock-Interpretation von Deleuze liegt darin, mit der Falte nicht bloß eine kunstbarocke Stilfigur definiert zu haben, sondern eine kulturbarocke Denkfigur, welche neobarock als unzeitgemäßer Begriff sich quasi in barockfremden Kontexten als widerständiges Moment, geknüpft an die Person des Predigers, reterritorialisieren lässt. – Doch was versteht Gilles Deleuze unter *neobarock*? Ueckmann schreibt: „Deleuze bestimmt Neobarock als eine Vervielfachung von Sinn.“ Die entsprechenden Mittel und Wege dieser Vervielfachung hat der Barock bereits erkundet. Neumayr:<sup>210</sup>

---

als kulturprägender Epochenbegriff (vgl. Hersche, Muße und Verschwendung, S. 948). Als zentrale Vertreter der barockkatholischen Kapitalismuskritik sind Franz von Baader und Adam Müller von Nitterdorf zu nennen (vgl. Hersche, Muße und Verschwendung, S. 1073ff). Damit verbunden ist das bislang nur ungenügend erforschte Verhältnis zwischen barocker Aufklärungs- und Kapitalismuskritik und frühem politischem Konservatismus, was dazu führte, dass Gestalten wie Baader oder Müller mitunter als konservativ bzw. reaktionär etikettiert werden, ohne dass Klarheit herrscht, inwieweit und in welcher Hinsicht sie überhaupt als konservativ bzw. reaktionär gelten können (vgl. zu dieser Problematik Huter, Apotheose, S.86ff). Pointierter ausgedrückt: Baader kann ebenso gut als frühsozialistischer Autor gelesen werden (vgl. Stefanie Hein: Richard Wagners Kunstprogramm im nationalkulturellen Kontext. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des 19. Jahrhunderts, Würzburg 2006, S. 87).

<sup>209</sup> „Die Figur des Verräters bewohnt *sui generis* laterale Bereiche, Randzonen und doppelbödigte Räume, unbegehbare Orte der Fiktion und der Abspaltung: Er befindet sich genau an jener Schnittstelle, die die Sprache von der sogenannten Realität trennt. [...] Der manieristische Künstler hat sich in die Antinomien der Gegenwart versenkt, er steht gewissermaßen mit dem Rücken zur Zukunft, um sich der Sehnsucht nach einer mythischen Vereinigung mit der Vergangenheit hinzugeben, für die auf symbolische Ebene natürlich die Kunst der Renaissance einsteht.“ (vgl. Bonito Oliva, Ideologie des Verräters, S. 9; kursiv i. Orig.). Von der ersten Veröffentlichung Deleuze' *Du Christ à la bourgeoisie*, einer Verteidigung Christi „gegen dessen bourgeoise Perversion“ (erschienen 1946 in der Jesuiten-Zeitschrift *Dieu vivant*), bis zu seinen späten Texten durchziehen christliche Metaphern und Denkfiguren sein Werk (vgl. Pornschlegel, Hyperchristen, S. 13 bzw. 128f).

<sup>210</sup> Ueckmann, Ästhetik des Chaos, S. 186.

„Es war nun die Eigenart der Rhetorik im Barock, daß sie über eine staunenswerte Fülle von Regeln und Mitteln verfügte, mit denen sie einen vorliegenden Text [zu] behandeln, zu bearbeiten, fast möchte man sagen: zu kneten wußte, um ihn für die Rede und entsprechend für die Predigt verwertbar zu machen.“<sup>211</sup>

Neobarock heißt nun, diese Eigenarten am Beispiel der philosophischen Predigt neu zu beleben und die Techniken und Kniffe im Umgang konzeptuell aufzugreifen. Deleuze schreibt, die Musik – von ihm sinnbildlich für das Sichereignen des Seins verstanden – sei die Wohnstatt des Menschen auch nach dem Ende des Barock geblieben, geändert habe sich nur das Konzerthaus, das heißt die „Organisation des Hauses und seine Natur“. Nicht mehr die „Zusammenklänge“, bezogen auf die barocken Homiletiker der Zusammenklang von Heiliger Schrift und Gemeindeleben, drücken „unsere Welt oder unseren Text“ aus. Somit ist das heutige Such- und Findbuch des neobarocken philosophischen Predigers nicht mehr in erster Linie die Bibel, vielmehr ist seine Quelle „dieses gewaltige Textgewebe“, um eine Formulierung von Michel de Certeau aufzugreifen, wie es sich als Gesellschaft, als Stadt oder als anderes kulturelles Phänomen dem Prediger zeigt:<sup>212</sup>

„Der Betrachter kann hier in einem Universum lesen, das höchste Lust hervorruft. Dort stehen die architektonischen Figuren der *coincidentia oppositorum* geschrieben, die früher in mystischen Miniaturen und Textgeweben entworfen worden sind. [...] Mit welcher Erotik des Wissens kann die Ekstase, einen solchen Kosmos zu entziffern, verglichen werden?“<sup>213</sup>

Das Entziffern Certeaus ist dem Prediger sein Begriff des Gehorsamens, indem er versucht, nominal-ontologische Denkweisen an verschiedensten Orten aufzuspüren, um Fluchtlinien für Lebendiges zu ziehen, das in Städten oder Staaten in Hörigkeitsverhältnissen gefangen ist. Darüber hinaus versucht er im neobarocken Gehorsamen, dem Sein Sinn abzugewinnen ausdrücklich abseits von Ideologien, seien es politische wie Nationalismus oder Sozialismus, wirtschaftliche wie der Kapitalismus, religiöse wie konservatives bzw. liberales Christentum, oder wissenschaftliche wie Positivismus bzw. Szientismus.

Das Neobarocke charakterisierend schreibt Deleuze: „Wir entdecken neue Weise zu falten und neue Hüllen“, bleiben darin aber dem Barock verpflichtet, „weil es immerzu darum geht zu falten, zu entfalten, wieder zu falten“. Nicht in abstrakten oder wissenschaftlichen Begriffen das Sein einmalig und eindeutig zu entziffern, sondern neobarock predigen meint, Wort für Wort, den alten Sinn neu zu lesen und neuen Sinn hervorzubringen, nie den Kontakt zum konkreten Leben selbst verlierend. Der mahnende Ausruf eines Prokop von Templin, bekannter

<sup>211</sup> Neumayr, Schriftpredigt im Barock, S. 66f (Sperrdruck i. Orig.).

<sup>212</sup> Deleuze, Falte, S. 226. Michel de Certeau: Kunst des Handelns, Berlin 1988, S. 181.

<sup>213</sup> Certeau, Kunst, S. 179f (Kursiv i. Orig.).

Kapuzinerprediger des 17. Jahrhunderts, gilt sowohl für den barocken Redner als auch für den neobarocken: „Aber wo traget mich der fließende Discurs hin? viel zu hoch, viel zu hoch hinauff, herunter, herunter wieder!“ Nie in abstrakte Gefilde abheben, immer dem immanenten Leben verpflichtet bleiben: Darin liegt die philosophische Demut, wie sie Deleuze mit Spinoza illustriert und in welcher sich auch der neobarocke Prediger übt.<sup>214</sup>

Neobarockes Gehorsamen meint zuerst, nominale Denkweisen auszumachen und sie durch verbale Denkweisen zu ersetzen; beide Vorgänge sind, wie an *Jungfräulichkeit* und *Weiblichkeit* aufgezeigt, geschichtlich vermittelt anzusehen: Einerseits im individuellen Prozess des Ablegens und Aneignens von Denkweisen, andererseits im kulturell vermittelten Kontakt oder Widerstreit dieser Denkweisen, wie sie sich in einer Zeit oder Gesellschaft manifestieren. In der Antike war es die Kritik des Augustinus an den *Imagos*, im Mittelalter der Streit zwischen Thomisten und Skotisten, frühneuzeitlich der Gegensatz von Renaissance, Protestantismus und Aufklärung zum einen und Barockkatholizismus zum anderen.

Mit Nietzsche gedacht: Das Sein als Sichereignen findet sich in jenen Positionen, die er als „eine Art Barocco im Reiche der Philosophie“ bezeichnet, worunter er einen Denkstil versteht, der selbst Fluchtlinie ist, „jedesmal beim Abblühen jeder großen Kunst, wenn die Anforderungen in der Kunst des klassischen Ausdrucks allzu groß geworden sind, als ein Natur-Ereignis“, gezogen. Klassisch meint in diesem Zusammenhang das Ideale, das unter seiner eigenen Last der Unerreichbarkeit zusammenbricht.<sup>215</sup>

Bekanntlich definiert Nietzsche die Kulturtypen des Apollinischen und Dionysischen, wobei er mit erstem Phänomene der Klassik – Gestaltung der Kultur entlang reinen, hohen, *vorbildlichen* Idealen; man könnte auch sagen: nominales Denken – und mit zweiten angesprochenen *Barocco* identifiziert. Neobarock führt Deleuze dieses Unterfangen fort, spricht er vom Dionysischen als Vervielfältigung von Sinn bzw. dem Unterlaufen hergebrachter, eindeutiger Sinnstrukturen – „es geht um Einführung der Subversion in diese Welt“, so Deleuze, im Sinne eines unermüdlichen Verhinderns vorbildlich wirkender Ideale.<sup>216</sup>

Doch wie ist nun das gehorsamende Predigen, anders gesagt, der Begriff des Gehorsamens nicht nur in seiner empfangenden, jungfräulichen Komponente, sondern auch in seiner

<sup>214</sup> Deleuze, Falte, S. 226. Prokop zit. nach Herzog, Wohlredenheit, S. 121. Gilles Deleuze: Spinoza. Praktische Philosophie, Berlin 1988, S. 9f.

<sup>215</sup> Friedrich Nietzsche: Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister, Frankfurt a.M. 2000, S. 367. Nietzsches „Barocco etc.“ zit. nach Barner, Barockrhetorik, S. 7. Indem Nietzsche in der Klassik das Abblühen einer Kultur ausmacht, auf welches barocke Kulturstile folgen, dreht er die Argumentation seines Basler Professorenkollegen Burckhardt um, für den der Barock die Schwundstufe der Renaissance markiert (Vgl. Jacob Burckhardt: Die Kultur der Renaissance in Italien, Frankfurt a.M. 1989).

<sup>216</sup> Vgl. Friedrich Nietzsche. Die Geburt der Tragödie und ihr zugeordnete Schriften aus dem Nachlass, Stuttgart 2014. Barner, Barockrhetorik, S. 9. Deleuze, Logik des Sinns, S. 141 bzw. S. 320f.

subversiv-wirkenden, weiblichen zu fassen? Zweierlei wirkend, nämlich metaphorisch und prophetisch sprechend, jeweils Redeformen, welche auf der Rhetorik fußen und im Sprechen neuen Sinn schaffen. Ein Sprechen, das nichts erklärt. Bereits Aristoteles konzipiert die Rhetorik als Unterschieden von der Dialektik. Im neobarocken Predigen werden somit keine Sprachspiele des *Urteilens* vollführt, ob etwas als wahr oder falsch zu gelten habe; nominal-ontologische Denkweisen werden demgemäß nicht *verurteilt*. – In den folgenden Abschnitten liegt der Fokus somit weniger auf den hörenden oder empfangenden Aspekten des Gehorsamens, sondern mehr auf den sprechenden: Wie kann Sinn vervielfältigt werden? Angelpunkt dieses metaphorischen Sprechens des Predigers ist der *Concetto*.<sup>217</sup>

Wie Begriffe zu erfinden die Aufgabe der Philosophie nach Deleuze darstellt, so besteht die Aufgabe des philosophischen Predigers in der Erfindung von Concetti, welche an dieser Stelle als seine gehorsamen, spezifisch rhetorisch konzipierten Begriffe definiert werden. Mit Concetti erklärt der Prediger nichts; er will wirken: „Keine Disziplin hatte seit jeher das Wirkenwollen so offen und so unmißverständlich als *τέλος* propagiert wie die Rhetorik.“, schreibt Barner. Der Prediger will nicht dergestalt wirken, dass er über die Welt sprachlich verfügt, sondern er will wirken, indem er die Welt mit rhetorischen Mitteln und Kniffen zum Sprechen bringt, eine sichereignende Welt, in der rhetorisch Ereignisse freigesetzt werden. Ereignisse oder Prädikate, wie es bei Deleuze und Leibniz heißt, und nicht umsonst versteht sich die Homiletik als *Ars praedicandi*, je nach Übersetzung als Kunst des Redens oder als *Kunst des Prädizierens*, noch freier übersetzt als eine Kunst des Ereignisses – *praedicare* bedeutet neben *aussagen* unter anderem *predigen* oder *prophezeien*, womit sich der *Prädikant* die Wortwurzel mit dem *Prädikat* teilt.<sup>218</sup>

Predigt nach barockem Verständnis die gesamte Welt, sozusagen als *Eventum praedicandum*, meint dies, die Welt ereignet sich und dieses Sichereignen faltet der Prediger gehorsamend auf rhetorische Weise. Diese Verhältnisbestimmung wurzelt in der metaphorischen Sprache der Heiligen Schrift selbst und im Ausmünzen der biblischen Bildsprache ins Vielfache, dergestalt, dass kein Riss zwischen originalem Text und Auslegung tritt: Die Beredsamkeit habe der Weisheit zu dienen, indem sie sie rhetorisch kleidet und dadurch „bewegender“ oder affektiver für den Hörer macht. Aber Kleidung und Bekleidetes sollte in eins fallen, „gleichsam natürlich

<sup>217</sup> Aristoteles: Rhetorik (Griechisch/Deutsch). Übers u. hrsg. v. Gernot Krapinger, Stuttgart/Ditzingen 2018, 1354a. *Sprachspiele* i.S. Wittgensteins, die Sprechen wie Handeln gleichermaßen einschließen: Das Aussprechen eines Wortes im Gespräch gilt ebenso als Sprachspiel wie die Gestikulation in einer Unterhaltung oder das Beachten von Verkehrsregeln beim Autofahren (vgl. Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen, in: Werkausgabe Bd. 1, Frankfurt a.M. 2014, S. 225 – 580, hier S. 241ff.

<sup>218</sup> Barner, Barockrhetorik, S. 19. Herzog, Wohlredenheit, S. 191. Vgl. den Eintrag zu *praedico* in Stowasser, S. 395.

soll die Form dem Inhalt sich anpassen“, bis zur Ununterscheidbarkeit, ob der Faltenwurf nun auf Form oder Inhalt zurückzuführen sei. Im rhetorischen Falten ist die zum Prediger sprechende Weisheit nicht Ursache des Wirkens des Predigers, die Weisheit soll sich in seinem Sprechen gleichermaßen ereignen wie sich die Weisheit beständig ereignet – man denke an Martha, die im Wirken ihre verinnerlichte Weisheit beständig entäußert, ohne dass sie sich zu Füßen der personifizierten Weisheit niederlassen müsste: „etiam non vocata“, das heißt ungerufen und spontan solle die Beredsamkeit der Weisheit folgen.<sup>219</sup>

Nun bestünde eine Möglichkeit darin, das Werk von Deleuze nach einer begrifflichen Erfindungskunst zu durchforsten. Im Folgenden soll jedoch Bezug genommen werden auf die barocken Homiletiker und ihre Lehren einer entsprechenden Erfindungskunst. Von ihnen ausgehend wird mit dem neobarocken Concetto nicht der Gehorsam als Begriff, sondern die Begriffe des Gehorsamens, dessen Inbegriff wiederum die Falte ist, beschrieben.

## b. Metaphorisches Sprechen

### i. Concetto

Im faltenden Freisetzen von Ereignissen entmachtet der neobarocke Prediger die nominalen Ontologien nicht, verstünde man dieses Freisetzen als Ersetzen der nominal-ontologischer Begriffe durch verbal-ontosophische. Als Rhetor sucht er seine Ziele „als Hirt oder als Räuber“, wie Nietzsche schreibt, ein Hirte, der zugleich Schaf ist, ein Räuber, der bringt und bereichert, anstelle zu nehmen. Diese Bildsprache wurzelt ebenfalls in neutestamentlichen Bestimmungen des Predigers: „Siehe, ich komme wie ein Dieb [...]“, heißt es bei Offb. 16,15 (ähnlich in 2 Petr. 3,10). Das Bild des Diebes drückt das unvermutete Kommen des Gotteswortes im Offenbarungsgeschehen aus, umgelegt auf den neobarocken Prediger, das unvermutete Sichereignen, Freisetzen, Fluchtlinien ziehen.<sup>220</sup>

Ein Mittel, dieses Kommen zur Sprache zu bringen, besteht im Concetto, dem „Brennpunkt barocker Geistigkeit“, was zu Deutsch Begriff oder „geistvoller Gedanke“ bedeutet. Ein Begriff oder Gedanke, der die Predigthörer oder -leser überrascht wie ein Dieb in der Nacht. Der Concetto versammelt gleich einer „Sammellinse“ die „verschiedenartigen Ausstrahlungen der barocken Eigenart“, welche hier nicht minder als Eigenart des gehorsamen Sprechens in den Zügen der Begriffsperson des neobarocken Predigers aufgefasst wird.<sup>221</sup>

<sup>219</sup> Herzog, Wohlredenheit, S. 126 bzw. S. 192.

<sup>220</sup> Nietzsche, Menschliches, S. 366. Ulrich B. Müller: Prophetie und Predigt im Neuen Testament. Formengeschichtliche Untersuchungen zur urchristlichen Prophetie, Gütersloh 1975, S. 150.

<sup>221</sup> Neumayr, Schriftpredigt, S. 135 bzw. S. 130 (Sperrdruck i. Orig.).

Der Concetto oder das Capriccio, anfänglich wurden beide Ausdrücke synonym verwendet. Anfänglich meint: Erstmals wurde vom Concetto in der Renaissance gesprochen, in Diskussionen handelnd über Kunst und künstlerische Erfindungsgabe, und zwar als „capriccio dell’invenzione“. Im Concetto oder Capriccio wird nicht eine imitierende Tätigkeit, die auf Vorbilder zurückgreift, auf den Begriff gebracht, im Gegenteil, der Künstler verhält sich ausdrücklich *nicht* abbildend zur Welt.<sup>222</sup>

Leonardo da Vinci, bei dem Kunst und Wissenschaft nicht zu trennen sind, somit jede seiner künstlerischen Überlegungen immer auch mit wissenschaftlichem Anspruch verbunden ist, betont, besonders wenn die Dinge verworren seien – anders ausgedrückt, ist ihr Sichereignen noch nicht begriffen, das Sieb noch nicht über das Chaos gelegt –, wird der Geist zu eigenen Erfindungen angeregt. Nach Leonardo erkennt der Geist dabei nichts Vorgebildetes, ihm begegnet vielmehr ein nicht näher spezifiziertes Gebilde, welches erst die Imagination – ein „figurierendes Sehen der Einbildungskraft“ – zu Bildern gestaltet. Nach ihm ist die Wahrnehmung das Vermögen des Einbildens, das heißt die Kraft, dem Sein Bilder einzubilden oder ihm Bilder auszumünzen.<sup>223</sup>

Mit Deleuze gesprochen: Leonardo spricht ein Denken des bild- oder sinnstiftenden Sicheinbildens an, ein Denken, in welchem sich die Begriffsperson selbst die Züge seiner Maske verleiht und fortan sich selbst begreifend in dieses plastische Bild eintritt. Wie schon bei Meister Eckhart und seiner performativen Bildlichkeit bereiten Gedanken wie jene Leonardos vor (zu nennen wäre darüber hinaus Giorgio Vasari), was im Barock als Concetto zur vollen Entfaltung gebracht wird und worauf sich der neobarocke Prediger konzeptionell beziehen lässt.

So beschreibt ein barocker Homiletiker den Concetto der Predigt als Gedanken, der „in modum efformare“ mit der Feder zu Papier gebracht wird. Das Niederschreiben selbst wird zum schöpferischen Ereignis, sofern dieses Niederschreiben eine *geistvolle* Ausdeutung einer Schriftstelle zu Papier bringt (wie schon Kirchenväter davor, zuweilen werden die Gedanken von Augustinus oder Thomas von Aquin als Concetti bezeichnet).<sup>224</sup>

Ausführlich beschreibt Tesauro im *Cannocchiale Aristotelico*, seinem *Aristotelischen Fernrohr*, den homiletischen Concetto: „IL CONCETTO PREDICABILE, è un Argutia leggiamente accennata dall’ingegno Divino: leggiardramente suelata dall’Ingegno humano, & rifermata con l’autorità di alcun sacro Scrittore.“ Das heißt, unter dem Predigtconcetto versteht er einen geistvollen Gedanken, vom göttlichen Schöpfergeist angedeutet, vom menschlichen ebenso

---

<sup>222</sup> Kanz, Capriccio, S. 24.

<sup>223</sup> Kanz, Capriccio, S. 79 bzw. S. 76f.

<sup>224</sup> Neumayr, Schriftpredigt, S. 131.

geistreich ans Licht gebracht, und „bekräftigt durch den Anspruch eines heiligen Schriftstellers“.<sup>225</sup>

Bestimmungen, die strukturell nicht sonderlich verschieden sind von den bisher referierten. Der göttliche Geist deutet an, was der Mensch konkret umsetzt bzw. es ist an ihm, die Worte des göttlichen Geistes verständlich zu machen, auf welche sich nach Wucherer-Huldenfeld der Mensch immer schon verstehe. Oder wie bei Deleuze, nur dass nach ihm kein fundamentales Verstehen gegeben ist, der Mensch im *Eventum tantum* muss die Ereignisse erst zur Sprache bringen, muss den Unsinn falten, damit er Sinn wird, womit sich, mit Deleuze gedacht, für den neobarocken Prediger das Ingenium potenziert. Einerseits ist er selbst Tesauros andeutender Geist bzw. sind es die Denker, auf deren Schultern er steht (Augustinus, Eckhart etc.), für ihn andeutende Geister, er ist selbst Deuter seines selbstgegebenen Bildes. Andererseits sind alle möglichen Phänomene mögliche Such- und Findbücher für ihn, einzig bedingt dadurch, an welche Gemeinde sich seine Worte richten, sei es eine philosophische oder eine politische.

Die Maske – als *persona* selbst ein Begriff aus der Theatersprache – des neobarocken Predigers ist zugleich sein Gedankengebäude oder seine *Schaubühne*, wie die Kanzel, von der gepredigt wird, genannt wurde; das heißt, im Prediger sind Begriffsperson und Immanenzebene nicht zu unterscheiden, wodurch seine Predigt einem rhetorisch-architektonischem Gebilde gleicht, dem eine „dynamische Tektonik“ innewohnt, um eine Metapher Neumayrs für die Predigt zu gebrauchen. Mit jeder neuen Predigt arrangiert sich dieses Gebilde neu, verändern sich Begriffsperson und Immanenzebene. Die Immanenzebene appelliert an den Begriff des Gehorsamens, das gehorsamende Sprechen wiederum appelliert an die Hörer, zu seiner Schaubühne zu kommen, und ihr Zuhören, ihre Rückmeldungen an den Prediger beeinflussen wiederum sein Gehorsamen. Deleuze und die barocken Homiletiker teilen die Ambition, im metaphorischen Sprechen nicht bloß die Welt zu umschreiben, sie nett auszustaffieren mit blumigen Worten, sondern ihr metaphorisches Sprechen soll neue Wirklichkeiten hervorbringen, indem sich die Hörer oder Leser von der Predigt affiziert zeigen (dazu genauer im Kapitel über prophetisches Sprechen).

*Schaubühne* oder *Theatrum mundi*, damit ist keine Umschreibung für die Welt, „keine beliebige, ersetzbare Bildkonstruktion“, angesprochen, so Barner. Die Metapher des Welttheaters ist konstituierend für die Wirklichkeit barocker Daseinsdeutung, und nähert sich bei Deleuze die Philosophie der „phantastischen Literatur“ an, wie Vogl interpretiert, so immer

---

<sup>225</sup> Emanuele Tesauro: *Il Cannocchiale Aristotelico*, Venedig 1674, S. 330 (Kapitälchen u. kursiv i. Orig.). Übers. teilw. nach Neumayr, *Schriftpredigt*, S. 132.

mit dem Anspruch, die Phantastik in Realität zu falten – ein Nachhall der barocken Bedeutung metaphorischen Sprechens für die Konstitution der Wirklichkeit.<sup>226</sup>

Das *Theatrum mundi* ist Metapher jenes Geschehens, welches zum Bild des Seins als Ganzes wird und mit Deleuze als *Eventum tantum* bezeichnet werden kann. Baltasar Gracián's zweite *Krisis* im ersten Buch seines monumentalen *Kritikon* handelt vom großen Universaltheater; ein doppelbödiges Kapitel voll an oszillierenden Bestimmungen: Gracián stellt ein Universaltheater vor, das sich liest wie ein Panoptikum aller möglichen Deutungen des Welttheaters, wie „eine Deutung des Welttheaters, die sozusagen jenseits aller Partialdeutungen steht und sie doch zugleich alle umschließt“, wie Barner interpretiert. Darüber hinaus ist dieses große Umschließende, welches alles in diesem Theater durchzieht und doch in allem Spielen, in jedem Winkel des Universaltheaters abwesend ist, Gott. Von Gracián wird Gott „in seiner vollen Majestät bestätigt und doch gewissermaßen am Bühnenausgang des Welttheaters wieder entlassen“, so Barner. Analog zum *Eventum tantum* als „Objekt X“, so Vogl, ohne dem kein Geschehen möglich ist, welches jedoch in jeder konkreten Szene, immer am Ort des Sichereignens, sich entzieht.<sup>227</sup>

Das vernehmende Gehorsamen ist dynamisches Moment im universalen Theatergeschehen, die Concetti die lebendigen Bausteine der rhetorischen Architektur. Man könnte auch sagen, dass nun das Gehorsamen auf der Kanzel *Inbegriff* ist (wie die Falte als Inbegriff des Gehorsamens interpretiert worden ist), dem neue Begriffe als Concetti entspringen. Neue Konzepte, welche wiederum dem Begriff des Gehorsamens neue Komponenten hinzufügen, wodurch die persönlichen Concetti eines Predigers seine singuläre Signatur als Prediger dieser oder jener konkreten Gemeinde bilden. Oder anders gewendet, wie sich die Ebene in der Person selbst einholt und beides ununterscheidbar wird, holt sich auf ähnliche Weise im Concetto der Gehorsamsbegriff selbst ein. Durchquert wird in jeweils anderen Akzentuierungen das *Eventum tantum*, „das mit allen anderen [Ereignissen] kommuniziert, und durch alle anderen hindurch und mit allen anderen zu sich selbst zurückkehrt“, aber als unverwechselbares.<sup>228</sup>

Wie errichtet nun der Prediger sein Gedankengebäude? Ein Errichten, das zugleich ein Erkunden seiner selbst ist, darüber hinaus ein permanentes Anbauen, Umbauen, Neubauen? Indem wiederum eine Immanenzebene entworfen wird, diesmal eine rhetorische, welche die

<sup>226</sup> Neumayr, Schriftpredigt, S. 132. Barner, Barockrhetorik, S. 99. Vogl, Ereignis, S. 69.

<sup>227</sup> Barner, Barockrhetorik, S. 126f. Vgl. Baltasar Gracián: Das *Kritikon*. Aus dem Spanischen übers. u. komm. v. Hartmut Köhler, Zürich 2001, S. 25 – 35. Vogl, Ereignis, S. 78. Kritisch einzuwenden ist, dass die Bezeichnung „Objekt X“ für das *Eventum tantum* unglücklich gewählt ist: Geht es Deleuze doch gerade darin, das *Eventum tantum* eben nicht mit Objekten, Gegenständen, Verdinglichungen etc. in Verbindung zu bringen.

<sup>228</sup> Deleuze, Logik des Sinns, S. 222.

Concetti trägt: Definitionen, Analogien, Gleichklang, Anspielung, Gegensatz oder Paradoxie als Stilmittel. Folgendes Beispiel:

„Ihr werdet meinen Kelch trinken“, entnimmt der Prediger der Perikope, konstruiert dazu einen Gegensatz, dessen Grundlage er ebenfalls aus der Heiligen Schrift nimmt, und handelt sodann in der Predigt vom Kelch Christi und vom Kelch Babylons (Mt 20,23; Offb 16,19).<sup>229</sup>

Ein Satz oder ein Wort wird dem *gewaltigen Textgewebe* des Seins entnommen und mit völlig neuem Bedeutungsinhalt gefüllt, oder ein Gegensatz wird gebildet, um neue Concetti zu gewinnen, um bestehende Begriffe neu zu arrangieren usw. Es geht um das rhetorisch motivierte Herausschälen aus den Möglichkeiten, um ein Herausnehmen aus dem alten Kontext, damit neuer Kontext generiert werden kann. Zur Veranschaulichung ein weiteres Beispiel:

„Oder es wird aus dem Satz ‚Gott sendet seine Posaunen aus‘ das Wort ‚Posaune‘ festgehalten, deren dreifache Zweckbestimmung (Morgen-, Aufbruch- und Schlachtensignal) auf das christliche Leben appliziert wird.“<sup>230</sup>

Mit Deleuze gesprochen, Komponenten von Begriffen werden ihrem ursprünglichen Umfeld entnommen und in neue Kontexte übertragen. Das Aufeinandertreffen von deterritorialisierten Komponenten schafft neues Terrain, das zum neuen Territorium der neu verbundenen Komponenten wird, zu ihrem neuen Kontext. Dieses neue Terrain ist das *begriffliche* Milieu, in dem sich – sofern die Predigt gelungen ist – eine Gemeinde *nichtbegrifflich* niederlässt, weil sie sich *affiziert* zeigt und sich qua Affektion auf einer für sie neuen Immanenzebene einfindet. Das heißt, die Concetti des Predigers bilden die Immanenzebene der Gemeinde. In diesen Vorgängen gilt: Je ausgefallener und überraschender, um desto größerem Vermögen wurde gehorsamt, immer bezogen auf den Affekt, mit dem auf nominal-ontologische Begriffe eingewirkt oder der bei den Zuhörern hervorgerufen wird.<sup>231</sup>

Sätze oder Wörter aus ihrem angestammten Kontext diebisch zu reißen meint, Trugbilder oder *Trugbegriffe* zu gehorsamen, mit welchen das Referenzsystem zwischen Urbild und Abbild aufgebrochen werden soll. Eine Rhetorik der Subversion greift hier Platz. Gehorsamen meint, den Hörer in ein Gedankengebäude des Gehorsams zu führen, um seinen Begriff des Gehorsams als Hörigkeit auszuhöhlen und durch ein anderes, ebenso mögliches Verständnis zu ersetzen, das freilich nicht völlig beliebig ist. Neue Möglichkeiten des Verständnisses sind in der Sprache selbst grundgelegt, wird angenommen, dass kein sprachlicher Ausdruck einfach,

<sup>229</sup> Neumayr, Schriftpredigt, S. 92.

<sup>230</sup> Neumayr, Schriftpredigt, S. 94.

<sup>231</sup> Neumayr, Schriftpredigt, S. 95.

sondern immer mehrfach ist (oder vierfach, wie die barocken Homiletiker lehren) – wie sich der Gehorsam nicht in der Hörigkeit erschöpft, sondern selbst ambivalent ist (wie die Beispiele der *Regula Benedicti* und der *Nachfolge Christi* zeigen). Mit den Concetti sollen Ambivalenzen klarerweise nicht vermindert werden, sondern gesteigert. Vermehrte Ambivalenzen, um neue Perspektiven zu gewinnen.

Dieses Übertragens von Komponenten aus alten Kontexten in neue, das Übertragen zu neuen Kontexten ist die Funktionsweise der *Metapher* (von griechisch *μεταφέρω*, das *übertragen* oder *transportieren* bedeutet). Die Metapher entsteht in der *Wortübertragung* in anderes oder fremdes Gebiet, wo es keinen eigentlichen Sinn eines Wortes gibt, das heißt, der metaphorische Wortgebrauch ist der uneigentliche Gebrauch von Worten, die als übertragener Sinn außerhalb ihres angestammten Bereichs verwendet werden. Das gehorsame Sprechen in Concetti ist somit ein differenzielles, kein referenzielles. Kein referenzielles, denn unter *Metapher* ist hier keine russische Puppe zu verstehen, wobei jede Hülle der Puppe einem sinnbildlichen Wort gleicht, das auf eine darunterliegende Hülle verweist, bis irgendwann ein nicht weiter metaphorisch ausdrückbarer *Wortkern* zum Vorschein kommt. Bevor nun das differenzielle metaphorische Sprechen in Concetti, weiter ausgeführt wird, indem die Wurzeln der Concetti näher betrachtet werden, noch zwei Anmerkungen.<sup>232</sup>

Erstens, wird die neobarocke Predigt hier als Concetto-Predigt konzipiert und reflektiert, so besteht ihre intendierte Widerständigkeit im Problem der *Verwüstungen* nominal-ontologischer Strukturen. Die Wüste – ein ödes Gebiet. Hausenstein betont die barocke Leidenschaft, unfruchtbar daliegendes fruchtbar zu machen, im „Umbauen des Alten“ ein fortgesetztes Urbarmachen unwohnlicher Gebiete: „Ödes Feld, dürftige Wiese“, die „unerhörte Fruchtbarkeit des Barock“ verwandelt alles in ein Spiel der Lebendigkeit. Concetti sind somit Antworten; einerseits auf das Problem der Verwüstungen, welche der Gehorsam als Hörigkeit zurücklässt: Lebendiges, das in Funktionszusammenhängen gefangen nicht mehr zu wirken vermag; und andererseits wie das befreite Leben neue Wirkkraft entfalten könnte.<sup>233</sup>

Zweitens, daran anschließend, die Bejahung des *Eventum tantum* als Grund des Seins ist unabdingbar für das Gehorsamen. Mit dem Gehorsamen wird ein *fröhliches Wissen* um das Sichereignen gepflegt, eine *Erotik des Textes*, wie der Mensch der Renaissance und des Barock um die Heiterkeit der Differenz wusste:

---

<sup>232</sup> Kanz, *Capriccio*, S. 38.

<sup>233</sup> Hausenstein, *Geist des Barock*, S. 14.

„Die Wahrnehmung der Bildgegenstände und das Wissen über ihre Doppeldeutigkeit machen die kontrafaktische Erfahrung bewußt. Der gedankliche Sprung von einer Gestaltform in die andere und wieder zurück wird als kognitive Leistung selbst reflektierbar und geschätzt.“<sup>234</sup>

Man durchläuft alles und bleibt doch auf der Stelle. Die (neo)barocke Predigt führt ohne Umschweife in die Bilder Giuseppe Arcimboldos: Die Dinge mögen sein, was sie sind (Birnen, Gemüse, landwirtschaftliche Gegenstände), zugleich sind sie etwas ganz anderes (die Nase Rudolfs II., seine Ohren, die Mundpartie so im Kaiserportrait *Vertumnus* aus dem Jahr 1590/91). Ein sich ereignendes Gründen des Denkens, das immer schon in sich differenzierend ist und für Eindeutigkeit unverfügbar. Die Unmöglichkeit des eindeutigen Sprechens gemäß dieser Auffassung von Sein und Sprache wird vom Prediger nicht betrauert, sondern in heiterer Neugier weiter ausgeleuchtet.<sup>235</sup>

Was dem nominalen Geist sein Ernst, das ist dem neobarocken Prediger sein Spaß. Erster kümmert sich um Voraussetzungen, zweiter nicht. Nicht das biedere Befolgen von Ursache- und Wirkungszusammenhängen, das Folgern vom Schöpfer auf das Geschöpf interessiert ihn, sondern der Gedankensprung: „Im Gedanken-,Sprung“, im Capriccio also, manifestiert sich eine Freizone des Verstandes, die im rationalen Denksystem nicht vorgesehen ist.“ Entsprechend versahen im 17. Jahrhundert verschiedene Philosophen und Wissenschaftler ihre Methode mit einem „Sprung-Verbot“: Von der verbalen Ontosophie zur nominalen Ontologie, wird die „Irrationalität im Denken“ verbannt.<sup>236</sup>

„Der Gedanke, der im Sprung neues Denktterrain erschließt, ist voraussetzungslos und übersteigt bisheriges Wissen und dessen verabredete Normen, womit er zunächst einmal außerhalb existierender Begriffe liegt. Somit ist der Gedankensprung das Movens des radikal Neuen.“<sup>237</sup>

Mit Deleuze ist freilich zu spezifizieren, dass für den Prediger der Sprung nicht vollkommen voraussetzungslos vorzustellen ist (vielmehr sind die Voraussetzungen unbedingt, das heißt durch nichts bedingt außer selbst gesetzten Vorgaben: das Bild, das sich das Denken selbst gibt). Der Grund, von dem im Concetto philosophisch abgesprungen wird, ist der Grund seines Gehorsamens: Die religiöse Immanenzebene des Predigers, geschnitten mit jener Ebene, auf welcher er seine Predigt bezieht, von wo er homiletisch Komponenten beim Sprung auf die

<sup>234</sup> Kanz, Capriccio, S. 213.

<sup>235</sup> Giuseppe Arcimboldo: *Vertumnus* (1590/91); commons.wikimedia.org [https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Rudolf\_II\_as\_Vertumnus\_by\_Giuseppe\_Arcimboldo#/media/File:Giuseppe\_Arcimboldo\_-\_Rudolf\_II\_of\_Habsburg\_as\_Vertumnus\_-\_Google\_Art\_Project.jpg; eingesehen 21. Okt. 18].

<sup>236</sup> Kanz, Capriccio, S. 214.

<sup>237</sup> Kanz, Capriccio, S. 214.

Kanzel mitreißt, entkontextualisiert, um mit den neu gefalteten Komponenten seinen Hörern ein neue Immanenzebene zu erschließen.

Abschließend ist mit Deleuze, so Vogl, vor „falschen Freunden“ zu warnen, etwa in Form von „politischer und sozialer Erfindungskunst“ in den Kontrollgesellschaften. Marken- und Marketingkonzepte, Psychotechniken, politische Slogans und Zukunftskonzepte, kurzum, all jenes, dem es nur um den kurzfristigen Effekt allein, um die eigenen politischen oder sozialen Zwecken geht. Dahingehend steht das rein Formale, das heißt das Klassische oder Nominale, dem verbalen Denken nicht nur entgegen, es lauert in ihm selbst als sein Anderes. Narziss, nach dem Renaissance-Schriftsteller Leon Battista Alberti der erste Künstler, lauert im Prediger selbst und kommt zum Vorschein, entwirft der Prediger Concetti nur um der Wirkung wegen, nur um seine selbstverliebte Kunstfertigkeit vor Augen zu führen. Womit „der rhetorische Intellektualismus bereits in leblosen Formalismus übergegangen“ ist, und davor warnten die barocken Homiletiker unentwegt. Oder wie Tesauro sich griffig ausdrückt: „Il troppo è troppo – Was zu viel ist, ist zu viel.“ Zuviel formale Kunstfertigkeit, und das verbale Denken fließt in nominales über. Es wird gepredigt, ohne zugleich inhaltlich Neues zu schaffen; ein Sprechen nur mehr um der Form willen, interesselos gegenüber dem konkret Seienden. Und schon ginge ein Riss durch das gehorsame Sprechen.<sup>238</sup>

## ii. *Fontes conceptum*

Kein Begriff ist einfach, mehrere Komponenten tummeln sich in ihm, somit auch im neobarocken Gehorsamen, in dem sich weitere Denkfiguren tummeln, zwölf an der Zahl, folgt man dem Jesuiten Ignaz Weitenauer, der im 18. Jahrhundert lebte: Zwölf rhetorische Apostel für die Begriffsperson des Predigers, zwölf dem gehorsamenden Prediger inbegriffene Rhetoren, jeder von ihnen eine Komponente des Gehorsamens, jeder von ihnen zuständig für eine bestimmte metaphorische Stilfigur. Weitenauer unterscheidet zwölf *fontes conceptum*, Quellen des Begriffs oder Fragen, bei ihm gerichtet an die Bibel. Hingegen für die Konzeption des neobarocken Predigers bieten sie Anhaltspunkte, wie die – von Deleuze als schärfer und treffender bezeichneten – Fragen nach dem *Wie* des Sichereignens genauer zu fassen sind. Das Gehorsamen zeigt sich mit diesen Komponenten als Fragekunst: *Wie* bringt man das Sein zum Sprechen, *wie* gewinnt man Grund, um zum Sprung auf neuen Grund ansetzen zu können? Rückgeführt auf ein Bündel an Fragen wird das Falten nachvollziehbar, der Sprung verflüssigt sich nicht zur Beliebigkeit, *wie* weshalb was in der Metapher übertragen wird. Folgende Tabelle

<sup>238</sup> Vogl, Ereignis, S. 83. Vgl. Gilles Deleuze: Postskriptum über die Kontrollgesellschaften, in: Unterhandlungen, S. 254 – 262. Neumayr, Schriftpredigt S. 95 (Tesauro zit. nach ebd. S. 150). Leon Battista Alberti: Das Standbild, Die Malkunst, Grundlagen der Malerei. Hrsg. v. Oskar Bätschmann u. Christoph Schäublin, Darmstadt 2011, S. 237.

verzeichnet in der ersten Spalte die zwölf Quellen nach Weitenauer, in der zweiten ein verdeutlichendes Beispiel.<sup>239</sup>

I. <i>a particula</i>	Warum heißt es, mein Reich sei nicht <i>von</i> dieser Welt, und nicht, mein Reich sei nicht <i>in</i> dieser Welt?
II. <i>ex numero grammatico nominis</i>	Warum Singular und nicht Plural (oder umgekehrt) in einer Schriftstelle?
III. <i>a tempore verbi grammatico Praesens, Perfectum etc.</i>	Warum wird dieser und nicht ein anderer Tempus verwendet?
IV. <i>e verborum ordine vel eorum traiectione</i>	Warum – bspw. in einer Aufzählung – wird diese Reihenfolge und keine andere verwendet?
V. <i>ab epitheto</i>	Warum dieser Zusatz? D.h. Adjektive, Adverbien etc. dienen zum Aufbau des Concetto.
VI. <i>ab affine vocabulo</i>	Warum wird dieses und nicht ein verwandtes Wort verwendet? Z.B. warum Tochter und nicht Sohn?
VII. <i>a voce ambigua, seu ea, quae sensum duplicem reddit</i>	Gefragt wird nach dem Wandeln in der Bildsprache. Beispiel: Frage nach der Verbindung vom Schilfrohr, von Christus bei der Dornenkrönung gehalten, und der Sündenfeder Jesu.
VIII. <i>a metaphora seu similitudine</i>	Betreffend Ähnlichkeiten in der Bildsprache.
IX. <i>a comparatione vocabulorum inter se</i>	Scheinbar oberflächliche Synonyme werden geistvoll ausgedeutet.
X. <i>a praetermissione</i>	Warum schwieg Adam gegenüber Kain nach dem Brudermord?
XI. <i>a lectione variante</i>	Welche Rückschlüsse lassen verschiedene Lesarten zu? Weitenauer hat den Vergleich von hebräischen, griechischen, syrischen etc. Versionen biblischer Texte im Auge.
XII. <i>a comparatione huius loci cum alio</i>	Die Sprachverwirrung zu Babel wird mit dem Sprachwunder zu Pfingsten verglichen.

Die Antwort auf derlei Fragen, das Wasser in der Wüste, welches aus den Begriffsquellen sprudelt, soll alles andere als trivial sein, sondern ausformuliert eine möglichst geistvolle und erhellende Antwort bzw. Metapher in die Predigt einbringen. Gefragt wird, warum so und nicht anders; gefragt wird nach dem *Wieso* des Vorgefundenen und wie es anders aussehen könnte, das heißt eine Wirklichkeit wird mit einer Gegenwirklichkeit konfrontiert. Nach dem *Wie-so* und nicht *Wie-anders* zu fragen, trägt in seinem Keim die Gegenverwirklichung als Antwort. Gefragt wird nach Möglichkeiten, welche von der Aktualität ausgeschlossen sind, nach dem Kommenden des Sichereignens und wie dieses Kommende freigesetzt werden könnte, wie es aktual werden könnte.

<sup>239</sup> Weitenauer zit. nach Neumayr, Schriftpredigt, S. 133f. Wie diese Fragekunst durch den neobarocken Prediger angewendet werden kann wird weiter unten im Kap. 5.c.iv. *Politik und Urteil* illustrativ ausgeführt.

Nun zu Tesauro, der die homiletische Fragekunst als *Findekunst* akzentuiert: als *Heuristik*. Wie spürt man Kommendes in der Möglichkeit auf, um es in Metaphern einzubinden? Wie werden Möglichkeiten ausfindig gemacht? Indem man durch Tesauros *Cannochiale aristotelico* blickt und a) zu Hyperbeln greift, somit übertreibt, mit dem Ansinnen, die Ausdehnung oder Tragweite eines Gedankens zu erfassen, zum Beispiel wenn alles Denken nur nominal (oder verbal) vor sich ginge, wenn alle Welt... usw.; oder b) indem man klar und anschaulich beschreibt, um insbesondere abstrakte Gedanken bildlich vor Augen treten zu lassen, etwa zur Veranschaulichung von möglichen Konsequenzen eines Gedankens; *Imagos* als Totenmaske, *Imitation* als Hörigkeit. Um mögliche Querverbindungen herstellen zu können, werden Ähnlichkeiten aufgedeckt, indem nach c) Gleichartigkeiten von Gegenständen bzw. d) Gleichklängen von Begriffen und Namen gefahndet wird; zum Beispiel Gestaltungen – Kontinuitäten in Staats- oder Parteisymbolen – und Etymologien – *imago* und *imitatio* – werden in den Blick genommen; oder Gegensätze werden aufgespürt im Zusammenführen von e) entgegengesetzten Gegenständen, wie Feuer und Wasser (oder sinngemäß: *Jungfrau* und *Weib*), bzw. f) gegenteilige Meinungen, das heißt konträre Ansichten, werden zur Synthese gebracht. Diese Aufzählung abschließend: Zusammenhänge werden hergestellt, indem man auf Umschreibungen achtet, seien sie g) oberflächlich oder unmerklich, zum Beispiel *salopp* verhalte es sich so oder so – dem *salopp* geäußerten Inhalt wird die Aufmerksamkeit zugewandt, bzw. h) innerlich oder äußerlich (innerlich: geht man gedanklich in die *Tiefe*; äußerlich: achtet man auf die sichtbare *Textur* eines Phänomens).<sup>240</sup>

Im Gehorsamen als Frage- oder Findekunst zeigt sich wohl am deutlichsten der Unterschied zum Gehorsam als Hörigkeit, steht und fällt damit, dass Fragen ausgeschlossen werden: Der Soldat tut gut daran, die Befehle seines Kommandanten nicht zu hinterfragen oder kreativ umzudeuten, wie der Befehl denn anders lauten könnte. Somit sind vom Gehorsam als Hörigkeit auch jene Eigenschaften des Predigers als Begriffsperson ausgeschlossen, in denen wiederum seine Fragen wurzeln: Geistvolle Fragen werden idealerweise geistvolle Antworten nach sich ziehen, kommen dem Prediger *furore*, *esercitio* und *ingegno* bzw. *argutezza* zu, wie Tesauro ausführt, das heißt seine Eigenschaften sind die Tugenden Leidenschaft, Übungsfleiß – der bei Eckhart schon als Tugend des Gehorsams entdeckt wurde – und Geisteskraft bzw. Scharfsinn.<sup>241</sup>

Was Tesauro als *furore* beschreibt, der zuweilen auszugleichen imstande ist, was einem Prediger an *ingegno* mangelt, lässt sich bei Deleuze in Verbindung bringen mit der unbedingten

<sup>240</sup> Vgl. Neumayr, Schriftpredigt, S. 141.

<sup>241</sup> Im zeitgenössischen Italienisch *acutezza* statt *argutezza* und *esercizio* anstelle *esercitio*.

Bejahung des Lebens als Sichereignen, bis in den Wahnsinn – eine gewisse psychosoziale Disposition des Predigers, welche ihn kaum zum Hörigen prädestiniert; anders gesagt: weitere *personae*, Masken oder Begriffspersonen, die sich zu derjenigen des Predigers hinzugesellen, weitere Züge seiner Person erhellen. Gemeint sind Momente des Dionysischen; oder des Unsinnns, für welchen jede radikal neue Philosophie gehalten werden muss, da ihr Sprung erst nachzuvollziehen ist, da sie zuerst außerhalb der herkömmlichen Begriffe, der gewohnten Sprache steht. Tesauro schreibt: „[...] FVRORE, il qual significa vn’Alteration della Mente, cagionata, ò da PASSIONE, ò da AFFLATO, ò da PAZZIA“; übersetzt, diese Leidenschaft markieren eine Alteration oder Verrückung, einen Sprung entweder noch innerhalb oder bereits ins Außerhalb herkömmlicher Begriffe, sei er nun bewusst herbeigeführt oder lasse sich der Prediger von etwas mitreißen. Besonders drei Personengruppen erachtet Tesauro für geeignet, Metaphern zu bilden, sichtlich fasziniert, wie oft Wahnsinn und Weisheit zusammenhängen würden, nämlich „*Passionati, Afflati, e Matti*“, also Schwärmer, Verzückte und Wahnsinnige.<sup>242</sup>

Auf diese psychosozial akzentuierte Bestimmung des Predigers folgt Fleiß bzw. Übung, den er beweist, begibt er sich in seine *selva*, in seinen Bücherwald, „denn aus allen Büchern kann man etwas lernen“, schreibt Neumayr, wobei sogleich anzufügen ist, insbesondere dem neobarocken Prediger ist seine *selva* nicht nur die Bibliothek, sondern das Umfeld, in welchem er sich als konkretes Individuum bewegt. Dieser Übungsfleiß spezifiziert weiter, was mit dem hörenden Gehorsam gemeint ist, und zwar eine Neugier auf die Welt, ein offenes Vernehmen der Bewegungen des Seins im gewählten Umfeld, sei es politisch, sozial oder philosophisch, mit Tesauro weiter zu spezifizieren als Übung in *prattica*, wiederholtem Durchwandern verschiedener Immanenzebenen, *lettura*, das Lesen in Texten, sei es in Texten des Seins, sei es in Texten der Bibliothek, *reflessione*, nachdenken über das Vernommene, sowie *indice categorico*, nach Kategorien geordnetes, möglichst umfassendes Wissen aus allen möglichen Bereichen, das der Prediger in Notizen, Zettelkästen usw. zusammenfasst, um Material für seine Predigten stets griffbereit zu haben. Darüber hinaus fungiert diese Ordnung als Orientierung und verhindert, dass die Sprünge des Predigers – für ihn und für seine Hörer wie Leser – intransparent oder schwer nachvollziehbar werden (welche Komponenten aus welchen Kontexten gefaltet werden etc.).<sup>243</sup>

Nach Dafürhalten barocker Homiletiker entspringt dem Übungsfleiß geradezu notwendig die Geisteskraft oder das Ingenium. Concetti um jeden Preis, und sollte es einem Prediger allem

<sup>242</sup> Tesauro, *Cannocchiale*, S. 60 (Kapitälchen u. kursiv i. Orig.).

<sup>243</sup> Neumayr, *Schriftpredigt*, S. 144.

fleißigen Üben zum Trotz doch nicht gelingen, einen geistreichen Gedanken auf die Kanzel zu bringen, so sah man im Barock nichts Verwerfliches dabei, die intellektuellen Schatzkammern anderer Prediger zu plündern, indem man sich ihrer Predigten bediente bzw. von ihnen abschrieb. Das Plagiat als Kunstform, *sofern* im Abschreiben, zum Beispiel von zwei Predigern, Neues entstand: So verfasste ein Homiletiker die doppeldeutige *Ars furandi*, „pro illis, quibus in speculando vires deficiunt“: *Kunstraub* oder die *Kunst des Raubens* für all jene, denen es an Ingenium gebricht. Heutzutage ein gehorsames Werk niederzuschreiben könnte darin bestehen, eine Kunst geistreichen Plagiiens zu entwerfen, um bestehende Zitationsweisen und Zitationszusammenhänge durcheinanderzubringen.<sup>244</sup>

Nun zum Ingenium, der Geisteskraft des Predigers, welches nach Tesauro zwei Momente umfasst: „L'INGEGNO naturale, è vna marauigliosa [sic] forza dell'Intelletto, che comprende due naturale talenti, PERSPICACIA, & VERSABILITA.“ Unter *perspicacia*, wörtlich der Scharf- oder Tiefblick, wird ein intuitives Durchdringen der Umstände gefasst, mit Deleuze gesprochen, ein *schnelles Überfliegen* der Immanenzebene, auffassend die entferntesten wie kleinsten Elemente und wieder zurückkehrend; unter *versabilità*, wörtlich Beweglichkeit, die Verknüpfung dieser verschiedenen Elemente mit hoher Geschwindigkeit, also die Agilität des Denkens, wie schnell und geschickt etwas gefaltet oder begriffen wird, ohne sich von Denkgewohnheiten dabei sonderlich stören zu lassen. Je weiter entfernt Liegendes geistreich übertragen wird, desto gelungener der Concetto oder die Metapher:<sup>245</sup>

„Et questa è la *Metafora*, Madre delle Poesie, delle Argutie, de'Concetti, de'Simboli, & delle Imprese [d.h. Wappenfiguren; d. Verf.]. Et quegli è più ingegnoso, che può conoscere, & accopiar circonstanze più lontane [...]“.<sup>246</sup>

Das Geheimnis des schöpferischen Moments der gehorsamten Concetti, das Ingenium des Predigers, liegt somit in der *verbindenden Unterscheidung*, im mühelosen Jonglieren von Möglichem und Wirklichem, in der homiletischen Gegenverwirklichung von Nichtseiendem, das heißt, das metaphorische Sprechen bringt aus Nichtseiendem oder Möglichem Seiendes und Wirkliches hervor, „così l'ingegno di *non* Ente, fà Ente: fà che il *Leone* diuenga vn'*Huomo*, & l'*Aquila* vna *Città*“.<sup>247</sup>

<sup>244</sup> Zit. nach Neumayr, Schriftpredigt, S. 144f. Um ein weiteres, für universitäre Ohren weniger anrühiges Beispiel zu geben: Vorformen des musikalischen *Remix* sind in der barocken *Ars furandi* angesprochen, bedient man sich vorhandenen Werken und mischt diese zu neuen.

<sup>245</sup> Tesauro, Cannocchiale, S. 55 (Kapitälchen u. kursiv i. Orig.).

<sup>246</sup> Tesauro, Cannocchiale, S. 55 (kursiv i. Orig.).

<sup>247</sup> Tesauro, Cannocchiale, S. 55 (kursiv i. Orig.). Ähnlich der *Metis*, dem Ergreifen der Möglichkeit im rechten Moment, um ihre Aktualisierung herbeizuführen (vgl. Certeau, Kunst des Handelns, S. 163ff).

Abermals mit dem Nachsatz, dass in der Metapher nicht bloß ein überraschendes Wortspiel zu Gehör kommen soll, sondern die Verwirklichung von Gegenwirklichkeiten soll angeregt werden – dazu sollen die Predigthörer oder -leser affiziert werden. Als Sinnbild hierfür gilt die Bibel, an welcher der italienische Barockdichter Giambattista Marino ihre „novità e bizzarria dell' invenzione“ schätzte, und aus deren kulturbildenden Sprache jüdische und christliche Lebenswelten entsprungen sind. Das Ingenium entzündet sich an Aussprüchen der Kirchenväter, dass jedes Wort seines Geistes harre, der es auslege; exemplarisch sei Augustinus zitiert: „Nihil igitur vacat, omnia innuunt, sed intellectorem requirunt.“ Oder in den Worten Weitenauers:<sup>248</sup>

„In der Heiligen Schrift steht kein Wort grundlos an seinem Orte; sobald also irgendein Wort überflüssig erscheint, gerade dann ist es besonders zu untersuchen, um den Saft daraus zu ziehen.“<sup>249</sup>

Unschwer ist der philosophische Hintergedanke dieses Gedankens zu erkennen: „Alles, was geschieht, hat einen Grund!“, ruft Deleuze aus. Einen Grund, den es zu ergründen gilt. Wie für den barocken Prediger die „Dunkelheit der Heiligen Schrift“, also ihre Mehrdeutigkeit und Schwerverständlichkeit zur „unerschöpflichen Quelle der Concetti“ wurde, wie Neumayr schreibt, so werden für den neobarocken Prediger Unsinn, Mehrdeutigkeiten, Schwerverständlichkeit des Textgewebes des Seins in höchstem Maße dienlich, seine Concetti zu entwerfen. Im Ingenium wird dieses Textgewebe erkundet, und wie sich die Bibel hermeneutisch selbst auslegt, so erhellt sich verbal verstandenes Sein selbst, ohne dabei je auf einen letzten Grund zu stoßen, was in weiterer Folge bedeutet, dass das Sprechen des Predigers zwar immer auf neue Möglichkeiten des Verstehens verweist, immer mehrdeutig ist, jedoch nicht dunkel oder unverständlich zumindest für seine Zuhörer – neuer Sinn würde dadurch nicht gestiftet, sondern nur weitere Unverständlichkeit. Anders ausgedrückt, allem lässt sich etwas Interessantes abgewinnen. Im Gehorsamen sollen die Möglichkeiten nicht unbefragt bleiben, und gerade wenn der Gemeinsinn, zumal er ein nominal geprägter ist, Möglichkeiten ausschließt, sind diese in Betracht zu ziehen. Die barocke Hinwendung zum viersinnigen Einzelwort der Schrift ist für den neobarocken Prediger die Hinwendung zum vieldeutigen Singulären des Daseins.<sup>250</sup>

Das Gegenteil des Ingeniums erblickt Tesauro in der *prudenza*, sinngemäß in der geistigen Prüderie, eine Geistestätigkeit, in der es streng und formal zugeht, und die er mit Ausdrücken

<sup>248</sup> Marino zit. nach Neumayr, Schriftpredigt, S. 136. Augustinus zit. nach Neumayr, S. 147 (Sperrdruck i. Orig.).

<sup>249</sup> Zit. nach Neumayr, Schriftpredigt, S. 147 (Sperrdruck i. Orig.).

<sup>250</sup> Deleuze, Falte, S. 71. Neumayr, Schriftpredigt, S. 148.

belegt wie *Verstandesmäßigkeit* als Gegenteil ingenüösen *Scharfblicks*, *Starrheit* im Gegensatz zu ingenüöser *Beweglichkeit*, Fokus auf *objektiver Wahrheit* anstelle auf dem Spiel der *Simulakren*. Der letztliche Zweck der Sprachspiele der *prudenza* liegt in der Nützlichkeit, während für den Prediger Affektion des Publikums im Vordergrund steht: „& doue [la prudenza] hà per fine la propria vtilità; [l'ingegno] ambisce l'ammirazione, & l'applauso de'popolari“. Ingenium und Unterhaltung sind für die Begriffsperson des Predigers kein Widerspruch. Im Applaus der Zuhörer nichts Verwerfliches zu erkennen, dergleichen mag sich in den Ohren biederer Gelehrter skandalös anhören, im katholischen Barock hingegen galt geistige Prüderie oder „Kaltsinnigkeit“, wie Herzog schreibt, als schwerwiegender Vorwurf, dass der Prediger nichts von seinem Handwerk verstehe. Sich abseits von allem Publikum mit Objektivität oder Eindeutigkeit auseinanderzusetzen, etwa in der Schriftauslegung sich primär mit dem Literalsinn zu beschäftigen, bringt Tesauo mit Professoren und nicht mit Predigern in Verbindung, also mit dem Geschäft einer anders zu konzipierenden Begriffsperson. Hingegen zielt die neobarocke Predigt nicht auf ein Überzeugen qua Verstand ab. In ihrem, vom Barock geerbten Drang zur Sinnlichkeit, der je ein Drang zur Verwirklichung ist, soll zur Aktualisierung affiziert werden, das heißt die anschauliche Sprache der Concetti affiziert, bei gelungener Predigt, den Hörer oder Leser, das Concetto performativ zu aktualisieren – ohne dass er dazu gezwungen wäre: „Verweile nur vor der Kanzel – miß dein Erlebnis aus!“, so Hausenstein.<sup>251</sup>

Das Ingenium ist dem Prediger mehr im vernehmenden Gehorsamen zu Eigen und faltet sich im sprechenden Gehorsamen in die *argutezza*, dem „spirito vitale delle morte pagine“, so Tesauo. Ingenüöse Metaphern bildet der Prediger in oder nach seinen Streifzügen durch die *selva*, die Zuhörer haben noch nichts von diesen angedachten Metaphern gehört, denn erst die *argutezza*, zu Deutsch der Scharfsinn oder die Schrillheit, macht das Ingenium des Predigers für den Predigthörer wahrnehmbar. In der professoral-wissenschaftlichen Beschäftigung mit Objektivität und Wahrheit mögen nicht weniger ingenüöse Gedanken zu Papier gebracht werden, vielleicht mit anderen Mitteln oder auf Sprachspiele referenziellen Sprechens gestützt, ohne *argutezza* werden diese Wortgebäude in ihrer Ansehnlichkeit allerdings eher grauen Zweckbauten gleichen. Das gehorsame Sprechen ist immer ein Sprechen im Anspruch ästhetischen Wohlgefallens, des geschliffenen Stils. Tesauo: „Questa è l'Argvtezza, Gran

---

<sup>251</sup> Tesauo, *Cannocchiale*, S. 55. Herzog, *Wohlredenheit*, S. 222. Neumayr, *Schriftpredigt*, S. 146. Hausenstein, *Geist des Barock*, S. 44.

Madre d'ogni ingegnoso Concetto: chiarissimo lume dell'Oratoria, e Poetica Elocutione [...]“.<sup>252</sup>

Gemäß Tesauro gelingt der Vortrag der Kanzelrede, ist ihre Sprache dem Publikum angemessen, wird ihm Neues gepredigt und werden ihm kunstvolle Überlegungen – entsprechend der vorgestellten Frage- oder Findekunst – zu Gehör gebracht. Den Zuhörer langweilt nicht, was begrifflich zur Aufführung gebracht wird: Im sprechenden Gehorsamen begeistert der neobarocke Prediger, indem er inspiriert und affiziert. Der Applaus, den er erntet, darf nicht mit zustimmendem Blöken einer sensationslüsternen Schäfchenherde verwechselt werden, der Prediger ist weder *showmaster* noch Demagoge, vielmehr soll der Zuhörer zu eigenem schöpferischen Denken angeregt werden, lebendig anverwandelt werden, ebenso in einem Aspekt seiner Person Hirte und Schaf zugleich zu sein. Die gelungene *argutezza* markiert das Moment des Faltens des vorgetragenen Concetto in Ohr und Herz des Predigthörers, neues Gehorsamen wird gestiftet. Einerseits im Vollenden der Predigt im performativen Nachvollzug des Gehörten, das heißt in der Umsetzung im Leben der Zuhörer; andererseits fließen, wie bereits angesprochen, die (Sprach)Handlungen der Zuhörer wiederum in das hörende Gehorsamen des Predigers ein. Neumayr schreibt: „Die sinnvolle *argutezza*, das geistvolle Diktum, die kunstvolle mit höchster Spannung geladene Konstruktion eines größeren Gedankenkomplexes – das zündete.“<sup>253</sup>

### iii. Die Metapher als dynamisierte Differenz

Die *metafora di opposizione* zählt als Bildung von Antithesen zu den am höchsten geschätzten rhetorischen Figuren im Barock. Die Metapher als Übertragung des einen in das andere erscheint zu nächst als gewöhnliches Falten von Gegensätzen. Noch, vor allem Falten, geht ein Riss durch die Welt: Dichotomien, schwarz oder weiß, ein Denken den Scharfsinn eines Buttermessers beweisend. Reinen Entgegensetzungen ist wenig Inspirationskraft zuzuschreiben, barock wie neobarock gilt es daher, die Antithetik zu dynamisieren. Es gilt, die Spannung zu erhöhen, indem Reihen von gegensätzlichen Sätzen gebildet werden; „gleichsam Satz in der Satz aufmarschieren lassen“, so Neumayr. Mit Deleuze gesprochen: Serien von Paradoxa, wie sie in *Logik des Sinns* ineinandergreifen. Oder Hausenstein:<sup>254</sup>

<sup>252</sup> Tesauro, *Cannocchiale*, S. 1. Baltasar Gracián, spanischer Gelehrter und Jesuit, der ebenfalls ein Werk über *Ingenium und agudeza* verfasste, bezeichnet den Concetto als dasjenige für das geistige Vermögen, was Schönheit für die Augen und Wohlklang für die Ohren sind (vgl. Neumayr, *Schriftpredigt*, S. 138).

<sup>253</sup> Neumayr, *Schriftpredigt*, S. 139 bzw. 137.

<sup>254</sup> Neumayr, *Schriftpredigt*, S. 142f.

„Barock ist Streit von These und Antithese, ist Verschlingung der einen durch die andere, Wiederkehr der andern in der einen, Vereinigung beider durch einen wunderbaren Schmelz, der dennoch nicht aufhört, die tiefe *Zwieheit* der barocken Pole spielen zu lassen [...].“<sup>255</sup>

Das *Theatrum mundi* ist nicht aus leblosem Stein errichtet, es versinnbildlicht das Sichereignen des Lebens. Gegensätze markieren auf seinen Brettern gegensätzliche Pole. „Dolor et voluptas, gaudium et luctus“, heißt es bei Nicolaus von Avancini, einem Jesuit des 17. Jahrhunderts aus dem Tiroler Nonstal; Trauerspiel und Lustspiel, zur Aufführung immer als „Mischspiel“ (Barner) kommend. In der *Vor-Ansprache zum Edlen Leser* im ersten Teil des opulenten Romans *Die Durchleuchtige Syrerinn Aramena* von Anton Ulrich von Braunschweig-Wolfenbüttel ist zu lesen: „Die Welt / ist eine Spiel-büne / da immer ein Traur- und Freud-gemischtes Schauspiel vorgestellt wird: nur daß / von zeit zu zeit / andere Personen auftreten.“ Der springende Punkt ist:<sup>256</sup>

„Es geht nicht um ein abstraktes, egalitäres Verhaltensmodell. Gerade die Vielfalt der möglichen Perspektiven und Sinngebungen macht den Reiz des *theatrum mundi* aus. Erst durch die Spielweise der Akteure und durch den Blickwinkel der einzelnen Zuschauer wird die Ganzheit des Welttheaters konstituiert.“<sup>257</sup>

Die Moderne verbindet mit diesem radikalen Perspektivismus eine Abgründigkeit, die dem Barock fremd ist. Unter allem Maskenspiel lauert für den barocken Menschen nicht, wie es in Büchners *Woyzeck* heißt, ein Abgrund; wie jeder Mensch einer sei, „es schwindelt einem, wenn man hinabsieht“; ein schwindelnder Abgrund der menschlichen Existenz, imstande, das *Mischspiel* in ein einziges Trauerspiel kippen zu lassen, imstande, den Akteur in seinem Spiel depressiv zu lähmen. Hintergründig für den barocken Mensch ist die Vergänglichkeit, der unausweichliche Tod als Schicksal allen Organischen. Aber selbst der Tod ist ihm nichts Endgültiges, „Tränen und Tod sind nicht nur Maximum des Irdischen, sondern schon Minimum der anderen Welt – Vorboten der Erlösung“, welche den Menschen jedoch nicht in den jenseitig vorgestellten Gefilden eines (Ideen)Himmels erwartet, sondern die sich in der schöpferischen Gegenwart vollzieht:<sup>258</sup>

<sup>255</sup> Hausenstein, *Geist des Barock*, S. 97 (kursiv d. Verf.).

<sup>256</sup> Avancini zit. nach Barner, *Barockrhetorik*, S. 88. Barner, *Barockrhetorik*, S. 109. Anton Ulrich von Braunschweig-Wolfenbüttel: *Die Durchleuchtige Syrerinn Aramena*. Der Erste Theil: Der erwehnten Freundschaft gewidmet, Nürnberg 1678, S. iif.

<sup>257</sup> Barner, *Barockrhetorik*, S. 105 (kursiv i. Orig.).

<sup>258</sup> Georg Büchner: *Woyzeck*. Nach den Handschriften neu hergestellt und komm. v. Henri Poschmann, Frankfurt a.M./Leipzig 1985, S. 81. Barner, *Barockrhetorik*, S. 111ff.

„Erst dann wird Barock erlebt, wenn alle seine Mittel in der Zwifältigkeit ihrer Funktion begriffen sind. [...] Keine Erscheinung, die nicht nach zwei Seiten ginge. Alles Kreuzweg. Jedes Phänomen schiene sich zu spalten – wäre es nicht so nachdrücklich eins.“<sup>259</sup>

Und als Einheit im metaphorischen Wort sind die gegensätzlichen Pole zugleich in sich gespalten, zwifältig, differenzierend: Jungfrau-Weib, Tod-Leben. Der Tod scheint das Theaterspiel beendet zu haben, die letzte Maske scheint gefallen – würde nicht barocke Zeugungskraft den Tod in neues Leben auferstehen lassen. „Barock: dies Wort bedeutet just die Kunst, die absolute Dualität der Dinge und Wirkungen einzufangen und loszulassen.“ Eine Kunst, deren Geist es einzufangen gilt, um sie neobarock zu verwirklichen. Den Glauben an das Leben zu verlieren heißt, den Glauben an die mögliche Auferstehung in der schöpferischen Gegenwart zu verlieren, eine schöpferische Gegenwart, die sich in metaphorisch-differenzierenden Sätzen aus Jungfrau-Weib oder Tod-Leben verwirklicht. Ein neobarocker Glaube aus dem Geist des Barock: „Paradox, dennoch wahr: der Tod ist dem Barock nur Hebel äußerster Lebendigkeit des Tatsächlichen.“ Selbst der Tod vermag den dionysischen barocken Drang zur Aktualität, „zur Verwirklichung in der Sache“, nicht zu hemmen. *Memento mori* meint im selben Atemzug: *Gedenke, dass du lebendig bist.*<sup>260</sup>

Das neobarocke Element des Predigers zeigt sich, ist sein Sprechen ein Sprechen in neuer Lust am perspektivischen Spiel. Kein lähmender Abgrund hindert ihn, im Bewusstsein der Vergänglichkeit neue Perspektiven auf das Leben zu entwickeln; sowie umgekehrt, im Gehorsamen das sich ereignende Leben als ein Erforschen der Vergänglichkeit zu begreifen, die sich ereignende Vergänglichkeit als ein Erforschen des Lebens. Im metaphorischen Sprechen wird permanent transzendiert, ohne aus der Welt in eine *Hinterwelt* zu geraten. Die neobarocke Immanenz transzendiert sich immerfort zu neuer Immanenz: „Was dem Diesseits des Barock angehörte, ja Diesseits ausmachen half, ist plötzlich unterschlagen und erscheint in den Spekulationen des Jenseits.“, schreibt Hausenstein.<sup>261</sup>

Im performativen Vollzug der möglichen Theaterrollen, das heißt im Durchlaufen verschiedenster Perspektiven im Lauf des Lebens, sind klare Antithesen nicht weiter aufrecht zu erhalten. Ein Prozess permanenter Faltungen ist angestoßen, indem nicht Satz *an* Satz oder Serie *hinter* Serie angereicht wird, gleichsam Lebensabschnitt hinter Lebensabschnitt, sondern indem unentwirrbare Spannungsknoten, Falten, die nicht geglättet werden können, gebildet werden, Sätzen *in* Sätzen, Serien *in* Serien. Im Bewusstsein dessen erreicht der Prediger, dass Trugbilder oder -begriffe aufsteigen, und dadurch Bilder oder Begriffe des

<sup>259</sup> Hausenstein, Geist des Barock, S. 80.

<sup>260</sup> Hausen, Geist des Barock, S. 41.

<sup>261</sup> Deleuze, Logik des Sinns, S. 215. Hausenstein, Geist des Barock, S. 81.

Ursprünglichen oder Eigentlichen fortgespült werden. Der Kern der russischen Puppe ist nicht mehr auffindbar. In jenem Moment, in welchem dies gelingt, ist eine Predigtmetapher im Vollsinn *weltbildend* geworden, neuer Grund oder eine neue Immanenzebene ist erschaffen.

Gerade das Unwissen um die Historizität, das Unwissen, *wie es eigentlich gewesen*, schafft neue Ebenen, um auf das bekannte Diktum des Historikers Leopold von Ranke anzuspielen, welches die kenntnisreiche Rekonstruktion, wie es sich in der Vergangenheit *wirklich* verhalten habe, zum Inhalt hat. Es kann nicht mehr ausgemacht werden, welche Komponenten der Sinnlichkeit zu neuer Sinnlichkeit metaphorisch zusammengetragen wurden, denn sobald vermeint wird, zwei Komponenten unterschieden zu haben, zeigen sich diese wieder in sich differenziert, aus einer Komponente werden Gegensätze expliziert, denen weitere Gegensätze impliziert sind usw. usf. Die Herkunft, *wie es eigentlich gewesen*, verschwindet im „Chaosmos“ nach Deleuze, „jedoch als positives und freudiges Ereignis, als *Zu-Grunde-Gehen*“.<sup>262</sup>

Dieser Gedanke lässt sich an den Ursprüngen des Concetto selbst verdeutlichen, der anfänglich synonym zu Capriccio verwendet wurde – doch was heißt Capriccio eigentlich? Darüber herrscht bis heute Unklarheit; je nach Deutung entweder *springende Ziege* oder *stacheliger Igelkopf*. Kein Unsinn sei damit ausgedrückt, sondern eine unentschiedene Bildsprache: Verdeutlicht der Ausdruck Capriccio entweder Gedankensprünge wie die Sätze einer Ziege (ital. *capra*) auf freiem Feld, oder die haarsträubende Gedankenführung aus dem Blickwinkel eines gestrengen Rationalisten, versinnbildlicht im Kopf (*capo*) mit stachelig aufgerichteten Haaren wie denen eines Igels (*riccio*)? Oder gar die springend-haarsträubenden Kapriolen nach einem unvermuteten Zusammentreffen von Ziege und Igel? Bildwelten werden zu neuen Bildwelten übertragen, jede Bildwelt birgt weitere Bildwelten in sich.<sup>263</sup>

In seinem weltbildenden Aspekt ist der Concetto einerseits an die Funktionsweise der Metapher gebunden, andererseits an das verbal aufgefasste Sein. – Erstem ist anzufügen, dass das Übertragen im metaphorischen Sprechen Sinn stiftet: Es ist *katachrestisch*, das heißt lexikalische Leerstellen werden im Vokabularium des Seins gefüllt. Sinn, wo vorher keiner war, oder wo alter Sinn nicht zwangsläufig aufgehoben, dafür homiletisch überboten werden soll – *es muss zünden*. Herkömmlicher Sinn kann überboten werden, werden im Übertragen Zusammenhänge aufgedeckt, die vorher nicht entdeckt worden waren. Jedoch im Vollsinn weltbildend wird das metaphorische Sprechen des Predigers im Schaffen neuer Sinnzusammenhänge. Im Concetto springt der Prediger in neue Verständnisbereiche, reißt die Zuhörer mit, affiziert sie. Er leitet den Zuhörer um, hinaus aus seiner gewohnten

<sup>262</sup> Deleuze, Logik des Sinns, S. 321 (kursiv i. Orig.). Zu Rankes Diktum vgl. Helmut Berding: Leopold von Ranke, in: Deutsche Historiker, hrsg. v. Hans-Ulrich Wehler, Göttingen 1973, S. 7 – 24, hier S. 13.

<sup>263</sup> Kanz, Capriccio, S. 41.

Denkumgebung, ohne – wie schon Cicero mahnt – ihn dabei in die Irre, hin zu neuem Unsinn, zu führen. Gelingt der *Concetto*, wird der Zuhörer auf dem neuen Terrain heimisch, die Fluchtlinie ist erfolgreich gezogen, er lässt sich nichtbegrifflich-affektiv im begrifflichen Milieu der neuen Immanenzebene nieder.<sup>264</sup>

„Im Vorgang des Sprungs liegt deshalb ein generierendes Element, das über die freigesetzten Assoziationen durch Analogiebildung [oder andere homiletische Figuren; d. Verf.] neue Sinnzusammenhänge stiftet.“<sup>265</sup>

Mit den *Concetti* werden Möglichkeiten zu Gedankensprüngen wahrgenommen, welche anderen Begriffspersonen verwehrt bleiben; im doppelten Sinn, entweder als Möglichkeiten zu Sprüngen, die etwa dem Gelehrten des Literalsinns nicht möglich sind, oder im Erkennen anderer *Concetti*, wo sie als solche von anderen nicht wahrgenommen werden; die Prediger gewahren sich gegenseitig.

Um nun zu Zweitem überzuleiten, das metaphorische Sprechen im *Concetto* ist *prädikativ*, das heißt Ereignisse freisetzend, und zwar im Wechselspiel von bildspendenden und bildempfangenden Wörtern. Zum Beispiel, „so daß ‚capra‘ als Bildspender prädikativ auf die eigentliche Bedeutung als Gedankensprung einwirkt“. Das vernehmende Gehorsamen wirkt prädikativ auf das Sprechende ein, was im ersten Schritt vernommen wurde, wird im zweiten als *Concetto* freigesetzt. Bildspenden ist das sich ereignende Sein, empfangend als Jungfrau, freisetzend als Weib, wobei jedes Freisetzen wiederum das Spendende faltet – wie die Welt mit der Geburt eines Kindes verändert wird.<sup>266</sup>

Mit Meister Eckhart und Deleuze gedacht: Diese Verhältnisbestimmungen werden selbstbezüglich bzw. selbstreferenziell. Analog zur Falte als *Zwiefalt* ist die Metapher des Predigers als eine in sich differenzierende Übertragung zu begreifen, ein Übertragen, das in hoher Geschwindigkeit in die Weite ausgreift und doch nicht vom Fleck kommt, wie der von Deleuze beschriebene *Akteur-Tänzer*, der alle Ereignisse durchläuft um zu sich selbst als ein anderer zurückzukehren. Oder wie Hausenstein schreibt:

„Eine Welt von Doppelgängern. Nicht genug, daß sie da sind: jeder geht nach der Richtung des anderen. Begegnen sie einander – und sie begegnen sich in jeder Minute –, dann tanzen sie zusammen, so schnell, daß sie nicht mehr zu erkennen sind.“<sup>267</sup>

<sup>264</sup> Marcus Tullius Cicero: *De oratore*. Über den Redner (Lateinisch/Deutsch). Übers. u. hrsg. v. Harald Merklin, Ditzingen 2016, S. 545/547 (III, 160).

<sup>265</sup> Kanz, *Capriccio*, S. 215.

<sup>266</sup> Kanz, *Capriccio*, S. 41.

<sup>267</sup> Hausenstein, *Geist des Barock*, S. 80.

Metaphorisch sprechen heißt, vom selben als etwas anderem zu sprechen; mit sich selbst als Doppelgänger tanzen. Dem neobarocken Prediger geht es nie um sich selbst, immer um das Sein in seiner Vielfalt, und dennoch erforscht er darin sich selbst. Oder um noch einmal auf Arcimboldo zurückzukommen (dessen Gemälde von seinen Zeitgenossen als *Capricci* bezeichnet worden sind): Seine Serien zu den vier Jahreszeiten bzw. Elementen zeigen Dinge, „als das dargestellt, was sie sind, aber sie sind gleichzeitig etwas anderes“, schreibt Kanz. Und mit Hausenstein lässt sich kommentieren: „Im übrigen: wir sind auf dem Boden des Barock. Dies bedeutet, daß ein Gegenteil das andere nicht ausschließt – daß ein Ding schwarz und weiß zugleich ist.“<sup>268</sup>

Vom selben als etwas anderem, von der Sprache als Bild, vom Hörbaren als Sichtbarem sprechen. Sich gehorsamend ein Bild des Denkens verleihen ist bereits Zwiefalt, selbstreferenziell und dadurch sich differenzierende Metapher. Nicht: Das Übertragen *bebildert* die Sprache. Sondern: Die Metapher *bildet* sie. Auf den Zusammenhang von Bild und Sprache in der Metapher – dem übertragenen, dem bildlichen Sprechen – hat bereits Aristoteles hingewiesen. Ihm ist die Metapher als nicht alleinig wörtliches Phänomen auf sprachlicher Ebene immer schon ein abgeleitetes, ein im Vollsinn konzeptuelles Phänomen. Die Metapher ist jener Begriff, oder jene Begriffskomponente des Gehorsamens, in dem der Prediger die vernommene Welt *anders* zur Sprache bringt. Womit nicht referenzielles Sprechen bestritten oder die Beschäftigung mit dem Literalsinn verurteilt wird. Im Sinne Tesaurus kann festgehalten werden, dass für den Prediger solcherart Sprechen schlichtweg unbrauchbar ist.<sup>269</sup>

Im *Concetto* zeigt sich das gehorsame Sprechen als metaphorisches, somit als differenzielles. Der Prediger bezieht sich auf nichts, das heißt er beruft sich auf keine *Autorität*, sondern bringt Disparates zueinander, lediglich *autoritativ* ermöglicht vom sichereignenden Sein, um Vielfalt oder Fluchtlinien freizusetzen. Er bezieht sich auf nichts, umschreibt damit nichts auf blumige Weise; er verkleidet mit seinem Sprechen nichts; hinter den Faltungen ist nichts Eigentliches oder Wesentliches zu entdecken, kein letztgültiger *Kern* der Sache. Hebt er an zu sprechen, *bebildert* er das *Eventum tantum* als *Objekt X* nicht, es fehlt immerdar auf der neobarocken Kanzel. Er spricht in niemandes Namen, weder im Namen des *Eventum tantum* noch im Namen der Vielfalt, denn sein Sprechen ist selbst präzisierend oder sichereignend und in seiner metaphorischen Struktur Mehrdeutigkeiten hervorbringend. Das gehorsame Sprechen ist metaphorisches Sprechen, weil anderes, zum Beispiel die Referenz auf etwas, sein Sprechen in

<sup>268</sup> Kanz, *Capriccio*, S. 212f. Hausenstein, *Geist des Barock*, S. 66.

<sup>269</sup> Aristoteles, *Rhetorik*, 1410b. Kanz, *Capriccio*, S. 40. Neumayr, *Schriftpredigt*, S. 146.

hierarchische Verhältnisse bringen würde. Es ist der Verzicht auf sprachliche Herrschsucht. Es affiziert zu neuen Immanenzebenen, zwingt aber nicht.

### c. Prophetisches Sprechen

#### i. Armut

Mit Armut lässt sich spezifizieren, was mit der Falte Jungfräulichkeit-Weiblichkeit bereits angesprochen wurde. Anders gesagt, wäre in der Konzeption von Prediger und Gehorsamen mit der Armut als Komponente begonnen worden, so wären Jungfräulichkeit und Weiblichkeit zwei in der Armut inbegriffene Komponenten der Begriffsperson definiert worden.

Mit der Jungfräulichkeit ist ein negatives Moment angesprochen, nämlich das Absehen von äußeren Vorstellungsbildern, Repräsentationen gesellschaftlicher Strukturen im eigenen Bewusstsein, bzw. allgemein gesprochen von nominal-ontologischen Denkfiguren. Mit der Weiblichkeit hingegen das fruchtbare, Concetti hervorbringende Wirken im Sinne einer verbalen Ontosophie. Zuerst absehen, identifizieren, dann wirken wollen. Entscheidend dabei ist, im negativen Moment der Jungfräulichkeit soll die Wirklichkeit von Funktionszusammenhängen und Absolutheitsansprüchen nicht bestritten werden, vielmehr soll die Komponenten der Jungfräulichkeit ausdrücken, dass der Prediger in ihnen nichts *Zwingendes* mehr sieht. Mehr noch, im Sinne Eckharts, um weiblich-hervorbringend wirken zu können, gilt es, selbst die Strukturen der Hörigkeit zu bejahen. Sichereignen heißt, Wirken und Einwirken, im Geschehen vollzieht sich ein Wechselspiel von Kräften. Bei Eckhart heißt es: „Ich tu’s gerne! Seht, da würde Kampf zur Lust; denn, was der Mensch mit großer Anstrengung erkämpfen muß, das wird ihm zur Herzensfreude, und dann (erst) wird es fruchtbringend.“ Daher noch zwei Spezifikationen der Weiblichkeit: *Leiden* und *Standhaftigkeit*.<sup>270</sup>

Im sichereignenden Leben dieses Wechselspiel der Kräfte erforschen, im Bewusstsein dieses Wechselspiels das darunter leidende Leben erforschen, aus dem Leiden neue Perspektiven auf das Schöpferische, aus dem Schöpferischen neue Perspektiven auf das Leiden entdecken, „die Gesundheit und die Krankheit so zu leben, daß die Gesundheit eine lebendige Perspektive auf die Krankheit und die Krankheit eine lebendige Perspektive auf die Gesundheit ist“, schreibt Deleuze in Bezugnahme auf Nietzsche. Ontosophisch zu denken heißt, Pein und Leiden als Teil des sichereignenden Lebens anzuerkennen.

Zugleich muss beschrieben werden, was mit *Leiden* in verbaler Hinsicht gemeint ist. Im ersten Denkreflex sollte nicht an Brutalität gedacht werden. Emile Bréhier schreibt zur stoischen Grammatik: „Sobald das Skalpell ins Fleisch schneidet, erzeugt der erste Körper auf

---

<sup>270</sup> Eckehart, Predigten, S. 288.

dem zweiten nicht eine neue Eigenschaft, sondern ein neues Attribut, jenes, zerschnitten zu sein.“ Stoisch inspiriert meint verbales Leiden nicht, es in erster Linie unter dem Aspekt des Schmerzes als Eigenschaft, als Adjektiv, zu begreifen, sondern das Leiden als etwas Attribuierendes, als präzisierend und Ereignisse freisetzend, in dieser Grammatik anstelle eines Adjektivs ausgedrückt im Verb. Die *Leideform* des Verbes zeigt sich in der passiven Konjugation: Etwas geschieht mit ihm, ohne sein aktives Zutun wird es mit etwas anderem verbunden oder konjugiert.<sup>271</sup>

Messers Schneide oder das zeitliche, soziale, wirtschaftliche oder politische Umfeld, in welches jeder Mensch *eingebunden* ist: Sobald sich ein Schnitt auf dem Fleisch ereignete, die Bindungen der angesprochenen Eingebundenheit in den Menschen einschneiden (man spricht nicht umsonst von einschneidenden Erlebnissen), ist eine Wunde hinterlassen, und zwar eine Wunde als Zeichen des Sichereignens, das heißt als wirklich gewordenes Zeichen des *Eventum tantum*. Die Wunde am Körper, so Deleuze, sei als Ereignis zu begreifen. Was sich nun nach Eckhart in der Lebensanstrengung erkämpft zeigt, geht mit dem Übungsfleiß – *l'exercitio* – des Predigers einher. Denn keinesfalls sollte das *po(i)etische* Bilden von Metaphern mit geruhsamem Sinnieren in der Studierstube verwechselt werden. Die Predigt nimmt seinen Sitz im Leben, und Gehorsamen heißt, sich in das Leben hinein zu begeben und eingekerkertem Leben predigend Fluchtlinien zu ziehen, wobei die „Schnellkraft des Sprungs“ im metaphorischen Sprechen „intellektuelle Risikobereitschaft“ voraussetzt, so Kanz. Ein allzu *kapriziöses* Sprachbild, und der Prediger stürzt ab, gleich einer Ziege nach fehlgegangenen Sätzen in felsigem Gelände. In Anbetracht dieser Möglichkeit muss sich der Prediger bewähren, *constantia*, also Standhaftigkeit, beweisen, um mit Justus Lipsius zu sprechen, dessen Werk *De constantia* maßgeblich das stoisch inspirierte Denken im frühneuzeitlichen Europa beeinflusste. Verbal gesprochen ist die Standhaftigkeit jene Tugend des geübten Lebensgrundes, in der sich der Prediger im Rollenspiel bewährt, sei es im Bild seiner selbstverliehenen Züge oder in jenen Zügen, welche er erleidet.<sup>272</sup>

Daher die Bedeutung der Übung – der fruchtbar-hervorbringenden Weiblichkeit – als Tugend des neobarocken Predigers, welche eingedenk der Möglichkeiten des Absturzes oder des Scheiterns der Predigt vom gehorsamen Bejahen des Sichereignens nicht abrückt. Die Übung erschöpft sich nicht im Rasonieren, sie ist performativ: Mit Eckhart ist ein in Tugend geübter

<sup>271</sup> Deleuze, *Logik des Sinns*, S. 215 bzw. 186f. Bréhier zit. nach Deleuze, *Logik des Sinns*, S. 20; nach Bréhier unterscheiden die Stoiker zwischen der Ebene der Tatsachen: Körper und ihre Eigenschaften, und der Ebene der Kräfte: das Schneiden als Ereignis (vgl. ebd.).

<sup>272</sup> Kanz, *Capriccio*, S. 214. Vgl. Justus Lipsius: *De Constantia. Von der Standhaftigkeit* (Lateinisch - Deutsch). Übers., komm. u. mit einem Nachw. v. Florian Neumann, Mainz 1998.

Intellekt „wohlgeübter Leib“ zu nennen. Dieses Üben, welches sich vom Leiden nicht trennen lässt, findet seine Allegorie im menschengewordenen Gott:<sup>273</sup>

„Dafür finden wir ein Zeugnis in Christo: von Anbeginn an, da Gott Mensch und der Mensch Gott ward, fing er an, für unsere Seligkeit zu wirken bis an das Ende, da er starb am Kreuze. Kein Glied war an seinem Leibe, das nicht besondere Tugend geübt hätte.“<sup>274</sup>

Jede Wunde des Leibes Christi als Zeichen eines Ereignisses (und damit, christlich gesprochen, möglicher Bezugspunkt der Spiritualität bzw. der Passionsfrömmigkeit). Insofern ist der neobarocke Prediger christlich, weil in dieser religiösen Rückbindung an das Sein als *Eventum tantum* die Weigerung liegt, Risse oder Trennungen in das Sein einzufügen. Das Leben als *Kreuzweg*: Die Weigerung, Virtualität und Aktualität zu trennen, spiegelt sich in der christlichen Weigerung, Himmel und Erde zu trennen, mit dem Kreuz als Zeichen der Verbindung – oder barockkatholischen Faltung – beider Bereiche; und zugleich, so Ganne, das Kreuz als „Zeichen der ‚neuen Schöpfung‘“. Eine neue Schöpfung, die nach Deleuze die Spannung von Disparatem bzw. die faltende Konjunktion von Verschiedenem bedarf: Der *gelitten habende und auferstandene Gott* als weltbildend freigesetztes Ereignis, als Gegenverwirklichung zur bestehenden Wirklichkeit.<sup>275</sup>

In der Komponente der Weiblichkeit sind also das Leiden und die Standhaftigkeit in der Übung inbegriffen, wie sich Jungfräulichkeit und Weiblichkeit in dem inbegriffen zeigt, was sich mit Pierre Ganne als *Armut* beschreiben lässt; für ihn Sinnbild des angesprochenen schöpferischen Vermögens. Mit der Jungfräulichkeit für sich ist eine Unempfänglichkeit gegenüber nominal-ontologischem Denken aufgezeigt, deren Akzent mehr auf dem Intellekt liegt. Im Armen kommt nun der performative Aspekt dieser Unempfänglichkeit stärker zum Tragen. Als Armut wird nun jene Komponente des Predigers als Begriffsperson beschrieben, welche sich unempfänglich oder unempfindlich – ohne sich gegen Wunden immunisieren zu wollen, das heißt sie wegerklären zu wollen – zeigt für Ideen des Nominalen, als Armer jedoch sieht er in ihnen nicht nur etwas intellektuell nicht Zwingendes, vielmehr wird dieses Absehen vom Nominalen im Armen performativ. Die performative Bejahung des Sichereignens meint, auch im Leiden schöpferisch zu wirken, sich von ihm nicht lähmen zu lassen. Armut meint daher, im konkreten Lebensvollzug Jungfrau und Weib zugleich zu sein – in der Armut des Predigers liegt die schöpferische Fülle seines wohlgeübten Leibes.

---

<sup>273</sup> Eckehart, Predigten, S. 288.

<sup>274</sup> Eckehart, Predigten, S. 289.

<sup>275</sup> Ganne, Prophetie, S. 48 bzw. S. 50.

Doch welches Disparate faltet der Arme im Gehorsamen? Die Wirklichkeit mit der Möglichkeit. Der Prediger als Armer ist performative Gegenverwirklichung, was in der *prophetischen* Komponente seines Gehorsamens, genauer, seines metaphorischen Sprechens beschrieben wird. Diese prophetische Armut ist in einem ersten Gedankenschritt eine Armut an nominalem Sein. Der Arme negiert die *Imagos*, versucht, sich aus den Funktionszusammenhängen imitierender Hörigkeit hinauszubewegen und steht daher ohne den Schutz einer Institution da. Er ist *po(i)etischer* Baumeister in eigener Verantwortung: „Ein Dichter, der Baumeister ist, wird von dem vegetativen Drang bewegt, seine Art von Leben, die Verfassung seiner Epoche auszusagen.“, beschreibt Hausenstein den barocken Dichter. Und der neobarocke Prediger als Dichter und Baumeister? Sein vegetativer Drang besteht darin, sein neobarockes Verständnis des Seins als Ereignis auszusagen, um weitere Ereignisse freizusetzen – quasi als *Prädikant* zu *prädisieren*. Einem Drang, dem er ungeachtet möglicher Repressalien folgt. Oder Herzog, der den Prediger als jemanden bezeichnet, „der von höherem Gehorsam stets sich leiten läßt, der durch nichts, durch keine und nicht die schlimmsten Repressalien einer finster waltenden Orthodoxie sich ängstigen läßt“.<sup>276</sup>

Erneut ist zu betonen, dass darunter ein *Gehorsamen* zu verstehen ist, welches vom geheiligten Leben *in allen Kreaturen* seinen Ausgang nimmt. Von der Frohbotschaft, die barock wie neobarock nicht verwechselt werden darf mit einer institutionell vorgegebenen Botschaft im Sinne von dogmatischen Glaubensinhalten, an denen das Leben zu messen ist. Ein Gehorsamen, das von *Gottesfurcht* erfüllt ist; keine Furcht vor einem himmlischen Übervater, sondern eine Sorge, nicht genug zu lieben, nicht genug zu bejahren. Somit eine Gottesfurcht, die den Prediger in Anbetracht des in Funktionszusammenhängen gefangenen Lebens überkommt. Diese Gottesfurcht spricht aus seinem Predigen, diese Sorge um die Frohbotschaft ist seine *Art zu leben*.

Mit Pierre Ganne gedacht ist zu sagen, dass das in Hörigkeitsverhältnissen gefangene Leben geradezu an das *Verbum* appelliert, sich zu inkarnieren. In anderen Worten, das unter Absolutheitsansprüchen stöhnende Leben, schreit geradezu nach neuen Möglichkeiten des Lebens. Das gefangene Leben ist ein Appell an den Glauben des Predigers, seine Concetti als prophetische Concetti zu formulieren. „Und so erscheinen im Herzen der prophetischen Botschaft die außergewöhnlichen Gestalten: des Kindes, des leidenden Gottesknechts, des Menschensohnes.“, schreibt Ganne. Prophetische Concetti als Begriffe in der *Schwebe*

---

<sup>276</sup> Hausenstein, Geist des Barock, S. 74. Herzog, Wohlredenheit, S. 184.

zwischen Virtualität und Aktualität. Doch dazu später mehr, vorher soll noch die Armut genauer gefasst werden.<sup>277</sup>

Im Tempel oder im Haus bei Maria und Martha; höbe an diesem oder jenem Ort Jesus zu sprechen an, wäre zu vernehmen: „Die Seligkeit tat ihren Mund der Weisheit auf und sprach: ‚Selig sind die Armen im Geiste, das Himmelreich ist ihrer‘ (Matth. 5,3).“, wie die Eröffnung von Eckharts Predigt *Beati pauperes spiritu* lautet. Dort fasst er wegweisende Gedanken für das Verständnis der verbalen Armut – die nicht als äußerliche oder materielle Armut falsch zu verstehen ist: „Das ist ein armer Mensch, der nichts *will* und nichts *weiß* und nichts *hat*.“ Das heißt, er will, weiß und hat nichts im Modus der eingangs mit Augustinus beschriebenen Vorstellungsbilder bzw. Repräsentationen. Der Arme entzieht sich dem, was eine Institution oder ein *Götze*, was einer Zeit als gebotenen Willen erachtet, komme es wie es wolle unter den Auspizien des Politischen oder Göttlichen daher:<sup>278</sup>

„Solange ihr den *Willen* habt, den Willen Gottes zu erfüllen, und Verlangen, habt nach der Ewigkeit und nach Gott, solange seid ihr nicht richtig arm. Denn nur das ist ein armer Mensch, der *nichts* will und *nichts* begehrt.“<sup>279</sup>

Das Begehren, den *göttlichen Willen* zu erfüllen, der sich als Wille eines „bloß idealen“, das heißt *vorgestellten* Gottes zeigt, wie Ganne schreibt, vermengt sich, mit Augustinus gesprochen, dergestalt mit dem eigenen Geist, dass der Mensch glaubt, im Erfüllen diesen Willens seine Person zu verwirklichen, darüber jedoch vergisst, dass er sich damit selbst völlig preisgegeben hat. Er ist sich selbst weggenommen, und zwar dergestalt, dass er vom Willen eines anderen *besessen* wird, nicht mehr über sich verfügt, sei es in Form der Hörigkeit gegenüber einem Gott oder einer Ideologie. „Aber Besitz tötet das Leben. Der Reiche macht sich die andern zu Knechten und entfremdet sie, wie er sich selber Gütern verknechtet und dadurch sich selber entfremdet.“, lässt sich mit Ganne kommentieren, versteht man als Reichen den nicht notwendigerweise konkret ansprechbaren *Besitzer* von Verfügungsgewalt, zum Beispiel im Sinne eines gesellschaftlichen Imperativs; oder eben den konkreten Auslegern von dergleichen Imperativen, jene Ausleger der göttlichen oder ideologischen Vorstellungsbilder, die hörige Folgsamkeit einfordern.<sup>280</sup>

Der Gehorsam als Hörigkeit hört auf, als solcher wahrgenommen zu werden, will der Gehorchende, was sein Vorstellungsbild, das er von Gott, einer Idee etc. pflegt, von ihm will,

<sup>277</sup> Ganne, Prophetie, S. 48. Zu *Kind, leidendem Gottesknecht und Menschensohn* vgl. darüber hinaus Jes. 9,5, Jes. 52,13 – 53,12 bzw. Dan. 7,13 – 15.

<sup>278</sup> Eckehart, Predigten, S. 303 (kursiv i. Orig.).

<sup>279</sup> Eckehart, Predigten, S. 304 (kursiv i. Orig.).

<sup>280</sup> Ganne, Prophetie, S. 79 bzw. S. 11.

ohne darin einen Unterschied zu erkennen. Gehorsam als Folgeleisten zu verstehen bedeutet letztlich, ihn als nachahmende Performativität zu verstehen. Mehr noch, eine Art unerkanntes Hinzugefügtes entsteht im menschlichen Bewusstsein, wird das Hinzugefügte nicht mehr als Hinzugefügtes erkannt, sondern für einen gleichsam *natürlichen* oder persönlichen Teil des eigenen Denkens gehalten, dem man hörig ist, ohne darum zu wissen, gekennzeichnet durch das Unvermögen, über die Möglichkeiten der eigenen bestehenden Wirklichkeit hinaus zu denken oder handeln: Wird im *Theatrum mundi* nur entlang jener Möglichkeiten gespielt, die die Regieanweisungen vorsehen, jedoch ohne im Spielen sich bewusst zu sein, dass überhaupt Regieanweisungen vorgegeben sind, weil man sein Spielen danach richtet, was man als die natürliche oder wesentlichen Charakteristika seiner eigenen Rolle hält. Vielleicht sogar aus – unbewusster – Angst vor dem Abgrund des freien Spiels mit den Möglichkeiten, wie sich mit Kierkegaard anfügen lässt. Eine Angst, die im Lebensvollzug dazu motiviert, gütlich sich mit den Regieanweisungen, mit den vorgegebenen Möglichkeiten oder den aktuell gegebenen Funktionszusammenhängen abzufinden.<sup>281</sup>

Wie verbales Leiden nicht vorschnell mit Schmerz verwechselt werden soll, so die verbale Armut nicht mit dem *Elend*, das Dasein unter materiell prekären Bedingungen fristen zu müssen. Armut, nicht Elend, ereignet sich in der Begriffsperson des Predigers, der als solcher nicht zwangsläufig Angehöriger einer sozialen Schicht sein muss, welche über die Eigenschaft des Mangels an Güterbesitz definiert wird. Vielmehr ist unter Armut jene Komponente der Begriffsperson zu verstehen, mit der dem Elend Fluchtlinien aufgezeigt werden. Ein Elend, welches ebenso als Elend des Bewusstseins verstanden werden kann, darin bestehend, nicht um die Hörigkeitsverhältnisse zu wissen, in denen man sich befindet. Eine dergestalt verstandene Armut entsteht diesen Verhältnissen nicht bloß in Gedanken. Ganne schreibt:<sup>282</sup>

„Denn wirklich: wenn der Arme, statt sich selbst zu bestimmen, sich passiv von andern, seien sie noch so genial, definieren lässt, so bleibt er mitsamt den Reichen, die ihn festlegen, der Gefangene einer gleichen Ideologie.“<sup>283</sup>

Der Arme verweigert sich, als lenksames Werkzeug in den Händen einer Ideologie zu fungieren, gleich einem „leiblich und seelisch Ergebene[m]“. Nicht nur gedanklich zu erfassen, dass an Ideologien und dergleichen mehr nichts Zwingendes ist, sondern darüber hinaus meint verweigern, sich performativ zu verweigern. Der Arme „ist für die gängige Welt der große Verdächtige, er hemmt ihren ewigen Umgang“, mit anderen Worten, er hemmt den

<sup>281</sup> Søren Kierkegaard: Der Begriff Angst, Stuttgart 2012, S. 72.

<sup>282</sup> Ganne, Prophetie, S. 15ff bzw. S. 20f.

<sup>283</sup> Ganne, Prophetie, S. 79f.

reibungslosen Lauf gesellschaftlicher Funktionszusammenhänge, er ist das widerständige Moment im „Beherrschungsprojekt“ nach nominal-ontologischen Rahmenbedingungen.<sup>284</sup>

Diese Verweigerungshaltung gegenüber einer nominal-ontologisch geordneten Welt besteht in erster Linie darin, dass der Prediger sich arm an Verfügungsgewalt über die Welt zeigt. Sein Sprechen verhält sich nicht referenziell zu ihr; es ist ungeeignet, etwas zu befehlen; es ist keine Psychotechnik, mit welcher das Verhalten der Menschen gesteuert werden soll. Wie Hausenstein schreibt, der Predigthörer ist dazu eingeladen, sein Erlebnis selbst auszumessen. Diese Armut konterkariert der Prediger mit seiner weiblich-hervorbringenden Fülle, eine Fülle „im Blick auf Hoffnung und Zukunft“.<sup>285</sup>

„Die Hoffnung der Armen spricht eine ganz andere Sprache. Sie kümmert sich nicht um das Morgen, sondern gilt für heute, für das ‚Heute Gottes‘. Sie verkündet nicht vor allem das Ende eines Unglücks, sondern verheißt immer einen Anfang [...]. Diese Hoffnung ist sogar der unbedingte Anfang, der Anfang der schlechthinigen Zukunft, das Angeld der ‚neuen Schöpfung‘.“<sup>286</sup>

Was umgelegt auf den neobarocken Prediger bedeutet, seine an Verfügungsgewalt arme Sprache verheißt die Fülle der Möglichkeiten des Sichereignens, genauer, die Möglichkeiten des Kommenden. Die Komponente der Weiblichkeit in der Begriffsperson ist mit den Möglichkeiten in guter Hoffnung, Möglichkeiten, die als mögliche Fluchtlinien vorher ersonnen worden sind. Die Zukunft, so Ganne, habe keinen anderen Inhalt als den, mit dem sie der Mensch selbst füllt. Anders gesagt, keinen anderen Inhalt als jenen, der aus der Verwirklichung von Möglichkeiten hervorgebracht wird. Und damit dieses Gestalten der Zukunft im Gehorsamen vor sich geht, und nicht in Vorherbestimmung durch Hörigkeit, ist die Hoffnung auf eine angesprochene neue Schöpfung an das Sichereignen und die sich im Sichereignen offenbarenden Möglichkeiten geknüpft, wie sie der Arme als neobarocker Prediger in prophetischen Concetti zum Ausdruck bringt.<sup>287</sup>

Im Gehorsamen ist der Arme den nominal-ontologischen Anforderungen und Antworten nicht dergestalt hörig, dass er seine Hoffnung auf das Kommende von ihnen abhängig macht. Im Gegenteil, er ist gehorsam gegenüber seinen eigenen Antworten, die der Mensch als Reicher nicht hören will: „Der Reiche ist der Mensch der Ent-Schöpfung, die auf den Tod zugeht“. Er ist sozusagen eine Art Begriffsperson der Hörigkeit auf der Immanenzebene nominalen Seins, habend eine Vielheit an Besitz ohne Fülle.<sup>288</sup>

<sup>284</sup> Ganne, Prophetie, S. 80 bzw. S. 99.

<sup>285</sup> Ganne, Prophetie, S. 10f.

<sup>286</sup> Ganne, Propheite, S. 79.

<sup>287</sup> Ganne, Prophetie, S. 78f.

<sup>288</sup> Ganne, Prophetie, S. 98.

„Der Arme weiß, daß er seine Antwort schaffen und deren ganze Verantwortung übernehmen muß. Der Reiche weigert sich zu schaffen, er möchte seine Entscheidung fertiggekocht erhalten, weil sein geheimer Herzenswunsch dahin geht, seiner eigenen Freiheit ledig zu werden; sie erscheint als etwas Gefährliches, da sie auf kein endgültiges Haben rückführbar ist.“<sup>289</sup>

Nicht umsonst erachtet Tesauro den Literalsinn als unbrauchbar für die Metapher. Ausgedrückt in den Worten Gannes, der Arme weiß, dass der „Buchstabe tötet“, und zwar tötet er die Fülle ab, indem er buchstäblich die Möglichkeiten einschränkt auf die eindimensionalen Möglichkeiten der sprachlichen Verfügungsgewalt über die Welt. Ein Sinn für das Wort anstelle vier Spielarten des Sinns; ein Sinn für den Menschen als Patentrezept seiner Lebensführung oder der gesellschaftlichen Gestaltung; ein Sinn, innerhalb der durch einen Absolutheitsanspruch vorgegebenen Möglichkeiten. Was den Reichen schreckt, ist der Umstand, dass sein höriges, referenzielles Sprechen die Welt in ihrem Sichereignen nicht in seinen Besitz bringen wird; dass er den Armen nicht unter Kontrolle wird bringen können. Während der Arme den Überschuss bejaht und die schöpferische Lust am Spiel der Perspektiven pflegt, entdeckt der Reiche, dass sich in diesem Spiel das Sein seinen Rezepten entzieht. Was ihn nur noch hungriger macht nach fertiggekochten Entscheidungen; er sich in Zusammenhänge sattmachender Hörigkeit flüchtet, die ihm verkleidet als nominal-ontologisches Gehorchen eine Labsal sind. Hingegen ist der Arme Figur der bejahenden Standhaftigkeit im *Theatrum mundi*. Mit Ganne lässt sich abschließend festhalten:<sup>290</sup>

„Der Arme ist der je anhebende Mensch, der meint, man könne und müsse immer anfangen und wiederanfangen, weil die Einsätze im Roulettespiel nicht abgeschlossen sind *und das letzte Wort nie gefallen ist*. Er weiß, daß die absolute Zukunft [d.h. die Ewigkeit des Sichereignens; d. Verf.] immer offen bleibt. Er gibt nicht auf, sondern bleibt und hält durch.“<sup>291</sup>

## ii. Das Salz der Erde

Ihr „Nein zu allen götzendienerischen Anmaßungen“, welche das Leben ideologisch bestimmen wollen, macht die Armen zum „Salz der Erde“, greift Ganne Mt. 5,13 auf. Sie verhindern, dass der Geschmack des Lebens fad wird, verhindern, dass dieser „in den brillanten Spielen der abstrakten Intelligenz zu vermodern“ beginnt. Ihre Anwesenheit in der Geschichte, ihr prophetisches Potential, mag unscheinbar sein, „so wenig bemerkbar wie das Salz in der Suppe“, doch darum nicht weniger entscheidend, denn „wären sie im Herzen der Welt nicht

<sup>289</sup> Ganne, Propheite, S. 98.

<sup>290</sup> Ganne, Prophetie, S. 98.

<sup>291</sup> Ganne, Prophetie, S. 97 (kursiv d. Verf.).

gegenwärtig, so stürbe diese vor Verwesung und Kälte“. Das Fehlen des Salzes schmeckt die Zunge erst, findet sich kein Körnchen mehr in der Suppe.<sup>292</sup>

Der Arme ist *ontosophisches* Salz – anfügend den etymologischen Hinweis, dass *σοφία* oder *Weisheit* sich im Lateinischen vom *Geschmack* herleitet: *Sapientia* von *sapere*, das neben *verständlich, klug* oder *einsichtig sein* eben auch *(ab)schmecken, kosten* oder *Geschmack haben* bedeuten kann. Der Weise findet sich einsichtig in der Welt zurecht, unter anderem dergestalt, dass er Geschmack an ihr findet – oder eben schmeckt und erkennt, was in ihr fehlt. So haben auch die barocken Prediger als Küchenmeister der Weisheit zum Salz gegriffen, um das göttliche Mahl für ihre Zuhörer anzurichten. Doch damit ist die kulinarische Bildsprache des Barock noch nicht erschöpft. Auch in der Homiletik des 17. und 18. Jahrhunderts war das „*Saltz der Erden*“ ein Ehrentitel für den Prediger. Diese Verbindung ist nicht zufällig, vielmehr findet sich die Verbindung von *Predigt und Prophetie* bereits im Neuen Testament, wie in der christlich-jüdischen Überlieferung *Armut und Prophetie* nicht voneinander zu trennen sind.<sup>293</sup>

Etwa in den Paulusbriefen verweisen predigendes und prophetisches Sprechen aufeinander; die paulinische Vorstellung wurzelt wiederum darin, dass bereits die Verkündigungen von Johannes dem Täufer als prophetische Predigten aufgefasst worden sind. Den barocken Homiletikern galt der Täufer als „Ertz-Vatter aller Prediger“. Prediger oder Prophet, beide wurden angesehen als Boten des göttlichen Wortes, eine Bestimmung, die noch für die barocken Prediger gebraucht wird, werden sie als Engel mit himmlischen Mitteilungen im Gepäck bezeichnet (von *ἄγγελος*, zu Deutsch *Bote*).<sup>294</sup>

Was faltet Armut und Predigt bzw. Prophetie ineinander? Was barock die Zwiefalt des Predigers zwischen Himmel und Erde ist, ist neobarock seine Stellung zwischen Virtualität und Aktualität, seine letztlich nicht zu verortende Position an der Schnittstelle im Inzwischen. Weder Professor, der – im Literalsinn – denkt, aber nicht handelt, noch höriger Apostel, welcher zwar handelt, aber mit leerem, oder höchstens mit einem durch vorgefertigte Ideen ausgestaffierten Kopf denkt, seien sie wissenschaftlich, religiös oder politisch. Es ist die homiletische Falte zwischen Zeitlichkeit und Ewigkeit, zwischen Denken und Tat, die den neobarocken Prediger ausmacht, in der Intelligibles und Materielles nicht mehr unterscheidbar bzw. in ständiger *Schwebe*, im Oszillieren begriffen ist. Solcherlei Sprechen ist das prophetische Sprechen des Predigers.

<sup>292</sup> Ganne, *Prophetie*, S. 51 bzw. S. 95f.

<sup>293</sup> Herzog, *Wohlrredenheit* S. 124f (kursiv i. Orig.). Ganne, *Prophetie*, S. 70. Vgl. den Eintrag zu *sapio* in Stowasser, S. 454. Ähnliche Verbindungen zwischen Sprache und Essen, Philosophie und Geschmack zieht auch Deleuze (vgl. Deleuze, *Logik des Sinns*, S. 43ff).

<sup>294</sup> Herzog, *Wohlrredenheit*, S. 179. Müller, *Prophetie und Predigt*, S. 26, 37, 79, u. 44. Huter, *Apotheose*, S. 49f.

Das prophetische Sprechen nimmt seinen Ausgang vom Grund des Seins, dem Bild, welches sich das Denken selbst gegeben hat; es ist ein Sprechen aus dem Geist des Sichgründens: *διὰ τοῦ πνεύματος*. Nicht im Namen des Geistes spricht der Prediger, sondern *durch* den Geist: Der barocke Prediger spricht inspiriert vom Heiligen Geist, der neobarocke Prediger hingegen aus dem Geist einer verbalen Ontosophie, inspiriert oder gefaltet durch den Geist des Barock, im Vollzug des Bildes, welches er sich als Begriffsperson selbst definiert.<sup>295</sup>

Nach hellenistischer Vorstellung, wie sie in weiterer Folge im Christentum wirksam wurde, kann der Prophet als „Künder eines an ihn ergangenen Wortes, das ihn von außen her erreichte“ definiert werden, abgeleitet vom griechischen Verb *πρόφημι*, dem die Bedeutung „offen heraus erklären, öffentlich bekannt machen, verkünden“ zukommt; vergleichbar dem lateinischen *profari*, zu übersetzen mit „heraussagen, sprechen“. Wichtig ist, den Bedeutungsinhalt von *προφήτης* nicht zu verwechseln mit dem von *μάντις*. Das *πρό* meint kein zeitliches *Vor* im Sinne eines Vorhersagens der Zukunft, sondern ist als „offen heraus“ bzw. „vor aller Augen“ zu verstehen. Prophetisches Sprechen ist somit anschauliches, unverblümtes Sprechen.<sup>296</sup>

Wer wurde nun mit dem Ausdruck *προφήτης* belegt? Nach griechischer Vorstellung zumeist Dichter, Philosophen und Priester, nach christlicher Vorstellung – anknüpfend an die hellenisierten Juden – schließlich, was die hebräische Bibel als נָבִי (nābī) kennt. Beide Ausdrücke, *προφήτης* und נָבִי, verbindet, dass sie jeweils auf Verkündigung, Mitteilung oder Aussage rekurrieren – und entgegen populären Interpretationen ein Voraussagen der Zukunft ausschließen. Anders gesagt, im christlichen Verständnis wirken hellenistische Vorstellungen ebenso nach wie jüdische fortgeführt werden; doch nicht zu vergessen, dass mit dem Christentum zugleich eine entscheidende Wandlung eingetreten ist. Denn woher erreicht den Dichter, Philosophen oder Priester das Wort, welches er verkündet? Griechisch wie jüdisch von außen, durch einen göttlichen Hauch. Für die Griechen galt der Prophet als Interpret und Überbringer göttlicher Verlautbarungen, während alttestamentlich das Wort des Propheten als Wort Gottes galt: „So hat gesprochen Jahwe.“ Nach neutestamentlichem Verständnis gilt das Prophetenwort als Wort des Propheten selbst (inspiriert „durch den Geist“ oder „durch den Herrn“): „Denn *ich* sage euch“ (Mt. 3,9) verkündet Johannes der Täufer. Das heißt, der entscheidende Schritt war getan, als das Wort nicht länger vorgestellt wurde als aus der Götterwelt kommend, sondern als aus dem Mund eines Menschen.<sup>297</sup>

<sup>295</sup> Müller, *Prophetie und Predigt*, S. 125.

<sup>296</sup> Siegfried Herrmann: *Ursprung und Funktion der Prophetie im alten Israel*, Opladen 1976, S. 10ff.

<sup>297</sup> Müller, *Prophetie und Predigt*, S. 136f (kursiv i. Orig.). Herrmann, *Ursprung und Funktion*, S. 11. Woher dann die landläufige Deutung der Prophetie als Wahrsagerei? Hierbei handelt es sich um ein griechisches Erbteil; bspw. wurde die Pythia in Delphi als *πρόμάντις* bezeichnet, *προφήται* hingegen die Ausleger ihrer unklaren Aussagen. Wohl aufgrund dieser Nähe von *μάντις* und *πρόφημι* sind auch Bezeichnungen der Pythia als „Prophetin“ belegt.

Prophetisches Ansagen ist somit kein Vorhersagen zukünftiger Ereignisinhalte oder Zustände. Im prophetischen Sprechen, zugleich ein metaphorisches, kann es keine Referenz auf die Zukunft geben, da die Zukunft im steten Entstehen begriffen ist; reines Ereignen, das nicht vorweggenommen oder anderweitig festgehalten werden kann. Die Prophetie des neobarocken Predigers spricht die Möglichkeit einer neuen Schöpfung an, er deutet sie in Concetti an, diese bleiben jedoch virtuell, solange sie nicht vom Bewusstsein der Zuhörer gefaltet werden oder ihnen eine Handlung folgt. Oder genauer: Concetti sind real, ohne vollends aktual zu sein, sie sind real während des Sprechens, solange sie vom Hörer nicht aktualisiert werden. Wird festgehalten, dass prophetische Verkündigung im Barock „wesentlich Umkehrpredigt“ meinte, bedeutet dies umgelegt auf die neobarocken Concetti, dass mit ihnen je die Möglichkeit eines neuen Anfangens *angesagt* wird, es aber am Hörer oder Leser selbst liegt, diese Möglichkeit zu ergreifen oder sich von ihr ergreifen zu lassen, um sie zu verwirklichen.<sup>298</sup>

Hingegen eine tatsächliche Zukunft anzusagen (einen zukünftigen Ereignisinhalt vorwegzunehmen), würde bedeuten, Verfügungsgewalt über Gegenwart und Zukunft zu beanspruchen. Eine Zukunft würde ausgesprochen, nach der sich alles gegenwärtige Handeln hörig zu richten habe. Prophetischem Sprechen als metaphorischem kommt keine vergleichbare Verfügungsgewalt, kein Hörigkeitsverhältnis zu; die einzige Gewalt des Predigers ist jene über sich selbst, erhellt er denkend und handelnd das Bild seiner eigenen Begriffsperson. Erreicht sein Sprechen andere Menschen (oder andere Begriffspersonen), ist sein Sprechen der Möglichkeit nach weltbildend ohne zwingend zu sein. Die prophetisch angesagte Welt wird im Concetto in Schweben gehalten; es ist unentschieden, ob er tatsächlich zu einer neuen Immanenzebene wird.

Der barocke Prediger wollte mit seinen prophetischen Worten die Gläubigen *bewegen* um über sie zu siegen, entsprechend dem Diktum *flectere ut vincat* des Augustinus. Mit dem neobarocken Prediger wird diese Verquickung aufgetrennt; er will bewegen, ohne den Zuhörer zu besiegen. Die neobarocke Predigt ist virtuelles Movens, ein Ansagen und Aufzeigen gehorsamer Möglichkeiten, ohne ihre Verwirklichung anzuweisen, was Zusammenhänge der Hörigkeit durch die Hintertür wieder einführen hieße. Virtuelles Movens meint, der Schritt vom Gehörten in die Tat, ein Concetto performativ umzusetzen, obliegt letztlich dem Hörer. Die Bewegung von der Virtualität in die Aktualität zu falten, „factor verbi“ zu werden, wie sich die

---

Darüber hinaus besteht die Möglichkeit, in spätantiker Zeit *πρό* zeitlich zu lesen. Während dem Judentum diese Beimischung unbekannt geblieben ist, tauchen im Christentum beide Bedeutungsinhalte auf (vgl. Herrmann, Ursprung, S. 11f.).

<sup>298</sup> Müller, Prophetie und Predigt, S. 38f.

barocken Homilektiker ausdrücken, entspringt dem Gehorsamen des Zuhörers, welches eigens zu konzipieren wäre, und nicht dem Gehorsamen des Predigers.<sup>299</sup>

Dieser Übergang von der Virtualität zur Aktualität kann mit dem doppeldeutigen, zwiefältigen Begriff *factor verbi* belegt werden: Der neobarocke Prediger ist Täter des Wortes, indem er Concetti eines möglichen Neuanfangs gehorsam schafft, der Zuhörer ist Täter des Wortes, indem er aus den Concetti Immanenzebenen gewinnt, auf denen er sich aktualisierend niederlässt. Was neobarock zündet bzw. bewegt, ist nicht der Sieg, es ist das aktualisierende Falten der Concetti durch die Predigthörer, was in weiterer Folge bedeutet, dass der Prediger davon absieht, was die Predigthörer aus seinen Predigtworten machen. Es ist an ihnen (resp. an ihrem Begriff des Gehorsamens), wie und auf welche Weise die Concetti zu ihrer Immanenzebene werden. Alles andere würde bedeuten, ein Patentrezept bereitzustellen; den Entwurf einer Zukunft, verstanden als Anweisung, wie man möglichst genau dorthin gelange; Fertiggekochtes aufzutischen. Kurzum, der Prediger ist würzender und kochender Gastwirt, doch die Verdauung übernimmt er für den Gast nicht. Insofern ist er Stoiker, da er verzichtet, Kausalbeziehungen herzustellen, indem er die Kommunikation der Ereignisse untereinander nicht in kausale Hörigkeitsverhältnisse umgestaltet, um sie in das freie Spiel im *Theatrum mundi* zu entlassen.<sup>300</sup>

In diesen Bestimmungen verbleibt der neobarocke Prediger im Zwischen, in der Zwiefalt. Real ist sein prophetisches Sprechen, weil es die Concetti im Predigen anschaulich vor Augen treten lässt. Eine flüchtige Realität, die allein während des Sprechens besteht, eine flüchtige Gegenwirklichkeit, in welche er die Zuhörer hineinführt und beschreibt, was diese Gegenwirklichkeit möglicherweise bereithält. Ähnlich der Musik, wie sie sich während eines Konzertes realisiert und wie sie mit dem Ende des Konzertes verklingt – und wie sich der Konzertbesucher nachher von der Musik bewegt zeigt, liegt außerhalb der Möglichkeiten von Dirigent und Orchester.

### iii. Liebende Resonanzen

Bewegen die Möglichkeiten der gepredigten Gegenwirklichkeit, so deshalb, weil das prophetische Sprechen affektive Spuren im Anderen hinterlassen hat. Der Verzicht, nominal zu zwingen, heißt nicht, den Predigthörer verbal unbeschadet zu entlassen. Affektive Spuren, durchaus als Wunden aus aufrüttelnden Predigten – *Kapuzinaden*, wie barock polternde Predigten genannt werden, da mit Vorliebe Kapuzinerprediger deftige Worte in den Mund nahmen – zu verstehen, welche nicht als Schmerz, sondern als freigesetzte Ereignisse zu

<sup>299</sup> Herzog, Wohlredenheit, S. 222.

<sup>300</sup> Herzog, Wohlredenheit, S. 222. Deleuze, Logik des Sinns, S. 211f.

begreifen sind, deren Verwirklichung nun am Zuhörer (oder Leser) ist. Das heißt es ist an der Gemeinde, an welche das homiletische Verbum erging, die Predigt zu vollenden bzw. zu entscheiden, ob sie dem Appell einer neuen Immanenzebene antwortet und ein Concetto beständiger als im bloßen Sprechen des Predigers aktualisiert.

Herzog schreibt, die „Predigt schließt Prediger und Hörer innerlich zusammen“. Hierbei kommt Disparates zu einem Gehorsamsbegriff zusammen, der sich hier nur andeuten lässt und der Prediger und Gemeinde gleichermaßen umfasst, und zwar als eine in sich differenzierende Einheit der *Täter des Wortes*. Ein Gehorsam im Explizieren von Möglichkeiten durch den Prediger und zugleich im Implizieren der Möglichkeiten in das Leben der Zuhörer selbst, beschrieben in der Begriffskomponente der Liebe, in welcher Hörigkeit keinen Platz findet. Das Bild der Prophetie par excellence, schreibt Ganne, ist das Bild der Liebenden oder Verlobten. Ihre sich gegenseitig und das Leben bejahenden Liebe sagt „die neue Welt [an], die aus ihr geboren werden soll, und die vor allem – durch alle Formen des Schicksals hindurch – von ihrer schöpferischen Treue abhängt“. Ihre Liebe „gestaltet nichts, sie gestattet nur, daß alles sich gestalte und der Mensch sich erschaffe“. Die Liebe ermöglicht, dass aus Liebenden oder Verlobten „Künftige“ werden. Eine *Distanz des Gehorsams* kommt im liebenden Gehorsamen daher nicht auf, die Liebenden trennt kein Riss, keine nominal-ontologische Kluft.<sup>301</sup>

Eichendorff, Romantiker und als solcher transformierter Barockliterat, führt in *Ahnung und Gegenwart* anschaulich vor Augen, wie sich in der Liebe *autoritativ* das Künftige oder Kommende des Sichereignens zeigt, als Friedrich Rosa zum ersten Mal erblickt. Als sich ihre Blicke begegnen, führt Eichendorff dem Leser eine künftige Welt vor Augen, die nicht *en détail* ausbuchstabiert wird; keine Referenz auf eine vorweggenommene Zukunft, sondern eine flüchtige Gegenwart:

„Denn es war, als deckten ihre Blicke plötzlich eine neue Welt von blühender Wunderpracht, uralten Erinnerungen und niegekannten Wünschen in seinem Herzen auf. Er stand lange in ihrem Anblick versunken und bemerkte kaum, wie indes der Strom nun wieder ruhiger geworden war [...]“<sup>302</sup>

Zu Beginn von *Ahnung und Gegenwart*, wo zitierte Stelle angesiedelt ist, hat sich noch nicht entschieden, ob und wie sich die Liebe Friedrichs und Rosas verwirklicht. Friedrichs Blick oder die neobarocken Concetti führen nicht in eine jenseitige Welt hinüber. Das prophetische Sprechen ist immanent, genauer, im Werden begriffene Immanenz, für die es keine „andere Welt“ oder ein „anderes Leben“ gibt, „sondern nur eine anders gewordene Welt, ein ganz anders

<sup>301</sup> Herzog, Wohlredenheit, S. 124. Ganne, Prophetie, S. 24 bzw. S. 88.

<sup>302</sup> Joseph von Eichendorff: Gedichte. *Ahnung und Gegenwart*. Hrsg. u. mit einem Nachwort v. Werner Bergengruen, Zürich 1955, S. 169.

gewordenes Leben“. Transzendiert wird diese Welt oder dieses Leben in den Möglichkeiten, die sich offenbaren und darin das Kommende einer möglichen, neuen Schöpfung verheißen, und nicht durch ein Jenseits, durch einen Ideenhimmel. Ganne schreibt:<sup>303</sup>

„Die schon gegenwärtige Zukunft muß erst noch wirksamer werden, die schöpferische Gegenwart sich durch eine radikale, doch bereits anhebende Verwandlung kundtun. Wir erwarten eine Zukunft, die sich ‚offenbart‘ (apokalypsis), und nicht ein Leeres, das noch aussteht und dem wir entgegengeschleudert werden.“<sup>304</sup>

Nicht zu fragen ist, *was* sich offenbart, sondern *wie* dieses Offenbarungsgeschehen in Liebe zu begreifen ist. Gehorsam nun der Prediger, vernimmt er und bringt Concetti hervor, so wandelt sich in diesem Gehorsamen nichts Gegenständliches, gleich einem Weg in die Zukunft im Sinne einer Frage, die klare Antworten für die Gegenwart hinsichtlich der Zukunft sucht. Gewandelt wird nicht die Suche, sondern das zeitwörtlich verstandene *Suchen* nach dem Künftigen<sup>305</sup>

Hierbei wird die Kausalität von Frage und Antwort aufgehoben: Mit jener Logik, dass auf jede Frage eine passende Antwort zu folgen habe, wird gebrochen. Die Denkrichtung, welche über die Frage allein zur Antwort führt und somit ein Moment der Hörigkeit gegenüber der Denkrichtung birgt, wird aufgehoben. Wie damit überhaupt die Kausalität des Gehorchens als Hörigkeit aufgehoben wird: Man befolgt, was gesprochen wird; die Anweisung ist die Ursache der Handlung. Das Gehorsamen ist ein Verweisungszusammenhang zwischen Prediger und Gemeinde, ohne dass darin Momente kausalen Zusammenhangs auftreten. Gehorsamen meint also nicht, dass die von der Gemeinde gefalteten und tatsächlich verwirklichten Concetti auf den Prediger als Fragen zurückfallen, worauf er mit neuen Concetti antwortet. Denn würde Neues daraus entstehen? Frage und Antwort, die wie Schlüssel und Schloss zum Künftigen zusammenpassen und daher in eine bestimmte Richtung führen? Neues würde wohl immer nur im Rahmen der Möglichkeiten, die Frage und Antwort zulassen, aber nicht im Sinne einer überfließenden Vielfalt. Eine entsprechende Polyphonie des Antwortens, wird nur entstehen, werden Antworten mit neuen Antworten gefaltet. Dem Prediger begegnet wieder, was er ausgegeben hat, eine gefaltete Antwort, auf die er wiederum verantwortlich antwortet. Verantwortlich heißt, für die Vielfalt Sorge zu tragen und das Leben keinesfalls nominal festsetzen zu wollen, eine Gefahr, welche in der Frage-Antwort-Kausalität droht, die nicht verschiedene Türen resp. Möglichkeiten offenhält. Schreibt Ganne, die Prophetie ist jenes paradoxe Sprechen, das als Antwort der Frage *vorausgeht*, so heißt das für den neobarocken

---

<sup>303</sup> Ganne, Prophetie, S. 23.

<sup>304</sup> Ganne, Prophetie, S. 23.

<sup>305</sup> Ganne, Prophetie, S. 87.

Prediger, dass er in seinen Worten einen Schlüssel bereithält, der alle möglichen Türen öffnet und daher allerorts imstande ist, für die Zuhörer mögliche Fluchtlinien aus den nominalen Gefängnissen zu ziehen und aufzuzeigen. Was zum Prediger zurückkehrt, wirft ihm keine neuen Fragen auf. Die Frage kommt in seiner prophetischen Grammatik nicht vor. Sein Sprechen wird zum steten Antworten, somit ein *erhaltendes* Moment der Polyphonie.<sup>306</sup>

Liebende, die nicht in Resonanz sich gegenseitig antworten, sondern sich fragwürdig werden ob des (undeutlichen) Widerhalls ihrer Sprachen, offenbaren sich keine künftige Schöpfung, vielmehr verstärkt sich die Verwirrung, welche nichts anderes indiziert, als das Unvermögen, schöpferisch über dem Chaos zu schweben, das Unvermögen, sich gegenseitig Sinn zu stiften. In der gehorsamen Liebe treten zwei Begriffspersonen schöpferisch in Resonanz. Nicht als einseitige Befragung, sondern als „*Empfang* und *Unterscheidung*“, bestimmt Ganne das prophetische Sprechen. Die Propheten bezeichnet er als „Horchende“ und „Unterscheidende“, womit er, ohne den Begriff in seinen Schriften zu verwenden, das verbale Konzept des Gehorsamens beschreibt – vernehmend-sprechendes Falten, je als Dialog zwischen Prediger und Gemeinde. Die Prophetie als polyphones Kanzelgespräch.<sup>307</sup>

Der Prediger als liebender Freund zeigt seiner Gemeinde nicht auf elitäre Weise den Weg, was nicht bedeutet, dass von ihr kein Geniekult um ihn gewoben werden kann, gleich einer „Ziege, die eigensinnig und abgesondert ihre schwierigen Wege sucht“ und der allein zugesprochen wird, „der Herde Impulse zu vermitteln“, wie bei Kanz zu lesen ist. Schon wäre die Herde über die Klippe der Hörigkeit gesprungen. Dergleichen ist mit neobarockem Gehorsamen nicht gemeint. Im Bilden von prophetischen Metaphern würde es keinen Sinn machen, nur das Individuum als prophetisch zu bezeichnen. Concetti mögen neue Immanenzebenen abseits der bestehenden entwerfen, zur vollen Wirklichkeit gelangen diese jedoch nur, übersiedelt die Gemeinde dorthin, und sei es, dass sie als Gemeinde erst im Zusammentreffen auf den neuen Ebene gestiftet wird, zeigen sich verschiedenste Individuum von den Predigtworten affiziert. Was in weiterer Folge bedeutet, dass ein etwaiger Begriff des Gehorsamens der Gemeinde die Komponente einer Prophetie beinhalten muss, welche eine Art *Prophetie der Gemeinde* beschreibt.<sup>308</sup>

---

<sup>306</sup> Ganne, *Prophetie*, S. 85. Klarerweise erschließen sich dabei Problemfelder: Liebe ist verführerisch, so sahen schon die barocken Homiletiker eine Gefahr darin, dass der Prediger von seiner Gemeinde verführt wurde, ihr hörig wurde, indem er nur mehr ihr Genehmes predigte (Neumayr, *Schriftpredigt*, S. 75). Zudem ist damit noch nicht die Frage der Predigt außerhalb dieses Liebeszusammenhangs berührt, d.h. wenn eine Predigt vor einer – feindlich gesinnten – Gemeinde auf keine Gegenliebe stößt.

<sup>307</sup> Ganne, *Prophetie*, S. 85 (kursiv i. Orig.).

<sup>308</sup> Kanz, *Capriccio*, S. 216.

Die Concetti des Predigers zünden nur, ist bereits in den Zuhörern eine mögliche Empfänglichkeit grundgelegt, wohnt eine Art gemeinsamer Freund in ihnen, indem Prediger und Gemeinde inbegriffen sind. Ein alles durchziehendes Band – eine alles durchziehende Membran – des gemeinsamen, immanenten Lebens, wie Deleuze schreibt, an welches der Prediger appelliert. In der möglichen Konzeption dieses Zusammenhangs wäre an die Erfahrungen urchristlicher Gemeinden anzuknüpfen, welche nicht einem Einzelnen Prophetie zuschrieben, sondern die Gemeinde überhaupt wurde als prophetisch verstanden, sozusagen als „Unterpfand der Nähe des Eschaton“, das heißt der im Kommen oder Anbrechen begriffenen Hoffnung auf die neue Schöpfung für das Gottesvolk.<sup>309</sup>

#### iv. Politik und Urteil

Bislang wurde im Unklaren gelassen, an wen genau sich die gehorsamen Worte des Predigers richten. Was unter seiner *Gemeinde* zu verstehen ist, wurde nicht genau beschrieben, und falls doch Bezüge hergestellt wurden, so nur andeutungsweise: als philosophische, wissenschaftliche, soziale Gruppe, als erst zu schaffende etc. Aus gutem Grund, denn ein Begriff der Gemeinde wäre erst zu genauer zu konzipieren, ausgehend von dem, was die barocken Homiletiker unter dem Vollenden einer Predigt verstanden haben; denn „eine andere Sache ist: der Prediger hat sein Wort geendigt; und eine ganz andere: die Predigt ist schon vollendet“, wenn sie „in dem Werck ist vollzogen worden“: „Der in gutes Erdreich gefallene Same muß wachsen und Frucht bringen.“<sup>310</sup>

Was hier als Gehorsamen besprochen wird, geht nicht über die flüchtige Schwebung des Predigtwortes im Sprechen (oder im Lesen des Gepredigten) hinaus. Nicht reflektiert wird, wie das Behalten und Umsetzen des Wortes – *verbum retinere* lautet das barockhomiletische Stichwort – zu begreifen wäre, anders ausgedrückt, wie das performative Explizieren der Predigtworte durch Gemeinde oder andere Personen genau zu denken wäre. Dennoch soll nicht unbesprochen bleiben, wie die Rolle des neobarocken Predigers gegenüber einer genauer umrissenen Gemeinde aussehen könnte, das heißt auf einer genauer umschriebenen Immanenzebene in Bezug auf dort siedelnde Begriffspersonen, welche seine religiöse, auf der er sich als begriffliches Moment der Vielfalt niedergelassen hat, schneidet – und zwar auf der Immanenzebene der Politik.<sup>311</sup>

Rhetorik, wie sie sich der neobarocke Prediger bedient, sollte nicht verwechselt werden mit einem „wesenlosen, obsoleten, literarischen Apparat“, sondern dem griechischen Verständnis

<sup>309</sup> Deleuze, Immanenz, S. 29 – 33.

<sup>310</sup> Herzog, Wohlredenheit, S. 338.

<sup>311</sup> Herzog, Wohlredenheit, S. 339.

folgend als „unmittelbar aus dem Lebenszusammenhang hervorgegangen“, wie Barner schreibt. Oder in den Worten Nietzsches: „Die Bildung des antiken Menschen kulminiert gewöhnlich in der Rhetorik: es ist die höchste geistige Bethätigung des gebildeten, politischen Menschen – ein für uns sehr befremdlicher Gedanke!“ Als Beispiel wäre Ciceros *De oratore* zu nennen, weniger ein Rhetoriklehrbuch als vielmehr die Veranschaulichung eines idealen Redners als weltgewandte und gebildete Person des öffentlichen Lebens.<sup>312</sup>

Weniger befremdlich war dieser Gedanke im Barock. Entlang der Auffassung der Welt als Theater galt frühneuzeitlich auch die Politik, neben anderen Bedeutungsinhalten, als *Schauspiel*, jedoch mit Aufkommen ideologischer Denkfiguren wandelte sich die Politik zu einer Suche nach – disziplinierenden – Regieanweisungen für möglichst alle beteiligten Schauspieler. Der frühneuzeitliche Politikbegriff vor dieser Wende schillert: Politiker ist, wer sich a) mit den Staatsformen gelehrsam auseinandersetzt, wer in b) diplomatischen Diensten steht, c) öffentliche nichtgeistliche Aufgaben wahrnimmt, d) weltmännisch auftritt, oder e) in der Manier von Machiavellis *Il Principe* skrupellos auf dem höfischen Parkett seinen Vorteil sucht. Für den hier diskutierten Politikbegriff ist Punkt d) maßgeblich.<sup>313</sup>

Welches Verständnis von Politik lässt sich somit in Bezug auf den neobarocken Prediger definieren? In einem ersten Schritt bezogen auf die Begriffsperson: Im *Politikus* erblickt das Barock den „Inbegriff einer Lebensform“. Und welcher? Einer *öffentlichen* und dabei galant-weltmännisch auftretenden Lebensform, kurzum, was mit Tesauro als *argutezza* beschrieben worden ist, kehrt beim Politikus als konkret personifizierte Komponente des Predigers wieder. Das heißt, dem folgend, als Politikus tritt der Prediger als *konkretes Individuum* in öffentlichen Zusammenhängen auf, zum Beispiel in medial geführten Debatten, etwa über die Regierungstätigkeit in einem bestimmten Gemeinwesen.<sup>314</sup>

In den frühneuzeitlichen Diskussionen über den galanten Politikus ist konzeptionell eine markante Abgrenzung von geistlichen Personen des öffentlichen Lebens zu erkennen, vor allem aus der Feder protestantischer Autoren. Hingegen unterläuft nach Maßgabe der katholischen Homiletiker der Prediger dieses Auseinanderdividieren von Religion und Politik immerfort: Abermals wird die Verbindung zu Johannes dem Täufer gezogen, der sich dadurch auszeichnete, gerade nicht vor Herodes geschwiegen zu haben; und analog dazu gilt für den barocken Prediger, gegenüber dem Hof, dem Staat oder regionalen Machthabern nicht zu schweigen. Sich „kein Blatt fürs Maul nehmen“, wie sich Prokop von Templin ausdrückt. Herzog schreibt: „Prediger sind wie Hunde, die ihres Amtes schlecht walteten, wenn sie bei

---

<sup>312</sup> Barner, Barockrhetorik, S. 15 (Nietzsche zit. nach ebd.).

<sup>313</sup> Barner, Barockrhetorik, S. 142.

<sup>314</sup> Barner, Barockrhetorik, S. 139.

drohender Gefahr nicht zu bellen wüßten. Der Prophetenfluch gegen die ‚stummen Hunde‘ (Isai. 56,10) gilt jederzeit von neuem.“ Gefahr bestand, mischte sich ein weltliches Regiment in den Augen der Prediger unvoreilhaft in religiöse Belange ein. Und Prediger, die nicht dergestalt politisieren, bezeichnet etwa Mauritius von Nattenhausen als „gestelzte, salbungsvolle Hofschranzen, die bereits vom drohenden ‚Widerbellen‘ der Macht sich einschüchtern lassen.“ Doch wohlgermerkt: Hunde die bellen, beißen nicht. Verbale Wunden schlägt der Prediger mit seinen Concetti und nicht mit der Faust. Die scharfzüngige Eloquenz des neobarocken Predigers erschöpft sich zwar nicht in bloßem „Wort-Gepräng“ oder in „Ciceronianische Schnitz und Platonische Spitz“. Er ist kein „Bossen-Reisser“, dem es nur um Aufmerksamkeit und Bewunderung geht. In Anbetracht der Funktionszusammenhänge schweigt er nicht, er gehorsamt, doch sein Verzicht auf Verfügungsgewalt verschließt ihm die Möglichkeit der Gewalt insgesamt.<sup>315</sup>

Barock entspricht dieser Positionierung in der Öffentlichkeit jener des Hofpredigers, Teil des Hofstaates und zugleich *nicht*, denn er ist „die Stimme nämlich des Einspruchs und notfalls des Widerspruchs gegen die absolutistische höfische Welt“, die erklingt, „wenn anders die Wahrheit des Evangeliums als ein Ärgernis der Welt totgeschwiegen würde“, schreibt Herzog. Hiermit beschrieben ist ein Naheverhältnis des Predigers zum Politischen, ohne sich von der herrschenden Politik vereinnahmen zu lassen. Ein Nahverhältnis, das als Korrektiv wirkt, ähnlich dem spinozistischen Denken, wie Deleuze schreibt, das überall zu korrigieren versucht, wo das Leben in gekrümmter Optik erscheint. Dergestalt ist der neobarocke Prediger *arm*, der an öffentlichen Debatten teilnimmt, jedoch ohne von ihnen eingenommen zu werden. Im Besitz einer Stellung in der Öffentlichkeit sieht er nichts Absolutes, er geht frei damit um.<sup>316</sup>

Soweit zur Begriffsperson, nun zum zweiten Schritt, zur Immanenzebene des Politischen, die mit Jacques Rancière allgemein als eine Art und Weise, das *Sinnliche aufzuteilen*, beschrieben werden kann. Eine solche Politik betrifft die Aufteilung des Seins einer Gesellschaft als Ganzes. Für den neobarocken Prediger zeigt sich das Sinnliche verbal-ontosophsch geschnitten, als permanentes Sichereignen, jedoch durchsetzt von nominal-ontologischen Schnitten bzw. Immanenzebenen. In diesen Kreuzungspunkten gehorsamt er nicht einzelne politische

---

<sup>315</sup> Barner, Barockrhetorik, S. 141. Herzog, Wohlredenheit, S. 182f (Prokop von Templin und Mauritius von Nattenhausen zit. nach ebd.). Herzog, Wohlredenheit, S. 183. Was nicht bedeutet, dass sich in den Zügen des Predigers kein Revolutionär findet. Etwa reflektiert Ganne die Verbindungen von Armut, Prophetie und Revolution (vgl. Ganne, Prophetie, S. 9ff bzw. 70 – 89).

<sup>316</sup> Herzog, Wohlredenheit, S. 181. Deleuze, Spinoza, S. 22f.

Aktionen, sondern die Theorie hinter der Politik: Die weltanschaulichen Grundeinstellungen, nach denen sich die konkreten politischen Aktionen richten.<sup>317</sup>

Somit lässt sich ein verbal-ontosophisches von einem nominal-ontologischem Politikverständnis unterscheiden. Der Prediger ist *verbaler Politiker* im Gegensatz zum nominalen Politiker bzw. Politaktivisten. Beiden Ansätzen ist gemeinsam, dass sie sich Gedanken über die Aufteilung oder Ordnung der Sinnlichkeit machen, sie unterscheiden sich jedoch, *wie* diese Aufteilung aussehen soll: Wie soll das politische Theater zur Aufführung gebracht werden? Nominal, also mit Regieanweisungen gemäß einem disziplinierenden Rahmenwerk, welches in Absehung von den konkreten Lebensumständen abstrakte Regeln für die mannigfaltigen Lebensformen formuliert, allen ihren Platz in den Funktionszusammenhängen der Gesellschaft zuweisend. Das heißt allen Lebensformen, welche in einem Staat oder in einem anderen Gemeinwesen als solchem politischen Rahmenwerk zusammengefasst sind, werden nach ideologischen Vorbildern bestimmte Denkweisen oder Sprachen anerzogen, damit sich alle widerstandslos – diszipliniert – in den Staatsapparat einfügen und ihn am Funktionieren halten. Damit ist nicht nur die Produktion loyaler Bürger angesprochen, sondern zugleich eine Verflechtung mit anderen Ideologien: Zum Beispiel der marktwirtschaftlich orientierte Staat, dessen Bildungssystem marktwirtschaftlich funktionierende Subjekte produziert.

Oder verbal, dass jeder Lebensform ihre Sprache zugestanden wird, sofern sie schöpferisch ist und nicht eindimensionale Identitäten stiftet (zum Beispiel entlang der Idee der Nation bzw. der nationalen Identität). Der neobarocke Prediger gehört als Moment des Schöpferischen keiner Partei, keiner ideologischen Richtung an, allen Distanzen, Dichotomien und Dualismen – einer „verallgemeinerten Schizophrenie“, wie sich Ganne ausdrückt – gilt seine radikale Verweigerung. Vielmehr gehorsam er jene Momente, in denen unfruchtbare Sprachen formuliert werden sollen – und verwandelt sie mit seinen Concetti, gesellt ihnen Simulakren hinzu, damit eine Vielfalt an möglichen Lebensentwürfen die nominalen Funktionszusammenhänge stört.<sup>318</sup>

Sein barockes Erbteil zeigt sich darin, *Prophet der Erde*, der sich ereignenden Immanenz, zu sein. Seine Antworten oder Concetti als Politiker sind verbal-ontosophisch, indem sie Fluchtlinien überall dort ziehen, wo Absolutheitsansprüche erhoben werden, wo nominal-politisch oder ideologisch eine letztliche Sinndeutung der menschlichen Existenz wird. Sein

---

<sup>317</sup> Vgl. Jacques Rancière: Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien, Berlin 2008 bzw. Jacques Rancière: Das Unbehagen in der Ästhetik, Wien 2007, S. 27 – 73 u. 125 – 151. Ganne, Prophetie, S. 43f.

<sup>318</sup> Ganne, Prophetie, S. 45.

Predigen richtet sich gegen jene Kräfte, die sich für den „Sinn der Geschichte“ ausgeben, der zugleich Sinn aller Lebensgeschichte, allen sich ereignenden Lebens werden soll: „Wir sind die Zukunft und wir sind eure Zukunft, unsere Macht ist so stark, daß sie sich ins Unendliche ausdehnen und universal werden wird.“ Arm an derlei Ansinnen *widerbellt* der Prediger diesen Mächten. Doch wie widerbellt er ihnen?<sup>319</sup>

Diesen Mächten, in deren Nähe er sich bewegt, ist der Politiker nicht hörig, vielmehr gehorsam er sie, indem sie ihm als *Indikatoren* gelten. Falsche Freunde oder falsche Propheten, die sich im Besitz einer eindeutigen, allein seligmachenden Wahrheit wähnen, reich an verheißungsvollen Instrumenten und Plänen, ihre Macht zu weiten und dem Menschen einen „goldenen Morgen“ versprechen. Man erinnere sich: Der Prediger begibt sich in seine *selva*, die nicht zwangsläufig eine Bibliothek sein muss. Im hier besprochenen Zusammenhang meint dies: Er bejaht die falschen Freunde, indem er sie studiert, ihre Gedanken kennt. Dabei geht es ihm nicht darum, Kenntnisse zu erlangen, um ihre verheißungsvollen Versprechungen zu entkräften oder als leere Versprechungen zu enttarnen. Er entnimmt ihnen bloß Wendungen und Formulierungen, um daraus neue Metaphern zu falten. Das heißt, er bedient sich ihrer Sprache, ihrer Gedanken, um diese partiell aus ihrem Kontext zu entnehmen und in neue Kontexte zu übertragen, gepredigt in seinen *Concetti*. Es geht nicht um ein Urteil über die falschen Freunde, sondern um eine metaphorische Transformation ihrer nominal inspirierten Gedanken.<sup>320</sup>

Dergestalt ist der Prediger als Politiker *Dieb*: Jedoch ein Dieb, der seinen Hörern und Lesern neue Möglichkeiten bringt, in welchen er aber absieht von rein oberflächlichen Verschiebungen in politischen Neuverhandlungen oder Neuverteilungen des Sinnlichen. Das Tagesaktuelle dient ihm als Einsteiger, zum Behuf, um tiefer Liegendes zu erreichen. Nicht die politische Aktion, sondern das Gedankengebäude, das die Aktion begleitet; nicht was der Aktivist oder Politiker zu tun trachtet, sondern wodurch sein Tun inspiriert ist. Sein Gehorsamen zielt auf die verbale Verwandlung der Ideologie an. Gleichsam entwendet er als Dieb aus diesen Gedankengebäuden nichts, sondern er verwandelt deren fundamentale Ideen und Formulierungen, indem er neue Kontexte in sie hineinbringt.

Ein Beispiel: So mag dem Wohlfahrtsstaat der Rahmen einer sozialen Marktwirtschaft dazu dienlich sein, den gesellschaftlichen Zusammenhalt zumindest auf materielle Weise sicherzustellen, indem von materiell Reicherem zu materiell Ärmerem umverteilt bzw. ein soziales Netz gespannt wird, das bei Krankheiten oder Unfällen, bei Arbeitslosigkeit oder für

---

<sup>319</sup> Ganne, Prophetie, S. 38.

<sup>320</sup> Ganne, Prophetie, S. 43 bzw. S. 63.

die Pensionierung vorsorgt. Aktuelle Diskussionen um die Weiterentwicklung des Sozialsystems mögen einem Prediger als Politiker nun dazu nützlich sein, das Thema homiletisch aufgreifen zu können, letztlich geht es ihm aber darum, die Ideologie dahinter freizulegen. Etwa, dass sich der Sozialstaat nur wohlätig zeigt, um den Menschen als Produktivkraft weiterhin funktionierend in kapitalistischen Produktionszusammenhängen zu halten.

Das heißt, in der Ideologie der sozialen Marktwirtschaft in Verbindung mit Staatsdenken gilt von Vorteil, dass die öffentliche Hand Sorge trägt, die menschliche Produktivkraft zu erhalten, medizinische Versorgung auf einem bestimmten Niveau allen zur Verfügung zu stellen, damit der genesene Mensch wieder funktionierend in den Produktionsprozess zurückkehren kann. Oder mit Ganne gesprochen, hier liegt eine Denkfigur vor, mit der ein Elend zu beseitigen vorgegeben wird, nämlich reiner Kapitalismus ohne soziale Komponente (wie man ihn aus dem Großbritannien des 19. Jahrhunderts kennt), und stattdessen ein anderes Elend hervorgebracht wird, nämlich jenes Elend, das den Menschen auf seine Identität als Produktivkraft limitiert, verpackt als Wohlfahrt.<sup>321</sup>

Dahingehend sind sich zwei Momente zum Verständnis des Gehorsamens in öffentlichen Diskussionen vor Augen zu halten: Zum einen die Gelehrsamkeit des Predigers, wie schon angesprochen, sein Bücherwald, der ihm helfen soll, ingenios das Dickicht von Diskussionen oder Themen zu durchdringen, etwa hinsichtlich ideologischer Entwicklungslinien oder um – nicht zwangsläufig naheliegende – Zusammenhänge zu entdecken. Zum anderen Methoden und Wege, in den öffentlichen Diskussionen den Sinn zu vervielfältigen, indem die nominale Sprache der falschen Freunde verbal-ontosopisch transformiert wird. Methoden, wie sie mit den zwölf Fragen Weitenauers angesprochen wurden. Beide Fälle erfordern eine eingehende Beschäftigung mit dem anderen, eine freundschaftliche Offenheit für das sprachliche Umfeld einer Diskussion, um sich die zwölf Fragen überhaupt geistreich stellen zu können.

Um auf das Beispiel der sozialen Marktwirtschaft wieder zurückzukommen: Damit verständlich über kapitalistische Zusammenhänge gesprochen werden kann, bedient sich der Prediger gebräuchlichen kapitalistischen oder marxistischen Ausdrucksweisen, jedoch bedient er sich diesen Sprachweisen arm und frei, das heißt ohne der einen oder anderen Ideologie anzuhängen; und man vergesse nicht, dass mit dem Klang der Ausdrücke in gewissen Ohren rhetorisch gespielt wird: Die Affekte, die mit Ausdrücken wie *Ausbeutung*, *Fetischcharakter* der Ware oder *Proletariat*, verbunden sind. Der Prediger kennt ihren Sinn genau, um sinnvoll einhaken zu können, um diese Sprechweisen in Concetti zu transformieren. Zur

---

<sup>321</sup> Ganne, Prophetie, S. 22.

Verdeutlichung: Die Möglichkeit eines neobarocken Wirtschaftsdenkens wurde bereits kurz angesprochen; und in diesem Zusammenhang interessant: Der Begriff „Proletair“ ist eine Wortschöpfung des barockkatholischen Kapitalismuskritikers Franz von Baader. So besteht für den Prediger als Politiker die Möglichkeit, in der Rede vom *Proletariat* dieses Wort marxistischen oder sozialistischen Kontexten zu entnehmen und neobarock neu zu verorten, womit sich neue Möglichkeiten des inhaltlichen Verständnisses ergeben.<sup>322</sup>

Nun zur Methode dieses Verwandelns. Entweder unter Zuhilfenahme der Fragen Weitenauers oder der metaphorischen Figuren Tesausos greift der Politiker die kapitalistische oder marxistische Sprache auf und beginnt mit ihrer Entideologisierung, indem er sie mit Mehrdeutigkeiten anreichert, etwa im Verbinden mit anderen Sprachen. Zum Beispiel mit der Sprache von Kritikern wie Baader; oder wie es sich anhand Pierre Ganne illustrieren lässt: Er führt die politischen Ideologien des 20. Jahrhunderts auf Formen des christlichen *Millenarismus* zurück. In Rückgriff auf Karl Mannheims Werk *Ideologie und Utopie* und Henri Desroches Monographie *Sociologie et l'Espérance* identifiziert er in tagespolitischen Diskussionen millenaristische Argumentationslinien:

„Die gemeinsame Vorstellung aller Millenaristen beruht auf der Hoffnung, daß die Menschen, mit oder ohne Gott, ihr soziales Leben einmal so vortrefflich organisieren werden, daß alle Bedürfnisse befriedigt, das Glück aller erreicht sein wird. Wahlkampagnen enthalten einen guten Teil Millenarismus. Die Kandidaten aller Parteien stimmen darüber überein, uns Glück und Wohlstand zu verheißen.“<sup>323</sup>

Den modernen Menschen bezeichnet Ganne als mythenumrankt, nichtwissend, dass Mythologeme sein Denken beeinflussen. Beispielsweise in Mythen des technologischen Fortschritts oder des wirtschaftlichen Wachstums, die sich darauf verstehen, stets aufs Neue millenaristische Hoffnungen zu nähren – ohne dabei zu sättigen, denn es wird nach paradiesischen (End)Zuständen gehungert, deren Verwirklichung in einer *geschichtlichen* Welt unmöglich ist. Denn in einer geschichtlich verstandenen Welt, die die Abfolge von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft kennt, wird millenaristisch ein Zustand der *Geschichtslosigkeit* angestrebt, indem alles dergestalt organisiert ist, paradiesisch organisiert ist, dass nichts mehr getan und geändert werden muss.

Hierin liegt die Unterscheidung zur verheißenden Sprache des Propheten: Mit seinen Möglichkeiten wird kein Schlaraffenland in allen Farben ausgemalt, seine Concetti sind darauf ausgelegt, das Sichere zu erhalten, ihm immer neue Vielfalt einzuspeisen, die immer einen Kern der möglichen Aktualisierung in sich tragen. Seine Verantwortung im Antworten auf die

<sup>322</sup> Hersche, Muße und Verschwendung, S. 1052.

<sup>323</sup> Ganne, Prophetie, S. 56.

Gemeinde liegt darin, keine Möglichkeiten zu predigen, denen die Möglichkeit der Verwirklichung – die freilich bei den Predigthörern liegt – nicht zumindest inbegriffen sind, das heißt, im Aufzeigen möglicher Fluchtlinien achtet er darauf, diese nicht in Richtung paradiesischer Zustände zu ziehen. Und sollte eines seiner Concetti millenaristisch missverstanden werden, so faltet er es als ein anderes neu. Um ein biblisches Bild aufzugreifen: Der Prediger ist auch jener *Engel*, der den Eingang zum Garten Eden fortwährend versperrt. Er versperrt ihn, indem er, gleich einer Sphinx, Fragen stellt, die im Grunde Antworten sind. Wie sie in Anlehnung an Weitenauer gegeben werden können; in der rechten Spalte werden die illustrativen Beispiele aus Kapitel 5.b.ii. *Fontes conceptum* aufgegriffen, der Pfeil kennzeichnet, wie diese konkret in politischen Diskussionen verwendet werden könnten.<sup>324</sup>

I. <i>a particula</i>	Warum heißt es, mein Reich sei nicht <i>von</i> dieser Welt und nicht mein Reich sei nicht <i>in</i> dieser Welt? ⇒ Warum heißt es, dass die (verheißene) Zukunft <i>vor</i> einem liegt oder nicht <i>hinter</i> einem?
II. <i>ex numero grammatico nominis</i>	Warum Singular und nicht Plural (oder umgekehrt) in einer Schriftstelle? ⇒ Warum und an welchen Stellen wird von einem <i>Wir</i> oder einem <i>Ich</i> in politischen Texten gesprochen?
III. <i>a tempore verbi grammatico Praesens, Perfectum etc.</i>	Warum wird dieser und nicht ein anderer Tempus verwendet? ⇒ Fragen, das Verhältnis der Gegenwart zu Zukunft oder Vergangenheit betreffend: Wird das eine oder das andere als sinnstiftend interpretiert und weshalb?
IV. <i>e verborum ordine vel eorum traiectione</i>	Warum – bspw. in einer Aufzählung – wird diese Reihenfolge und keine andere verwendet? ⇒ Fragen, die Prioritäten in politischen Programmen betreffen: Welche Problematiken gelten als drängend, welche nicht?
V. <i>ab epitheto</i>	Warum dieser Zusatz? D.h. Adjektive, Adverbien etc. dienen zum Aufbau des Concetto. ⇒ Fragen nach Wertungen in politischen Schriften.
VI. <i>ab affine vocabulo</i>	Warum wird dieses und nicht ein verwandtes Wort verwendet? Z.B. warum Tochter und nicht Sohn?

<sup>324</sup> Ganne, Prophetie, S. 56 bzw. S. 43.

	<p>⇒ Fragen nach Ähnlichkeiten im politischen Sprachgebrauch: Sprache aus dem linken oder rechten politischen Spektrum.</p>
VII. <i>a voce ambigua, seu ea, quae sensum duplicem reddit</i>	<p>Gefragt wird nach dem Wandeln in Ähnlichkeiten der Bildsprache.</p> <p>⇒ Wie <i>verändern</i> sich die Bilder, in welchen vom jeweiligen politischen Gegner gesprochen?</p>
VIII. <i>a metaphora seu similitudine</i>	<p>Betreffend Ähnlichkeiten in der Bildsprache.</p> <p>⇒ Inwiefern <i>unterscheidet</i> sich linke und rechte Bildsprache?</p>
IX. <i>a comparatione vocabulorum inter se</i>	<p>Scheinbar oberflächliche Synonyme werden geistvoll ausgedeutet.</p> <p>⇒ Z.B. um Euphemismen oder rhetorischen Strategien allgemein der nominal-ontologischen Politiker auf die Spur zu kommen.</p>
X. <i>a praetermissione</i>	<p>Warum schwieg Adam gegenüber Kain nach dem Brudermord?</p> <p>⇒ Die gern angeführte Blindheit rechter od. linker Politiker gegenüber rechtem od. linkem Extremismus.</p>
XI. <i>a lectione variante</i>	<p>Welche Rückschlüsse lassen verschiedene Lesarten zu?</p> <p>⇒ Etwa in der Einbeziehung außereuropäischer Perspektiven etc..</p>
XII. <i>a comparatione huius loci cum alio</i>	<p>Utopien heute und damals.</p> <p>⇒ Politische Utopien des 18. Jh. im Vergleich zu jenen der Gegenwart, um herauszufinden, welche – letztlich leeren? – Versprechungen seitdem wiederholt, ohne eingelöst zu werden.</p>

Der Prediger als Prophet und Politiker, der sich im bejahenden bzw. liebenden Naheverhältnis zur Öffentlichkeit, zu den Regierenden und anderen politischen Akteuren befindet, ohne davon eingenommen zu sein; Teil des Hofstaates und doch abseits des Hofes: Dergestalt ist, mit Ganne gesprochen, der neobarocke Prediger „Mensch dieses Paradoxes“. Dieses Naheverhältnis lässt sich auch mit der Denkfigur der christlichen *Feindesliebe* akzentuieren; wohl besser zu verstehen, wie Navid Kermani anmerkt, als unbedingte Liebe zum Anderen oder Fremden, die aber im Ausdruck der Feindesliebe ihre paradoxe Verfasstheit besser zum Ausdruck bringt: Liebendes Gehorsamen gegenüber dem Feind, in welchem der neobarocke Prediger als Politiker seinen *zwiefältigen* Sitz im Leben einnimmt bzw. zum

„kritischen Punkt“ (Ganne) gelangt, der sich zwischen der Fülle des Sichereignens und den diese Fülle mindernden Absolutheitsansprüchen – millenaristischer – Ideologien befindet.<sup>325</sup>

Soweit zu den Aspekten des vernehmenden Gehorsamens, nun gilt es, noch ein paar Spezifikation bezüglich des sprechenden Gehorsamens zu treffen. Bringt man das differenzielle Sprechen des Predigers als *Falte* auf den Begriff, des Propheten als *Concetto*, so lässt sich das homiletische Sprechen des Politikus als *Urteil* verstehen, das heißt, seine Concetti sind *urteilende* Begriffe, seine Predigt ist *Gerichtspredigt*. Der Politikus urteilt, nicht, weil er irgendwem oder irgendeiner Idee gerecht werden will. Inmitten des politischen Lebens oszillierend sitzend, personifiziert der Politikus die „immanente Kritik der Geschichte“, nämlich eine Kritik dem Wortursprung folgend als Unterscheidung, sinngemäß als differenzierendes Moment der Geschichtlichkeit selbst.<sup>326</sup>

Ist der barocke Prediger dort ein „Oraculum veritatis oder Mund der Wahrheit [sic]“, wo das Evangelium niedergedrückt wird, so personifiziert er am barocken Hof das beständige Urteil Gottes, wobei in Bezug auf den neobarocken Prediger nicht das Bild eines Urteilens im Sinne eines Verkündens von Sätzen heiligen Rechts vorschnell zu verstehen ist; kein Prediger, quasi als *gottberufener Richter* über den Köpfen des Hofstaates zu Gericht sitzt (oder Kant nacheifernd, mit seiner Kritik einen „Gerichtshof“ einsetzend). Nein, das Urteil soll nicht vorschnell mit juristischen Assoziationen in Verbindung gebracht werden, vergleichbar der Vermengung religiösen Gehorsams mit dem Rechtsverhältnis der Hörigkeit. Frühchristlich wie für den neobarocken Prediger gilt hingegen: „Prophetie hat nicht die besondere Form gehabt, selbst zu richten und im Namen Gottes Recht anzuwenden, sondern in ihrem Botschafterdienst das Gericht des letzten Richters anzusagen.“, so Müller. *Im Namen Gottes* – oder im Namen des *Eventum tantum* – Recht anzuwenden entspräche dem Urteil als rechtliches Sprachspiel des *jugement*:<sup>327</sup>

„Wenn es einen Schrei gibt, der das Denken Deleuze‘ vom Anfang bis zum Ende durchzieht und der ihm seine unverwechselbare ethische Signatur verleiht, dann ist es der Schrei: ‚Urteilen ist fürchterlich! [...] Schluß mit dem Gericht! Pour en finir avec le jugement!‘“<sup>328</sup>

Warum? Weil das Urteil als *jugement* die Redeweise der Hörigkeit par excellence ist, eine Weise des „permanenten Besserwissens“, eine Sprache des „lähmenden ‚richtigen‘ Argumentierens, des ‚ordentlichen‘ Redens und Denkens“. Oder in den Worten von Deleuze:

<sup>325</sup> Ganne, *Prophetie*, S. 28 bzw. S. 63. Kermani, *Ungläubiges Staunen*, S. 170.

<sup>326</sup> Ganne, *Prophetie*, S. 52.

<sup>327</sup> Herzog, *Wohlredenheit*, S. 181. Müller, *Prophetie und Predigt*, S. 183f. Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der ersten und zweiten Originalausgabe hrsg. v. Jens Timmermann, Hamburg 1998, A XII.

<sup>328</sup> Pornschlegel, *Hyperchristen*, S. 129f.

„Zerstörungswille, Wille, sich in jeden Winkel einzuschleichen, Wille, für immer das letzte Wort zu haben“.<sup>329</sup>

„Im kleinsten Urteil spürt man schon die rachsüchtige Wut aufs Leben, den Haß auf das, was vielfältig existiert und was nicht dem einfältigen (Vor-)Bild entspricht, auf das die großen und kleinen Richter die Welt permanent zu reduzieren suchen.“<sup>330</sup>

Doch was macht im Gegensatz dazu das Urteil des prophetischen Politikus aus? Wenn er nicht dergestalt urteilt, wie dann; was ist unter dem neobarocken Gericht des letzten Richters zu verstehen? Einerseits im Aufzeigen eines Unterschiedes: Zwischen zwei Arten des Lebens, zwei Arten, die Sinnlichkeit zu verteilen, entweder entlang von Funktionszusammenhängen und Absolutheitsansprüchen oder im lebendigen Vollzug eines sichereignenden Lebens. Das *letzte Gericht* ist die *Unterscheidung* zwischen einem Leben in permanenten Hörigkeits- oder Schuldzusammenhängen oder einem Leben frei von der Schuld des mangelhaften Abbildes bzw. Imitierens: „Sobald das diesseitige Sein auf ein vollkommenes, himmlisches Sein als dessen Nachbild bezogen wird, kann es nur noch mangelhaft sein, verschuldet an eine grandiose Ursache, die es nie einholen kann.“<sup>331</sup>

Das Urteilen des Politikus ist das umgestülpte Urteilen eines nominalen Richters, ein Urteilen, das die Möglichkeiten aufzeigt, entweder die Sinnlichkeit politisch als Schuldzusammenhänge zu gestalten – oder eben nicht. Es ist kein Urteilen, das neue Existenzweisen noch vor ihrer Entstehung verhindert: Der gesellschaftliche Gerichtshof, der die Lebensformen einhegt, das heißt Möglichkeiten der Lebensgestaltung ausschließt bzw. im Rahmen des Genehmen festhält. Sondern es ist ein Urteil als Differenz, welches immer neue Möglichkeiten der Existenz aufzeigt, neue Möglichkeiten der politischen Verteilung des Sinnlichen in Concetti anbietet. Mit Deleuze gesprochen, zu schmecken oder kosten (im doppeldeutigen Sinne von *sapere*), inwieweit Existenzweisen imstande sind, das Leben in seiner Vielfalt zu befördern, und diese entweder in der Predigt aufzuzeigen oder, falls sie dazu nicht imstande sind, entsprechend zu transformieren:

„Wir brauchen die anderen Existierenden nicht richten, sondern bloß spüren, ob sie zu uns passen oder nicht, d.h. ob sie uns Kräfte herbeibringen oder uns in das Elend des Kriegs, in die Armseligkeiten des Traums, in die *Unerbittlichkeit der Organisation* stürzen.“<sup>332</sup>

<sup>329</sup> Gilles Deleuze: Kritik und Klinik, Frankfurt a.M. 2000, S. 56.

<sup>330</sup> Pornschlegel, Hyperchristen, S. 130.

<sup>331</sup> Pornschlegel, Hyperchristen, S. 135.

<sup>332</sup> Deleuze, Kritik und Klinik, S. 183 (kursiv d. Verf.).

Andererseits ist das Urteilen des Politikus eine Zuwendung zu den Entrechteten und Geknechteten, zu jenen, die „zermalmt vom anonymen Funktionieren der öffentlichen Maschine“ ihr Dasein fristen. Jedoch nicht, wie Ganne betont, um sie als Material für neue Millenarismen zu behandeln, „um sie zu ‚retten‘, sie zu ‚erziehen‘, ihnen zu ‚helfen‘ oder sie ‚zu entwickeln‘“. Bereits dazu verurteilt, keine neuen Existenzweisen mehr hervorbringen zu können, wird nicht erneut über sie dergestalt zu Gericht gesessen. Der Politikus ist auch deshalb nicht ausschließlicher Teil der Öffentlichkeit, weil er im Zwischen steht: Zwischen den Regierenden und den Regierten. Die Sprache der Regierenden unterläuft er, um den Regierten neue Existenzweisen anbieten zu können.<sup>333</sup>

Das Urteilen als *verbales* Richten ist das ständige Aufzeigen der Unterschiede, welche Kräfte man freisetzen möchte, aktive oder reaktive; Kräfte, die das Sichereignen bereichern oder in Schuld und Hörigkeit zwingen. Für den neobarocken Prediger gilt es nun, den Entrechteten und Geknechtete aufzuzeigen, dass ihr Schicksal nicht das *endgültige* Schicksal ist, dass die Zusammenhänge, in denen sie dahinleben, nicht der letzte Sinn ihrer Lebensgeschichte ist. Wenn man so will, mehr als die *Hoffnung* zu nähren, dass ein Neuanfang je möglich ist, vermag der Prediger als Politikus in seinen Concetti nicht. Doch gerade darin zeigt sich der christliche Kern seines Denkens, zugespitzt im Falten des *Todes* – im Sinne eines Lebens in imitierender Hörigkeit – mit neuen Möglichkeiten des Lebens: Tod und Auferstehung. Es ist die Verwandlung der *persona* von etwas Leblosem in etwas Lebendigem, die Neuschöpfung der Totenmaske als lebendiges Antlitz. Tod und neues Leben, diese disparaten Begriffe faltet der neobarocke Politikus, in zweifacher Hinsicht: Kollektiv oder individuell.

Wird die *Auferstehung* politisch akzentuiert als endzeitliche Erwartung eines Kollektivs beschreiben, ist sogleich anzufügen, dass damit kein Ende der Geschichte bzw. das Erblühen eines zweiten Garten Edens gemeint ist, sondern immanent und verbal-ontosopisch gedacht, das Falten des sterbenden, unter Absolutheitsansprüchen etc. stehenden Kollektivs zu einer neuen Gemeinde. Der eschatologische Horizont entspricht dem absoluten Horizont, der nie eingeholt werden kann, der aber als Ewigkeit des *Eventum tantum* das permanente Neubeginnen ermöglicht, welches im Aussprechen der Möglichkeit des Neubeginnens, im prophetischen Predigen, schon flüchtig gegenwärtig geworden ist: „Seht, ich schaffe Neues; schon sproßt es auf. Merkt ihr es nicht? Fürwahr, ich schaffe in der Wüste einen Weg und Pfade in ödem Land.“, deutet Jesaja sein eigenes Sprechen (Jes. 43,19; ähnlich 55,6). Es ist ein Ansagen neuer Wege als *proklamieren*, das heißt als sich verwirklichen sollendes Beanspruchen neuer Immanenzebenen. Im Gegensatz zur Sprache der Politiker oder Aktivisten, deren Sprechen

---

<sup>333</sup> Ganne, Prophetie, S. 120f.

immer referenziell auf das zukünftige Paradies verweist, bloß darüber informiert, wie es aussieht, wie es zu erreichen ist usw. Schon die barocken Homiletiker wollten ihr Sprechen nicht als Informationsübermittlung verstanden wissen. Ihre Sprache, wie schon die Sprache des Neuen Testaments, ist schöpferisch bzw. weltbildend. Die Proklamationen des Politikus als weltbildendes Sprechen beanspruchen neue Wirklichkeit:

„Wir bezeichnen mit ihm [dem Ausdruck Proklamation; d. Verf.] eine indikativisch formulierte Aussage, die eine besondere Person in Boten- bzw. Heroldsfunktion vor einem Forum mitteilt. Im Unterschied zu einer bloßen Information geht es der Proklamation um die Verkündigung neuer Wirklichkeit, die mit dem Akt der Verkündigung in Kraft gesetzt bzw. deren Gültigkeit immer neu betont wird.“<sup>334</sup>

Es ist das Ansagen an die Predighörer oder -leser im Allgemeinen, tätig zu werden, *Täter* des angesagten Wortes zu werden. – Oder man versteht das Proklamieren als Falten des individuellen *Todes*, der aus verbal-ontosopischer Perspektive etwa im Dasein in Funktionszusammenhängen besteht. Auferstehung zu einem neuen Leben, welches in keinem Jenseits auf das Individuum wartet. In den Worten Gannes:

„Der Himmel ist kein verborgener Fleck der Welt. Er ist ‚die neue Erde, auf der die Gerechtigkeit wohnt‘ (2 Petr 3,13). Wenn das Weizenkorn sterben muß, so eben deshalb, weil sie in ihm sein wahres Jenseits: die Ähre, die Lust des Erntenden erweisen soll.“<sup>335</sup>

Das Urteilen des Politikus speist sich aus dem christlichen Gedanken, dass ein wie beschrieben verstandener Tod kein endgültiges Schicksal markiert, sondern dass im *Glauben* an die Erde eine Neuschöpfung, eine Auferstehung aus den Zusammenhängen tödlicher Hörigkeit, möglich ist. Es ist das *Wort*, das an Lazarus ergeht, aus dem Grab zu steigen, nach Joh. 11,1 der Bruder Marias und Marthas. Kurzum: Die Botschaft des neobarocken Politikus ist die Übersetzung der christlichen Sprache in politisches Denken, eine Interpretation des christlichen Erbes als verbale Ontosophie im Sinne einer Immanenzebene am Schnittpunkt von Philosophie, Religion und Politik. Wie er für die Regierenden Stimme des Gerichts ist, ist er für die Regierten Stimme der Hoffnung.

„Man müßte doch fähig sein, endlich die Phantasmen einer falschen Transzendenz und eines verkehrten Jenseits zu exorzisieren.“, schreibt Ganne bezogen auf Formen ebenfalls als christlich bezeichneter Weltflucht im Trachten nach Seligkeit in einem himmlischen Jenseits. Die christliche Immanenz des Predigers besteht hingegen im Fortschreiben der Geschichte des Christentums als Geschichte der Säkularisierung, einer Säkularisierung, die immer schon als je von Neuem anhebenden Götzensturz sich ereignet, die mit christlichen Mitteln das Sinnliche

<sup>334</sup> Müller, Prophetie und Predigt, S. 142.

<sup>335</sup> Ganne, Prophetie, S. 49.

sublimiert und es gerade nicht in neue Hörigkeits- und Schuldzusammenhänge bringt. Pornschlegel: „Man sagt ‚säkular‘ und huldigt dem Kult der unendlichen Verschuldung, je bewusstloser, desto frenetischer.“ Ein Exorzismus, den Ganne mit seinen Schriften durchzuführen versucht, der seinen Ahnherrn in Meister Eckhart finden kann und bis zu Deleuze reicht, dessen christlicher Impetus in seinem Denken gerne – trotz gegenteiliger Kenntnisse, wie Pornschlegel anmerkt, übersehen wird (oder indem seine von Nietzsche übernommene Unterscheidung von jesuanischem und paulinischem Christentum nicht bemerkt wird, bezieht er sich teils ablehnend, teils affirmativ gegenüber christlichen Gedanken).<sup>336</sup>

Mit folgendem abschließenden Concetto könnte der neobarocke Politiker vor die Entrechteten treten, vielleicht etwas eleganter ausgedrückt:

„Bousquet sagt auch: ‚Werde der Mensch deiner Mißgeschicke, lerne, deren Vollkommenheit und Glanz zu verkörpern.‘ Mehr kann man nicht sagen, nie wurde mehr gesagt: dessen würdig werden, was uns zustößt, darin also das Ereignis wollen und freilegen, der Sohn seiner eigenen Ereignisse und dadurch neu geboren werden, sich abermals eine Geburt verschaffen, mit der eigenen fleischlichen Geburt brechen. Sohn seiner Ereignisse und nicht seiner Werke werden, denn das Werk selbst wird nur vom Sohn des Ereignisses erstellt.“<sup>337</sup>

Missgeschicke der Existenz, die nicht als schuldig vorverurteilt werden. Wie Deleuze sagt: Ohne vorheriges Urteil muss sich im Lebensvollzug erst erweisen, welche Existenzweisen bereichern, welche nicht: Das herauszufinden, liegt hauptsächlich an den Hörern und Lesern einer Predigt, der Prediger selbst fungiert bloß als affizierendes Moment, als Stein eines möglichen Anstoßes. Hinter jedem Urteilen, jedem Differenzieren des Sinnlichen als politisches, das ohne Schuldzuweisungen, ohne Hörigkeit auskommt, lauert die Gefahr des Scheiterns: Die Flüchtigkeit der Proklamation, der Rückfall der angesagten neuen Schöpfung in Tod und Chaos. Einer Gefahr, der in immer von Neuem ansetzenden Gehorsamen zu begegnen ist.

## 6. Abschließende Bemerkungen

Die Immanenzebene bezeichnet einen grundlegenden Schnitt im Chaos; derer es freilich viele gibt und nicht nur eine. Die Immanenzebene des Predigers ist nun jedes *Sieb* oder jene *Membran*, mit der Sinn von Unsinn geschieden werden: In seinem Fall das sinnstiftende Prinzip als *Religion*, genauer, als Erfahrung der Rückbindung an die – stets durch Machtansprüche

<sup>336</sup> Ganne, Prophetie, S. 49. Pornschlegel, Hyperchristen, S. 29 bzw. S. 128f.

<sup>337</sup> Deleuze, Logik des Sinns, S 187.

bedrohte und dadurch verletzliche – Schöpfung. Dergestalt bedroht, dass ihre Vielfalt – ihr freies Spiel mit sinnstiftenden Prinzipien – verlustig gehen könnte, etwa durch die Absolutheitsansprüche *eines* sinnstiftenden Prinzips, oder durch die Reduktion von Möglichkeiten innerhalb von Funktionszusammenhängen, die Neues nur mehr im Rahmen der durch sie abgesteckten Bedingungen zulassen. Oder in Worten verweisend auf das *Theatrum mundi*: Der Prediger erfährt, wie eindeutige, absolut zu verstehende Regieanweisungen die Spielräume der Schauspieler im Theater bestimmen, er sieht, wie Interaktionen bloß funktionierend ineinandergreifen, wie das freie Spiel in einer Szenerie Bedingungen unterworfen wird, die es nur noch zu einem frei *vermeinten* Spiel machen.

Beobachtet der Prediger nun derlei Szenen, so legt er sein Wort ein: Seine Rückbindung, besser ausgedrückt, seine sich rückbindende Erfahrung an die Vielfalt des sich ereignenden Seins, als dessen Resonanzkörper er sich begreift, setzt in seinem Sprechen Ereignisse frei, damit die Schöpfung auch weiterhin offen bleibt und dem Sein somit immer neue Vielfalt abgewonnen werden kann. Was zudem bedeutet, dass die Beschreibung einer Begriffsperson wie der des Predigers selbst, nie abgeschlossen werden kann. Sie gewinnt bloß mehr und mehr Kontur, ihre Akzentuierungen verändern sich, sie konfiguriert sich je neu in Relation zu anderen Begriffspersonen und ihren Immanenzebenen resp. in der Interaktion mit anderen Schauspielern im *Theatrum mundi* zeigen sich performativ immer neue Züge des Predigers.

Alle möglichen Beschreibungen und Akzentuierungen des Predigers durchzieht die Denkfigur des *Zwischen*. Beginnend mit seiner Religiosität, die als christliche genauer bestimmt worden ist. Dieser Religiosität liegt nicht nur die Rückbindung an die Schöpfung und die Erfahrung ihrer Verletzbarkeit zugrunde, sondern auch ihr *verbaler*, in der Erfahrung sich ereignender Charakter. Auf der Immanenzebene christlich konnotiert, im Begriff des Gehorsamens philosophisch konnotiert, und die Begriffsperson, die teils von der Immanenzebene nicht unterschieden werden kann, als Übergang zwischen beiden Bestimmungen, zwischen Religion und Philosophie, zwischen dem verbal verstandenen Sein als christlich und als philosophisch konnotiert.

Der Prediger steht am Kreuzweg: Zunächst an der Kreuzung von nominalen und verbalen Arten, das Sein zu deuten. Nominalismen erkennt er als Strukturen, die den Menschen in Zusammenhänge hörigen Imitierens und Reproduzierens zwingen und die er in seiner jungfräulichen Komponenten, gleich Händlern und Tauben, aus seinem Bewusstsein schafft. Mit diesem negativen Moment gegenüber der nominal-ontologischen Weltordnung öffnet sich seine Weltbegegnung für den Glauben an diese Erde und er begreift das Sein als *Eventum tantum*, um in seiner weiblichen Komponente verbale Begriffe hervorbringen zu können – etwa

jenen des *Gehorsamens*, der bereits in der Jungfräulichkeit vorbereitet wird, um das sichereignende Sein ungestört vernehmen, bzw. anders gewendet, um vor dem Hintergrund des gereinigten Tempels nominale Ideen umso deutlicher hervortretend vernehmen zu können.

Während Jungfräulichkeit und Weiblichkeit mehr gedanklich bzw. lernend – der wohlgeübte Leib Marthas *im* Lebensgrund – zu verstehen ist, tritt der Prediger als *Armer* verstärkt in empirische Zusammenhänge, vor allem in Zusammenhänge der Politik. *Wie* wird das Sein aufgeteilt? In dieser Frage ist seine Stimme die Stimme des jungfräulich-weiblichen Armen, als welcher er im Umkreis politischer Debatten als widerständiges Moment gegenüber jenen geschichtlichen Mächten fungiert, die den letzten Sinn und Zweck des Menschseins in ihrer *Ideologie* verkünden. Als *Armer* zeigt sich der Prediger unempfänglich für die Reize von Herrschermacht und Verfügungsgewalt – er tritt als *Prophet* in Erscheinung, der in seiner Verkündigung den Entwurf einer möglichen Sinnlichkeit abseits von Hierarchien und Institutionen *ansagt*.

Die Komponenten des Armen und des Propheten verbinden sich zur Gestalt des *Politikus*, somit desjenigen Predigers, der in der Öffentlichkeit agiert, sich vielleicht sogar in Besitz von Einfluss befindet, ähnlich den barocken Hofpredigern. Doch darin sieht er nichts Absolutes, kein Instrumentarium zum Behuf seiner Seligkeit, im Gegenteil, als *Politikus* gebraucht der Prediger subversiv seine Möglichkeiten der Einflussnahme. Weder der öffentlichen Welt der Politik angehörend, noch Teil einer Gemeinde, befindet sich der *Politikus* immerfort in einer Position des *Zwiespalts*. Sein Sitz mitten im Leben ist eine oszillierende Kanzel zwischen Gegensätzen. Gehorsam öffnet er sich dem verbalen Sein: Sobald die Götzen zerschlagen oder ausgeräumt sind, öffnet er sein Ohr der Weisheit, die ihm wesentlich eine christlich inspirierte ist. Zunächst spricht die Welt als vielfältiges, sichereignendes Sein zu ihm, und zu konkreteren Worten bringt er Welt und Sein anhand seiner Tugenden, beides auf verschiedene Arten zu falten. In der *Falte* oszilliert sein Gehorsamen zwischen vernehmendem und sprechendem, das heißt, das Vernommene wird *metaphorisch* zur Sprache gebracht.

Wie faltet der Prediger im Gehorsam die auf ihn gekommenen Worte? Im Zusammenbringen von Gegensätzen, ein Satz wird aus seinem angestammten Terrain entnommen und anderem Boden eingepflanzt, damit neuer, blühender Grund der Möglichkeiten geschaffen ist. Dabei verfügt er über verschiedene Mittel, Sätze zu übertragen, seien es Fragen nach dem *Wie-so* und nicht *Wie-anders*, seien es rhetorische Figuren, um zwei (weit) voneinander entfernte Sätze aufzuspüren und zusammenzubringen. In der allgemeinsten Form bildet die Metapher *Concetti*: Möglichkeiten einer Lebensform oder Seinsweise, welche die vom Concetto Angesprochenen

dazu affizieren soll, diese Möglichkeiten zu ergreifen, um sie in die Wirklichkeit einer neuen Immanenzebene zu überführen.

Der Concetto ist nicht als Anweisung miss zu verstehen. Es liegt an den Angesprochenen, welche Möglichkeiten, besser gesagt, in welcher Akzentuierung der gepredigten Möglichkeiten sie neues Terrain beanspruchen wollen. Der Prediger legt nur in jeder Predigt aufs Neue weitere Möglichkeiten dar; und sollte schlussendlich eine neue Erde entstehen, so wird eine neue Ebene weder vom Prediger noch von der Gemeinde allein entworfen, sondern im Spiel zwischen ihnen, aus ihrem gegenseitigen Antworten in liebender Resonanz. Solcherart, die Möglichkeit einer neuen oder anderen Lebensform ansagend, zeigt sich der Concetto als *prophetischer*.

*Urteil* werden seine Concetti, äußert der Prediger sie in öffentlichem Gehorsam außerhalb der Gemeinde. Urteilende Concetti scheiden fortwährend zwei Lebensformen; sie richten, ohne zu verurteilen, zwischen den Möglichkeiten einer nominalen oder verbalen Aufteilung der Sinnlichkeit, zwischen den Möglichkeiten des hörigen Götzendienstes oder den Möglichkeiten gehorsamer Lebendigkeit. In seinem Richtspruch wird sich weisen, was der Satz vom *Gehorsam bis zum Tode* meint, nämlich im Begriff des verbalen Gehorsams der Glaube, dass eine Auferstehung im *Neuanfangen* möglich ist. Die Botschaft des neobarocken Predigers lässt sich darauf verdichten, dass er nur diese Möglichkeit, die Möglichkeit eines je möglichen Neuanfangs aufzeigt, eine verbale *Hoffnung*, allen verwässerten Gebrauchs dieses Ausdrucks zum Trotz, die seine Hörer anspricht oder zu affizieren vermag; noch behutsamer gesprochen, dass er bloß in der Hoffnung auf diese subversive Möglichkeit spricht – nicht mehr und nicht weniger, ohne irgendjemanden zu zwingen, ohne irgendjemanden dazu anzuleiten.

In gewisser Weise ist der Prediger eine Gestalt der Fabel. Er ist jener Hüter eines Palastes der Schicksalsbestimmungen, einer sich im Unendlichen verlaufenden Pyramide, wie von Leibniz am Ende seiner *Theodizee* gezeichnet. Ein Palast, der im Traum von den Menschen betreten wird, um die Möglichkeiten der Räume des kommenden Lebens zu erkunden. Als dynamische Architektur wandelt eine Predigt den Hörer oder Leser zum Seher möglicher Welten in ihren Räumen, doch sobald er aus dem Schlaf erwacht, wie Sextus, der im Beispiel von Leibniz den Palast der Pallas Athene im Tempelschlaf betritt, ist es an ihm, konkrete Schritte der Aktualisierung zu setzen. Letztlich ist der Prediger ebenso Gestalt der *po(i)etischen* Sprache der Bibel, vielleicht irgendwo auszumachen als winzige Figur im Gewimmel in Brueghels *Turmbau zu Babel* (1563), jener Pyramide – oder Zikkurat, wie man derlei Bauten im Alten Orient zu nennen pflegt –, von der Gen. 11, 1 – 9 berichtet, und die sich nicht im Unendlichen verläuft, sondern die Vielfalt der Sprachen auf eine Sprache allein zuspitzt, errichtet von Nimrod, einer totalitären Gestalt, der man als König in der unteren linken Ecke

des Gemäldes bauchpinselnd oder gehorchend huldigt. *Nimrod*, Inbegriff jener Begriffspersonen, die ihren Untertanen eine Sprache, eine eindeutige Sprache auferlegen wollen, in der man mit *Brand brennt* und mit *Ziegeln ziegelt* und sonst nichts. Der Absolutheitsanspruch Nimrods, der alles menschliche Tun auf den Turmbau ausrichtet bzw. alles menschliche Tun in den Funktionszusammenhang des Turmbaus bringt.<sup>338</sup>

Nimrod oder die Ansprüche eines Machtfaktors; diese Denkfigur lässt sich auch auf das Christentum selbst anwenden: Kritik am Christentum in seinen institutionalisierten Erscheinungsweisen findet seine Berechtigung, formulieren diese im Namen Christi Absolutheitsansprüche. Selbst wenn diese Kritik – zum Beispiel im 18. Jahrhundert von Aufklärern und Protestanten an die Adresse der katholischen Kirche – im Dienste steht, einen gesellschaftlichen Machtfaktor durch einen anderen zu ersetzen (staatliche Ansprüche müssen nun nicht mehr mit kirchlichen konkurrieren, parteiliche Loyalitäten nicht mit kirchlichen), besteht das eigentlich Bedenkliche nicht im Machtverlust der Kirche, sondern im damit stillschweigend einhergehenden Relevanzverlust christlicher Gesellschaftskritik, welcher sich zum Beispiel darin zeigt, begnügt sich das Christentum, Privatangelegenheit zu sein. Doch lässt sich eine Frohbotschaft, die als Sichereignen bzw. als Performativität zu verstehen ist, in Räume privater Innerlichkeit verbannen? Damit würde man sich Bestimmungen der *Pietas* annähern, wie sie im frühneuzeitlichen Staatsdenken prominent Platz einnahmen: Eine Frömmigkeit, die aus Christen nicht das Salz der Erde machte, sondern in erster Linie darauf abzielte, aus ihnen loyale Bürger zu machen. Diese *Pietas* lässt sich in Kontrast setzen zu jener Frömmigkeit, die von den barockkatholischen Predigern verkündet wurde, eingedenk, dass mit den Machtansprüchen der Institution Kirche auch die Figur des Predigers aus der Öffentlichkeit verschwunden ist. Ein barocker Hofprediger mag ein Mann der institutionellen Kirche gewesen sein, aber darin erschöpft sich sein Predigen nicht. Sinn und Zweck der Konzeption eines neobarocken Predigers und seines Begriffs des Gehorsamens besteht letztlich darin, dieses sich nicht im Institutionellen erschöpfende Moment zu heben, das zugleich ein widerständiges Moment ist, gerichtete gegen alle Machtansprüche, staatliche wie kirchliche: Die neobarocke Wiederbelebung barocker Widerständigkeit, die nicht stillschweigend mit einem kirchlich-institutionellen Machtanspruch einhergeht.

---

<sup>338</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz: *Versuche in der Theodicee über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels*. Übers. u. mit Anm. vers. v. Artur Buchenau, Hamburg 1996, S. 383 – 387. Deleuze, *Über Leibniz*, S. 232 bzw. Deleuze, *Falte*, S. 131ff. Vgl. Jürgen Ebach: „Wir sind ein Volk“ – Die Erzählung vom „Turmbau zu Babel“. Eine biblische Geschichte in aktuellem Kontext, in: *Weltdorf Babel. Globalisierung als theologische Herausforderung*, hrsg. v. Giancarlo Collet, Münster [u.a.] 2001, S. 20 – 43. Pieter Bruegel der Ältere: *Turmbau zu Babel* (1563); [commons.wikimedia.org \[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Pieter\\_Bruegel\\_the\\_Elder\\_-\\_The\\_Tower\\_of\\_Babel\\_\(Vienna\)\\_-\\_Google\\_Art\\_Project\\_-\\_edited.jpg\]](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Pieter_Bruegel_the_Elder_-_The_Tower_of_Babel_(Vienna)_-_Google_Art_Project_-_edited.jpg); eingesehen 16.11.18].

Abschließend zurück nach Babel: Ähnlich der Geschichte des Gehorsams pendelt die Interpretation der Erzählung vom Turmbau zwischen der Möglichkeit, die sprichwörtlich gewordene Sprachverwirrung als Strafe für die Anmaßung des Turmbaus zu interpretieren, oder der Möglichkeit, die grundlegende Vielfalt der Sprachen, allen gegenteiligen Versuchen von imperialistischen Mächten zum Trotz, anzuerkennen, wie Umberto Eco betont. Wo findet sich der Prediger während des Turmbaus? In der Nähe Nimrods, als sein subversiver Hofprediger, oder als Salz in der Verpflegung der Arbeiter, ihnen die Möglichkeiten predigend, dass mit den Ziegeln nicht nur zu ziegeln sei, mit dem Brand nicht nur zu brennen... Wo auch immer, er ist jener der gehorsamenden Getreuen im babylonischen Exil, wie Ganne die Propheten beschreibt, jener „kleine Rest“, der die Hoffnung bewahrt hat“, „der Keim und Wurzelstock“ ist, „wovonher das Leben neu aufblühen und eine geläuterte, vertiefte und geweitete Hoffnung ausgehen wird“.<sup>339</sup>

## 7. Literatur- und Quellenverzeichnis

- › Alberti, Leon Battista: Das Standbild, Die Malkunst, Grundlagen der Malerei. Hrsg. v. Oskar Bätschmann u. Christoph Schaublin, Darmstadt 2011
- › Angehrn, Emil: Geschichtsphilosophie. Eine Einführung. Basel 2012
- › Arcimboldo, Guiseppe: Vertumnus (1590/91); commons.wikimedia.org [https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Rudolf\_II\_as\_Vertumnus\_by\_Giuseppe\_Arcimboldo#/media/File:Giuseppe\_Arcimboldo\_-\_Rudolf\_II\_of\_Habsburg\_as\_Vertumnus\_-\_Google\_Art\_Project.jpg]
- › Aristoteles: Rhetorik (Griechisch/Deutsch). Übers u. hrsg. v. Gernot Krapinger, Stuttgart/Ditzingen 2018
- › Augustinus: Bekenntnisse. Aus dem Lateinischen übers. u. hrsg. v. Kurt Flasch u. Burkhard Mojsisch, Stuttgart 2008
- › Aurelius Augustinus: De trinitate (Bücher VIII – XI, XIV – XV, Anhang: Buch V). Neu übers. u. mit Einleitung hrsg. v. Johann Kreuzer. Lateinisch – Deutsch, Hamburg 2001
- › Badiou, Alain: Das Abenteuer der französischen Philosophie seit den 1960ern, Wien 2015
- › Barner, Wilfried: Barockrhetorik. Untersuchungen zu ihren geschichtlichen Grundlagen, Tübingen 2002
- › Bauch, Kurt: Imago, in: Was ist ein Bild?, hrsg. v. Gottfried Boehm, München 1994, S. 275 – 299
- › Bauer, Emmanuel J.: Thomistische Metaphysik an der alten Benediktineruniversität Salzburg. Darstellung und Interpretation einer philosophischen Schule des 17./18. Jahrhunderts, Innsbruck/Wien 1996
- › Bauer, Walter: Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, Berlin 1963
- › Belsey, Catherine: Poststrukturalismus, Stuttgart 2013
- › Benjamin, Walter: Ursprung des deutschen Trauerspiels, Frankfurt a.M. 2016

<sup>339</sup> Umberto Eco: Die Suche nach der vollkommenen Sprache, München 1994, S. 21ff. Ganne, Prophetie, S. 37.

- › Behrisch, Lars: Sozialdisziplinierung, in: Enzyklopädie der Neuzeit, hrsg. v. Friedrich Jaeger, Stuttgart/Weimar 2010, S. 220 – 229
- › Berding, Helmut: Leopold von Ranke, in: Deutsche Historiker, hrsg. v. Hans-Ulrich Wehler, Göttingen 1973, S. 7 – 24
- › Bloch, Ernst: Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs, Frankfurt a.M. 2015
- › Blumenberg, Hans: Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie, Frankfurt a.M. 1987
- › Bonito Oliva, Achille: Die Ideologie des Verräters. Manieristische Kunst – Kunst des Manierismus, Köln 2000
- › Brachtendorf, Johannes: Der menschliche Geist als Bild des trinitarischen Gottes – Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten, in: Gott und sein Bild – Augustins De trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung, hrsg. v. Johannes Brachtendorf, Paderborn/München/Wien/Zürich 2000, S. 155 – 170
- › Braunschweig-Wolfenbüttel, Anton Ulrich von: Die Durchleuchtige Syrerinn Aramena. Der Erste Theil: Der erwehlten Freundschaft gewidmet, Nürnberg 1678
- › Brueghel der Ältere, Pieter: Turmbau zu Babel (1563); commons.wikimedia.org [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Pieter\_Bruegel\_the\_Elder\_-\_The\_Tower\_of\_Babel\_(Vienna)\_-\_Google\_Art\_Project\_-\_edited.jpg]
- › Büchner, Georg: Woyzeck. Nach den Handschriften neu hergestellt und komm. v. Henri Poschmann, Frankfurt a.M./Leipzig 1985
- › Burckhardt, Jacob: Die Kultur der Renaissance in Italien, Frankfurt a.M. 1989
- › Calabrese, Omar: Neo-Baroque. A Sign of the Times, New Jersey 1992
- › Caravaggio: Kreuzigung Petri (1604); commons.wikimedia.org [https://commons.wikimedia.org/wiki/Michelangelo\_Merisi\_da\_Caravaggio#/media/File:Michelangelo\_Caravaggio\_038.jpg]
- › Certeau, Michel de: Kunst des Handelns, Berlin 1988
- › Cicero, Marcus Tullius: De natura deorum. Über das Wesen der Götter (Lateinisch/Deutsch). Übers. u. hrsg. v. Ursula Blank-Sangmeister, Stuttgart 2011
- › Cicero, Marcus Tullius: De oratore. Über den Redner (Lateinisch/Deutsch). Übers. u. hrsg. v. Harald Merklin, Ditzingen 2016
- › Die Benediktsregel (Lateinisch/Deutsch). Mit der Übers. der Salzburger Äbtekonzferenz hrsg. v. P. Ulrich Faust OSB, Stuttgart 2011
- › Die Bibel. Heilige Schrift des Alten und Neuen Bundes (Deutsche Ausgabe mit den Erläuterungen der Jerusalemer Bibel), hrsg. v. Diego Arenhoevel, Alfons Deissler u. Anton Vögtle, Freiburg i.Br./Basel/Wien 1968
- › Debon, Günther: Daoistisches Denken in der Romantik, Heidelberg 1993
- › Deleuze, Gilles: Die Falte. Leibniz und der Barock, Frankfurt a.M. 2000
- › Deleuze, Gilles: Die Immanenz: ein Leben..., in: Gilles Deleuze. Fluchtlinien der Philosophie, hrsg. v. Friedrich Balke u. Joseph Vogl, München 1996, S. 29 – 33
- › Deleuze, Gilles: Differenz und Wiederholung, München 1992
- › Deleuze, Gilles: Kritik und Klinik, Frankfurt a.M. 2000
- › Deleuze, Gilles: Logik des Sinns, Frankfurt a.M. 2014
- › Deleuze, Gilles: Nietzsche und die Philosophie, Hamburg 1991

- › Deleuze, Gilles: Périclès et Verdi. La philosophie de François Châtelet, Paris 1988
- › Deleuze, Gilles: Postskriptum über die Kontrollgesellschaften, in: Unterhandlungen (1972 – 1990), S. 254 – 262
- › Deleuze, Gilles: Spinoza. Praktische Philosophie, Berlin 1988
- › Deleuze, Gilles Deleuze: Über die Philosophie, in: Unterhandlungen (1972 – 1990), S.197 – 226
- › Deleuze, Gilles: Über Leibniz, in: Unterhandlungen (1972 – 1990), S. 227 – 236.
- › Deleuze, Gilles/Guattari, Félix: Was ist Philosophie? Frankfurt a.M. 2014
- › Deutsches Wörterbuch v. Jacob u. Wilhelm Grimm (16 Bde. in 32 Teilbänden), Leipzig 1854 – 1961 (Quellenverzeichnis Leipzig 1971); Wörterbuchnetz des Kompetenzzentrums für elektronische Erschließungs- und Publikationsverfahren in den Geisteswissenschaften an der Universität Trier [[http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui\\_py?sigle=DWB](http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=DWB)]
- › Duns Scotus, Johannes: Über das Individuationsprinzip. Ordinatio II, distinctio 3, pars 1 (Aus dem Lateinischen übers. u. mit einer Einleitung hrsg. v. Tamar Rossi Leidi), Hamburg 2015
- › Duns Scotus, Johannes: Über die Erkennbarkeit Gottes. Texte zur Philosophie und Theologie (Lateinisch – Deutsch). Hrsg. u. übers. v. Hans Kraml, Gerhard Leibold u. Vladimir Richter, Hamburg 2000
- › Ebach, Jürgen: „Wir sind ein Volk“ – Die Erzählung vom „Turmbau zu Babel“. Eine biblische Geschichte in aktuellem Kontext, in: Weltdorf Babel. Globalisierung als theologische Herausforderung, hrsg. v. Giancarlo Collet, Münster [u.a.] 2001, S. 20 – 43
- › Eco, Umberto: Die Suche nach der vollkommenen Sprache, München 1994
- › Eichendorff, Joseph von: Gedichte. Ahnung und Gegenwart. Hrsg. u. mit einem Nachwort v. Werner Bergengruen, Zürich 1955
- › Epiktet: Handbüchlein der Moral und Unterredungen. Hrsg. v. Heinrich Schmidt, Stuttgart 1984
- › Flasch, Kurt: Meister Eckhart. Philosoph des Christentums, München 2011
- › Freist, Dagmar: Absolutismus, Darmstadt 2008
- › Gamper, Luis: Die anthropozentrisch orientierte Verkündigung der „Letzten Dinge“ in der Aufklärung. Ein materialkerygmatischer Beitrag zur Charakterisierung der katholischen Predigt der Aufklärungszeit, Wien 1974
- › Ganne, Pierre: Die Prophetie der Armen, Einsiedeln 1986
- › Ganne, Pierre: Für wen haltet ihr mich?, Einsiedeln/Trier 1987
- › Ganne, Pierre: Selten Bedachtes über den Heiligen Geist, Einsiedeln 1985
- › Gottwein.de: Griechisches Wörterbuch [<http://www.gottwein.de/GrWk/Gr01.php>]
- › Gracián, Baltasar: Das Kritikon. Aus dem Spanischen übers. u. komm. v. Hartmut Köhler, Zürich 2001
- › Hausenstein, Wilhelm: Vom Geist des Barock, München 1924
- › Hein, Stefanie: Richard Wagners Kunstprogramm im nationalkulturellen Kontext. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des 19. Jahrhunderts, Würzburg 2006
- › Herrmann, Siegfried: Ursprung und Funktion der Prophetie im alten Israel, Opladen 1976
- › Hersche, Peter: Italien im Barockzeitalter 1600-1750. Eine Sozial- und Kulturgeschichte, Wien 1999
- › Hersche, Peter: Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter (2 Bde.), Freiburg i.Br./Basel/Wien 2006
- › Herzog, Urs: Geistliche Wohlredenheit. Die katholische Barockpredigt, München 1991

- › Holzem, Andreas: Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens (Einführung), in: Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens, hrsg. v. Andreas Holzem, Paderborn [u.a.] 2009, S. 13 – 104
- › Honnefelder, Ludger: Woher kommen wir? Ursprünge der Moderne im Denken des Mittelalters, Berlin 2008
- › Huter, Daniel Johannes: Apotheose des Krieges. Die Ermunterungsreden des Kapuzinerpaters Albert Comployer (1790 – 1802), Wien 2018 [unveröff. MA-Arbeit]
- › Kaup, Monika: Neobaroque. Latin America's Alternative Modernity, in: *Comparative Literature* 58 (2006), Heft 2, S. 128 – 152
- › Kant, Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft. Nach der ersten und zweiten Originalausgabe hrsg. v. Jens Timmermann, Hamburg 1998
- › Kanz, Roland: Die Kunst des Capriccio. Kreativer Eigensinn in Renaissance und Barock, München/Berlin 2002
- › Kelman, Herbert C./Hamilton, V. Lee: Crimes of Obedience. Toward a Social Psychology of Authority and Responsibility, New Haven/London 1989
- › Kermani, Navid: Ungläubiges Staunen. Über das Christentum, München 2016
- › Kierkegaard, Søren: Der Begriff Angst, Stuttgart 2012
- › Koselleck, Reinhart: Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt. Frankfurt a.M. 2013
- › Kreuzer, Johann: Was heißt es, sich als Bild zu verstehen? Von Augustinus zu Eckhart, in: Denken mit dem Bild. Philosophische Einsätze des Bildbegriffs von Platon bis Hegel, hrsg. v. Johannes Grave u. Arno Schubbach, München 2010, S. 75 – 95
- › Krumpel, Heinz: Aufklärung und Romantik in Lateinamerika. Ein Beitrag zu Identität, Vergleich und Wechselwirkung zwischen lateinamerikanischem und europäischem Denken, Frankfurt a.M. 2004
- › Krumpel, Heinz: Barock und Moderne in Lateinamerika. Ein Beitrag zu Identität und Vergleich zwischen lateinamerikanischem und europäischem Denken, Frankfurt a.M. 2008
- › Kunisch, Hermann: Meister Eckhart. Offenbarung und Gehorsam, München 1962
- › Leibniz, Gottfried Wilhelm: Versuche in der Theodicee über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels. Übers. u. mit Anm. vers. v. Artur Buchenau, Hamburg 1996
- › Lipsius, Justus: De Constantia. Von der Standhaftigkeit (Lateinisch - Deutsch). Übers., komm. u. mit einem Nachw. v. Florian Neumann, Mainz 1998
- › Lubac, Henri de: Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origines, Einsiedeln 1968
- › Marx, Karl: Die deutsche Ideologie (1845/46), in: Karl Marx. Die Frühschriften (hrsg. v. Siegfried Landshut), Stuttgart 2004, S. 405 – 554
- › Marx, Karl: Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (1843), in: Karl Marx. Die Frühschriften (hrsg. v. Siegfried Landshut), Stuttgart 2004, S. 94 – 219
- › März, Fritz: Hören, Gehorchen und personale Existenz. Zur Phänomenologie des Gehorsams, München 1962
- › Meister Eckhart: Deutsche Werke II. Lateinische Werke (hrsg. u. komm. v. Nikolaus Largier), Frankfurt a.M. 2008
- › Meister Eckehart: Predigten und Traktate. Hrsg. u. übers. v. Josef Quint, Zürich 1979
- › Möller, Hans-Georg: In der Mitte des Kreises. Daoistisches Denken, Berlin 2010

- › Müller, Ulrich B.: Prophetie und Predigt im Neuen Testament. Formengeschichtliche Untersuchungen zur urchristlichen Prophetie, Gütersloh 1975
- › Ndalianis, Angela: Neo-Baroque Aesthetics and Contemporary Entertainment, Cambridge (MA)/London 2004
- › Neumayr, Maximilian: Die Schriftpredigt im Barock. Auf Grund der Theorie der katholischen Barockhomiletik, Paderborn 1938
- › Nietzsche, Friedrich: Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen, Stuttgart 1988
- › Nietzsche, Friedrich: Die Geburt der Tragödie und ihr zugeordnete Schriften aus dem Nachlass, Stuttgart 2014
- › Nietzsche, Friedrich: Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft, Stuttgart 1988
- › Nietzsche, Friedrich: Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister, Frankfurt a.M. 2000
- › Nietzsche, Friedrich: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben, Ditzingen 2016
- › Nora, Pierre: Zwischen Geschichte und Gedächtnis, Berlin 1990
- › Nünning, Ansgar (Hrsg.): Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe, Stuttgart/Weimar 2008
- › Parkinson Zamora, Lois: New World Baroque, Neobaroque, Brut Barroco. Latin American Postcolonialisms, in: *PMLA* (124) 2009, Heft 1, S. 127 – 142
- › Petrarca, Francesco: Die Besteigung des Mont Ventoux (Lateinisch/Deutsch). Übers. u. hrsg. v. Kurt Steinmann, Stuttgart 2010
- › Platon: Theätet (Griechisch-deutsch). Kommentar von Alexander Becker, Frankfurt a.M. 2007
- › Ploeger, Andreas: Gewalt und Gehorsam. Die Dominanz des Machterlebens der Deutschen unter Hitler (Ein Buch gegen den Krieg), Stuttgart 2017
- › Pöltner, Günther: Martin Heideggers Kritik am Begriff der creatio, in: Heidegger und das Mittelalter. Wiener Tagungen zur Phänomenologie (1997), hrsg. v. Helmuth Vetter, Frankfurt a.M. [u.a.] 1999, S. 61 – 80
- › Pornschlegel, Clemens: Hyperchristen. Brecht, Malraux, Mallarmé, Brinkmann, Deleuze (Studien zur Präsenz religiöser Motive in der literarischen Moderne), Wien/Berlin 2011
- › Prospero, Adriano: Die Gabe der Seele. Geschichte eines Kindsmordes, Frankfurt a.M. 2007
- › Rancière, Jacques: Das Unbehagen in der Ästhetik, Wien 2007
- › Rancière, Jacques: Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien, Berlin 2008
- › Reiber, Karin: Organisationen im Spiegel der Regula Benedicti. Eine hermeneutische Interpretation der benediktinischen Regel im Kontext der Lernenden Organisation, Münster/New York/München/Berlin 2005
- › Riegl, Alois: Die Entstehung der Barockkunst in Rom. Aus seinem Nachlass hrsg. v. Arthur Burda u. Max Dvořak, Wien 1923
- › Salgado, César Augusto: Hybridity in New World Baroque Theory, in: *The Journal of American Folklore* (112) 1999, Heft 445, S. 316 – 331
- › Scherer, Willibald Cajetan: Der Gehorsam nach der Lehre des Heiligen Thomas von Aquin, Paderborn/Freiburg [CH] 1926
- › Schiller, Friedrich: Wallenstein. Ein dramatisches Gedicht, Frankfurt a.M. 2008
- › Schipper, Kristofer: The Taoist Body. Berkeley [u.a.] 1993
- › Schnürer, Gustav: Katholische Kirche und Kultur in der Barockzeit, Paderborn/Wien/Zürich 1937

- › Sölle, Dorothee: Phantasie und Gehorsam. Überlegungen zu einer künftigen christlichen Ethik, Stuttgart/Berlin 1976
- › Spinoza, Baruch de: Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt (Lateinisch – Deutsch). Neu übers., hrsg., mit einer Einleitung vers. v. Wolfgang Bartuschat, Hamburg 2010
- › Stolleis, Michael: Vormodernes und postmodernes Recht, in: Merkur 5 (2008), S. 425 – 429
- › Stowasser. Lateinisch-deutsches Schulwörterbuch v. J.M. Stowasser, M. Petschenig u. F. Skutsch, München 2006
- › Szyrocki, Marian: Die deutsche Literatur des Barock. Eine Einführung, Stuttgart 2010
- › Tesauero, Emanuele: Il Cannocchiale Aristotelico, Venedig 1674
- › Teubner, Gunther: Die zwei Gesichter des Janus. Rechtspluralismus in der Spätmoderne, in: Festschrift für Hartmut Esser, hrsg. v. Eike Schmidt u. Hans-Leo Weyers, Heidelberg 1995, S. 191 – 214
- › Teubner, Gunther: Globale Bukowina. Zur Emergenz eines transnationalen Rechtspluralismus, in *Rechtshistorisches Journal* 15 (1996), S: 253 – 255
- › Thomas von Kempen: Das Buch von der Nachfolge Christi. Nach der Übers. von Johann Michael Sailer hrsg. v. Walter Kröber, Stuttgart 2014
- › Torma, Julien: Euphorismen. Fragmente und Äußerungen gesammelt von Jean Montmort, Berlin 2009
- › Ueckmann, Natascha: Ästhetik des Chaos in der Karibik. „Créolisation“ und „Neobarocco“ in franko- und hispanophonen Literaturen, Bielefeld 2014
- › Vázquez, Juan Adolfo: „Ontologie“ und „Ontosophie“, in: *Antaios* (Bd. VIII), hrsg. v. Mircea Eliade u. Ernst Jünger, Stuttgart 1967, S. 259 – 268
- › Velázquez, Diego: Christus im Hause von Maria und Martha (1618); commons.wikimedia.org [[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Cristo\\_en\\_casa\\_de\\_Marta\\_y\\_Mar%C3%ADa,\\_by\\_Diego\\_Vel%C3%A1zquez.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Cristo_en_casa_de_Marta_y_Mar%C3%ADa,_by_Diego_Vel%C3%A1zquez.jpg)]
- › Vermeer, Jan: Christus im Hause von Maria und Martha (um 1655); commons.wikimedia.org [[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Johannes\\_\(Jan\)\\_Vermeer\\_-\\_Christ\\_in\\_the\\_House\\_of\\_Martha\\_and\\_Mary\\_-\\_Google\\_Art\\_Project.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Johannes_(Jan)_Vermeer_-_Christ_in_the_House_of_Martha_and_Mary_-_Google_Art_Project.jpg)]
- › Vogl, Joseph: Was ist ein Ereignis?, in: *Deleuze und die Künste*, hrsg. v. Peter Gente u. Peter Weibel, Frankfurt a.M. 2007, S. 67 – 83
- › Wassilowsky, Günther: Was ist katholische Konfessionskultur?, in: *Archiv für Reformationsgeschichte – Archive for Reformation History* 109 (2018), Heft 1, S. 402 – 412
- › Weymann-Weyhe, Walter: Ins Antlitz widerstehen. Über den Gehorsam in der Kirche, Olten/Freiburg i. Br. 1969
- › Wirth, Mathias: Distanz des Gehorsams. Theorie, Ethik und Kritik einer Tugend, Tübingen 2016
- › Wittgenstein, Ludwig: Philosophische Untersuchungen, in: Werkausgabe Bd. 1, Frankfurt a.M. 2014, S. 225 – 580
- › Wölfflin, Heinrich: Renaissance und Barock. Eine Untersuchung über Wesen und Entstehung des Barockstils in Italien, Basel 1986
- › Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl: Philosophische Theologie im Umbruch. Erster Band, Ortsbestimmung: Philosophische Theologie inmitten von Theologie und Philosophie, Wien/Köln/Weimar 2011

- › Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl: Zweierlei Metaphysik, in: Augustinus Wucherer-Huldenfeld. Befreiung und Gotteserkenntnis (hrsg. v. Karl Baier), Wien/Köln/Weimar 2009, S. 207 – 221

## 8. Anhang

### a. Kurzzinhalt

Thema der Arbeit ist eine Neukonzeption des Gehorsams mit Akzent auf seiner verbal-ontosophischen Vollzugsform als Gehorsamen im Sinne eines Vernehmens und Sprechens gleichermaßen, verknüpft mit der entsprechenden Konzeption eines neobarocken Predigers als Begriffsperson. Daher nimmt die Konzeption ihren Ausgang von Reflexionen, was unter einer verbalen Ontosophie zu verstehen ist, um einen auf diesem Axiom aufbauenden Gehorsamsbegriff fundamental abgrenzen zu können von Ansätzen, die im Rahmen nominal-ontologischen Denkens Distanzen und Trennungen in den Gehorsamsbegriff einziehen. Distanzen, die aus dem Gehorsam einen rein empfangend-imitierenden Begriff – gegenüber Absolutheitsansprüchen oder in Funktionszusammenhängen – machen, dem das Moment des Schöpferischen im Ausführen des Gehorsams zur Gänze fehlt. Neobarock ist diese Neukonzeption insofern, da unternommen wird, Bestimmungen von Predigt und Gehorsam aus dem Geiste des Barockkatholizismus neu zu konzipieren.

### b. Abstract

This Master's Thesis intends a new approach concerning obedience. There are two dimensions of the concept of obedience, depending on which ontology the term is drafted: Commonly within the framework of a nominal ontology, meaning that obedience is mainly understood in the sense of *to take orders*. But in the context of what here is called *verbale Ontosophie* obedience stands for what baroque-catholic preachers called *gehorsamen*. This verb includes both hearing and speaking, and the intended reformulation of obedience as *gehorsamen* is related to the conceptual person of a so-called Neobaroque Preacher. Due to that the argumentation commences with considerations about *verbale Ontosophie* and what this perspective on being means, followed by clarifications about concept and conceptual person in the sense of Gilles Deleuze. The aim is to fundamentally distinguish the concept of *gehorsamen* from obedience as taking orders formulated by claims of absoluteness or within social relationships of functionality.