

Am Anfang war das Wort? Wenn Welten kollidieren

Reiner Keller

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Keller, Reiner. 2020. "Am Anfang war das Wort? Wenn Welten kollidieren." In *Religiöse Kommunikation und weltanschauliches Wissen: kommunikative Konstruktionen unabweisbarer Gewissheiten und ihre gesellschaftlichen Wirkungen*, edited by Bernt Schnettler, Thorsten Szydlik, and Helen Pach, 35–58. Wiesbaden: Springer VS.
https://doi.org/10.1007/978-3-658-21785-3_3.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under these conditions:

Deutsches Urheberrecht

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:

<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/>



Am Anfang war das Wort? Wenn Welten kollidieren

Reiner Keller

»Der Zusammenstoß alternativer symbolischer Sinnwelten wirft automatisch die Machtfrage auf, an welche der konkurrierenden Wirklichkeitsbestimmungen die Gesellschaft ›hängenbleiben‹ wird.«

(Berger und Luckmann 1980, S. 117)

Der Titel des vorliegenden Beitrages spielt auf allseits geläufige Zitate an. Der zweite Teil wird in erster Linie im Zusammenhang von Science-Fiction Filmen genutzt, bei denen die Auslöschung (üblicherweise: der Menschheit) droht; andererseits findet sich das auch in mehr oder weniger ähnlicher Form im Alltags-sprachgebrauch der Massenmedien, bei welcher Gelegenheit auch immer.¹ Der erste Teil ist (mit einer leichten Modifikation) aus einem einschlägigen Bibelzitat

¹»When worlds collide« heißt ein SF-Roman aus dem Jahre 1933 von Philip Wylie und Edwin Balme, dessen Verfilmung 1951 in die Kinos kam (https://en.wikipedia.org/wiki/When_Worlds_Collide_%281951_film%29; zugegriffen: 18. August 2016); ansonsten gibt es zahlreiche alltagskulturelle Verwendungen, etwa bei dem Videospiel »World of Warcraft«; anlässlich von Filmpremieren (<http://www.tageblatt.lu/kultur/story/Wenn-Welten-kollidieren-23624.859>; zugegriffen: 18. August 2016), natürlich in der Astronomie (http://www.deutschlandfunk.de/wenn-welten-zusammen-stossen.732.de.html?dram:article_id=105.193; zugegriffen: 18. August 2016).

R. Keller (✉)

Philosophisch-Sozialwissenschaftliche Fakultät, Universität Augsburg,

Augsburg, Deutschland

E-Mail: reiner.keller@phil.uni-augsburg.de

gebildet. Ich möchte zunächst kurz den Titel aufgreifen, ihn dann auf einige aktuelle und ältere Anlässe sowie deren Grundstruktur beziehen und abschließend einen gesamt-diagnostischen Ausblick wagen.

1 Am Anfang war das Wort?

Der erste Teil der Überschrift greift den Beginn des Johannes-Evangeliums und mithin die christliche Tradition auf. Dort heißt es:

»Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. Dieses war im Anfang bei Gott. Alles ist durch es geworden, und ohne es ist nichts geworden.«²

In gewissem Sinne ließe sich behaupten, dass diese Zeilen einen starken sprechakttheoretischen Optimismus³ beinhalten, der besonders im Buch Genesis deutlich hervortritt. Dort heißt es: »Da sprach Gott: »Es werde Licht!« Und es ward Licht. [...] Nun sprach Gott: »Es werde ein Firmament inmitten der Wasser und scheide Wasser und Wasser!« Und es geschah so.« Usw.⁴

Auch dieses Zitat wird immer wieder in unterschiedlichsten Zusammenhängen variierend genutzt, etwa von der deutschen Band Die Toten Hosen als Tour-Motto im Jahre 2015 (»Am Anfang war der Lärm«) oder in einem Dokumentarfilm des österreichischen Regisseurs Peter-Arthur Straubinger aus dem Jahre 2010 über Lichtnahrung (»Am Anfang war das Licht«). Im deutschsprachigen soziokulturellen Kontext ist sicher die von Goethe 1808 gewählte Verschiebung besonders prominent, die sich in der Studierzimmerszene im *Faust* (Kap. 6) findet.

Faust ist dort der Wissenschaft müde und wendet sich der »Sehnsucht nach dem Überirdischen«, nach der »Offenbarung« zu. Dazu arbeitet er an der Übersetzung des Evangeliums aus dem Griechischen ins Deutsche. Wie soll er den Begriff des »Logos« (λόγος) nun übertragen, der doch vielfältige

²Evangelium des Johannes, Prolog, Vers 1, Sätze 1–3 (zit. nach Die Bibel 1973, Die Heilige Schrift des neuen Bundes: 95).

³Die in den 1950er- und 1960er-Jahren entwickelten Sprechakttheorien von John Austin und John Searle beschäftigen sich mit dem Sprachgebrauch als (mehr oder weniger folgenreiche) Handlung (Austin 1972; Searle 1971).

⁴Das Buch Genesis Absatz 1, Sätze 3,4, 6 (zit. nach Die Bibel 1973, Die Heilige Schrift des alten Bundes: 1).

Konnotationen kennt?⁵ Die von Martin Luther gewählte Variante, eben »Wort«, erscheint ihm viel zu blass für das, was damit gemeint ist. Sollte es nicht besser »Sinn« heißen? Also: »Im Anfang war der Sinn?« Oder: Kraft? Also: »Im Anfang war die Kraft?« Schließlich entscheidet er sich bekanntlich aus seiner aktuellen Gemütslage heraus – er ist ein wenig der Studierstubengelehrsamkeit überdrüssig – für: *»Im Anfang war die Tat«*.

»Aber ach! schon fühl ich, bei dem besten Willen,
Befriedigung nicht mehr aus dem Busen quillen.
Aber warum muß der Strom so bald versiegen,
Und wir wieder im Durste liegen?
Davon hab ich so viel Erfahrung.
Doch dieser Mangel läßt sich ersetzen,
Wir lernen das Überirdische schätzen,
Wir sehnen uns nach Offenbarung,
Die nirgends würd'ger und schöner brennt
Als in dem Neuen Testament.
Mich drängt's, den Grundtext aufzuschlagen,
Mit redlichem Gefühl einmal
Das heilige Original
In mein geliebtes Deutsch zu übertragen,
(*Er schlägt ein Volum auf und schickt sich an.*)

⁵Dazu schreibt die Textmaschine Wikipedia: »Der altgriechische Ausdruck logos (maskulin; griechisch λόγος *lógos*, lateinisch *verbum*, hebräisch דָּבָר *davar*) verfügt über einen außerordentlich weiten Bedeutungsspielraum. Er wird unspezifisch im Sinne von Wort und Rede sowie deren Gehalt (»Sinn«) gebraucht, bezeichnet aber auch das geistige Vermögen und was dieses hervorbringt (z. B. »Vernunft«) wie auch ferner ein allgemeineres Prinzip einer Weltvernunft oder eines Gesamtsinns der Wirklichkeit. Darüber hinaus existieren – je nach Kontext – noch spezifischere Verwendungen, beispielsweise als »Definition, Argument, Rechnung« oder »Lehrsatz«. Auch philosophische und religiöse Prinzipien werden mit dem Ausdruck *lógos* bezeichnet, beispielsweise in den Fragmenten Heraklits und in Texten stoischer Philosophie sowie jüdisch-hellenistischer und christlicher Herkunft. [...]«

Der Ausdruck Λόγος *lógos* bezeichnet in der altgriechischen Sprache die (geschriebene) Rede im Sinne ihrer materiellen Basis aus Buchstaben, Wörtern, Syntagmen und Sätzen, in der griechischen Rhetorik die (gesprochene) Rede auch im Sinne ihres Aussagegehalts. Ein einschlägiges Wörterbuch[1] bietet u. a. folgende Übersetzungen an: Sprechen, mündliche Mitteilung, Wort, Rede, Erzählung, Nachricht, Gerücht, (grammatikalischer) Satz, Ausspruch Gottes (NT), Befehl (NT), Weissagung (NT), Lehre (NT), Erlaubnis zum Reden, Beredsamkeit, aufgestellter Satz, Behauptung, Lehrsatz, Definition, Begriffsbestimmung, wovon die Rede ist, Sache, Gegenstand, das Berechnen, Rechenschaft, Rechnung, Rücksicht, Wertschätzung, Verhältnis, Vernunft.« (<https://de.wikipedia.org/wiki/Logos>; zugegriffen: 18. August 2016).

Geschrieben steht: ›Im Anfang war das Wort!‹
 Hier stock ich schon! Wer hilft mir weiter fort?
 Ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen,
 Ich muß es anders übersetzen,
 Wenn ich vom Geiste recht erleuchtet bin.
 Geschrieben steht: Im Anfang war der *Sinn*.
 Bedenke wohl die erste Zeile,
 Daß deine Feder sich nicht übereile!
 Ist es der *Sinn*, der alles wirkt und schafft?
 Es sollte stehn: Im Anfang war die *Kraft*!
 Doch, auch indem ich dieses niederschreibe,
 Schon warnt mich was, daß ich dabei nicht bleibe.
 Mir hilft der Geist! Auf einmal seh ich Rat
 Und schreibe getrost: Im Anfang war die *Tat*!«
 (zit. nach: Johann Wolfgang von Goethe: *Faust: Eine Tragödie* – Kap. 6: Studierzimmer. Nach der Ausgabe des Reclam-Verlags, Stuttgart 1971; <http://gutenberg.spiegel.de/buch/-3664/6>; zugegriffen: 18. August 2016).

Wort oder Tat – diese Alternative scheint sich immer wieder zu stellen, nicht nur in der Diskursforschung, die seit langem mit dem Vorurteil leben muss, sich bloß mit ›Gerede‹ oder ›Rhetorik‹ und ›Geschwätz‹ zu beschäftigen – im Unterschied zu den ›wirklichen‹ Tat-Sachen-Forschungen anderer empirischer Perspektiven der Sozialwissenschaften. »Worte statt Taten« heißt eine Bühnenshow des fränkischen Kabarettisten Erwin Pelzig aus dem Jahre 2009. »Taten« statt Worte ist die demgegenüber häufiger genutzte Parole, zuletzt 2016 etwa als Untertitel des Kinofilms »Die Sufragetten« von Sarah Gavron, aber auch als Name oder Motto verschiedener Hilfsorganisationen (vgl. z. B. <http://taten-statt-worte.org/Coop>; zugegriffen: 18. August 2016).

Ich will nicht bestreiten, dass das Auseinanderhalten von Worten und Taten nützlich ist (und werde das selbst später kurz betonen). Gleichwohl haben die Sprechakttheoretiker hier ein wichtiges Argument mit eingebracht: Der Gebrauch der Worte im Sprechen (oder Schreiben) kann selbst als Handlung verstanden werden, und zwar nicht nur im Sinne des Sprachvollzugs als Handlung, sondern dadurch, dass bspw. im Sprechen Eigenschaften zugeschrieben werden, Drohungen ausgestoßen, Trauungen vollzogen oder adressierte Andere zu Handlungen aufgefordert werden können. Und hatte nicht schon vor der Sprechakttheorie und ihrer spezifischen Wendung des Themas Ludwig Wittgenstein 1953 (bzw. vor seinem Tod 1951) ähnlich darauf hingewiesen, dass Worte ebenfalls Taten sind?

»§ 546. So, möchte ich sagen, sind die Worte ›Möchte er doch kommen!‹ mit meinem Wunsche geladen. Und Worte können sich uns entringen, – wie ein Schrei. Worte können schwer auszusprechen sein: solche z. B., mit denen man auf etwas

Verzicht leistet, oder eine Schwäche eingesteht. (Worte sind auch Taten.).«
(Wittgenstein 2003, § 546)

In ihrer Studie über die moderne Hexerei im Hainland von Westfrankreich ist diese Aussage der zentrale Kern der Analyse, welche die Ethnologin Jeanne Favret-Saada (1974) vorlegt: In der Hexerei ist das Wort die zentrale Tat – und das einzige, was beobachtbar ist: das mutmaßliche Zauber-Wort des ›bösen Verhexers‹, das Wort, das ihn identifiziert, das Wort des Gegenzaubers. Das Wort ist hier die Tat, und die Tat der Hexerei ist das Wort, wie sie schreibt. Das gilt im Übrigen auch für die Soziologie als Disziplin des Wortes. Worte sind die soziologischen Interventionen in das Außerhalb der Soziologie, das Gesellschaft oder auch ›Welt‹ oder gar ›Wirklichkeit‹ genannt werden kann.

Was haben nun diese eher kursorischen Bemerkungen mit dem Thema religiöse Kommunikation und weltanschauliches Wissen zu tun? Eine der enthaltenen Fragen lautete: »Wo erzeugt religiöses Wissen Konflikte und wie affizieren diese den geltenden gesellschaftlichen Konsens von Glaubens-, Denk- und Redefreiheit?«. An diese Frage möchte ich anschließen und beziehe mich dabei auf theoretische Grundlagen der wissenssoziologischen Diskursforschung (Keller 2011). Wahrscheinlich ist bereits die formulierte Idee eines »geltenden gesellschaftlichen Konsenses von Glaubens-, Denk- und Redefreiheit« eine Annahme, die nicht mehr selbstverständlich ist, wenn sie es denn je gewesen sein sollte (siehe etwa Marcuses Hinweise auf »die Absperrung des Universums öffentlicher Rede« in Marcuse 1998, S. 103–183).

2 Ordnungen, Unordnungen und Umordnungen der Diskurse⁶

Vor langer Zeit hatte Michel Foucault (1974) darauf hingewiesen, dass Diskurse als gesellschaftliche (institutionelle) Prozesse der ›Bändigung der Sprache‹, der Verknappung von Sprechenden begriffen werden können. Die Ordnungen der Diskurse richten sich auf die Disziplinierung des Sprechens. Foucault entfaltet hier den Gedanken, dass Diskurse mit Ermächtigungs- und Ausschlusskriterien verkoppelt sind. Was ist damit gemeint? Foucault diskutiert in seinem Vortrag die These, dass

⁶Vgl. dazu auch die ausführlichere Diskussion in Keller (2012).

»in jeder Gesellschaft die Produktion des Diskurses zugleich kontrolliert, selektiert, organisiert und kanalisiert wird – und zwar durch gewisse Prozeduren, deren Aufgabe es ist, die Kräfte und die Gefahren des Diskurses zu bändigen, sein unberechenbar Ereignishaftes zu bannen, seine schwere und bedrohliche Materialität zu umgehen« (Foucault 1974, S. 7).

Die Kontrolle oder Ordnung des Diskurses ist »dasjenige, worum und womit man kämpft; er ist die Macht, derer man sich zu bemächtigen sucht« (ebd., S. 8). Foucault fragt spezifisch danach, wie solche Ordnungen »in einer Gesellschaft wie der unseren« funktionieren. Diskurse finden sich nicht nur in den Wissenschaften, sondern in verschiedenen gesellschaftlichen Praxisfeldern (wie der Religion, den Künsten, der Politik).

1. Eine erste, per se nicht wissenschaftsspezifische Form der Bändigung des Diskurses bilden – so Foucault – die »Prozeduren der Ausschließung«. Dazu zählen unterschiedliche Arten von Verboten, etwa Tabuthemen oder Regelungen der situativen sowie personalen Angemessenheit von Formen und Inhalten des Sprechens. Über Sexuelles lässt sich bspw. nicht überall und nicht mit jedem Gegenüber sprechen, sofern Fortsetzungen der Kommunikation/Interaktion gewünscht werden. Einen zweiten Mechanismus der Ausschließung verortet Foucault in der Grenzziehung zwischen Wahnsinn und Vernunft. Als dritte Form der Ausschließung benennt Foucault den »Gegensatz zwischen dem Wahren und dem Falschen«. Es handele sich hier um ein Ordnungsmuster, das spezifisch für moderne Gesellschaften sei, obwohl es im Unterschied zu den vorangehend erwähnten historischen und kontingenten Willkürlichkeiten im Mantel einer universalen Trennlinie der Erkenntnisbildung daherkomme:

»Gewiß, auf der Ebene eines Urteils innerhalb eines Diskurses ist die Grenzziehung zwischen dem Wahren und dem Falschen weder willkürlich noch veränderbar, weder institutionell noch gewaltsam. Begibt man sich aber auf eine andere Ebene, stellt man die Frage nach jenem Willen zur Wahrheit, der seit Jahrhunderten unsere Diskurse durchdringt, oder fragt man allgemeiner, welche Grenzziehung unseren Willen zum Wissen bestimmt, so wird man vielleicht ein Ausschließungssystem (ein historisches, veränderliches, institutionell zwingendes System) sich abzeichnen sehen.« (Foucault 1974, S. 11)

In diesem – modernen, wissenschaftlichen – Ordnungsmuster, das sich über mehrere Jahrhunderte hinweg aufgebaut hat, liegt Wahrheit nicht mehr in spezifischen Ritualen (etwa der Befragung des Orakels) oder weltlichen Positionen der Sprechbefugten. Sie verschiebt sich vielmehr auf die Ebene der Aussage selbst: »zu ihrem Sinn, ihrer Form, ihrem Gegenstand, ihrem referenziellen

Bezug. [...] die großen wissenschaftlichen Mutationen können vielleicht manchmal als die Folgen einer Entdeckung verstanden werden, sie können aber auch als das Erscheinen neuer Formen des Willens zur Wahrheit gesehen werden« (ebd., S. 12).

Der eine solche wissenschaftliche Gestalt annehmende Wille zur Wahrheit gewinnt nach Foucault im 18. und 19. Jahrhundert die Oberhand. Wissenschaftliche Diskurse autorisieren dann erst das, was in anderen gesellschaftlichen Praxisbereichen geschehen kann und geschieht. Sie verwandeln Politik in den expertengestützten Vollzug von behaupteten Sachlogiken und Sachzwängen.

2. Die bisher beschriebenen »Ausschließungssysteme« trennen in dem von ihnen konstituierten Raum das Sagbare vom Unsagbaren und weisen beiden Seiten dieser Trennung eine spezifische Position zu, etwa diejenige des Unaussprechlichen, der Irrationalität oder des Falschen. Gleichwohl ist mit einer solchen Sortierung das Problem der endlichen, aber zugleich unzähligen Vielfalt von Aussagen noch nicht gelöst. Foucault benennt deswegen eine zweite Ebene von Mechanismen der Diskursstrukturierung, die genau dieses Problem in Angriff nehmen: »Interne Prozeduren, mit denen die Diskurse ihre eigene Kontrolle selbst ausüben; Prozeduren, die als Klassifikations-, Anordnungs-, Verteilungsprinzipien wirken. Diesmal geht es darum, eine andere Dimension des Diskurses zu bändigen: die des Ereignisses und des Zufalls.« (ebd., S. 15 f.)

Diskurse müssen das Problem der zeiträumlichen Einmaligkeit, der »kleinen« Ereignishaftigkeit und Zufälligkeit von sprachlichen Äußerungen lösen. Sie müssen gleichzeitig den »großen Ereignissen« Rechnung tragen, d. h. dafür sorgen, dass Entwicklungen, Wendepunkte, wesentliche Neuerungen markiert und aufbewahrt, weitergegeben werden. Das gilt nicht nur für die zuletzt angesprochene wissenschaftliche Diskursordnung, sondern auch für historisch oder sozialräumlich existierende alternative Formen der Strukturierung von Äußerungsweisen. Und das lässt sich – so Foucault – auch für die unterschiedlichen Diskursebenen der Gegenwartsgesellschaften festhalten. Die damit angesprochene Stabilisierung von Diskursen nimmt je nach Ebene und historischer Eingebettetheit eine spezifische Erscheinungsform an. Foucault nennt den Mechanismus dieser Tradierung über die Zeit und den Raum hinweg »Kommentar«; Kommentare – also etwa Wiederholungen, Kanonisierungen, Institutionalisierungen von Ausgangstexten – beziehen sich in einem komplizierten Spiel des Aussagens als Sekundärtexte auf Primärtexte, deren Aussage sie bestimmen und immer neu bestimmen. Beispiele dazu liefert die Geschichte der religiösen Auslegungen der christlichen Bibel oder des Korans.

Neben dem Kommentar kommt der Funktion des »Autors« eine wichtige Rolle der internen Diskursstrukturierung zu: »Und zwar nicht [der] Autor als sprechendes Individuum, das einen Text gesprochen oder geschrieben hat, sondern [der] Autor als Prinzip der Gruppierung von Diskursen, als Einheit und Ursprung ihrer Bedeutungen, als Mittelpunkt ihres Zusammenhalts« (ebd., S. 19). Nach Foucault hat sich gerade im wissenschaftlichen Feld seit dem 17. Jahrhundert die Bedeutung des Autors abgeschwächt. Sein Name gilt nicht länger als Garant für die Wahrheit des Ausgesagten; vielmehr dient er (etwa in der Mathematik) als Markierung für einen Merksatz, eine Formel, eine »Erkenntnisleistung«. Umgekehrt hat im literarischen Feld die Bedeutung des Autors stark zugenommen.

»Um den Zufall des Diskurses in Grenzen zu halten, setzt der Kommentar das Spiel der *Identität* in der Form der *Wiederholung* und des *Selben* ein. Das Spiel der *Identität*, mit dem das Prinzip des Autors denselben Zufall einschränkt, hat die Form der *Individualität* und des *Ich*.« (ebd., S. 21)

Einen weiteren Mechanismus der internen Kontrolle der Diskursordnung sieht Foucault in den »Disziplinen«, die sich durch die Spezifikation von Gegenständen, Methoden, als wahr geltenden Sätzen, gültigen Regeln, Definitionen, Techniken und Instrumenten voneinander unterscheiden. Disziplinen geben vor, »was für die Konstruktion neuer Aussagen erforderlich ist« (ebd., S. 21). Das enthält Wahres ebenso wie Falsches, aber nur innerhalb des disziplinären Referenzrahmens des Wahren; was jenseits liegt, interessiert die Disziplin nicht. Damit ist nicht die Möglichkeit wahrer Aussagen außerhalb einer Disziplin bestritten, doch »im Wahren ist man nur, wenn man den Regeln einer diskursiven »Polizei« gehorcht, die man in jedem seiner Diskurse reaktivieren muß« (ebd., S. 25). Disziplinen kontrollieren die Diskursproduktion durch die Identitätsform einer andauernden Reaktualisierung von Regeln. An ihnen wird besonders deutlich, dass die Formen der Diskurskontrolle zugleich die Möglichkeitsbedingung für die Produktion der Aussagen sind.

3. Schließlich benennt Foucault eine dritte Gruppe von Kontrollprozeduren der Diskurse, welche die »Verknappung der sprechenden Subjekte« bewirken: »Es geht darum, die Bedingungen ihres Einsatzes zu bestimmen, den sprechenden Individuen gewisse Regeln aufzuerlegen und so zu verhindern, daß jedermann Zugang zu den Diskursen hat« (ebd., S. 25 f.). Man könnte hier von *Regeln der Qualifizierung* sprechen. Dazu zählen Rituale, die besondere Eigenschaften und allgemeine Rollen für sprechende Subjekte stiften, etwa die Promotion oder die Habilitation in den Wissenschaften, die Priesterweihe im religiösen Feld. Auch enger oder weiter gefasste »Diskursgesellschaften«

gehören dazu, innerhalb derer spezifische Aussagepraxen zirkulieren. Foucault unterscheidet davon die »Doktrinen«, die sich auf der Grundlage der Anerkennung derselben Wahrheiten sehr weit ausdehnen können. Doktrinen konstituieren dadurch die Gruppe ihrer Anhänger; spezifische Aussagen korrelieren dann mit spezifischen, zu einer Gruppe geformten Individuen: »Die Doktrin führt eine zweifache Unterwerfung herbei: die Unterwerfung der sprechenden Subjekte unter die Diskurse und die Unterwerfung der Diskurse unter die Gruppe der sprechenden Individuen« (ebd., S. 30). Schließlich fügt Foucault eine letzte Strukturierungsform hinzu, diejenige der gesellschaftlichen Aneignungsmöglichkeiten der Diskurse in Gestalt der Selektivitäten des Erziehungs- und Bildungssystems, das über die Spielräume der Aneignung wacht.

Diese Beobachtungen und Diagnosen von Foucault sind heutzutage sicherlich aktuell und nicht aktuell zugleich. Inwiefern aktuell? Nun, zum einen bestehen viele der Ordnungsprinzipien, die Foucault erwähnt (und sicherlich auch weitere, die er nicht erwähnt), nach wie vor. Gleichzeitig lässt sich beobachten, wie in einigen Nachbarstaaten Deutschlands (z. B. Polen, Türkei, Ungarn) alte Formen des staatlich-nationalen Zugriffs auf Medienöffentlichkeiten wiederkehren, die den Spielraum der »freien Rede« nach Maßgabe der staatlichen Vorgaben und Vorstellungen zurichten. Solche (staatlichen) Disziplinierungen der Diskurse sind historisch nicht neu, und sie waren auch nie verschwunden (z. B.: China!). Sie waren allenfalls seit den 1960er-Jahren aus dem Aufmerksamkeitsfeld der westlichen Medienöffentlichkeiten getreten bzw. auf klar abgrenzbare Andere (»die Sowjetunion«, »die DDR«) ausgerichtet.

In gewissem Sinne lässt sich allerdings auch davon sprechen, dass die Foucault'sche Diagnose nicht mehr aktuell ist. Demzufolge wäre von einer gegenwärtigen »Unordnung« oder »Umordnung« der Diskurse zu sprechen. Auch das ist zunächst historisch nicht neu. Habermas' Buch zum »Strukturwandel der Öffentlichkeit« (1990) beschreibt ja genau einen solchen historischen Prozess.

Die wesentliche Arena dieser gegenwärtigen Umordnung ist wohl die digitale Welt, sind die Blog-, Chat-, Diskussions-, Wissens- und Identitätsangebote im globalen Raum des Internet. In diesem Zusammenhang kann von einer Verstreuung der Kommentare, von einer Aufhebung der Experten-Laien-Differenzen, von Selbsterzeugungen oder Selbstlegitimationen der Aussageträger gesprochen werden, die sich durch den Moment der Einstellung ihrer Aussage in das Netz zur öffentlichen Existenz bringen und im Rahmen der sozialen Netzwerke des Web neue Diskursgemeinschaften und politische Bewegungen jenseits der bestehenden Diskursgesellschaften bilden, etwa in Gestalt von Blogs und Foren, als Buchbewertungen, Tagungsrezensionen oder Aktivisten der Internetenzyklopädien.

3 Was gesagt und gezeigt werden darf

Die Kernthese dieses Aufsatzes ist, dass wir gegenwärtig in den Ländern der westlichen Moderne eine diskursive Verschiebung, eine Drift von Diskursordnungen beobachten können, die sich aus ganz unterschiedlich motivierten Bewegungen und Prozessen speist, und um neue Kontrollformen und -reichweiten von Sagbarkeiten und Zeigbarkeiten ringt. Gewiss haben staatliche Kontroll- und Zensurbehörden immer schon die Spielräume des (medien-)öffentlichen Sag- und Zeigbaren eingehengt und sich dazu legitimierend auf ganz unterschiedliche Schutzbedürfnisse berufen, etwa der »Bevölkerung« vor »falscher« politischer Indoktrinierung oder »Angriffen auf die Sittlichkeit und öffentliche Moral«, der »Jugend« vor »gefährdendem« Text- und Bildmaterial, der Opfer des nationalsozialistischen Mordens vor Verhöhnung und Verharmlosung (vgl. bspw. für das Zeigbare: Girardin und Pirker 2012). Im öffentlichen Feld des Zeigens von Gewalt und Körpern bzw. Sexualität haben sich solche Grenzen bspw. seit den 1950er-Jahren stark verschoben, häufig angestoßen durch Kunst. Das spezifisch Neue der gegenwärtigen Auseinandersetzungen um das Sag- und Zeigbare ist, dass sie auf unterschiedlichen Formen der Selbstermächtigung und Politiken der Anerkennung beruhen, die aus gesellschaftlichen Bewegungen hervorgehen und sich von dort aus gegen medienöffentliche Formate und PositionsinhaberInnen richten.

1997 wirft Judith Butler (2006) in ihrem Buch »Hass spricht« die Frage auf, wie diskriminierende Begriffe und Rede wirken. Welche Begriffe sind »sagbar«, welche politisch inkorrekt? Welche sind für spezifische oder allgemeine Andere beleidigend? Wer ist dafür verantwortlich zu machen? Der »Diskurs«? Der oder die Sprechende? Ihre Antworten darauf bleiben uneindeutig (Salih 2002, S. 99–118, 137 ff.). Vor allem Forschungen der Kritischen Diskursanalyse bzw. der Critical Discourse Analysis haben sich seit Anfang der 1990er-Jahre mit Formen diskriminierender (insbesondere rassistischer) Rede in den Massenmedien beschäftigt und diese an den öffentlichen oder zumindest wissenschaftlichen Pranger gestellt (Wodak et al. 2000). Eine entsprechende Praxis der Kritik ist inzwischen in die gesellschaftlichen Protestkulturen ausgewandert (und war zuvor von dort wohl auch in die Sozialwissenschaften eingewandert):

»Some of the student's demands, however, also seek to limit speech, by the college itself and by fellow students. Students at the University of Missouri sought and obtained the resignation of their college president and chancellor for what they

considered insufficient responses to racist speech on or near the campus [...] At Amherst, students demanded, among other things, that the president condemn the posting of a sign reading ›All Lives matter‹, deemed offensive to the nationwide Black Lives Matter movement [...] The Yale protests came to national attention when a short video of one particular confrontation in early November went viral. In it a black woman, a Yale senior, curses Professor Nicholas Christakis, a white residential college master, as he converses with a circle of students about racial tensions on campus. In the conversation, students [...] demand an on-the-spot apology from the master for an e-mail that his wife, who is associate master, sent to students of their college, defending the freedom of students to wear ›provocative‹ Halloween costumes. When the master says that ›other peoples have rights, too‹, the student responds, ›Why the fuck did you accept the position? Who the fuck hired you? You should step down.‹ Moments later, she concludes, ›you should not sleep at night... you are disgusting‹, and walks away.« (Cole 2016, S. 4)⁷

In den Auseinandersetzungen über erlaubte und unerlaubte Halloween-Kostüme, über die Benennung von Straßen und Organisationen, über den Gebrauch von Begriffen und (Sprach)Bildern stehen als diskriminierend empfundene und bezeichnete Sag- und Zeigepraktiken am Pranger. Im Kern geht es hier um Bewegungspolitiken der und Forderungen nach Anerkennung (im Sinne von Honneth 1993), die als wesentlichen Bestandteil eine Korrektur und Neuordnung des Sprechens bzw. von Diskursen verlangen – den Verzicht auf ›verletzende Sprache‹ und ›verletzende Bilder‹. Ihren gegenwärtig spezifischen Gehalt gewinnt diese Position dadurch, dass über die Legitimität von ›Verletzttheit‹ nur eine Instanz urteilen kann und darf: die verletzte Person (oder deren stellvertretende Fürsprecherin/deren Fürsprecher).

Während die hier gerade erwähnten diskurspolitischen Bewegungen sich in üblichen Termini als ›emanzipatorische‹ Bewegungen begreifen lassen, die gegen bestehende strukturelle Diskriminierung ihre Rechte im Hinblick auf ein zukünftiges Leben einklagen, finden sich andererseits auch diskurspolitische Positionen, die sich auf kulturelle Differenz und Tradition berufen. Hier geht es im Kern um die Abwehr von ›Interventionen‹ gegen überlieferte und weiter zu tradierende Homogenitäten. Ein exemplarisches Beispiel dafür ist der islamistisch begründete Anschlag auf die französische Satirezeitschrift Charlie Hebdo im Januar 2015, der

⁷Vgl. dazu auch Novotnyetal. (2016), Novotny und Haidt (2016).

unmittelbar zwölf Tote zur Folge hatte (die Attentäter nicht mitgerechnet).⁸ Charlie Hebdo hatte bereits 2006 die sog. Mohammed-Karikaturen, die in der dänischen Zeitung Jyllands-Posten erschienen waren, nachgedruckt. Sprecher von Al-Qaida gaben nun an, es ginge darum, Rache für die verletzte Ehre Mohammeds zu nehmen. Viele politische und religiöse Repräsentanten islamischer Länder verurteilten den Anschlag. Einige Positionen in der anschließenden Diskussion richteten Kritik in beide Richtungen: Es sei einerseits nicht tolerierbar, entsprechende Karikaturen zu zeigen, die religiöse Gefühle verletzen; andererseits sei die Art und Weise der Aktion, also der Terroranschlag, ebenso unvertretbar.

Zwischen den vorangehend erwähnten Anerkennungskämpfen und den hier angesprochenen Attentaten bestehen massive und vielfältige Unterschiede. Mir geht es an dieser Stelle jedoch vor allem um einen Punkt: Die Konflikte um sprachliche Formen der Diskriminierung und Korrekturen des Sprechens finden *innerhalb* einer symbolischen Sinnwelt bzw. eines Diskursuniversums statt. Die Attentate werden im Namen einer symbolischen Sinnwelt verübt, die sich selbst *außerhalb* der angegriffenen Sinnwelt verortet (und auch von anderen dort verortet wird). Dieses Außerhalb meint nicht den Islam im Allgemeinen bzw. in seinen Spielarten im Besonderen, weder die islamisch geprägte Zivilisation noch die ›islamische Kultur‹. Es geht keineswegs um einen Welt-Zusammenprall der

⁸Wikipedia erläutert: »Unter dem Titel Charia Hebdo veröffentlichte man am 2. November 2011 ein Sonderheft zum Wahlerfolg der Islamisten in Tunesien und benannte dabei als Chefredakteur ›Mohammed‹, der auch als Karikatur mit den Worten ›100 Peitschenhiebe, wenn Sie sich nicht totlachen!‹ auf der Titelseite abgebildet war. Am selben Tag wurde ein Brandanschlag auf die Redaktionsräume verübt. Nachdem Charlie Hebdo im September 2012 weitere Mohammedkarikaturen veröffentlicht hatte, wurde in La Rochelle ein Mann festgenommen, der zum Mord an Chefredakteur und Herausgeber Stéphane Charbonnier aufgerufen hatte. Anfang März 2013 wurde Charbonnier als eine von zehn Persönlichkeiten ›tot oder lebendig wegen Verbrechen gegen den Islam‹ im Online-Magazin Inspire ›zur Fahndung‹ ausgeschrieben. Das dem Al-Qaida-Zweig Al-Qaida im Jemen zugeschriebene Magazin verwendete dabei die Slogans ›Eine Kugel am Tag schützt vor Ungläubigen‹ und ›Verteidigt den Propheten Mohammed, Friede sei mit ihm‹.

Die Titelseite von Charlie Hebdo vom 7. Januar 2015 thematisierte den am selben Tag erschienenen Roman *Soumission* von Michel Houellebecq, der ein islamisiertes Frankreich des Jahres 2022 beschreibt, in dem die Scharia eingeführt wird.[6][7] In derselben Ausgabe erschien außerdem eine der letzten Karikaturen des Chefredakteurs Charbonnier, mit der Überschrift ›Noch keine Attentate in Frankreich‹ und der gezeichneten Antwort eines bewaffneten Islamisten: ›Warten Sie ab. Man hat bis Ende Januar Zeit, seine Festtagsgrüße auszurichten.‹[8][9]«

(https://de.wikipedia.org/wiki/Anschlag_auf_Charlie_Hebdo; zugegriffen: 18. August 2016).

Kulturen im Sinne von Huntington. Vielmehr ist hier eine ganz spezifische Weltkonstruktion gemeint, die sich (auch in ihrer Fortführung im ›Islamischen Staat‹) als gesonderte symbolische Sinnwelt auch aus diesen Bezügen herausgelöst konstituiert hat.⁹

Sind nun vor dem Hintergrund der bisherigen Ausführungen die Pariser Attentate auf Charlie Hebdo – die tatsächlich den Anlass für den vorliegenden Beitrag darstellten – nicht ein überdeutliches Beispiel dafür, wie den Worten (und Bildern) Taten entgegengesetzt werden, terroristische Taten, mörderische Taten, unmenschliche Taten? Folgt man Berger und Luckmann (1980, S. 117), dann ist es geschichtlich der Gebrauch von »Waffen, nicht bessere Argumente«, der über »Aufstieg oder Fall von Göttern« entschieden hat.

4 **Worte und Taten**

Zur weiteren Diskussion dieser Fragen will ich auf ein paar gar nicht so unverbundene Beispiele und Analysen eingehen: In der ZEIT Online vom 28.4.2015 hieß es:

»Am 5. Mai will der Internationale Schriftstellerverband PEN das französische Satiremagazin *Charlie Hebdo* auszeichnen. Im Rahmen einer Gala des New Yorker Global Voices Festival soll dem Magazin der *Toni and James C. Goodale Freedom of Expression Courage Award* verliehen werden, ein Preis für Meinungsfreiheit und besonderen Mut. Nun haben sechs namhafte Schriftsteller angekündigt, der Preisverleihung fernzubleiben, darunter Michael Ondaatje, Rachel Kushner, Peter Carey und Teju Cole.

Rachel Kushner begründete ihre Absage mit der ›kulturellen Intoleranz‹ der Zeitschrift. [...] Der Booker-Prize-Träger Peter Carey sagte derselben Zeitung [der New York Times, Anm. RK], zwar sei das Attentat auf das Magazin grauenhaft gewesen. Die Entscheidung, *Charlie Hebdo* nun auszuzeichnen, empfinde er aber als ›selbstgerecht‹ vom PEN-Club. Der PEN vergäße die ›kulturelle Arroganz‹ von Frankreich, das seine moralische Verpflichtung gegenüber der großen, machtlosen muslimischen Gemeinschaft im Land nicht wahrnehme.

Die Schriftstellerin Deborah Eisenberg, die ebenfalls der Gala nicht beiwohnen wird, begründete ihren Boykott [...]: Die muslimische Bevölkerung in Frankreich,

⁹Auf die komplexen historischen und geopolitischen Hintergründe dieser Entwicklung, die eindeutige Erklärungsmuster unmöglich machen, kann hier nicht eingegangen werden. Vgl. dazu Kepel (2016); zu soziologischen Reaktionen Beaud (2015).

die marginalisiert und verarmt sei, sähe in *Charlie Hebdo*s Mohammed-Karikaturen einen Versuch, sie noch mehr zu beleidigen und ihnen Leid zuzufügen. Eisenberg fragt: ›Wird der Mut einer Meinungsäußerung bloß an ihrem Beleidigungsgrad gemessen?‹

Der Schriftsteller Teju Cole sagt, er wolle *Charlie Hebdo* nicht applaudieren. [...] Karikaturen in *Charlie Hebdo* [...] seien oft ›rassistische und islamophobe Provokationen‹. [...]

Der frühere PEN-Präsident und Schriftsteller Salman Rushdie kritisierte die Bedenken der Schriftsteller als ›entsetzlich falsch‹. Wenn PEN als Organisation der Meinungsfreiheit nicht die Menschen verteidigen und feiern könne, die dafür getötet worden sind, Bilder zu zeichnen, dann sei die Organisation ihren Namen nicht wert.« (<http://www.zeit.de/kultur/literatur/2015-04/charlie-hebdo-pen-preis-boycott>; zugegriffen: 19. August 2016)

Diese Meldung referiert unter anderem auf zwei Vorgeschichten der jüngeren Karikaturen, die in *Charlie Hebdo* abgedruckt waren. Eine dieser Vorgeschichten hatte einige Jahre zuvor die schon erwähnte französische Ethnologin Favret-Saada (2007) rekonstruiert. In ihrer Studie »Wie man mit zwölf kleinen Zeichnungen eine Weltkrise herstellt« untersuchte sie den Fall des ›dänischen Karikaturenstreits‹, der auch als ›Mohammedkrise‹ diskutiert wurde (wie erwähnt, hatte *Charlie Hebdo* als eine unter wenigen nicht-dänischen Zeitungen die Karikaturen nachgedruckt). Favret-Saada gibt eine kurze Schilderung der Ereignisse:

Am 30. September 2005 veröffentlichte der dänische *Jyllands-Posten* zwölf Zeichnungen bzw. Karikaturen, die den Propheten Mohammed zeigten. Die Aktion wird als Appell gegen eine beobachtete Zurückhaltung von Künstlern in ihrer Beschäftigung mit dem Islam präsentiert, angesichts der Aussage von Muslimen, sie fühlten sich durch bestimmte Kunstproduktionen verletzt. Während die Zeichner sofort Todesdrohungen erhalten, verlangen mehrere Imame in den Medien eine öffentliche Entschuldigung angesichts ihrer Verletztheit durch die Bilder. Vier Monate später, unter anderem nach Veröffentlichung in einer ägyptischen Zeitung, ist daraus eine ›Weltaffäre‹ geworden, zu der nicht nur Angriffe auf dänische Botschafter oder Boykotte dänischer Waren gehören, sondern auch das öffentlich zum Ausdruck gebrachte Bedauern der Zeitung und des dänischen Premierministers darüber, dass die religiösen Gefühle von Millionen Muslimen verletzt worden seien. Fünf Monate später zeigen mehrere europäische Zeitungen im Namen der Rede- und Meinungsfreiheit erneut die Karikaturen. Darauf folgen mehrwöchige Demonstrationen und Aktionen in islamischen Ländern mit etwa 140 Toten (so Favret-Saada 2007).

Ich kann und will an dieser Stelle nicht auf die detaillierte Rekonstruktion und Chronik der Ereignisketten von anti-religiöser Kommunikation und ›religiöser Kommunikation‹ eingehen, die Favret-Saada vorlegt. Interessant erscheint mir vielmehr Folgendes: Sie formuliert dazu die These (oder Beobachtung), dass sich in den letzten 25 Jahren die öffentliche Haltung zu den Konflikten zwischen Religionen und Laizität radikal verändert habe, und zwar, wie sie schreibt, ›à gauche comme à droite‹, ›auf der Linken wie auf der Rechten‹.

Als Vergleich zieht sie den ›Fall Salman Rushdie‹ (anlässlich der Veröffentlichung seines Romans »Die satanischen Verse«) heran – es ist ja nicht zufällig, dass der britisch-indische Autor Rushdie weiter oben in der Meldung zum PEN-Club Erwähnung findet. Denn sein ›Fall‹ bildet den zweiten Teil, oder, in historischer Abfolge, den ersten Teil der hier verhandelten Sag- und Zeigeoptionen. Während im Falle Rushdie, so Favret-Saada, die europäische Linke Grosso Modo die künstlerische Freiheit des Autors im Namen der Aufklärung verteidigt habe, argumentiere im Falle der Karikaturen ein großer Teil der Linken entgegengesetzt: Es handele sich um eine rassistische Provokation der Migranten, deren Anführer alles Recht hätten, eine Entschuldigung zu verlangen.¹⁰

Im Anschluss an Favret-Saada legte kürzlich Anthony Stavrianakis (in einem gemeinsam mit Paul Rabinow verfassten Band, vgl. Rabinow und Stavrianakis 2014) eine nochmalige analytische Rekapitulation des Falles Rushdie (»Die Satanischen Verse«) vor. Er unterscheidet mehrere Stufen in der Ereigniskette:

Stufe 1: September 1988: Alarmierung

Eine mit Rushdie befreundete Journalistin veröffentlicht in India Today eine Rezension des Romans, knapp vier Wochen, nachdem der Text fertig ist. Der Titel lautet: »Eine eindeutige Attacke auf religiösen Fundamentalismus«. Am Schluss des Artikels heißt es: »die Novelle wird eine Lawine an Protesten auslösen.« Diese Besprechung selbst kann als erster Verstärker von Protesten gelesen werden. Stehen am Anfang die Worte Rushdies bzw. des Romans (die natürlich Produkt eines Tuns oder einer Tat – des künstlerischen Schreibens – sind), so folgen ihnen hier ebenfalls Worte.

Stufe 2: Die Einforderung einer Tat (Veröffentlichungsverbot)

Die zweite Person, die das Buch zum damaligen Zeitpunkt in Indien bereits gelesen hatte, ein für Penguin Books India arbeitender Journalist, schlug gleich

¹⁰Auf die Gewalt gegen DenkerInnen und die Unterdrückung aufklärerischer Schriften in der Geschichte des Christentums kann ich hier nicht eingehen.

nach der Rezension ein Verbot im Interesse der öffentlichen Sicherheit vor. Ein wichtiger indischer Politiker schließt sich an und formuliert: »Sie haben das mit satanischen Hintergedanken getan, Mr. Rushdie.« Er fordert (vergeblich) eine rechtliche Verurteilung des Autors, der mit böser Absicht die Religion Anderer beleidige, und geht damit weiter als die erste Forderung des Verbots. Ins Visier genommen wird nun der ›Täter hinter der Tat‹ (wenn man das Buch als erste Tat begreift).

Stufe 3: Oktober und November 1988 – Taten, Worte, Taten

Etwa vier Wochen nach der ersten Besprechung wird das Buch in Indien verboten, bzw. genauer: sein Import aus England. Das Verbot wird durch den Finanzminister erlassen.

Rushdie wird gewarnt, er solle eine geplante Vortragsreise nach Südafrika besser nicht antreten. Die muslimische Gruppe in der Organisation südafrikanischer Schriftsteller hatte ihr massenhaftes Fernbleiben angekündigt. Eine Vertreterin sagte: letzten Endes attackiere Rushdie die dritte Welt insgesamt. Weitere Stimmen ergänzen: Das Buch sei ekelerregend und abstoßend nicht nur für Muslime, sondern für jeden, der etwas auf Herkunft und Tradition gebe.

Stufe 4: Der direkte Angriff auf den Text bzw. die Inhalte

Bereits am 11. Oktober 1988 wurde in Großbritannien ein Aktionskomitee für Islamische Angelegenheiten gegründet, das die Proteste gegen das Buch koordinierte, aufgrund der aus Indien und Pakistan eintreffenden Warnungen vor dem Text. Innerhalb von zehn Tagen hatte dieses Komitee mehrere hunderttausend Unterschriften gegen den Inhalt eingesammelt. Es forderte den Londoner Verlag Penguin Books auf, das Buch zurückzuziehen. Das ist nicht erfolgreich. Das Komitee schreibt daraufhin alle Botschafter muslimischer Ländern in Großbritannien an, darüber gelangt die Information über die Affäre in den Iran. Im Januar 1989 finden in Großbritannien öffentliche Bücherverbrennungen statt.

Stufe 5: Der direkte Angriff auf den Autor und seine Helfer

Der iranische Staats- und Religionsführer Ajatollah Chomeini ließ eine »Todes-Fatwa [...] am 14. Februar 1989 über Radio Teheran gegen Salman Rushdie und all jene verkünden [...], die sich an der Verbreitung dieses ›den Islam, den Propheten des Islam und den Koran‹ beleidigenden Romans beteiligten – Hitoshi Igarashi, der japanische Übersetzer, wurde 1991 ermordet, sein italienischer

Kollege Ettore Capriolo und der norwegische Verleger William Nygaard erlitten bei Anschlägen schwerste Verletzungen.« (Hieber 2014)¹¹

Stufe 6: Die intellektuelle Unterstützung der Kritik an Buch und Autor

Der postkoloniale Anthropologe und Theoretiker Talal Asad (City University of New York) schreibt 1990, das Buch zeige mit seinen Angriffen die zweifelhaften Werte des westlichen Liberalismus in seinem Umgang mit den muslimischen Immigranten. Rushdies Probleme seien nicht diejenigen der meisten Muslime. Er bettet dieses Argument in eine allgemeine Kritik der westlichen Aufklärungsdiskurse ein, die der Welt imperialistisch eine Einheitlichkeit nach eigenem Maße aufzwingen wollten. Rushdie bezichtige den Islam komplett des Inhumanismus (Asad 1990). Ich zitiere aus dem Begleittext zur *Presidential Lecture in Humanities and Arts*, die Talal Asad an der Stanford University am 9. Oktober 2006 zum Thema »Thinking About Blasphemy and Secular Criticism« hielt:

His »work defines religion as being contextual: each religion is the product of its specific cultural and historical developments. This follows Asad's view on the interchanges between East and West, between the ›developing‹ and the ›developed‹ worlds, and on who should participate in them. As Bruce Lincoln writes in his review of *Genealogies*, Asad ›maintains that ethnographers and others ought to limit themselves to description, reserving critique to those who participate first-hand in the language and culture under discussion: that is, people who offer their criticism on the basis of shared values and are prepared to engage in a sustained conversation of give-and-take.‹ Measuring non-Western societies with a Western Christian measuring stick places the non-Christian, non-European societies in a position of never being able to advance to that standard« (Eilts 2006; vgl. dazu auch Asad 2008 sowie insbesondere 1990).

Mit den Argumenten von Asad – und darin steht er exemplarisch für Teile der postkolonialen Diskussion – wird eine interessante Verbindung zwischen den beiden Positionen sichtbar, die ich weiter oben noch als getrennte im Sinne von Diskriminierungskritik einerseits, Traditionsbewahrung andererseits behauptet hatte. In beiden Fällen wird auf »Verletzung von Gefühlen« rekurriert. Darauf will ich später zurückkommen.

¹¹Hieber (2014) bilanziert in seinem Text »25 Jahre Fatwa. Das verfemte Buch und der größte Triumph des Salman Rushdie« ebenfalls wichtige Ereignisse der Affäre. Unter anderem verweist er auf den syrischen Philosophen Sadik Al-Azm, der von Anfang an das Buch entschieden verteidigte.

Die Iranische Regierung unterstützte die Fatwa bis 1998, also für fast zehn Jahre, sie wurde dann zwar nicht aufgehoben, aber die Regierungsforderung zur Tötung entfiel. Die Ermordung der Karikaturisten und weiterer Personen im Umfeld von Charlie Hebdo liegt nicht lange zurück, ich will hier darauf nicht weiter eingehen.

5 Die diskursive Formierung und die Kommunikationsstruktur der Ereignisse

Bezogen auf die Fälle von Rushdie und der Mohammed-Karikaturen schlägt Favret-Saada (2007) eine Strukturanalyse der Kommunikationsprozesse vor, die sich an ihre Untersuchung der Hexerei anlehnt. Demnach benötige die Anklage der Gotteslästerung keinen Bezug auf einen tatsächlichen Inhalt. Vielmehr kann sie als das Ergebnis der diskursiven Institutionalisierung und Strukturierung spezifischer Sprechakte verstanden werden.

Diese Struktur lässt sich durch vier Elemente beschreiben; sie funktioniere völlig unabhängig von einem konkreten Tatbestand:

1. Es bedarf eines institutionellen Arrangements, das theologische Wortnahmen und Sanktionen ermöglicht (Medien, Öffentlichkeit, Stellungnahmen).
2. Es bedarf eines ›Denunzianten‹, der sich auf eine theologische Kompetenz berufen kann.
3. Es bedarf eines ›Gotteslästerers‹, dessen Aussage, Gott sei nicht dieses oder jenes, als Herabsetzung und Beleidigung gewürdigt wird.
4. Es bedarf einer religiösen Autorität, die Sanktionen verhängen kann.

Vielleicht haben Sie zu Beginn Ihres Lesens den Unterschied zwischen der Bibelzitation (»Im Anfang war das Wort«) und dem Titel dieses Aufsatzes (»Am Anfang war das Wort...«) bemerkt. In der entsprechenden Bibelstelle fallen Wort und Tat in einer zeitlichen Einheit des Ursprungs Augenblicks zusammen. Der Titel des Aufsatzes verweist auf die zeitliche Reihung und Unterscheidung von Worten und Taten, wie sie in den öffentlichen Beobachtungen der Ereignisse vorgenommen worden sind und werden. Am Anfang war Rushdies Buch (also Worte), darauf folgten Taten. Am Anfang waren die dänischen Karikaturen oder die Karikaturen in Charlie Hebdo, dann folgten Taten... Diese Unterscheidung von Worten und Taten hatte ich bereits zu Beginn des Beitrages problematisiert, denn ich sehe hier nur einen scheinbaren Gegensatz. Gewiss soll die Differenz zwischen einem Mord und einem Text (einem Bild, einer Karikatur) nicht

eingeebnet werden. Der Text, das Bild, die Karikatur sind ›Taten‹. Doch sind natürlich ihrerseits die Aufrufe zum Mord Wort-Taten und die Attentate bzw. Morde selbst (wie ganz allgemein alle Taten) nicht ohne eine diskursive Formung denk- und ausführbar. Ich will das mit ein paar Bemerkungen im Rückgriff auf Michel Foucault erläutern.

In seiner Textsammlung zum »Fall Rivière« (Foucault 1975) präsentieren Foucault und seine MitarbeiterInnen Dokumente zu einem Mordfall in der französischen Normandie Anfang des 19. Jahrhunderts. Rivière, ein junger Mann, hatte seine Mutter, seine Schwester und seinen kleinen Bruder ermordet, um, wie er schreibt, seinen Vater von der »Pein« zu erlösen, die die Mutter ihm verursachte, die »Ehre des Vaters« wieder herzustellen, die durch vielfältige Aktivitäten seiner Mutter ›verletzt‹ worden sei. Unter anderem analysieren die Beiträge in diesem Band die Beziehungen zwischen Texten (etwa dem die Tat begründenden ›Memoire‹ von Rivière) und der Tat (den Morden), als deren beider Urheber Rivière gilt (einschließlich der Rolle anderer Texte und Taten, insbesondere psychiatrischer Gutachten, die nicht die physische Ausführung, wohl aber die psychische Verantwortlichkeit von Rivière bestritten).¹² Foucault argumentiert unter anderem:

»Der Mord erscheint ein wenig wie ein zunächst im Apparat eines Diskurses verborgenes Projektil, eines Diskurses, der in der Bewegung des Abschusses in den Hintergrund tritt und funktionslos wird.« (Foucault 1975, S. 234)

Foucault bezieht sich damit vor allem auf Flugschriften, die zu der Zeit zirkulieren und einen Sinnhorizont der Tat und ihrer Begründung bilden. Er schreibt:

»Der Bericht über das Verbrechen stand für die Zeitgenossen keineswegs außerhalb oder über dem Verbrechen [...]; er war ein Element. [...] Mit einem Wort: die Tatsache des Tötens und die Tatsache des Schreibens, die vollbrachten Taten und die erzählten Dinge als gleichartige Elemente sind ineinander verschlungen. [...] Aus der Maschinerie des Mordberichts macht er das Geschoß und zugleich die Zielscheibe; durch diesen Mechanismus wurde er in einen realen Mord hineingetragen, was ihn in die verhängnisvolle Situation des Verurteilten brachte. [...] Es besteht kaum ein Zweifel, daß Rivière sein Verbrechen auf der Ebene einer bestimmten diskursiven Praxis und des Wissens, das daran geknüpft ist, begangen hat« (ebd., S. 232 ff.). Rivière »siedelt seine Tat und seine Worte an einer bestimmten Stelle an, innerhalb eines ganz bestimmten Typs von Diskurs und innerhalb eines ganz bestimmten Wissensfeldes« (ebd., S. 259)

¹²Vgl. dazu auch die instruktive Diskussion bei Reichertz (2005).

von Ehre, Tod, Ruhm, Sünde. Dieses historische Wissensfeld war eine zentrale Voraussetzung für Mord und Memoire – auch wenn es nicht die Selektivität und Kontingenz der einzelnen, spezifischen Tat erklären kann – bzw. ihr Ausbleiben in anderen Fällen.

Die Karikaturenkonflikte, die Rushdieaffäre, Charlie Hebdo usw. stehen also, folgt man den Foucaultschen Überlegungen, nicht für einen Gegensatz von Worten und Taten.¹³ Vielmehr erscheinen diskurstheoretisch die Taten sehr wohl als Effekte und Praktiken von Worten bzw. Diskursen – nicht der Diskurse der Kritisierenden, sondern der Diskurse der Gegenspieler, welche den Sinnhorizont der mörderischen Taten stiften und dabei darauf zielen, Diskursordnungen der (westlich-europäischen) Gegenwart neu zu arrangieren.

Damit soll keineswegs bestritten werden, dass die Karikaturen und ähnliche Aktionen Gefühle religiöser Menschen verletzen, gar sie beleidigen, selbst dann, wenn sie nicht das Individuum, sondern die Institution, oder besser: spezifische Aspekte einer Institution betreffen. Die damit für die Diskursordnungen aufgeworfene Frage lautet: Kann es ein allgemeines Recht geben, nicht ›beleidigender‹ oder ›verletzender Rede‹ ausgesetzt zu sein, also ein Recht, das jenseits der persönlichen Beleidigung operiert? An dieser Stelle ergibt sich eine überraschende Verbindung zu einer ganz anderen Ebene der zeitgenössischen diskursiven Interventionen, die weiter oben angesprochen wurde: Der Kampf gegen ›diskriminierende Rede‹ erweist sich als heimlicher diskursiver Koalitionspartner der Kritik der Religionskritik, ein heimlicher Koalitionspartner der »Hate Speech« (Judith Butler). Tatsächlich ist die Strukturgleichheit zwischen den erwähnten Fällen religiöser Kommunikationen und aktuellen weltanschaulichen Kommunikationen erstaunlich und bedarf weiterer wissenssoziologischer Reflexion. Die Diskussionen um die Verwendung bestimmter sprachlicher Zeichen (›Zigeuner‹, ›Neger‹) und Bedeutungen zeigen eine vergleichbare Zusammenhangsstruktur wie die Struktur der religiösen Mobilisierungskommunikation. Offener ist vor allem der Punkt, an dem es um die Frage einer autorisierten Sanktionsmacht geht. Das verhält sich ganz ähnlich bei den Angriffen, denen wiederum bspw. feministische Wissenschaftlerinnen aus dem breiten Feld des ›gesunden Volksempfindens‹ ausgesetzt sind.

Bemerkenswert ist mithin nicht nur, wie allgegenwärtig die Kämpfe um das Sagbare (und das Zeigbare) geworden sind, sondern auch, wie sehr sich die

¹³Jeanne Favret-Saada (s. o.) hatte übrigens an dem Band und den darin enthaltenen Analysen mitgewirkt.

diskursiven Prozessstrukturen der Neuordnung von Diskursen in den Feldern des Religiösen und der Weltanschauungen ähneln und die »Verletzung der Gefühle« als diskursdisziplinierendes Prinzip zu etablieren bestrebt wird, mit unterschiedlichsten Mitteln. Es bedarf dabei eines Ausdrucks von »Verletztheit«, der zugleich eingebettet ist in eine Kollektivstruktur, sonst kann es nach Maßgabe personenbezogener Beleidigung verhandelt werden. Tatsächlich hat sich in den letzten Jahrzehnten ja auch unter dem Zeichen einer neuen emanzipatorischen political correctness eine Form der Diskursdisziplinierung entwickelt, welche das Recht, nicht in bestimmter Weise bezeichnet zu werden, in einer neuen Art und Weise zur Geltung bringt. Das betrifft nicht nur die kürzlich in der taz unter LeserInnen heftig diskutierte Frage, ob es noch zulässig sei, dass sich ein Sinti selbst als »Zigeuner« bezeichnet, sondern im Feld der religiösen Kommunikationen zentral schon seit langem die Frage, welche Form der Kritik an Religion wo, von wem und wie geäußert werden darf. Der Kernunterschied, der besteht, liegt darin, dass die Abwehr von Verletzungen einmal in den Kampf um eine zukunftsorientierte Anerkennung eingebettet ist, und zum anderen in eine vergangenheitsorientierte Anerkennung, die sich auf die Heiligkeit der Tradition und des Bestehenden beruft.

6 **Worte und Worte**

Ulrich Beck (Beck 2014) hat vor langer Zeit auf die Refundamentalisierung, den reflexiven Fundamentalismus als eine spezifische, durch und durch moderne Option verwiesen (und davor gewarnt), die nach der allgemeinen Verunsicherung unserer Gesellschaften durch verschiedene strukturelle Transformationen lauere und seine Gewissheitsversprechen mit Erfolg an den Mann, die Frau zu bringen vermag – unter Nutzung all der Verbreitungstechnologien und Argumente, die gerade die Moderne hervorgebracht hat.

Es scheint, als wären wir nach Postmoderne, Zynismus oder Ironie und Kontingenz an den Punkt gelangt, an dem – in den Worten Michel Maffesolis (2007) – eine Wiederverzauberung der Welt und auch der Diskurse stattfindet: Eine Ersetzung der »affektiv neutralen Rationalität« durch affektbesetzte Kämpfe »gegen Verletzung«, die in Gestalt von Formen des Glaubens – an Veganismus, Spiritualismus, religiöse Heils- und Wissensgewissheit, neue Nationalismen – in Erscheinung treten und die Tatseite der Worte neu beleben. Vielleicht ist es verfehlt, davon auszugehen, dies sei ein Verlassen des rationalen Zeitalters. Denn auch jenes Zeitalter kannte seine Glaubensformen und -kämpfe (West und Ost, Volk und Führer, Kapitalismus und Kommunismus). Doch was stattzufinden scheint, ist

eine Ersetzung der großen ideologisch-diskursiven Formationen durch eine Vielfalt kleiner, gleichwohl transnational vernetzter, über die neuen Medien ungleich effizienter strukturierter Glaubensgemeinschaften, die sich, ob zukunftsorientiert oder traditionsselig, heimelige und unheimliche Identitäten bauen – ein zukünftiger Fleckerlteppich der von ›KämpferInnen des Partikularen‹ eingegangenen Glaubenskriege, der hie und da schon am Flächenbrand züngelt?

Die Wissenssoziologie findet sich damit überraschenderweise in einer Gemengelage wieder, wie sie die Geburtsstunde der Disziplin selbst ausmachte: ob bei Comte in Gestalt einer positiven Philosophie, welche das Elend der religiösen Glaubenskriege Frankreichs bzw. Europas beheben wollte, bei Durkheim, der dem neuen Staat den moralischen Zusammenhalt anstelle der Religionen stiften wollte, oder bei Mannheim, der die Analyse auf die wissenschaftliche Erkenntnis der Wahrheitsfragmente der Ideologien hin ausrichtete, um ihren Konflikten beizukommen. Ob und wie sich Wissenssoziologie dem wird heutzutage nähern können? Sicherlich nicht mit den damaligen Bordmitteln. Zu hoffen bleibt – und bitte gestatten Sie mir die etwas pathetischen Worte –, dass in Bezug auf die hier wiederholt angesprochenen religionskritischen Äußerungen und die darum herum erzeugten Konflikte wir den Übergang in eine gesellschaftliche Situation schaffen, in der auf Worte Taten folgen, die ihrerseits nur eines sind: Wider-Worte.

Literatur

- Asad, Talal. 1990. Ethnography, literature, and politics: Some readings and uses of salman rushdie's the satanic verses. *Cultural Anthropology* 5 (3): 239–269.
- Asad, Talal. 2008. Reflections on blasphemy and secular criticism. In *Religion: Beyond a concept*, Hrsg. Hent de Vries. Fordham University Press.
- Austin, John L. 1972. *Zur Theorie der Sprechakte*. Stuttgart: Reclam (Erstveröffentlichung 1955).
- Beaud, Stéphane. 2015. French sociologists debate the killings at Charlie Hebdo. *Global Dialogue. Newsletter for the International Sociological Association* 5 (2): 13–15. <http://isa-global-dialogue.net/french-sociologists-debate-the-killings-at-charlie-hebdo/>. Zugegriffen: 25. Aug. 2016.
- Beck, Ulrich. 2014. Sinn und Wahnsinn der Moderne. *die taz*, 14. Oktober. <http://www.taz.de/1/archiv/digitaz/artikel/?ressort=ku&dig=2014/10/14/a0108&cHash=52020572c464d88b649177494ae767c5>. Zugegriffen: 25. Aug. 2016.
- Berger, Peter L., und Thomas Luckmann. 1980. *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*. Frankfurt a. M.: Fischer (Erstveröffentlichung 1966).
- Butler, Judith. 2006. *Hass spricht. Zur Politik des Performativen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Erstveröffentlichung 1997).
- Cole, David. 2016. The trouble at yale. *The New York Review of Books* XVIII (1): 4–8.

- Die Bibel. 1973. *Die Heilige Schrift des alten und neuen Bundes*. Nach der Übersetzung aus Herders Bibelkommentar, 1800. Freiburg: Herder 1965, 17. Aufl. Augsburg: Presse-Druck.
- Eilts, John. 2006. *Talal Asad*. Stanford University Libraries ©2006. <https://prelectur.stanford.edu/lecturers/asad/>. Zugegriffen: 18. Aug. 2016.
- Favret-Saada, Jeanne. 1974. *Die Wörter, der Zauber, der Tod. Der Hexenglaube im Hainland von Westfrankreich*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Favret-Saada, Jeanne. 2007. *Comment produire une crise mondiale avec douze petits desins*. Paris: Fayard.
- Foucault, Michel. 1974. *Die Ordnung des Diskurses*. München: Hanser (Erstveröffentlichung 1972).
- Foucault, Michel 1975. *Der Fall Rivière Materialien zum Verhältnis von Psychiatrie und Straffjustiz*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Erstveröffentlichung 1973).
- Girardin, Daniel und Christian Pirker. 2012. *Controversies. A legal and ethical history of photography*. Arles: Actes Sud publishers.
- Habermas, Jürgen. 1990. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Erstveröffentlichung 1972).
- Hieber, Jochen 2014: Das verfilmte Buch und der größte Triumph des Salman Rushdie. *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (Onlineausgabe) v. 14. Februar. <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/25-jahre-fatwa-das-verfilmte-buch-und-der-groesste-triumphe-des-salman-rushdie-12800703.html>. Zugegriffen: 13. März 2018.
- Honneth, Axel. 1993. *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Keller, Reiner. 2011. *Wissenssoziologische Diskursanalyse. Grundlegung eines Forschungsprogramms*. 3. Aufl. Wiesbaden: VS.
- Keller, Reiner. 2012. Die Unordnung der Diskurse,. In *Jenseits des Wissens?* Hrsg. Wengenroth, 23–55. Weilerswist: Velbrück.
- Kepel, Gilles. 2016. *Terror in Frankreich*. München: Kunstmann.
- Maffesoli, Michel. 2007. *Le réenchantement du monde. Une éthique pour notre temps*. Paris: Fayard.
- Marcuse, Herbert. 1998. *Der eindimensionale Mensch*, 3. Aufl. München: Dtv (Erstveröffentlichung 1964).
- Novotny, Rudi und Jonathan Haidt. 2016. »Ihr sexistischen Bastarde!« Der Psychologie-Professor Jonathan Haidt über blindwütige Studenten und Antirassismus als Religion. *Die Zeit Campus Online* 28. Juli 2016. <http://pdf.zeit.de/2016/30/radikalisierung-studentenbewegung-usa-jonathan-haidt.pdf>. Zugegriffen: 19. Aug. 2016.
- Novotny, Rudi, Pham, Khuê und Marie Schmidt. 2016. Die neuen Radikalen. *Die Zeit Campus Online*, 28. Juli 2016, <http://pdf.zeit.de/2016/30/linke-bewegungen-studenten-usa-grossbritannien-deutschland.pdf>. Zugegriffen: 19. Aug. 2016.
- Rabinow, Paul, und Anthony Stavrianakis. 2014. *Designs on the contemporary: Anthropological tests*. Chicago: University of Chicago Press.
- Reichert, Jo. 2005. Order at all points. Lassen sich Diskursanalyse und Hermeneutik gewinnbringend miteinander verbinden? In Keller, R., Hirsland, A., Schneider, W. Viehöver, W. (Hrsg.), *Die diskursive Konstruktion von Wirklichkeit*. Zum Verhältnis von Wissenssoziologie und Diskursforschung. Konstanz: UVK, 149–178.
- Salih, Sarah. 2002. *Judith Butler*. London: Routledge.

- Searle, John R. 1971. *Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Wittgenstein, Ludwig. 2003. *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Erstveröffentlichung 1953).
- Wodak, Ruth, Van Dijk, A. Teun, Ineke Van der Valk, Reisigl Martin, und Jessica Ter Wal, Hrsg. 2000. *Racism at the Top. Parliamentary Discourses on Ethnic Issues in Six European States*. Klagenfurt: Drava-Verlag.