

Andreas Mauz: *Machtworte. Studien zur Poetik des ‚heiligen Textes‘* (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie Bd. 70), Tübingen: Mohr Siebeck 2016, 344 S.

‚Heilige Texte‘ werden als Kundgaben übermenschlich-transzendenter Instanzen, als ‚Offenbarung‘ wahrgenommen. Es gibt auch Erzählungen von Offenbarungsereignissen, sogenannte ‚heiligende Texte‘, die die außerordentliche Entstehung heiliger Texte schildern und deren Sonderstellung legitimieren, indem sie narrativ entfalten, wie eine bestimmte Person zur Vermittlung eines ‚höheren Wissens‘ in Anspruch genommen wird: *Hildegard von Bingen* wird durch göttliche Visionen und Auditionen Einblick in den „tiefsten Sinn der Schriftaussagen“ gewährt, eine Art Selbstkommentar Gottes zur Heiligen Schrift, unterstützt durch einen Helfer schreibt sie nieder, was sie gesehen und gehört hat – ihr *Liber Scivias* (1141–1151) gilt als wichtigste mittelalterliche theologische Summe einer visionär begabten Frau und Mystikerin. *Joseph Smith*, der Prophet der Mormonenkirche, der Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage, die heute weltweit 10 Millionen Anhänger hat, findet durch die Weisung des Engels Moroni verborgene Platten, die mit geheimnisvollen Zeichen bedeckt sind, mit göttlicher Hilfe übersetzt er sie – den Urtext des *Buch Mormon* (1830) – und sorgt für die Drucklegung. *Vassula Rydens* Hand wird von Jesus geführt, sie schreibt ‚automatisch‘ nieder, was er ihr im Zuge eines Schreib-Dialogs eingibt – dieses seit 1986 ununterbrochene ‚writing with God‘ findet sich dokumentiert in Rydens neuoffenbarerischem Hauptwerk *The True Life in God*, das ihr, trotz kritischer Beurteilung durch die römische Glaubenskongregation, insbesondere in katholischen Kreisen zu großer Popularität verholfen hat. Der zweifellos bekannteste biblische ‚heilige Text‘ erzählt von einem schreibenden Gott: Mose hört die Stimme Gottes, steigt auf den Sinai, um nach 40 Tagen und 40 Nächten mit den zwei „Tafeln des Gesetzes“, „beschrieben von dem Finger Gottes“ (Ex 31,18), wieder vom Berg herunterzukommen. Dass Gott nicht nur spricht, sondern auch selber schreibt, bleibt eine singuläre Ausnahme, die biblische Überlieferung kennt keine weiteren Theographeme. Die Regel ist, dass der biblische Gott schreibt, indem er schreiben lässt: Jeremia wird von JHWH aufgefordert, die prophetischen Botschaften, deren Verkündigung er ihm aufgetragen hat, auch zu verschriftlichen – *Jer 36*, die *Schriftrolle Baruchs*, ist die prominenteste Darstellung der Verschriftlichung einer prophetischen Botschaft. Als einziges ntl. Buch ist die *Johannesapokalypse* eine Offenbarungsschrift im Vollsinn, qualifiziert sie doch ihren gesamten Inhalt als Apokalypse. Der ‚Seher‘ Johannes wird von Christus – vermittelt durch einen Engel – angewiesen, sieben Gemeinden in Kleinasien zu schreiben, die Mitteilungen werden ihm diktiert, zudem erhält er visionär Einblick in das, was „in Kürze geschehen soll“ (Apk 1,1). *Silvia Wallimann*, eine der bekanntesten Sensitiven im europäischen Raum, versetzt sich in Trance und wird zum Medium, verschiedene Geistwesen aus anderen Bewusstseinssphären besprechen durch sie ein Tonband; die Aufnahmen mit ihren Mitteilungen liegen in *Mit Engeln beten* (1991) verschriftlicht vor – in der New-Age-Bewegung wie in der Esoterikforschung firmiert dieser Empfang von Botschaften übernatürlicher Wesen als Channeling, dem zeitgenössischen Pendant zum Spiritismus des 19. Jahrhunderts.

Anders als die Mehrzahl von Monographien und Sammelbänden auf dem Grenzgebiet von Theologie und Literatur, die religiös-theologische Motive, Themen und Sprachformen im Raum der Literatur erkunden, macht die ebenso originelle wie hochreflektierte Studie des Theologen und Literaturwissenschaftlers Andreas Mauz das textanalytische Instrumentarium der neueren Erzählforschung im Gefolge von Gérard Genette für die Erhellung der Poetik ‚heiliger Texte‘ fruchtbar. Mauz fokussiert ganz auf die textimmanente Darstellung solcher Offenbarungsereignisse, auf „die Erzählgrammatik der Offenbarung“, wie er in der Einleitung (1–10) herausstellt. Dabei ist er sich bewusst, dass sich die poetologische Analyse an den religionswissenschaftlichen, theologischen, aber auch an den kulturwissenschaftlich und alltagssprachlich etablierten Weisen, über heilige Texte

zu sprechen, reibt: „Die Reibung ist durchaus erwünscht, doch soll sie durch begriffskritische Arbeit möglichst produktiv werden.“ (5) „Die interdisziplinäre Ambition der Arbeit besteht darin, seine Phänomenalität durch maximale Textnähe in ihrer Vielfalt kenntlich zu machen und eine Begrifflichkeit anzubieten, die zu ihrer Analyse beiträgt (und tatsächlich geht es in erster Linie um ihre *Analyse* und weniger um ihre *Interpretation*).“ (6) Wie die historische Dimension ‚heiliger Texte‘ nahezu vollständig in den Hintergrund tritt, ist auch keine Entfaltung des im Buchtitel anklingenden Machtaspekts intendiert, dies würde eine Überschreitung der textimmanenten Perspektive erfordern, Mauz konzentriert sich bewusst auf die „vielfältigen Macharten heiliger Texte“ (10).

In Aufnahme literatur- und medienwissenschaftlicher Theorieangebote unternimmt Mauz denn auch den breit angelegten Versuch, das, was unter Verwendung von Begriffen wie ‚göttliche Inspiriertheit‘, ‚Offenbarung‘ oder Wendungen wie ‚himmlisches Diktat‘, ‚höhere Weisung‘ oder ‚Herabkunft eines Textes‘ zur Sprache und in erzählten Szenen zur Darstellung kommt – konzentriert auf die ausdrücklich benannten oder implizit zu erschließenden Schreibvorgänge – möglichst genau zu erfassen. Im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen ausgewählte ‚heiligende Texte‘, die vielfältigen Ausprägungen dargestellter Textgenesen, Berichte von der Entstehung ‚heiliger Texte‘, an denen in dieser oder jener Weise übermenschliche Instanzen beteiligt waren. Die 2011 auf Antrag von Pierre Bühler von der Theologischen Fakultät der Universität Zürich als Dissertation angenommene Arbeit steht damit in einem komplexen Gefüge verschiedener Disziplinen und Diskurse, in erster Linie der Theologie (vor allem Bibelwissenschaft und Dogmatik), der älteren und neueren Literaturwissenschaft, der Religionswissenschaft sowie der Medienwissenschaften und Linguistik.

Nach einer begriffskritischen Untersuchung, was ein ‚heiliger Text‘ ist, wird im hinführenden zweiten Kapitel (11–111) die poetologische Perspektive herausprofiliert, die das gerne ‚hinter‘ den Dingen lokalisierte Heilige als an der Oberfläche wahrnehmbares Textphänomen einer menschlich-übermenschlichen Schreibkooperation in den Blick nimmt. Eigens wird das Konzept lektüresteuender Para- bzw. Kommentartexte zum eigentlichen Text eingeführt, die massgeblichen Dimensionen narratologischer Textanalyse sowie die Genealogie des Schreibens erläutert – sie bilden das unerlässliche Instrumentarium zur Erschließung der spezifisch narrativen Dimension von Offenbarungserzählungen als speziell ‚heiligende‘ Texte, die andere Texteinheiten ‚heiliger Texte‘ allererst zu geheiligten machen. Die spezifisch theologische Dimension wird im dritten Kapitel (113–166) thematisiert, wo nach dem Ort und der Leistung der Poetik zwischen Exegese und Dogmatik gefragt wird, fokussiert auf das Verständnis der Bibel als *Wort Gottes* in der neueren systematischen Theologie. Dass sie mit guten Gründen die traditionelle Inspirationslehre verwirft, ändert nichts an der Tatsache, dass sich in der Bibel einige Texte finden, die ihrer genetischen Selbstbeschreibung entsprechend ‚fertige‘ verschriftlichte *Wörter Gottes* zu sein beanspruchen und von daher dem Koran bzw. dem Buch Mormon nahestehen (143 vgl. 207). Als dringliches Forschungsdesiderat stellt Mauz pointiert heraus: „Angesichts des dogmatischen Singulars des Wort Gottes insistiert die Poetik auf dem poetologischen Plural der *Wörter Gottes*, wie sie sich da und dort in den *Schriften* der Schrift finden, und da und dort eben auch in Gestalt *geschriebener Wörter Gottes*.“ (149) Hinsichtlich des Verhältnisses von *dogmatisch-theologischer* und *poetologischer* Rede von Offenbarung begegnet erneut die Differenz beider Perspektiven: Während erstere aus systematisch-theologischem Interesse geltend macht, dass Offenbarung im Sinne eines Reflexionsbegriffs nicht als außerordentliche Sondererfahrung aufzufassen ist, durch die Gott Menschen etwas ihnen bislang Verborgenes kundtut, affirmiert die Poetik des ‚heiligen Texts‘ aus ihrem Interesse an der Eigenart von *Offenbarungserzählungen* gerade außergewöhnliche Kundgaben, die wortsprachlich verfasst und mittelbar oder unmittelbar ins Schriftmedium eingehen (161f.).

Im zentralen vierten Kapitel (167–278) werden die eingangs aufgeführten exemplarischen Quellentexte von Hildegard von Bingen bis zu Silvia Wallimann untersucht. Orientiert an ihren Selbstbeschreibungen als offenbarte Texte rücken die sechs Einzelstudien die „narratologischen und schreibszenischen Eigenarten der ‚Heiligung‘“ (254 vgl. 237) in den Fokus, die jeweilige zentrale Selbstbeglaubigung. In Hildegards mystischem *Liber Scivias* ist es die *Protestificatio*, ihr „öffentliches Zeugnis über wahre von Gott kommende Offenbarungen“, in dem sie selbst Auskunft gibt über ihre visionäre Begabung und die Eigenart der Genese des Buchs. In Rydens *The True Life in God*, das ein neues, von Jesus selbst verfasstes, 12bändiges Evangelium darstellt, vollzieht sich die Offenbarung als „innere Einsprechung“ (195) Jesu in englischer Sprache, zugleich repräsentiert die geführte große Handschrift diejenige von Jesus, sodass die ‚Heiligkeit‘ des Texts unmittelbar anschaulich wird im materialen ‚Handschriftbeweis‘: „Was geschrieben steht, verblasst vor dem Umstand, dass es so geschrieben steht.“ (200) Gegen jedweden Fälschungsverdacht dienen auch die heiligenden Paratextelemente des *Buches Mormon* dazu, diesen „weiteren Zeugen für Jesus Christus“ als „das richtigste aller Bücher auf Erden“ (210) zu erweisen. Die Offenbarungserzählung des *Buches Mormon* hebt auf die durch eine Prophetenbrille apparativ gesicherte fehlerfreie Übersetzertätigkeit Joseph Smiths ab: „Der Prophet wird hier zum buchstabierenden Vorleser; seine Helfer nehmen als sekundäre Offenbarungsempfänger das medial niederzuschreibende Diktat auf.“ (283) Als biblische Wortoffenbarung dokumentiert die *Johannesapokalypse* ein ganz eigenes Zusammenspiel von heiligendem und geheiligtem Text: Formal ist sie ein Brief, der darstellt, wie Johannes durch Christus beauftragt und wie ihm das Mitzuteilende zugänglich wurde. Zugleich sind in ihm die Johannes in konkretem Wortlaut diktierten Reden Christi und seine visionären Erfahrungen eingelassen, durch das Briefformat kann der ‚heilige Text‘ insgesamt als ‚heiliger Text‘ wahrgenommen werden.

In den Einzelstudien aufgewiesene Beschreibungsdefizite zeigen, so das Resümee von Andreas Mauz in seinem knappen vergleichshermeneutischen Schlusskapitel (279–290), dass Textphänomene von der jeweiligen Forschungsdisziplin im Interesse an umfassenderen Interpretationshorizonten leicht übergangen werden. „Der vorgeschlagene Umgang mit ‚heiligen Texten‘ ist fraglos ein sehr technischer; er begegnet einer heißen Textsorte ausgesprochen kühl. Aber gerade darin liegt seine Leistung. Die Entscheidung für eine poetologische Analyse von Textverhältnissen ist zugleich eine Entscheidung gegen eine Einlassung auf die vielfältigen Bezüge von Text- und Lebenswelt. Zugänge, welche stärker an diesen Bezügen arbeiten, sind daher unbedingt notwendig“ (281). Wie in der Einleitung transparent offen gelegt, zielt sein Erkenntnisinteresse weniger auf ausgeführte materiale Vergleiche zweier oder mehrerer ‚heiliger Texte‘, vielmehr auf die „Findung abstrakter Tertia“ (7 vgl. 281). Die herausgearbeiteten differenzierten narratologischen Kategorien und Typologien verdichtet denn auch ein Glossar im Anhang (291–300), welches das metasprachlich-formale Kernvokabular der Poetik des ‚heiligen Texts‘ im Überblick darstellt – gegenüber dem nicht selten zum ‚Inhaltismus‘ (Dietmar Mieth) neigenden Interesse theologischer Beschäftigung mit Literatur eine methodologisch produktive Provokation! Anschlussfähig ist gewiss die von Mauz herausgestellte theologische Differenz: Während ‚heiligende‘ Texte mit ihren poetologischen Beglaubigungsmustern sich objektivistisch als Grundlage eines Glaubens an transempirische Tatsachen empfehlen, empfiehlt sich in Anlehnung an William James’ Will to Believe ein theologisch differenzierterer Glaubensbegriff, der über eine solche epistemologische Engführung hinausgeht: „er deutet die Welt nicht deshalb religiös, weil das wissenschaftlich besonders gut begründet wäre, sondern weil er mit dieser Einstellung in der Welt leben will“ (Ingolf U. Dalferth). Bei allem paratextuellem Aufwand bleiben ‚heiligende‘ wie ‚heilige Texte‘ „schwache Machtworte“ (289), da Leseprozesse grundsätzlich immer offen sind.