

Teufel und Engel

Röttgers, Kurt

Veröffentlichungsversion / Published Version

Monographie / monograph

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:
transcript Verlag

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Röttgers, K. (2005). *Teufel und Engel*. (Bibliothek dialektischer Grundbegriffe, 16). Bielefeld: transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/9783839403006>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

KURT RÖTTGERS

Teufel und Engel

Bibliothek dialektischer Grundbegriffe

Bisher erschienene Bände

- Christoph Hubig | Mittel
Renate Wahsner | Naturwissenschaft
Werner Rügemer | arm und reich
Michael Weingarten | Leben (bio-ethisch)
Jörg Zimmer | Metapher
Hans Heinz Holz | Widerspiegelung
Volker Schürmann | Muße
Angelica Nuzzo | System
Michael Weingarten | Wahrnehmen
Thomas Metscher | Mimesis
Jörg Zimmer | Reflexion
Hermann Klenner | Recht und Unrecht
Michael Weingarten | Sterben (bio-ethisch)
Andreas Arndt | Unmittelbarkeit
Roger Behrens | Kulturindustrie

In Vorbereitung

- Gerhard Stuby/Norman Paech | Völkerrecht
Michael Weingarten | Tod (bio-ethisch)
Andreas Arndt/Jure Zovko | Ironie
Jörg Zimmer | Schein
Christian Schulte | Jetztzeit
Jutta Weber/Volker Schürmann | ich und wir
Thomas Metscher | Literatur
Sahra Wagenknecht | Kapital

Edition panta rei | *πάντα ῥεῖ*
Forum für dialektisches Denken

Bibliothek dialektischer Grundbegriffe
herausgegeben von Andreas Hüllinghorst

Band 16 | Kurt Röttgers | Teufel und Engel

[transcript]

Die Bibliothek dialektischer Grundbegriffe ist eine Einführungsreihe in verschiedene Ansätze dialektischen Philosophierens. Weitere Informationen zur Reihe insgesamt als auch zu Autoren und einzelnen Bänden erhalten Sie auf der Internetseite www.transcript-verlag.de/main/prg_pan_edi.htm. Dort haben Sie auch die Möglichkeit, Fragen, die Ihnen bei der Lektüre kommen, an den Herausgeber bzw. an den jeweiligen Autor zu stellen.

Die Bibliothek dialektischer Grundbegriffe kann auch abonniert werden. Bitte wenden Sie sich an den Verlag. Jeder Band kostet dann nur noch 5,50 € (plus Porto).

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Philosophie.



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 Lizenz (BY-NC-ND). Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber keine Bearbeitung und keine kommerzielle Nutzung. Weitere Informationen finden Sie unter <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen, Derivate oder Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-publishing.com

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2005 im transcript Verlag, Bielefeld

© Kurt Röttgers

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-89942-300-6

PDF-ISBN 978-3-8394-0300-6

<https://doi.org/10.14361/9783839403006>

Buchreihen-ISSN: 2702-8232

Buchreihen-eISSN: 2703-0350

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Inhalt

- 6 | Methodisches zu Satanologie und Angelologie
- 8 | Die Einheit Gottes und die Vielheit der Teufel
- 9 | Mytho-Genealogie des Teufels
- 15 | Epistemologie des Teufels
- 16 | Freiheit und Fall
- 19 | »Sollte der Teufel erlöst werden?«
- 22 | Postmoderne Teufel
- 25 | Engel: Vermittlung und Unmittelbarkeit
- 27 | Der Engel als Mittler
- 31 | Was ›wissen‹ Engel? Können Engel denken?
- 33 | Wie verführt man einen Engel?
- 36 | Inkarnation
- 42 | Das Verschwinden der Engel
- 45 | Engel und Teufel der Postmoderne
- 49 | Weiterführende Literatur

Methodisches zu Satanologie und Angelologie | Im Hinblick auf Teufel, Engel oder dergleichen Figuren kann die philosophisch interessierende Frage heute nicht mehr sein, ob es sie ›gibt‹ oder welchen Sinn man der Wendung ›es gibt x‹ beilegen müsste, damit man sagen könnte, es gebe sie. Interessant allein bleibt der Konditionalis: ›Angenommen es gäbe sie, was für Konsequenzen hätte das für die Welt- und Handlungsorientierungen in temporaler, in sozialer und in symbolisch-normativer Hinsicht?‹¹ Die ontologische Frage nach ihrem Sein ist ebenso obsolet geworden wie die physiologische nach ihrer Natur und ihrem Aussehen.

Teufel und Engel
als Konstrukte

Im Übrigen haben wir uns daran gewöhnen müssen, dass vieles ernst genommen und ernsthaft behandelt werden darf, von dem das ›es gibt ...‹ nicht auf gesichertem Wissen beruht, sondern wobei es sich um hypothetische Konstrukte handelt. Dass das ›Tief Hildegard‹ uns Regen bringen werde, ist eine solche hypothetische Unterstellung. ›Das Tief‹ ›gibt es‹ gar nicht. Es gibt Messwerte für Luftdruck (selbst ein theoretisches Konstrukt), es gibt über Zeiten und Orte differierende solcher Messwerte, und es gibt empirisch gut bestätigte Korrelationen solcher Messwertdifferenzen mit Niederschlagswahrscheinlichkeiten. Aber ›es gibt‹ hier niemanden oder etwas, schon gar nicht mit einem weiblichen Vornamen, der etwas tut oder bringt; dennoch monieren wir nicht ständig die Meteorologen, die so reden. Was für ›Tief Hildegard‹ gilt, gilt auch für Teufel und Engel. Gewisse Strukturzusammenhänge werden zweckmäßigerweise mit einem Namen belegt. Nicht immer führt der Weg vom Mythos zum Logos, sondern vermutlich ebenso oft, und kompensatorisch dazu, vom Logos zum Mythos, denn früher, als es Hochs und Tiefs noch nicht gab, die Regen ›brachten‹, da regnete es schlicht aus den Wolken. Wir wollen im Folgenden vom Teufel und Engel wie von dem ›Tief Hildegard‹ als einem Konstrukt für gewisse strukturelle Zusammenhänge reden, und wir werden zuschauen, was Teufel und Engel anrichten, bzw. wir werden ihr Operieren beschreiben. Oder anders gesagt: Wir werden fragen, was sich ändert in unse-

1 | Die Sozialphilosophie des kommunikativen Textes (siehe unten Fn. 3) sieht den Text in drei Dimensionen entfaltet: in Zeit (Vergangenheit/Zukunft), in Anderer (innerer und äußerer Anderer) und in Diskurs (Symbolisches/Normatives).

ren Wissenssystemen und unseren Normensystemen, wenn Teufel und Engel zugelassen werden.

In diesem Sinne eines Konstruktes stellt der revolutionäre Kantianer Johann Benjamin Erhard (1766–1826) in seiner *Apologie des Teufels* von 1795 fest: »Der Begriff eines Teufels läßt sich aber gar nicht aus der Erfahrung nehmen [...]«. ² Wie bei Immanuel Kant (1724–1804) der Begriff der Freiheit, so bei Erhard der Begriff des Teufels: Es sind Begriffe, die im Bereich der theoretischen Philosophie zwar als möglich, als denkbar, aber nicht als real behauptet werden können.

Teufel und Engel müssen in den Strukturen des kommunikativen Textes ³ oder an seinen Rändern, insbesondere der symbolisch-normativen Dimension, auffindbar sein. In der Tat ist es eine geläufige Beobachtung, die für viele Szenen der Bibel, der Märchenbücher und vergleichbarer Texte gilt: Man redet mit dem Teufel, d.h., man begibt sich mit ihm in einen gemeinsamen Text, man verhandelt mit ihm und schließt Wetten und Pakte mit ihm ab. Offenbar hat er eine gewisse Verlässlichkeit und ist Argumenten gegenüber aufgeschlossen: Er ist einer wie wir und wir können ihn verstehen. Das Erstaunlichste der Teufelsebenbildlichkeit des Menschen ist die Gemeinsamkeit des Lachenkönnens; kein monotheistischer Gott und kein Tier kann lachen, aber sehr wohl Teufel und Menschen. Bei Goethe sagt der Teufel zu Gott: »Mein Pathos brächte dich gewiß zum Lachen, hättest du dir nicht das Lachen abgewöhnt.« ⁴ Aber dennoch ergibt sich ein überaus widersprüchliches Bild, wenn wir alle erhältlichen Informationen über den Teufel oder den Engel zusammentragen. Das Bild und die Bilder sprechen stets mehr aus als der Begriff, und daher gibt es eine so reiche Bildlichkeit der Engel und Teufel. Darin sind sie absolut unterschieden von Gott, der sich in seiner Offenbarung eindeutig kundgetan und die Bildlichkeit über sich untersagt hat, die immer zu Mehrdeutigkeit einlädt.

Teufel im Text

2 | Johann Benjamin Erhard: »Apologie des Teufels« [1795], in: ders., *Das Recht des Volkes zu einer Revolution und andere Schriften*, hg. v. H.G. Haasis, München 1970, S. 109–134, hier S. 110

3 | Zum Forschungsprogramm einer Sozialphilosophie des kommunikativen Textes siehe Kurt Röttgers: *Kategorien der Sozialphilosophie*, Magdeburg 2002.

4 | Johann Wolfgang Goethe: *Faust*, hg. v. E. Trunz, Sonderbd. d. Hamburger Ausgabe, Bd. III, Hamburg 1963, S. 17

Die Einheit Gottes und die Vielheit der Teufel | Zwischen der Idee der Einheit der Welt als unverzichtbarem Rahmen der Orientierung im Wissen und im Handeln sowie der Vielheit der Erfahrungen und Ereignisse hat es stets den Bedarf an einer Vermittlung gegeben. In den religiösen und den mythologischen Weltbildern tritt zwischen die Eine Weltordnung (Kosmos) mit seiner Vielheit von Existenzen oder den Einen, die Welt ordnenden Gott und die Vielheit der sublunaren Wesen eine reich abgestufte Skala von Vermittlungsinstanzen: die Halbgötter, die Gottessöhne, die Engel, die Heiligen, die Stellvertreter Gottes auf Erden usw. Tatsächlich aber lösen diese Mischwesen oder Zweiweltenwesen das Vermittlungsproblem zwischen beiden Welten nicht wirklich, weil die Spannung von Einheit und Vielheit zwangsläufig an ihnen selbst wiederkehrt. Aber wenn sie auch das Problem nicht lösen, so helfen sie doch, das Problem zu markieren. Denn es ist weder möglich, die Einheit als solche, also ohne die Vielheit, zu denken, noch ist es möglich, sich den Vielheiten auszuliefern, ohne aufzuhören zu denken. Wir begegnen in nicht-polytheistischen Religionen und Mythologien daher immer wieder einer meist in sich inhomogenen Gruppe von Mittel- und Mischwesen. Selbst der konsequenteste religiöse Monotheismus, der Islam, kommt nicht ganz ohne solche Wesen aus. Die Gründe dafür sind auch ziemlich einfach plausibel zu machen. Die Einheit, die sich selbst weiß, ist schon zweierlei: die Einheit und das Wissen der Einheit. Aber das Wissen von der Zwangsläufigkeit dieser Entzweiung ist schon ein drittes und ist der Kern der Dialektik von Welt und Wissen, von Einheit und Vielheit. Der Dritte ist also der Zerstörer der Einheit; oder sagen wir jetzt besser und mit einer gewissen unvermeidlichen pathetischen Emphase: Er ist der Zerstörer des Heils, denn das Eine ist ja zugleich das Ganze und das Heile. Der Dritte ist in dieser Funktion als Dazwischen-Tretender der Dia-bolos, der Teufel. Also weil der monotheistische Gott nicht vorstellbar ist als einer, der nichts weiß und nichts will – immerhin ist er ja der Schöpfungsverantwortliche – gibt es den Teufel. Der Teufel beobachtet Gott, wie er sich beobachten lässt, und er will die Abweichung von der Schöpfungsidentität von Willen und Gewolltem.⁵

Probleme
der Einheit

5 | Das Problem, die Paradoxien der Einheit und der Beobachtung von Einheit einerseits, der Figur des Dritten, der dazwischentritt andererseits zusammenzudenken, wird von Sloterdijk gedanklich nicht bewältigt: Offen-

Insofern könnte man in Zweifel geraten, ob der Teufel der Zweite oder der Dritte ist. Nach Niklas Luhmann (1927–1998) ist der Teufel derjenige, der die nicht-überbietbare Einheit, d.i. Gott, beobachten wollte und sich daher von ihm unterscheiden musste.⁶ Wenn man aber nicht einheitstheoretisch, sondern differenztheoretisch denkt, dann ist die Einigkeit durch die Einheit der Differenz immer schon durch das Prinzip der Differenz gespalten. Wenn Jahwe sagt: »Ich bin der, der ich bin.«, so fügt der Teufel hinzu: »Genau der bin ich nicht!«, und kann damit entweder Jahwe oder sich selbst oder beide zugleich meinen.

Blaise Pascal (1623–1662) sagte: »Würde der Teufel die Lehre, die ihn vernichtet, begünstigen, so würde er, wie Jesus Christus sagt, mit sich uneins sein.«⁷ Ich frage: »Würde, müsste ihn das stören?« Ja, kann man sich überhaupt vorstellen, dass der Teufel so ordentlich ist, stets mit sich eins zu sein und die Lehre zu bekämpfen, die ihn zerstört? Wenn eines Tages alle guten Menschen Manichäer⁸ geworden sein sollten, der Teufel wird es niemals werden und damit die Menschen auch nicht wirklich, sondern nur in bigottem Schein.

Mytho-Genealogie des Teufels | Der Teufel ist nicht – das verdient als Erstes festgehalten zu werden – der manichäische Widerpart des *guten* Gottes. Diese manichäische Polarisierung von Gut und Böse ist mythengeschichtlich ein abgeleitetes Resultat dieser zuvor entwickelten, sehr viel fundamentaleren Paradoxie

bar hat er keinerlei Begriff von einer dialektischen Textanschlussregel, sodass er frohgemut verkünden kann: »[...] weil der Teufel die Idee verwirft, darum zu bitten, im Bunde der Zwei der Dritte sein zu dürfen. So wäre das Prinzip Abstand, indem es die Äußerlichkeit einführt, die eigentliche Teufelsdimension« (P. Sloterdijk: *Der Anwalt des Teufels*, in: *Soziale Systeme* 6 (2000), S. 3–38, hier S. 13.

6 | Siehe Niklas Luhmann: *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt/Main 1990, S. 492; K. Röttgers: *Kategorien der Sozialphilosophie*, a.a.O. (Fn. 3), S. 251ff.

7 | Blaise Pascal: *Über die Religion und über einige andere Gegenstände* (Pensées), übersetzt u. hg. v. E. Wasmuth, Heidelberg 1946, S. 391 (Nr. 820)

8 | Manichäismus ist eine vom Perser Mani (216–276) begründete streng dualistische Religion und gilt übertragen für jedes streng dualistische System von Weltorientierung.

der Einheit. Der Manichäismus von Gut und Böse ist der stets misslingende Versuch, die Paradoxie als solche dadurch los zu werden, dass man einerseits polarisiert (faktisch: moralisiert) und andererseits auf dieser Grundlage dazu auffordert, den einen Pol der Polarität, das Böse nämlich, zu vernichten.⁹ Man kann nicht widerspruchsfrei polarisieren und den einen Pol der Polarität vernichten. Die Einheit eines Guten (ohne Böses) ist auf diese Weise nicht zurückzuerobern. Die Paradoxien der Einheit finden im Kampf gegen die ›Achse des Bösen‹ nicht ihr Ende, sondern nur ihre Spiegelung: Der *war on terrorism* wird zum *terrorism of war (on terrorism)*, und zwar nicht, wie die naiven Liberalen glauben, als bedauerlicher und mit aller Strenge zu verfolgender Unfall, sondern aus der Logik der Sache heraus.¹⁰

Die Erschaffung
des Teufels

Wie der Teufel auf die Welt gekommen sei, darüber gibt es verschiedene mythisch-religiöse Antworten, und sie haben in philosophischer Interpretation ganz verschiedene Weltverhältnisse zum Gegenstand. Ich erwähne fünf Ursprungsthesen und ihre philosophischen Interpretationen.

Erstens: Der Teufel ist gleichursprünglich mit Gott und sein Widersacher von Anfang an. Das ist die These des Manichäismus und eines Teils der Gnosis. Damit wird der Name des Teufels ein bloßer Name für ein ontologisch interpretiertes absolutes Prinzip des Bösen.

Zweitens: Der Teufel wurde von Gott als Teufel geschaffen. Das ist in etwa die Lehre von Laktanz (Lucius Caecilius Firmianus Lactantius [ca. 250–317]). Danach stehen unter Gott als dem absoluten Demiurgen die zwei Prinzipien, des Guten (Gottes Sohn, Jesus) und des Bösen (Teufel). Wie später der Mensch (Adam) hatte also auch Gott zwei sehr ungleiche Abkömmlinge. Diese Lehre tritt auch in der Version der zwei Söhne Gottes auf: Christus und der Teufel. In dieser Version macht es dann einen maßgeblichen Unterschied aus, welcher von den beiden der Erstgeborene ist, denn der Erstgeborene hat die älteren Rechte. Ist der Teufel der jüngere Bruder, so ist sein Abfall ein illegitimes Aufbegehren gegen die legitimen Rechte seines Bruders, so Laktanz

9 | Siehe hierzu auch den Band »recht und unrecht« von Hermann Klenner in der »Bibliothek dialektischer Grundbegriffe«.

10 | Das ist die mit vielen Argumenten höchst plausibel gemachte These von Gertrud Brücher: *Postmoderner Terrorismus. Zur Neubegründung von Menschenrechten aus systemtheoretischer Perspektive*, Opladen 2004.

u.a. Ist aber der Teufel der Erstgeborene, wird das zur Begründung eines kosmologischen Dualismus erhalten können, so explizit der Manichäismus der Katharer. Gegenüber der ersten Version wird hier der Teufel zwar ebenfalls als Prinzip des Bösen gesehen, aber nicht mehr in kosmisch-transzendenter Dimension, sondern innerweltlich depotenziert.

Drittens: Der spätere Teufel wurde von Gott als Engel geschaffen und wurde dann durch eine selbst gewählte Katastrophe (>Fall der Engel<) zum Teufel. Hier hört der Teufel auf, Urbild des Bösen zu sein, und wird zum Urbild der Fehlbarkeit. Damit ist er in einer Maxiversion einer von uns. Das Bild des Teufels wird zum Spiegel einer moralischen Selbsterkenntnis.

Viertens: Der Teufel ist ein Kind aus Adams erster Ehe mit Lilith. Wenn der Mensch sich mit ausgedienten Göttinnen der Nacht einlässt, entstehen unheilvolle Halbgötter. Philosophisch könnte man diese Version so interpretieren, dass es eine Warnung vor dem Unheil darstellt, das in menschlichen Angelegenheiten dadurch droht, dass eine differenztheoretische Ordnung des Sozialen (hier der Geschlechterbeziehungen) zugelassen wird, statt einer hierarchischen. In eine differenztheoretische Ordnung ist der Widerspruch eingebaut, und der Widerspruch ist das Lebensmedium des Teufels, während eine hierarchische Ordnung zu verbürgen scheint, dass, da nur einer das Sagen hat, auch nur Eindeutiges gesagt wird.

Fünftens: Im streng monotheistischen Islam ist die Sache folgendermaßen geklärt: Der Satan, Iblis mit Namen, ist hier kein Widersacher Gottes, was es nicht geben kann, sondern des Menschen. Unter all den Wesen, die Allah geschaffen hat, hat Iblis die klarste Einsicht in das Wesen Allahs, deshalb ist er eifersüchtig auf die Privilegierung des Menschen. Und die raffinierteste Versuchung, in die der Teufel den Menschen führt, ist diejenige der Gotteseerkennung. Würde nämlich der Mensch Gott erkennen, so würde er genau dadurch diabolisch.

Kann Jahwe von sich sagen lassen, er sei der, der er ist, so ist der Teufel unberechenbar stets ein anderer. Ja, man vermöchte nicht einmal zu sagen, ob es stets derselbe Teufel in wechselnder Gestalt ist, oder ob es verschiedene Teufel gibt. Selbst seine vorgestellte Physiologie changiert unentwegt; er ist der Uneindeutige. Manchmal wird er vorgestellt als ein über und über behaartes, stinkendes Wesen mit zwei Hörnern und einem Pfer-

Pluralität des
Teufels

defuß.¹¹ Manchmal aber ist er überhaupt nicht hässlich, sondern als Luzifer oder gar in der Gestalt der Venus von verführerischer, fast unwiderstehlicher Schönheit. Aber es ist nicht unser Unvermögen, das an der Entscheidung dieser Frage nach der Gestalt des Teufels scheitert, sondern die Frage ist falsch gestellt: Es ist nicht ein substanzielles Etwas oder ein Jemand, der den spaltenden Dritten spielt, sondern wir haben es mit der reinen Funktionspositionalität¹² zu tun, die von diesem oder jenem ausgefüllt werden mag. So führt der Teufel auch die unterschiedlichsten Namen: Belial, Sammael, Diabolos, Satanas, Luzifer, Iblis, Gottseibeius, Mephistopheles, Beelzebub ... Die Substanzlosigkeit macht die Gestalt des Teufels in gewisser Weise dem Geld homolog.¹³

Differenz Nun gibt es allerdings auch differenztheoretisch strukturierte Mythen, die niemals auf Einheit hin reduzieren, sondern immer auf Differenz, für sie sind die Zweigkeiten unhintergebar: Mann/Frau, Tag/Nacht, Yin/Yang ... Anders als die Polarisierung des Manichäismus geht die Differenz nicht auf Vernichtung des einen von zweien.¹⁴ Es ist zu vermuten, dass der vormosaïschen Religion eine solche Konzeption zugrunde lag, in der der Tagesgott Jahwe mit der Nacht-Göttin Lilith in Verbindung stand. Resultate der Vereinigung solcher Differenzen sind immer neue Differenzen: der Mensch einerseits (sinnlich und vernünftig zugleich, männlich und weiblich zugleich), der Teufel andererseits (als Luzifer der Lichtbringer und als Satanas der Herrscher der Finsternis zugleich, und als Venus, die Abendstern und Morgenstern zugleich ist). Durch die spätere Identifizierung von Lilith

11 | Der Klumpfuß des Teufels ist wahrscheinlich auf eine Verletzung anlässlich des Sturzes zurückzuführen – so jedenfalls ein seit dem Mittelalter belegter Glaube.

12 | Im Denken der Moderne wird die durch Substanzen (und ihre Akzidenzen) begründete Ordnung feudaler Gesellschaften durch eine über Funktionen begründete Ordnung der Positionen ersetzt.

13 | Georg Simmel: Philosophie des Geldes, in: ders., Gesamtausgabe, Bd. VI, hg. v. D. P. Frisby u. K. Chr. Köhnke: Frankfurt/Main 1989, S. 330

14 | Nicht zu leugnen ist, dass es manchmal um Unterwerfung geht, dass man also Frauen zu (anderen) Männern machen möchte oder die Nacht zum Tag; aber wie die Dialektik von Herr und Knecht lehrt, erzeugt selbst die Unterwerfung eine gegenseitige Abhängigkeit, die den manichäischen Vernichtungsversuch ausschließt.

mit dem Teufel, konnte sich Jahwe den Einzigkeitsanspruch sichern, wodurch das differenztheoretische Viererschema zum hierarchiebegründenden Dreierschema wird: Gott, der Einzige, und darunter Mensch und Teufelin. Da aber, wie bekannt, Lilith die erste Frau Adams war, wiederholte sich das Drama: Diese ihm ebenbürtige Göttin/Teufelin an seiner Seite musste er nach Jahwes Vorbild stürzen, um seinen eigenen Einzigkeitsanspruch durchzusetzen. Nach diesem Muster wird dann jede Differenz als Moment einer Hierarchie in sich asymmetrisch, selbst die Körperhälften bleiben nicht davon verschont: was rechts ist, ist recht (=richtig), was links ist, ist linkisch. Nach der Kabbala musste sich Adam von Lilith trennen, weil sie so düster und mürrisch war. Sie wurde durch ein Wesen aus seiner Rippe ersetzt. Lilith jedoch vermählte sich in zweiter Ehe mit Samael, dem Teufel, der wiederum Eva zum Sündenfall verführte. Das für philosophische Aspekte Wichtige ist die Ersetzung eines Serien begründenden Differenzschemas durch ein Hierarchie begründendes Einerschema.

Ursprünglich nun war dieser Jahwe, der Einzige, kein guter Gut und Böse
Gott, sondern ein Gehorsam von seinem Volk heischender Gott, sein Widersacher war daher auch nicht der oder das Böse, sondern die Gestalt der Widersetzlichkeit und des Ungehorsams. In dem Maße aber, in dem Jahwe unter dem Einfluss des Parsismus (d.h. einer streng manichäischen Religion, dessen Grundfigur der ewige Kampf des Guten mit dem Bösen ist, der Kampf von Ormuzd und Ahriman) von einem eifersüchtigen, semitischen Stammesgott zum Inbegriff des Guten mutierte, in genau dem Maße musste der Teufel zum Inbegriff des Bösen werden. Insofern er noch schön ist, wie Luzifer, ist seine Schönheit die moralisch dubiose Verführung zur Sünde.

Seitdem, von der babylonischen Gefangenschaft des Volkes Israel bis zur Bombardierung Bagdads durch die Statthalter des Guten auf Erden, ist der Teufel diejenige Gestalt, durch die die Gut/Böse-Dichotomie zur dominanten normativen Unterscheidung wird. Klugheit, Schönheit, Gesundheit, ja, alle vermeintlich positiven Eigenschaften erhalten jetzt durch die Leitunterscheidung immer auch eine moralisch verdächtige Seite, sie könnten ein Blend- und Zauberwerk des Teufels sein, ja selbst die Inspiration kann als Besessenheit durch den Teufel beargwöhnt werden. Da der Teufel vielerlei Gestalt annehmen kann, kann jegliche Gestalt dem Verdacht ausgesetzt werden, gerade sie sei eine raffinierte Vermummung Satans.

Verdacht Solche Verdachtsgeneralisierung kann sich die traditionell metaphysische Unterscheidung von Wesen und Erscheinung, von Oberfläche und Tiefe zunutze machen: Nichts ist, was es scheint. Das Gute ist danach wahrhaft Eines und als solches mit der Einfachheit des Herzens erspürbar; das Böse aber ist Vielerlei und nicht mit sich identisch. Daher kann es auch – Gipfel der Bosheit – die Tarngestalt des Guten annehmen. Das Gute ist dann sozusagen der ›Schläfer‹ des Bösen. Dieser Teufel des Abendlandes kann nicht nur vielerlei Gestalt annehmen – Polytheist von Natur aus –, er kann sich auch in an sich Gutem einnisten. Solche Wesen sind dann ›vom Teufel besessen‹. Wenn es sich dabei um Menschen handelt, muss derjenige, der die Verantwortung für das Seelenheil dieser Menschen trägt, den Teufel austreiben. Exorzistische Praxis ist die notwendige Folge einer Episteme des Verdachts. Noch jede Ideologiekritik, die hinter der Harmlosigkeit der Erscheinung eine Bosheit des Wesens aufspürt und zu entlarven und zu vernichten trachtet, ist eine solche exorzistische Praxis, mögen die respektiven Gestalten des Teufels nun Hexen, Kapitalisten, Juden, Männer oder Islamisten heißen. Nicht zwangsläufig, sondern eher nur in entarteten Formen ist der Exorzismus mit der physischen Vernichtung der ›besessenen‹ Personen verbunden gewesen. Gelingt dagegen die Austreibung des Bösen, dann werden Hexen zu frommen Jungfrauen, Kapitalisten stellen ihr Kapital der Beförderung der Weltrevolution zur Verfügung, Juden werden getauft und emanzipiert, Männer werden zu Frauenverstehern und Islamisten werden zu westlich orientierten Muslimen.

Exorzismus Der Exorzismus setzt ein reines, dialektisch ungebrochenes, d.h. unreflektiertes Praxisverständnis voraus. Doch schon das Bild der Teufelsaustreibung hätte eines besseren belehren können. Der ausgetriebene Teufel, gerade bei physisch vernichteten Personen, ist nicht selbst auch mit vernichtet worden und auf Nimmerwiedersehen verschwunden. Der Ausgetriebene muss nur sozusagen seinen Wohnort wechseln. Da aber Wechselhaftigkeit sein eigentliches Wesen ausmacht, ist seine Aufstörung nicht einmal eine Verstörung. Man könnte sogar vermuten, dass die exorzistische Praxis die ideale Ausbreitungsbedingung für Teufliches ist, so wie manche Form von Krebs sich gerade durch eine Operation optimal ausbreiten kann. Da der Teufel ein Dialektiker ist, treibt ihn die exorzistische Praxis nicht in die Weiten der Welt, sondern gibt ihm in den Herzen seiner Verfolger eine neue

Heimstatt. Mit anderen Worten: Exorzistische Praxis ist die eigentliche Praxis, durch die die Verfolgung des Bösen zu einer Erscheinungsform des Bösen selbst wird. Die erbarmungslose Praxis des guten Gewissens ist der Spiegel, in dem der Teufel sich selbst erkennt. Diejenigen satanistischen Lebensformen, die durch ein besonders sündhaftes und ausschweifendes Leben die endgültige Herbeiführung des Heils der Endzeit erzwingen wollten – der übrigens auch noch die marxische Formel Rechnung trägt, der gemäß man den Druck der Verhältnisse dadurch noch drückender machen sollte, dass man dem Druck der Verhältnisse das Bewusstsein des Drucks hinzufüge¹⁵ – haben ein Gespür für diese Dialektik von Gut und Böse, von Teufel und liebem Gott, die der exorzistischen Praxis ungewusst eingeschrieben ist.

Epistemologie des Teufels | Was Menschen zu wissen nicht möglich ist, nämlich die Zukunft, davon hat der Teufel mittels der Astrologie Kenntnis. Zwar besitzt er nicht wie Gott Allwissenheit, aber doch gegenüber dem Menschen ein Mehrwissen. Das hat zur Folge, dass Menschen, die mehr wissen als andere, oder anders gesagt, die mehr wissen als ›menschlich‹ ist, unter Verdacht stehen, sie könnten ihr Wissen dem Teufel verdanken. Neues Wissen, Wissensinnovationen wären dann in Wahrheit Einflüsterungen des Teufels. Die Stabilität des Diskurses oder paradigmatisches Wissen oder Identitätssicherung der Kultur sind positiv sanktioniert. Diskursanomalien, ungewohnte Bilder, rhetorisch gewagte Formulierungen, Metaphoriken sind zweifelhaftes Wissen.¹⁶ Das betrifft auch die Personen. Wissende Frauen, da sie ja nicht die Monopolstätten des Wissens, die Klosterschulen und Universitäten, durchlaufen haben konnten, konnten mithin ihr Wissen nur einer zweifelhaften Wissensquelle verdanken. Da ihr Wissen auch formal nicht dem Gang (Methode) des in Diskursen normalisierten und disziplinierten Wissens folgte, konnte man es bereits dem Wissen selbst, seiner Verfasstheit, ansehen, aus welcher zweifelhaften Quellen es stammen musste. Insbesondere im Wissen über den menschlichen Körper wurde dieser Konflikt zwischen ›wahrem‹ Wissen und Teufelswissen ausgetragen. Er trat zunächst auf als die Opposition von tradiertem Wis-

Teuflisches
Wissen

15 | Siehe Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: K. Marx u. F. Engels, Werke, Bd. 1, S. 381

16 | Siehe K. Röttgers: Metabasis, Magdeburg 2002

sen von natürlichen Heilwirkungen und einer Hebammenkunst einerseits und dem analytisch geschulten Wissen der auf der Universität ausgebildeter Ärzte andererseits. Nur scheinbar hat sich das in der Wissensorganisationspraxis der Moderne geändert, die bekanntlich Prämien auf Innovation und den so genannten wissenschaftlichen Fortschritt aussetzt. Tatsächlich ist mit Innovation immer gemeint ›Innovation im Rahmen der geltenden Diskurse«. Ein Wissen, das sich aus anderen Wissensquellen als den diskursiv sanktionierten speiste, wäre nach wie vor verfehmt, wobei jedoch die genaue Lage der Grenze zwischen Zulässigem und Unzulässigem labil oder mobil ist. Einer, der sich im Besitz der wahren Wahrheit glaubt, decouvriert denn auch die Aufklärung und deren Revolution als satanisch-›hochmüthigen Weisheits-Dünkel, der alles zu wissen wähnt und doch nichts als zu verneinen weiß [...].«¹⁷ Für ihn ist also bereits der Kritiker, der fortschrittsgarantierende Wissenspraktiker der Moderne, ein Satansnachfolger; und natürlich ist bereits einer der Namen des Teufels, nämlich Luzifer, wörtlich der Lichtbringer, ein direkter Hinweis auf das Zeitalter der Aufklärung, französisch noch deutlicher: les Lumières.

Gleichwohl hat es immer schon und immer wieder das Lieb-äugeln mit dem Teufelischen gegeben, dem Goethe mit der Faust-Gestalt die anschaulichste Form gegeben hat. Der Spalter der Diskurse verheißt ungeahnte neue Erfahrungen, auf die keine Schule oder Hochschule vorbereiten konnte.

Freiheit und Fall | Mit dem Manichäismus ›guter Gott/böser Teufel« entsteht für den Menschen die Paradoxie der Entscheidung. Denn die moralische *Inszenierung dieser Polarität* macht nur dann Sinn, wenn der Mensch tatsächlich wählen kann. Als moralische macht sie nur dann Sinn, wenn er nicht frei wählen darf – er soll frei *wählen*, aber er soll nicht *frei* wählen, sondern das Gute soll er wählen. Das Problem ist als eine Dialektik der Freiheit bezeichnet worden. Nur wenn es das Böse als Option gibt, ist der Mensch frei, entscheidet er sich jedoch für den Teufel, dann zeigt er genau durch diese moralisch falsche Entscheidung seine Unfreiheit; denn wahre Freiheit bestünde in der al-

17 | Carl Ludwig von Haller: Satan und die Revolution, in: ders., Satan und die Revolution und andere Schriften, hg. v. J.-J. Langendorf, Wien, Leipzig 1991, S. 111

ternativenlosen Entscheidung für das Gute. Doch diese Dialektik schlägt auf Gott zurück. Denn kann ein Gott, der dem Menschen solche unentrinnbaren Fallen stellt, als ein wohlwollender Gott durchgehen? Die theologischen Apologeten dieser moralischen Falle machen geltend, dass es kein Kunststück ist, das Böse zu wählen, ja, der Teufel kann gar nicht anders, als es zu tun, dass es aber die Würde des Menschen ausmacht – sogar über die der Engel hinausreichend –, sich für das Gute entscheiden zu können. So erhebend diese Vorstellung sein mag, passt sie doch ganz und gar nicht zu der Lehre, dass der Teufel ein gestürzter Engel sei. Denn diese Lehre setzt auf seiner Seite ein Fehlverhalten voraus, das nur aufgrund von Freiheit der noch nicht gestürzten Engel möglich gewesen wäre.

Abgesehen von den eingangs erwähnten formalen Gemeinsamkeiten haben Teufel und Engel sehr wenig miteinander zu tun, und wir werden näher darauf eingehen, wenn wir die Engel als Mittler behandeln werden. Insbesondere stehen die Funktionspositionen des Diabolischen und des Mittlertums nicht in einem dialektischen Verhältnis zueinander, sondern haben eine je eigene Dialektik. Die einzige Ausnahme von dieser allgemeinen Feststellung bildet die Lehre von Luzifer als dem gefallenem Engel.

Der Sturz
des Engels

Es gibt wenigstens drei Hauptversionen, warum der Engel stürzte. *Erstens*: Menschen, die Ebenbilder Gottes, sind göttlich schön. Einzelne Engel sind dieser Schönheit »lüstern« verfallen; vermutlich waren es die weiblichen Menschen, die auf die männlichen Engel diese Wirkung ausübten. Wenn das richtig sein sollte – mit der prekären Nebenfolge, dass Gottesebenbildlichkeit mit Weiblichkeit konnotiert, was auch das Original dieser Bildlichkeit nicht unberührt lassen kann –, dann muss natürlich auch die Geschichte des Paradieses umgeschrieben werden. Nicht der Teufel verführte die schwache Eva, sondern Eva verführte einen Engel. Wie auch immer die Liaison ausgesehen haben mag, und meistens beruht ja Verführung auf Gegenseitigkeit¹⁸, liegt in dieser Version erotisch wirksamer Schönheit der

18 | Siehe dazu Søren Kierkegaard: Tagebuch des Verführers, in: ders., Entweder – Oder, hg. v. H. Diehm u. W. Rest, 2. Aufl. Köln 1960, S. 351–512; vgl. dazu Konrad Paul Liessmann: Ästhetik der Verführung, Frankfurt/Main 1991; Iso Camartin: Lob der Verführung, Zürich, München 1987; K. Röttgers: Kategorien der Sozialphilosophie, a.a.O. (Fn. 3), S. 407–470

Ursprung des Bösen.¹⁹ Das Gute und das Schöne, von den Griechen in Konvergenz gedacht, sind somit auseinander getreten. Erst das seltsame Konstrukt eines »interesselosen Wohlgefallens«²⁰ hat es wieder zugelassen, dem Schönen einen moralisch unbedenklichen Wert zurückzugeben, freilich unter Verlust einer erotisch wirksamen Schönheit. Die verführten Engel verführen nun ihrerseits die Menschen zu so fragwürdigen Künsten wie Magie, Astrologie, Medizin und Kosmetik.

Zweitens: Der zweite Grund, warum die Engel stürzten, könnte Neid gewesen sein. Da die Menschen Ebenbilder Gottes waren, waren die Engel aufgefordert, die Menschen zu verehren. Einige wollten dieses Privileg des Menschen nicht anerkennen. Aus Neid und Missgunst machten sie sich an den schwächsten Teil der Menschheit, das Weib, heran und führten sie auf den Weg des Bösen. Eine derartige Ungebührlichkeit mochte Gott nicht dulden und strafte die Menschheit mit Sterblichkeit und die »bösen« Engel mit dem Sturz. Diese Version ist vom moralischen Manichäismus am weitesten entfernt: Dieser Gott verlangt nur Gehorsam, und wer ihn schuldig bleibt, wird bestraft. Freiheit erscheint nicht als positive Chance der Bewährung, sondern als Regelungslücke im Schöpfungswerk. Bis heute halten sich insbesondere biologistisch inspirierte Theorien, die Freiheit als Indeterminismus deuten.

Drittens: Der dritte Grund könnte sein, dass die Engel sein wollten wie Gott. In dieser Version leben Anklänge an den alten vormosaischen Polytheismus fort. Es gibt Götter, die von Jahwe gestürzt wurden, einige unterwarfen sich und galten hinfort als »Söhne« Gottes²¹, Adoptivsöhne, muss man wohl im Unterschied zu dem Gottessohn sagen. Andere verweigerten die Unterwerfung und wurden hinfort als Teufel verfolgt.

Nimmt man diese drei Komponenten zusammen, so erscheint die Lehre des Origines (185–254) nicht mehr unplausibel, nach der der Mensch allein durch seine Freiheit und ohne den Teufel sündigen könne, dass aber der Teufel zur Sünde reize, locke und

19 | Dass Erotik und Sexualität der Ursprung des Verderbens sei, eine Lehre persischen Ursprungs, ist vor allem von Augustinus im Christentum fest verankert worden.

20 | Immanuel Kant, Kritik der Urteilskraft, in: ders., Akademie-Ausgabe, Bd. 5, S. 209

21 | Siehe Hiob 1,6

verführe, ohne damit dem Menschen seine Freiheit zu nehmen, sodass am Ende der Mensch als der Schuldige zurückbleibe.

»Sollte der Teufel erlöst werden?« | Die schwierige Anschlussfrage lautet: Kann sich der Teufel bessern? Oder soteriologisch und in der Formulierung von Hans Blumenberg (1920–1996): »Sollte der Teufel erlöst werden?«. ²² Wer diese Frage verneint, kommt in Schwierigkeiten, wer sie bejaht, aber ebenso.

Man kann meinen oder auch glauben, dass Gott in Christus Mensch geworden und dieser für die Sünden der Menschen gestorben ist, dass ihn aber die Sünden der gefallenen Engel gar nichts angehen. Dann müsste man folgern, dass die gefallenen Engel ihres für sie zuständigen Erlösers noch immer harren. Das hieße dann, Gott hätte noch ein zweites Pensum der Erlösung zu bewältigen, er müsste Teufel werden, wie er zuvor Mensch geworden war, und als ein solcher ›sterben‹, also vernichtet werden. Oder sollen wir wirklich glauben, dass Gott an diesen seinen Geschöpfen, den Engeln, kein Interesse hätte? Wenn alles, was Gott geschaffen hat, gut war, und wenn er der einzige Schöpfer war, dann ist auch der Teufel vom Ursprung her gut. ²³ Woher hat er dann die Kraft zum Bösen? Oder ist alles Geschaffene in einem nichtmoralischen Sinne gut, also inklusive des Bösen? Dann wäre eine ewige Verdammnis des Teufels extrem ungerecht.

So hat der aufklärerische Theologe Ludwig Gerhard gelehrt ²⁴, dass Gott den Teufel ebenso grenzenlos liebe wie alle anderen seiner Geschöpfe, und dass er folglich auch ihn aus dem Elend, in dem er sich befindet, erretten wolle. Wenn wir Christen schon die Aufgabe haben, unsere Feinde zu lieben, dann wird Gott dieses um so mehr tun. Auf S. 7 hatte ich schon gesagt, dass der Teufel eigentlich einer wie wir sei, eine Position im kommunikativen Text – insofern wir die sozialphilosophische

22 | Hans Blumenberg: Sollte der Teufel erlöst werden?, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 27.12.1989

23 | Hier zwischen technischer und moralischer Güte unterscheiden zu wollen, ist kein Ausweg; denn die Güte der Schöpfung kann nicht auf einzelne Aspekte begrenzt gedacht werden, die Schöpfung ist nur denkbar als beste aller möglichen Welten, nicht verbesserbar.

24 | Siehe Ludwig Gerhard: *Συστήμα ἀποκαταστάσεως*, das ist: Ein vollständiger Lehrbegriff des ewigen Evangelii von der Widerbringung aller Dinge, o.O. 1727, § 9ff.

Perspektive einnehmen. Wenn das aber so ist, dann stellt Blumenberg zu recht die Frage: »Warum eigentlich wird in den Kirchen nicht für den Teufel gebetet [...]?«. ²⁵ Die meisten Theologen der Aufklärung folgten freilich Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716), der in seiner *Theodizee* (§ 271) bemerkte, dass der Teufel aus seinem eigenen freien Antrieb in Gottesferne lebt. Jede Vermittlung, die ihn Gott wieder näher bringen könnte, weise er von sich aus zurück; dazu müsste er seinen Fehler einsehen und bereuen. Aber er hasse und verfluche Gott, und solange das so sei, gebe es keine Abhilfe für seine Verstocktheit und für sein Elend. Aber diese ›Lösung‹ des Paradoxons der Persistenz des Bösen in einer als grundgut geschaffenen Schöpfung ist zweifelhaft, denn die Persistenz legt die Vermutung nahe, dass der Teufel unbesiegbar sei; das aber wäre einträglich für Gottes Ruf von Allmacht. Gibt man jedoch der Leibniz-These eine nicht-moralische Bedeutung, fasst man sie als eine Artikulation der Paradoxien der Einheit auf, gewinnt sie viel an Plausibilität. Eine differenztheoretische Behandlung der Paradoxien der Einheit freilich schließt dann eine soteriologische Anschlussfrage in der gleichen Weise aus, wie wir ja auch nicht fragen, ob eines Tages die Frauen zu Männern werden sollen, oder die Nacht zum Tag.

Erlösung vom
Bösen?

Durch den Teufel braucht der Mensch nicht selbst als Erfinder des Bösen zu gelten. Es war nämlich ein anderer, und da es nicht Gott gewesen sein konnte, kam nur jener Dritte in Frage. Die Kunst, es nicht gewesen zu sein, also die Kunst der Entschuldigung durch Fremdbeschuldigung erzeugt als Referenzsubjekt dieser Geste den Teufel. Dieser Generalschuldige hat nach menschlichem (Straf-)Ermessen die Höchststrafe verdient. Das kann bei einem, der der Generalschuldige sein und auch bleiben soll, natürlich nicht die Todesstrafe sein, aber auch ›lebenslanglich‹ ist für einen Teufel schon ziemlich lange. Aber kann der Teufel nicht – wie in den meisten menschlichen Rechtssystemen möglich – nach einer Frist – wie lange sie auch währen möge – begnadigt werden?

Apologie

Ja, Blumenberg, dieser aufrechte Advokat des Teufels, bemüht sich um mehr: Er strengt eine Wiederaufnahme des Verfahrens an, das zur (Vor-)Verurteilung geführt hatte. An zwei Fällen, dem Buch *Hiob* und den gnostischen Paradieslehren, zeigt er, dass es der Teufel gar nicht gewesen war, der den Menschen

25 | H. Blumenberg: Sollte der Teufel erlöst werden?, a.a.O. (Fn. 22), S. 2

zum Bösen verleitete: »Hier wie sonst wird der Teufel dafür bestraft, daß er es nicht gewesen war, weil nicht gewesen sein konnte [...].«²⁶

Und ein zweites Verteidigungsargument führt sein Anwalt an: Wenn der Ursprung des Bösen eine Verführung (des Menschen durch den Teufel) gewesen sein soll, wer hat dann diesen ehemaligen Engel zu seinem Bösen verführt. Vielleicht ist das Verführertum doch nur eine verlegene Ausrede aus der Verantwortung. Wenn es aber tatsächlich zu jedem Bösen einen Verführer geben muss, dann muss wohl Gott selbst der Verführer des Teufels gewesen sein, denn es gibt keine weiteren *dramatis personae*, die zur Beschuldigung zur Verfügung stünden.

Eine der Hilfskonstruktionen der Theologen bemüht wiederum den manichäischen Dualismus von Gut und Böse. Wenn, so heißt es dann, der Teufel die reine Gestalt des Bösen ist und nichts als das Böse, dann kann er natürlich nicht erlöst werden; denn wenn wir das reine Böse von dem Bösen befreien, bleibt nichts übrig; eine solche ›Erlösung‹ des Teufels bestünde in nichts anderem als in seiner Vernichtung. Das können aber weder Gott noch Teufel wollen – der Teufel nicht, weil die Selbsterhaltung auch gegen potenzielle göttliche Erlösungsversuche sein eigentliches Wesen ausmacht – aber auch Gott nicht, weil so dem Menschen die Möglichkeit der Entscheidung für das Gute genommen wäre. Und so ist denn die Vernichtung des Teufels, wo immer er erscheint, die unendliche Aufgabe des manichäisch strukturierten Bewusstseins.

Vernichtung oder
Erlösung

Insofern spricht alles dafür, den Teufel zu erlösen. Nur der radikale Manichäismus, der in Selbstbewusstsein und Selbstgerechtigkeit auf der Seite des Guten und im Kampf gegen das Böse steht, kennt kein Pardon – allerdings auf Kosten einer ungeheuren Aufwertung des Bösen. Dieser absolute Kampf gegen das Böse, dieser *war on terrorism* wird, wie G. Brücher eindringlich gezeigt hat²⁷, ununterscheidbar von diesem selbst.²⁸ Nicht

26 | Ebd., S. 3

27 | G. Brücher: Postmoderner Terrorismus, a.a.O. (Fn. 10)

28 | Dazu passt ein Bericht der Washington Post vom 2. Januar 2005, nach dem CIA und Pentagon einen Gesetzentwurf für die Regierung vorbereiten, nach dem Personen, die nach Ansicht des Geheimdienstes des Terrorismus verdächtig sind, über die aber nicht genügend Beweismaterial vorliege, als dass ein ordentlicher Gerichtsprozess Aussicht auf Erfolg hätte,

der Dualismus von Gut und Böse, sondern die Dialektik verschafft die Einsicht in beider Zusammenhang. Nur in dem den Widerspruch einschließenden kommunikativen Text gewinnt dieser eine humanisierende Gestalt. Im Dialog mit Faust gibt sich der Teufel als »ein Teil von jener Kraft zu erkennen, die stets das Böse will und stets das Gute schafft«²⁹, während jene unverbesserlichen Weltverbesserer glauben, dass nur wer unbeirrt das Gute wolle, auch das Gute schaffen könne.

Nur wer mit dem Teufel redet, ist zu der Einsicht befähigt, dass seine Schuld seine eigene ist und nicht die eines anderen. Fjodor Dostojewski (1821–1881) hat in einem solchen Gespräch mit dem Teufel durchblicken lassen, dass er gar nicht ungehorsam gegen Gott sei, sondern im Gegenteil gehorsam bis zur Selbstverleugnung: »Und so verbeiße ich denn meinen Ärger und diene, damit es Geschehnisse gibt, und schaffe auf Befehl Vernünftiges.« – »[...] erfülle meine Bestimmung: Tausende zu vererben [...].«³⁰ Dass der Teufel, vielleicht ebenfalls widerwillig, massenweise gute Werke tut, erhellt daraus, dass manche Lügen – nach Augustin *das Werk des Teufels* – diejenige Schonung und kulturelle Umwegigkeit bereitstellen, die das Leben zwischen den Menschen erträglich macht, wo schonungslose Aufrichtigkeit zerstörerisch wäre.

Postmoderne Teufel | Wir hatten gesehen: Was die Verfehlungen der Menschen anlangt, werden diese weder in einer mangels

auch ohne Beweise in Spezialgefängnissen lebenslänglich festgesetzt werden können. Zu diesem Zweck sollen 25 Mio. \$ bereit gestellt werden, um diese Gefängnisse für Personen zu bauen, »who are unlikely to ever go through a military tribunal for lack of evidence [...].« Ein Sprecher des Pentagon, Bryan Whitman, sagte dazu: »Since global war on terror is a long-term effort, it makes sense for us to be looking at solutions for long-term problems.« Zur Zeit ist der CIA noch gezwungen, Lokalitäten im Ausland zu suchen, die dem amerikanischen Recht nicht unterstehen und zugleich geheim genug und sicher genug sind (genannt werden als Einrichtungen des CIA eine Militärbasis in Afghanistan, Schiffe auf den Weltmeeren und die englische Insel Diego Garcia im Indischen Ozean) – das soll sich durch das neue Gesetz ändern.

29 | Goethe: Faust, a.a.O. (Fn. 4), S. 47

30 | F.M. Dostojewski: Die Brüder Karamasow, Sämtliche Werke in zehn Bänden, Neuausgabe München 1977, Band X, S. 1048 u. 1059

substanzieller Ursache seltsamen Kausalität hervorgerufen noch zwingt der Teufel, wie in einer sozialen Machtrelationen deutbar, die Menschen – vielmehr verführt er sie (und sie ihn). Wollte das Subjekt der Moderne im Unterschied zum mittelalterlichen, das durch die Gnade geleitet sein wollte, ein selbstbestimmtes Subjekt sein, so ist der postmoderne Teufel die Korrelat-Gestalt dessen, was aus dem Subjekt in der Postmoderne geworden ist: ein verführtes Subjekt. Insofern ist der Teufel in der Postmoderne aktueller als zuvor. Musste die Moderne annehmen, dass der Teufel seinerseits nicht verführt worden ist, sondern aus seiner Natur reiner Bosheit heraus oder aus freier Selbstbestimmung das Prinzip des Bösen ist und den Aufstand gegen Gott und seinen Nachfolger, den Menschen, vorgenommen hat, so wächst in der Postmoderne das Verständnis für jenes »arme welsche Teufi«,³¹ das selbst nur, wie wir, verführtes Subjekt ist, verführt, sei es durch Gott, sei es durch den Menschen, sei es durch deren Komplott. Jede Verführung beruht auf Gegenseitigkeit. Wenn der Teufel die Funktionspositionalität des verführten Verführers innehat, dann wird diese Position untauglich als Identifikation eines Zielpunkts der Ursprungssuche des Prinzips des Bösen in dieser Welt. Die Gegenseitigkeit hat eine ziemlich radikale Konsequenz. Die Funktionspositionalität müssen wir dann nicht nur in der sozialen Welt und ihren symbolisch-normativen Strukturen suchen, sondern eben so sehr im Selbst und seinen entsprechenden Strukturen. Deswegen ist nicht nur die Schönheit Luzifers ein diskursiv unzulässiges Wissen oder die Sünde ein Indiz des Teufels, sondern ebenso beispielsweise das gute Gewissen, der geniale Gedanke oder die Lust.

Wenn wir als nach der Moderne ein brauchbares Bild des Teufels zurückgewinnen wollen, so sollte Folgendes beachtet werden: *Erstens*: Der Teufel ist kein substanziell, gar materiell beschreibbares Wesen; und wenn wir auf S. 7 gesagt haben, er sei einer wie wir, so ist das eben nicht als Vergleich zweier Substanzen zu verstehen, sondern er steht an Stellen, an denen auch wir üblicherweise stehen können, bereit, Unheil zu stiften. Als solcher kann er und können wir aufeinander wirken, nämlich diabo-

Resümee

31 | Siehe das Teufelchen, das in der Portalhalle des Freiburger Münsterums dem »Respekt einflößenden« Erzengel Michael in der Situation der Seelenwägung gegenübersteht; vgl. Markus Aronica: Vom Teufelchen, Freiburg 2004, S. 36f.

lich, dazwischentretend und eine möglich gewesene Eintracht zerstörend. Ob eine solche logische Möglichkeit je real möglich gewesen ist, ist eine andere Frage. Vermutlich ist der Teufel und wir selbst in diabolischer Funktion immer schon unter uns, so dass das Bild des Friedens eine lebensnotwendige Phantasie, aber kein verlorener oder je (wieder) zu erreichender Zustand gewesen wäre. Warum, wenn wir auch so gut diabolisch sein können, brauchen wir dann noch das Bild des Teufels? Wir brauchen es deswegen, weil seit der späten Moderne viele diabolische Strukturen eben nicht mehr auf die Verantwortung eines Einzelnen bezogen und ihm als Schuld zugerechnet werden können: Gewalt z.B. wird nicht nur dort erlebt, wo es Gewalt-Täter gibt: Gewalt-Handeln und Gewalt-Erleben sind nicht komplementär. Diabolie³² als Grundstruktur macht die Gestalt des Teufels zu einer Schlüsselfigur postmoderner Weltverhältnisse.

Zweitens: Der Teufel ist auch nicht dasselbe wie das Böse oder das Prinzip des Bösen. J. B. Erhard, als Kantianer ein typisches Sprachrohr aus dem Zentrum der Moderne, hatte den Teufel als »Ideal der Bosheit« geschildert, eine Funktion, die dem Menschen, als mit dem Faktum der Vernunft und der Selbstbestimmung aus Freiheit ausgestatteten Wesen, als Option nicht zur Verfügung stehe. Menschen könnten zwar das Gute, ihre Pflicht, verfehlen, aber sie können als Vernunftwesen überhaupt nicht diabolisch sein. Wenn wir wie die amerikanische Administration genau wüssten, was jeweils das Gute und was das Böse sei, und dann im Unterschied zu dieser auch noch diese Identifikationen des Bösen nicht dauernd wechseln würden, dann könnten wir vielleicht diese Illusion des Teufels als des Bösen noch hegen. Tatsächlich aber hat sich inzwischen unübersehbar herausgestellt, dass nicht die moralische Polarisierung der Lage der Dinge gerecht wird, weil der entschiedene Kampf gegen das Böse und gegen die »Schurken«³³ bereits ein Teil des Bösen selbst ist. Der Teufel ist, dialektisch gesehen, nicht auf die Seite der Negation (des Guten) gesperrt, er ist vielmehr Herr der Dialektik von Gut und Böse und daher eben so sehr auf der Seite des »Guten« zu Hause. Die Funktion des Dazwischen-Tretens und die manichäische Polarisierung von Gut und Böse sind nicht mitein-

32 | Siehe Claude Reichler: La diabolie (la séduction, la renardie, l'écriture), Thèse Genf, Paris 1979

33 | Siehe Jacques Derrida: Schurken, Frankfurt/Main 2003

ander kompatible Konstrukte. Die zwangsläufige Folge der Moralisierung ist die Praxis des Verdachts und des Exorzismus. Alles scheinbar Gute könnte ›in Wirklichkeit‹ eine raffinierte Tarnung des Satans sein: Im Guten erscheint der Teufel als ›Schläfer‹. Unnachahmlich deutlich spricht 1834 der Theoretiker der Restauration, Carl Ludwig v. Haller (1768–1854), in seiner Schrift *Satan und die Revolution* diesen Zusammenhang aus: »Die Revolution, wie der Satan, verkleidet sich auch in einen Engel des Lichts und der Gerechtigkeit [...] Sie sucht, gleich dem Satan, durch den Schein des Guten zu verführen [...].«³⁴

Drittens: Der Teufel ist auch nicht zu verharmlosen. Er ist weder, wie Augustinus meinte, ein angeketteter Hund, der nur den beißen könne, der sich in die Reichweite der Kette begibt, noch ist er der Schalk, der nur die Druckfehler in den Büchern zu verantworten hat. Seine Textstörungen sind erheblicher: Er ruft den Doppelgänger des Autors hervor.³⁵

Engel: Vermittlung und Unmittelbarkeit | Hatten wir das philosophische Problem, das mit der Figur des Teufels aufgerufen wird, als das der Paradoxien der Einheit benannt, nämlich der Einheit als gespiegelter, so ist das philosophische Problem, das die Engel markieren, das der Vermittlung, oder anders gesagt: das der Paradoxien der Unmittelbarkeit. Die Spannung von Einheit und Vielheit sowie die Spannung von Unmittelbarkeit und Vermittlung sind natürlich zentrale Themen dialektischen Denkens.³⁶ In den Figuren von Teufel und Engeln gewinnen diese Probleme Gestalt und stellen sich daher als solche ebenfalls dem Problem der Vermittlung. Auch wenn der Teufel ein Problem Gottes ›löst‹, der Engel aber eines des Menschen, ist doch die mythologische Notwendigkeit der Vermittlungsgestaltung das epistemische Grundproblem. Von daher ist es sehr nahe liegend, den Teufel (auch) als eine Art von Engel, einen Engel a.D. gewissermaßen, zu verstehen. Denn die ›Probleme Gottes‹, die der Teufel löst, sind natürlich letzten Endes des sich Gott vorstellenden oder des religiösen Menschen.

34 | C. L. v. Haller: *Satan und die Revolution*, a.a.O. (Fn. 17), S. 107

35 | Zum Autor siehe K. Röttgers: *Das Leben eines Autors*, in: *Dialektik* 1/2005, S. 5–22.

36 | Zur Unmittelbarkeit siehe auch den gleichnamigen Band aus der »Bibliothek dialektischer Grundbegriffe« von Andreas Arndt.

Der Engel ist ein Mittler. Zunächst vermittelt er zwischen den Menschen und Gott. Aber wieso, könnte man schnell fragen, gibt es da überhaupt die Notwendigkeit einer Vermittlung? Ist Gott für den Menschen etwa unzugänglich wie ein absolutistischer Monarch oder wie der Herrscher der Azteken.³⁷ Oder ist Gottes Rede schlechthin unverständlich, sodass seine Offenbarung zwecklos oder absolut rätselhaft wäre? Brauchen wir einen Advokaten oder einen Dolmetscher für unseren Umgang mit Gott? Man kann die Frage sogar noch erweitern, da Engel (z.B. die so genannten ›Schutzengel‹) sich zuweilen in rein weltliche, menschliche, ja zwischenmenschliche Angelegenheiten einmischen. Brauchen wir also etwa um mit unseresgleichen zu verkehren, einen Mittler, der uns tatkräftig unterstützt und uns die Worte des Anderen verständlich macht? Ist Unmittelbarkeit ganz und gar unmöglich? Also: Können wir uns nicht (mehr?) unmittelbar, ohne fremde Hilfe miteinander verständigen? Brauchen wir wirklich himmlischen Beistand, um diese einerseits triviale, andererseits (immer schon) überlebensnotwendige Aufgabe zu bewältigen? Hatte unsere Mutter uns nicht verstanden, bevor noch jemand kam und sich als unser Advokat aufspielte und ihr die Rechte des Ungeborenen oder des Babys erläuterte, oder als Erziehungsberater ihr unsere Bedürfnisse dolmetschte? Noch heute würde ich mich dagegen verwahren, wenn jemand meine ›Rechte als Ungeborenes‹ ungefragt von mir gegen meine Mutter geltend gemacht hätte und würde ihm nachträglich dieses usurpierte Recht strittig machen, für mich gehandelt haben zu dürfen. Ist also nicht für diese als möglich gewesen vorgestellte engelhafte Intervention klar, dass der Engel stört? Blumenberg jedenfalls nannte die Engel »Störer der Unmittelbarkeit«.³⁸ Jedenfalls war es ein Engel, der – die Schuldfrage einmal beiseite gestellt – uns aus dem Paradies vertrieben hat, das wir uns doch als Ort der Unmittelbarkeit vorstellen dürfen, an dem wir Gott schauen konnten.

Wenn wir also Engel als Reparaturoxperten für eine verlorene Unmittelbarkeit bezeichnen dürfen, sind doch zugleich sie es,

37 | Dessen Macht beruhte auf der öffentlichen Anerkennung seines Nichtgesehenwerdens, seiner Unsichtbarkeit, siehe T. Todorov: Die Eroberung Amerikas, Frankfurt/Main 1985, S. 89ff.

38 | Siehe H. Blumenberg: Die Weltzeit erfassen, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 24. Dezember 1996 (Nr. 300)

die uns auf diese Weise die Probleme lösen helfen, die wir ohne sie nicht hätten.

Der Engel als Mittler | Die Anschlussfrage lautet dann: Wie viele solcher Mittler braucht es? Diese Frage war nur in Vorzeiten eine quasi-empirisch zu traktierende Frage, als man sich die Engel noch als substanziell gestaltete Personen dachte. Wenn man den Engel jedoch von seiner Funktionspositionalität im kommunikativen Text her denkt, dann hängt bei einer naturgemäß asymmetrischen Kommunikation wie zwischen Göttern und ihren Geschöpfen alles davon ab, welche Perspektive man einnimmt und mit welcher Vermittlungsleistung man sich zufrieden gibt. Aus der Perspektive Gottes, vor allem wenn es ein einziger ist, ist alles klar: Er selbst hat in eindeutiger Weise gesprochen. Sollte aber dennoch ein Dolmetscher seiner Worte nötig sein, dann scheint jedenfalls einer auszureichen: Ein Gott – ein Wort – ein Dolmetsch. Tatsächlich aber ist nirgendwo erwogen worden, mit einem einzigen Engel auszukommen. Wenn man sich schon mit einem Gott begnügen muss, so will man wenigstens viele Engel haben. Immerhin könnten ja – jetzt aus der Perspektive dieses Engels gesprochen – die Kommunikationsprobleme mit den Menschen doch nicht so einfach zu beheben sein, wie ein monotheistischer Gott in seiner selbstgenügsamen Identität sich das so vorstellt, sodass eine Vermittlung durch einen Engel ihrerseits, sozusagen durch Hilfsengel, vermittelt werden müsste, sodass wir hier in eine nicht beendbare Dialektik der Vermittlung hineingerieten. Es wäre aber auch denkbar, dass diese Vermittlungsprobleme sich im Inneren des Engels abspielten, nämlich seine Göttlichkeit und seine für Menschen affine und verständliche Kreatürlichkeit zu vermitteln. Aber was soll das heißen: ›im Inneren‹ eines Engels? Es ist doch eher zu bezweifeln, dass für Engel der Unterschied Inneres/Äußeres irgend etwas besagt. Wir werden darauf zurückzukommen haben.

Auf die Zahl der Engel könnte man auch aus der Perspektive des Menschen zu sprechen kommen. Genau betrachtet, ist die unterstellte Perspektive Gottes eine menschliche Konstruktion. Nimmt man nun aber die entschieden menschliche Perspektive ein, so zeigt sich schnell, dass es eine Vielzahl von Kommunikationsproblemen und eine entsprechende Vielzahl von Vermittlungsaufgaben gibt. Die Welt der Engel ist funktional differenziert. Daher ist es kein Wunder, dass die Zahlenangaben zwi-

schen dem Islam einerseits und Dionysius Areopagita (ca. 500) und Hildegard von Bingen (1098–1179) andererseits erheblich schwanken.

Aussehen der Engel In den Zeiten, als man sich Funktionen nur als Attribute von Substanzen vorstellen konnte, hat man berechtigterweise gefragt, wie die Engel wohl aussehen. Hatte man ursprünglich eine gewisse Zurückhaltung hinsichtlich der bildlichen Darstellung von Engeln geübt, so ist diese Zurückhaltung seit dem Zweiten Konzil von Nicaea im Jahr 787 geschwunden und die fromme Ikonographie der folgenden Jahrhunderte schwelgt geradezu in einer Bildlichkeit ihrer Körperlichkeiten. Was im reinen Text offen bleiben konnte und was in der reinen Funktionalität der Vermittlung offen bleiben musste, das zwingt im Bild zur Konkretion. Seit dem achten Jahrhundert steht praktisch fest, dass Bilder von Engeln Bilder von Menschen mit Flügeln auf dem Rücken zu sein hätten.³⁹ Was das Geschlecht betrifft, so sind Engel männlich, jedoch mit deutlich androgynen Zügen, jedenfalls stets ohne ausdrückliche Hervorhebung ihrer Männlichkeit, wie z.B. einen Bart.⁴⁰

Körper-simulanten Nach Thomas von Aquin (1225–1274) sind Engel, am Maßstab der menschlichen Natur gemessen, geistige Wesen. Aus anderer Perspektive betrachtet freilich, kommt diesen Mittelwesen zwischen Gott und Mensch auch eine Körperlichkeit zu, und zwar allein daraus ersichtlich, dass sie Bewegungen im Raum vollziehen müssen, weil ihnen die göttliche Eigenschaft der Omnipräsenz nicht zukommt. Wer aber sich im Raum bewegen muss, ist der Körperlichkeit unterworfen, weil Räumlichkeit und Körperlichkeit sich gegenseitig bedingen. Da aber andererseits diese Körperlichkeit nicht die eigentliche Natur der Engel ausmacht, muss Thomas statuieren, dass Engel Wesen sind, die in der Lage

39 | Zur so angesagten Ornithologie der Engel siehe B. Siegert: Vögel, Engel und Gesandte, in: H. Wenzel (Hg.), Gespräche – Boten – Briefe, Berlin 1997, S. 45–62, sowie K. Röttgers: Die Physiologie der Engel, in: K. Röttgers/M. Schmitz-Emans (Hg.), Engel in der Literatur-, Philosophie- und Kulturgeschichte, Essen 2004, S. 29–51, bes. S. 30–39. Rainer Maria Rilke (1875–1926) nannte sie »Vögel der Seelek« in der 2. Duineser Elegie, in: ders., Gesammelte Gedichte, Frankfurt/Main 1962, S. 445.

40 | Ausnahmen gibt es offenbar in der ältesten christlichen Kunst, siehe H. Paulus: Engel II, kunstgeschichtlich, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl., Bd. II, Sp. 466f.

sind, einen Körper anzunehmen: »corpora assumant«.⁴¹ Das Annehmen eines Körpers steht jedoch nicht im freien Belieben dieser Wesen; vielmehr nehmen sie einen Körper an, wenn sie mit den Menschen in Verbindung treten und deswegen einen bestimmten räumlichen Ort einnehmen müssen.

So einleuchtend die Lehre von den angenommenen Körpern dieser Mischwesen auch sein mag und so viel einleuchtender und theoretisch anspruchsvoller diese Lehre auch sein mag, behebt diese Interpretation des Mittlertums keineswegs alle Schwierigkeit, die mit einer Substanzialisierung von Funktionen verbunden sind. Die Probleme, die aus den Körperfunktionen dieser angenommenen Körperlichkeit wie Essen, Trinken, Verdauung, Lautsprache, Wahrnehmung, Sinnlichkeit entstehen – nach Thomas von Aquin haben die Engel diese Funktionen, inklusive der Sexualität, aber, wie man heute zu sagen pflegt, nicht wirklich. Da ihre Körperlichkeit außerhalb ihrer eigentlichen Natur liegt, gibt es bei ihnen keine Angewiesenheit auf diese Körperfunktionen zwecks Selbsterhaltung oder Erhaltung der Art, sondern sie pflegen einen quasi spielerischen Umgang mit ihnen. Sie können essen, aber brauchen es nicht. Körperlichkeit ist für sie eine Rolle, die sie annehmen können. Also kann man die Engel auch Körpersimulanten nennen. Wenn aber Körpersimulanten gewisse Körperfunktionen ausüben, wie z.B. die Zeugung von Kindern, sind sie es am Ende nicht wirklich gewesen.

Neben dieser »physiologischen« Theorie der Körperlichkeit steht eine fast eben so lange Tradition der Darstellung der Engel als Licht-Gestalten. Im Licht entzieht sich der Engel aus der Sichtbarkeit in die Unsichtbarkeit. Denn zwar macht das Licht sichtbar, die Dinge und Körper der sinnlichen Wahrnehmung nämlich, und zwar gibt es leuchtende Körper, aber es selbst, in der Mächtigkeit seines Ursprungs, blendet.

Als Körpersimulanten reden Engel, wenn sie reden, mit den Menschen mit menschlicher Stimme; sie überbringen ihnen eine im Prinzip verständliche Botschaft. Das kann eine Frohe Botschaft sein, es kann aber auch eine schreckliche Botschaft sein. So war es ein Engel, der uns, verschuldet und verführt, aus dem Paradies vertrieb und darüber wacht, dass wir nicht unversehens dahin zurückkehren.

Im Neuen Testament ist es ein Engel, der Maria verkündet, Die Botschaft

41 | Thomas von Aquino: Summa theologiae I, qu 51, 2

dass sie den Heiland zur Welt bringen werde. Wie jede Rolle eines Engels ist auch diese zutiefst zweideutig. Jeder Versuch der Vereindeutigung zerstört die Idee des Mittlertums: Wenn man die Verkündigungsszene vulgär materialistisch deutet, dann ist der angebliche Engel bloß der Schwängerer. Deutet man sie jedoch vulgär technizistisch/informationstheoretisch, dann ist der Bote bloß sozusagen ein unbeteiligter Briefträger, der eine Botschaft überbringt, die ihn selbst überhaupt gar nichts angeht. Wir müssen vielmehr den symbolistischen und darüber hinaus den performativen Charakter der Botschaft hervorheben, wenn wir der Funktion der Engel im kommunikativen Text auf die Spur kommen wollen.

Eine andere interessante Szene macht uns eine andere Rollenfunktion deutlich; ähnlich wie in der Vertreibung aus dem Paradies ist hier der Engel in die Übergängigkeit gestellt. Es ist die Szene am leeren Grab. Der Engel verkündet den Jüngern, dass es hier nichts zu sehen gebe außer der Stätte, an der der Heiland fehlt. Außer einer Lücke, einer Spur einer Abwesenheit, gibt es also nichts zu sehen. Auf das Fehlen verweisen die Worte des Engels. Allerdings verkündet der Engel auch, wann und wo Jesus wieder erscheinen wird. Die bildliche Darstellung hat ein Problem mit der Nichtpräsenz, sie kann nur zeigen, was gerade nicht fehlt. Die Negation könnte sie nur indirekt verbildlichen. Die älteste erhaltene Darstellung dieser Szene in einem Mosaik in Ravenna zeigt in der Tat: nichts. Damit ist sie auf das Primat des Textes angewiesen, der den Gläubigen sagt, was hier fehlt. Spätere Darstellungen nehmen die doppelte Botschaft (hier und jetzt: nichts – aber zu anderer Zeit und anderswo: etwas, nämlich der über den Tod und seinen Raum und seine Zeit triumphierende Christus) in die Synchronizität einer Szene auf. Der Betrachter des Bildes sieht den Auferstandenen jenseits der Szene, in der die dargestellten Beteiligten seinerzeit nichts sehen konnten. Die Bildlichkeit beansprucht den Primat über den Text, indem sie das Unsichtbare, weil Abwesende sichtbar macht. Daher ist die Körperlichkeit des Engels vor allem ein Sujet, aber zugleich auch ein Problem eines bildlichen Denkens.

Kant hat gesagt, dass die Engel, er weiß nicht warum, wenig von sich zu reden geben.⁴² Das ist richtig, aber auch gar nicht

42 | Siehe I. Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, in: ders., Gesammelte Schriften, Band VI, S. 119

verwunderlich. Der Bote muss hinter der Botschaft zurücktreten. Auf die Botschaft, d.h. auf den Text, kommt alles an. Die angenommene Körperlichkeit ist daher kein sonderlich interessanter Gegenstand des Textes, vor allem nicht für den Engel selbst. Dasjenige Minimum an Narzissmus, das sich in die eigene Körperlichkeit verliebt statt in den Text einzugehen, scheint den Engeln abzugehen. Solch ein Engel, der nicht nur Maria verkündete, was geschehen wird, sondern unter Einsatz seines angenommenen Körpers dafür sorgen zu müssen meinte, dass seine Botschaft auch wahr wird, hätte seine Rolle verspielt.

Wie aber müssen wir uns die Kommunikation der Engel untereinander vorstellen? Menschliche Kommunikation dient und wird getragen vor allem von der Erzeugung, der Ausräumung und der Tolerierung von Missverständnissen und ist damit die Kultur von Umwegen und die Vermeidung der Nichtkommunikation in Mystik und Gewalt. Luhmann schreibt: »Der Sermon der Engel führt zu nichts.«⁴³ Ich glaube, Luhmann hat recht. Der Sermon der Engel führt zu nichts, weil sie als reine Botschafter untereinander keine kommunikativen Konflikte, Diskordanzen etc. erzeugen können, die auf Missverständnisse hinauslaufen, die anschließend auszuräumen wären. Mystik und Gewalt brauchen Engel nicht durch Umwege in Kommunikation zu vermeiden; denn beide entstehen aus einem Abbruch von Vermittlungen, aus der Option für reine Unmittelbarkeit. Als Mittlern stehen den Engeln diese beiden Optionen nicht zur Verfügung. Dagegen wäre es eine müßige Frage, ob nicht das Verhältnis der Engel zu Gott ein mystisch-unmittelbares sei. Wer so fragt, scheint vergessen zu haben, dass die Frage nach den Engeln keine Frage nach den Relata einer Relation, sondern eine Frage nach der Relation selbst ist. Zwar können selbstverständlich auch Relationen in Relationen eintreten, damit würden sie jedoch nicht aufhören, Relationen zu sein.

Der Sermon
der Engel

Was ›wissen‹ Engel? Können Engel denken? | Eines ist sicher: Als Überbringer ihrer Botschaft müssen Engel diese kennen. Aber eine Botschaft zu kennen, heißt nicht unbedingt, ein Bewusstsein von ihren Inhalten, d.h. ein Wissen zu haben. Auf S. 29 hatten wir die Rolle des Engels zwischen Schwängerer und Postboten angesiedelt. Zugleich aber ist es wichtig, die Unter-

43 | N. Luhmann: Soziologische Aufklärung, Bd. VI, Opladen 1995, S. 266

scheidung zwischen Botschaft und Boten aufrecht zu erhalten. Der Bote *ist* nicht die Botschaft, das gilt selbst dann, wenn wir uns am Ende zu einem sehr strukturellen Begriff des Engels bequemen müssen, durch die der Engel nichts anderes ist als eine Funktionspositionalität im kommunikativen Text. Da aber der Begriff des Wissens selbst durch eine bestimmte Funktionalität im kommunikativen Text (genauer: in seiner symbolisch-normativen Dimension) gekennzeichnet ist, ist es eine wichtige Frage, ob diese beiden Funktionalitäten derart gekoppelt sein können, dass wir von den Engel sagen dürften, sie *wüssten* etwas.

Wissen der Engel Eines der entscheidenden Differenzkriterien zwischen Wissen und Informiertheit scheint die Annahme alternativer Realitäten zu sein: als Kritik und Utopie, als Lüge und Poesie; d.h., Wissen ist begleitet vom Wissen von der Kontingenz von Wissen. Vor allem aber, und das ist das Wichtigste, Wissen ist immer geteiltes, gemeinsames Wissen. Ob etwas Wissen ist, bloße Meinung oder eine irrtümliche Annahme, das entscheidet sich nur im kommunikativen Text. Von Informationen kann man aus Misstrauen in die Beständigkeit der Hardware Sicherungskopien herstellen lassen, aber Wissen ist wie andere kulturelle Kollektivgüter, z.B. die Sprache, nur in Gemeinsamkeit zu haben. Wenn wir nun den Begriff der Lüge so präzisieren, dass er nicht mehr als Sünde und moralische Verfehlung eines Menschen ausschließlich negativ konnotiert ist, sondern die Produktivität anderer Vorstellungen an der Lüge hervorheben⁴⁴, insbesondere ihren Innovationscharakter hinsichtlich des medialen Bereichs des kommunikativen Textes, dann ist er offenbar etwas, das über das Bestehen oder Nichtbestehen von Informationen hinausgeht.

Und so wird nun hinsichtlich der Engel die über ihre Fähigkeit zu wissen und darüber hinaus zu denken hinausgehende Frage sein: Können Engel lügen? Wenn wir die Frage der Willensfreiheit, d.h. gewisser Substanziierungen der Engelsvorstellung, akzeptiert hätten, würde diese Frage keine Probleme auf; wir würden dann sagen können: Sie könnten schon, aber weil sie moralisch so makellos sind, wollen sie es nicht. Aber so einfach

44 | Siehe Friedrich Nietzsche: Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne, in: ders.: Sämtliche Werke. Kritische Studienausg., hg. v. G. Colli u. M. Montinari, München, Berlin, New York 1980, Band I, S. 873–889; K. Röttgers: Lügen(-)Texte – oder nur Menschen?, in: K. Röttgers/M. Schmitz-Emans (Hg.), »Dichter lügen«, Essen 2001, S. 37–60

haben wir es uns mit der Frage der Willensfreiheit aus guten Gründen nicht gemacht. Wir könnten freilich die harmloser erscheinende Frage vorschalten: Können Engel Geheimnisse haben?

Ist es, mythengenealogisch gesprochen, denkbar, dass der Engel zu Maria tritt und ihr verschweigt, dass sie den Gottessohn zur Welt bringen wird? Ist es denkbar, dass der Engel am leeren Grab den Jüngern irgendeine erfundene Mär über den Inhalt des Grabs erzählt? Viele Gläubige glauben zudem⁴⁵, dass die Lüge die Erzsünde ist, weil sie – wenigstens in der Imagination – eine andere Welt erschafft, als der einzig dazu berechnete Schöpfer sie erschuf und damit, wenigstens virtuell, Schöpferqualitäten usurpiert; genau das sei des Werk des Teufels, eine virtuelle Konkurrenzwelt zur besten aller Welten zu erzeugen. Also müsste man sagen: Ein Engel, der lügen könnte, wäre genau dadurch bereits der Teufel.

Engels-Lügen?

Wenn wir diesen Befund verallgemeinern, dann lässt sich sagen: Der Diskurs der Engel ist ohne Möglichkeit zu Alternativen (Verschweigen, Lüge, Kritik, Poesie), und zwar nicht aus moralischen, sondern aus epistemischen Gründen. Da wir aber das Kontingenzbewusstsein zum Definiens von Wissen gemacht hatten, sind wir nun gezwungen zu sagen: Engel wissen nichts!

Wie verführt man einen Engel? | Nach dem Buch *Henoch* sind Engel in der Tat verführbar, und zwar durch die Schönheit der Menschentöchter. Von daher rührt der Fall der Engel, und der Teufel ist ein von Menschenfrauen verführter Engel. Damit ein Wesen verführbar sein kann, muss es eine Seele mit Eigenschaften wie Willensfreiheit haben. Willensfreiheit heißt Labilität oder für die ein Selbst umgebende Umwelt: Kontingenz und damit Verlässlichkeit erst durch eine transsubjektive Normativität. Und in soteriologischer Hinsicht ist Willensfreiheit die Chance der Bewährung.

Kann ein Wesen, das labil, unverlässlich und bewährungspflichtig ist, von den Menschen als Mittler (zu Gott) angesehen werden? Allenfalls könnte ein solches Wesen eine Vorbildfunktion erfüllen, wenn es nämlich sich tatsächlich bewährt. Im

Verführung

45 | Zu diesen gehören Aurelius Augustinus: Die Lüge und Gegen die Lüge, hg. v. P. Keseling, Würzburg 1953; Arno Baruzzi: Philosophie der Lüge, Darmstadt 1996; zu Lügen allgemein siehe Stephan Dietzsch: Kleine Kulturgeschichte der Lüge, Leipzig 1998

kommunikativen Text hätte es die Position eines (besseren) Selbst und, insofern man sich auf es bezieht, die eines (förderlichen) Anderen, aber es hätte mit Sicherheit nicht eine rein mediale Funktion, wie es sich hier für uns allmählich als die eigentliche Funktionspositionalität des Engels herausstellt.

Dürfen wir uns wirklich vorstellen, dass der, der uns aus dem Paradies vertreibt, durch Verführbarkeit bestechlich sein könnte, dass uns also durch die Verführungskunst eines uns hilfreichen weiblichen Wesens (nach dem Vorbild von Ariadne) die Rückkehr ins Paradies offen stünde? Oder dass wenigstens den Frauen unter uns durch Verführung eines Engels die Rückkehr ins Paradies möglich wäre? Oder: Dürfen wir uns wirklich vorstellen, dass der Engel der Verkündigung durch Maria verführbar gewesen wäre?⁴⁶ – An letzterer rhetorischen Frage ist ablesbar, dass ein solcher »Engel« anderes oder mehr als ein Überbringer einer Botschaft gewesen wäre. Einem solchen Wesen müsste man dann Substantialität, ja materielle Körperlichkeit zusprechen und nicht allein Medialität. Kehrt man diesen Befund um, so kommen wir zu dem bedeutenden Satz: Sobald wir einem Engel Substantialität zusprechen, sehen wir mehr als einen Engel in ihm. Damit ein Engel ein Engel bleiben kann, darf er nicht mit substanziellen Eigenschaften ausgestattet in unsere Vorstellung Einlass erhalten. Und die erste prekäre Eigenschaft dieser Substantialität wäre die Willensfreiheit. Sobald wir einem Engel Willensfreiheit zusprechen, verdammen wir ihn zum Fall. Nur unverantwortliche Engel bleiben rein. Zurechnung erzeugt Schuld.

Die Verführbarkeitszurechnung rechnet zugleich Willensfreiheit zu und damit Substantialität im Prozess. Einen Engel verführen heißt demnach ihm eine Seele machen. Da aber jede Verführung auf Gegenseitigkeit beruht, ist der verführte Engel unser Verführer.⁴⁷ Im Prozess der Verführung – abstrakter: der Substantialisierung – wird der Engel zweideutig. Deswegen ist die Formel von Thomas von Aquin so folgerichtig. Es ist nicht in das menschliche Belieben gestellt anzunehmen, die Engel hätten ei-

46 | Siehe jedoch den linken Seitenaltar der Pfarr- und Wallfahrtskirche »Mariä Krönung« in Lautenbach/Rechtal mit der Verkündigungsszene (den Hinweis verdanke ich Christoph Hubig).

47 | Siehe auch M. Cacciari, Der notwendige Engel, Klagenfurt, S. 43, über Tobias und den Engel: Es ist, »[...] als ob sich beide wechselseitig und zugleich führen und verführen würden«.

nen Körper und dann volitiv/normativ festzulegen, wann diese menschliche Körperlichkeitszuschreibung zutreffen soll und wann nicht. Nur in der Medialität selbst, nicht im subjektiven Wollen kann der Ursprung der Substanzialitätsgenese liegen. Engel gibt es, weil nicht alles, was zwischen uns ist (das Medium, das Mittlere), das Produkt freier subjektiver Willensentschlüsselungen ist. Anders als die Vertragstheorie der Moderne sich das zurechtgelegt hatte, ist der kommunikative Text kein Resultat einer Übereinkunft.

Unvereinbar mit diesen physiologischen Verballhornungen des Mittlertums ist Rilkes hartes Diktum in den *Duineser Elegien*: »Jeder Engel ist schrecklich.«⁴⁸ Was kann damit gemeint sein? Dass der Engel, der uns vom Paradies fern hält, ein schrecklicher sein muss, scheint klar, aber dass diese Aussage auf alle Engel zutreffen sollte, ist unverständlich. Massimo Cacciari hat Rilkes *Duineser Elegien* die »umfassendste Angelologie, die das 20. Jahrhundert kennt«, genannt.⁴⁹ Das mag übertrieben klingen, aber dass sie gesteigerte Beachtung verdienen, ist kaum zu bestreiten. Rilke knüpft an die bei Dante (1265–1321) und in den Bildern William Turners (1775–1851) manifeste Gestalt des Engels als einer Lichtgestalt an. Dieser Engel ist nicht wie alles Sichtbare beleuchtet, sondern selbst ein so mächtiges Licht, dass er zwar anderes zur Erscheinung bringen kann, nicht aber sich selbst. Das menschliche Auge versagt am Sehen des Lichts in der Fülle seines Ursprungs, auch wenn es in jeglichem anderweitigen Sehen auf das Mittlertum des Lichts angewiesen bleibt. Ohne das Medium wäre Nacht (Nichts) zwischen dem Subjekt und dem Objekt, auch wenn uns die Subjektphilosophie der Moderne, insbesondere nach Kants Kopernikanischen Wende das Gegenteil hat weismachen wollen, nämlich dass das Objekt ein Effekt der Spontaneität des Subjekts sei, am krassesten vielleicht in der Figur der Setzung bei Johann Gottlob Fichte (1762–1814).

Dieser Licht-Engel ist schrecklich, weil er nicht mehr zur Transzendenz anleitet, sondern durch sein Gleißendes den Übergang geradezu verhindert und den Erleuchteten auf Immanenz zurückwirft. Da aber der Mensch auf sein Transzendenz-Begehren nicht einfach Verzicht tun kann, ergibt sich so etwas wie das

Die Schrecklichkeit der Engel

48 | Dies ist die Formulierung zu Beginn der zweiten Elegie; R. M. Rilke: *Duineser Elegien*, a.a.O. (Fn. 39), S. 445.

49 | M. Cacciari, *Der notwendige Engel*, a.a.O (Fn. 47), S. 17

bei Tobias, eine Gestalt aus dem alttestamentarischen, apokryphen Buch *Tobit*, präfigurierte Ringen mit dem Engel. Dieses Ringen ist insofern aussichtslos, weil dieser Engel gerade nicht mehr der Andere eines Selbst ist, nicht einmal der Fremde unserer Eigenheit.

Rilke schreibt nicht nur von der Schrecklichkeit des Engels, sondern er (das lyrische Ich der Elegien) fürchtet, vor dem »stärkeren Dasein« des Engels zu vergehen: »Denn das Schöne ist nichts als des Schrecklichen Anfang, den wir noch grade ertragen, und wir bewundern es, weil es gelassen verschmählt, uns zu zerstören. Ein jeder Engel ist schrecklich.«⁵⁰ Und das Erschreckende ist gerade die Mittlerstellung, die Erscheinung am Rand der Transzendenz, einer Transzendenz freilich, die der Übergang in den reinen Schrecken der Vernichtung wäre. Diesen »halbgefüllten Masken« stellt Rilke als Modell reiner Immanenz die Puppe entgegen: »Die ist voll.«⁵¹ Beide, Engel und Puppe, scheinen Menschen zu sein. Der Mensch aber reißt beide Figuren auseinander, obwohl beide ihm ähneln, im Inneren jedoch Nichts; einmal das Nichts der Transzendenz, im anderen Falle das Nichts banaler Immanenz.

Inkarnation | Dass Engel Mittler sind, ist unzweifelhaft. Sie geleiten uns über den tiefen Abgrund, der uns von der Gottheit trennt. Daher müssen sie in gewisser Weise Mischwesen sein, die in beiden Welten zu Hause sind – oder in keiner so richtig. In dieser in sich gedoppelten Mittlerfunktion sehen wir den Engel (»einer aus tausend«) bereits im Buch *Hiob*.⁵² Er ist Verkünder des göttlichen Willens, nämlich wie der Mensch gottgefällig leben solle (»verkündigen dem Menschen, wie er solle recht tun«), und er bittet vor Gott um Gnade für den Menschen (»Erlöse ihn, daß er nicht hinunterfahre ins Verderben«).

Medialität In der Mittelstellung (Medialität) können wir drei Formen unterscheiden: Repräsentation, Symbolisierung und Performanz.
... als Repräsentation In der *Repräsentation* steht eines für ein anderes, das nicht da ist, oder einer für einen anderen, in dessen Auftrag er dann zu handeln befugt ist. Die Repräsentation setzt normalerweise die Nicht-Präsenz des Repräsentierten voraus, sodass wir eine Sepa-

50 | R. M. Rilke: Duineser Elegien, a.a.O. (Fn. 39), 1. Elegie, S. 441

51 | Ebd., S. 454

52 | Siehe Hiob 33, 23

ration zweier Örter, zweier Zeiten oder gar zweier Welten voraussetzen haben, wenn wir von Repräsentation reden wollen. Die Lehre von der Repräsentation, die in der Lehre von der Eucharistie ihren Ausgang nimmt – »dies ist mein Leib [...]«⁵³ – ist eine zu schwierige Materie, als dass wir sie hier auch nur andeutungsweise entfalten könnten.⁵⁴ Für unseren Zusammenhang wichtig ist, dass der Mittler als Repräsentant die Trennung zweier Welten voraussetzt: Er kommt von anderswoher und vertritt einen, der anderswo bleibt. Solange seine Aufgabe besteht, bleibt auch der Repräsentant unter uns: als Konsul, als Botschafter, als Börsenmakler, als Repräsentant im ökonomischen Sinne. Solche Repräsentanten sind keine Engel.

In der Funktion der *Symbolisierung* (oder Diabolisierung) dagegen sind die Engel tätig. Das Symbolon ist im alten Griechenland die zerbrochene Scherbe, deren Bruchkante das Erkennungszeichen von zwei Zusammengehörenden (Freunden nach langer Trennung z.B.). Symbolisierung ist also das erkennende Sichzusammenfügen zweier Getrennter. Für den Engel sind Trennung und Bruch Voraussetzungen eines Tätigkeitsfeldes. Wenn Eheleute zerstritten sind, ist das die Stunde der psychologischen Eheberater, wenn Mensch und Gott durch einen Abgrund (Sund, Sünde) getrennt sind, ist das die Stunde der Engel. Weder Psychologe noch Engel heilen, sie vermitteln lediglich durch Zusammenfügen der vormals Getrennten die Selbstheilung der Beziehung. Aber die Kehrseite ist: Sowohl Eheberater als auch Engel müssen ein (Überlebens-)Interesse an dem Bruch haben; gäbe es die Sünde nicht oder den Ehezwist, würden sie ja gar nicht gebraucht. Oder umgekehrt: Da es sie gibt, wird auch die mediale bzw. mediative Aufgabe, die sie bewältigen sollen, dauerhaft eingerichtet⁵⁵, und zwar dadurch, dass der jeweils selbstbewusstere Konfliktpartner mit der Beziehung von Symbolisierungsprofis drohen kann. Insofern gehören Symbolisierung und Diabolisierung innigst zusammen. Es arbeiten der Satan, der Verführer, und der Cherubim, der Vertreiber, Hand in Hand.

... als Symbolisierung

Die Mittler versprechen die Neueinrichtung der Unmittelbar-

53 | Hasso Hofmann: Repräsentation, Berlin 1974

54 | Begreift man Repräsentationen im Allgemeinen als Widerspiegelungen, ist der Band »Widerspiegelung« von Hans Heinz Holz in der »Bibliothek dialektischer Grundbegriffe« zu beachten.

55 | Siehe P. Fuchs/E. Pankoke: Beratungsgesellschaft, Schwerte 1994

keit. Aber sie können nichts als versprechen, bewirken können sie es nicht, sie bringen bloß eine Botschaft, so wie kein Ehebrater einen Konflikt heilt, sondern lediglich die Möglichkeit der Konfliktbeilegung in Aussicht stellt. Nichts als Worte, bloße Worte: der reine kommunikative Text mit Designationswert ohne Wirkung.

... als Performanz

Das erst leistet die *Performanz*, also derjenige Text, der zugleich eine Handlungsform ist. Damit aber haben wir auch schon das Aufgabenfeld der Symbolisierung/Diabolisierung verlassen, das das Feld der Engel war. Kein Engel könnte, ja dürfte sagen: »Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.« Engel stellen lediglich einen in Aussicht, der das sagen dürfte.⁵⁶ Damit Performanz glaubhaft sein kann, muss es die Möglichkeit der Inkarnation geben, d.h., dass das zuvor reine Wort zur Tat wird. Es erinnert an Fausts Übersetzungsversuche des Beginns des Johannes-Evangeliums, insbesondere an den letzten Versuch, der ›logos‹ mit ›Tat‹ übersetzen möchte oder gleichsinnig an die *11. These über Feuerbach* von Karl Marx (1818–1883).

Inkarnation

Die Dogmatische Konstitution des II. Vatikanischen Konzils erklärt: »[...] Christus, der zugleich der Mittler und die Fülle der ganzen Offenbarung ist«. Dieser Mittler ist – anders als die Engel – zugleich Inkarnation; er ist das Wort, das zum ›Fleisch‹ geworden ist, der Text, der zum Leib wird (zwei Instanzen einer Phänomenologie des Zwischen, d.h. der Medialität). Gemäß dem christlich-katholischen Bekenntnis zu dieser einen und einzigen Inkarnation lässt sich dann auch das Verhältnis dieses einen Gottes-Sohnes zu den übrigen Gottes-Söhnen klären. In der Enzyklika *Redemptoris missio*⁵⁷ heißt es sinngemäß: Neben der Einen Inkarnation gibt es durchaus andere Mittlerschaften (»verschiedener Art und Ordnung«), aber sie »haben teil« an der Mittlerschaft des inkarnierten Wortes. Ohne die Mittlerschaft des inkarnierten Wortes sind diese anderen Mittlerschaften ohne Sinn und Bedeutung. Ohne jenes maßgebende Wort, das sich selbst in der Tat erfüllt, sind auch die anderen Worte nichts als bloße

56 | Zum Verhältnis von Botschaft und Inkarnation, die gespiegelt ist in dem Verhältnis Hermes/Jesus, siehe Michel Serres: *Die Legende der Engel*. Frankfurt/Main, Leipzig 1995, S. 279ff. ; ders.: *Variations sur le corps*, Paris 1999, S. 84ff.

57 | Johannes Paul II: *Enzyklika redemptoris missio*. Über die fordauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrages, Bonn 1990

Worte und leere Versprechungen. Sie sind weder gleichrangig, weil sie nämlich zunächst nichts als Worte sind, noch sind sie komplementär; denn die Form der Inkarnation ist alles andere als die Form der Anwendung einer Theorie, d.h. eines anderswo gegebenen Wortes in die Wirklichkeit. Die Inkarnation ist das Wort, das zugleich die Tat ist, das sich selbst wahr machende Wort. Ob es das aber tatsächlich geben kann, ein Versprechen, das im Vollzug seines Gegebenwerdens zugleich seine Erfüllung ist, also ein Text, frei von jedem performativen Selbstwiderspruch, das müssen wir der Kompetenz von Theologen und Transzendentalpragmatikern überlassen.

Auch wenn Engel bloß als Boten fungieren oder als Begleiter einen Übergang begleiten und leiten und somit von Inkarnationen wohl zu unterscheiden sind, sind sie doch auch nicht bloß so etwas wie Fürbitter oder Seelsorger. Letztere können sich in ihren Empfehlungen irren oder – als Menschen – lügen. In ihrer absoluten Transparenz der Botschaft können Engel weder lügen noch die Wahrheit verbergen oder sich selbst über die Wahrheit täuschen. Es ist nicht vorstellbar, d.h. mit der Funktionalität nicht vereinbar, dass der Engel der Verkündigung aus Versehen der falschen Frau verkündet, sie werde den Heiland gebären, oder dass der Engel am Grab lügt, wenn er den Jüngern mitteilt, das Grab sei leer.

Die andere Seite derselben Beziehung ist, dass wir den Worten des Engels glauben (müssen). Insofern wir sicher sind, eine Engelsbotschaft erhalten zu haben, können wir nicht anders, als ihr zu glauben. Etwas anderes ist es, ob andere ebenfalls an sie glauben. Als Jeanne d'Arc (1412–1431) glaubte, der Engel habe zu ihr gesprochen und sie beauftragt und als die Kirchenoberen ihr dieses nicht glaubten und auch sie von dem Glauben abbringen wollten, da haben sie nicht gesagt, Jeanne bilde sich das nur ein (denn die Einbildungskraft ist ein Rezeptorium für das Sprechen des Engels), sondern sie fragten sie, woher sie denn wisse, dass es nicht der als Engel verkleidete Satan gewesen sei. Denn beide Typen von Körpersimulanten operieren auf gleiche Weise: Was wir von ihnen sehen, ist nicht ihre wahre Natur, sondern eine unseretwegen angenommene Sekundärnatur. Die alleinige Bürgschaft für die Wahrheit der Botschaft ist die Inkarnation.

Inkarnation ist das Ereignis nicht-sprachlicher Art, das das Versprechen der Botschaft einlöst, also wahr macht. Bei Sprach-

spielen, wie z.B. Befehlen, ist der Sinn des Sprachspiels erst dann erfüllt, wenn der Befehl ausgeführt wird. Wenn ein Imperativ debattiert wird, wird sein bindender Befehlscharakter in Frage gestellt, ob also dieser sprachliche Imperativ als ein Befehl gelten solle. Wenn der Chirurg bei der Operation sagt »Tupfer!« und die OP-Schwester mit einer Definition des Wortes ›Tupfer‹ antwortet, dann hat sie offenbar nicht verstanden, was ein Befehl ist. Wenn sie statt des Tupfers den Verband reicht, dann ist sie sich des Befehlscharakters zwar wohl bewusst, indem sie weiß, dass sie etwas tun muss, um den Sinn des Sprachspiels zu erfüllen, aufgrund eines Irrtums über den Inhalt des Befehls aber tut sie etwas Falsches. Finge sie jedoch an, darüber zu debattieren, ob das Anreichen des Tupfers in dieser Situation angemessen sei, so hätte sie sehr wohl verstanden, dass der Imperativ »Tupfer!« als Befehl gelten sollte und auch welches der Inhalt ist, aber sie stellte die Kompetenz des Befehlsgebers in Frage, diesen oder überhaupt einen Befehl zu geben. Dieses Beispiel wurde deswegen so ausführlich geschildert, um den Sinn von Inkarnationen zu erläutern und z.B. von performativen Sprechakten abzugrenzen. Performanzen haben ihren Handlungssinn im Text selbst (als Handeln), Inkarnationen transzendieren den Text.

Botschaft und
Verheißung

Wenn wir nun die Engel in dieses Schema eintragen, so müssen wir sagen, dass den Engeln drei Eigenschaften zugeschrieben werden. Sie überbringen Botschaften, die reine Informationen sind, und sie überbringen Verheißungen, die – aus menschlicher Perspektive⁵⁸ – als Versprechen über zukünftige Zustände oder Ereignisse gedeutet werden müssen. Vielleicht sind es aber auch gar keine Versprechen, da wir beim Nichteintreten der verheißenen Dinge den Verheißungsgeber nicht, wie bei Versprechen üblich, zur Rede stellen können. Aber andererseits sind die Botschafter nur dann Engel, wenn wir ihren Botschaften in einer Weise glauben, dass ihre Verheißungen für uns den Wert von Versprechen haben. Wenn wir die Botschaften als Engelsbotschaften akzeptiert haben, dann sind sie für uns mehr als bloße hoffnungsvolle und schöne Worte.

Die dritte Eigenschaft ist die Fähigkeit zur *Performanz*. In dieser Weise müssen wir den das Paradies bewachenden Engel

58 | Aus Engelsperspektive sind es Informationen aus der Zukunft; aber da die Zukunft offen ist, ist diese Perspektive philosophisch unzulässig.

deuten. Philosophisch gesehen, ist dieses nicht eine Person, die mit einem Flammenschwert herumfuchtelte, um *physice* die Rückkehr ins Paradies zu verhindern, sondern es ist die Wirklichkeit der Rede, die als Rede die paradiesische Unmittelbarkeit immer schon ausgeschlossen hat.⁵⁹

Engel sind keine Inkarnationen. Sie sind nicht die fleischgewordene Erwartung und Hoffnung. Sie können nicht sagen »Wir sind real die, die euer Text als Erwartung formuliert hatte«. Damit konvergiert durchaus Thomas von Aquins Lehre von den angenommenen Körpern. Denn der wie eine Rolle oder wie ein Kostüm angenommene Körper bleibt ein simulierter Körper. Das Zwei-Ebenen-Spiel wird nie verlassen. Der Tupfer dagegen als Sinnerfüllung des Befehls »Tupfer!« ist ein wirklicher Tupfer und kann sich aus dieser Materialität nicht zurückziehen. Und ebenso ist Jesus – die Inkarnation einmal als akzeptiert unterstellt – wirklicher Mensch aus Fleisch und Blut und kein Körpersimulant (wenn wir den Geschichten, in denen er als Verstrickter⁶⁰ vorkommt, glauben).

Die Idee, dass eine Inkarnation möglich sei, dass also das Wort zu Fleisch wird, ist die Idee, dass jenseits aller Vermittlungen eine erlösende Unmittelbarkeit (das Heil des Heilands) winkt. In dieser menschlichen Welt, die wir bewohnen und durchwandern, ist auch die geglaubte Inkarnation in der Gestalt des Heilands nichts anderes als eine Form des Mittlertums, freilich eines Mittlertums, das den Engeln verschlossen bleibt.

Jenseits der
Verheißung

Insofern ist allerdings, philosophisch gesehen, der Glaube an den Engel leichter und nahe liegender als der Glaube an den inkarnierten Christus. Der Glaube an den Engel bleibt rein textimmanent, während der Glaube an Christus der Glaube an die Möglichkeit der Texttranszendenz zur Unmittelbarkeit hin ist, und das erfordert ein größeres Vernunftopfer. Für den Alltagsverstand verhält es sich freilich umgekehrt. Er vertraut eher der Körperlichkeit als einem Wort, eher einer zärtlichen Geste als dem performativen »Ich liebe dich«. Und manchmal ist – aus

59 | Zu W. Benjamins Sprachphilosophie in dieser Hinsicht siehe Christoph Hubig: Die Mittlerfigur aus philosophischer Sicht, in: Günter Abel (Hg.), Wissenschaft und Transzendenz, Berlin 1992, S. 49–56.

60 | Siehe Wilhelm Schapp: In Geschichten verstrickt, Wiesbaden ²1976, S. 1: »Wir Menschen sind immer in Geschichten verstrickt. Zu jeder Geschichte gehört ein darin Verstrickter.«

dieser Perspektive – das reflexionsfreie, das unbesonnene Handeln in einem ungebrochenen Glauben an die Handlungssituation und ihre Erfordernisse der *action directe* oder des vermeintlichen Sachzwangs dieser – philosophisch eher höchst fragwürdige – Vorschein des Heils. Die Unmittelbarkeit der *action directe* wird in normativ, z.B. rechtlich geordneten Gesellschaften meistens mit so genannter Gegengewalt (einer vermittelten Unmittelbarkeit) geahndet – manchmal mit Kreuzigung. Es bleibt dann nichts, als mit dem Engel, d.h. mit einem Mittler und der Vermittlung, das Heil jenseits von Golgatha zu erhoffen.

In der angebrochenen Postmoderne wird die Hauptvermittlungsleistung – manche erklären sogar die Einzigkeit – vom Geld geleistet. Ist diese Vermittlung symbolisch oder diabolisch?

Das Verschwinden der Engel | Kann es sein, dass durch zunehmende Aufklärung, durch zunehmende Wissenschaftsdurchdringung unserer Alltagswelten und durch eine ihr antwortende Entmythologisierung in der Theologie die Engel verschwinden? Da es der Philosophie nicht auf die Meinungen der Leute ankommt, kann eine Antwort auf die gestellte Frage nicht darauf verweisen, dass die Zahl der Bücher über Engel in den Esoterik-Abteilungen der Buchhandlungen ständig wächst. Wenn wir die Frage nach dem Verschwinden der Engel als philosophische Frage ernst nehmen wollen, dann ist es die Frage nach der zu- oder abnehmenden Bedeutung von Vermittlungen. Und da vermutlich alle Kultur die Kultur von Vermittlungen ist, ist es (vermittelt!) auch die Frage nach der verbliebenen Bedeutung von Kultur.

In den Vermittlungen leben die Bilder der Unmittelbarkeit – die es vielleicht nie anders als in Bildern von ihr, d.h. vermittelt, gegeben hat – als Bilder des Ursprungs und als Bilder des Heils fort und bekräftigen damit eigentlich immer wieder die Vermittlungsbeziehungen. Bei jedem Bild aber besteht die Gefahr der Verwechslung von Bildgehalt und Abgebildetem, von Signifikatum und Denotatum, von vermittelter Unmittelbarkeit mit dieser selbst. Der Gegenwart kommt in hohem Maße diese Idolatrie der Unmittelbarkeit zu.

Unmittelbarkeit

Der Kult der Unmittelbarkeit drückt sich am krassesten dort aus, wo die Vermittlung am offensichtlichsten sein könnte: in den Medien. Reality-TV, Computerspiele und schließlich die Kategorie ›Action‹ als Qualitätsmerkmal, z.B. eines Films, sollen die

Medienvermittlung vergessen lassen.⁶¹ Aber das tatsächliche Verlassen jeglicher Vermittlung wäre der Abbruch des kommunikativen Textes: epistemisch als Mystik, praktisch als Gewalt. Aber selbst die Texte der Mystiker *sind* nicht die *unio mystica*, sondern sie vermitteln sie nur als Bericht, als Anleitung o.Ä. Ebenso sind die Heldensagen nicht Gewalt-tätige, sondern von Gewalt berichtende Texte. Die Unmittelbarkeit selbst kennt keine Worte. Sie würde schauen und schweigen, oder sie würde handeln und schweigen. Für Vermittlungen der kulturellen Art bringt das die zusätzliche Schwierigkeit mit sich, dass sie eigentlich nicht nur Vermittlung der Unmittelbarkeit, sondern mehr noch Vermittlung des Bewusstseins von der Unvermeidlichkeit der Vermittlung der Unmittelbarkeit zu sein hätte. Hermes muss zum Hermeneuten werden können, Engel zu Angelologen, Lyriker zu Poetologen. Der Effekt dieser Steigerung der Mittlungen wäre die eigentliche Domäne der Kultur: die Unmittelbarkeit von Gewalt und Mystik immer mehr zu verunmöglichen und beide Phänomene als reine Bildphänomene zu konservieren. Nicht Entlarvung (der Teufel oder Engel) wäre die Aufgabe der Kulturschaffenden, sondern fortschreitende Verlarvung.

Wenn der Dritte ein Vermittler genannt zu werden verdient, dann deshalb, weil er die Indirektheit als Beziehungsform zwischen dem Selbst und seinem Anderen einführt. Dadurch kann er in Konfliktfällen vermitteln, er kann aber genauso gut den Konflikt überhaupt erst hervorrufen. Und schließlich – das Parasitäre – ist er als *tertius gaudens* der Nutznießer des Konflikts. Simmel hat diese drei Rollen des Dritten unterschieden⁶²; aber eigentlich kommen sie immer zusammen vor, und vor allem wissen wir hinterher kaum mehr zu unterscheiden: Hatten wir wirklich eine heile Beziehung, bevor der Dritte auftauchte und unsere bloß scheinbar heile Beziehung entlarvte und heilte; und ist der Vorteil, den er aus dieser Beziehungstherapie zog, unser Nachteil oder auch unser Vorteil? Immer zeigt sich, das die soziale Beziehung ohne den Dritten ein bloßes Phantasma ist. Und manchmal ist dieser Dritte ein Engel gewesen; aber niemals werden wir es vorher *gewusst* haben.

61 | Siehe dazu den Band »Kulturindustrie« von Roger Behrens in der »Bibliothek dialektischer Grundbegriffe«.

62 | Siehe Georg Simmel: Soziologie, in: ders., Gesamtausgabe, Bd. XI, hg. v. O. Rammstedt, Frankfurt/Main 1992, S. 121–150.

Selbst: Für etwas ist die unmittelbare Sicht ganz ausgeschlossen,
vermittelt nämlich für ein Selbst. Ein Selbst kann sich nicht selbst sehen
oder zum Gegenstand eines Handelns machen, es kann lediglich
sich selbst als Anderen sich verständlich zu machen versuchen.
Aber auch das ist meistens ausgeschlossen, nämlich dass man
sich selbst versteht ohne den Anderen, dass man im Hinblick auf
sich selbst handelt, ohne Vermittlung (Selbstoperation). Daher
sagt Jacques Derrida (1930–2004), dass ein Selbst sich selbst ver-
steht mit der Stimme eines Anderen, und zwar eines Boten, ei-
nes Engels; auch das gilt, wie man weiß, ebenso für das Verste-
hen des Anderen, letztlich das Verstehen Gottes: Immer braucht
es die Vermittlung durch den Engel. Zwar unterstellen die Gläu-
bigen, dass sie von Gott (unmittelbar) gesehen werden, aber wie
er das macht und ob und wie wir das imitieren oder simulieren
könnten, wissen wir nicht. Dazu brauchen wir die Götterboten.⁶³

Die Engel Ganz im Gegensatz zum Bewusstsein der Zeit und ihrem bar-
nehmen zu barischen Kult der Unmittelbarkeit ist es tatsächlich so, dass die
Vermittlungen (Medialitäten) zunehmen – die Engel nehmen
allmählich überhand. Und zu ihnen gesellen sich die Meta-Eng-
el.⁶⁴ Diese werden u.a. deswegen nötig, weil die Diskrepanz
zwischen dem Überhandnehmen von Medialität einerseits und
dem Kult der Unmittelbarkeit andererseits nach einer Vermitt-
lung ruft. Offenbar hat der einfache Engel versagt, seiner Bot-
schaft wird misstraut, er scheitert an der aufgetragenen Vermitt-
lungsleistung. Man nimmt ihm nicht mehr ab, dass er aus dem
Überbringen der Botschaft keinen eigenen Nutzen ziehen will:
keine, wie Serres es genannt hat, »Diagonalisierung« der Kom-
munikation.⁶⁵ Seinem Auftrag nach sollte der Engel einer sein,
der als Dritter durch Symbolisierung eine Beziehung heilt. Man
misstraut ihm aber und unterstellt ihm eine Diabolisierung aus
parasitärem Interesse. Ein Parasit macht schöne Worte wegen ei-
nes materiellen Vorteils, um Brot, Käse oder Wein zu ergattern.
Aber Engel vermitteln ohne parasitäre Ambitionen – und weil wir
das nicht mehr glauben, verschwinden diese Engel. Denn dass
jemand uns ausnutzen will, verstehen wir, aber das jemand das
nicht will, ist so schwer zu verstehen. Die Durchökonomisierung

63 | Siehe Jacques Derrida: *Donner la mort*, Paris 1999, S. 126ff.

64 | Siehe Monika Schmitz-Emans: *Engel in der Krise*, in: *Jahrbuch der Jean-Paul-Gesellschaft* 38 (2003), S. 111–138, hier S. 133

65 | Michel Serres: *Der Parasit*, Frankfurt/Main 1981, S. 58

aller Relationen⁶⁶ lässt keinen Platz für eine Funktionspositionalität ohne Parasitismus. Selbst wenn wir die Vorstellung des Ausnutzens von allen moralischen Bewertungen befreien, wenn wir uns den Säugling an der Mutterbrust oder das Finanzamt als Prototypen vorstellen, ist die Asymmetrie der Beziehungsbeziehung offenkundig. Anders der Engel: Er gibt uns kein Geld, aber nimmt uns erstaunlicherweise auch kein Geld (oder Brot oder Käse oder Muttermilch) ab. Er übermittelt eine Botschaft und er vermittelt eine Beziehung, die auf etwas anderes gegründet ist als die Ökonomie des Mangels. Am Ende geht es in unseren postmodernen und postindustriellen Gesellschaften immer weniger um die Distribution knapper Güter als um die Zuteilung, ja Zumutung von Informationen (z.B. über Risiken in der Risikogesellschaft). Insofern kann man sagen: Die Engel nehmen allmählich überhand.

Engel und Teufel der Postmoderne | Das maßgebende philosophische Werk über eine Auffassung des Engels nach der Moderne stammt von Serres. Nach *Die Legende der Engel* ist ein Engel ein jeder, der im Fluss sozialen Geschehens eine Botschaft überbringt. Was oder wer immer Träger einer Botschaft ist, ist in der Position des Engels. Gemäß einer solchen strukturellen Definition des Engeltums können Engel auf den unterschiedlichsten ontologischen Niveaus auftreten. Jede Relation im Netz des Sozialen ist in der Lage, den Weg einer Botschaft darzustellen, auf dem dann Sinnträger Botschaften transportieren: Flugzeuge, elektromagnetische Wellen und natürlich auch Menschen. Wenn man aber theoretisch so operiert, dann kann man diese Funktion auf unterschiedlichen Ebenen ansiedeln. Insofern der Engel eine Frohe Botschaft überbringt, überbringt er zunächst einmal Schallwellen, die sich von seinen Stimmorganen zu einem Ohr bewegen, die Schallwellen überbringen Sinnträger wie Worte, die Worte sind Boten einer Bedeutung und ihr Insgesamt Bote eines Sinns. Der wörtliche Sinn der Botschaft wiederum mag einen soteriologischen oder einen existenziellen Sinn haben. Jeweils aber können wir den Träger der Botschaft (als Engel) von dieser Botschaft selbst unterscheiden. Auf diese Weise aber sind Engel überhaupt nicht mehr substanziell (gar materiell) oder durch At-

66 | Prototypisch für diese Tendenz ist Gary Stanley Becker: Der ökonomische Ansatz zur Erklärung menschlichen Verhaltens, Tübingen 1982.

tribute einer Substanz zu charakterisieren, sondern allein durch ihren funktionalen Ort in einer Struktur. In dieser Struktur sind die Meta-Engel durch die angeführten Iterationskaskaden immer schon vorgesehen. Diese Figur setzt allerdings voraus, dass die Unterscheidung des Boten von der Botschaft, die an einer gewissen Stelle wichtig ist, im Meta-Engel – im bekannten dialektischen Mehrfachsinne – aufgehoben ist. Damit ist der Engel mit seiner Entwicklungsfähigkeit zum Meta-Engel auch die Überschreitung jenes dummen Manichäismus, der die Gewissheit der Identifikation der ›Achse des Bösen‹ kennt.

Der Dritte Wenn wir aber davon ausgehen müssen, dass Sozialität allgemein weder durch eine Universalpragmatik noch durch eine Anerkennungstheorie, allgemein gesprochen durch keine Theorie, die auf Intersubjektivität oder Intersubjektivitätsverkettungen aufbaut, angemessen dargestellt werden kann, sondern erst durch eine Theorie, die die sozialkonstitutive Funktion des Dritten kennt, dann ist der Engel in dieser Funktion für eine Sozialphilosophie unverzichtbar geworden, und das um so mehr, je mehr postmoderne Gesellschaften Gesellschaften des Wissens geworden sind, in denen Produktion und arbeitendes Handeln von selbstbestimmten (oder – dann leider! – entfremdeten) Subjekten zurücktritt hinter dem seduktiven Wert des Wissens, von dem das Subjekt erreicht wird. Ist der Engel aber der Dritte, dann kann er auch interpretiert werden als der Störer der Unmittelbarkeit – als Diabolos.

Paradoxien Entstand uns die Figur des Teufels aus den Paradoxien der Einheit, so transformiert sich diese Paradoxie nun zu der erweiterten Paradoxie der (sozialen) Unmöglichkeit der (ungestörten) Zweisamkeit. Stellen sich aber die Dinge so dar, dann scheint die diabolische Funktion als die grundlegendere, die symbolische dagegen die abgeleitete zu sein; insofern ist es hier keine Willkürlichkeit, zuerst den Teufel ins Visier genommen zu haben.

Nach der Moderne sind es nicht mehr als handelnd unterstellte Personen, die uns als Störer und Mittler philosophisch bewegen, sondern es ist die Medialität als solche, die unsere Aufmerksamkeit herausfordert. Und wenn wir in dieser Hinsicht ausreichend konsequent sind, dann werden wir auch in der Sozialphilosophie nicht mehr vom Menschen⁶⁷, oder vom Subjekt⁶⁸,

67 | Siehe Niklas Luhmann: Soziologische Aufklärung VI: Die Soziologie und der Mensch, Opladen 1995

oder von der Person oder vom Individuum (lauter sorgfältig voneinander zu unterscheidende Kategorisierungen) ausgehen, sondern vom kommunikativen Text, d.h. vom Zwischen.⁶⁹ Wenn wir das aber tun, dann werden wir nicht mit der einfachen Relation oder einer simplen Verkettung solcher Relationen (die Dyade als Illusion der sozialen Unmittelbarkeit) rechnen dürfen, sondern von der Triade als Grundfigur ausgehen, in der der Störer der Unmittelbarkeit mit seiner Doppelfunktion als Teufel und als Engel schon anwesend ist. Gleichwohl werden wir das Begehren der Unmittelbarkeit nicht los; d.h., dass uns der Teufel/Engel als ein Begleiter und als ein Experte dieses Übergangs immer zur Seite steht. Der Engel, der uns leitet, vollzieht mit uns – virtuell, was soll er sonst tun – den Übergang, der uns verwehrt ist. Da uns die Rückkehr ins Paradies der Unmittelbarkeit verwehrt ist, erfreuen wir uns medial dieses Übergangs. So kann die Lehre von den angenommenen Körpern auch in umgekehrter Richtung gelesen werden: Menschen können füreinander Engelsfunktionen einnehmen, als Mittler und Begleiter. Man wird vielleicht sagen können: Je mehr ein Mensch für einen anderen zum Engel wird (Inkarnation), desto weniger Rücksicht besteht darin auf seine ›reale‹ Fleischlichkeit, desto mehr gerät seine reine Medialität ins Zentrum der Bedeutung. Das ist nicht nur im Hinblick auf die Leiblichkeit der Intersubjektivität eine rücksichtslose Idealisierung des Anderen, es ist auch eine schonende Befreiung von der Hinfalligkeit des Körpers, eine Tendenz auf das, was als Medium weiter besteht, selbst wenn die Menschen siechen, sterben und verwesen.

Für die Wissensorganisation der Postmoderne, die eine Organisation der Vermittlungen, also der Engel, sein wird, ist das Wissen zentral, wie man mit Wissen umgeht. Eine der Lehren, die jetzt schon absehbar sind, weicht von den klassischen Angelolo-

Meta-Engel

68 | Ebd., S. 155–168: »Die Tücke des Subjekts und die Frage nach dem Menschen«

69 | Anregungsgeber in dieser Hinsicht sind: Niklas Luhmann: Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt/Main 1998; Maurice Merleau-Ponty: Das Sichtbare und das Unsichtbare, München 1986; Louis Hjelmslev: Prolegomena to a Theory of Language, Madison 1961; Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen, Frankfurt/Main 1967; Bernhard Waldenfels: Das Zwischenreich des Dialogs, Den Haag 1971; diesen Anregungen folgt K. Röttgers: Kategorien der Sozialphilosophie, Magdeburg 2002.

gien ab, und das ist die netzförmige, statt einer hierarchischen Struktur.⁷⁰ Der Meta-Engel hat – darin vergleichbar Luhmanns »Beobachter der Beobachters« – eine nur relativ privilegierte Position; sie ist vielmehr selbst Objekt einer rekursiv und netzförmig geschlossenen Relation. Damit ist – anders als in Hierarchien – jede einzelne Position im Netz unsicher und zweideutig. Was gestern noch als Engel amtierte, findet sich heute als Empfänger einer Botschaft wieder. Daher sagt Cacciari konsequenterweise mit Bezug auf Dantes Engel ohne Erinnerung: »Es ist Maria, die Gabriel die Worte der Verkündigung vorgesagt hat.«⁷¹ Jeder Versuch einer überblicksartigen Positionsbestimmung – ein Sinn von Hierarchien – ist eine schnell verfliegende Illusion. Engel sind sowieso nicht bodenständig und sesshaft, aber auch ihre Bewegungen im Medium sind dezentriert. Gott selbst ist allgegenwärtig-abwesend, überall fehlt er. Dort aber springen von Fall zu Fall die Engel ein.

Eine irgendwie geartete »natürliche« Gestalt des Engels hat sich im 20. Jahrhundert mehr und mehr aufgelöst, er hat kein »Wesen« mehr, was aber nicht heißt, dass er verschwindet; im Gegenteil, zunehmend ist dieses seine eigentliche ihn selbst betreffende Botschaft, dass er kein Wesen mehr hat, sondern reine Botschaft geworden ist.⁷² Damit ist der Engel zur Darstellung des Problems der Darstellung geworden. Das bedeutet aber zudem, dass der Engel, der zuvor ein Experte des Übergangs war und den Menschen bei ihren schwierigsten Übergängen zur Seite

70 | Siehe dazu auch die von Christoph Hubig angebotene Interpretation, die, Hegel und Benjamin aufgreifend, die »Sprache überhaupt« (Benjamin), die Vermittlung des Bezugs, permanent scheitern sieht, die aber dieses Scheitern als die eigentliche Botschaft und damit die Unerreichbarkeit von Unmittelbarkeit zur Sprache der Dinge vermittelt (C. Hubig, Die Mittlerfigur aus philosophischer Sicht, a.a.O. [Fn. 59]).

71 | M. Cacciari, Der notwendige Engel, a.a.O (Fn. 47), S. 138f.

72 | Vgl. ebd., S. 48. Das entspricht übrigens der älteren jüdischen Tradition, die H. Seebaß folgendermaßen zusammenfasst: »Der Terminus [mal'ak jhwh = Boten Gottes] meint nur die Botenfunktion [...], d.h. Entsender, Empfänger und Botschaft sind wichtig, nicht aber die Art oder Seinsweise des Boten – sehr im Unterschied zur abendländischen Engel-Vorstellung, die auf ein überirdisches und als solches erkennbares Wesen abhebt (Flügel)« H. Seebaß: Engel II, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. IV, Berlin, New York 1982, S. 583–586, hier S. 583.

stand, nunmehr der Übergang *ist*.⁷³ Zur reinen Funktion geworden, rein medial geworden, hört er auf, nützlicher Helfer beim Lösen des Problems der Metabasis⁷⁴ zu sein, sondern ist eine der Erscheinungsweisen des Problems.

Erst der Engel als Mittler und als Medium⁷⁵ ist der angemessene Engel, allerdings ist er auf diese Weise immer auch zweideutig; denn als Bote, der selbst die Funktionsstelle der Botschaft einnehmen kann, werden wir ihm niemals mehr ansehen können, ob nicht seine Botschaft eine längst nicht mehr Frohe Botschaft geworden ist. Denn der Mittler kann nur Mittler sein, wenn die Unmittelbarkeit ausgeschlossen wird, im Zweifel durch ihn selbst, indem er trennt, was nicht zusammenkommen darf, wenn er überleben soll. Und in dieser Trennfunktion ist der Engel auch ein Dia-bolos. Medialität

Weiterführende Literatur

- Cacciari, Massimo (1987):** Der notwendige Engel, Klagenfurt
- Crispini, Anna (1987):** Das Buch vom Teufel: Mythen, Tatsachen und Geschichten, Frankfurt/Main
- Held, Heinz-Georg (1995):** Engel. Geschichte eines Bild-Motivs, Köln
- Hubig, Christoph (2002):** Mittel, Bielefeld
- Hubig, Christoph (1992):** Die Mittlerfigur aus philosophischer Sicht, in: Günter Abel, Wissenschaft und Transzendenz, Berlin, S. 49–56
- Messadié, Gerald (1995):** Teufel – Satan – Luzifer. Universalgeschichte des Bösen, Frankfurt/Main
- Röttgers, Kurt (2001):** Engel und andere Mittler, in: der blaue reiter 13, S. 15–18
- Röttgers, Kurt/Schmitz-Emans, Monika (Hg.) (1987):** Engel in der Literatur-, Philosophie- u. Kulturgeschichte, Essen 2004
- Roskoff, Gustav:** Geschichte des Teufels. Eine kulturhistorische Satanologie von den Anfängen bis ins 18. Jahrhundert, Nördlingen
- Serres, Michel (1995):** Die Legende der Engel, Frankfurt/Main

73 | Dazu passt vorzüglich, dass Papst Pius XII. am 12.1.1951 den Erzengel Gabriel zum Schutzengel der Telekommunikation erklärt hat.

74 | K. Röttgers: Metabasis, a.a.O. (Fn. 16)

75 | Siehe dazu auch den Band »Mittel« in der »Bibliothek dialektischer Grundbegriffe« von Christoph Hubig.

Edition panta rei

Gerhard Gamm,
Andreas Hetzel (Hg.)
**Unbestimmtheitsignaturen
der Technik**

Oktober 2005, ca. 320 Seiten,
kart., ca. 27,80 €,
ISBN: 3-89942-351-8

Josef König
Sprechen und Sprache

Aus dem Nachlass 2
(herausgegeben von
Mathias Gutmann und
Michael Weingarten)

Oktober 2005, ca. 200 Seiten,
kart., ca. 25,80 €,
ISBN: 3-89942-397-6

Michael Weingarten (Hg.)
Eine »andere« Hermeneutik

Georg Misch zum
70. Geburtstag –
Festschrift aus dem Jahr 1948

August 2005, 362 Seiten,
kart., 29,80 €,
ISBN: 3-89942-272-4

Josef König
Denken und Handeln

Aus dem Nachlass 1
(herausgegeben von
Mathias Gutmann und
Michael Weingarten)

Juli 2005, 190 Seiten,
kart., 24,80 €,
ISBN: 3-89942-320-8

Gerhard Gamm,
Mathias Gutmann,
Alexandra Manzei (Hg.)

**Zwischen Anthropologie und
Gesellschaftstheorie**

Zur Renaissance Helmuth
Plessners im Kontext der
modernen Lebens-
wissenschaften

Mai 2005, 264 Seiten,
kart., 25,80 €,
ISBN: 3-89942-319-4

Lars Meyer
**Absoluter Wert und
allgemeiner Wille**

Zur Selbstbegründung
dialektischer Gesellschafts-
theorie

März 2005, 286 Seiten,
kart., 26,80 €,
ISBN: 3-89942-224-4

Mathias Gutmann
Erfahren von Erfahrungen

Dialektische Studien zur
Grundlegung einer
philosophischen Anthropologie

2004, 766 Seiten,
kart., 2 Bände, 49,80 €,
ISBN: 3-89942-187-6

Siegfried Blasche,
Mathias Gutmann,
Michael Weingarten (Hg.)
Repräsentatio Mundi

Bilder als Ausdruck und
Aufschluss menschlicher
Weltverhältnisse.

Historisch-systematische
Perspektiven

2004, 342 Seiten,
kart., 25,80 €,
ISBN: 3-89942-127-2

**Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de**

Bibliothek dialektischer Grundbegriffe

Michael Weingarten

Tod (bioethisch)

Oktober 2005, 50 Seiten,

kart., 7,60 €,

ISBN: 3-89942-369-0

Hermann Klenner

Recht und Unrecht

2004, 56 Seiten,

kart., 7,60 €,

ISBN: 3-89942-185-X

Gerhard Stuby, Norman Paech

Völkerrecht

Oktober 2005, ca. 50 Seiten,

kart., 7,60 €,

ISBN: 3-89942-294-5

Jörg Zimmer

Reflexion

2003, 52 Seiten,

kart., 7,60 €,

ISBN: 3-89942-166-3

Kurt Röttgers

Teufel und Engel

Juni 2005, 52 Seiten,

kart., 7,60 €,

ISBN: 3-89942-300-3

Thomas Metscher

Mimesis

2003, 52 Seiten,

kart., 7,60 €,

ISBN: 3-89942-165-5

Roger Behrens

Kulturindustrie

2004, 52 Seiten,

kart., 7,60 €,

ISBN: 3-89942-246-5

Michael Weingarten

Wahrnehmen

2003, 52 Seiten,

kart., 7,60 €,

ISBN: 3-89942-125-6

Andreas Arndt

Unmittelbarkeit

2004, 54 Seiten,

kart., 7,60 €,

ISBN: 3-89942-270-8

Angelica Nuzzo

System

2003, 52 Seiten,

kart., 7,60 €,

ISBN: 3-89942-121-3

Michael Weingarten

Sterben (bio-ethisch)

2004, 54 Seiten,

kart., 7,60 €,

ISBN: 3-89942-186-8

Volker Schürmann

Muße

2003, 52 Seiten,

kart., 7,60 €,

ISBN: 3-89942-124-8

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:

www.transcript-verlag.de

Bibliothek dialektischer Grundbegriffe

Michael Weingarten

Leben (bio-ethisch)

2003, 52 Seiten,

kart., 7,60 €,

ISBN: 3-933127-96-3

Hans Heinz Holz

Widerspiegelung

2003, 82 Seiten,

kart., 10,80 €,

ISBN: 3-89942-122-1

Jörg Zimmer

Metapher

2003, 52 Seiten,

kart., 7,60 €,

ISBN: 3-89942-123-X

Christoph Hubig

Mittel

2002, 50 Seiten,

kart., 7,60 €,

ISBN: 3-933127-91-2

Werner Rügemer

arm und reich

2002, 52 Seiten,

kart., 7,60 €,

ISBN: 3-933127-92-0

Renate Wahsner

Naturwissenschaft

2002, 52 Seiten,

kart., 7,60 €,

ISBN: 3-933127-95-5

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:

www.transcript-verlag.de