

Paul Ricœur

Das Paradox der Autorität

Ich habe gezweifelt, ob ich meinen Beitrag mit Rätsel oder Paradox oder gar mit Aporie der Autorität betiteln soll: Rätsel, weil der Idee der Autorität auch nach der Analyse noch etwas Undurchsichtiges anhaftet, Paradox oder gar Aporie, weil der Schwierigkeit – wenn nicht der Unmöglichkeit –, Autorität in letzter Instanz zu legitimieren, eine Art ungelöster Widerspruch anhängt.

Gleichwohl ist der Begriff in einer ersten Annäherung verhältnismäßig leicht zu *definieren*: laut dem *Robert* ist es das „Recht zu befehlen, die (anerkannte oder nicht anerkannte) Macht, Gehorsam zu fordern“. Demnach ist die Autorität eine Form der Macht, die Macht des Befehlens. Gleich zu Beginn wird damit die asymmetrische und hierarchische Seite eines Begriffs hervorgehoben, der die Befehlenden und die Gehorchenden einander gegenüberstellt. Doch was für eine sonderbare Macht, die auf einem Recht beruht, dem Recht zu befehlen, welches einen Anspruch auf Legitimität impliziert! Dies ist so lange nicht beunruhigend, wie eine bestehende Macht *bereits legitimiert* ist. Das gilt für all diejenigen, von denen man sagt, daß sie eine Autorität *ausüben*. Ihnen verlangt man höchstens ab, *über Autorität* zu verfügen, d.h. die Fähigkeit zu besitzen, sich Gehorsam zu verschaffen. In diesem Sinne wird man von Beamten sprechen, denen es an Autorität fehlt. Aber mit unserer Zuflucht bei der Individual- oder gar Gesellschaftspsychologie sind wir der Frage nach der Legitimität der Autorität ausgewichen, weil sie sich nämlich hinter der Frage nach der Fähigkeit, sie auszuüben, verbirgt. Selbst eine mit hoher Autorität ausgestattete Person beginnt zu stammeln, wenn sie gefragt wird, woher oder von wem sie ihre Autorität bezieht. Gewöhnlich wird sie antworten, indem sie auf eine ihr übergeordnete Autorität verweist, auf ein Individuum oder eine Institution, die höher steht als sie selbst und die man aus diesem Grunde *eine Autorität* nennen wird. Von hier aus läßt sich das Zusammenspiel der Organe einer bereits etablierten

Macht verstehen: legislative, administrative, richterliche, militärische Autorität etc. Der Ausdruck *Autorität* bezeichnet demnach eine bestehende, „positive“ Institution, die sich in *Autoritäten* verkörpert, d.h. in Personen, die im Namen der Institution Macht ausüben. Deshalb werden sie zu Recht *konstituierte* Autoritäten genannt. Wenn wir darüber hinaus von der Autorität *des Gesetzes* sprechen, um den zwingenden Charakter eines Aktes öffentlicher Autorität zu bezeichnen, müßten wir fast alle Definitionen von Autorität zusammengetragen haben, anders gesagt, die Bedeutungen, die in ihrer Gesamtheit die kohärente Mehrdeutigkeit dieses Ausdrucks bilden. Diese Definitionen sind im großen und ganzen hinreichend für einen Beamten, der gewöhnlich von der einen oder anderen der institutionellen und personifizierten Autoritäten (letztere als eine Verkörperung der ersteren) gedeckt wird. Er selbst kann von sich aus befehlen, weil er gehorcht und weil über seinem Kopf die Autorität in ihrer bloßen Form thront – so wie anfangs dargelegt, „das Recht zu befehlen, die (anerkannte oder nicht anerkannte) Macht, Gehorsam zu fordern“. Doch ohne böswillig sein zu wollen, kommt einem die hinterhältige Frage in den Sinn: Woher kommt die Autorität in letzter Instanz?

Tatsächlich sind wir stillschweigend vom Substantiv zum Verb übergegangen, von der Autorität als Substantiv, der schon etablierten und eingeführten Autorität, zum Akt des *Autorisierens*. Auf dem Umweg über ein Synonym führt uns diese interessante Verschiebung hin zum wesentlichen Gehalt des Ausdrucks *Vertrauen erlangen* (*accréditer*), den alle unsere Wörterbücher mit demjenigen des Autorisierens in Zusammenhang bringen. In welcher Hinsicht ist diese Verschiebung interessant? Darin, daß sie die Aufmerksamkeit auf den blinden Fleck in der Definition der Autorität lenkt, der nicht auf den Worten Macht, Befehlen, Gehorchen lag, sondern auf dem Ausdruck *Recht zu ...* Mehr noch, er verbarg sich in der heimtückischen Klammer des *Robert*, wo die Rede war von *anerkannter oder nicht anerkannter* Macht, Gehorsam zu fordern.

Das Paar *Befehlen-Gehorchen*, insofern es eine gegebene Struktur der Interaktion darstellt, verdoppelt sich auf diese Weise in einem anderen Paar, das den Übergang vom Faktum zum Recht darstellt. Einerseits handelt es sich dabei auf seiten des Befehlenden um das Recht zu ..., ein Recht, das die einfache Fähigkeit, sich Gehorsam zu ver-

schaffen, überschreitet, und zwar in dem Maße, wie es Legitimität verleiht, ohne die sich die Macht, sich Gehorsam zu verschaffen, auf die bloße Tatsache des Beherrschens reduzieren würde. Andererseits geht es auf seiten des Untergeordneten um die Anerkennung dessen, daß der Höherstehende ein Recht zum Befehlen hat. Noch einmal der *Robert*: „anerkannte oder nicht anerkannte Macht . . .“ Durch dieses „oder nicht anerkannte“ dringt der Zweifel bis ins Herz unserer Definition vor. Wie die Erläuterung des Verbs autorisieren: „mit Autorität ausstatten, Vertrauen erlangen“ nahelegt, wollen wir diese Polarität von Legitimität und Anerkennung nun ins sprachliche Umfeld des Vertrauens übertragen. Das Paar, das uns von nun an interessieren soll, wird demnach sein: *Vertrauen erlangen* (accréditer) – *Vertrauen schenken* (faire crédit), womit der Ausdruck Vertrauen zum Dreh- und Angelpunkt wird.

In der Tat ist es dieses Paar *Vertrauen erlangen* – *Vertrauen schenken*, das uns in die Komplexität des Rätsels einführt. Ohne diese doppelte Bezugnahme auf die Glaubwürdigkeit (crédibilité) desjenigen, der befiehlt, und den Glauben (créance) desjenigen, der gehorcht, wären wir nicht in der Lage, Autorität von Gewalt oder auch nur vom Überzeugen zu unterscheiden, wie Hannah Arendt zu Beginn ihres Essays mit dem Titel *Was ist Autorität?* bemerkt, auf den ich noch zurückkommen werde. Autorität grenzt tatsächlich an Gewalt, insofern sie eine Macht darstellt, sich Gehorsam zu verschaffen, d.h. insofern sie ein Beherrschen ist. Was sie jedoch davon unterscheidet, ist gerade die Glaubwürdigkeit, die an die – zumindest vermeintliche – Legitimität der Autorität gebunden ist, sowie andererseits das Vertrauen und der Glaube, die an die Anerkennung oder Nicht-Anerkennung des Rechtes eines Höherstehenden gebunden sind (sei es eine Institution oder ein Individuum), mir Gehorsam aufzuerlegen. Noch feiner ist die Abstufung in bezug auf die Rolle des Überzeugens, denn im Gespräch gibt es ein Überzeugen durch Glaubwürdigkeit und folglich auch durch Rhetorik. Hannah Arendt bemerkt, daß Überzeugen „Gleichheit voraussetzt und mit Argumenten arbeitet“.¹ Die Autorität jedoch behält etwas Hierarchisches, in vertikaler Richtung Asymmetrisches zwischen den Befehlenden und den Gehorchenden. Was das Beherrschen im Unterschied zur Gewalt, aber auch zum Überzeugen mildert, ist demnach die Anerkennung einer Überlegenheit.

Durch die Deutlichkeit des Paares *Glaubwürdigkeit-Vertrauen* bzw. *Glauben* hat unsere Diskussion jetzt einen Rahmen erhalten – begründet in der Anerkennung oder Nicht-Anerkennung der Macht der Autoritäten, ihren Untergebenen Gehorsam aufzuerlegen. Wir können also bis zum harten Kern – oder bis zum undurchsichtigen Herzen – jenes Legitimationsprozesses vordringen, im Zuge dessen die Autorität, dank des Vertrauens, das ihr entgegengebracht wird oder nicht, die Macht mit Glaubwürdigkeit ausstattet.

Weshalb stellt nun dieses vertrauensabhängige Verhältnis zwischen Glaubwürdigkeit und Glauben eine beunruhigende, uns in Verlegenheit bringende Frage dar? Weil wir, wer auch immer wir sind, ob Untergebene oder Verantwortliche (oder, wie man sagt, solche, die Autorität haben), nicht mehr genau wissen, durch was die Autorität autorisiert wird. Vielleicht hat es diese Frage immer gegeben, aber heute haben wir das Gefühl, uns mitten in einer Legitimationskrise zu befinden und mit einem Verlust an Glaubwürdigkeit von Autorität und Autoritäten, seien es Institutionen oder Personen, konfrontiert zu sein. Unterstrichen wird diese Krise durch eine allgemeine Zurückhaltung, Vertrauen zu schenken, d.h. die Überlegenheit von wem auch immer anzuerkennen, gleichgültig ob es sich um ein Individuum oder eine Institution handelt, die mit der Macht ausgestattet sind, sich Gehorsam zu verschaffen. Wie stark dieses Gefühl ist, läßt sich daran ablesen, daß Hannah Arendt den erwähnten Essay mit dem Eingeständnis beginnt: „Um Mißverständnisse zu vermeiden, hätte der Titel dieser Erwägungen eigentlich heißen müssen: Was war Autorität?“ Und sie fügt hinzu: „Die Autorität ist aus der modernen Welt verschwunden.“² Sicher, aber wenn Autorität bloß der Vergangenheit angehört, dann könnte doch nur eine Mixtur aus Gewalt und Überzeugen sie mehr oder weniger verfälschend ersetzt haben. Aber ist das wirklich der Fall? Hat sich Autorität nicht vielmehr verändert und dabei etwas von dem bewahrt, was sie gewesen ist? Dieser zweiten Hypothese möchte ich nun nachgehen und Gewicht verleihen.

Damit dies gelingt, muß zunächst Übereinstimmung bestehen über das, was verloren wurde. Eine Hilfestellung, dieses Problem anzugehen, vielleicht nicht es zu lösen, aber wenigstens es richtig zu formulieren, habe ich in Gérard Leclercs *Histoire de l'Autorité*⁵ gefunden. Auch er beginnt mit dem Satz: „Die Autorität ist nicht mehr, was sie

einmal war; früher ein Legitimationsprinzip von Diskursen, bezeichnet sie heute die Existenzweise legitimer Mächte.“ (S. 7f) Ich übernehme hier die Arbeitshypothese, nach der es zwei Brennpunkte der Legitimation gibt: einen, den er diskursive (autorité énonciative), einen anderen, den er institutionelle Autorität (autorité institutionnelle) nennt. (Daher der Untertitel: *Die Zuweisung kultureller Diskurse und die Genealogie des Glaubens.*) Einerseits also die symbolische Macht – entweder die Macht desjenigen, der sich äußert, des „Autors“, der Glaubhaftigkeit erlangen und Überzeugung hervorrufen möchte, oder die eines Textes, einer Äußerung, die beansprucht, überzeugend zu sein und Glaubhaftigkeit zu erlangen; andererseits die an eine Institution gebundene Macht, nämlich die „legitime Macht, über die ein Individuum oder eine Gruppe verfügt, um denen, die es oder sie leiten möchte, Gehorsam aufzuerlegen“ (S. 7). Wir befinden uns noch immer im Rahmen unserer anfänglichen Definitionen, wir haben lediglich den Ursprung des Legitimationsprozesses zweigeteilt – auf der einen Seite in den *Diskurs* als den Grund symbolischer Macht und auf der anderen Seite in die *Institution*, die einen Legitimationsgrund für jene darstellt, die in ihrem Rahmen Autorität ausüben. Die These Gérard Leclercs besagt, daß wir die Ordnung verändert haben, indem wir von einer – sagen wir’s geradeheraus – biblischen Autorität übergegangen seien zu einer solchen, die nicht mehr, wie der Autor sagt, ein philosophischer, sondern ein soziologischer Begriff ist. Gestützt auf Hannah Arendt, die in der Autorität einen ursprünglich politischen Begriff sieht, dessen Entstehung sie eindeutig Rom zuordnet – das antike, imperiale Rom –, würde ich jedoch vorschlagen, daß es sich hierbei nicht um die Ersetzung einer in starkem Maße diskursiven Autorität durch eine bloß noch institutionelle handelt, wobei das Risiko eines vollständigen Legitimationsverlustes bestünde, sondern um die Ersetzung einer historischen Konstellation des Paares *diskursiv-institutionell* durch eine andere Konstellation desselben Paares. An der Behauptung Leclercs würde somit wahr bleiben, daß der untergegangene Typ von Autorität vorrangig eine diskursive, geäußerte Autorität war. Es gab jedoch niemals eine ausschließlich diskursive Autorität ohne institutionelle Autorität, noch gibt es heute eine ausschließlich institutionelle Autorität ohne einen Anteil an und eine symbolische Unterstützung durch die diskursive Ordnung – das wäre mein Vorschlag.

Der Idealtyp von Autorität, den es einst gab und der heute nicht mehr existiert, ist derjenige des mittelalterlichen Christentums. Und der Idealtyp dessen, was ihm nachfolgen und es ersetzen wollte, ist derjenige der *Aufklärung*⁴, genauer der französischen Aufklärung, die sich in der Tat auf dasselbe Gebiet diskursiver Autorität begibt wie der Idealtyp des mittelalterlichen Christentums. Unsere heutige Krise ist jedoch noch komplizierter, insofern der Idealtyp der Aufklärung selbst, wie die gegenwärtige Diskussion der Postmoderne bezeugt, viel von seiner Glaubwürdigkeit verloren hat. Daher ist die Krise eine doppelte (oder, wenn man so will, doppelschichtig und von doppelter Intensität): Durch die Legitimationskrise derjenigen Instanz, die den Glaubwürdigkeitsverlust des christlichen Idealtyps herbeigeführt hat, erleben wir in gewisser Weise die Krise des mittelalterlichen Christentums noch einmal. Bevor ich mich auf diese komplizierte Geschichte einlasse, erlauben Sie mir, auf einem Punkt zu beharren: Ich identifiziere das Christentum, insofern es eine historisch datierbare Gestalt hat, nicht mit dem Christianismus, denn dieser hat sich genausowenig erschöpft, wie sich durch die Herausbildung einer ganz bestimmten historischen Konstellation, die wir Christentum nennen, seine spezifisch religiöse Glaubwürdigkeit erschöpft hat. Vom Christentum wage ich zu sagen, daß sein Idealtyp in gleichem Maße, wie er sich nicht verwirklichte, ein erträumter war. Und genau deshalb spreche ich auch von einem Idealtyp, von dem man nicht nur konstatieren müßte, daß er nicht mehr existiert, sondern daß es ihn auch historisch niemals in Reinform gegeben hat. Mehr noch, betrachtet man den Idealtypus des Christentums am Vorabend seines Niedergangs, am Vorabend also des Erscheinens jenes anderen *corpus* diskursiver Autorität, wie sie die Enzyklopädie Diderots und d'Alemberts verkörpert, muß man erkennen, daß das Modell schon in dieser Epoche sterbenskrank war (und zu einem Tod verdammt, den seine Sklerose ankündigte).

Berücksichtigt man, daß Autorität aus der Bibel und einer auf ihr gründenden Tradition abgeleitet und zugewiesen wurde, so ist klar, daß die Autorität, die an den Idealtyp des Christentums geknüpft war, vornehmlich die diskursive Autorität war. Aber einige Züge, die die Verwundbarkeit dieses Modells kennzeichnen, verdienen, aus philosophischem Blickwinkel hervorgehoben zu werden. Um es in einem Satz zu sagen: das Modell funktioniert wie eines, das bereits eingerichtet

wurde und das die Geschichte seiner eigenen Einsetzung vergessen hat. Die Kanonisierung der Schriften ist ein Ereignis, das schon stattgefunden hat, das seit langem für gesichert angesehen wird und eine saubere Trennung zwischen den heiligen Texten und den sie erläuternden autorisierten Kommentaren einerseits sowie der restlichen, profanen Literatur andererseits mit sich bringt. Da Gott selbst für den Autor der Heiligen Schrift gehalten wird, ergibt sich deren Autorität aus einer schon geschehenen und für immer geltenden Gleichsetzung mit der Inspiration durch den Heiligen Geist. Alle neuen Diskurse sind schon im voraus in orthodoxe und häretische unterschieden. Darüber hinaus gibt es ein Verzeichnis klassischer Texte aus der heidnischen Antike, das bereits aufgestellt ist und diese zu den heiligen Texten in ein Verhältnis der Unterordnung gebracht hat: die ihrerseits autorisierten *auctoritates*.

Diese Autorität der Bibel und dessen, was ihr zugehört, ist verknüpft mit der institutionellen Autorität der Kirche, die im 17. und 18. Jahrhundert selbst eine etablierte Autorität ist und vor jeder legitimen Anfechtung geschützt ist. Die kirchliche Macht überwacht auch die Entfaltung der Tradition, deren Autorität zu derjenigen der Heiligen Schrift noch hinzukommt; ebenso kontrolliert sie neue Diskurse (*énoncés*) und schätzt sie nach deren Grad an Orthodoxie ein. Durch ihr institutionelles Netz an Universitäten und Gelehrten überwacht die Kirche das intellektuelle Leben und setzt die Theologie als herrschenden Diskurs ein, wodurch die heidnischen *auctoritates* wie Aristoteles allererst autorisiert werden.

Bis zur Karikatur habe ich auf jenem Merkmal des *Schon-eingesetzt-Seins* beharrt, das aus dem Begriff der Tradition die Zielscheibe der Philosophen der Aufklärung machen wird. Und ohne ungerecht zu sein, kann man die verkündete (*autorité annonciative*) und die institutionelle Autorität, die zusammen einen reichlich nostalgischen Idealtyp des Christentums bilden, sogar als ein erstarrtes Modell charakterisieren, von dem ich schon weiter oben gesagt habe, daß es seine eigene Genese vergessen und geradezu ausgelöscht hat. Auf diese Weise hat es seine ursprünglichen, kreativen Quellen erstickt, die imstande gewesen wären, eine der Aufklärung entgegengesetzte Infragestellung des Idealtyps vorzubringen. Durch die Kritik der Aufklärung werden einige dieser Quellen wieder freigelegt und werden sowohl

auf der Ebene diskursiver als auch auf derjenigen institutioneller Autorität wirksam. Dabei handelt es sich um Sinnreserven, die mit der Entstehung des Neuen Testaments und der Geburt der Urkirche verbunden sind, bzw. um einen Überfluß, welcher der erstickten Vielfalt innewohnte, den Abweichungen jeglicher Art auf beiden Ebenen.

Es ist jedoch nicht dieser Aspekt, den ich jetzt hervorheben möchte, sondern folgender: Ich möchte eine wichtige Verbesserung vornehmen an unserer aktuellen Skizze, nach der sowohl die diskursive als auch die institutionelle Autorität von ein und demselben Ursprung auszugehen schien. In dem Maße, wie die Kirche sich selbst als eine durch die Bibel begründete Institution begriff und heute noch begreift, ist dies auch zutreffend. Dennoch kann man sich fragen, ob die institutionelle Autorität der Kirche in der Form, wie sie sich in der Geschichte tatsächlich herausgebildet hat, nicht auch auf einen anderen Ursprung als die Autorität der Bibel zurückgeführt werden kann. Zuvörderst muß die zirkuläre Beziehung hervorgehoben werden, die sich zwischen der Kirche als Institution und der Heiligen Schrift etabliert hat. Diejenige Institution, die dazu bestimmt war, zur Kirche zu werden, war es auch, die den Schriftenkanon festlegte und autoritär darüber entschied, was später für orthodox oder für häretisch zu gelten hatte. Damit obliegt es der institutionellen Autorität, souverän die Tradition, den Hort symbolischer Macht, zu verwalten. Aber es gibt noch Schwerwiegenderes zu bedenken, und an dieser Stelle möchte ich noch einmal auf Hannah Arendts Artikel *Was ist Autorität?* zurückkommen. Gemeinsam mit ihr kann man sich fragen, ob die kirchliche Autorität nicht auch Erbin und Nutznießerin eines eigentlich politischen Ursprungs der Autorität, nämlich der des Römischen *Imperiums* gewesen ist. Wenn dies zutrifft, wenn es wahr ist, daß die Kirche, die sich mit vollem Recht römische nennt, ihre Autorität zum Teil von einem politischen Modell ableitet, wäre dies von großer Bedeutung. Denn dann muß man sich die Frage stellen, ob der Niedergang der eigentlich schriftlichen Autorität, der Glaubwürdigkeitsverlust der heiligen Texte und Autoren, nicht jenen Teil der Autorität, der dem Römischen *Imperium* entstammte und nun auf einmal aus seinem Bündnis mit der eigentlich religiösen Macht der Kirche entlassen wurde, freigesetzt hat, und ob dieser Teil der Autorität deshalb nicht verfügbar wurde für irgendwelche anderen dauerhaften Investitionen, aufgrund

derer wir uns heute an das Ende des theologisch-politischen Zeitalters gesetzt sehen.

Daß die politische Autorität eine andere Wurzel hat, bezeugt die ganze Geschichte der Souveränität. Das Verlangen nach Autorität von seiten des Gemeinwesens steht im Mittelpunkt der politischen Philosophie der Griechen, sowohl bei Platon als auch bei Aristoteles. Um die Menschen zu regieren, sind Stabilität und Beständigkeit vonnöten, es bedarf eines Faktors, der die vergängliche Existenz des Einzelnen überschreitet und der Generationenfolge einen Rahmen zu geben vermag. Das soll die *politeia* leisten; sie soll eine Quelle der Stabilität, der Sicherheit für Personen und Güter sein und muß in der Lage sein, den Gesetzen Geltung zu verschaffen. Für das griechische – nicht für das römische – Denken geht dies aber nicht ohne Paradox, ein Paradox, das darin besteht, unter freien Menschen eine Hierarchie aufzubauen. Von der gesamten politischen Philosophie der Griechen wird dieses Paradox an den Punkt seiner größten Virulenz gebracht. Deshalb ist weder die Autorität selbst noch das Wort griechischer, sondern römischer Herkunft. Die Griechen besitzen nichts als – allesamt unangemessene – Metaphern, um das Paradox einer Hierarchie unter Gleichen auszudrücken: der Steuermann, der Gebieter der Sklaven, der Arzt, der Herr des Hauses, der Wortführer, der Töpfer, der *sophos* usw. In seiner *Politik* verkündet Aristoteles, daß „jede staatliche Gemeinschaft aus Herrschenden und Beherrschten besteht“, weiß aber zugleich nicht, wie er diesen verbreiteten Gedanken mit jener anderen Behauptung in Einklang bringen soll, daß „der Staat (...) eine Gemeinschaft Gleichberechtigter [ist], die aber ein möglichst vollkommenes Leben zum Zwecke hat“⁵. Die politischen Regime können sich danach unterscheiden, ob das Regieren einem Einzelnen, Mehreren oder der Menge zusteht. Der Ursprung jener Macht zu befehlen bleibt jedoch das Rätsel des „politischen Lebens“, des *bios politikos*. Hannah Arendt bemerkt: „Die grandiosen Versuche der griechischen Philosophie, einen Autoritätsbegriff ausfindig zu machen, durch den der Verwahrlosung der Polis Einhalt geboten und das politische Leben der Zeit erneuert werden könnte, scheiterten daran, daß es im Bereich griechischer Politik ein auf eigenständig politische Erfahrung gegründetes Autoritätsbewußtsein überhaupt nicht gab.“⁶ Dieses Bewußtsein, diese „eigenständig politische Erfahrung“ besaßen nur die Römer, und

zwar in jener gewissermaßen heiligen Figur der *Gründung*, der Gründung der *urbs*, der Gründung Roms: *ab urbe condita*. Deshalb ist es möglich, daß es mehrere griechische Städte und sogar eine *Diaspora* von Städten gab, aber nur ein einziges Rom, dessen beispiellose und einzigartige Heiligkeit Vergil und Livius feierten. Nun ist es aber so, daß gerade die Rückbindung der Gründung an die Vergangenheit von den lateinischen Autoren *religio* genannt wird. Hannah Arendt zitiert an dieser Stelle aus dem Livius: „Während ich diese alten Ereignisse [vetustas res] niederschreibe, wird, ich weiß nicht durch welche Verknüpfung [quo acto], mein Geist alt [antiquus fit animus], und irgendeine *religio* hält (mich) [et quaedam religio tenet].“⁷ An der Dichte dieser Erfahrung, die man *die Erfahrung der Energie des Gründungsaktes* nennen könnte, ermessen wir die Schwierigkeit unseres Rätsels. Denn die Autorisierung der Gründung geschieht auf irgendeine Art durch sie selbst und durch ihr Alter. Im Sinne einer mit der ursprünglichen Gründung, mit der Gründertat einsetzenden Weitergabe ist die Tradition der Autorität identisch mit der Autorität der Tradition. Diese Legitimierung wird man natürlich als mythisch anprangern. Aber genau genommen ist es doch die Frage, ob nicht alle Autorität aus einem Gründungsmythos hervorgeht, aus dem Mythos einer Gründertat, die sich mit einem personifizierten Gründer wie Moses, Lykurg oder Solon verbindet. Das Paradox der Autorität ergibt sich demnach aus einem Zusammenkommen von Anteriorität, Exteriorität und Superiorität. Auch das Wort selbst, das lateinische *auctoritas*, ohne griechisches Äquivalent, transportiert über seine Etymologie etwas von dieser Gründungsaura: das Verb *augere* bedeutet „vermehrten“. Was die Kraft hat, sich zu vermehren, ist die Gründungsenergie. In diesem Sinne spricht Livius von den *conditores*, von den Gründern als den *auctores*. Eine solche Mehrung läßt sich der berühmten Formulierung entnehmen, die Cicero in *De Legibus* 3, 12, 28 zitiert: „Während die Macht [potestas] beim Volk [in populo] liegt, liegt die Autorität [auctoritas] beim Senat [in senatu].“ Mit diesem Begriff „Senat“ bezeichnen die Alten die Übermittler der Gründungsenergie. Die *auctoritas majorum*, die Autorität der Alten, verleiht der jeweils gegenwärtigen Situation gewöhnlicher Menschen ihr Gewicht, ihre *gravitas*.

Dies dürfte reichen, um anzudeuten, daß die Autorität in der Vergangenheit nicht nur auf die heiligen Texte – auf die sich eine Offenba-

rungsreligion beruft – oder auf die Institution Kirche –, insoweit sie von sich behauptet, durch die Bibel begründet zu sein – als einzigen Referenzpunkt zurückgriff, sondern daß sie auch eine davon unterschiedene, politische Quelle hatte, die für uns Westliche römischen Ursprungs ist. Diese Quelle ist zwar ebenfalls religiös, aber mehr im Sinne einer ihr innewohnenden treuhänderischen Bindung an die Tradition, über die die Energie des Gründungsaktes transportiert wird. Daher leitet sich die Hypothese ab, daß die katholische Kirche selbst römisch war, nicht nur wegen Petrus, sondern weil Petrus nach Rom geführt wurde, den Sitz des *Imperiums* und des politischen Ursprungs institutioneller Autorität. Der Zeitraum des historischen Christentums gewinnt demnach seine Bedeutung aus einer Fusion der *auctoritas* der römischen Gründung mit der Autorität der eingesetzten Kirche, von der man glaubt, daß sie auf der Bibel begründet ist. Es ist wohl dieser Zusammenschluß, mit dessen Hilfe es der römischen Kirche im Laufe ihrer Geschichte gelungen sein dürfte, die anti-politischen und anti-institutionellen Tendenzen des ursprünglichen christlichen Glaubens einzudämmen. Mehr noch, nachdem das römische Imperium unter den Anstürmen der Barbaren zusammengebrochen war, konnte die römische Kirche dessen Erbe retten und es, ohne sich dessen bewußt zu sein, für andere Vorhaben als das kirchliche bewahren: über die Epoche der Aufklärung hinaus auch für die Zeit des Niedergangs, die wir heute als einen erbitterten Feind des Idealtyps des Christentums erkennen. Die Annahme eines doppelten Ursprungs des Idealtyps des Christentums beleuchtet auf diese Weise nicht nur das Schicksal des Christentums selbst, sondern auch das seines unbarmherzigen Widersachers, der Aufklärung, genauer der französischen Aufklärung, wie sie im Stile einer Anti-Bibel in der Enzyklopädie proklamiert wird.

Eine Fehleinschätzung der Verteidiger der römisch-katholischen Orthodoxie, die an der Schwelle ihres Niedergangs angelangt war, bestand darin, daß sie den Kampf um die Autorität auf diskursiver Ebene ansiedelten. Wenn wir nun auf den Idealtyp der *Aufklärung* zu sprechen kommen, so muß zunächst gesagt werden, daß die Philosophen der Enzyklopädie genau diese Fehleinschätzung teilten und deshalb meinten, daß die Orthodoxie vor allem auf symbolischem Gebiet bekämpft werden müsse. Erst die Denker der Französischen Revolution nahmen auf der eigentlich politischen Ebene den Kampf mit der insti-

tutionellen Autorität des Ancien régime auf. Es wäre demnach weder zufällig noch seltsam, daß die römischen Modelle in dem Moment wieder zum Leben erwachen, in dem die Macht des Volkes droht und eine Mehrung, eine *auctoritas* gesucht wird.

Was die Hypothese von der doppelten Wurzel der institutionellen Autorität rechtfertigen würde, ist die Tatsache, daß ungeachtet des mittelalterlichen Traumes von der Einheit der Autorität die Dualität von monarchischer und kirchlicher Macht unüberwindlich bleibt. Auf ideale Weise unterstützten sich die beiden Mächte und die beiden entsprechenden Autoritäten gegenseitig: die eine, die kirchliche, gewährte der anderen ihren *Segen*, die andere, die politische, erteilte der ersteren im Gegenzug die *Bestätigung* ihrer säkularen Gewalt. Segen und Bestätigung, dieses Paar hat es aufs beste verstanden, das praktische Funktionieren einer zerrissenen Theologie-Politik zu gewährleisten.

Aber verweilen wir noch für einen Moment beim Idealtyp der Aufklärung und ihrem Prinzip der Autorität. Man sollte nicht den Eindruck entstehen lassen, daß es zwischen der Orthodoxie, wie sie durch einen Bossuet verkörpert wird, und dem Umsturz dieser Orthodoxie, wie sie die Verbreitung der Enzyklopädie Diderots und d'Alemberts darstellt, nichts gegeben habe. In seiner Geschichte der Autorität widmet Gérard Leclerc der Krise der Autorität zwei lange Kapitel – dies allerdings in den Grenzen seiner Herangehensweise, die sich auf die symbolische, diskursive und schriftliche, kurz: die geäußerte Autorität konzentriert. Darin stellt er „die wiederentdeckte und aufs neue verlorene [Geschichte] der Alten“ (S. 139) dar: Erasmus, Montaigne, die Reformation, Descartes und die Cartesianer, Pascal und Port-Royal, Spinoza, die Affäre um Jansenius' „Augustinus“, die *Querelle des Anciens et des Modernes* – all das ereignet sich im Bereich der Äußerung, der Schrift, der Buchdruckerei, der Lektüre und unter dem Schutz der oben beschriebenen doppelten Instanz von kirchlichem Segen und politischer Bestätigung. In diesem Sinne erschien die Fassade lange Zeit intakt. In den Augen derer, die an der in die Defensive geratenen Herrschaft der Orthodoxie festhielten, konnte der Idealtyp des Christentums unerschütterlich bleiben.

Deshalb ist es nicht unangemessen, dem Idealtyp der Aufklärung – zumindest dem der französischen Aufklärung – Begriff für Begriff den

Idealtyp des Christentums am Ende des 18. Jahrhunderts gegenüberzustellen. Bemerkenswert ist, daß die Enzyklopädie die Unterscheidung zwischen den beiden Arten von Autorität, der politischen Autorität einerseits und der Autorität „in den Diskursen und Schriften“ andererseits, nicht außer acht läßt. Darauf macht Gérard Leclerc aufmerksam und vermerkt außerdem, daß der Artikel über politische Autorität, der von Diderot unterzeichnet ist, aus einer Darstellung der politischen Theorie des Naturrechts besteht (219). Aber er fügt sogleich hinzu, „daß uns dies nicht direkt betrifft“ (ebd.). Zum Teil hat er recht, einen solchen Einschnitt vorzunehmen, insofern für die Enzyklopädie die Bühne, wo sich das Wesentliche abspielt, „die Autorität in den Diskursen und Schriften“ ist. Denn es ist diese Ebene, auf der die diskursive Autorität eine neue Gestalt annimmt, die sich nicht autorisiert durch die absolute Transzendenz eines heiligen Textes (im Kontrast zu anderen Äußerungen oder der öffentlichen Meinung), sondern sich aus der Glaubwürdigkeit des Autors ergibt. Ich zitiere diejenigen Zeilen aus dem Enzyklopädie-Artikel über „Autorität“, die Gérard Leclerc übernommen hat: „Unter Autorität in einem Diskurs verstehe ich den Anspruch, daß einem in dem, was man sagt, geglaubt wird; je mehr jemand den Anspruch hat, daß ihm in seiner Rede geglaubt wird, um so mehr Autorität hat er. Dieser Anspruch basiert auf dem Grad an Wissen und Aufrichtigkeit, den man dem Sprechenden beimißt. Das Wissen verhindert, daß man sich selbst täuscht, und beseitigt Fehler, die aus Unkenntnis entstehen könnten. Die Aufrichtigkeit verhindert, daß man andere täuscht, und unterbindet die Unwahrheit, die die Boshaftigkeit zu verbreiten sucht. Es sind also die Aufklärung und die Wahrhaftigkeit, die in einem Diskurs den echten Maßstab der Autorität darstellen. Diese beiden Eigenschaften sind unbedingt erforderlich. Der gelehrteste und aufgeklärteste Mensch verdient nicht mehr, daß ihm geglaubt wird, wenn er arglistig ist; ebensowenig der frömmste und anständigste Mensch, wenn er von etwas spricht, das er nicht kennt ...“ (215). In noch radikalerer Weise gilt dies, da der Sinn des Wortes Autorität von der kirchlichen Autorität besetzt und mit der Tradition identifiziert wurde, so daß sich eine polare Gegenüberstellung ergibt, in der die Vernunft – der Anspruch auf Vernunft – der Autorität gegenübersteht. Man könnte so die Bestandteile des einen und des anderen Idealtyps Begriff für Begriff einander gegenüberstellen. Der von

der Theologie dominierten mittelalterlichen Wissenshierarchie läßt sich die anarchische Anordnung der Lexikonartikel nach dem Alphabet gegenüberstellen; die im engen Sinne theologischen Artikel sind wohlweislich orthodox formuliert, werden aber durch das Spiel der Verweisung, der „Intertextualität der Worte, der Äußerungen und des Wissens“ (G. Leclerc, S. 217) angeglichen. Der perfide Scharfsinn dieses Verweisspiels wird in dem Artikel „Enzyklopädie“ von Diderot selbst eingestanden (vgl. das Zitat Leclercs, S. 218). Man sieht, Autorität kann und muß sich verschieben, aber als ein Zusammenspiel in Abhängigkeit vom Vertrauen wird sie nicht greifbar. Unsere anfängliche Definition des Paares *Glaubwürdigkeit–Glauben* drängt hier wieder an die Oberfläche.

Das heißt, die Debatte, die die politische Autorität betrifft, müßte sich auf einer anderen Bühne abspielen, auf der der Zensur und der Gedankenfreiheit, der Äußerungen und Publikationen. Das ganze Europa der Aufklärung ist in diesem Kampf für das, was Kant die *Öffentlichkeit*⁸ nennt, ein Antityp der kirchlichen „Ökumenizität“, einbezogen. Diese andere Bühne ist die der eigentlich institutionellen Autorität und des Staates.

Wie ist die Französische Revolution wirklich mit der Frage nach der Autorität umgegangen und welches Erbe hat sie uns in dieser Hinsicht hinterlassen? Man muß zugestehen, daß ihre Botschaft nach wie vor undeutlich ist. Einerseits besitzen wir einen unbeugsamen Willen, nur eine Quelle der Macht anzuerkennen: die Macht und den Willen des souveränen Volkes, des Volkes, das für eine unteilbare Willenseinheit gehalten wird. Und die Französische Revolution hatte ihre Denker, um dies auszudenken. Pierre Nora hat recht, wenn er seine umfangreichen Bände über die „Orte der Erinnerung“ mit dem verrückten Vorschlag einleitet, den Kalender wieder beim Jahr Null beginnen zu lassen.⁹ Man löscht alles aus und beginnt wieder bei Null. In der Sprache Hannah Arendts ist dies die Macht des Volkes ohne die Autorität der Alten. Oder – wenn Sie so wollen – es ist eine Autorität, die aus der Macht hervorgeht, einer Macht, die mit dem Gemeinwillen gleichgesetzt wird. Philosophisch gesprochen ist es die politische Entsprechung zu dem, was auf der Ebene der Moral die Autonomie ist, d.h. die Freiheit, sich selbst ein Gesetz zu geben. Von daher ergibt sich auch der Rückgriff auf das Vertragsmodell, dessen Funktion in der Tat

darin besteht, die Autorität in der Macht aufgehen zu lassen. Man könnte in dieser Hinsicht von selbstreferentieller Autorisierung sprechen, von einem Volk, das sich selbst autorisiert. Aber hat die Parallele zur moralischen Autonomie einen Wert? Ist diese nicht selbst mit Ungewißheiten belastet, wie es die Verlegenheit Kants belegt, der gezwungen ist, den Grund des synthetischen Urteils *a priori*, durch welches eine Freiheit sich ein Gesetz gibt und durch welches ein Gesetz der Freiheit entstammt, als eine „Vernunfttatsache“ (*factum rationis*) anzusehen? Was wäre die politische Entsprechung von *factum rationis*? Es ist genau diese Schwierigkeit, über die die gesamte Vertragstheorie vom Ursprung der politischen Macht und ihrer Souveränität stolpert. Aus historischer Sicht haben sich die Bedingungen der Umsetzung einer souveränen Selbstgründung als drakonisch erwiesen; es war nötig, wie Rousseau dies im *Gesellschaftsvertrag* getan hatte, den Gemeinwillen, einen einzigen und unteilbaren Gemeinwillen, von der Summe der individuellen Willen zu unterscheiden. Darüber hinaus mußte man diesen Gemeinwillen nicht nur für aufgeklärt, sondern für unfehlbar und unbeirrbar halten (von daher kommt es auch, nebenbei gesagt, daß gegen die Entscheidungen unserer Schwurgerichte keine Berufung eingelegt werden kann, denn es sind Entscheidungen, die im Namen des unfehlbaren Volkes getroffen werden). Vor allem aber ist es der Revolution niemals gelungen, dem ahistorischen Gesellschaftsvertrag eine historische Entsprechung zu geben, die in Gestalt einer Verfassung fähig gewesen wäre, der revolutionären Macht Stabilität und Dauer zu verleihen. Hegel zeigt dies in der *Phänomenologie des Geistes* deutlich, wenn er den Terror als eine Freiheit ohne Gesetz brandmarkt. Von der Schwierigkeit, den Gesellschaftsvertrag in die historische Zeit zu übertragen, hatte Rousseau selbst eine Vorstellung, weshalb er sich auf die Figur des Gesetzgebers als eines Gründers berief. Einen Grundsatz zu legitimieren ist eine Sache, eine andere aber, diese Legitimität in die Tat umzusetzen. Dies ist seit Machiavelli bekannt, der nicht von der Frage der Legitimierung fasziniert war, sondern von der nach der Gründung, genauer nach dem Gründer, dem Dreh- und Angelpunkt der Autorität in pragmatischer Hinsicht. Und damit taucht an dieser Stelle das Problem der Autorität der Alten wieder auf. Trotzdem ist es keineswegs ein Zufall, daß im Verlauf der Revolution die zu Modellen oder Paradigmen erhobenen Entwürfe des

republikanischen und imperialen Rom wieder an Geltung gewinnen. All dies legt die Vermutung nahe, daß die Geschichte der Autorität als so etwas wie eine weitere, zusätzliche Quelle fungiert, die sich eignet, der aktuellen, momentanen, zerbrechlichen und vergänglichen Macht eine Aura zu geben, die etwas Neues ihr nicht zu garantieren vermöchte, sondern wozu allein das Alter der vergangenen Geschichte der Autorität instande ist. Guglielmo Ferrero¹⁰, ein zeitgenössischer Autor, den Emmanuel Le Roy Ladurie in einem jüngst erschienenen Artikel¹¹ zitiert, wagt sogar, die These aufzustellen, daß das Alter allein Autorität schafft. Eine Revolution, die die Kämpfe überstanden hat, eine Revolution, die sich durchgesetzt und etabliert hat, eine Revolution, die der großartigen Devise der regierenden mexikanischen Partei gerecht wird, die sich „Partei der institutionalisierten Revolution“ (!) nennt, eine solche Revolution beerbt in der Tat sich selbst, weil sie ihre eigene Anciennität in ein Argument für Autorität umgewandelt hat. Ich für meinen Teil glaube fast, daß keine Macht sich der Stabilität und Dauer sicher sein kann, wenn es ihr nicht gelingt, die vorangegangene Geschichte der Autorität zu ihrem Vorteil nutzbar zu machen.

Aber kann man sich damit begnügen? Können die Gründungsmythen, die zu Altersmythen geworden sind, das rationale Bedürfnis nach Legitimation ersetzen? Kann man sich damit abfinden, den Faktor der *Anerkennung*, aufgrund dessen die Glaubwürdigkeit der Macht durch den Akt des Vertrauen-Schenkens auf dialektische Weise im Gleichgewicht gehalten wird, aus der Definition der Autorität zu streichen? Es ist doch gerade diese Bindung an das Vertrauen, die im Zentrum der hierarchischen Herrschaftsbeziehung letztlich den Unterschied zwischen Autorität und Gewalt ausmacht. Worin setzt man denn letzten Endes sein Vertrauen? In die Autorität als solche, in das Alter der Macht, in die Autorität der Tradition gleichgesetzt mit der Tradition der Autorität? Ich gestehe, daß ich mich nicht entscheiden kann, trotz des zynischen Eingeständnisses von Talleyrand, das Emmanuel Le Roy Ladurie anführt.¹² Oder soll man, wie Claude Lefort und seine Schule, in einer radikalen Lösung und mit all den Schwächen in bezug auf das, was wir Selbst-Autorisierung oder referentielle Autorisierung genannt haben, das Gründungsvakuum als Schicksal der Demokratie annehmen? Auch dagegen wehre ich mich und schließe mich nicht an. Oder

soll man der Idee des Vertrauens selbst mehr Vertrauen schenken und – wie jüngst Rawls – eine komplexe Gründung, eine Vielfalt an religiösen und laizistischen, an rationalen und romantischen Traditionen zulassen, die sich gegenseitig als würdig anerkennen, Mitbegründerin zu sein, und zwar unter dem doppelten Vorzeichen des Prinzips einer „Zustimmung durch Übereinstimmung“ (*overlapping consensus*) sowie einer „Anerkennung vernünftiger Meinungsverschiedenheit“? Im Rahmen dieses doppelten Prinzips könnte die Autorität der biblischen Schriften und die der kirchlichen Institutionen wieder eine Rolle erlangen. Aber nicht dadurch, daß dem verlorenen Paradigma des Christentums wieder Stärke verliehen würde. Vielmehr geht es darum, daß die christlichen Gemeinschaften ohne Komplex in einem offenen Wettbewerb mit anderen, heterogenen Traditionen (Traditionen, die ebenfalls wiederbelebt werden müssen, samt ihrer nicht gehaltenen Versprechen) ihren Teil an der Mitbegründung übernehmen. Schließlich – und nicht zuletzt – müßte ein Platz reserviert werden für den *dissensus* und für das Recht, auf das Angebot an Glaubwürdigkeit von seiten der Autoritäten etwas zu erwidern, anstatt das Vertrauensschenken abzulehnen. Denn schließlich ist dieses Risiko, das wohlbedachte Risiko, einer zumutbaren Abweichung, Raum und Funktion beizumessen, Bestandteil der Vorstellung von Vertrauen – von *Vertrauen-Schenken*.

Aus dem Französischen von Heinke Fabritius und Ludger Hagedorn

Anmerkungen

- 1 Hannah Arendt, Was ist Autorität?, in: Zwischen Vergangenheit und Zukunft, München 1994, S. 159.
- 2 Ebd.
- 3 Gérard Leclerc, Histoire de l'Autorité. L'assignation des énoncés culturels et la généalogie de la croyance, P. U. F., Sociologie d'aujourd'hui, 1986.
- 4 Im Original deutsch (A. d. Ü.).
- 5 Aristoteles, Politik, 1332 b 12 sowie 1328 a 35. Hier zitiert nach der Übersetzung von Eugen Rolfes, Hamburg 1981 (A. d. Ü.).
- 6 Hannah Arendt, a. a. O., S. 186.

- 7 Vgl. Livius, *Ab urbe condita libri*, Buch 43, Kapitel 13. Bei Arendt auf S. 187 zitiert. – In [] stehende lateinische Ausdrücke von Ricœur eingefügt (A. d. Ü.).
- 8 Im Original deutsch (A. d. Ü.).
- 9 Pierre Nora, *Les lieux de mémoire*, Bd. I: *La République*, Paris 1984.
- 10 Guglielmo Ferrero, *Pouvoir, les génies invisibles de la Cité*, 1988.
- 11 *Sur l'histoire de l'Etat moderne: de l'Ancien Régime à la démocratie. Libres réflexions inspirées de la pensée de Guglielmo Ferrero*, in: *Commentaire* 75, Herbst 1996, S. 619–629.
- 12 „Eine legitime Regierung (...) ist immer diejenige, deren Existenz, Form und Art des Agierens durch eine lange Folge von Jahren und – so würde ich gerne sagen – durch eine jahrhundertelange Vorschrift gefestigt und gerechtfertigt sind (...). Die Legitimität souveräner Regierungsgewalt resultiert aus einem alten Besitzstand“ (a. a. O., S. 620).