
Caroline Sauter

Engel

Figuren der Sprache

Engel sprechen. Sie sind, in allen ihren Erscheinungsformen und in beinahe allen Religionen, stets An- und Verkündiger, Vermittler und Boten. Somit besteht ein tiefer Zusammenhang zwischen Engelfiguren und den Problemen der Vermittlung und der Übertragung, der Relationalität und der Medialität, die die Sprache ausmachen. Deshalb möchte ich im Folgenden verschiedene Engelfiguren als Figuren der Sprache betrachten. Dafür werde ich in drei Schritten vorgehen und anhand verschiedener theoretischer und literarischer Texte untersuchen, wie die Engelfiguren in ihnen jeweils spezifische Probleme der Sprache verkörpern. Zunächst soll (1) unter Rückgriff auf Michel de Certeaus Essay *Le parler angélique* (1985) anhand einer Verkündigungsszene aus dem neutestamentlichen Evangelium nach Matthäus deutlich gemacht werden, dass sich die Rede des Engels als *Figuration* des Sprechaktes selbst lesen lässt. Sodann werde ich (2) die Tradition des *angelus interpres*, des Deute-Engels, anhand des biblischen Prophetenbuches Sacharja und in der apokryphen Metatron-Sage im sog. *Hebräischen Henochbuch* umreißen. Abschließend soll (3) ausgehend von Michel Serres' philosophisch-literarischem Werk *La légende des anges* (1993) dargestellt werden, dass die Engelrede auch im Wortsinn als Sprach-Figur verstanden werden kann, nämlich als die rhetorische Figur der Prosopopöie, und dass sie als solche zutiefst literarisch ist.

1. Engelszungen. – Im Französischen klingen *langue* – die Sprache, die Zunge – und *l'ange* – der Engel – beinahe zum Verwechseln ähnlich. Und so ist es nicht verwunderlich, dass eine Theorie der unbedingten Sprachlichkeit des Engels und eine Theorie seiner Rede – des *parler angélique*, des engelhaften Sprechens – sehr prägnant auf Französisch formuliert worden ist. Der jesuitische Kulturhistoriker und Philosoph Michel de Certeau hat 1985 in *Le parler angélique* – einem Vortragstext, dessen Untertitel programmatisch *Figures pour une poétique de la langue* lautet – den engen Zusammenhang zwischen der Figur des Engels und den Problemen der Sprachlichkeit deutlich herausgestellt. Er gibt zunächst eine Definition der Engelsrede, welche schlichtweg besagt, dass der Engel *sagt*: »L'ange dit qu'il y a du ›dire‹. [...] Est donc ›angélique‹ ce qui, d'un discours, d'un corps ou d'un paysage, est parlant [...]« *»Der Engel sagt, dass es ein ›Sagen‹ gibt. [...] ›Engelhaft‹ ist also dasjenige, was in einer Rede, einem Körper oder einer Landschaft*

spricht [...]! Der Engel wäre demnach die Figur der reinen Vermittlung, und das macht ihn, de Certeau zufolge, zu einer Figur der Rede überhaupt. Wenn er spricht, sagt er, was auch immer er sagt, vor allem, *dass* er sagt. Der Inhalt seines Sprechens ist folglich unbedeutend. Die Mitteilung, die Aussage oder die Information, die er vermittelt, tritt hinter der Tatsache seiner Rede zurück. Der Engel ist deshalb eine Figuration des Sprechaktes selbst. De Certeau schreibt weiter: »Le message, c'est l'énonciation même« [»die Botschaft ist der Sprechakt selbst.«² *Dass* der Engel spricht, ist die wahre Botschaft, die er verkündet – nicht das, *was* er sagt. Dies wiederum bedeutet im Umkehrschluss, dass für die Sprachtheorie de Certeaus nicht die Übermittlung des ›Inhalts‹ der Rede, sondern vielmehr die Form der Rede selbst entscheidend ist. Diese besteht laut de Certeau im konkreten Sprechen der Sprache (»énonciation«), d.h. in der Vermittlung. Rede beruht also auf Vermittlung – und seine vermittelnde Funktion ist es folglich, die den Engel als Figur der Sprache auszeichnet.

Jedoch zeigt sich in seiner Rede ein tiefgreifendes Problem, wenn wir nun in einem zweiten Schritt nicht nur die Tatsache betrachten, *dass* der Engel sagt, sondern auch das ansehen, *was* er sagt. Doch kann ein Engel überhaupt von sich aus etwas sagen? Kann er zum Beispiel ›Ich‹ sagen? In seiner Rede kann, wie de Certeau zeigt, kein Engel von sich sprechen, wenn er nichts ist als reine Vermittlung. In der Tat kann er von sich selbst aus nichts (außer das Sagen) sagen. Er muss sich völlig durchsichtig machen, damit sein Sprechen – das in erster Linie in der Vermittlung selbst besteht – gelingt, sofern er einen Inhalt transportiert. Wenn daher seine eigene Funktion nur darin besteht, den Sprechakt selbst zu sagen, dann muss das, was er sagt, notwendig fremde Rede, d.h. die Rede eines Anderen sein. Mit der meist wörtlichen Übermittlung seiner Botschaft eines Anderen, löscht der Engelbote sich selbst als Figur aus; in de Certeaus Worten: »il s'efface avec la parole qu'il transmet.«³ Denn er selbst wäre nichts als das Sprechen – sobald er aber etwas sagt, was über das Sprechen hinausgeht, d.h. sobald er den Inhalt einer Rede transportiert, ist der Engel als Figur der Vermittlung durchsichtig geworden.

Die Funktion des Engels in der Sprache besteht darin, für einen Anderen zu stehen, und die Funktion seiner Rede ist es, von sich und seiner Vermittlerrolle weg und auf einen sprechenden Anderen zu verweisen. Aus der Natur dieses Anderen, der im Falle der Engel meist Gott ist, ergibt sich aber ein weiteres Problem der Rede des Engels: der Referent seiner Rede ist unaussprechlich. Harold Bloom hat noch einmal deutlich gemacht, dass Engel von Gott losgelöst völlig bedeutungslos wären, denn Botschafter sind nutzlos, wenn niemand sie sendet.⁴ Auch de Certeau schreibt: »le Je qu'il parle n'est pas le sien, mais celui de Dieu« [»das ›Ich‹, welches er spricht, ist nicht das seinige, sondern Gottes ›Ich‹.«⁵ Ob nun ein Engel mit diesem ›Ich‹, welches Gott bezeichnen soll, jemanden meint oder bezeichnen kann, der überhaupt zu bezeichnen wäre, kann berechtigterweise bezweifelt werden. Das heißt, der Engel stünde mit seiner

Rede vom ›Ich‹ ein für ein ›Ich‹, das transzendent und demnach nicht direkt zu bezeichnen wäre.

Es ist grundsätzlich problematisch, über Transzendenz zu sprechen: Jedes Sprechen über Unaussprechliches führt sogleich in eine Aporie. Dies hat Michael Sells gezeigt: In dem Moment, in dem gesetzt wird: »x ist unaussprechlich« kann, sofern es sich hierbei um eine wahre Aussage handelt, x nicht mit dem Namen »x« benannt und demnach nicht ausgesprochen werden. Wenn allerdings daran die Aussage »es kann also nicht x genannt werden« anschließt, ist dieses »es« selbst äußerst problematisch, denn als Pro-Nomen steht es für einen Namen und eben dieser soll, sofern x unaussprechlich ist, ebenfalls unaussprechlich sein.⁶ Eine Sprache, die über Unaussprechliches spricht, ist deshalb eine prekäre Sprache des Ent-Sagens (*apo-phasis*).⁷ Der Rede des Engels nun entspricht, wenn er ›Ich‹ sagt, nichts, was aussprechlich wäre. Das ›Ich‹ des Engels selbst wäre folglich nichts als apophatisches *Pro-Nomen*: Für-Name, Name für jemanden oder für etwas, ohne jedoch dieser Name sein zu können. So schreibt auch de Certeau, das ›Ich‹ des Engels sei »kein gegebener Name, oder vielmehr wäre er lediglich das Wort, das dem Unnennbaren als Emblem dient« [»pas de nom donné, ou bien ce sera seulement le mot qui sert d'emblème à l'innomable«].⁸ Wenn der Engel also ›Ich‹ sagt, dann steht sein ›Ich‹ für das unaussprechliche ›Ich‹ eines Anderen. Somit ist es strukturell defizitär: Der Engel sagt, wenn er ›Ich‹ sagt, was er *nicht* ist, denn sein ›Ich‹ bezeichnet nicht *sein* Ich. De Certeau schreibt: »Il l'angel est *le dire*: de ce qu'il n'est pas« [»Der Engel ist *das* ›Sagen‹ dessen, was er nicht ist«].⁹ Damit hat die Rede des Engels eine allegorische Struktur. Walter Benjamin (den de Certeau oft explizit, und ebenso häufig implizit, zitiert) definiert die Allegorie, am Beispiel des »schlechthin Böseln«, wie folgt: es »bedeutet etwas anderes als es ist. Und zwar bedeutet es genau *das Nichtsein dessen, was es vorstellt*.«¹⁰ Wie die Engelrede bei de Certeau verweist die Allegorie bei Benjamin darauf, dass sie sich an die Stelle dessen, was sie vorstellt, gesetzt hat und somit dessen Platz einnimmt. Folglich gerät in der Sprache der Engel jedes stabile Konzept von Bedeutung (z.B. die Bedeutung von ›Ich‹) ins Wanken.

Folgendes Textbeispiel eines sprechenden Engels illustriert, was wir mit de Certeau über die Problematik der Engelrede herausgearbeitet haben: die neutestamentliche Szene der Verkündigung am leeren Grab des auferstandenen Christus im Evangelium nach Matthäus. In der Übersetzung Martin Luthers lautet die Verkündigungsszene wie folgt:

Denn der Engel des HERRN kam vom Himmel herab, trat hinzu und wälzte den Stein von der Tür und setzte sich darauf. Und seine Gestalt war wie der Blitz und sein Kleid weiß wie Schnee. Die Hüter aber erschrakten vor Furcht und wurden, als wären sie tot. Aber der Engel antwortete und sprach zu den Weibern: »Fürchtet euch nicht! Ich weiß, daß ihr Jesus, den Gekreuzigten, sucht. Er ist nicht hier; er ist auferstanden,

wie er gesagt hat. Kommt her und seht die Stätte, da der HERR gelegen hat. [...] Und siehe, er wird vor euch hingehen nach Galiläa; dort werdet ihr ihn sehen. Siehe, ich habe es euch gesagt.« (Mt. 28,2-7)

An dieser Szenerie fallen in erster Linie verweisende Redestrukturen und uneigentliches Sprechen auf: Vergleiche, Metaphern und Allegorien. Diese beziehen sich zum einen auf die Beschreibung des Engels und des von ihm ausgelösten Ereignisses: Die »Gestalt« des Engels, so heißt es, »war *wie* der Blitz«, sein Gewand »weiß *wie* Schnee«. Der Blitz, der Schnee und der Tod sind Sprach-Bilder; sie stehen für dasjenige an der Engelgestalt, welches unausgesprochen bleiben muss, weil es das (unaussprechliche) Göttliche verkörpert: seine (göttliche) Strahlkraft, seine (göttliche) Mächtigkeit, die sich in seinem Strahlen und in seiner Reinheit manifestiert. Der Engel scheint in den Attributen der Gottheit, an deren Stelle er hier tritt, nicht beschreibbar, sondern die göttliche Glorie (*shekhina*) und die göttliche Reinheit, für die er steht, sind wiederum nur abbildbar durch Vergleiche mit Bekanntem: Blitz und Schnee, die nicht den Engel beschreiben, sondern wiederum lediglich verweisend für ihn stehen. Auch seine Wirkung auf die Grabwächter ist derart überwältigend, dass die Sprache auf das Unbekannte schlechthin ausweichen muss, um ein Bild zu finden: den Tod. Die Wächter fallen vor Furcht leblos zu Boden, »*als wären* sie tot«.

Zum anderen bezieht sich die Struktur uneigentlichen Sprechens nicht nur auf die Rede über den Engel, sondern sie kennzeichnet auch die Rede des Engels selbst: Der Engel spricht entweder Vor-Worte, die ein Geschehen in die Zukunft projizieren, oder Nach-Worte, die sich auf ein bereits Gesagtes beziehen. Der Engel verweist dazu zugleich zurück auf die vergangene Rede des abwesenden Gekreuzigten (»wie er *gesagt hat*«) und voraus auf eine noch zu kommende Zukunft, in der der Abwesende anwesend sein wird (»Und siehe, er *wird* vor euch hingehen nach Galiläa; da *werdet* ihr ihn sehen.«). Die Rede des Engels bezieht sich kurzum auf etwas, was nicht »da« ist, d.h. sie bezieht sich explizit auf das Fehlen eines Referenzobjektes. Dies sagt der Engel in der Verkündigungsszene sogar wortwörtlich: »er ist *nicht hier*«. Das Einzige, worauf das Sprechen des Engels also referiert, ist konsequenterweise, der Logik der uneigentlichen Rede folgend, eine Leerstelle: die Stelle, an der der Leichnam *nicht* liegt; die Lücke, die Vakanz, das Fehlen eines physischen Objektes (»seht die Stätte, da der HERR gelegen hat«), nämlich des Körpers dessen, der »nicht hier« ist, der (in der Vergangenheit) gesprochen hat und der (in der Zukunft) zu sehen sein wird.

Der Inhalt der Engelsbotschaft ist darüber hinaus mehr oder weniger unbedeutend, denn er ist bereits bekannt und sogar als bekannt vorausgesetzt: »*ich weiß*, daß ihr Jesus [...] sucht«, setzt der Engel ein; und er führt aus: »er ist auferstanden, *wie er gesagt hat*«. Auch de Certeau stellt fest: »Son contenu n'est pas l'essentiel du message angélique« | ihr Inhalt ist nicht das Wesentliche der Botschaft des

Engels«. ¹¹ Häufig zitieren Engel, meist eine Heilige Schrift oder eine Glaubenswahrheit, oder sie geben die bereits bekannte Rede einer Gottheit abermals wieder. So auch in unserem Fall der Verkündigung am leeren Grab: Jesus hat in den vorhergehenden Kapiteln des Matthäusevangeliums bereits mehrfach von seiner kommenden Auferstehung gesprochen und sie angekündigt ¹² – die Auferstehung, welche der Engel hier lediglich konstatiert (»er ist auferstanden ...«), ist demnach keine faktisch neue Information. Der Engel rückt jedoch den eigenen Sprechakt sowie den Sprechakt des Anderen wieder und wieder in den Vordergrund, sodass das Sagen selbst zum Leitmotiv seiner Rede wird und diese wortwörtlich einrahmt (»wie er gesagt hat [...] Siehe, ich habe es Euch gesagt«). Das Entscheidende an der Rede des Engels ist also nicht das, *was* der Engel sagt, sondern die Tatsache, *dass* er sagt. Der Sprechakt selbst ist das, was die Engelsrede ausmacht.

2. ›Angelus interpres‹. – Die Rede des Engels ist, wie wir gesehen haben, nichts als reine Vermittlung. Sie besitzt jedoch darüber hinaus in vielen Traditionen und Erzählungen zwei spezifische vermittelnde Funktionen: der Engel ist häufig zuständig für die Deutung und für die Übersetzung. Neben den kanonischen Darstellungen des Engels des Herrn (*mal'ak adonaj*, *angelos kyriou*) in den Schriften der Hebräischen Bibel sowie des Neuen Testaments – also desjenigen Engels, der sich selbst durchsichtig macht, um auf die Rede eines Anderen zu verweisen, den wir im ersten Abschnitt behandelt haben – wimmelt es sowohl in der Bibel als auch in der talmudischen und rabbinischen Literatur und nicht zuletzt in der jüdischen und christlichen Mystik auch von explizit deutenden und übersetzenden Engeln. Etwa in den Visionen des Sehers Johannes auf Patmos in der neutestamentlichen *Apokalypse* (Offenbarung) treten Engel als Vermittler, Interpreten, Dolmetscher und Übersetzer der visionären Bilder in menschliche Sprache auf. ¹³ Hier bezeichnet sich der *angelus interpres* explizit selbst als »einlenl Mitknecht mit dir [Johannes] und deinen Brüdern, den Propheten, und derer, die da halten die Worte dieses Buches« (Offb. 22,9). Die vom Deute-Engel hergestellte Nähe zwischen sich und den Propheten stellt die Aufgabe der Vermittlung sowie der Deutung von Zeichen und Träumen in den Vordergrund seiner Mission. Auch schon in der Hebräischen Bibel werden Engel expressis verbis mit dem Deuter und dem Übersetzer identifiziert. So etwa im Buch *Hiob*: »Kommt dann zu ihm ein Engel (*mal'ak*), ein Mittler (*melijz*), einer aus tausend, kundzutun dem Menschen, was für ihn recht ist [...]« (Hiob 33,23). Das hebräische *melijz* bedeutet neben »Mittler« (wie Luther übersetzt) unter anderem auch »Dolmetscher« oder eben »Übersetzer«. ¹⁴ Hier ist also der Engel als Vermittler gedacht, der dem Menschen eine Rede Gottes übersetzt und somit die »höchstmögliche Differenz«, nämlich die zwischen Gott und dem Menschen, mit Hilfe seiner Rede überbrückt. ¹⁵

In der christlich-jüdischen Tradition macht die ›Engelkategorie‹ des Deute- oder Dolmetscher-Engels, *angelus interpres*, die Problemlage des Übersetzens, Dolmet-

schens, Mitteln und Deutens besonders deutlich. Besonders in den – enigmatischen und äußerst deutungsbedürftigen – Prophetenbüchern der Hebräischen Bibel treten bisweilen Deute-Engel auf; so etwa im Buch des Propheten Sacharja, welches eine nähere Betrachtung lohnt.

Die Kommunikationsstruktur ist in diesem biblischen Buch in der Tat außerordentlich komplex und verläuft auf zahlreichen Ebenen: Zunächst heißt es, »es geschah das Wort des HERRN zu Sacharja« (Sach 1,7). Unter dieser Voraussetzung jedoch folgt zunächst erstaunlicherweise keine Rede, d.h. kein »Wort des Herrn«, sondern stattdessen ein Bild: das erste von acht Visionen oder »Nachtgesichtern« (Sach 1,8). Die »Nachtgesichter« werden jeweils durch einen Engel begleitet, der hier als Vermittler und Deuter fungiert. An ihn richtet Sacharja folgerichtig die Fragen, die die (in der Tat sehr rätselhaften) Visionen bei ihm aufwerfen: »Ich [Sacharja] sprach: Mein Herr, wer sind diese?« (Sach 1,9). Auf Sacharjas Frage antwortet jedoch merkwürdigerweise nicht der Engel, sondern vielmehr die in Sacharjas Vision auftretenden Personen oder Traumfiguren. Ihre Antwort auf dessen Frage richten sie allerdings wiederum nicht an Sacharja, sondern an den ihn begleitenden Engel (»sie aber antworteten dem Engel des HERRN [...] und sprachen [...]«; Sach 1,11), der in Reaktion auf ihre Antwort auf Sacharjas Frage schließlich das Wort an Gott richtet, während Sacharja zum stillen Beobachter des verschlungenen Weges wird, den seine Frage nimmt: »Da hob der Engel des HERRN an und sprach: HERR Zebaoth, [...]!« (Sach 1,12). Der »HERR«, heißt es, »antwortete dem Engel, der mit mir [Sacharja] redete, freundliche und tröstende Worte« (Sach 1,13), und der *angelus interpretes* übersetzt diese wiederum an Sacharja. Doch übersetzt er sie in eine Aufforderung zur Wiedergabe der Rede Gottes, die freilich nicht an Sacharja, sondern an den Engel als Mittlerinstanz gerichtet gewesen war – und so erfahren wir nun womöglich auch den Wortlaut der Rede, von der wir zuvor nur wissen, dass sie »freundlich und tröstend« gewesen sei: »Und der Engel, der mit mir redete, sprach zu mir: Predige und sprich: So spricht der HERR Zebaoth: Ich eifere für Jerusalem [...]« (Sach 1,14).

An dieser Stelle handelt es sich um eine vielfach vermittelte und mit zahlreichen Interferenzen übertragene Botschaft, deren Angelpunkt der Engel ist. Ihr wörtlicher »freundlicher und tröstender« Inhalt wird während der vielen Akte der Vermittlung dabei hinter der – hier auch leitmotivisch über die verschiedenen Verben des Sagens, Redens und Sprechens hervorgehobenen – reinen Tatsache des Redens merkwürdig zurückgenommen. Was der Engel, der die Rede Gottes an Sacharja in eine Aufforderung zur Predigt übersetzt, tatsächlich sagt, wird immer und immer wieder ausgespart, um einen neuen Akt der Vermittlung, Deutung oder Übersetzung »zwischenzuschalten«. Mit anderen Worten: Der Text verschiebt das, *was* der Engel im Namen Gottes sagt, immer weiter nach hinten, um immer wieder deutlich zu machen, *dass* er sagt und zum Sprechen fordert (»Und der

Engel, der mit mir *redete, sprach* zu mir: *Predige* und *sprich*: So *spricht* der HERR Zebaoth: Ich [d.i. der Herr] eifere für Jerusalem [...]«; Sach 1,14).

Exemplarisch zeigt sich also bei Sacharja, dass der Akt der Übermittlung, Übertragung, Deutung oder Interpretation durch einen *angelus interpres* ein komplexes Relationsgeflecht ist, das auf vielen Teilübertragungen unterschiedlicher Instanzen beruht. Dies geht auf das Problem der notwendigen Vermitteltheit seiner Rede zurück. Was dem Volk durch Sacharja schließlich als das Wort Gottes mitgeteilt werden wird, ist also zuvor vielfach übersetzt, gedeutet, übermittelt und erklärt worden. Das von der Formel »so spricht der HERR« sanktionierte Prophetenwort an das Volk ist also letztlich das Ergebnis eines komplexen hermeneutischen Prozesses, den die Figur des Engels als *angelus interpres* darstellt oder sogar verkörpert. Entscheidend dabei ist jedoch, dass nicht er selbst als Figur deutet, interpretiert und übersetzt, sondern dass er diese Akte der Deutung, Übersetzung usw. durchführt, indem er wiederum jeweils mit der Stimme eines anderen – hier etwa Gottes, Sacharjas und der Traumfiguren – spricht. Es zeigt sich also: auch in der Funktion als Dolmetscher, Übersetzer und Interpret ist der *angelus interpres* nichts anderes als die reine Medialität. Seine Rede ist das Medium der Deutung und der Übersetzung.

Etwas anders stellt sich die Funktion des *angelus interpres* in der Metatron-Sage im apokryphen Hebräischen Henochbuch¹⁶ (auch *3 Henoch* abgekürzt) dar, das wahrscheinlich in der nachtalmudischen Ära, also im frühen Mittelalter, entstanden ist.¹⁷ Hier wird der in einer surrealistisch anmutenden Vision in den Himmel entrückte Rabbi Jischma'el von einem Deute-Engel namens Metatron in Empfang genommen (*3 Hen.* 1,9) und durch die verschiedenen Himmelsbereiche geleitet. Dort wird der Rabbi, in Gesprächen mit dem Engel, in die Geheimnisse der Schöpfung, des Kosmos, der Buchstaben und vor allem des Gottesnamens und nicht zuletzt auch in die Tiefen der Angelologie eingeführt. Jedes Kapitel beginnt dabei mit der expliziten Konstatierung der Vermitteltheit der soeben gehörten bzw. gelesenen Rede – leitmotivisch wiederholt sich jeweils am Kapitelbeginn die Satzfolge »Rabbi Jischma'el sagte: Metatron sagte zu mir [...]« –, welche sich meist erst auf einer vierten Vermittlungsebene auf die direkte Rede Gottes bezieht. Allerdings antwortet dieser Engel, anders als bei Sacharja, direkt auf die Fragen des Rabbis und tritt mit geradezu megalomanischer Präsenz als von sich selbst sprechende Figur in Erscheinung.¹⁸ Dies liegt an der Beschaffenheit dieses besonderen Deute-Engels, denn der *angelus interpres* Metatron entpuppt sich sehr bald als der entrückte – oder vielmehr: als der in den Himmel *übersetzte*¹⁹ – Henoch aus der Zeit der Sintflut. Über diesen heißt es in der Genesis: »Und Henoch wandelte mit Gott. Und nachdem er Metuschelach gezeugt hatte, lebte er 300 Jahre und zeugte Söhne und Töchter, dass sein ganzes Alter ward 365 Jahre. Und weil er mit Gott wandelte, nahm ihn Gott hinweg und er ward nicht mehr gesehen.« (Gen 5,22–24)

Henoch ist also, laut der biblischen Erzählung, niemals gestorben. Sein Über-Leben umgeht also die Zäsur des Todes. Es ist ein Über-Leben durchaus im Sinne

von Derridas *sur-vie*: Jacques Derrida spricht vom Über-Leben (*sur-vie*) als von einer »Spur, von der das Leben und der Tod nur Spuren und Spuren von Spuren wären«; er kennzeichnet es ferner als »ein Überleben, dessen Möglichkeit von vornherein die Identität mit sich [...] in Unordnung bringt«. ²⁰ Metatron wäre in diesem Sinn als eine Spur Henochs zu verstehen, aber ob Henoch/Metatron in diesem Über-Leben noch mit sich identisch ist und folglich ohne Weiteres von sich als »Ich« sprechen kann, muss fraglich bleiben. Der ontologische Status des Henoch/Metatron changiert demzufolge in seiner einzigartigen Ungestorbenheit zwischen den Sterblichen (Menschen) und dem unsterblichen Ewigen (Gott). Vielmehr: Er ist in seinem Über-Leben *zugleich* Gott und Engel und Mensch: wiederholt wird er im Hebräischen Henochbuch als der »kleine JHWH« bezeichnet (vgl. *3 Hen*, 15) und sogar von einem gelehrten Rabbi mit JHWH selbst verwechselt (*3 Hen*, 20). ²¹ Dies unterscheidet ihn ontologisch von allen anderen, von Gott als Engel geschaffenen, Engeln. Mit anderen Worten: als Ungestorbener verkörpert Henoch/Metatron die Grenze zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen: er selber *ist* diese Demarkationslinie.

Daraus ergeben sich Konsequenzen für seine Rede, denn anders als andere Deute-Engel, denen wir etwa bei Sacharja oder im Neuen Testament begegnet sind, gehört Henoch/Metatron weder dem Bereich der Engel noch dem Bereich der Menschen noch auch dem Bereich Gottes eindeutig zu. Er selbst ist, anders ausgedrückt, eben dasjenige Dazwischen, welches andere, von Gott geschaffene, Engel (etwa der *angelus interpres* bei Sacharja) mit ihrer Rede darstellen. Das bedeutet, Henoch/Metatron *selbst* ist das Mittel, das Medium, zwischen Gott und Mensch. Seine *Rede* muss folglich kein Medium mehr sein. Er ist selbst in seiner Körperlichkeit auf Grund seines Über-Lebens die Verkörperung der Grenze zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen. Dies wiederum bedeutet, dass Henoch/Metatron, im Unterscheid zu anderen Engeln, mit seiner eigenen Stimme sprechen kann. Er gibt niemandes Worte wieder und macht sich nicht zum Sprachrohr, denn seine physische Stimme selbst ist die Stimme der Grenze.

Allerdings hören wir diese Stimme nicht. Stattdessen lesen wir sie. Die Unmittelbarkeit der Grenzfigur vermittelt sich uns mittelbar, in geschriebenen Buchstaben. Interessanterweise thematisiert das Hebräische Henochbuch die Geschriebenheit des Engels, seiner Deutungen und seiner Offenbarungen, selbst: Der *angelus interpres* Henoch/Metatron weiht Rabbi Jischma'el in die Geheimnisse der Schöpfung (*3 Hen*, 41) sowie der vergangenen und zukünftigen Geschichte ein (*3 Hen*, 45). Dass Henoch/Metatron sowohl in die Vergangenheit zurück- als auch in die Zukunft vorgreifen kann, macht sein liminales Dasein geradezu anschaulich; zugleich weist es auf einen intrikaten Aspekt der Zeitlichkeit des Über-Lebens hin, auf den auch Derrida aufmerksam macht: in einer Figur, die das Über-Leben verkörpert – hier Henoch/Metatron, bei Derrida (und übrigens auch Benjamin) der Geist oder das Gespenst –, gerät die Linearität der Zeit, wie Derrida Shakespeares

Hamlet (in der deutschen Übersetzung nach Schlegel/Tieck) wiederholt zitiert, »aus den Fugen«. ²²

Die Geheimnisse sowohl der Urzeit als auch der messianischen Zukunft nun sind im Hebräischen Henochbuch jeweils untrennbar mit der Schrift und mit den Buchstaben des hebräischen Alphabets verwoben – *verwoben* sogar in einem wortwörtlichen Sinn, denn die vergangenen und zukünftigen Ereignisse sind im Henochbuch auf dem »Vorhang des Maqom [der göttlichen Majestät! ...] eingegraben« (3 Hen, 45, 1). Sie sind, aus dem Lateinischen ins Deutsche übersetzt gesagt, ganz literal ein Text: Gewebe, *textum*, Textur. Die Buchstaben der in den Vorhang vor dem Höchsten eingewebten Schrift sind zugleich auch der Stoff, aus dem sogar der Vorhang, der diese verzeichnet, gemacht ist: sie sind ein Text, der sich selber schreibt. Mit anderen Worten: Alles, was im Henochbuch in Erscheinung tritt – »Himmel und Erde, Meere und Flüsse, Berge und Hügel, Bäume und Kräuter, Planeten und Sternbilder« (3 Hen, 41,1), »der Thron der Herrlichkeit und die Räder der Merkaba« (3 Hen, 41,3) – ist nichts als Text: es sind »Buchstaben, durch die« alle Erscheinungen »geschaffen sind« (3 Hen, 41,1). Der *angelus interpres* Henoch/Metatron, der in seinem prekären ontologischen Status die Grenze zwischen Gott und Mensch verkörpert, offenbart demnach nicht nur die tiefsten Geheimnisse, sondern zugleich auch, dass er und alle diese Geheimnisse und Visionen, nichts sind als Text, d.h. nichts als Schrift und Literatur, indem er wieder und wieder auf die Geschriebenheit alles dessen verweist, was die Welt, in der er lebt, ausmacht: »er zeigte mir [Rabbi Jischma'ell all jene Buchstaben« (3 Hen, 41,4). Er inszeniert sich selbst in seiner Literarizität und Textualität.

3. *Pre-Positionen und Post-boten*. – Engel treten, wenn sie sprechen, in den meisten Fällen als Vermittler, als Interpreten und als Übersetzer auf. Ihre Rede begründet also die Verhältnisse zweier Relata zueinander. Demnach zeigen sich in der Figur des Engels Probleme der Verhältnishaftigkeit, der Relationalität. Mit Verhältnissen im weitesten Sinn, und mit Verhältnissen der Übertragung im Besonderen, beschäftigt sich das Werk des französischen Philosophen Michel Serres. In seiner *Légende des anges* (1993) wird der Engel darum zur zentralen Figur einer Theorie, die am richtigsten wohl als Relationsphilosophie, als Philosophie des Verhältnisses oder vielmehr der Verhältnishaftigkeit, beschrieben werden könnte. Dies zeigt sich bereits in der gewählten Form der Darstellung: *La légende des anges* ist ein philosophisches Werk in erzählerischer Dialogform. Hier greift Serres natürlich auf die Sokratesreden der platonischen Tradition zurück, in denen Philosophie aus Rede und Gegenrede entwickelt wird, zugleich aber bedient er sich mit dem Dialog der paradigmatischen Form beziehungsstiftender und -konsolidierender Kommunikation: Martin Buber hat in *Ich und Du* aus dem Diktum »Im Anfang ist die Beziehung« heraus bekanntlich eine Theorie der universalen Dialogizität entwickelt. ²³

Der Dialog in *La légende des anges* entwickelt sich zwischen Pia (wörtlich über-

setzt: »die Fromme«, einer Flughafenärztin, und ihrem Geliebten Pantope (wörtlich übersetzt: »der Allort«), einem Inspektor der Air France, dessen Beruf darin besteht, im Auftrag der Fluggesellschaft durch die ganze Welt zu reisen. Die beiden treffen am Flughafen Paris Charles de Gaulle nach einer langen Asienreise Pantopes wieder zusammen und entwickeln an diesem paradigmatischen Durchgangsort in einem ununterbrochenen Gespräch ihre Theorie der umfassenden Beziehungshaftigkeit. Pia sieht überall Engel und erklärt sämtliche Beziehungen und Beziehungsgeflechte – sei es Liebe, Kommunikation, Sprache, Gesellschaft oder Wissenschaft – mit ihrer Hilfe; Pantope hingegen muss von diesem Modell erst überzeugt werden. Pias sechsjährige Nichte Angélique hilft ihrer Tante bei der Überzeugungsarbeit, denn sie glaubt an Pias Engel. Am Schluss steht ein abschließender Dialog namens »La légende«, in dem nicht mehr die bisherigen Protagonisten, sondern *l'auteur* (der Autor) und *le lecteur* (der Leser) die Frage nach dem Schlüssel zur Lektüre des soeben gelesenen Buches erörtern und somit in der Tat die, natürlich fiktionale, »Bildlegende« zu den hier entworfenen (Sprach-)Bildern liefern. Denn den reinen Text ergänzen (teils von Michel Serres selbst angefertigte) Fotografien, Collagen, Gemälde und Schaubilder, die mit dem Text ebenfalls in einen Dialog treten.

Im Nachwort zu dieser *Légende*, »la légende«, schreibt jemand, der sich *l'auteur* nennt (der aber eigentlich nichts anderes als ein Deute-Engel ist, der den Leser durch Serres enigmatische Engellegende führt), Folgendes: »Chaque Ange porte une ou plusieurs relations: or il en existe des myriades et nous en inventons, tous les jours plusieurs milliards: nous manquons d'une philosophie de telles relations. Jeder Engel ist Träger einer oder mehrerer Relationen; nun gibt es aber Myriaden von Relationen, und jeden Tag erfinden wir Milliarden neue; was uns fehlt, ist eine Philosophie dieser Relationen, eine Verhältnisphilosophie.«²⁴

Eine Philosophie dieser Verhältnisse oder eine Philosophie der Verhältnishaftigkeit überhaupt wäre, wie ich nun abschließend zeigen möchte, nicht zuletzt ein Problem der Literatur. Denn die Engelrede muss, wenn sie eine Figur der Theorie der Sprache ist, etwas darüber zu sagen haben, was die Sprache und die Rede überhaupt sind und wie sie organisiert sind. Die Verhältnisfähigkeit und Verhältnishaftigkeit der Engel bringt Serres deshalb in einen direkten Zusammenhang mit einigen Überlegungen zur Struktur der Sprache. Dabei bedient er sich eines Wortspiels im Französischen – er spielt die Ähnlichkeit zweier Begriffe, einen geradezu amtlichen und einen grammatikalischen Begriff gegeneinander aus: *préposé* (Briefträger, Postbote, Gehilfe) und *préposition* (Präposition). Präpositionen, so Serres (via Angélique), sind die Engel der Sprache – die »kleinen Wörter«, die zwischen dem behäbigen »großen Wörtern« herumflitzen und auf denen also alles beruht, weil sie die »großen« Wörter, Nomina und Verben, zu verknüpfen und zu verändern imstande sind. Diese Worte legt Serres der kleinen Angélique in den Mund: »Je vois les grands mots comme le Bon Dieu, le Pape et les Saints, lents, guindés, empesés, empotés comme dans le défilé du couronnement de la reine

d'Angleterre, avec son carrosse en forme de citrouille, mais pendant ce temps, sautent et chahutent les tous petits mots volants, qui changent Cendrillon en princesse. Dis, Pia, voilà les Anges de mon nom ! Für mich sind die großen Worte wie ›der liebe Gott‹ oder ›der Papst‹ oder ›die Heiligen‹ ganz langsam, bedächtig, gewichtig und schwerfällig wie im Krönungszug der englischen Königin mit ihrer Kutsche, die aussieht wie ein Kürbis, aber dazwischen tummeln sich ausgelassen die ganz kleinen fliegenden Wörtchen, die Aschenputtel in eine Prinzessin verwandeln. Das sind doch die Engel, von denen mein Name kommt, Pia. |²⁵

Pia erwidert: »Les noms et les verbes président ou règnent, entourés de leurs ministres, sur leur trône ou leur fauteuil, alors que les prépositions, légères, courent comme des facteurs, par les rues, pour distribuer les lettres, veillent aux portes, comme des douaniers, ou voyagent comme des commis: préposés. | Die Substantive und die Verben präsidieren oder regieren, umgeben von ihren Ministern, auf ihrem Thron oder in ihrem Sessel, während die Präpositionen leichtfüßig wie Postboten durch die Straßen laufen und die Lettern – Briefe, Buchstaben – austragen, oder wie Zöllner an den Toren wachen oder wie Handelsvertreter durch die Lande reisen: eben wie *préposés*, Vor-Boten. |²⁶

Was *préposés* und *prépositions* miteinander verbindet, ist Folgendes: Beide – der Postbote wie die Präposition – sind unscheinbar, leicht zu übersehen; sie sagen nichts oder beinahe nichts, aber verändern alles, weil sie als Boten der Relationen agieren und die Verhältnisse dadurch zuallererst konstituieren und sodann konsolidieren. Entscheidend ist sowohl an den *préposés* als auch an den *prépositions* das Prä-fix *pré-* (deswegen möchte ich in meiner Übersetzung von Michel Serres das Wort *préposé* auch nicht widersprüchlich mit *Post-*, übersetzt *Nach-Bote*, sondern richtiger eher mit *Vor-Bote* übersetzen). Die Prä-Positionen gehen als Vor-Setzung einer jeglichen Position, also einer jeden Setzung, voraus. Das heißt, sie müssen auch der Sprache selbst vorausgestellt und vorangesetzt sein, sofern die Sprache eine setzende ist. Deshalb bezeichnet Serres, hier mit den Worten von Pias Bruder Jacques, die Engel, d.h. die Präpositionen der Sprache, als »*préposés à la Parole*«,²⁷ d.h. wörtlich: als Vor-Boten der Sprache, Vor-Boten des Wortes, *pro-logoi*.

Die sechsjährige Angélique formuliert daraus ein Theologumenon: »Pia, les anges sont les prépositions de Dieu«,²⁸ die Engel sind die Präpositionen Gottes. Wenn Engel die Präpositionen Gottes sind, dann sind sie die Manifestationen der Relationen, die Gott unterhalten kann, d.h. die Möglichkeiten, wie sich Gott in Verhältnisse setzen kann. Gott kann, in der Gestalt von Engeln, etwa *auf, in, für, bei, an, über, zu, zwischen, in, vor, nach, über, hinter, angesichts, ausgenommen, während, mittels, dessen ungeachtet ...* sein. Das heißt, Engel sind als seine *pro-logoi*, als seine Prä-Positionen, sogar wortwörtlich die Voraus-Setzung Gottes!

Die Engel als *préposés*, sind demnach reine Vorgängerzeichen – oder vielmehr, Zeichen reiner Vorgängigkeit. Serres schreibt, hier mit Pias Worten sprechend: »Déjà là, présents, toujours et partout ... l...l. Tissant l'espace, construisant le temps,

ils anticipent toute présence ... les préposés sont là, osé-je dire, avant même l'être-là. Immer schon da, gegenwärtig, immer und überall ... [..]. Sie weben den Raum, konstruieren die Zeit, antizipieren sie jegliche Gegenwart. Fast möchte ich sagen, diese Vor-Boten [préposés] sind bereits da, bevor das Da-sein selbst da ist!²⁹

Anders gesagt: Engel konstituieren die Möglichkeit von Verhältnissen, so vor allem auch von Sprachverhältnissen. In diesem Sinn spricht Serres – wiederum mit Pias Worten – von den Engeln als rhetorischen Figuren; vielmehr: als Figuren der Sprache: »Alors les Anges sont figures de la Parole: messagers, voici ses métaphores; en nombre, armées ou légions, sa répétition litanique et ses acclamations; apparatus, son euphémisme ou ses hyperboles; ses ellipses, sa litote à leur disparition ... [..]. Prosopopée des prépositions et figures de la divine rhétorique, ils font le style de Dieu. [Die Engel sind Figuren der Sprache: als Boten sind sie die Metaphern der Sprache; in ihrer Vielzahl, als Heerscharen oder Legionen, sind sie ihre litaneihaften Wiederholungen und ihre Akklamationen; wenn sie erscheinen, sind sie ihr Euphemismus oder ihre Hyperbeln; wenn sie verschwinden, ihre Ellipsen und ihre Litote] Als Prosopopöe der Präpositionen und Figuren der göttlichen Rhetorik bilden sie den Stil Gottes.«³⁰

Die Prosopopöe ist eine rhetorische Figur, die anzeigt, dass etwas spricht, dem »eigentlich« keine (faktische) Stimme zukommt. Die Prosopopöe ist weiterhin eine Figur, die genau genommen jede Literatur beschreibt: in der Literatur sprechen (wie wir an Henoch/Metatron gesehen haben) unausgesetzt Figuren oder gar Personen, die es niemals gegeben hat oder geben wird, mit Stimmen, die niemals hörbar waren und niemals hörbar sein werden.³¹ Wenn Serres – via Pia – also die Engel als Prosopopöe der Präpositionen bezeichnet, dann bezeichnet er damit zugleich ein Problem der Literatur. Mit anderen Worten ist Serres' Argument: Engel sind stumm, aber sie sprechen als Präpositionen. Sie sind *pré-posés*, d.h. wort-wörtlich Vor-Gesetzte, die als Vor-Boten oder Ankündiger der Möglichkeit eines Verhältnisses bereits da sind, bevor es zu ihren Manifestationen, d.h. zu den Verhältnissen selbst – etwa in einem literarischen Text – kommen kann. Diese Potentialität, diese Vor-Voraus-Setzung (*Prä-Prä-Position*) der Rede, ist die Voraus-Setzung (*Prä-Position*) für das Zustandekommen von Sprache, d.h. also für das Zustandekommen von Verhältnissen, und des Weiteren für die Möglichkeit von Literatur.

Anmerkungen

- 1 Michel de Certeau, *Le parler angélique. Figures pour une poétique de la langue*, in: Sylvain Aurox u.a. (Hg.), *La linguistique fantastique*, Paris 1985, 114–136, hier 118 | Hervorhebung im Original. Alle deutschen Übersetzungen aus diesem Text stammen von mir, C.S.I.
- 2 De Certeau, *Le parler angélique*, 118.
- 3 Ebd., 120.
- 4 Harold Bloom, *Omens of Millenium. The Gnosis of Angels, Dreams, and Resurrection*, London 1996, 71, 74.

- 5 De Certeau, *Le parler angélique*, 120.
- 6 Michael A. Sells, *Mystical Languages of Unsaying*, Chicago-London 1994, 2f.
- 7 Sells, *Mystical Languages of Unsaying*, 3f.
- 8 De Certeau, *Le parler angélique*, 118.
- 9 Ebd., 120 [Hervorhebung im Original].
- 10 Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Bd. I.1, Frankfurt/Main 1978, 406 [Hervorhebung C.S.].
- 11 De Certeau, *Le parler angélique*, 118.
- 12 Vgl. Mt 16,21; Mt 17,22; Mt 20,17ff.
- 13 Vgl. beispielsweise Offb. 17,1, Offb. 10,9ff.; Offb. 14,6-11; Offb. 21,9; Offb. 22,1,6.
- 14 Vgl. Wilhelm Gesenius, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, unveränderter Neudruck der 1915 erschienenen 17. Aufl., Berlin 1962, 386.
- 15 Sybille Krämer, *Medium, Bote, Übertragung. Kleine Metaphysik der Medialität*, Frankfurt/Main 2008, 125.
- 16 Eine deutsche Übersetzung von *3 Hen* lieferte Helmut Hofmann, *Das sogenannte hebräische Henochbuch (3 Henoch). Nach dem von Hugo Odeberg vorgelegten Material zum erstenmal ins Deutsche übersetzt*, Königstein-Bonn 1984. Hofmanns Übersetzung ins Deutsche stützt sich auf die Übertragung ins Englische durch Hugo Odeberg (*Hugo Odeberg, 3 Enoch or The Hebrew Book of Enoch*, Cambridge 1928). Alle Zitate aus dem Hebräischen Henochbuch stammen im Folgenden aus Hofmanns deutscher Übersetzung und werden im Fließtext mit der Sigle *3 Hen* sowie Kapitel- und Versangaben nachgewiesen.
- 17 Hofmann datiert *3 Hen* etwa im 6./7. Jahrhundert n.Chr., vgl. Hofmann, *Henochbuch*, IX; Harold Bloom hingegen nimmt eine frühere Entstehungszeit um das 5. Jahrhundert an (vgl. Bloom, *Omens of Millenium*, 48).
- 18 Vgl. z.B. *3 Hen*, 3,1-2.
- 19 Der erste englische Übersetzer des hebräischen Henoch-Buches, R.H. Charles (1917), übersetzt im 4. Kapitel: »Metatron is identical with Enoch who was translated to Heaven«.
- 20 Jacques Derrida, *Marx' Gespenster: Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale*, übersetzt von Susanne Lüdemann, Frankfurt/Main 1995, 13.
- 21 Vgl. auch Bloom, *Omens of Millenium*, 50, der von einer »man-God reintegration« bei Henoch/Metatron spricht.
- 22 Siehe Derrida, *Marx' Gespenster*, 34ff.
- 23 Vgl. Martin Buber, *Ich und Du*, 15. Aufl. Gütersloh 2010, 25.
- 24 Michel Serres, *La légende des anges*, Paris 1999, 241. Die deutsche Übersetzung ist zitiert nach Michel Serres: *Die Legende der Engel*, übersetzt von Michael Bischoff, Frankfurt/Main 2001, 239, allerdings mit leichten Modifikationen.
- 25 Serres, *La légende des anges*, 117; ders., *Die Legende der Engel*, 140.
- 26 Serres, *La légende des anges*, 120; ders. *Die Legende der Engel*, 145 [Übersetzung modifiziert].
- 27 Serres, *La légende des anges*, 121.
- 28 Ebd., 120.
- 29 Serres, *La légende des anges*, 121; ders., *Die Legende der Engel*, 146 [Übersetzung modifiziert].
- 30 Serres, *La légende des anges*, 121; ders., *Die Legende der Engel*, 146 [Übersetzung modifiziert].
- 31 Vgl. Bettine Menke, *Prosopopöia. Stimme und Text bei Brentano, Hoffmann, Kleist und Kafka*, München 2000.