

nen Macht in der gegenwärtigen Politik. So kann in genealogischer Perspektive gezeigt werden, dass die Figuren der Souveränität sich wandeln, dass ›Ort‹ und ›Subjekt‹ der Macht verschoben und neu formiert werden können. Eine endgültige Abschaffung und Vernichtung der Souveränität scheint dagegen unmöglich zu sein. Offen bleibt hingegen der Weg einer subversiven Unterwanderung und Zersetzung der jeweils geltenden Souveränitätsmacht. Als Kandidaten für eine solche untersucht Klein die von Claude Lefort, Slavoj Žižek und dem Theologen Karl Barth entwickelten Ansätze zu einer Ideologiekritik der Souveränität. Dabei erweist sich, dass alle drei die ideologiekritische Intervention als eine von Geltung einer *anderen* Souveränität sich legitimierende politische Aktion konzipieren. Sie berufen sich zwar auf einen anderen Ort und ein anderes Subjekt der Souveränität, setzen jedoch die Struktur eines singulären Grundes oder eines Subjekts der Universalität gesellschaftlicher Ordnung nicht außer Kraft. Im Sinne einer finalen Überwindung bleibt die Subversion der Souveränität damit ein unmögliches Unterfangen. Im Sinne einer post-souveränen Umbesetzung und Ablösung ihrer imaginären Subjekte und Orte kann sie jedoch gelingen.

Souveränität nach der Souveränität.

Zur Delegation und Zerstreuung von Souveränität – und ihrer Unausweichlichkeit

Philipp Stoellger

1. Wozu nach Souveränität fragen?¹

Fragt man nach ›Souveränität‹, stockt man schon. Denn in ausdifferenzierten Zeiten davon zu handeln, provoziert die Frage: Warum? Als Ausflug in den ›Jurassic Park‹ der politischen Theorie und Theologie, als Erinnerungsarbeit an der Wiederkehr des Verdrängten oder als ideologische ›Freak-show‹? Aus apologetischem, sei es staats- oder kirchenträgendem Interesse? Oder aus kritischem, möglicherweise polemischem Interesse, um auch die letzten ›paläopolitischen‹ Intuitionen noch auszutreiben aus dem sozialen Bewusstsein? Schräge Gründe für die Rückfrage gäbe es genug, aber gute?

Die Frage bezieht ihre Dringlichkeit jenseits historischer Rückfragen aus den eher anarchischen als ›soveränen‹ Variationen des Problems in gegenwärtigen Konflikten. Denn es gibt erstaunlich viele, durchaus aktuelle Versionen des Topos der Souveränität: *religiöse* (Gott, Geist, Institution, Papst), *philosophische* (wie die Theorie des Absoluten und der absoluten Subjektivität), *politische* (nicht nur ›Parlamente‹, sondern auch in der medialen Fabrikation souveränen Personals), *militärische* (›soveräner‹ Zugang zu allen Daten), *juristische* (letzte oder höchste Gerichte), *metajuristische* oder *ethische* (Menschenwürde, Autonomie der Person), *ästhetische* (das autonome Werk oder der souveräne Künstler), *mediale* (Massenmedien wie Social Media), *wissenschaftliche* (im Namen der Wahrheit oder der akademischen Freiheit) oder auch *ökonomische*, kraft der nicht intelligiblen *potentia absoluta* ›der Märkte‹ (als neunominalistische Willkürmacht?).

Der Souveränitätsschwund als Abbau von Absolutismen im Laufe der Moderne wie der analoge Schwund nationaler Souveränitäten, sei es aus multi- beziehungsweise transnationalen Assozia-

¹ Für einschlägige Hinweise und Hilfe danke ich Rasmus Nagel und Lennart Dienst.

tionen oder aus internen Differenzen (Ökonomie vs. Politik z.B.), führt mitnichten zum Verschwinden von ›Souveränität‹ als Topos, Figur des Imaginären oder Norm. Fakten und Normen (wie Erwartungen oder Hoffnungen) sind und bleiben zweierlei. So *bleibt* die Souveränität der Person in ihrer Autonomie und Würde unantastbar, auch wenn sie faktisch immer wieder angetastet *wird*. Warum das so ›bleibt‹, ist allerdings keineswegs klar, nur weil es ›gesetzt‹ ist. Genesis und Geltung dieser Voraussetzungen sind mit einer Geschichte von Humanismus und Aufklärung oder jüdisch-christlicher Anthropologie mitnichten geklärt. ›Figuren der Souveränität‹ wären ein Kapitel der medialen Anthropologie und ihrer Figurenlehre,² wie auch in der politischen oder religiösen Ikonik. Statt eine Teleologie des Verschwindens von Souveränität zu stipulieren, ist supplementär eher eine Pluralisierung und ›Demokratisierung‹ von Souveränität wahrzunehmen: *Jeder* ist souverän, wenn auch nicht Souverän. Aber *entsteht* sie erst aufgrund von (reziproker?) Anerkennung? Oder ist ihr Ungrund diachron entzogen – was ihn ebenso fraglos wie fraglich werden ließe? Die Geltungsgründe der Faktizität sind Gegenstand durchaus kontroverser Diskurse.

Während ›faktisch‹ Souveränität in Pluralisierung wie Zerstreuung begriffen ist, delegiert und disseminiert, ›gibt es‹ Revitalisierungen und Reformatierungen dieses Topos im Modus der Ausdifferenzierung, Pluralisierung und auch der Simulation. Nur ist weder die Dissemination noch die Simulation von Souveränität unwirksam oder unwirksam. Souveränität als Wiedergänger in Verschiebung und Pluralisierung könnte man für eine Auflösung halten, wenn nicht Lösung, Erlösung von diesem hochgetriebenen Topos. *Eines Gottes Eskalationen*,³ wie Blumenberg einmal titelte, mögen mit Anselms Argument dahin führen, dass Größeres als Gott nicht gedacht werden kann – bis dahin, dass er in seiner infiniten Größe nicht mehr gedacht werden kann. Seine Souveränität würde opak und undenkbar, letztlich verborgen und unzugänglich. Aber die pluralisierende Umbesetzung im Zeichen der Selbstbehauptung, -erhaltung, -beharrung und -steigerung führt in die Eskalationen der Subjektivität, bis zur Theorie des *absoluten* Subjekts, dem (für andere) schlechthin unzugäng-

² Vgl. Philipp Stoellger, *Figuration und Funktion ›un/heiligen Personals‹*. Zur Figurenlehre medialer Anthropologie, in: *Mediale Anthropologie*, hg. v. Ch. Voss/L. Engell, Paderborn 2015 (im Erscheinen).

³ Hans Blumenberg, *Matthäuspassion*, Frankfurt a. M. 1988, 81.

lichen ›ego‹. Wenn diese Egologie einmal eskaliert, ist Souveränität so plural geworden, dass sie zugleich limitiert und konfliktiv wird. Und wenn *im* Subjekt fraglich wird, wer da ›das Sagen hat‹, wenn sich hier verschiedene Kandidaten melden (ob mit Freud oder Lacan), wird es nur noch fraglicher, wer der Souverän sein mag und wer es gewesen sein wird.

Alles voll von Göttern, meinte Thales. Alles voll von kleinen Souveränen, gilt anscheinend mittlerweile. Als gäbe es ›Funktionsstellen‹ in Kulturen oder in Kommunikationssystemen, die erhalten bleiben, auch wenn ihre historischen ›Besetzungen‹ vorübergegangen sind, hält sich der Topos der ›Souveränität‹ hartnäckig, auch wenn man sich ratlos fragen mag: Wer, was, wann und wo? Wer war der Souverän? Die Frage klingt zunächst nostalgisch, wird aber normativ, wenn es um Menschenrechte und -würde geht. Dann zeigt sie ihren nicht mehr metaphysischen, sondern metapositiven Charakter. Mag alles Recht wie alle Religion ›positiv‹ sein, *θέσει*, nicht *φύσει* gemacht, nicht gottgegeben – wird doch der Ungrund der Souveränität dieser Disposition entzogen. Nur ist selbst das noch eine sublimierte Positivität.

Empirisch oder deskriptiv wird die Frage nach Souveränität vergeblich bleiben. Und dennoch wird an ›empirische Größen‹ die Erwartung herangetragen, doch nun endlich einmal ›souverän‹ zu agieren, ›als Souverän‹, als ob man souverän wäre, wenigstens gewesen war. So klagt Roger Willemsen in *Das Hohe Haus*: »Regierungsparteien kontrollieren das Kabinett nicht, vielmehr begleiten sie sein Tun rühmend und dankend. Die Opposition sieht ohnmächtig zu und wird angesichts der langen vergeblichen Arbeit unbeherrscht und böser.«⁴ So erscheint ihm das ›Hohe Haus‹ (in rhetorischer Frage) als »Leichenschauhaus der parlamentarischen Idee«⁵. Das könnte man für gängigen Politikverdross halten, der nur zu verständlich ist, wenn man Zeuge der Reduktion des Politischen auf Politik wird. Nur ist das Folge einer Übererwartung: als wäre ein Parlament die Inkarnation des Politischen, statt der Politik.

Aber Willemsen deutet das Problem mit einem feinen Beigeschmack klüger, als es der Ton des Verdrosses vermuten lässt. Es scheint, als sei das Handeln der Regierungsparteien zu ›Administration‹ und ›Assistenz‹ geworden. Statt ordentliche *Oikonomia* zu trei-

⁴ Roger Willemsen, *Das Hohe Haus: Ein Jahr im Parlament*, Frankfurt a. M. 2014, 16.

⁵ Ebd., 277.

ben, scheint ›das Hohe Haus‹ zum Chor der jublierenden und administrierenden Engel geworden zu sein? Was wäre, wenn ein Regent, der schlicht ein ›Arbeitsamt‹ hat, wie ein Herrscher operiert (oder inoperiert), indem er sich akklamieren, jublieren und administrieren lässt? Simulation von Souveränität mit einer politischen *inoperativeness*, in der der Regent sich für einen Herrscher hält. Wie meinte Lacan? Ein Bettler, der sich für einen König hält, mag verrückt sein; aber längst nicht so verrückt wie ein König, der sich für einen König hält.⁶ Was wäre dann ein Regent, der sich für den Herrscher hält, oder sich zumindest so verhält? Komparative und Kompetitionen der Verrücktheit sind anscheinend ein tragikomisches Medium, in dem sich Politik und das Politische kreuzen. Nur zur Gegenprobe: Was wäre ein Professor, der sich tatsächlich für einen Professor hält? Oder was wäre ein Christ, der sich absolut gewiss auch dafür hält? Ein Messias, der glaubt, er sei der Messias? Oder ein Gott, der glaubt, er sei Gott?

2. Zur ›Vermessung‹ der Souveränität: Unterscheidungen

Als Souverän gilt in der Regel, wer legitimer Weise herrscht. Den Grund der Souveränität bildet daher dessen Legitimationsinstanz: Gott oder Volk etwa. Im Grimm heißt es entsprechend zum Souverän:

›unumschränkter herrscher, selbtherrscher [...] souverain bezeichnet in neuerer zeit den landesherrn, regierenden fürsten, insofern er persönlich keinem fremden willen unterworfen und unverantwortlich ist, aber ohne den begriff der unbeschränkten, absoluten herrschergewalt, geht also sowol auf den constitutionellen wie auf den absoluten monarchen.«⁷

⁶ Genauer: »Wenn ein Mann, der sich für einen König hält, verrückt ist, ist es ein König, der sich für einen König hält, nicht weniger.«, Jacques Lacan, Schriften, in: Das Werk von Jacques Lacan, Bd. III, hg. v. J.-A. Miller/N. Haas, übers. v. N. Haas, Weinheim³ 1994, 147; vgl. Christoph Braun, Die Stellung des Subjekts. Lacans Psychoanalyse, Berlin² 2008, 208; Slavoj Žižek, Lacan in Hollywood, übers. v. E. M. Vogt, Wien 2000, 53.

⁷ Jacob Grimm/Wilhelm Grimm, Art. Souverän, Deutsches Wörterbuch X, Leipzig 1905 (Nachdruck München 1984), 1821 f. Nicht ohne Witz ist dabei für spätere Leser die Bestimmung des Souveräns als ›unverantwortlich‹. Was einst hieß, niemandem Rechenschaft schuldig, klingt heute kritischer als einst. Mag sich der Souverän vor niemandem verantworten müssen, ist er versehentlich doppelt unverantwortlich. Zwar muss sich mittlerweile jeder noch so kleine Regent verantworten ›vor den Wählern‹ – tut es aber nicht und muss es auch nicht mehr, wenn Verantwortung hin-

In der mythischen Ursprungslogik ›unumschränkter Herrscher‹ war anscheinend alles klar und der Fraglichkeit entzogen. ›Es gibt‹ Souveränität, die in einem Metasouverän gründet (ist der dann *supra ordinem* beziehungsweise *extra ordinem*?). Klar ist allerdings auch, dass man in dieser Logik auf Ab- oder Ungründe stößt, an denen sich der Spaten keineswegs umbiegt, sondern abgeleitet in die Tiefe oder Leere. Realien sind hier nicht belastbar: als wäre ›ein Volk‹ (was immer das sei) ›soverän‹. Davon auszugehen, ist stets kontrafaktisch oder *contra experientiam*. Um *dennoch* davon zu sprechen, werden entsprechende Mythen oder Narrationen bemüht. Die Kulturen – und manchmal Barbareien – des politischen Imaginären sind ja gründlich erforscht in den letzten Jahrzehnten, prominent in Konstanz wie von Philipp Manow, nicht zuletzt aber auch von Hans Blumenberg, vor allem in seinem *dritten* Mythosbuch: *Präfiguration. Arbeit am politischen Mythos*⁸.

Das Deutungsmuster der *figura* ist aus der theologischen Typologie bekannt: Verheißung wie Erwartung und Erfüllung. *Ex post* wird das Faktum als Ziel einer Vorgeschichte ausgegeben, die auf das ›Jetzt‹ und ›Hier‹ zuläuft. Blumenberg versteht weniger apologetisch als vielmehr kritisch Präfiguration als ein mythisches (teils magisches) Verfahren der Erzeugung von Legitimität⁹ – »auf daß erfüllt werde, was geschrieben steht«,¹⁰ wie er biblisch formuliert. Genauer ausgeführt heißt das:

wegdifferenziert wurde. ›Politische Verantwortung‹ ist ein Nostalgicum geworden, wenn die Eigendynamik der Administration zur Delegation und Dissemination von Verantwortung führt. Mag ein Präsident lächerlich wirken, wenn er nichts weiß von den Aktivitäten seiner ›Dienste‹, ist er durch solche Ahnungslosigkeit doch anscheinend nicht mehr verantwortlich zu machen: unverantwortlich eben. Souveränität aus Versehen wäre das zu nennen, statt aus Vorsehung; auch wenn letzteres die mythische Rhetorik politischer Kommunikation noch bestimmen mag. Von der Erzeugung solch einer Fraglosigkeit zehren auch noch demokratische Herrscher, um vergessen zu machen, dass sie nur Regenten sind.

⁸ Vgl. Hans Blumenberg, *Präfiguration. Arbeit am politischen Mythos*, hg. v. A. Nicholls/F. Heidenreich, Berlin 2014; Ders., Eichmann – der ›negative Held‹ des Staates Israel, *Neue Zürcher Zeitung* 1.3.2014, <http://www.nzz.ch/aktuell/feuilleton/literatur-und-kunst/eichmann-der-negative-held-des-staates-israel-1.18253335> (zuletzt geprüft am 16.9.2014; Ph. S.).

⁹ Vgl. Blumenberg, *Präfiguration*, 10 (wie Anm. 8).

¹⁰ Ebd., 11. Vgl. Lk 22,35–38: »Und er sprach zu ihnen: Als ich euch ausgesandt habe ohne Geldbeutel, ohne Tasche und ohne Schuhe, habt ihr da je Mangel gehabt? Sie sprachen: Niemals. Da sprach er zu ihnen: Aber nun, wer einen Geldbeutel hat, der nehme ihn, desgleichen auch die Tasche, und wer's nicht hat, verkaufe seinen Mantel

»[D]ie Gegebenheit wird potentiell zur Präfiguration durch eben die Eigenschaft, die dem Mythos zugeschrieben werden muß, nämlich durch Bedeutsamkeit. Vor allem darin, daß Präfiguration ein singuläres Instrument der Rechtfertigung in schwach begründeten Handlungssituationen ist, kommt es auf die Prägnanz der Bezugsfigur an; zugleich wird es im Maße ihrer Prägnanz schwierig, die Bezugsfigur in sachlich nicht abgestützten Entscheidungssituationen ungenutzt liegenzulassen, schon deshalb nicht, weil sie potentiell immer auch anderen zur Verfügung steht. Präfiguration ist also die Figur einer sprachindifferenten Rhetorik. Sie beruhigt über Motivation, schirmt gegen Unterstellungen ab, indem sie als gar nicht mehr dispositionsfähig hinstellt, was zu entscheiden war. Sie schirmt den fremden Blick bei der Suche auf immer weitere ›Hintergründe‹ der Motivation ab. Die historische oder sich historisch dünkende oder historisch ambitionierte Handlung rückt in die Zone der Fraglosigkeit: wer sie in Frage stellt, mißachtet, worauf sie sich beruft.«¹¹

Durch die rhetorische Erzeugung von Fraglosigkeit rückt die Präfiguration Blumenberg zufolge in das Sprachregister des Mythos. Aber das allein macht noch keine Bedeutsamkeit. Die hängt letztlich an einem ›Glauben‹ (der nicht zur Disposition von Wissen oder Wollen steht). Deswegen ist Souveränität religiös wie politisch ein ›Glaubensgegenstand‹ (ebenso wie ›die Märkte‹). Souveränität ist nur, was sie gewesen sein wird, in einem *belief system*, das sie ermächtigt. Mit Blumenberg variiert: »Es gibt Verhaltensmuster, deren Realität auf dem Glauben beruht, daß es sie gibt; dazu gehört, daß Staaten Handlungsobjekte seien, die sich in ihrer Geschichte charakteristisch verhalten, in gleichen Situationen Bestimmtes nie, anderes immer getan hätten und tun würden.«¹² Der Glaube wird von ihm pragmatistisch als Handlungsstabilisierung begriffen, mit Wittgenstein hieße das ›Lebensform‹. Deutungsmuster und Verhaltensmuster sind so gesehen wechselseitige Stabilisierungsformen, die einander ebenso bedürfen, wie sie nicht ›an und für sich‹ bestehen können. Dann allerdings wird die Spur der Labilisierung in der vermeintlich immer noch größeren Stabilisierung sichtbar.

Die mythisch konzipierte *ursprungslogische* Souveränität wird im Konstitutionalismus *funktional* und *strukturlogisch* ›verfasst‹,

und kaufe ein Schwert. Denn ich sage euch: Es muss das an mir vollendet werden, was geschrieben steht: ›Er ist zu den Übeltätern gerechnet worden‹. Denn was von mir geschrieben ist, das wird vollendet. Sie sprachen aber: Herr, siehe, hier sind zwei Schwerter. Er aber sprach zu ihnen: Es ist genug.«

¹¹ Blumenberg, Präfiguration, 14 f. (wie Anm. 8).

¹² Ebd., 32 f.

umbesetzt qua Legitimität durch Verfahren. Auch das wird noch von Blumenbergs *rhetorischem* Begriff des Politischen erfasst. Nur ist die prozedural (wie rhetorisch) erzeugte sc. eine Souveränität ohne Souverän: eine Prozedur, keine Person oder ein Kollektiv. Es ist *entpersonalisierte* Souveränität, eine Eigenschaft ohne Mann, deren Eskalationen als technische oder mediale *autopoiesis* auftreten können. Das Verfahren funktioniert indifferent gegenüber Einzelnen (›Singulärem‹). Dass darin ein Enttäuschungspotenzial gründet mit Empörungspotenzial, ist absehbar. Politik- und exemplarisch EU-Verdruss zeigen auch das Kränkungspotenzial solcher Strukturlogik.

Ob ursprungs- oder strukturlogisch: Beide Formen der Souveränität sind ›in Ordnung‹. Beide fabrizieren eine mächtige, weil ermächtigte Souveränität, von der ›alle Macht ausgeht‹ (ob Gott, König oder Volk), von oben also. Das kann vergessen lassen, dass Souveränität auch ›von unten‹ auftreten kann als Widerstand, sei sie wider die Ordnung oder außer ihr oder in ihr sie überschreitend. Der ›anarchische‹ Akt des Widerstands wäre die Urimpression einer *außerordentlichen* Souveränität.

Normative Besetzungen der Einen oder Anderen sollte man allerdings zurückhalten, als wäre die außerordentliche gleich wider die Ordnung und damit illegitim; oder als wäre sie wider eine abstrakte üble Ordnung und damit gut. Ob von oben oder unten; in oder außer der Ordnung: Die *normative* Differenz steht *quer* dazu. Damit entsteht ein *Quadrupel* der Souveränität. Es gibt allerdings eine deutliche Neigung sogenannter ›linker‹ politischer Theorien, die Souveränität von unten (des Einzelnen oder der Vielheit) *a limine* für ›gut‹ zu halten. Der Hintergrund ist dann ›in der Regel‹, dass die Souveränität von oben für ›hierarchisch und totalitär‹ gehalten wird. Oder, dass die von unten als »sukzessive entleerte Volkssouveränität«¹³ zur abstrakten Verwaltungsmaschinerie ›verkommen‹ sei. Auch wenn das faktisch und aktuell plausibel sein mag – gegen eine Theokratie oder Eurobürokratie oder Mediendemokratie wie unter Berlusconi –, ist es ein methodischer Fehlschluss, normative Setzungen (pauschal) mit Souveränitätsformationen zu identifizieren. Folgt man diesem Fehlschluss, kann auch das souveräne Subjekt wieder ›gefeiert‹ werden, und sei es sublimiert und kompliziert wie in Žižeks Neumarxismus. Nur, warum sollte die Freiheit des Subjekts zum Widerstand

¹³ Giorgio Agamben, Einleitende Bemerkungen zum Begriff der Demokratie, in: Demokratie? Eine Debatte, hg. v. ders. et al., Berlin 2012, 9–12, hier 11.

gegen ›leere‹ oder ›üble‹ Ordnungen gleich wünschenswert sein? Kann doch in der anarchischen Souveränität (Einzelner oder vieler) das Übel auch verschärft oder reproduziert werden.

Souveränität wie deren Kritik ist nur so sinnvoll, wie von ihr intelligenter Gebrauch gemacht wird, d. h. kritischer und vor allem *selbstkritischer* Gebrauch. Das ist einigermaßen unselbstverständlich. Denn in der Regel fungiert Souveränität als ein Ermächtigungstheorem. Dass es *selbstkritisch* gewendet wird, passiert auf politischer Ebene selten. Auf vernunftkritischer Ebene hingegen ist genau das die Pointe. Wie steht es dann mit der *literarischen* Souveränität beziehungsweise mit der Souveränität der Künste? Sie fremdkritisch zu wenden und als Autorisierung der ›Freiheit der Künste‹, ist die Regel, aber *selbstkritisch*? *Religiöse* Souveränität kann ebenso ambivalent gebraucht werden: als Selbstermächtigung, und sei es mit der Rhetorik von der ›Unverfügbarkeit des Lebens‹ – oder mit demselben Topos auch als Selbstkritik und Fremdermächtigung. Der Gebrauch macht den Sinn und den Unterschied. Dementsprechend kann auch von einer ›leeren Mitte‹ oder ›leeren Stühlen‹ der Macht sehr verschiedener Gebrauch gemacht werden.

3. Theologie als Theorie der Souveränität

Theologie *ist* stets auch Theorie der Souveränität, vor allem am Ort der Gotteslehre bis in ihre Ableitungen der Kirchenlehre und Herrschafts- wie Regierungstheorie. Noch am Ort der Anthropologie ist sie (paradoxierende) Souveränitätstheorie, wie in Sünden- und Glaubenslehre oder noch in Subjektivitätstheorien und deren Kritik. Erwartet wird aber in der Regel, Theologie sei *apologetische* Theorie der Souveränität, so wie sie Apologetik Gottes (Theodizee), der Kirche, der Religion und des Glaubens sei. Ob dem so sein muss, ist strittig. Denn ohne Lizenz zur Distanz und Kritik wäre Theologie manches, aber sicher nicht ›akademisch frei‹.

Ist nun die Theologie so frei, die protestantische im Besonderen, einen Begriff des ›Post-Souveränen‹ zu denken, Souveränität *nach* der Souveränität, eine *kommende* Souveränität, im Lichte derer alle Souveräne kritisierbar wären? Möglich wäre das, wenn sie aufgrund des Souveräns namens Gott eine umso kritischere Einstellung zu anderen Souveränen entwickelt. Nur wäre solche Souveränitätskritik von Gnaden einer immer noch größeren Souveränität gedacht. Daher

wird die Disposition der Theologie mit einem Verdacht belegt: *Nichts liege ferner*, als die Theologie hier aufzurufen, werden die einen sagen. Sei doch Theologie, christliche zumal, prinzipiell und unentrinnbar auf den ›absoluten Souverän‹ verpflichtet, den sie apologetisch geltend zu machen habe, trotz allem. Ob mythisch, biblisch oder später metaphysisch; ob mit aufgeklärtem Theismus oder subjektivitätstheoretischer Begründung, immer bleibe doch die Verpflichtung auf den ›absoluten Grund‹, auch in der Schwundform eines ›Woher‹ meines Abhängigkeitsgefühls. Demgegenüber ergibt sich erst die Herausforderung für die Theologie und der mögliche Gewinn im Chiasmus von Theologie und politischer Theorie: ob und wie dem Dispositiv der Souveränität zu entkommen wäre? *Nichts liegt näher*, als gerade hier die Theologie aufzurufen, können die anderen sagen. Denn gerade der Theologie sei der Rekurs auf einen absoluten Souverän unmöglich. Wäre doch jede Indienstnahme Gottes zur Selbstermächtigung eben genau das: Selbstermächtigung, und das auch noch mit der Verfügung über den Unverfügbaren, die Benutzung Gottes zu diesem Zweck. Und ob jüdische Theologie der ›Zerstreuung‹ oder christliche des Gekreuzigten, beiden kann kein Metasouverän als absoluter und infallibler Grund zuhanden sein.

Schon im Gottesbegriff lässt sich zweifeln, ob er denn ›der absolute Souverän‹ war, ist oder sein kann. Jahwe jedenfalls ist im Laufe seines Lebens (genauer: seiner Deutungen) zum Souverän *ernannt* worden, in frommer Kompetition gegen seine Konkurrenten. Später noch ist er in der Geschichte des Monotheismus zum Metasouverän über alle Souveräne geworden. Fasst man Monotheismus im Lichte seiner Genesis, *ist* Gott Souverän *nach* der Souveränität der Anderen, Früheren und Konkurrenten. Die Souveränität Gottes *ist Post-Souveränität* – verdankt den motivierenden anderen Souveränen (Pharao, Marduk und Co.), verdankt auch der Ernennung und Verehrung durch sein Volk, verdankt der noch viel späteren theologischen Zuspitzung bis zur *potentia absoluta* des Hochmittelalters (Scotus/Ockham).

Geerbt¹⁴ wurde aber in dieser Kompetition – seit Ägypten – das ›Dispositiv‹ der Souveränität. Monolatrie wie Monotheismus übernehmen in der Kompetition um Souveränität das ›*theistische* Dispositiv‹: der Eine, Höchste, Größte, Mächtigste etc. Das Politische

¹⁴ Wenn man so sprechen könnte, ohne einen ›historischen Substantialismus‹ zu vertreten, wie etwa Carl Schmitt.

als eskalierende Logik der Ermächtigung dominiert daher auch die Theologie Israels seit Gen 1. Das Problem dabei ist allerdings *nicht* der Monotheismus und die (Sprache der) Gewalt, wie Jan Assmann meinte,¹⁵ sondern der *Theismus*. Das zeigt leicht die Gegenprobe: Polytheismen sind nicht weniger kompetitiv und gewaltanfällig, ob plural olympisch oder dual gnostisch. Die fröhliche Feier des Polytheismus ist mitnichten per se liberal und irenisch, sondern kann in Götterkämpfe verstricken, die mindestens so blutig sind wie »geklärte Verhältnisse« im Monotheismus. Dass »der Mythos« kraft seiner inklusiven Logik des »sowohl als auch« besonders integrativ und kombinationskompetent sei, ist nicht ohne Mythophilie. Es ist ein Mythos vom Mythos.

Vorzüglich an einem geklärten, zumal einem aufgeklärten Monotheismus wäre demgegenüber, dass er nicht mehr polemogen (olympisch) oder gnoseogen sein muss, um zu sein, was er sein kann: In der Figur des transzendenten Souveräns wird immanenten Größen Souveränität prinzipiell *entzogen* und Kompetitionen damit prinzipiell jeder Grund genommen. Ob man das als »Ruhe und Ordnung nach dem Kampf« kritisiert oder als (naive?) Hoffnung auf einen »himmlischen Frieden« – es bleibt der Kritik ausgesetzt. Aber solch ein Monotheismus kann ebenso Grund von neuen Kämpfen sein wie vom Jenseits der Kämpfe um Souveränität.

Die Frage nach Theologie und Souveränität lässt sich leicht *Pro und Contra* beantworten, *sic et non*. Die klassische Gott/Welt-Differenz mag unter Verdacht stehen, transzendente »Souveränisierung« von Herrschern oder Ordnungen zu leisten (in ideologischem Gebrauch). Aber sie kann auch anders gewendet werden: als Welt (wie Kirche) mit *leerer Mitte*, genauer noch: *ohne Mitte*, weil die *Mitte außen* ist, nicht zuhanden (unverfügbar?). Dann wäre vielleicht nicht vom »abwesenden Grund« zu sprechen, sondern vom *Entzug der Souveränität*. Ob man den als Selbstentzug deutet (wie Gottes Abwendung gegenüber seinem murrenden Volk) oder als christologische Schubumkehr des *nemo contra deum, nisi deus ipse* oder als *Zimzum*

¹⁵ Vgl. Jan Assmann, *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, Wien 42007, 23: »Ich konstatiere lediglich, dass der Monotheismus eine Religion ist, in deren kanonischen Texten die Themen Gewalt, Hass und Sünde eine auffallend große Rolle spielen und eine andere, nämlich spezifisch religiöse Bedeutung annehmen als in den traditionellen, »heidnischen« Religionen. Dort gibt es Gewalt im Zusammenhang mit dem politischen Prinzip der Herrschaft, aber nicht im Zusammenhang mit der Gottesfrage. Gewalt ist eine Frage der Macht, nicht der Wahrheit.«

(wie bei Jonas und Moltmann, mit der frühneuzeitlichen jüdischen Mystik) oder als Selbstverausgabung Gottes bis zur Erschöpfung (wie Blumenberg in seiner Matthäuspassion) oder aber strikt kreuzestheologisch (mit Luther): Es ist als Paradoxierung der Souveränität darin konvergent, dass sie nicht als Legitimationsinstanz »weltlicher Fürsten« dienen kann, auch nicht der weltlichen Kirchenfürsten.

Der Rekurs auf Gott kann dann kein Ermächtigungstheorem mehr sein, sondern würde prophetisch wie eschatologisch und christologisch gerade eine Machtkritik freisetzen. Gott als Grund der Selbstkritik, schon deuteronomistisch gegen das Königtum. So lässt sich »im Namen Gottes« jede immanente Souveränität kritisieren. Denn vor *diesem* Souverän hat sich noch jeder »Fürst dieser Welt« zu fürchten und zu verantworten. Dann wäre der Monotheismus der Grund von Kritik und Delegitimation »humaner« Souveränität.¹⁶

4. Souveränität ohne Souverän – oder »Post-Souveränität«?

Vorausgesetzt ist im Folgenden, dass Souveränität *nicht terminologisch eng* begriffen wird, als strikte Frage nach der Souveränität eines Staates beziehungsweise der Volkssouveränität. Dann würde die Frage Juristen, Rechtshistorikern und Rechtsphilosophen vorbehalten.

Versteht man Souveränität nicht nur als Rechtstitel, sondern als »soziale Wirklichkeit« einer »Wirkmacht«,¹⁷ als Topos im Gebrauch, wie als Metapher in ihren Formvarianten, dann »gibt es« Souveränität in Verschiebungen, Übertragungen und Differenzierungen: von Gott über König zum Volk (oder vorgängig vom Volk über den König zu Gott); analog von Gott über den Papst zu Kirchenvolk (oder umgekehrt), und protestantisch von Gott über Schrift beziehungsweise Wort zur *communio sanctorum* (und umgekehrt).

Schon »Gott« als Souverän aller Souveräne hat eine Vorgeschichte der Verschiebung und Übertragung, d. h. die Verschiebung ist »ursprünglich« – der Ursprung verschoben, die anfängliche Nachträglichkeit uneinholbar. Dann aber ist die Souveränität Gottes nicht der

¹⁶ Das gilt in beinahe mythisch erhöhter Dimension von Barmen. Aber: Der souveränitätskritische Rekurs auf den Gott als Grund der Kritik ist prekärerweise auch eine Selbstermächtigung, die der Kritik. Daher krankt Barmen möglicherweise an solch einer Gegenbesetzung, die für sich in Anspruch nimmt, was sie (zu Recht) anderen bestreitet.

¹⁷ Vgl. Eilert Herms, Art. Souveränität, RGG⁴ VII, Tübingen 2004, 1461 f.

›archimedische Punkt‹ der Souveränitätstheorie. Daher ist in der jüdischen wie christlichen Tradition diese Verdichtung auch immer wieder von neuem verschoben worden. Deutlich in Jonas' mystischer Liebe zum *Zimzum* mit Resonanz in der politischen Theologie Moltmanns, oder diskreter in Jesu anarchischer Deutung Gottes über Paulus' subversive Deutung des Juden- wie Christentums über alle Revolutionen und Revolutionen der Theologiegeschichte. Sofern Theologie imaginativ und investigativ zu werden wagt, wird sie *außerordentlich* und damit meist auch ordnungskritisch.

Souveränität ist ursprünglich verschoben, delegiert wie disseminiert und daher stets different in der Wiederholung, rissig in der Kontinuität. Aber um zu ›fungieren‹ wird ihre *Genesis um der Geltung willen abgeblendet* und latent gehalten. Ihre ursprüngliche Labilität wird stabilisiert und vergessen gemacht. Und das nicht nur im Blick auf Gott, sondern auch andernorts: in der Souveränität des Subjekts, in der Geschichtsphilosophie mit ihrer Theorie des Absoluten. Selbst in einer Kreuzestheologie kann bei großer Ohnmacht eine immer noch größere Macht vorausgesetzt werden, mit der alle Labilität liminal stabilisiert wird.

Das Dispositiv der theistischen Souveränität – scheint unentrinnbar. Was aber wäre dann eine *Postsouveränität*, wenn sie *anders* disponiert sein sollte? Sie könnte nicht nur die *Umsetzung* der Position vornehmen, wie in der Aufklärung paradigmatisch vorgeführt: von der Transzendenz in die Immanenz oder von Gott zum Subjekt oder Volk. Sie könnte auch nicht nur eine *Gegenbesetzung* vornehmen, die (nicht substantiell) *erben* würde, wogegen sie sich wendet. Daran krankt vermutlich auch noch Blumenbergs Deutungsfigur der ›Legitimität der Neuzeit‹ als Selbstbehauptung gegen einen (fingierten) theologischen Absolutismus. Ist dann die ›Lösung‹ eine *Umsetzung* – die Vakanz, die leere Mitte (mit C. Lefort)? Gemäß Derridas Figur des ›Weder – Noch‹?

Blumenberg hatte diese Dynamik des kulturellen Imaginären im Anschluss an Cassirer mit einer Struktur funktionaler Positionen und Relationen beschrieben. Die monotheistisch hochgetriebene Position des Souveräns eines ›theologischen Absolutismus‹ war der Willkürgott des Nominalismus (*potentia absoluta*). Auch wenn das doxografisch nicht stimmt,¹⁸ hat es die Funktion, eine Legitimität der Selbstbehauptung zu begründen. Die vermeintliche Urstiftung des

¹⁸ Vgl. Jürgen Goldstein, *Nominalismus und Moderne. Zur Konstitution neuzeitli-*

›neuzeitlichen Subjekts‹ wird so durch einen *terminus contra quem* und *a quo* verständlich. Nur – der Preis der Plausibilität ist nicht gering. Selbstbehauptung als *moderne* Souveränität ›erbt‹ zwar keine ›historischen Substanzen‹ und ›Schulden‹ (gegen Schmitt), aber sie übernimmt eine Position und Funktion. Selbstbehauptung wird zur *Umsetzung* der Position des Schöpfers und Erhalters. Der Souveränitätsdruck ist dann erheblich.

Wie wäre dem zu entkommen? Angesichts der Konstanz der Struktur – trotz Un- oder Umsetzung? Wenn nicht nur *Um-*, sondern *Umsetzung*, müsste die Vakanz von Funktionsstellen möglich sein (oder aber – das ganze Funktionssystem mit seinen Stellen geöffnet, verschoben und gewandelt werden). *Umsetzung* jedenfalls weckt ein Unbehagen, das Blumenberg als kulturellen *horror vacui* beschrieb. Blumenbergs Einwand lautete, solche Vakanzen seien anscheinend nicht erträglich oder durchzuhalten. Er sucht hartnäckig, dem »Sog einer Vakanz«¹⁹ zu widerstehen, wesentlich dem Sog einer Selbstverewigung durch Egologie und Unsterblichkeit.

»Der Mensch als Generationsnachfolger dieses Gottes fand sich zuverlässig genug, denn kein anderer war Adressat seines Handelns. Der Tod Gottes machte den Weg zum absoluten Selbstvertrauen des Menschen frei. Nur blieb der freigelegte Weg leer [...] Die Vakanz blieb. Lag es etwa daran, dass Nietzsche die Folge der Eskalationen Gottes in Wirklichkeit nicht beendet hatte, die Konsequenz des Grundverlustes als Selbstaufgabe nicht erkannte? Die Passion nicht verstehen konnte?«²⁰

Vakanzen sind schwer erträglich – und ziehen dann Neubesetzungen oder Nachbesetzung auf sich. Und diese Ambivalenz wäre vermutlich auch die einer jeden kommenden Souveränität. Ihr ›Nachleben‹ lässt sie nicht ›tot‹, sondern kann einer Wiederbelebung oder Auferweckung oder Parusie schwer widerstehen. Souveränität würde zum Wiedergänger, wie befürchtet. Souveränität im Affekt wird zur Pathosformel mit unendlichem Nachleben, das nicht selten gespenstisch wirkt. Die Souveränität des *genius malignus* ist solch ein Nachleben – des vermeintlichen Nominalismusgottes. Die Willkürmächte wie Märkte scheinen dem verwandt zu sein.

cher Subjektivität bei Hans Blumenberg und Wilhelm von Ockham, Freiburg i. Br. 1998.

¹⁹ Hans Blumenberg, *Ein mögliches Selbstverständnis*. Aus dem Nachlaß, Stuttgart 1997, 17; vgl. ders., *Matthäuspassion*, 307 (wie Anm. 3).

²⁰ Blumenberg, *Matthäuspassion*, 306 (wie Anm. 3).

5. Drei Versionen von Souveränität

›Souveränität‹ ist eine Figur des Imaginären, die je nach Besetzung und Bestimmung ›ihre‹ symbolische Ordnung reguliert. Das Reale imaginärer Souveränität ist ihre mangelnde Koinzidenz mit dieser Ordnung, erst recht mit ihrem Personal. So zu formulieren, unterscheidet drei Versionen der Souveränität (ohne damit die Triade RSI nach Lacan/Žižek *stricte dictu* zu unterstellen):

1. Es gibt die sich selbst gern verkennende (oder ihre Labilität latent haltende) *reale* Souveränität: Als wäre ein Staat, ein Ich oder eine Gemeinschaft *de facto* je souverän (gewesen). Nochmals mit Lacan, »wenn ein Mann, der sich für einen König hält, verrückt ist, ist es ein König, der sich für einen König hält, nicht weniger«²¹. Ein Fürst wie ein Staat, der sich für tatsächlich souverän hält (oder für neutral) – *verkennt* die Verschiebung wie den Entzug. Würde er aber seine Souveränität erkennen, wäre sie der Einbruch des Unheimlichen.

Mögen selbst ernannte ›Feinde‹ dazu beitragen, sich für souverän zu halten, wenn man sie beherrschte, wäre selbst dann noch erkennbar, dass Souveränität ›von Gnaden Anderer‹ erst wird, was sie gerne wäre. Wer hingegen eine ›Volksabstimmung‹ für die *ipsissima vox* des Souveräns hält, scheint mit tiefem Willen zum Glauben eine kontingente Realie für eine Manifestation des imaginären Souveräns zu halten: Als *wäre* ein brennender Dornbusch tatsächlich Gott. Ob es solch einen ›naiven‹ Glauben geben mag, ist eine andere Frage.²² Aber es gibt zumindest die Verkündigung solch eines Glaubens. Reale Souveränität ›gibt es‹ daher nur in ihrer Abwesenheit, nämlich als Riss innerhalb der symbolischen Ordnung.²³

2. Die pragmatistische Wendung zeigt: ›So leben wir eben‹ kann die *symbolische* Souveränität für real halten. Aber das ist sie nicht, wenn Faktizität und Norm different bleiben. ›Verfassungen‹ ebenso

²¹ Lacan, Schriften, 147 (wie Anm. 6).

²² Robert Pfaller, Ästhetik der Interpassivität, Hamburg 2008, nennt dieses Phänomen des delegierten Glaubens, bei dem der (große) Andere an meiner statt glaubt, damit ich nicht selbst glauben muss, ›Interpassivität‹.

²³ »[Man sollte] allerdings darauf bestehen, dass das Lacan'sche Reale dem Symbolischen streng inhärent ist. Es ist nichts als die ihm innewohnende Begrenzung, die Unmöglichkeit des Symbolischen, voll und ganz ›es selbst zu werden‹.« (Slavoj Žižek, Klassenkampf oder Postmodernismus? Ja, bitte!, in: Kontingenz, Hegemonie, Universalität. Aktuelle Dialoge zur Linken, hg. v. J. Butler et al., übers. v. S. Seitz, Wien 2013, 113–172, hier 159).

wie ›Bekennnisgemeinschaften‹ oder Spielregeln eines Sports zeigen das. Es gibt Ordnungen und Regeln, nach denen gespielt wird – in Sport, Religion, Politik und auch Kunst. Auch hier gilt wieder, nicht das Personal ist souverän. Und auch die Struktur (das Regelsystem) ist souverän *geworden*, ohne es je ganz zu sein. Denn jede Ordnung hat Fugen, jede Geltung eine Genesis, jede Regel Grenzen und Ausnahmen. Entscheidend ist, dass solch eine souveräne Ordnung *als solche angesehen* und anerkannt wird, indem ihr gefolgt wird. In *statu nascendi* ist das ebenso deutlich wie in *statu moriendi*.

Der *Status* der symbolischen Souveränität ist eigens ein Problem: Man kann sie nominalistisch als ›fiktiven Rechtsbegriff‹ fassen, als reinen Titel oder bloßen Namen. Nachdem Ecos William seinen Krimi gelöst hat, die Ekpyrosis der Bibliothek aber nicht verhindern konnte, meint er: »Ich bin wie ein Besessener hinter einem Anschein von Ordnung hergelaufen, während ich doch hätte wissen müssen, dass es in der Welt keine Ordnung gibt.«²⁴ Das bringt Adson auf den Punkt mit den Worten: »*Stat rosa pristina nomine, nomina nuda tenemus*« (›Die Rose von einst steht nur noch als Name, uns bleiben nur nackte Namen‹).²⁵ Gegenüber solch einem Nominalismus regt sich Ungenügen, wenn man *mehr* will: ein *reales Symbolisches*. Dann wird beispielsweise bedauert und gesucht, worin die symbolische Identität ›Europas‹ besteht – und ihr Mythenmangel beklagt. Das sich darin meldende Begehren erzeugt seinen Mangel, von dem es sich nährt.

3. Was im ›Andenken‹ der Souveränität vor ihr war und nach ihr bleibt, »stiften die Dichter«²⁶ mit der Lizenz zum *Imaginären*. Souveränität als ›Objekt des Begehrens‹ ist ein Objekt des Besingens, Bedichtens, Bebilderns: mythisch oder durch ›historische‹ Sagen und Legenden, metaphysisch, religiös, literarisch oder vermeintlich ›rein rational‹. Souveränität bedeutet dann eine Vergangenheit, die nie Gegenwart war, oder eine Zukunft, die nie Gegenwart sein wird. Souveränität ›im Entzug‹ ist diachron, protologisch oder eschatologisch.²⁷

²⁴ Umberto Eco, Der Name der Rose, übers. v. B. Kroeber, München 1982, 625.

²⁵ Zitat von Bernhard von Morlaix, vgl. www.hoye.de/name/abel.pdf (zuletzt geprüft am 16. 9. 2014; Ph. S.). Das Zitat heißt im Original: »Stat Roma pristina nomine, nomina nuda tenemus« (http://la.wikisource.org/wiki/De_contemptu_mundi/Liber_I [zuletzt geprüft am 16. 9. 2014; Ph. S.]).

²⁶ Friedrich Hölderlin, Andenken, in: Sämtliche Werke, Briefe und Dokumente in zeitlicher Folge, Bd. XI (1804/1805), hg. v. D. E. Sattler, München 2004, 121–123, hier 123: »Was bleibet aber, stiften die Dichter.«

²⁷ Kann sie präsent werden im ›actus purus‹ oder ›quia voluit‹ des Subjekts (Žižek)?

Souveränität ist eine Deutungsfigur, etwa eine Figur der Deutung ›Gottes‹ als Souverän. Denn Gott so zu deuten, ist eine *politische* Figur, in der sich Assmanns These gegen Schmitt bestätigt: Souveränität sei nicht erst eine neuzeitliche Säkularisierung eines theologischen Begriffs, sondern war zuvor eine Theologisierung eines politischen Begriffs.²⁸ Diese Deutungsfigur ist deutungsmächtig: Sie lässt und *macht* so sehen, denken und sprechen. So zu sprechen, zu singen und zu rechten lässt und macht uns glauben, wir ›seien‹ souverän: wir, das Volk, das Subjekt, die Gemeinschaft. Die Eigendynamik solcher Deutungsmuster als ›Deutungsmächte‹ zu begreifen, kann verständlich machen, warum sie ein Eigenleben führen, auch wenn es sie nicht mehr gibt oder nie gegeben hätte: Ob Gott oder Barbarossa, sie erscheinen so in Narration oder Bild und im kulturellen Gedächtnis.

Das *kann* man mit einem (stipulierten) anthropologischen ›Begehren‹ versuchen, verständlich zu machen. Der Souverän (wie der absolute Vater) als Figur des Imaginären wäre dann Resultat einer anthropologischen oder psychologischen oder sozialen ›Konstante‹. Von solch einer Voraussetzung aber entlastet die ›Umformatierung‹: Was auch immer diese Figuren hervortreibt, sie sind Figuren des *sozialen* oder *kulturellen* Imaginären und damit der Imaginationsökonomie einer Kultur.

Die ›Figur des Imaginären‹ ist stets auch eine *façon de parler*, d. h. des Denkens, Wahrnehmens, Sprechens und Lebens. Sie zeigt sich in der ›kulturellen Semantik‹ (Assmann), in ›Wort und Sakrament‹ ebenso wie in Bild und Verkörperung. ›Es gibt‹ Szenen, Gesten, Sprachfiguren der Souveränität, Figuren in Wort, Bild und Verkörperung, die Souveränität in Anspruch nehmen, vor Augen führen, an sie glauben machen (wollen). Zum Beispiel:

- ›Im Namen Gottes‹ zu sprechen, in Absolution, Exorzismus, Sakrament, Verkündigung qua Amt oder qua Charisma. ›So spricht der Herr‹, beginnt die Rede des Propheten und in dieser Tradition auch des Paulus.
- ›Ich aber sage Euch‹, wurde Christus als Sprachfigur zugeschrieben. Klassisch als Geste ungeheurer Ermächtigung gelesen, kann man etwas subtiler darin auch eine Entmündigungsgeste sehen:

²⁸ Vgl. Jan Assmann, Herrschaft und Heil. Politische Theorie in Altägypten, Israel und Europa, Darmstadt 2000, 29.

eine riskante Exposition, die sich nicht auf Autoritäten und Autorisierungen zurückzieht, sondern selber zu sagen wagt.

- Analog beansprucht *jedes* Wort, das ›selbständig‹ auftritt und argumentiert, solch ein ›Ich aber ...‹. Ohne Rekurs auf etablierte Autoritäten, Schrift, Mose etc. *selber* das Wort zu ergreifen, ist eine ähnlich bodenlose Souveränitätsgeste.²⁹ Allein das Sagen und das Gesagte seien entscheidend, nicht der Sprecher. Sekundär dient dann doch wieder der Sprecher als Autorisierung, sei er Christus oder Luther. Tertiär wird es zur Selbstautorisierung des Zitierenden, wenn das dem Ersten Zugeschriebene *zitiert* wird.
- Nochmals ähnlich ist die Geste ›Ich aber zeige euch‹ (oder werde es Euch zeigen). Zurückhaltender wäre ›Ich sehe das so‹, und zwar *anders*, als es bisher gesehen wurde.
- ›Ich war dabei‹ und kann sagen, wie es ›wirklich‹ war, autorisiert die Rede des *Zeugen*.
- Im Namen des Volkes wird Recht gesprochen und definitiv geurteilt.
- Im Namen der Öffentlichkeit beansprucht ›die Presse‹ zu sprechen. Denn ›die Öffentlichkeit hat ein Recht darauf ...‹.
- ›Im Namen der Vernunft‹ spricht die Philosophie und beansprucht damit unausweichliche Anerkennung.
- ›Hier stehe ich und kann nicht anders‹ sprach Luther und rekurrierte damit auf die Gewissen/sfreiheit. Ist der ›unmittelbare, schlechthin gewisse‹ Glaube ein erst ›modernes‹ Phänomen, im Unterschied zu traditionellen Distanzierungen? Pfaller³⁰ und Žižek³¹ sind solchen Unmittelbarkeiten gegenüber *skeptisch*. Aber – ist Žižeks neumarxistisches Pathos nicht genau solch eine *Confessio*? ›Ich behaupte, daß man *nur* mittels eines materialistischen Ansatzes Zugang zu diesem Kern [des Christentums; Ph. S.] hat und *vice versa*: Um ein wahrer dialektischer Materialist zu werden, muß man die christliche Erfahrung durchlaufen‹³². Hier stehe ich – und keiner kann anders?

²⁹ Ohne symbolisch legitimierte Stimme dennoch zu sprechen – könnte man als Szene der ›Machtergreifung‹ verstehen: das Wort zu ergreifen, ohne eine Stimme zu haben.

³⁰ Vgl. Robert Pfaller, Die Illusionen der anderen. Über das Lustprinzip in der Kultur, Frankfurt a. M. 2002.

³¹ Vgl. Slavoj Žižek, Die Puppe und der Zwerg. Das Christentum zwischen Perversion und Subversion, Frankfurt a. M. 2003, 8 ff.

³² Ebd., 8.

- ›Was interessiert mich mein Geschwätz von gestern ...‹ konnte als geflügeltes Wort Konrad Adenauer zugeschrieben werden. Heißt das: Wirklich souverän ist, wer sich selbst zu widersprechen vermag?
- Literatur mit ihrer Lizenz zum Unmöglichen, zum Inkompossiblen ›operiert‹ ganz klassisch mit einem imaginären Souverän: dem sogenannten ›allwissenden Erzähler‹ als Erbe von Gottes Eigenschaften.³³
- ›Es gibt‹ eine wissenschaftliche Version dessen: den Genealogen oder Historiker. Nicht dass der Genealoge (etwa in der ›affirmativen Genealogie‹) von Hans Joas' Allwissenheit oder Allmacht präbendieren müsste. Aber es sind narrative *emplotments*, in denen der ›Autor‹, genauer der wissenschaftliche Erzähler, als Souverän operiert – und das zugleich bestreiten muss in der wissenschaftlichen ›Exposition‹.

Nun kann im hiesigen Rahmen nicht dieses ganze, zudem leicht erweiterbare, Spektrum an Figuren der Souveränität bearbeitet werden. Die Arbeit an den Sprachfiguren kann in theologischer Frage nach einer ›Souveränität nach der ›Souveränität‹ die ›Ursprungsformel‹ nicht nicht behandeln: ›Im Namen Gottes‹ – widerstreiten die Souveränitäten namens Papst und Kaiser. Und wo zwei Souveräne im Spiel sind – ist sie *ursprünglich* aporetisch.

6. Kompetitive als aporetische Souveränität: Papst und Kaiser

Der christliche Monotheismus in Gestalt staatstragender Theologie betrieb vor allem seit dem Reichskatholizismus Konstantins Souveränitätsbegründung ›im Namen Gottes‹. Den Einen gilt das als ultima-

³³ Die Lizenz zum Unmöglichen bekommt eine politische wie ethische Doppeldeutbarkeit, wenn es ›unsäglich‹ wird. Vgl. Christopher Schmidt, Kontinuität der Skandalrede. Das wird man doch sagen dürfen, in: Süddeutsche Zeitung am 8.3.2014, <http://www.sueddeutsche.de/kultur/kontinuitaet-der-skandalrede-das-wird-man-doch-sagen-duerfen-1.1907278> (zuletzt geprüft am 16.9.2014; Ph. S.): »Indem Sibylle Lewitscharoff das im Grundgesetz verankerte Vorrecht der Kunst zum Regelverstoß von dem Bereich der Poesie auf den der Ethik, von der rein expressiven Form der Rede auf die der behauptenden überträgt, stellt sie sich in eine Reihe deutscher Schriftsteller, die es in der Vergangenheit ebenfalls schon nicht verstanden haben, die richtigen Worte zu finden. Stattdessen wedelten sie mit dem Freibrief ihrer Unabhängigkeit herum, um sich gegen Kritik zu immunisieren, und spielten die verfolgte Unschuld.«

tiver Ermächtigungsgrund, den Anderen als Grund der Gewalt und leere Übertreibung. Die beiden kompetitiven Figuren dafür sind Kaiser und Papst, denen hier exemplarisch nachgedacht wird: als ›Papst‹ die imaginäre Figur mit *drei* Körpern, und als Kaiser die Figur ›Barbarossa‹ als Erfinder absoluter Souveränität und der akademischen Freiheiten.

6.1 Der dritte Körper des Papstes (1077)

Das Verkannte und Invisibilisierte der Zwei-Körper-Lehre ist der Abgrund des Souveräns namens ›Papst‹: sein *dritter* Körper.³⁴ Mag der Künstler in der Renaissance zum *alter Deus* erhöht worden sein, war es der Papst schon längst: *alter Christus*, wenn nicht sogar *Christus ipse*. Deswegen konnte der Papst *qua* Amt als *Der sichtbare Christus*³⁵ gelten. Diese mit dem Königtum konkurrierende Erhöhung des Papstes seitens der Theologie provozierte angesichts ihrer Eskalationen im ›Cäsaropapismus‹ entsprechende Erniedrigungen.³⁶ Aber wenn Niedrigkeitsgesten und -thesen auf einen bereits derart Erhöhten treffen – bleibt das notorisch zweideutig oder christologisch womöglich eindeutig. Denn die Erniedrigung eines Erhöhten gerät umso mehr in Verdacht, doch eine sublimierte Hoheit zu meinen, die sich selbst und gerade in ihrer Niedrigkeit zeigt.³⁷

Der Papst verkörpert und ›repräsentiert‹ (im mittelalterlichen Sinn³⁸) zu Amts- und Lebzeiten nicht nur eine Institution, ein ›weltlich Ding‹, sondern eine symbolische Ordnung namens ›heilige Kirche‹. Als Haupt dieses Leibes ist er (seit dem 11. Jahrhundert) nicht mehr nur *vicarius Petri*, sondern *vicarius Christi* – mit allen Zwei-

³⁴ Vgl. Karl Pellens (Hg.), Die Texte des Normannischen Anonymus. Unter Konsultation der Teilausgaben von H. Böhmer, H. Scherrinsky und G. H. Williams neu aus der Handschrift 415 des Corpus Christi College Cambridge, Wiesbaden 1966; Ders., Das Kirchendenken des normannischen Anonymus, Wiesbaden 1973.

³⁵ Wie Agostino Paravicini Bagliani, Der Leib des Papstes. Eine Theologie der Hinfälligkeit, übers. v. A. Wildermann, München, 1997, 75 ff., das einschlägige Kapitel seiner Studie überschreibt.

³⁶ Vgl. ebd.

³⁷ Gemäß Phil 2, wie auch die Passion Jesu bei Joh.

³⁸ Vgl. Carlo Ginzburg, Repräsentation – das Wort, die Vorstellung, der Gegenstand, in: *Freibeuter* 53 (1992), 1–24; Bernhard Siegert, Vögel, Engel und Gesandte. Alteuropas Übertragungsmedien, in: *Gespräche – Boten – Briefe. Körpergedächtnis und Schriftgedächtnis im Mittelalter*, hg. v. H. Wenzel, Berlin 1997, 45–62.

deutigkeiten, die sich daraus ergeben. Gilt doch Christus als Haupt dieses Leibes – dessen sichtbares Haupt vor aller Augen der Papst wird. Horst Bredekamp hatte – mit Ernst Kantorowicz – die ikonischen Komplikationen der *zwei Körper* des Papstes bereits näher entfaltet, anlässlich des Todes von Johannes Paul II.³⁹ Insbesondere die mediale Inszenierung des leidenden und sterbenden Papstes fokussierte, wie dieser Körper zum Bild seiner selbst wurde (in Näherung an Blanchots harte These). »Der noch nicht Verstorbene wurde zur Statue seiner selbst, die am Leben bleibt, auch wenn er sterben sollte.«⁴⁰ Bredekamp sieht hier, vor allem im Stimmverlust des Papstes, den »Austritt des Individualkörpers aus dem Amtsleib«, der sich in der Bestattungsliturgie verdichtete, »weil der Papst auch nach dem Tod noch für Tage in der Zone der Lebenden verblieb.«⁴¹ Der tote physische Körper wird zum ambivalenten Bild: einmal der verstorbenen natürlichen Person, aber zugleich des noch präsenten Amtskörpers.⁴² Bredekamp nimmt hier nur zu plausibel die These der zwei Körper in Anspruch, die indes im Blick auf den Papst zu differenzieren ist.

Kantorowicz hatte seine These von den zwei Körpern des Königs in einem Text entdeckt, der um 1100 entstanden ist und einem »Anonymus von York« beziehungsweise »Normannischen Anonymus«⁴³ zugeschrieben wird. Person und Amt oder (so die eigentliche Pointe:) die zwei Naturen (wie Christus) führten den Anonymus zur These der zwei Körper, dem physischen und dem symbolischen.⁴⁴ Entscheidend ist, dass für Könige, Bischöfe und den Papst hier *nicht* Gesetz und Verfassung bemüht werden (wie in der damals längst üblichen Unterscheidung von Amt und Person), sondern dass die Zweikörperlehre (so Kantorowicz) »in der Theologie gründet: Sie ist das Spiegel-

³⁹ Vgl. Horst Bredekamp, Vom Birett zum Camauro. Zum Zusammenspiel von Kleidung, Körper und Papstwürde, in: Ders., Bilder bewegen. Von der Kunstammer zum Endspiel. Aufsätze und Reden, hg. v. J. Probst, Berlin 2007, 42–62, hier 52.

⁴⁰ Ebd., 56.

⁴¹ Ebd., 56 f.

⁴² Hier wäre phänomenologisch nur schwer von »Leib« zu sprechen, weil er nicht mehr beseelt beziehungsweise belebt ist.

⁴³ Vgl. Ernst H. Kantorowicz, Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters, übers. v. W. Theimer, Stuttgart 1992, 62–80; vgl. im Anschluss daran die bildtheoretische Weiterführung durch Louis Marin, Das Porträt des Königs, übers. v. H. Jatho, Berlin 2005, wo der theologische Hintergrund des Anonymus von York völlig apräsent bleibt.

⁴⁴ Vgl. Pellens, Texte des Normannischen Anonymus, 130 (wie Anm. 34).

bild der Verdoppelung der Natur in Christus. Der König ist der vollkommene Darsteller Christi auf Erden«⁴⁵.

Von »Verdoppelung« kann sc. keine Rede sein, sondern entscheidend ist die Frage der *unitio* und *unio personalis* (mit deren *communicatio* als Folge). Die Verortung der Theorie in der Christologie ist für den Anonymus entscheidend.

Umso erstaunlicher ist, dass bei Kantorowicz die Theorie des Papstes keine Rolle spielt – die für den Normannischen Anonymus eine besondere Pointe hat. Denn die These der *gemina persona* des Königs entfaltet er auf dem Hintergrund seiner – meist übersehenen – Theorie von der *trigemina persona*, den drei »Körpern« des Papstes. Daran sei erinnert, weil mit ihrer Hilfe merklich wird, dass in der inkreten Verkörperung, die der Papst *ist, par excellence* im Tod der *dritte Körper des Papstes* invisibilisiert und daher auch in dem substitutiven Bildakt, der im toten Papst vor Augen tritt, übersehen wird.

Über den Papst heißt es beim Anonymus von York:

»Eine solche Person ist nicht einfach, sondern vielfältig, sie vereinigt in sich mehrere Personen. Der Papst vereinigt in sich die Person des obersten Bischofs, die des Menschen und die eines Mörders oder irgendeines anderen Sünders [...]. Als oberster Bischof sündigt er nicht, sondern vergibt er die Sünden; als solcher wird er von allen verehrt, geehrt und von niemandem gerichtet. Als Mensch dagegen kann er keine Sünden vergeben, auch wenn er selbst nicht sündigt; man muß ihn zwar ehren, aber er kann auch wie jeder andere Mensch gerichtet werden. Als Sünder schließlich darf er weder verehrt noch geehrt werden, und er muß gerichtet werden wie jemand, der unter dem Menschen steht. Denn es ist nicht gerecht, daß wir gleichzeitig einem Apostel und einem Mörder oder Ehebrecher, dem allerheiligsten Bischofsamt und dem Verbrechen eines Mörders oder Ehebrechers Ehre und Verehrung erweisen.«⁴⁶

Das erscheint so undenkbar, dass es unsichtbar bleibt, ungelesen, unbedacht und anscheinend »tabu«: Der Papst ist *in persona* auch »Mörder oder irgendein Sünder.«⁴⁷ Als solcher steht er *unter* dem Men-

⁴⁵ Kantorowicz, Die zwei Körper des Königs, 78 (wie Anm. 43).

⁴⁶ Übersetzung nach Bagliani, Der Leib des Papstes, 76 f. (wie Anm. 35). Im Original: Pellens, Texte des Normannischen Anonymus, 6 (wie Anm. 34).

⁴⁷ Dass das auch für den König gelten müsste, ist so klar, wie es auffällt, dass der Anonymus darauf nicht zu sprechen kommt. Könnte es sein, dass der König nicht »Mörder und Sünder« sein kann, da er nicht mordet, sondern legitimerweise tötet (was die Kirche bekanntlich nicht durfte)? Selbst wenn dem so sein sollte, würde der dritte Körper des Königs hier unthematisch gehalten, nicht ohne Grund vermutlich.

schen und müsse so gerichtet werden. Was Luther später vom Christenmenschen sagen wird, er sei *simul iustus et peccator*, findet hier eine verwandte Bestimmung. Auch der Papst bleibt nicht von der *anthropologischen* wie *hamartologischen* Differenz verschont: als Mensch sowohl Kreatur als auch *gefallene* Kreatur zu sein. Auch der Papst ist ›unter der Macht der Sünde‹ – was allerdings eine ungeheure Spannung, einen Machtkonflikt in dieser dreifachen Person impliziert. Die symbolische Übercodierung ›des Papstes‹ macht es so kompliziert.

1. Er verkörpert Christus in der Amtsperson des Hauptes der Kirche. Und so sündlos wie Christus als ›wahrer Gott‹ und die (römisch-katholische) Kirche ›sind‹, so undenkbar wird dadurch eine sündige Person des Papstes.

2. Er verkörpert *naturaliter* sc. auch einen Menschen als zweiten Körper, mit der Besonderheit allerdings, dass dieser Mensch *tantumquam homo reverendus est*. Diese Verehrungswürdigkeit begründet die Art und Weise, in der mit dem toten Papst umgegangen wird. Er ist ›im Augenblick seines Todes‹ bereits Bild seiner selbst (wie jeder Mensch, Blanchot zufolge). Als solches ist er spätestens ab seinem Tod (potenziell) auf dem Weg, ein heiliger Körper zu werden, sofern sein Leben (wenn nicht sein Tod als Märtyrer) und sein postumes Wirken (Wunder) diesen Menschen zum *exemplum* wahren Lebens werden lassen. Der tote Papst ist der Körper eines (noch nicht ganz) Heiligen.

Die Interferenzen oder Interaktionen dieser beiden Körper lassen es mehrdeutig werden, was man sieht, wenn man einen leidenden, sterbenden Papst sieht. Denn der weiß gewandete, sündlose Heilige Vater, der im Leiden vor Augen geführt wird – kann nur ein unschuldig Leidender sein, ein leidender Gerechter daher. Und unschuldiges Leiden ist heilswirksames Leiden. Das *exemplum* wird zum *sacramentum*: zum Zeichen, das bewirkt, was es bezeichnet.

3. Angesichts seiner Teilhabe an Christi göttlicher Natur und seiner ›verehrungswürdigen‹ menschlichen wird der dritte Körper (genauer: *persona*) invisibilisiert: dass er Sünder wie jeder Mensch ist und daher zu Recht des Todes, also ein um seiner eigenen Sünden willen Sterbender. Die Invisibilisierung dieser (protestantisch-)theologischen Selbstverständlichkeit ermöglicht erst, den Sterbenden und den Toten als heiligen Körper zu präparieren. Die Selbstinvisibilisierung des Mediums in seiner medialen Funktion findet hier eine Parallele: Die anthropologische Selbstverständlichkeit wird invisibili-

siert, weil sie heilsmedial unmöglich, undenkbar und unerhört ist. Ein banaler Sünder ist der ›Kern‹ der russischen Medienpuppe.

Denn wenn ein ›heiliger Vater‹ leidet (wie Johannes Paul II. Ostern 2005), dieses Leiden exponiert wird und er, der doch das Haupt der ›sündlosen Mutter Kirche‹ ist, schließlich stirbt – ist sein Tod dann der eines ›sündlos Leidenden‹, gar ›leidenden Gerechten‹, also eine Wiederholung des Todes Jesu?⁴⁸ Und ist dann die Schau solch eines Leidens und Sterbens heilsam, weil dieses Geschehen heilswirksam ist? Verkörpert ein sterbender Papst den Kreuzestod Jesu? Ist der Papst *alter Christus* – oder mehr noch *in persona Christus praesens*? Je eindeutiger das Repräsentationsmedium aufgeladen wird als ›Realpräsenzmedium‹, desto mehrdeutiger wird es – weil es supplementiert? Die Realpräsenz Gottes in Christus wurde trinitarisch ›aufgefangen‹; die Realpräsenz Christi in der Hostie ebenso. Aber die Realpräsenz Christi im Papst?

›Wer mich sieht, sieht den Vater‹, wird im Johannesevangelium Christus in den Mund gelegt (Joh 14,9). Diese der Repräsentation des römischen Kaisers im Bild als Bild ähnliche Logik (wie in der *Logik von Port Royal*: das Bild Cäsars *ist* Cäsar)⁴⁹ wurde im ›Cäsaropapis-

⁴⁸ Vgl. Philipp Stoellger, *Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer »categoria non grata«*, Tübingen 2010, 186 ff.

⁴⁹ Vgl. Marin, *Das Porträt des Königs* (wie Anm. 43); Athanasius Alexandrinus, *Vier Reden gegen die Arianer*, in: *Des heiligen Athanasius ausgewählte Schriften*. Aus dem Griechischen übersetzt, Bd. I, Kempten 1913, III,5 (248 f., hier mit den griechischen Bildbegriffen): »Das wird man aber am Beispiel vom Bilde [eikon] des Königs leichter faßlich und verständlich finden können. Das Bild [eikon] zeigt nämlich die Gestalt [eidos] und die Züge [morphe] des Königs, und im König zeigt sich die im Bilde [eikon] dargestellte Gestalt [eidos]. Denn die volle Ähnlichkeit [homoiotes] zeigt das Bild des Königs, so daß, wer das Bild betrachtet, in ihm den König sieht, und wieder den König sieht, erkennt, daß er der auf dem Bilde ist. Da aber völlige Ähnlichkeit vorliegt, so könnte das Bild auf das Verlangen hin, nach dem Bilde noch den König zu sehen, sagen: ›Ich und der König sind Eins; denn ich bin in ihm, und er ist in mir, und was du in mir siehst, das siehst du in ihm, und was du in ihm gesehen hast, das siehst du in mir‹. Wer also das Bild anbetet [proskynein], betet in ihm auch den König an; denn seine Züge [morphe] und seine Gestalt [eidos] sind das Bild [eikon]. Da also der Sohn das Bild des Vaters ist, so ist man zur Einsicht genötigt, daß die Gottheit und die Eigenheit des Vaters das Sein des Sohnes ist, und das bezeichnen die Worte: ›Der, da er in der Gestalt Gottes war‹ und ›der Vater in mir‹.«

In lateinischer Übersetzung heißt es in der *Migne Patrologia Graeca*, Bd. XXVI, 331: »in imagine species quidem et forma imperatoris est, in imperatore autem eadem species est quae in imagine videtur. Perfecta enim similitudo est in imperatoris imagine, ita ut et is qui imaginem viderit, in ipsa imperatorem intueatur, et vicissim qui imperatorem viderit, agnoscat illum ipsum esse qui in imagine conspicitur. Es eo au-

mus« des 11. Jahrhunderts von Gregor VII. aufgenommen und gesteigert. In dieser Tradition steht die Erfindung des »päpstlichen Legaten« mit dem Anspruch: »daß man im Legaten das Gesicht des Papstes sehen und in seiner Stimme die lebende Stimme des Papstes hören sollte: *Ut propriam faciem nostram seu nostrae vivae vocis oracula [...]*«. ⁵⁰ Was als Extension des Amtskörpers gedacht war, als letztlich potenzielle Omnipräsenz des Herrschenden, der offenbar körperlich präsent sein musste, um herrschen zu können, hatte eine versehentliche Nebenwirkung: Die Extension der Präsenz wird zur Vervielfältigung bis zur Dissemination. Denn die mediale Supplementierung führt in eine unabsehbare Zerstreung – wobei vermutlich Dissens darüber besteht, ob das ein Gewinn oder ein Verlust wäre.

Die »eigentlich« subversive Rückfrage wäre allerdings, ob in dieser Präsenzeskalation auch der »undenkbare« dritte Körper des Papstes mitgesetzt ist als Pluralisierung des »Mörders und Sünders.«? Dass Medienpraktiken – dem Begehren von Konsumenten oder hoheitlichen Produzenten entsprechend – Lichtgestalten, mit ihrem Willen zur Sichtbarkeit, erzeugen, ist der Normalfall. Insofern ist der symbolische Körper stets von einem imaginären »Hof« umgeben, seiner »Aura«. Dieser Medienkörper ist seinerseits zwiefältig: Er kann licht und überhell sein, oder aber dunkler, schwärzer als schwarz. Die Beleuchtungstechniken machen die Unterschiede, oder mit Heider gesprochen: die Art der Wahrnehmung. Wenn die medialen Verbergungen, die *Invisibilisierungstechniken* reflektiert werden, werden das Latente und das Invisibilisierte wahrnehmbar und denkbar. Der Reiz dessen zeigt sich, wenn das »Unheilige im Heiligen« damit überhaupt erst vorstellbar wird – um es als das unsichtbar Gemachte zu erkennen. Der dritte Körper ist das »Abjekt«, der Sünder im Heiligen.⁵¹ Dass das auch für die Medienkörper politischen Personals relevant

tem quod nulla discrepent dissimilitudine, si quis post imaginem, vellet imperatorem videre, recte illi imago diceret: Ego et imperator unum sumus; ego enim in illo sum, et ille in me: quodque in me vides, idem in illo aspicias, et quod in illo vidisti, idem in me cernis. Itaque qui imaginem adorat, in ea quoque imperatorem adorat: imago siquidem ejus species et forma est. Cum igitur Filius imago quoque sit Patris; intelligere necesse est divinitatem et proprietatem Patris, hoc ipsum esse quod est Filius. Hoc autem est quod his verbis significatur, qui in forma Dei existens; et, Pater in me«.

⁵⁰ Siegert, Vögel, 52 (wie Anm. 38); mit Franz Wasner, *Fifteenth Century Texts on the Ceremonial of the Papal »Legatus a latere«*, in: *Traditio. Studies in Ancient and Medieval History, Thought and Religion* 14 (1958), 295–358, hier 300.

⁵¹ Oder anders: Der dritte Körper ist der notwendigerweise verdrängte »reale« Körper des symbolischen Souveräns.

wird, ist absehbar. Warum invisibilisieren entsprechende Theorien das Unheilige im Heiligen – den Attentäter im Boten, den Lügner im Hermes, den Dämon im Engel oder den Menschen im Gott?

Eine vorläufige Vermutung dazu lässt sich christologisch formulieren: In der Geschichte der Christologie ist immer wieder eine Abdrift bemerkbar zum Dokerismus (oder auch zum Monophysitismus). Der »wahre Gott« dominiert die Christologie auf Kosten des »wahren Menschen«, obwohl es doch gegenläufig sein sollte (inkarnatorisch wie kreuzestheologisch).

Schon im Johannesevangelium wird Christus zur Heilsmedien-gestalt eines beinahe schwebenden Gottessohnes, der seine Menschlichkeit gelegentlich fast vergessen lässt.⁵² Das *emplotment* der Passionsgeschichte als »Inthronisationsritual« und der Kreuzigung als Erhöhung streut Zweifel an der Erdschwere und Sterblichkeit des Protagonisten. Dann ist es nur zu verständlich, dass in der johanneischen Gemeinde Konsequenzen daraus gezogen (oder überzogen) wurden: Wer leugnet, dass er »ins Fleisch gekommen ist«, ist »draußen« und wird exkludiert als »Verführer und Antichrist« (1. Joh 4,2; 2. Joh 7). Diese frühe Geste der Häretisierung zeigt vor allem ein Problem: Dass die befremdliche Härte der »Fleischwerdung« und damit des Todes (nicht »nur« der Inkarnation) schon früh bestritten wurde. Dem auszuweichen, war das Nächstliegende. Auf dieser Befremdung zu insistieren, von ihr aus und auf sie zuzugehen dagegen, war so fragil, gefährdet und unselbstverständlich, dass zur Stabilisierung zu Exklusionsgesten Zuflucht genommen wurde.⁵³

6.2 Barbarossas Souveränitätsaporie (1158)

2008 hätte man den 850. Geburtstag der akademischen Freiheiten feiern können – symptomatisch, dass es vergessen wurde. Deren legendarische Überlieferung ihrer Erfindung und Stiftung bildet den Ursprung der staatlichen Universitäten und ist in einer mythischen Urszene überliefert, in der sich die Ursprungsaporie von Souveränität verdichtet. 1158 erließ Kaiser Friedrich Barbarossa auf dem Reichstag

⁵² Vgl. so bereits Ernst Käsemann, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*. Vorträge, Tübingen 2 1967.

⁵³ Dass damit ein neues Problem geschaffen wurde, ein Widerspruch zur Öffnung (des »ausgewählten Volkes«) bis in die absurd universale Inklusion, sei nur notiert.

(auf den Ronkalischen Feldern⁵⁴) das sogenannte Scholarenprivileg in seiner *Authentica habita*⁵⁵. In einer Geste des Erbarmens und in der Vollmacht kaiserlicher Gnade wird den Scholaren aus Bologna das Privileg zugestanden, in Rechtsfragen direkt dem Kaiser unterstellt zu sein:

⁵⁴ Ronkalische Felder, nach dem Ort Roncaglia, 8 km östlich von Piacenza, Ebene auf dem rechten Ufer des Po, Italien; Ort des Ronkalischen Reichstags 1158 (mit Beschlüssen zur Neuorganisation der Reichsherrschaft in Italien).

⁵⁵ »Kaiser Friedrich. Nach eingehender Prüfung durch die Bischöfe, Äbte, Herzöge und alle Richter und Edlen Unseres kaiserlichen Hofes gewähren Wir allen Scholaren, die studienhalber in der Fremde weilen, und vor allem den Lehrern der göttlichen und kaiserlichen Gesetze aus Unserer Gnade die Vergünstigung, daß sie selbst wie auch ihre Boten an die Orte, wo das Studium der Wissenschaften betrieben wird, kommen und dort in Sicherheit wohnen sollen. Und zwar erachten Wir es für angemessen, daß Wir, da verdienstvollen Menschen Unser Lob und Schutz gebührt, alle diejenigen mit besonderer Fürsorge vor jeglichem Unrecht bewahren, durch deren Gelehrsamkeit die Welt erhellt und die Lebensführung der Untertanen auf den Gehorsam gegenüber Gott und Uns, seinen Dienern, ausgerichtet wird. Wer soll sich ihrer nicht erbarmen, die aus Liebe zur Wissenschaft heimatlos geworden sind: aus Reichen machen sie sich zu Armen, setzen ihr Leben allen Gefahren aus und erleiden, oft von den niedrigsten Menschen, – was schwer zu ertragen ist – grundlos körperliche Unbill! Durch dieses allgemeine und in Ewigkeit gültige Gesetz haben Wir daher festgesetzt, daß in Zukunft niemand so vermessen sein soll, den Scholaren ein Unrecht anzutun, und niemand ihnen wegen einer Schuld eines ihrer Landsleute, was bisweilen, wie Wir gehört haben, aus übler Gewohnheit geschehen ist, Schaden zufüge. Diejenigen, die diesem Gesetz zuwiderhandeln, und die derzeitigen Oberhäupter der Stadt, die solches Tun nicht ahnden, sollen wissen, daß von ihnen allen das Vierfache des Weggenommenen gefordert wird und sie, schon von Rechts wegen mit dem Makel der Infamie behaftet, für immer ihre Ehre verlieren sollen. Wenn aber jemand wegen irgendeiner Angelegenheit einen Rechtsstreit gegen die Scholaren führen will, soll er sie – bei freier Wahlmöglichkeit der Scholaren – vor ihrem Herrn oder Lehrer oder vor dem Bischof der Stadt verklagen, denen Wir die Gerichtsbarkeit in diesen Sachen verliehen haben. Wer sie aber vor einen anderen Richter zu ziehen sucht, dessen Sache soll, auch wenn sie noch so gerecht war, allein wegen dieses Unterfangens verloren sein. Dieses Gesetz aber haben Wir unter die kaiserlichen Konstitutionen mit dem Titel »Ne filius pro patre etc.« (Cod. IV,13) einfügen lassen.« (Codex Justiniano, Cod. IV,13 Bologna, Collegio di Spagna, 286, fol. 95r, <http://faculty.cua.edu/pennington/Catania%20Corso%20Dec%202004/Irnerio/Habita.htm> [zuletzt geprüft am 16. 9. 2014; Ph. S.]). Vgl. *Authentica Habita* vom Ronkalischen Reichstag 1158, in: Quellensammlung zur Geschichte der deutschen Reichsverfassung in Mittelalter und Neuzeit, Bd. II, bearb. v. K. Zeumer, Tübingen 1913, 17f.; Adalbert Erler/Ekkehard Kaufmann (Hg.), *Art. Universitäten, Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, Berlin 1971, 492 ff.; Liselotte Lutz (Hg.), *Art. Universität, Lexikon des Mittelalters*, München 1989, 1249 ff.; Hermann Lange, *Die Glossatoren. Römisches Recht im Mittelalter*, Bd. I, München 1997, 16 ff. 35 ff.

»Wer soll sich ihrer nicht erbarmen, die aus Liebe zur Wissenschaft heimatlos geworden sind: aus Reichen machen sie sich zu Armen, setzen ihr Leben allen Gefahren aus und erleiden, oft von den niedrigsten Menschen, – was schwer zu ertragen ist – grundlos körperliche Unbill!«⁵⁶

Der kaiserliche Schutz vor den Bürgern einerseits, andererseits indirekt vor dem kirchlichen Zugriff ermöglichte die Gründung eigener *universitates*, in denen sich Stadt und Kirche eigenständig und geschützt gegenüber treten konnten. Im Unterschied zu Kloster- und Domschulen standen sie nicht unter der direkten Aufsicht von Abt oder Bischof.

Kraft seiner Souveränität wurde von Barbarossa einerseits den Juristen Bolognas die akademische Freiheit »gegeben«, um andererseits von den derart Freigestellten kraft ihrer Freiheit als absolute Rechtssetzungsmacht legitimiert zu werden. Dieser Hintersinn zielt auf die aporetisch »unverfügbare« Urstiftung absoluter Souveränität *hors de la loi*. Die Digesten Justinians lehrten: »*Quod principi placuit legis habet vigorem*« (Dig. I,4,1, vgl. Inst. I,2,6). Dem entsprach der Grundsatz: »*Princeps legibus solutus est*« (Dig. I,3,31).⁵⁷

Das christlich geprägte Rechtsverständnis des Mittelalters reservierte jedoch den Inbegriff der Souveränität für Gott, der die Schöpfung nach seinem freien Willen geordnet hat. Fürsten hatten daher nicht das Recht, nach eigenem Gefallen Recht zu setzen – sie waren nicht im absoluten Sinne souverän. Nur ein Kaiser galt – kraft göttlicher Inspiration – als Inhaber der absoluten Deutungsmacht der Gesetze: »*conditor quam interpretes legum*« (Cod. I,14,12).⁵⁸ Wenn aber die Autorität des Kaisers von der Autorität der Gesetze (und ihrer göttlichen Urstiftung) abhängt, entsteht ein elementarer Machtkonflikt: letztlich der Konflikt göttlicher und kaiserlicher Souveränität. Souverän ist, wer so frei ist, über die Gesetze zu entschei-

⁵⁶ Codex Justiniano, Cod. IV,13 (wie Anm. 55).

⁵⁷ Vgl. dazu auch Inst. II,17,8: »secundum haec divi quoque Severus et Antoninus saepissime rescripserunt: licet enim iniquiunt legibus soluti sumus, attamen legibus vivimus« und Dig. XXXII,23: »deceat enim tantae maiestati eas servire leges, quibus ipse solutus esse videtur.« Zur Betrachtung dieses Prinzips im mittelalterlichen Byzanz vgl. Dieter Simon, *Princeps legibus solutus*. Die Stellung des byzantinischen Kaisers zum Gesetz, in: *Gedächtnisschrift für Wolfgang Kunkel*, hg. v. ders./D. Nörr, Frankfurt a. M. 1984, 449–492.

⁵⁸ Vgl. Jean Gaudemet, *L'empereur, interprète du droit*, in: *Geschichte der antiken Rechte und allgemeine Rechtslehre* (FS E. Rabel), Bd. II, hg. v. W. Kunkel/H. J. Wolff, Tübingen 1954, 169–203.

den. Der Kaiser hat eine Position über dem positiven Gesetz, wird in seiner Souveränität aber durch das Naturrecht beziehungsweise göttliches Recht eingeschränkt und muss sich zudem postum vor Gott für seine Rechtspraxis rechtfertigen.⁵⁹ Die Harmonie des *utrumque jus* göttlichen und weltlichen Rechts, war »eigentlich« geregelt als ursprüngliche und finale Überordnung der Souveränität Gottes. Aber »zu Lebzeiten«, im Horizont von Welt, Geschichte und Kultur galt faktisch, »was dem Kaiser gefiel«. Nur bedurfte es einer Legitimierung dieser »Interimssouveränität«.

Daraus ergab sich für Friedrich Barbarossa ein prekärer Legitimierungsbedarf: Wenn er absolute Souveränität über das Recht beanspruchte, musste diese außerordentliche Position legitimiert werden. Nur wäre diese Legitimierung zugleich eine Limitierung gewesen, wenn sie von »höherer« Stelle aus erfolgte. Aus dieser aporetischen Lage hätten ihn die Bologneser Legisten befreien können, wenn sie ihrerseits frei gegenüber Kaiser und Papst gewesen wären. Und eben diese Freiheit sprach ihnen das Scholarenprivileg Friedrichs zu – und gilt deshalb als Installation der akademischen Freiheiten.

Der zu einer Rechtsreform nach Italien gereiste Friedrich traf sich mit den *quattuor doctores*, den Bologneser Legisten der damals maßgeblichen Rechtsschule, und beanspruchte zugleich ein absolutes Gesetzgebungsrecht, für dessen Anerkennung eben diese *doctores* später viel gescholten wurden. Er beanspruchte nicht nur Rechtsauslegungssouveränität – also Deutungsmacht über das Recht –, sondern machte eine entscheidende *Differenz*, indem er *Rechtsetzungssouveränität* beanspruchte: »*Hac edictali lege in perpetuum valitura iu- bemus, ut*« (so im Ronkalischen Landfrieden) und zugleich »*Hac igitur generali lege et in eternum valitura decernimus, ut*« (so im Scholarenprivileg).⁶⁰ Akademische Freiheiten für die »freie Universität«, die Rechtsschule Bolognas, im Tausch gegen die freie Anerken-

⁵⁹ Vgl. Cod. I,14,4: »Digna vox maiestate regnantis legibus alligatum se principem profiteri: adeo de auctoritate iuris nostra pendet auctoritas. Et de re vera maius imperio est submittere legibus principatum.«; vgl. auch Cod. VI,23,3.

⁶⁰ Scholarenprivileg, in: Die Urkunden Friedrichs I. (Monumenta Germaniae historica. Diplomata 10.2), hg. v. H. Appelt/R. M. Herkenrath, Hannover 1979, 36–40; Landfrieden, in: Constitutiones et acta publica imperatorum et regum (Monumenta Germaniae historica. Legum sectio 4.1, Nr. 176), hg. v. L. Weiland, Hannover 1893, 245.

nung des »iustinianischen Absolutismus«,⁶¹ so kann man die »Lösung« des Machtkonflikts verdichten, in der die Differenz von kirchlicher und staatlicher Universalität entstand. Sind also die Juristen Bolognas der »Beihilfe zum kaiserlichen Absolutismus« schuldig? Sind dann die akademischen Freiheiten von einer »Erbschuld« belastet, nur Mittel zum Zweck des »absoluten Fürsten dieser Welt« zu sein?

Wenn die *Kontiguität* von Scholarenprivileg und Ronkalischem Landfrieden in ein Verhältnis der *Kontinuität* gesetzt und zudem ein *Konditionalverhältnis* unterstellt wird, überschreitet man die Grenzen historischer Kritik. Nicht in akademischer, sondern in *literarischer* Freiheit wurde das von Umberto Eco gewagt.⁶² In seinem Roman *Baudolino* erzählt Eco die Geschichte eines Bauernsohnes aus dem Piemont, der 1154 Friedrich Barbarossa begegnet und mehr oder weniger durch Zufall zu dessen Ziehsohn wird. Der Witz der Erzählung ist nun, dass die große Geschichte des Stauferkaisers aus der Perspektive dieses Bauernsohnes namens Baudolino erzählt wird. Als Baudolino seinen Ziehvater besucht, findet er ihn darüber grübelnd, wer ihm sage, ob sein Gesetz richtig sei. Baudolino daraufhin: »Mein lieber Vater, wenn du so zu fragen anfängst, kommst du an kein Ende mehr, dabei gibt es den Kaiser doch gerade deswegen. Er ist nicht Kaiser, weil er die richtigen Ideen hat, sondern die Ideen sind richtig, weil er sie hat, und basta!«⁶³ Der Berater Friedrichs erinnert sich prompt an den Grundsatz kaiserlichen Rechts, Gesetz sei, was dem Kaiser gefällt, weil und nur weil es ihm gefällt.⁶⁴

Um diesen römischen Rechtsgrundsatz in Kraft zu setzen, bedurfte Barbarossa einer entsprechenden Autorisierung. Nur woher nehmen? Hätte er ihn kraft seiner von Rom erhaltenen Kaiserwürde deklariert, wäre der Grundsatz letztlich durch die Macht des Papstes begründet und damit limitiert. Für die Prävention einer Allmacht und Willkürfreiheit reicht also der Rekurs auf die Kaiserwürde nicht. Stattdessen scheint die Universität endlich einmal zu etwas nütze zu sein: Baudolino kommt auf die durchaus raffinierte Idee, wenn die

⁶¹ Vgl. Franz Wieacker, *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit*. Unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Entwicklung, Göttingen 2 1967, 135 u. ö.

⁶² Daraus ergibt sich eine Folgefrage: Wer hat oder wer nimmt sich die Freiheit der Deutungsmacht über die Geschichte? Mit Ricoeur: Wer bestimmt über das Verhältnis von Geschichte und Fiktion in der Geschichtsschreibung? Souverän ist, wer die Deutung macht?

⁶³ Umberto Eco, *Baudolino*, München 2001, 74.

⁶⁴ Vgl. ebd., 74 f.: »quod principi placuit legis habet vigorem«.

Doktoren von Bologna zuerst die akademischen Freiheiten erhalten (also nicht dem Papst und auch nicht dem Kaiser unterstellt seien), um frei über das Recht zu entscheiden, könnten sie – wenn es klappt – den Rechtsgrundsatz in aller Freiheit autorisieren, *ohne* ihn zu limitieren. Baudolino:

»Es wäre so, wenn du ein Gesetz machtest, in dem du anerkennst, daß die Magistres von Bologna wirklich unabhängig von jeder anderen Macht sind, sowohl von dir wie vom Papst wie von jedem anderen Souverän, allein dem Recht verpflichtet. Sobald sie mit dieser Würde ausgestattet sind, die auf der Welt einzigartig ist, werden sie erklären, daß – gemäß der Vernunft, der Natur und der Tradition – das einzige Recht nur das römische ist und der einzige, der es repräsentiert, der Kaiser des Heiligen Römischen Reiches – und daß natürlich, wie es Herr Rainald so schön gesagt hat, *quod principi placuit legis habet vigorem*, und zwar: »Weil du ihnen dafür das Recht gibst, es sagen zu dürfen, und das ist nicht wenig.«⁶⁵

Daher also datiert laut Eco die akademische Freiheit, von der Bologna auch prompt den rechten Gebrauch zu machen verstand. Drei der gefragten Doktoren befürworteten den kaiserlichen Rechtsgrundsatz und nur einer widersprach ihm, ohne dafür mit dem Leben bezahlen zu müssen. Der Tausch von akademischer Freiheit gegen Anerkennung kaiserlicher Willkürfreiheit war gelungen. Die ganze Geschichte ist natürlich ein Kuhhandel höherer Ordnung, eine abgekartete Angelegenheit und erscheint wie ein profaner Priesterbetrug: Die akademischen Freiheiten sind gekauft und die kaiserliche Rechts- hoheit erschlichen. Der Witz dieser Groteske wird dadurch aber nur noch gesteigert, dass eine waghalsige Erfindung – in aller Freiheit des Romans – Wirklichkeit wird und eine zwar nicht wahre, aber gut erfundene Gründungslegende der akademischen Freiheiten wie der kaiserlichen Rechtshoheit bietet. Seltsam an diesem Tausch ist, *dass beide Seiten etwas geben, das sie selber nicht haben*: die akademische Freiheit seitens des Kaisers, die Freiheit über das Recht seitens Bolognas.⁶⁶ Was genau sie jeweils gegeben haben, wussten sie womöglich gar nicht. Die Brisanz und der Gebrauch der jeweiligen Freiheit waren im Augenblick des Gebens kaum absehbar. Bernhard Waldenfels erklärte: »Das außerordentliche Geben gibt, was im Geben erst zu

⁶⁵ Ebd., 75.

⁶⁶ Und beide haben mehr bekommen, als sie gegeben haben. Gab Friedrich die akademischen Freiheiten, erhielt er die über das Recht, gab Bologna die Rechtfertigung der Rechtshoheit des Kaisers, erhielt es die Freiheit des Urteils über alles, was Recht ist.

erfinden ist [...]. Wer so gibt, gibt, was er nicht hat, und weiß nicht, was er tut.«⁶⁷

Souveränität ist nicht nur ursprünglich nachträglich, stets »zu spät«, sie ist ursprünglich aporetisch – stets *unmögliche* Souveränität. Aber in dieser Unmöglichkeit ebenso *fascinosum* wie *tremendum*. Ob Papst oder Kaiser – beides sind Figuren, in denen sich das Imaginäre der Souveränität metonymisch manifestiert. Aber sowenig das Fik- tive unwirklich ist, sowenig ist das Imaginäre unwirksam. Im Gegen- teil: Imaginäres »von Gewicht« kann wirklicher sein als die Wirk- lichkeiten, in denen wir leben. Denn *wovon* jemand lebt oder wofür und woraufhin, bildet das Gravitationszentrum seiner Lebensform. Das verdichtet sich in einem ganz bestimmten »Theopoliticum«: der Eucharistie.

7. Souverän ist, wer über die Eucharistie gebietet?

Auf der Suche nach den Unmöglichkeiten der Souveränität und einer Souveränität *nach* der Souveränität ist mit Papst und Kaiser der ein- gangs genannte »Jurassic Park« der Paläopolitik und -theologie durch- schritten. Die ursprünglich aporetischen Souveränitätsfiguren sind ausgestellt und vorgeführt, nicht aus Gründen schlichter »Herr- schaftskritik«, sondern um die bereits im Gottesbegriff exponierte Verschiebung zu zeigen: Der Wille zur Souveränität bleibt »umsonst« und »vergeblich«. Der invisibilisierte »dritte Körper« bleibt irreduzibel und markiert bei noch so großer Machtfülle des Papstes seine immer noch größere »Hinfälligkeit«. Und die Abhängigkeit der kaiserlichen Souveränität von »freier Anerkennung« seitens der Wissenschaft mar- kiert die ursprüngliche Entzogenheit des Objekts des Begehrens.

Die Aporetik absoluter Souveränität verarbeitet zu haben, ge- hört zur Eigenart der christlichen Theologie, die *darum* keine staats- oder kirchentragende Legitimierungstheorie sein kann – aller Her- meneutik des Verdachts zum Trotz. Wenn sie doch Souveränitäts- theorie wäre, dann eine Theorie der entzogenen und unmöglichen Souveränität. Das sehen allerdings nicht alle so – wie sich verdichtet in den *neueren* Abendmahlsstreiten zeigt. War zwischen Luther und Zwingli noch strittig, ob für Brot und Wein gelten soll »*est, est, est*« oder nur »*significat*«, ob also Realpräsenz Christi vertreten oder be-

⁶⁷ Bernhard Waldenfels, Antwortregister, Frankfurt a. M. 2007, 620.

stritten wird, geht es in den zeitgenössischen Kontroversen um das Arcanum der Theopolitik: Wer hat das Sagen in Sachen Eucharistie? Wer das Heil verwaltet, wäre der entscheidende Souverän. Nur wer könnte das beanspruchen?

Hier treten drei grundverschiedene Theopolitiken auseinander und gegeneinander an: *Marion*, *Nancy* und *Agamben*, deren Abendmahlsthesen sich tentativ folgendermaßen formulieren lassen:

- Souverän ist, wer über die Eucharistie gebietet.
- Souverän ist – das Opfer?
- Souveränität ist Operativität.

7.1 *Marion*: »Allein der Bischof«

Dionysius' Erfindung der »Hierarchie«, nicht nur als »heilige Herrschaft«, sondern als theopolitische Theorie von Regierung, ist grundlegend geworden für die Theopolitik bis heute (wie an Joseph Ratzingers Theologie zu zeigen wäre). Ohne dem hier näher nachzugehen, sei nur eine Rezeption und Revitalisierung als Souveränitätstheorie erörtert. Dionysius' *hierarchisches Dispositiv* wird emphatisch affirmativ und apologetisch vertreten von Jean-Luc Marion, wenn er schreibt: »Der theologische Diskurs kann nur dann auf seine alte Höhe zurückfinden, wenn das Band zwischen Bischof und theologischem Lehrer, das die Grundlage für dessen Entsendung bildet, wiederhergestellt wird«⁶⁸. Es ist symptomatisch, dass Marion hier explizit auf Dionysius Areopagita verweist mit dem Anspruch, der Theologe müsse »durch Leiden den Gehorsam gelernt« haben (Hebr 5,8), also *pathos mathos* – mit der doppelten Pointe, dass er *heilig* zu werden habe, *christomorph*, und zugleich der Gehorsam dem Bischof gegenüber zu leisten sei. *Inkorporation* hätte Mondzain⁶⁹ das im Blick auf Bilder genannt, die institutionell inkorporiert werden, »zugerichtet«, um es noch deutlicher zu sagen – mit der von Marion für Identität gehaltenen Ambivalenz von Gehorsam Gott und dem Bischof gegenüber.

Denn Marion meint tatsächlich, »dass *allein der Bischof es verdient, und zwar im eigentlichsten Sinne des Wortes, den Titel Theologie zu führen*«⁷⁰. Daher könne auch ein Lehrer, der »ohne oder sogar gegen den Bischof spricht, in keinsten Weise mehr seine Rede an einen wahrhaft theologischen Ort führen«⁷¹. Daher sei auch jeder »Versuch, die Theologie als Wissenschaft zu etablieren, als zumindest äußerst problematisch zu betrachten«⁷². Denn das würde zu einer »Lockerung« der in der »Delegierung liegenden Verbindung zwischen dem Bischof, dem Theologen *par excellence*, und dem von ihm beauftragten Lehrer führen«⁷³. *Wissenschaftliche* Theologie führe zu einem »Bruch mit dem Bischof« und dann »nützt der Theologe für die Gemeinschaft überhaupt nichts mehr«⁷⁴.

Das *hierarchische* Dispositiv erweist sich als ebenso klerikal wie antiwissenschaftlich aufgrund einer dogmatistischen Alternative von episkopalem Lehrauftrag *versus* wissenschaftlicher Arbeit, oder von Eucharistiegemeinschaft und wissenschaftlicher Öffentlichkeit. Man könnte meinen, Marion retrahiert die akademischen Freiheiten, die Barbarossa erfunden hatte – oder er schlägt sie aus, wie der vierte der Bologneser Doctores. Aber genau darin nimmt er zugleich in Anspruch, was er ausschlägt. Man könnte das eine sich selbst verkennde akademische Freiheit nennen.

Da Marions Thesen ihrerseits als Philosophie auftreten, ohne bischöflichen Auftrag, ohne *nihil obstat*, könnte man hier ein Kreterparadox erkennen. Wenn alle Wissenschaftler »lügen«, keine *Theologie* mehr treiben können, wie kann dann die Aufgabe der Theologie dergestalt »von außen« bestimmt werden? Wer verfügt dergestalt über die Gehorsamspflicht der Theologie dem Bischof gegenüber? Spricht hier ein Philosoph *ex cathedra*? Oder spricht er in freier Vernunft? Marion ist *Philosoph* und (stolzer) Schüler von Derrida (auch wenn man das *prima facie* nicht vermuten würde) und zugleich Repräsentant eines offenbar dezidiert episkopalen Katholizismus – als könnte ihm die *coincidentia oppositorum* von wissenschaftlicher Philosophie und episkopaler Theologie gelingen. Seine Philosophie müsste dann als *christliche* Philosophie auftreten, die der *demonstratio catholica* dient: der Apologie einer Theorie von Gemeinschaft und

⁷⁰ Marion, Gott ohne Sein, 236 (wie Anm. 68); vgl. ders., Dieu sans l'être. Hors-texte, Paris 1982, 215.

⁷¹ Marion, Gott ohne Sein, 237 (wie Anm. 68).

⁷² Ebd.

⁷³ Ebd.

⁷⁴ Ebd.

Herrschaft, die in ähnlich neuplatonischer Ordnung auftritt wie Joseph Ratzinger.

»Allein der Bischof« ist Marions »Exklusivpartikel«, deren Pointe sich im Gegenüber zu den lutherischen zeigt: *solus Christus, sola scriptura* (beziehungsweise *solo verbo*), *sola gratia* und *sola fide*. Im Sinne von Marions episkopaler Philosophie wäre zu sagen: »Souverän ist, wer über die Eucharistie gebietet«. Wo Kirche herrscht, in *figura* des Bischofs, da ist Eucharistie. Die lutherische Gegenthese wäre: Wo Eucharistie gefeiert wird, da ist rechte Kirche. Das wäre als protestantische »Souveränität von unten« zu formulieren: eine »Selbstermächtigung« der »Laien« gegenüber der hierarchischen Institution der römischen Kirche und deren Alleinvertretungsanspruch. Das ist zugleich eine Selbstentmächtigung der Institution gegenüber dem »Referenten« Christus. Im Streit um die Eucharistie (verwaltung) geht es um die Beherrschung der »Ökonomie«, der *Heilsökonomie*.

7.2 Nancy: »Souverän ist das Opfer?«

Zwei Gegenbesetzungen zu Marion sind exemplarisch: Jean-Luc Nancy und Giorgio Agamben. Beide sind so Kirchen- wie Katholizismus-kritisch – und darin gelegentlich protestantischen Kritiken und Traditionen (ungewusst?) sonderbar nahe. Ist Marion gleichsam der »Rechts-Derridist«, so ist Nancy ein »Links-Derridist«, wenn man so unterscheiden wollte.

Nancys *Corpustraktat* erscheint als ein ebenso subversives wie freundliches »takeover« der Eucharistie. Sein zweibändiges Hauptwerk zur Dekonstruktion des Christentums entfaltet eine *Dissemination* der römischen Korporation. Und seine Texte zur Gemeinschaft entwerfen eine Theorie der *Communio*, des Mitseins, ohne Souverän, oder zumindest ohne Korporation und Hierarchie.

So beginnt der *Corpustraktat*: »*Hoc est enim corpus meum*: Wir entstammen einer Kultur, in der diese rituelle Formel von Millionen von Priestern in Millionen von Gottesdiensten unermüdlich vortragen wird.«⁷⁵ Eine Pointe dieses Abendmahlstraktats ist, die »Darbringung des Körpers« als *singuläre* Exposition anthropologisch zu wenden. »Dies ist mein Leib« wird zur Grundfigur sozialer Phänomenalität – ohne Hierarchie der Seele über den Körper oder der Seelen-

⁷⁵ Jean-Luc Nancy, *Corpus*, übers. v. N. Hodyas, Berlin 2003, 9.

retter über die Seele. Hatte Luther der Institution Hierarchie und Soteriologie bestritten und für Christus reserviert, so geht Nancy weiter, auch Christus die soteriologische Souveränität zu bestreiten. Jeder verkörpert das *ecce homo* und kann sagen: Dies ist mein Leib. (Das trifft sich vermutlich mit Levinas: Nicht einer ist der delegierte Gerechte, sondern *jeder* steht unter dem Anspruch des Gesetzes. Jeder, nicht Christus allein).

Bemerkenswert ist, dass Nancy nicht eine Umbesetzung der Christologie durch Anthropologie vorführt, sondern durch die *Pneumatologie*. Im *Corpustraktat* ist zentral das Kapitel *Eine Wunde*,⁷⁶ in dem es indirekt um Golgatha, die Schädelstätte geht: »Hier, an des Nicht-Ortes Statt und nirgendwo anders als an dieser »Stätte«, die es nirgendwo anders gibt, bricht *der Geist* heraus, die unendliche Konzentration in sich, der *Atem* oder der *Wind*, der allein die Löcher füllt.«⁷⁷ Nancys Traktat ist anthropologisch oder naturphilosophisch gelesen eine (Pomponazzi ähnliche) *Relecture* von Aristoteles' *De anima* mit einer politisch relevanten These: Nicht die *anima* ist *forma corporis* im Sinne des Souveräns. Als gäbe es eine unsterbliche Seele, die den Körper beherrscht. Vielmehr *ist* die Seele die Form des Körpers, dessen Form also *ist* die Seele – und nicht etwas Immaterielles, Körperloses.

Das wahrgenommen, fragt man sich, was nun der Geist an dieser zentralen Stelle zu suchen hat? Doch wieder eine Figur des Souveräns in der Anthropologie? Nicht Seele, sondern Geist? Zunächst vollzieht Nancy eine Schubumkehr, wie im Verhältnis von *anima* und *corpus*: »Der Geist *ist* der Körper des Sinns, oder der Sinn als Körper. Der Geist ist das Organ des Sinns oder der *wahre Körper*, der verklärte Körper.«⁷⁸ Dann aber folgt eine überraschende Wendung, die die »Golgatha«-Hypothese begründet:

»Der Geist des Christentums, das heißt das Christentum als Theologie des Heiligen Geistes, ist in seiner Gänze hier: Religion des Atems (schon jüdisch), der unantastbaren Berührung, Religion des Wortes, des Vorbringens, des Aushauchens – tödlicher Geruch des Todes und dem Ewigen Gott angenehmer Duft, Duft der Heiligkeit (schon jüdisch, auch islamisch) –, Religion des Ausatmens, des Einatmens, allgemeine Pneumatologie; Religion der Abstammung: der Geist geht vom Vater auf den Sohn über (die Mutter ihrerseits begnügt sich damit, ein intakter Bauch zu sein, über den

⁷⁶ Vgl. ebd., 67 ff.

⁷⁷ Ebd., 67.

⁷⁸ Ebd.

sich dieser Hauch vollzogen haben soll); der Sohn ist der Körper, nicht die schöpferische Expansion der Körper, sondern der versammelte auf seinen Hauch konzentrierte Körper des Geistes, dem Vater, dazu dem er im Ausatmen gelangt, als Opfer dargeboten, Körper des letzten Schreies, des letzten Seufzers, in dem alles vollendet wird. *Pater hoc est enim corpus meum: spiritus enim sanctus tuus.*«⁷⁹

Hier kann man eine Assemblage der letzten Worte Jesu am Kreuz finden. Zentral ist das johanneische *κλίνας τὴν κεφαλὴν παρέδωκεν τὸ πνεῦμα* von Joh 19,30. Nancys Weiterführung bestätigt das: »Hier exponiert der Geist, der sich aushaucht, am ureigensten seinen eigenen Körper: *Ecce homo*«⁸⁰. Phänomenologische »Kreuzesmeditation« könnte man das nennen, eine *phaenomenologia crucis*, in die eine Reminiszenz der katholischen Meditation der Wunden Jesu eingeht: »Wobei sich der Sohn und der Körper des Geistes im Angesicht des Vaters aushauchen und sich in Ihm auflösen, in den Ausdünstungen und den Strömen des Opfers, das ihn heiligt: Schweiß, Wasser und Blut, Tränen, Seufzer und Schreie.«⁸¹

Die nackte, sich auflösende, sterbende Körperlichkeit der Verkörperung des Geistes lässt, wie schon die Seele, so den *Geist als Körper* erscheinen. Das ist gegen platonische (oder aristotelistische) Dualismen bemerkenswert. Wird doch weder eine augustinische noch eine reformierte Dualisierung (im Zeichenbegriff) damit fortgeschrieben. Nancy trägt zur Entplatonisierung und Entdualisierung bei, ohne eine physische oder naturalistische Reduktion – soweit ich sehe. Denn es ist nicht einfach »Körper, alles was ist«, sondern es ist *der Geist*, der Körper ist. Und zwar nicht »irgendwie und neutral«, sondern *als Wunde*: »Doch so offenbart sich, was ihn wirklich zum Körper des Geistes macht: Er ist eine Wunde, dieser Körper ist in seine Wunden übergegangen.«⁸²

Geist als Wunde und Wunde als Geist – das ist die absurd klingende Hyperbole Nancys. Mit der Entplatonisierung und Entdualisierung geht eine Entspiritualisierung einher und eine sonderbare Umbesetzung: Die Wunde wird bei Nancy zur Metonymie aller »zerrissenen Körper«, der »Kadaver« bis ins »Weltweite der Körper«⁸³. Diese Generalisierung wirkt arg generell, überblickend, wenn nicht

⁷⁹ Ebd., 67 f.

⁸⁰ Ebd., 68.

⁸¹ Ebd.

⁸² Ebd.

⁸³ Ebd.

latent metaphysisch. Es ist zwar ein *Antignosticum*, aber auch eine indirekte Wiederkehr des Souveräns – in der Rolle der *Opfer*. Gilt dann (als Oxymoron?): Souverän ist *das Opfer*?

»Es ist schwierig zu sagen, wie sehr die *Konzentration* (Initialen: KZ) die Geburt *unserer* Welt markiert: Die Konzentration des Geists, das glühende SICH«⁸⁴. Soll das heißen, die Massengräber der KZs werden zum Inbegriff der Wunde – zur neuen Schädelstätte – und das als »Geburt unserer Welt«? Der Zugriff auf das »Singuläre« würde dann bedenklich generell – und wenn nicht soteriologisch, so doch schöpfungstheologisch zum neuen Souverän ernannt? Die Ambivalenz ist merklich. Das Ende aller Souveränität »des Geistes« wie »Gottes« im Kreuz ist auch theologisch bonisiert worden: bei noch so großer Ohnmacht eine immer noch gründlichere Macht in der Ohnmacht (Jüngel). Damit wird das Ende einer »*Majestät* Gottes« im Kreuz unterlaufen und überwunden, zugunsten eben dieser im Grunde *doch* unberührten Majestät. Theologisch gesagt: Bei noch so gefährdeter *theologia crucis* gilt dann doch eine immer noch souveränere *theologia gloriae*.⁸⁵

Wenn nun Nancy den Geist als Wunde deutet, *umdeutet*, und damit alle Opfer zu identifizieren scheint, wird dann nicht doch wieder das Opfer zum neuen Souverän? Es ist eine Ambivalenz auf der äußersten Grenze: Die Souveränität scheitern zu sehen, den Souverän als verwundet, geopfert, gestorben zu entdecken ist das Eine. Die Un-erträglichkeit dessen das Nächste. Das scheint bei Nancy (wie nicht selten in der Theologie) zu einer Re-Inthronisierung der Opfer zu führen. Mit der Nebenwirkung, dass solche Opferidentifikation auch zur Selbstexkulpation dienen kann. Nancy allerdings versucht genau dieser Opferlogik zu widerstehen, der Opferdeutungsökonomie: »Opfer« sagt zuviel oder zuwenig darüber, was wir mit den Körpern machen. Das meint (im Prinzip), den Übergang des Körpers an eine Grenze, wo er gemeinsamer Körper wird, Geist einer Kommunion, dessen tatsächliches materielles Symbol er ist (*hoc est enim ...*), absoluter Bezug an sich des Sinnes im Blut, des Blutes im Sinn.«⁸⁶

⁸⁴ Ebd., 69.

⁸⁵ Wiederholt hat Žižek die Umschlagslogik eines »apokalyptischen« Automatismus kritisiert, die besonders in Heideggers Gebrauch des Hölderlin-Wortes zum Ausdruck kommt: »Wo aber Gefahr ist, da wächst das Rettende auch.« Vgl. Slavoj Žižek, *The Parallax View*, Cambridge, Mass. 2006, 76; Ders., *Less Than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, London 2012, 888.

⁸⁶ Nancy, *Corpus*, 70 (wie Anm. 75).

Das klingt doch etwas unheimlich: Denn damit wird die *communio* der Eucharistie wiederholt – mit gravierender Differenz in der Wiederholung. Nancys Grundfigur seiner politischen Philosophie, das Mitsein, ist *hier* gegründet und manifest: in der Kommunion der Opfer. Werden Sinn und Blut hier ununterscheidbar? Gegen solche Inkorporation der Opfer in ›den Sinn‹ heißt es bei Nancy:

»Doch wir haben keine Opfer mehr, es ist nicht mehr unsere Welt. Das Blut, das aus unseren Wunden fließt, fließt furchterregend, und nur furchterregend, so wie der Geist Tropfen für Tropfen aus den Wunden Christi floß und sich auflöste. Es gibt keinen Gral, um dieses Blut aufzufangen. Die Wunde ist von nun an nur noch eine Wunde – und der gesamte Körper ist nur eine Wunde [...] die nichts anderes bezeichnet als das Leiden.«⁸⁷

Heißt das, Wunde und Blut – aber nicht Opferintronisation als neuer Souverän, sondern Blut *ohne Sinn*? ›Nur noch Wunde, nur noch Leiden‹? Oder ist doch ›das Leiden‹ das neue große Signifikat?

Nancy *will* der ›Sinnggebung des Sinnlosen‹ entkommen (wie Levinas angesichts des ›sinnlosen Leidens‹) – aber gelingt das? Kann das überhaupt gelingen, wenn die Wunde besprochen wird, um nicht zu sagen bezeugt und beschworen? Keine *unio* zwar, aber doch *communio*? Keine *communio sanctorum*, aber doch eine *communio passionis* – oder *communio lectorum*?

Wird schon durch die ›Passionsmeditation‹, die *phaenomenologia crucis*, wider Willen Deutungsmacht beansprucht? ›Was bleibt aber, stiften die Denker, die Schreiber, die Leser?‹ Wird in der Deutung der Wunde wie des Leidens *nolens volens* doch wieder ein Deutungssouverän konstituiert?

Souverän ist, wer über die Eucharistie gebietet, war die latente Souveränitätsthese Marions. Denn damit wird über die Zulassung zur Heilsgemeinschaft entschieden, über In- und Exklusion, über die Vergemeinschaftung – und über den Sinn der Gemeinschaft. Der Souverän war bei Marion ›allein der Bischof‹. Ist es bei Nancy – ein Weg ›ins Offene‹? Zugänglich für alle und jeden? Oder kehrt ein phänomenologischer Souverän wieder in der Deutungsmacht des Philosophen? Wer spricht?⁸⁸ *Communio* ist Nancy zufolge *nicht* mehr die hierarchisch verwaltete, exklusive Eucharistie, sondern eine offene,

⁸⁷ Ebd.

⁸⁸ Vgl. Philipp Stoellger, *Wer spricht? Zur Inkarnation des Denkens und Sprechens*, in: *Körper des Denkens – Neue Positionen der Medienphilosophie*, hg. v. L. Engell et al., München 2013, 83–112.

kommende, undarstellbare Gemeinschaft. Nicht, dass das ohne messianischen oder eschatologischen Zug wäre, nur ist es *nicht* mehr Privileg der Kirche, diese Gemeinschaft zu sein und zu werden, sondern es wird ›undarstellbar‹, also nicht in einem Sakrament zu verwalten. Gemeinschaft *ohne Souverän*? Vermutlich nicht, sondern in die Position des Souveräns ›von unten‹ und ›außerordentlich‹ tritt das Singuläre. Wenn ich recht sehe, ist *das* Nancys Alternative zum (erneut souveränen) Subjekt.

Nancy schlägt vor, »die Ordnung der ontologischen Exposition zu verkehren«⁸⁹. Das wäre immer noch Ontologie, wenn auch erfrischend *perverse* Ontologie, aber es bliebe im Horizont des Seinsdenkens (der Totalität?). Nicht Onto-Theologie, aber Onto-Soziologie? »Eine Singularität [...] ist [...] das Sein selbst oder sein Ursprung.«⁹⁰ Nancy erklärt explizit (gegen Levinas), *nicht* vom Einem oder vom Anderen, nicht vom ›für‹ aus zu denken, sondern allein vom ›mit-‹. Das ist auch nach- und vor allem *mitvollziehbar*. Denn im Unterschied zum Verhältnis der Anklage und des Gesetzes (Levinas' vor dem Gesetz) ist die ›evangelische‹ Alternative, vom ›für‹ des Einem aus das Miteinander als *Mitsein* zu denken. Aber, kehrt so nicht die Synchronie als Zeitlichkeit des Mitseins wieder, statt der Diachronie (Levinas')? »Denn das ›Mit‹ ist das genau Gleichzeitige seiner Termini, es ist in der Tat ihre Gleichzeitigkeit.«⁹¹ Zielt das auf eine Dissemination oder auf eine Pluralisierung der Identitätsphilosophie?⁹² Mit Leibniz würde ich meinen: das *plurale Absolute*.⁹³ Nicht zerteilte Identität, sondern *geteilte*. Dazu passt, wenn es heißt, das ›wir‹ sei die ›geteilte Souveränität‹.⁹⁴

Das ist ein entscheidender ›Wink‹: Souveränität ist teilbar, nicht *atomos*, sondern *dividuell*, ein ›divisible‹. Das ist der Ausgang in die Dissemination der Souveränität. Im Sinne von Nancy wäre wohl zu formulieren: Souveränität ist ›rien‹ – ›fast nichts‹ (wie Nancy ›rien‹ versteht), eine Minimalsoveränität des Singulären. Ist das eine Berührung mit der Kreuzestheologie? Oder geht es weiter im definitiven Bruch des Souveräns und dem Verschwinden von *diviner Souveränität*?

⁸⁹ Jean-Luc Nancy, *Singulär plural sein*, übers. v. U. Müller-Schöll, Berlin 2004, 61.

⁹⁰ Ebd., 62.

⁹¹ Ebd., 65.

⁹² Identität ist aus dem mehr als eines zu denken (vgl. ebd., 70).

⁹³ Darin erinnert Nancy an Leibniz' Monadologie (vgl. ebd., 65).

⁹⁴ ›Wir‹ (ebd., 66.74) als ›geteilte Souveränität‹ (ebd., 73).

7.3 *Agamben: Souveränität als Operativität?*

Agambens eigenartige Genealogie der Gegenwart aus dem Geist der Theologie fordert das hierarchische Dispositiv des Dionysius und damit der neuplatonischen Tradition heraus. Seine ›Metathese‹ im Hintergrund ist ein Doppelparadigma: politische und ökonomische Theologie als zwei

»im weiteren Sinne politische Paradigmen [...]. Aus ersterem gehen die politische Philosophie und die moderne Theorie der Souveränität hervor; auf das zweite läßt sich nicht nur die moderne Biopolitik zurückführen, sondern auch der Sieg, den gegenwärtig die Ökonomie und die Regierung über jeden anderen Aspekt des gesellschaftlichen Lebens davonzutragen scheinen.«⁹⁵

Daher meint er, »daß das zentrale Rätsel der Politik nicht in der Souveränität, sondern in der Regierung, nicht in Gott, sondern im Engel, nicht im König, sondern im Minister, nicht im Gesetz, sondern in der Polizei besteht – oder präziser, in der doppelköpfigen gouvernementalen Maschine, die sie konstituieren und am Laufen halten«⁹⁶. Das Problem dieser Sicht ist ihr ›nicht – sondern‹. Denn dann könnte man Marions Souveränitätstheorie und Agambens Gouvernementalitätstheorie separieren, wenn nicht kombinieren: Mag der eine von Gott ausgehen, so der andere von den Engeln. Das *Verhältnis* von Regierung und Ökonomie ist entscheidend, nicht deren Separation.

Von der Ökonomie aus wird das Abendmahl beziehungsweise die Liturgie zum Paradigma von Gouvernementalität einer Verwaltungsoökonomie, d.h. des indifferenten Funktionierens einer Regierungsmaschine. Gouvernementale Souveränität ist die Operativität der Administration (Engel) beziehungsweise der Liturgie (Priester). Die Hierarchie als ›heilige Herrschaft‹ begründet (in Agambens *Relecture*) die Angelologie als Verwaltungstheorie und die Liturgie als Theorie der Operativität.⁹⁷

⁹⁵ Giorgio Agamben, *Herrschaft und Herrlichkeit*. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung (Homo Sacer II,2), übers. v. A. Hiepko, Frankfurt a.M. 2010, 14.

⁹⁶ Agamben, *Demokratie*, 11 f. (wie Anm. 13).

⁹⁷ Dagegen stehen bei Agamben die Franziskaner mit ihrer ›außerordentlichen‹ *regula* beziehungsweise *forma vitae*. Agambens Version der ›Ästhetik der Existenz‹ (Foucault) ist eine Lebensform, ›hors de la loi‹, in der das Leben erst Form gibt und nicht einer vorgegebenen Form folgt.

Im Hintergrund von Agambens ›Herrschaft und Herrlichkeit‹ – mit seiner seltsamen Einschaltung der Angelologie – steht Foucaults These zur neuzeitlichen Administration: Mit dem Prokurator beziehungsweise dem Sekretär tritt eine administrative, Wissen produzierende Form der Macht an die Stelle der Souveränität.⁹⁸ Siegert formulierte, es sei das ›neue System‹, »das die realpräsenzte Repräsentation allein auf den Körper des Königs bezieht, während es sie in den Praktiken der Raumdurchmachung durch bürokratische Verfahren ersetzt: die Administration«⁹⁹.

Der ›Witz‹ von Agambens Studie ist gegen Foucault und auch Siegert der (versuchte) Nachweis einer Genealogie der Administration aus der Angelologie, genauer: aus der dionysischen (und thomistischen) Lehre der administrierenden Engel. Dann wäre die archäologische These Foucaults (in an Blumenbergs Neuzeitstudie erinnernder Weise) von der Neuzeit ins Mittelalter, ggf. in die Spätantike vorverlegt. Bereits Gottes Macht braucht ebenso Herrlichkeit wie Verwaltung. Zugleich ist mit der Administration keineswegs das Problem der Verkörperung und Präsenz ›des Fürsten‹ abgelöst oder erledigt. Wenn Siegert die »Institution des permanenten Gesandten von dem Moment an zu existieren« sieht, »seit dem es die Institution eines permanenten Officiums gibt«¹⁰⁰, und zwar mit den permanenten Gesandten beziehungsweise Sekretären im 15. Jahrhundert – wäre Agambens These dagegen: Das geschieht bereits in der Angelologie. Dunkel zugespitzt, in der Administration ewiger Strafen in der Hölle. Das ist sc. bedingt durch seine These von der Ökonomie als Grundfigur (a?) politischer Theologie: Denn die Ökonomie ist seines Erachtens das Paradigma (oder Dispositiv) der dionysischen Hierarchie: der heiligen Herrschaft.

»Angelologie [hat; Ph. S.] ihren Ort in der Ökonomie der göttlichen Weltregierung, deren Minister die Engel sind«¹⁰¹. Sie sind Minister, die Engel also das ›himmlische Ministerium‹ (mit Hieronymus). »Insofern neigen Engel und Bürokraten dazu, ununterscheidbar zu werden: Nicht nur die himmlischen Boten sind nach Aufgaben

⁹⁸ Vgl. Slavoj Žižek, *Iraq: The Borrowed Kettle*, London 2004, 156: »The passage from Master's discourse to University discourse means that the state itself emerges as the new Master: the state is run by the expertise of qualified bureaucrats.«

⁹⁹ Siegert, *Vögel*, 60 (wie Anm. 38).

¹⁰⁰ Ebd.

¹⁰¹ Giorgio Agamben, *Die Beamten des Himmels*. Über Engel, hg. und übers. v. A. Hiepko, Frankfurt a.M. 2007, 12.

und Ämtern angeordnet, sondern auch die irdischen Beamten nehmen ihrerseits englische Züge an und werden befähigt, wie die Engel zu behüten, zu erleuchten und zu vervollkommen.«¹⁰² Das ist für die ›irdischen Beamten‹ des Himmels maßgebend, für Bischöfe und Pfarrer.

Die Engel werden traditionell in zwei Funktionsgruppen unterschieden: in administrative (im eigentlichen Sinne ›gouvernementale‹) und in assistierende (die Gott schauen und verherrlichen).¹⁰³ Aber beide seien »zwei Seiten ein und derselben Regierungsmaschine [...], die man als ›Ökonomie‹ und ›Herrlichkeit‹ beziehungsweise ›Regierung‹ und ›Reich‹ nennen könnte«¹⁰⁴. Agamben zieht hier direkt die Parallele zu den irdischen Beamten: Die »verzückten Chöre [...] sind nichts anderes als der zeremonielle und liturgische Widerpart der fleißigen geflügelten Beamten, die auf der Erde die ›historischen‹ Verfügungen der Vorsehung vollstrecken«¹⁰⁵. Daher bestehe »Wesensgleichheit von Engeln und Bürokraten«¹⁰⁶.

Wie andere, etwa Blumenberg, geht Agamben von dem Problem der Gnosis aus: ob Gott letztlich »nicht von dieser Welt« sei, »oder regiert er sie?«¹⁰⁷ Daher seien die Engel für die Entdualisierung und Vermittlung so relevant, für das göttliche Wirken der Weltregierung. Angelologie erscheint so als Antignosticum – und zwar seines Erachtens im Judentum, Christentum und Islam.¹⁰⁸ Darin geht es um die Wirklichkeit Gottes als Wirken, also anders: um die *Operativität* Gottes. »Jeder Engel ist ein Regierungsakt, und jeder Regierungsakt ist ein Engel.«¹⁰⁹ Nur, Agamben sieht auch, dass das Christentum auf das Problem mit der Trinitätslehre antwortet, die als »Dispositiv [...] in Gott selbst eine englische Macht einführt und so der Weltregie-

¹⁰² Ebd.

¹⁰³ Vgl. ebd., 13, mit Dante, Conv. [sic] II, IV, 10–12.

¹⁰⁴ Agamben, Beamten des Himmels, 13 (wie Anm. 101).

¹⁰⁵ Ebd.

¹⁰⁶ Ebd. Mit Verweis auf Kafka (›der größte Theologe des 20. Jahrhunderts« [ebd.]), vermutlich ist gemeint »Barnabas heiße ich, sagte er, ein Bote bin ich«? Oder sind die Boten der Hauptfiguren im Prozess und im Schloss gefallene Engel: der hinkende Kirchendiener im Dom und der hinkende Beamte Erlanger? In den ›Verschollenen‹ sind hundert als Engel gekleidete Frauen präsent, die danach von als Teufel verkleideten Männern abgelöst werden.

¹⁰⁷ Ebd., 14.

¹⁰⁸ Vgl. ebd., 14 ff.

¹⁰⁹ Ebd., 16.

rung eine göttliche Gestalt gibt«¹¹⁰. Das ist zwar eine Unterbestimmung Christi, aber sachlich triftig, sodass die Engel eigentlich irrelevant werden müssten. Trinität als Ökonomie ist Agambens Antwort. »Dies ist der Grund für den unverbrüchlichen Zusammenhang von Christologie und Angelologie«, weil die Engel »Instrumente der Heilsökonomie« seien, und »Christus selbst tritt von Anfang an als Engel auf.«¹¹¹ Das ist bestenfalls *eine*, und zwar unterbestimmende Metapher und wird auch nicht von den Belegen Agambens getragen; ebenso wenig wie seine weitere These, die immanente Trinität werde durch eine ökonomische »ersetzt«¹¹².

Treffender ist die von ihm notierte »Ambiguität der christlichen Angelologie«, in der er die »Notwendigkeit« begründet sieht, die Engel »durch die Eingliederung der himmlischen Heerscharen in die Regierungsmaschine vollständig in eine bürokratisch-exekutive Struktur der göttlichen Vorsehung zu überführen«, was erst in der Scholastik geleistet worden sei.¹¹³ Hier wird Agamben *selber* ambivalent: Einerseits sieht er in der Wirkungsgeschichte von Kol 1,18–2,10 (wie er meint von Paulus!) in Christus als Haupt der Kirche und dem Papst als seinem Vikar ›die wesentlich gouvernementale Bedeutung der Christologie‹ begründet. Andererseits meint er: »Tatsächlich jedoch ist in der christlichen Theologie das Paradigma der Weltregierung seinem Wesen nach an ein Ende gelangt.«¹¹⁴ Nach dem Jüngsten Gericht (dann erst?) bleibe den Engeln nur der Lobpreis der Herrlichkeit – und, wie er später erörtert, die Regierung der Hölle. Anscheinend treten hier zwei Perspektiven auseinander: eine kritische und eine affirmative. Die Vermutung wird sich bestätigen, wenn er in ›Kirche und Reich‹ einen eschatologisch affirmativen Kirchenbegriff vertritt.

Souveränität als Operativität – heißt letztlich, die ›alte‹ Souveränität geht auf in der Gouvernementalität, ursprünglich und paradigmatisch in der Heilsökonomie und deren Verwaltung: im Sakrament. Denn das *ex opere operato* wirksame Sakrament sei Wirklichkeit als *Wirksamkeit*: ein Vollzug ohne Souverän – oder aber ein per se souveräner Vollzug. Agamben hat das auf pointierte Weise

¹¹⁰ Ebd., 19.

¹¹¹ Ebd.

¹¹² Ebd., 21.

¹¹³ Ebd.

¹¹⁴ Ebd., 22.

untersucht in seiner ›Liturgik‹, dem letzten Band seines *Homo sacer*-Projektes. Unter dem Titel *Opus Dei. Archäologie des Amtes*¹¹⁵ wird mit dem ›Opus Dei‹ die Liturgie verhandelt, das *officium* resp. das Amt. Das sei für einen spätmodernen politischen Philosophen relevant und interessant, weil es ein ›ontologisches Paradigma‹ darstelle, das für die spätmodernen Wirklichkeiten dominant geworden sei. Eine Untersuchung zur Liturgie in einer politischen Philosophie? Eine Archäologie des Amtes als Genealogie einer ›Ontologie der Gegenwart‹?¹¹⁶ Liturgie ist Konsequenz und ›Applikation‹ der Ökonomie, der trinitarischen *oikonomia*. Im Hebräerbrief bringt Christus mit seinem Opfer eine *leitourgia* dar, eine ›öffentliche Dienstleistung‹ der Errettung der Menschheit.¹¹⁷ Dem entsprechen die Engel (Hebr 1,7.14), die als ›dienstbare Geister‹ das Heil verwalten (die *administrierenden* Engel, im Unterschied zu den jubelnden). Daher nennt Agamben diese Engel in ihrer ›liturgischen‹, ›administrierenden‹ Funktion ›Beamte des Himmels‹. Und dem entsprechen abgeleitet die Priester als ›minister‹ dieser Heilsverwaltung und -vermittlung. Im Rahmen der Heilsökonomie ist die ›Liturgie‹ der Dienst oder die Dienstleistung dieser Verwaltung des Heils. Regieren (im Unterschied zu Herrschen) als Verwaltung des Heils. Noch der *verbi divini minister* steht in diesem Horizont der Heilsökonomie.

Die ›Minister‹ handeln nicht als natürliche, gar ›authentische‹ Personen (etwa kraft ihrer Glaubwürdigkeit oder ›Authentizität‹),

¹¹⁵ Vgl. Giorgio Agamben, *Opus Dei. Archäologie des Amtes* (*Homo sacer* II,5), übers. v. M. Hack, Frankfurt a. M. 2013, allerdings anschließend an Ders., *Höchste Armut. Ordensregeln und Lebensform* (*Homo sacer* IV,1), übers. v. A. Hiepkö, Frankfurt a. M. 2012.

¹¹⁶ Am Rande nur ein Hinweis, warum das *Homo-sacer*-Projekt relevant ist für die Theologie: Es dreht sich um den Vogelfreien, den Exkludierten, der straflos getötet werden kann. Für die reformatorischen Christentümer ist sicher unvergesslich, dass mit Luther der wohl prominenteste Vogelfreie der Neuzeit benannt ist. Reformatorische Kirchen ›gründen‹ in Struktur und Semantik auf diesem Vogelfreien, Gebannten und von Rom Exkommunizierten (– bis heute, wenn ich recht sehe, wurde er nicht offiziell rehabilitiert, anders als Galilei). Mit dem ›*homo sacer*‹ geht es um Figuren ›außerhalb des Rechts‹, um Lebensformen ›*hors de la loi*‹ (wie die Franziskaner). Die theologische Leitdifferenz von Gesetz und Evangelium begreift das Evangelium nicht als ein anderes Gesetz, sondern als das Andere des Gesetzes. Evangelische Lebensformen sind daher etwas Außerordentliches: Leben, das nicht eigentlich unter der Herrschaft des Gesetzes steht. Die Nähen zum ›*homo sacer*‹ sind klar – aber weder von Agamben so gesehen noch von der protestantischen Theologie bisher aufgenommen.

¹¹⁷ Vgl. Agamben, *Opus Dei*, 112 (wie Anm. 115).

sondern sie sind Amtsträger und erfüllen eine Funktion (die der Heilsverwaltung). Sie handeln *ex officio*, und d. h. »zu handeln, als ob man ein anderer wäre«¹¹⁸, anstelle des Auftraggebers, hier (nicht der Kirche, sondern) *Gottes*. Insofern *handelt Gott* in der Liturgie, maßgebend im Sakrament *ex opere operato*. Liturgisches Handeln ist (so gesehen) strikt Handeln Gottes – und der Liturg ist ›Gottesdiener‹ (minister), der an Gottes Stelle handelt.

Semper ubique actuosus galt traditionell von Gott, dem *ens realissimum*. Er ›schläft noch schlummert nicht‹ und ist permanent tätig, die Welt zu erhalten. Eben diese Allwirksamkeit und ruhelose Tätigkeit zeigt einen (aristotelisch motivierten?) Wirklichkeitsbegriff an: Gott als der Allerwirklichste ist der Allerwirksamste, wirklich in seiner Wirksamkeit. Diesen Hintergrund in der Gotteslehre verschweigt Agamben. Aber er zeigt beunruhigend deutlich, wie der theologische Amtsbegriff von dieser Wirklichkeit als Wirksamkeit bestimmt ist: von einer *Umsetzung* dessen, was Gottes Eigenschaft ist, in die Wirklichkeiten, in denen ›wir‹ leben. Wirklich ist, was wirksam ist; sonst ist es nicht. Für Pfarrer, Lehrer oder Wissenschaftler ist das fast selbstverständlich, aber damit noch nicht in Genese und Geltung verstanden.

Im ›Amt‹ (des Priesters) werden ›Sein und Praxis‹ ununterscheidbar, also das Tun und das Sein des Amtsträgers. Auch wenn wir gewohnt sind, gut protestantisch, auf der Differenz von Person und Werk ebenso zu insistieren wie auf der von Person und Amt, so ist doch das Sein und Tun des Amtsträgers ununterscheidbar, meint Agamben: »Real ist, was wirkmächtig und damit regelbar und wirksam ist: So umfassend hat das Amt, in der schlichten Kluft des Beamten wie im strahlenden Gewand des Priesters, die Regeln zuerst der Philosophie und dann der Ethik umgekrempt«¹¹⁹, genauer: zuerst die Regeln der Religion. Denn dass ein bestimmtes Handeln gleich Sein sei, ein bestimmtes Werk per se wirksam, ist eine genuin theologische Erfindung: die des *Sakraments*, dass das *ex opere operato* wirke. Im Amt sei »das Sein in der Wirklichkeit ununterscheidbar von seinen Wirkungen, besteht aus ihnen (*esse in effectu*) und ›dient‹ ihnen«¹²⁰. Darin kommt der von Agamben verkannte Hintergrund der Gotteslehre zum Tragen, der Gottesbegriff eines Wirklichkeitsprimats.

¹¹⁸ Ebd., 139, mit Gasparri.

¹¹⁹ Ebd., 9.

¹²⁰ Ebd., 107.

Das könnte man für eine römische oder aristotelistische Groteske halten und sich protestantisch davon weit distanzieren, wenn denn nicht Luthers Auffassung der Wirksamkeit des Sakraments als Wirken oder Handeln Gottes dem ›faktisch‹ doch sehr nahe stünde. Und Agamben führt hier kulturhermeneutisch weiter. Was für den Priester erfunden wurde und gelte, sei zum ›ontologischen Paradigma‹ geworden. Die ›Ontologie der Gegenwart‹ sei genau *davon* bestimmt. »Der Priester muss sein Amt erfüllen, weil er Priester ist, und er ist Priester, weil er sein Amt erfüllt. Das Sein schreibt das Tun vor, aber das Tun bestimmt vollständig das Sein: Das allein ist die Bedeutung von ›sein-sollen‹. Der Priester ist das Seiende, dessen Sein unmittelbar eine Aufgabe und eine Dienstleistung ist – kurzum: eine Liturgie.«¹²¹

Ausgerechnet *das* für maßgebend zu halten, wirkt absurd – ist es aber vielleicht doch nicht. Das *opus operatum*, das Werk als Wirksamkeit und die Wirksamkeit als Werk, bestimmen unsere ›Dienstleistungsgesellschaft‹ durch und durch, auch in Kirchen, Schulen und Wissenschaften. Ob man das begrüßt oder dem doch lieber nicht folgen würde, sei dahingestellt. Es ist anscheinend eine ›ontologische Kondition‹, an der ›wir‹ partizipieren, ohne sie gewählt oder gewollt zu haben. Man könnte auch sagen, das ›liturgische Dispositiv‹ ist ein theologisches Erbe der Wirklichkeiten, in denen wir leben, wenn auch in ›säkularisierter‹ Gestalt. *Semper ubique actuosus* zu sein, oder zumindest sein zu *sollen*, ist nicht nur inhuman, es ist auch für einen Gott unpassend, der nicht ohne ›Passion‹ ist, wer er ist.

8. Postscriptum: Katargesis der Souveränität?

Die These der ›Aufhebung‹ der Souveränität in der Operativität war eine *kritische* Genealogie Agambens. Was aber wäre die Alternative? Wie dem Dispositiv der Souveränität *als* Operativität entkommen? Nicht ohne messianischen Ton meinte Agamben: »Die Herausforderung der kommenden Philosophie liegt darin, eine Ontologie jenseits der Operativität und des Gebots zu denken und eine Ethik und eine Politik, die von den Begriffen der Pflicht und des Willens befreit sind.«¹²² Das führt zum Topos der Inoperativität beziehungsweise

¹²¹ Ebd., 140.

¹²² Ebd., 202.

desœurement und *inoperativeness*, wie Agamben (mit Blanchot und Nancy) formuliert.

Agamben wagte es, als politischer Philosoph mit kerygmatischem Ton von der ›kommenden Gemeinschaft‹ zu sprechen und darin zu zeigen, was er hofft: »Die Erlösung [...] ist kein Werk, sondern eine Art der Sabbatruhe«, eine »Untätigkeit« und »Entschöpfung [...]«. Untätigkeit heißt nicht Trägheit, sondern *katargesis*¹²³. Dass er hier einen paulinischen Grundbegriff als Gipfel der Erlösung aufruft, als das, worauf wir hoffen dürfen, ist bemerkenswert. Denn mit dem *καταργειν* ist der Begriff explizit, der der ominösen ›Entwertung‹ (*desœurement*) im Rücken liegen dürfte.¹²⁴ *Καταργέω* ist im religiösen Sprachgebrauch »fast nur«¹²⁵ bei Paulus belegbar und zwar in zwei Bedeutungen: Vom Menschen gesagt ist es ein Vergehen gegen eine religiöse Ordnung; von Gott und Christus gesagt »eine religiöse Wohltat, eine Befreiung«¹²⁶. So kann Gott die Überheblichen unter den Korinthern und deren Werte ›bedeutungslos machen‹ (1. Kor 1,28), oder die Weisheit der Griechen ihrer Geltung oder Wirkung entheben (Eph 2,15). Es ist dann eine Entmächtigung, Entwertung, womöglich auch eine göttliche Umwertung aller Werte, so wie das Gesetz (Sinaitora) außer Kraft gesetzt wurde (Röm 2,14; 3,17). Damit werden auch die Fürsten oder Mächte dieser Welt ihrer Macht beraubt (1. Kor 2,6), auch der Teufel als die Macht des Todes (1. Kor 2,14).¹²⁷ Entmächtigung, Enthebung, Entamtung, Entbindung, Entglorifizierung, Entgötterung gehören zum Spiel der Deutung von *katargesis*, des Vorübergehens von Herrschaft als Herrlichkeit, von Kirche als Ökonomie und Amt als permanente Tätigkeit.

Und das nicht nur als Negation, sondern als Eröffnung eines Kommenden, einer außerordentlich unsouveränen Gemeinschaft. Wer dem Dispositiv der Souveränität wenigstens gelegentlich entkommen möchte, könnte solch einem prophetischen und eschatologischen Wink folgen. Denn zur Wirklichkeit gehört nicht zuletzt, was wir zu hoffen wagen: das Imaginäre, von dem wir leben.

¹²³ Giorgio Agamben, *Die kommende Gemeinschaft*, übers. v. A. Hiepko, Berlin 2003, 105.

¹²⁴ Offen ist noch die Frage, welche Pendants dazu sich im Hebräischen finden lassen.

¹²⁵ Gerhard Delling, Art. *Καταργέω*, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. I, hg. v. G. Kittel/G. Friedrich, Stuttgart 1990, 453–455, hier 453.

¹²⁶ Ebd.

¹²⁷ Vgl. ebd., 454.

