TRAJEKTE

Eine Reihe des Zentrums für
Literatur- und Kulturforschung Berlin

Herausgegeben von

Sigrid Weigel und Karlheinz Barck

Stefanie Ertz · Heike Schlie ·
Daniel Weidner

Sakramentale Repräsentation

Substanz, Zeichen und Präsenz in der Frühen Neuzeit

Mit einem Beitrag von
Stefan Manns

Wilhelm Fink

Das dieser Publikation zugrundeliegende Vorhaben wurde mit Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung unter dem Förderkennzeichen 01 UG 07 112 gefördert. Die Verantwortung für den Inhalt der Veröffentlichung liegt bei den Autoren.

Umschlagabbildungen:
Lukas Cranach (Schule?), Luther und Hus teilen das Abendmahl aus, Holzschnitt, um 1550-1560
Jan Davidz. de Heem, Blumen- und Früchtestillleben mit Kelch und Hostie, 1648, Wien, Kunsthistorisches Museum

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.

© 2012 Wilhelm Fink Verlag, München
(Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: www.fink.de

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co KG, Paderborn

ISBN 978-3-7705-5248-1

Stefanie Ertz

Testament und Siegel: Sakramentsrhetorik und Sozialsemantik

„So bestätigen wir die Notwendigkeit des Glaubens an die eine heilige, katholische und apostolische Kirche, außerhalb deren kein Heil und keine Vergebung der Sünden zu erlangen ist, und die den einen mystischen Körper vergegenwärtigt [unum corpus mysticum repraesentat], dessen Haupt Christus ist; das Haupt Christi aber ist Gott."
(Bulla *Unam sanctam*, 18. November 1302)[1]

„This is more than Consent, or Concord; it is a reall Unitie of them all, in one and the same Person, made by Covenant of every man with every man [...]. This done, the Multitude so united in one Person, is called a COMMON-WEALTH […]. And he that carryeth this Person, is called SOVERAIGNE [...]; and every one besides, his SUBJECT."
(Thomas Hobbes: *Leviathan*, 1651)[2]

Was mit der Reformation in die Krise gerät, ist nicht nur die kirchenpolitische Einheitsfiktion des *unum corpus mysticum*. In die Krise gerät ebenso das Evidenzparadigma einer politischen Theologie, die seit dem Investiturstreit untrennbar mit der sakramentalen Präsenz, der sakramentalen Verkörperung des *corpus Christi verum* verbunden war. Wenn im England James I., im Übergang von der feudalen Monarchie zum neuzeitlichen Absolutismus, die Figuren des Gottesgnadentums und der *translatio imperii* zu politischen Leitgedanken werden, dann artikuliert sich darin der vehemente Anspruch der Besetzung einer Position, auf deren weitgehendem Verzicht zwischen dem 12. und 16. Jahrhundert die wie auch immer prekäre Balance zwischen kirchlicher und weltlicher Gewalt beruht hatte.[3] Die Aufkündigung der Konditionen dieses Kompromisses nicht nur auf der Ebene untergeordneter Territorialgewalten, sondern mit der Reklamation der Autonomie der anglika-

1 Denzinger/Schönmetzer (Hg.): *Enchiridion*, Nr. 870. Zur römisch-rechtlichen Bedeutung von *repraesentare – repraesentatio* als Vergegenwärtigung vgl. Hofmann: *Repräsentation*, S. 38 ff.

2 Hobbes: *Leviathan*, II, 17, S. 87 f.

3 Die Figur der *translatio imperii* als solche ist freilich schon älter und entspringt historisch auf dem Boden der Reichsinnenpolitik: aus dem seit dem 13. Jahrhundert greifbaren Versuch, eine Kontinuität des Königsamtes unabhängig sowohl von der territorialen Hausmacht wie vom Prinzip der Fürstenwahl zu etablieren (Hofmann: *Repräsentation*, S. 226; Goez: *Translatio Imperii*, S. 175).

nischen Kirche erstmals auf dem Niveau einer europäischen Großmacht, begründete für nahezu ein Jahrhundert ein Szenario der politischen Apokalypse.[4]

Die Antwort der mittelalterlichen Politik auf die seit der Spätantike dominante ekklesiologische Lehre von der Stellvertretung Christi, die in letzter Instanz nur einer, der kirchlichen Gewalt und an ihrer Spitze dem Papst, zukommen könne, hatte nämlich gerade im Austritt aus diesem eher trinitarisch als inkarnationstheologisch begründeten Modell gelegen, das den weltlichen Gewalten nur einen sekundären, juridisch abgeleiteten Ort anweisen konnte. Die Option eines Auswegs aus der schismatischen Konkurrenz um den *einen* Platz der Stellvertretung Christi, der im Investiturstreit paradigmatisch zur Verhandlung gestanden hatte, wurde von der Theologie selbst bereitgestellt: in einer politischen Parallellektüre der Lehre vom *corpus mysticum*, die den Akzent von der juridischen Stellvertretung, der Amtsgeneaologie und der Investitur auf die sakramentale Liturgie verschob. Dass sich seit dem 12. Jahrhundert eine kirchliche Sakramentstheologie nicht nur überhaupt erst auszuprägen, sondern auch in relativer Unabhängigkeit zur Trinitätslehre zu entwickeln begann, scheint erst vor diesem Hintergrund verständlich. Schon in dem sich im Übergang von der Spätantike zum frühen Mittelalter vollziehenden Bedeutungswandel von *corpus verum* und *corpus mysticum,* Schnittstellen fortan zwischen sakramentaler Liturgie und sakramentaler Ekklesiologie, lag die Entwicklungsmöglichkeit zweier zwar im Ursprung voneinander abhängiger, dennoch nicht aufeinander reduzierbarer Legitimitätsdispositive. Sie vollendete sich in der auf dem Vierten Laterankonzil (1215) kanonisierten Lehre vom wahrhaften Enthaltensein des *corpus Christi verum* in den Abendmahlssakramenten. Dies emanzipierte zugleich den Komplementärbegriff, *corpus mysticum*, endgültig von seiner ursprünglich an den Vollzug des Sakraments geknüpften, ebenso transitorischen wie konkreten Bedeutung: der symbolischen Vereinigung der Gläubigen in der und durch die im Abendmahl ritualisierte Einheit mit Christus.[5] Es bedurfte im Wortsinn der Opferung in Permanenz des leiblichen *corpus Christi*, um den spirituellen *corpus mysticum* vom gemeinsamen Mahl auf den repräsentativen Überbau transportieren zu können. Allerdings war der Topos des *Christos Pantokrator* schon seit der Spätantike ausgebildet genug, um selbst diese Exekution übernehmen zu können – jene tötende Arbeit des Begriffs, mit Hegel, gewissermaßen, deren initiale Funktion für den kirchlichen Alleinvertretungsdiskurs kaum deutlicher ausgesprochen werden könnte als in der Sprache der Kurialtheologie:

> In dieser wahrhaftig einen und einzigen universalen Kirche, außerhalb deren niemand das Heil erlangen kann, ist Christus zugleich der Priester und das Opfer, dessen Leib und Blut wahrhaft unter den sichtbaren Gestalten der Altarsakramente enthalten ist.[6]

4 Armogathe: *L'Antéchrist à l'âge classique*, insb. S. 153-200. Zur Kontroverse zwischen James I. und Kardinal Bellarmin vgl. z. B. Freudenthal: *Atom und Individuum*, S. 190-194.

5 Hofmann: *Repräsentation*, S. 124 f.; Kantorowicz: *The King's Two Bodies*, S. 196 f.

6 Denzinger/Schönmetzer (Hg.): *Enchiridion*, Nr. 802. Die Erläuterung lieferte derselbe Papst Innozenz III., der für den Wortlaut der zitierten Formel verantwortlich zeichnete, in seiner Schrift *De sacro altaris mysterio*, wo er feststellte, dass die erste Person Singular in der eucharistischen Rede

Hasso Hofmann hat diese repräsentationslogische Verdoppelungsfigur, die wechselseitige Imprägnierung des aus der Spätantike übernommenen, in der kanonistischen Korporationslehre niedergelegten hieratischen Schemas von Haupt und Gliedern mit dem Prinzip der sakramentalen Vergegenwärtigung, in der prägnanten Formal „corpus = Christus, caput = Christus und corpus + caput = Christus" zusammengefasst.[7] Als repräsentationale Einheit von Identität (*corpus*) und Stellvertretung (*caput*) war die modernisierte Figur des *corpus mysticum* nicht nur ekklesiologisch produktiv. Sie war zugleich in hohem Grade anschlussfähig für die mittelalterlichen Monarchietheorien.[8] Der fiktive, metaphorische Überschuss der politischen Adaptation dieser Analogie-Alteritätsformel über die wirkliche Rechtspraxis tat sich allerdings nicht zuletzt darin kund, dass bedarfsweise das regierte Volk, die territoriale Einheit des Reichs, die monarchische Genealogie – oder auch die unveräußerlichen Steuerrechte der Krone in die Funktion des ‚anderen Körpers' des Königs eintreten konnten.[9]

Am Beginn eines neuen politischen Zeitalters hat Thomas Hobbes beide Grenzbegriffe des vorneuzeitlichen Denkens der politischen Verkörperung gleichsam in einem Vexierbild vereint. Wenn Hobbes den *body politique* wechselweise als *artificiall man* und *feigned person* metaphorisiert, dann markiert dies auf ambivalente Weise zugleich die extremste Extrapolation des Modells und seine endgültige Überschreitung. In der *political science* des Thomas Hobbes figuriert das Prinzip der Alterität – Eintrittsort der Differenz und Wirkungsort der seit Kantorowicz die Kulturwissenschaften faszinierenden imaginären, paraliturgischen und magischen Verdoppelungen des Körpers des Königs[10] – nur mehr jenseits der Souveränität und jenseits der Repräsentation: nicht mehr als politischer Gegenbegriff, sondern als methodische Fiktion, deren Radikalität die Zeitgenossen gleichsam schockartig in die Neuzeit katapultierte.[11] Das Andere der hobbesschen Politik ist nicht mehr

---

pars pro toto für den eigentlich zu verstehenden *Pluralis majestatis* stehe: „weil der Priester weniger in eigener als in der Person der ganzen Kirche das Opfer vollzieht" (Hofmann: *Repräsentation*, S. 158). Zur Terminologiegeschichte vgl. Goering: „The Invention of Transsubstantiation"; Gillmann: „Zur Geschichte des Gebrauchs der Ausdrücke ‚transsubstantiare' und ‚transsubstantiatio'". Zur Verschiebung der *corpus-Christi-/corpus-verum*-Terminologie von der paulinischen Bezeichnung für die Kirche auf die geweihte Hostie vgl. de Lubac: *Corpus Mysticum*, Kantorowicz: *The King's Two Bodies*, S. 196 und Hofmann: *Repräsentation*, S. 124 f.

7 Hofmann: *Repräsentation*, S. 122.

8 Ebenso offensichtlich scheint die Affinität des neuzeitlichen (tridentinischen) Dogmas vom *substanzlosen* Fortbestand der Akzidenzien – der „Konversion der ganzen Substanz des Brotes in den Leib unseres Herrn Jesus Christus, und der ganzen Substanz des Weines in die Substanz seines Blutes" (Denzinger/Schönmetzer (Hg.): *Enchiridion*, Nr. 877) – zur Lehre des Kardinal Bellarmin von der päpstlichen *potestas indirecta* über die weltlichen Gewalten. Deren Subtilitäten hat Hobbes im vierten Buch des *Leviathan* ein eigenes Kapitel („Of the Kingdome of Darknesse") gewidmet; vgl. dort insb. S. 382 f. zur Bezeichnung der Priester als *sacerdotes* und zur Opfermesse.

9 Koschorke u. a.: *Der fiktive Staat*, S. 80.

10 Obligatorisch ist hier natürlich der Verweis auf Bredekamp: *Thomas Hobbes. Der Leviathan.*

11 Vgl. exemplarisch Christian Kortholts Generalverdammung Herbert von Cherburys, Thomas Hobbes' und Baruch Spinozas: *De Tribus Impostoribus* (1680). Eine gute Übersicht über die frühe englische *Leviathan*-Rezeption gibt Mintz: *The Hunting of Leviathan.*

eine Legitimitätsfiktion,[12] nicht einmal mehr ein politischer Gegenbegriff (wie etwa die aristotelische Politik jeder Staatsform ihre Verfallsform gegenübergestellt hatte). Das Andere der hobbesschen Politik ist die Anarchie des Naturzustands, der in seine beziehungslosen Elemente aufgelöste politische Körper:

> [A]us den Elementen, aus denen eine Sache sich bildet, wird sie auch am besten erkannt. Schon bei einer Uhr, die sich selbst bewegt, und bei jeder etwas verwickelten Maschine kann man die Wirksamkeit der einzelnen Teile und Räder nicht verstehen, wenn sie nicht auseinandergenommen werden und die Materie, die Gestalt und die Bewegung jedes Teils für sich betrachtet wird. Ebenso muß bei der Ermittelung des Rechtes des Staates und der Pflichten der Bürger der Staat zwar nicht aufgelöst, aber doch gleichsam als aufgelöst betrachtet werden […].[13]

Die Politik des Thomas Hobbes ist keine empirische, sondern eine deduktive Wissenschaft; ihr Gegenstand sind nicht die möglichen Regierungsformen mit dem Ziel, durch Vergleich deren beste herauszufinden, sondern es ist die Notwendigkeit der Staatsgewalt schlechthin. Dass Hobbes die Politik in der Lehre vom Naturzustand, die Lehre vom Staat in der methodischen Fiktion seiner Auflösung begründet, schließt das Denken der politischen Repräsentation untrennbar mit der Semiotik und die Semiotik untrennbar mit der Epistemologie zusammen. So eliminiert, ohne noch eines cartesischen Umwegs über die Selbstgewissheit des Ich zu bedürfen, jene andere berühmte hobbessche Methodenfiktion, die „Idee einer allgemeinen Weltvernichtung" (*annihilatio mundi*) als *starting point* der Ersten Philosophie die Referenten der Zeichen, ohne dass dies die Ordnung der Repräsentation berühren würde:

> Die Philosophie der Natur werden wir […] am besten mit der Privation beginnen, d. h. mit der Idee einer allgemeinen Weltvernichtung. Gesetzt nun, alle Dinge wären vernichtet, so könnte man fragen, was einem Menschen […] noch als Gegenstand philosophischer Betrachtung und wissenschaftlicher Erkenntnis übrig bliebe […]. Ich behaupte nun, daß diesem Menschen die Vorstellungen von der Welt und all den Körpern, die er vor ihrer angenommenen Vernichtung mit seinen Augen geschaut oder mit anderen Sinnen wahrgenommen hatte, zurückbleiben werden […]. Alle diese Dinge sind zwar bloß Ideen und Phantasmen, die nur in seiner Einbildung existieren; gleichwohl werden sie ihm als äußerliche erscheinen, als ob sie in keiner Weise von seinem Geiste abhängig wären. Und dies sind die Dinge, die er mit Namen belegen und gedanklich miteinander verbinden und voneinander trennen würde.[14]

---

12 Zur Gewaltenteilung als „Rechtsgrund" der feudalständischen Monarchie vgl. Weber: „Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft", S. 104. Zur Unterscheidung von Recht und Ausübung der Souveränität, *populi liberi* und *summi principes* im Völkerrecht des 16. Jahrhunderts vgl. Steiger: „Die Träger des *ius belli ac pacis* 1648-1806", S. 116-118.

13 Hobbes: *De Cive*, Vorwort an den Leser, S. 67.

14 Hobbes: *De Corpore*, II, 7, 1, S. 77. Die Verbindung des politischen mit dem epistemologischen Repräsentationsbegriff vollzieht sich im gleichen Zuge, in dem der Naturzustand die historische, anthropologische und moralphilosophische Konnotierung abstreift, die er in den *Elements of Law* und auch in der ersten Auflage von *De Cive* noch hatte: In den *Elements of Law* (I, 14, § 12) spricht Hobbes von der „Selbstzerstörung der Natur" außerhalb der institutionellen Garantien des

Wie in der Ersten Philosophie die Ordnung der Repräsentationen, der Namen, Unterscheidungen und Definitionen, die Stelle der Natur besetzt, so absorbiert in der politischen Philosophie die Fiktion des politischen Vertrags, durch den jeder Untertan die Handlungen des Souveräns jederzeit als seine eigenen anzuerkennen gehalten ist, jede Differenz von Souveränität und Repräsentation. Beide Konstituenten und Grenzbegriffe des *body politique* erzeugen und durchdringen sich fortan wechselseitig in jedem politischen Akt: „Lastly, the *Pacts* and *Covenants*, by which the parts of this Body Politique were at first made, set together, and united, resemble that *Fiat*, or the *Let us make man*, pronounced by God in the Creation."[15] Die politische Absicht dieser Konstruktion, die die schrifttheologische Dignität des Gesetzesvertrags – von den calvinistischen Monarchomachen wiederentdeckt und von Hugo Grotius dem Naturrecht inkorporiert – mit dem Erzeugungsprinzip der staatlichen Souveränität, der *fingierten Person* des Staates, zusammenschließt, ist eindeutig: Sie negiert den repräsentativen, den politischen Charakter aller außer- und vorstaatlichen Rechtsinstitutionen.[16] So sehr aber die hobbessche Politik auf die Eindeutigkeit der Zeichen im einmal etablierten System der Legalität zielt: Ihre Ambiguität und der Punkt ihrer Verwundbarkeit bleibt, dass die politische Position der absoluten Referenz, die die Formel *auctoritas, non veritas facit legem* behauptet, selbst nur durch ein Zeichen besetzbar ist: den Namen der Souveränität.[17] Wenn sich seit Hobbes der politische Körper nicht mehr als analogisches, anthro- oder theomorphes Konstrukt, sondern nur mehr als Zeichensystem imaginieren lässt, so macht ihn das nicht weniger real, ganz im Gegenteil; denn die Zeichen, die den *body politique* kennzeichnen und von allen anderen natürlichen und artifiziellen Körpern unterscheidbar werden lassen, sind zugleich die Elemente und Operatoren seiner Erzeugung und Effizienz. Der politische Vertrag konvertiert die Zeichen der Macht in Zeichen der Legitimität, in den binären Code, der die Grenze zwischen Naturzustand und Rechtsordnung, Naturrecht und Souveränität definiert. So ist die Unterscheidung von Zeichen und Referenz zugleich eine epistemische Tautologie und eine politische Realität – wer im Staat vom Naturzustand spricht, spricht von den Grenzen des Rechts; wer im Staat vom Naturrecht spricht, spricht von der Legitimität der Staatsgewalt.

Was diesem Modell – der Begründungsfigur der Politik der Moderne und ihrer komplementären Soziologie – historisch vorausgeht, ist ein komplexer Prozess der

---

Gemeinwesens („as thereby nature itself is destroyed"), in der Widmung von *De Cive* von einer „contra-natural dissolution".

15 Hobbes: *Leviathan*, Introduction, S. 1. Vgl. Freudenthal: *Atom und Individuum*, S. 202-208; Hofmann: *Repräsentation*, S. 384-391.

16 Konsequent verweigert Hobbes, wie schon Grotius und im Unterschied zum Mainstream der zeitgenössischen Monarchietheoretiker, dem Papst den polemischen Ehrentitel des Antichrist: „And if a man consider the originall of this great Ecclesiasticall Dominion, he will easily perceive, that the *Papacy*, is no other, than the *Ghost* of the deceased *Romane Empire*, sitting crowned on the grave thereof" (*Leviathan*, III, 47, S. 386; vgl. ebd., 42, S. 303 f.). Zu Grotius vgl. Armogathe: *L'Antéchrist à l'âge classique*, S. 148.

17 „[W]enn die Konstitution fest ist, so hat er [der Monarch] oft nicht mehr zu tun, als seinen Namen zu unterschreiben. Aber dieser *Name* ist wichtig: es ist die Spitze, über die nicht hinausgegangen werden kann." (Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, III, 3, § 279, S. 327)

Relektüre beider, des ekklesiologischen und des sakramentalen Legitimitätsmodells. Beide Seiten der sakramentalen Repräsentation, *corpus verum* und *corpus mysticum*, werden neu zu definieren sein.

Analyse – Synthese: Rhetorische Umbesetzungen

Jede Repräsentation ist zugleich referentiell und interreferentiell, semiotisch und pragmatisch: Zeichen eines Bezeichneten und Zeichen des Diskurses, der die Gebrauchsweisen des Zeichens reguliert. Keine Theorie der Repräsentation also, die nicht zugleich, explizit oder implizit, eine Theorie über die Ökonomie der symbolischen Tauschbeziehungen wäre, die die Interdependenzen und Interferenzen (Analogien, Differenzen, Hierarchien) der gesellschaftlichen Symbolsysteme vermitteln: zumal keine Theorie des sakramentalen Zeichens, dessen im emphatischen Sinne Singuläres und Exemplarisches in seiner Eignung liegt, in der komplexen Struktur seiner konstitutiven Vollzüge heterogenste diskursive Ordnungen in und um sich zu zentrieren.[18] Keine Theorie des Zeichens, zumal des sakramentalen, daher, in der nicht zugleich mit der Frage nach dem Zugang zum Bezeichneten die Frage nach dem Zugang zum Zeichen auf dem Spiel stünde: daher die theologische, politische und soziale Sprengkraft der Eucharistiekontroverse in der Frühen Neuzeit.

An der wesentlich durch Tertullian und Augustinus begründeten Sakramentstheologie hängt nicht nur das institutionelle Selbstverständnis der sich formierenden Kirche, sondern auch der beanspruchte und durch subtilste Symboltheorien abgesicherte hermeneutische Primat der christlichen Exegese über die gesamte biblische Überlieferung. Beide Konditionen stehen in der Reformation – deren Rede vom *testamentum* sich stets sowohl auf das Ganze der Offenbarung wie auf die Sakramente bezieht – erneut zur Disposition. Das reine Wort, der unverfälschte Literalsinn, auf den sich die Reformation in ihren Anfängen so vehement beruft, ist dabei selbst immer schon sakramental codiert – wie es umgekehrt Luthers Insistenz auf der puren Wörtlichkeit ist, die ihn zum strikten Sakramentsrealisten prädestiniert: „Es ist ihm [Christus] mehr am Wort den an dem Zeichen gelegen, den die Prediget soll nit anders sein, den Vorklerung der Wort Christi, da er sagt und die Meß einsetzt, ‚das ist mein Leib, das ist mein Blut etc.‘ Was ist das gantz Evangelium anders, den ein Vorclerung dieses Testaments?“[19] Ganz offenbar fügt sich der reformatorische Rückgang auf den *sensus literalis* weder einem schlichten Biblizismus noch führt er in gerader Linie vom Humanismus zur Aufklärung oder, in den

18 „Die Polysemie der Sprache der Religion und ihr ideologischer Effekt der *Vereinigung der Gegensätze* oder der Leugnung von Trennungen hängt damit zusammen, dass es ihr gelingt – um den Preis der *Uminterpretationen*, zu denen es immer kommt, wenn die gemeinsame Sprache von Sprechern mit unterschiedlichen Positionen im sozialen Raum, also mit unterschiedlichen Intentionen und Interessen produziert und rezipiert wird – zu allen sozialen Gruppen zu sprechen und von allen gesprochen zu werden.“ (Bourdieu: *Was heißt sprechen*, S. 44)

19 Luther: *Ein Sermon von dem Neuen Testament*, S. 373 f. Vgl. Lestringant: *Une sainte horreur*, S. 16 f.

Begriffen Foucaults, vom Kommentar zur Kritik. Sein Kernstück, der Cut zwischen Überlieferung und Dogma, beschreibt seiner primären Intention nach zunächst eine reine Negationsfigur: die Abtrennung der sakramentalen Heilswirkung von ihren institutionspolitischen Verwaltungs- und Repräsentationsmedien.

Das historische Deutungsmodell der Reformation als, zuallererst, innertheologische Reformbewegung gegen Simonie, Amtsmissbrauch und die geschäftsmäßige Zweckentfremdung des Kultes ist daher zu Recht seit geraumer Zeit beiseitegelegt. Zweifellos nimmt die Polemik gegen die katholische Opfermesse in den reformierten Streitschriften einen breiten Raum ein; mit dieser Polemik aber verbindet sich sogleich ein Gegenmodell, zu dessen auffälligsten Merkmalen die strikte Reduktion der Zahl der zugelassenen Sakramente gehört. Mit Ausnahme des Luthertums, in dem die Buße als Quasi-Sakrament erhalten bleibt,[20] eliminiert die Reformation nicht nur alle paraliturgischen Objekte und Kulte, sondern lässt allein die *potissima sacramenta* (Thomas von Aquin)[21] der Taufe und Eucharistie noch als Sakramente gelten. Warum dies so ist, liegt auf der Hand: Zwar sind Taufe und Eucharistie nicht die einzigen Sakramente, die einen biblischen Ursprung für sich beanspruchen können; aber sie sind exklusiv, weil sie an und durch Christus selbst vollzogen worden sind. Mit Ausnahme der Mischform des Bußsakraments handelt es sich bei allen übrigen im Laufe der Kirchengeschichte hinzugetretenen, aber erst im 12. Jahrhundert kanonisierten Sakramenten im Wesentlichen um funktional differenzierte Sakralisierungen institutioneller Funktionen und sozialer Praktiken.

Mit seiner Fokussierung auf Taufe und, zunehmend, Eucharistie zielt der exegetische Diskurs der Reformation nicht mehr, wie die humanistische Arbeit am Corpus der biblischen Überlieferung, primär auf das integrale Ganze des heilsgeschichtlichen *sensus typologicus*, sondern auf die Elementareinheiten der Offenbarung: damit zugleich auf die Elementareinheiten des illegitimerweise von der verweltlichten Kirche okkupierten *corpus mysticum.* So ist es eines der augenscheinlichsten Indizien der Konsolidierung – Konfessionalisierung, Verkirchlichung, Positivierung – der Reformation, wenn der frühreformatorische radikale Diskurs der sakramentalen Absenz durch einen Diskurs über die Natur der eucharistischen Zeichen überlagert wird. Die innerprotestantische Polemik gegen das symbolische, konventionelle, kommemorative Verständnis des Abendmahls, gegen das nackte und leere Zeichen der ‚Sakramentaristen' und ‚Symbolisten' markiert präzise den Übergang von der kritischen Phase der Reformation zur Formierung konfessioneller Einheiten, die sich nicht mehr über die bloße Einheit der Lehre und des Bekenntnisses, sondern als sichtbare Repräsentationsinstanzen der *unio sacramentalis* definieren. Diese Entwicklung wird sehr konsequent begleitet von einer Absage an die pure Wörtlichkeit, an die vulgäre, intuitive Verständlichkeit der figuralen

20 Die sozialgeschichtlichen Ungleichzeitigkeiten zwischen der lutherischen und den reformierten Konfessionen spiegeln sich exemplarisch in der Affinität der Eucharistie zur Buße bei Luther, zur Taufe bei den Reformierten. Zum liturgischen Ort von „Vermahnung", allgemeiner Buße und Absolution in Luthers Messordnungen vgl. [Art.] „Abendmahlsfeier in den Kirchen der Reformation", in: *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Bd. 1, S. 69 f.

21 Thomas von Aquin: *Summa Theologica*, 3, qu. 52, art. 5.

biblischen Rede, auf die sich der frühe Luther noch vehement berufen hatte: „welcher Teuffel hat ihn doch gesagt, dass die Wort die die aller gemeinsten, aller offentlichsten sein sollen, bei allen Christen, Priester und Leyen, Mann und Weiben, jung und alt, sollen aller heimlichst vorporgen sein?“[22]

Was sich in der Konsolidierungsphase der Reformation beobachten lässt, ist dagegen eine Absage an die Analogie von Gnade und Gemeinschaft: die Übertragung der Vorstellung des einigenden Geistes Christi auf das Zeichen seines Körpers, auf jenes *hoc est corpus meum*, das, dem symbolischen Akt der gemeinschaftlichen Konsumtion des gebrochenen Brotes vorausgehend, die Relation zwischen Sakrament und *corpus Christi verum* indiziert. Auf dieser Stufe tritt das reformatorische Sprechen über das Sakrament die Last an, die institutionell gleichsam ortlos gewordenen Funktionen der Distribution des *corpus verum* und der Repräsentation des *corpus mysticum* in einer semiotischen Struktur zusammenzuschließen, die in einer Dialektik des Paradoxes verharrt, weil das Vermittelnde unverfügbar bleibt, selbst nicht durch die Gegensätze repräsentiert werden kann. Das Altarsakrament nämlich, darüber sind sich alle Spielarten der Reformation einig, ist keine in jedem Vollzug, je individuell oder kumulativ, qua Wiederholung des historischen Opfers wirkende Gnadengabe mehr. Es kann und darf daher nicht nur kein Gegenstand der Verehrung und des Kultes mehr sein, es wird vielmehr grundsätzlich ambivalent. Das Sprechen über das Abendmahl, das Sakrament der Gemeinschaft, ist Bekenntnis; aber die unauslöschliche Prägung, der *character indelebilis*, den der Vollzug des Sakramentes nach Augustinus seinem Empfänger verleiht, kann – hier tritt die Reformation entschlossen das antihumanistische Erbe der augustinischen Lehre von der *massa damnata*[23] an – sowohl ein Charakter der Erwählung wie der Verwerfung sein; er repräsentiert Einschluss und Ausschluss, Vereinigung und Trennung, Erlösung und Gericht. Diese paradoxe Struktur entzieht sich ebenso der klassischen Dichotomie von natürlichen und arbiträren Zeichen wie jeder Reintegration in eine Ordnung der wechselseitigen Erkennbarkeit von Natur und Offenbarung nach Maßgabe dogmatischer Spekulationen oder theo-ontologischer Analogien. In der Zweideutigkeit ihres Changierens zwischen dezisionistischem Rechtsspruch und symbolischer ‚Anrufung‘ (Althusser) beschreibt die eucharistische Formel *hoc est corpus meum* in der Lesart der Reformation nicht mehr einen ontologischen, sondern einen semiotischen Status: den Status *dieses* Zeichens und *dieses* Diskurses des Zeichens im Ensemble der offenbarungstheologischen Aussagen. Markiert die Taufe – zugleich Verkündigung Jesu als des wahren Messias und des Messias als Gottessohn – die Vollendung der Abrahamsgenealogie, die Besetzung jener Leerstelle, die Gottes Ablehnung des Isaakopfers freigelassen hatte, durch den legitimen Erben, das wahre Opfer, den wahren Sohn, so markiert die Eucharistie den Antritt des Erbes: die Besiegelung seiner Annahme, den Vollzug des Opfers, die Rückkehr des Sohnes zum Vater, das Testament: „dann soll er ein

22 Luther: *Ein Sermon von dem Neuen Testament*, S. 362.

23 Augustinus: *De Civitate Dei*, XXI, 12. Entscheidend ist, dass der Riss zwischen Erwählten und Verdammten auch quer durch die sichtbare Kirche geht (ebd., XX, 3).

Testament machen, wie er sich vorspricht, so muß er sterben, soll er sterben, so muß er ein Mensch sein, und ist also das klein Woertlein, Testament, ein kurtzer Begriff aller Wunder und Gnaden Gottis durch Christum erfüllet."[24] Welches Testament aber und welcher legitime Erbe nach der lutherischen Ablehnung der Opfermesse, die den ausgeteilten Leib Christi gleichsam zu einer in bare Münze konvertierbaren Gnadenware degradiert hatte?

Normierung der Absenz: Juridische Paradigmen bei Luther und Calvin

Der Konfessionalisierungsdiskurs des Abendmahls ist ein Diskurs, in dem das Sprechen über das Sakrament selbst zum dominanten Modus wird, sich der Einheit durch das Zeichen zu vergewissern; es ist ein Normierungsdiskurs der sakramentalen Absenz. Dass der entscheidende Anstoß der reformatorischen Sakramentsdebatte von der Rhetorik ausgeht, ist ein für ihr kulturgeschichtliches Verständnis nicht nebensächliches Faktum. Zwinglis Ersetzung des *hoc est* durch das *hoc significat* hat hier eine initiale Funktion:[25] als Bedingung eines Semiotisierungsprozesses, in dessen Durchlauf die sukzessive aufgerufenen, gegeneinander ausgespielten und gegebenenfalls auch wieder verabschiedeten Tropen der Alloiosis (Zwingli), Synekdoche (Luther) und Metonymie (Calvin) als Normierungsmodelle des Sprechens über das Sakrament zugleich je unterschiedliche Formierungsstrategien der Subjektivität markieren, deren sozialdisziplinatorische Effektivität gerade in der Spielbreite ihrer Variationen zu den bemerkenswertesten Beiträgen der Reformation zur Pathogenese der Moderne zählen dürfte. Nicht zuletzt aber implizieren die sakramentalen Rhetoriken auch je unterschiedliche soziale und politische Epistemologien. Weniger eine kohärente Semiotik oder Linguistik als die sekundäre Semantisierung der konkurrierenden Sakramentstropen kennzeichnen den innovativen Input der reformatorischen Sakramenten- und Gnadenlehre in die semiologischen Debatten des 17. Jahrhunderts.[26]

Nicht Dogma, sondern Bekenntnis: Sowohl in Luthers Synekdoche, dieser Kompromissfigur zwischen der Behauptung der sakramentalen Präsenz und der Weigerung, den *corpus verum* in den Elementen verschwinden zu lassen, als auch in Calvins Metonymie, Trope der Übertragung des Namens des Bezeichneten auf das Zeichen, ist die Irreduzibilität und Nichtumkehrbarkeit der Relation von Zeichen und Bezeichnetem die *conditio sine qua non* des legitimen Zeichengebrauchs. Die Abwesenheit, die das Sakrament repräsentiert, ist nämlich in beiden Lesarten eine sehr bestimmte. Ihren sich wechselseitig hypostasierenden physikalischen und linguistischen Semantisierungen liegt ein juridisches Modell zugrunde: das *testamentum* als

24 Luther: *Ein Sermon von dem Neuen Testament*, S. 357.
25 Zur Mühlen: *Reformatorische Prägungen*, S. 174-176.
26 Semiologie soll hier im Sinne einer Reflexionsstufe oder eines Differenzierungsmodus semiotischer Modelle verstanden werden. Zur Begründung der terminologischen und begrifflichen Unterscheidung vgl. Rossi-Landi: *Semiotik, Ästhetik und Ideologie*, S. 11-14.

Vollzugszeichen eines letzten und endgültigen Willens.[27] Dieser juridischen Interpretation verdanken sowohl Luthers Insistenz auf der schlichten Wörtlichkeit des *hoc est* als auch Zwinglis und Calvins Insistenz auf der Absenz der *chose signifiée* ihre Vehemenz und Ausschließlichkeit. Gleichwohl sind die Unterschiede beider Lektüren eklatant – und zentral, weil sie einen Rückbezug von der sakramentalen Semiotik auf die sakramentale Semantik erlauben: auf die untrennbare Wechselbeziehung zwischen den physikalischen und juridischen Imaginationen des *corpus Christi*, die die Übergänge von den rhetorischen zu den zeichenpolitischen Paradigmen regulieren. So verweist die Differenz zwischen Luthers Synekdoche, die das Zeichen als Partikel des Bezeichneten interpretiert, und Calvins Metonymie, die die Referenz des Zeichens auf sein Bezeichnetes ausschließlich durch den autoritativen Akt der Namensgebung begründet,[28] auf sehr unterschiedliche Konzeptualisierungen der beteiligten juridischen Kategorien zurück. In beiden Sakramentslehren tritt die Abwesenheit des Testamentators in die juridische Funktion ein, die nach der katholischen Lehre dem institutionell reproduzierbaren stellvertretenden Vollzug des Opfers zufällt. Luthers Testament ist Ausdruck eines konkreten, personalisierten Rechtswillens; Paradigma der lutherischen Gnadenlehre bleibt das Gesetz, das Dekret, die Verordnung:

> Ein Testament heisset nit ein jeglich Gelubd, sondern ein letzter unwiderruflicher Will des, der do sterben will, da mit er hynder sich lessit seine Gütter bescheiden und vorordnet, welchen er will, auß zuteilen, also […] das ein Testament muß durch den Todt bekrefftigt werden, und nichts gilt, die weil der noch lebet, der das Testament macht.[29]

So wie bei Luther die reale Präsenz von Christi „eigen wahrhaftig Fleisch und Bluet unter dem Brot und Wein" als „krefftiges, aller edlist Sigill und Zeichen" die Worte der Offenbarung beglaubigt, ist es der *Opfertod* Christi, der das Testament der Gnade wirksam werden lässt. Das Sakrament, sein Zeichen, markiert keine Vakanz, sondern einen Modus der Übertragbarkeit:

> Es ist zum ersten der Testator, der das Testament macht, Christus, zum andern die Erben den das Testament bescheiden wirt, das sein wir Christen, zum dritten, das Testament an ihm selbs, das sein die Wort Christi, da er sagt, ‚das ist mein Leib, der fur euch geben wirt, das ist mein Blut, das fur euch vorgossen wirt ein neu ewiges Testament etc.' Zum vierten das Sigill oder Wartzeichen, ist das Sacrament Brot und Wein, darunter sein wahrer Leib und Blut, dann es muß alles leben, was in diesem

27 Es ist bemerkenswert, dass diese Lesart der Eucharistie als Testament auf derselben liturgiegeschichtlichen Voraussetzung beruht, die die Entwicklung des Transsubstantiationsdogmas ermöglicht hatte: die Verlegung der Konsekrationsfunktion von der Wandlungsbitte auf die Einsetzungsworte. Dies geschieht erstmals bei Augustinus und Ambrosius (vgl. [Art.] „Eucharistie", in: *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Bd. 1, S. 566). Zum frühmittelalterlichen Parallelprozess der christologischen Interpretation der Konsekration als Vergegenwärtigung qua *Trennung* von sakramentalem und historischem Leib Christi vgl. Geiselmann: *Die Abendmahlslehre*, S. 253.

28 Calvin: *Brève Résolution* (1555): „Ce que Jésu-Christ a nommé le pain, son corps" (zit. nach Cottret: „Pour une sémiotique de la Réforme", S. 268).

29 Luther: *Ein Sermon von dem Neuen Testament*, S. 357.

> Testament ist, drumb hatt er es nit in todte Schrifft und Sigill, sondern lebendige Wort und Zeichen gesetzt, die man teglich wiederum handelt.[30]

Calvins sakramentssemiologisches Paradigma ist dagegen, gewissermaßen, der abstrakte juridische Tod, die formale Stellvertretung und der (ungleiche) symbolische Tausch, sein Gebrauch der Siegelmetaphorik daher juridisch und medientheoretisch sehr viel komplexer. Das testamentarische Siegel metaphorisiert nicht den im Element verborgenen Leib, die durch den Opfertod erwirkte Erlösung, sondern vielmehr den metonymischen Prozess selbst, der das Sakrament zum Zeichen der verborgenen Wirkung werden lässt, die es zugleich versiegelt und besiegelt, beglaubigt und stellvertretend repräsentiert, verbirgt und gleichsam als Spiegel anschaulich werden lässt:

> Die Siegel, die man an Amtsurkunden und anderen amtlichen Schriftstücken befestigt, sind *an und für sich* betrachtet *nichts*, weil sie ja vergebens daran aufgehängt wären, wenn auf dem Pergament nichts *geschrieben* stünde; und doch ist es so, daß sie das Geschriebene bekräftigen und besiegeln […]. Die Sakramente aber tragen uns die *deutlichsten Verheißungen* zu und haben außerdem *vor dem Worte* noch den *besonderen Vorzug*, daß sie diese Verheißungen wie mit einem Bilde abmalen und sie uns dergestalt lebenswahr vergegenwärtigen.[31]

Die gerade in der Siegelmetaphorik der *Institutio* greifbare Untrennbarkeit von semiotischem und juridischem Sakramentsbegriff verweist auf eine strukturelle Ambiguität in Calvins Testamentsbegriffs zurück, in dem sich das Gesetz (*decretum praedestinationis*) in einer Figur des ungleichen Tauschs mit dem zivilrechtlichen Versprechen (*testamentum gratiae*) überkreuzt.[32] In dieser Ambiguität, die es nicht mehr erlaubt, es einer der beiden Ordnungen eindeutig zuzuweisen, liegt zugleich das Moment der Autarkie des Zeichens und seiner größten Ungewissheit, in ihr bewegt sich der politische und soziale Auslegungsspielraum des Sakraments: als Medium der Konversion der analogen Herrschaftszeichen in die binären Zeichen der sakramentalen Gemeinschaft.

Physik des Himmels: Semiologie und Gnadenlehre

> Reiche Frucht der Zuversicht können nun die frommen Seelen aus diesem Sakrament empfangen, weil sie das Zeugnis haben, daß wir selbst mit Christus zu einem Leib zusammengewachsen sind, so daß alles, was sein ist, auch unser genannt werden darf.

30 Luther: *Ein Sermon von dem Neuen Testament*, S. 359.

31 Calvin: *Institutio*, IV, 14, 5. Zur Spiegelmetapher vgl. ebd., IV, 14, 6. Zur Entwicklung der Metaphorik aus und in der fortgesetzten Kontroverse mit Zwingli vgl. Saxer: „Siegel' und ‚Versiegeln'", S. 404-422.

32 Calvins Nachfolger Théodore de Bèze liefert in seinen *Tabulae praedestinationis* ein höchst anschauliches Ordnungsmodell der Disposition beider Funktionen, der Vorsehung und der Offenbarung, für die Determination des individuellen Gnadenstatus (vgl. Heppe: *Theodor Beza*, S. 321). Zur „praedestinatio electorum & reproborum" vgl. de Bèze: *Quaestionum et responsionum christianarum libellus*, S. 697 f.

> Daraus folgt, daß wir es wagen dürfen, der getrosten Zuversicht zu sein, daß uns das ewige Leben zugehört, weil er selbst sein Erbe ist […] und daß wir auf der anderen Seite von unseren Sünden nicht verdammt werden können, weil […] er den Willen hatte, daß sie ihm zugerechnet würden, als ob sie seine eigenen wären. Das ist der wundersame Tausch, den er in seiner unermeßlichen Güte mit uns eingegangen ist […].[33]

Christus selbst ist der Erbe: Es gibt fortan einige Leerstellen zu besetzen, denn, so hatte Calvin schon in seiner *Institutio Religionis Christianae* klargestellt: „wenn Christi Körper so vielgestaltig und veränderlich wäre, dass er zugleich sichtbar an einem und unsichtbar an einem anderen Ort sein könnte, wie blieben dann die Natur, die Dimensionen und die Einheit dieses Körpers?"[34] Noch bestimmter wird er im 25. Artikel des *Consensus Tigurinus* die physikalische Integrität des himmlischen Körpers Christi fordern:

> Und damit kein Zweifel bleibt: wenn wir lehren, dass Jesus Christus im Himmel zu suchen sei, dann verstehen wir darunter eine wirkliche räumliche Distanz zwischen ihm und uns. Denn wiewohl es nach den Worten der Philosophen keinen Raum oberhalb der Himmel gibt, so ist es, weil der Körper Christi ebenso, wie es die Natur und Eigenschaften eines menschlichen Körpers erfordern, eine bestimmte Ausdehnung hat, ohne die er unendlich wäre, und weil er vom Himmel wie von einem Raum umgeben ist, notwendig, dass die Distanz zwischen uns und ihm ebenso weit wie der Himmel von der Erde entfernt ist.[35]

Die tridentinische Verschärfung der Transsubstantiationslehre zur Lehre von der vollständigen Vernichtung der sakramentalen Elemente hat ihren schärfsten Konterpart in Calvins Behauptung der himmlischen Lokalpräsenz Christi. So ubiquitär aber der reformatorische Blasphemievorwurf gegen den *deus impanatus,* den Brot gewordenen Gott des katholischen Dogmas ist – fast entschiedener noch lehnt Calvin die lutherische Lehre von der *consubstantiatio*, die sakramentale Union von Zeichen und Bezeichnetem, ab. Weder der Kompromiss eines Zugleich der Substanzen, noch (und schon gar nicht) eine Spiritualisierung des *corpus Christi*, wie sie die lutherische Ubiquitätshypothese postuliert, darf bei Calvin das Prinzip des strikten Unterschieds von Zeichen und Bezeichnetem überbrücken: „Als ihr bloßes Zeichen ist das Brot weder die Sache selbst, noch diese in irgendeiner Weise in ihm enthalten."[36]

Zu Recht hat Lestringant der gleichsam als semiotisches Abspaltungsprodukt anfallenden Himmelsphysik Calvins – der erstaunlichen Vorstellung eines physikalisch dimensionierten Körpers im dimensionslosen Raum über den Himmeln – eine „merkwürdige Mischung von Modernität und Archaismus" attestiert.[37] Denn wenn Calvin die Imago der mittelalterlichen Herrschaftstheologie, den über dem

33 Calvin: *Institutio*, IV, 17, 3.
34 Ebd., II, 17, 29.
35 Zit. nach Cottret: „Pour une sémiotique de la Réforme", S. 272.
36 Calvin: *Consensus Tigurinus*, Art. 26; zit. nach ebd., S. 272.
37 Lestringant: *Une sainte horreur*, S. 21.

Erdkreis thronenden Christus, auf dem Stand der Kosmologie des frühen 16. Jahrhunderts aktualisiert, so ist der dimensionslose Raum über den Himmeln zwar wohl zweifellos der einzige Ort, an dem sich der verklärte Leib Christi materialisieren kann, ohne seine göttliche Natur preiszugeben, ohne nämlich zu einem Körper unter anderen zu werden. Dieser Ort muss aber auch und vor allem dimensionslos bleiben, um jeden räumlichen Kontakt und jedes gemeinsame Medium zwischen der himmlischen und der weltlichen Physik auszuschließen.[38] Weder Verwandlung noch Durchdringung noch ein gemeinsames Drittes dürfen bei Calvin die zugleich absolute und physikalisch determinierbare Differenz von Zeichen und Bezeichnetem kontaminieren. In entschiedenster Abwehr der erkenntnisrealistisch kontaminierten Rede von den Sakramenten als *species visibiles* einer unsichtbaren Substanz müssen Brot und Wein bei Calvin wirklich und ausschließlich, substantiell, Materie bleiben, um sakramentale Zeichen zu sein. Nichts demonstriert diese Wechselseitigkeit vielleicht deutlicher als die Verschiebung der *corpus-verum*-Terminologie vom himmlischen Christus auf das eucharistische Brot:

> Christus hat mit einem äußeren Merkzeichen bezeugen wollen, daß sein Fleisch eine Speise ist; wenn er uns nun bloß ein eitles *Gespenst* von Brot, nicht aber *wirkliches* Brot vorsetzte – wo bliebe dann jenes Entsprechungsverhältnis oder jene Ähnlichkeit, die uns von der *sichtbaren* Sache zur *unsichtbaren* führen soll? Das Wesen des Sakraments wird also *zunichte* gemacht […], wenn nicht das *wahre Brot* den *wahren Leib Christi* vergegenwärtigt. […] [N]otwendig [muß] *sichtbares* Brot dazwischentreten, wofern wir nicht wollen, daß uns alle Frucht verlorengeht.[39]

Die physikalische Realität des Zeichens und die physikalische Körperlichkeit des himmlischen Christus sind, wie Cottret überzeugend dargelegt hat, komplementäre Postulate des *metonymischen* Zeichenbegriffs Calvins: Das gesprochene Wort ist der gemeinsame Name, der *signe* und *chose signifiée* zur sakramentalen Einheit zusammenschließt.[40] Das gilt *mutatis mutandis* nicht weniger vom gesamten Wort der Offenbarung: „So sehr sie zu verehren ist, darf die Heilige Schrift dennoch nicht mit Gott selbst verwechselt werden: Zwischen ihr und ihm gibt es keine Identität, sondern nur eine Ähnlichkeit.“[41]

Der Name aber indiziert – auf beiden Seiten der Relation – die Abwesenheit des Bezeichneten. Dennoch lässt Calvins Insistenz auf der Abwesenheit des Bezeichneten das Zeichen alles andere als leer zurück. Im Gegenteil: Das leere oder nackte Zeichen (*le signe nude*) ist das Zeichen der *superstition*, als Korruptionsform des legitimen Sakramentsdiskurses ebenso verwerflich wie ihr dialektischer Gegenpart, die *idolatrie*, die das Zeichen mit dem Bezeichneten verwechselt.[42] Juridische

38 Möglicherweise ist die Quelle des Himmelsbegriffs der „Philosophen“ aber auch die thomistische Kosmo-Ontologie, nach der es nur im sublunaren Raum *tangible* Körper – und wandelbare Elemente – gibt. Vgl. hierzu Freudenthal: *Atom und Individuum*, S. 184.

39 Calvin: *Institutio*, IV, 17, 14.

40 Cottret: „Pour une sémiotique de la Réforme“, S. 271 f. Vgl. Lestringant: *Une sainte horreur*, S. 19 ff.

41 Calvin: *Consensus Tigurinus*; zit. nach Cottret: „Pour une sémiotique de la Réforme“, S. 270.

42 Vgl. Calvin: *Institutio*, IV, 17, 5.

Zeichen sind per se keine bloßen Repräsentationen, sondern wirksame Zeichen, unablösbare Momente des juridischen Anspruchs, den sie dokumentieren. Das sakramentale Zeichen ist nicht leer, weil es kein denotatives, sondern ein effektives Zeichen ist – weil es sich also weniger darum handelt, die Weise des Bezeichnens als die Rezeption des Zeichens zu normieren. Erst durch das Wort wird das Element zum Sakrament; erst durch die Prägung das Metall zur zirkulationsfähigen Münze. Wie das *significat* die Funktion des *est* und das sakramentale Brot das Prädikat des *corpus verum* absorbiert, geht der sakramentale *character* bei Calvin gleichsam vom Empfänger auf das Zeichen über: An die Stelle des transsubstantiierten Elements tritt die Interreferentialität des Zeichens, an die Stelle des denotativen *est*, der Behauptung der substantiellen Identität zweier Dinge, tritt das repräsentative *significat*, die symbolische Struktur einer Aussage, die auf andere Aussagen verweist. So eindeutig nämlich die metonymische Referenz des Zeichens auf seinen Urheber, so vieldeutig bleibt die Analogie zwischen dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren, zwischen irdischer und himmlischer Speisung. Denn beides schließt sich nur deshalb zur Analogie der Effekte zusammen, weil beides, das Essen des Brotes und die himmlische Speisung der Gnade, eine Speisung mit und durch das gesamte Wort der Offenbarung ist. Auch die biblische Rede Gottes und seiner Propheten aber ist bei Calvin immer schon eine uneigentliche, den menschlichen Vorstellungen akkomodierte Rede; ihr literaler Sinn ist immer schon ein figürlicher. Fernab, schon das Programm einer historischen Kritik der Offenbarung zu enthalten, gehorcht Calvins Akkomodationsthese vielmehr dem Prinzip einer strukturellen Heteronomie von Semiotik und Semantik, von Repräsentation und Referenz. Keine Analogie kann diese Differenz überbrücken, jede Analogie wird sie vielmehr befestigen: als Zeichen, das immer schon einer anderen Ordnung der Repräsentation angehört. Umso mehr determiniert die Konzeptualisierung der Gnadenverteilung die Schnittstellen zwischen sakramentaler Semiotik, sakramentaler Praxis und sakramentalen Institutionen, zwischen Kirchenordnungen, Liturgien und den Konzeptualisierungen des Gemeindekörpers. Dass die semiotische Alternative von Synekdoche (Luther) und Metonymie (Calvin) auch eine konfessionspolitische „Wahl zwischen Fusion und Disjunktion“[43] impliziert, dokumentiert die Debatte um die – von Luther gebilligte, von Calvin strikt zurückgewiesene – *manducatio impiorum*, die Zulassung auch der „bösen Christen“ zum Abendmahl.[44] Auch hier sind die konfessionellen Unterschiede eklatant. So ist Luthers Festhalten an der Realpräsenz aufs Engste verbunden mit seiner Forderung nach der *communicatio sub utraque species*, dem Empfang des Abendmahls in den beiderlei Gestalten von Brot und Wein. Denn sowohl die Art des Enthaltenseins Christi ‚in und unter‘ den Elementen von Brot und Wein[45] als auch die Weise der Distri-

43 Lestringant: *Une sainte horreur*, S. 18. Zu den konfessionellen Abendmahlsliturgien vgl. Wandel: *The Eucharist*, Kap. 2-4.

44 Luther: *Schmalkaldische Artikel*, S. 242. Der lateinische Audruck ist *malis christianis et impiis*. Zur Unterscheidung von *impii* und *indigni* vgl. Hund: *Das Wort ward Fleisch*, S. 58, Anm. 47.

45 Das *in et sub* des *Großen Katechismus* Luthers ist in der nach Luthers Tod verfassten Konkordienformel (1577) neben Melanchthons *cum* (*Variata* der *Confessio Augustana*, 1540, Art. 10) gestellt,

bution der sakramentalen Gnadenwirkung stehen bei Luther im Zeichen eines Denkens der paradoxen Durchdringung des Heiligsten mit dem Profansten:

> Denn es ist auch in der Wahrheit also, das solche unterschiedliche Naturn so zu sammen kommen in eins, warhafftig ein neu einig wesen kriegen aus solcher zu samen Fugung, nach welchem sie recht und wol einerlei Wesen heissen, ob wol ein jeglichs fur sich sein sonderlich einig Wesen hat. […] Solche Weise zu reden von unterschiedlichen Wesen als von einerlei, heissen die grammatici Synecdochen. [46]

Luthers Imagination der Analogbeziehung von Gnade und Sakrament ist ungleich konkreter und individueller als die Abstraktionen Calvins. Die körperliche Analogie legt das genealogische Stigma des Körpers frei, die Verworfenheit der Gattung; gleichwohl ist es der Körper, dem das sakramentale Heilsversprechen gilt:

> Welcher nun unwürdig von diesem Brod isset, oder von dem Kelch des Herrn trinket, der ist schuldig an dem Leibe und Blute des Herrn. Der Mensch prüfe aber sich selbst, und also esse er von diesem Brod, und trinke von diesem Wein. Denn welcher unwürdig isset und trinket, der isset und trinket sich selber das Gericht, damit, dass er nicht unterscheidet den Leib des Herrn. (1. Korinther 11,27-29)

Luthers Lehre von der *consubstantiatio*, dem Zugleich von Zeichen und Bezeichnetem im eucharistischen Brot und Wein, und seine Ablehnung der supralapsaristischen Gnadenwahl prädestinieren das sakramentale Zeichen nicht weniger als den Körper seines Empfängers zu sichtbaren Requisiten eines verborgenen Schauspiels der privaten Apokalypse, deren innerer Requisiten es sich unablässig zu vergewissern gilt.[47] So steht die Imagination des Körpers seit Luther nicht mehr dominant im Zeichen des Ekels, des Schreckens und seiner Überwindung durch Askese oder Barmherzigkeit, sondern im Zeichen der Lächerlichkeit der sozialen Existenz der Individuen im Licht der nackten Bedürfnisse der physischen Reproduktion. Erst in ihrer Parallellektüre beschreiben Benjamins und Auerbachs Analysen jene Unterströmung des deutschen Barock, in der der Affekt sich das Pathos einverleibt wie die Würmer den Körper und die untragische Larmoyanz des Souveräns die Vorherrschaft des hegelschen Systems der Bedürfnisse antizipiert. Auch hier also eine Abstraktion, die aber weniger eine semiotische und epistemische als eine sozial- und stilgeschichtliche Zäsur markiert: Der Kurzschluss des *sermo humilis* mit den Konditionen der privaten Existenz, die Zerknirschung des Gewissens in Perma-

---

was eine präzisere Unterscheidung zwischen der Präsenz der Körpers Christi in den und seiner Austeilung mit den Sakramenten erlaubte. Schon die Abendmahlsformel des *Großen Katechismus* (1529) zeigt eine Verschiebung zugunsten der präziseren distributionstheoretischen Determination der Realpräsenz im Unterschied etwa zu den *Schmalkaldischen Artikeln* (1537), die vor allem auf der Anwesenheit jeweils des ganzen Christus in jeder der beiden Gestalten des Sakraments bestanden hatten. Sicher zu Recht stellt Friedrich Armin Loofs fest, dass die späteren Formulierungen offenbar als zur *manducatio oralis* und *impiorum* passendere Definitionen empfunden worden sind ([Art.] „Abendmahl“, in: *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Bd. 1, S. 67).

46 Luther: *De predicatione Identica*, Exkurs in ders.: *Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis*, S. 443 f.

47 Zur Rezeption der biblischen Apokalypse bei Luther und Calvin vgl. Armogathe: *L'Antéchrist à l'âge classique*, S. 97-102.

nenz sind der Preis der Absage an jede sozialutopische Lesbarkeit der gnadentheologischen Umwertung aller irdischen Werte, die Luther in seinem frühen Sermon *Von dem neuen Testament* noch beschworen hatte:

> Du müsstest lange die Schu wisschen, Fedder ableßen und dich herauß putzen, das du ein Testament erlangist, wo du nit Brieff und Sigell fur dich hast, damit du beweißen mügist dein Recht zum Testament: hastu aber Brieff und Sigel, und glaubst, begerest und suchst es, so muß dirß werden, ob du schon grindicht, gneßischt, stinckend und auffs unreinist werest.[48]

Calvins Lesart ist eine andere, sie imaginiert das Individuum weniger als absoluten Zielpunkt denn als Funktion des göttlichen Gnadenplanes. Wer die Sakramente im Stand der Ungnade empfängt, bei dem bleiben sie, so Calvin, schlicht wirkungslos – umso mehr gefährdet die Zulassung der Unwürdigen die Integrität der Abendmahlsgemeinschaft. Calvins ‚wahres Brot' ist das diesseitige Äquivalent des jenseitigen *corpus Christi verum*, des gemeinsamen Fluchtpunktes der Zeichen und der Gemeinschaft, die demselben disziplinatorischen Regime zu unterwerfen sind, um sich wechselseitig zu verifizieren.[49] Beides, *panis verum* und *corpus verum*, sind Grenz- und Annäherungsbegriffe, und es ist fraglich, ob die Rede von Säkularisierung der politischen und sozialdisziplinatorischen Dynamik des Modells angemessen ist; ob nicht Calvins Semiotisierung des Sakraments im gleichen Zuge, in dem sie den Namen der Wahrheit (*le nom de la vérité*) durch den Namen des Bezeichneten (*le nom de la chose signifiée*) überschreibt, die Rede vom Heiligen Geist, der obersten Verweltlichungsinstanz, grundsätzlich obsolet werden lässt:

> So ist es keineswegs neu oder erstaunlich, wenn, vermittels einer Figur, die man Metonymie nennt, das Zeichen den Namen der Wahrheit, die es repräsentiert, annimmt [le signe imprunte le nom de la vérité qu'il figure], da schließlich derartige Redeweisen in der Heiligen Schrift überaus häufig sind.[50]

> […] wo die Heilige Schrift von den Sakramenten spricht, geht der Name des Bezeichneten auf das Zeichen über [le nom de la chose signifiée s'attribue au signe], vermittels einer Figur, die man Metonymie nennt, was soviel bedeutet wie Übertragung des Namens [transport de nom].[51]

Anders als bei Luther beruft sich Calvins Metaphorisierung der Gnadenwirkung nicht mehr auf sinnliche Analogien, sondern auf die Unsichtbarkeit des organischen Prozesses an der Grenze, die die cartesische Physiologie als Einheit des Körpers im Milieu seiner Konstituenten definieren wird und die der reformierte Sakramentsdiskurs ins Innere der Subjektgenese hineinverlegt:[52] komplementäre

48 Luther: *Ein Sermon von dem neuen Testament*, S. 361. Zur lutherischen Kasuistik des 18. Jahrhunderts vgl. Prodi: *Eine Geschichte der Gerechtigkeit*, S. 256 f.

49 Vgl. Calvin: *Institutio*, IV, 14, 19.

50 Calvin: *Consensus Tigurinus*, Art. 2, zit. nach Cottret: „Pour une sémiotique de la Réforme", S. 268.

51 Calvin: *Brève Résolution*, zit. nach ebd.

52 Nahrung, Assimilation, Gesundheit, Verderb: Allein eine genauere Analyse der diskursiven Orte dieses Metaphernfeldes würde vermutlich eine Mikrosoziologie der Konfessionalisierung ermöglichen.

Ausdrucksweisen einer Inversion von Sein und Erkennbarkeit, in der das *est* nicht mehr ein im Zeichen verborgenes Sein anzeigt, sondern selbst zum Akzidenz des Zeichens wird. Dessen Leitmetaphorik hat ihren dominanten Einzugsbereich in einer Gegenständlichkeit zweiter Ordnung, deren Paradigma nicht mehr in den Reproduktionsfunktionen natürlicher Körper, diesem Prototyp der klassischen politischen Metaphorik, zu suchen ist – ebenso wenig wie im Prototyp der Metaphorik der klassischen Epistemologie, der bearbeiteten Natur. Descartes wird die zentralen Analogien seiner optischen und physikalischen Theorie nicht mehr den Handwerken und Künsten, sondern ihren Reproduktionstechniken entlehnen, nicht der Malerei, sondern der Graphik und dem Kupferstich. Schon ein Jahrhundert früher steht in der reformierten Sakramentstropologie ein Analyseschema bereit, das die gegenständliche Dialektik von Produktion und Repräsentation um den Faktor der medialen Distribution, um die Dialektik des in seinen Repräsentationen reproduzierten Verhältnisses erweitert.

Kompromissbildungen: Siegel und Münze

Die Umgebung des himmlischen Christus ist für Calvin weder leer noch unendlich. Sie ist ein nicht-physikalischer Raum, ein Raum ohne Dimensionen. Diese Eigenschaft entspricht nicht nur am besten den Postulaten der Sakramentslehre Calvins, sondern auch seiner politischen Theologie. Auch Zwingli hatte, den Einsatz der radikalen Frühreformation fortsetzend, auf der himmlischen Lokalpräsenz Christi und daher auf der ausschließlichen Legitimität eines metonymischen Sakramentsbegriffs bestanden.[53] Calvins Befund der indirekten Ausmessung des Himmels durch den in ihm enthaltenen Leib Christi setzt hier eine entscheidende Differenz. Diese Differenz markiert den Schritt von der Theokratie zur politischen Theologie, vom Sturm auf die Herrschaftszeichen zur Staatskirche, von der Trennung der Substanzen zur Verbindung durch das Zeichen. Calvins Himmel ist die nicht-repräsentierbare Hülle der absoluten Repräsentation, die Aura der Herrschaftsimago, das Medium der Integrität des Repräsentierten – und, weil undurchdringbar, seiner Zeichen; dies impliziert ein absolutes Verbot, den himmlischen Souverän, der die Achse der Vertikalität ein für allemal und ausschließlich besetzt, anders als durch horizontale Zeichen zu repräsentieren. Hier ist der Einsatz für die Metaphoriken des Bundes, des Vertrags und – bei Calvin dominant und seiner politisch gemäßigten Position am adäquatesten – des Versprechens, in dem die Vertikale mit der Horizontale und das *hoc est* mit dem *hoc erit* konvergiert:

Nebenbei ist bemerkenswert, dass die von der experimentellen Naturwissenschaft bereitgestellte Metaphorologie zweiter Ordnung gleichsam eine Rückübertragung der spiritualistischen Organismusmetaphoriken auf die Materie des Sakraments erlaubt; so wenn Descartes die Transsubstantiation – nach dem Modell des Blutkreislaufs – in Analogie zur Assimilation der Nahrungspartikel durch den Organismus beschreibt. Invers findet sich bei Calvin das Modell einer sukzessiven Rekreation des Empfängers durch die geistige Nahrung des Sakraments.

53 Lestringant: *Une sainte horreur*, S. 18. Zur pamphletistischen Vorgeschichte vgl. ebd., S. 9-15.

> Da es keineswegs die Aufgabe eines jeden beliebigen ist, die Seele mit verderblicher Speise zu nähren, tritt Christus auf, verheißt sich selber als Geber einer großen Gabe und fügt gleich hinzu, er sei von Gott bestätigt und mit diesem Siegel und Kennzeichen zu den Menschen gesandt.[54]

Immerhin: Auch die Sakramentsdefinition des *Consensus Tigurinus*, als Kompromissformel zwischen Genf und Zürich, zwischen Calvin und Zwinglis Nachfolger Heinrich Bullinger, enthält noch die Referenz auf die *veritas*, die das Zeichen figuriert. Der theologisch-politische Kompromiss, die Expansionsformel der calvinistischen Sakramentslehre liegt in jenem Schritt, den man in anderer Hinsicht als Radikalisierung lesen kann: in der Ersetzung des *nom de la vérité* durch den *nom de la chose signifiée*. Das bedeutet nicht, dass das sakramentale Zeichen seinen absoluten Status, seinen Status der exklusiven Repräsentation aufgeben würde. Keine Vergesellschaftung des Sakraments, sondern Vergesellschaftung durch das Sakrament: Das unterscheidet die wahre, kirchliche Einheit des Bekenntnisses von den dezisionistischen Konsoziationen der Symbolisten. Die Wahrheit mag einer Vielfalt von Figurationen und Auslegungen fähig sein: Der Name ist ebenso bestimmt und exklusiv wie seine Bedeutung. Dass es den Namen auszeichne, prädikativ schlechthin unbestimmbar zu sein, ist eine sehr moderne Entdeckung, eine Entdeckung Freges und Wittgensteins.[55] Calvins *transport de nom* aber gehört nicht der Logik, sondern der Rhetorik an: Die ‚Bedeutung' des Namens Christi, der dem Brot beigelegt wird, ist die Wirkung dieser Identifikation. Der *transport de nom* ist eine Figur der Legitimität: Das Sakrament begründet keinen Anspruch auf die Sache; umso mehr aber auf die Kontrolle über den legitimen Gebrauch der Zeichen. Diesen Anspruch – die Einwanderung des ekklesiologischen Legitimitätsdiskurses in die reformierte Sakramentstheologie[56] – dokumentiert überaus deutlich die Eintragung der augustinischen Prägemetaphorik in den juridischen Einzugsbereich der Abendmahlsmetaphern:

> Denn weshalb ist rohes und gemünztes Silber nicht von gleichem Werte, obgleich es doch (in beiden Fällen) das *nämliche Metall* ist? Eben deshalb nicht, weil das rohe Silber nichts besitzt als seine Natur, das Silber dagegen, das mit dem amtlichen Prägestempel versehen ist, eine Münze wird und eine *neue Bewertung* empfängt. Und dann sollte Gott nicht in der Lage sein, seine Geschöpfe mit seinem Wort zu zeichnen, so daß sie zu *Sakramenten* werden, während sie zuvor bloße *Elemente* waren?[57]

54 Calvin: *Auslegung des Johannesevangeliums* (Kommentar zu Johannes 6,37); zit. nach Saxer: „‚Siegel' und ‚Versiegeln', S. 418. Zu *hoc est* und *hoc erit* vgl. Calvin: *Institutio*, IV, 17, 22.

55 Frege: „Über Sinn und Bedeutung"; Frege: „Über Begriff und Gegenstand". Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen, § 79.

56 Vgl. Dennert: „Einleitung", S. XXXIX.

57 Calvin: *Institutio*, IV, 14, 18. Dies ist eine der wenigen Stellen, an der Calvin die Münze als Sakramentsanalogie anführt; charakteristischerweise bezieht sie sich nicht speziell auf die Eucharistie, sondern auf den Begriff des *sakramentalen* Zeichens – das durch das Wort zum Sakrament werdende Element – allgemein. Der Gegenbegriff ist das Wunder, das verwandelte Element, so dass diese Passage durchaus als grundlegend zu verstehen ist.

Augustinus' Metaphorik der sakramentalen Einprägung aber hat ihr Paradigma nicht im juridischen Beglaubigungsakt, sondern an der Grenze, an der sich Macht qua Bezeichnung in Herrschaft transformiert. Ihr semantischer Einzugsbereich sind die Zeichen vollzogener militärischer und ökonomischer Besitzergreifung:[58] das Feldzeichen und das Herrscherporträt auf der Münze, das die kaiserlichen Rechte der Münzprägung und Steuereintreibung, gegebenenfalls auch das Recht der Münzentwertung, als Rechte der Repräsentation definiert. Es handelt sich bei Augustinus auch nicht um eine Metaphorisierung der komplexen Relation von Zeichen, Vollzug und Gnade, nicht um die Konstitutionsmodi der sakramentalen Gemeinschaft, sondern um die Etablierung einer kirchlichen Funktionshierarchie. Diese Funktion fällt in der Sakramentenlehre Augustins in den *character indelebilis*, den das Sakrament unfehlbar und unabhängig vom (individuellen, providentiell determinierten und daher prinzipiell nicht kommunizierbaren) Gnadenstatus sowohl des Empfängers wie des Spenders übertragen soll. Gleichsam in Sprüngen über die Lücken hinweg, die der zweifelhafte Gnadenstatus der Individuen in die sakramentale Gemeinschaft einträgt, garantiert der sakramentale *character* eine Übertragbarkeit der sakramentalen Wirkung: als Modus, in dem sich die Heilswirkung der Sakramente performativ (*ex opere operatum*) reproduziert, verwaltbar und distribuierbar wird. Der *character sacramentalis* ist, um eine Unterscheidung Agambens anzuwenden, nicht Gegenstand eines Legitimitäts-, sondern des ‚Regierungsparadigmas' der göttlichen Heilsökonomie; sein zentraler Verhandlungsort sind bei Augustinus die Initiationssakramente der Taufe und der Priesterweihe, nicht das Abendmahl.[59] Umso bemerkenswerter ist es, dass Augustinus in seinem Münzbeispiel das Analogon des *character* nicht dem Zeichen, sondern dem Element, nicht einem durch die kaiserliche Prägung hinzugefügten ideellen Mehrwert, sondern dem Äquivalenzstatus der Metalle zuschreibt: Die *gefälschte Münze* ist weder wertlos noch, solange die Fälschung unentdeckt bleibt, in unrechtmäßigem Gebrauch:

> [Augustinus'] erstes und vordringlichstes Paradigma handelt von einem Mann, der eine Gold- und Silbermünze mit dem königlichen Zeichen, dem *signum regale*, prägt – allerdings unerlaubterweise, ohne durch eine Autorisation des Souveräns gedeckt zu sein. Wird er entdeckt, so wird er mit Sicherheit bestraft; das Geld jedoch behält seine Gültigkeit und wird den Finanzen des Königs einverleibt.[60]

Die institutionentheoretische Entfaltung der Metapher kennzeichnet zugleich ihren semantischen Einzugsbereich: Sie entspringt dem Denken einer Ökonomie des materiellen, nicht des immateriellen, als bloßes Zeichen zirkulierenden Äquivalents.[61] Erst im frühkapitalistischen Milieu der Züricher und Genfer Reformation

58 Vgl. oben Kapitel 3: Die Semantik des Rechts.

59 Agamben: *Signatura rerum*, S. 58-63.

60 Ebd., S. 59.

61 „Freilich – es darf niemand irgendetwas gleichsam als sein Eigentum besitzen, außer vielleicht die Lüge." – „Jede Sache nämlich, die so beschaffen ist, daß sie durch das Weitergeben nicht abnimmt, besitzt man noch nicht, wie man sie besitzen soll, solange man sie nur bei sich behält und nicht weitergibt. Denn Jesus sagt: ‚Dem, der hat, wird gegeben werden' [Matthäus 13,12]." (Augustinus: *De doctrina christiana*, Prolog, 8, 18 und I, I, 1, 2)

wird die Prägemetapher von der Multiplikationsfunktion des Priester- und Lehramtes auf die Eucharistie übertragen. Das Abendmahl selbst, das Sakrament der Gemeinschaft, wird so zum zentralen Ort einer medialen Dialektik, die sich nicht mehr auf den Antagonismus von echter und fingierter Repräsentation, Original und Fälschung reduzieren lässt. Anders als die eindeutig performative Sprache der Weihesakramente, einer Rede über den Akt und die Intention (‚Ich taufe dich im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes'), fällt in den Worten des Abendmahls – *hoc est* – der performative Gestus mit der Indikation und der Vollzug mit dem Bekenntnis zusammen. *Idolatrie* und *superstition*, diese beiden Illegitimitätsmodi der sakramentalen Rede (die Anmaßung, mit dem Zeichen über das Gnadenmittel zu verfügen, und die Behauptung der Irrelevanz der Zeichen für die Gnade),[62] sind gravierendere Abweichungen als die Fälschung, die noch in der unrechtmäßigen Nachahmung nolens volens die Norm, den rechtmäßigen Urheber und den rechtmäßigen Gebrauch des Zeichens respektiert.

Die phänomenale Analogie von Hostie und Münze ist seit Erfindung derselben häufig bemerkt worden; zur sinnfälligen Analogie und zum Gegenstand der heftigsten Kritik wird sie erst in der Reformation.[63] Am Beginn der reformatorischen Kritik des Messopfers steht, gewissermaßen, die Kritik einer Metonymie im Modus der Metonymie,[64] die Übertragung der Kritik des Mediums auf die Kritik der Sache: der Kritik der Konvertierbarkeit von Hostie und Münze, Gnade und Geld auf den sakramentalen Produktionsmechanismus selbst.[65] Auch das Siegel hat nicht nur eine optische Ähnlichkeit mit der Hostie, sondern auch eine juridische Ähnlichkeit mit der geprägten Münze; und es ist vielleicht diese Ähnlichkeit, die es zur bevorzugten Sakramentsmetapher des Reformationszeitalters prädestiniert. Die exzessive Rede von der sakramentalen Versiegelung der versprochenen Gnade hat ganz offenbar auch die Funktion, gleichzeitig – metaphorisch gesprochen – jedem Ansinnen der monopolistischen Kontrolle des Äquivalents und jedem Ansinnen des unmittelbaren, äquivalentlosen Tauschs entgegenzutreten. So sehr aber die juridischen Analogien auf die Unverfügbarkeit, die Unveräußerlichkeit der versprochenen Gnade zielen, so sehr verlangen sie zugleich nach der greifbaren Materialität des Mediums. Gleichsam hinter dem Rücken einer Semiotik, die so ausdrücklich auf der Trennbarkeit von *res* und *sacramentum* besteht,[66] schließen sich so die

62 Vgl. Cottret: „Pour une sémiotique de la Réforme", S. 279 f.

63 Zum Vergleich von Münze und Hostie in der mittelalterlichen Kirche vgl. exemplarisch einige von Leibniz exzerpierte Textstellen: *Notitiae de coenae domini praxi mediaevali et aliis rebus*, in Leibniz: *Sämtliche Schriften und Briefe*, Reihe IV: *Politische Schriften*, Bd. 6, N. 53, S. 366. Für den Hinweis danke ich Stephan Waldhoff.

64 Hostie und Oblate sind schließlich ursprünglich nichts anderes als Namen des Opfers und der Gabe. Das Geldopfer wiederum ist schon in der Bibel als heidnisch und blasphemisch konnotiert.

65 Nicht nur die Perversion der ursprünglichen karitativen Opfergaben der Gemeinde zu Finanzierungsquellen des kirchlichen Repräsentationsbedarfs, sondern auch die mess- und sakramentsliturgischen Feinunterscheidungen werden bei Luther zum Gegenstand dieser rhetorischen Stilkritik, deren Korrektiv allerdings dann in einer erneuten Übertragungsfigur gefunden wird: dem spirituellen Opfer von Glaube und Gebet. Vgl. Luther: *Ein Sermon von dem neuen Testament*, S. 365-369. Vgl. Hörisch: *Brot und Wein*, S. 123.

66 Calvin: *Institutio*, IV, 14, 15.

Metaphoriken des Zeichens und des Elements zu einer hybriden Einheit zusammen, die wiederum eine eigene Metaphorik generiert: eine Metaphorik der Präsenz zweiter Ordnung, in der das Zeichen zwischen Abbild und Spiegelbild changiert und, zumindest im Modus der Kontemplation, die Attribute von *res* und *sacramentum* vertauschbar werden. Seine metaphorische Auslegung durch das geprägte Silber offenbart zugleich die Dialektik des Zeichens: die Prägung mit dem Konterfei des Herrschers verleiht dem Metall seine Geltung als Münze, nicht der Münze ihren Wert. Diese Dialektik verweist von den Grenzen der ökonomischen auf die Grenzen der sozialen Analogie:[67] von der sichtbaren Gemeinschaft des Bekenntnisses auf die verborgene Wirkung des Zeichens.

Als Komplementärmetapher zum alchemistischen Scheidewasser, das das Gold von den unreinen Elementen trennt – als Metapher des Mediums und der Differenz die adäquateste Distributionsmetapher der im Sakrament figurierten Gnade – zielt die Vexiermetapher des Siegels weniger auf das Zeichen als auf das Nichtbezeichenbare, dem das absolute Verbot der Imagination gilt: Sie zielt auf die unwiderrufliche Trennung von Signifikant und Signifikat. An die Stelle des unverfälschbaren Originals tritt im calvinschen Sakramentsdiskurs die Funktion des Zeichens, einen Diskurs zu konstituieren, der sich auf keinen seiner metaphorischen Inputs reduzieren lässt, dessen interne Balancierung vielmehr an den Ausschluss jeder Determination in letzter Instanz gebunden ist. Anders als die luthersche bearbeitet die calvinsche Semiotik weniger das Problem der Transformierbarkeit medialer Funktionslogiken in sinnhermeneutisch codierte sprachliche Bedeutungskategorien als das Problem der Konvertierbarkeit heterofunktionaler Zeichensysteme. Ihre Semantisierung bleibt daher auf die medialen Schaltstellen ihrer Einzugsdiskurse fixiert: Gesetz *und* Versprechen, öffentliches *und* ziviles Recht, Herrschaftszeichen *und* Medium der ökonomischen Wertrelation.[68] Umso aufschlussreicher sind die wechselnden Gewichtungen und Verschiebungen, die die historische Dynamik der konfessionspolitischen Kontroversen, Kompromisse und Koalitionsbildungen in das katachretische Ensemble der Sakramentsmetaphoriken einträgt. Denn so sehr die Metonymie zur voluntaristischen Reglementierung des Bekenntnisses tendiert, so sehr zielen Calvins metaphorische Interventionen zugleich auf die Vermeidung der radikalen

67 An die Stelle des *character* tritt in den reformatorischen Sakramentslehren der Geist als das unsichtbare Dritte zwischen Gnade und Gemeinschaft, dessen wechselnde Metaphorisierungen wiederum das ökonomische Paradigma, die Zeichen-Wert-Relation, in Richtung auf eine implizite Theorie ihrer eigenen polit-ökonomischen Produktionsbedingungen erweitern. Dieses Moment kommt bei Hörisch: *Brot und Wein* etwas zu kurz.

68 Medien- und metapherngeschichtlich markiert Calvins Begriff des sakramentalen Zeichens – nicht weniger seine Gnadenlehre – im Übrigen ziemlich genau den Indifferenzpunkt zwischen der Eigentumstheorie des frühneuzeitlichen Naturrechts (*dominia* als natürliche Rechte der Person) und der abstrakten Funktion des Geldes als personenunabhängigem Medium und Gegenstand des Eigentums – antizipatorisch und abstrakt, weil partikular auf die Rechtsform, nicht auf die Zirkulationslogik des Mediums bezogen. Die früheste ökonomische Theorie, die die universelle Vermittlungsfunktion des Geldes unter werttheoretischem Aspekt reflektieren wird, ist der Merkantilismus des 17. Jahrhunderts. Dieser entsteht wiederum im katholischen absolutistischen Frankreich, und dies ist wohl auch der Grund, warum Geld hier noch nicht in seiner Funktion als Kapital, sondern nur als Schatzbildungsmittel begriffen wird.

Zuspitzung der politisch-sozialen Optionen des Modells. Calvins zunehmender Askese im Gebrauch der politisch-juridischen Metaphorik korrespondiert mit geradezu organischer Notwendigkeit ein Zuwachs an Metaphern der Kontrolle und Effizienz.[69]

Sakramentstropen und Sozialmodelle: Calvinistische Monarchomachen

Anders als Luther hatte Calvin nicht einer sozialrevolutionären Radikalisierung der Bauernrotten, sondern der politischen Radikalisierung des eigenen Milieus entgegenzuarbeiten. Wie Luthers Synekdoche – der Teil repräsentiert das Ganze – dem Ideal des feudalen, so entspricht Calvins ökonomische ‚Einhegung' der Metonymie dem bürgerlichen Ständekompromiss. Es bedarf nicht der historischen Rückspiegelung, um den Schritt, den Calvin über Augustinus hinausgeht – das semiotische Postulat einer *Trennbarkeit* von *res* und *sacramentum* – als diese politisch-soziale Kompromissformel zu lesen. Calvin selbst ist hier eindeutig genug:

> Daher kommt auch – wenn man sie recht versteht – die von Augustin häufig vermerkte Unterscheidung zwischen dem *Sakrament* und der von dem Sakrament bezeichneten *Sache* [res sacramenti]. Denn diese gibt nicht nur zu verstehen, daß Bild und Wahrheit vom Sakrament *miteinander umschlossen* werden, sondern auch, daß sie *nicht so* sehr miteinander zusammenhängen, daß sie nicht getrennt werden könnten, und daß auch in der Verbundenheit selbst stets die Sache von dem Zeichen *unterschieden* werden muß, damit wir nicht auf das eine übertragen, was dem anderen eigen ist.[70]

> Man sagt, das auf die Substanz weisende Wort (‚ist') sei so scharf betont, daß es *keinerlei bildliche Erklärung* zulasse. Wenn wir das nun den Vertretern dieser Ansicht zugeben, so steht doch in den Worten des *Paulus* ebenfalls dieses die Substanz ausdrückende Wörtlein zu lesen, nämlich, wo er das Brot ‚die Gemeinschaft des Leibes Christi' nennt (1. Kor. 10,16). Die ‚Gemeinschaft' ist nun aber etwas anderes als der Leib selbst.[71]

Die Gemeinschaft ist etwas anderes als der Leib selbst: Es reicht fast dieser Satz, der freilich ebenso voraussetzungsreich ist wie die Überdeterminationen seiner Begriffe weiterhin wirksam bleiben werden, um die sozialpolitischen Implikationen der calvinistischen Sakramentslehre zu antizipieren. So ist es vielleicht weniger ihre politische Radikalität, die die calvinistischen Monarchomachen zu Vorläufern der Moderne qualifiziert. Ihre Radikalität besteht zweifellos darin, erstmals die Grundzüge einer Verfassungstheorie ausgearbeitet zu haben, die einen legitimen Ort für das Widerstandsrecht einschließt. Dennoch handelt es sich hier weniger um einen politischen als um einen Diskurs, der auf die vorpolitischen Grundlagen der Politik, auf die Etablierung eines sozialen Ordnungsmodells zielt. So ist ein auffälliges,

69 Vgl. Saxer: „‚Siegel' und ‚Versiegeln'", S. 413-415.
70 Calvin: *Institutio*, IV, 14, 15.
71 Ebd., IV, 17, 22.

vielleicht das auffälligste Merkmal in den pragmatischen Verfassungsgeschichten der Monarchomachen ihre Weigerung, zwischen Souveränität und Regierung zu trennen: Das geneaologische (die Dignität der biblischen Gesetze) verbindet sich hier mit einem analytischen Interesse an der Effizienz der Institutionen. Deren Prinzip ist wiederum keine ererbte Dignität der Ämter, sondern die gesellschaftliche Arbeitsteilung: die Unterscheidung von privater und öffentlicher Arbeit, von Produktion und Verwaltung – beides unter dem Paradigma einer Zirkulation der Effekte, die in den kleinsten Elementen der Gesellschaft nicht weniger wirksam sind als im Ganzen der politischen Organisation.[72]

Nicht die Merkmale und nicht der legitime Ort der politischen Repräsentation, sondern die Repräsentativität gesellschaftlicher Funktionen steht in der monarchomachischen Politik auf dem Spiel. So ist es bemerkenswert, dass Junius Brutus, der politisch radikalste unter den calvinistischen Monarchomachen, in seiner *Vindiciae contra tyrannos* (1580) die Begründungsszene der Lehre vom legitimen Widerstandsrecht mit der Urszene der (göttlichen) Politik zusammenfallen lässt. Anders als etwa Théodore de Bèze interpretiert Brutus die *lex regia* aus 1. Samuel 8,4 – jenen Bericht, wie Gott dem Verlangen der Israeliten nach einem König stattgibt, nicht als Abfall von Gott, die Monarchie daraufhin nicht als zeitliche Sündenstrafe,[73] sondern als Errichtung einer göttlichen Verfassung im Modus eines doppelten Vertrags.[74] Gott wählt den König; das Volk setzt ihn ein. Der König ist durch seine göttliche Wahl absolut an den Gehorsam gegenüber dem göttlichen Gesetz gebunden, das Volk ihm unter dieser Bedingung ebenso zum absoluten Gehorsam verpflichtet. Folglich gibt der König im Einsetzungsvertrag, durch den das Volk ihn in seinem Amt bestätigt, ein unbeschränktes Versprechen, gesetzmäßig zu regieren; das Volk aber ein konditionales, denn über beiden steht das Gesetz:

> Die gerechte Sache wird die sein, welche die Gesetze verteidigt [und] das gemeine Wohl fördert […]. Erlaubt ist, was auf das öffentliche Beste ausgeht; verboten, was auf privaten Vorteil zielt […]. Denn es besteht überall zwischen dem Herrscher und dem Volk eine rückwirkende, wechselseitige Verpflichtung. Jener verspricht, ein gerechter Fürst zu sein; dieses sagt ihm Gehorsam zu, wenn er es ist. Das Volk verpflichtet sich also dem Herrscher unter einer Bedingung, der Herrscher dem Volk bedingungslos. Wenn die Bedingung nicht erfüllt wird, ist das Volk frei, der Kontrakt nichtig, die Verpflichtung von selbst ungültig. Treulos ist also der König, wenn er

72 Vgl. das Gleichnis des salomonischen Tempelbaus in Stephanus Junius Brutus' *Strafgericht gegen die Tyrannen*, S. 107: Die „Bewaffneten sollten nämlich nicht mit dem Schwert bauen, sondern darauf achten, daß die Arbeit nicht gestört werde."

73 Dies im Unterschied auch zu Luther, der mit Augustinus die weltliche Gewalt als Strafe Gottes interpretiert. Noch Spinoza interpretiert in seinem *Theologisch-politischen Traktat* Samuel 1,8 in diesem Sinne als Abfall von Gott und dem mosaischen Gesetz.

74 Dies unter Berufung auf 5. Mose 17: „Wenn du in das Land kommst, das dir der Herr, dein Gott, geben wird, […] und wirst sagen: Ich will einen König über mich setzen, wie alle Völker um mich her haben, so sollst du den zum Könige über dich setzen, den der Herr, dein Gott erwählen wird. Du sollst aber aus deinen Brüdern einen zum Könige über dich setzen […]." (Junius Brutus: *Strafgericht gegen die Tyrannen*, S. 136) Zur Auslegung der *lex regia* bei Théodore de Bèze vgl. *Du Droit des Magistrats*, S. 23 f. Vgl. auch oben Kapitel 1: Das politische Sakrament.

> ungerecht regiert; treulos ist das Volk, wenn es einem gerechten König nicht gehorcht.[75]

Diese Figur des ungleichen politischen Vertrags übersetzt Brutus zugleich in ein ambigues Modell der politischen Repräsentation; oder besser, in ein Modell der Einheit von Repräsentation und Nichtrepräsentation. Als Summe der Einzelnen ist nämlich das Volk dem Monarchen absolut untertan; in Gestalt seiner Repräsentanten – der Ältesten und Magistrate – jedoch steht es über dem Monarchen: „Die Fürsten werden von Gott gewählt und vom Volk eingesetzt. Wie die einzelnen dem Fürsten unterstehen, so steht die Gesamtheit und so stehen die, welche sie repräsentieren, […] über dem Fürsten."[76]

Es ist diese Seite, die Seite der Nichtrepräsentativität der Konstellation Individuum – Souverän, die mit Hobbes ins Zentrum der politischen Theorie rücken wird. Otto von Gierkes wirkungsreiche Behauptung einer unmittelbaren Kontinuität von der Widerstandslehre der calvinistischen Monarchomachen zu Rousseaus *volonté générale* ist insofern gerade nicht mit dem Verweis auf einen anachronistischen Gebrauch des Begriffs der Volkssouveränität zu widerlegen.[77] Denn die Begründung des Widerstandsrechts im politischen Calvinismus läuft im Wesentlichen nicht über den Begriff der Souveränität,[78] sondern über den Begriff der Repräsentation. Das Gesetz selbst ist nicht souverän, sondern repräsentativ; es gehört in gewisser Weise derselben intermediären Ebene an wie die Ämter und Institutionen, die die Funktionen der Sozialordnung zur politischen Infrastruktur zusammenschließen. Das Gesetz ist der Modus der Integration der politischen mit der sozialen Ordnung; daher das Zögern der Monarchomachen, überhaupt ein aktives politisches Widerstandsrecht anzuerkennen, und ihre durchgängige Weigerung, es Individuen zuzuschreiben.[79] Zwischen dem intermediären Repräsentationsmodell der Monarchomachen und der hobbesschen Homogenisierung des territorialständisch und korporativ segmentierten Sozialkörpers zum Summenbegriff naturrechtlich gleicher Individuen liegt nicht nur die Generalisierung des Vertrags zum universellen Sozialmodell; dazwischen liegt vielleicht nicht zufällig auch eine erneute Reflexion auf die Tropologie des *hoc est – hoc significat*. Es ist zumindest eine interessante Koinzidenz, wenn derselbe Petrus Ramus, dessen dezidiert antiaristotelische *Dialectique* (1555)[80] für die Anfänge einer wissenschaftlichen Politik im

75 Junius Brutus: *Strafgericht gegen die Tyrannen*, S. 179.

76 Ebd., S. 190.

77 Vgl. Gierke: *Althusius*, S. 201 ff. Zur Kritik vgl. Dennert: „Einleitung", S. XLV-LI.

78 „Souverän ist eben auch noch im 16. Jahrhundert möglicherweise alles, was in seiner Art primär ist" (Dennert: „Einleitung", S. LI).

79 Auch Junius Brutus lässt den Widerstand von Einzelnen nur im Fall der *usurpierten* Tyrannis zu (vgl. *Strafgericht gegen die Tyrannen*, S. 173). Legitimer Widerstand ist an die Position des Vertragssubjekts gebunden; die Individuen aber haben keinen expliziten politischen, sondern nur einen impliziten Vertrag der Nutznießung geschlossen, der sie der Regierungsgewalt, Gerichtsbarkeit und Steuerpflicht des Gemeinwesens unterwirft, jedoch nicht zu politischen Subjekten qualifiziert (ebd., S. 176 f.).

80 Bemerkenswert ist die Kargheit, mit der Hegel in seinen *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* die Dialektik des Ramus behandelt, von dem er immerhin die Aussage kolportiert, alles, was Aristoteles gesagt habe, sei falsch gewesen.

16. Jahrhundert eine mindestens ebenso große katalysatorische Bedeutung hatte wie die analytisch-synthetische Methode *more geometrico* im 17. Jahrhundert, in seinem *Commentarius de religione christiana* die calvinsche Tropologie der Einsetzungsworte einer aufmerksamen Relektüre unterzieht und der Metonymie, die er als Trope des Enthaltenseins liest, die Metapher als Trope der Union beiordnet. So figuriert in Ramus' Auslegung von Lukas 22,20 – „dieser Kelch ist das neue Testament in meinem Blut" – der Kelch *metonymisch* den in ihm enthaltenen Wein, das Testament aber *metaphorisch* denselben Wein als Zeichen des Testaments.[81] Erst in der Parallellektüre beider Tropologien – der metonymischen Tropen des Körpers, der metaphorischen von Gnade und Gemeinschaft – wird die sakramentale Rede verständlich: Nicht der Name des Bezeichneten, sondern die Symbiose der Zeichen stiftet bei Ramus jene Ähnlichkeit (*similitudo*) von *res* und *signum*, die nach Augustinus das Sakrament sowohl von der Arbitrarität des institutionellen Zeichens wie von der Singularität des Wunders unterscheidet. Das Paradigma dieser Ähnlichkeit ist bei Ramus nicht, wie bei Calvin, die Disjunktion und der binäre Code (das Siegel als Versiegelung *und* Abbild, die Münze als Herrschaftszeichen *und* Kommunikationsmedium), sondern die interne Topologie eines ganzen Systems von Tropen „der Glieder, des Körpers, des Fleisches, der Gebeine",[82] deren intellektuelle Zergliederung das wirkliche Brechen des Brotes geradezu obsolet werden lässt.

Eine bis zum Paradox konsequente Anwendung, wie es scheint, des topologischen Subjektbegriffs, den Ramus in seiner *Dialectique* der aristotelischen Ontologie von Substanz und Akzidenz entgegengestellt hatte:

> Subjekt ist, dem etwas zugeordnet wird: so ist die Seele das Subjekt von Wissen und Unwissenheit, Tugend und Laster: der Körper das Subjekt von Größe und Kleinheit, von Gesundheit, Kraft, Schönheit: der Mensch ist Subjekt von Reichtum und Armut, von Ehre und Niedertracht, von Kleidung und Habitus. So ist der Ort Subjekt der Dinge, die sich in ihm befinden, wie auch die Physiker die Naturdinge sorgsam nach ihrem Ort unterscheiden: des Feuers, der Luft, des Wassers, der Erde; Hagel und Unwetter, Metalle, Pflanzen, Bäume, Tiere […].[83]

Nicht Substanz, sondern Subjekt, nicht Akzidenz, sondern *circonstance* und *chose adjoincte.* Das Paradigma ist hier nicht mehr eine ontologische, sondern eine topologische Disposition des Wissens, die das organologische, integrative, das Substanzmodell der Körper für den sezierenden Zugriff der methodischen Analyse freigibt. So wird Johannes Althusius, der vielleicht bedeutendste Schüler des Ramus, Jean Bodins Lehre von der einen, unteilbaren, unübertragbaren Souveränität den analytischen Befund der heterogenen „symbiotischen" Funktionen des Gesellschaftskörpers gegenüberstellen, dessen soziale Niveaus ebenso viele Niveaus der gemeinschaftlichen Nutznießung des öffentlichen Rechts konstituieren.[84] Der

81 „Es sind nämlich außer den Tropen des Leibes und des Blutes noch andere Tropen in jenem Mysterium des Abendmahls enthalten." (Ramus: *Commentariorum*, S. 320)
82 Ebd., S. 319.
83 Ramus: *Dialectique*, S. 22.
84 Vgl. Althusius: *Politica*, Vorworte zur 1. (1603) und 3. Auflage (1614), S. 13-22.

erste Gegenstand der Politik ist nicht die Souveränität, sondern die soziale und ökonomische Infrastruktur des Gemeinwesens: Ihre Voraussetzung ist die Vielfalt impliziter Verträge, die die Hierarchie der gemeinsamen Interessen regulieren, nicht der explizite Vertrag, der sie negiert.

Kopf oder Zahl: Von Oliver Cromwell zu Benjamin Franklin

> Da gingen die Pharisäer hin und hielten einen Rat, wie sie ihn fingen in seiner Rede. Und sandten zu ihm ihre Jünger samt des Herodes Dienern; und sie sprachen: […] sage uns, was dünkt dich? Ist's recht, daß man dem Kaiser Zins gebe oder nicht? Da nun Jesus merkte ihre Schalkheit, sprach er: Ihr Heuchler, was versuchet ihr mich? Weiset mir die Zinsmünze! Und sie reichten ihm einen Groschen dar. Und er sprach zu ihnen: Wes ist das Bild und die Überschrift? Sie sprachen zu ihm: Des Kaisers. Da sprach er zu ihnen: So gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist. (Matthäus 22,15-21)

Der politische Diskurs der Monarchomachen ist nicht revolutionär, es ist ein Diskurs der Anerkennung. Zu einem Diskurs, der, im Bild der Metaphorik gesprochen, darauf zielen konnte, das Bild des Souveräns endgültig aus der Münze zu tilgen, konnten sich die Elemente der reformierten Semiotik und Politik erst auf einigen semantischen und historischen Umwegen zusammenfügen. Zumindest auf einem dieser Umwege schließt sich ein Kreis: zwischen dem europäischen Reimport des Kannibalismus im *horreur de la messe* am Beginn des konfessionellen Zeitalters[85] und der Enkulturation der im Austausch mit dem kontinentalen Absolutismus puritanisch gewordenen Reformation durch ihren Export in die nordamerikanische Wildnis. Spätestens ab hier hat man es mit einer Explosion der politischen und medialen Ungleichzeitigkeiten zu tun, über deren ineinandergreifende Dynamiken eine Analyse sakramentaler Zeichenlehren sicherlich nur mehr höchst vermittelt Auskunft geben kann.

Im Konflikt zwischen den Kolonien und dem Königreich geht es nicht mehr um die Konkurrenz der Konfessionen, sondern der Ökonomien. Wobei dennoch gerade hier in gewisser Weise die Figur der sakramentalen Münze an ihren augustinischen Ursprung zurückkehrt und sich die beiden Säkularisierungsvarianten des Modells, Theokratie und Liberalismus, weniger als einander ausschließende denn als dialektische Alternativen erweisen: Kopf oder Zahl. Nach der Enthauptung Charles I. hatte Oliver Cromwell neue Münzen prägen lassen (Abb. 14).[86] Das Motto der Zahlseite derselben – *Pax quaeritur bello* – wählte Benjamin Franklin im Jahr 1766 als Titel eines satirischen Schreibens an den Londoner *Public Reviewer*, in dem er angesichts des hartnäckigen Widerstandes der Bewohner Neuenglands

85 Chaunu: „Préface", S. XIX; Lestringant: *Le cannibale*.

86 Ein vollständiges Inventar mit Abbildungen der unter Cromwell geprägten Münzen bei Henfrey: *Numismata Cromwelliana*, S. 231 ff. Das Motto *Pax quaeritur bello* zierte nicht nur das Wappen Cromwells, sondern auch das 1655 geprägte *Seal for Letters to Foreign Princes and States* (ebd., S. 193 f.).

Abb. 14: Half Crown (Oliver Cromwell), Serie 1649-1660

gegen den im Jahr zuvor vom britischen Parlament beschlossenen *Stamp Act*, einer Besteuerung des inländischen Handels sämtlicher Druckerzeugnisse auf englischem Importpapier, das zu diesem Zweck mit Stempeln versehen werden sollte, denselben attestierte, in bester Tradition der „Old English Principles […] of Civil and Religious Liberties" zu handeln, weshalb der Krone, sofern sie dies nicht anerkennen wolle, keine Alternative bleibe, als durch ein tausendfaches Massaker, opportuner Weise mit Hilfe einer Koalition von Katholiken und Wilden, diesen Freiheitsgeist ein für allemal zu ersticken:

> No Man in his Wits, after such terrible Military Execution, will refuse to purchase stamp'd Paper. If any one should hesitate, five or six Hundred Lashes in a cold frosty Morning would soon bring him to Reason. […] Great Britain might then reign over a loyal and submissive people, and be morally certain, that no Act of Parliament would ever after be disputed.[87]

Es ist die Steuerhoheit, die den politischen Souverän qualifiziert; die Alternative zwischen dem erbitterten Festhalten der Krone an der fiskalischen Kontrolle ihrer amerikanischen Provinzen oder der Anerkennung einer ökonomischen Autonomie wird hier als Alternative der Todesarten imaginiert. Die Kehle durchschneiden, skalpieren: Das ist das adäquate Vorgehen gegen aufrührerische Subjekte im Naturzustand. Die Enthauptung, die in der mittelalterlichen Theorie der symbolischen Strafen weniger ihrer geringeren Grausamkeit wegen, als weil sie den Körper unversehrt ließ, ein Privileg der adeligen Delinquenten gewesen war, avancierte in der Frühen Neuzeit zur adäquatesten Weise, sich angemaßter Obrigkeiten zu entledigen.

87 Franklin: *Letters to the Press*, S. 35-37.

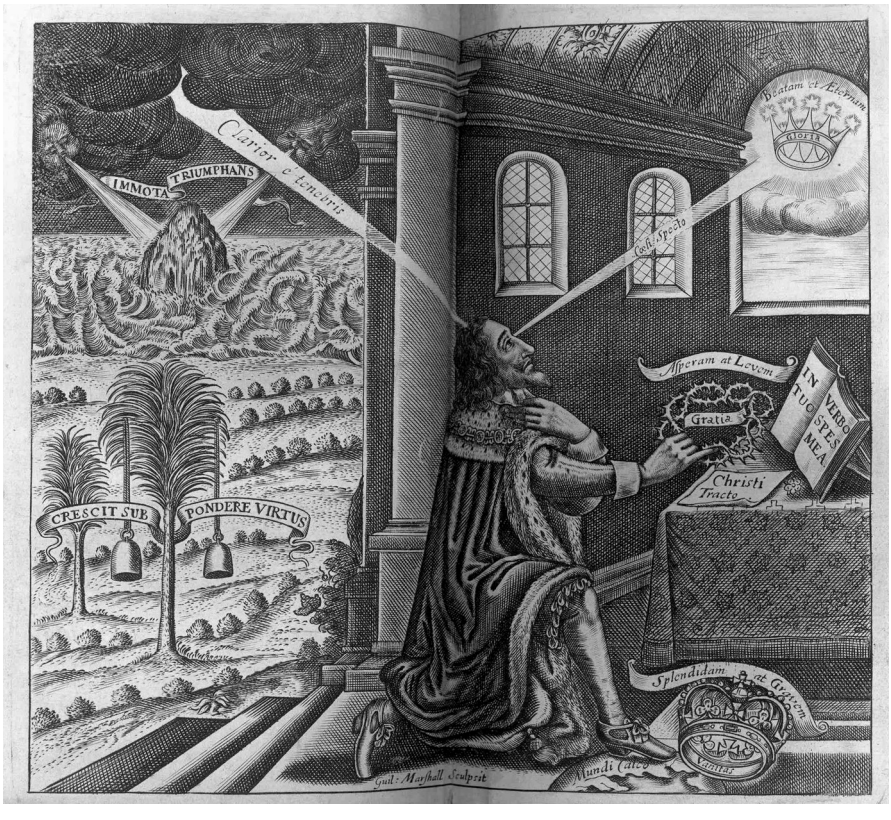

Abb. 15: William Marshall, Frontispiz des *Eikon Basilike*, 1649

Dass das rollende Haupt aber die Herrschaftsinsignie, die es krönt, in die zeitlos über ihm schwebende Märtyrerkrone verwandelt – diese Bildlichkeit hatte das Titelkupfer des vorgeblich von Charles I. in seinen letzten Kerkertagen verfassten *Eikon Basilike* verewigt (Abb. 15). Die beispiellose Medienwirksamkeit von Prozess und Hinrichtung Charles I. verweist auf ihren politischen Präzedenzcharakter: Mit ihr zog erstmals die Möglichkeit einer bürgerlichen Revolution in das politische Denken der Neuzeit ein. Noch nicht als Massenerhebung und Gewaltakt, sondern als juridisches Verfahren; nicht als *point of no return*, aber immerhin als evidente Absage an alle Legitimitätsfiktionen der Vormoderne. So fällt in den literarischen und ikonischen Reflexionen dieser symbolischen Enthauptung gleichsam die retrograde Besiegelung des Endes des Mittelalters mit der Antizipation der politischen Romantik zusammen – versteht man den letzteren Begriff nicht im geläufigen epochalen, sondern in einem strukturellen Sinn: als Bedürfnis der sekundärmythologischen Revitalisierung eines – qua Demonstration seiner faktischen Widerlegbarkeit – historisch zur bloßen Möglichkeit herabgestuften Modells der politischen

Abb. 16: Anthonis van Dyck, Charles I. in drei Ansichten, 1635, The Royal Collection

Legitimität. Sekundäre Mythologien vermitteln sich in der Regel über eine Negationsfigur. So lässt das Titelkupfer des *Eikon Basilike* in der Visualisierung des himmlischen Ertrags seines (dies ist wichtig) freiwillig angenommenen Opfers[88] den Monarchen gleichsam unfreiwillig selbst zur Figur der Trinität mutieren, auf die die verdreifachte Krone des Emblems anspielt. So hatte Anthonis van Dyck den König porträtiert, um aus den Perspektiven des Monarchenhauptes dessen marmornes Abbild synthetisieren zu lassen; allerdings mit der Doppeldeutigkeit des Intermediums, die trinitarische Aufspaltung der königlichen *persona* als Selbstbeschau in der Anordnung eines Triptychons zu präsentieren, dessen Schließung bevorzustehen scheint und dessen Rückseite, vermutlich, leer sein wird (Abb. 16). Damit endet zugleich die Ära einer unter den Tudors und Stuarts perfektionierten sakramentalen Herrschaftsästhetik, zu der unter anderem das Porträt des königlichen Hauptes gleichsam auf dem Servierteller gehört hatte: umschlossen und unterlegt von einem durchbrochenen Seidenkragen im Weiß der eucharistischen Korporale,[89]

88 Vgl. Weber: „Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft", S. 106.

89 Zur Diskussion um das seidene oder linnene Korporale in der abendländischen Kirche vgl. Geiselmann: *Die Abendmahlslehre*, S. 157-160.

das so offensichtlich auf die Hostie verweist wie auf jenes andere Zirkulationsmedium des Monarchenhauptes, die Münze.

Beide, das Münzporträt und die sakramentale Ikonographie des Herrscherhauptes, trennen symbolisch den Kopf vom Körper: Diesen – den nun, *post festum* der Exekution, wahrhaft anderen – Körper des Königs ersetzt die Krone, deren Restitution das *Eikon Basilike* imaginiert: nicht als irdische, sondern als himmlische, und nicht im Medium des Porträts, sondern des Emblems und der Schrift, den Medien des Opfers und der Kalkulation seines Ertrags.[90] In John Miltons Antipolemiken feierte das königliche Haupt eine andere Auferstehung – als gehörntes Haupt des Antichrist:

> Therfore *To bind thir Kings in chains, and thir Nobles with links of Iron*, is an honour belonging to his Saints […] and first to overcome those European Kings, which receive their power; not from God, but from the beast; and are counted no better than his ten hornes […] until at last, *joyning their Armies with the Beast*, whose power first rais'd them, they shall perish with him by the *King of Kings* against whom they have rebell'd; *and the Foules shall eat thir flesh*.[91]

Der ironische Schlagabtausch eines Mottos über die Jahrhunderte und Medien hinweg, die Transformation einer Münzinschrift in den ironischen Titel eines Pamphlets zur Steuerpolitik[92] erlaubt, nach diesem Exkurs, die Etablierung einer vielleicht auch ironischen Unterscheidung: Die Grenze zwischen den Politiken der kontinentalen Monarchomachen im Angesicht des (katholischen oder kryptokatholischen) Absolutismus und der Revolte der Puritaner Neuenglands ist das Steuerrecht. Das Paradigma der Entartung legitimer Herrschaft in Tyrannis war auch bei den Monarchomachen nicht die Härte oder Überschreitung des Gesetzes, sondern die Aufkündigung der doppelten Buchhaltung, die in der Frühen Neuzeit zum Prüfschema der kritischen Beobachtung des Staatshaushalts avancierte und den politischen Vertrag als einen Vertrag über das Verhältnis von Privatem und Öffentlichem interpretierbar werden ließ.[93] Aber auch am Beginn der nordamerikanischen Verfassungsbewegung steht nur eine Revolte, kein revolutionärer Akt. Es handelt sich nicht um die Aufkündigung eines expliziten politischen, sondern eines impliziten Vertrags nach dem Kalkül über den ökonomischen Nutzwert der Souveränität. Ihre Kritik trifft nicht den Begriff, sondern eine Unverhältnismäßigkeit zwischen Kosten und Gebrauchsfunktion der Herrschaft; es ist die Kritik der ange-

90 Vgl. Helgerson: „Milton reads the King's Book", S. 7-9.

91 Milton: *Eikonoklastes* (1649), Book 28, S. 239. Die Kursivierungen sind Zitate aus Psalm 149. Auch hier gibt es vermutlich eine geheime Komplizenschaft mit dem Abrahamsopfer: der Widder, der sich als Christus ausgibt. Vgl. oben Kapitel 1: THEATER DES GLAUBENS.

92 Dass sie nach der Restauration nicht konfisziert und eingeschmolzen wurden, verdanken die Cromwell-Münzen dem Umstand, dass sie erst nach Cromwells Tod in Umlauf kamen, zu keinem Zeitpunkt aber als offizielles Zahlungsmittel bestätigt worden sind. Sie avancierten stattdessen zu Numismatika, deren Preis schon einige Jahrzehnte nach ihrer Ausgabe auf ein Vielfaches des Nominalwerts gestiegen war. Vgl. Henfrey: *Numismata Cromwelliana*, S. 136 f.

93 Zur doppelten Buchführung als pragmatischem Kern des okzidentalen Rationalismus vgl. Weber: „Vorbemerkung" [zu den *Gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie*], S. 245 f.

maßten Nutznießung einer gesellschaftlichen Produktivität, zu deren Effizienz sie keinen ideellen Mehrwert mehr beisteuert. Keine politischen, sondern die ökonomischen Freiheiten standen in der *stamp affair* auf dem Spiel; umso mehr hatte vermutlich die Dialektik von Gegenstand und Medium, der Zollstempel auf dem für den Druck bestimmten Papier, Symbolwirkung. Möglicherweise lag der Skandal des *Stamp Act* weniger in seinem politischen Zweck: der Finanzierung einer Stationierung englischer Truppen in den Kolonien, als in seinem ökonomischen Mittel: der Besteuerung der immateriellen, der ideologischen Produktion. Hier schien, vorerst (zumindest bis zur egalitären Wahlrechtsreform am Vorabend der Französischen Revolution), die überkomplex gewordene Debatte um die symbolischen Grundlagen der Vergesellschaftung von der Koinzidenz der Tropologien zur einfachen Wechselwirkung immaterieller Medien, *free trade* und *freedom of thought*, übergehen zu können. Die *founding fathers* der amerikanischen Freiheiten sollten sich auf Briefmarken und Papiergeld drucken lassen.

Schwarzweißabbildungen

Abb. 1: Emblem Nr. 7, aus Théodore de Bèze: *Les vrais pourtraits des hommes illustres […] plus, quarante quatre emblemes chrestiens*, Genf (Laon) 1581.
Abb. 2: Emblem Nr. 1, aus Théodore de Bèze: *Les vrais pourtraits des hommes illustres*, a.a.O.
Abb. 3: Emblem Nr. 42, aus Théodore de Bèze: *Les vrais pourtraits des hommes illustres*, a.a.O.
Abb. 4: Catharina Regina von Greiffenberg, Kreuzgedicht *Über den Gekreuzigen Jesus*, aus dies.: *Geistliche Sonnette, Lieder und Gedichte zu Gottseeligem Zeitvertreib*, Nürnberg (Endters) 1662.
Abb. 5: Caterina Regina von Greiffenberg, Kreuzgedicht *Über den Gekreuzigen Jesus* (Autograph), vor 1662, Pegnesen-Archiv, C.404.2.12.
Abb. 6: Peeter Snayers, Übergabe von Breda, 1639, Madrid, Museo del Prado.
Abb. 7: Jacques Callot, Karte mit der Belagerung von Breda, Antwerpen (Plantin-Moretus) 1628. Amsterdam, Rijksmuseum, Rijksprentenkabinet.
Abb. 8: Abraham und Melchisedech, um 435, Rom, Santa Maria Maggiore (Mosaik der Südwand des Mittelschiffs).
Abb. 9: Bernard Salomon, Abraham und Melchisedech, Holzschnitt, aus Claude Paradin: *Quadrins Historiques de la Bible*, Lyon 1553, S. 32.
Abb. 10: Concordia, Holzschnitt, aus Andrea Alciati: *Emblematum liber*, Antwerpen (Plantin) 1577, S. 186.
Abb. 11: Concordia, Holzschnitt, aus Andrea Alciati: *Emblematum liber*, Paris (Wechel) 1542, S. 9.
Abb. 12: Wie Melchisedech dem Abraham Brodt und Wein fürträgt, Holzschnitt, aus Christoph Heinrich Kratzenstein: *Kinder- und Bilder-Bibel, oder: Auszug derer Biblischen Historien, welche in auserlesenen Figuren vorgestellt* […], Erfurt (Sauerländer) [5]1756, S. 15.
Abb. 13: Andreas Herneisen, Windsheimer Konfessionsbild, 1601, Bad Windsheim, Kirchenmuseum Spitalkirche.
Abb. 14: Half Crown (Oliver Cromwell), Serie 1649-1660 – The Commonwealth.
Abb. 15: William Marshall, Frontispiz, *Eikon Basilike. The Pourtraicture of His Sacred Majestie in His Solitudes and Sufferings. Together with His Majesties Praiers, delivered to Doctor Juxon immediately before His Death*, London 1649.
Abb. 16: Anthonis van Dyck, Charles I. in drei Ansichten, 1635, The Royal Collection.
Abb. 17: Pictura des *Per-Verbum*-Emblems, aus Daniel Cramer: *Emblemata sacra*, Teil 2, Frankfurt a. M. (Jennis) 1624, S. 77 (Exemplar der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel M: Th 470).
Abb. 18: Buchstabenschloss, aus Georg Philipp Harsdörffer: *Frauenzimmer Gesprächspiele* (1644-1657), 8 Bde., hg. v. Irmgard Böttcher, Nachdruck Tübingen (Niemeyer) 1968-1969, Bd. 1, S. 101.
Abb. 19: Emblem zur dritten Sonntagspredigt, aus Johann Michael Dilherr: *Heilige Sonn- und Festtags-Arbeit*. Nürnberg 1674, S. 87 (Exemplar der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel H: C 321.2° Helmst.).
Abb. 20: Stefan Lochner, Retabel (geschlossen) für die Kölner Ratskapelle, 1445, Köln, Dom.
Abb. 21: Stefan Lochner, Retabel (geöffnet) für die Kölner Ratskapelle, 1445, Köln, Dom.
Abb. 22: Andrea Palladio (Jacopo Sansovino?), Hochaltar, 1534-36, Vicenza, Kathedrale.