

Horsch · Tremel · Hrsg.  
Grenzgänger der Religionskulturen

# TRAJEKTE

Eine Reihe des Zentrums für  
Literatur- und Kulturforschung Berlin

Herausgegeben von

Sigrid Weigel und Karlheinz Barck

# Grenzgänger der Religionskulturen

Kulturwissenschaftliche Beiträge  
zu Gegenwart und Geschichte  
der Märtyrer

Herausgegeben von  
Silvia Horsch und Martin Tremel

Wilhelm Fink

Umschlagabbildung:  
Heiliger Demetrius von Saloniki, Pusckin Museum, Moskau, 12. Jh.

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.

© 2011 Wilhelm Fink Verlag, München  
(Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: [www.fink.de](http://www.fink.de)

Lektorat: Bettina Moll  
Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München  
Printed in Germany.  
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co KG, Paderborn

ISBN 978-3-7705-5076-0

## Souveränität im Schmerz Die Tortur des Martyriums

Ein Christ, der bekennt, wird bis zum Zerreißen gestreckt. Ein anderer baumelt mit Gewichten beschwert kopfüber an einem Seilzug, während ihm Zangen im Fleisch wühlen. Ein dritter wird aufs Rad geflochten und mit einem Hammer traktiert. Die einen Bekenner werden über scharfe Spitzen gerollt, die anderen in Pfannen gebraten, auf einem Rost gegrillt, in einem Topf gekocht oder – nach der Methode des Tyrannen Phalaris von Akragas – in einem bronzenen Stier gesotten, der mit steigendem Dampfdruck zu singen beginnt (Abb. 1).

Was hier gegeben wird, ist kein Schauerstück auf dem Theater des Schreckens, sondern eine fromme Lektion in Sachen Heilsgeschichte. Der Oratorianer Antonio Gallonio nämlich versuchte sich in seinem Buch *De Sanctorum Martyrum Cruciatibus* (Von den Foltern der heiligen Märtyrer)<sup>1</sup> an nichts Geringerem als an einer neuen Klassifikation des Martyriums – an einer Klassifikation wohlgermerkt, die weniger an heilsgeschichtlichen Protagonisten und ihren charakteristischen Leiden orientiert ist als an Folterwerkzeugen und deren schmerzhafter Anwendung. Damit lieferte er in ein und demselben Band ein Folterhandbuch, ein Handbuch zur Erlangung der Märtyrergnade und schließlich ein Handbuch der wehrhaften Kirche. Das Werk handle „von den Werkzeugen des Martyriums und hierauf auch von den zahllosen Arten, auf welche die so glorreichen wie unbesiegtten Kämpfer unseres Herrn Jesus Christus zu seinem Ruhme und mit gestärktem Herzen zu Tode gebracht wurden“,<sup>2</sup> heißt es zu Beginn, um gleich ungerührt zum Kapitel „De Rotis, Trochleis, & Torculari, instrumentis torquendi (Von Rädern, Flaschenzügen & Pressen als Folterwerkzeugen)“ überzugehen.

Gallonio hat seinem Text etliche Stiche zur Seite gestellt, die allesamt mit einer akribischen Legende versehen sind. Die Märtyrer selbst erscheinen auf diesen Bildern wie bloße Schemen, wie unbeteiligte, apathische Figuren, die zu keiner Pathosformel, zu keinerlei Geste der Passion genötigt sind. Hauptdarsteller sind hier nämlich die Folterwerkzeuge und -methoden, ja mehr noch: Sie erscheinen wie ingeniose Winkelzüge auf der providenziellen Bahn, wie Heilsbringer oder Reliquien. Das wird deutlich in einer ornamentalen Komposition von Folterwerkzeugen und -maschinen, die auf ein Kreuz hin gestaffelt sind. „Trophæum ex omni ferè

---

1 Übers. in Klammern auch im Folgenden v. B. W.

2 Antonio Gallonio: *De sanctorum martyrum cruciatibus Antonii Galonii liber. Cum figuris Romae in aere incisus per Ant. Tempestam & aliis eiusdem argumenti libellis; Ex Musaeo Raphaelis Tricheti Du Fresne*, Paris 1660, S. 1; Übers. B. W.; im Original: „de martyrij instrumentis, tum etiam de innumerabilis penè modis, quibus gloriosissimi atque injuicti Domini nostri Jesu Christi milites procius honore mortem forti animo subjère.“



Abb. 1: Antonio Gallonio: *De sanctorum martyrum cruciatibus Antonii Galonii liber. Cum figuris Romae in aere incis per Ant. Tempestam & aliis eiusdem argumenti libellis*, Museum Raphaël Trichet du Fresne, Paris 1660, S. 153.

genere eorum instrumentorum quibus martyres cruciabantur compositum (Trophäe, zusammengestellt aus den allerlei Werkzeugen, mit denen die Märtyrer gefoltert wurden)“, lautet deren Bildunterschrift, die zugleich den Band abschließt (Abb. 2).<sup>3</sup>

Es ist zuletzt die Folter, die die Ordnung, Wahrheit und Unverbrüchlichkeit der Heilsgeschichte bezeugt. Zu jenem Zeitpunkt, als die *Legenda Aurea* zahlreiche Neuauflagen erlebte und Cesare Baronio ein neues *Martyrologium Romanum* erstellte, entstanden Märtyrerakten aus Folterakten. Gallonios Buch war schließlich sein *Trattato De Gli Instrumenti Di Martirio* (Traktat von den Werkzeugen des Martyriums; 1591) vorausgegangen, den er – wohl auf Druck der geistlichen Obrigkeit – hagiographisch überarbeitete und dann drei Jahre später als *De Sanctorum Martyrum Cruciatibus* publizierte.<sup>4</sup>

Die Geschichte der Folter und die der Märtyrer, das zeigt nicht erst Gallonio, gehen Hand in Hand. Bereits im Mittelalter bezeichnete *cruciatius* auch die Folter und die Pein, ebenso wie das mhd. *Marter* aus dem Leiden Christi über das Blutzeugnis die Bedeutung Folter entwickelt hat. Rein begrifflich landeten somit die Passion und das Martyrium wieder dort, wo sie ihren Ausgang genommen hatten: in der Geschichte des Rechts und seiner Zeugen. Im Martyrium ist immer schon ein gewisser Juridismus am Werk: Es beginnt mit einer Konfrontation vor Gericht, vollzieht sich in einer spezifischen Verbindung von Zwang und Zeugenschaft und bezeugt zuletzt, in seiner eschatologischen Dimension, die Hoffnung auf eine weltgeschichtliche Wiederherstellung des Rechts.

Vergleichbar aber sind Folter und Martyrium auch darin, dass sie beide ‚diskursive Praktiken‘ im strengen Sinn darstellen: Beide bestehen in einem Sprechakt, der durch einen Akt körperlicher Gewalt beglaubigt werden muss. Erst unter der Folter kommt das Bekenntnis oder Geständnis ganz zu sich, und so sehr die Marter und das Martyrium gerade über die sprachlose Evidenz der Schmerzen ‚sprechen‘ machen, so sehr produzieren sie weitere Diskurse: Zuvorderst entstehen Protokolle der peinlichen Befragung oder des Bekenntnisses; und zuletzt wird ein rechtsgültiges Urteil oder aber die kanonische Beurteilung darüber zu den Akten genommen, ob es sich um einen Pseudomärtyrer, um ein gescheitertes Martyrium oder um einen wahren Blutzeugen gehandelt hat.

In beiden Fällen sind es Schmerzen oder Leiden, die positiviert und – nach Maßgabe einer weltlichen oder geistlichen Macht – in einer Wahrheit aufgehoben werden. Somit ist selbst jene Selbstautorisierung, die die *confessores* der ersten Stunde auszeichnet, nur von Gnaden einer Diskursgewalt, welche rechtsgültige Verbrecher *ex post* in Leidende (*pathontes*) und diese in Zeugen (*martyres*) verwandelt. Im Archiv der Märtyrer lässt sich dieses Zusammenwirken unterschiedlicher Diskurspraktiken schon am Grundstock der frühchristlichen Märtyrerakten studieren: Zuweilen als Briefe verfasst und als solche an die gesamte expandierende

3 Ebd., S. 260.

4 Vgl. Walther K. Lang: *Grausame Bilder. Sadismus in der neapolitanischen Malerei von Caravaggio bis Giordano*, Berlin 2001, S. 62.

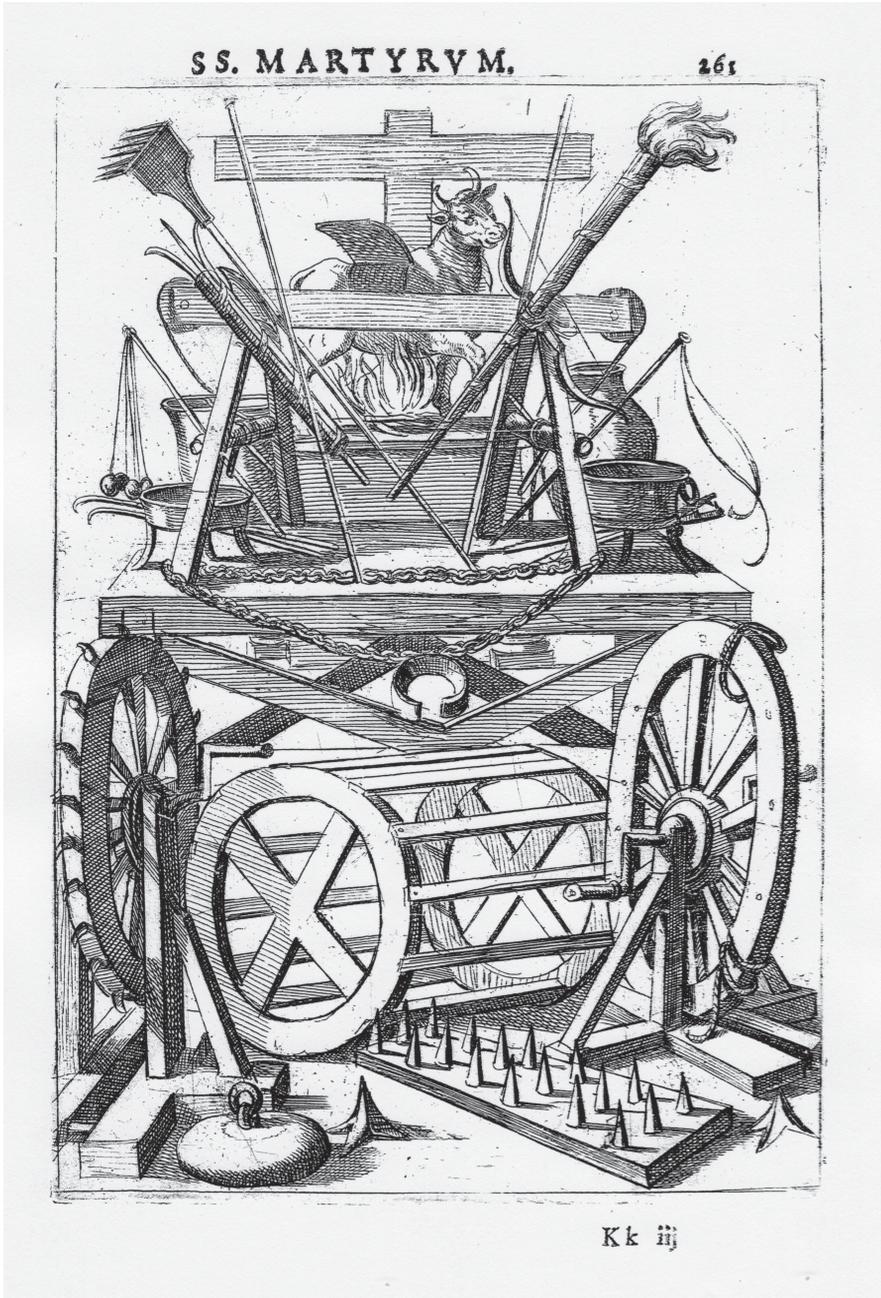


Abb. 2: Antonio Gallonio: *De sanctorum martyrum cruciatibus Antonii Galonii liber. Cum figuris Romae in aere incisis per Ant. Tempestatam & aliis eiusdem argumenti libellis*, Museum Raphaël Trichet du Fresne, Paris 1660, S. 261.

Christenheit adressiert, vermischen sie Augenzeugenberichte und Dokumente, Urkunden und Fälschungen, Glaubensunterweisungen und Erzählungen, Protokolle und authentische Textzeugen.<sup>5</sup> Stets präsentieren sie eine juristische Fallgeschichte und statuieren aus ihr ein heilsgeschichtliches Exempel. Als Gallonios Kollegen an der Wende zum 17. Jahrhundert die Märtyrerakten historisch-kritisch bearbeiteten, vereinigten sie die verstreuten Textzeugnisse und brachten die diskursive Ordnung der Blutzeugnisse auf den neuesten Stand. Martyrologie ist so gesehen immer auch eine fortlaufend aktualisierte Ableitung der Heils- aus der Rechtsgeschichte.

Wollte man die gemeinsame Geschichte von Folter und Martyrium in ihren größten Zügen nachverfolgen, so müsste man mit der römischen Rechtspraxis einsetzen: *Quaestio* hieß die bloße Untersuchung im Rahmen des Strafverfahrens, das *tormentum* war eine verschärfte Bestrafungsart, die zunächst nur gegen Sklaven verhängt wurde. Die *quaestio per tormenta* wiederum war eine Ermittlungspraktik, die im Zuge der Christenverfolgung zur Erzwingungs- und Hinrichtungstechnik eskalierte: Was hier ermittelt werden sollte, waren die Namen der Glaubensgenossen, was erzwungen werden sollte, war der Widerruf und das pagane Opfer, und wer vernichtet werden sollte, das waren die obstinaten und furchtlosen *confessores*. Weil sich die Christen systematisch der Reintegration widersetzen, weil sie ihrem Glauben gerade im höchsten Schmerz die Treue hielten und weil sie noch mit ihrer Vernichtung Missionsarbeit verrichteten, waren sie der ärgste Feind der unbeschränkten römischen *potestas*.

So gesehen erfolgte die Geburt der Kirche nicht zuletzt aus der Folter. Und so gesehen war es nach der Antike wieder die Folter einer unbeschränkten Macht, aus der eine neue Tradition des Martyriums entstehen sollte. 1252, im selben Jahr, da die *Legenda Aurea* verfasst wurde, war es nämlich die Kirche selbst, die mit der Bulle gegen die Ketzer von Papst Innozenz IV. das altrömische Strafverfahrensrecht und mit ihm die Folter wieder einführte. Als Teil der Inquisition diente die Folter zunächst der Wahrheitsermittlung, etwa wenn sich bei einem kirchlichen Ordnungsvergehen nicht genügend Zeugen fanden. Insofern folgte sie noch einem bestimmten Gestaltungsauftrag der *Res publica Christiana*: Sie war ein Mittel der Umkehr, der Buße und Resozialisation – nicht umsonst wird noch im Verhörhandbuch *Sacro Arsenal* von Eliseo Masini (1621) Jesus Christus als der höchste Inquisitor bezeichnet. Angesichts der verstockten Ketzer und ihrer unbeugsamen Bekenntnisse wurde sie aber bald zu einer Erzwingungs-, Straf- und Hinrichtungstechnik. In diesem Zuge kooperierte die Kirche nicht nur mit den weltlichen Souveränen und deren Inquisitoren, sondern gestattete es dem Protestantismus allererst, seine eigenen Märtyrer zu produzieren.

Deren ‚Gegenleiden‘ wurden zunächst in zahlreichen Flugschriften zu protestantischen Märtyrerakten ausbuchstabiert und per Druckerpresse vervielfältigt, worauf die *ecclesia militans* der Gegenreformation ihrerseits mit Märtyrern und

<sup>5</sup> Vgl. Walter Berschin: *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*, Bd. 1: *Von der ‚Passio Perpetuae‘ zu den ‚Dialogi‘ Gregors des Großen*, Stuttgart 1986, Kap.: „Verhör und Folter in den Märtyrerakten“, S. 33–110, hier insb. S. 95–107.

Akten antwortete. Es entbrannte somit ein regelrechter Leidenskrieg, der auf konfessionsspezifische Weise über allerlei Medien und Gattungen geführt wurde: mit ‚Marterliedern‘ und Märtyrerefresken, mit Flugschriften, Predigten und schließlich auf der Bühne.<sup>6</sup> Gerade diese war der Ort, wo nicht nur eine unerbittliche Propaganda des Leidens und Gegenleidens betrieben wurde, sondern man auch die Begegnung von Rechts- und Heilsgeschichte und zuletzt die diskursiven Praktiken von Folter und Martyrium in Augenschein nahm.

Dieser Schauplatz ist die Bühne einer Souveränität im Schmerz. Denn wenn gerade in der Folter – trotz des Rechtsverbots einer Tötung – die unbeschränkte Verfügung über Leben und Tod, im Martyrium aber die Destitution solch absoluter Souveränität zum Ausdruck kommt, dann beide Male vermittelt über den Schmerz. Mit der Tortur geht der interrogative, deklarative und imperative Sprechakt des Souveräns einher; dessen Willen zum Wissen, dessen Selbstautorisierung und Befehl ruiniert aber der Märtyrer, indem er die Drohung missachtet und sich selbst als Souverän behauptet – indem er die sprachlose Evidenz des Schmerzes zum Ausdruck einer höheren Wahrheit nutzt. Mit der Folter und dem Martyrium kollidieren mithin zweierlei Wahrheitsansprüche und zwei letztlich inkommensurable Systeme des wahren Sprechens. Und mit eben dieser Kollision gerät das barocke Welttheater in den Ausnahmezustand – oder in den Bereich der ‚Transzendenz‘.

## 1.

Von Michel Foucault stammt die Beobachtung, die klassische Tragödie habe im barocken Frankreich als eine Art Zeremoniell, als ein Ritual und Probestein für die Probleme des öffentlichen Rechts gedient.<sup>7</sup> Am Wiener Kaiserhof gab es nichts Vergleichbares, wohl aber im randständigen, von Krieg und Konfessionskonflikten gezeichneten Schlesien. Das dort entstandene protestantische Trauerspiel von Dramatikern wie Andreas Gryphius oder Daniel Casper von Lohenstein war nämlich genuin juristischer Provenienz: Aus dem Schulactus, aus rhetorischen Deklamationen und juristischen Streitgesprächen entstanden, stellte es bereits in seinen dramatischen Vorformen einen Prüfstein für den Beamtennachwuchs dar. Inszenierungstechnisch konnte man hier mit dem Jesuitentheater nicht mithalten, wohl aber widmete man sich mit Blick auf das katholische Märtyrerdrama und mit Kenntnis jener Regimentsliteratur, die ihren Rückhalt in der Silbernen Latinität hatte, den

6 Zu den ‚protestantischen Märtyrern‘ vgl. etwa Bernd Moeller: „Inquisition und Martyrium in Flugschriften der frühen Reformation in Deutschland“, in: Silvana Seidel Menchi (Hg.): *Ketzerverfolgung im 16. und frühen 17. Jahrhundert*, Wiesbaden 1992, S. 21–48, hier insb. S. 33–36, 41 sowie den Beitrag v. Daniel Weidner in diesem Band. Zur katholischen Medienästhetik vgl. etwa Peter Burschel: „Paradiese der Gewalt. Martyrium, Imagination und die Metamorphosen des nachtridentinischen Heilighimmels“, in: *Jahrbuch des Historischen Kollegs 2001*, München 2002, S. 139–181, hier insb. S. 155 ff., 177 ff.

7 Vgl. Michel Foucault: *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975–1976)*, Frankfurt a. M. 2001, S. 208–210.

Problemen des öffentlichen Rechts und der gottbegnadeten Herrschaft.<sup>8</sup> Einerseits Souveränitätstheorien im Gefolge von Jean Bodin, andererseits Herrschaftsdoktrinen, die man später als ‚politische Theologie‘ bezeichnen sollte – dies waren die juristischen Eckpfeiler des barocken Trauerspiels.

Der ‚politisch-theologische Ausnahmezustand‘, den Walter Benjamin als Grundkonstellation des protestantischen Märtyrerdramas herausgearbeitet hat, besteht nicht allein im Notstand der Dezision, der Entscheidungsunfähigkeit von Souveränen, deren Regiment als ‚strenger Folterstrick‘<sup>9</sup> erscheint und die durch das Missverhältnis von amtlicher Würde und nackter Kreatürlichkeit zu Tyrannen entarten. Märtyrer wie Tyrann befinden sich in Konkurrenz und Widerstreit, wenn es darum geht, kreatürliche Leiden und Ängste in der *imitatio Christi* aufzuheben. Als greller Ausdruck dieses beiden gemeinsamen „Ausnahmezustands der Seele“ ist, wie Benjamin schreibt, in den Dramenpoetiken „die Pein des körperlichen Ungemachs“ vorgesehen. Vielleicht sind Souverän und Märtyrer schon in dem Sinne die „Janushäupter des Gekrönten“, dass mit ihnen politische und geistliche Macht regelrecht über Kreuz stehen.<sup>10</sup>

Der Souverän hat alle Mittel parat, um die Kreatur zu peinigen und zu unterwerfen. Er kann Recht setzen, es mit der Folter suspendieren und zugleich erhalten, geht dabei aber all jener Selbsttechniken verlustig, die den Märtyrer auszeichnen. Die Folter ist der Prüfstein jener beiden Souveräne, die das Recht im Ausnahmezustand setzen und erhalten oder es aber definitiv vernichten. Wie in der zeitgenössischen Staatstheorie darf es auch auf der Bühne für den Souverän keinen Märtyrer geben,<sup>11</sup> denn wenn, wie Benjamin sagt, eine widernatürliche Kreatur wie die standhafte Frau gerade in ihrer Unterwerfung die höchste Gewalt aufhebt, wird diese als widernatürliche Tyrannis dekuviert – und es ist um die Souveränität geschehen.

Die dramatische Probe auf dieses Exempel machte Gryphius an verschiedenen Stoffen. Doch nirgendwo band er die – für Schlesien entscheidenden – staatsrechtlichen Probleme von Widerstandsrecht und Glaubensfreiheit so eng an die Folter wie in *Catharina von Georgien* (entstanden vor 1650). Nachdem ihr Sohn zum Islam konvertiert ist und Vater wie Bruder heimtückisch ermordet hat, reist die georgische Fürstin zum persischen Hof des Chach Abas, um durch Friedensverhandlungen ihr Reich zu retten. Abas nimmt sie in Haft, bietet ihr aber – noch am Tag ihrer diplomatisch ausgehandelten Freilassung – die Ehe und damit die persische

8 Zum Breslauer Schultheater vgl. Max Hippe: „Aus dem Tagebuch eines deutschen Schulmannes im 17. Jahrhundert“, in: *Zeitschrift des Vereins für Geschichte und Alterthum Schlesiens*, 36 (1901/1902), S. 159–192, hier insb. S. 180 ff.

9 Johann Christian Hallmann: *Die sterbende Unschuld oder Die Durchlauchtigste CATHARINA Königin in Engelland [...]*, Breslau (1684), in: *Sämtliche Werke*, Bd. 2: *Trauerspiele II. Sophia. Catharina. Liberata*, Berlin u. a. 1980, S. 158–234, hier 4.1, S. 215.

10 Walter Benjamin: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, in: *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a. M. 1991, Bd. 1, S. 203–430, hier S. 252, 249.

11 Vgl. hierzu Roland Borgards: „Märtyrertum/Herrschaft. Hobbes' *Leviathan* und Gryphius' *Catharina von Georgien*“, in: Karin Harrasser/Thomas Macho/Burkhardt Wolf (Hg.): *Folter. Politik und Technik des Schmerzes*, München 2007, S. 73–86.

Krone an, womit allerdings Georgien für die Christenheit verloren und ihr Gatte auch noch im Tode betrogen wäre. Weil sich Catharina selbstredend ‚beständig‘ zeigt, setzt er sie einer zusehends verschärften Folter aus. Sie aber begreift die Pein als *poena*, als gerechte Strafe und Sühne für das Kreatürliche schlechthin, und wo die Tortur schon längst zur Erzwingungsfolter geworden ist, begrüßt sie diese als Pforte zur Wahrheit und als Gelegenheit zur Umkehr.

Einerseits wird ihr Leib, je mehr der Marter unterzogen, nur desto untauglicher als Objekt des Begehrens und fällt somit Abas' zusehends eitler Vorstellung zum Opfer. Andererseits entschwindet ihrem eigenen Blick das Eitle und Phantasmatische des Irdischen überhaupt, und das Welttheater enthüllt sich zuletzt als „Folter=Kammer“ – sozusagen als Spezialinquisition vor dem Jüngsten Gericht, während der die irdischen Potentaten nur Folterknechte und als solche nur Erfüllungsgehilfen der Heilsgeschichte sind. „Gottes Krafft“, so berichten die Jungfern als Augenzeugen von Catharinas Martyrium, habe als „starcke[r] Geist das schwache Fleisch zu stärken“ vermocht, und der „Geist fing an zu reisen.“<sup>12</sup> Dieser Geist, der sie überkommt, ist – anders als der Körper und die Seele – affekt- und angstfrei.<sup>13</sup> Catharina steht wie einst Polykarp „außerhalb ihres Fleisches“<sup>14</sup> und ist ganz eingetaucht in die Gnade Christi.

Das Wunder ihres Martyriums, das sie dem Wunder der Souveränität entgegen setzt, ist jedoch anders als noch in den Märtyrerakten ein Bühnenwunder: Erstmals nämlich wird auf dem deutschen Theater, das ja das ganze Welttheater repräsentieren soll, ein Körper so gefoltert, dass sich Gewalt und Sprechen nicht ausschließen, sondern immerzu gegenseitig beglaubigen. Wo die Zeugen von Catharinas Blutzugenschaft nur hinsehen oder aber nur hinhören können, ist dem Theatergänger beides möglich. Es ist Catharinas leidender und unablässig sprechender Körper, der mit dem Schmerz einen Königsweg zur höheren Wahrheit eröffnet, der Gott die höchste Gewalt und Macht, dem gnadenlosen Souverän und seiner Folter aber bloße Ohnmacht attestiert und zuletzt in einem ‚politisch-theologischen‘ Wunder beglaubigt wird: der Rettung Georgiens durch die russische Schutzmacht – ein Ereignis, das historisch bei Entstehung des Dramas nicht einmal drei Jahrzehnte zurücklag.

Gryphius' Trauerspiel führt mithin vor, was das Jesuitentheater nicht zeigen kann oder darf: die Entmachtung eines frühneuzeitlichen Souveräns durch einen Märtyrer. Wenn nämlich Gottes Wille und das *ius divinum* von fürstlicher Willkür und irdischem Recht missachtet werden und sich nur noch im passiven Wider-

12 Andreas Gryphius: *Catharina von Georgien oder Bewehrte Beständigkeit. Trauer=Spiel*, Stuttgart 1995, S. 107, 5. 89 ff. (Jetzt und im Folgenden erfolgen Stellenangaben nach Akt bzw. Abhandlung und Vers.)

13 Vgl. hierzu Ludwig Stockinger: „Leib, Sprache und Subjekt unter der Folter. Beispiele aus der deutschen Literatur des 17. Jahrhunderts“, in: Angelika Corbineau-Hoffmann/Pascal Nicklas (Hg.): *Körper/Sprache. Ausdrucksformen der Leiblichkeit in Kunst und Wissenschaft*, Hildesheim 2002, S. 115–138, hier S. 115 ff.

14 Euaristos: „Martyrium des heiligen Polykarpos“, in: Hans-Peter Ecker (Hg.): *Legenden. Heiligengeschichten vom Altertum bis zur Gegenwart*, Stuttgart 1999, S. 29–41, hier S. 30.



Abb. 3: Andreas Gryphius: *Dramen*, hg. v. Eberhard Mannack, Frankfurt a. M. 1991, Abb. 8., S. 928 f.

stand von Blutzeugen artikulieren, wird Souveränität nicht mehr durch die wunderbare politische Bewältigung des Ausnahmezustands hergestellt, sondern durch das Wunder eines angstfreien und sprachmächtigen Martyriums. Und dieses Wunder geschieht, wie es bei Gryphius heißt, „nicht auff Papir“, sondern erst in der diskursiven Praktik der Aufführung.<sup>15</sup> Ohne in eine *ecclesia triumphans* eingebunden zu sein, bewerkstelligt Gryphius zumindest für den Augenblick des geglückten Bühnenmartyriums die Integration von theologischer Wahrheit und politischer Repräsentation. Allein im passiven Widerstandsrecht des Märtyrers zeigt sich kurzzeitig die Möglichkeit einer ‚politischen Theologie‘ (Abb. 3).

Zum einen nämlich scheint das mittelalterliche Rechtsprinzip der Theokratie mit der Rechtsdoktrin frühneuzeitlicher Souveränität nicht mehr in Wort *und* Tat zur Deckung zu gelangen, scheinen also Politik, Recht und Ethik unwiderruflich

<sup>15</sup> Gryphius: *Catharina von Georgien* (Anm. 12), S. 15, 1. 38. Der Kupferstich von Johann Using (Abb. 3) zeigt die Folterung Catharinas, die in der ersten Szene der Fünften Abhandlung geschildert wird, für die es aber keine konkrete Bühnenanweisung gibt. Using stach seine acht Bühnenbilder in Erinnerung an die Inszenierung von 1655 am Hof Herzog Christians von Wohrlau, bei der die Marter selbst wohl nicht dargestellt wurde.

auseinander gedriftet. Zum anderen schießen diese Diskursfelder nirgendwo anders als in der punktuellen Gegen-Souveränität des Martyriums zu einer Einheit zusammen. Dass Gryphius damit keine leidende Beglaubigung einer ‚politischen Theologie‘ – etwa im Sinne des schlesischen Staatsrechtlers Johann Friedrich Horn oder von Claudius Salmasius’ *Defensio Regia* (1649) – liefert, sondern vielmehr ein Trauerspiel der ‚politischen Theologie‘ selbst entwirft, zeigt schon Catharinas *conversio*: Im Stile einer Machtpolitikerin erwartet sie den *kairos*, den ‚politisch günstigen Augenblick‘, da sie um die dynastische Absicherung georgischer Herrschaft keine Angst mehr haben muss. In genau diesem Augenblick überkommt sie dann aber eine regelrechte Lust zum Martyrium und damit zum völligen Austritt aus der weltlich-machtpolitischen Sphäre. Nicht ehe, sondern nachdem die Theokratie providenziell garantiert ist, wird sie zu deren Blutzugin. Der Grund der ‚politischen Theologie‘ wird dieser also erst nachträglich zugestellt, und das Martyrium scheint weniger einer heilsgeschichtlichen Kasuistik als einer paradoxen politischen Verhaltenslehre zuzugehören.<sup>16</sup>

Ohne Umwege über die Heilsgeschichte und politische Theologie, nämlich aus der Dramatisierung insbesondere römischer Rechtsfälle, entwickelt Daniel Casper von Lohenstein seine Verhaltenslehren und Herrschaftskonzeptionen. Das Widerstandsrecht ist eine Schlüsselfrage auch seiner *Epicharis* (1665), laut Lohensteins Widmung

eine freigelassene Sklavin, jedoch erlauchte Frau [...], die in der äußersten Not der Folter, weil sie fremde und geradezu unbekannte Menschen deckte, nicht die Geißelhiebe, nicht die Feuerbrände, nicht der Zorn der Folterknechte, die umso schärfer vorgehen, um nicht von einer Frau verspottet zu werden, davon abbringen konnten, das, was man ihr vorwarf, abzuleugnen, während Freigeborene, Männer, römische Ritter und Senatoren, obwohl von der Folter gar nicht berührt, jeweils diejenigen unter ihren nächsten Angehörigen verrieten, die ihnen die teuersten waren.<sup>17</sup>

Lohenstein folgt hier Tacitus’ Bericht von der Pisonischen Verschwörung, mit dem einen Unterschied, dass seine *Epicharis* sich nicht erdrosselt, bevor ihre Mitverschwörer verhört werden. Bis zuletzt erweist sie sich als Blutzugin einer höheren Wahrheit. Sie ist es, die die Verschwörung unwiderstehlich vorangetrieben hat, dann aber von einem vermeintlichen Komplizen aus verschmähter Liebe verraten wurde und Nero in die Hände fiel. „Kan Nero / wie er dreu / sie nicht auf Foltern

16 Vgl. hierzu Lothar Bornscheuer: „Diskurs-Synkretismus im Zerfall der politischen Theologie. Zur Tragödienpoetik der Gryphschen Trauerspiele“, in: Hans Feger (Hg.): *Studien zur Literatur des 17. Jahrhunderts. Gedenkschrift für Gerhard Spellerberg (1937–1996)*, Amsterdam u. a. 1997 (= Chloé 27), S. 489–529, hier insb. S. 528 sowie ders.: „Zur Gattungsproblematik, Affektgestaltung und politischen Theologie in Gryphius historisch-politischen Trauerspielen“, in: Jean-Daniel Krebs (Hg.): *Die Affekte und ihre Repräsentation in der deutschen Literatur der frühen Neuzeit*, Bern u. a. 1996, S. 207–222, hier insb. S. 211, 213.

17 Daniel Casper von Lohenstein: *Epicharis*, in: *Sämtliche Werke*, Abt. 2: Dramen, Bd. 2: *Agrippina, Epicharis*, Teilbd. 1, hg. v. Lothar Mundt/Gerhard Spellerberg, Berlin u. a. 2005, S. 263–554, hier: Übers. der lat. Widmung, S. 271; dazu Versangaben von nun an im fortlaufenden Text.

spannen? | Durch Schwefel / Zang' und Rad die Wahrheit preßen aus?“, fragt einer der ängstlichen Mitverschwörer (3, 92 ff.).

Nero kann es, wie der Jurist Lohenstein weiß, denn bereits von Augustus wurde der Tatbestand des Majestätsverbrechens eingeführt, der den künftigen Kaisern die Gelegenheit gab, im Strafrecht willkürlich Gesetze zu erlassen und Ausnahmen zu definieren. Bis hin zu Nero wurde die Folter von Sklaven auf Freigelassene, auf niedere Bürger und zuletzt auf all jene ausgedehnt, die sich eines *crimen laesae maiestatis* schuldig gemacht haben könnten. In diesem Ausnahmezustand waren vor der Folter *alle* auf den Status der Christen herabgesunken.<sup>18</sup> Doch kaum jemand unter den Römern hatte sich zu deren Leidsamkeit aufgeschwungen: „Der erste / der bekenn't / dem sey die Schuld verzihn“, sagt Lohensteins Nero, und prompt antwortet der Verschwörer: „Genad! ich gebe mich / Großmächt'ger Fürst / Genade“ (3, 466).

Epicharis jedoch zwingt durch ihre Standhaftigkeit den unbeschränkten Herrscher zum Offenbarungseid. „Du Blutthund / sichre dich: Du magst so scharff es meinen: | Daß den zerspannten Leib die Sonne kan durchscheinen / So Solstu / Hencker / doch mir nicht ins Hertze seh'n“, brüllt sie von der Folterbank. „Braucht ärgster Marten Arth / bis man den Sinn ihr bricht“, fordert Nero, doch: „Man hat im Foltern nun mehr keine Staffeln nicht“, gesteht sein ‚Nachrichter‘ (3, 571 ff., 589 f.). Bei Lohenstein ist es kein Wunder mehr, über die Folter im Augenblick ihrer Exekution zu sprechen; das Sprechen und die mit ihm freigesetzten Affekte sind vielmehr unauflöslich mit dem Körper im Schmerz vereint. Hier ist kein ‚Sinn‘ zu ‚brechen‘, um durch den leidenden Körper ‚ins Herz zu sehen‘ – allenfalls ist ein Zweikampf in Wort und Tat aufzunehmen. Es gibt nichts, was die Ermittlungs- und Erzwingungstechnik an dunklen Geheimnissen und verschwiegenen Wahrheiten abzapressen vermöchte. Zwar sind die Sprechakte untrennbar mit körperlichen Aktionen verschmolzen und endet die Rede exakt dort, wo die Grenze der psychophysischen Tätigkeit liegt. Doch existiert deswegen noch lange kein Band zwischen dem Schmerz und jener Wahrheit, zu der die Folter führen soll. Allenfalls zerreißt sie das politische Gespinst von Simulationen und Dissimulationen, um die Gewalthaber selbst zum Offenbarungseid zu zwingen. Und zuletzt führt die Folter zu der einen Wahrheit, dass im ‚Herzen‘ der Macht nichts als nackte Gewalt zu enthüllen ist.

Darin gleicht Epicharis den christlichen Märtyrern – und unterscheidet sich doch gänzlich von ihnen. Sie ist nicht deren Präfiguration, sondern, wie sie selber sagt, vielmehr die Postfiguration einer politischen Kämpferin: einer athenischen Hetäre, die vom Tyrannen Hipparch als Mitwisslerin einer Verschwörung gefoltert wurde und sich deswegen die Zunge abbiss. In seinem Brief an die Märtyrer führt Tertullian eben dieses Vorbild an für den Lehrsatz:

18 Vgl. hierzu Edward Peters: *Folter. Geschichte der peinlichen Befragung*, Hamburg 1991, S. 49–52.

die Furcht vor dem Tode ist nicht so groß als die vor der Folter. Daher gab jene Buhlerin zu Athen ihrem Henker nach. Sie wußte nämlich um die Verschwörung und wurde deswegen vom Tyrannen auf die Folter gebracht; sie verriet die Mitverschworenen aber nicht und spie zuletzt dem Tyrannen ihre abgeissene Zunge ins Gesicht, um die Gewißheit zu erlangen, daß die Folter gegen sie nichts ausrichten werde, auch wenn sie noch länger fortgesetzt würde.<sup>19</sup>

Was Tertullian als Exemplum für womöglich übermütige Todesbereite anführt, verkehrt Epicharis zum Mittel gegen den Tyrannen Nero. Schließlich braucht er Epicharis' Zunge für den Verrat und muss sie somit dabei gewähren lassen, bis zuletzt die Wahrheit über seine Tyrannis auszusprechen und mit jedem Augenblick ihres bloßen Überlebens zu bezeugen. „Die Tiranney wiech ihr / sie dem Tyrannen nicht“, sagt Seneca, bevor er sich, zum Selbstmord genötigt, in stoischer Rede- und Sterbekunst ergeht (5. 6). Im Gegensatz zu Epicharis legt er damit gerade kein schonungsloses Zeugnis wider die Tyrannei ab. „Die Nachwelt / sichre dich / wird noch den Nero rühmen“, warnt ihn Festus. „Und seiner Laster Schmach durch deine Schuld verblühen | Des Mutter=Mörders Dolch dir mahlen in die Hand“ (5. 119 ff.).

Epicharis bezeugt bei Lohenstein den absoluten Widerstand gegen die Folter und die Tyrannis – und dies noch, als die Verschwörung längst aufgedeckt ist, als ihre geständigen Mitverschwörer neben ihrer Folterbank stehen und sie zur Aufgabe überreden wollen. Formell durchaus schuldig, wird sie somit zur „Unschuld“, wie es im Text heißt, deren Andenken in einer „Schutz=schrift“ bewahrt ist, geschrieben „[m]it Tinte / die aus ihr die Folter hat getrieben.“ Und ganz im Gegensatz zu Seneca muss für sie gelten: Dies „Denckmal künft'ger Zeit läscht kein Tyrann nicht aus“ (2, 408; 4, 543, 528 ff.). Zur Märtyrerin wird Epicharis mithin als Sprachrohr einer Folterkritik, die zuletzt Souveränitätskritik betreibt.

Die Schutzschrift der Epicharis ist keineswegs nur eine metaphorische Schrift aus Märtyrerblut, die mit der Gelehrtenschrift des Seneca konkurrieren würde. Durch ihr Zeugnis in Wort und Tat hat Epicharis die *auctoritas* des Nero endgültig zerstört. Sie hat offenbart, dass der Tyrann den Ausnahmezustand nicht durch absolute Machtfülle beherrscht, dass er kein Recht zu stiften, geschweige denn zu erhalten vermag, sondern vielmehr eine Leere hinterlässt, in die vielleicht göttliches, sicher aber Naturrecht treten wird. Epicharis' Schutzschrift ist der Rechtssatz des natürlichen Rechts. Denn über die Rechtsgeschichte der Folter gelangt Lohenstein zu einer unverblühten Kritik der Souveränität und damit zum naturrechtlichen Schutz des Untertans.

Zu solcher – gleichermaßen historischen wie systematischen – Kritik war Lohenstein als *Poeta et Syndicus* berufen. Nach seiner *disputatio* unter dem Titel *De voluntate* zunächst als Rechtsanwalt in Breslau tätig, nach 1666 zum oelsnischen Regierungsrat aufgestiegen, 1670 zum Breslauer Syndikus und 1675 zum Protosyndikus

<sup>19</sup> Tertullian: „An die Märtyrer“ (*Ad Martyras*), in: *Private und katechetische Schriften*, Bd. 1 der *Ausgewählten Schriften*, übers. u. hg. v. K. A. Heinrich Kellner, Kempten u. a. 1912, S. 215–223, hier S. 221.

und kaiserlichen Rat berufen, bewährte er sich immer wieder als Experte des römischen Rechts und dessen politischer Anwendung. Ein gelehrter Syndikus, wie ihn die Stadt Breslau einsetzte, diente als oberster Wächter des Rechtsgebrauchs und als eine Art Schutzinstanz gegen die „*excessibus*“ der Kaiser, Könige, Fürsten oder Richter, gegen die unrechtmäßigen Auswüchse der Inquisition und ihrer Folter; und ein Dramatiker des Breslauer Schultheaters versuchte sich nicht nur an der epideiktischen, diskursiv wie affektiv überzeugenden Darstellung historisch und rechtlich exemplarischer Sachverhalte, sondern ebenso an einer forensischen Rhetorik, mit der die Zuschauer gerade das Umstrittene, den rechtlichen und politischen Grenzfall vorgeführt bekamen, um dessen Beurteilung in der Funktion eines *krites* oder Richters einzuüben.<sup>20</sup>

Im Rahmen seiner doppelten Berufung zum Dichter und Syndikus propagierte Lohenstein eine Konzeption von Herrschaft, die dem Souverän zwar absolute Macht attestiert und ihm (anders als noch Gryphius) das Kalkül der Staatsräson zugesteht, ihm aber auch spezifisch naturrechtliche Grenzen anweist. Der Souverän ist bei Lohenstein rechtlich weder völlig *entbunden* – wie es eine theokratische Herrschaftskonzeption nahe legen würde – noch strikt *gebunden* – wie es das rationale Vertragsdenken fordern würde. Er und seine ‚Staatsklugheit‘ stehen unter den Gesetzen der Natur und Providenz, der Völker und der Vernunft.<sup>21</sup> Und unter diesen Vorzeichen verfasste Lohenstein – zugleich schlesischer Beamter und kaiserlicher Rat – Bitt-, Denk- und Schutzschriften, unternahm er diplomatische Missionen nach Wien und übte er sich im dramatischen oder schlankweg panegyrischen ‚Herrscherlob‘: „[L]öbliche Obrigkeiten“, heißt es in einem Wiener Memorial von 1675, fördern „unsere Wohlfahrt und daß gemeine Beste“ durch „die administration der Gerechtigkeit“ und „Beschützung des Bedrängten.“ Ein Bedrängter sollte also niemals „Abheischungen, oder Entsetzung seiner Gerechtigkeit“ fürchten müssen, sondern auf des Souveräns „absonderliche Güttigkeit“ vertrauen dürfen.<sup>22</sup>

Einerseits kann man in derlei Denkschriften regelrechte Schutzschriften für das bedrängte Schlesien sehen und zudem eine Art Fürstenspiegel, der den Habsburger Leopold auf die Fortsetzung des vorbildlichen Piasten-Regiments verpflichten sollte. Andererseits kommt in dieser Herrschaftskonzeption jene naturrechtliche Volte zum Ausdruck, die Lohensteins Diplomatie als fundamentale Machtkritik und seine Stücke als Trauerspiele der Souveränität qualifiziert. Dass juristische Begriffe und Praktiken nicht mehr nur rein technisch aus dem römischen Recht abzuleiten, sondern philosophisch zu begründen und dabei in ihren Wirkungen abzuschätzen seien, markierte eine naturrechtliche Wende der Jurisprudenz, die vor allem mit Hugo Grotius verknüpft war. Auf dem Reichsgebiet machte sich diese

20 Vgl. Adalbert Wichert: *Literatur, Rhetorik und Jurisprudenz im 17. Jahrhundert. Daniel Casper von Lohenstein und sein Werk. Eine exemplarische Studie*, Tübingen 1991, S. 27–32, 267.

21 Vgl. hierzu Heinrich Hildebrandt: *Die Staatsauffassung der schlesischen Barockdramatiker im Rahmen ihrer Zeit*, Rostock 1939, S. 64, 88 f.

22 Zitiert nach Joshua P. Waterman: „Daniel Casper von Lohenstein’s diplomatic memorial to Emperor Leopold I for the estates of Legnica, Brzeg, and Wolow“, in: *Daphnis*, 35 (2006) 1–2, S. 163–192, hier S. 189.

Wende bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts nicht zuletzt in Schlesien, einer Hochburg des Humanismus, geltend, und dies, noch ehe sie die Universitäten erreichte, auch und gerade auf der Bühne des Breslauer Schultheaters. Einer der Basissätze einer naturrechtlichen Anthropologie im Sinne Grotius' lautet, in juristischen Streitfällen menschliche Vernunft und Sprache über gewaltsame Maßnahmen zu stellen, ein Grundsatz, der sich mit der humanistischen oder skeptizistischen Folterkritik eines Juan de Vives oder Michel de Montaigne verband und seit dem 17. Jahrhundert insbesondere in der ‚Entscheidungsliteratur‘ niederschlug: in Traktaten zu praktisch-forensischen Rechtsfragen, in den Rechtsgutachten beauftragter Jurisconsulti und in den Berichtssammlungen von exemplarischen Rechtsfällen.

Lohensteins Trauerspiele bringen in Gestalt von Märtyrern und Tyrannen derlei *controversiae* auf die Bühne, und mehr noch: Wie im Fall der *Epicharis* buchstabieren sie jene kritische Aktualisierung aus, die Benedikt Carpzov, Lohensteins juristischer Lehrer und der Begründer der deutschen Strafrechtswissenschaft, an der *Carolina* vornahm. Carpzov nämlich forderte eine ‚gelehrte‘ Rechtspraxis, bei der sämtliche Mittel zur Vermeidung juristischer Gewaltanwendung ausgeschöpft werden sollten: von der *territio* über das Straffreiheitsversprechen bis hin zu dem Grundsatz, die Willensschwachen zuerst, die Willensstärksten zuallerletzt zu foltern. Was Carpzov damit letztlich problematisierte, war die zum Gewaltexzess pervertierte Folter. In diesem Sinne ist Lohensteins *Epicharis* eine Anklage gegen jene Souveränität, die sich nur im Schmerz der Unterworfenen bewährt und die sich auf ihre Macht über Leben und Tod stützt, anstatt eine rechtmäßige Wahrheitsfindung zu wagen. Sein römisches Trauerspiel betreibt die Revision nicht nur eines bestimmten historischen Unrechts, sondern jenes Unrechtsverfahrens überhaupt, das die Strafrechtspraxis noch in weiten Teilen des Reichs kennzeichnete. Und Nero personifiziert so gesehen nicht nur den Sonderfall einer Tyrannis, sondern vielmehr den Normalfall einer ungelehrten gerichtlichen Obrigkeit, während seine *Epicharis* weniger eine Märtyrerin der Politik ist als eine solche missbräuchlicher Tortur.<sup>23</sup>

Vielleicht ist die *Epicharis* ein frühes Beispiel für das, was man eine Kritik neuzeitlicher ‚Ökonomien der Macht‘ nennen könnte, heißt es hier doch: „die Tyranney verspielt [...] Zeit / Arbeit / Kosten / Zeug; wenn sie den Leib wil preßen“ (584 ff.). Jedenfalls ist Lohensteins Trauerspiel Teil jener Folterkritik, die seit dem 16. Jahrhundert auf verschiedenen Schauplätzen betrieben wurde. Selbst in ihrer – mit Einführung der *Carolina* (1532) – rechtmäßig geregelten und betriebenen Form war die Folter nämlich nicht nur nüchterne Wahrheitstechnik, sondern auch ein halb magisches, halb religiöses Ritual: Einerseits sollte sie nach Art einer Purgation von allen Sünden und von aller Schuld reinigen; andererseits aber führte sie, wenn einmal überstanden, zu dem Verdacht, hier seien dämonische Kräfte oder zumindest Drogen wie Opium im Spiel gewesen, was zu einer Wiederholung der Marter nötigte; über die *contritio* sollte die Folter zur Umkehr und *confessio* geleiten, doch war sie auch eine Vergeltungsmaßnahme, da schon der reine Verdacht

23 Vgl. Wichert: *Literatur, Rhetorik und Jurisprudenz* (Anm. 20), S. 302, 311, 378–382.

Schuld herstellte, welche wiederum durch die ‚Verdachtsstrafe‘ der Tortur abgetragen werden musste. Und wie es bereits in den Digesten hieß, ist die Folter auch als reines Ermittlungsinstrument unzuverlässig, weil auf ihr die Starken nichts, die Schwachen aber alles Mögliche gestehen. Es gibt kein Band zwischen Schmerz und Wahrheit, allenfalls ein solches zwischen Pein und Tyrannei.<sup>24</sup>

Entsprechend seiner Souveränitätstheorie sah Jean Bodin in der Folter ein legitimes Mittel absoluter Gewalt, wie er auch ein Fürsprecher der Hexenprozesse war. Mit Blick auf diese forderte hingegen Anton Prätorius 1598 die Eindämmung der Folter:

1. Weil fromme Könige und Richter im ersten Volck Gottes sie nicht gebraucht haben:
2. Weil sie durch Heydnische Tyrannen auffkommen:
3. Weil sie vieler und grosser Lügen Mutter ist:
4. Weil sie so oft die Menschen am leibe beschädiget.
5. Weil auch endlich viel Leut / ohn gebürlich urtheil und Recht / ja ehe sie schuldig erfunden werden / dadurch in Gefängnissen vmbkommen: Heut gefoltert / Morgen todt.

Deswegen solle man „nicht foltern / sondern fragen / forschen / beeyden.“<sup>25</sup>

Johannes Grevius sah 1624 in der Folter das Seelenheil der Verhörten gefährdet, und noch Cesare Beccaria attackierte die Vorstellung, die Tortur könne eine „metaphysische und unbegreifliche Reinigung“ bewirken und zugleich den Schmerz „zum Prüfstein der Wahrheit“ machen, so „als würde diese in den Muskeln und Nerven eines elenden Menschen zu finden sein.“<sup>26</sup> Es war noch ein Einzelfall, aber bereits ein Erfolg des Naturrechts, als Preußen 1740 die Tortur abschaffte. Doch wenn Joseph von Sonnenfels in seiner – für die Habsburger *Abschaffung der Tortur* entscheidenden – Streitschrift (1775) geltend machte, es sei „besser, zwanzig Schuldigen zu vergeben, als einen Unschuldigen aufzuopfern“, so hatte Lohenstein dieses Argument bereits vorweggenommen, als er in seinem *Arminius* (1698) schrieb, es sei ratsamer, „hundert schuldige zu verschonen / als einen unschuldigen zu tödten.“<sup>27</sup> Es sei dahingestellt, ob die Abschaffung der Folter nun humanistischen und naturrechtlichen Erwägungen oder aber einer umgreifenden Wende in der ‚Ökonomie der Macht‘ zuzuschreiben ist – jedenfalls sollte mit des Souveräns Verzicht, sich im Ausnahmezustand durch die tyrannische Gewalt der Folter zu bewähren, dem Märtyrer als Widerspieler absoluter Gewalt sein letztes Stündchen geläutet haben.

24 Zur medizinischen Schmerztheorie im 18. Jahrhundert, die vom Modell und Faktum des ‚auf die Folter Spannens‘ ausging, um zuletzt die Unvereinbarkeit von ‚Empfindlichkeit‘ und ‚Wahrheit‘ festzustellen und damit die Tortur als nutzlose Grausamkeit zu demaskieren, vgl. Roland Borgards: „Physio-Politik. Zur Folter in Medizin und Jurisdiktion des 18. Jahrhunderts“, in: Andreas Bähr (Hg.): *Grenzen der Aufklärung. Körperkonstruktionen und die Tötung des Körpers im Übergang zur Moderne*, Laatzon 2005, S. 95–124.

25 Anton Prätorius: *Von Zauberey und Zaubern Gründlicher Bericht [...]*, Heidelberg 1613, S. 217 f.

26 Cesare Beccaria: *Über Verbrechen und Strafen*, Reinbek 1966, S. 82.

27 Joseph von Sonnenfels: *Über die Abschaffung der Tortur*, Zürich 1775, S. 66 f. u. Daniel Casper von Lohenstein: *Großmüthiger Feldherr Arminius [...]*, Leipzig 1698, Bd. 1, 1022b.

## 2.

Am 13. Oktober 1761 fand der Toulouser Kaufmann und Hugenotte Jean Calas zu Hause die Leiche seines Sohns Marc-Antoine – aufgehängt an einer Flügeltür. Marc-Antoine war galligen Gemüts gewesen, hatte mit Erfolg Rechtswissenschaft studiert, als Hugenotte aber keine Aussicht auf Zulassung zum Advokatenberuf. Der Vater wollte ihm natürlich den Schandritus für Selbstmörder ersparen: durch die Stadt geschleift, an den Galgen gehängt und zuletzt auf einen Müllhaufen geworfen zu werden. Er nahm ihn deshalb von der Tür und verschwieg dem herbeigeholten Chirurg die Todesumstände. Der Arzt stellte Tod durch Erdrosseln fest und machte den Fall publik. Im Volk verbreitete sich aber nun rasch, dass Calas' jüngerer Sohn unlängst zum Katholizismus konvertiert war, man sprach von einem protestantischen Ritualgesetz, das dem Vater die Tötung seiner abtrünnigen Söhne vorschreibe, und verdächtigte Jean Calas eben dieser Tat. Der fanatische Katholik und Capitoul David de Beaudrigue riss daraufhin den Fall an sich, eröffnete im Toulouser Parlement das Verfahren und ließ Calas inhaftieren, ohne dass es für dessen Tat irgendwelche Zeugen oder Indizien gegeben hätte.

Zwischenzeitlich statuierte die Kirche ein Exempel, indem sie das Begräbnis organisierte. „Die weißen Pönitentenbrüder erwiesen dem Mark-Anton Calas wahre Märtyrerehre“, schrieb Voltaire rückblickend:

Nie ist in einer Kirche das Fest eines wirklichen Märtyrers mit mehrerem Pomp gefeiert [worden]. Aber dieser Pomp war schrecklich. Auf einem prächtigen Trauergerüste hatte man ein Skelet aufgestellt, das man Bewegungen machen ließ, und das den Mark-Anton Calas vorstellte, wie er in der einen Hand eine Palme und in der andern eine Feder hielt, mit der er die Abschwörung der Ketzerei unterzeichnen sollte, und die in der That das Todesurteil seines Vaters schrieb. Nun fehlte dem Unglücklichen, der Hand an sich selbst gelegt hatte, nichts mehr, als die Kanonisation. Das ganze Volk sah ihn an als einen Heiligen. Einige riefen ihn an; andre beteten auf seinem Grabe; einige forderten Wunder von ihm; andre erzählten die Wunder, die er schon getan hatte.<sup>28</sup>

Da sich zu eben jener Zeit das Pogrom an viertausend Toulouser Hugenotten zum zweihundertsten Mal jährte, versprach man sich vom Prozess gegen Jean Calas ein würdiges „Schlachtopfer“. Und tatsächlich verhängte man über ihn die peinliche Frage, „um ihm das Geständnis seines Verbrechens, von dessen Komplizen und Umständen abzupressen.“<sup>29</sup> Die Folter, zu der er unter der *tortura spiritualis*, dem Eid auf Jesus Christus also, schritt, ertrug Calas nach Augenzeugenberichten „mit unvorstellbarer Tapferkeit“, aber ohne irgendeine Schuld einzubekennen. Er wurde daraufhin in einer Prozession zum Schafott geführt, aufs Rad geflochten und dem *rompu vif* unterzogen, der Zertrümmerung bei lebendigem Leib. Seine letzte Aussage lautete: „Ich sterbe unschuldig. Ich bemitleide mich nicht selbst. Jesus

28 Voltaire: *Über die Toleranz; veranlaßt durch die Hinrichtung des Johann Calas im Jahre 1762. Den Bedürfnissen der Zeit gemäß neu übersetzt*, Berlin 1789, S. 26 f.

29 Zitiert nach Edna Nixon: *Voltaire and the Calas Case*, London 1961, S. 94.

Christus, der auch unschuldig war, starb für mich an sogar noch grausameren Foltern.<sup>30</sup> Er bat seine Richter um Verzeihung, wurde erdrosselt und verbrannt, während der anwesende Beaudrigue sich um seinen Triumph gebracht sah und, wie berichtet wird, die Fassung verlor.

Voltaire erfuhr von dem Fall, als man Calas noch gefangen hielt. Er war zunächst über diesen Sohnesmörder empört, machte sich aber nach der Hinrichtung ein genaueres Bild, was heißt: Er sammelte Informationen, traf die geflüchteten Söhne und verhörte sie regelrecht, er ließ sie überwachen, studierte ihre Physiognomie und war zuletzt von der Unschuld des Vaters überzeugt. Seither kämpfte er, wie er es nannte, darum, der „Unschuld Gerechtigkeit widerfahren zu lassen.“ Er fingierte authentische Briefe der hinterbliebenen Familienmitglieder, um deren „touchante humanité“ zu beweisen, er verfasste regelrechte Schutzschriften und bemühte sich um Calas' Rehabilitation *post festum*.<sup>31</sup>

Was er dazu jedoch brauchte, war seit dem 17. Jahrhundert durch das gelehrte Rechtsverfahren des Inquisitionsprozesses mit seiner Aktenversendung verloren gegangen: Öffentlichkeit. Diese stellte er deswegen in einer bis dato beispiellosen Medienkampagne allererst her: Durch juristische Schritte und informelle Einflussnahme bewirkte er die Herausgabe der Prozessakten, an die unterschiedlichsten Adressaten im In- und Ausland schrieb er an die fünfhundert Briefe, bei jeder Gelegenheit verfasste er anonyme oder pseudonyme Pamphlete und schließlich philosophische Schutzschriften wie den *Traité de Tolérance*. Damit brachte er, wie er es nannte, eine „voix publique“ zur Sprache, die schließlich als „voix de Dieu“ Gehör finden sollte.<sup>32</sup> Denn nur mit dieser göttlichen Stimme drang er bis zum Souverän vor, der allein das Urteil des autonomen *parlement* kassieren konnte. Genau drei Jahre nach dem Schiedsspruch wurde dieser feierlich aufgehoben und zugleich der Familie ein ‚Schmerzensgeld‘ von 36.000 Livres zugestanden.

Voltaire wurde mit diesem gelungenen Prozess zum gefeierten Humanisten. Ein Folterhandbuch war für ihn nichts anderes als ein erbarmungsloses „Gesetzbuch der Unmenschlichkeit“<sup>33</sup> und ein Märtyrerkult lediglich eine Ausgeburt des „Fanatismus“, eines intoleranten Aberglaubens mit blutigen Konsequenzen. Dagegen setzte er juristische ‚Menschlichkeit‘ und religiöse ‚Achtung‘, denen allein nachzueifern sei. Den adäquaten Ausdruck dieses humanistischen Besserungsprogramms – und nebenbei die Möglichkeit zur weiteren Unterstützung der Familie – bot wiederum der Vertrieb eines Kupferstichs, den La Fosse auf Grundlage einer Zeichnung Carmontelles angefertigt hatte. Dieser Stich zeigt die Familie Calas im Moment des Abschieds vor Jeans Folter.

Daniel Chodowiecki, der mütterlicherseits selbst Hugenotte war, zeigte sich von dem Motiv gerührt und fertigte in Berlin einen eigenen Stich an, der wiederum in

30 Ebd., S. 108.

31 Bernhard Wege: *Der Prozeß Calas im Briefwechsel Voltaires*, Berlin 1896, S. 8, 23.

32 Jutta Lietz: „Voltaires Korrespondenz zur Affäre Calas“, in: *Romanistisches Jahrbuch*, 49 (1998), S. 68–97, hier S. 74–76.

33 Voltaire: „Preis der Gerechtigkeit und der Menschenliebe“, in: *Republikanische Ideen*, hg. v. Günther Mensching, Frankfurt a. M. 1986, S. 89–166, hier S. 157.

Deutschland für Aufsehen sorgte: Man sah in ihm den unwiderstehlichen Appell zu einer mitleidigen, authentischen Zeugenschaft.<sup>34</sup> Weil diese Szene, wie es in Lavaters physiognomischen Versuchen heißt, ihre Betrachter mitten ins „Gefängnis der leidenden Unschuld“ versetzt, nötigt sie ein sympathetisches Mitleiden ab, ja geradezu ein Sterbenwollen für einen „Mann, der es werth war, die schrecklichsten Leiden unschuldig zu tragen und für viele tausend künftig Unschuldige das Opfer zu werden; – ein Opfer – das uns, in jener Welt, herrlich geschmückt entgegen kommen wird – in einer schönern Gestalt, als kein Pinsel der Erde mahlen, kein Genius des Dichters beschreiben kann.“<sup>35</sup> (Abb. 4)

Zuletzt sollte der Theologe, Jurist und Dichter Christian Felix Weiße auf Chodowieckis Stich stoßen. Sofort sammelte er alles verfügbare Material und entwarf 1774 ein ‚historisches Schauspiel‘ unter dem Titel *Der Fanatismus, oder: Jean Calas*. „Gerechter barmherziger Gott!“ ruft sein Calas aus, als ihm das souveräne Parlement auf die Folter schickt. „Du kennst meine Unschuld, mein Herz! Ich soll die Wahrheit sagen, und man will mich durch Martern zwingen, sie zu verläugnen!“<sup>36</sup> Die Möglichkeit reiner, konfessionsunabhängiger Menschlichkeit wird hier durch jenen gewaltsamen Fanatismus vereitelt, der die wahre Unschuld zur Verleugnung ihrer selbst zwingt, indem er einen Rechtskassus mangels Zeugen sogleich zu einem Fall der Blutzugenschaft erklärt. Weiße verfasste bewusst weder eine Märtyrertragödie noch ein Trauerspiel der Souveränität. Anstatt das Ritual der *passio* und *passiones* den Straffritten eines pervertierten Souveräns entgegen zu setzen, verschaffte er ‚reiner Menschlichkeit‘ mit den Mitteln eines historischen Indizienprozesses allererst ihre Evidenz. Letztlich handelt es sich bei Weißes *Jean Calas* also um ein Fallstück, um eine Art Dokudrama mit Psychogrammen, Milieustudien und auf Grundlage von Urkunden und Protokollen. Schließlich hat sich, wie Weiße in der Vorrede sagt, „der Verfasser so strenge an die Geschichte gehalten, daß kein historischer Zug, ich möchte fast sagen, kein Ausdruck darinnen ist, den er nicht aus dem Prozesse selbst und aus den Schutzreden für die Unschuld des Calas vor den Gerichten in Paris, gezogen hätte.“<sup>37</sup>

Man kann diesen Jean Calas in die Reihe jener exemplarischen Rechtsfälle stellen, die von den *controversiae* zu Lohensteins Zeiten über den französischen *Pitaval* bis hin zu Schiller, Kleist und E. T. A. Hoffmann literarische Weihen empfangen haben. Zugleich jedoch muss man das Stück vor dem Hintergrund der Konfessionskonflikte verstehen, die sich in Weißes Leipzig anlässlich von Georg Joachim Zollikofers neologischen Reformanstrengungen fanatisch zuspitzten, und dies besonders wegen seiner moraltheologischen Aufwertung von Vernunft, Affektnatur

34 Mit Dank für den Hinweis an Thomas Weitin.

35 Johann Caspar Lavater: *Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe, Erster Versuch*, Leipzig u. a. 1775, S. 112 f.

36 Christian Felix Weiße: *Der Fanatismus, oder: Jean Calas. Ein historisches Schauspiel in fünf Aufzügen. Samt einer kurzen Geschichte von seinem Tode*, Frankfurt u. a. 1780, S. 87 f.

37 Ebd., Vorrede, S. 3; vgl. hierzu auch: Albert R. Schmitt: „Christian Felix Weißes *Jean Calas* – Dokumentarisches Theater im 18. Jahrhundert“, in: John A. McCarthy/Albert A. Kipa (Hg.): *Aufnahme – Weitergabe: Literarische Impulse von Lessing und Goethe. Festschrift für Heinz Moenkemeyer zum 68. Geburtstag*, Hamburg 1982, S. 2–30.



Abb. 4: Johann Caspar Lavater: *Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe, Erster Versuch*, Leipzig u. a., S. 112.

und Einbildungskraft gegenüber den dogmatischen Glaubensgewissheiten.<sup>38</sup> In beiderlei Hinsicht dokumentieren Weißes Schutzreden *ex post* die Geburt des bürgerlichen Trauerspiels aus dem Inquisitionsarchiv: Sie sind in vielerlei Hinsicht ‚rührend‘, wie ihm sogleich attestiert wurde, verzichten aber auf jede Szene einer gewaltsamen ‚Berührung‘; und in den gerichtlichen, ansonsten aber rein menschlichen Sprechakten kommen genau jene *pitié* und jenes *toucher* zum Zuge, welche bereits Voltaire zur juristischen Rehabilitierung von Calas verholphen hatten. Voltaires wie Weißes Inszenierung genügt dem „Endzweck [...], Täuschung und Rührung, zu erreichen“<sup>39</sup> – ein doppelter Endzweck, der das Martyrium von der politischen, juristischen und dramatischen Bühne vertreibt.

So wie das Stück die Fanatismuskritik der Aufklärung überschreitet und – im Sinne Rousseaus – über die reine Intellektuellenvernunft hinaus die positive Affektnatur in Dienst nimmt, um einen milden ‚Fanatismus der Menschlichkeit‘ freizusetzen, erhält die Kritik des Märtyrerglaubens mit der empfindsamen Wirkungsästhetik allgemein erst definitive Durchschlagskraft. Und ebenso erlangt die Folterkritik, deren wichtigste Argumente ja bereits allesamt in der Frühaufklärung formuliert worden waren, erst dann ihre volle Wirkung, als ihre Schutzschriften nicht mehr nur ‚auff Papier‘ zur Geltung kommen – als die Eklektiker der Spätaufklärung ‚Öffentlichkeit‘ herstellen und zugleich deren ‚Meinung‘ gegen die arkanen Herrschaftsmittel des Souveräns mobilisieren. Seither mögen noch gelegentlich die „unglücklichen Schlachtopfer der Gerechtigkeit“<sup>40</sup> zu beklagen sein; ein ‚Märtyrer der Menschlichkeit‘ ist allenfalls noch ein metaphorischer Kampfbegriff und bildet eigentlich nur ein Oxymoron, ja eine Katachrese. Die Wahrheit reiner Menschlichkeit nämlich ist inkommensurabel und unversöhnlich zur Gewalt des Souveräns und seines Gegenspielers.

Unmittelbar nach der Affäre Calas erschien in Frankreich Cesare Beccarias Schrift gegen die Folter und leitete auch dort deren Abschaffung ein. Da in denselben Jahren das bollandistische Projekt der Martyrologie ins Stocken, weil in Legitimations- und Finanznöte geriet,<sup>41</sup> könnte man fast behaupten, mit der inquisitorischen Folter sei auch das Martyrium definitiv *ad acta* gelegt worden. Was aber mit Sicherheit blieb und bleibt, ist eine Souveränität, die als Diskursmacht waltet. Gewiss stellt sie seither keine peinlichen Fragen mehr, doch führt sie um 1800 – über die Instanz der Richter oder auch nur in Gestalt der Dichter – ein unablässiges Verhör und Protokoll, sei es als empfindsame Einfühlung und seelenkundliche

38 Vgl. hierzu Katrin Löffler: „Aufklärung und Konfessionspolitik. Weißes Trauerspiel ‚Der Fanatismus, oder: Jean Calas‘“, in: dies./Ludwig Stockinger (Hg.): *Christian Felix Weiße und die Leipziger Aufklärung*, Hildesheim 2006, S. 95–127, hier S. 102 f., 114, 122.

39 Weiß: *Der Fanatismus, oder Jean Calais* (Anm. 36), S. 3.

40 Johann Jakob Cella: „Ueber Todesstrafen, und ob es zweckmäßig und erlaubt ist, selbige durch quaalvolle Arten der Hinrichtung zu schärfen?“, Gießen 1794, S. 36–44, hier S. 38 f., abgedruckt in: Gerhard Sauder: *Empfindsamkeit. Quellen und Dokumente*, Bd. 3, Stuttgart 1980, S. 85–87, hier S. 86.

41 Karl Hausberger: „Das kritische hagiographische Werk der Bollandisten“, in: Georg Schwaiger: *Historische Kritik in der Theologie. Beiträge zu ihrer Geschichte*, Göttingen 1980, S. 210–244, hier S. 241 f.

*tortura spiritualis*, sei es in Form von physiognomischen Bestandsaufnahmen und ‚Geberdenprotokollen‘. Seit Aufgabe der Folter hat der Souverän an Gewaltsamkeit und Märtyrern verloren. Keineswegs aber hat er an Wirksamkeit eingebüßt.

### 3.

„Ein König kann mit den Herzen des Volks tun, was er nur will: alle Protestanten sind dazu bereit, in seinen Diensten zu sterben“, lautete Voltaires zynisches Fazit aus der Affäre Calas.<sup>42</sup> Zwar hat die Aufklärung mit ihrer durchschlagenden Kritik an Folter und Fanatismus der souveränen Macht Grenzen gesetzt, nämlich die Grenzen der ‚Achtung‘ und ‚Menschenwürde‘. Mit ihrer virtuoson Regie von Öffentlichkeit hat sie aber dem – idealiter gewaltlosen – Gewalthaber auch die Option eröffnet, von sympathetischer Menschlichkeit bei Bedarf auf eine propagandistische Leidsamkeit der Art umzuschwenken, wie sie Gallonio und seine Mitstreiter verfochten haben. Denn auch in Zeiten umfassender ‚Säkularisierung‘ scheinen „die Menschen“, wie Voltaire an den Pastor Bertrand schrieb, „noch nicht genügend weise. Sie erkennen nicht, wie notwendig es ist, sämtliche Angelegenheiten der Religion von denen der Regierung zu trennen.“<sup>43</sup>

Egal, ob man die mangelnde Weisheit ‚der Menschen‘ oder das zynische Kalkül von Souveränen beklagen will – jedenfalls sollte das staatstheoretische Diskursamalgam einer ‚politischen Theologie‘, wie sie im Frankreich der postnapoleonischen Restauration, in der Weimarer Republik und zuletzt während des ‚Kampfs gegen den Terror‘ erneuert wurde, wiederholt die Vermischung von Religion und Politik besorgen. Wenn asymmetrische Konflikte zu heiligen Kriegen eskalieren und aus irregulären Kämpfen Gotteskrieger entstehen, muss man eine politische Renaissance des Religiösen befürchten, zu deren ersten Konsequenzen der Verlust naturrechtlicher Verbindlichkeit gehört. Nicht ohne Grund nämlich werden erklärte Märtyrer wie die des Islamismus zu rechtlosen ‚Feinden des Menschengeschlechts‘ deklariert, während sich angebliche Humanisten als unbedingte Fürsprecher der Folter erweisen.

Hier noch von einer Parallelaktion zwischen Martyrium und Tortur zu sprechen, würde freilich das wortwörtlich nehmen, was letztlich nur Fragmente dieser überkommenen diskursiven Praktiken amalgamiert. Moderne ‚Märtyreroperationen‘ und ‚Foltertechniken‘ sind allenfalls darin vereint, dass beide gegen das elementare Gebot der Achtung und Menschenwürde verstoßen. Das absolute Folterverbot, wie es die UN-Anti-Folter-Konvention von 1984 festgeschrieben hat, gilt als notstandsfest und nicht-derogabel. Kein Ausnahmezustand rechtfertigt seine Einschränkung, und keine Zweck-Mittel-Abwägung darf es schmälern, weil jedweder Utilitarismus einen Angriff auf die Menschenwürde darstellt. Im Kern trifft dieses Verbot freilich genauso jene Instrumentalisierung von Menschen und Menschenleben, wie sie mit dem ‚Martyrium‘ der Selbstmordattentäter einher geht.

<sup>42</sup> Zitiert nach: Nixon: *Voltaire* (Anm. 29), S. 198.

<sup>43</sup> Zitiert nach: ebd., S. 195.

Folterer und Märtyrer stehen nicht mehr in einer Konstellation, die man als Auseinandersetzung zwischen Leidenmachen und Gegenleiden beschreiben könnte. Einerseits zeichnen sich die islamistischen ‚Märtyreroperationen‘ dadurch aus, dass sie ‚Blutzeugenschaft‘ nicht im christlichen Sinne als paradoxe Überwältigung einer Übermacht durch exemplarisches Erdulden verstehen, sondern als planmäßige ‚Aufopferung‘ eines Menschenlebens, die den gestaltlosen ‚Feind‘ weitestgehend schädigen soll. Andererseits setzen die geheimdienstlich organisierten Folterpraktiken auf eine gewaltsame Informationsbeschaffung, die die Menschenwürde missachten darf, obgleich sie keine neuen Märtyrer entstehen lassen soll.<sup>44</sup>

Zum einen also die schleichende Verstetigung des Ausnahmezustands, zum anderen der fanatische Appell zum Gotteskrieg<sup>45</sup> – seitdem Folter und Martyrium wieder auf die öffentliche Agenda gesetzt wurden, ist es zu einer systematischen Entdifferenzierung von Politik und Recht sowie von Politik und Religion gekommen. Es steht dahin, welche Instanz dieser diskursiven wie praktischen Gemengelage Einhalt gebieten könnte. Eines nur scheint sicher: Die Zeit, da eine universalistische Instanz des ‚Gelehrten‘ oder eine öffentliche Instanz des ‚Intellektuellen‘ gegen die Souveränität im Schmerz noch wirksam Einspruch erheben konnte, diese Zeit eines Lohenstein oder Voltaire ist unwiderruflich dahin.

### Abbildungsnachweise

Abb. 1: Antonio Gallonio: *De sanctorum martyrum cruciatibus Antonii Galonii liber. Cum figuris Romae in aere incisus per Ant. Tempestat & aliis eiusdem argumenti libellis*, Museum Raphaël Trichet du Fresne, Paris 1660, S. 153.

Abb. 2: ebd., S. 261.

Abb. 3: Andreas Gryphius: *Dramen*, hg. v. Eberhard Mannack, Frankfurt a. M. 1991, Abb. 8., S. 928 f.

Abb. 4: Johann Caspar Lavater: *Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe, Erster Versuch*, Leipzig u. a., S. 112. Abdruck mit freundlicher Genehmigung der Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Abt. Historische Drucke, sowie des Suhrkamp Verlags/Deutschen Klassiker Verlags.

<sup>44</sup> Das *KUBARK-Counterintelligence-Interrogation-Manual* (1963) dient bis heute als Grundlage für die Verhörtechniken des CIA. Nicht von ungefähr wird schon hier die dringliche Empfehlung formuliert, beim Verhören jene Interpretations- und Verhaltensweisen zu unterbinden, die den erlittenen Schmerz als Probierstein von Duldsamkeit, als existentielle Sühne und zuletzt als Weg zur spirituellen Freiheit begreifen lassen. Wenn dem Verhörten irgendeine *conversio* möglich sein darf, dann nur jene *conversion* des Persönlichkeitskerns, auf die die Psychofolter abzielt. – Vgl. hierzu *KUBARK Counterintelligence interrogation. The CIA's Secret Manual on Coercive Questioning*, Kap. 9: „The Coercive Counterintelligence Interrogation Of Resistant Sources“, Abschnitt H: „Pain“ u. L: „Conclusion“, S. 93–95, 104 (online verfügbar unter: [www.kimsoft.com/2000/kub\\_ix.htm](http://www.kimsoft.com/2000/kub_ix.htm); Faksimile unter: [www.gwu.edu/~nsarchiv/NSAEBB/NSAEBB27/01-01.htm](http://www.gwu.edu/~nsarchiv/NSAEBB/NSAEBB27/01-01.htm); abgerufen am 18.6.2008).

<sup>45</sup> Vgl. hierzu Sigrid Weigel: „Souverän, Märtyrer und ‚gerechte Kriege‘ jenseits des Jus Publicum Europaeum. Zum Dilemma Politischer Theologie, diskutiert mit Carl Schmitt und Walter Benjamin“, in: Daniel Weidner (Hg.): *Figuren des Europäischen. Kulturgeschichtliche Perspektiven*, München 2006, S. 101–128, hier S. 115, 120.