

Christina von Braun

Der Kollektivkörper und seine Säfte

(Berlin, Schaubühne: Konferenz Kollektivkörper 8.6.2001)

Die Analogie von individuellem und sozialem Körper

Gemeinschaften bilden keinen Körper, aber jede Gemeinschaft – ich glaube, das kann man so allgemein sagen – versucht, sich durch die Analogie zum individuellen Körper oder Organismus den Anschein eines lebendigen und geschlossenen Leibes zu geben: Durch Riten und Uniformen, Tätowierungen und – das gilt vor allem für die modernen Gesellschaften: *Gemeinschaftstechniken* – inszenieren sie sich als ebenso unteilbar wie ein menschlicher Körper, der auf das Zusammenspiel und die Koordination der einzelnen Glieder angewiesen ist. ‚Lebendig‘ erscheint dieser Körper dank der Säfte, die ihn durchfließen in Form von metaphorischen Blut- und Nervenströmen oder etwa befruchtender Seminarveranstaltungen, in denen nie versiegender geistiger Same für das Heil der Gemeinschaft sorgt. Daß der Same zu diesen Säften gehört, zeigt sich schon an den Lehren der Antike, laut denen – so Hippokrates und Galen – das ‚Sperma, ein Schaum fast wie der des Meeres, zunächst aus dem Blut raffiniert werde; dann gehe es zum Gehirn; vom Gehirn nehme es den Weg zurück durch das Rückenmark, die Nieren, die Hoden und in den Penis.‘¹

Eben weil die soziale Gemeinschaft über keine ‚realen‘ oder physischen Körpergrenzen verfügt – das Kollektiv hat keine Haut –, wird die Analogie zum menschlichen Körper zentral für die Macht, Anziehungskraft und Überlebensfähigkeit des Kollektivkörpers. Dabei bestimmen die verschiedenen Bilder der Gemeinschaft wiederum über die Vorstellung vom menschlichen Körper. Es gibt eine ziemlich genau zu beobachtende Korrelation zwischen den Vorstellungen vom Kollektivkörper und der Säfte, die in ihm zirkulieren, und der medizinischen Theorien über den Körper, die sich in bestimmten Krankheitsbildern widerspiegeln – vor allem in geschlechtlich codierten Krankheiten. Die Moderne ist in dieser Hinsicht reich an Beispielen. Dem Konzept des ‚Volkskörpers‘, der als eine Einheit des Blutes imaginiert wurde – ein Konzept, das vor allem im rassistischen Antisemitismus seinen politischen Niederschlag fand – entsprachen Krankheitsbilder vom ‚giftigen‘ oder – noch christlicher: ‚bösen‘ – Blut, das Infektionen verursache und in den Mythen um die Syphilis greifbar erschien. Solche Bilder wurde wiederum auf gesellschaftliche Zustände übertragen: Richard von Krafft-

Ebing prägte den Begriff der „Syphilisation“, den die Antisemiten, darunter Hitler, später gerne zitierten, um damit die gehaßte jüdische und anglo-amerikanische ‚Zivilisation‘ (die der deutschen Kultur gegenübergestellt wurde) zu diffamieren.²

Neben dem Konzept der Gemeinschaft des Blutes setzte sich im 19. Jahrhundert auch ein anderes Konzept vom Kollektivkörper durch, das auf den verschiedenen medialen Bedingungen der Kommunikation beruhte. Diesem Konzept entsprach ein Bild der Gemeinschaft als ‚Nervensystem‘, das ich Ihnen an einem Beispiel kurz darstellen möchte. Als 1995 in Tokio das Sarin-Attentat verübt wurde, setzte die ARD kurzfristig einen Brennpunkt an, der mit dem folgenden Beitrag eingeführt wurde, der das Konzept eines Kollektivkörpers als Nervensystem anschaulich macht. Es ist vielleicht auch kein Zufall, daß Sarin selbst ein Gift ist, daß das Nervensystem angreift.

Filmeinspielung Tokio

Dieses Konzept des Kollektivkörpers setzte sich erst mit der Moderne durch, und es spiegelte sich - ex negativo – im Krankheitsbild der ‚nervösen Krankheiten‘ wider, die sich zeitgleich entwickelten. Der Begriff der ‚Neurose‘ wurde gegen Ende des 18. Jahrhunderts vom schottischen Neuropathologen William Cullen geprägt, um ‚Nervenkrankheiten‘ zu bezeichnen, mit denen er alle „widernatürlichen Zufälle der Empfindung und Bewegung“ und eine „widernatürliche Beschaffenheit des Nervensystems“ meinte.³ Sein Konzept der ‚Neurose‘ hatte mit dem heutigen Verständnis des Begriffs wenig zu tun, wohl aber kann man darin ein Spiegelbild der Gesellschaft als ‚Nervensystem‘ erkennen, durch das der neu entdeckte ‚Lebenssaft‘ des galvanischen Stroms zirkulierte. Cullen betrachtete das gesamte Leben als eine Funktion ‚nervöser Energien‘ und die Krankheit als eine ‚nervöse Störung‘ – ein Bild, das sich bis in die Anfänge der Psychoanalyse erhalten sollte. So beschrieb Joseph Breuer in den *Studien zur Hysterie* das Krankheitsbild nach dem Modell einer elektrischen Anlage:

„Wir hätten uns eine zerebrale Leitungsbahn nicht wie einen Telephondraht vorzustellen, der nur dann elektrisch erregt ist, wenn er fungieren, d.h. hier: ein Zeichen übertragen soll; sondern wie jene Telephonleitungen, durch welche konstant ein galvanischer Strom fließt und welche unerregbar werden, wenn dieser schwindet. – Oder, besser vielleicht, denken wir an eine vielverzweigte elektrische Anlage für Beleuchtung und motorische Kraftübertragung; es wird von dieser gefordert, daß jede Lampe und jede Kraftmaschine durch einfaches Herstellen eines Contactes in Funktion gesetzt werden könne. Um dies zu ermöglichen, zum Zwecke der Arbeitsbereitschaft, muß auch während funktioneller Ruhe in dem ganzen Leitungsnetz eine bestimmte Spannung bestehen, und zu diesem Behufe muß die Dynamomaschine eine bestimmte

Menge von Energie aufwenden. – Ebenso besteht ein gewisses Maaß von Erregung in den Leitungsbahnen des ruhenden, wachen , aber arbeitsbereiten Gehirnes.“⁴

Die Ursachen für die ‚nervösen Krankheiten‘ wurden freilich nicht in den technischen Strömen, sondern etwa in der Onanie gesucht, die schon Ende des 18. Jahrhunderts für alle krankhaften Erscheinungen des Nervensystems verantwortlich gemacht wurde – ein Topos, in dem einerseits das alte christliche Paradigma der Sünde des ‚vergeudeten Samens‘, andererseits aber auch schon das Konzept eines Sexualtriebs anklang, der sich von den Bedingungen der Biologie getrennt hat und den Mächten der ‚Einbildungen‘ unterliegt. „Ein gemäßiger Beyschlaf ist nützlich, wenn die Natur den Trieb dazu gegeben hat. Ist man aber nur durch die Einbildungskraft dazu gereizet worden, so schwächt er die Kräfte der Seele“, schreibt der Lausanner Arzt Samuel Auguste Tissot 1758 in seiner einflußreichen Abhandlung über die Gefahren der Onanie.⁵ Aus diesem Bild eines ‚eingebildeten‘ Sexualtriebs sollten gegen Ende des 19. Jahrhunderts (als es dank verbesserter Mikroskopiertechnik es auch tatsächlich möglich wurde, Reproduktion und Sexualität zu trennen) die Sexualwissenschaften hervorgehen, die das Gegenstück zur Entstehung der Eugenik darstellen. Proklamierte die eine Wissenschaft die Befreiung der Sexualität von den Zwängen der Fortpflanzung, so feierte die andere die Befreiung der Fortpflanzung von den Unberechenbarkeiten der Sexualität. Die Sexualwissenschaften trugen so zur Salonfähigkeit (in jedem Sinne des Wortes) des ‚nervösen Typs‘ bei und wurden zu den Wegbereitern des heutigen mainstream Diskurses über Geschlecht, das dieses als Funktion von Sprache und kultureller Bestimmung begreift.

In diesem Konzept eines ‚kulturellen‘ Geschlechtstriebes spiegelt sich wiederum ein Konzept des Gemeinschaftskörpers als ‚Nervensystem‘ wider, das auf dem Kreislauf kultureller Säfte und Einbildungen beruht. Benedict Anderson hat dafür den treffenden Ausdruck der ‚Imagined Communities‘ geprägt: (Der Titel wurde mit ‚Erfindung der Nation‘ ins Deutsche übersetzt; treffender wäre der Begriff ‚Eingebildete Gemeinschaften‘, der auch die Nähe zu den ‚Einbildungen‘ des Sexualtriebs verdeutlicht.⁶) Anderson stellt dar, wie sehr die modernen Nationen, deren Selbstverständnis sich vor allem nach 1800 herausbildete, als das Produkt medialer Bedingungen zu verstehen sind, die schon im 15. Jahrhundert mit dem Buchdruck entstanden waren und in der darauffolgenden Jahrhunderten ein immer dichteres Netz

von Kommunikationsfäden entstehen ließen, die nicht nur geographisch entfernte Gebiete miteinander verbanden, sondern auch – in einem gewaltigen Prozeß der Synchronisierung und Homogenisierung – die Gleichschaltung von Nachrichten, Sehweisen und schließlich patriotischen Gefühlen ermöglichte.

„Ich gehe davon aus“, schreibt Benedict Anderson, „daß Nationalität (...) und gleichermaßen Nationalismus kulturelle Produkte einer besonderen Art sind,“⁷ Diesen seien drei paradoxe Charakteristika eigen: Erstens stehe der objektiven Neuheit von Nationen das subjektive Alter in den Augen der Nationalisten gegenüber. Zweitens stehe der formalen Universalität von Nationalität als soziokulturellem Begriff – „in der modernen Welt kann, sollte und wird jeder eine Nationalität ‚haben‘, so wie man ein Geschlecht ‚hat‘“ – die marginale Besonderheit ihrer jeweiligen Ausprägungen gegenüber. Und drittens paare sich die bemerkenswerte ‚politische‘ Macht des Nationalismus mit einer nicht minder bemerkenswerten philosophischen Armut.

„Anders als andere Ismen hat der Nationalismus nie große Denker hervorgebracht – keinen Hobbes, keinen Marx und keinen Weber.“⁸ Denn der Nationalismus sei keine Theorie, sondern ein ‚Gefühl‘ und – so weiter Anderson – es würde „die Angelegenheit leichter machen, wenn man Nationalismus nicht für eine Weltanschauung unter anderen hält, wie ‚Liberalismus‘ oder ‚Faschismus‘, sondern wie ‚Verwandtschaft‘ oder ‚Religion‘“.⁹ Dieses Gefühl von ‚Brüderlichkeit‘ habe es möglich gemacht, daß „in den letzten zwei Jahrhunderten (...)Millionen von Menschen für so begrenzte Vorstellungen weniger getötet haben als vielmehr bereitwillig gestorben sind“.¹⁰ (Dagegen wäre einzuwenden, daß die meisten Toten der modernen Kriege alles andere als freiwillig in den Tod gegangen sind: schon gar nicht die Toten der Terrorregime; aber auch bei den Kriegsopferten unter der Zivilbevölkerung, deren Zahl die der gefallenen Soldaten inzwischen weit übersteigt, kann von ‚freiwilliger Opferbereitschaft‘ kaum die Rede sein. Zudem hängt die Tatsache, daß die Zahl der Getöteten die der Tötenden weit überwiegt, mit der schier unglaublichen Potenzierung der Tötungswerkzeuge zusammen: Zur Betätigung der Bombe von Hiroshima, die 260 000 Menschen das Leben kostete und 163 000 Verletzte hinterließ, bedurfte es eines einzigen Waffenträgers: des Piloten. Und im Golfkrieg sorgte der ‚Pilot’s Companion‘ dafür, daß auch dann die Bomben ihr Ziel erreichen, wenn dieser Pilot ausfällt, Es wäre also richtiger zu sagen, daß der Nationalismus eine bemerkenswerte Bereitschaft zu sterben *und* zu töten hervorgebracht hat. Diese Bereitschaft zu sterben und zu töten hängt aber

mit der Bereitschaft des Individuums zusammen, ein untrennbares Glied des Kollektivkörpers zu bilden.)

Anderson stellt nun die Fähigkeit der Nation, eine tiefe Empfindung und Anhänglichkeit hervorzurufen, die Tatsache gegenüber, daß die ‚Nation‘ eine ‚vorgestellte politische Gemeinschaft‘ sei: „Vorgestellt ist sie deshalb, weil die Mitglieder selbst der kleinsten Nation die meisten anderen niemals kennen, ihnen begegnen oder auch nur von ihnen hören werden, aber im Kopf eines jeden die Vorstellung ihrer Gemeinschaft existiert.“¹¹ Das heißt, er beschreibt das Nationalgefühl mit Begriffen, die die Nation in die Nähe von Gemeinschaften mit ‚mündlicher Überlieferung‘ rücken. Für Brian Stock, der den allmählichen Übergang Europas im Mittelalter von einer Gesellschaft, die unter dem Gesetz der mündlichen Überlieferung steht, zu einer Gesellschaft, die nach dem Gesetz der geschriebenen Sprache funktioniert, kann mündliche Kommunikation nur in „kleinen, isolierten Gemeinschaften mit einem starken Netzwerk von Verwandtschaft und Gruppensolidarität“ funktionieren.¹² Während das enge Netz der Verwandtschaftsverhältnisse und die Gruppensolidarität verhindere, daß Konflikte innerhalb der Gemeinschaft die Funktionsfähigkeit des Kollektivkörpers beeinträchtigen, sei die Reaktion auf die Außenwelt „oft von Angst und Feindseligkeit“ geprägt.¹³ Ähnlich beschreibt Anderson auch das Nationalgefühl.

„Die Vorstellung eines sozialen Organismus, der sich bestimmbar durch eine homogene und leere Zeit bewegt, ist eine genaue Analogie zur Nation, die ebenfalls als beständige Gemeinschaft verstanden wird, die sich gleichmäßig die Geschichte hinauf (oder hinunter) bewegt. Ein Amerikaner wird niemals mehr als eine Handvoll seiner vielleicht 240 Millionen Landsleute kennenlernen oder auch nur deren Namen wissen. Er hat keine Vorstellung, was sie irgendwann gerade tun. Doch er hat volles Vertrauen in ihr stetes, anonymes, gleichzeitiges Handeln.“¹⁴

Für das „Verschwinden *des unbewußten Zusammenhalts* der christlichen Religionsgemeinschaft“ im späten Mittelalter macht Anderson, der hier den Beginn der modernen Nationalismus sieht, einerseits die Relativierung des eigenen Weltbildes durch die Entdeckung anderer Kulturen verantwortlich, andererseits aber auch die „Degradierung der heiligen Sprache“ durch einen wachsenden Buchmarkt, der ein Gefühl von Gleichzeitigkeit und Gleichsprachlichkeit hervorbrachte.¹⁵ Mit anderen Worten, der Buchdruck schuf die Möglichkeiten, große Gemeinschaften so zusammenzuschließen, daß sie nach den Gesetzen des Kollektivkörpers funktionieren, die das Leben von Gemeinschaften mit mündlicher Kommunikation reguliert. Das ist,

wie ich noch darlegen möchte, gar nicht so paradox, wie es zunächst erscheint.

Wie kommt es, daß ‚eingebildete Gemeinschaften‘ ähnliche Gefühle und ‚Verwandtschaftsverhältnisse‘ hervorzubringen vermögen wie eine auf mündlichem Austausch und Verwandtschaftsverhältnissen basierende Gemeinschaft? Wie erklärt es sich, „daß die kümmerlichen Einbildungen der jüngeren Geschichte (von kaum mehr als zwei Jahrhunderten) so ungeheure Blutopfer gefordert haben? Ich bin der Überzeugung, daß die Antwort in den kulturellen Wurzeln des Nationalismus liegt.“¹⁶ So Andersen. Aber genügt diese Erklärung? Was genau sind die kulturellen Wurzeln, die eine solche Macht ausüben vermögen? Kann es der Buchdruck alleine sein? Bedarf es nicht auch des schon vorher bestehenden dichten Netzes der christlichen Glaubensgemeinschaft, in dem schon viele der kulturellen Wurzeln des Nationalismus sowie einige der Säfte, die ihn durchströmen werden, angelegt sind? Und ist es nicht auch das Geld, dieser wundersam fruchtbare Same, dessen Zeugungsfähigkeit im Mittelalter noch zögerlich erprobt, mit der Neuzeit zu immer größeren Strömen anwächst, um heute – in dem weltumfassend angelegten Dauerorgasmus der Börse und des Finanzmarktes – seine unerschöpfliche Fruchtbarkeit an den Tag zu legen? Auch das Geld ist Zeichen und untersteht dem Gesetz von Kultur und Bildung, und, wie in Gemeinschaften mit mündlicher Überlieferung, ist es ein Saft, der Verwandtschaftsverhältnisse erzeugt – nicht nur über die Samenbanken.

Um den modernen Kollektivkörper und die Säfte, die in ihm zirkulieren, zu begreifen, bedarf es zunächst eines Blicks auf die Religionsgemeinschaften, die ihm vorangingen. Da hier das Schriftsystem entscheidenden Anteil an der Entstehung der Gemeinschaft hatte, wurde die Analogie zum physischen Leib umso wichtiger. Der Zusammenhalt der ‚Religionen des Buchs‘ beruht auf einem abstrakten Zeichensystem und kulturellen Codes, so müssen sie sich die Merkmale des ‚Realen‘ aneignen, und das geschieht durch die Analogie zum menschlichen Körper. Diese Analogie entspricht natürlich einer Metapher. Doch gehen die Schriftgesellschaften auf unterschiedliche Weise mit der Tatsache dieser Metaphorik um. Das wird deutlich beim Vergleich zwischen der jüdischen und der christlichen Form der Gemeinschaftsbildung, die ich hier nur kurz andeuten kann. In der jüdischen Tradition wird in der Orthopraxie – durch die Ritual-, Speise- und Zeremonialgesetze, die den Körper des einzelnen genauen Vorschriften unterwerfen – eine Einheit *der* Körper hergestellt. Es ist ein bewußter Vorgang, an den immer wieder erinnert wird, und bei dem niemals das Wissen verschwindet, daß jeder

Körper für sich noch immer einen einzelnen Leib darstellt. Die Analogie von sozialer Gemeinschaft und menschlichem Körper bleibt also auf der Ebene der Metapher.

Die christliche Gemeinschaft hingegen wächst bei der Kommunion, bei der die Gläubigen ‚ein Fleisch‘ mit Gott und den anderen Mitgliedern der Gemeinde werden, zu einem *Gemeinschaftskörper* zusammen; die Ebene der Metaphorik tritt in den Hintergrund, um schließlich der Vorstellung eines Kollektivkörpers zu weichen, der alle Eigenschaften des menschlichen Körpers angenommen hat. Der Gedanke war schon bei Paulus präsent, als er die Gemeinschaft der Gläubigen als *Corpus Christi mysticum* bezeichnete: „Wie nämlich der Leib nur einer ist, jedoch viele Glieder hat, alle Glieder des Leibes aber trotz ihrer Vielheit einen einzigen Leib bilden, so ist es auch mit Christus. Denn in *einem* Geiste sind auch wir alle zu *einem* Leibe getauft worden.“¹⁷ Diese Vorstellung verfestigte sich nach der Verkündung der Transsubstantiationslehre im Jahre 1215. Von nun ab stellten Wein und Hostie, die sich bei der Messe in das reale Blut und Fleisch des Herrn verwandelten, die kaum zu überbietende Materialisierung eines kollektiven Imaginären dar, das sich im Bild des ‚einen‘ Körpers ‚naturalisierte‘.¹⁸

Die christliche Vorstellung von der *Glaubensgemeinschaft* als ‚kollektivem Körper‘ sollte zunächst auf den Apparat der Kirche und dann auf den säkularen Staat übertragen werden – ein Prozeß, den Ernst Kantorowicz in seiner erhellenden Untersuchung *Die zwei Körper des Königs* an vielen historischen Entwicklungen und Details dargestellt hat. Im Jahre 1302 erklärte Papst Bonifaz VIII.: „Vom Glauben gedrängt sind wir verpflichtet, an *eine* heilige Kirche, katholisch und auch apostolisch, zu glauben (...), die *einen* mystischen Leib darstellt, dessen Haupt Christus ist, und das Haupt Christi ist Gott.“¹⁹ Und dieses Modell einer Staatskirche – als Leib Gottes – übernahmen die Juristen, als sich im Mittelalter allmählich eine Staatslehre herausbildete und es galt, den Körper der weltlichen Gemeinschaft zu definieren. Dabei diente zunächst der Körper des Königs als Analogon zum menschlichen Körper. Er wurde zur „*lex animata*, dem lebendigen oder beseelten Recht, und schließlich zur Inkarnation der Gerechtigkeit“²⁰ erklärt. Die Juristen selbst übernahmen zunehmend die Funktion einer weltlichen Geistlichkeit. „Ebenso wie die Priester heilige Dinge verabreichen und herstellen, tun auch wir, denn die Gesetze sind höchst heilig ... Ebenso wie der Priester, wenn er eine Buße auferlegt, jedem gibt, was ihm zusteht, tun auch wir, wenn wir Urteil sprechen.“²¹

Die christologischen Implikationen des Königtums hatten zur Folge, daß auf den König die Bilder des ‚besonderen Blutes‘ und ‚höchster Reinheit‘ übergingen, die sich im kirchlichen Kontext auf den irdischen Körper Christi bezogen. War das geopfert Blut des Erlösers Garant für die Unsterblichkeit der Gemeinschaft der Gläubigen, so wurde für den weltlichen Staat das königliche Blut zu diesem Garanten. Ab 1270 wurde in England und ab 1272 in Frankreich die Thronfolge als Geburtsrecht des ältesten Sohnes anerkannt. Beim Tod oder Begräbnis des regierenden Monarchen wurde ‚sein Blut‘, der Sohn oder sonstige legitime Erbe, automatisch zum König. Bildeten in der christlichen Dreieinigkeitslehre ‚Vater‘ und ‚Sohn‘ eine Einheit, so galt nun auch für die Dynastie: „Vater und Sohn sind nach rechtlicher Fiktion eins.“²² Damit war die Kontinuität gesichert, zugleich aber auch die Unsterblichkeit des politischen Königskörpers auf den natürlichen Körper des Königs übergegangen. „Der Heilige Geist, der sich früher in den Stimmen der Wähler offenbart hatte, während seine Gaben durch die Salbung übertragen wurden, saß jetzt im königlichen Blut selbst, sozusagen *natura et gracia*, durch Natur und Gnade.“ Das königliche Blut wurde „zu einer geheimnisvollen Flüssigkeit“,²³ in dem die Unsterblichkeit und Sakralität des Kollektivkörpers selbst verwahrt blieb. Dieser ‚Naturalisierungsprozeß‘ vollzog sich in etwa zeitgleich mit der Transsubstantiationslehre – und in der christlichen Geschlechterordnung, die die Unauflösbarkeit der Ehe verkündete (das gibt es in keiner anderen Religion der Welt), spiegelte sich noch einmal dieses Konzept eines geschlossenen, einheitlichen und unteilbaren Kollektivkörpers.

Die Analogie Gemeinschaft und Körper sollte sich wiederum auf das ‚Volk‘ verlagern, das allmählich an der Stelle von Kirche, Staat und König die Gestalt eines unsterblichen ‚Körpers‘ annahm. Nach Auffassung des Juristen Baldus war „ein *populus* nicht einfach die Summe der Individuen einer Gemeinschaft, sondern *hominum collectio in unum corpus mysticum*, die Sammlung von Menschen in *einem* mystischen Körper“.²⁴ Hier trat der Gedanke auf, daß das Individuum für den Erhalt dieses kollektiven Körpers zu sterben bereit sein mußte. Der Kollektivkörper war Garant für die Unsterblichkeit des einzelnen, und für ihn zu sterben, bedeutete das ‚Aufgehoben-sein‘ in jedem Sinne des Wortes. „Der christliche Märtyrer, der sich für das unsichtbare Reich geopfert hatte und für seinen himmlischen Herrn *pro fide* gestorben war, sollte bis ins 20. Jahrhundert das wahre Vorbild staatsbürgerlicher Selbstaufopferung bleiben.“²⁵ Wie bei den christlichen

Märtyrern der ersten Jahrhunderte wird später der Tod auf dem ‚Altar des Vaterlandes‘ zu einem ‚Sieg‘ und zu einem ‚Mittel, seine Seele zu retten‘.²⁶ Hatte Johannes verkündet, daß sich jeder, der für seine Brüder den Tod erleidet, ‚Gott als lebende Hostie‘ anbietet,²⁷ so vereinigte sich nun auch der, der für die Nation sein Leben ließ, mit dem unsterblichen Kollektivkörper der nationalen Gemeinschaft.

Bei der Herausbildung des weltlichen Kollektivkörpers war auch der Fiskus beteiligt, hierin die Rolle präfigurierend, die das Geld für das moderne Konzept des Kollektivkörpers spielen sollte. Der mittelalterliche König galt nicht nur als die Inkarnation des ‚Ewigen Rechts‘, sondern auch des nationalen Eigentums, das einerseits auf der nationalen Erbschaft, andererseits aber auch auf dem Recht, Steuern zu erheben, beruhte. Hatten sich Könige des frühen Mittelalters wie Friedrich II als ‚*lex animata*‘, als Verkörperung einer ‚ewigen Gerechtigkeit‘ begriffen, so entwickelten englische Juristen des 13. Jahrhunderts pragmatischere Vorstellungen von Ewigkeit: ‚Aus dem König als *vicarius Christi* wurde für sie ein *vicarius fisci*.‘ Die quasi-ewige Dauer des überpersönlichen Königs begann von der quasi-ewigen Dauer der unpersönlichen öffentlichen Sphäre abhängig zu werden, zu der auch der Fiskus gehörte. ‚Die Herrscher des 13. Jahrhunderts hatten letztlich das eine gemein, daß sie den Hauch von Ewigkeit nicht so sehr der Kirche als den von Rechtsgelehrten ausgelegten Begriffen von Gerechtigkeit und öffentlichem Recht entliehen, ob sie nun *iustitia* oder *fiscus* sagten.‘²⁸ Aus dieser Funktion des Souveräns ging wiederum das Recht hervor, das Geld, die Münze, durch seinen Siegel als Wert und nationale Währung zu garantieren – eine Entwicklung, die schließlich dazu führte, daß der König selbst ‚überflüssig‘ wurde (in jedem Sinne des Wortes).

Staat, Volk und der König, als Repräsentant des Staatsvolkes, verschmolzen miteinander, bis der Kollektivkörper selbst mit allen Eigenschaften des Individualkörpers ausgestattet erschien – und diese Einswerdung von Gemeinschaft und Repräsentation, der natürlich eine Einbildung zugrundelag, schuf wiederum die Voraussetzung dafür, daß sich der Körper des Königs erübrigte. In seinem 1651 erschienen *Leviathan* verzichtet Hobbes auf die Analogie von Gemeinschaft und Körper des König. Kurz zuvor war, als Folge eines Bürgerkriegs zwischen König und Parlament, in dem es um die Verfügung über die Steuermittel ging, der englische König im Namen des Königs hingerichtet worden: Das Kollektiv, so Hobbes, werde zwar

durch einen Souverän bzw. durch eine Versammlung ‚verkörpert‘, die die alleinige Autorität ausübe. Doch setze diese Autorität die absolute Unterwerfung des einzelnen voraus. Hobbes gesteht dem einzelnen weder Glaubens- noch Gewissensfreiheit zu, weil er in diesen den Ausgangspunkt von Uneinigkeit sieht. Das heißt, im Hobbes'schen *Leviathan* nimmt die Idee Gestalt an, daß die Gemeinschaft erst dann eine Gemeinschaft bildet, wenn die Individuen tatsächlich zu einem einzigen Körper verschmolzen sind – und in der Geschichte dieser ‚Einbildungen‘ und ihrer Wirklichkeitsmacht zeichnen sich schon deutlich Andersons ‚Imagined Communities‘ ab, denen die Eigenschaften und Wirkungsmacht von Verwandtschaftsverhältnissen eignen.

Auch bei Hobbes zeigt sich die Rolle, die dem Geld bei der Herausbildung des Kollektivkörpers zukommt, deutlich. Im *Leviathan* vergleicht er das Geld mit dem Blutkreislauf im Körper vergleicht und betont dabei die Körperlichkeit der Gemeinschaft selbst. Das Geld wandere „innerhalb des Staates von Mensch zu Mensch“ und „ernähre“ auf seinem Umlauf jeden Teil, den es berührt:

„Insofern ist diese Verarbeitung gewissermaßen der Blutkreislauf des Staates, denn das natürliche Blut entstand auf die gleiche Weise aus den Früchten der Erde und ernährt durch Zirkulation unterwegs jedes Glied des menschlichen Körpers. (...) Und auch darin bleibt die Ähnlichkeit des künstlichen Menschen mit dem natürlichen bestehen, dessen Venen das Blut aus verschiedenen Teilen des Körpers erhalten und zum Herzen leiten, so es aus dem Herzen belebend gemacht und durch die Arterien wird ausgesandt wird, um alle Glieder des Körpers zu beleben und zur Bewegung fähig zu machen.“²⁹

Zweifellos spielt bei dieser Analogie William Harveys Entdeckung des Blutkreislaufs, die nur wenige Jahrzehnte zurücklag (1628), eine wichtige Rolle. Doch ist sie ohne die christliche Metaphorik von der gemeinschaftsbildenden Funktion des Blutes nicht denkbar. Nur so kann Hobbes zum Ergebnis kommen, daß der Staat „eine Person“ darstelle und Gott deshalb auch „nur auf eine Art zu verehren“ sei.³⁰ Daß die Analogie – von Blut und Geld – schon im Christentum angelegt war, zeigt die Darstellung auf dem Genter Altar, auf die Dietmar Kamper bei seinem Vortrag eingehen wollte. **(Dias)** Die Hostie selbst – mit ihrer wundersamen Verwandlungsfähigkeit, bei der sich Zeichen in Fleisch und Fleisch in Zeichen verwandeln, erscheint wie ein Abbild dieses Zusammenhangs, der das Kredo in die Nähe des Kredits rückt und die Doppelbedeutung der deutschen ‚Schuld‘ (im Sinne von Tauschgeschäft und religiöser Sünde) erklärt. Zweifellos war Hobbes eher Skeptiker als gläubig (und Gläubiger) und war sein Bekenntnis zum christlichen Staat mehr der Konvention als der Überzeugung

geschuldet.³¹ Doch greift er an vielen Stellen christliche Bilder auf und versetzt sie in einen staatlichen Kontext, um sodann von einem ‚natürlichen Reich Gottes‘ zu sprechen. Am deutlichsten geschieht das im Kontext des heiligen Abendmahls. In dem Kapitel *Von Wundern, und wozu sie bewirkt werden* geht er mit eher spöttischem Ton auf Mirakel ein, führt jedoch das ‚Wunder‘ der Eucharistie als Beispiel für die Autorität an, die dem Souverän zukommt.

„Denn wenn zum Beispiel jemand behauptet, daß nach dem Aussprechen bestimmter Worte über einem Stück Brot dieses kein Brot mehr ist, sondern von Gott zugleich zu einem Gott, einem Menschen oder beidem gemacht wird und doch immer noch wie ein Brot aussieht, so hat niemand Grund zu der Annahme, dies sei wirklich geschehen, oder ihn deswegen zu fürchten, bis er Gott durch seinen Stellvertreter oder Statthalter befragt hat, ob dies geschehen ist oder nicht. (...) Bejaht er es, so hat man ihm nicht zu widersprechen.“³²

Dieser Autorität, die Hostie zu einem ‚realen Leib‘ zu erklären, entspricht – das sagte Hobbes nicht so laut, aber das Mirakel ist ähnlich – die Autorität des Herrschers, wenn dieser über den Wert einer Münze entscheidet. Wie der Hostie wird auch dem Geld die geheimnisvolle Macht der ‚Transsubstantiation‘ zugesprochen. Und wie diese schafft auch das Geld eine ‚Glaubensgemeinschaft‘. Seit dem hohen Mittelalter, so schreibt Jochen Hörisch, sind „Tendenzen unverkennbar, Gott und Geld zu versöhnen. (...) Den Platz der irdischen Realpräsenz Gottes in Brot und Wein, die die Versammlung von Sein und Sinn garantiert, hat Geld eingenommen.“³³ Diese „erstaunliche Transsubstantiation“,³⁴ die vom Zeichen der Hostie zum nominalen Wert des Geldes führte, habe ihrerseits zur Auflösung des Substanzdenkens geführt:

„Je näher Geld sich noch zu religiösen Formationen und Epochen verhält, um so deutlicher treten Versuche hervor, realistische bzw. substantialistische Deckungen des Geldwertes (etwa durch Goldbestände bei Nationalbanken oder durch das Bruttosozialprodukt einer Volkswirtschaft) zu behaupten. Diese Geldwerttheorien sind nach dem Bild des Abendmahlsstreites entworfen. Wie die göttliche Realpräsenz in Brot und Wein, so ist jedoch auch die reale Deckung des Geldwertes immer unplausibler geworden.“³⁵

Hier sind wir also wieder angelangt bei den ‚Einbildungen‘, die der Entstehung des modernen Kollektivkörpers zugrunde liegen. Was ist aber die Funktion dieser Einbildungen – und warum unterscheidet sich der moderne Kollektivkörper der industriellen und postindustriellen Gesellschaften, die die Erbschaft des Christentums angetreten haben, so fundamental von der Gemeinschaftsbildung anderer Gemeinschaften? Warum verschwinden die eigentlich metaphorischen Eigenschaften des Kollektivkörpers und werden sie durch die ‚Präsenz des Realen‘ ersetzt?

Auch hier – und das kann ich abschließend nur kurz zusammenfassen – ist ein vergleichender Blick auf die Hintergründe jüdischer und christlicher Gemeinschaftsbildung hilfreich. Das alte Israel, die Gemeinschaft des jüdischen Glaubens, stellte die erste ‚textual community‘ der Geschichte dar: eine Religionsgemeinschaft, deren Zusammengehörigkeit nicht auf einem Territorium noch auf einer Dynastie, sondern auf einem Text beruhte. Dem vorausgegangen war die Erfindung eines neuen Schriftsystems: das Alphabet, durch das Phoneme in visuelle Zeichen übertragen wurden. Das war etwas anderes als die Zeichensysteme oder Piktogramme, die bis dahin entwickelt worden waren. Denn diese bestanden *neben* der gesprochenen Sprache, konkurrierten also nicht mit dieser. Das Alphabet jedoch implizierte die Herauslösung der Sprache aus dem Körper. Es entriß dem Körper die Sprache, die das kulturelle Band *und* die ‚Behausung‘ aller Gemeinschaften darstellt, deren zirkulierender Lebenssaft auf mündlicher Überlieferung beruhen. Das Alphabet zerstückelte den traditionellen Kollektivkörper, der auf der Gemeinschaft der Sprache beruhte. Es entstand ein Schriftsystem, das sich der gesprochenen Sprache bemächtigte, jedoch nicht jeden einzelnen Körper von der Wiege an einschloß. Die vielen Ritualgesetze der jüdischen Religion, die sich fast alle auf den Körper und körperliches Verhalten beziehen – ob es sich um Speisen, Sexualverkehr, die Regelung der Arbeit, die Reinigung des Körpers, den Umgang mit Krankheiten usw. handelt – lassen sich als Kompensation für diesen Verlust der ‚Behausung‘ in der gesprochenen Sprache und als großangelegten Versuch lesen, die vielen Körper zusammenzuhalten in einer Gemeinschaft. Allerdings impliziert das semitische Alphabet nicht den völligen Verlust der gesprochenen Sprache. Da es nur die Konsonanten schreibt, kann nur die in dieser Schriftform geschriebenen Texte lesen, wer auch die Sprache selbst beherrscht. Das hat dazu geführt, daß sich in der jüdischen Religion – ob es um das Gebet in der Synagoge oder um die Exegese der Heiligen Schrift im Schulhaus geht – ein *Nebeneinander* von Mündlichkeit und Schriftlichkeit erhalten hat, dem sich einerseits die Bewahrung des Bewußtseins von der Metapher des Kollektivkörpers, andererseits aber auch ein Gutteil der Erneuerungskraft jüdischer Denktraditionen über die Jahrtausende verdankt.

Ganz anders beim griechischen Alphabet, das nur wenig später entstand und dessen Erbschaft die lateinische Schrift antrat. Diese sollte ihrerseits – gemeinsam mit dem griechischen Alphabet – zu *dem* Transportmittel christlichen Denkens werden. Das

griechische Alphabet schrieb auch die Vokale, erfaßte also völlig die gesprochene Sprache. Das hatte zur Folge, daß Schriftlichkeit und Mündlichkeit auseinanderfielen und zunehmend als Gegensätze betrachtet wurden – eine Dichotomie, die ihrerseits ihren Ausdruck in der für das Abendland typischen Gegenüberstellung von Geist und Körper, Kultur und Natur, Vernunft und Glauben fand. Das griechische Schriftsystem, dessen Auswirkungen auf die Entstehung von Logik, Philosophie, dem Denken in linearer, fortlaufender Zeit gar nicht zu überschätzen sind und dessen unmittelbare Folgen nicht nur in der Entstehung der Polis mit ihrem Prinzip der allgemeinen Verantwortlichkeit, sondern auch in der Herausbildung eines spezifischen, auf innerer Homogenität und unbewußter Synchronität beruhenden Kollektivkörpers bestand, dieses Schriftsystem mußte den Verlust des zirkulierenden gesprochenen Wortes und der ‚Behausung‘ in der mündlichen Sprache auf ganz andere Weise kompensieren als das semitische Alphabet. Es mußte den Kollektivkörper mit all den Eigenschaften ausstatten, die einer Gemeinschaft mit mündlicher Überlieferung eignen. Dabei implizierte dieses Schriftsystem mit seinen leicht erlernbaren 26 Zeichen und seiner Möglichkeit einer Übertragung auf alle Sprachen auch eine rasche Verbreitung; es mußte also für einen Kollektivkörper aufkommen, der gerade nicht den Bedingungen von Gemeinschaften mit mündlicher Kommunikation entsprach. Eine solche Aufgabe ließ sich nur durch Einbildungen mit Wirklichkeitsmacht bewältigen. Daß heißt, die Metaphorik des Kollektivkörpers durfte nicht als Metaphorik verstanden werden, sondern mußte sich der Einbildung so tief eingraben, daß diese nicht mehr als Einbildung wahrgenommen wurde. Es mußten Lebenssäfte geschaffen werden, die einen ebenbürtigen Ersatz für die Behausung in der gesprochenen Sprache boten – und wenn Sie sich nun die verschiedenen Säfte, von denen vorher die Rede war, näher ansehen, so werden Sie erkennen, daß genau das der Fall war; deshalb kann Benedict Anderson den Nationalismus mit Verwandtschaftsverhältnissen vergleichen. Andererseits werden Sie aber auch erkennen, daß jeder Saft, der in diesem Kollektivkörper fließt, eine Schöpfung des geschriebenen Denkens darstellt – ob es sich um den Buchdruck oder das Heilige Blut, den galvanischen Strom oder das Zeichen des Geldes handelt: Unnötig zu sagen, daß auch der neueste dieser Säfte, der durch die Nervenstränge des Internet strömt, seine Entstehung diesem Zeichensystem verdankt sowie den Denkmustern, die es hervorgebracht hat.

¹ Thomas Laqueur, *Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud*. Aus dem Engl. V. Jochen Bußmann, Frankfurt/M (Campus) 1992, S. 50.

² Adolf Hitler, *Mein Kampf*, Ungekürzte Ausgabe, München (Franz Eher Nachf.). 1940, S. 270

³ Zit n. Karl Braun, *Die Krankheit Onania. Körperangst und die Anfänge moderner Sexualität im 18. Jahrhundert*, Frankfurt/M. (Campus), 1995, S. 67.

⁴ Joseph Breuer, in: ders., S. Freud, *Studien zur Hysterie*, S. 156.

⁵ zit. n. Karl Braun, *Die Krankheit Onania*, S. 47.

⁶ Benedict Anderson, *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*, übers. v. Benedikt Burkard, Christoph Münz, erweiterte Ausgabe, Berlin (Ullstein) 1998.

⁷ Anderson, *Die Erfindung der Nation*, S. 13.

⁸ Anderson, *Die Erfindung der Nation*, S. 14.

⁹ Anderson, *Die Erfindung der Nation*, S. 14.

¹⁰ Anderson, *Die Erfindung der Nation*, S. 16.

¹¹ Anderson, *Die Erfindung der Nation*, S. 14f.

¹² Brian Stock, *The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton (Princeton University Press) 1983, S. 16.

¹³ Stock, *The Implications of Literacy*, S. 16.

¹⁴ Anderson, *Die Erfindung der Nation*, S. 30.

¹⁵ Anderson, *Die Erfindung der Nation*, S. 22f.

¹⁶ Anderson, *Die Erfindung der Nation*, S. 16.

¹⁷ 1 Kor 12,12.

¹⁸ Vgl. u.a. Jacques Le Goff, „Head or Heart? The Political Use of Body Metaphors in the Middle Ages“, in: Michel Feher et al. *Fragments for a History of the Human Body*, New York (Zone Books) 1989, Teil 2, S. 12-27. Eindrucklich hat auch Karin Wieland das Zusammenspiel von Wort und Blut für die Hochzeit des Mittelalters und den Beginn der Neuzeit und die damit einhergehende geschlechtliche Codierung beschrieben: „Dem leidensgeschichtlichen Schema zufolge ist der Christus als der Auferstandene ohne den empirischen Jesus nicht zu denken. Nur weil das Wort Fleisch und Blut geworden ist, können die Menschen Erlösung finden. (...) Auf dem Glauben an die zeugende Kraft der Worte beruht die europäische Kultur. Das gilt für fiction und non-fiction gleichermaßen: also für das Recht, die Wissenschaft, die Literatur. (...) Mit dem Begriffspaar Worte und Blut wird eine historische Entwicklungspsychologie des männlichen Selbst nachgezeichnet, so wie sie sich in Europa von 1000 bis 1500 herausgebildet hat. Die Metamorphose beginnt mit der magischen Einheit in der Gestalt des gesalbten Königs, und sie endet in der nach den Wertsphären der Kunst, Wissenschaft und Politik differenzierten Männlichkeitstypologie der italienischen Renaissance. Der Gang der verschiedenen Koordinationen von Worten und Blut vollzieht sich über die ewige Wiederkehr des gleichen Problems: Worte, die das Blut zu überwinden suchen, aber immer wieder des Bluts bedürfen, um sich ihres Seinsgrunds zu vergewissern. (...) Ins Auge gefaßt wird das geschichtliche Fortleben geistiger Schablonen, die den Zuweisungscharakter und die Produktivkraft des menschlichen Einbildungsvermögens bestimmen. Durch ihre historischen Transformationen hindurch erhält sich ds konstitutive Schema: Der Mensch erschafft sich mit Worten und findet sich gebunden ans Blut.“ Karin Wieland, *Worte und Blut. Das männliche Selbst im Übergang zur Neuzeit*, Frankfurt/M. 1998, S. 13f. Allerdings berücksichtigt Wieland – obgleich sie mit Texten arbeitet – nicht die Tatsache, daß es sich bei diesen ‚Worten‘ um Erzeugnisse der Schrift handelt – auch dann, wenn sie gesprochen werden. Erst nachdem sie den historischen Prozeß der Abstraktion durch die Alphabetschrift durchlaufen waren, konnten die ‚Worte‘ ihre ‚zeugende Macht‘ annehmen.

¹⁹ Zit. n. Ernst H. Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*, übers. v. Walter Theimer u. Brigitte Hellmann, München (dtv) 1990, S.206.

²⁰ Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs*, S. 143.

²¹ Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs*, S. 137.

²² Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs*, S. 339.

²³ Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs*, S. 333.

²⁴ Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs*, S. 221.

²⁵ Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs*, S. 243f.

²⁶ Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs*, S. 249.

²⁷ I. Joh 3.16.

²⁸ Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs*, S. 203f.

²⁹ Thomas Hobbes, *Leviathan. Oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*. Hg. und eingeleitet von Iring Fetscher, Frankfurt/M, 1999, S. 194.

³⁰ Hobbes, *Leviathan*. 31. Kap. *Vom natürlichen Reich Gottes*, S. 279. Carl Schmitt, der durchaus die christlichen Dimensionen in Hobbes‘ *Leviathan* gesehen hat, vergleicht diesen allerdings eher mit einer ‚Maschine‘ als mit einem Organismus. Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre von Thomas Hobbes*,

Hamburg 1938. Dabei übersieht er freilich, daß diese ‚Person‘ zwar durchaus einen Artefakt darstellt, aber einen Artefakt, der genau diese imaginären Eigenschaften ‚verschwindeln‘ zu machen versuchte – vergleichbar der christlichen Glaubensgemeinschaft und später den Nationalgemeinschaften.

³¹ vgl. Iring Fetscher, Einleitung zum *Leviathan*, S. XXXIV-XXXIX.

³² Hobbes, *Leviathan*, S. 340.

³³ Jochen Hörisch, *Brot und Wein. Die Poesie des Abendmahls*. Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1992, S. 19.

³⁴ Hörisch, *Brot und Wein*, S. 19.

³⁵ Hörisch, *Brot und Wein*, S. 25.