

Suhrkamp Verlag

Leseprobe



Agamben, Giorgio
Herrschaft und Herrlichkeit

Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung. Homo sacer II.2
Aus dem Italienischen von Andreas Hiepko

© Suhrkamp Verlag
edition suhrkamp 2520
978-3-518-12520-5

edition suhrkamp 2520

Die genealogische Erforschung der Macht, die Agamben 1995 mit *Homo sacer* begonnen hat, nimmt mit diesem Buch eine entscheidende Wendung: Warum hat in der westlichen Welt die Macht die Form der Ökonomie angenommen? Und: Weshalb bedarf sie der Herrlichkeit, also jenes liturgisch-zeremoniellen Aufwands, der von jeher um sie betrieben wird?

Um den Monotheismus mit den »drei Personen« zu vereinbaren, entwarfen die Kirchenväter die Trinitätslehre als »Ökonomie« des göttlichen Lebens: als eine Frage der Führung und Verwaltung sowohl des himmlischen als auch des irdischen »Hauses« (griech.: *oikia*). Agamben zeigt, daß grundlegende Kategorien der modernen Politik – von der Gewaltenteilung bis zur militärischen Intuition des Kollateralschadens, von der liberalen Doktrin der »unsichtbaren Hand« bis zum Ordnungs- und Sicherheitsdenken – auf dieses theologisch-ökonomische Paradigma zurückgeführt werden können. Die zeremoniellen Aspekte der Macht sind nicht bloß Überreste vergangener Zeiten, sondern bilden – noch immer – ihr Fundament: eine bislang übersehene Genealogie, die die Funktion des Konsenses (als notwendigen Pendant zur Gewaltentrennung) und der Medien (als des vornehmlichen Orts der Machtinszenierung) in den modernen Demokratien in einem neuen Licht erscheinen läßt.

Giorgio Agamben, geboren 1942, lehrt Philosophie an der Universität Venedig. Im Suhrkamp Verlag liegen vor: *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben* (Homo sacer I, es 2068), *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge* (Homo sacer III, es 2300), *Ausnahmezustand* (Homo sacer II.1, es 2366), *Das Offene. Der Mensch und das Tier* (es 2441), *Profanierungen* (es 2407), *Die Zeit die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief* (es 2453), *Die Sprache und der Tod. Ein Seminar über den Ort der Negativität* (es 2468), *Signatura rerum* (es 2585), *Idee der Prosa* (BS 1360), *Kindheit und Geschichte* (BS 1379).



Bildnachweis: »Hetoimasia« (Vorbereitung des Throns), 4. Jahrhundert;
Detail des Mosaiks in der Apsis von Sankt Paul vor den Mauern, Rom;
© Arnaldo Vescovo, Archivio Fotografico Soprintendenza Archeologica,
Rom.

Giorgio Agamben
Herrschaft und Herrlichkeit
*Zur theologischen Genealogie
von Ökonomie und Regierung*

(Homo Sacer II.2)

Aus dem Italienischen
von Andreas Hiepko

Suhrkamp

Die italienische Originalausgabe erschien 2007 unter dem Titel *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo* im Verlag Neri Pozza (Vicenza).

edition suhrkamp 2520

Erste Auflage 2010

© Giorgio Agamben 2007

© der deutschen Ausgabe

Suhrkamp Verlag Berlin 2010

Deutsche Erstausgabe

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Satz: TypoForum GmbH, Seelbach

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Umschlag gestaltet nach einem Konzept

von Willy Fleckhaus: Rolf Staudt

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-12520-5

I 2 3 4 5 6 – 15 14 13 12 11 10

Inhalt

Vorwort	11
1. Zwei Paradigmen	14
<i>Schwelle</i>	30
2. Das Geheimnis der Ökonomie	32
<i>Schwelle</i>	69
3. Sein und Tun	72
<i>Schwelle</i>	86
4. Herrschaft und Regierung	89
<i>Schwelle</i>	132
5. Die Vorsehungsmaschine	135
<i>Schwelle</i>	170
6. Angelologie und Bürokratie	174
<i>Schwelle</i>	198
7. Die Macht und die Herrlichkeit	201
<i>Schwelle</i>	235
8. Archäologie der Herrlichkeit	237
<i>Schwelle</i>	302
Anhang. Die Ökonomie der Modernen	311
1. Gesetz und Wunder	313
2. Die unsichtbare Hand	332
Literaturverzeichnis	343
Notiz des Übersetzers	354
Namenregister	356

»Oeconomia Dei vocamus illam rerum omnium administrationem vel gubernationem, qua Deus utitur, inde a condito mundo usque ad consummationem saeculorum, in nominis sui Gloriam et hominum salutem.

[Ökonomie Gottes nennen wir jene Verwaltung oder Regierung aller Dinge, deren sich Gott von der Erschaffung der Welt bis zur Vollendung der Zeiten im Namen seiner Herrlichkeit und zum Heil der Menschen bedient.]«

JOHANNES HENRICUS MAIUS, *Oeconomia temporum veteris Testamenti*

»Chez les cabalistes hébreux, *malcuth* ou le règne, la dernière des *séphiroth*, signifiait que Dieu gouverne tout irrésistiblement, mais doucement et sans violence, en sorte que l'homme croit suivre sa volonté pendant qu'il exécute celle de Dieu. Ils disaient que le péché d'Adam avait été *truncatio malcuth a caeteris plantis*; c'est-à-dire qu'Adam avait retranché la dernière des *séphires* en se faisant un empire dans l'empire.

[Bei den hebräischen Kabbalisten bedeutete *Malcuth* oder das Reich, die letzte der *Séphiroth*, daß Gott alles unwiderstehlich regiert, doch sanft und ohne Zwang, so daß der Mensch seinem eigenen Willen zu folgen glaubt, während er den Willen Gottes ausführt. Sie sagten, Adams Sünde sei eine *truncatio malcuth a caeteris plantis* gewesen, das heißt, Adam hätte die letzte der *Séphiroth* abgetrennt, indem er sich ein Reich im Reich Gottes schuf.]«

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, *Essais de théodicée*

»Es muß zwischen dem *Recht* und der *Ausübung* der höchsten Gewalt unterschieden werden, denn sie können voneinander getrennt werden; zum Beispiel, wenn der, der das *Recht* dazu hat, an der Entscheidung der Streitigkeiten oder an der Beratung der Geschäfte nicht teilnehmen kann oder mag. Denn mitunter können die Könige aus Altersgründen ihre Geschäfte nicht führen; mitunter können sie es wohl, halten es aber für angebrachter, sich mit der Wahl ihrer Minister und Räte zu begnügen und ihre Macht durch sie ausüben zu lassen. Wenn das *Recht* von der *Ausübung* getrennt ist, gleicht die Regierung des Staates der gewöhnlichen Regierung der Welt, wo Gott, der erste Beweger von allem, die natürlichen Wirkungen durch die Ordnung der mittelbaren Ursachen herbeiführt. Wo dagegen der zur Regierung Berechtigte bei allen Urtheilssprüchen, Beratungen und öffentlichen Unternehmungen selbst dabei ist, verhält es sich mit der Verwaltung so, als ob Gott aus dem gewöhnlichen Ablauf der Natur heraustreten und unmittelbar in jedes Ereignis eingreifen würde.«

THOMAS HOBBS, *De cive*

»Solange die Welt besteht, wird es Engel geben, die Engeln, Menschen, die Menschen, und Dämonen, die Dämonen befehlen; aber wenn alle aufgesammelt sein werden, dann hört auch alles Befehlen auf.«

Glossa ordinaria (ad 1 Cor. 15, 24)

»Acher sah den Engel Metatron, der ermächtigt war zu sitzen, um die Verdienste Israels aufzuschreiben. Da sprach er: ›Es ist ja überliefert, daß es droben keine Sitzungen, kein Wetteifern, keinen Nacken und keine Anstrengung gebe. Sollte es etwa – Gott bewahre! – zwei Mächte geben?‹«

Talmud, b *Hagiga*, 15a

»Sur quoi la fondera-t-il l'économie du Monde qu'il veut gouverner?

[Worauf wird er die Ökonomie der Welt, die er regieren will, gründen?]

BLAISE PASCAL, *Pensées*

Vorwort

Die vorliegende Untersuchung möchte der Frage nachgehen, wie und warum die Macht im Abendland die Form einer *oikonomia*, das heißt einer Regierung der Menschen, angenommen hat. Insofern folgt sie den Spuren, die Michel Foucault mit seinen Untersuchungen zur Genealogie der Gouvernementalität gelegt hat, versucht jedoch zugleich, zu verstehen, aus welchen internen Gründen sie nicht zum Abschluß gekommen sind. Tatsächlich reicht der Schatten, den die theoretische Befragung der Gegenwart hier auf die Vergangenheit wirft, weit über die zeitlichen Grenzen hinaus, die Foucault seiner Genealogie gesetzt hat, nämlich bis in die ersten Jahrhunderte der christlichen Theologie, in denen eine erste, noch vage Trinitätslehre in Form einer *oikonomia* ausgearbeitet wurde. Die Regierung auf ihren theologischen *locus* in der trinitarischen *oikonomia* zurückzuführen heißt jedoch nicht, sie durch eine Rangfolge der Ursachen erklären zu wollen, als käme der Theologie notwendigerweise ein ursprünglicherer genetischer Rang zu; vielmehr geht es darum, zu zeigen, daß das Dispositiv der trinitarischen *oikonomia* ein vorzügliches Laboratorium darstellt, in dem die Funktionsweise und die – sowohl interne wie externe – Gliederung der Regierungsmaschine studiert werden kann. Denn in ihm treten die Elemente – oder die Polaritäten –, aus denen sich die Maschine zusammensetzt, gleichsam in ihrer paradigmatischen Gestalt in Erscheinung.

Die vor mehr als zehn Jahren mit *Homo sacer* begonnene Erforschung der Genealogie – oder, wie man einst sagte, der *Natur* – der Macht im Abendland nimmt auf diese Weise eine entscheidende Wendung. Die doppelte Struktur der Regierungsmaschine, die in *Ausnahmезustand* in der Wechselbeziehung von *auctoritas* und *potestas* zum Ausdruck kam, nimmt hier die Form der Artikulation von Herrschaft und Regierung an, um schließlich jene anfangs gar nicht in Rechnung gestellte Beziehung zu befragen, die zwischen *oikonomia* und Herrlichkeit, zwischen der Macht als Regierung und effizienter Verwaltung und der Macht als zereemoniellem und liturgischem Königtum besteht – zwei Aspekte, die bislang sonderbarerweise weder in der politischen Philoso-

phie noch in der Politologie Beachtung fanden. Auch die den Insignien und Kulten der Macht gewidmeten historischen Studien von Peterson bis Kantorowicz und von Alföldi bis Schramm vermieden es, diese Beziehung zu hinterfragen, indem sie die nahe-
liegende Frage gar nicht erst stellten: Warum braucht die Macht die Herrlichkeit? Wenn sie wesentlich Stärke, Handlungs- und Regierungsfähigkeit ist, weshalb tritt sie dann in der »glorreichen«, das heißt strengen und schwerfälligen Form der Zeremonie, der Akklamation und des Protokolls auf? In welcher Beziehung stehen Ökonomie und Herrlichkeit?

Gibt man diesen Fragen, die in politischen und soziologischen Untersuchungen nur triviale Antworten zu finden scheinen, ihre theologische Dimension zurück, wird man in der Beziehung von *oikonomia* und Herrlichkeit so etwas wie der äußersten Struktur der Regierungsmaschine des Abendlandes gewahr. So erwies sich, daß die Analyse der liturgischen Doxologien und Akklamationen, der Ämter und Lobgesänge der Engel zum Verständnis der Struktur und Funktionsweise der Macht mehr beiträgt als die zahllosen pseudophilosophischen Untersuchungen zur Volkssouveränität, zum Rechtsstaat oder zu den kommunikativen Verfahren, die die öffentliche Meinungs- und die politische Willensbildung regeln. Es mag einem veraltet erscheinen, in der Herrlichkeit das zentrale Arkanum der Macht und das unauflösbare Band zu erkennen, das sie mit der Regierung und der *oikonomia* verbindet. Und doch ist es eines der Ergebnisse unserer Untersuchung, daß gerade die Funktion der Akklamationen und der Herrlichkeit in ihrer modernen Gestalt, nämlich als öffentliche Meinung und Konsens, noch immer im Zentrum der politischen Dispositive der heutigen Demokratien stehen. Wenn die *Medien* in den modernen Demokratien eine so wichtige Rolle spielen, so nämlich nicht nur, weil sie die Kontrolle und Lenkung der öffentlichen Meinung ermöglichen, sondern auch und gerade weil sie die Herrlichkeit verwalten und zuteilen, jenen akklamatorischen und doxologischen Aspekt der Macht, der in der Neuzeit verschwunden zu sein schien. In dieser Hinsicht ist die Gesellschaft des Spektakels – mit diesem Namen bezeichnen wir die heutigen Demokratien – eine Gesellschaft, in der der »glorreiche« Aspekt der Macht nicht mehr von *oikonomia* und Regierung unterschieden werden kann. In der akklamatorischen Gestalt des Konsenses

Herrlichkeit und *oikonomia* vollständig gleichgesetzt zu haben ist sogar die spezifische Leistung der heutigen Demokratien und ihres *government by consent*, dessen ursprüngliches Paradigma nicht im Griechisch des Thukydides geschrieben ist, sondern im trockenen Latein der Traktate des Mittelalters und des Barock über die göttliche Weltregierung.

Das aber bedeutet, daß das Zentrum der Regierungsmaschine leer ist. Das prägnanteste Symbol der Macht ist deshalb wohl der leere Thron der *hetoimasia tou thronou* in den Rundbögen und Apsiden der frühchristlichen und byzantinischen Basiliken. Hier stößt das Thema der Untersuchung an seine Grenze und kommt zugleich zu seinem vorläufigen Abschluß. Und wenn es, wie vorgeschlagen wurde, in jedem Buch so etwas wie ein verborgenes Zentrum gibt, dem sich zu nähern – oder auszuweichen – das Buch geschrieben wurde, dann findet sich dieses Zentrum hier in den letzten Absätzen des 8. Kapitels. Gegen die naive Emphase, die die Moderne auf Produktivität und Arbeit legt (und die ihr den Zugang zur Politik als eigentlichster Dimension des Menschen dauerhaft versperrt hat), wird hier der Politik ihre zentrale Untätigkeit wiedergegeben – die Tätigkeit, die darin besteht, alle menschlichen und göttlichen Werke unwirksam zu machen. Als Symbol der Herrlichkeit ist der leere Thron das, was es zu profanieren gilt, um dahinter Platz zu schaffen für etwas, das wir vorläufig nur mit dem Namen *zoē aiōnios*, ewiges Leben, benennen können. Erst wenn der vierte, der *Lebensform* und dem *Gebrauch* gewidmete Teil dieser Untersuchung abgeschlossen sein wird, kann die entscheidende Bedeutung der Untätigkeit als eigentlich menschlicher und politischer Praxis in ihrem eigenen Licht erscheinen.

I Zwei Paradigmen

I.1

Ausgangspunkt dieser Untersuchung ist der Versuch, die Genealogie eines Paradigmas zu rekonstruieren, das, obgleich es als solches außerhalb des im strengen Sinne theologischen Bereichs selten thematisiert wurde, einen bestimmenden Einfluß auf die Entwicklung und die elementare Struktur der westlichen Gesellschaft ausgeübt hat. Eine der Thesen, die sie zu beweisen versucht, lautet, daß sich von der christlichen Theologie zwei im weiteren Sinne politische Paradigmen ableiten, die sich antinomisch gegenüberstehen, jedoch funktional aufeinander bezogen sind: die politische Theologie, die die Transzendenz der souveränen Macht in dem einen Gott begründet, und die ökonomische Theologie, die diese Idee durch eine *oikonomia* ersetzt, die als immanente – nicht im engeren Sinn politische, sondern häusliche – Ordnung sowohl des göttlichen als auch des menschlichen Lebens verstanden wird. Aus ersterem gehen die politische Philosophie und die moderne Theorie der Souveränität hervor; auf das zweite läßt sich nicht nur die moderne Biopolitik zurückführen, sondern auch der Sieg, den gegenwärtig die Ökonomie und die Regierung über jeden anderen Aspekt des gesellschaftlichen Lebens davonzutragen scheinen.

Aus Gründen, die im Verlauf der Untersuchung deutlich werden, liegt die Geschichte der ökonomischen Theologie, die zwischen dem zweiten und dem fünften Jahrhundert unserer Zeitrechnung eine beeindruckende Entwicklung durchgemacht hat, nicht nur unter Ideenhistorikern, sondern auch unter Theologen dermaßen im dunkeln, daß sogar die genaue Bedeutung des Terminus in Vergessenheit geraten ist. Deshalb wurde sowohl ihrer evidenten genetischen Verwandtschaft mit der Aristotelischen Ökonomie als auch der Frage, welchen Anteil sie an der Entstehung der *économie animale* und der politischen Ökonomie des 17. Jahrhunderts hatte, nicht näher nachgegangen. Um so dringlicher ist eine archäologische Untersuchung, die die Ursachen dieser Verdrängung erforscht und den Ereignissen, die sie verursacht haben, auf den Grund zu gehen versucht.

⌘ Das Problem der *oikonomia* kommt zwar in zahllosen Monographien über einzelne Kirchenväter zur Sprache (das Buch von Joseph Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien*, das eine vergleichsweise breite Behandlung der Frage für das zweite und dritte Jahrhundert enthält, kann in diesem Sinne als beispielhaft gelten), eine Studie, die dieses grundlegende theologische Thema in seiner Gesamtheit untersucht, fehlte jedoch bislang. Erst kürzlich wurde diese Lücke durch Gerhard Richters Arbeit *Oikonomia* geschlossen, bei deren Veröffentlichung der historische Teil der vorliegenden Untersuchung aber schon abgeschlossen war. Das Buch von Marie-José Mondzain, *Image, icône, économie*, untersucht lediglich, welche Rolle der Begriff im Bilderstreit des 8. und 9. Jahrhunderts spielte. Und auch nach Richters breit angelegter Studie, die, anders als der Titel verspricht, nicht philologisch-sprachwissenschaftlich, sondern theologisch ausgerichtet ist, fehlt eine dem Gegenstand angemessene lexikalische Untersuchung, die die hilfreiche, doch bereits veraltete Arbeit von Wilhelm Gaß, *Das patristische Wort oikonomia* (1874), und die Dissertation von Otto Lillge, *Das patristische Wort »oikonomia«. Seine Geschichte und seine Bedeutung* (1955), ersetzen könnte.

Dieses merkwürdige Schweigen ist, zumindest was die Theologen betrifft, aller Wahrscheinlichkeit nach der Verlegenheit gegenüber dem geschuldet, was nun als eine Art *pudenda origo* des trinitarischen Dogmas erscheinen muß (daß die erste Formulierung des in jeder Bedeutung grundlegenden *theologumenon* des christlichen Glaubens – der Dreifaltigkeit – sich zunächst als ein »ökonomisches« Dispositiv erweist, ist in der Tat zumindest überraschend). Vom Niedergang des Begriffs, der, wie wir sehen werden, mit seiner zunehmenden Verbreitung, seinem Eindringen in die unterschiedlichsten Bereiche einhergeht, zeugt die geringe Aufmerksamkeit, die ihm von den tridentinischen Kanones gezollt wird: lediglich ein paar Zeilen in der Rubrik »De dispensatione et mysterio adventus Christi« (*dispensatio* ist neben *dispositio* die lateinische Übersetzung von *oikonomia*). Zwar taucht das Problem der *oikonomia* in der modernen evangelischen Theologie wieder auf, jedoch nur als dunkler, schemenhafter Vorläufer des Themas der Heilsgeschichte*, während eher das Gegenteil der Fall ist: daß nämlich die Theologie der »Heilsgeschichte« eine teilweise, alles in allem verkürzende Übernahme eines viel weiteren Paradigmas ist. So erklärt sich auch, warum 1967 eine Oscar Cullmann zu seinem 65. Geburtstag gewidmete Festschrift mit dem Titel *Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie* erscheinen konnte, in der das Wort »oikonomia« nur in einem einzigen der 36 Beiträge auftaucht (vgl. CHRIST).

* Alle mit Sternchen gekennzeichneten Begriffe im Original deutsch (Anmerkung des Übersetzters).

Das politisch-theologische Paradigma ist 1922 von Carl Schmitt auf eine lapidare These gebracht worden: »Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe.« (SCHMITT I, S. 49) Wenn unsere Hypothese von einem zweifachen Paradigma zutrifft, müßte diese Behauptung dahingehend ergänzt werden, daß ihre Gültigkeit weit über die Grenzen des Staatsrechts hinausgeht und nicht nur die Grundbegriffe der Ökonomie, sondern selbst noch die Konzeption des reproduktiven Lebens der menschlichen Gesellschaft betrifft. Die These, daß die Ökonomie ein säkularisiertes theologisches Paradigma ist, wirkt jedoch auf die Theologie selbst zurück, weil sie impliziert, daß das göttliche Leben und die Menschheitsgeschichte von Beginn an als eine *oikonomia* entworfen wurden, daß also die Theologie an sich »ökonomisch« ist und dies nicht erst aufgrund der Säkularisierung in einem zweiten Schritt wird. Daß sich das nach dem Bild Gottes geschaffene Lebewesen am Ende als eines erweist, das nicht zur Politik, sondern lediglich zur Ökonomie fähig ist, also die Geschichte letztendlich kein politisches Problem darstellt, sondern eine Frage des »Managens« und »Regierens«, ist folglich nur die logische Konsequenz der ökonomischen Theologie. Es ist gewiß mehr als ein bloßes lexikalisches Faktum, daß im Mittelpunkt des Evangeliums, in einer einzigartigen Umkehrung der klassischen Rangordnung, nicht ein *bios*, sondern eine *zoē aiōnios* steht. Das ewige Leben, zu dem sich die Christen bekennen, gehorcht letzten Endes nicht dem Paradigma der *polis*, sondern dem des *oikos*; oder, um es mit einer ironischen *boutade* von Jacob Taubes zu sagen, die *theologia vitae* steht immer schon im Begriff, sich in eine »Theo-zoologie« (TAUBES, S. 41) zu verwandeln.

ℵ Um so dringlicher ist es, zunächst die Bedeutung und die Implikationen des Wortes »Säkularisierung« zu klären. Daß diesem Begriff in der Kultur der Moderne eine strategische Funktion zukam – daß er folglich ein Begriff der »Ideenpolitik« ist, also etwas, das »im Reich der Ideen stets schon seinen Gegner, wenn nicht Feind, gefunden hat und mit ihm um Vorherrschaft ringt« (LÜBBE, S. 20) –, ist allseits bekannt. Dies gilt sowohl für die Säkularisierung im engeren juristischen Sinn – die in der Übernahme jenes Wortes (»saecularisatio«), das die Rückkehr eines Ordensbruders in die Welt bezeichnete, in dem Streit um die Enteignung von Kirchengütern, der im Europa des 19. Jahrhunderts zwischen Staat und Kirche entbrannte, zur Lo-

sung wurde – als auch für ihre metaphorische Verwendung in der Ideengeschichte. Wenn Max Weber seine berühmte These formuliert, der zufolge die kapitalistische Arbeitsethik eine Säkularisierung der puritanischen Askese sei, kann die scheinbare Neutralität ihres Befundes nicht über die Funktion hinwegtäuschen, die ihr Weber in seinem gegen Fanatiker und falsche Propheten geführten Kampf für die Entzauberung der Welt zugeordnet hat. Ähnliche Erwägungen ließen sich für Troeltsch anstellen. In welche Richtung weist in diesem Zusammenhang die These Schmitts?

In gewissem Sinne ist die Strategie Schmitts derjenigen Webers entgegengesetzt. Während Weber die Säkularisierung als einen Aspekt des Prozesses zunehmender Entzauberung und Enttheologisierung der modernen Welt betrachtete, zeigt sie für Schmitt, daß die Theologie in der Neuzeit weiterhin auf eminente Weise präsent und wirksam ist. Das impliziert nicht notwendig eine Wesensgleichheit von Theologie und Moderne, auch keine vollkommene Bedeutungsidentität zwischen theologischen und politischen Begriffen; es handelt sich vielmehr um eine eigentümliche strategische Beziehung, die die politischen Begriffe kennzeichnet, indem sie sie auf ihren theologischen Ursprung verweist.

Säkularisierung ist also kein Begriff, sondern eine *Signatur* im Sinne Foucaults und Melandris (MELANDRI, S. XXXII), das heißt etwas, das ein Zeichen oder einen Begriff markiert und überschreitet, um sie an eine bestimmte Interpretation oder einen bestimmten Bereich zu verweisen, ohne jedoch das Semiotische zu verlassen und eine neue Bedeutung oder einen neuen Begriff zu bilden. Die Signaturen verlagern und verschieben die Begriffe und Zeichen von einem Bereich in einen anderen (in diesem Fall vom heiligen Bereich in den profanen und umgekehrt), ohne sie semantisch neu zu bestimmen. Viele scheinbare Begriffe der philosophischen Tradition sind in diesem Sinne Signaturen, die, wie der »heimliche Index«, von dem Walter Benjamin spricht, eine entschieden strategische Funktion ausüben, indem sie die Interpretation der Zeichen dauerhaft in eine bestimmte Richtung lenken. Insofern sie unterschiedliche Zeiten und Bereiche in Verbindung bringen, verhalten sich die Signaturen gleichsam wie historische Elemente im Reinzustand. Foucaults Archäologie und Nietzsches Genealogie (und, in einem anderen Sinn, auch Jacques Derridas Dekonstruktion und die Theorie der dialektischen Bilder bei Benjamin) sind Wissenschaften von den Signaturen, die sich parallel zur Ideen- und Begriffsgeschichte entwickelt haben, mit der sie jedoch keineswegs verwechselt werden dürfen. Fehlt das Vermögen, die Signaturen wahrzunehmen und den Verlagerungen und Verschiebungen, die sie in der Überlieferung der Ideen bewirken, zu folgen, erweist sich bloße Begriffsgeschichte in der Regel als völlig unzureichend.

Insofern funktioniert die Säkularisierung im Begriffssystem der Neuzeit wie eine Signatur, die es auf die Theologie verweist. Wie der säkularisierte Geistliche nach kanonischem Recht dazu verpflichtet war, ein Zeichen des Ordens zu tragen, dem er angehört hatte, so verweist der säkularisierte

Begriff mittels einer Signatur auf seine ehemalige Zugehörigkeit zum Reich der Theologie. In beiden Fällen ist entscheidend, wie der von der theologischen Signatur bewirkte Verweis verstanden wird. Die Säkularisierung kann nämlich auch (wie im Falle Friedrich Gogartens) als eine spezifische Leistung des christlichen Glaubens verstanden werden, der dem Menschen erstmals die Welt in ihrer Weltlichkeit und Geschichtlichkeit eröffnet hat. In diesem Fall bewirkt die theologische Signatur eine Art *trompe-l'œil*, in dem gerade die Säkularisierung, die Verweltlichung der Welt, zum Kennzeichen ihrer Zugehörigkeit zu einer göttlichen *oikonomia* wird.

1.3

In der zweiten Hälfte der sechziger Jahre gab es in Deutschland eine Debatte über das Problem der Säkularisierung, an der auf unterschiedliche Weise und in unterschiedlichem Maße Hans Blumenberg, Karl Löwith, Odo Marquard und Carl Schmitt beteiligt waren. Anlaß der Debatte war die von Löwith 1953 in seinem Buch *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* geäußerte These, der zufolge sowohl die Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus als auch die Fortschrittsidee der Aufklärung nichts als die Säkularisierung der Geschichtstheologie und der christlichen Eschatologie seien. Und wenn auch Blumenberg, indem er die »Legitimität der Neuzeit« geltend machte, mit aller Entschiedenheit den illegitimen Charakter der Kategorie der Säkularisierung behauptete – was zur Folge hatte, daß sich Löwith und Schmitt gegen ihren Willen im selben Lager wiederfanden –, war diese Auseinandersetzung doch, wie scharfsinnig beobachtet wurde (CARCHIA, S. 20), mehr oder weniger bewußt in Szene gesetzt worden, um über das, was eigentlich auf dem Spiel stand, hinwegzutäuschen – daß es nämlich nicht so sehr die Säkularisierung, als vielmehr die Geschichtsphilosophie und die ihr zugrunde liegende christliche Theologie waren, gegen die die scheinbaren Gegner gemeinsam Front machten. Die heilsgeschichtliche Eschatologie und, als deren bewußte Wiederaufnahme, die Philosophie des deutschen Idealismus, von denen Löwith sprach, waren jedoch lediglich ein Aspekt eines umfassenderen theologischen Paradigmas, ebenjener im folgenden zu untersuchenden *oikonomia* Gottes, deren Verdrängung der Debatte zugrunde lag. Hegel ist sich dieses Paradigmas noch völlig bewußt, wenn er erklärt, seine These von einer die Welt regierenden Vernunft entspreche der theologischen Lehre vom Heilsplan Gottes, und seine Geschichtsphiloso-

phie als eine Theodizee bezeichnet («daß die Weltgeschichte [...] das wirkliche Werden des Geistes ist, [...] dies ist die wahre Theodizee, die Rechtfertigung Gottes in der Geschichte«). Später sollte Schelling gegen Ende der *Philosophie der Offenbarung* mit noch deutlicheren Worten seine Philosophie in der theologischen Figur der *oikonomia* zusammenfassen: »Die älteren Theologen unterscheiden die *akratos theologia* und die *oikonomia*. Beides gehört zusammen. An diesen hauswirtschaftlichen Hergang (*oikonomia*) sind wir gewiesen.« (SCHELLING, S. 325) Es ist ein Zeichen des Niedergangs der philosophischen Kultur, daß heute ein Vergleich mit der ökonomischen Theologie so undenkbar geworden ist, daß uns der Sinn solcher Behauptungen gänzlich unverständlich bleiben muß. Die vorliegende Untersuchung hat es sich unter anderem zur Aufgabe gemacht, die Behauptung Schellings, die bislang nichts als toter Buchstabe war, wieder verstehbar zu machen.

§ Die Unterscheidung zwischen *theologia* und *oikonomia*, zwischen dem Sein Gottes und seiner Tätigkeit, auf die Schelling anspielt, ist, wie wir sehen werden, in der Theologie der Ostkirche von Eusebius bis zum Konzil von Chalcedon von grundlegender Bedeutung. Die unmittelbaren Quellen von Schellings Verwendung des Begriffs der »oikonomia« müssen im pietistischen Milieu gesucht werden, namentlich bei Autoren wie Bengel und Oetinger, deren Einfluß auf Schelling mittlerweile gut belegt ist. Entscheidend ist jedoch, daß Schelling seine *Philosophie der Offenbarung* als eine Theorie der göttlichen Ökonomie versteht, in der das göttliche Sein als personaler, tätiger Gott erscheint, und ihn derart zum »Herrn des Seins« macht (ebd., S. 172). In diesem Zusammenhang zitiert er die Stelle bei Paulus (Eph 3, 9) über das »Geheimnis der Ökonomie«, die den Ausgangspunkt der Lehre der theologischen *oikonomia* bildet:

»Paulus spricht von einem seit Weltzeiten verschwiegenen, nun aber in Christo offenbar gewordenen Plan Gottes, das Geheimnis Gottes und Christus sei durch die Erscheinung Christi aller Welt offenbar geworden. Hier ist der Punkt, wo sich erklären läßt, wie eine Philosophie der Offenbarung möglich sei. Sie ist nicht wie die Mythologie als ein notwendiger Prozeß zu begreifen, sondern, vollkommen frei gesetzt, kann sie nur aus dem Entschluß und der Tat des freiesten Willens gefaßt werden. Durch die Offenbarung ist eine neue, zweite Schöpfung eingeleitet, sie selbst ist ein vollkommen freier Akt.« (SCHELLING, S. 253)

Schelling betrachtet also seine Einführung einer absoluten, an-archischen Freiheit in die Ontologie als Wiederaufnahme und Vollendung der theologischen Lehre der *oikonomia*.

Zwischen 1935 und 1970 kam es zwischen Erik Peterson und Carl Schmitt – zwei Autoren, die auf je eigene Weise als »Apokalyptiker der Gegenrevolution« (TAUBES, S. 16) verstanden werden können – zu einer merkwürdigen Kontroverse. Merkwürdig war diese Auseinandersetzung nicht nur deshalb, weil die Gegner beide katholisch waren und von denselben theologischen Voraussetzungen ausgingen, sondern auch, weil zwischen beiden Zeitpunkten ein langes Schweigen herrschte und die Antwort des Juristen erst eintraf, als der Theologe Peterson, der die Debatte eröffnet hatte, bereits zehn Jahre tot war. Tatsächlich war sie, wie man dem sie beschließenden »Nachwort« entnehmen kann, von der jüngeren Debatte über die Säkularisierung veranlaßt worden. Jedoch mußte der von Peterson abgeschossene »Parther-Pfeil« (SCHMITT 2, S. 10) noch tief im Fleisch stecken, wenn die *Politische Theologie II*, die die verspätete Antwort enthielt, laut Schmitts eigenem Bekunden darauf abzielte, ihn »aus der Wunde zu ziehen« (ebd.). Bei dieser Kontroverse stand nichts Geringeres auf dem Spiel als die politische Theologie, die Peterson auf das entschiedenste in Frage stellte; es ist jedoch möglich, daß es auch hier, wie in der Auseinandersetzung über die Säkularisierung, hinter den explizit deklarierten Themen um etwas Geheimeres und Gefährlicheres geht, das es ans Licht zu bringen gilt.

In jedem Werk des Denkens – vielleicht in jedem Menschenwerk – gibt es etwas, das unausgesprochen bleibt. Manche Autoren versuchen, sich diesem Unausgesprochenen soweit als möglich anzunähern, es zumindest andeutungsweise zu benennen; andere hingegen sprechen es bewußt nicht aus. Zu diesen gehören Peterson und Schmitt. Will man verstehen, um was es in dieser Auseinandersetzung eigentlich ging, wird man dieses Unausgesprochene ausbreiten müssen. Die Gegner teilten eine theologische Konzeption, die als »katechontisch« bestimmt werden kann. Als Katholiken kamen sie nicht umhin, sich zum eschatologischen Glauben an die Wiederkehr Christi zu bekennen. Doch beide behaupten (Schmitt ausdrücklich, Peterson stillschweigend) mit Bezug auf 2 Thess 2, daß es etwas gebe, das das *eschaton*, das Kommen des Reichs und das Ende der Welt, aufschiebt und zurückhält. Schmitt meint, dieses retardierende Element im Kaiser-tum erkennen zu können, Peterson in der Weigerung der Juden,