

# Die Körpersprache der Demokratie

## Gedanken zu einer jüngeren Debatte

Jan Christoph Suntrup\*

**Schlüsselwörter:** Demokratietheorie, politische Metaphorik, politische Ideengeschichte, Konflikt

**Abstract:** In den letzten Jahren ist in vielen Wissenschaftsdisziplinen ein gestiegenes Interesse am Konzept des Körpers zu beobachten, das auch die Politikwissenschaft erreicht hat. Einige neuere Publikationen beleuchten, wie Bilder des politischen Körpers auch in demokratischen Gesellschaften, die oft als ikonoklastisch angesehen werden, Bestand haben. Dieser Beitrag beabsichtigt zunächst, in Bezug auf neue Studien, aber auch auf Klassiker wie Ernst Kantorowicz und Claude Lefort die Bedeutung von Körperbildern für vormoderne Staats- und Herrschaftsordnungen nachzuvollziehen. Anschließend soll gezeigt werden, welche Konsequenzen der mehrdimensionale Fortbestand des Körperlichen für die politische Kultur und das politische Denken in modernen Demokratien hat. Während die zunehmende Inszenierung der Körper der Herrschenden zur Gefahr für die demokratische politische Kultur werden kann, bleibt die ständige Aufgabe der Politischen Theorie, den Abschied von der Metapher des politischen Körpers fortzuschreiben, um einen Rahmen für die gesellschaftliche Konfliktlösung setzen zu können.

Es hat sich in den verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen als einheitliches Verhaltensmuster etabliert, Perspektiven- oder gar Paradigmenwechsel mit dem Begriff des *turn* zu belegen. Dem in den 1960er Jahren von Richard Rorty ins Spiel gebrachten *linguistic turn* folgten in den vergangenen Jahrzehnten der *cultural turn*, der *iconic turn* und viele andere. In den Geistes- und Sozialwissenschaften ist seit einigen Jahren ein gesteigertes Interesse am Konzept des Körpers festzustellen, das, je nach Zielsetzung der Forschung, als *somatic turn* oder *corporeal turn* bezeichnet wird (vgl. Gugutzer 2006: 9f.).<sup>1</sup>

In der noch jungen politologischen Diskussion über verschiedene Erscheinungs- und Inszenierungsformen des politischen Körpers hat sich Philip Manow mit einer Publikation zu Wort gemeldet, die sich nicht nur als politische Kultur- und Ideenforschung versteht, sondern als Anstoß für eine zeitgemäße Version der politischen Theoriebildung. Manow glaubt zunächst, ein Missverständnis moderner Demokratien aufdecken zu können, das am prononciertesten in bestimmten rationalistischen Varianten der gegenwärtigen Demokratietheorie zum Ausdruck käme. In deren Sicht sei die Demokratie „wesentlich ikonoklastisch“ (Manow 2008: 8), kenne also keine Bilder, was sie insbesondere da-

---

\* Jan Christoph Suntrup, M.A., Ludwig-Maximilians-Universität München, Kontakt: j.c.suntrup@gmx.de

1 Alle Zitate werden im Folgenden an die neue deutsche Rechtschreibung angepasst.

zu verführe, „Abschied von der Vorstellung vom politischen Körper“ (ebd.: 9) zu nehmen, die dem monarchischen Zeitalter noch selbstverständlich war. Die Verkörperung von Macht und Souveränität in der Person des Herrschers sei mit der demokratischen Revolution an ihr Ende geraten, wodurch nicht nur, nach einem vielzitierten Diktum Claude Leforts, der Ort der Macht zur „Leerstelle“ geworden sei, sondern sich die demokratische Gesellschaft als „gleichsam körperlose“ (Lefort 1990: 295) konstituiere. Die Vorstellung einer Entkörperung der Macht komme etwa in der deliberativen Demokratietheorie à la Habermas zum Tragen, in der die Volkssouveränität weder durch den gesamten *demos* noch durch seine Repräsentanten verkörpert werde, sondern zur subjektlosen Verfahrensrationalität mutiere. So heißt es provokativ in *Volkssouveränität als Verfahren*: „Die vollends zerstreute Souveränität verkörpert sich nicht einmal in den Köpfen assoziierter Mitglieder, sondern – wenn von Verkörperung überhaupt noch die Rede sein kann – in jenen subjektlosen Kommunikationsformen, die den Fluss der diskursiven Meinungs- und Willensbildung so regulieren, dass ihre falliblen Ergebnisse die Vermutung praktischer Vernunft für sich haben. Eine subjektlose und anonym gewordene, intersubjektivistisch aufgelöste Volkssouveränität zieht sich in die demokratischen Verfahren und in die anspruchsvollen kommunikativen Voraussetzungen ihrer Implementierung zurück.“ (Habermas 2006: 626) Gegenüber solchen Entwürfen einer entkörperlichten Volkssouveränität betont Manow nun die Bedeutung einer „zeitgemäßen politischen Theorie und Ideengeschichte“, deren zentrale Aufgabe es sei, „die vordemokratischen Voraussetzungen der Demokratie zu erhellen und das Nachleben der politischen Vorstellungswelt des Ancien régime in den Praktiken der Demokratie zu suchen“ (Manow 2008: 118). Da in der Ideenwelt der vordemokratischen Zeit Bilder und Metaphern des Körpers einen zentralen Platz einnahmen und sich wesentlich auf die politische Ordnung auswirkten, könnte ein Nachweis des Nachlebens dieser Vorstellungen in demokratischen Gesellschaften auch eine Revision der Demokratietheorie erfordern.

Manows Publikation ist nur eine von mehreren, die sich in letzter Zeit dem Ziel gewidmet haben, die Bedeutung von Körperbildern in modernen Demokratien nachzuvollziehen (vgl. auch Koschorke et al. 2007; Diehl/Koch 2007; Haltern 2009; Parotto 2009). Die Aufklärung darüber, inwieweit wir uns immer noch ‚im Schatten des Königs‘ befinden, ist ein lohnendes Projekt, das viel zum Selbstverständnis demokratischer Gesellschaften beitragen kann, indem es die unter der Oberfläche der Selbstverständlichkeiten angesiedelten Vorstellungen aufdeckt, die unserem Denken von Staat, Ordnung oder Regieren zugrunde liegen. Zugleich gilt es zu prüfen, was diese Analyse und deren Befunde für die zeitgenössische politische Theoriebildung bedeuten. Es ist äußerst zweifelhaft, ob sich mit einem archäologischen Vorgehen bestimmte Varianten der politischen Philosophie einfach entsorgen lassen. Normative Theorien wie jene Leforts oder Habermas’ verstehen sich nicht als bloßes Abbild der Wirklichkeit und auch nicht als „Reproduktion fundierender Mythen“ (Manow 2008: 118), wie Manows Vorwurf lautet. Habermas zu unterstellen, die Volkssouveränität habe sich tatsächlich prozedural verflüssigt, ist unangemessen, wenn das Argumentationsziel explizit lautet, „herauszufinden, wie denn heute eine radikal-demokratische Republik überhaupt *gedacht* werden müsste, wenn wir mit dem Entgegenkommen einer resonanzfähigen politischen Kultur rechnen dürften“ (Habermas 2006: 629; Hervorhebung im Original). Nur wenn man den Unterschied zwischen normativer Theorie auf der einen und politischer Kulturforschung und Ideengeschichte auf der anderen Seite verwischt, kann man etwa zu der kategorischen Aussage gelangen, demokratische Gesellschaften würden sich generell als ikonoklastisch ansehen, so dass

„ein weitgehender Verzicht auf alles Zeremonielle, Spektakuläre und Theatralische“ (Manow 2008: 8) unterstellt werde. Eine solch naive Sicht lässt sich selbst den entschiedenen Anwälten der demokratischen Vernunft wie Habermas nicht zuschreiben, ohne die Differenz zwischen dem Ist- und dem Soll-Zustand zu ignorieren, zu offensichtlich prägt eine Inszenierungslogik Teile des politischen Alltags. Umso wichtiger ist es, die unterschiedlichen Verfahrensweisen und Ansprüche von kulturwissenschaftlicher Analyse und theoretischer Modellbildung in Erinnerung zu rufen.

Dieser Beitrag hat die Absicht, anhand der erwähnten neueren Publikationen zu prüfen, inwiefern man von einem Nachleben oder einer Wiederbelebung des politischen Körpers in unserer Zeit sprechen kann und welche Bedeutung diesen vielschichtigen Analysen für die politische Theoriebildung und das Verständnis moderner demokratischer Gesellschaften insgesamt zukommt. Im ersten Abschnitt (1.) sollen zunächst einige grundsätzliche Überlegungen zur symbolischen Formgebung von Gesellschaften vorgenommen werden. Anschließend werden wichtige Etappen auf dem Weg zur dominanten Metaphorik des politischen Körpers in vormoderner Zeit nachvollzogen (2.). In einem nächsten Schritt soll die These Claude Leforts und Marcel Gauchets untersucht und eingeordnet werden, nach der mit der Geburt der demokratischen Republik die Hinwendung zu einer körperlosen Gesellschaft erfolgt sei. Diese Autoren haben vielleicht den prominentesten Versuch unternommen, die Bedeutung der ‚demokratischen Revolution‘ für die Vorstellungen vom politischen Körper zu erfassen (3.). Anschließend (4.) wird Philip Manows Gegenentwurf zu dieser Auffassung anhand seiner Analyse der Parlamentsarchitektur vorgestellt, bevor die zunehmende körperliche Inszenierungslogik der politischen Repräsentanten als Gefahr für die repräsentative Demokratie und politische Kultur herausgestellt werden soll (5.). Abschließend soll die Bedeutung der Fortdauer des Körperlichen für demokratische Gesellschaften diskutiert werden. Es zeigt sich, dass auch die Aufgaben der Politischen Theorie weiter reichen, als Manow suggeriert. Über das archäologische Vorgehen hinaus bleibt die Dringlichkeit, einen theoretischen oder auch bildlichen Rahmen zu entwerfen, der den demokratischen Konflikt anerkennt, was auch bedeutet, dass der Abschied von einem organologischen Konzept des Politischen gerechtfertigt ist (6.).

## 1. Gesellschaft als imaginäre Institution

Dass Gesellschaften nicht als organisch zu verstehen sind, ist keine neue These. Claude Lefort etwa hatte schon in den 1970er Jahren, als das marxistische Denken im intellektuellen Frankreich weitgehend marginalisiert wurde, die Überlegung angestellt, dass sich jede Gesellschaft auf eine symbolische Weise konstituiert, die nicht in ökonomischen oder soziologischen Begriffen erfasst werden kann. In seinem späteren Aufsatz *La question de la démocratie* spricht er von einer symbolischen Formgebung der Gesellschaft, die zugleich als Sinngebung (*mise en sens*) und als Inszenierung (*mise en scène*) zu begreifen sei (vgl. Lefort 2001: 20ff.). Unter Sinngebung kann man in etwa das verstehen, was Foucault das ‚Wahrheitsregime‘ nannte: Jede Gesellschaft bezieht ihre Identität durch gewisse Grundunterscheidungen zwischen dem Wahren und Falschen, dem Legitimen und Illegitimen, dem Normalen und Pathologischen. Zu dieser Identität gehört zudem, dass sich die Gesellschaft gegenüber sich selbst in einer bestimmten Form, ob demokratisch, autoritär oder totalitär, repräsentiert. Dies ist ihre Inszenierung, die Lefort als

Quasi-Repräsentation beschreibt, denn eine genuine Repräsentation der Gesellschaft als Ganzes impliziere eine Bezugnahme auf einen unmöglichen externen Platz, von dem aus die Gesellschaft betrachtet werden könnte.

Auch Leforts ehemaliger intellektueller Weggefährte Cornelius Castoriadis hatte nach seiner marxistischen Theoriephase gesellschaftliche Verhältnisse als einen symbolisch vermittelten Bedeutungszusammenhang begriffen und das Schlagwort von der imaginären Institution der Gesellschaft eingeführt (vgl. Castoriadis 1999: 171ff.). Eine gesellschaftliche Ordnung ist in dieser Sicht nicht rein funktionalistisch zu erklären, sondern auch als Produkt historischer Sinnentwürfe (vgl. Honneth 1999: 152). Daraus folgt, dass sich Gesellschaften auch als selbstinstituierend verstehen sollten. Die grundlegenden Bedeutungszusammenhänge rühren hier von einem dynamischen gesellschaftlichen Imaginären her, das den Rahmen für die soziale Sinnstiftung und Integration absteckt.<sup>2</sup>

Heute wird zunehmend anerkannt, dass die soziale und politische Ordnung durch eine Ordnung des Imaginären, durch Mythen, Narrative und Zeichen zusammengehalten wird.<sup>3</sup> Die politische Kulturforschung etwa hat längst ihre kulturalistische Wende vollzogen, indem sie nicht mehr nur politische Einstellungen und Überzeugungen der Bürger<sup>4</sup> abfragt, sondern die Genese von politischen Vorstellungen betrachtet: „Für die Konzeptualisierung von politischer Kultur heißt das, dass sie stets in ihrem subjektiven *und* objektiven Doppelcharakter, dass sie als Ideensystem und gleichzeitig als Zeichen- und Symbolsystem gesehen werden muss. Zu ihr gehört ‚Sinn‘, aber auch ‚Sinnlichkeit‘ und ‚Sinnenfälligkeit‘. Sie besteht aus Ideenkomplexen, die eine ästhetisch fassbare und bewertbare Form und Gestalt angenommen haben.“ (Rohe 1996: 7) Wie Karl Rohe betont, seien Demokratien nicht weniger als Diktaturen auf eine ästhetische und symbolische Ausstattung von Politik angewiesen, um sich der affektiven Bindung der Bürger zu versichern und Anerkennung zu erfahren. Manow knüpft daran an, wenn er darauf verweist, dass sich jede Form der politischen Herrschaft im Kontext einer symbolischen Ordnung legitimiere (vgl. Manow 2008: 13).

Grundsätzlich lässt sich festhalten, dass bestimmte Vorstellungen oder Ordnungen des Imaginären schon die Formgebung der Gesellschaft mitbestimmen, indem von Ideen eine institutionsbildende Kraft ausgeht: „Allein damit sich eine Ansammlung von Individuen als kollektiver Agent begreifen kann, um sich überhaupt institutionsfähig zu machen, ist eine Reihe von schöpferischen ästhetischen Prozeduren erforderlich. Es müssen Vorstellungen von Einheit und Ganzheit geschaffen werden, über deren Vermittlung die Beteiligten erst rückwirkend zu einem Selbstverhältnis, zu einem Eigenbild finden.“ (Koschorke et al. 2007: 11) Das gesellschaftliche Imaginäre ist also somit nicht als bloßer Schein oder künstlich fabrizierter Überbau zu verstehen, da es an der Formierung der Gesellschaft entscheidend mitwirkt – im Extremfall kann letztere sogar „praktisch geworde-

2 Wenn die Menschen dieses Imaginäre (das wegen seiner realen organisatorischen Konsequenzen nicht als fiktiv aufgefasst werden darf) nicht als ihr eigenes Produkt erkennen, ist laut Castoriadis das Gefühl der Entfremdung gegeben (vgl. Castoriadis 1999: 198). Der emanzipatorische Schritt zur Autonomie liegt folglich darin, sich als souveräner schöpferischer Urheber des Imaginären, also grundlegender Normen und Vorstellungen, zu verstehen.

3 Exemplarisch sei hier auf die umfangreichen historischen Studien des Münsteraner Sonderforschungsbereichs 496 hingewiesen, der sich seit vielen Jahren mit „symbolischer Kommunikation und gesellschaftlichen Wertesystemen“ vom Mittelalter bis zur Französischen Revolution beschäftigt (vgl. zum Überblick der Forschung und Publikationen: <http://www.uni-muenster.de/SFB496/>, 03.03.2010).

4 Hier und in der Folge ist die weibliche Form immer mit eingeschlossen.

ne Metaphorik“ (ebd.: 57) sein.<sup>5</sup> Die Funktionen dieser Metaphorik können dabei so vielfältig sein wie die Metaphern selbst. Dietmar Peil hat in seiner äußerst informativen Habilitationsschrift über Metaphern von staatlicher Ordnung und Herrschaftsverhältnissen seit der Antike gezeigt, dass das jeweils verwandte Bild determiniert, ob eine bestimmte Ordnung legitimiert werden soll oder ihre Änderung bezweckt wird, ob Emotionen vermittelt werden sollen oder politische Gegner diffamiert werden. Eine Metaphorik dient also nicht primär der neutralen Veranschaulichung, sondern ist immer normativ unterfüttert (vgl. Peil 1983: 882f.). Hans Blumenberg hatte schon für die politische Kulturforschung Erhellendes über die strukturbildende Kraft von Metaphern angemerkt: „Dem historisch verstehenden Blick indizieren sie [...] die fundamentalen, tragenden Gewissheiten, Vermutungen, Wertungen, aus denen sich Haltungen, Erwartungen, Tätigkeiten und Untätigkeiten, Sehnsüchte und Enttäuschungen, Interessen und Gleichgültigkeiten einer Epoche regulierten.“ (Blumenberg 1998: 25) Wer Ähnliches von der politischen Realität der eigenen Epoche erfahren möchte, sollte also den verstehenden Blick auch auf die Bildersprache der demokratischen Herrschaftsordnung richten.

Wie die Autoren der überwiegend literaturwissenschaftlichen Studie über den ‚fiktiven Staat‘, Albrecht Koschorke, Susanne Lüdemann, Thomas Frank und Ethel Matala de Mazza, belegen, vollzieht sich die gesellschaftliche Formgebung in der europäischen Tradition vor allem über das Bild des Körpers (vgl. Koschorke et al. 2007). Konkurrenzlos ist dieses zwar nicht, wie Peils Studie aufweist: Die Metaphern von Hirt und Herde, vom Staat als Analogon des Bienenstaats, die Bilder eines Staatsgebäudes, eines Staatsschiffs oder einer Staatsmaschine sind alle im Repertoire der Staats- und Herrschaftsmetaphorik mit je eigenen Implikationen zu finden. Wie Koschorke et al. sieht aber auch Peil im Vergleich des Staates mit dem menschlichen Organismus das „beliebteste und in seiner Wirkung nachhaltigste Bildfeld in der politischen Metaphorik“ (Peil 1983: 302).

Die Körpermetaphorik bezieht sich dabei auf die bildliche Selbstrepräsentation als soziale Gruppe, wirft aber auch stets die Frage auf, wer das Gemeinwesen verkörpern sollte, wie die folgende kulturgeschichtliche Betrachtung zeigen soll.

## 2. Zur vormodernen Tradition des politischen Körpers

Das wohl bekannteste Unternehmen, das Gemeinwesen als politischen Körper darzustellen, findet sich im *Leviathan* von Thomas Hobbes. Schon auf dem berühmten Frontispiz seiner auf die Wirren des englischen Bürgerkriegs antwortenden Schrift wurde die Metaphorik eines anthropomorphen gesellschaftlichen Körpers verdeutlicht. Der soziale Körper sollte analog dem menschlichen als organisches Ganzes funktionieren. Durch eine kollektive Rechtsübertragung wird die Masse der Menschen zu einer Person fusioniert, um aus dem fiktiven Naturzustand des Krieges eines jeden gegen jeden befreit zu werden. Der neu geschaffene Körper ist die Institution der abstrakten Staatsperson, die durch den eingesetzten Souverän verkörpert wird.

Mit dem Gedankenexperiment des Gesellschaftsvertrags ging Hobbes bewusst kontraempirisch vor, um den real bestehenden Macht- und Rechtsverhältnissen das Ideal ei-

5 In Anlehnung an Nietzsches bekannte Wahrheitsdefinition beruhte dann gesellschaftliche Wirklichkeit auf einem beweglichen Heer von Metaphern, die „abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden“ (Nietzsche 1980: 881) sind.

ner absolutistischen Staatsordnung entgegenzusetzen. Die kontraktualistische Narration verschob dabei nicht nur die gängigen Vorstellungen von Macht und Souveränität: „Die Monopolstellung des Souveräns in den frühneuzeitlichen Staatslehren wirkt sich auf die politische Körperschaftsgrammatik insgesamt aus. Während sie die Aufmerksamkeit auf Probleme der Verkörperung und Repräsentation an der Spitze des Staatswesens lenkt, arbeitet sie in der Logik ihres Modells an der Auflösung der gestuften *corporate order* alt-europäischer Prägung.“ (Koschorke et al. 2007: 112f.; Hervorhebung im Original) Die lokalen Körperschaften mussten dann der Gesundheit des gesamten sozialen Körpers abträglich sein, wenn dessen Einheit und Funktionsfähigkeit auf der Repräsentation durch einen absoluten Souverän basierte.

Die verschiedenen Dimensionen der Körperrhetorik lassen sich bei Hobbes gut nachvollziehen. Nicht nur wird das Gemeinwesen mit Referenz auf den menschlichen Organismus imaginiert, sondern auch die Individuen, die Bürger, werden als Einzelkörper Teil der Metaphorik, indem sie als Glieder oder Organe erscheinen. Die dritte Dimension betrifft die Frage der Verkörperung des Ganzen, also das Prinzip der politischen Repräsentation. Dabei argumentiert Hobbes auf zwei Ebenen, auf der textuellen der modernen Staatstheorie, aber auch auf einer bildlichen Ebene. Das Frontispiz versinnbildlicht das Staatsmodell als anthropomorphen Kompositkörper. Die Bürger oder Untertanen sind dem Souverän auf den Leib geschrieben, während sein Kopf herausgehoben ist und nicht in der Masse aufgeht. So ist das Ganze mehr als die Summe seiner Teile, der mächtige Leviathan mehr als seine Körperzellen (vgl. Bredekamp 1999: 81). So wirksam die organologische Metaphorik bei Hobbes auch sein mochte: Sie war klar als solche, als Metapher und damit als normatives Modell, zu erkennen. Die funktionalen Zusammenhänge des Gemeinwesens sollten demonstriert werden, ohne dass Hobbes an der Künstlichkeit des Staatskörpers einen Zweifel gelassen hätte: „For by Art is created that great *Leviathan* called a *Common-Wealth*, or *State*, (in latine *Civitas*) which is but an Artificiall Man“ (Hobbes 2008: 9; Hervorhebung im Original).

Die Erfindung des Gesellschaftsvertrags war keinesfalls die Erfindung der Metapher des sozialen Körpers, wie Koschorke et al. in ihrem Gang durch die europäische Geistesgeschichte zeigen. Als eine der Urszenen führen sie eine Passage von Livius' Geschichtswerk *Ab urbe condita* an. Fünf Jahrhunderte vor Christus hätten die Patrizier aus Angst vor einem Bürgerkrieg den Gesandten Menenius Agrippa zum rebellierenden römischen Volk geschickt, der, laut Livius, mit einer Gleichnisrede die Aufständischen zu beschwichtigen wusste. Er hatte das Gemeinwesen mit einem sozialen Organismus verglichen, der nur dann funktioniere, wenn alle seine Glieder in Eintracht zusammenwirkten (vgl. Koschorke et al. 2007: 15f.; vgl. auch Peil 1985). Die Metaphorik diene also nicht der sachlichen Veranschaulichung, sondern stelle eine politische Intervention dar. Auch Platon lässt in der *Politeia* Sokrates den wohlgeordneten Staat mit dem Körper des einzelnen Menschen vergleichen. So wie beim Schmerzen des Fingers der ganze Organismus mitleide, betreffe das Schicksal jedes Bürgers den ganzen Staat (vgl. Platon 2004: V, 10, 462St.). Die paulinische Metapher von der Kirche, der Gemeinschaft der Gläubigen, als *corpus Christi* wiederum zog die über die religiöse Sphäre hinausreichende, sehr einflussreiche Deutung nach sich, der zufolge die geistliche oder auch die weltliche Gemeinschaft als tatsächlicher einheitlicher Leib vorzustellen sei (vgl. Koschorke et al. 2007: 71ff.). Johannes von Salisbury konnte im 12. Jahrhundert von einigen Vorgängern das organologische Ganzheitsmodell des Staates übernehmen, entwickelte aber wie niemand zuvor die Interdependenz und Funktionalität der einzelnen Glieder (vgl. Peil 1983:

307ff.). Juristische Korporationstheorien des Spätmittelalters wiederum lösten das Kontinuitätsproblem des als staatlicher Körper imaginierten Gemeinwesens, indem sie durch die Konstruktion der *persona ficta* die Basis für die begriffliche Entwicklung der Rechtspersönlichkeit und der juristischen Person bereiteten (vgl. Koschorke et al. 2007: 79ff.).

Ernst Kantorowicz' berühmter Studie zur politischen Theologie des Mittelalters verdankt man eine aufschlussreiche Analyse der Verkörperung der Macht, die mit einer besonderen Form der souveränen Herrschaftslegitimation einherging. Die mystische Fiktion der ‚zwei Körper des Königs‘, entwickelt von englischen Juristen seit der Tudorzeit, sah eine eigenwillige Verdoppelung des königlichen Körpers vor, die zunächst nicht mit jener Trennung von Amt und Person konnotiert war, mit der spätere neuzeitliche Regizide legitimiert werden sollten. Die subtile Unterscheidung zwischen dem royalen *body natural* und seinem *body politic* diente den Juristen ursprünglich dazu, einen Akt des Souveräns als rechtmäßig zu etablieren, auch wenn dieser bereits während der Phase seiner Unmündigkeit geschehen war. Dem mit allen menschlichen Mängeln behafteten natürlichen Körper stand ein quasiheiliger *body politic* zur Seite, der eben nicht die Würde des Amtes repräsentierte, sondern mit dem natürlichen Körper eine untrennbare Einheit bildete (vgl. Kantorowicz 1997: 8f.). Nach der den mittelalterlichen Juristen geläufigen Rechtsmaxime *magis dignum trahit ad se minus dignum* tilgte der mysteriöse *body politic* gar die Unvollkommenheiten des *body natural*, so dass eben auch Handlungen, die der Souverän vor der Krönungszeremonie getätigt hatte, rückwirkend als rechtmäßige Akte des Königs betrachtet werden konnten. Kantorowicz zitiert hier eine einschlägige mittelalterliche Rechtsauslegung aus Edmund Plowdens im elisabethanischen Zeitalter geschriebenen *Reports*: „And the Reason thereof is, because the Body natural and the Body politic are consolidated into one, and the Body politic wipes away every Imperfection of the other Body, with which it is consolidated, and makes it to be another Degree than it should be if it were alone by itself.“ (Plowden 1816: 238, zitiert nach Kantorowicz 1997: 11)

Beim Tod des Monarchen wurde die Trennung der beiden Körper aufgehoben, und der unsterbliche *body politic* verschmolz mit dem natürlichen Körper des Nachfolgers – jedoch ohne dass sein Vorgänger *als König* für tot erklärt wurde. Die Inkarnation des *body politic* in der Person des Königs sorgte nicht nur für die Kompensation der menschlichen Unvollkommenheiten, sondern für ‚Unsterblichkeit‘, so dass die Tudor-Richter über Henry VIII. urteilten, er lebe als König ewig weiter, obwohl er als Henry Tudor seit Jahren tot war (vgl. Kantorowicz 1997: 13f.).

Kantorowicz belegt durch zahlreiche weitere Beispiele, wie stark die Konzeption der Königsherrschaft von einer kryptotheologischen Terminologie geprägt war, was er aber als historisch durchaus gebräuchlichen Transfer *de similibus ad similia* interpretiert. Die Theorie der ‚zwei Körper des Königs‘ beruhte demnach auf der Vorstellung des *duplex corpus Christi*, der neben seinem menschlichen Körper ein überindividuelles *corpus mysticum* besitze (vgl. ebd.: 193ff.). Das Prinzip des unsterblichen *body natural* wiederum lehnte sich auch an die Denkfigur des *dignitas non moritur* an, mit der die Kontinuität von päpstlichen Amtsernennungen über dessen Tod hinaus verbürgt werden sollte. Die unauslöschliche Dignität des zweiten, politischen Körpers wurde durch die Begräbniszeremonie der Effigies festzuhalten versucht, durch die Zurschaustellung einer dem König exakt nachgebildeten Puppe (vgl. Marek 2007).

Kantorowicz betont in seiner Studie ausdrücklich, dass die eigenartige Doktrin der Zweikörperlehre ein englisches Phänomen ohne exaktes kontinentales Pendant gewesen

sei. Das wird deutlich, wenn man die Enthauptung des englischen Königs Charles I. mit der Hinrichtung des französischen Regenten Louis XVI. vergleicht. Wie Kantorowicz unterstreicht, wäre es ohne die Doktrin der zwei Körper dem englischen Parlament nicht möglich gewesen, im Namen des Königs den König anzuklagen (vgl. Kantorowicz 1997: 20f.). Es stellte das Konzept des *body politic* nicht in Frage, sondern stritt die vormals postulierte Einheit der zwei Körper ab, deren Trennung den Weg zu einem abstrakten, depersonalisierten Staats- und Herrschaftsverständnis bahnte (vgl. Koschorke et al. 2007: 117). Mit der von den Puritanern vorgebrachten Kampfformel ‚We fight the king to defend the King‘ wurde folglich versucht, die mystische Einheit der zwei Körper abzustreiten, indem scharf zwischen dem Herrscher und seinem Amt differenziert wurde. Dass hierzu die rechtliche Grundlage fehlte, lässt sich am *law of treason* ersehen, das die Revolutionäre gegen Charles anzuwenden suchten: In diesem Gesetz waren nämlich gerade strafbare Handlungen gegen den König aufgeführt. Solange nicht zwischen dem König als Person und dem von ihm verkörperten Königreich unterschieden wurde, gab es keine Möglichkeit, den König überhaupt anzuklagen (vgl. ebd.: 121f.). Der einzige Ausweg für das Parlament bestand darin zu argumentieren, selbst der legitime Träger des *body politic* zu sein. Es entbrannte also ein Widerstreit über die Legitimationsgrundlage königlicher Macht, der mit einer Umdeutung der Körpermetapher einherging. Bereits 1640 hatte das Parlament den alleinigen Repräsentationsanspruch Charles' I. bestritten, indem es den König zwar als Kopf des *commonwealth* bezeichnete, sich selbst aber als dessen Seele (vgl. ebd.: 122). Im späteren Prozess folgte die Anklage dann der Strategie, diese Abtrennung des (individuellen) Königs vom *body politic* fortzuschreiben, indem nun die parlamentarische Vertretung als einzig vor Gott verantwortliche Quelle von Recht und Gesetz präsentiert wurde, also als wahre Verkörperung des politischen Körpers. Dieser Schritt ging dann auch entscheidend über die ursprüngliche Devise des *to fight the king to defend the King* hinaus, da der Legitimitätstransfer zugunsten des Parlaments keinen Platz mehr für die monarchische Verkörperung des Gemeinwesens ließ.

Dass Charles den Deutungskampf schließlich trotz seiner Hinrichtung im Jahre 1649 gewann, indem er sich erfolgreich als Märtyrer inszenierte, soll hier nicht weiter ausgeführt werden (vgl. ebd.: 131ff.). Es sei nur darauf hingewiesen, dass die englischen Auseinandersetzungen, die vor dem Hintergrund der Zweikörperlehre ausgefochten wurden, im französischen Fall irrelevant waren, da hier der natürliche mit dem politischen Körper als eins angesehen wurde. Hier konnte der König nicht im Namen des Königs vernichtet werden, sondern die Enthauptung des Monarchen konnte das Amt nicht unberührt lassen; sie war gleichzeitig Symbol für den Wandel der Herrschaftsordnung.

Da zu den Ritualen des *Ancien Régime* die Apotheose des natürlichen Königskörpers gehört hatte, ging die Hinrichtung Louis' XVI. weit über die Betätigung der Guillotine hinaus; man kann sie durchaus „als inszenierte Negation der königlichen Begräbniszereemonien des *Ancien régime* lesen. Keine Trauer, sondern Triumph; keine Inszenierung der Kontinuität, sondern bewusste Inszenierung der Diskontinuität; keine langen Übergangsrituale, sondern abrupter Schock; kein Paradebett, keine Totenmasken und Königs-Effigies, mit denen der doppelte Königskörper vorgeführt und die sukzessiv-symbolische Ablösung des Amtes von der Person, die Ablösung des politischen vom leiblichen, des ewigen (*mystical and eternal*) vom sterblichen (*carnal and mortal*) Körper vollzogen wurde. Stattdessen die brutale Inszenierung unmittelbarer Körperlichkeit mit der Absicht der restlosen Entzauberung des Königskörpers.“ (Manow 2008: 59)



Die Desakralisierung des königlichen Körpers bestand in der Zurschaustellung seiner nackten Materialität. Die Kleidung des Monarchen, die eine Art Brücke zwischen der individuellen Person und dem Amtskörper geschlagen hatte, wurde ihm nicht nur abgenommen, sondern durch Verbrennen einer zweiten symbolischen Hinrichtung zugeführt.

### 3. Geburtsstunde der Demokratie?

Die Absetzung der absoluten Monarchen wird nun häufig nicht nur als Beginn einer neuen Herrschaftsordnung verstanden, sondern als eine Revolution der symbolischen Repräsentation der Gesellschaft: „Mit der Enthauptung des Monarchen im Zuge der demokratischen Revolution [...] endet vor aller Augen die diesseitige Verkörperung einer unantastbaren jenseitigen Ordnung. Die Stelle der Macht wird buchstäblich leer. Das Resultat ist eine Dekorporierung sowohl der Gesellschaft als auch der Macht“ (Rödel/Frankenberg/Dubiel 1989: 87ff.; Hervorhebung getilgt). Claude Lefort gehörte mit seinem Schüler Marcel Gauchet zu den Ersten, die in der Erfindung der Demokratie einen Übergang zu einer körperlosen Gesellschaft zu sehen glaubten und diesen theoretisch nachvollzogen. Lefort sieht in der demokratischen Gesellschaft zunächst „die Vorstellung einer organischen Totalität außer Kraft gesetzt“ (Lefort 1990: 295). Nicht nur werde dem sozialen Körper der Kopf abgeschlagen, sondern das Bild von Haupt und Gliedern werde selbst schief, da unter republikanischen Voraussetzungen niemand mehr den Platz des Kopfes dauerhaft durch seine ostentative Verkörperung einnehmen dürfe. Die Notwendigkeit eines um ein leeres Zentrum konfigurierten neuen Gesellschaftsentwurfs gehörte zu den Uraufgaben der demokratischen Gesellschaft. Lefort und Gauchet konstatieren ein Auseinandertreten von der Position der Macht und einer autonomen Zivilgesellschaft. In der symbolischen Formgebung der Gesellschaft sehen sie eine Dialektik von Innen und Außen am Werk. Da die Gesellschaft ihre Identität nicht aus sich selbst beziehen könne und keinen positiven Grund habe, verweise sie auf ein konstitutives Außen, eben die Instanz der Macht. Diese ist also der symbolische Pol der Selbstrepräsentation der Gesellschaft, der in Opposition zu dieser tritt (vgl. Gauchet 1990).

Die moderne Entflechtung von Macht, Recht und Wissen führt zu einer pluralistischen Anerkennung des gesellschaftlichen Konflikts, dessen Legitimität zu einer Neuinterpretierung des Ortes der Macht führt: Dieser könne nur noch temporär okkupiert werden, als eine Art „prekäre[r] Platzhalterschaft mit widersprüchlicher Funktion“ (Koschorke et al. 2007: 231), die der persönlichen Besetzung einer an sich unpersönlichen Machtstelle geschuldet sei. Die Volkssouveränität, die als erster Anwärter auf die Nachfolge der souveränen Verkörperung der Macht auftreten könnte, erweise sich als Chimäre, da am Wahltag kein organischer Wille des Volkes ermittelt werde: „Die Zahl tritt an die Stelle der Substanz.“ (Lefort 1990: 295)

Natürlich sehen auch Lefort und Gauchet die historischen Bestrebungen, sich mit der Leerstelle der Macht nicht abzufinden. So habe die demokratische Revolution in ihrem emanzipatorischen Ikonoklasmus unfreiwillig totalitäre Allmachtphantasien geweckt. Denn wenn im Zuge von Aufklärung und Säkularisierung die traditionellen gesellschaftlichen Legitimationskriterien und mythischen Ursprünge nicht mehr akzeptabel erschienen, werde die Gesellschaft auf sich selbst zurückgeworfen. Der Zwang zur Selbstinstituierung, der in der Demokratie zum Aushalten der Kontingenz führt, bringe immer die Gefahr einer totalitären Beherrschung des sozialen Raumes mit sich: „Von daher erweist

sich die Demokratie als die *geschichtliche Gesellschaft* schlechthin, eine Gesellschaft, die im offenkundigen Kontrast zum Totalitarismus die Unbestimmtheit in ihre Form aufnimmt und erhält. Denn obgleich der Totalitarismus unter dem Vorzeichen der Erschaffung des neuen Menschen errichtet wird, ist seine Ordnung in Wahrheit gegen diese Unbestimmtheit angelegt. Er behauptet, über das Gesetz seiner Organisation und Entwicklung zu verfügen, und zeichnet sich so in der modernen Welt insgeheim als *geschichtslose Gesellschaft* ab.“ (ebd.: 291; Hervorhebung im Original) Der Totalitarismus verschafft sich nicht nur eine demokratisch nicht mehr verfügbare Legitimität über die Fusion von Macht, Recht und Wissen, sondern kehrt über die Aufhebung der Trennung von Macht und Zivilgesellschaft zum Bild des Gesellschaftskörpers zurück, dessen Gesundheit nicht nur durch die Funktionalität seiner Glieder garantiert werden soll: „Den realen Prozess der fortwährenden gewaltsamen Herstellung und Wiederherstellung der Einheit von Partei, Staat und Gesellschaft verdichtet die Ideologie zu dem Bild eines Körpers, dessen Feinde, Parasiten und Krankheitserreger ausgemerzt werden müssen“ (Rödel/Frankenberg/Dubiel 1989: 96; vgl. auch Lefort 1994: 165ff.). Gegen einen Rückfall in extreme Vorstellungen des sozialen Körpers ist die demokratische Gesellschaft also nicht per se gefeit. Der ‚ursprünglichen Teilung‘ in Macht und konfliktproben Zivilgesellschaft stehen Identitäts- und Einheitsbestrebungen unter dem Siegel des Volkes, der Nation oder des Staates entgegen (vgl. Lefort 2001: 300). Dies kann ein demokratisches System solange gut aushalten, wie es „in seinem Schoß beständig den symbolischen Rahmen reproduzier[t], in dem der Kampf der Menschen sich zivilisiert, indem er sich in ihm einschreibt“ (Lefort/Gauchet 1990: 113).

Die demokratische Revolution ermöglicht also zwei grundlegende Varianten, die Dekorporation der Macht ästhetisch zu begleiten. Von der politischen Kultur hängt es dann ab, ob eher der ‚leere Grund der Autorität‘ (Koschorke et al. 2007: 256) in Szene gesetzt wird oder die Gemeinschaft als Ganze. Lefort und Gauchet kommt das Verdienst zu, das leere Machtzentrum theoretisch anspruchsvoll zu denken und zu verteidigen.

Geschichtlich gesehen jedoch gab es nicht nur totalitäre Versuche, dieses eigentümliche Vakuum nicht einfach hinzunehmen. In der jungen französischen Republik wurde einerseits die Unpersönlichkeit des Herrschaftszentrums festgehalten, indem an die Stelle des auratischen Souveräns der ‚Text‘ trat, die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte sowie die Verfassung(en). Der Leibhaftigkeit des Königs als Kopf des politischen Körpers folgte die Abstraktion der Schrift (vgl. ebd.: 248). Zugleich wurde aber das Bild des Körpers vom enthaupteten Souverän auf neue kollektive Entitäten übertragen und gerade in den Revolutionsfesten in einer ästhetischen Weise zelebriert, welche dem politischen Herrschaftssystem widersprach: „Ist mit der ‚Herrschaft des Gesetzes‘ im Prinzip die Dekorporation der Macht verbunden, die Idee einer politischen Struktur, die das Zentrum der Macht nur noch kommissarisch besetzt und sich um den ‚leeren Platz‘ herum organisiert, den der Körper des Königs hinterlassen hat, so wird diese[r] [...] doch auf ästhetischer Ebene nicht *dargestellt*, sondern in einer Art fortgesetztem *horror vacui* mit allen möglichen Requisiten aus der Aservatenkammer der Tradition, mit Emblemen, Allegorien und Idolen ausgestopft: Marianne, Herkules oder Allegorie der Natur, Göttin der Vernunft oder ‚Höchstes Wesen‘ – was immer als ikonographischer ‚Schlussstein‘ der Struktur fungiert, es konterkariert in seiner eklektizistischen Bildlichkeit die Idee der Leere selbst, die für die politische Form der Republik konstitutiv ist.“ (ebd.: 276f.; Hervorhebung im Original)

Angesichts dieser kulturgeschichtlichen Erkenntnis wäre die Skepsis vor einem rein ikonoklastischen und auch körperlosen Verständnis demokratischer Gesellschaften be-

rechtigt. Allerdings wird man nach der bisherigen Analyse Leforts und Gauchets Rede von der Demokratie als ‚körperloser Gesellschaft‘ nicht als naive Selbsttäuschung ansehen können, weisen doch die beiden Philosophen auf die gegenläufigen Tendenzen, die auf den *horror vacui* entstehen, deutlich hin. Lefort macht zudem sehr deutlich, dass es ihm nicht um eine präzise geschichtliche Rekonstruktion geht, sondern um eine neue politische Philosophie, die sich dem Nachdenken über die Selbstdarstellung demokratischer Gesellschaften widmet (vgl. Lefort 1990: 296f.).

Philip Manow hingegen bemüht sich in seiner Untersuchung zu zeigen, wie die Symbolik des politischen Körpers auf ästhetische Weise weiterhin im Zentrum der Macht verwurzelt ist – ein Punkt, welchen Lefort und Gauchet etwa mit ihrer idealtypischen Darstellung der Wahlprozedur vernachlässigten.

#### 4. „Im Schatten des Königs“?

Manow warnt davor, wie Lefort und Gauchet im demokratischen Wahlprozedere vornehmlich nur die Substitution des substantiellen Volkswillens durch das Rechenergebnis der gleichgewichteten Einzelstimmen zu sehen. Er erkennt in der Wahl „die im Ritual sublimierte und zivilisierte Hinrichtung des politischen Körpers“ (Manow 2008: 104ff.), durch dessen Tod gerade die Unsterblichkeit des demokratischen Herrschaftskörpers, des *demos*, offenbart werde. Das *corpus mysticum* des Volkes werde durch den in regelmäßigen Abständen erfolgenden Tod des politischen Körpers inszeniert (vgl. ebd.: 108f.). Mit einer innovativen Analyse der modernen Parlamentsarchitektur versucht Manow zu belegen, dass die Stelle der Macht eben nicht leer und körperlos gedacht werde, sondern dass das Parlament den Souverän als Verkörperung des *body politic* abgelöst habe – ganz, wie es die Ankläger Charles' I. schon vor mehr als 350 Jahren behauptet hatten.

An der Darstellung verschiedener parlamentarischer Sitzordnungen zeigt der Autor den Wandel der politischen Repräsentation durch die Französische Revolution. Die aus der britischen Tradition bekannte Sitzanordnung bilde mit den sich frontal gegenüberstehenden Sitzreihen von Regierung und Opposition sowie dem *Speaker* an der Stirnseite des Saales die Struktur der mittelalterlichen Ständegesellschaft nach, während der Monarch oder sein Wappen bis heute die Einheit des Gemeinwesens verkörpere (vgl. ebd.: 45). In der französischen nachrevolutionären Ära stand diese Möglichkeit der Verkörperung hingegen nicht mehr zur Verfügung, wodurch die Kreisform erdacht wurde, die dem (im britischen Modell vorhandenen) Eindruck parteilicher Fragmentierung entgegenwirken sollte (vgl. ebd.: 33). Die (in den heutigen Demokratien dominante) Form des Halbkreises symbolisiere die Einheit der politischen Repräsentation; die Idee des *body politic* lebe sogar bildlich in diesem Modell nach, wenn man die parlamentarischen Sitzreihen als Rumpf betrachte, als dessen Kopf der Redner am Rednerpult den politischen Körper komplettiere (vgl. ebd.: 47).

Dem Autor ist also durchaus zuzugestehen, dass auch die demokratische Ästhetik nicht gänzlich aus dem ‚Schatten des Königs‘ herausgetreten ist. Löst man sich von der Frage der Repräsentation, also der Verkörperung der Macht, lassen sich in heutigen modernen Gesellschaften sowohl eine Abkehr von als auch ein Festhalten an der Epistemologie des sozialen Körpers feststellen. Einerseits stellt die neue Metapher des Netzwerkes in Zeiten supranationaler Organisationen und grenzüberschreitender Wirtschafts- und Kommunikationsflüsse das Bild des abgeschlossenen Gesellschaftskörpers radikal in Fra-

ge, was die Möglichkeit der politischen Repräsentation problematisiert (vgl. Koschorke et al. 2007: 384ff.). Andererseits ist zweifellos die Tendenz nationaler Verbände zu konstatieren, sich weiter als soziale Organismen zu imaginieren. Weniger das Verhältnis von Kopf und Gliedern steht hier zur Debatte als die Gesundheit des Ganzen. Michel Foucaults Untersuchungen zur staatlichen Biopolitik etwa, die nach einer umfassenden Regulierung und Planung des Körpers der Bevölkerung strebt, erscheinen heute aktueller denn je (vgl. Foucault 2004: 285ff.). Das alte Vokabular des Körperlichen lebt als verblasste Metaphorik ohnehin hartnäckig in unserem Staatsverständnis weiter. ‚Staatsoberhäupter‘, ‚Gliedstaaten‘ oder ‚Verfassungsorgane‘ sind nicht so leicht terminologisch zu ersetzen.

### 5. *Bigger than life?* Die Permanenz der Körperinszenierung und die Herausforderung der Demokratie

Edmund Burke beklagte in seinen Betrachtungen zur Französischen Revolution den Terror der Vernunft, der den schönen Schein der Herrschaftslegitimation gelüftet habe: „All the pleasing illusions, which made power gentle, and obedience liberal, which harmonized the different shades of life, and which, by a bland assimilation, incorporated into politics the sentiments which beautify and soften private society, are to be dissolved by this new conquering empire of light and reason.“ (Burke 2001: 239) Nicht nur könne nach dieser ‚barbarischen Philosophie‘ niemand mehr das Gemeinwesen verkörpern, sondern auch die Möglichkeiten der affektiven Bindung verschwänden: „On the principles of this mechanic philosophy, our institutions can never be embodied, if I may use the expression, in persons; so as to create in us love, veneration, admiration, or attachment.“ (ebd.: 240) Die vollständige Entmystifizierung des Souveräns hatte mit der Zurschaustellung des Körpers Louis' XVI. seinen Höhepunkt erreicht. Durch die Exhibition der nackten, von Pomp und Prunk gereinigten Physis wurde der König auf seine bloße Existenz zurechtgestutzt, die von jeder übermenschlichen Aura getrennt war.

Nun ist es kein Geheimnis, dass der Körper des Machthabers nicht final im Licht der Aufklärung verblasst ist, sondern in modernen Demokratien, in denen eine „Kolonisierung des politischen Systems durch das Mediensystem“ (Meyer 2001: 100) beobachtet werden kann, vermehrt zum inszenierten Objekt wird. Hier ist nicht ein ‚Nachleben‘ des politischen Körpers in metaphorischer oder architektonisch-ästhetischer Hinsicht zu konstatieren, sondern ein zumindest auf den ersten Blick gänzlich anderes Phänomen, die mediale Fokussierung und Konstruktion konkreter Körper von Spitzenpolitikern. Kommt auch diesen Körpern ein Symbolwert zu, bleibt noch zu klären, inwiefern er von der idealen Tradition der vordemokratischen Zeit zehrt.

Die auf den individuellen Politikerkörper zugeschnittene Berichterstattung ist, folgt man Giuliana Parotto, zunächst schlichte Folge einer zunehmend personalisierten Politik, welche die argumentative Aussage zugunsten einer körperlichen „Repräsentanz der Macht“ (Parotto 2009: 77) vernachlässigt. Allerdings hat Gabriele Klein überzeugend gezeigt, dass die Strategie der Personalisierung des Politischen kein neues Phänomen ist, sondern erst eine gewisse Form der medialen Bildproduktion die theatralische Inszenierung der Politikerkörper entscheidend vorangetrieben hat (vgl. Klein 2003). So wird der Körper zur Projektionsfläche: „Der Körper des Politikers ist permanent aufgefordert, bedeutsame Zeichen, interpretierbare Indizien, verwertbare Daten von sich zu geben. [...] Er ist Darstellungsmittel und Ausstellungsobjekt zugleich.“ (Meyer/Ontrup 1998: 530)

Manow sieht in der medialen Inszenierung einen weiteren „Schatten des Königs“, wenn er argumentiert, dass „der Körper des Herrschers auch in der Demokratie kein normaler Körper ist. Er ist *bigger than life* oder soll uns doch zumindest so erscheinen“ (Manow 2008: 140; Hervorhebung im Original). Demnach seien kosmetische Korrekturen wie Silvio Berlusconis Schönheitsoperation oder Gerhard Schröders Haarefärben sowie die digitale Manipulation von Bildern der Herrscher (Nicolas Sarkozys retouchierter Körper auf einer Bootstour, Wahlplakate) keine bloßen Eitelkeiten, sondern Versuche, die *dignitas* des Amtes jenseits der persönlichen Naturerscheinung zu inszenieren: „[D]er leibliche Körper des Herrschers soll seinem politischen Körper nicht in die Quere kommen“ (Manow 2008: 141). Insofern falle der Drang nach körperlicher Perfektion noch unter die webersche Kategorie der charismatischen Herrschaftslegitimation. Dieser Darstellungscharakter des Politischen beschränkt sich jedoch nicht auf die Inszenierung des Übernatürlichen. Während die theatralische Inszenierung von Körper und Pose „als mimetische Angleichungen des realen Körpers an den imaginären Körper des Königs“ (Klein 2003: 610), an das höchste politische Amt, verstanden werden kann, ist der Körper nicht nur zur Repräsentation des Außeralltäglichen berufen, sondern zur Verbürgung der Authentizität von Person und politischem Programm – eine ‚Politik der ruhigen Hand‘ ließe sich schwer von einem Tremorgeplagten vermitteln. Und aus dieser Sicht kann dann noch Barack Obamas öffentlich absolviertes Fitnessprogramm als symbolische Maßnahme gedeutet werden, die über die Pflege von Eitelkeiten hinausgeht: „Mit der Arbeit am eigenen Körper signalisiert Obama, dass wir ihm vertrauen können. Denn wie kann man jemandem die Sorge um den souveränen Körper anvertrauen, wenn er nicht einmal seinem eigenen Körper gerecht wird?“ (Halter 2009: 141)

Aber noch das Verlangen nach Echtheit ist von den Parametern der politischen Kultur abhängig. Sollte Schröders Kampf um Anerkennung der Echtheit seiner Physis die Redlichkeit und Ehrlichkeit seiner Politik unterstreichen, setzte Berlusconi die kosmetisch geformte Artifizialität seines Körpers bewusst in Szene, was andernorts als Tabubruch angesehen worden wäre. Giuliana Parotto hat die öffentliche Thematisierung des physischen Körpers bei Berlusconis Auftritten ausführlich analysiert: „Der Körper wird [...] zum wahren Spiegel der Person, zum grundlegenden Träger der eigenen Identität, zum konkreten Zeugen für Disziplin und Ordnung“ (Parotto 2009: 117), der gar keine Natürlichkeit mehr simulieren soll, sondern einen perfektionistischen Gestaltungswillen offenbart. So wird selbst die Zurschaustellung der eigenen Schönheitsoperation zum Argument stilisiert. Berlusconi reagierte damit auf seine zuvor erfolgte Abwahl: „Von der Fähigkeit, seinen Körper zu ändern, leitete er die Fähigkeit ab, sich politisch zu erneuern, Ziele durchzusetzen und den politischen Stil an das Bildbedürfnis des Publikums anzupassen. Der performative Einsatz seines Körpers war dabei radikal. Er änderte nicht seine Politik, sondern seinen Körper.“ (Diehl 2007: 119) Spätestens hier ist dann das Ausmaß an Theatralität, welches eine demokratische Kultur verkraften kann, überschritten: „Die Entkörperlichung der Figur des Staatsmannes seit der Französischen Revolution war ein zivilisatorischer Fortschritt ersten Ranges. Dass er nun durch Bildmedien und Rundumbeobachtung – bis hin zu Großaufnahmen verkrampfter Hände bei Talkshows – wieder rückgängig gemacht wird, ist eine bisher kaum begriffene Erschwerung bei der Auslese geeigneten demokratischen Führungspersonals.“ (Seibt 2009: 11)

Die Zentralität der Körper der Herrschenden sollte nicht als weitere Form des Nachlebens des königlichen Körpers begriffen werden, sondern als Wiederaufleben unter gänzlich anderen (medialen) Umständen – mit gravierenden Konsequenzen. Erfolgt die

Selektion und Legitimierung der Volksvertreter nicht mehr über Leistungsmerkmale und persönliche Kompetenzen, die argumentativ vermittelt werden, und tritt selbst das natürliche Charisma hinter der körperlichen Inszenierungslogik zurück, sind elementare Voraussetzungen der repräsentativen Demokratie untergraben. Deren Funktionsfähigkeit ist nämlich an eine zumindest in Grundzügen diskursive Öffentlichkeit gebunden, deren Existenz bedroht ist.<sup>6</sup> Aber auch in anderer Hinsicht lässt sich von einer Krise der Repräsentation reden, wie Giuliana Parotto argumentiert, genauer von einer solchen der „symbolischen Sprache der Repräsentanz“ (Parotto 2009: 103). Fraglich ist nämlich, ob die Körperinszenierungen der Herrscher mehr als eine assoziative Verbindung zu der königlichen Zweikörperlehre erlauben. Parotto bestreitet dies, da sie im medialen Körper ein neues Phänomen sieht. Er sei (als inszenierter und zumindest medial beliebig reproduzierbarer) weder natürlicher Körper noch politischer Natur: „[D]er Körper ist keine Metapher, er repräsentiert nicht unsichtbare Realitäten, er ist vielmehr für sich und durch sich selbst präsent“ (Parotto 2009: 103). Doppelt sehen könne man durch ihn nicht: „Der mediale Körper schließt das Unsichtbare aus, ein ‚doppelter Körper‘ kann er nicht mehr sein“ (ebd.: 104). Eine politische Bedeutung kommt ihm zu, indem er als Darstellungsobjekt Teil des politischen Alltags ist, aber zur Repräsentation des *body politic* taugt er nicht mehr.

Letztlich ist es diese Theatralisierung der politischen Körperlichkeit *in concreto*, die demokratischen Gesellschaften zu denken geben sollte. Die Existenz verblasster Bilder und Metaphern hingegen sollte sie nicht zu sehr beunruhigen.

## 6. Folgen für die Politische Theorie

Damit ist abschließend die Frage aufgeworfen, was die bisherigen Befunde für das Selbstverständnis demokratischer Gesellschaften bedeuten. Die starke mediale Thematisierung des Körpers der politischen Elite lässt sich mit guten Gründen für beklagenswert halten, während die Existenz metaphorischer oder ästhetischer Relikte (man denke an die parlamentarische Architektur) aus monarchischer Zeit gelassen betrachtet werden kann.

Sieht man einmal von der terminologischen Frage ab, ob die Erinnerungsspuren der Monarchie tatsächlich für einen neometaphysischen Charakter der Demokratie sprechen (was Philip Manow in Abgrenzung zu Habermas' ‚nachmetaphysischem Denken‘ konstatiert; vgl. Manow 2008: 12), ist es auf jeden Fall geboten, bei der *conclusio* Vorsicht walten zu lassen. Wenn Manow nämlich von einem „Nachleben vordemokratischer Vorstellungen in der Demokratie“ (ebd.: 10) spricht, ist dies problemlos zu akzeptieren; von dort führt aber noch ein weiter Weg zum selbst gesteckten Ziel, „die vordemokratischen Voraussetzungen der Demokratie zu erhellen“ (ebd.: 118; eigene Hervorhebung), wodurch seine Analyse in die Nähe des Böckenförde-Paradoxons zu geraten scheint (vgl.

6 Manche Beobachter sprechen sogar von einer schleichenden Regression zu Elementen des Öffentlichkeistypus' der vorbürgerlichen Epoche: „Die politische Repräsentation als Vertretung des Volkes auf Zeit verschiebt sich zugunsten medialer Selbstdarstellung und Selbstreferenz der politischen Protagonisten. Insofern lässt sich in liberal-demokratischen Gesellschaften gegenwärtig eine partielle Wiederkehr repräsentativ-feudaler Öffentlichkeit konstatieren, deren Movens es ist, die auf Gleichheit, Offenheit und Diskurs beruhende Sphäre politischer Öffentlichkeit durch eine mit Kalkül betriebene Selbstdarstellungs- und Symbolpolitik zumindest teilweise zu ersetzen“ (Arnold/Fuhrmeister/Schiller 1998: 14). Dieses Kalkül ist dabei nicht unerheblich durch die medialen Kolonisierungseffekte bedingt.

Wenzel 2009). Besagt dieses, dass der säkulare Staat nicht seine eigenen Voraussetzungen garantieren könne (vgl. Böckenförde 1976: 60), suggeriert die Rede von den vor-demokratischen Voraussetzungen, dass auch die Demokratie ihren Bestand nicht aus eigener Kraft gewährleisten könne. Dies folgt nun keinesfalls aus dem Bildererbe der Vormoderne, denn für die Kontinuität demokratischer Gesellschaften dürfte es, neben dem zur Solidarität sublimierten Festhalten an der Idee des Gemeinwohls, weitaus wichtiger sein, den symbolischen Rahmen für die zivilisierte Konfliktlösung zu reproduzieren als das Phantasma des politischen Körpers. Der kulturwissenschaftliche Nachweis, dass unsere politische Sprache und Symbolik noch Spuren der vordemokratischen Epoche aufweisen, macht diese nicht zu konstitutiven Elementen der Demokratie. Über solche Elemente nachzudenken ist nicht zuletzt Aufgabe der Demokratietheorie.

Es hat gute Gründe, dass gerade in der politischen Kultur Deutschlands die organologische Metaphorik stärker verblasst ist als in anderen Demokratien. Peil weist zu Recht darauf hin, dass sämtliche von ihm untersuchten Bildfelder, nicht nur die Ganzheitsmodelle, letztlich auf eine monokratische Lenkung hinauslaufen, welche sie nicht selten als naturgegeben zu legitimieren suchen (vgl. Peil 1983: 873). Insofern hat die hobbesche Variante zumindest den Vorzug, auf die Künstlichkeit des Leviathans zu verweisen. Was geschehen kann, wenn die Metapher des sozialen Organismus für bare Münze genommen wird, hat der Nationalsozialismus auf erschreckende Weise gezeigt. Die Vernichtung der Juden wurde hier zum medizinisch notwendigen Eingriff erklärt, um die Gesundheit des Volkskörpers zu gewährleisten (vgl. Bergdolt 2005: 143).

Ulrich Haltern spricht deshalb von einer politischen Reformation Deutschlands. Das politische Denken habe sich von Vorstellungen der Verkörperung und auch der Sakralisierung politischer Ordnung abgelöst und die existentielle Dimension der Politik dem harmlosen Wettstreit von Vernunft und Interessen geopfert. In der europäischen Integration könne man sogar eine Tendenz zu einer postpolitischen Ordnung finden, die auf eine Anbindung an einen Volkssouverän weitgehend verzichte (vgl. Haltern 2009: 444). Diese Phänomene lassen sich dann aber viel eher auf konkrete Lehren und Traumata der Geschichte zurückführen als auf ein demokratisches Ursprungsdenken, das grundsätzlich den Ort der Macht leer hält. Denn für den US-amerikanischen Fall zeigt Haltern ausführlich, wie der Mythos des organischen Staates, des organischen Volkes beständig, gerade von Obama, fortgeschrieben wird, bis hin zum Opferkult. Auch wenn dieses Staatsverständnis durch einen aufklärerischen Rahmen gebändigt wird (vgl. ebd.: 464), wird deutlich, dass der Schatten des Leviathans in Abhängigkeit vom politisch-kulturellen Sinnzusammenhang unterschiedlich groß ausfällt.

Die Politische Theorie hat diese Unterschiede zur Kenntnis zu nehmen, wenn sie von der ‚Demokratie‘ im Allgemeinen spricht. Aus normativer Sicht führt aber kein gangbarer Weg in das Reich von organischem Staat und substantieller Souveränität zurück, wie deutlich deren kulturgeschichtliche Spuren auch ausfallen mögen. Es erscheint auch zweifelhaft, ob man die Besonderheit der amerikanischen Demokratie mit europäischer Melancholie verfolgen sollte, wie Haltern suggeriert (vgl. ebd.: 482). Anstatt sich nach aufgehobensein, Ekstase und Opferbereitschaft auch nur verstohlen zu sehnen, könnte man das ‚europäische‘ Projekt auf eine Weise vorantreiben, die verhindert, dass es in eine postpolitische Ordnung abgeleitet.

Zu dieser Aufgabe könnte dann auch die normative Demokratietheorie, die Manow so sehr kritisiert, durchaus einen Beitrag leisten, gerade indem sie neue Selbstbeschreibungen der Gesellschaft vorschlägt, die noch nicht durch die Wirklichkeit gedeckt sind. Hier

ist nämlich eher der Erzähler oder Visionär als der Archäologe oder Analytiker, den Manow bevorzugt, gefragt. Dass ersterer die kulturell verfestigten Erinnerungspuren nicht ignorieren sollte, ist selbstverständlich. Aber es ist nicht nur legitim, sondern notwendig, über das Bestehende hinauszudenken und Anstöße für eine Revision demokratischer Verfahren und Überzeugungen vorzulegen. Eine derartige normative Theorie produziert nämlich nicht zwangsläufig fundierende Mythen, wie Manow unterstellt, sondern könnte, etwa durch Modellbildung, auf unausgeschöpfte Potentiale verweisen, die mit dem emanzipatorischen Erbe der demokratischen Revolution verbunden sind. Dann müsste man etwa Habermas' Streben nach „demokratische[r] Vernunft und Nüchternheit“ (Manow 2008: 8) nicht als falsche Diagnose oder verzerrte historische Nacherzählung auffassen, sondern als Vorschlag, wie man es besser machen könnte. Man muss nicht Anhänger des Modells einer deliberativen Demokratie sein, um der Politischen Theorie auch andere Felder übrig zu lassen als die (ungemein wichtige) „Aufgabe, die in den Ideen und Theorien eingekapselten Mythen freizulegen, über sie aufzuklären und ihre Quellen zu identifizieren“ (ebd.: 118). Im besten Fall wirkt die Theorie an dem wichtigen, wenn auch unheroischen Projekt mit, ein neues gesellschaftliches Imaginäres zu entwerfen, das zu einer normativ besseren sozialen Ordnung führt.

Die dringlichste Aufgabe demokratischer Gesellschaften ist wohl heutzutage, ein gesundes Maß an Gemeinsinn herzustellen, ohne das vielzitierte ‚Faktum des Pluralismus‘ zu ignorieren. Die Anerkennung von Differenz verlangt ein Gesellschafts- und Herrschaftsverständnis, das sich nicht auf die scheinbare Natürlichkeit des Organischen zurückziehen kann. Einen legitimen Rahmen für die zivile Konfliktaustragung zu setzen, gehört also auch zur Aufgabe der Demokratietheorie. Ihr Anspruch auf Vernünftigkeit schließt die Kreation neuer Metaphern und Bilder nicht aus. Am Ende stünde dann kein natürlicher Körper, und auch kein *artificial man*, sondern ein Gebilde, bei dem der Streit der Teile nicht zum Untergang des Ganzen führt.

## Literatur

- Arnold, Sabine R. / Fuhrmeister, Christian / Schiller, Dieter, 1998: Hüllen und Masken der Politik. Ein Aufriß. In: dies. (Hg.), Politische Inszenierung im 20. Jahrhundert: Zur Sinnlichkeit der Macht, Wien u. a., 7–24.
- Bergdolt, Klaus, 2005: Mikrokosmos und Makrokosmos. Der menschliche Körper als staatstheoretisches Modell. In: Otto Depenheuer (Hg.), Staat und Schönheit. Möglichkeiten und Perspektiven einer Staatskalokagathie, Wiesbaden, 131–144.
- Blumenberg, Hans, 1998: Paradigmen zu einer Metaphorologie, Frankfurt (Main).
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang, 1976: Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht, Frankfurt (Main).
- Bredenkamp, Horst, 1999: Thomas Hobbes visuelle Strategien. Der Leviathan: Urbild des modernen Staates. Werkillustrationen und Portraits, Berlin.
- Burke, Edmund, 2001: Reflections on the Revolution in France, hrsg. von J. C. D. Clark, Stanford.
- Castoriadis, Cornelius, 1999: L'institution imaginaire de la société, Paris.
- Diehl, Paula, 2007: Von ‚Medienkanzler‘, ‚singender Bundesrätin‘ und Showman. Körperinszenierung zwischen Unterhaltung und politischer Repräsentation. In: Paula Diehl / Gertrud Koch (Hg.), Inszenierungen der Politik. Der Körper als Medium, München, 106–120.
- Diehl, Paula / Koch, Gertrud, 2007 (Hg.): Inszenierungen der Politik. Der Körper als Medium, München.
- Foucault, Michel, 2004: In Verteidigung der Gesellschaft, Frankfurt (Main).
- Gauchet, Marcel, 1990: Die totalitäre Erfahrung und das Denken des Politischen. In: Ulrich Rödel (Hg.), Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie, Frankfurt (Main), 207–238.



- Gugutzer, Robert, 2006: *Body turn. Perspektiven der Soziologie des Körpers und des Sports*, Bielefeld.
- Habermas, Jürgen, 2006: *Volkssouveränität als Verfahren*. In: ders., *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt (Main), 600–631.
- Halter, Ulrich, 2009: *Obamas politischer Körper*, Berlin.
- Hobbes, Thomas, 2008: *Leviathan. Revised Student Edition*, Cambridge Texts in the History of Political Thought, hrsg. von Richard Tuck, Cambridge, UK.
- Honneth, Axel, 1999: *Eine ontologische Rettung der Revolution. Zur Gesellschaftstheorie von Cornelius Castoriadis*. In: ders., *Die zerrissene Welt des Sozialen*, Frankfurt (Main), 144–164.
- Kantorowicz, Ernst H., 1997: *The King's two bodies. A study in mediaeval political theory*, Princeton.
- Klein, Gabriele, 2003: *Die Theatralität des Politischen*. In: Armin Nassehi / Markus Schroer (Hg.), *Der Begriff des Politischen*, Baden-Baden, 605–618.
- Koschorke, Albrecht / Lüdemann, Susanne / Frank, Thomas et al., 2007: *Der fiktive Staat. Konstruktionen des politischen Körpers in der Geschichte Europas*, Frankfurt (Main).
- Lefort, Claude, 1990: *Die Frage der Demokratie*. In: Ulrich Rödel (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt (Main), 281–297.
- Lefort, Claude, 1994: *L'invention démocratique*, Paris.
- Lefort, Claude, 2001: *Essais sur le politique*, Paris.
- Lefort, Claude / Gauchet, Marcel, 1990: *Über die Demokratie: Das Politische und die Instituierung des Gesellschaftlichen*. In: Ulrich Rödel (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt (Main), 89–122.
- Manow, Philip, 2008: *Im Schatten des Königs. Die politische Anatomie demokratischer Repräsentation*, Frankfurt (Main).
- Marek, Kristin, 2007: *Überschuss und Dauer. Bildkörper als Topoi des Politischen bei Agamben und Kantorowicz*. In: Paula Diehl / Gertrud Koch (Hg.), *Inszenierungen der Politik. Der Körper als Medium*, München, 27–54.
- Meyer, Thomas, 2001: *Mediokratie. Die Kolonisierung der Politik durch die Medien*, Frankfurt (Main).
- Meyer, Thomas / Ontrup, Rüdiger, 1998: *Das „Theater des Politischen“. Politik und Politikvermittlung im Fernsehzeitalter*. In: Herbert Willems / Martin Jurga (Hg.), *Inszenierungsgesellschaft. Ein einführendes Handbuch*, Opladen, 523–541.
- Nietzsche, Friedrich, 1980: *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*. In: ders., *Kritische Studienausgabe I*, München, 873–890.
- Parotto, Giuliana, 2009: *Silvio Berlusconi. Der doppelte Körper des Politikers*, München.
- Peil, Dietmar, 1983: *Untersuchungen zur Staats- und Herrschaftsmetaphorik in literarischen Zeugnissen von der Antike bis zur Gegenwart*, München.
- Peil, Dietmar, 1985: *Der Streit der Glieder mit dem Magen. Studien zur Überlieferungs- und Deutungsgeschichte der Fabel des Menenius Agrippa von der Antike bis in 20. Jahrhundert*, Frankfurt (Main).
- Platon, 2004: *Der Staat. Sämtliche Dialoge, Band 5*, Hamburg.
- Plowden, Edmund, 1816: *Commentaries or Reports*, London.
- Rödel, Ulrich / Frankenberg, Günter / Dubiel, Helmut, 1989: *Die demokratische Frage*, Frankfurt (Main).
- Rohe, Karl, 1996: *Politische Kultur: Zum Verständnis eines theoretischen Konzepts*. In: Oscar Niedermeyer / Klaus von Beyme (Hg.), *Politische Kultur in Ost- und Westdeutschland*, Opladen, 1–17.
- Seibt, Gustav, 2009: *Der Körper des Staatsmannes*. In: *Süddeutsche Zeitung* vom 08.06.2009, 11.
- Wenzel, Uwe J., 2009: *Ein gewaltiges, unförmiges Gespenst. Philip Manows Anatomie der Demokratie und des Parlaments*. In: *Neue Zürcher Zeitung* vom 28.02.2009, 27.

