

Der Streit um den Eid

Eine kulturwissenschaftliche Analyse

Jan Christoph Suntrup

1 Der Eid und die Optionen einer kulturwissenschaftlichen Beobachtung

„Worte, Worte, nichts als Worte.“ Es sind leere, unaufrichtige, unverbindliche Worte, die Shakespeares Troilus moniert und die für die Fragilität menschlicher Verständigungsprozesse stehen. Worte können – je nach Adressatin bisweilen sogar beides zugleich – viel oder nichts sagen, aber eine verbindliche Bedeutung lässt sich ihnen genausowenig zusprechen wie eine ihnen zugrundeliegende aufrichtige Intention. Vom Eid verspricht man sich Abhilfe, er „ist ein Phänomen der Sprache, das sein Dasein eben der Unzulänglichkeit der Sprache verdankt“¹. Er bekräftigt etwas, dem von sich aus keine Kraft zukommt.

Aus diesem Grund hat Émile Durkheim im Schwur die Urform der Vertragsbildung gesehen – das Wort könne nicht seine eigene Bindungskraft entfalten und die Willensäußerung allein stelle keinen Geltungsgrund dar, sondern das Versprechen bedürfe einer sakralen Validierung, die mit einem rituellen Formalismus einhergeht:

„Nun sind Worte aber etwas Reales, Materielles und Realisiertes, dem man eine religiöse Qualität zusprechen kann, aufgrund derer sie, sobald sie einmal ausgesprochen sind, jene binden, die sie ausgesprochen haben. Dazu genügt es, daß sie bestimmten religiösen Formen entsprechend und unter bestimmten religiösen Bedingungen ausgesprochen werden. [...] Sobald die Worte den Mund des Vertragschließenden verlassen haben, sind sie nicht mehr die seinen, sie sind ihm äußerlich geworden, denn sie haben ihre Natur verändert. Sie sind heilig, und er ist profan.“²

1 Burkert 2009, 48.

2 Durkheim 1999, 256f.

Folgt man Durkheim, ist der religiöse oder sakrale Schwur ein Mittel, um menschlichen Willensbekundungen und Absichtserklärungen „jene Transzendenz zu verleihen, die allen moralischen Dingen eigen ist“³. Den religiösen Schwur kann man als Akt der bedingten Selbstverfluchung ansehen, da im Falle des Eidesbruchs göttliche oder spirituelle Sanktionen warten, ob im Diesseits oder im Jenseits. Dieser Praxis liegt also die Vorstellung einer „Kausalkette in die Überwelt“⁴ zugrunde. Die Anrufung einer metaphysischen Macht als Garant des Versprechens ist wohl so alt wie die Kulturtechnik des Eids selbst,⁵ auch wenn die Vorgängigkeit einer religiös-magischen Sphäre mitunter bestritten wird.⁶

Diese genealogische Frage muss in diesem Beitrag aber auch gar nicht entschieden werden, um den Eid als untersuchenswerte Praxis im Schnittfeld von Recht und Religion zu verorten, deren Verhältnis der vorliegende Band aus verschiedenen Perspektiven untersucht. Die Rechtssphäre berührt der Schwur nicht nur bei der Vertragsschließung, die Durkheim im Auge hatte, also einer Form des *promissorischen* Eides, wo ein Versprechen für die Zukunft gegeben wird, sondern auch besonders bei der gerichtlichen Konfliktentscheidung, wenn Wahrheitsfragen geklärt werden. Durch *assertorische* Eide bekräftigen Zeug:innen oder Beschuldigte die Wahrhaftigkeit ihrer Aussage. Eide sind aber nicht nur in der Welt des Rechts anzutreffen, sondern auch in der politischen Sphäre. Heutige Inaugurationsrituale von Präsidentinnen und Staatsmännern, die oft besonders aufwendigen Inszenierungen folgen, haben meist eine große öffentliche Präsenz, aber gerade der historische Blick zeigt, dass die Bindekraft der Amts- und Treueeide nicht nur auf die Herrschaftsspitze beschränkt war. So war die mittelalterliche und frühneuzeitliche Ständegesellschaft durch religiöse Eidrituale durchstrukturiert, hierarchisiert und stabilisiert,

3 Ebd., 257.

4 Dinzelsbacher 2006, 91.

5 Vgl. nur Burkert 2009; vgl. zur Geschichte des Eides genauer Prodi 1997.

6 Giorgio Agamben hat in seiner kleinen Archäologie des Eides die logische Vorgängigkeit der religiös-magischen Sphäre bestritten, da „umgekehrt [...] gerade der Eid als ursprüngliche performative Erfahrung des Wortes die Religion zu erklären“ vermöge (Agamben 2010, 82). In dieser Studie versucht Agamben zu zeigen, dass Götter bzw. Gott nicht als Zeugen und Bürgen der Wahrheit angerufen werden, sondern dass es im Eid generell um eine reflexive Art des Wahr-Sprechens gehe, in der die Bindungskraft der Sprache thematisiert werde. In letzter Hinsicht sei der Gottesname dann mit dem Eid identisch (vgl. ebd.).

„nicht nur bei der Herrscherweihe, sondern bei Amtseinsetzungen aller Art, vor Gericht, bei kooperativen Vereinigungen [...], Bündnissen, Friedensschlüssen und so fort. Nach der Reformation wurde auch die konfessionelle Zuverlässigkeit durch Eide zu sichern versucht. Der Herrschereid war nur die Spitze eines dichten Geflechtes wechselseitiger Eidesleistungen, das die gesamte Gesellschaft durchzog, vom Untertanen- und Bürgereid in Dorf- und Stadtgemeinde über die Erbhuldigung der privilegierten Stände, die Amtseide der Funktionsträger, die Promotions-eide der Gelehrten, die Lehnseide der Vasallen und so fort.“⁷

Angesichts dieser Omnipräsenz des Schwörens verwundert es nicht, wenn in dieser Zeit die Rechtspersönlichkeit und die Zusprechung weitgehender bürgerlicher Rechte stark an die Akzeptanz als schwurfähige Person gebunden waren.⁸ Mag sich das „dichte Geflecht“, von dem Barbara Stollberg-Rilinger hier spricht, auch später deutlich gelockert haben, so lässt sich die politische Bedeutung von Eiden auch in der Moderne bis in die Gegenwart nachweisen, wie noch verdeutlicht werden soll.

Die vielfältige Welt der Eide hat unter anderem Rechtsgeschichte,⁹ Staatsrecht,¹⁰ Religionswissenschaft,¹¹ Philosophie,¹² Literaturwissenschaft¹³ und Ethnologie¹⁴ beschäftigt. Eine kulturwissenschaftliche Perspektive, die hier exemplarisch vorgestellt werden soll, knüpft an diese Explorationen durchaus partiell an, zunächst mit der generellen Ambition, „die impliziten, in der Regel nicht bewussten symbolischen Ordnungen, kulturellen Codes und Sinnhorizonte zu explizieren, die in unterschiedlichsten menschlichen Praktiken verschiedener Zeiten und Räume zum Ausdruck kommen und diese ermöglichen“¹⁵. In diesem Kontext verdient der rechtliche und politische Eid besondere kulturwissenschaftliche Aufmerksamkeit, ist er doch als „performativer ritueller Akt par excellence“¹⁶ offensichtlich Teil einer symbolischen Ordnung, die er freilich nicht nur regelhaft (als Teil eines

7 Stollberg-Rilinger 2013, 104. Vgl. auch Prodi 1997, Kap. 4, zur *geschworenen* Gesellschaft des Spätmittelalters.

8 Vgl. Prodi 1997, 141f.

9 Vgl. exemplarisch Silving 1959 a, b.

10 Vgl. exemplarisch Friesenhahn 1979.

11 Vgl. exemplarisch Pedersen 1914.

12 Vgl. Agamben 2010.

13 Vgl. exemplarisch Twellmann 2010.

14 Vgl. exemplarisch Roberts 1965.

15 Reckwitz 2008, 17.

16 Stollberg-Rilinger 2013, 104.

kulturellen Programms oder Systems) vollzieht, sondern ludisch-dramaturgisch re-konstituiert und damit verändert.¹⁷ Die verschiedenen Ebenen von Performativität werden noch zu klären sein, da sie sich nicht in einer sprechakttheoretischen Beobachtung erschöpfend erschließen.

Der kulturwissenschaftliche Blick kann also Praktiken wie den Eid in Form einer Kontingenzzperspektive ihrer „natürlichen Unschuld“¹⁸ berauben, indem er sie als kulturelle Konstruktionen ausweist, die Ausdruck von historischen und lokal spezifisch ausgeprägten normativen und epistemischen Vorstellungen sind. Während diese Codes und Sinnhorizonte oft unbewusst sind, wie eine zweite Natur, widmet sich eine stärker politologisch ausgerichtete Kulturwissenschaft auch Praktiken, die mit diesen Codes spielen oder diese bewusst für identitätspolitische Zwecke einsetzen. Die möglichen Potentiale beider Herangehensweisen möchte ich in diesem Beitrag andeuten. Die Kontingenzzperspektive kann kontrastierend aufzeigen, wie kulturell voraussetzungsreich und eben nicht natürlich spezifische Vorstellungen und Praktiken sind. Das soll im folgenden Kapitel beispielhaft anhand der Darstellung des vormodernen Gerichtseids gezeigt werden, der, in der Terminologie Michel Foucaults, einer anderen Form der Veridiktion, also der Produktion von Wahrheit, folgt als moderne gerichtliche Formen der Wahrheitsermittlung.

Das dritte Kapitel wendet sich anschließend Narrativen zu, die die gesellschaftliche Bedeutung des religiösen Eids thematisieren. Während kulturelle Vorstellungen – wie ja Reckwitz' Plädoyer für die Kontingenzzperspektive unterstreicht – oft implizit bleiben, sind Narrative Teil dessen, was Karl Rohe „Deutungskultur“¹⁹ genannt hat, da hier Kulturpraktiken angegriffen oder verteidigt, auf jeden Fall aber in einen bestimmten Auslegungskontext gestellt werden. Nicht nur historisch betrachtet ist, wie ich zeigen möchte, der religiöse Eid eine hochumstrittene Praxis, an der sich tiefgehende politische Deutungskonflikte über die Grundordnung von Gesellschaften oder gar die Prämissen menschlicher Kooperation und Zivilisation entzünden. Der virulente Streit um den Eid wird auf der Ebene der politischen Deutungskultur besonders offensichtlich, was ich an Beispielen aus Frankreich und den USA veranschaulichen möchte.

17 Vgl. Wulf/Zirfas 2004, 27.

18 Rohe 1994, 162.

19 Vgl. Rohe 1994, 168–171. Zur politischen Deutungskultur Frankreichs mit dem Sozialtypus des Intellektuellen vgl. Suntrup 2010.

Nach der komparativen Untersuchung des Eides als Mittel der *Veridiktio*n und der Analyse von *Narrativen* über den religiösen Eid schlägt das letzte Kapitel eine weitere kulturwissenschaftliche Beobachtungsebene vor, die die *symbolischen Repräsentationsform* des Eides besonders in den Blick nimmt. In dieser Schlussbetrachtung möchte ich verschiedene performative Dimensionen des Eides untersuchen und dabei besonders auf die Inszenierungslogik des Eides in rituellen Kontexten eingehen. Während sich rituelle und zeremonielle Effekte gerade beim politischen Amtseid häufig überlagern und die Möglichkeit einer spielerischen wie konfliktiven Ritualtransformation offenbaren, möchte ich anhand eines Beispiels aus den USA auch zeigen, wie eine bestimmte Darstellungsform des religiösen Eides zugleich als Profanierung und De-Ritualisierung gedeutet werden kann.

2 Der Eid als Mittel der Veridiktio

Eine kulturwissenschaftliche Analyse des Rechts, wie ich sie an anderer Stelle ausführlich systematisch durchgeführt habe,²⁰ stützt sich auf die Explikation eines mehrdimensionalen Rechtsbegriffs, der Normen, Geltungsnarrative, Organisationsformen, epistemische Voraussetzungen und Effekte sowie Symbole und Rituale des Rechts erfasst. Der Gerichtseid berührt mehrere dieser Dimensionen, soll in diesem Abschnitt aber besonders auf sein Verhältnis zur Wahrheit, zur epistemischen Dimension, hin untersucht werden. Wirft man aus heutiger Sicht diese Frage auf, denkt man vermutlich in erster Linie an typische assertorische Eide vor Gericht, durch die die Wahrhaftigkeit einer Aussage bekräftigt wird. Ein kleiner geschichtlicher Rückblick ist aber an dieser Stelle nicht nur aus rechthistorischer, sondern auch aus kulturwissenschaftlicher Sicht aufschlussreich, da er eine Sensibilität für die Varianz von Prozesskulturen vermitteln kann, die wiederum nicht nur juristisch relevant sind. Hier kommen nämlich Beweisformen und Wahrheitsverständnisse zum Ausdruck, die einen Einblick in nicht-moderne Weltverhältnisse erlauben.

20 Vgl. Suntrup 2018. Diese Arbeit ist aus der gemeinsamen Forschungsarbeit am Käte Hamburger Kolleg *Recht als Kultur* in Bonn hervorgegangen, das sich von 2010 bis 2022 der interdisziplinären Rechtsbeobachtung gewidmet hat (vgl. u.a. Gephart 2012; Gephart/Suntrup 2015). Ein mehrdimensionaler Rechtsbegriff soll davor bewahren, ‚Recht‘ als uniformes Objekt vorauszusetzen, da es sich vielmehr in Bezug auf seine Inhalte wie auch auf seine Form als plural, umstritten und dynamisch erweist.

Die historische Varianz von Eidformen und -funktionen verweist darauf, wie ich an anderer Stelle im Anschluss an Michel Foucault argumentiert habe, dass wir es mit variablen Kulturtechniken der *Veridiktion*, des Wahrsprechens, zu tun haben.²¹ Mitunter verwendet Foucault auch den Begriff der *Alethurgie*,²² der auf verschiedene Modi der Konstitution von Wahrheit verweist und dabei zugleich auf die rituell-liturgischen Elemente dieser Praxis anspielt. So finden sich etwa im archaischen griechischen Recht genauso wie im mittelalterlichen germanischen Recht rechtlich-religiöse Eidpraktiken, bei denen nicht zur Validierung von Tatsachenaussagen geschworen wurde, sondern rechtliche Streitfälle durch den Eid unmittelbar performativ entschieden wurden. Der politische und institutionelle Hintergrund für diese Rechtspraxis war, dass es keine öffentliche Instanz gab, die ein Verfahren gegen einzelne Personen wegen eines Vergehens angestrengt hätte, so dass der Prozess im Wesentlichen die Struktur eines Zweikampfes hatte – für die Institution eines neutralen Dritten gab es genauso wenig Raum wie für das Konzept eines öffentlichen Gesetzesverstosses.²³ Während das alte germanische Recht wesentlich Fehderecht war mit gewohnheitsrechtlichen Formen der Rache und Vergeltung, gewannen im späteren germanischen Recht, das wiederum großen Einfluss auf das feudale Recht hatte, formale Verfahren der juristischen Konfliktbeilegung an Bedeutung.²⁴ Der Prozess basierte auf dem Akkusationsprinzip, also der Anschuldigung einer Partei durch eine andere. Die einzige Aufgabe des Gerichts bestand darin, die Art der Beweismittel festzulegen – eine Beweismittelwürdigung als Basis des richterlichen Urteils war nicht vonnöten. Denn da die Beweismittel rein formaler Natur waren, enthüllten sie auf performative Weise die Wahrheit.²⁵ Drei grundlegende Beweismittel kamen dabei infrage: der physische Zweikampf, Ordalien, also schmerzhafte oder gar tödliche Gottesproben wie die Feuer- oder Wasserprobe,²⁶ die den menschlichen Körper als „Kommunikations-

21 Vgl. Suntrup 2017.

22 Vgl. Foucault 2012, 30f.

23 Vgl. Foucault 2001, 1440f. Bis zum 11. Jahrhundert war dieses Recht tribal und lokal, ohne nachhaltige Einmischung in Rechtsfragen von königlicher und kirchlicher Seite, vgl. Berman 1983, 52.

24 Vgl. Foucault 2001, 1442.

25 Vgl. Walter 1979, 42.

26 Die Feuerprobe sah zum Beispiel vor, dass ein Beschuldigter ein glühendes Eisen tragen oder einen Ring aus einem Kessel mit kochendem Wasser ziehen sollte. Waren nach drei Tagen keine körperlichen Verletzungen mehr ersichtlich, galt die Probe als bestanden. Bei der Wasserprobe hingegen wurde die zu prüfende Person gefesselt in ein Fass mit Wasser oder einen Fluss gestoßen, um zu sehen, ob sie das Wasser

mittel“²⁷ Gottes zu nutzen beabsichtigte, oder eben der Eid, der angesichts des Akkusationsprinzips einem Reinigungseid gleichkam, bei dem sich die Beschuldigten von einem Vorwurf reinwaschen konnten.²⁸ Bei der sozialen Funktion des Eides handelte es sich um eine „bedingte Selbstverfluchung des Schwörenden für den Fall, daß die von ihm aufgestellten Behauptungen nicht der Wahrheit entsprachen“²⁹. Oft hatte dieser Eid liturgischen Charakter, bei dem jeder formale Fehler der Eidleistenden – ein sprachlicher Lapsus, eine falsche Intonation – zum Nichtbestehen der Probe führte, und zwar unabhängig vom durch den Eid zu belegenden Sachverhalt.³⁰ In Max Webers Terminologie entstand hierbei eine eigenwillige Formalisierung ohne prozessuale Rationalisierung: „Dem *formalen* Charakter der Prozedur selbst steht also der durchaus *irrationale* Charakter der Entscheidungsmittel gegenüber.“³¹

Der Reinigungseid entspricht dabei, in Foucaults Analyseraster, dem veridiktorschen Paradigma der Probe (*épreuve*), während der assertorische Eid vor Gericht Bedeutung im Kontext einer Untersuchung (*enquête*) von Tatsachen erhält.³² Aus mittelalterlicher Sicht war auch die Probe ein Wahrheitsoperator, der das göttliche Wissen um die Wahrheit performativ offenbarte. Eine primär faktenorientierte Beweiserhebung als Basis des

aufnahme. Ging sie nicht unter, galt sie als schuldig, da das reine Element des Wassers sie zurückgewiesen habe. Dem Ideenreichtum waren kaum Grenzen gesetzt, wie die zahlreichen lokalen Varianten der Ordalien bezeugen. Die schmerzhaften Proben wurden keineswegs zur körperlichen Bestrafung angesetzt, sondern als rituelles Beweismittel, um die Schuld oder Unschuld einer Streitpartei festzustellen, vgl. die Übersicht bei Dinzelsbacher 2006, 27–102.

27 Ebd., 97.

28 Vgl. Walter 1979, 43.

29 Ebd., 44.

30 Vgl. Foucault 2001, 1442f.

31 Weber 2011, 448, Herv. im Orig.

32 Als drittes Modell identifiziert Foucault die juristische Veridiktionstechnik des *examen*, bei der es vor Gericht nicht in erster Linie um die Klärung des Tathergangs geht, sondern um die Erstellung von Persönlichkeitsprofilen potentieller oder tatsächlicher Delinquenten. Zu den drei Typen siehe Foucault 2001. Wie weit die Prozessform der Probe von der Untersuchungstechnik der *enquête* entfernt war, verdeutlicht die Funktion von Zeugen bei vielen der Eidschwüre. Zeugen wurden nicht bestimmt, um von ihrem zufälligen sachverhaltsbezogenen Wissen zu erzählen, sondern um als Eideshelfer der schwörenden Partei anzutreten (vgl. Walter 1979, 45). Indem sie als Leumundszeugen oder als Garanten der gesellschaftlichen Bedeutung einer Person auftraten, wurde der Parteienstreit zum Ausdruck sozialer Kräfteverhältnisse: „Sie bürgten für die Glaubwürdigkeit des Beklagten, dienten daneben aber auch der abschreckenden Zurschaustellung seiner Macht“ (Esders 2007, 60).

richterlichen Urteils setzte sich erst mit der inquisitorischen Wende im gelehrten Prozessrecht des *Ius commune* durch,³³ aber auch im Rahmen protostaatlicher Herrschaftsansprüche, die mit der Ambition öffentlicher Strafverfolgung verbunden war. Dadurch änderte sich, erstens, die Struktur der Rechtsstreitigkeiten, die nun nicht mehr als Duell zwischen den beiden Parteien erschienen, sondern einer übergeordneten Instanz unterlagen. Zweitens entstand mit der Figur des *procureur* eine Vorform des Staatsanwalts, der als Vertreter des Souveräns agierte. Damit liiert war drittens eine andere Novelle: der Begriff des Gesetzesverstosses. Ein Unrecht stellte jetzt nicht mehr nur eine Schädigung einer Partei durch eine andere dar, sondern konstituierte auch einen Verstoß gegen die Ordnung des Souveräns, ein ihm zugefügtes Unrecht. Und viertens verlangte dieser Herrscher oder Souverän Sühne und Kompensation für das erlittene Unrecht.³⁴

In dieser politischen Welt wurde das rituelle Mittel des Reinigungseides zunehmend obsolet, wohingegen das Beobachtungswissen von Zeug:innen massiv an Bedeutung gewann. Umso wichtiger war es, dessen Verlässlichkeit durch den religiösen Eid sicherzustellen, und in dieser Funktion wurde er fortan öffentlich diskutiert. Die im folgenden Abschnitt exemplarisch vorgestellten Narrative zeigen dabei gewichtige historische Varianzen, aber sie eint, dass sie mit der Frage des religiösen Eides eine Problematik verbinden, bei der die Grundlagen von Gesellschaften oder gar der Zivilisation insgesamt auf dem Spiel stehen. Dieser fundamentale Streit um den Eid soll besonders an zwei Debatten verdeutlicht werden, einer aus der Gründungsphase der laizistischen Republik in Frankreich und einer weiteren aus der jüngeren Vergangenheit aus den USA.

3 Der religiöse Eid im Spannungsfeld kulturkämpferischer Narrative

Folgt man Durkheim, stiftet erst der sakrale Eid die Verbindlichkeit, die Worte aus sich selbst heraus nicht generieren können. Die Anerkennung einer religiösen Verpflichtung wird dann zur *conditio sine qua non* der sozial effektiven Eidleistung überhaupt. George Washington, der als erster amerikanischer Präsident die rituelle Amtseinführung über die Vorgaben der Verfassung hinaus religiös auflud, konnte sich gesellschaftliche Moralität und normative Sozialität ohne religiösen Glauben nicht vorstellen, und

33 Vgl. Suntrup 2018, 371f.

34 Vgl. Foucault 2001, 1447ff.

folglich stellte er in seiner *Farewell Address* die rhetorische Frage: „Let it simply be asked where is the security for property, for reputation, for life, if the sense of religious obligation desert the oaths, which are the instruments of investigation in courts of justice? And let us with caution indulge the supposition, that morality can be maintained without religion.“³⁵ Bereits John Locke hatte aus dieser angenommenen religiösen Fundierung der Moral die Konsequenz gezogen, Atheisten jegliche Toleranz zu verwehren, untergrabe ihr Unglaube doch die Geltungskraft von Versprechen und Eiden als „Bonds of Humane Society“³⁶. Was hier diskutiert wurde, war also nicht nur eine Frage des rechten Glaubens, sondern auch die Prämissen sozialer Normativität, die Grundfesten der Gesellschaft. Man kann solche Begründungsnarrative, die Legitimation immer auch durch De-Legitimierung der gegnerischen Seite stiften möchten, als *Geltungsgeschichten* bezeichnen.³⁷

Nicht nur atheistische und agnostische Weltansichten stellten das rituelle Stabilisierungssystem des Eides infrage, sondern auch Gläubige (häufig aus christlichen Sekten wie den Wiedertäufern oder den Quäkern), die aus religiösen Gründen den Eid verweigerten – sie konnten sich dabei auf den Wortlaut der Bergpredigt stützen, nach dem das Schwören im Namen Gottes einen blasphemischen Verstoß darstelle.³⁸ Im späten Mittelalter war die Eidverweigerung radikaler Christen von hoher politischer Brisanz, war sie doch ein Angriff auf die über den Eid stabilisierte Symbiose von religiöser Macht und weltlicher Obrigkeit.³⁹ Die rechtliche und politische Frage, wie mit solchen eidinkompatiblen Gesinnungen zu verfahren sei, fand aber auch in den aufklärerischen Debatten des 18. und 19. Jahrhunderts über die Freiheit von Religion und Gesinnung ihren Niederschlag – Kant etwa ur-

35 Washington 1796.

36 Locke 2010, 52f.

37 Vgl. Melville/Vorländer 2002; Suntrup 2018, 180–231.

38 „Ich aber sage euch: Schwört überhaupt nicht, weder beim Himmel, denn er ist Gottes Thron, noch bei der Erde, denn sie ist der Schemel für seine Füße, noch bei Jerusalem, denn es ist die Stadt des großen Königs. Auch bei deinem Haupt sollst du nicht schwören; denn du kannst kein einziges Haar weiß oder schwarz machen. Euer Ja sei ein Ja, euer Nein ein Nein; alles andere stammt vom Bösen“, Mt 5,34–37. Dieser viel interpretierten Passage stehen viele andere alt- und neutestamentliche Stellen entgegen, die den Eid zulassen oder sogar fordern. Während das frühe Christentum keine einheitliche Haltung gegenüber dem Eid eingenommen hat, setzte sich dieses Ritual bis zum vierten Jahrhundert im Christentum durch, stark befördert von den Rechtfertigungslehren des Ambrosius, Hieronymus und Augustinus, vgl. Prodi 1997, 33ff.

39 Vgl. zu diesen politischen Kämpfen ebd., Kap. 7.

teilte in der *Metaphysik der Sitten*, „ein Zwang zu Eidesleistungen [sei] der unverlierbaren menschlichen Freiheit zuwider“, und sah im religiösen Eid nicht mehr als „Superstition“, einen Aberglauben, der gleichwohl praktisch „für die Rechtsverwaltung unentbehrlich“⁴⁰ sei.

Zwei besonders intensive Debatten über den Eid möchte ich in diesem Abschnitt beleuchten, eine historische aus Frankreich und eine aktuelle aus den USA.⁴¹

Politisch besonders aufgeladen war im 19. Jahrhundert der französische Fall, da hier die Leitlinien der Identität des Staates verhandelt wurden und mit der Etablierung einer laizistischen Republik eine Diskussion ausbrach, ob in einer solchen religiöse Eide überhaupt noch einen Platz hätten. In der Folge der Revolution hatte die französische Nationalversammlung 1792 schon die Eidesformel auf ein simples *je jure* ohne religiösen Bezug festgelegt. Der Kassationshof hatte jedoch einige Jahre später konfessionelle Eidesformeln wieder zugelassen. Der *Code d'instruction criminelle* von 1808 zeigte sich in seinen Vorschriften nicht eindeutig. Während Zeug:innen schwören mussten, „de parler sans haine et sans crainte, de dire toute la vérité, et rien que la vérité“⁴², wurde den Geschworenen der Jury ein religiöser Schwur abverlangt. Der Gerichtspräsident sprach ihnen eine Formel vor, die wie folgt begann: „Vous jurez et promettez, devant Dieu et devant les hommes, d'examiner avec l'attention la plus scrupuleuse les charges qui seront portées contre N“, worauf die Geschworenen den Gottesbezug mit „je le jure“⁴³ bestätigen mussten. Gläubigen, die sich diesem Ritual nicht

40 Alle Zitate Kant 2009, 421 (§ 40).

41 Das deutsche Rechtssystem verlangt übrigens für den assertorischen Eid vor Gericht einen religiösen Schwur, bietet aber aus Gründen der Religionsfreiheit die zusätzlichen Optionen einer alternativen religiösen Formel, eines Eides ohne religiöse Beteuerung und seit einer Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts aus dem Jahr 1972 (BVerfGE 33, 23) auch einer „eidesgleiche[n] Bekräftigung der Wahrheit von Aussagen“ (§ 65 StPO). Dass das Eidesritual das Heben der rechten Hand vorsieht (§ 64 Abs. 4 StPO), ist das Erbe der Religionspolitik des 19. Jahrhunderts, die den Eid von einer zu starken christlichen Symbolik zu befreien beabsichtigte. Wird das Schwören mit erhobener Hand als allgemein-religiöses Symbol angesehen, war es bis 1869 üblich, den Eid mit den für die Trinität stehenden drei Schwurfingern zu leisten (vgl. Weichlein 2011, 408). Diese Reform stand im Einklang mit der liberalen Rechtspolitik dieser Zeit, die auf eine Vereinheitlichung und Entkonfessionalisierung des politischen und gerichtlichen Eides abzielte, aber nur selten mit einer Forderung nach einer gänzlichen Abschaffung religiöser Bezüge beim Schwören einherging (vgl. Weichlein 2013).

42 Art. 317 des *Code d'instruction criminelle*.

43 Art. 312.

unterwerfen wollten (vor allem radikale Christen und Juden), wurde eine für sie akzeptable Formulierung gestattet, während es für atheistische und religionslose Personen keine Sonderbehandlung gab.⁴⁴

In der durchgehend von scharfen ideologischen Kämpfen geprägten Dritten Republik (1870–1940) geriet diese Regelung in die Kritik, da sich einerseits die Eidverweigerungen aus Gewissensgründen mehrten, andererseits die religiöse Form des Eides den prinzipiellen Widerstand säkularer und laizistischer Republikaner hervorrief – ein entschiedener Antiklerikalismus wurde hier durch einen epistemologischen Positivismus genährt, der jeglichen metaphysischen Bezug als Zumutung für das Individuum ansah. 1882 – im selben Jahr, in dem auch die republikanische Trennung von Schule und Religion beschlossen wurde – kam es in der Nationalversammlung zu einer heftigen Debatte über die Zukunft des religiösen Eides. Der radikale Parlamentarier Jules Roche hatte einen von über 30 weiteren Abgeordneten unterzeichneten Gesetzesvorschlag eingereicht, der zum Ziel hatte, die Rechtspraxis auf den Stand einer demokratischen Kultur zu erheben, „die sich freimachen möchte von jeglicher theokratischen Präention und sich dabei allein auf die Vernunft und die Wissenschaft stützt“⁴⁵. Roche verband die radikale Religionskritik mit einem emanzipatorischen Aufklärungsnarrativ, gehe es doch darum, die „primitive Vorstellung“ einer notwendigen Verbindung von Recht und Religion im Sinne des menschlichen Fortschritts zu überwinden und das göttliche Recht aus den republikanischen Institution zu „verjagen“⁴⁶. Roche und seine Unterstützter traten also mit einem – zumindest auf der rhetorischen Ebene – bellizistischen Sendungsbewusstsein zur Verbreitung eines kategorischen Laizismus auf, das selbst wieder missionarische, religionsartige Züge annahm.⁴⁷ Das ging jenen zu weit wie Justizminister Gustave Humbert, die die Gewissensfreiheit unter Gewährung religiöser Toleranz verteidigten, was in den Vorschlag mündete, sowohl die Option einer religiösen Eidformel als auch die Möglichkeit eines feierlichen Versprechens, die Wahrheit zu sagen, anzubieten.⁴⁸ Dennoch passierte der Gesetzesvorschlag von Roche zunächst die Nationalversammlung, bevor sie im konservativen Senat abgelehnt wurde. Dort hatte der Senator Robert de Massy bei seiner Vorstellung des Gesetzesvor-

44 Vgl. Weichlein 2013.

45 Zit. nach Lalouette 2013, 54 (Übersetzung J.S.).

46 Vgl. ebd.

47 Vgl. Weichlein 2013.

48 Vgl. ebd.

habens die Gelegenheit genutzt, vor den politischen und gesellschaftlichen Auswüchsen des Atheismus zu warnen.⁴⁹ Massy ließ auch keinen Zweifel daran, dass er die moralisch-kulturelle Persönlichkeitsbildung genauso wie das Pflicht- und Verantwortungsbewusstsein wesentlich auf die religiöse Empfindsamkeit zurückführte und eine Reinigung der Rechtskultur aus diesem Grund für gefährlich halte.⁵⁰

Die grundlegenden politisch-ideologischen Haltungen zur Eidesfrage waren damit artikuliert, wobei der Konflikt lange Zeit nicht endgültig entschieden wurde. Dass selbst nach der institutionellen Durchsetzung des Laizismus im Jahr 1905 der religiöse Eid lange Zeit unangetastet blieb und erst 1972 abgeschafft wurde, führt Jacqueline Lalouette einerseits auf eine anhaltende gesellschaftliche Skepsis gegenüber atheistischen Positionen zurück,⁵¹ andererseits auf ein Justizwesen, dessen sakrale, ritualartige Verfahrenspraktiken überaus kompatibel mit dem religiösen Eid waren oder sogar davon profitierten.⁵²

Auch heute sind die Debatten über die Eidesform noch nicht abgeklungen. Insbesondere in den USA konnten in den letzten Jahren viele Fälle beobachtet werden, wo die rituelle Form von Amtseiden zu heftigen Auseinandersetzungen führte. 2019 gab es im Repräsentantenhaus eine Initiative von demokratischen Abgeordneten, in Ausschüssen Zeug:innen konsequent ohne die traditionelle religiöse Formel *So help me God* zu vereidigen: „I think God belongs in religious institutions: in temple, in church, in cathedral, in mosque – but not in Congress“⁵³, lautete die Begründung von Steve Cohen, dem Vorsitzen eines mit Verfassungsfragen und Grundrechten befassten Unterausschusses, was erwartbar auf Protest aus der Republikanischen Partei stieß. Für noch mehr politischen Diskussionsstoff hatte die schließlich 2007 erfolgte Vereidigung des ersten muslimischen Kongressabgeordneten in den USA gesorgt, Keith Ellison, einem afroamerikanischen Islam-Konvertiten, dessen schon im Vorfeld erklärte Absicht, seine Verfassungstreue auf den Koran zu schwören, konservative Kulturkämpfer:innen auf den Plan rief.⁵⁴ Der Radio-Moderator und Kolumnist Dennis Prager

49 Vgl. Lalouette 2013, 55.

50 Vgl. Weichlein 2013.

51 Vgl. Lalouette 2013, 57.

52 Vgl. Laouette 2001, 275.

53 Zit. in Edmonson 2019.

54 Die Aufmerksamkeit, die dieser Episode gewidmet wurde, mag man daran ablesen, dass sie es zu einem eigenen Wikipedia-Eintrag gebracht hat [https://en.wikipedia.org/wiki/Quran_oath_controversy_of_the_110th_United_States_Congress#] <3.11.23>.

fuhr großes Geschütz auf, als er Ellison vorwarf, nicht auf die Bibel zu schwören sei ein egoistisches Zeugnis des multikulturellen Aktivismus, ein Anzeichen von Hybris, das die amerikanische Zivilisation untergrabe.⁵⁵ Ellisons Koranschwur, der in anderen Kommentaren als Ausdruck religiöser Toleranz und Vielfalt verteidigt werde,

„will embolden Islamic extremists and make new ones, as Islamists, rightly or wrongly, see the first sign of the realization of their greatest goal – the Islamicization of America. When all elected officials take their oaths of office with their hands on the very same book, they all affirm that some unifying value system underlies American civilization. If Keith Ellison is allowed to change that, he will be doing more damage to the unity of America and to the value system that has formed this country than the terrorists of 9–11“⁵⁶.

Der Aufruf zur symbolischen Bindung an gesellschaftliche Grundwerte war hier also an ein anti-islamisches Feindnarrativ gebunden. Damit folgte Prager unbeabsichtigt Ernst Friesenhahn, einem Schüler Carl Schmitts, der in seiner 1928 veröffentlichten Dissertation über den politischen Eid dessen wichtigste Funktion darin gesehen hatte, „den Staat zur Einheit zu integrieren, die Gruppierung von Freund und Feind klar hervortreten zu lassen“⁵⁷. Heute wird man in politischen Eideszeremonien meist eher Loyalitätsbekundungen sehen, die symbolisch integrativ wirken, ohne existenzialistisch auf ein Feindbild rekurren zu müssen. Gleichwohl zeigt das Beispiel Pragers, dass sich an der Frage des religiösen Eides nach wie vor Identitätskonflikte entzünden können, die einer Freund-Feind-Logik folgen.

Dennis Prager erfuhr durchaus Unterstützung aus dem republikanischen Lager, aus dem auch in späteren Jahren mitunter die Position vertreten wurde, dass der Amtseid in den USA auf die Bibel zu leisten sei.⁵⁸ Die Verfassung hingegen ist eindeutig, verpflichtet sie doch in Artikel 6, Abschnitt 3, alle öffentlichen Amtsträger:innen zu einem Eid auf die oder einer Bekräftigung (*affirmation*) der Verfassung, um im Anschluss klarzu-

55 Vgl. Prager 2006.

56 Ebd.

57 Friesenhahn 1979, 14. Dass wenige Jahre später, 1934 nach dem Tod des Reichspräsidenten Hindenburg, deutsche Beamte nicht mehr auf die Verfassung vereidigt werden sollten, sondern dem *Führer* persönlich Treue und Gehorsam schwören mussten (vgl. Conze 2020, 155ff.), entspricht dieser Deutung.

58 Vgl. Bromwich 2017.

stellen: „but no religious test shall ever be required as a qualification to any office or public trust under the United States“. Historisch betrachtet sollte diese Formulierung verhindern, dass Mitglieder bestimmter religiöser Sekten aus Gewissensgründen von öffentlichen Ämtern ferngehalten würden, sie wandte sich aber auch gegen Bestrebungen, eine Staatskirche nach anglikanischem Vorbild zu etablieren.⁵⁹ Dass durch den Passus im sechsten Verfassungsartikel nun auch Nicht-Gläubigen die Bekleidung öffentlicher Ämter offenstand, hatte im Vorfeld der Ratifizierung im Übrigen für Skepsis gesorgt, da wie in anderen Ländern auch religiöse Überzeugungen oft als ein Kriterium für moralisches und verantwortliches Handeln angesehen wurden – und zur amerikanischen Verfassungsgeschichte gehört auch, dass auf Ebene der Bundesstaaten religiöse Eide häufig mit dem nationalstaatlichen Verbot koexistierten.⁶⁰

Die Bedeutung der Bibel in der politischen Eidespraxis kann ohnehin nicht übersehen werden, hat doch etwa die große Mehrzahl der amerikanischen Präsidenten, angefangen mit George Washington und fortgeführt von den meisten Nachfolgern wie Joe Biden, ihren Amtseid auf die Bibel geleistet.⁶¹ Man kann darin einen wichtigen Traditionsstrang der amerikanischen politischen Kultur sehen, oder gar, wie Robert N. Bellah in seinem berühmten Artikel über die amerikanische Zivilreligion herausstellte, eine implizite politische Theorie, in der sich über dem Prinzip der Volkssouveränität die ultimative Souveränität Gottes erstreckt.⁶² Dieses Erbe mag mittlerweile ein wenig verblasst sein, aber es erklärt, warum Vorschläge, nicht die Bibel, sondern die Verfassung zum symbolischen Referenzpunkt des Amtseides zu machen – so, wie es der sechste Präsident John Quincy Adams 1825 getan hatte – bisher nicht mehrheitsfähig erscheinen.⁶³

4 Zur Performativität des Eides: Von der Inszenierung zur Entritualisierung?

Kulturwissenschaftlich aufschlussreich sind freilich nicht nur die kulturellen Wahrheitsvorstellungen, die mit dem Eid verbunden werden, und auch

59 Vgl. Dreisbach 1996, 262.

60 Vgl. ebd., 283–288.

61 Vgl. zu allen präsidentiellen Inaugurationen die Seite der Library of Congress, <https://guides.loc.gov/presidential-inaugurations/introduction> <3.11.23>.

62 Vgl. Bellah 1967, 4.

63 Vgl. Vestal 2017, 319f.

nicht nur die zuletzt genannten kulturkämpferischen Narrative um den Eid. Zurückkommen möchte ich zum Abschluss nämlich noch einmal auf seine Form, auf seine performative Dimension, die sich bei genauem Hinsehen als vielfältiger erweist als zunächst gedacht. Wenn Barbara Stollberg-Rilinger, wie anfangs zitiert, in der Eidpraxis einen „performative[n] rituelle[n] Akt par excellence“ sieht, hat sie im Blick, dass „[e]r bewirkt, was er symbolisch ausdrückt“⁶⁴ – ob es um ein Versprechen geht, eine Beglaubigung oder eine direkte Form der Veridiktion wie im archaischen Recht. Im Gegensatz zu einer beliebigen Aussage über die Welt bringt ein performativer Sprechakt das in die Welt, was er aussagt (zum Beispiel einen Schwur). Dieses Verständnis von Performativität geht auf John L. Austins Sprechakttheorie zurück,⁶⁵ auch wenn Stollberg-Rilinger keinen Zweifel daran lässt, dass der symbolische Ausdruck des Eides nicht nur in seiner Textualität, in der performativen sprachlichen Aussage („ich schwöre hiermit“) besteht, sondern auch in einem körperlichen Akt.⁶⁶ Man kann aber den Eid nicht nur als performativen Akt der In-Geltung-Setzen lesen, sondern auch – das hat das letzte Beispiel des Amtseides angedeutet – als *Performance*, bei dem Repräsentationsfragen eine größere Rolle spielen als formalrechtliche Konsequenzen. Kulturwissenschaftliche Betrachtungen, die trotz ihrer diversen disziplinären Basis bisweilen einem übergreifenden *performative turn* zugeordnet werden, betrachten Rituale und andere symbolische Praktiken hinsichtlich ihrer Aufführungs- und Inszenierungslogik.⁶⁷ In einer solchen Perspektive werden Rituale wie der Eid dann nicht mehr primär als strikt regelgeleitete Handlungen thematisiert, sondern als spielerische Performanzen, in denen kulturelle Bedeutungen transformiert werden.⁶⁸

In Anlehnung an die Konzeption des Sozialanthropologen Victor Turner ließen sich beim Eid also sowohl die transformativen Ritualwirkungen als auch die zeremoniellen Repräsentationseffekte untersuchen. In Zeremonien wird nur etwas dargestellt (zum Beispiel ein Machtanspruch), während Rituale eine transformative Wirkung haben (etwa einen Politiker in einen Präsidenten verwandeln), aber auch je nach Kontext mit dem Willen zur Inszenierung verbunden sind.⁶⁹ Die symbolisch-repräsentativen Effekte der Eidpraxis müssen aber gar nicht immer gewollt oder sogar orchestriert

64 Stollberg-Rilinger 2013, 104.

65 Vgl. Austin 2019.

66 Vgl. Stollberg-Rilinger 2013, 103.

67 Vgl. Bachmann-Medick 2018, 104–143.

68 Vgl. ebd., 113.

69 Vgl. zu diesen Kategorien Turner 2009, 128.

sein, wie folgende, von Siegfried Weichlein geschilderte Episode aus dem deutschen Justizsystem Ende des 19. Jahrhunderts demonstriert:

„Im Kriminalgerichtsgebäude in Berlin-Moabit war man 1896 zwecks Zeitersparnis dazu übergegangen, statt die Eidesformel vom Richter vor- und vom Zeugen nachsprechen, sie von einem am Zeugentisch befestigten Plakat ablesen zu lassen. Die Praxis der Gerichte wies dem Eid einen ganz technischen Ort zu, der sich markant von seinem illokutionären Gehalt unterschied. Das Herausgehobene des Eides und seine Konsekrationswirkung traten in den Hintergrund gegenüber den Imperativen des Gerichtsalltags, in immer kürzerer Zeit zu immer mehr Urteilen zu kommen. Die Praxis der Gerichtseide bestätigt Max Webers Beobachtung, dass sich die Gerichte zu Paragrafenautomaten entwickelt hätten“⁷⁰.

Was hier zur Geltung kommt, ist eine Profanierung des Eides – ganz unabhängig von der sprachlich verwendeten Formel – die auf die Aura der Justiz abfährt, wie auch immer man dies bewerten mag. Auch ein technisches und betont nüchternes Rechtssystem kann über Autorität verfügen, aber zeremonielle Elemente können bei einer „Legitimation durch Verfahren“⁷¹ nicht gänzlich ausgeblendet werden. Bei Amtseiden von Spitzenpolitiker:innen ist die Repräsentationslogik dabei in der Regel eine andere als bei gewöhnlichen, alltäglichen assertorischen Eiden vor Gericht. Es gehört zum symbolischen Zweck des promissorischen Eides, dass er öffentlich dargestellt wird. Auch hier werden jedoch Unterschiede der politischen Kultur schnell offensichtlich. Marion Müller hat schon vor einiger Zeit mit Blick auf deutsche Kanzler:inneneide von einer „Ent-Zeremonialisierung“⁷² gesprochen. Die Eidesleistung werde nicht als feierliches Versprechen wahrgenommen, sondern meist als „ein lieblos inszenierter Akt, der dem erfolgreich Gewählten qua persönlicher Qualifikation zuzustehen scheint“⁷³. Prägnante Bilder kommen so nicht zustande, und ob der Eid mit der Formel *so wahr mir Gott helfe* abgeschlossen wird oder nicht, löst keine öffentlichen Debatten aus.

70 Weichlein 2011, 413.

71 Das tut übrigens auch Niklas Luhmann (2013) nicht, auf den ja die Unterscheidung von Ritual und Verfahren zurückgeht. Vgl. hierzu mit Blick auf die symbolischen Elemente des Rechts Suntrup 2018, 454–463.

72 Müller 2001, 210.

73 Ebd.

In der nicht nur *zivilreligiösen* Kultur der Vereinigten Staaten sieht das naturgemäß anders aus. Insbesondere die Vereidigungen des Staatspräsidenten sind vielfach auf ihre rituellen und zeremoniellen Elemente hin untersucht worden.⁷⁴ Das performative Versprechen ist hier immer zugleich repräsentative *Performance*, das heißt öffentliches Dar- und Zurschaustellen. Mit dieser Sensibilisierung lohnt sich ein erneuter kulturwissenschaftlicher Blick auf die Vereidigung des Kongress-Abgeordneten Keith Ellison. Nach der Kritik im Vorfeld entschloss sich dieser zur symbolträchtigen Lösung, seinen Eid auf das in englischer Übersetzung verfasste Koranexemplar Thomas Jeffersons zu leisten⁷⁵ – eine Art Friedensangebot an die kulturkämpferischen Kritiker:innen, das die Bekräftigung des eigenen Glaubens mit der Reverenzerweisung an einen der Gründerväter der Vereinigten Staaten verknüpfte. In der Öffentlichkeit zirkulierte anschließend ein Foto, auf dem der neue Abgeordnete Ellison, im Kreis von Verwandten, mit der linken Hand auf der prachtvollen zweibändigen Ausgabe des Jefferson-Korans und erhobener rechter Hand den Amtseid leistete. Der Sprecherin des Repräsentantenhauses, Nancy Pelosi, stand er dabei gegenüber. Zwei Aspekte der symbolischen Repräsentation möchte ich hierbei abschließend – sehr kursorisch – aufgreifen: Materialität und Inszenierung.

Unabhängig von der religiösen Bedeutung verlieh die in dickes Leder gebundene Koran-Ausgabe Thomas Jeffersons, ein 1764 in London erschienenes Exemplar der Übersetzung durch George Sale,⁷⁶ dem Eid eine besondere Gravität, vereinte der Jefferson-Koran doch religiöse Bedeutung, Bewusstsein der politischen Gründung der Vereinigten Staaten und materielle Buchkultur. Ähnliche Überlegungen dürften diejenigen Präsidenten bewogen haben, die – wie zuletzt George Herbert Bush – ihren Eid auf

74 Vgl. allgemein zu diesem in der politischen Kultur Amerikas sakralen *rite de passage* Wulf 2004. Jimmy Carter etwa gab sich demonstrativ als Ritualbrecher, um sich als Mann des Volkes zu inszenieren. Nicht nur schaffte er die feierlichen Begrüßungsrituale ab, die bei jedem präsidentiellen Betreten des White House vorgesehen waren, sondern bereits im Rahmen seiner Inauguration 1977 brach er auch mit den eingespielten Abläufen, als er nach der Vereidigung zu Fuß zum White House ging, anstatt im Konvoi im Rahmen der üblichen *Inaugural Parade* dorthin zu fahren, vgl. Kertzer 1988, 182f. Als Reflexion und Dekonstruktion von Herrschaftsritualen war Carters Auftreten durchaus effektiv, allerdings langfristig nicht in der gewünschten Form: „If by deritualizing the office he became ‚one of the people‘, he paid for it by being popularly perceived as lacking the charisma, the sacred aura, that presidents should have“, ebd., 183.

75 Vgl. Rosefield 2014.

76 Vgl. hierzu <https://www.loc.gov/item/prn-07-001/<3.11.23>>.

das Bibel-Exemplar des ersten Präsidenten George Washington leisteten.⁷⁷ Den radikalsten Gegenentwurf bot die Vereidigung der amerikanischen Botschafterin für die Schweiz und Liechtenstein Suzi LeVine 2014, da sie gleich doppelt von den rituellen Formen abwich und sie dadurch spielerisch rekonstituierte: Nicht nur schwor sie ihren Eid mit der Hand auf dem Verfassungstext und nicht auf der Bibel, sondern sie entschied sich auch bewusst dazu, keinen gedruckten Text zu verwenden, sondern einen Kindle E-Reader. LeVine begründete ihre Wahl des Digitalen wie folgt:

„As cool as a copy of the Constitution from the 18th century would have been, I wanted to use a copy that is from the 21st century and that reflects my passion for technology and my hope for the future. [...] [A]s one of, if not THE first person to take this oath over an electronic device, I am honoring American innovation, entrepreneurship and the fact that each citizen has a voice in our democracy“⁷⁸.

Die digitale Version der Verfassung sei portabel, ihre Entstehungsgeschichte sei durch Kennzeichnung von Amendments nachvollziehbar und der Text sei durch eine Kommentarfunktion demokratisch anschlussfähig.⁷⁹ Ob man diese Technikbegeisterung nun als neue Version der Ritualprofanierung oder Aufforderung zur demokratischen Öffnung und damit als neue Intervention in den Streit um den Eid verstehen möchte – in jedem Fall zeigt die Wahl des Mediums die Bedeutung materieller Objekte im rituellen Kontext, aber auch die Praxis der Ritualdynamik.

Der zweite Aspekt von Ellisons Vereidigung war die Art der Inszenierung, und hierfür ist ein Blick auf die reale Praxis der Vereidigung von Kongressabgeordneten in den USA nötig. Die Mitglieder des *House of Representatives* werden kollektiv eingeschworen, Senator:innen einzeln, aber ohne bildliche Dokumentation.⁸⁰ Seit den 1950er Jahren gilt ein – mittlerweile umstrittenes – journalistisches Bilderverbot, das ursprünglich dem Schutz der Sitzungsatmosphäre vor dem mechanischen Klicken der Fotoapparate und später dem Schutz der Abgeordneten im Falle eines ungebührlichen Verhaltens diente.⁸¹ Beide Regelungen stehen ikonischen Bildmomenten entgegen, so dass es seit einiger Zeit die Gewohnheit soge-

77 Vgl. <https://www.gwbible.org/the-bible> <3.11.23>.

78 Zit. in Bishop 2014.

79 Vgl. ebd.

80 Vgl. Müller 2001, 206f.

81 Hulse 2019.

nannter *photo-ops* gibt: Fotos von Nachstellungen oder *re-enactments* der Vereidigung, meist im Kreis der Familie. Nachdem 2013 der demokratische Senator Chris Murphy diese Zeremonie mit seinem Sohn auf dem Arm durchlaufen hatte, berichtete er rückblickend: „I don’t think Vice President [Joe] Biden expected to also swear in my son Rider that day. [...] Being able to share that moment with my wife and kids meant the world to me – and it gave us one of our favorite family photos“⁸². Was ein verantwortungsbewusster Akt zur Stärkung der repräsentativen Demokratie sein könnte, wird so zu einer amüsanten Anekdote, die im persönlichen Familienalbum archiviert wird.

Der inszenierte Eid der Senator:innen findet in der *Old Senate Chamber* statt, während Mitglieder des Repräsentantenhauses ihren Schwur in ihrem eigenen Büro oder dem *Speaker Office* nachstellen. So war es auch bei Keith Ellison. Bei seinem Eid handelte es – wie auch bei seinen Kolleg:innen – zwangsläufig um ein *re-enactment*, das nichts mit dem originalen, nämlich kollektiven Eid im Repräsentantenhaus zu tun haben konnte. Es war eine Performance, die sich von der eigentlichen Eidespraxis abgekoppelt hatte. Der Jefferson-Koran wurde eigens für diese Performance herbeigeschafft, beim originalen, verfassungsrechtlich vorgeschriebenen Eid wurde er nicht benötigt. Das Zeremonielle überlagert also in diesem Fall nicht nur das Rituelle, sondern emanzipiert sich vom Ritual, so dass die vermeintliche Nachstellung als reine *Performance* bedeutsamer wird als der originäre Akt. Auch in dieser Praxis wird noch etwas repräsentiert (u.a. das Bekenntnis zu den amerikanischen Gründervätern), aber die Inszenierung ist keine Re-Präsentation, also Vergegenwärtigung, eines bereits stattgefundenen Ereignisses.

Ungeachtet aller religiösen Insignien dürfte diese Kulturtechnik der am weitesten reichende Schritt zur Profanierung des Eides sein, weil ihm jegliche sakrale Ernsthaftigkeit abgeht. Hier wird nur noch zeremoniell dargestellt und nicht der Status der Person transformiert wie in einem Übergangsritus.⁸³ Ausgehend von dieser De-Ritualisierung ließe sich darüber diskutieren, wie authentisch demokratische Rituale sein müssen, um sich von ihnen eine symbolisch integrative Wirkung überhaupt noch versprechen zu können. Damit wäre eine neue Dimension des Streits um den Eid berührt.

82 Zit. in Vesoulis 2019.

83 Vgl. van Gennep 1999.

Literatur

- Agamben, Giorgio (2010): *Das Sakrament der Sprache. Eine Archäologie des Eides*, Frankfurt a.M.
- Austin, John Langshaw (2019): *Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with words)*, Stuttgart.
- Bellah, Robert N. (1967): Civil Religion in America, in: *Daedalus* 96, 1, 1–21.
- Berman, Harold J. (1983): *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge (MA).
- Bishop, Todd (2014): Why this U.S. Ambassador was Sworn in on a Kindle, in: *Geek-Wire*, 2. Juni 2014 [<https://www.geekwire.com/2014/u-s-ambassador-sworn-kindle>] <3.11.23>.
- Bromwich, Jonah E. (2017): You Don't Need to Take an Oath on a Bible, or Any Religious Text, in: *The New York Times* vom 13. Dezember 2017 [<https://www.nytimes.com/2017/12/13/us/politics/roy-moore-bible-ted-crockett.html>] <3.11.23>.
- Burkert, Walter (2009): Beglaubigung jenseits der Sprache. Der Eid, in: Friedrich, Peter/Schneider, Manfred (Hg.): *Fatale Sprachen. Eid und Fluch in Literatur- und Rechtsgeschichte*, München, 47–56.
- Conze, Vanessa (2020): „Ich schwöre Treue...“ Der politische Eid in Deutschland zwischen Kaiserreich und Bundesrepublik, Göttingen.
- Dinzelbacher, Peter (2006): *Das fremde Mittelalter. Gottesurteil und Tierprozess*, Essen.
- Dreisbach, Daniel L. (1996): The Constitution's Forgotten Religion Clause: Reflections on the Article VI Religious Test Ban, in: *Journal of Church and State* 38, 2, 261–295.
- Durkheim, Émile (1999): *Physik der Sitten und des Rechts. Vorlesungen zur Soziologie der Moral*, Frankfurt a.M.
- Edmonson, Catie (2019): „So Help Me God“ No More: Democrats Give House Traditions a Makeover, in: *The New York Times* vom 11. Mai 2019 [<https://www.nytimes.com/2019/05/11/us/politics/democrats-house-oath.html>] <3.11.23>.
- Esders, Stefan (2007): Der Reinigungseid mit Helfern. Individuelle und kollektive Rechtsvorstellungen in der Wahrnehmung und Darstellung frühmittelalterlicher Konflikte, in: ders. (Hg.): *Rechtsverständnis und Konfliktbewältigung. Gerichtliche und außergerichtliche Strategien im Mittelalter*, Köln u.a., 55–77.
- Foucault, Michel (2001): *La vérité et les formes juridiques*, in: ders.: *Dits et Écrits I, 1954–1975*, Paris, 1406–1514.
- Foucault, Michel (2012): *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, hrsg. von Fabienne Brion und Bernard E. Harcourt, Leuven.
- Friesenhahn, Ernst (1979): *Der politische Eid*, Darmstadt 1979.
- Gephart, Werner (2012) (Hg.): *Rechtsanalyse als Kulturforschung*, Frankfurt a.M.
- Gephart, Werner/Suntrup, Jan Christoph (2015) (Hg.): *Rechtsanalyse als Kulturforschung II*, Frankfurt am Main.
- Hulse, Carl (2019): No Photographic Memory in the Senate, in: *The New York Times* vom 13. Januar 2019 [<https://www.nytimes.com/2019/01/13/us/politics/senate-photo-graphy.html>] <3.11.23>.

- Kant, Immanuel (2009): *Die Metaphysik der Sitten*. Werkausgabe Band VIII, Frankfurt a.M.
- Kertzer, David I. (1988): *Ritual, Politics, and Power*, New Haven.
- Lalouette, Jacqueline (2001): *La libre pensée en France. 1848–1940*, Paris.
- Lalouette, Jacqueline (2013): *La difficile laïcisation du serment judiciaire*, in: *Romanisme* 162, 4, 45–57.
- Locke, John (2010): *A Letter Concerning Toleration and Other Writings*. Edited and With an Introduction by Mark Goldie, Indianapolis.
- Luhmann, Niklas (2013): *Legitimation durch Verfahren*, Frankfurt a.M.
- Melville, Gert/Vorländer, Hans (2002) (Hg.): *Geltungsgeschichten. Über die Stabilisierung und Legitimierung institutioneller Ordnungen*, Köln u.a.
- Müller, Marion G. (2001): *Eid und Ehre: Politische Eidesleistungen zwischen christlicher Tradition und zivilreligiösem Bekenntnis*, Wiesbaden, 203–213.
- Pedersen, Johannes (1914): *Der Eid bei den Semiten in seinem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen sowie die Stellung des Eides im Islam*, Straßburg.
- Prager, Dennis (2006): *America, not Keith Ellison, Decides what Book a Congressman Takes His Oath on*, 28. November 2006 [<https://dennisprager.com/column/america-not-keith-ellison-decides-what-book-a-congressman-takes-his-oath-on>] <3.11.23>.
- Prodi, Paolo (1997): *Das Sakrament der Herrschaft. Der politische Eid in der Verfassungsgeschichte des Okzidents*, Berlin.
- Reckwitz, Andreas (2008): *Die Kontingenzzperspektive der „Kultur“*. Kulturbegriffe, Kulturtheorien und das kulturwissenschaftliche Forschungsprogramm, in: ders.: *Unschärfe Grenzen. Perspektiven der Kultursoziologie*, Bielefeld, 15–45.
- Roberts, John M. (1965): *Oaths, Autonomic Ordeals, and Power*, in: *American Anthropologist* 67, 6, 186–212.
- Rohe, Karl (1994): *Politik. Begriffe und Wirklichkeiten. Eine Einführung in das politische Denken*, Stuttgart.
- Rosefield, Hannah (2014): *A Brief History of Oaths and Books*, in: *The New Yorker* vom 20. Juni 2014 <http://www.newyorker.com/books/page-turner/a-brief-history-of-oaths-and-books> <3.11.23>.
- Silving, Helen (1959a): *The Oath: I*, in: *The Yale Law Journal* 68, 7, 1329–1390.
- Silving, Helen (1959b): *The Oath: II*, in: *The Yale Law Journal* 68, 8, 1527–1577.
- Stollberg-Rilinger, Barbara (2013): *Rituale*, Frankfurt a.M.
- Suntrup, Jan Christoph (2010): *Formenwandel der französischen Intellektuellen. Eine Analyse ihrer gesellschaftlichen Debatten von der Libération bis zur Gegenwart*, Münster.
- Suntrup, Jan Christoph (2017): *Michel Foucault and the Competing Alethurgies of Law*, in: *Oxford Journal of Legal Studies* 37, 2, 301–325.
- Suntrup, Jan Christoph (2018): *Umkämpftes Recht. Zur mehrdimensionalen Analyse rechtskultureller Konflikte durch die politische Kulturforschung*, Frankfurt a.M.
- Turner, Victor (2009): *Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels*, Frankfurt a.M./New York.

- Twellmann, Marcus (2010): „Ueber die Eide“. Zucht und Kritik im Preußen der Aufklärung, Konstanz.
- van Gennep, Arnold (1999): Übergangsriten. Les rites de passage, Frankfurt a.M./New York.
- Vesoulis, Abby (2019): Why all Those Photos of Mike Pence Swearing in Newly Elected Senators aren't What They Seem, in: Time, 3. Januar 2019 [<https://time.com/5486838/senator-swearing-in-photos/>] <3.11.23>
- Vestal, Allan W. (2017): Regarding Oaths of Office, in: Pace Law Review 37, 1, 292–325.
- Walter, Gerhard (1979): Freie Beweiswürdigung. Eine Untersuchung zur Bedeutung, Bedingungen und Grenzen der freien richterlichen Überzeugung, Tübingen.
- Washington, George (1796): Washington's Farewell Address 1796 [http://avalon.law.yale.edu/18th_century/washing.asp] <3.11.23>.
- Weber, Max (2011): Recht. Max Weber-Gesamtausgabe I/22,3: Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte, Nachlaß, hrsg. von Werner Gephart und Siegfried Hermes, Tübingen.
- Weichlein, Siegfried (2011): Religion und politischer Eid im 19. und 20. Jahrhundert, in: Bluhm, Harald/Fischer, Karsten/Llanque, Marcus (Hg.): Ideenpolitik. Geschichtliche Konstellationen und gegenwärtige Konflikte, Berlin, 399–420.
- Weichlein, Siegfried (2013): „Ich versichere bei Strafe des Zuchthauses.“ Die Säkularisierung des Eides in Deutschland und Frankreich 1876–1882, in: Themenportal Europäische Geschichte [<https://www.europa.clcio-online.de/essay/id/artikel-3728>] <3.11.23>.
- Wulf, Christoph (2004): Ritual, Macht, Performanz. Die Inauguration des amerikanischen Präsidenten, in: Wulf, Christoph/Zirfas, Jörg (Hg.): Die Kultur des Rituals. Inszenierungen, Praktiken, Symbole, München, 49–61.
- Wulf, Christoph/Zirfas, Jörg (2004): Performative Welten. Einführung in die historischen, systematischen und methodischen Dimensionen des Rituals, in: dies. (Hg.): Die Kultur des Rituals. Inszenierungen, Praktiken, Symbole, München, 7–45.