

2. Der Herr hat's gegeben... – Die Legitimation der Institution und Expertokratie

Im bisherigen Argumentationsverlauf begegnete uns mehrfach der Begriff des *Wahrheitsgaranten*. Was diesen Begriff angeht, so können wir bislang auf rein formaler Ebene feststellen, dass die Selbstreferenzialität der Institution unbedingt auf diese Kategorie angewiesen ist. Mit ihrer Einführung erfolgt eine Absicherung der inhärenten Struktur der Institution. Der Wahrheitsgarant erfüllt insofern die Schlüsselfunktion im Prozedere der Institutionalisierung. Dieser Sachverhalt ist allerdings nicht unproblematisch: Denn da die menschlichen Institutionen als kulturelle Artefakte sich nicht auf naturgesetzliche Kausalzusammenhänge zurückführen lassen, muss die Sicherung der symbolischen Ordnung, für die sie stehen, offensichtlich ihrerseits im symbolischen Register erfolgen. Das bedeutet aber, dass wir es hier mit einem Zirkelschluss und daher erneut mit einer selbstreferenziellen Struktur zu tun haben. Indem wir nun allerdings den Sachverhalt mit Blick auf den Begriff des Symbolischen neu formuliert haben, ist es uns möglich, die Frage nach dem Zusammenhang von Selbstreferenzialität und Wahrheitsgarant präziser zu stellen: Denn wenn wir bereits im Vorwort in Anschluss an Lacan feststellen konnten, dass die symbolische Ordnung auf das Imaginäre angewiesen ist, dann scheint dasselbe auch für die Institution als solche zu gelten. Es bedarf einer imaginären Referenz, die es den Vertretern der institutionellen Logik ermöglicht, die kritische Befragung der symbolischen Ordnung abzuwehren, indem sie auf jene fundamentale Referenz und ihre legitimierende Autorität verweisen. Die Frage nach dem Wahrheitsgaranten ist also eigentlich die Frage nach dem Imaginären.

Bevor wir mit der Analyse beginnen, wollen wir uns diesen Zusammenhang kurz anhand eines Beispiels vor Augen führen: Wenn sich im Kontext der Französischen Revolution das Königsamt als untragbar entpuppte, dann stellt sich die Frage, wie es bis zu diesem Zeitpunkt überhaupt möglich war, seine Legitimität zu behaupten. Die Antwort dürfte bekannt sein: Der König wurde durch das Oberhaupt der Kirche eingesetzt. Und da der Papst seine Autorität auf Gott selbst zurückführen konnte, wurde der König über diesen kleinen Umweg zum Monarchen-von-Gottes-Gnaden. Die symbolische Ordnung der Ständegesellschaft war kein historisch-kontingentes Gebilde, das es hinzunehmen galt, sondern es war selbstverständlich, da es *sanktioniert* war (im wahrsten Sinne des Wortes) durch den Verweis auf die höchste Autorität (Gott), die als Wahrheitsgarant fungiert.

Dieses Beispiel allein gibt dem Imaginären bereits ein wenig Kontur, indem es auf die Verbindung zu einem abstrakten Gottesbegriff hinweist. Als Beispiel aus dem Feld der Politik ist es zunächst auch leicht nachzuvollziehen, doch wir kratzen hier nur an der Oberfläche und die subtilen Implikationen werden uns im Folgenden noch beschäftigen. Da wir uns aber auch für die Frage der Wissenschaft und ihre Funktion im institutionellen Rahmen interessieren, müssen wir fragen, ob wir es dort nicht auch mit einem ähnlichen System der Selbstreferenz zu tun haben. Denn es ist nicht von der Hand zu weisen, dass die intellektuelle bzw. intellektualisierende Institution, die man gemeinhin lapidar als ›die Wissenschaft‹ bezeichnet, ebenfalls in Form einer hochkomplexen symbolischen Ordnung daherkommt. Und dabei beansprucht sie nicht nur Legitimität und Validität, sondern fungiert selbst als diejenige Kapazität des menschlichen Geisteslebens, die zuallererst fundierte Aussagen über Legalität und Validität zu machen imstande ist. Aber kann sich die Wissenschaft aus sich selbst heraus begründen? Und wenn ja, wie tut sie das? Oder provokant gefragt: Aus welchem Grund glauben wir eigentlich zu wissen, dass wir uns auf die Erkenntnisse und Methoden *der* Wissenschaft und der Expert*innen fest verlassen können? Schließlich wäre es ja auch hier möglich, auf die historische Kontingenz gewisser szientifischer Erscheinungen, Methoden und Überzeugungen zu verweisen, die sich im Nachhinein als fehlerhaft oder gar als unwissenschaftlich erwiesen haben, um dann einen blanken Skeptizismus gegen die Wissenschaft ins Feld zu führen. Doch schauen wir genau hin: Jener Einwand ließe sich nämlich offensichtlich leicht entkräften, indem man dem entgegenhielte, dass es ja nicht *die* Wissenschaft sei, die sich an gewissen Punkten der Geschichte verschätzt, verrannt oder schlichtweg geirrt hat, sondern dass diese Missgriffe eigentlich auf den Menschen und seine fehlbare Applikation der Wissenschaft und ihrer Methoden zurückzuführen sind. *Die* Wissenschaft selbst ist rein, während der »Prothesengott« (vgl. Freud 1974d, 222) noch lernen muss, mit den wissenschaftlichen Krücken nicht nur zu laufen, sondern die Olympischen Spiele zu gewinnen. Anders gesagt, die Wissenschaft wird notwendigerweise als an sich unfehlbar gedacht, nicht nur damit ihre jeweils kontingenten Methoden Anwendung finden können, sondern auch da sich andernfalls das Vertrauen in ihre Verlässlichkeit in einen radikalen Zweifel verwandeln könnte, der das fundamentale Konstrukt des technisch-wissenschaftlichen Komplexes der Welt des Menschen erschüttern würde. Doch ein solches ultimatives und ganzheit-

liches wissenschaftliches Bewusstsein fällt nicht einfach vom Himmel. Wir müssen also fragen: Wie kommt es zustande?²⁴

Es ist das Verdienst Pierre Legendres, aufgezeigt zu haben, dass die »Verwebung allen Wissens mit der christlichen Religion« im mittelalterlich-scholastischen Diskurs den »anfänglichen Sockel« des modernen wissenschaftlichen Systems bildet und zudem einen irreduziblen, aber »äußerst wirksame[n] Rest« hervorgebracht hat (vgl. Legendre 2010b, 20). Angesichts der Frage nach dem Wahrheitsgaranten erscheint es nur logisch, dass das religiös-theologische Moment als zentraler Faktor der Institutionalisierung der Wissenschaft wirkt, bietet die Theologie doch die Vermittlung mit der Kategorie des Universalen an, denn sie liefert ein systematisches Konzept des Weltganzen, indem sie dieses auf seinen letzten Grund zurückführt. Nicht umsonst ist ferner auch die Schöpfung des abendländisch-europäischen Universitätswesens der systematisierenden Funktion des scholastischen Diskurses zuzuschreiben. In diesem Zusammenhang spielt vor allem die Verschmelzung des theologisch-dogmatischen Kanons mit dem juristischen Kanon eine zentrale Rolle: »das Recht und die Theologie schlossen sich damals mit dem gesamten System der Wissenschaften zusammen« (Legendre 2016, 41). Aus dieser Allianz ging schließlich auch die expertokratische Figur *par excellence* hervor: der Kanoniker, der in Personalunion den Gelehrten, den Theologen und den Juristen verkörpert. Legendre skizziert den Sachverhalt wie folgt:

Letztlich besteht das mittelalterliche Anliegen darin, die Wissenschaft zu einer universellen Hohen Kunst zu erheben, die der Künstler einsetzen kann, wenn er weiß wie, d.h. durch welche Unterteilungen und in welchem Maße, die Doktrinen sich voneinander unterscheiden und miteinander in Verbindung stehen. Die Rhetorik, die die Logik umfasst, formuliert die Klassifizierungsprinzipien, die überzeugen sollen, die Kategorien und die Wechselbeziehungen, die zusammen das gewaltige Metathesensystem bilden,

24 Hier ist eine methodische Erläuterung angebracht: Wir fragen an dieser Stelle gewissermaßen naiv nach dem Wissenschaftsbegriff und behandeln die Wissenschaft vorerst als rein »äußerliches« Phänomen, d.h. in ihrer (bereits) institutionalisierten Form. Wir wählen dieses Vorgehen mit Rücksicht auf unsere Methode, die die Verbindung von Darstellung und Kritik vorsieht. Jede*r Leser*in Hegels weiß jedoch, dass gerade der absolute Skeptizismus umschlägt in ein unbedingtes Wissen, dessen Analyse den Ansatz für eine fundamentale »Wissenschaftslehre« (vgl. Fichte 1971e) bzw. Wissenschaftstheorie bildet.

die Wissenschaft der Menschen als solche und als Produkt des Universums.
(Ebd., 53)²⁵

Auch wenn dieses System konfessionell verankert ist, so zeichnet es sich doch durch seine universale Anwendbarkeit aus: Der Kanoniker verfügt über den *clavis universalis* (vgl. ebd., 103, Anm. 33), mit dem jedes beliebige Ereignis, Phänomen und jeder Sachverhalt entschlüsselt und somit im christlich-theologischen Metathesensystem der Rechtswissenschaft verortet werden kann. Der Universalschlüssel manifestiert sich in der Technik des scholastischen Diskurses: Die scholastische Methodologie sieht nämlich vor, Fragen (*quaestiones*) zu stellen, wobei das Fragenstellen systematisiert und entsprechend einer spezifischen Methode erfolgt. D.h., der Diskurs wird thematisch (d.h. auch: dogmatisch) vorstrukturiert und konkrete Frage werden im Sinne des scholastischen Dreischritts von These A, These B und Synthese (*responsum*) beantwortet. Dabei nimmt die Verarbeitung antiker Konzepte (besonders vermittle Aristoteles, *dem Philosophen*) eine zentrale Rolle ein. Dem Scholastiker geht es nicht nur um den Rückbezug auf die Tradition, sondern vor allem darum die verstreuten Konzepte zu systematisieren und innerhalb des theologisch-juridischen Kanons einzuordnen. Das Vorhaben hat daher den Effekt, ein engmaschiges Referenznetzwerk des vorhandenen Wissens zu produzieren, und zwar *sub specie doctrinae Christianae*. Aufgrund dieses Referenznetzwerks entsteht dann auch der Eindruck, dass ihm keine denkbare Situation des menschlichen Lebens entgehen könne. Innerhalb dieses Systems hat jede nur mögliche Frage eine Antwort. Indem jede Fragestellung in letzter Konsequenz auf den Kern des Wissens, die Schrift, das »Buch der Vernunft – denn das ist die Bibel für die abendländische Gesellschaft« (Legendre 2010c, 99) –, bezogen und dabei gleichzeitig im juristischen Diskurs verortet wird, bleibt für die Institution der Wissenschaft nichts mehr dem Zufall oder dem Zweifel überlassen, nichts und niemand muss ungezählt bleiben.

Der kanonische Umgang mit der Frage der Sexualität vermag den Sachverhalt beispielhaft zu verdeutlichen (vgl. zum Folgenden ebd., 173f.): Es versteht sich, dass die Frage des menschlichen Sexuallebens an die hamartiologische Deutung der Genesis anknüpft. Nun stellt Gratian, der »Vater des Kirchenrechts«, in seinem einflussreichen Hauptwerk, bekannt unter dem

25 Es bedarf kaum der Erwähnung, dass die »Logik«, die Legendre hier anspricht, allein die zweiwertige aristotelische Logik der Tradition meint.

Namen *Decretum Gratiani*, fest, dass die sexuelle Sünde auf drei Weisen begangen werden kann: durch Einflüsterung vom Teufel, durch den Genuss des Fleisches oder durch die bewusste Einwilligung des Geistes. Den legitimierenden theologischen Rückhalt bildet folgende Analogiebildung, die sich des biblischen Mythos vom Paradies bedient: Die Schlange (der Teufel) flüstert Eva die verwerfliche Idee ein und bedingt damit ihr Verschulden (*culpam*); Eva (das Fleisch) genießt das Vergehen; Adam (der Geist) willigt ein (vgl. Gratian 1955, 10 [Distinctio VI, Canon II]). In Rückbezug auf dieses Setup stellen Gratian und andere Kanoniker²⁶ nun hochinteressante Schlussfolgerungen an: Wenn die Sünde durch Einflüsterung geschieht, womit haben wir es dann z.B. nachts zu tun, wenn im Traum die ›Bilder der Unzucht‹ auftauchen? Wenn sie den Menschen gegen seinen Willen in ihren Bann ziehen, stellt Gratian fest, dann dürfte es keine Sünde sein. Wurden sie aber durch gewisse bewusste Gedanken heraufbeschworen, dann handelt es sich zweifelsohne um eine Sünde (vgl. Gratian 1955, 11 [Distinctio VI, Canon III]). Man muss fragen: Ab wann gilt denn eine (sexuelle) Phantasie bzw. ein Phantasma eigentlich schon als ein Heraufbeschwören? Die konkrete Antwort bleibt aus und es zeigt sich, dass die Methode der universalen Wissenschaft zur gezielten Produktion von Ambivalenzen genutzt werden kann. Die Technik des kanonisch-juridischen Diskurses liegt schlussendlich in einer »geregelten Perfektion der Zweideutigkeit« (Legendre 2016, 27). Das bedeutet aber, dass ein umfängliches und spezielles kanonisches Wissen notwendig ist, um eine konkrete Antwort formulieren zu können. Den Hintergrund für einen solchen Begriff des Wissens bildet aber der kanonisch-juridische Diskurs selbst. Aufgrund seiner systematischen Geschlossenheit und mittels seiner Methode scheint er nämlich das Ganze des möglichen Wissens zu umspannen. Und ferner erscheint dadurch der Kanoniker als über jeden Zweifel erhaben, während der außenstehende Laie zwar mit den Fragen konfrontiert wird, selbst aber nicht die Mittel zur Verfügung hat, diese eigenständig zu beantworten. Der Grund dafür liegt dabei aber nicht notwendigerweise in seiner intellektuellen Kapazität, sondern in der christlich-dogmatischen Überdetermination der Institution des Rechts.

Das bedeutet aber auch, dass das Laien-Subjekt wesentlich zum Funktionieren des Systems beiträgt. Das individuelle Exempel wird benötigt, um das System zu inszenieren (vgl. Legendre 2011, 85-88). »Der Diskurs muss punktuell zur Ausführung kommen, um *durch bestimmte verschlüsselte Mittel*,

26 Für die Nachweise vgl. Legendre 2016, 173, Anm. 45-48.

die im Voraus festgelegt werden, *einen bestimmten Einordnungsmodus zu definieren*, d.h. für jedes Subjekt die Gültigkeit seiner Handlung festzulegen.« (Legendre 2016, 113f.) Auf diese Weise entfaltet das symbolische Netzwerk seine Wirksamkeit indem es den existenziellen Zweifel produziert, worin dann auch die (un-)bedingte Notwendigkeit der Verkündigung der Heilserwartung gründet. Das Netz aus inhaltlicher Letztbegründung in Form des christlichen Kanons und der juristischen Be- und Verwertung des menschlichen Lebens erweist sich dabei als lückenlos. Ein Außerhalb der Ordnung gibt es nicht, weil es ein solches nicht geben kann/darf. *Extra ecclesiam nulla salus*. Dass dieser Satz, der auf Cyprian von Karthago, einen weiteren ›Vater‹ der Kirche, zurückgeht, im 15. Jahrhundert dogmatisiert wurde, ist insofern als eine notwendige Konsequenz jenes Denksystems zu betrachten.

»[U]m vom Subjekt zu erreichen, dass seine gesamte psychische Aktivität sich unter den Mythos und die Logik einordnet, aus denen das Gesetz hervorgeht, ohne die geringste Leerstelle zu lassen« (ebd., 173), muss allerdings ein »Preis« gezahlt werden, denn dieses System bringt einen »*deliranten Diskurs der Selbstbeschuldigung*« (ebd., 174) hervor, der seinen Kulminationspunkt erwartungsgemäß im Bußsakrament hat. Dass es sich hierbei nicht um ein schlichtes kirchengeschichtliches und -politisches Phänomen handelt, sondern um eine integrale Inbesitznahme des psychischen Lebens des abendländischen Menschen durch die Institution Kirche und Monarchie-von-Gottes-Gnaden²⁷, beweist nicht zuletzt die Explosionskraft auf politischer Ebene, die Luthers Einspruch gegen dieses System freisetzte und die, in Form von Reformation und Gegenreformation, das Gesicht des Abendlandes nachhaltig prägen sollte. Und schließlich findet sich das Phänomen auch in den »politischen Mythologien« unserer Zeit wieder.²⁸

27 Zur Bedeutung und Geschichte des Gottesgnadentums vgl. Kern 1980.

28 So beschreibt Elsa Dorlin den »Mechanismus *unglücklichen Handelns*« (die Wortwahl scheint ganz und gar nicht beliebig zu sein, da das Phänomen vergleichbar mit der melancholischen Struktur des »unglücklichen Bewusstseins« ist, das Hegel analysiert [vgl. PhG, 163-177]): Die institutionellen Gewaltausübung, z.B. in Form der Folter oder sonstiger Androhung von Strafe, hat »Folgen für die politischen Mythologien (welches Schicksal ist unserem Widerstand beschieden?), für die Vorstellung von der Welt sowie für die Vorstellung von sich selbst (was kann ich tun, wenn alles, was ich zu meiner Rettung unternehme, in mein Verderben führt?). So erscheint die gemachte Erfahrung – weniger des eigenen Vermögens als des Zweifels, der Sorge, der Angst, die seine Fehlversuche, seine Grenzen und gegenteiligen Effekte auslösen – insofern als sinnstiftend, als diese Erfahrung nicht mehr so sehr eine Frage der äußeren Gefahr,

Aber was genau an Buße und Selbstbeschuldigung zeigt sich für ihre Wirkmacht verantwortlich? Die Antwort ist sehr einfach: Ihre »Macht« besteht darin, »den Zweifel aufrechtzuerhalten« (Legendre 2016, 113). Denn wer zweifelt, genauer gesagt, wer nicht nur hinsichtlich der eigenen Intentionen, Phantasien und Gedanken, sondern auch – oder gerade aufgrund – des autoritären Urteils im Zweifel gehalten wird, lässt sich leicht kontrollieren. Was sich also als Macht der scholastischen Institution zeigt, nämlich ihre Technik, bedingt zugleich die Ohnmacht desjenigen Subjekts, das nicht zum Kreis der Wissenden gehört, zum Kreis jener »Beamten« und »Abgeordneten« der Institution.

Exkurs I: Diese Technik ist auch dem 20. und 21. Jahrhundert bestens bekannt und fällt dabei unter den Begriff der »Infantilisierung«.²⁹ So stellt Steve Fraser fest, dass die kapitalistische Ideologie des Konsumismus durch die Kultivierung eines Narrativs der Selbstverwirklichung zu einer Inflation des Identitätsbegriffs führt, da die einzelne Person jederzeit zwischen immer neuen Varianten der Selbstinszenierung und -stilisierung umherzuirren angehalten ist, wodurch einer Persönlichkeitsbildung aber tatsächlich entgegengewirkt und stattdessen einer Infantilisierung zugearbeitet wird (vgl. Fraser 2015, 305). Freudianisch gesprochen, hieße das, dass es im Konsumkapitalismus also zu einem Regress und einer Perpetuierung des polymorph-perversen Charakters des Kleinkindes kommt, d.h. seiner artifiziiellen Ausweitung auf das selbstbewusste Subjekt. Das erschreckendste Beispiel aber für den systematischen Einsatz der Infantilisierung bildet jedoch die Logik des Konzentrationslagers in der NS-Zeit. Bruno Bettelheim, selbst Überlebender der Konzentrationslager von Dachau und Buchenwald, stellt die Frage, wie es den KZ-Aufsehern gelingen konnte, mithilfe geringer Mittel und ohne großen Aufwand (gewissermaßen ganz im Geiste der Eichmann-Logistik [vgl. Arendt 2011b]) Ordnung in die mit Insassen überfüllten Lager zu bringen. Dabei kommt er zu dem Ergebnis, dass es ihnen durch die systematische Infantilisierung der Häftlinge gelang (vgl. Bettelheim 1989, 144–148). Diese Infantilisierung wurde nicht nur dadurch erreicht, dass die Insassen

der Bedrohung oder eines Feindes ist, wie schrecklich sie auch sein mögen, sondern ein Spiegeleffekt von der eigenen Aktion und Reaktion, von sich selbst.« (Dorlin 2020, 10f.) Auf institutionell-ideologischer Ebene geht es auch hier um eine Internalisierung der institutionellen Logik, um eine »erzwungene Einverleibung dieser tödlichen Dimension des *Vermögens des Subjekts*, was auf eine Suspension hinausläuft« (ebd., 11). Siehe auch *Exkurs I*.

von den Aufsehern wie Kinder behandelt wurden, sondern vor allem dadurch, dass sie stets mit Unsicherheit, Unbestimmtheit und Doppeldeutigkeit konfrontiert waren. Ein bestimmtes Verhalten, eine bestimmte Handlung wurde am einen Tag belohnt, am nächsten Tag bestraft. Auf diese Weise wurde es den Insassen unmöglich gemacht, eine symbolische Struktur zu erkennen, wodurch sie sich das Ordnungsprinzip des Konzentrationslagers hätten erschließen können. Die Prävention jeder Routine und das durchbrechen einer nachvollziehbaren Kasuistik führte so dazu, dass die KZ-Insassen sich – ganz wie das Kleinkind – in einer unstrukturierten, reinen Gegenwart wiederfanden, wodurch jede Selbstermächtigung und Autonomie unmöglich wurde. Perfide wird die Angelegenheit dann endgültig, wenn sich das Resultat zeigt, von dem Bettelheim berichtet: Denn wie das Kleinkind sich an Mutter und Vater bindet (»anlehnt«, wie Freud sagt), so begannen auch die Häftlinge, sich mit den Wachen bzw. deren »Werten« und Verhalten zu identifizieren. In diesem Sinne spricht Bettelheim zurecht von einer »Regression«. Man müsste allerdings hinzufügen, dass diese Regression aufs Engste verbunden ist mit der Logik des Nationalsozialismus, dessen Herrendiskurs in eine vormoderne, voraufklärerische Weltordnung regrediert, deren dubioses Verständnis eines »Naturrechts« nur die profane, pseudo-säkulare Maske einer imaginären (gott-)gegebenen (Schöpfungs-)Ordnung darstellt. Dies führt uns also wieder zurück ins Mittelalter und zur Frage der Funktion des kanonischen Rechts.

Die Macht, den Zweifel aufrechtzuerhalten, steht folglich in direkter Verbindung mit der Logik der Autorität des Expertentums. Und diese Logik sieht es vor, das einzelne Individuum an die Autorität zu binden und die »*blinde Loyalität der guten Subjekte*« zu gewinnen« (Legendre 2016, 157). Das Subjekt muss sich also, dem Kleinkind vergleichbar, an die Institution binden. Der Mechanismus dabei ist zirkulär: Das Subjekt, das »im Voraus gesprochen wird«, ist bereits instituiert. Es gilt allein, seinem möglichen Zweifel an der Institution prophylaktisch vorzubeugen. Der mögliche Zweifel *am System* wird deshalb

-
- 29 Wenn auch nicht unter demselben Begriff, so war das Phänomen der Infantilisierung bereits den Aufklärern des 18. Jahrhunderts alles andere als fremd. So erkennt der Radikalaufklärer Paul-Henri Thiry d'Holbach bereits 1773 in seinem *Système social* die Gefahr der »corruption des peuples« durch Regierungen und organisierte Religionen, die das Leben der Menschen auf den Status einer »ewigen Kindheit« reduzieren (vgl. Israel 2010, 56f.).

durch den *systemischen Zweifel* ersetzt, während sich die Institution dann anbietet, diesen Zweifel zu zerstreuen. Mit anderen Worten, die ›Konfirmation‹ des Subjekts erfolgt nicht einfach im offiziellen Rahmen, sondern durch den internalisierten Dialog zwischen Subjekt und Institution.

Fest steht aber, dass diesem Mechanismus bei aller Funktionalität keine unbedingte Notwendigkeit zugesprochen werden kann. Die Selbstreferenzialität der Institution ist jederzeit der Gefahr ausgesetzt, einen Einspruch hervorzurufen, der ihre Legitimität infrage stellen würde. Und daher geht es um nichts anderes als die Frage der Letztbegründung. Genauso wie das kleine Kind hätte schließlich auch jede*r Dissident*in die Möglichkeit zu fragen – ›Warum?‹. Und genau wie das kleine Kind wird sie/er früher oder später mit dem dogmatischen Abbruch konfrontiert – ›Darum!‹. (Der Abbruch erfolgt notwendigerweise auf symbolischer Eben, da auch psychische oder physische Gewaltanwendung hier als Strukturelement im symbolischen Register fungiert.) Solche symbolischen Einschnitte dienen dabei einer Strukturierung des gemeinsamen Referenzsystems von Kind und Eltern wie auch von Dissident*in und Institution. Der Einschnitt bzw. der Abbruch legt fest, innerhalb welcher Grenzen sich das ›vernünftige Zusammenleben‹ abzuspielen hat; er legt fest, welcher *Diskurs* vorherrscht und wer ihn wie führt bzw. zu führen hat. In diesem Sinne besteht die Erziehung des Kindes in einem stetigen Changieren von möglicher Übertretung einer realen oder symbolischen Grenze und dem entsprechenden Eintreten oder Ausbleiben der elterlichen Untersagung bzw. – mit Freud gesprochen – Versagung.

Die Grenzziehung, die hier stattfindet, zeigt sich dennoch – so paradox es klingen mag – als befreiend, denn sie befreit vom ewigen ›Warum?‹ und seinem unerschöpflichen *regressus ad infinitum*. Erst die Grenze macht den Kosmos. Es erscheint vor diesem Hintergrund sehr treffend, wenn Lacan das elterlich-institutionelle (familiäre) Verbot nun mit dem Begriff *nom-du-père*, Name-des-Vaters bezeichnet, denn durch die phonetische Identität mit dem ›Nein des Vaters‹ (*non du père*) hebt er gleichzeitig auch den sakralen Charakter dieses Neins hervor, das als strukturelle Fundamentalreferenz wirkt.

Das Nein kann sehr wohl ›gnädig‹ sein bzw. in ›gnädiger Absicht‹ eingesetzt werden. Es strukturiert den gemeinschaftlichen Raum und konstituiert so das Subjekt, indem es den *modus operandi* der Subjektivation bildet. Wo also auch die Frage der Identität in den unendlichen Zirkellauf des ›Ich=Ich‹ haltlos von einer spontanen Identifikation zur nächsten springen müsste, ohne sich jemals wirklich festlegen zu können, bietet das von außen kommende

Nein-des-Vaters sich als Objekt an, das durch seinen Einspruch³⁰ dem infiniten Regress ein Ende macht. Dieses Schwert ist aber zweischneidig: Denn mit dem Menschen verhält es sich anders als etwa mit Gertrud Steins berühmter Rose (»Eine Rose ist eine Rose ist eine Rose...«), die sich selbst genug ist. Das Nein wirkt für das Subjekt zwar strukturierend, aber das heißt noch lange nicht, dass es dadurch auch endgültig vom Warum befreit sein soll. Das Subjekt mag nun Teil einer Gesellschaft sein, einer Gesellschaft, die gar das »ewige Heil (modern gesprochen: »vollkommene Sicherheit und Gesundheit«) verspricht, »[m]it diesem Triumph aber bleibt eine Frage unberührt, die dem sprachbegabten Wesen keine Ruhe lässt: Warum leben? Sie muss um jeden Preis erstickt werden.« (Legendre 2010d, 117) Warum muss sie erstickt werden? Ganze einfach: Weil sie als destabilisierendes Element den strukturierten und strukturierenden Diskurs, die *Kosmologie der Institution*, unterlaufen würde.

Die Institution und ihr dichtes Netz aus Wissenschaft und Recht kann ein solches deviantes Element nicht einfach nur nicht akzeptieren, sondern sie kann dieses entartete »Subjekt des Warums« gar nicht *als solches* erkennen, denn dieses wird, sobald es auftritt, postwendend innerhalb des kategorialen Netzwerks des anerkannten Wissens verortet und be- oder je nachdem auch verurteilt, womit ihm seine reale Exzeptionalität genommen wird. Das Subjekt fragt sich zwar nach sich selbst und dem Sinn seines Lebens, »[a]ber das Wissen der Experten hat die Frage ohne Antwort verdrängt« (ebd., 111). Das deviante Subjekt wird über den Weg der Kategorisierung zurückgeführt in den Diskurs der Institution und über die Vermittlung von Ritualen – ob diese kirchlich-religiöser oder gerichtlich-säkularer Art sind, spielt dabei mehr eine historische Rolle – von seinem Vergehen (es ist in institutioneller Perspektive buchstäblich ein Ver-Gehen, in dem Sinne wie sich der verlorene Sohn oder das verlorene Schaf ver-laufen) getrennt (vgl. Legendre 2010c, 89f.). Die Institution verspricht den Segen oder die Resozialisierung dann über den Weg der Buße oder Besserungsanstalt. Maus bezeichnet diese institutionellen Einrichtungen bzw. Dispositive daher treffend als »Glückseligkeitszuchthäuser« (Maus 1994, 39) und Lacan geht sogar noch weiter, wenn er sie die »Konzentrationslager des Lieben Gottes« (Lacan 2013, 17) nennt.

Nun wissen wir aber spätestens seit Michel Foucault, dass besagte Einrichtungen alles andere als eine Besserung, geschweige denn das Heil ver-

30 Der englische Begriff für den Einspruch (auch vor Gericht) lautet *objection*. Zur Benutzung des Begriffs in dem hier vorliegenden Kontext vgl. Žižek 2009, 17.

sprechen: Foucault stellt fest, dass die Einrichtung der Gefängnisse gerade keinen »Umerziehungserfolg« verbuchen konnten. Im Gegenteil, je länger ein Mensch im Gefängnis bleiben musste, umso mehr wird er kriminalisiert.

Warum sind die Gefängnisse trotz ihrer negativen Produktivität geblieben? Ich glaube, gerade weil sie Kriminelle produzieren und weil Kriminalität in den uns bekannten Gesellschaften einen gewissen ökonomischen und politischen Nutzen hat. [...] Je mehr Kriminelle, desto mehr Verbrechen. Je mehr Verbrechen, desto größer die Angst in der Bevölkerung. Und je größer die Angst in der Bevölkerung, desto akzeptabler und wünschenswerter das System der polizeilichen Kontrolle. (Foucault 2017c, 233)

Die Wirkung der exekutiven Seite der Institution ist ihr also in jedem Fall dienlich. Ähnliches lässt sich auch hinsichtlich des Bußsakraments beobachten, dessen machtpolitische Nutzbarmachung nicht auf den christlichen Diskurs beschränkt bleibt, sondern sich auch in der Psychiatrie zeigt. Erneut macht es das Beispiel der Sexualmoral überaus deutlich: Die Institution installiert eine »Polizei des Sexes: das ist nicht das strikte Verbot, sondern die Notwendigkeit, den Sex durch nützliche und öffentliche Diskurse zu regeln« (Foucault 2012, 31; vgl. Foucault 2017b). Das Format der Exekutiven ist hochfunktional und »energieeffizient«, denn innerhalb der geregelten Mehrdeutigkeit übernimmt das Subjekt schließlich selbst die (vorläufige) Prüfung seines devianten Verhaltens. Im *Panoptikum* ist an jeden gedacht, da jedes Subjekt an sich selbst denkt, da es sich stets selbst prüft.

Wir haben uns folglich einmal im Kreis gedreht: Während das konstitutive Nein zwar zunächst seine ordnende Wirkung entfaltet, mit der auch das individuelle Subjekt auftritt, gestalten die institutionellen Mechanismen diese Ordnung in der Folge so, dass das Subjekt der ἀρχή nicht gewahr werden kann, da sich diese (als »Mysterium«) hinter einem dichten Netz aus normativen Verweisen verbirgt. Damit ist zum einen gewährleistet, dass das Subjekt sich dieser Ordnung nicht ermächtigen kann, zum anderen wird es durch diese »neue Unübersichtlichkeit« in die Abhängigkeit derjenigen Autoritäten getrieben, die für die Ordnung stehen, sich für sie verbürgen und sich mit ihr auskennen. Es gerät in die Abhängigkeit des angestammten Expertentums. Unter diesen Experten steht aber einer deutlich heraus, und zwar der *Pontifex*, der »Brückenbauer«, das Oberhaupt der Institution Kirche, der Papst.

Welche Rolle nimmt der Pontifex ein? Ein einfacher Vorsitzender scheint er schließlich nicht zu sein, denn eine solche Interpretation bliebe zweifellos hinter der Idee zurück, dass wir es hier mit niemandem geringeren als

dem Stellvertreter Christi auf Erden zu tun haben. Apostolisch wird seine Position auf die Einsetzung des Apostels Petrus zurückgeführt, während Petri Einsetzung durch Christus als dessen Vertreter wiederum biblisch begründet wird (z.B. durch Mt 16,18 oder Joh 21,15-24). Die zirkuläre Logik der Verschmelzung von Recht und Theologie findet sich natürlich auch im Hintergrund der apostolischen Sukzession wieder. Mit anderen Worten, die dogmatische (kirchlich-juristische) Autorität begründet ihre Autorität durch die Autorität die ihr bei der Auslegung der Schrift zukommt. Auch wenn wir es hier erneut mit einem Zirkelargument zu tun haben, so können wir an diesem Punkt dennoch die Funktion des strukturierenden Neins wiederfinden, nämlich in der Kategorie der Autorität. Die Autorität, die sich selbst begründet, tut dies, indem sie eine Grenzziehung vollzieht zwischen richtiger und falscher Auslegung der Schrift. Inhaltlich spiegelt sich das Nein daher im kanonischen Referenznetzwerk wider. Allerdings muss es, um dies zu tun, zunächst seine formale Funktion erfüllen, und zwar im Sinne der Diskursbegründung. Als das ursprüngliche Nein ist es konstitutiv, indem es punktuell bzw. ereignishaft wirksam wird. Aufgrund dieser Ereignishaftigkeit entzieht es sich aber der Symbolisierung innerhalb des Diskurses, den es begründet. Es bleibt schlichtweg eine vorausgesetzte Formfunktion. Das bedeutet aber, dass es selbst nicht durch das institutionelle Diskursnetzwerk abgesichert ist. Dieser losgelöste Zustand ist aber nicht unproblematisch, denn so könnte es leicht durch das nächste konstitutive Nein abgelöst zu werden. Aus Sicht der Anteilseigner der Institution stellt es aber ein Risiko dar, das Nein in diesem Schwebezustand zu belassen. Es muss in der institutionellen Logik selbst symbolisiert werden. Es ist die Figur des Pontifex, in der diese Symbolisierung erfolgt. Das Nein wird Nein-des-Vaters im Namen-des-Vaters, für den der Pontifex bürgt, indem er ihn vertritt.

Die symbolische Funktion des Pontifex stellt nämlich eine sublimierte Form der ödipalen Funktion dar. Dies spiegelt sich z.B. in seiner Anrede wider. So leitet sich die Bezeichnung ›Papst‹ vom altgriechischen Begriff πάππας ab, und verweist natürlich auf den ›Vater‹. Mehr noch, der Papst wird gar zum ›Heiligen Vater‹. Als solcher bedient er als wirkliche Person die symbolische Position der fundamentalen Referenz, die sich ansonsten entziehen würde. Er nimmt die Position des Gottes ein, der sich entzieht. Anders ausgedrückt: Das Reale des Christusereignisses wird in seiner Figur symbolisiert und seiner Ereignishaftigkeit entledigt, indem es innerhalb der dogmatischen Logik des institutionellen Kanons fest verortet wird. Die symbolische Funktion verdrängt die reale.

Innerhalb der institutionellen Symbolisierung hat sich auf diese Weise aber eine kuriose Bedeutungskonstellation ergeben: Einerseits ist der Pontifex der Vertreter Christi, d.h. er ist der Vertreter des *Sohnes*, aber andererseits ist er auch der Heilige *Vater*. Wie passt das zusammen und wie hängt diese mehrdeutige Begriffs- bzw. Amtsbestimmung mit der Bindung des Subjekts an die Institution zusammen? Kurz, welche Bedeutung hat die ödipale Funktion des Pontifex, dieses heiligen Vater-Sohnes?

Um diese Fragen zu beantworten wollen wir ein wenig ausholen und zunächst generell nach der *Symbolfunktion des Vaters* fragen. Dazu wenden wir uns dem berühmten freudschen *Mythos vom Urvater* zu. Freud formuliert diesen Mythos in seinem sozialanthropologischen Essay *Totem und Tabu*. Sein Hauptinteresse richtet sich darauf, zu zeigen, dass der Ödipuskomplex nicht nur ein individuelles, subjektives Phänomen darstellt, sondern eine anthropologische Konstante bildet, die massiven Einfluss auf die Bildung und Strukturierung von menschlichen Gesellschaften hat. Die Grundidee des Mythos bildet die »Darwinsche Urhorde«: »Ein gewalttätiger, eifersüchtiger Vater, der alle Weibchen für sich behält und die heranwachsenden Söhne vertreibt [...]«. (Freud 1974e, 425) Jener Urvater bildet dabei den zentralen Referenzpunkt, um den herum sich die restlichen Mitglieder der Gemeinschaft versammeln, indem sie sich ihm unterordnen. Ihm kommt das Machtmonopol zu und er agiert als das fleischgewordene Inzestverbot, indem er die Söhne von den Schwestern und Müttern fernhält, selbst aber von diesem Verbot ausgenommen ist. Genau wie im Ödipuskomplex entwickeln die Söhne dabei ein ambivalentes Verhältnis zum Vater. Einerseits ist ihre Beziehung zum Vater von Zärtlichkeit geprägt, denn nicht nur ist er ihr Vater, sondern er ist auch das Objekt, mit dem sie sich identifizieren; andererseits entwickeln sie gegenüber dem Vater ein hohes Maß an Aggression, das mit der sexuellen Hemmung und Versagung zusammenhängt, die von ihm ausgeht. Und so kommt es, wie es kommen muss:

Eines Tages taten sich die ausgetriebenen Brüder zusammen, erschlugen und verzehrten den Vater und machten so der Vaterhorde ein Ende. Vereint wagten sie und brachten zustande, was dem Einzelnen unmöglich geblieben wäre. [...] Der gewalttätige Urvater war gewiß das beneidete und gefürchtete Vorbild eines jeden aus der Brüderschar gewesen. Nun setzten sie im Akte des Verzehrns die Identifizierung mit ihm durch, eigneten sich jeder ein Stück seiner Stärke an. (Ebd., 426)

Doch diese Identifizierung mit dem Vater bringt nicht die erhoffte Versöhnung mit sich. Die Ambivalenz im psychischen Haushalt der Söhne findet in der Tat keinen Ausgleich. Im Gegenteil, auf den Befreiungsschlag folgt der »nachträgliche Gehorsam« gegenüber dem toten Vater, den sie doch auch irgendwie lieben:

Es geschah in der Form der Reue, es entstand ein Schuldbewußtsein, welches hier mit der gemeinsam empfundenen Reue zusammenfällt. *Der Tote wurde nun stärker, als der Lebende gewesen war*; all dies, wie wir es noch heute an Menschenschicksalen sehen. [...] Sie widerriefen ihre Tat, indem sie die Tötung des Vaterersatzes, des Totem, für unerlaubt erklärten, und verzichteten auf deren Früchte, indem sie sich die freigewordenen Frauen versagten. (Ebd.)

Das Totem, das in unterschiedlichen Gemeinschaften unterschiedliche Formen annimmt, zeigt sich als *imaginärer Vaterersatz* und erfüllt – ungeachtet seines phantasmatischen Status – eine ähnliche *symbolische Funktion* wie der Urvater. Der entscheidende Unterschied besteht nun allerdings darin, dass die väterliche Autorität nun nicht länger als faktische, äußerliche physische Gewalt auftritt, sondern ein Moment des psychischen Haushalts der Söhne bildet, das an jene Kapazität erinnert, die Freud das Über-Ich und Lacan das Ichideal nennt. Die Brüder sind an die Stelle des Vaters getreten und stehen nun vor dem entscheidenden Problem: Sie können zwar den Platz des Vaters einnehmen, aber gleichzeitig können sie es auch nicht, denn sie haben folgenden Beweis erbracht: Erstens war der Urvater, von dem sie bislang (symbolisch) kastriert wurden, selbst offensichtlich *nicht nicht-kastriert*. Spätestens mit dem Mord zeigt sich, dass der bis dahin nicht-kastrierte, aber seinerseits kastrierende Vater, d.h. der mächtige und Macht ausübende Vater, ebenfalls kastriert, d.h. ohnmächtig, ist. Zweitens wissen sie von sich selbst eben nur als kastrierte. Gleichzeitig wissen sie sich jetzt aber allesamt auf dem Platz des Vaters. Mit anderen Worten, sie bilden eine Generation von kastrierten Väter-Söhnen.³¹

An dieser Stelle müssen wir uns an den Titel von Freuds Studie erinnern: *Totem und Tabu*. Denn dieser spielt primär auf den Totemismus an, den

31 Ebenso gilt die Inversion, denn jeder Vater ist auch ein (symbolisch kastrierter) Sohn. Legendre (2011) führt seine Untersuchung des Vaterbegriffs insbesondere unter diesem Gesichtspunkt durch.

die Ethnologen seiner Zeit bei den sogenannten ›primitiven‹ Völkern beobachteten und studierten und der auch Freud zu jener Arbeit inspirierte. Der Totemismus dieser Völker zeichnet sich dadurch aus, dass er hochkomplexe Strukturen der Verwandtschaft zeitigt und entsprechend komplizierte Mechanismen von Heirat und sonstigen Affiliationen sowohl zwischen als auch innerhalb der jeweiligen totemistischen Gemeinschaften hervorbringt. Dabei fungiert das Totem als identifikatorischer Referenzpunkt der jeweiligen Gemeinschaft. Es entfaltet eine symbolische Wirkkraft, die es den Mitgliedern erlaubt, sich selbst und ihre Gruppe in einem genealogischen Verhältnis zu einem ›ersten‹ Ahnen zu begreifen, der in Form des Totemtiers verehrt und gefürchtet wird (daher das *Tabu*). Die identitätsstiftende, genealogische Funktion des Totems steht dabei im direkten Zusammenhang mit der Logik der Exogamie, denn es garantiert dabei die Einhaltung des fundamentalen Gesetzes menschlicher Gemeinschaften, also die Einhaltung des *Inzestverbotes*. Innerhalb einer spezifischen totemistischen Gemeinschaft ist die Heirat aufgrund des Inzestverbotes entsprechend undenkbar. Aufgrund der Tatsache nun, dass die Funktion des Inzestverbotes effektiv die fundamentale (und dabei ethische) Funktion des konstitutiven Neins symbolisiert und an den *nom-du-père* gebunden bleibt, lässt sich leicht erkennen, dass die fundamentale Ordnung menschlicher Gesellschaften wesentlich *patriarchal* überdeterminiert ist. Ein imaginärer Vater, symbolisch vertreten durch das Totem, beherrscht die Gemeinschaft, indem er als erster und letzter Referenzpunkt ihre Ordnung determiniert. Auf struktureller Ebene heißt dies, dass das *Patriarchat* dort gegeben ist, wo einer ›den Anfang macht‹.

Wie ordnen sich nun die kastrierten Väter-Söhne in dieser Struktur ein? Ihr Mord am Urvater hätte doch eigentlich der Alleinherrschaft des Vaters ein Ende machen müssen. Freuds Mythos veranschaulicht aber auch einen Aspekt, der leicht übersehen wird: Im gesamten Machtgefüge zwischen dem Vater und den Söhnen spielen Mütter und Töchter keine Rolle. Vielmehr reduziert sich ihr Dasein darauf, dem Sieger als Belohnung zu dienen. Und das gilt auch dann noch, wenn die Söhne die Herrschaft übernommen haben. Diese sind zwar nur mehr kastrierte Väter, aber sie sind es auch, die durch nachträglichen Gehorsam *den* Vater in der Gestalt des Totems erneut in seiner symbolischen Funktion einsetzen. Und nicht nur das, denn sein Status wird durch sie sogar ins Göttliche erhoben.³² Der Tote wird stärker als der Lebende, indem sie seine Göttlichkeit – bürokratisch gesprochen (und trotzdem

32 Freud beschreibt diesen Gedanken ausführlich in seiner Moses-Studie: vgl. Freud 1974f.

buchstäblich) – akkreditieren. Paul Verhaeghe bringt die Angelegenheit auf den Punkt und weist dabei auf das fundamentale Problem der patriarchalen Logik hin:

Unter dem Strich heißt das, dass jeder individuelle Vater aufgrund seiner Abstammung vom Urvater eine unhinterfragte Autorität ererbt. [...] Zunächst setzt der Sohn den Vater ein, indem er ihm göttlichen Status zuschreibt. Später, nachdem er selbst zum Vater geworden ist, bezieht er seine Autorität von diesem göttlichen Vater. Offensichtlich ist dies ein zirkuläres Argument [...]. (Verhaeghe 2017, 33.34)

Die Konsequenzen dieser Logik sind horrend. Durch die (Wieder-)Einsetzung des Vatergottes wird diejenige Hierarchie, die sich aus der *realen* und akuten Gewalt des Urvaters ableitete, amalgamiert. Dafür sorgt die Vertauschung dieser realen Gewalt mit der *symbolischen* Machtfunktion des *imaginären* Vatergottes, die durch die kastrierten Söhne erhalten wird. Die Söhne sind dem Vater zwar auch untergeben, aber beide Akteure sind durch eine nicht weniger *imaginäre* genealogische Linie miteinander identifizierbar. So haben die kastrierten Väter-Söhne zwar die symbolische Macht inne, wodurch sie zu Herrschern werden, aber zugleich sind sie an den *nom-du-père* gebunden. D.h., ihre Position steht und fällt mit seinem Nein, das immer wieder im imaginären Register beschworen wird. Damit einher geht folglich nicht nur der ›logische‹ Schluss, dass die Frauen dem Vatergott *und* seinen Vertretern unterstellt sind, vielmehr kommt es sogar zur massiven Abwertung der Frau bzw. des Weiblichen als solchem.

Unter dem Aspekt des *nom-du-père* wird das Weibliche negativ besetzt, da es mit der *Kastrationsangst* (auch sie ein integraler Bestandteil des Ödipuskomplexes) assoziiert wird. Durch die Errichtung des ithyphallischen Totems wird die Leere zwischen den Beinen der Frau ihrerseits zum symbolischen Gefahrenherd – man(n) hat Angst: die Leere lässt sich nicht als solche ins Imaginäre übersetzen oder gefahrlos symbolisieren, das Weibliche ›ist‹ nicht, hat kein ›Sein‹ im herkömmlichen/patriarchalen Sinne –, dem mit komplexen exogamen Gesellschaftsstrukturen, symbolischen Verzichtseleistungen (Askesen) oder schlicht durch chauvinistische Herabwürdigung begegnet wird. Noch einmal in der Zusammenfassung von Verhaeghe: »Die Rolle des Vaters besteht darin, Regeln und Gesetze abzusichern, während es die Rolle der Mutter ist, verbotenes und potentiell gefährliches Genießen ... zu repräsentieren. [...] Der Ursprung von Recht und Ordnung ist gelinde gesagt fragwürdig.« (Ebd., 37)

Die Bedeutsamkeit dieser Zusammenhänge kann dementsprechend gar nicht überbetont werden, da sie nicht nur auf latente Missstände in patriarchalen Systemen aufmerksam machen, sondern vehement auf die fundamentale Rolle hinweisen, die der Sexualität – genauer gesagt, der Funktion der Sexuierung – bei der Bildung und Beherrschung von menschlichen Gesellschaften zukommt. Um diesen Aspekt noch einmal auf den Punkt zu bringen: Der Eintritt in die symbolische Struktur erfolgt im Register der Sexualität, denn vom ersten Moment der Interaktion von Eltern und Kind an wird das Kind in besagte Ordnung eingeführt, da es »zu lernen hat, was man zu tun hat, um Liebe zu machen« (vgl. Lacan 2015d, 208f., hier 209). D.h. konkret, dass es zu lernen hat, sich innerhalb der Strukturen der Verwandtschaft und der Gesellschaft (selbstständig) zu orientieren und auf angemessene Weise zu bewegen.

Exkurs II: Bevor wir zur Frage nach dem Pontifex zurückkehren, wollen wir noch zwei Hinweise zur vorangehenden Passage über Freuds Urvater-Mythos geben, die möglichen Missverständnissen vorbeugen sollen. Wir haben den freudischen Mythos nicht ohne Grund ausführlich dargestellt. Gerade die Form des Mythos ist besonders gut geeignet, komplexe Zusammenhänge zu veranschaulichen.³³ Freud war sich darüber im Klaren, nicht umsonst ist seine berühmteste Entdeckung als *Ödipuskomplex* bekannt. Und er selbst hält fest, dass die »Trieblehre ... sozusagen unsere Mythologie [ist]« (Freud 1969b, 529). Geschichten helfen bei der Veranschaulichung, denn die narrativ illustrierten Strukturen sind ihnen alles andere als fremd, sie sind ihnen richtiggehend eingeschrieben. Auch dies ist eine wichtige Lehre Freuds.

Zudem sei noch die Frage der Freudkritik wenigstens kurz angesprochen. So werden gerade hinsichtlich der Studie *Totem und Tabu* immer wieder Stimmen laut, die Freud einen naiven biologizistischen Glauben unterstellen und die »Lüge vom Urvater« beklagen.³⁴ Freud war sich aber des fiktiven Charakters seiner mythologischen Verarbeitung der darwinschen Mutmaßung sehr wohl bewusst. »Dieser Urzustand der Gesellschaft ist nirgends Gegenstand der Beobachtung geworden« (Freud 1974e, 425), heißt es direkt vor den entscheidenden Stellen in seiner Untersuchung. Sicher sein konnte er sich aber hinsichtlich derjenigen Phänomene, deren Idee und Struktur es nachzuvollziehen galt, nämlich der Männerbünde und der Exogamie. Diesbezüglich brachte die Ethnologie der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts neue Erkenntnisse, die die Validität von Freuds These über die Bedeutung von Ödipus- und Kastrationskomplex

für die Bildung von menschlichen Gesellschaften bestätigen sollten.³⁵ Nicht zuletzt ist Jacques Lacans Leistung, die methodischen Überlegungen aus der Ethnologie und den strukturalistischen Sprachwissenschaften mit der freudschen Psychoanalyse verbunden und dieser so einen festen wissenschaftlich-methodologischen Rahmen gegeben zu haben, in diesem Kontext anzuführen (vgl. Pöggendorf 1992).

Kommen wir wieder zurück zur Frage nach dem Pontifex: Das institutionelle Knäuel aus inhärenten Referenzen erweist sich als fragil, da es als solches nicht sonderlich symbolträchtig ist. Es ist vielmehr mit dem legendären gordischen Knoten zu vergleichen, der in seiner komplexen Erhabenheit zwar faszinieren mag, aber durchschlagen wird, wenn der entnervte Souverän seiner überdrüssig wird. Durch die Einführung der symbolischen Figur des Pontifex gelingt es den Vertretern der Institution nun, jenen Souverän (vielleicht nicht einen Alexander, aber doch zumindest einen Heinrich IV.) von diesem Einschnitt abzuhalten. Der Pontifex erfüllt effektiv die totemistische Funktion, indem er den abwesenden Vater vertritt. Er verkörpert *in persona* den symbolischen Knotenpunkt, die fundamentale Referenz des dogmatischen Netzwerks. Psychologisch betrachtet ist die Tatsache, dass eine Person diese Symbolfunktion einnimmt, durchaus nachvollziehbar, denn – wie wir bereits im Vorwort sahen – der menschliche Geist tendiert dazu, Machtstrukturen, selbst dann bzw. gerade wenn sie die Form hochkomplexer Netzwerke haben, in personalen Kategorien zu denken, wobei komplexe Zusammenhänge auf eine monokausale Ursachenzuschreibung reduziert werden, nämlich den einen und absoluten Willen. Der Pontifex als wirkliche Person zeigt sich somit als perfekter Kandidat für die symbolische Position, bei der alle Stränge

-
- 33 Der Mythos vom Urvater ist in diesem Sinne der Mythos, der auch dem modernen Menschen plausibel ist und an den er gewissermaßen widerspruchsfrei ›glauben‹ kann, denn »[e]r ermöglicht, die Wahrheit des Bezugs zum Gesetz – die Frage des Vaters – in Worte zu fassen« (Legendre 2011, 134).
- 34 Vgl. z.B. die ansonsten durchaus interessante Streitschrift von Kirsten Armbruster (2013, 15-17). Ihre Freudanalyse bietet aber ein Beispiel für den ›bösen Blick‹, der nicht etwa selbst böse ist, sondern überall nur Böses sieht und dabei dem vermeintlichen Angeklagten vorwirft, dies und das wirklich und wahrhaftig und ohne Restzweifel zu glauben.
- 35 Vgl. hierzu Claude Lévi-Strauss' Erkenntnisse über Avunkulat und Inzestverbot in Lévi-Strauss 1977b, 60-67.

des Netzwerks zusammenlaufen, denn bei ihm handelt es sich um eine paradoxe Figur analog zu den kastrierten Väter-Söhne aus Freuds Mythos. Mit einem Unterschied allerdings, denn die Väter-Söhne sind viele, der Pontifex nur einer.

Der Papst ist Stellvertreter des *einen* Gottes. Entsprechend bürgt er für dessen Wort – und vergessen wir nicht: Gottes Wort (λόγος), das am/als Anfang (ἐν ἀρχῇ) steht, ist die Welt (Joh 1,1-3). »Er zeigt sich darin am Platz eines anderen; er wird darin authentisch eingesetzt, um das Abwesende zu repräsentieren.« (Legendre 2016, 70) Er ist der Garant dafür, dass der eigentliche Wahrheitsgarant als imaginärer göttlicher Vater in seiner einheitsstiftenden Funktion wirksam bleibt, obwohl dessen historische Präsenz (Inkarnation) in ferner Vergangenheit liegt und sogar dessen Tod (Kreuz) verzeichnet wurde. Als Stellvertreter übernimmt er – erneut analog zum freudschen Mythos – nun sowohl die imaginäre genealogisch Souveränität, bleibt aber auch gleichzeitig dem toten Vater, der als imaginärer mächtiger ist als zuvor, unterworfen. Er besetzt und markiert die höchste Position, bleibt aber – zumindest der institutionellen Logik nach – machtlos, denn er ist auch nur Sohn (im Sinne der Geschöpflichkeit), der angesichts der väterlichen Macht, die er symbolisiert, ein Nichts ist. »Der Pontifex erfindet überhaupt nichts.« (Ebd., 76) Er ist nicht der Vater, aber garantiert die Vaterfunktion. Seine symbolische Funktion ist daher paradox: »Er stellt gleichzeitig die Omnipotenz und den radikalen sexuellen Entzug dar. *Er ist der Vater, aber er ist kastriert.* Die pontifikale Repräsentation ist demnach das Zeichen der Ordnung in einer absoluten Ambivalenz [...].« (Ebd., 74)³⁶

Der Aspekt der Sexualität ist auch hier nicht zu unterschätzen. Indem nun ausgerechnet der höchste Vater gerade nicht als der allesgenießende Besitzer der Frauen auftritt, sondern sich noch vor jedem Kardinal, Bischof und sonstigen Gemeindefürsorgern dem Zölibat verschreibt und damit dem Gebot der Enthaltensamkeit, d.h. der sublimierten Fassung der Kastrationsdrohung, unterwirft, wird er selbst als reale Person zum symbolischen Einschnitt, der die Welt strukturiert. Er symbolisiert das konstitutive *non-du-père*. Anders gesagt, der Einschnitt des Neins bringt die Dichotomie von erlaubt/verboten, richtig/falsch, gut/schlecht hervor, die, einmal an die Frage der Sexualität gebunden, universale Gültigkeit beansprucht, denn die Sexualität geht schließlich ausnahmslos jede*n etwas an, da die ödipale Funktion der Sexuierung der

36 Vgl. hierzu auch Eilberg-Schwartz 1994, der das strukturell äquivalente Prinzip mit Blick auf die Frage der Männlichkeit im Judentum diskutiert.

Strukturierung menschlicher Gesellschaften zugrunde liegt. In einem Atemzug wird damit folglich auch das Patriarchat legitimiert und die Herabsetzung des Weiblichen amalgamiert: »Der omnipotente und kastrierte Vater [...] schreibt das sexuelle Objekt auf reflexive Weise unter die Bedrohung und anschließend unter das Begehren ein, das durch die dem Vater zugefügte fiktive Kastration imaginär realisiert wird.« (Legendre 2016, 74) Das Weibliche wird zur symbolischen, die Frau zur realen Bedrohung. Die Einrichtung der Institution im Geiste der absoluten väterlichen Macht geht notwendigerweise mit der Einrichtung eines meontischen Feldes der Devianz einher, in dem sich das, was als Nicht-Männliches bestimmt wird (die Frau, aber z.B. auch Homosexuelle), wiederfindet und das somit der Ontologie des »reinen Männlichen« urväterlich-imaginärer Provenienz in der Hierarchie nachgeordnet wird. Die Einrichtung einer Ordnung bedarf nicht nur eines sie begründenden Ausnahmelements, das seinerseits nicht dieser Ordnung unterworfen ist, sondern sie geht auch immer mit der Produktion eines »Anteils der Anteillosen« (vgl. Rancière 2018, 14-32, bes. 23f.) einher, der gleichermaßen konstitutiv für die Ordnung ist, indem die Ordnung im doppelten Wortsinn *gegen* diesen Anteil ist. Es versteht sich, dass dieses Nicht-Verhältnis (es ist ein Negations-Verhältnis, das aber nicht automatisch als solches wahrgenommen wird), da es sich hier um ein fundamentales Strukturelement handelt, bis in die spezifischsten politischen Sphären ausstrahlt.³⁷

Diese latente Ungleichheit und die damit verbundene Ungerechtigkeit läuft jedem tatsächlichen Universalismus zuwider; und es ist die Aufgabe des Pontifex, dafür Sorge zu tragen, die institutionelle Ordnung dennoch als universale Ordnung zu inszenieren. Er vermag dies aufgrund seiner paradoxalen Natur zu tun, »die zwei Personen in sich vereint, die eine, die alles weiß und als Orakel spricht, die andere schwach, sündhaft (lüstern), unwürdig« (Legendre 2016, 76). Als der Wissende hat er »*alle Archive in seiner Brust*« (vgl. ebd., 79)³⁸, verkörpert den allwissenden und allmächtigen Vater, aber als Mensch

37 Das betrifft nicht zuletzt die modernen demokratischen Staatssysteme, wie Stephan Lessenich (2019, 17) zeigt: »Die Geschichte der Demokratisierung ist eine Geschichte von *Teilhabe durch Ausschluss*.«

38 »[O]mnia scrinia habet in pectore suo[.]« (Ebd.) Vgl. auch Gratian 1955, 134 (Distinctio XXXVI, Causa II), wo die kirchliche Ausbildung (»ecclesiasticis disciplinis«) abgesichert wird, indem die Anwärter zu einem ausgiebigen Studium aufgefordert werden, während aber das, was sie in diesem Studium erfahren, gerade durch ihr Vertrauen auf den Pontifex zum gesicherten Wissen wird, *weil die Wahrheit bekanntlich in der Brust des Pontifex sein muss* (»quia in pectore pontificis manifesta debet esse cognitio ueritatis«).

ist er genauso Sünder wie jeder³⁹ andere. In beiderlei Hinsicht ist die pontifikale Figur also vertrauenswürdig: Zum einen ist der Pontifex der endgültige Experte, zum anderen ist er ein vulgäres Geschöpf wie jeder andere. Und auch wenn dies an Martin Luthers berühmtes *simul iustus et peccator* erinnern mag, so gibt es doch einen entscheidenden Unterschied: denn der Papst ist der Einzige, auf den beides zutrifft, alle übrigen sind nur sündig, aber nicht gerecht, geschweige denn souverän. »Weil es nur eine pontifikale Instanz gibt, führt diese das soziale Drama in seiner Gesamtheit auf, lehrt diese besondere Art des Wahns, der jeder Institution zugrunde liegt, indem sie sämtlichen Subjekten dieselbe Version des Illusorischen auferlegt.« (Legendre 2016, 77)

Was genau ist hier mit dem Illusorischen gemeint? Die männliche Person, die den Heiligen Vater verkörpert, ist schließlich nicht illusorisch. Sie markiert die reale Verkörperung der göttlichen Macht. Diese bestimmte männliche Person bildet die reale Oberfläche, die von der symbolischen Ordnung überzogen wird und in Personalunion das Schauspiel des Ideals schlechthin inszeniert, an dem sich alle messen müssen. Dass dieser Vergleich auch erfolgt, ist keine Sache des Zufalls, sondern verlässlich und überdeterminiert. Wie Freud gezeigt hat, dient das Ideal dem gesamten Kulturkreis, dem es entstammt, als repräsentativer Ankerpunkt, der eine narzisstische Befriedigung verspricht, wobei gerade die (symbolische) Vaterfigur jenen »Fortschritt in der Geistigkeit« (vgl. Freud 1974f, 557-561) markiert, die sie zum »Massenideal« erhebt, das jede*n Einzelne*n beherrscht (vgl. Freud 1974b, 119; Freud 1974c, 146f.).

Die pontifikale Inszenierung dreht sich folglich um einen imaginären Kern, den *göttlichen Vater* bzw. den *Vatergott*. Wir haben aber gesehen, dass der Verweis auf den imaginären Vater zur Begründung der gesellschaftlichen und weltlichen Ordnung schlichtweg unzureichend ist. Folgt man der Genese der menschlichen Kultur rückwärts zu ihren »Nullpunkt«, stößt man notwendig auf eine Aporie hinsichtlich der Legitimität: einerseits muss es eine Begründung für die herrschende Ordnung und die damit verbundene Moralität und auch das Rechtsverständnis geben, aber andererseits steht dasjenige Element, das diese Ordnung begründet, jenseits derselben und ist

39 Wir verzichten hier bewusst auf die Inklusion der weiblichen Form, denn entsprechend unserer vorangegangenen Ausführungen müssen wir davon ausgehen, dass sich auch in dem hier beschriebenen Verhältnis eine hierarchische Kluft zwischen Männern und Frauen manifestiert, die eine inhaltliche Gleichbehandlung der Terme an dieser Stelle verbietet.

seinerseits nicht an dieses Recht und diese Moralität gebunden. Wir stellen also fest, dass die gesellschaftliche Selbstverständigung hier zu keiner klaren Selbsterkenntnis kommt. Diesen Mangel an Erkenntnis hat die abendländische Gesellschaft nun mit der Einsetzung des imaginären, allwissenden, allmächtigen und d.h. folglich auch sich selbst vollkommen durchsichtigen Vatergottes besetzt. Dieser bleibt natürlich jeder Erkenntnis entzogen, aber es ist durchaus möglich, die Leere, die der abwesende Souverän hinterlässt, aufzufüllen. »Die fleischgewordene Macht besetzt diesen Leerraum, sie füllt ihn lückenlos aus und unterwirft ihn.« (Legendre 2010e, 173) Auf diese Weise »garantiert die Inkarnation der Macht eine Unmöglichkeit. Ein einziger, zum Gott entrückter Körper übernimmt die Last der Verantwortung für alle anderen und bürgt für die Wahrheit allen Wissens.« (Ebd.) Kurz, *der Pontifex ist die reale Person, deren symbolische Funktion es ist, für die Macht des imaginären Vaters zu bürgen. Er ist Garant des Unmöglichen. Und in dieser Funktion garantiert er die patriarchale Ordnung.*

Exkurs III: Eine Sache bleibt noch zu ergänzen: Wenn bislang die pontifikal-christliche Weltordnung im Mittelpunkt stand, reduziert sich das Phänomen dennoch nicht auf das römisch-katholische Christentum. Im Gegenteil. Vielmehr ist es notwendig, die umfassende Gültigkeit der Institutionalisierung nachzuvollziehen (siehe hierzu auch das folgende Kapitel I.3). Wir sahen dies bereits beispielhaft anhand des modernen Staats und seiner Vertreter. Das »staatliche Prinzip« ist »von ganz entscheidender Bedeutung ..., weil es die theokratische Ordnung ablöst, von ihr aber das Rückgrat des pontifikalen Christentums übernommen hat«, während es sich darüber hinaus »als logische Instanz [...] konstituiert, deren Bestimmung es ist, das normative Zusammenspiel des Subjektiven und des Sozialen zu organisieren« (Legendre 2010b, 42). Der Verweis auf das »pontifikale Christentum« darf nicht zu der Annahme führen, dass hiermit allein auf die römisch-katholische Kirche angespielt würde. Analoge Strukturen finden sich nämlich auch im Protestantismus. Nicht umsonst verweist Legendre auch auf den Genfer Reformator Johannes Calvin, der sich für eine kirchliche Dogmatik verantwortlich zeigt, die den sprechenden Titel *Institutio Christianae Religionis* trägt. Für Calvin ist der »Staat zugleich die ›christliche Institution‹ par excellence« (ebd.). Nicht zuletzt wurde Genf seinerzeit durch Calvins Einfluss in einen frühneuzeitlichen »Überwachungsstaat« verwandeln, in dem das kirchliche »Konsistorium« sich für die »Kirchenzucht« verantwortlich zeigt – mit Calvin selbst als dessen Vorsteher. Der totalitäre Tenor jener In-

stitution brachte eine Mesalliance von Konsistorium und Stadtrat mit sich, die sich auf ihrem Höhepunkt nicht weniger skrupellos zeigte als die Inquisition: So wurde am 27. Oktober 1553 der spanische Humanist Michel Servet in Genf öffentlich verbrannt. Warum? Servets Gedanken zur Trinitätstheologie wichen zu stark von denen Calvins ab und außerdem hatte er es gewagt, auf theologische Irrtümer des Reformators hinzuweisen. Der französische Humanist Sebastian Castellio wird Servets Kampf fortsetzen und in seiner Streitschrift *Contra libellum Calvini* einen berühmt gewordenen Satz niederschreiben, der unmissverständlich auf die massiven Gefahren aufmerksam macht, die aus einer Vernäherung von Dogmatismus und Institution resultieren können: »Einen Menschen töten heißt nicht eine Lehre verteidigen, sondern einen Menschen töten.« (Castellio 2015, 131)

An dieser Stelle muss darauf hingewiesen werden, dass hier mit keinem Wort behauptet wird, Calvin sei in diesem Zusammenhang als Proto-Diktator aufgetreten. Derlei Verweise auf düstere Episoden der Reformationsgeschichte und die Kritik an einem reformatorischen Kirchenlehrer rufen jedoch leider die Apologeten des institutionalisierten Protestantismus auf den Plan.⁴⁰ Dabei wird allerdings der Fokus zu leicht auf die Figur Calvin gelegt. Nach dem, was wir oben über die symbolische Funktion des (Kirchen-)Vaters erfahren haben, ist dies zwar wenig verwunderlich, nichtsdestotrotz verfehlt die Diskussion dadurch das eigentliche Problem: die Frage der Institutionalisierung und ihre Vernäherung mit einer dogmatischen Orthodoxie. Es wird ganz richtig darauf hingewiesen, dass Calvin sich »vergeblich« für eine mildernde Strafe eingesetzt habe (vgl. Rohloff 2011, 53), allerdings beschwört dieser Verweis unfreiwillig ein weiteres Problem herauf, denn es lässt sich so folgendes Bild zeichnen: Der ohnmächtige Reformator muss mitansehen, wie die göttliche Prädestination (diese ist ein zentrales Element der Lehre Calvins) ihren Lauf nimmt und erkennen, dass das Urteil der reformierten Kantone über Servet eigentlich ein Gottesurteil ist – und dementsprechend auch nur gerecht.

Auch hier gilt, der reformierte Kirchenvater sichert (wie der Pontifex) die göttliche Ordnung ab, indem er das Konsistorium repräsentiert, aber zugleich nicht-repräsentativ bzw. unbedeutend angesichts der Macht Gottes ist. Die Formierung ambivalenter Machtverhältnisse ist damit selbst Resultat der institutionellen Logik, die er durch Negativ-Repräsentation weltlicher Macht aufrecht erhält. So zeigt sich in der Logik des reformierten Kirchenlehrers auch noch an anderer Stelle jene paradoxe Struktur, die den imaginären Vater in einer unbedingten Machtposition erhält: Denn der Calvinismus geht zwar einher mit

dem Ikonoklasmus, dem Bildersturm, der jedes Bild, das der Repräsentation des Göttlichen dient, verbietet, ruft aber auf diese Weise gerade das dialektisch unversöhnliche *Nicht-Bild* (im Unterschied zum *Unbild* à la Kasimir Malewitsch)⁴¹ des absoluten, von allem Irdischen losgelösten, allmächtigen Gottes hervor, das sich dann z.B. in den theologischen Spekulationen à la Karl Barth über Gott als den »ganz Anderen« erhält. Der imaginäre Vater kann nämlich mit und ohne Bild (man müsste eigentlich sagen: »mit ohne Bild«) imaginiert werden.

3. Der imaginäre Vater und seine modernen Angestellten

Auch geneigte Leser*innen mögen nun einwenden, dass doch die Zeiten der repräsentativen Übermacht des Pontifikats der Vergangenheit angehören – zumindest in den Augen eines Großteils der Weltbevölkerung. Auf der Ebene der Phänomene ist dies auch durchaus zutreffend, strukturell betrachtet sieht die Sache allerdings anders aus. Denn wenn das abendländische Denken eine allwissende Macht imaginiert und diese für lange Zeit allein dem allmächtigen Gott zuschrieb, so lässt sich feststellen, dass »dessen Nachfolger in der zeitgenössischen Vorstellungswelt die Institution Wissenschaft ist, die wir mit einer virtuellen Allwissenheit ausstatten« (Legendre 2010b, 39). Das Zeitalter der modernen Wissenschaften ist das Zeitalter der Technokratie⁴², in deren ultramoderner Ausprägung jede Transaktion über einen unendlich

40 Ein Beispiel hierfür bildet der Umgang mit Stefan Zweigs Werk *Castellio gegen Calvin oder Ein Gewissen gegen die Gewalt*. In einer lapidaren Kritik an Zweigs Thesen melden sich unter anderem namhafte Theolog*innen zu Wort, um zu betonen, dass Calvin kein Diktator war und Zweig somit »Calvin Unrecht getan« habe (vgl. Wolfgang Hubers Kommentar zu von Bülow [o.J.]). Die Argumentation geht aber am eigentlichen Problem, der Struktur der Institutionalisierung, vollkommen vorbei.

41 Malewitsch ist nicht zuletzt bekannt als ein moderner Bilderstürmer, was für einen Maler durchaus erstaunlich ist. Aber hier kommt der Unterschied zwischen Ikonoklasmus als Bilderverbot und Ikonoklasmus als Bildersturm zum Tragen: Betrachtet man Malewitschs berühmtes Werk *Schwarzes Quadrat auf weißem Grund* erkennt man, dass sein Bildersturm gerade darin besteht, das Undarstellbare selbst ins Bild zu setzen. Das Undarstellbare wird nicht entrückt, sondern als virtuelle Instanz der Bildhaftigkeit als solcher hingestellt. Vgl. hierzu auch Boehm 1991.

42 Eine informative und zugleich kurzgehaltene Einführung in das Phänomen findet sich in Marcuse 1970b. Vgl. hierzu auch Offe 1968.