



**Nummer 9 / 2012**

Gianluca Solla (Verona)

# Fiscus Christus Nummus. Das Geld als politisch-theologisches Dispositiv der abendländischen Kultur

**Herausgegeben von**

Ludwig-Maximilians-Universität München  
Center for Advanced Studies<sup>LMU</sup>, Seestr. 13, 80802 München  
[www.cas.lmu.de/publikationen/eseries](http://www.cas.lmu.de/publikationen/eseries)

# Fiscus Christus Nummus. Das Geld als politisch-theologisches Dispositiv der abendländischen Kultur

Gianluca Solla (Verona)

1. Aus Angst vor Esaus Rache war Jakob aus dem Land geflohen. Als er zurückkam, wollte er sich ein Stück Land kaufen. Das geschah weder durch List, wie damals, als er dem Bruder den väterlichen Segen gestohlen hatte, noch durch einen Teller Linsen, mit dem er sich das Erstgeburtsrecht gekauft hatte. Für diesen Kauf verwendete er ein durchaus geläufiges Mittel: Geld. So heißt es im Ersten Buch Moses: „Und Jakob kam wohlbehalten zu der Stadt Sichem, die im Land Kanaan ist, als er aus Paddan-Aram kam, und lagerte vor der Stadt. Und er kaufte das Feldstück, wo er sein Zelt aufgeschlagen hatte, von der Hand der Söhne Hamors, des Vaters Sichems, für hundert Kesita. Und er richtete dort einen Altar auf und nannte ihn ‚Gott ist der Gott Israels‘ [Eloè-Israel]“ (Gen 33: 18-20). Die *Vulgata* übersetzt den geläufigen Ausdruck *bə-mê-’āh qesitah* (קֶשֶׁטִיטָה, „hundert Goldmünzen“) mit „centum agnis“, hundert Lämmer, denn das Lamm gilt hier zugleich als Münze bzw. als Zahlungsmittel. Dies ist nun keine überraschende Entdeckung für diejenigen, die wissen, dass die lateinische „pecunia“, Geld, von „pecus“, Schaf, hergeleitet ist. Das gleiche gilt im Altgriechischen für eine kleine griechische Silbermünze, genannt „obolòs“, deren Name auch die Bedeutung von Spieß, und genauer Fleischspieß, hat. Dass Geld und geschlachtete Tiere viel Gemeinsames haben, dass am Geld etwas Tierisches hängt, war auch der Ausgangspunkt von einer heute fast vergessenen Abhandlung über den sakralen Ursprung des Geldes. *Heiliges Geld* erschien 1924 im Tübinger Verlag Mohr. Darin stellt der Altphilologe Bernhard Laum, der damals Volkswirtschaft lehrte, die These auf, dass das Geld in der Antike in erster Linie die Abgabe bezeichnete, die der Gottheit zu entrichten war: „Das Opfer heißt ‚gelt‘. [...] Das offizielle Opfergut ist bei Griechen, Römern, Indern und Germanen das Vieh. Folglich hat das Vieh die Eigenschaft des Geldes, es ist Geld“ (Laum 2004 [1924]: 53). Die Tatsache, dass heute das Geld „ausschließlich ein Instrument der Wirtschaft geworden [ist und] dass der rechtsgeschichtliche [und theologische] Untergrund oft vergessen wird“ (Laum 2004 [1924]: 127), führt zu einer ersten Frage, der diese Überlegungen gewidmet sind: Welches sind die Formen, in denen sich ein solches Nachleben einer religiösen, ja sakralen Ökonomie ins Wirtschaftsleben eingetragen hat? Unter welchen Bedingungen ist eine solche Einschreibung, ja Übertragung geschehen? Es ist an dieser Stelle zu erwähnen, dass diese ursprünglich religiöse Natur des Geldes mit der Präsenz von Tieren, vor allem in Form von Opfertieren, und daher mit der Präsenz von Blut, untrennbar verbunden ist. Wenn „die Normen des sakralen Geldes in das profane Recht übernommen“ worden sind und wenn „die Geschichte des Geldes letzten Endes die Geschichte der Säkularisation der kultischen Formen“ ist (Laum 1924: 189), können wir auf Grund dieser kurzen Bemerkungen eine wesentliche Verbindung zwischen dem, was wir gewöhnlich Geld nennen, und den sakralen Opferkulten der Antike herstellen.
2. Dass es Berührungspunkte zwischen Theologie und Wirtschaft gibt und dass z.B. Wörter wie Gläubiger und Schuldner theologischen Ursprungs sind, gehört heute zwar zum allgemeinen Wissen, sagt aber nicht viel aus, gerade auch nicht über das christliche Zeitalter. Denn gerade Christus war es gewesen, der laut der evangelischen Erzählung die Tische der Wechsler und die Sitze der Taubenverkäufer im Tempel umgeworfen und damit die räumliche Trennung zwischen Kult und Markt vollzogen hatte (Mk 11:15; Mt 21:12). Vielleicht auch deshalb, weil sich uns diese Szene stark eingepägt hat,

klings für unser modernes Ohr die Verbindung zwischen Christus und Fiscus, die ich hier analysieren möchte, leicht blasphemisch. Sie hat aber einen wichtigen Ursprung. Die erste Stelle, in der sie vorkommt, ist eine Dekretale des Juristen Gratian über den Zehnt. Da wird gesagt: „Hoc tollit fiscus, quod non accipit Christus“, also: das, was Christus nicht bekommt, wird vom Fiscus gefordert (DECRETI PARS SECUNDA, CAUSA XVI, QUAESTIO VII, C. VIII. Quia decimae non redduntur, indictio fisci accessit: „Maiores nostri ideo copiis omnibus habundabant, quia Deo decimas dabant, et Caesari census reddebant. Modo autem, quia discessit deuocio Dei, accessit indictio fisci. Nolumus cum Deo partiri decimas, modo autem tollitur totum. Hoc tollit fiscus, quod non accipit Christus“). Sie sehen schon in diesem Satz die Doppelseite der Verbindung zwischen Christus und Fiscus. Sie bildet eine Analogie, aber zugleich weist sie auch auf eine mögliche Konkurrenz zwischen den beiden Prinzipien hin. Im Vergleich zur evangelischen Trennung zwischen Caesar und Gott („Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist!“, Mt 22:21), weist die Dekretale vielmehr auf die Herausbildung einer Institution hin, deren Eigenschaften sie zu einer der tragenden Säulen des modernen Staates gemacht hat: eben des Fiscus.

Die entscheidende Voraussetzung für diesen Schritt liegt in einem Passus des *Römerbriefs* (13:6-7), laut dem „es Gottes Diener [leitourgoi theou] sind, die hierzu [im Steuerdienst] fortwährend beschäftigt sind“. Deshalb kann man nicht mehr Caesar und Gott, profane und religiöse Pflichten voneinander trennen. Für Paulus stellt sich vielmehr die Frage, wie jeder Christ an die Stelle des Caesars treten soll, d.h. wie eine menschliche Ausübung der göttlichen Offenbarung auf der Erde möglich ist. Das wird auch für die weltliche Macht bindend sein, da selbst der Kaiser sich von nun an als im Auftrag einer höheren, göttlichen Macht stehend rechtfertigen kann. Der direkte Bezug von Gratian war aber Augustinus, der über den Fiscus von Christus gesprochen hatte, und zwar in seinem einzigartigen Kommentar zu Psalm 146. Mit einer Argumentation, die später, zur Zeit der Debatte über die Armut der Kirche und deren Güter, die von der franziskanischen Revolution ausgelöst wurde, große Wirkung haben wird, behauptet Augustinus, dass das Gebot des Zehn-

ten einzig von denjenigen unten den Gläubigen ausgeführt werden kann, die das Sparen, d.h. die Tugend des Sparens, ausüben. Diese Haltung, nach der jeder „nach seinen Möglichkeiten“ etwas beiseite legt, wird mit einer häuslichen Form des Fiscus verglichen: Der Fiscus sei nichts anderes als eine Tasche, in die das Geld hineinkommt, eine Tasche, die ermöglicht, das in ihr behaltene Geld als der Kirche geschuldetes Geld zu bezeichnen, ja zu benennen. Hier erscheint der Fiscus als ein singuläres Dispositiv, das das eigene Geld in geschuldetes Geld verwandelt. Diese Verwandlung des Geldes trägt dazu bei, dass man sich an die im Geld des Gläubigen immer schon implizierte Enteignung gewöhnt, denn: „wenn du deine Hand ausstrecken wirst, um Geld zu holen, das du zuvor nicht als solches [geschuldetes] Geld bestimmt hattest, wird es dir so gehen, als ob du etwas lebendiges [von deinem Körper] abreißen musst, deshalb wird deine Hand unentschlossen bleiben, sie wird zittern [trepidat manus tua]“. Deutlich wird hier also eine vorbereitende Geste der Trennung vom Geld, die es ermöglichen soll, dass Geld fortan nicht mehr als Teil des eigenen Leibes, nicht mehr als etwas Lebendiges erscheint, von dem man sich nun ohne allzu große Schmerzen trennen kann. An dieser Stelle, die längere Ausführungen verdienen würde, möchte ich zumindest zweierlei bemerken: zum einen hat Augustinus das Geld als Körper, ich meine als zum Körper gewordenen Geld aufgefasst, was eine gewisse Gewalt impliziert, denn es handelt sich beim Zehnten nicht um die Entfernung einer Prothese, sondern um den viel schmerzhafteren Verzicht auf ein quasi-organisches Supplement; zum anderen kommt in dieser Szene zum ersten Mal eine Hand zum Vorschein – die Hand und die Handlung – der wir später noch einmal begegnen werden.

Die Argumentation des Augustinus ist aber auch darüber hinaus sehr außergewöhnlich. In einem Nebensatz behauptet er: Auch Christus habe im Grunde seinen „fiscus“ gehabt. Da er davon ausgehen muss, dass diese Verbindung für seine Leser sicherlich nicht so leicht anzunehmen war, fährt er fort: „Ihr müsst nicht glauben, dass der fiscus ein Monster ist, weil man Angst hat, wenn man von dem Steuerbeamten [exator fisci] hört. Der Fiscus ist ein öffentlicher Behälter und eine Art Fiscus besaß [sogar] der Herr, als er auf der Erde

war, denn von ihm wird gesagt, dass er eine Art Tasche [saccus] hatte“. Das ist eine Seite, aber es folgt auch die Bemerkung, dass Christus diese Tasche für die Almosen nicht selbst trug. Um diese Tasche oder diesen Beutel, wie Luther es übersetzt (Johannes 12:5), kümmerte sich niemand geringerer als Judas, der „Verräter und Dieb, den der Herr duldet“.

Wir werden später dasselbe Paradox und dieselbe Zweideutigkeit in einem anderen Kontext finden: Derjenige, der die Aufgabe hat, die Steuer (als das rechtmäßig zustehende Geld) einzutreiben, ist seinerseits nicht unbedingt ein gerechter Mensch. Im Gegenteil besteht gerade in dieser Reversibilität des Motivs die grundlegende Zweideutigkeit des Signifikanten *Fiscus*.

### 3.

1948 veröffentlicht der im amerikanischen Exil lebende deutsche Rechtshistoriker Ernst Kantorowicz einen kurzen Aufsatz mit dem Titel „Christus – Fiscus“, der für die heutigen Ausführungen grundlegend ist. Kantorowicz bezieht das theologische Motiv eher auf eine pseudo-augustinische Predigt über den Kirchenzehnt, aber das ist hier nicht das Wesentliche. Wesentlich, viel wesentlicher ist, dass dieser kurze Aufsatz die Urzelle des großen Werks von Kantorowicz darstellt, *The King's Two Bodies*. Kantorowicz sieht die Herausbildung von einem vom König unabhängigen Staatsschatz zwischen dem Spätmittelalter und dem 16. Jahrhundert als historische Voraussetzung für die Herausbildung einer kontinuierlichen, ja ewigen Form der Souveränität, die unabhängig von der sterblichen Person des Königs ist, die zur klassischen Akklamation beim Tod der französischen Könige führt („Le roy est mort, vive le Roy“ – wo „roy“ einmal klein und einmal groß geschrieben wird). Sie führt auch zu der klassischen Formel der dynastischen Kontinuität, „Le Roy ne meurt jamais“. Das Amt, die Krone, die Dynastie überleben den König aus Fleisch und Blut und bezeichnen dadurch eine Permanenz durch die Zeit, die nicht mit dem Tod der einzelnen Vertreter einer Königsfamilie zu sein aufhört. „Mit dem Aufkommen eines unpersönlichen *Fiscus* im Sinne einer fiktiven [d.h. juristischen und nicht natürlichen] Person erhob sich jedoch die Frage nach dem Verhältnis von König zu *Fiscus*.“ (Kantorowicz 1998 [1948]: 257) Dies hat zunächst zur Folge, dass fortan das staatliche Vermögen vom persönlichen Vermögen

des Königs getrennt wird; dadurch steht es ihm nicht mehr unbegrenzt zur Verfügung. Als unpersönliches, d.h. überpersönliches Gut hört es damit auf, Teil der königlichen Privilegien zu sein, und es impliziert darum die Unveräußerlichkeit der öffentlichen Kasse und ihre Unverfügbarkeit für die individuellen Zwecke des Königs. Überpersönlich heißt der *Fiscus* insofern, als er alle angeht („Quod omnes tangit“, Kantorowicz 1992 [1957]: 186-7). Es handelt sich hier um die Formel, die Gaines Post untersucht hat, „Principes exigunt pecuniam pro communi utilitate“, bzw. „pro publica utilitate“ (Post 1964: 378 ff.). D.h. die „Principes“ dürfen Geld einfordern allein als Vertreter, ja als Beamte der öffentlichen Kasse und nur für Zwecke, die der Öffentlichkeit nützlich (*utilis*) sind.

Es scheint, dass hier eine ökonomische Autorität auftritt, die das Verhältnis und die Natur selbst der politischen Souveränität für immer verändern wird. Diese ökonomische Autorität ist tatsächlich als einzige in der Lage, die politische Souveränität zu beschränken und sie an bestimmte Verhaltensnormen zu binden. Die Krone wird ökonomisch bindenden Verhältnissen ausgesetzt, die aber auf theologische Paradigmen rekurrieren, um die herrschaftlichen Ansprüche geltend zu machen. So kommt die merkwürdige Zusammenstellung von Christus und *Fiscus* wieder zu Geltung. In dem Fall, den Kantorowicz untersucht hat, einem Steuerprozess in England im Jahre 1441, kommt der Satz vor: „Quod non capit Christus, capit fiscus“ – das, was Christus nicht bekommt, fordert der *Fiscus* ein. Folgen wir Kantorowicz' Argumentation: „Mit ‚Christus‘ ist hier *natürlich* [meine Kursivierung, G.S.] die Kirche gemeint: Wessen die Kirche nicht habhaft wird, dessen bemächtigt sich der *Fiscus*“ (Kantorowicz 1998 [1948]: 258). Die Analogie ist klar: der staatliche *Fiscus*, d.h. die Krone, ist wie die Kirche: es handelt sich in beiden Fällen um eine un- und überpersönliche Institution, deren Vertreter nur als solche (als Vertreter) heilig sind, aber sie sind auch zufällig und sterblich, und die Würde der Institution hängt überhaupt nicht von ihnen ab. Gerade diese Wiederaufnahme der römischen Institution der Stellvertretung ermöglicht es dem Staat, über der Kontingenz seiner Amtsträger zu stehen. Man könnte sagen, dass der *Fiscus*, um zu seinem ewigen, d.h. überzeitlichen Status zu gelangen, vom Leben *abgekoppelt*

wird, auch von demjenigen des Fürsten. Daher ist nur eine solche Institution legitimiert, das Geld einzusammeln. Die Institution eines *Fiscus* als *persona ficta*, der einen eigenen juristischen Status hat, bringt mit sich die Frage nach einem Besitz, der niemandem gehört, eben nur Gott oder dem *Fiscus* (*dei vel fisci*).

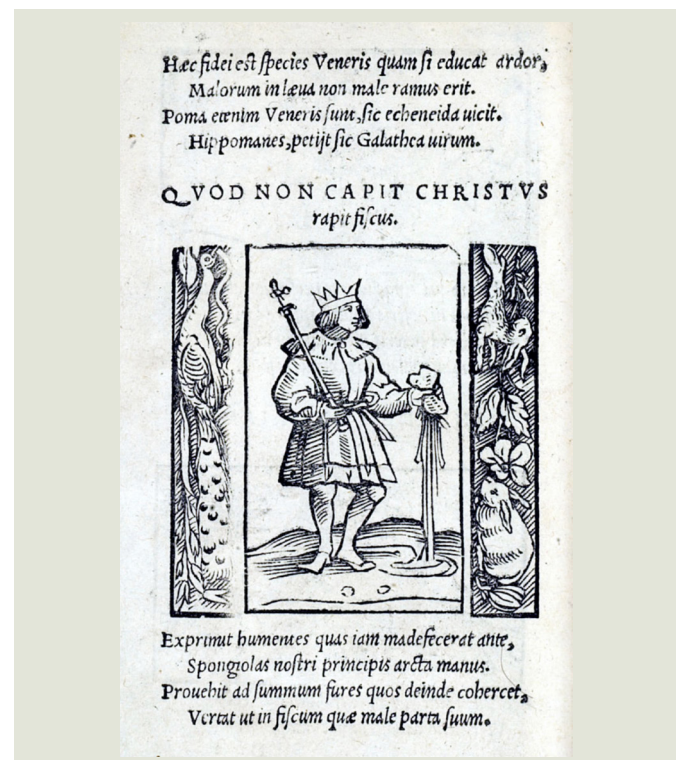
Die Einschreibung des *Fiscus* in das Verhältnis zwischen Krone, König und Staatsgütern bedeutet die Einführung einer Instanz, die jegliche Besitznahme verhindert. Ein dem Amt oder dem Staat und nicht dem König zugeschriebenes Geld, d.h. ein Geld, dessen Existenz jenseits der persönlichen und dadurch tendenziell arbiträren Nutzung durch den König liegt, führt zu der Erkenntnis von Gütern, die „niemandem gehören“ (*res nullius*). Dadurch ereignet sich aber eine doppelte Sakralisierung: des Amtes – zuungunsten seines Inhabers – und des Geldes. Der moderne Staat erscheint hier als untrennbar von dieser doppelten Sakralisierung. Sie entspricht dem Versuch, eine sakrale Sphäre als Raum der Unverfügbarkeit zu konstituieren, da gerade in dieser Unverfügbarkeit die Souveränität besteht. Eine solche Souveränität hängt mit dem Motiv der Souveränität des *Fiscus*-Geldes zusammen, das an sich unannehmbar ist und nur der unpersönlichen Totalität einer Nation (*omnes*) zur Verfügung steht. Insofern besteht der *Fiscus* in einer Sakralisierungsinstanz des Geldes beziehungsweise des Amtes, das dieses Geld für die Zwecke der Nation eintreibt.

Wenn wir jetzt auf Kantorowicz' Auslegung dieser Szene zurückkommen, ist es um festzustellen, dass seine „natürliche“ Gleichsetzung des Signifikanten „Christus“ mit der Kirche (eine Gleichsetzung, die seine Interpretation der Formel „Christus-Fiscus“ ermöglicht) weit davon entfernt ist, unbestreitbar zu sein. Obwohl ausreichende juristische Quellen dafür vorliegen, ist eine andere Lesart durchaus möglich, die das Wort „Christus“ nicht so sehr im Sinne der Kirche, d.h. einer juristischen Chiffre, sondern vielmehr im Sinne des (gewalttätigen) Sterbens der Sterblichen deutet. Diese unterschiedliche Akzentuierung beruht gerade auf der zeitlichen Frage, die für Kantorowicz selbst eine entscheidende Rolle in diesem Kontext spielt. In der Tat ermöglicht uns erst der Bezug auf die menschliche Sterblichkeit, in der Analogie zwischen *Fiscus* und Christus eine gewisse Analogie zwischen Geld und Blut

zu erkennen. Die untergründige Präsenz des Blutes, des wirklichen Blutes im Fall Christi und des metaphorischen Blutes des Geldes im Staatshaushalt, führt zu der Analogie, der zufolge die Münzen als unzählige Blutropfen vorgestellt werden.

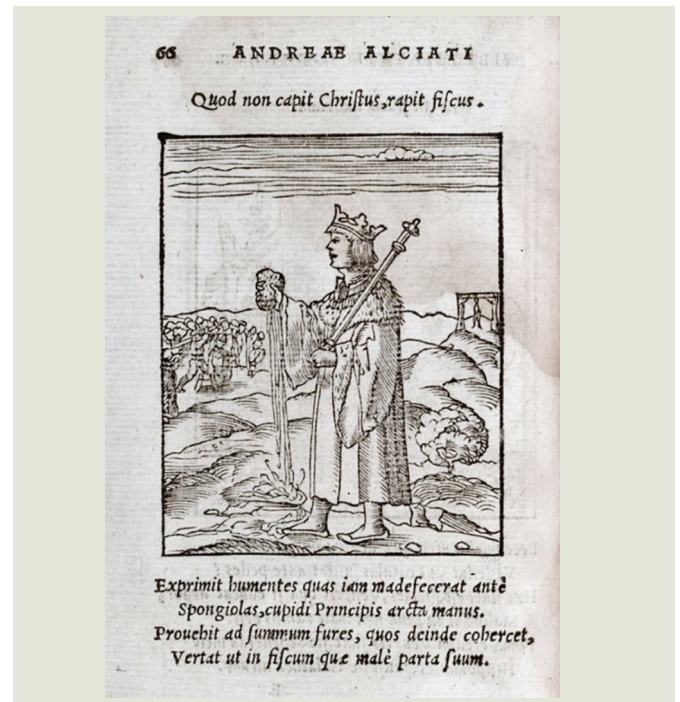
#### 4.

All das kann an Hand eines Beispiels einsichtig gemacht werden, das Kantorowicz selbst anführt. Vielleicht wird gerade diese andere Lesart, die ich hier versuchen möchte, es erstmals möglich machen, dieses Beispiel nicht nur als Abbildung einer Theorie, sondern als das komplexe Spiel von Bild und Text wahrzunehmen, das es ist. In einem Aufsatz von 1955, „Mysteries of State“, erwähnt Kantorowicz kurz ein Bild, das aus der berühmten Emblem-Sammlung des italienischen Juristen und Humanisten Andrea Alciato stammt und das ich jetzt genauer analysieren möchte. 1531 in der Buchdruckerei von Heinrich Steyner in Augsburg angefertigt, wurde das *Emblematum liber* zu einem der großen Erfolge seiner Zeit und zum Prototyp aller Embleme. Gerade eines der Embleme von Alciato trägt als Titel „*Quod non capit Christus, rapit fiscus*“ – das, was Christus nicht bekommt, wird vom *Fiscus* wie in einer „rapina“, d.h. einem Überfall, eingezogen bzw. beschlagnahmt.

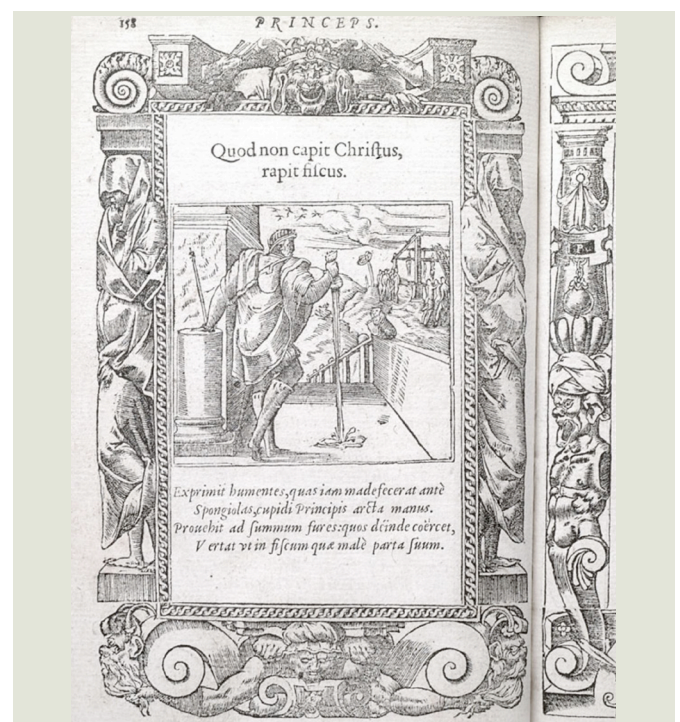


Ein König mit Szepter und Krone drückt mit der rechten Hand einen Schwamm aus, der eigentlich wie ein kleiner Beutel aussieht und aus dem Wasser fließt. Der lateinische Text lautet: „Die Hand unseres Fürsten drückt tropfende Schwämme aus, die er vorher mit Feuchtigkeit gefüllt hatte. Er führt die Diebe auf den Hügel, die er dann unter Druck setzt, so dass er deren illegitimen Erwerb in seinen Schatz umleiten kann.“ Einzig der König erscheint hier als Verkörperung des Gesetzes, als lebendiges Gesetz. Die Verbrecher, deren „Besitz dem König zufällt“ (Kantorowicz 1992 [1957]: 189), bleiben unsichtbar und so auch der Hügel: einzig sichtbar ist die eindeutige und kraftvolle Geste des Fürsten. Die Schätze werden zu Flüssigkeit gemacht, die auf den Boden fällt, vielleicht ein Zitat aus dem augustischen Psalmenkommentar, dem zufolge der Zehnt „nach dem Maß des Regens“ fallen soll: Wie dieser die Erde, macht jener die Kirche fruchtbar. Diese Flüssigkeit, die Geld ist, gehört zur Erde, d.h. zum Staat, dem es entnommen worden ist und deshalb zurückgeführt werden soll. Das Geld selbst erscheint eigentlich nur kraft einer Verwandlung, die es zum Saft, zum Lebenssaft macht. D.h. es erscheint hier einzig in der Kette, die das Wasser und das Leben zusammenhält. Hier spielt „die fürstliche Regierungsgewalt“, die „alles durchdringende Einheit“ (Hegel 1991 [1830]: § 542), keine andere Rolle als diejenige der „longa manus“ des Fiscus. Das bedeutet aber auch, dass zumindest in dieser Szene Fiscus und Gerechtigkeit zusammengehen. Der Fürst sollte also das edle und zugleich unnachgiebige Antlitz darstellen. Gerade vor dieser Unnachgiebigkeit scheinen aber die späteren Ausgaben des *Emblematum liber* uns warnen zu wollen.

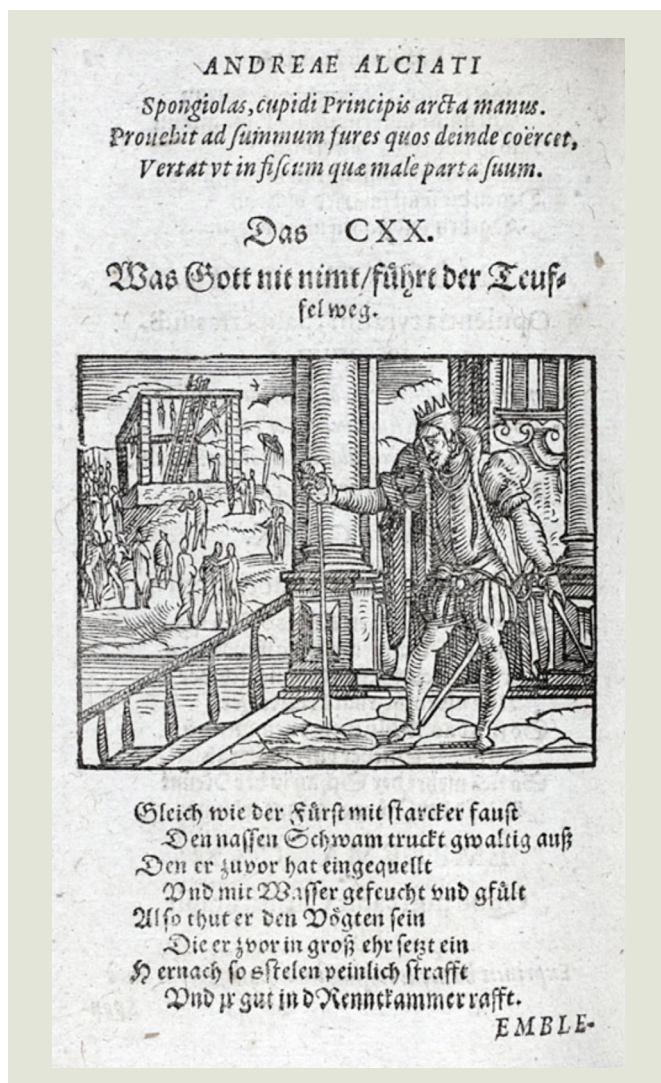
Schon in der Pariser Ausgabe 1534 wird das Emblem durch ein interessantes Detail bereichert und erweitert.



Neben dem Fürsten wohnen wir einer öffentlichen Enthauptung von mindestens einem Menschen bei, im Hintergrund hängt bereits ein zweiter Mensch am Galgen. In späteren Ausgaben (Paris 1551, Lyon 1556, Antwerpen 1577, Padua 1621 – nur als Beispiele von über 120 Ausgaben) wohnen wir der Szene einer Gruppenhinrichtung bei.



Bei all diesen Ausgaben wird dem Betrachter aber eine gewisse Ähnlichkeit mit christlichen Märtyrerszenen und selbst mit dem Hügel Golgota, d.h. mit der Kreuzigung Christi, nicht entgehen. Es weist auf diese Entwicklung auch der Text hin, der nun von einer „cupidi [statt ‚nostrī‘] Principis arcta manus“ – d.h. von der engen Hand des gierigen Fürsten – spricht. Unbestreitbar ist hier die Verbindung zwischen dem Gelderwerb von Seiten des *Fiscus* und der Todesszene. So wird nun die Verknüpfung zwischen Geld und Blut auch im Falle einer blutlosen Todesstrafe wie der Hinrichtung noch ausdrücklicher als im Text akzentuiert. Diese Entwicklung wird noch deutlicher in der Ausgabe in deutscher Sprache, die 1567 in Frankfurt am Main erschien, deren Übersetzung des Mottos „*Quod non capit Christus, rapit fiscus*“ nun lautet: Was Gott nicht nimmt, führt der Teufel weg.



Vom guten und gütigen Verwalter des Staates, der die bösen Taten in gute Taten verwandelt, zum Teufel, der allerdings nur im Text vorkommt, während das Abbild die Fürstengestalt weiterhin zeigt, ist ein langer Weg. Oder vielleicht auch nicht. Wir können eher sagen, dass sich im Laufe der Geschichte eine gewisse Unbestimmtheit des Emblems vertieft als Beweis der immer möglichen Reversibilität der Sprachformel, die die gleiche Gestalt als Emblem der Justiz oder als Inbild der *Cupiditas* und des Raubes erscheinen lässt.

## 5.

Der Hinweis auf die Geldgier ist hier besonders wichtig, denn Alciato bezieht sich explizit auf eine Stelle der *Vita Divi Vespasiani*, geschrieben von dem gelehrten römischen Biographen Suetonius, in der über den Kaiser, dem das Motto „*Pecunia non olet*“ zugeschrieben wird, gesagt wird, dass seine größte Untugend die Geldgier war: er habe nicht nur die Ämter an die Bewerber verkauft, sondern auch die Gnade an die Angeklagten, sowohl an die Schuldigen als auch an die Unschuldigen. Und von den Beamten des Schatzministeriums wurde gesagt, dass er sie wie Schwämme verwendete, „die Wasser aufsaugen, wenn sie trocken sind, und dann werden sie ausgepresst“. Aber andere sagten, er sei dazu gezwungen, weil der Staatsschatz arm war. „Und diese zweite Meinung ist höchst wahrscheinlich, weil er guten Gebrauch dessen machte, was er sich zuerst schlecht angeeignet hatte.“ (Wir erkennen die Präsenz einer gewissen Zeitlichkeit der guten Geste: der Anfang ist negativ konnotiert; die Zeit bringt indes ein Ergebnis hervor, das positiv bewertet wird.)

Diese Doppeldeutigkeit führt uns zurück zu dem Emblem Alciatos, dessen Inszenierung des Fürsten als Vater des Staates, der dann als Teufel demaskiert wird, die Funktion des Fürsten als *Schalter* des Geldes und von dessen Bedeutung betrifft. Hier scheint mir wichtig, den Begriff des „Schalters“ zu betonen. Die institutionelle Macht des Fürsten betrifft in erster Linie die Umwandlung des bösen Geldes in gutes Geld (eine Handlung, die man in der Sprache unserer Gegenwart freilich „Geldwäsche“ im symbolischen Sinne nennen könnte). Gleichzeitig stellt sich dadurch eine große Nähe zwischen dem bösen Geld und dem souveränen Dispositiv her, das die Umwandlung realisieren sollte.

Insofern handelt es sich hier nicht um eine vermeintliche Neutralität des Geldes, die das *non olet* von Vespasian bezeichnen würde, sondern um die Macht, eine Neutralisierung des Geldes durchzuführen. Das Geld soll ohne Eigenschaften und ohne Herkunft sein, auf seiner Fläche kann man jegliche Herkunft tilgen: Durch die allmächtige Hand des Fürsten vertieft sich sein abstrakter Charakter. Von der *communis utilitas* leitet sich eine transitive Tugend ab, die in der Lage ist, das Zeichen des Geldes zu verändern. Das zeugt von der Tatsache, dass der abstrakte Charakter des Geldes hier schon erkannt worden war: Das Geld kann alles sein – daher sein dämonisches, ja diabolisches Antlitz – es hängt davon ab, welches Zeichen die Autorität ihm zuschreibt. Selbst das verbrecherische, gesetzlose Geld – das die Literatur ansonsten als unrein, flüchtig, zum Verbrauch verdammt beschreibt – wird hier sakralisiert durch und für die *communis utilitas*. Der Fürst macht das gesetzlose Geld zum Gesetz, seine Hand ist eine setzende und gleichzeitig scheint sie eine entsetzliche zu sein – eine, die sich nicht nur um die Umsetzung des Geldes kümmert, sondern vielmehr um seine Entsetzung. Dadurch, dass das öffentliche Geld für alle (omnes) da ist, ist es auch für niemanden, die Hand des Fürsten ist also keine Hand der Gabe, das gesetzliche Geld ist am Ende immer ein entsetzendes.

#### 6.

Hier sei in Klammern hinzugefügt, dass in dem Emblem von Alciato der Fürst noch die Börse, ich meine den Beutel/Schwamm, in der Hand hält. Hier ist der Markt noch ein Ort der gerechten Verteilung, also ein Ort, an dem Gerechtigkeit verwaltet werden soll – „un lieu de justice“, wie sich Foucault in seiner Vorlesung am Collège de France 1979 über die „Geburt der Biopolitik“ ausdrückt. Wenn es hier möglich scheint, vom Markt zu reden, ist es im Sinne der Tatsache, dass auch zu der damaligen Verwaltung einer Gesellschaft ein Markt der Strafen, und daher auch der Ablässe und der Freisprüche, durchaus gehörte. Es ist bezeichnend, dass der Fiscus als eigenständiger Ausdruck der Souveränität nicht mehr dem König unterliegt, sondern dass er selbst politische Souveränität stiftet. Insofern hat die Ökonomie des Fiscus nicht nur den Zweck, die staatliche Kasse zu versorgen, sondern vielmehr die Souve-

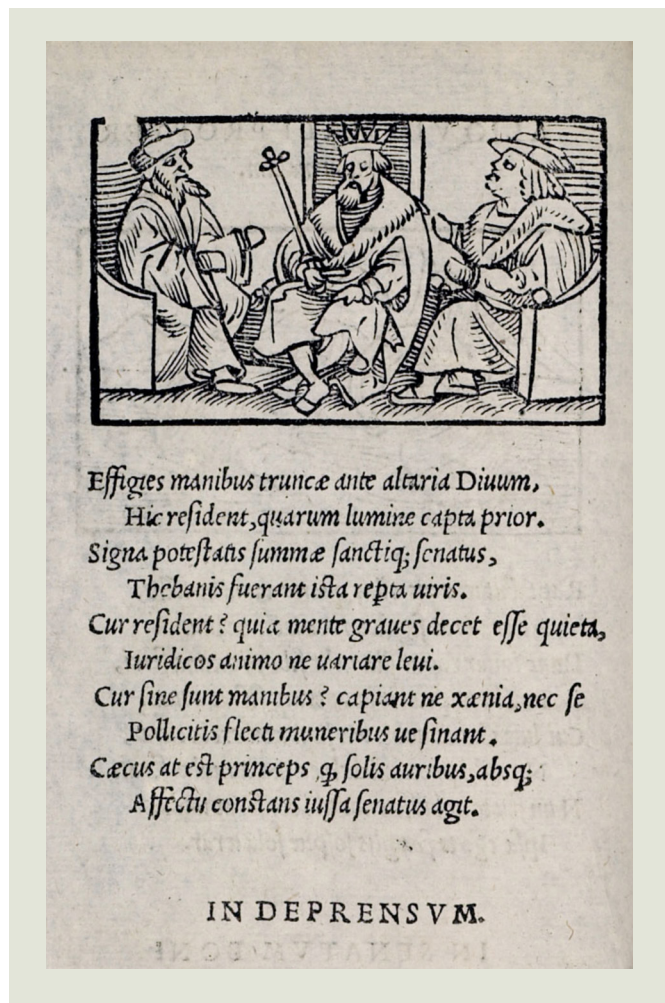
ränität selbst zu legitimieren, was auf der anderen Seite heißt, jede andere unabhängige Regierungsinstanz außer Kraft zu setzen. Daher galt ab einem gewissen Zeitpunkt, der eine wahrhafte historische Wende markiert, dass „[d]er Fiscus Selbstzweck [wurde]. Er kennzeichnete die Souveränität; in Umkehrung der früheren Ordnung konnte man sagen, der Fiscus repräsentiere den Staat und den Fürsten“ (Kantorowicz 1992 [1957]: 204).

#### 7.

Die Funktion, die im Bild Alciato vom Fürsten übernommen wird, schließt eigentlich die Verbindung zwischen Geld-Ökonomie und Heilsökonomie ein. Denn wie sollte der Fürst sonst seine Funktion erfüllen, wenn nicht im Sinne einer göttlichen Fügung? Wenn die Szene die Bekräftigung der staatlichen Macht inszeniert, dass das Geld, das verlorene Geld oder auch das Verlorene schlechthin zurückkehrt, indem der Fürst für diese Rückkehr oder Rückgewinnung einsteht, die im Flüssigen verkörpert ist, ist der Fürst nicht nur derjenige, der Münzen prägt, die auf ihren Seiten sein Portrait tragen, sondern auch derjenige, der über das Geld wacht, der den Geldgebrauch reglementiert und dessen Moralität behütet. Es ist Teil des Versprechens, das das Bild bildlich macht, dass der Fürst mithin der einzige ist, der den diabolischen Wert im buchstäblichen Sinne des Wortes „diaballo“ in Grenzen hält, indem er sich analog zu Christus verhält. Aber gleichzeitig beinhaltet die Analogie des „Christus-Fiscus“ die Zäsur zwischen Gottes Sohn und ihm, also dem Fürsten. Die fürstliche Kontrolle ist auch eine fürchterliche, die sich nicht ohne Gewalt abspielt. Aber der wahre Grund scheint woanders zu liegen, nämlich in der Tatsache, dass, wenn der Fürst auch Inbild der Ausgewogenheit, Ehrlichkeit und Gerechtigkeit ist, er hier nicht als Träger der Waage auftritt, sondern eine grundsätzliche Asymmetrie in das Bild einträgt. Wenn er als Mittler des Bundes zwischen Untertanen, als letzte Instanz der Gerechtigkeit, als Dritter zwischen Präsenz und Absenz des Geldes, zwischen Gläubigern und Schuldern auftritt, ist das möglich nur auf Grund einer fundamentalen Asymmetrie, die die Szene strukturiert. Und diese Asymmetrie bildet sich zwischen der schweigsamen Geste des Fürsten und all dem, was im



Hintergrund passiert, nämlich den Hinrichtungen. Es gibt deutliche Zeichen, die für diese Asymmetrie sprechen: Die linke Hand in der ersten Ausgabe des Emblems, die gekreuzten Beine, die Blindheit des Fürsten und die amputierten Hände in Emblem 145 „In Senatum boni Principis“.



Aber wir wollen hier nicht kunsthistorisch argumentieren. Der Punkt ist vielmehr folgender: Um die in die staatliche Kasse eingehende Flüssigkeit zu erzeugen, d.h. um eine produktive Handlung durchzuführen, muss zugleich die andere Szene passieren: die Szene des staatlich geregelten und durchgeführten Todes, die zugleich die Szene einer Verschwendung des Lebens ist. Es ist, als müsste eine Verschwendung stattfinden und als bestünde die Aufgabe des Fürsten darin, diese auf die andere Seite zu führen, um die staatliche Kasse unbeschwert zu lassen, d.h. um zu ermöglichen, dass anstelle der Geldverschwendung eine andere Ver-

schwendung durchgeführt wird. Die feste, versteinerte Trauer des Verlustes wird symbolisch flüssig gemacht. Woher aber kommt dieses Flüssige? Nur die Verschwendung des Lebens führt zur Reinigung des Geldes, gerade dieser Lebens-Verlust ermöglicht es, den Geld-Verlust zu besiegen. In diesem Sinne könnte man sagen: wir haben zwar eine Wiederholung der Geste Christi, des Todes des Gottessohnes vorliegen, nur ist das Opfer hier zur Hinrichtung geworden, es hat zumindest die Form einer Hinrichtung angenommen. Jedoch ermöglicht nur die Gleichzeitigkeit dieser zwei Szenen, ja ihre Zusammengehörigkeit, das schlechte Geld zu gutem zu machen, genauso wie Christus das schlechte, von der Schuld infizierte Blut zu gutem Blut gemacht hatte. Während der Verlust des Blutes Christi diese letzte Wandlung ermöglichte, wird die Lösung in der Szene des Christus-Fiscus in das Blut der Untertanen verlagert. Gleichzeitig wird diese Wandlung des schlechten zum guten Geld möglich nur durch die Reinheit des Fürsten, der nichts für sich beansprucht und von einer gewissen Jungfräulichkeit (im Sinne von Hans Jürgen Syberbergs Ludwig-Film *Requiem für einen jungfräulichen König*) gekennzeichnet ist. Alles ist nur für die „publica utilitas“, er behält nichts für sich. Die Unverfügbarkeit des staatlichen Geldes bestätigt nicht nur seinen guten Charakter, sondern auch die Inszenierung einer mondänen, immanenten Erlösung, die für uns, die wir die Szene betrachten, vorgeführt wird.

Die Macht seiner Figur als „alles durchdringender Einheit“ ist dabei ein entscheidendes Prinzip: Auch wenn das Geld eine Vermittlungsform ist, ist diese konfliktreich. Deshalb kommt der Fürst ins Spiel als Mittler, um den Konflikt, der vom Geld (in diesem Fall von seiner Veruntreuung) hervorgerufen wurde, zu lösen. Dieser Konflikt, der von der doppelten Szene dargestellt wird, bildet die notwendige Voraussetzung für den Eingriff des Fürsten und seiner Macht, der wiederum die Voraussetzung für die Weiterführung der Gewalt bildet. Das Geld und der Fürst zeigen hier deutlicher als je zuvor ihre Verwandtschaft in dem Abstraktionsvermögen, das sie beide auszeichnet und das sie zu Wesen macht, die nicht nur durch Zeitlosigkeit, sondern auch durch Ubiquität gekennzeichnet sind (Kantorowicz 1992: 199): „Der Fiskus ist allgegenwärtig und hierin Gott ähnlich“, hatte der Rechtsgelehrte Baldus gesagt.

**8.**

In diesem Sinne scheint die fürstliche und zugleich fürchterliche Hand immer eine doppelte zu sein: es ist zugleich die Hand, die nimmt und die Hand, die gibt: aber einmal nimmt sie das Leben und das zweite Mal gibt sie (aus dem Leben) das Geld. Sie schöpft Geld aus dem Leben und zugleich nimmt sie das Leben als Geld wahr. Diese Phantasmagorie funktioniert, d.h. legitimiert sich nur, weil beide Hände nichts für sich behalten, sie sich sozusagen opfern, indem sie die eigentliche Selbstopferung des Fürsten vermeiden. Es ist nicht nur die Tatsache, dass er sein Amt im Auftrag Christi versteht. Vielmehr kann und soll er wie Christus umgebracht werden, um den transzendenten Charakter zu erhalten, aus dem er eine andere Handlung als die normal menschliche schöpft. Es handelt sich um eine wahrhaft eucharistische Handlung, die zwar eine andere, ganz andere Ökonomie im Sinne der Heilsökonomie impliziert, aber zugleich die Voraussetzung bildet, die jeder ökonomischen Leistung zu Grunde liegt. Dabei gelingt es dem Fürsten, die Todesbedrohung, den Opfergang auf andere zu verschieben. Nur dadurch konstituiert sich seine Geste als legitime und nur dadurch erhält sie Referenzcharakter. Im Grunde geht es hier nicht so sehr um eine Souveränität, die sich auf Christus als Metapher stützt, sondern vielmehr um eine Vereinnahmung des metaphorischen Arsenal der Theologie, eine Vereinnahmung, die in gewissem Sinne eine anti-christliche ist. Dabei sollte bemerkt werden, dass gerade diese Vereinnahmung einer Theologie ohne Gott, d.h. einer entleerten Theologie (sei es historisch oder instrumentell bedingt, oder beides, dies ist hier nicht die Frage) „die Metapher der Souveränität, als Katachrese, freisetzt und als *plenitudo potestatis* erst herstellt“ (Haverkamp 2008: 51).

Das vom Leben des Fürsten *abgekoppelte* Leben des Fiscus kommt hier noch einmal zum Ausdruck. Der Fiscus hat ein eigenes Leben entwickelt, „seine selbstständige Existenz als Korporation“ (Kantorowicz 1992 [1957]: 194), zuungunsten anderer Leben: derjenigen der Verbrecher, die zum Tode verurteilt werden, und desjenigen des Fürsten, der nun wie einbalsamiert in seiner ewigen Funktion erscheint, die er aber leider nur zeitlich begrenzt erfüllen kann.

Diese These findet vielleicht ihre beste Bestätigung in

dem Satz „*Provehit ad summum fures*“. Wenngleich dieser Ausdruck als „[der Fürst] bringt die Diebe auf den Hügel“ gelesen werden kann, wie ich dies bislang getan habe, bedeutet er aber auch, dass der Fürst (nur) denjenigen eine höhere Beamtenkarriere ermöglicht, die ihm als Diebe bekannt sind. Mit anderen Worten: Das Emblem offenbart die klare Absicht einer Souveränität, berüchtigte Kollaborateure zu nutzen, ihre Arbeit zu fördern, denn es besteht die Eventualität, sie später zu verurteilen und ihre Güter zur Ernährung des Staates einzukassieren. In einer Situation wie dieser – dies hat der Philosoph und Jurist mit unübertroffener Präzision auf den Punkt gebracht – füllt sich die Staatskasse durch Raubgut an; „die Angriffe gegen die öffentliche Sicherheit“ sind schlussendlich äußerst profitabel, denn gerade ein solches Verbrechen der souveränen Macht ermöglicht es, „sich des Körpers eines Straftäters zu bemächtigen“ (Beccaria 1973 [1764]: 125). Es gibt daher keinen *fiscus* ohne Verbrechen, d.h. ohne die systematische Legitimation eines Verbrechens, für das stets andere verantwortlich gemacht werden können, um den Ruf des Fürsten und die zumindest scheinbare Heiligkeit seiner Absichten so intakt wie möglich zu halten.

Dieser letzte Aspekt ist der entscheidende: ein Dispositiv wie dasjenige des Fiscus überträgt nicht einfach Daten oder Informationen, sondern trägt ausschlaggebend zur Ausgestaltung der Tatsachen, zu ihrer Formulierung bei, die zugleich eine grundlegende Transformation einschließen. Ein solches Dispositiv funktioniert, um einen Ausdruck von Pierre Legendre zu verwenden, einzig „in Bezug auf [seine] Macht, die Wahrheit zu bestimmen“, d.h. zu bestimmen, was als wahr und falsch gilt und darüber hinaus welches Leben das richtige und welches das unehrliche, gesetzlose, irrige ist. Die Fähigkeit eines solchen Dispositivs besteht darin, sich fiktiv, d.h. fiktional zum Gegenstand des Glaubens zu machen, Kredit und Kreditwürdigkeit zu erzeugen und Glaubwürdigkeit zu verteilen. Denn das Dispositiv nimmt für sich Glaubwürdigkeit in Anspruch, gerade weil es aus nichts anderem lebt und besteht als aus Glaubwürdigkeit.

### Verzeichnis der im Text erwähnten Bücher

- Augustinus Hipponensis: *Enarrationes in Psalmos*, in: *Opera Omnia*, Bd. 36, Roma 1967.
- Beccaria 1773: Cesare Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, Mailand; zuerst: Mailand 1764.
- Deutsche Bibelzitate erfolgen nach der *Elberfelder Bibel*. Wuppertal/Dillenburg: R. Brockhaus / Christliche Verlagsgesellschaft 2006.
- Foucault 2004: Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, Paris; Publikation der Vorlesung aus dem Jahr 1979.
- Haverkamp 2008: Anselm Haverkamp, „Dantes irdisches Paradies als Antidote politischer Theologie“, in: ders., *Diesseits der Oder. Frankfurter Vorlesungen*, Berlin.
- Hegel 1991: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Hamburg; zuerst: Heidelberg 1830.
- Kantorowicz 1998: Ernst Kantorowicz, „Christus – Fiscus“, in: ders., *Götter in Uniform. Studien zur Entwicklung des abendländischen Königtums*, Stuttgart; Erstveröffentlichung in *Synopsis. Festgabe für Alfred Weber*, Heidelberg 1948.
- Kantorowicz 1992: Ernst Kantorowicz, *Die Zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*, Stuttgart; im engl. Original zuerst Princeton 1957.
- Laum 2004: Bernhard Laum, *Heiliges Geld. Eine historische Untersuchung über den sakralen Ursprung des Geldes*, Berlin; zuerst Tübingen 1924.
- Post 1964: Gaines Post, „A Romano-Canonical Maxim, *Quod Omnes tangit*, in Bracton and in Early Parliaments“, in: ders., *Studies in Medieval Legal Thought*, Princeton/New Jersey.