

Sonderdruck aus:

E 20461 F

DEUTSCHE VIERTELJAHRSSCHRIFT

FÜR

LITERATURWISSENSCHAFT

UND

GEISTESGESCHICHTE



HEFT 2/JUNI

2007

HEFT 2/JUNI

VERLAG J. B. METZLER
STUTTGART WEIMAR

Bann der Gewalt Theorie und Lektüre (Foucault, Agamben, Derrida/ Kleists *Erdbeben in Chili*)

VON MAXIMILIAN BERGENGRUEN (Basel) und ROLAND BORGARDS (Gießen)¹

ABSTRACT

Der Beitrag beschreibt und analysiert die Paradoxien inkludierender Exklusionen im Rahmen einer Theorie des Banns der Gewalt und zeigt in kritischer Weiterführung von Foucault, Agamben und Derrida, dass sich so unterschiedliche Phänomene wie Souveränität und Biopolitik, aber auch Theologie oder Naturtheorie unter die Logik einer einschließenden Ausschließung bringen lassen. Unterschieden werden dabei zwei Möglichkeiten des bannenden Umgangs mit der Gewalt: Zum einen können die Träger der Gewalt *verbannt*, zum anderen kann die Gewalt selbst *gebant* werden. In beiden Fällen impliziert der Ausschluss von Gewalt zugleich deren Einschluss. Immer besteht eine zwillingshafte Nähe zwischen dem Subjekt und dem Objekt des Banns der Gewalt. Eine Analyse dieser machttheoretischen Paradoxien bietet Heinrich von Kleists Novelle *Das Erdbeben in Chili*, und dies sowohl auf inhaltlicher Ebene, indem sie von Figurationen des Gewaltenbanns erzählt, als auch auf formaler, indem sie den Bann der Gewalt mittels ihrer narrativen Strategien selbst vollzieht.

This contribution describes and analyses the paradoxes of inclusive exclusions in the context of a theory of the 'ban of power', and shows, by expanding critically on the work of Foucault, Agamben and Derrida, that such varied phenomena as sovereignty and biopolitics, or theology and nature theory can be brought together under the logic of an inclusive exclusion. A distinction is drawn between two possibilities for banishing/banning power: on the one hand, the perpetrators of power can be banished; on the other, power itself can be banned. In both cases, the exclusion of violence simultaneously implies its inclusion. There is always a dualistic closeness between the subject and object of the 'ban of power'. An analysis of these power-theory paradoxes is provided by the study of Heinrich von Kleist's novella *Das Erdbeben in Chili*, both at the level of content, as it describes configurations of the 'ban of power', and at the formal level, in that it play out the 'ban of power' through its narrative strategy.

¹ Wir danken dem DFG-Netzwerk „Verbannte Gewalten“ für die Diskussionen um die von uns hier vorgestellte Theorie; beteiligt an diesem Netzwerk sind neben den Verfassern: Natalie Binczek (Siegen), Johannes Lehmann (Essen), Harald Neumeyer (Bayreuth), Michael Niehaus (Bochum), Nicolas Pethes (Hagen), Caroline Pross (St. Gallen), Armin Schäfer (Weimar), Peter Schnyder (Zürich), Hubert Thüring (Basel), Barbara Thums (Tübingen), Caroline Welsh (Berlin), Christine Weder (Basel), Markus Wild (Berlin). Unser Dank geht weiterhin an Harriet Falkenhagen für Anregungen in Bezug auf die Kleist-Lektüre.

I.

In der Debatte um die Frage der politischen Souveränität hat es in den letzten Jahrzehnten zwei wichtige Einsatzpunkte gegeben. Der erste verdankt sich Michel Foucault, der in *Der Wille zum Wissen (Sexualität und Wahrheit I)* darlegt, dass die alteuropäische souveräne Gewalt über Leben und Tod (die *Vitae Necisque Potestas*) sich an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert zu einer „Lebensmacht“ verändert habe, einer Macht, „die das Leben in ihre Hand“ nimmt, „um es zu steigern und zu vervielfältigen, um es im einzelnen zu kontrollieren und im gesamten zu regulieren“.² Agenten dieser Macht sind die Medizin im Allgemeinen und die Psychiatrie im Besonderen, die Schule, die Armee, die Polizei, ja jeder auch noch so kleine Verwaltungsakt, der in der sich ständig verbreiternden Grauzone unterhalb bzw. jenseits des Gesetzes das Leben eines Menschen zu regulieren versucht. Foucault betont also die fundamentale Differenz zwischen der klassischen Souveränität der Frühen Neuzeit einerseits und einer modernen Macht andererseits, die sich mit den Begriffen der „Bio-Politik“,³ der „Disziplinarmacht“,⁴ der „Normalisierungsgesellschaft“⁵ und der „Gouvernementalität“, genauer: der „moderne[n] gouvernementale[n] Vernunft“⁶ umschreiben lässt: „Dieser neue Machttyp“, so Foucault, kann „keineswegs mehr in Begriffen der Souveränität erfaßt werden“.⁷

Demgegenüber wendet Giorgio Agamben – und das ist der zweite Einsatzpunkt – in *Homo sacer* ein, dass es zwischen den ursprünglich juristisch-institutionellen Modellen der alten Souveränität und dem von Foucault für die Zeit ab 1800 in die Diskussion gebrachten biopolitischen Modell der Macht einen, wie er schreibt, „verborgenen Kreuzpunkt“⁸ gäbe. Nach Agamben existiert das juristische Modell, also die souveräne Macht eines Staates, wirkmächtig über die historische Schwelle um 1800 fort. Die neu hinzutretende biopolitische Macht ist in ihren praktischen Effekten zwar sichtbarer als die souveräne, bleibt aber gleichwohl von ihr abhängig: „Man kann sogar sagen, daß die Produktion eines biopolitischen Körpers die ursprüngliche Leistung der souveränen Macht ist“.⁹ Agamben schreibt also – anders als es der harmonische Klang eines „verborgenen Kreuzpunktes“ erwarten lässt – Foucaults „Transforma-

² Michel Foucault, *Sexualität und Wahrheit I. Der Wille zum Wissen*, Frankfurt a.M. 1986, 163.

³ Foucault (Anm. 2), 170.

⁴ Michel Foucault, *In Verteidigung der Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 2001, 53.

⁵ Foucault (Anm. 4), z.B. 55 und 299; vgl. zur historischen Abfolge dieser beiden Machttypen auch ebd., 312–319.

⁶ Michel Foucault, *Geschichte der Gouvernementalität II*, Frankfurt a.M. 2006, 25.

⁷ Foucault (Anm. 4), 52 u. 296.

⁸ Giorgio Agamben, *Homo sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben*, Frankfurt a.M. 2002, 16.

⁹ Agamben (Anm. 8), 16.

tion“ der Souveränität in „Bio-Macht“¹⁰ zu einer Ausdifferenzierung der alten Souveränität um, die auf dem Feld der Verwaltungsakte lediglich eine neue, freilich plurale und unkontrollierbar wuchernde Ausdrucksform erhält. Damit hält er gegen Foucault am Leitmodell der Souveränität – und zwar der politischen Souveränität – fest und ordnet diesem die Biopolitik als eine mögliche Erscheinungsform unter. Über diese Differenz hinweg bearbeiten Foucault und Agamben jedoch die gleiche Frage: die nach einer historischen Reihenfolge oder systematischen Hierarchie verschiedener Machttypen. Impliziert ist damit zugleich die Frage nach einem spezifischen diskursiven Ursprungsort der Macht.

Diese Frage steht auch im Zentrum einer wenige Jahrzehnte zuvor zwischen Carl Schmitt und Hans Blumenberg geführten Debatte um die Rolle einer theologischen Fundierung der Rechtstheorie. Den Einsatz hierfür gab Carl Schmitts bekannte Säkularisierungsthese: „Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe“.¹¹ Zentrales Paradigma dieser Entwicklung ist für Schmitt Thomas Hobbes, der die Reformation vollendet habe, da er ihres „politischen Sinn[es]“ eingedenk gewesen sei.¹²

Blumenberg hat gegen diese Position den Einwand formuliert,¹³ dass es sich bei politischen Obrigkeitstheorien und theologischen Machtkonzepten um Gedankenfiguren handelt, die auf verschiedenen diskursiven Feldern in verschiedenen Realisierungsvarianten auftauchen – und sich dabei gegenseitig beeinflussen können (aber nicht müssen). Wenn also Luther politische und theologische Konzeptionen analog denkt (insbesondere in der *Obrigkeits-Schrift*), dann folgt daraus nicht zwingend, wie Schmitt behauptet, dass die politische Souveränität generell von theologischen Machtkonzeptionen abhängt. Denn im gleichen Maße ist das theologische Macht-Modell, das Luther zwischen Gott und dem Gläubigen in seinem *Tauf-Sermon* inszeniert, auch von politischen Konzeptionen geprägt. Diese Richtung der Beeinflussung – auch das nur eine mögliche – betont z.B. der französische Staatstheoretiker Jean Bodin in seiner *République*, wenn er vom „Dieu souverain“,¹⁴ also von einem souveränen Gott, mithin von einer politisch motivierten Theologie spricht.

Mit Blumenbergs Argument lässt sich die Frage nach einem machtheoretischen Gründungsdiskurs in systematischer wie historischer Hinsicht suspendieren und durch die Suche nach einer argumentativen Grundfigur ersetzen, die

in verschiedenen Bereichen und zu unterschiedlichen Zeiten das Verhältnis von Macht und Gewalt bestimmt. Auf diese Weise lässt sich eine Strukturhomologie herausarbeiten, die – anders als Agambens ganz von der Souveränität her gedachter „verborgener Kreuzpunkt“ zwischen dem Modell der Souveränität und dem der Biopolitik im 19. Jahrhundert – ohne eine Hierarchisierung der Diskursfelder auskommt.

Um welche Strukturhomologie es sich dabei handelt, lässt sich an Foucaults Analyse der Debatten über sexuelle Perversion im ausgehenden 19. Jahrhundert (Binet, Krafft-Ebing, Moll, Schrenck-Notzing) demonstrieren. Denn es ist bemerkenswert, dass die von Foucault beschriebenen Ein- und Ausschluss-Mechanismen der biopolitischen Macht-Praktiken, trotz ihrer Verlagerung von der Ebene des Gesetzes in die des Verwaltungsaktes, trotz ihrer pluralen und ausufernden Form und trotz ihrer Verschiebung von der Strafe zur Modellierung des Lebens, denen der souveränen Gewalt über Leben und Tod frappierend ähnlich sehen.

Zwar hat sich, so Foucault, „die Gesetzesstrenge gegenüber sexuellen Vergehen im Lauf des 19. Jahrhunderts gemildert“, dafür ist aber „die Medizin gewaltsam in die Lüfte des Paares eingedrungen“ und hat dabei eine „ganze organische, funktionelle oder geistige Pathologie erfunden“. Die Pathologisierung scheint dabei auf den ersten Blick das Pathologisierte „auszuschließen“.¹⁵ Bei näherem Hinsehen, so Foucault weiter, wird jedoch deutlich, dass die bürgerliche Gesellschaft mit ihren verschiedenen Verwaltungs-Instrumenten „der Sexualität keine Grenzen“ setzt, „sondern [...] ihre verschiedenen Formen“ ausdehnt, „indem sie sie auf unbegrenzten Durchdringungslinien verfolgt. Sie schließt sie nicht aus, sondern schließt sie als Spezifizierungsmerkmal der Individuen in den Körper ein“.¹⁶ Das Ergebnis ist eine vollkommene Indifferenz zwischen dem, wie es auf den ersten Blick aussah, Ausschließenden und dem scheinbar Ausgeschlossenen: „Die moderne Gesellschaft ist pervers, aber nicht trotz ihres Puritanismus oder als Folge ihrer Heuchelei“, vielmehr gilt: „sie ist wirklich und direkt pervers“.¹⁷

Trotz der doppelten Ent-Personalisierung in Foucaults biopolitischem Machtmodell (es ist nicht *der* Souverän, sondern ein diffuser Verwaltungsapparat, im gewissen Sinne: die Gesellschaft selbst, die ein- und ausschließt, und ihm steht auch nicht *der* Kranke, sondern eine als krank beschriebene sexuelle Praktik bzw. eine größere Gruppe der Gesellschaft entgegen) und obwohl die hier genannte Macht eher auf die Modellierung des Lebens denn auf das Recht zu strafen bezogen ist, ist bei Foucaults Theorie der Normalisierungsgesellschaft eine ganz ähnliche Analyse eines In- und Exklusionsmodells von Macht zu be-

¹⁰ Foucault (Anm. 2), 167.

¹¹ Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin 1934, 49.

¹² Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Die vollendete Reformation*, Stuttgart 1982, 167.

¹³ Vgl. Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1988, 103.

¹⁴ Jean Bodin, *Les Six Livres de la République*, hrsg. Gérard Mairet, Paris 1993, I, 299.

¹⁵ Foucault (Anm. 2), 55f., Herv. d. Verf.

¹⁶ Foucault (Anm. 2), 63, Herv. d. Verf.

¹⁷ Foucault (Anm. 2), 63, Herv. d. Verf.

obachten, wie es Agamben anhand der klassischen Souveränitätslehre beschreibt.

Agamben exemplifiziert den Gedanken einer Gleichzeitigkeit des Ein- und Ausschlusses am römischen und europäisch-mittelalterlichen Begriff des Banns, der eine, wie er hervorhebt, verräterische „Doppeldeutigkeit“ aufweist, insofern er sowohl Strafe als auch Recht und Schutz für den Verbannten bedeutet.¹⁸ Der Bann, so Agamben, ist nur für den oberflächlichen Blick eine Geste des Ausschlusses eines Souveräns gegenüber einem Verräter der Republik o. ä.; im Grunde jedoch verhalte es sich so, dass er den Souverän und den Verbannten „zusammenbindet“¹⁹ (und damit den Verbannten einschließt). Diese im Bann entstehende „Zone der Ununterschiedenheit“,²⁰ diese Gleichzeitigkeit von Ein- und Ausschluss (Agamben spricht von der „ausschließenden Einschließung“),²¹ rührt von dem gemeinsam bezogenen Standpunkt jenseits des Gesetzes her, der von außen gesehen gleichwohl auf das Gesetz bezogen bleibt. Für den Verbannten gilt wie für den Souverän die paradoxe Bestimmung, dass er „außerhalb und innerhalb der Rechtsordnung“²² steht.

Genauso hat es Foucault selbst für die frühneuzeitliche Souveränität gezeigt: Der Herrscher steht als „die Macht, die das Gesetz rächt“, innerhalb des Rechts, als „die Macht, die sowohl das Gesetz wie die Rechtsordnung suspendieren kann“,²³ außerhalb. Entscheidend für unsere Perspektive ist, dass Foucault, ohne es herauszustreichen, auch hinsichtlich der Biopolitik, etwa mit Blick auf die Perversion im ausgehenden 19. Jahrhundert, mit einem doppelten Mechanismus von Ein- und Ausschluss argumentiert. Erstens, so Foucault, verfügt die biopolitische Macht, z.B. in Psychiatrie oder Polizei, über das rechtliche Vermögen, die Regeln von Ein- und Ausschluss anzuwenden (was sie selbst diesen Regeln entzieht). Dies zumal, da sie sich zweitens in der im 19. Jahrhundert wuchernden Grauzone der Verwaltungsakte, also in einem Raum jenseits bzw. unterhalb des Rechtes, befindet. Darüber hinaus umkreist das Thema der Perversion drittens, sozusagen als performative Entsprechung, selbst einen dauerhaften Ausnahmezustand, nämlich den von den Gesetzen der Natur, genauer: der Fortpflanzung.²⁴ Die Biomacht erweist sich also auf dreifache Weise dem Gegenstand ihres Ausschlusses, der Anomalie der Sexualität, ähnlich.

Betont man auf diese Weise die Mechanismen der inkludierenden Exklusion, dann zeigt sich, dass am verborgenen Kreuzpunkt zwischen den theologischen,

souveränitätstheoretischen und biopolitischen Figurationen von Herrschaft sowie – dies ließe sich, wie am Beispiel Foucault zu sehen war, noch hinzufügen – denen im Bereich der Natur keine der genannten Größen eine präzedente Position einnehmen kann. Es gibt keinen Ursprungsort, keine eindeutige Herkunft von Macht und Gewalt. Die von Agamben und Foucault beschriebene Zone der Ununterschiedenheit zwischen der verbannenden und der verbannten Größe, die darin ihren Ausdruck findet, dass beide inner- und außerhalb des Gesetzes (gleich welcher Art) stehen, ist weder genuin theologisch noch genuin souveränitätstheoretisch zu fassen – und natürlich ebenfalls nicht genuin vom Standpunkt der Biopolitik oder von der souveränitätsaffinen „Durchbrechung der Naturgesetze“, von der Carl Schmitt in der *Politischen Theologie* spricht.²⁵

Dieses nicht-hierarchisierte Zusammenspiel der Macht-Felder lässt sich, so unser Vorschlag, mittels einer Theorie des Banns der Gewalt auf einer mittleren Höhe der Abstraktion²⁶ beschreiben. Diese Theorie beschreibt das Phänomen der Gleichzeitigkeit von Ein- und Ausschluss in Machtverhältnissen gleich welcher Art und lässt sich auf unterschiedliche diskursive Felder wie Staatstheorie, Theologie oder Naturtheorie, die Liste ließe sich ergänzen, sowie auf unterschiedliche Machttypen wie die vertikal organisierte Souveränität oder die horizontal ausgerichtete Biopolitik beziehen, und dies ohne einem der Felder oder einem der Machttypen einen – sei es historischen, sei es systematischen – Vorrang einräumen zu müssen.

Im Allgemeinen wird, wie Agamben dargelegt hat,²⁷ das Verhältnis von Macht und Gewalt im Verhältnis von *δύναμις* und *ἐνέργεια*²⁸ gedacht: Macht ist dementsprechend die reine Potenzialität, Gewalt ihre jeweilige Aktualisierung. Gegen diese scharfe Trennung von Macht und Gewalt²⁹ berücksichtigt unser theoretischer Zugriff, der die *Handlung* des Bannens in sein Zentrum rückt, eine ambivalente Verstrickung von Macht und Gewalt: Denn in der Geste der Verbannung ist die Macht zwar nicht in einer aktualisierenden, aber doch in einer konkreten Form auf die Gewalt bezogen. Der Begriff der ‚Gewalt‘ in der Formel vom ‚Bann der Gewalt‘ ist also nicht mit dem traditionellen Begriff identisch, sondern überschreitet vielmehr die mit ihm implizierte Differenz von der Macht. Deshalb beschreibt eine Theorie des Gewaltenbanns weder die Fiktion einer von aller Aktualität losgelösten Macht noch das bloße Ausagieren von tatsächlicher Gewalt, sondern gerade die Grauzone zwischen Macht und Gewalt. In diesem Sinn soll der Begriff der ‚Gewalt‘, immer zu ver-

¹⁸ Agamben (Anm. 8), 120.

¹⁹ Agamben (Anm. 8), 119.

²⁰ Agamben (Anm. 8), 119.

²¹ Agamben (Anm. 8), 117.

²² Agamben (Anm. 8), 25.

²³ Michel Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt a.M. 1977, 70.

²⁴ Vgl. Foucault (Anm. 2), 55.

²⁵ Schmitt (Anm. 11), 49.

²⁶ Vgl. zum „Mittelgebiet“ des analytischen Zugriffs mit Blick auf eine Geschichte des Wissens auch Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt a.M. 1974, 23.

²⁷ Vgl. Agamben (Anm. 8), 55ff.

²⁸ Aristoteles, *Metaphysik*, IX, 1ff. (1046a ff.)

²⁹ Vgl. hierzu – im Anschluss an Hegel, Arendt und Habermas – etwa Byung-Chul Han, *Was ist Macht?*, Stuttgart 2005, 100–117.

stehen als Teil einer bannenden oder verbannenden Gewalt, im Folgenden verwandt werden.

II.

Agamben bestimmt den Bann zunächst auf einer „logisch-formalen Ebene“ als die, wie er schreibt, „formale Struktur der Souveränität“,³⁰ d.h. als inkludierende Exklusion. Die „Struktur des Banns“³¹ zeitigt Machtpositionen, die einerseits Ordnungen rechtlicher, sozialer, generell: kultureller Art konstituieren, andererseits zu diesen Ordnungen in einem unbestimmbaren Verhältnis stehen. So sichert der souveräne Herrscher, der den Bann ausspricht, die Ordnung (insofern steht er „innen“), ist jedoch dieser Ordnung selbst nicht unterworfen (insofern steht er „außen“); in getreuer Spiegelung dieser Schwellenlage wird auch, so Agamben, „der Verbannte nicht einfach außerhalb des Gesetzes gestellt und von diesem unbeachtet gelassen, sondern [...] ausgestellt und ausgesetzt auf der Schwelle, wo [...] Außen und Innen verschwimmen“.³²

Formal betrachtet befinden sich also Souverän und Verbannter in einer Zone der Ununterscheidbarkeit, mithin in einem Raum, von dem die gesellschaftliche Ordnung her bestimmt wird, in dem jedoch die Grenzen dieser Ordnung zugleich unbestimmt bleiben. Deshalb existiert, so schreibt schon Foucault in seinen Vorlesungen über *Die Anormalen*, ein „Band[] zwischen dem Souverän über dem Gesetz und dem Kriminellen unter dem Gesetz“; beide sind in einem wörtlichen Sinn seine „Außenseiter“.³³

Für Agamben hat diese These nun nicht nur formalen, sondern auch „substantiellen Charakter, weil das, was der Bann zusammenbindet, das nackte Leben und die souveräne Macht sind“.³⁴ Es geht ihm also nicht nur um die Vollzugsformen, sondern zuallererst um die Inhalte des Banns. Dabei werden diese Inhalte – das nackte Leben und die souveräne Macht – ihrerseits als Effekte des bannenden Vollzugs gedacht. Denn aus der „ausschließenden Einschließung des nackten Lebens in den Staat“³⁵ geht dieses zwar nackte, aber gerade als solches durch und durch politisch durchformte und durchsetzte Leben überhaupt erst hervor: „Das nackte Leben ist ein Produkt der Maschine und nicht etwas, das vor ihr existiert“.³⁶

³⁰ Agamben (Anm. 8), 119, Herv. d. Verf.

³¹ Agamben (Anm. 8), 39.

³² Agamben (Anm. 8), 39.

³³ Michel Foucault, *Die Anormalen*, Frankfurt a.M. 2003, 125, Herv. d. Verf.

³⁴ Agamben (Anm. 8), 119, Herv. d. Verf.

³⁵ Agamben (Anm. 8), 117.

³⁶ Giorgio Agamben, *Ausnahmezustand*, Frankfurt a.M. 2004, 103, vgl. auch Agamben (Anm. 8), 130.

Nun steht für Agamben das nackte Leben in seiner Bann-Beziehung zum Recht zwar nicht vor der politischen Maschine. Aber dennoch gibt es für ihn überhaupt etwas, das vor oder jenseits dieser Maschine steht: das Leben *tout court*, das Leben in seiner „Nicht-Beziehung zum Recht“ bzw. das Recht in seiner „Nicht-Beziehung zum Leben“.³⁷ Vor der Politikmaschine des Ausnahmezustandes findet sich also in den Augen Agambens genau das Gegenteil dessen, was diese Maschine produziert. Vor ihr steht Reines (nicht Nacktes): reines Recht, reines Leben, reine Gewalt;³⁸ hinter ihr finden sich die bekannten Derivate: souveränes Recht und nacktes Leben.

Eine Theorie zum Bann der Gewalt versucht, diese metaphysischen Tendenzen zu umgehen, indem sie das Formale im Denken einer strukturell inkludierenden Exklusion in einer Weise radikalisiert, die den Unterschied zwischen Form und Inhalt des Banns einzieht. Denn der Bann ist, so formal man ihn auch zu bestimmen sucht, nur als Vollzug oder Handlung zu beschreiben. Während Agamben also zwei Fragen auseinander hält – die nach der Form der Bindung einerseits und die nach dem bannend gebundenen Inhalt andererseits –, stellt unser analytischer Zugriff nur eine Frage in den Mittelpunkt: Wie und mit welchen Konsequenzen wird etwa in Politik, Recht, Theologie und Naturwissenschaft der Bann der Gewalt vollzogen? Beschrieben wird damit nicht, was vor dem Bann der Gewalt liegen könnte, sondern lediglich seine Verfahrensweisen.

In diesem metaphysikskeptischen Sinn lässt sich auch der apokalyptischen Tendenz in Agambens Argumentation entgehen, die ein Spiegelbild von Schmitts Säkularisierungsthese darstellt: Während Schmitt, als Historiker, behauptet, dass alle rechtstheoretischen Begriffe säkularisierte theologische seien, zielt Agamben, vom Historischen ins Prophetische wechselnd,³⁹ darauf, dass alle juristischen Begriffe (und das heißt für ihn, wie gesehen, alle souveränitätstheoretischen) theologische werden müssen.

Deutlich wird diese Position bei Agambens Lektüre von Benjamins achter These über den Begriff der Geschichte. Benjamin spricht dort davon, „daß der ‚Ausnahmezustand‘, in dem wir leben, die Regel ist“, differenziert aber diese politische Jetzt-Beschreibung sehr deutlich von dem „wirklichen Ausnahmezustand[]“, den er im Sinne einer messianischen Zukunftserwartung beschreibt.⁴⁰ Agamben liest die achte These als Benjamins schärfste Wende gegen Schmitts Theorie des Ausnahmezustandes. Während Schmitt, so seine Analyse, den Ausnahmezustand als eine Aussetzung des Rechts definiert, die dennoch –

³⁷ Agamben (Anm. 36), 103.

³⁸ Vgl. Agamben (Anm. 36), 104.

³⁹ Gemäß der Inversion von Friedrich Schlegels Athenäums-Fragment Nr. 80: „Der Historiker ist ein rückwärts gekehrter Prophet“ (Friedrich Schlegel, *Werke. Kritische Ausgabe*, hrsg. Ernst Behler, München 1967, II, 176).

⁴⁰ Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, *Gesammelte Schriften*, hrsg. Rolf Tiedemann, Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M. 1974, II, 697.

und dies ist Agambens Meinung nach für Schmitts Theorie entscheidend – an das Recht gebunden bleibt, versucht Benjamin mit der „reinen Gewalt“ einen Ausnahmezustand zu denken, der keinen Bezug mehr zwischen der Gewalt und dem Recht kennt. Soweit ließe sich Agambens Gegenüberstellung von Schmitt und Benjamin aus unserer Perspektive noch folgen. Denn die „reine Gewalt“ aus *Zur Kritik der Gewalt*, die sich mit dem „wirklichen Ausnahmezustand“ aus der achten These zusammendenken lässt, steht tatsächlich jenseits der dynamischen Dichotomie von rechtsetzender und rechtserhaltender Gewalt⁴¹ und vollzieht insofern tatsächlich eine „Entsetzung des Rechts“.⁴²

Nun ist allerdings weder der „wirkliche Ausnahmezustand“ noch die „reine Gewalt“ für Benjamin in greifbarer Nähe. Genau dies suggeriert jedoch Agamben, wenn er Benjamins starke Differenzierung zwischen jetzigem politischen und in der Zukunft liegendem theologischen Ausnahmezustand ineinander fallen lässt: „Ist erst die Möglichkeit des fiktiven Ausnahmezustandes, bei dem Ausnahme und Norm zeitlich und räumlich getrennt sind, weggefallen, dann ist derjenige Ausnahmezustand *wirklich*, in dem wir leben“.⁴³

Genau diese Einziehung der für Benjamin fundamentalen Differenz macht Agambens apokalyptische Metaphysik aus. Denn dort, wo bei Benjamin allenfalls eine messianische Fernerwartung zu erkennen ist, scheint das Kommende für Agamben immer wieder unmittelbar bevorzustehen. Bisweilen fühlt er sich dem Tag, an dem „die Menschheit mit dem Recht spielen [wird] wie Kinder mit ausgeschiedenen Gegenständen“,⁴⁴ außerordentlich nahe; vielleicht ebenso nahe wie der divinatorische Historiker Schmitt den ursprünglich theologischen Machtverhältnissen, sagen wir denen zwischen „Schöpfer“- und „Erlösergott“, aus denen sich, seiner Meinung nach, das politische Freund/Feind-Denken entwickelt hat.⁴⁵

Eine Theorie zum Bann der Gewalt geht diese metaphysischen Bahnungen, gleichwohl in welche Richtung, nicht mit: Nicht das, was vor der Handlung des Banns liegt (Agambens reines Leben), noch das, was, damit verwandt, dahinter liegt (Agambens reine Gewalt), ist von Interesse, sondern die Handlung selbst. Benjamins stark gemacht werden kann aus dieser Perspektive die historische Analyse von Machtverhältnissen, genauer: der strukturellen Identität ihrer ungreifbar bipolaren Strukturen in ihren geschichtlich variierenden Erscheinungen.

⁴¹ Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt, Gesammelte Schriften*, hrsg. Rolf Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1974, II/1, 190.

⁴² Benjamin (Anm. 41), 202.

⁴³ Benjamin (Anm. 36), 71, Herv. d. Verf.

⁴⁴ Benjamin (Anm. 36), 77.

⁴⁵ Hans-Joachim Lauth, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie*, Berlin 1970, 22.

III.

Der Souveränitätslehre den Status der Präzedenz in Bezug auf andere diskursive Machtformationen abzusprechen, hat nicht nur Folgen für die Beschreibung ihres historischen und systematischen Verhältnisses zu anderen Machttypen. Vielmehr lassen sich von hier aus auch einige Konsequenzen für die Analyse der souveränen Machtstrukturen selbst ziehen. Agamben denkt, in diesem Punkt Schmitt folgend, die Figuren der ausschließenden Einschließung ausnahmslos vom Souverän und daher natürlich auch von seinem Spiegelbild, vom Verbannten, her. Damit wird jedoch eine dritte Größe, die neben bannendem Souverän und Verbanntem eine für dieses Machtspiel unabdingbare Rolle einnimmt, vollkommen ausgeblendet: nämlich diejenigen, die als Einzelne die Machtfülle des Souveräns und damit auch dessen Macht des Bannens garantieren (und die sich damit ebenfalls in einem paradoxalen Verhältnis zum Souverän befinden).

Die Unterwerfung des Einzelnen unter einen Machthaber übernimmt in den frühen souveränitätstheoretischen Entwürfen, bei Hobbes und vor ihm schon bei Luther, eine wichtige, ja die zentrale Funktion. Vor der Ausübung der Souveränität steht bekanntlich ein „Vertrag“ („covenant“), den die Einzelnen untereinander zur Einsetzung des potenziellen Gewalthabers, des „Statthalter Gottes“ („God's lieutenant“), schließen.⁴⁶ Das Verhältnis zum Souverän hingegen ist nicht auf diese Weise geregelt, denn „Verträge“ haben nur „die Kraft [...], jemanden zu verpflichten, in Schranken zu halten, zu zwingen oder zu schützen, die sie durch das öffentliche Schwert [...] besitzen“ („have no force to oblige, contain, constrain, or protect any man, but what it has from the public sword“).⁴⁷ Ein Vertrag, der die Schwertübergabe regeln und den Souverän zu bestimmten Leistungen verpflichten sollte, kann durch dieses Schwert nicht gedeckt sein. Das Verhältnis zwischen den Menschen, die den Staat gründen wollen, und dem kommenden Inhaber der „Souveränität“ („sovereignty“), ist also nicht vertraglich-symmetrisch, sondern asymmetrisch. Während die Einzelnen sich sofort zum Gewaltverzicht bekennen müssen, ist die Leistung des Souveräns, nämlich die Gewalt zu ihrem Schutz auszuführen, nur durch einen Vertrauensvorschuss seitens der potenziellen Untergebenen garantiert.

⁴⁶ Thomas Hobbes, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, übers. von Walter Euchner, hrsg. Iring Fetscher, Frankfurt a.M. 1994, 137; Ders., *Thomas Hobbes, Leviathan or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*, hrsg. Michael Oakshott, London, New York 1962, 135.

⁴⁷ Hobbes, *Leviathan* dt. (Anm. 46), 137f.; *Leviathan* engl. (Anm. 46), 135.

In eine ähnliche Richtung argumentiert schon Luther, wenn er von der „menge“ der Menschen behauptet,⁴⁸ dass ihre Todsünden sie dazu zwingen, sich einem Fürsten zu unterwerfen. Die meisten aus dieser Menge, so Luther, sind nämlich „sunder und böse“,⁴⁹ leben mithin in einem – von ihm *avant la lettre* entwickelten – Naturzustand. In diesem agieren sie wie „wild böße thier“, von denen eines „das ander fressen“ würde und „niemand [...] weyb und kind zihen, sich neeren und Gotte dienen“ könnte. Im – ebenfalls von ihm *avant la lettre* entworfenen – Staatsvertrag verpflichtet sich nun der Fürst, die Menschen aus diesem Zustand des Kannibalismus und anderweitigen Mordens herauszuführen, d. h. dafür zu sorgen, dass sie „eußerlich [...] frid hallten“ und sich zum „guten“ wenden.⁵⁰ Dafür bleibt dem Fürsten – und zwar als Einzigem – das Recht des Naturzustandes erhalten: die „gewalt“ des „schwert[es]“ oder die Macht zu „töden“.⁵¹

Der von der Obrigkeit versprochene Frieden im Staat unterliegt also schon bei Luther einer Asymmetrie in der Garantie der Leistung und – das ist sein entscheidender Punkt – in der Zeit der Ausübung dieser Leistung: Während die Menschen in Luthers Staatsvertrag *sofort* „gesetz“ und „schwert unterworfen“ sind, wird das politische Heilsversprechen von Seiten des Souveräns unendlich aufgeschoben: „Aber sihe zu“, ruft Luther dem souveränen Fürsten mit einem deutlichen Zeichen des Einverständnisses zu, „unnd gib die welt *zuvor* voll rechter Christen, *ehe* du sie Christlich und Euangelisch regirst. *Das wirstu aber nymer mehr thun*, denn die welt und die menge ist und bleybt unchristen, ob sie gleych alle getaufft und Christen heyssen“.⁵² Während der Souverän sicher sein kann, dass die Einzelnen ihre Leistungen jetzt erbringen, müssen diese hingegen „*glawbe[n]*“, dass er sie einem christlichen und evangelischen Zustand mehr und mehr entgegenführen wird.⁵³

Auf diese zeitliche Form der Paradoxie der Souveränität, die sich im Kräfteverhältnis zwischen Souverän und Unterworfenen ereignet, macht Derrida aufmerksam, wenn er die Ursprungsszene der Souveränität nicht vom Souverän, sondern von demjenigen her zu entwickeln versucht, der den Souverän mit seiner Macht, diesseits und jenseits der Gesetze zu stehen, begabt. Es ist der Unterworfenen, genauer: der sich Unterwerfende, der dem Gesetz und dem Gesetzgeber überhaupt erst die „Anerkennung“ und das „Ansehen“⁵⁴ gibt, auf der ihre

⁴⁸ Martin Luther, *Von weltlicher Oberkeit, Kritische Gesamtausgabe*, Weimar 1883, XI, 251.

⁴⁹ Luther (Anm. 48), 250.

⁵⁰ Luther (Anm. 48), 251f.

⁵¹ Luther (Anm. 48), 247f.

⁵² Luther (Anm. 48), 251, Herv. d. Verf.

⁵³ Luther (Anm. 48), 249, Herv. d. Verf.

⁵⁴ Jacques Derrida, *Gesetzskraft*, Frankfurt a.M. 1991, 25.

Gewalt beruht. Denn, so Hobbes, dieser muss „alle Handlungen und Urteile“ des neuen Herren „*autorisieren* [...] als wären sie seine eigenen“.⁵⁵

Derridas von Pascal und Montaigne geliehener Begriff des „*fondement mystique de son [des Rechtes] autorité*“, also des mystischen Grundes der Autorität des Rechtes,⁵⁶ ruft, so der späte Derrida, einen zweiten auf den Plan, nämlich den des „Glaubens“ – und zwar an ein mögliches „Heil[]“⁵⁷ von Seiten des potenziellen Machthabers. Der Glaube ist notwendig, weil der Vertrag zwischen potenziellem Souverän und potenziellem Untertan – das macht Macht aus – zwar wechselseitig (beide verpflichten sich zu bestimmten Leistungen), aber nicht gleichberechtigt ist. Die Differenz zwischen den beiden Vertragspartnern besteht in einer zeitlichen Asymmetrie, einer, wie es Derrida genannt hat, „*Unterbrechung*“ der „*Zeitgenossenschaft*“⁵⁸ der Leistungen, welche die Menschen sogleich erbringen müssen, und denen, die sie von ihrem Machthaber in einer unbestimmten Zukunft erwarten können.

Die Begriffe Glauben und Heil bringen zum Ausdruck, dass Derrida Macht und Unterwerfung im Zeichen einer mystischen Autorität des Rechts gerade nicht ausschließlich politisch sondern zugleich – und zwar ohne Präzedenz – theologisch denkt.⁵⁹ In beiden Fällen, der politischen und der theologischen Unterwerfung, kommt es zu der paradoxalen Struktur, dass der Unterworfenen seinen Teil des Vertrages erfüllen muss, der mit der Gewalt Begabte seinen Teil hingegen unendlich aufschiebt, ja aufschieben muss (denn im Aufschub liegt seine Macht).

Aus der Perspektive unserer theoretischen Voraussetzungen befinden sich also nicht nur der Verbannende und der Verbannte, z.B. Souverän und Verbrecher, sondern auch, allgemeiner gedacht, der Gewalt-Habende und der Gewalt-Gebende, genauer: Gewalt-Abgebende, die Autorität und ihr mystischer Grund im Glauben, in einer Zone der Ununterscheidbarkeit. Beides, die Ausübung der Macht und der Vorschuss, der das Ausüben möglich macht, sind gleichermaßen innerhalb und außerhalb der Gesetze angesiedelt. Innerhalb, da die Ausübung von Gewalt auf diesen beiden spiegelbildlich angeordneten Fun-

⁵⁵ Hobbes, *Leviathan* dt. (Anm. 46), 136; *Leviathan* engl. (Anm. 46), 134.

⁵⁶ Vgl. Derrida (Anm. 54), 23ff. Derrida bezieht sich auf Michel de Montaigne, *Von der Erfahrung, Essais. Erste moderne Gesamtübersetzung*, übers. von Hans Stilett, Frankfurt a.M. 1998, 537₂–566₂ (III, 13) und (unser Zitat) Blaise Pascal, *Pensées, Œuvres complètes*, hrsg. Louis Lafuma, Paris 1963, 508 (Nr. 60/294). Deutsch in: Blaise Pascal, *Gedanken über die Religion und einige andere Themen*, hrsg. Jean-Robert Armo-gathe, übers. von Ulrich Kunzmann, Leipzig 1987, 60.

⁵⁷ Jacques Derrida, „Glaube und Wissen“, in: Jacques Derrida, Gianni Vattimo (Hrsg.), *Die Religion*, Frankfurt a.M. 2001, 9–16, hier: 33, 37.

⁵⁸ Derrida (Anm. 57), 103f.

⁵⁹ Vgl. zu Derridas Argumenten gegen Schmitts reinen Begriff des Politischen (frei von Moral, Recht, Religion usw.) auch Jacques Derrida, *Politik der Freundschaft*, Frankfurt a.M. 2000, 163ff.

damenten beruht, außerhalb, da der Glauben an ein in der Zukunft liegendes (politisches wie theologisches) Heil genauso wie die Ausübung der Gewalt angesichts ihres unendlichen Aufschubs niemals von den Gesetzen in irgendeiner Form wieder eingeholt werden kann.

Mit Foucault und Agamben lässt sich der Bann der Gewalt also zunächst als inkludierende Exklusion beschreiben: Hier wird Gewalt vom Machthaber *verbannt*. Von Derrida her⁶⁰ lässt sich weiterhin eine zweite Achse des Gewaltenbanns skizzieren, die nicht so sehr ein Innen und Außen der Macht, sondern vielmehr deren Oben (Gewalt-Habender) und Unten (Gewalt-Gebender) aufeinander bezieht: Hier wird Gewalt vom Machthaber *gebannt*. Gleichwohl ähneln sich diese Typen, insofern beide auf den *Ausschluss* von Gewalt zielen: Auf der ersten Herrschaftsachse sollen die Träger der Gewalt, sollen die gewaltsamen Subjekte ausgeschlossen werden; auf der zweiten soll die Gewalt selbst ausgeschlossen werden, deren vormalige Träger jedoch eingeschlossen bleiben. In beiden Fällen indes impliziert der Ausschluss von Gewalt immer zugleich deren Einschluss.

Mit der Theorie des Banns der Gewalt und deren beiden Variationen einer verbannten und einer gebannten Gewalt ist eine analytische Matrix zur Verfügung gestellt, mittels derer sich nicht nur politische Herrschaftsverhältnisse, sondern in einem weiteren Rahmen unterschiedlichste kulturelle Gewaltkonstellationen entschlüsseln und darüber hinaus auch literarische Verhandlungen von Gewalt- und Machtfragen analysieren lassen. Wir verzichten hier auf die thematisch-historische Entfaltung des Fragehorizonts⁶¹ und konzentrieren uns auf die Lektüre eines literarischen Textes.

IV.

Eine Analyse der machttheoretischen Paradoxien des Banns der Gewalt (im Sinne von ver- und gebannt) bietet Heinrich von Kleists Novelle *Das Erdbeben in Chili*,⁶² und dies sowohl auf inhaltlicher Ebene, indem sie von Figurationen

⁶⁰ Ein ähnliches Argument ließe sich auch von Foucaults Lektüre des *Leviathan* her entfalten; vgl. Foucault (Anm. 4), 107–120.

⁶¹ Verwiesen sei hier vorab auf die versammelten Studien des schon erwähnten Netzwerkes, die im nächsten Jahr publiziert werden sollen: Maximilian Bergengruen, Roland Borgards (Hrsg.), *Bann der Gewalt*.

⁶² Wir zitieren nach der Buchfassung von 1810, die im Paralleldruck mit der Morgenblatt-Fassung von 1807 zu finden ist in Heinrich von Kleist, *Sämtliche Werke und Briefe in vier Bänden*, hrsg. Klaus Müller-Salget, Frankfurt a.M. 1990, III, 187–221; im Folgenden zitiert mit Seitenangaben in Klammern nach dem Zitat. Auf die französische Revolution als möglichen politischen Bezugspunkt von Kleists Novelle ist des Öfteren hingewiesen worden, vgl. hierzu vor allem Helmut J. Schneider, „Der Zusammensturz des Allgemeinen“, in: David E. Wellbery (Hrsg.), *Positionen der Literaturwissenschaft. Acht Modellanalysen am Beispiel von Kleists „Das Erdbeben in Chili“*, München 1987, 110–

des Gewaltenbanns erzählt, als auch auf formaler, indem sie den Bann der Gewalt mittels ihrer narrativen Strategien selbst vollzieht. Das Verhältnis von Theorie und literarischem Text ist dabei wechselseitig zu verstehen: Das *Erdbeben*, so unsere These, wird durch die Gedankenfigur des Banns der Gewalt leichter lesbar und leistet zugleich eine Reflexion der theoretischen Vorgaben.

Vor dem Beben: Die zwei Achsen der Souveränität

Am Anfang von Kleists Novelle steht eine Konstellation, die alle Elemente eines souveränen Machtgefüges enthält. Schon der erste Satz konfrontiert mit den Begriffen „Königreich[.]“ und „Verbrechen“ (189) die Position des Souveräns mit dessen delinquenten Gegenspielern. Hinsichtlich des angeklagten Jeronimo beschränkt sich die souveräne Gewalt noch auf die Geste des Freiheitsentzugs; zudem ist hier nur eine Rechtsinstanz, die weltliche, im Spiel, von der Jeronimo „in ein Gefängnis gesetzt worden war“ (191). Allerdings scheint Jeronimo seine Situation so aussichtslos, dass er sich „erhenken“ (189) will.

Josephens geplante Hinrichtung stellt das Ergebnis einer mehrfachen Kollision mit Autorität und Recht dar: Zunächst verstößt sie gegen das Gesetz des Vaters, der die Tochter „nachdrücklich“ vor einer Beziehung mit Jeronimo „gewarnt hatte“ (189) und dann als Strafe ins Kloster verbannt. Sodann verstößt Josephe gegen das „klösterliche Gesetz“ (191), wenn sie mit ihrem Geliebten Jeronimo im „Klostergarten“ den Beischlaf vollzieht (189). Sie wird jedoch nicht nur von ihren Ordensschwwestern als eine „Sünderin“ (189) enttarnt, sondern auch „sogleich in ein Gefängnis“ (189) überführt, woraufhin ihr „auf Befehl des Erzbischofs[,] der geschärfteste Prozeß gemacht“ (191) wird, ein Prozess, der offenbar im Rahmen weltlicher Gerichtsbarkeit stattfindet. Das dabei verhängte Strafmaß, der „Feuertod“ (191), ist ungewöhnlich: Die Strafe des „fewer[s]“ wird nämlich in der *Carolina* nicht bei „nottzucht“ oder „Ehebruch“ verhängt, hier ist vielmehr das „radt“⁶³ vorgesehen, sondern bei „vnkeusch, so wider die natur beschicht“ (Sodomie, Homosexualität etc.).⁶⁴ Dieser geschärfte Strafe entgeht Josephe jedoch durch die Konfrontation mit der politischen Souveränität, dann nämlich, wenn „der Feuertod [...] durch einen Machtspruch des Vizekönigs[,] in eine Enthauptung verwandelt“ (191) wird.

Gerade in diesem „Machtspruch“ zeigt sich indes auch die Nähe zwischen Vizekönig und Josephe, die im Vollzug des Gerichtsverfahrens beide gleicher-

129, hier: 115f. u. 126f. Eine souveränitätstheoretische, den Strukturen des Gewaltenbanns folgende Lektüre der Novelle liegt unseres Wissens bisher noch nicht vor. Ulrike Stefanie Heutger, *Gewalt in ausgewählten Erzählungen Heinrich von Kleists. Ihre Funktion und Darstellung*, Stuttgart 2003, 111–143, arbeitet mit einem für unsere Fragestellung unzureichenden Gewaltbegriff.

⁶³ *Die Peinliche Gerichtsordnung Kaiser Karls V. und des Heiligen Römischen Reichs von 1532 (Carolina)*, hrsg. Friedrich-Christian Schroeder, Stuttgart 2000, 76f., § 119f.

⁶⁴ *Carolina* (Anm. 63), 76, § 116.

maßen außerhalb des Rechts stehen: Josephe insofern sie als Gesetzesbrecherin verurteilt wird; der Vizekönig insofern seinem Machtspruch Gesetzeskraft⁶⁵ innewohnt, er sich also als lebendiges Gesetz über die Auslegung des toten positiven Rechts im Urteil des Gerichtes hinwegsetzt.

Doch die Ähnlichkeiten zwischen den beiden Zuständen jenseits des Rechtes reichen noch weiter: Die Handlung des Vizekönigs gehört rechtshistorisch in den Bereich der souveränen Begnadigung, eine in der Neuzeit vieldiskutierte Geste souveräner Machtausübung.⁶⁶ Macht ist dabei insofern der richtige Begriff, da in der Gnadensgeste Gewalt nicht ausgeübt, sondern in die reine Potenzialität zurückgesetzt wird: Der Souverän könnte die Gewalt des Schwertes anwenden, aber er tut es nicht. In Kleists Falle handelt es sich jedoch lediglich um eine ‚halbe‘ Begnadigung, nämlich die Überführung der „qualifizierten“ oder „geschärften“, also für widernatürliche Unzuchtverbrechen vorgesehenen, Strafe des Feuertodes in die „einfache“ und als ehrenvoller geltende Enthauptung,⁶⁷ womit Kleist nochmals betont, dass der „Machtspruch“ des Souveräns außerhalb des gültigen Rechtsraumes steht, in welchem „der geschärfte Prozeß gemacht“ (191) wird.

Nun deutet der Text an, dass der Vizekönig eine vollständige Begnadigung, also eine gänzliche Suspendierung der Todesstrafe, durchaus in Betracht zieht: Ausdrücklich wird gesagt, dass er „sich seiner [Jeronimos] Sache immer günstig gezeigt“ habe (209). Allerdings ruft schon die bloße Umwandlung der Strafe bei der Bevölkerung eine so „große[] Entrüstung“ (191) hervor, dass eine vollständige Suspension zu diesem Zeitpunkt den „Aufruhr“ (217) erzeugen würde, der am Ende der Novelle beschrieben wird. Um ihn zu verhindern, beugt sich der Vizekönig, so scheint es zumindest am Anfang der Novelle, dem Druck der Straße bzw. dem einflussreicher Stellen.

Dennoch – es ist ein Macht- oder Gnadenspruch, der besagt, dass in diesem besonderen Falle *ausnahmsweise* die Person und die Situation individuell und nicht nach dem allgemeinen Maßstab des Gesetzes behandelt werden sollen. Diese Differenz zwischen allgemeinem Gesetz und individuellem Fall, die bei der Bestrafung Josephens zum Tragen kommen soll, ist schon in deren eigenem Verhalten selbst vorgebildet. Denn Josephe hält sich an alle Regeln des „klösterliche[n] Gesetz[es]“ und der väterlichen Vorgaben, indem sie ein „sonst untadelhafte[s] Betragen“ an den Tag legt (191; Herv. d. Verf.). Aber dieses

⁶⁵ Im Sinne von Agamben (Anm. 36), 42ff.

⁶⁶ Vgl. hierzu Ute Frevert, *Ehrenmänner. Das Duell in der bürgerlichen Gesellschaft*, München 1991, 33ff., 65.

⁶⁷ Vgl. zur „Eintheilung in einfache und qualifizierte Todesstrafen“ z.B. Gallus Aloys Kleinschrod, *Systematische Entwicklung der Grundbegriffe und Grundwahrheiten des peinlichen Rechts nach der Natur der Sache und der positiven Gesetzgebung. Erster Theil. Von Verbrechen überhaupt und derselben Zurechnung*, Dritte vermehrte und verbesserte Ausgabe, Erlangen 1805, 25.

„sonst“ verweist auf die einzige *Ausnahme*: die Erfüllung ihrer Liebe und die Realisierung ihres sexuellen Begehrens.

Doch nicht nur das nahferne Widerspiel zwischen machthabendem Souverän und Verbrecher, sondern auch das zwischen dem Gewalt-Habenden und den Gewalt-Gebenden kommt in der Eingangspassage von Kleists Novelle zur Sprache, indem diese ausführlich vom „Hinrichtungszug“ (191) erzählt, der sich angesichts der Vollstreckung des Todesurteils bildet.

Konstitutiv für eine frühneuzeitliche Hinrichtung sind die Zuschauer,⁶⁸ die dem Rechtsverhältnis, dem sie unterworfen sind, dadurch ihre Zustimmung geben, dass sie der Strafvollstreckung beiwohnen. Die zeitliche Asymmetrie, die „Unterbrechung“ der „Zeitgenossenschaft“,⁶⁹ welche den Souverän und die Einzelnen voneinander trennt und zugleich aneinander bindet, kommt hier deutlich zum Tragen: Die Zuschauer bestätigen durch ihre Anwesenheit im Strafschauspiel, dass ein Zustand des allgemeinen (und gewaltfreien) Heils *noch* nicht erreicht ist – mit der Konsequenz, dass der Souverän des inneren Friedens halber weiterhin mit der Gewalt des Schwertes begabt werden muss. Mit diesem Akt der Autorisierung erkennt der Einzelne zugleich alle künftigen „Handlungen und Urteile“ als „seine eigenen“ an⁷⁰ – inklusive der Strafe, die ihn als Einzelnen im Falle einer Gesetzesübertretung selbst treffen würde.

In Kleists Hinrichtungszug erweist sich das Verhältnis zwischen dem Gewalt-Habenden und den Gewalt-Gebenden als deutlich prekär: Mit der aufrührerischen Unruhe im Volk wird markiert, dass wenn nicht ein einzelner Bürger, dann doch das Kollektiv der Einzelnen den souveränitätskonstituierenden Vertrag auflösen könnte, und das hieße: die dem Machthaber überantwortete Gewalt in einem Krieg aller gegen alle wieder selbst und direkt anzuwenden. Indem der Vizekönig nun, wie es scheint, dem Druck der Straße nachgibt und eine Hinrichtung anordnet, kann seine Gewalt, die *Vitae Necisque Potestas*, in Form einer Todesstrafe die brodelnde Gewalt des Volkes gerade noch einmal bündeln und kanalisieren. Diese souveräne Bannung der Gewalt des Volkes vollzieht sich im Zeremoniell des Hinrichtungszuges:⁷¹ „Man vermietete in den Straßen, durch welche der Hinrichtungszug gehen sollte, die Fenster, man trug die Dächer der Häuser ab, und die frommen Töchter der Stadt luden ihre Freundin-

⁶⁸ Vgl. zu diesem Komplex Foucault (Anm. 23), 75–85; Richard J. Evans, *Rituale der Vergeltung. Die Todesstrafe in der deutschen Geschichte 1532–1987*, Berlin u.a. 2001, 106–121; Jürgen Martschukat, *Inszeniertes Töten. Eine Geschichte der Todesstrafe vom 17. bis zum 19. Jahrhundert*, Köln, Weimar, Wien 2000, 42–53.

⁶⁹ Derrida (Anm. 57), 103f.

⁷⁰ Hobbes, *Leviathan* dt. (Anm. 46), 136; *Leviathan* engl. (Anm. 46), 134.

⁷¹ Vgl. zu einer entsprechenden Lektüre des Macht- und Gewaltkonfliktes zwischen Vizekönig und Volk und dessen Sistierung im Hinrichtungszug Johannes Lehmann, „Macht und Zeit in Heinrich von Kleists ‚Erdbeben in Chili‘“, in: Roland Borgards, Johannes F. Lehmann (Hrsg.), *Diskrete Gebote. Geschichten der Macht um 1800. Festschrift für Heinrich Bosse*, Würzburg 2002, 161–184, hier: 164ff.

nen ein, um dem Schauspieler, das der göttlichen Rache gegeben wurde, an ihrer schwesterlichen Seite beizuwohnen“ (191).

Kleists Eingangsszene inszeniert also zwei verborgene Grundzüge politischer Souveränität. Zum einen expliziert sie die Nähe zwischen dem Vizekönig und der Verbrecherin Josephe: Beide sind einer Macht der Liebe verpflichtet, die nicht allein auf universale Regeln setzt, sondern in Ausnahmefällen die individuelle Bedürftigkeit bzw. das individuelle Begehren in den Vordergrund stellt. Zum anderen lässt die souveräne Gewalt, die der Vizekönig in Form der Hinrichtung ausübt, eine unübersehbare Nähe zur Gewalt erkennen, die im Volk latent vorhanden ist. Auf beiden Achsen der Souveränität – Vizekönig-Josephe und Vizekönig-Volk – sind die Akteure jeweils nicht an das Gesetz gebunden, sondern *sind* das Gesetz (und suspendieren es dadurch).

Zu den Gewaltverhältnissen, die auf diesen Herrschaftsachsen am Werk sind, hat der Erzähler zu Beginn der Novelle eine dezidierte Haltung. Die Beschreibung des Hinrichtungszuges markiert mit der moralischen Bloßstellung der scheinbar frommen, in Wirklichkeit jedoch blutdürstigen „Töchter der Stadt“ eine deutliche Distanz zur dräuenden Gewalt der Straße, was nahe legt, dass der Erzähler sich mit Blick auf die Achse Vizekönig-Volk auf Seiten der bannenden souveränen und nicht auf der einer gerade noch einmal gebannten Gewalt des Volkes befindet.

Demgegenüber geht die Beschreibung der Machtkonstellation zwischen Souverän und Verbannten mit einer umgekehrten erzählerischen Parteinahme einher: Die Sympathie des Erzählers liegt offensichtlich nicht auf Seiten des verbannenden Souveräns, sondern der verbannten Verbrecher: „Durch einen glücklichen Zufall hatte Jeronimo hier die Verbindung von neuem anzuknüpfen gewußt, und in einer verschwiegenen Nacht den Klostersgarten zum Schauplatz seines vollen Glückes gemacht“ (189). Dieser über Jeronimo intern fokalierte Satz ist ganz aus der Perspektive des Verbannten gesprochen – und macht deutlich, dass der Erzähler die angedeutete Nähe zwischen dem Macht-satz des Vizekönigs und dem Verhalten der Liebenden nutzt, um das politische Gewaltverhältnis auf moralischer Ebene umzukehren.

Allerdings kann dieses moralische Gegenmodell, das der Erzähler mit seiner perspektivischen Parteinahme entwirft, die Strukturen der politischen Souveränität aus eigener Kraft heraus offenbar noch nicht verunsichern. Dazu bedarf es erst des im Titel bereits angekündigten Erdbebens.

Das Beben: Ausnahmezustand

Die Umdrehung der Macht- und Gewaltverhältnisse zeigt sich dort, wo das Erdbeben, zu verstehen als „*außerordentliches* Weltereignis“, ⁷² d. h. als natürliche Ausnahmereignis, zum Gegenstand theologischer wie politischer

⁷² Johann Wolfgang von Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, *Hamburger Ausgabe*, hrsg. Erich Trunz, München 1994, IX, 29, Herv. d. Verf. Zur Erdbebendebatte, sowohl in Be-

Deutungen avanciert. In theologischer Hinsicht wird das Erdbeben apokalyptisch als „das Ende der Welt“ (205), als zeitlicher und religiöser Ausnahmezustand schlechthin erfahren,⁷³ dann aber vom „Weltgericht“ (213) in einen „bloßen Vorboten davon“ (215) zurückgestuft. Souverän in theologischer Hinsicht ist offenbar, wer darüber entscheidet, ob ein Ausnahmezustand der Natur als Vorform der Apokalypse oder aber als diese selbst zu verstehen ist.

In politischer Hinsicht kommt es zunächst zu punktuellen Aussetzungen der souveränen Gewalt, gleichzeitig aber auch zu deren erneuter Einsetzung: Es wird erzählt, „wie man einer Wache, die auf Befehl des Vizekönigs verlangte, eine Kirche zu räumen, geantwortet hätte: es gäbe keinen Vizekönig von Chili mehr! wie der Vizekönig in den schrecklichsten Augenblicken hätte müssen Galgen aufrichten lassen, um der Dieberei Einhalt zu tun; wie ein Unschuldiger [...] von dem Besitzer [...] aufgeknüpft worden wäre“ (205). Elemente eines Ausnahmezustandes, in dem die Macht des Souveräns suspendiert ist („es gäbe keinen Vizekönig von Chili mehr!“) und stattdessen ein Krieg aller gegen alle erklärt wird („wie ein Unschuldiger [...] von dem Besitzer [...] aufgeknüpft worden wäre“) und eines durch den Souverän erklärten Ausnahmezustandes, in dem seine Macht durch Gewaltmaßnahmen (die Tötungen am „Galgen“) wiedereingesetzt wird, wechseln in dieser Beschreibung einander ab.

Indem in diesen Berichten zweifach vom Tod durch Erhängen die Rede ist, wird nochmals betont, dass der Kriegszustand auf der Straße und die Wiederherstellung der Ordnung durch den Vizekönig in einem Punkt übereinstimmen: Beide Handlungen im Ausnahmezustand, die des Souveräns und die des Volkes, sind nicht juristisch gedeckt, sondern nackte Gewalt, die nicht auf Basis, sondern anstelle des Gesetzes ausgeübt wird. Die zu Anfang nur latente Nähe zwischen der souveränen Gewalt (in Form der Hinrichtung) und der Gewalt der Straße (der Wunsch nach Blut) ist jetzt manifest, die damals angedeutete mögliche Umdrehung des Gewaltverhältnisses zur Hälfte bereits erfolgt, beide Parteien befinden sich in einer Art Gleichgewicht: Niemand weiß zu diesem Zeitpunkt, wer über Herrschaftsgewalt verfügt: der Vizekönig oder die Straße.

Das Gleiche gilt für das Verhältnis von Souverän und Verbrecher bzw. Verbrecherin. Der Erzähler macht deutlich, dass alle Instanzen, die in irgendeiner Form für den Ausschluss Josephens aus der bürgerlichen Gesellschaft und ihre verschiedenen Formen von Bestrafung bis hin zum Todesurteil zuständig waren, zerstört sind: „Der Palast des Vizekönigs war versunken, der Gerichtshof, in welchem ihr das Urteil gesprochen worden war, stand in Flammen, und an die Stelle, wo sich ihr väterliches Haus befunden hatte, war ein See getreten,

zug auf Santiago als auch Lissabon, vgl. Dirk Grathoff, „Die Erdbeben in Chili und Lissabon“, in: ders., *Kleist. Geschichte, Politik, Sprache*, Darmstadt 1999, 96–111.

⁷³ Vgl. zu einer Kritik solcher theologischer Deutungen etwa durch Kant und Rousseau anlässlich des Erdbebens in Lissabon und zu Kleists Überbietung dieser Debatten Bernhard Greiner, *Kleists Dramen und Erzählungen*, Tübingen, Basel 2000, 364.

und kochte rötliche Dämpfe aus“ (199). Dank des Erdbebens sind also alle ursprünglich ausschließenden Instanzen nicht nur moralisch, sondern auch tatsächlich ausgeschlossen; übrig geblieben ist allein Josephe.

Mit dem Erdbeben ist also die Möglichkeit geschaffen, dass auf den beiden von uns beschriebenen Herrschafts-Achsen eine Umkehrung im polar organisierten Gefüge von Macht bzw. Gewalt statthaben kann. Die Möglichkeit zu dieser Umkehrung indes liegt schon in der Struktur der Souveränität selbst begründet, da auf beiden Achsen die einander entgegengesetzten Pole eine latente Ähnlichkeit aufweisen. Auf der als Machtverhältnis ausgestalteten Achse Vizekönig-Josephe wurde eine solche Umkehrung durch die moralische Affirmation des Geschehens durch den Erzähler als wünschenswert vorbereitet. Auf der als Gewaltverhältnis ausgestalteten Achse Vizekönig-Volk schien sie, manifest im blutlüsternen Hinrichtungszug, ebenfalls möglich, allerdings eher unerwünscht.

Nach dem Beben I: Macht der Liebe, Gewalt des Volkes

Die erste mögliche Umkehrung der Herrschaftsverhältnisse (auf der Achse Josephe-Vizekönig) entwickelt die Novelle durch eine beachtenswerte Verschiebung im narrativen Gefüge. Denn mit dem mittleren Teil wird das, was zu Beginn lediglich über die Form des Erzählens als eine moralische Parteinahme für die Verbannten zum Zuge kam, nun selbst zum erzählten Inhalt. Lesbar ist diese Experimentalanordnung als eine souveräne Handlung des Erzählers, der wie ein absoluter Herrscher über seine Erzählung, ja selbst über das historisch verbürgte Erdbeben und dessen Folgen,⁷⁴ verfügen und das, wovon „ein Dichter“ nur „träumen“ kann, wahr macht (201). Nach der Naturkatastrophe, der Flucht und dem erneuten Zusammentreffen der beiden Liebenden im „Tal von Eden“ (201) scheint nun unumschränkt (und nicht mehr nur als Ausnahme) die zuvor nur durch die interne Fokalisierung angedeutete Macht der Liebe in ihrer erotischen und karitativen Form zu gelten.

Der Erzähler deutet an, dass die beiden ersten erotischen Rendezvous aus der Zeit vor der Verurteilung nun, also nach dem Erdbeben, in ein drittes, endlich nicht mehr durch das väterliche oder klösterliche Gesetz beeinträchtigt, münden: Während die beiden Liebenden unter dem Granatapfelbaum liegen, dessen Früchte für die Fruchtbarkeit (oder den Tod) stehen,⁷⁵ „flötete“, so schreibt der Erzähler, „die Nachtigall [...] im Wipfel ihr wollüstiges Lied“ (201). Die sexuelle Variante der uneingeschränkten Macht der Liebe mündet beinahe überganglos in die karitative. Unmittelbar nach dem Erwachen der beiden Lieben-

⁷⁴ Die gezielten Umstellungen, die der Erzähler mit dem historischen Ausgangsmaterial vornimmt, sind der Ausgangspunkt von Norbert Oellers, „Das Erdbeben in Chili“, in: Walter Hinderer (Hrsg.), *Interpretationen. Kleists Erzählungen*, Stuttgart 1998, 85–110, hier: 86ff.

⁷⁵ Vgl. hierzu z.B. Friedrich Kittler, „Ein Erdbeben in Chili und Preußen“, in: Wellbery (Anm. 62), 24–38, hier: 33.

den tritt Don Fernando mit der Bitte, dass Josephe seinem kleinen Sohn Juan die Brust reiche, an sie heran. Nach kurzem Zögern – dazu später mehr – spricht Josephe den Satz aus, der die Macht der Liebe, verstanden als karitatives Phänomen, vollständig charakterisiert: „In diesen schrecklichen Zeiten weigert sich niemand, von dem, was er besitzen mag, mitzuteilen“ (203). Dem Erzähler ist dieser Satz so wichtig, dass er ihn, nun als Beschreibung der Realität und nicht mehr nur als Norm, in ähnlichen Worten wiederholt: „Auf den Feldern [...] sah man Menschen von allen Ständen durcheinander liegen [...]: [...] sich wechselseitig Hülfe reichen, von dem, was sie zur Erhaltung ihres Lebens gerettet haben mochten, freudig mitteilen“ (207).

Der hier beschriebene Zustand einer allgemeinen Macht der Liebe macht zum lebendigen Gesetz, was sich in der Eingangsszene der Novelle schon andeutungsweise am Machtspruch des Vizekönigs und explizit an der Beschreibung der erotischen Liebe Josephens und Jeronimos als Ausnahme vom Gesetz ablesen ließ: Die Ausübung von Gewalt ist im Tal Eden nur noch als reine Möglichkeit vorhanden. Vergessen sind weiterhin universale Regeln, also Rechtsnormen oder auch ständische Ordnungen, es zählt lediglich das individuelle Begehren bzw. der individuelle Bedarf des Einzelnen, dessen alleiniger Gesetzgeber das „Leben“ und seine „Erhaltung“ darstellt.

Kein Wunder also, wenn sich Josephe und Jeronimo angesichts dieses „Umsturz[es] aller Verhältnisse“ und der damit einhergehenden kollektiven Amnesie⁷⁶ Hoffnung machen, dass die nun herrschende Macht der Liebe auch staats- und familienpolitische Konsequenzen haben könnte, dergestalt dass der halbe Gnadensatz des „Vizekönig[s]“, damals scheinbar ein Tribut der souveränen Macht des Vizekönigs an die souveräne Gewalt des Volkes, nun durch eine großangelegte „Versöhnung[.]“ in einen ganzen verwandelt würde, ja dass selbst der familiäre Souverän, Josephens „Vater“, der sich in dieser Hinsicht bisher noch nicht besonders hervorgetan hat, sich von dieser Macht der Liebe leiten und sich ebenfalls „versöhnen“ ließe (alle Zitate 209).

Zu diesem Zeitpunkt ist die Umdrehung der Herrschaftsverhältnisse, die im Anfangsteil durch den Gnadenspruch des Vizekönigs und die moralische Parteinahme des Erzählers als Möglichkeit angedeutet wurde, vollständig in die Realität (zumindest die erzählte Realität des Als ob) übergegangen: Das ehemals Ausgeschlossene, Jeronimos und Josephens Macht der Liebe, scheint souverän zu sein, die Macht des Vizekönigs ihr untergeordnet, alle sie bedrohende Gewalt – die souveräne wie die der Straße – im Gegenzug verbannt.

⁷⁶ Vgl. hierzu Claudia Liebrand, „Das suspendierte Bewusstsein. Dissoziation und Amnesie in Kleists ‚Erdbeben in Chili‘“, *Schiller-Jahrbuch* 36 (1992), 95–114, hier: 110. So auch schon Kittler (Anm. 75), hier: 29, und Karlheinz Stierle, „Das Beben des Bewußtseins. Die narrative Struktur von Kleists ‚Das Erdbeben in Chili‘“, in: Wellbery (Anm. 62), 54–68, hier: 60.

Die zweite mögliche Umkehrung der Herrschaftsverhältnisse (auf der Achse Vizekönig-Volk) bestimmt den dritten Teil der Novelle mit der Beschreibung der ausufernden und ungebremsten Brutalität des Volkes in der Dominikanerkirche. Diesem Zustand vermeintlich bloßer Gewalt, der als „Tumult“ (217) und „Aufruhr“ (217) bezeichnet wird, scheint jeder ordnende Zugriff des Souveräns zu fehlen; ausgeübt wird die Gewalt von einem „rasenden Haufen“ (219), einer „Menge“ (219), einer „Rotte“ (221), von „blutdürstenden Tiger[n]“ (219) und „Bluthunde[n]“ (221). Fernando mag, als sich seine Gruppe aus dem Garten Eden in die Stadt bzw. die Kirche begeben hat, seine Gegner noch so sehr „wetterstrahl[en]“ (221), die von aller Macht befreite Gewalt des Volkes ist stärker als die von aller Gewalt befreite Macht der Liebe. Nun entfaltet sich die Gewalt, die im ersten Teil durch den Hinrichtungszug gebannt wurde und im Erdbeben sich auf gleiche Augenhöhe mit dem Souverän aufgeschwungen hatte, mit dem Erfolg, dass nun die Gewalt des Souveräns gebannt ist.

Der zweite und dritte Teil verdanken sich mithin einer ähnlichen Verschiebung im narrativen Gefüge: Im zweiten Teil ist die vormals verbannte, durch die Affirmation des Erzählers jedoch aufgewertete Position der Macht der Liebe, nicht zuletzt wegen ihrer Ähnlichkeit zur Macht des Souveräns, zur experimentellen, erzählten Wirklichkeit geworden, in der die vormals verbannende Macht des Souveräns nun ihrerseits verbannt ist bzw. nur unter der Maßgabe einer vollständigen Unterordnung unter die Macht der Liebe (die Vervollständigung des ‚halben‘ Gnadenspruchs) weiter existieren kann. Dementsprechend hat im dritten Teil die vormals gebannte, durch die Distanz des Erzählers abgewertete Position der Gewalt der Straße, auch sie nicht zuletzt wegen ihrer Ähnlichkeit zur Gewalt des Souveräns, ebenfalls zur erzählten Wirklichkeit reüsiert, wobei gleichermaßen die ehemals bannende Macht des Souveräns, manifest in dem erfolglosen Kämpfen Don Fernandos und Don Alonsos, jetzt gebannt ist.

Beide hier rekonstruierten Zustände – also die Macht der Liebe und die Gewalt des Volkes – stellen zudem nicht nur die Umkehrung der im ersten Teil der Novelle beschriebenen souveränen Verhältnisse dar, sondern erscheinen auch wechselseitig als Spiegelgestalten, die ihrerseits über den wechselseitigen Abschluss aufeinander bezogen sind.

Nach dem Beben II: Souveräne Begrenzung von Liebesmacht und Volksgewalt

Nach der bisher vorgeschlagenen Lektüre scheint Kleists Novelle mit der politischen wie narrativen Umkehrung der Bann- oder Ausschlussverhältnisse nach dem Erdbeben zwei klar voneinander geschiedene Zustände systematisch gegeneinander zu setzen. Doch auch in der Umkehrung bleiben, so ist nun zu zeigen, die Bannverhältnisse an die Paradoxien einer inkludierenden Exklusion gebunden: Das zunächst Ausschließende, sodann Ausgeschlossene wird wie-

derum eingeschlossen. Das gilt sowohl für den Machtraum der Liebe, der narrativ aus einer Umkehrung auf der Achse Vizekönig-Josephe hervorgegangen ist, als auch für das Reich der Gewalt, das von einer Verkehrung auf der Achse Vizekönig-Volk herrührt.

Die Macht der Liebe und die Beschreibung der Ereignisse im irdischen „Tal von Eden“ ist gegen den ersten Anschein⁷⁷ von einer narrativen Ambivalenz durchzogen, die weit über die ausgestellte poetische Struktur des „Als ob“ hinausgeht.⁷⁸ Als Josephe von Don Fernando am Morgen nach dem Erdbeben angesprochen wird, ist sie „ein wenig verwirrt“ (203) und quittiert die Bitte, ob sie seinem Kind „auf kurze Zeit ihre Brust reichen“ (203) könne, zunächst mit einem Schweigen. Auf Don Fernandos nochmalige Beteuerung, dass die Hilfeleistung sich „nur auf wenige Augenblicke“ (203) beschränke, antwortet Josephe: „ich schwieg – aus einem andern Grunde, Don Fernando“ (203). Was auch immer der Grund gewesen sein mag: Für unseren Zusammenhang ist von Bedeutung, dass er während des Aufenthaltes im Tal *nicht* expliziert wird. Genau für diese narrative Paradoxie – Erzählen, dass etwas nicht erzählt wird – steht der Gedankenstrich: „ich schwieg – aus einem andern Grunde“.

Es ist bezeichnend, dass das hier nicht Gesagte genau dann an Hörbarkeit (wiewohl nicht an Verständlichkeit) gewinnt, als die Protagonisten sich anschicken, das Tal, den Machtraum der Liebe, zu verlassen. Als sich unter der Regie Don Fernandos der Kirchzug formiert, kommt es zu einem aufgeregten Dialog zwischen Don Fernando und Donna Elisabeth, der genau auf der Grenze zwischen narrativer Explikation und Exklusion angesiedelt ist. Donna Elisabeth „raunte ihm, doch so, daß Josephe es nicht hören konnte, einige Worte ins Ohr“, die Fernando die „Röte des Unwillens“ ins Gesicht treiben (213): „Nun?

⁷⁷ Diesem folgt z.B. Joachim Pfeiffer, *Die zerbrochenen Bilder. Gestörte Ordnungen im Werk Heinrich von Kleists*, Würzburg 1989, 104.

⁷⁸ Auf den ambivalenten Status des im Modus der Konjunktur Erzählten hat besonders Wolfgang Wittkowski, „Skepsis, Noblesse, Ironie. Formen des Als-ob in Kleists ‚Erdbeben‘“, *Euphorion* 63 (1969), 247–283, hingewiesen. Im Anschluss daran verortet (und beschränkt) auch Saskia Herrath, „Zurück zum Ursprung oder das kultivierte Paradies. Voltaires *Candide* und Kleists *Erdbeben in Chili*“, in: Ingo Wintermeyer (Hrsg.), *Kleine Lauben, Arcadien und Schnabelewopski. Festschrift für Klaus Jeziorkowski*, Würzburg 1995, 27–39, hier: 35; Oellers (Anm. 74), 92f. und Heutger (Anm. 62), 121, die Ambivalenz des Mittelteils in dieser „Struktur des Als-ob“. Auf darüber hinausweisende Ambivalenzen – geschlechtstheoretischer, erhabenheitstheoretischer, sozialhierarchischer und zeitlogischer Natur – der nur scheinbar so geschlossenen Paradiesszenarie des mittleren Teils verweisen dagegen auch Marjorie Gelus, „Josephe und die Männer. Klassen- und Geschlechteridentität in Kleists ‚Erdbeben in Chili‘“, *Kleist-Jahrbuch* 1994, 118–140, hier: 128ff.; Greiner (Anm. 73), 370f.; Herbert Kraft, „Gegen das Volk kann man nichts aussrichten, braucht man nichts auszurichten. ‚Das Erdbeben in Chili‘ von Heinrich von Kleist“, *Literatur in Wissenschaft und Unterricht* 35 (2002), 245–248, hier: 246, und Lehmann (Anm. 71), 170f. Darauf, dass erst „die destruktive Naturgewalt die Utopie ermöglicht“, verweist Schneider (Anm. 62), 121.

fragte Don Fernando: und das Unglück, das daraus entstehen kann?“ (213). Was also im Machtraum der Liebe als Verschwiegene narrativ ausgeschlossen bleiben soll, ist so offenbar wie verdeckt nichts Gutes.

Die Novelle klärt zwar bis zu ihrem Ende nicht eindeutig, worum genau es sich bei diesen beiden geschilderten Momenten narrativer Exklusion handelt, doch öffnet sie – gegen den Hauptakzent des Textes⁷⁹ – den Raum für die Lektüre eines Verdachteten, der sich in einer schwachen und einer starken Version einstellen kann: Die schwache besagt, dass zwischen Don Fernando und Josephe eine erotische Anziehung besteht, die starke, dass die beiden ein gemeinsames Kind, Philipp, gezeugt haben. Von diesem Verdacht her, der sich aus wenigen und zum Teil durchaus chiffrierten Momenten nährt, lässt sich der scheinbar absolute Gültigkeitsanspruch der Liebesmacht an deren Begrenzung durch den Souverän wieder zurückbinden.

Der Verdacht in seiner starken Version bekommt dort eine erste Nahrung, wo der Leser des *Erdbebens* beim Gedankenstrich in Josephens Rede an Don Fernando mitbedenkt, dass Kleist in der unmittelbar danach geschriebenen und publizierten *Marquise von O...* mit dem gleichen graphischen Zeichen,⁸⁰ mit der gleichen narrativen Aus- und Einschlusslogik von der unehelichen Zeugung eines Kindes erzählt. Doch auch textintern kann sich ein solcher Verdacht regen. Denn wie auch immer man die von der Erzählung inszenierten Leerstellen genau ausfüllen möchte, eine Konstante zieht sich durch alle Varianten durch: die eheähnliche Konstellation, die Don Fernando mit Josephe und den beiden Kindern darstellt.

Der Verdacht setzt an der Stelle ein, da Don Fernando zu Beginn des Gewaltexzesses auf die Frage „erblaßt[er]“, wer „der Vater zu diesem Kinde“ (217) sei. Die Frage ist missverständlich, da der Schuster auf Juan, den Sohn Fernandos deutet, aber Philipp, den Sohn von Josephe und Jeronimo, meint. Die mit ihr transportierte Unterstellung ist jedoch eindeutig: Sie besagt, dass man Don Fernando für den Vater von Josephens Kind hält. Es liegt also durchaus nahe, dass

⁷⁹ Vgl. zu dieser in der Forschung gängigen Lesart, innerhalb derer das Verhältnis von Fernando und Josephe als symbolisch verstanden wird und die wir mit unserer im Folgenden vorgestellten Lektüre des Verdachts nicht ersetzen, sondern nur ergänzen wollen, z.B. die präzisen Analysen von Pamela Moucha: „Verspätete Gegengabe: Gabenlogik und Katastrophenbewältigung in Kleists ‚Erdbeben in Chili‘“, *Kleist-Jahrbuch* 2000, 61–88, hier: 83ff., sowie die wichtigen Beiträge von Stierle (Anm. 76), 64; Kittler (Anm. 75), 29, und David Wellbery, „Semiotische Anmerkungen zu Kleists ‚Das Erdbeben in Chili‘“, in: Ders. (Anm. 62), 69–87, hier: 78f. Zu einem anderen Verdacht – dass Meister Perdrillo der Vater zu Josephens Kind Philipp sein könnte – vgl. Peter Horn, *Heinrich von Kleists Erzählungen*, Königstein 1978, 116; Dagmar Lorenz: „Väter und Mütter in der Sozialstruktur von Kleists ‚Erdbeben in Chili‘“, *Études germaniques* 33 (1978), 270–281.

⁸⁰ Vgl. zu diesem Gedankenstrich auch Lehmann (Anm. 71), 167f., und Liebrand (Anm. 76), 105; beide jedoch mit anderen Lesarten für ihn.

Fernando – der ansonsten ja eher den „göttliche[n] Held[en]“ (221) gibt und ruhigen Blutes immer die „sinnreiche [...] Maßregel“ zur Rettung (215) parat hat – genau dann erblasst, als ihm dieses gewahrt wird.

Eine solche Vorstellung stellt mitnichten nur die Antizipation eines *fremden* Blickes dar. Bereits bei der Beschreibung des Aufbruchs aus dem Tal Eden wurde erwähnt, dass Don Fernando „die ganze Würdigkeit und Anmut“ in Josephens „Betragen“ genau zu dem Augenblick „sehr gefiel“, da sein Sohn Juan nicht mehr von Josephe als seiner neuen Mutter lassen will. Die damit einhergehende Unzufriedenheit des Kindes wird vom Erzähler als „Unrecht“ (211) qualifiziert, womit er invers und implizit auf ein mögliches Rechtsverhältnis verweist, das als Gegenmodell zu den bestehenden Verhältnissen mitläuft: eine eheliche Verbindung von Josephe und Don Fernando.

Diese Vorstellung scheint auch für Josephe von Bedeutung zu sein. Im Augenblick höchster Not spricht sie Don Fernando nicht nur als den Vater seines Kindes, also Juans, sondern auch ihres Kindes, also Philipps, an: „Gehn Sie, Don Fernando, retten Sie *Ihre beiden Kinder*“ (219, Herv. d. Verf.). Welche taktischen Erwägungen zur Rettung ihres eigenen Kindes dieser Zuschreibung auch immer zu Grunde liegen mögen: Auf jeden Fall nähren sie den Verdacht, dass Josephe mit ihrer symbolischen Zuschreibung auf doppeldeutige Art und Weise die biologische Wahrheit sagt. Diese Tendenz wird zudem vom Erzähler noch verstärkt, der durch das Unterdrücken eines möglichen Appositionskommata unterstreicht, dass Fernando in einem sehr engen, fast familiären Verhältnis zu beiden Kindern steht: „Leben Sie wohl, *Don Fernando mit den Kindern!* rief Josephe“ (219, Herv. d. Verf.).

Zu diesem Muster an Irritationen gehören schließlich zwei Details der Schlusspassage. Zum einen verheimlicht Don Fernando das Geschehen in der Kirche gegenüber seiner Frau, ja verdeckt es sogar durch Lügen: Er „säumte lange, unter falschen Vorspiegelungen, seine Gemahlin von dem ganzen Umfang des Unglücks zu unterrichten“ (221). Wieder wird erzählt, dass etwas nicht erzählt wird; in diesem Falle sogar mit dem zum möglichen Delikt eines Ehebruchs passenden juristischen Vokabular („falsche Vorspiegelungen“).

Weiterhin festigt eine mögliche Lesart des Schlusssatzes die hier entfaltete Logik des Verdachteten: „und wenn Don Fernando Philippen mit Juan verglich, [...] so war es ihm fast, als müßte er sich freuen“ (221). Dies könnte – zu den Alternativen s.u. – heißen, dass sich Don Fernando bei seinem Vergleich der beiden Kinder darüber freut, dass sie eine Familienähnlichkeit – untereinander und mit ihm – aufweisen, dass er mithin der Vater *beider Kinder* ist.⁸¹

⁸¹ Einen Überblick über die einschlägigen, zumeist die Konjunktion von Irrealis und Imperativ analysierenden Deutungen dieser Schlusspassage (denen wir eine bisher noch nicht in Anschlag gebrachte hinzufügen) gibt Rolf Selbmann: „Hier endigt die Geschichte“. Erzählstrategie und poetologische Reflexion in Kleists Erzählenschlüssen“, *Kleist Jahrbuch* 2005, 233–247, hier: 239f.; zum Ausgangspunkt ihrer gabenlogischen Lektüre

Auch die Macht der Liebe, wie sie im Eingangsszenario im Gnadenspruch des Souveräns angedeutet, in der perspektivischen Parteinahme des Erzählers skizziert und im Mittelteil narrativ ausgeführt wird, ist also begrenzt. Denn das Wohlwollen des Vizekönigs und des Erzählers im ersten Teil der Novelle beruht, wie man hier unterstellen muss, auf der Prämisse, dass der Beischlaf Jeronimos und Josephens im Klostergarten zwar außerhalb des „Gesetz[es] (denn das heißt Ehe)“⁸² stattfand, zumindest aber Gesetzeskraft hatte, ihrem Verhältnis also eheähnliche Züge verlieh.

Die Ausnahme, die der politische wie der narrative Souverän von den bestehenden Gesetzen macht, bezieht sich also – ganz im Einklang mit den Rechtsvorstellungen der Zeit⁸³ – nicht auf die Ehe selbst, sondern nur auf die Form ihres Zustandekommens: innerhalb des Gesetzes als konventionelle Ehe, außerhalb als zumindest monogame Beziehung. Dieses Gebot der Monogamie wird jedoch mit dem Verdacht einer erotischen Verbindung Josephes und Fernandos,⁸⁴ und a fortiori einer möglichen Vaterschaft Fernandos in Bezug auf Philipp kategorial in Frage gestellt.

Die Möglichkeit einer Überschreitung des so definierten Gesetzes der monogamen Liebe ist nicht nur durch ein nicht gegen allen Verdacht gefeites Personal gegeben, das diesem Gesetz zuwider handeln könnte, sondern liegt auch in der von Josephe formulierten karitativen Regel selbst begründet: Wenn jeder jedem von dem, was er begehrt oder wessen er bedarf, auch auf erotischer Ebene „freudig mitteilen“ (207) soll, dann ist die Maxime der Monogamie schwerlich zu halten. Vielmehr werden so alle Menschen zu „einer Familie“ (207), in der jeder die Rolle des Ehemanns und der Ehefrau einnehmen kann. Diese Konnotation wird auch dadurch unterstrichen, dass Josephe, nachdem sie die Theorie der Macht der Liebe formuliert hat, den Sohn Fernandos „an ihre Brust“ legt (203). Diese Gabe kann karitativ verstanden werden – sie bewahrt den Jungen vor dem Verhungern –, aber auch als erstes Zeichen einer eheähnlichen Verbindung von Josephe und Don Fernando, also als Sündenfall im Garten „Eden“

macht diesen Schlusssatz auch Moucha (Anm. 79), 61ff. u. 87f.; vgl. auch Werner Hamacher, „Das Beben der Darstellung“, in: Wellbery (Anm. 62), 149–173, hier: 173; Stierle (Anm. 76), 57; Kittler (Anm. 75), 33; Oellers (Anm. 74), 103; Greiner (Anm. 73), 374ff. Zur Einordnung des „Freuens“ in eine Theorie der Erhabenheit vgl. Gerhart von Graevenitz, „Die Gewalt des Ähnlichen. Concettismus in Piranesis ‚Carceri‘ und in Kleists ‚Erdbeben in Chili‘“, in: Christine Lubkoll, Günter Oesterle (Hrsg.), *Gewagte Experimente und kühne Konstellationen. Kleists Werk zwischen Klassizismus und Romantik*, Würzburg 2001, 63–92, hier: 83.

⁸² Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe, hrsg. Wilhelm Weischedel, Frankfurt a.M. 1991, VIII, 458 (= A 204).

⁸³ Vgl. zur Konzentration des Rechts in der Frage der Sexualität auf die Ehe um 1800 Foucault (Anm. 2), 50ff.

⁸⁴ Vgl. zu der des Öfteren vermerkten Inszenierung der beiden als einem „Liebespaar“ z.B. Gelus (Anm. 78), 134.

oder Urszene, aus der alle anderen möglichen Überschreitungen der Forderung nach Monogamie herrühren.

Wenn in Kleists Novelle nicht nur die Macht der Liebe, sondern zugleich die mögliche Überschreitung ihres impliziten Monogamie-Gebotes miterzählt wird, dann hat das Konsequenzen sowohl für die Position des Souveräns als auch für die des Erzählers. Für den Souverän wird mit dem Verweis auf eine mögliche Überschreitung des Monogamie-Gebotes der strafende Anteil seines Machtpruchs moralisch bestätigt: Im juristischen Verständnis des 17. und 18. Jahrhunderts wäre unter diesen Umständen eine Begnadigung schlicht nicht begründbar. Damit wird die nur scheinbar absolut gültige Liebesmacht durch seine souveräne Macht wieder beschränkt. Für den Erzähler, und darauf wird noch zurückzukommen sein, verliert im Verlauf der Novelle die anfangs gezeigte moralische Parteinahme für die Liebenden an Sicherheit, indem er selbst für die Möglichkeit einer Lektüre des Verdachts sorgt.

Analog zu einer möglichen souveränen Begrenzung der Liebesmacht, in deren Konsequenz die Hierarchien auf der Achse Vizekönig-Josephe nach ihrer ersten Umkehrung ein zweites Mal ins Gegenteil verkehrt werden, lässt sich auf der Achse Souverän-Volk eine Wiedereinsetzung des ehemals bannenden, dann seinerseits gebannten Souveräns bemerken. In der Kirchenszene scheint, wie gesagt, die einst bannende souveräne Gewalt nun ihrerseits gänzlich gebannt zu sein: Es handelt allein die „Rotte“, die „Menge“, die „blutdürstigen Tiger“, während der Vizekönig von der Bildfläche verschwunden scheint. Allerdings bleibt dessen souveräne Gewalt – wenn auch verdeckt – weiter wirksam. Diese Ambivalenz einer inkludierenden Exklusion der politischen Souveränität verdeutlicht die Erzählung mit dem Gegensatz von Keule und Schwert als Attributen der nackten Gewalt des Volkes und der souveränen des Staates.

Mit „Degen“ (219) und „Schwert“ (219) versuchen diejenigen, die den Instanzen der staatlichen Souveränität nahe stehen – Don Fernando ist „Sohn des Commandanten der Stadt“ (217), Don Alonzo „Marine-Offizier von bedeutendem Rang“, was ihn in die Lage versetzt, jemanden zu „verhaften“ (217) – die nackte Gewalt, die von der Menge ausgeht, zu bannen. Vergeblich: Mit einem „ungeheuren Keulenschlage“ (219) wird Jeronimo niedergestreckt, „mit einem zweiten Keulenschlage“ (219) Donna Constanze, „mit der Keule“ (219) schließlich auch Josephe. Was die Rettung der eigenen Partei angeht, scheint die Gewalt des Schwertes gegenüber der Gewalt der Keule offenbar zu versagen.

Zugleich jedoch bleibt auch in dieser scheinbar reinen Gewaltanwendung des Volkes ein Bezug auf die Souveränität bestehen. Das zeigt sich zumindest an zwei Details. Zum Einen wird der erste tödliche Keulenschlag von Jeronimos eigenem „Vater“ (219) geführt. Der Totschlag, der mittels des archaischen Instruments als Gewaltakt qualifiziert wird, erscheint durch den Ausübenden – den Pater Familias, verstanden als Souverän der Familie – zugleich als eine

Handlung mit, freilich beschränkter, Gesetzeskraft. Zum Zweiten wird im Exzess der Gewalt unter anderem auch das vollzogen, was vom gewalthabenden Souverän am Anfang der erzählten Ereignisse als Strafe vorgesehen war: die Hinrichtung Josephens. Das Schwert des Souveräns ist in dieser Situation also einerseits gebannt, andererseits weiter wirksam.

Diese Relegitimierung der Gewalt der StraÙe⁸⁵ in diesem einen Punkt, nämlich in der verdeckten Ausführung der souveränen Gewalt, wird durch ein herausgehobenes Moment in der Novelle vorbereitet und durch ein weiteres ebenso prominentes abgeschlossen. Vorbereitet wird sie, insofern die scheinbar ungezügelter Gewalt in der Kirche, wie gezeigt, ihren Anfang bei der unklaren Frage nach der Vaterschaft Philipps nimmt. Die „wilde Horde“ strafft also, und auch das stellt sie in eine zwillingsgleiche Nähe zur souveränen Gewalt, nichts anderes als die Verletzung des Monogamie-Gebotes.

Abgeschlossen wird die Relegitimierung der Gewalt der StraÙe durch einen Halbsatz der Schlussentzeng: „und wenn Don Fernando Philippen mit Juan verglichen, und wie er beide erworben hatte, so war es ihm fast, als müÙt er sich freuen“ (221). Die Freude muss sich nicht nur auf die schon erwähnte mögliche Familienähnlichkeit beziehen, sondern kann auch von der Art und Weise herühren, wie Fernando Philipp im Gegensatz zu Juan „erworben hatte“. In diesem Fall markiert die Freude ein Einverständnis mit der Gewalt, die zu dieser Vaterschaft geführt hat; eine Gewalt, die vom Volk ausgeübt wird, die aber zugleich durch den Souverän begrenzt geblieben ist.

V.

Was also ergibt sich aus der Perspektive einer Theorie des Gewaltenbanns für eine Analyse von Kleists *Erdbeben in Chili*? Sowohl hinsichtlich der Macht der Liebe als auch im Blick auf die Gewalt des Volkes wird sichtbar, wie in Kleists Novelle der einst ausschließende, dann ausgeschlossene politische Souverän wieder eingeschlossen wird. In der von uns vorgeschlagenen Lektüre des Verdachtes ist des Vizekönigs Position als strafender Machthaber, der einen halben Gnadenspruch gewählt hat, obwohl ein ganzer möglich gewesen wäre, mora-

⁸⁵ Vgl. hierzu auch Kraft (Anm. 78), 247; Anthony Stephens, *Kleist – Sprache und Gewalt*, Freiburg im Breisgau 1999, 173. Vgl. hierzu auch die dagegen leicht verschobene Lektüre von Kittler (Anm. 75), 34–36, der zwar – anders als von uns vorgeschlagen – darauf beharrt, dass zum Schluss an „die Stelle der Übermacht, die vormalig im Schwert hauste“, nun die „nackte Gewalt getreten“ ist, der zugleich aber darauf verweist, dass mit dem Landsturmedikt vom 21. April 1813 gilt: „Postum haben Kleists Keulen also doch noch Legalität erlangt.“ Vgl. hierzu auch Wolf Kittler, *Die Geburt des Partisanen aus dem Geist der Poesie. Heinrich von Kleist und die Strategie der Befreiungskriege*, Freiburg im Breisgau 1987, 320: Kleists Novelle kreise „um den kritischen Punkt, an dem sich die Zügellosigkeit der Volkserhebung mit Recht und Ordnung schneidet.“

lisch relegitimiert. Damit ist er jedoch nicht nur als Macht-, sondern auch als Gewalthaber wieder in seine alten Rechte (bzw. in einen Zustand über das Recht) gesetzt. Denn sein halber Gnadenspruch stellte ja zugleich eine Konzession der souveränen Macht an die souveräne Gewalt dar, indem er eine Hinrichtung durch Enthaupten anordnet. Und diese nachträglich legitimierte souveräne Gewalt wird, wiederum nachträglich, auch ausgeführt: in dem Gewaltexzess in der Dominikanerkirche, der die angeordnete Hinrichtung verdeckt spiegelt. Mit dieser aufscheinenden Position des moralisch relegitimierten und wieder mit Gewalt begabten Souveräns, der sich dadurch auszeichnet, dass er beides, Macht und Gewalt, untrennbar miteinander verbindet, werden die beiden durchgespielten Herrschaftsszenarien nach dem Erdbeben – die von aller Gewalt befreite Macht der Liebe und die aller Macht entzogene Gewalt des Volkes –, spiegelbildlich aufeinander bezogen, mit dem Erfolg, dass sie sich gegenseitig desavouieren: Die Vorstellung einer nackten Gewalt des Volkes wäre also genauso illusionär wie die Idee einer reinen Macht der Liebe.

Diese Rückkehr des Souveräns spiegelt sich auch auf der Ebene des Erzählers wieder. Um den Prozess des zweifachen Wiedereinschließens des Ausgeschlossenen narrativ anzustoßen, muss der Erzähler gegen das jeweils herrschende Moment seiner Erzählung ein Gegengewicht setzen, sozusagen um das bestehende Gleichgewicht zu stören und eine narrative Dynamik in Gang zu setzen. Zu Anfang der Erzählung dient als ein solches Gegengewicht sowohl seine moralische Parteinahme für das verbannte Liebespaar als auch der Hinweis auf die drohende Gewalt des Volkes. Im zweiten und dritten Teil der Novelle, in dem sich die Macht- und Herrschaftsverhältnisse in ihr Gegenteil verkehrt haben, setzt er mit seinen Hinweisen auf die Ähnlichkeit des Gewaltexzesses mit der souveränen Ausführung der Todesstrafe und mit seiner Spur des Verdachtes wiederum ein Gegengewicht. Diese Gegengewichte werden jedoch nicht offen, sondern verdeckt gesetzt, also als ver- bzw. gebannt inszeniert.

Diese Logik des narrativen Banns⁸⁶ impliziert, dass der Erzähler nach der ersten Umkehrung der Macht- und Herrschaftsverhältnisse in den paradoxen Sog seiner eigenen Bannstrukturen, d.h. in das von ihm selbst initiierte Widerspiel von De- und Relegitimierung, hineingezogen wird.⁸⁷ Denn das, was er mit

⁸⁶ Dies – die konsistente Darstellungsstruktur eines narrativen Banns – als Alternativvorschlag zu der Verknüpfung des Erdbebens mit einer allgemeinen „Zerfallenheit der Darstellung“ bei Hamacher (Anm. 81), 172.

⁸⁷ Vgl. hierzu auch Selbmann (Anm. 81), 234f., der die Differenz von Kleists Erzähleingängen (mit einer „sich souverän gebärdende[n], scheinbar verlässliche[n] und in ihren Wertungen eindeutige[n] Erzählinstanz“) und den Schlüssen (mit „einem höchst unzuverlässigen Erzähler“) herausarbeitet. Vgl. dagegen Klaus Müller-Salget, *Heinrich von Kleist*, Stuttgart 2002, 161, der die „Haltung des Erzählers“ im *Erdbeben* als „nicht so kompliziert (weil in sich selbst gegenläufig) wie in der *Verlobung von St. Domingo*“ bezeichnet. Keinerlei Ambivalenz in der moralisch-kritischen Position, von der aus erzählt

der Beschreibung der Macht der Liebe im Tal Eden und des Gewaltexzesses in der Kirche in einem scheinbar souveränen Akt narrativ ver- und gebannt hat, nämlich die Macht- und Gewaltposition des Souveräns, kehrt – zumindest in der von uns vorgeschlagenen Lektüre des Verdachtes – am Ende der Erzählung in einer Weise wieder, die seine vormals vertretene Position fundamental untergräbt.

Auch im *Erdbeben*, so lässt sich resümieren, werden die Paradoxien von Ein- und Ausschusshandlungen vorgeführt, die wir im theoretischen Teil des Aufsatzes rekonstruiert haben. Dass dies auf zwei Ebenen, der der Macht und der der Gewalt passiert, ist indes nicht als Argument dafür zu verstehen, dass diese beiden Begriffe zu trennen wären, ganz im Gegenteil: Der Wiedereinschluss des ehemals Ausschließenden, dann Ausgeschlossenen vollzieht sich zwar auf beiden Achsen der Souveränität, also zwischen Macht-Haber und Verbrecher im Sinne einer verbannten Gewalt wie zwischen Gewalt-Habendem und Gewalt-Abgebenden im Sinne einer gebannten Gewalt. Beide Achsen bleiben jedoch fundamental aufeinander bezogen und desavouieren damit die Illusion einer reinen gewaltfreien Macht oder machtfreien Gewalt. Und schließlich vollzieht der Text die Paradoxien des Gewaltenbanns auch an sich selbst: Auch auf der Ebene der narrativen Form bewirkt der Wechsel von Ein- und Ausschlüssen, dass die nur scheinbar souveräne Position des Erzählers am Ende der Erzählung massiv Schaden nimmt.

wird, sieht z.B. Jochen Schmidt, *Heinrich von Kleist. Die Dramen und Erzählungen in ihrer Epoche*, Darmstadt 2003, 183–197.