

WOLFGANG PALAVER

Das Arkanum in der Politik

Carl Schmitts Verteidigung der Geheimpolitik

Zu den politisch brisantesten wissenschaftlichen „Wiederentdeckungen“ der letzten Jahre gehört die im deutschen Sprachraum jahrzehntelang tabuisierte „Politische Theologie“ des katholischen Staatsrechtlers Carl Schmitt. Unser Autor, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Moraltheologie und Gesellschaftslehre an der Universität Innsbruck, geht der totalitären Versuchung Schmitts nach, die er sowohl im Kontext der Arkanpolitik, aber auch im Zusammenhang mit dem Prinzip der Öffentlichkeit ortet. Schmitts Erfahrungen nach dem Zusammenbruch des Nationalsozialismus brachten die Einsicht mit sich, wie lebensnotwendig private Arkana und der Schutz der Privatsphäre sind. (Redaktion)

„Zu jeder großen Politik gehört das „Arkanum“,“ behauptete 1923 der deutsche Staatsrechtsgelehrte Carl Schmitt in seinem Buch „Römischer Katholizismus und politische Form“.¹ Mit dem Begriff „Arkanum“ bezog er sich dabei vor allem auf einen im 17. Jahrhundert weitverbreiteten Begriff der Staatsphilosophie, der das Geheimnis der Herrschaftsausübung im Staat bedeutete und sich bis auf den römischen Historiker Tacitus zurückführen lässt.² Vor dem Hintergrund dieser These diagnostizierte Schmitt bezüglich der Entwicklung der modernen Welt einen

Verfall der Politik. Noch in Shakespeares Drama „Der Sturm“ lasse sich in Prospero eine positive politische Verkörperung des Geheimnisses erkennen, während in Mozarts „Zauberflöte“ anstelle Prosperos nur noch der freimaurerische Priester Sarastro zu finden sei. Heute würde sich aber nicht einmal mehr jenes durch Sarastro verkörperte Bekenntnis zum Geheimnis finden lassen, wie es noch das 18. Jahrhundert wagte. Aus dem früheren politischen Mut zum Geheimnis sei nun eine Welt geworden, in der sich alles vor den Kulissen – „vor einem Parkett von Papagenos“, jenen rein auf die Befriedigung der ökonomischen Bedürfnisse bedachten Durchschnittsmenschen – abspiele. Schmitt sieht im Geheimnis einen Garanten für eine menschenwürdige Politik, dessen Preisgabe sich letztlich verhängnisvoll auswirken würde. Aus heutiger Sicht erscheint eine solche These höchst zweifelhaft, da die moderne Welt gerade gegen das Geheimnis das Postulat der Öffentlichkeit gestellt hat. Mozarts „Zauberflöte“ bringt diese moderne Sicht deutlich zum Ausdruck: die Welt der Aufklärung ist ein Kampf der Sonne gegen die Nacht, ein Kampf des Lichts gegen die Finsternis. Schmitts Verteidigung der Arkanpolitik lässt sich aber nicht einfach durch den

¹ C. Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*. München 1925, 58.

² C. Schmitt, *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*. Berlin 1994, 13–16; M. Stolleis, *Arcana Imperii und Ratio Status. Bemerkungen zur politischen Theorie des frühen 17. Jahrhunderts*. In: *Ders., Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit. Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts*. Frankfurt am Main 1990, 37–72.

Hinweis auf das Prinzip der Öffentlichkeit kritisieren. Genau in jener Schrift, in der er von der Notwendigkeit des politischen Arkanums spricht, betont er auch die zentrale Bedeutung der Öffentlichkeit, wie sie gerade am repräsentativen Wesen der katholischen Kirche sichtbar werde. Bei Schmitt stehen sich also Geheimnis und Öffentlichkeit nicht einfach diametral gegenüber, sondern die Arkanpolitik gehört zu einer öffentlich sichtbaren Macht. Der von Schmitt konstatierte Verfall zeige sich darin, daß im Zusammenhang mit der modernen Vorherrschaft des Prinzips der Öffentlichkeit und dem damit verbundenen Aufgeben der Geheimpolitik gerade unsichtbare, anonyme und im Geheimen bleibende Mächte an Stelle der öffentlichen und sichtbaren Macht treten würden. Zur Zeit der Weimarer Republik warf er kritisch ein, ob nicht die Öffentlichkeit des Parlaments nur noch als Fassade diene, hinter der parteipolitische und wirtschaftliche Kräfte im geheimen die eigentlichen Entscheidungen treffen. Vor diesem Hintergrund bezeichnete er in seiner „Verfassungslehre“ von 1928 die „Geheimdiplomatie öffentlicher Machthaber“ als „harmloses Spiel“, wenn sie mit der „öffentlichen Diplomatie, welche geheime Machthaber, durch ihre Agenten betreiben“, verglichen wird.³ Nach dem II. Weltkrieg wurde Schmitt noch deutlicher. Im Hinblick auf die – schon in seiner Anspielung auf Papageno angedeutete – Tendenz unserer Welt hin zu einem totalitären Funk-

tionalismus des Verwaltens, Produzierens und Konsumierens spricht er von der „satanischen Versuchung zu einer unsichtbaren, anonymen und im Geheimen bleibenden Macht“⁴. Die Welt der Papagenos tendiere zur totalen Verwaltung, wobei das Zusammenleben der Menschen sich immer mehr einem Insektenstaat angleiche, der von anonymen Mächten reguliert werde. Schmitts Begriff des Geheimnisses ist also vieldeutig und läßt sich nicht auf einen Nenner bringen. Eine genauere Analyse und Kritik seiner Position setzt eine detaillierte und vor allem inhaltliche Auseinandersetzung mit dem Problem des politischen Geheimnisses voraus.

Geheimnis, Macht und Gewalt

Ein erstes inhaltliches Moment läßt sich darin erkennen, daß es einen engen Zusammenhang zwischen Geheimnis und Macht gibt. Diese Dimension ist kaum einem jener Denker entgangen, die sich mit dem Phänomen Macht auseinandersetzten. Elias Canetti, im Unterschied zu Schmitt ein Gegner des Nationalsozialismus und ein Kritiker der Macht, hat wie dieser auf den Zusammenhang von Macht und Geheimnis hingewiesen: „Das Geheimnis ist im innersten Kern der Macht“.⁵ Literarisch hat Dostojewskij diesen Zusammenhang in seiner Legende vom Großinquisitor aufgearbeitet. Das Geheimnis ist eine der drei Säulen, auf die der Großinquisitor

³ C. Schmitt, *Verfassungslehre*. Berlin 1993, 214. Vgl. 208f, 319; *ders.*, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*. Berlin 1985, 62f; *ders.*, *Wesen und Werden des faschistischen Staates*. In: *ders.*, *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles 1923–1939*. Berlin 1994, 130.

⁴ C. Schmitt, *Nomos – Nahme – Name*. In: *Ders.*, *Staat, Großraum, Nomos, Arbeiten aus den Jahren 1916–1969*. Hg. von G. Maschke. Berlin 1995, 584. Vgl. ebd. 573f, 577, 585.

⁵ E. Canetti, *Masse und Macht*. München 1960, 343.

seine Macht gründet. Im Gespräch mit Jesus spricht er dies deutlich aus: „Wir haben Deine Tat verbessert und haben sie auf das *Wunder*, das *Geheimnis* und die *Autorität* gegründet“.⁶ Dostojewskijs Legende vom Großinquisitor läßt den tieferen machtpolitischen Sinn des Arkanums erkennen: die durch das Geheimnis gefestigte Macht soll den latenten Bürgerkrieg in der Gesellschaft überwinden. Aus der Sicht des Großinquisitors droht ein gewalttätiges Chaos, eine „Menschenfresserei“, wenn sich die Menschen auf die Freiheit ihres Gewissens und den freien Verstand verlassen, anstatt sich vom Großinquisitor führen zu lassen. Das Geheimnisvolle in seiner Herrschaft soll die Menschen dazu bringen, sich dem Großinquisitor ganz unterzuordnen und diesen kollektiv anzubeten. Es gilt, die von Jesus in die Welt gebrachte Freiheit des Gewissens zu überwinden. Die Lehre des Großinquisitors lautet: „Wichtig ist nicht die freie Entscheidung ihrer Herzen und nicht die Liebe, sondern das Geheimnis, dem sie blind gehorchen müssen, sogar gegen ihr Gewissen“.

Ein weiterer wichtiger Schritt in der inhaltlichen Analyse des politischen Arkanums zeigt sich im Denken des katholischen Juristen und Gegenrevolutionärs Joseph de Maistre, einem der geistigen Väter Schmitts, der auch von Canetti als wichtiger Gegner ernstgenommen wurde. Nach de Maistre wurzelt alle politische Souveränität in einer gewalttätigen Aneignung, die aber geheim bleiben müsse, damit die

Legitimität der politischen Herrschaft nicht verlorengehe. Das Licht der Vernunft würde jede Verpflichtung zum Gehorsam unterminieren und unmöglich machen, wenn dieses – auch im religiösen Sinne verstandene – Geheimnis nicht gewahrt bliebe⁷. De Maistre folgt in diesen Überlegungen dem französischen Theologen und Philosophen Blaise Pascal, der ausführlich auf das geheimnisvolle und „mystische Fundament“ menschlicher Autorität zu sprechen kam. Nach Pascal wurzelt – was unsere von der Erbsünde gekennzeichnete Welt betrifft – die Macht nicht im Recht, sondern die Macht ist umgekehrt Ursprung des Rechts. Das Recht ist also, was seinen tiefsten Ursprung betrifft, eine willkürliche Setzung, die ein Geheimnis bleiben muß, damit in der Gesellschaft nicht wieder Chaos und Bürgerkrieg die Oberhand gewinnen: „Man darf die Wahrheit der gesetzlosen Setzung nicht merken lassen, sie wurde einmal ohne Begründung gegeben, sie ist vernünftig geworden; man muß sie als maßgeblich, ewig betrachten und ihr Herkommen verbergen, wenn man nicht will, daß sie bald ende“.⁸

Diese verschiedenen Momente des Geheimnisses lassen sich mittels der mimetischen Theorie René Girards bündeln und wissenschaftlich erklären. Nach Girard gründet die menschliche Zivilisation allgemein und damit auch die politische Macht im Sündenbockmechanismus, zu welchem wesentlich das Element der Verschlei-

⁶ F.M. Dostojewskij, *Der Großinquisitor*. Übersetzt von M. Ackermann. Hg. und erläutert von L. Müller. München 1985, 24.

⁷ Vgl. J. de Maistre, *Betrachtungen über Frankreich*. Deutsch von F. v. Oppeln-Bronikowski. Hg. von G. Maschke. Wien 1991, 57 (6 Kap.); St. Holmes, *Die Anatomie des Antiliberalismus*. Aus dem Amerikanischen von A. Vondenstein. Berlin 1995, 48–52.

⁸ B. Pascal, *Über die Religion und einige andere Gegenstände*. Aus dem Französischen übertragen und mit einem Nachwort herausgegeben von E. Wasmuth. Frankfurt am Main 1987, 150 (Nr. 294).

rung – das Geheimnis – gehört.⁹ Der Sündenbockmechanismus beendet das bürgerkriegsartige Chaos innerhalb einer Gemeinschaft durch die Übertragung der internen Gewalt einer Gemeinschaft auf einen Sündenbock. Ein relativ zur Gemeinschaft unschuldiges Opfer wird vertrieben oder getötet, um den Frieden in der Gemeinschaft herzustellen. Damit diese Befriedung aber möglich wird, muß das tatsächliche Geschehen des Sündenbockmechanismus – die Tötung oder Vertreibung eines Opfers – dem Lynchmob unbekannt bleiben. Der Ursprung der Kultur im Gründungsmord muß Geheimnis bleiben, damit der aus dem Sündenbockmechanismus entstandene Frieden nicht wieder gefährdet wird. Die Theorie Girards zeigt, daß das Geheimnis äußerst ambivalent ist. Einerseits trägt es zum Frieden bei und hilft, das gewalttätige Chaos innerhalb einer Gemeinschaft zu überwinden. Andererseits verschleiert es das tatsächliche Geschehen und verbirgt das Opfer, das zur Gründung der Kultur notwendig war. Die politische Macht wurzelt im Sündenbockmechanismus und ist wie dieser wesentlich mit dem ambivalenten Geheimnis verbunden. Immer geht es darum, die untergründige und latente Gewalt der Gemeinschaft zu überwinden und sie in strukturelle Gewalt, das heißt politische Macht umzuwandeln, ohne diesen grundlegenden Zusammenhang allerdings sichtbar werden zu lassen.

Diese Deutung des Arkanums als Überwindung des latenten, innerge-

sellschaftlichen Bürgerkriegs korrespondiert mit der Tatsache, daß sich die Rede vom Arkanum in der Staatsphilosophie des 17. Jahrhunderts gerade dann auf ihrem Höhepunkt (1605–1650) befand, als das Chaos der Religions- und Bürgerkriege in Europa herrschte. Wie Schmitt im Hinblick auf diese Zeit festhält, gehören zu den „*arcana imperii*“ der absolutistischen Staatsphilosophie „die verschiedenen Methoden, das Volk in Ruhe zu halten“.¹⁰

Die politische Theologie des Arkanums

Was im Zusammenhang mit de Maistre und Pascal nur kurz angedeutet wurde, ist gerade aus der Sicht der Theorie Girards wesentlich: Das Arkanum gehört ursprünglich in den Bereich der Religion. Es ist das *mysterium tremendum et fascinosum* des Sündenbockmechanismus. Ein sakraler Schleier verhüllt den Gründungsmord. Diese religiöse Dimension zeigt sich auch in Schmitts Verteidigung der Arkanpolitik. So weist er etwa darauf hin, daß sich die Arkanpolitik des Absolutismus gerade als Reaktion auf die Erschöpfung der Kraft der Theologie gebildet hatte.¹¹ Die Politik als wissenschaftliche Geheimlehre löste die Theologie ab, als diese in der Zeit der Religionskriege den innergesellschaftlichen Frieden nicht mehr herstellen konnte. Die absolutistische Arkanpolitik ist zwar bereits ein Resultat der fortschreitenden Säkularisierung, aber als Nachfolgerin der

⁹ Vgl. R. Girard, *Das Heilige und die Gewalt*. Aus dem Französischen von E. Mainberger-Ruh. Zürich 1987, 458–461; *ders.*, *Mimetische Theorie und Theologie*. In: *Vom Fluch und Segen der Sündenböcke*. Raymund Schwager zum 60. Geburtstag. Hg. von J. Niewiadomski und W. Palaver. Thaur 1995, 25.

¹⁰ C. Schmitt, *Diktatur* 14.

¹¹ Ebd. 13.

Theologie weist sie auf ihren religiösen Ursprung zurück. Besonders deutlich wird die theologische Dimension in Schmitts Bekenntnis zur Arkanpolitik aber dort, wo er seine These von der Notwendigkeit des Arkanums ausgesprochen hatte. Sein Buch „Römischer Katholizismus und politische Form“ hält diese These nicht nur im größeren Kontext einer politischen Hymne an die katholische Kirche fest, sondern vor allem auch im Zusammenhang mit seiner positiven Identifikation mit Dostojewskijs Großinquisitor. Der politische Theologe Schmitt ergreift für den Großinquisitor und gegen Dostojewskij Partei. Dostojewskijs Machtkritik wurzelt nach Schmitt in einem anarchistischen Instinkt, der letztlich als Atheismus erkannt werden müsse.¹²

Ist Schmitt mit seiner Betonung der Notwendigkeit des Arkanums in der Politik ein Vertreter einer politischen Theologie, die sich aus der jüdisch-christlichen Offenbarung speist? Wohl kaum! Schmitts politische Theologie steht im klaren Gegensatz zu einer biblischen Sicht von Geheimnis und Macht. Dostojewskijs Kritik der Macht in seiner Legende vom Großinquisitor gründet – gerade auch was die Frage des Geheimnisses betrifft – im biblischen Denken.¹³ Sowohl der Großinquisitor als auch Jesus repräsentieren in der Erzählung Dostojewskijs eine bestimmte Sicht des Geheimnisses. Während aber der Großinquisitor die Notwendigkeit des Geheimnisses um des Geheimnisses willen betonte, dessen Enthüllung niemals erfolgen soll,

ist das Geheimnis in der Ordnung Christi inhaltlich bestimmt. Dieses Geheimnis betrifft die Tiefen des göttlichen Lebens und Wirkens, die aber nicht für immer und ewig Geheimnis bleiben werden; dieses ist vielmehr nur aufgrund des Unvermögens des menschlichen Verstandes gegeben. Während wir jetzt wie in einem Spiegel nur rätselhafte Umrisse erkennen, werden wir dann Gott so erkennen, wie er ist (1 Kor 13,12; 1 Joh 3,2). Der Weg Christi führt letztlich in das absolute Licht, während der Großinquisitor den Vorhang des Geheimnisvollen immer undurchdringlicher machen will. Diese Sicht des Geheimnisses bei Dostojewskij deckt sich ganz mit der Perspektive der Johannesapokalypse, zu der Dostojewskijs Legende einen Kommentar bildet. Der Theologe Erik Peterson, ein persönlicher Freund Schmitts, der sich trotz zahlreicher Übereinstimmungen in ihren theoretischen Überlegungen aus theologischen Gründen klar von Schmitt distanzierte, hat anhand seiner Interpretation der Johannesapokalypse hervorgehoben, daß die biblische Perspektive gegen alle politischen Arkana gerade die Wichtigkeit der Öffentlichkeit betont.¹⁴ Weil Peterson sich viel stärker als Schmitt auf die Sicht der Bibel einließ, wurde er zu einem Anwalt der Öffentlichkeit und nicht zu einem Hüter des Arkanums. Was für die Johannesapokalypse gilt, zeigt sich durchgehend im Neuen Testament: Jesus Christus verkündet keine Geheimlehren, sondern schafft wesentlich Öffentlichkeit.¹⁵ Die vielleicht wichtig-

¹² C. Schmitt, *Katholizismus* 54.

¹³ Vgl. A. Maceina, *Der Großinquisitor. Geschichtsphilosophische Deutung der Legende Dostojewskijs*. Heidelberg 1952, 203–208.

¹⁴ E. Peterson, *Zeuge der Wahrheit*. In: *Ders., Theologische Traktate*. Würzburg 1994, 95–129. Vgl. B. Nichtweiß, Erik Peterson. *Neue Sicht auf Leben und Werk*. Freiburg 1992, 810.

¹⁵ H. Büchele, *Jesus und die Öffentlichkeit*. In: *Theologische Quartalschrift* 165 (1985) 14–28.

ste Bibelstelle in diese Richtung findet sich bei Johannes: „Ich habe offen vor aller Welt gesprochen. Ich habe immer in der Synagoge und im Tempel gelehrt, wo alle Juden zusammenkommen. Nichts habe ich im geheimen gesprochen.“ (Joh 18,20) Wo im Neuen Testament vom Geheimnis gesprochen wird, geht es niemals um ein Geheimnis als solches, sondern um die Verkündigung der „Geheimnisse des

Himmelreichs“ (Mt 13,11 par), die der vom Sündenbockmechanismus strukturierten Welt verborgen sind.¹⁶ Im Zentrum dieser Geheimnisse des Reiches Gottes zeigt sich ein radikal gewaltfreier Gott, der mit den Menschen solidarisch ist, sich besonders den Armen und Ausgestoßenen zuwendet und ein Zusammenleben der Menschen ohne Rivalität, Gewalt und Machtpolitik möglich macht. Die bibli-

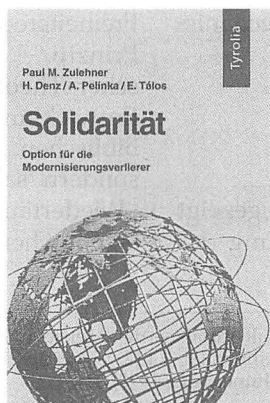
¹⁶ Eine verkürzte Interpretation der biblischen Verwendung des Begriffs Geheimnis hat zu jener traditionellen Sakramententheologie geführt, in der das Geheimnis um des Geheimnisses willen betont wurde. Dostojewskijs Kritik des Geheimnisses zielt ausdrücklich auch gegen dieses problematische Verständnis des Geheimnisses. In Anspielung auf Offb 17,3–6 und der traditionellen Betonung des Mysteriums der Eucharistie beschreibt Dostojewskij (26, 80, 91f), wie sich der Großinquisitor in ferner Zukunft auf dem „Tier“ Menschheit reiten sieht und dabei den „Kelch“ erhebt, auf dem „Geheimnis!“ geschrieben steht. Noch im 20. Jahrhundert stritten sich katholische Theologen darum, welcher Stellenwert dem Mysterium zum Verständnis der Sakramente zukommt. Odo Casel sah im Christentum wesentlich eine Mysterienreligion, während Erik Peterson das Moment der Öffentlichkeit in der Liturgie betonte. Vgl. dazu B. Nichtweiß 414–426.



Herwig Büchele
Eine Welt oder keine

Sozialethische Grundfragen angesichts einer ausbleibenden Weltordnungspolitik

152 Seiten, Broschur, öS 198,-; DM 26,80; SFr. 25,50;
ISBN 3-7022-2022-4; Tyrolia / Matthias-Grünwald-Verlag
Leitlinien für eine neue Weltordnung. Ein wichtiger Beitrag des Sozialethikers Herwig Büchele zur Wirtschafts-, Entwicklungs-, Friedens- und Umweltpolitik.



Paul M. Zulehner u. a. (Hrsg.)

Solidarität

Option für die Modernisierungsverlierer
220 Seiten, Broschur, öS 268,-;
DM 36,80; SFr. 35,-;
ISBN 3-7022-2034-8

Fundiert analysiert und aufschlußreich kommentiert: Die notwendige Solidarität in Wirtschaft, Ökologie und Gesellschaft als Perspektive für die Zukunft der Menschheit.

TYROLIA
 **VERLAG**

sche Perspektive deckt das aufs engste mit der Gewalt verbundene Arkanum der politischen Welt auf und offenbart seine wahre Wirkungsweise. Sie macht die verborgene Abschiebung der internen Gewalt auf einen Sündenbock sichtbar. Indem sie die Gewalt als Wurzel aller menschlichen Macht bloßlegt, unterminiert sie alle Formen herkömmlicher Herrschaft. Paulus hat diesen Zusammenhang im ersten Korintherbrief (1 Kor 2,6–16) deutlich ausgesprochen.¹⁷ Der Kreuzestod Jesus Christi bringt jene gewalttätig beseitigten Opfer wieder ans Licht, die seit der Gründung der Zivilisation verborgen geblieben sind. Indem Paulus Christus als den Gekreuzigten lehrt, offenbart er ein „Geheimnis“, das die Machthaber der Welt nicht erkannt haben, denn sonst hätten sie Jesus niemals getötet. Dieses Geheimnis ist aber nichts anderes als die Wahrheit über die gewalttätigen Fundamente aller Kultur, dem Arkanum aller weltlichen politischen Macht. Schmitt hat diese biblische Einsicht letztlich nicht geteilt. Seine politische Theologie versucht, das alte heidnische Bemühen, das Arkanum zu bewahren, unter „katholischen“ Vorzeichen fortzuführen. Seine politische Theologie des Arkanums gründet nicht im biblischen Denken, sondern ist eine spezifische politische Spielart der Kultur des Sündenbockmechanismus.

Liberalismus, Öffentlichkeit, Demokratie

Wie der Lauf der Geschichte gezeigt hat, ist die biblische Aufdeckung des

gewalttätigen Arkanums aller Macht nicht folgenlos geblieben. Die Betonung der Öffentlichkeit in unserer modernen Welt wurzelt letztlich genauso im biblischen Denken wie die moderne Betonung der individuellen Gewissensfreiheit. Das Moment des Geheimnisses hat sich durch den Einfluß des biblischen Impulses vom politischen Bereich hin zum Individuum verlagert. Die innere Gewissensfreiheit des Individuums gilt nun als Geheimnis, das vor dem zwanghaften Zugriff der politischen Sphäre geschützt werden muß. Schmitt zeichnete diese Entwicklung nach und zeigte, wie sich im Laufe der Zeit gegenüber dem antiken Staat, der keine Freiheitsrechte und keine individuelle Privatsphäre kannte, die modernen Freiheitsrechte und der moderne Schutz der Privatrechte herausentwickelten. Schmitt setzt diese geschichtliche Entwicklung mit der Entstehung des Liberalismus gleich, in dem er seinen eigentlichen geistigen Gegner sah. Ideengeschichtlich führt er diese zunehmende Betonung des Privaten auf die Forderung nach der Religionsfreiheit zurück. „Das erste Individualrecht im Sinne der bürgerlichen Gesellschaftsordnung war die Religionsfreiheit; in der geschichtlichen Entwicklung jenes Kataloges von Freiheitsrechten ... ist sie Anfang und Prinzip.“¹⁸ Als „katholischer“ politischer Theologe schrieb er aber diese Entwicklung nicht dem Einfluß des biblischen Impulses als solchem zu, sondern sah in den protestantischen „Wiedertäufern und Puritanern“ die eigentlichen Verursacher, während er

¹⁷ Vgl. R. Girard, *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses*. Übersetzung aus dem Französischen von A. Berz. Freiburg 1983, 142. 197–203; R. G. Hamerton-Kelly, *Sacred Violence: Paul's Hermeneutic of the Cross*. Minneapolis 1992, 81f.

¹⁸ C. Schmitt, *Katholizismus* 47f. Vgl. *ders.*, *Verfassungslehre* 158f.

in der katholischen Kirche ein wirkliches Gegenprinzip zu dieser zur Anarchie und zur Auflösung jeder gesellschaftlichen Ordnung führenden Vorherrschaft des Privaten erkannte: „Im Gegensatz zu der liberalen Fundamentierung auf dem Privaten ist die juristische Formierung der katholischen Kirche publizistisch.“¹⁹ Sie „repräsentiert den regierenden, herrschenden, siegreichen Christus“²⁰.

Es ist oben deutlich geworden, daß das politische Geheimnis ein höchst ambivalentes politisches Prinzip ist. Gerade diese Ambivalenz hat mit dazu beigetragen, daß die mit ihr verbundene Form der Politik langfristig scheiterte. Die biblische Aufdeckung der Ambivalenz des Geheimnisses hat dieser vormodernen Form der Politik die Grundlage entzogen. Es ist aber nun sehr wichtig, zu erkennen, daß auch das moderne Prinzip der Öffentlichkeit – isoliert genommen – höchst ambivalent bleibt. Das kann interessanterweise ebenso am Beispiel von Schmitt studiert werden, der nicht nur ein Vertreter der alten Arkanpolitik ist, sondern auch ein Beispiel für die totalitäre Versuchung des modernen Prinzips der Öffentlichkeit. Schmitt erkannte klar, daß in der modernen Welt der Demokratie die Arkanpolitik vom Postulat der Öffentlichkeit abgelöst wurde, und er wußte auch, daß sich das Rad der Geschichte nicht mehr zurückdrehen läßt. Eine Renaissance der alten Arkanpolitik schien ihm im Laufe der Weimarer Republik zunehmend ausgeschlossen zu sein. Notgedrungen akzeptierte er die Realität der Demokratie und die Vorherrschaft des

modernen Prinzips der Öffentlichkeit. Was bisher durch die Arkanpolitik erreicht wurde, sollte nun unter demokratischen Bedingungen verwirklicht werden. Genauso wie die Arkanpolitik den latenten Bürgerkrieg überwinden sollte, so mußte auch in der Demokratie das drohende Chaos verhindert werden. Vor allem galt es, den Liberalismus zu überwinden, der die politische Einheit im Staat gefährdete. Schmitt trat daher für eine Form der Demokratie ein, die auf „demokratische“ Weise den im Liberalismus wurzelnden Möglichkeiten der Anarchie und des Bürgerkriegs entgegenwirken sollte, und plädierte für eine radikale Trennung von Liberalismus und Demokratie. Während im Zentrum des Liberalismus die individuellen Freiheitsrechte stehen, sei die Demokratie wesentlich durch das Prinzip der Öffentlichkeit bestimmt. Es gelte, den „unüberwindlichen Gegensatz von liberalem Einzelmensch-Bewußtsein und demokratischer Homogenität“ zu erkennen und die politischen Konsequenzen daraus zu ziehen.²¹ Schmitt erkennt im liberalen Schutz des Individuums den eigentlichen Feind der Demokratie. Sosehr er für die Notwendigkeit des Arkanums als Wesenselement jeder großen Politik eintrat, sosehr sieht er im Geheimnis, das dem einzelnen Individuum zugesprochen wird, seinen eigentlichen Gegner. Das Wahlgeheimnis der liberalen Demokratie bedroht nach Schmitt die Demokratie. Es sei – staatsrechtlich gesehen – überhaupt kein echtes Geheimnis und führe zur „Umbiegung der Demokratie in den liberalen Schutz des

¹⁹ Ebd. 49.

²⁰ Ebd. 53.

²¹ C. Schmitt, *Parlamentarismus* 23.

Privaten“²². Anstelle der geheimen Wahl tritt er für die öffentliche Akklamation ein.²³ Während die geheime Wahl nur die Summe von Privatmeinungen ergebe und keine öffentliche Meinung erzeugen könne, sei die Akklamation des versammelten Volkes eine Äußerung der öffentlichen Meinung und Ausdruck wahrer Demokratie. Das Wahlgeheimnis wurzle im individualistischen Liberalismus, während die Akklamation, „der zustimmende oder ablehnende Zuruf der versammelten Menge“ ein demokratisches Prinzip sei. Das Volk, das in einer öffentlichen Versammlung dem Führer jubelt, handelt aus dieser Sicht auf eine urdemokratische Weise. Die demokratische Homogenität ist die verbindende Klammer zwischen Volk und Führer. Zu dieser antiliberalen Demokratie mit ihrer Betonung der Homogenität gehört nach Schmitt auch die Bereitschaft, nötigenfalls die „Ausscheidung oder Vernichtung des Heterogenen“ vorzunehmen.²⁴ Diese totalitäre Demokratiekonzeption ermöglichte es Schmitt, sowohl Bolschewismus als auch Faschismus als demokratische, aber antiliberalen Konzeptionen anzusehen. Es verwundert nicht, daß diese theoretische Position Schmitt zur Unterstützung Hitlers nach der nationalsozialistischen Machtergreifung 1933 führte und daß er sich als Jurist auf seine Weise an der „Ausscheidung“ der Juden beteiligte.²⁵ Schmitts Ablehnung des Geheimnisses des Privaten läßt sich auch in seinem

Buch über Thomas Hobbes aus dem Jahre 1938 finden. Nach Schmitt habe Hobbes' Leviathan einen schwerwiegenden, letztlich tödlichen Fehler: das Zugeständnis eines inneren Vorbehaltes, also die Möglichkeit, im Inneren des Herzens etwas anderes zu glauben, als der Souverän öffentlich vorschreibt. In einer antisemitischen Anklage beschuldigte Schmitt jüdische Denker wie Spinoza und Moses Mendelssohn, daß sie diesen inneren Vorbehalt in der Hobbes'schen Staatskonzeption dazu benützt hätten, den neuzeitlichen europäischen Staat langfristig von innen heraus zu zerstören. Die Betonung des inneren, privaten Geheimnisses gegenüber dem Prinzip der Öffentlichkeit habe zum Sieg über den Leviathan geführt.²⁶ Auch in diesem Punkt zeigt sich Schmitts politische Theorie als ein totalitäres Konzept. Jede Gewissensfreiheit, jeder innere Glaubensvorbehalt erscheint ihm als Gefahr für das staatliche Zusammenleben.

Die politische Theologie der Öffentlichkeit

Schmitts Wendung von der Verteidigung der alten Arkanpolitik zur Demokratie, das heißt zur Herrschaft der öffentlichen Meinung, entspricht auch eine veränderte politische Theologie. Während er noch zu Beginn der 20er Jahre Demokratie und Volkssouveränität als Folgen eines Abfalls

²² C. Schmitt, Verfassungslehre 246.

²³ C. Schmitt, Parlamentarismus 22; ders., Verfassungslehre 83f, 243–251; Der bürgerliche Rechtsstaat. In: Ders., Staat, Großraum, Nomos 48; Positionen und Begriffe 126f.

²⁴ C. Schmitt, Parlamentarismus 14; ders., Verfassungslehre 231–233.

²⁵ Vgl. C. Schmitt, Die deutsche Rechtswissenschaft im Kampf gegen den jüdischen Geist. In: Deutsche Juristen-Zeitung 41 (1936), Heft 20 vom 15. Oktober 1936.

²⁶ Vgl. C. Schmitt, Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols. Hamburg 1938, 96.

von der Transzendenz – als „Immanenz-Pantheismus“ – theologisch kritisierte, akzeptierte er – weil er sich der faktischen politischen Entwicklung nicht verschließen konnte oder wollte – nur wenige Jahre später die demokratische Absage an die Transzendenz und die politische Theologie der Demokratie beziehungsweise des öffentlich versammelten Volkes, die im Satz „Volksstimme ist Gottes Stimme“ ihren prägnanten Ausdruck findet.²⁷

Am Beispiel des für Schmitt zentralen Begriffs der Akklamation läßt sich diese politische Theologie inhaltlich näher bestimmen. Schmitt hat sich in seiner Verwendung des Begriffs Akklamation auf die Habilitationsschrift „Heis Theos“ seines Freundes Erik Peterson gestützt.²⁸ Nach Peterson ist der Gebrauch von Akklamationen aus der profanen „ekklesia“ der Antike auf die kirchliche Versammlung übergegangen. Sowohl in der Akklamation der Kirche als auch in der antiken Akklamation läßt sich nach Peterson ein Zusammenhang von „Enthusiasmus und Recht“ erkennen. So wurden die leidenschaftlichen Äußerungen des Volkswillens einerseits als göttliche Inspirationen aufgefaßt und erhalten andererseits rechtliche Bedeutung. Für die inhaltliche Bestimmung von Schmitts politischer Theologie der Öffentlichkeit ist aber nun interessant, daß die von Peterson erwähnten Beispiele eine gewisse Affinität zu Hetzmeuten auf der Jagd nach Sünden-

böcken aufweisen. Bereits das zentrale Beispiel, das Peterson zur Erklärung der Akklamation verwendet, ist eine Hetzjagd. Es ist der in Apg 19,28.34 erzählte Aufstand der Silberschmiede, „wo erzählt wird, wie ... Demetrius in Ephesus eine Volksmenge gegen den Apostel Paulus aufhetzt“²⁹. Ein deutliches Beispiel erwähnt Peterson auch im Zusammenhang mit dem Konzil von Ephesos, wo von den Bewohnern Edessas berichtet wird, die in ihren Akklamationen den nestorianischen Bischof Ibas attackierten: „Der Christushasser zur Tierhetze!“³⁰ Neben ähnlichen Verwünschungen von Gegnern bei Konzils-Akklamationen zählt Peterson das „Kreuzige ihn, Kreuzige ihn!“ (Lk 23,21) gegen Jesus genauso zu den Akklamationen wie die „akklamatorischen Anathematismen“.³¹ Als Beispiel für letztere verweist er auf die strukturell mit dem Sündenbockmechanismus verwandte Stelle 1 Kor 5. Bei Peterson findet sich keine wirkliche Kritik an diesen negativen Seiten der Akklamation. Positivistisch und formalistisch bietet er nur eine umfassende Beispielsammlung, ohne inhaltlich Spreu vom Weizen zu trennen. Er spricht zwar vom „anstößigen Charakter“ der Verwünschungen, wischt aber diese Bedenken durch den Hinweis, daß solche Verwünschungen eben zum antiken Recht und zum Stil antiker Akklamationen gehören würden, sofort wieder vom Tisch. Am Beispiel des Rufs zur Tierhetze macht er – ohne

²⁷ Vgl. C. Schmitt, Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. Berlin 1985, 62–65; ders., Parlamentarismus 41; Verfassungslehre 79f, 237.

²⁸ E. Peterson, Heis Theos. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen. Göttingen 1926. 141–227. Vgl. C. Schmitt, Volksentscheid und Volksbegehren. Ein Beitrag zur Auslegung der Weimarer Verfassung und zur Lehre von der unmittelbaren Demokratie. Berlin 1927, 34. Vgl. ders., Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie. Berlin 1970, 52.

²⁹ E. Peterson, Theos 141.

³⁰ Ebd. 146. Vgl. 180.

³¹ Ebd. 145–152, 324.

darán systematisch Kritik zu üben – deutlich, daß die Christianisierung nur wenig an der Sprache der Akklamationen geändert habe. Mehr oder weniger kritiklos akzeptiert er das Fortleben der paganen Akklamation in der christlichen Kirche. Petersons indirekte Annäherung von antikem Paganismus und Christentum machte es für den „katholischen“ politischen Theologen Schmitt möglich, im Hinblick auf seine Sicht von Demokratie und Öffentlichkeit eine im Kern heidnische politische Theologie zu vertreten. Schmitt hatte vermutlich keine großen theologischen Bedenken, als er an Mussolinis faschistischem Staat – mit dessen Ersetzung der geheimen Wahlen durch die Akklamation – die Rückbesinnung auf die Antike pries. Auch wenn dies nicht Petersons Intention entsprach, konnte sich Schmitt theologisch bestärkt fühlen, wenn er die Akklamation mit all ihrer Zweideutigkeit ins Zentrum seiner totalitären Demokratiekonzeption stellte. Wenn schon der theologischen Akklamation der Wunsch nach Vertreibung nicht fremd war, so konnte auch Schmitt ohne große theologische Bedenken die Ausscheidung des Heterogenen als politisch-theologisch untermauerte Voraussetzung der homogenen Demokratie ansehen. Dem Willen des öffentlich versammelten Volkes darf sich nichts entgegenstellen. Seine in der Akklamation laut werdende Stimme steht wahrlich an Gottes Stelle und inkarniert sich im akklamatorisch gewählten Führer. Vom Standpunkt der mimetischen Theorie gesehen, zeigt sich in Schmitts politischer Theologie der Öffentlichkeit – ähnlich wie im Falle der poli-

tisch-theologischen Begründung seiner Verteidigung der Arkanpolitik – eine Nähe zum Sündenbockmechanismus. Während die Arkanpolitik aber eine Form der vom Sündenbockmechanismus geprägten strukturellen Gewalt darstellt, ist Schmitts politische Theologie der Öffentlichkeit eher ein Beispiel für die öffentliche Hetzmeute, die sich aktuell und direkt wieder gegen Sündenböcke zusammenrottet. Nach Girard ist es gerade das Kennzeichen totalitärer Gesellschaften, daß in ihnen die soziale Transzendenz der alten vom Sündenbockmechanismus strukturierten politischen Formen verlorengegangen ist und der Sündenbock wieder direkt in Erscheinung tritt. Der Personenkult gehört genauso zu diesem Totalitarismus wie das *vox populi, vox dei*.³²

Schmitts späte Erkenntnis: Das persönliche Recht auf Arkana

Nach dem II. Weltkrieg, als Schmitt aufgrund seiner Unterstützung des Nationalsozialismus selbst zu einem Verfolgten wurde und sich in die „Lage des gehetzten Wildes“ versetzt sah, interpretierte er plötzlich jene Stellen seines Hobbes-Buches von 1938 über die innere Gewissensfreiheit in einem ganz neuen Licht.³³ Nun deutet er an, daß er mit dem Hinweis auf das private Geheimnis auf seine eigene Distanz zum Nationalsozialismus hingewiesen haben will. Das erscheint wenig glaubwürdig und überzeugt nicht. Richtig ist aber, daß Schmitt aufgrund seiner neuen Lage erkannte, wie lebensnotwendig private Arkana

³² R. Girard, *Hiob – ein Weg aus der Gewalt*. Aus dem Französischen von E. Mainberger-Ruh. Zürich 1990, 143–155, 167.

³³ C. Schmitt, *Ex Captivitate Salus*. Erfahrungen der Zeit 1945/47. Köln 1950, 21–23, 77.

und der Schutz der Privatsphäre sein können. Sowohl in seinem Rechtfertigungsversuch von 1950, „Ex Captivitate Salus“, als auch in seinen Aufzeichnungen nach dem Krieg erwähnt er nun immer wieder sein eigenes, persönliches Arkanum, das geschützt und gewahrt werden müsse. Im „Glossarium“ spricht er von einem „höchstpersönlichen Recht auf Reservata und Arcana“ und bezüglich der Tatsache, daß er in „Ex Captivitate salus“ erstmalig von sich selbst spreche, bemerkte er, daß diese Art „zu sprechen, kein Arkanum“ verletze.³⁴ Ganz im Gegensatz zu seiner früheren, totalitären Betonung der Öffentlichkeit fügt er nun hinzu, daß „die Stille des Schweigens und das unverlierbare Geheimnis der göttlichen Herkunft des Menschen“ alle miteinander verbinden würde. Schmitts persönliche Tragik als politischer Theoretiker besteht darin, daß er diese Einsichten, die er als politisch Verfolgter gewann, nicht für seine politische Theorie fruchtbar machte. Er übertrug diese Einsichten nicht aus dem Bereich des Privaten in die Politik, obwohl er gerade dadurch seine politische Theorie mit einer biblisch fundierten politischen Theologie verbinden hätte können.

Die politisch-theologische Begründung des privaten Arkanums

Schmitts Hinweis auf „das unverlierbare Geheimnis der göttlichen Herkunft des Menschen“ und die Tatsache, daß er schließlich nicht mehr vom siegenden, herrschenden und regierenden Christus, sondern vom

gekreuzigten Gott spricht, deuten auf einen theologischen Ursprung jenes privaten Arkanums hin, das vor dem Zugriff der totalitären Öffentlichkeit geschützt werden muß. Der innere Vorbehalt, der Individualismus und das Arkanum des Privaten wurzeln in der biblischen Offenbarung. Gerade die ab der Spätromantik zunehmend einsetzende Identifikation mit dem ganz als leidender Mensch gesehenen Christus am Kreuz hat wesentlich zur Entstehung des modernen Individualismus beigetragen. Der mit dem gekreuzigten Christus identifizierte Mensch besitzt eine unaufgebbare Würde und Freiheit, die von niemandem verletzt und angetastet werden darf. Auch die Freiheit der inneren Gewissensentscheidung hängt mit dieser unantastbaren Würde des Menschen zusammen. Sie ist – wie Dostojewskijs Großinquisitor richtig ausspricht – mit Jesus selbst in die Welt gekommen.

In diesem Zusammenhang kann theologisch positiv vom Geheimnis gesprochen werden, ohne daß die oben festgehaltene biblische Absage an das Arkanum aller im Sündenbockmechanismus wurzelnden Kulturen und Religionen zurückgenommen werden müßte. Das private Arkanum eines jeden Menschen – und damit die Würde und Freiheit eines jeden Menschen – wurzelt letztlich im Geheimnis Gottes, das heißt in einem Gott, der als ein Gott der Liebe jedem Zwang und aller Gewalt eine Absage erteilt. Dieses Geheimnis Gottes besteht nicht darin, daß wir nicht wissen sollten, wer und wie Gott ist, sondern darin, daß wir Gottes innere und freie Entscheidung,

³⁴ C. Schmitt, Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951. Hg. von E. von Medem. Berlin 1991, 16; vgl. 165, 192, 210; Ex Captivitate Salus 78; vgl. 21–23; 52; 75.

sich als Gott der Liebe zu offenbaren, als Geschenk annehmen müssen. Wir werden zwar immer mehr erkennen können, daß Gott ein Gott der Liebe ist, aber der letzte Grund dieser freien Selbstoffenbarung Gottes bleibt außerhalb unserer Verfügung. Dem göttlichen Geheimnis entspricht der Mensch als Geheimnis, der vor allen weltlichen Zugriffen geschützt bleiben muß.

Geheimnis und Öffentlichkeit in der Politik der Gegenwart

Die alte Arkanpolitik hat in unserer modernen Welt der Demokratie viel an Bedeutung verloren, ohne aber völlig aus der Welt der Politik verschwunden zu sein. Ein interessanter Hinweis dafür findet sich in den „Federalist Papers“ (1787–1788), dem wichtigsten theoretischen Text zum Verständnis der demokratischen Verfassung der USA. In einem der Artikel dieser Textsammlung zeigt Alexander Hamilton, wie sich im Zeitalter der Demokratie die Prinzipien Geheimnis und Öffentlichkeit zueinander verhalten. Das Geheimnis verschwindet nicht aus der Politik, sondern wird nun eng mit der Exekutive – dem Präsidenten in der amerikanischen Verfassung – in Verbindung gebracht, während für die Legislative – den amerikanischen Kongreß – das Prinzip der Öffentlichkeit bestimmend sein soll.³⁵ Tatsächlich haben sich Elemente dieser theoretischen Unterscheidung bis in die heutige politische Praxis erhalten. Man braucht nur an die Befehlsgewalt des amerikanischen Präsidenten über das nukleare Vernichtungspotential mit all

den damit verbundenen Geheimhaltungsstufen denken, um die Gültigkeit der These Hamiltons zu erkennen. Die Welt der Nuklearwaffen ist genau jener Bereich, der am leichtesten Spuren des Arkanums in der modernen Welt finden läßt. Im Gefolge der Theorie Girards untersuchte der Literaturwissenschaftler Andrew McKenna die modernen Staatsgeheimnisse am Beispiel der französischen Greenpeace-Affaire des Jahres 1985, bei der französische Geheimdienstagenten ein gegen Atomwaffentests protestierendes Schiff der Umweltorganisation „Greenpeace“ in die Luft sprengten und ein an Bord befindliches Besatzungsmitglied töteten. Allein die Tatsache, daß es heute noch immer in fast allen Staaten der Welt Geheimdienste gibt, ist für McKenna Beweis genug, daß das Arkanum in der Politik nicht bedeutungslos geworden ist.

McKenna macht darüberhinaus aber auch deutlich, wie sich das Arkanum in der gegenwärtigen Politik gegenüber früheren Formen verändert hat. Das Arkanum besteht nicht mehr in den sich häufig offen und gewalttätig auswirkenden Gewalttaten der Geheimpolitik des absoluten Monarchen, sondern in der modernen, scheinbar gewaltlosen Selbstverständlichkeit der Herrschaft des Rechts, die sich nicht als etwas Geheimnisvolles oder gar offen Gewalttätiges präsentiert, sondern gerade unsichtbar und unerkennbar bleibt. „Sicherlich herrscht [heute] praktisch keine nackte Gewalt, weil es eine Unzahl von Institutionen gibt, die die Gewalt einhüllen, sie unterschiedlich vermitteln, umleiten, zurückhalten oder ablenken und ihrem Einfluß

³⁵ J. Madison, A. Hamilton und J. Jay, *The Federalist Papers*. Ed. by I. Kramnick. Harmondsworth 1987, 403 (Nr. LXX). Vgl. C. Schmitt, *Parlamentarismus* 56f.

dementsprechend seine Härte nehmen. Sie bleibt aber dennoch anwesend. Die Polyarchie maskiert nur die arkane Herrschaft der Gewalt.“³⁶ Was McKenna hier als neue Form des Arkanums anspricht, berührt sich mit Einsichten Michel Foucaults, der die moderne panoptische Disziplargesellschaft, in der jeder jeden sehen und kontrollieren kann, gerade dadurch charakterisiert sieht, daß sich an die Stelle des Königs der vormodernen Politik „eine Maschinerie sich verheimlichender Macht“ gesetzt hat.³⁷ Diese neue Form des politischen Arkanums hängt mit den totalitären Gefährdungen unserer modernen Welt zusammen. Ähnlich wie Foucault hat auch Schmitt vor diesen Gefahren gewarnt, ist ihnen aber selbst während einer entscheidenden Phase seines Lebens erlegen. Das Problem des Totalitarismus ist mit der modernen Welt der Öffentlichkeit so eng verknüpft, daß wir uns dieser potentiellen Gefahr ständig bewußt bleiben müssen. Wie der britische Soziologe Anthony Giddens in kritischer Anlehnung an Foucault zeigt, ist die Entstehung des modernen Nationalstaates wesentlich durch die Ausweitung der Sphäre der Öffentlichkeit und dem damit verbundenen, immer mehr an Bedeutung gewinnenden Moment der Überwachung gekennzeichnet.³⁸ Die Überwachung dient der internen Pazifizierung des modernen Staates. Mit der Ausweitung der Sphäre der Öffentlichkeit und der Zunahme verschiedenster ad-

ministrativer Überwachungsformen erklärt sich die Neigung der modernen Gesellschaft zu Totalitarismen.

Totalitäre Formen von Öffentlichkeit lassen sich in ganz verschiedenen Tendenzen in unserer gegenwärtigen Gesellschaft erkennen. Ähnlich jener Versuchung, der Carl Schmitt erlegen ist, zeigt sich heute die Gefahr einer totalitären Öffentlichkeit etwa in allen rechtspopulistischen politischen Bewegungen mit ihren Führerkulten und ihren großen Sympathien für Formen der – teilweise mittels modernster elektronischer Medien durchgeführten – öffentlichen Akklamation. Zu der von Giddens angesprochenen Dimension der Überwachung mit ihren totalitären Gefahren gehört der große Lauschangriff, der in Deutschland und Österreich zur Bekämpfung von organisiertem Verbrechen eingesetzt werden soll. Dabei zeigt sich, daß der Schutz der Privatsphäre auch heute keineswegs automatisch und für immer garantiert ist. Diese beiden Beispiele scheinen anzudeuten, daß die Gefahr der totalitären Öffentlichkeit ein Problem der politischen „Rechten“ sei. Eine solche politisch eindeutige Zuordnung greift aber zu kurz und wird dem Problem nicht gerecht. Ein weiteres Beispiel kann das verdeutlichen. Agnes Heller und Ferenc Fehér haben unter Bezugnahme auf Foucault von den gefährlichen Konsequenzen der „Biopolitik“ gesprochen. Die Biopolitik ist der Versuch, das moderne Versprechen, den Körper aus allen gei-

³⁶ A. McKenna, *Violence and Difference: Girard, Derrida, and Deconstruction*. Urbana 1992, 147f [eigene Übersetzung].

³⁷ M. Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Aus dem Französischen übersetzt von W. Seitter. Frankfurt am Main 1994, 251–291, hier 261. Vgl. die Beiträge von Uhl und Fuchs in diesem Heft.

³⁸ A. Giddens, *The Nation-State and Violence*. Berkeley 1987; *ders.*, *Konsequenzen der Moderne*. Übersetzt von J. Schulte. Frankfurt am Main 1995.

stigen Zwängen zu befreien, politisch umzusetzen. Sie sprechen mit diesem Begriff die von Schmitt am Beispiel Papagenos aufgezeigte Versuchung an. Im Unterschied zu politischen Konzepten, die gerade aufgrund der Erfahrungen mit dem Totalitarismus klar zwischen der Öffentlichkeit, der Privat- und der Intimsphäre unterscheiden, neigt die Biopolitik zur totalen Politisierung der Privat- und Intimsphäre. Im Rahmen der Zivilgesellschaft zeigt sich dabei eine Art Totalitarismus von unten. Dem Individuum droht der Verlust jedes Frei-raums, und das Leben steht in Gefahr, zu einem Gefängnis zu werden. Biopolitische Tendenzen zeigen sich demnach nicht nur in „rechten“, sondern auch bei „linken“ Bewegungen. Die Verwandlung des Privat- beziehungsweise Intimraums in einen öffentlichen Raum zeigt sich in der politischen Problematisierung des „Rauchers auf der Toilette“ genauso wie in allen Bestrebungen, das Sexualleben politischer Funktionäre in das Licht der Öffentlichkeit zu stellen. „Das ‚Ideal‘ der Biopolitik ist in der Tat ein Panoptikum, in dem jeder Einblick in die Zellen der anderen erhält.“³⁹

Die Erlösung von Gewalt und Überwachung

Im Hintergrund der traditionellen Arkanpolitik und der modernen politischen Konzepte des Überwachens mit ihrer Neigung zum Totalitarismus

steht das Problem des innergesellschaftlichen Friedens. So wie die Arkanpolitik des Absolutismus das innergesellschaftliche Chaos der Zeit der Religionskriege zu überwinden suchte, so versuchen auch die modernen politischen Konzeptionen der Überwachung eine innere Pazifizierung. Jede Zunahme von Rivalität, Konkurrenz und Gewalt innerhalb einer Gesellschaft fordert ein Mehr an Überwachung. Die liberale Betonung des Schutzes der Rechte des Individuums allein genügt nicht, um diesen Konnex wirklich zu überwinden. Im Gegenteil, der Soziologe Giddens hat klar gemacht, daß es einen Zusammenhang zwischen dem Ausbau der Bürgerrechte und der Ausdehnung der Überwachung gibt. Der Staat kann nur in dem Maße die Bürgerrechte garantieren, indem er auch entsprechende Überwachungsmöglichkeiten besitzt. Das Problem der internen Gewalt und Rivalität muß an der Wurzel behoben werden. Religiös gesprochen geht es darum, die „Geheimnisse des Reiches Gottes“ mit ihrer Betonung der Gewaltfreiheit und ihrer Absage an Rivalität und Konkurrenz immer tiefer zu verstehen und gesellschaftlich lebendig werden zu lassen. Ein solcher Schritt bedarf der individuellen und gesellschaftlichen Umkehr.

Es gibt ein literarisches Vorbild dafür. Prospero, Schmitts Vorbild echter Arkanpolitik aus Shakespeares „Sturm“, ist seiner in der Rache wurzelnden Machtpolitik nicht für immer verhaftet

³⁹ A. Heller, Die Zerstörung der Privatsphäre durch die Zivilgesellschaft oder die Zerbrechlichkeit der Freiheit in modernen Demokratien. Biopolitik in Amerika. In: Ästhetik & Kommunikation 23, H. 84/85 (1994) 23–35, hier 33. Vgl. F. Fehér und A. Heller, Biopolitik. Aus dem Englischen von F. Ensslin. Frankfurt 1995. Zum Begriff „Biopolitik“ vgl. M. Foucault, Sexualität und Wahrheit. Erster Band: Der Wille zum Wissen. Übersetzt von U. Raulf und W. Seitter. Frankfurt am Main 1977, 166.

geblieben. Was Schmitt niemals erwähnte, ist vielleicht das Entscheidende an Prospero: Am Ende des Stücks begibt er sich all seiner Macht und setzt sich damit wehrlos seinen Mitmenschen aus. Mit den Worten „Kostbarere Tat liegt in der Tugend, nicht in der Rache“ steigt er aus dem Kreislauf von Gewalt und Gegengewalt aus. Wie der Epilog des Stücks zeigt, ist dies aber ohne Gebet und

Gnade nicht möglich: „Nun bin ich ohne Geister, meinen Willen zu erzwingen, ohne meine Zauberkunst; und mein Ende ist Verzweiflung, wenn ich nicht erlöst werde durch das Gebet, welches alles so durchdringt, daß es selbst die Gnade bestürmt und alle Sünden tilgt. So wie ihr auf Vergebung der eigenen Vergehen hofft, mögt ihr auch mir voll Nachsicht euren Freibrief geben.“⁴⁰

⁴⁰ Vgl. E. Krippendorff, Politik in Shakespeares Dramen. Historien, Römerdramen, Tragödien. Frankfurt am Main 1992, 478–485; R. Girard, A Theatre of Envy: William Shakespeare. Oxford 1991, 352.