

HANS MAIER

„TOTALITARISMUS“ UND „POLITISCHE RELIGIONEN“

Konzepte des Diktaturvergleichs

Wir haben gelernt, die despotischen Regime des 20. Jahrhunderts – Kommunismus, Faschismus, Nationalsozialismus – nach Ort und Zeit, Herkunft und Wirkung, politischem und sozialem Profil genau zu unterscheiden. Aber wie benennt man das, was ihnen gemeinsam ist¹? Darüber gibt es keinen Konsens, ja lange Zeit schien, zumindest in Deutschland, nicht einmal die Frage zugelassen zu sein². Daß dies unbefriedigend ist, liegt auf der Hand.

Die Debatte hat sich in den letzten Jahren neu belebt. Seit dem Zusammenbruch der kommunistischen Systeme in Mittel-, Ost- und Südosteuropa ist eine noch kaum übersehbare Fülle von Archivmaterial der Forschung zugänglich geworden. Nach dem Faschismus, dem Nationalsozialismus hat die „Historisierung“ nun auch die kommunistischen und sozialistischen Regime erfaßt. Vieles, was bisher mangels schriftlicher Quellen überwiegend in Werken der Dichtung oder nach Me-

¹ Eine Skizze der nachstehenden Ausführungen wurde vorgetragen bei einem Colloquium „Tyranis, Autokratie, Diktatur: Wie benennt man die Gewaltregime des 20. Jahrhunderts?“, das am 20.7. 1994 im Institut für Zeitgeschichte, München, stattfand. Bei Klaus Hildebrand, Hermann Lübke, Gilbert Merlio und Horst Möller bedanke ich mich für Anregungen und Ergänzungen, Widerspruch und Kritik. Einwände von Hans Buchheim und Gilbert Merlio haben mich veranlaßt, statt des schwer in andere Sprachen übersetzbaren Terminus „Gewaltregime“ den klassischen, in allen Sprachen verständlichen Terminus „Despotien“ zu gebrauchen.

² Symptomatisch hierfür „die Tabuisierung des Totalitarismusbegriffs und die Inflationierung der Faschismusformel“ (Karl Dietrich Bracher) in den sechziger und siebziger Jahren sowie die Abwehr *jeden* Vergleichs zwischen nationalsozialistischen und kommunistischen Gewaltverbrechen seitens einer maßgeblichen Gruppe im sog. Historikerstreit 1986/87. Gewiß ist die wechselseitige apologetische Aufrechnung (und damit Relativierung) kommunistischer und nationalsozialistischer Verbrechen eine ernstzunehmende Gefahr. Dennoch gilt, was Imanuel Geiss in einer Anmerkung zum Historikerstreit festgestellt hat: „Historischer Vergleich auch nationalsozialistischer und kommunistischer Verbrechen muß, wenn es das Thema erfordert, erlaubt sein, schon weil Vergleich nicht identisch mit Gleichsetzung ist (ein häufiger Fehler unscharf Denkender). Einzigartiger Gipfel der Grausamkeit sind die NS-Verbrechen, sie sind aber gleichzeitig auch vergleichbar mit kommunistischen Untaten“; Imanuel Geiss, Zum Historiker-Streit, in: „Historikerstreit“. Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung, München/Zürich 1987, S.373–380, hier 379. Zur Notwendigkeit des Vergleichs vgl. auch François Furet, *Le passé d'une illusion*, Paris 1995.

thoden der „oral history“ behandelt wurde, rückt nunmehr mit allen Einzelheiten in den Blick quantifizierender Historie, Soziologie, Statistik. Der Abstand zwischen der detailgenauen Kenntnis faschistischer und nationalsozialistischer Regime – Ergebnis eines Halbjahrhunderts minutiöser zeitgeschichtlicher Forschung – und dem relativ großflächigen und unscharfen Bild, das wir bisher von kommunistischen und sozialistischen Regimen hatten, verringert sich immer mehr. Verschiedene Vergangenheiten werden überblickbar und vergleichbar. Das führt zur Wiederaufnahme alter Fragen: Welchen Platz nehmen die modernen Despoten in der Geschichte unseres Jahrhunderts ein? In welchem Verhältnis stehen sie zueinander? Sind sie mit traditionellen Begriffen – Autokratie, Tyrannis, Despotie, Diktatur – zu erfassen, oder überschreitet ihre Erscheinung den Rahmen überlieferter politischer Theorie?

Im folgenden will ich aus diesem weiten Feld ein Teilproblem, freilich zentraler Art, herausgreifen, die Frage nämlich, wie theoretisch interessierte und sprachbegabte Menschen³ in den zwanziger und dreißiger Jahren (z.T. auch noch später) auf Kommunismus, Faschismus und Nationalsozialismus reagierten⁴. Welche Worte verwendeten sie, um das Eigentümliche dieser Regime und das ihnen Gemeinsame zu charakterisieren, wo gab man sich mit alten Kennzeichnungen zufrieden, wo entwickelte sich eine neue Semantik, welche Bezeichnungen setzten sich durch, welche verschwanden wieder? Vor allem am Beispiel des „Totalitarismus“ und der „politischen Religionen“ soll gezeigt werden, wie die Erfahrung der modernen Despoten neue Konzepte entstehen ließ, die über die klassischen Schulbegriffe hinausgingen. Diese Konzepte begleiten das „Jahrhundert der Gewalt“ als ein Versuch, das Unbegreifliche, wenn nicht zu begreifen, so doch zu umschreiben – wie vorläufig und unzulänglich dieser Versuch auch immer ausfallen mag.

I.

Frühzeitig wurden Regime wie das bolschewistische in Rußland seit 1917, das faschistische in Italien seit 1922 und das nationalsozialistische in Deutschland seit 1933 als etwas Neues, die überlieferten Maßstäbe Sprengendes empfunden. Daher verband sich mit dem Versuch empirischer Beschreibung in Berichten, Tagebü-

³ Von Anfang an waren an der Perzeption moderner Despoten und ihrer Gewaltverbrechen nicht nur Wissenschaftler, sondern auch Dichter beteiligt – es genügt, an Franz Kafka, Hermann Broch, Georges Bernanos, Aldous Huxley, George Orwell, Manès Sperber und Alexander Solschenizyn zu erinnern. In der Forschung ist dieser Umstand noch nicht genügend berücksichtigt worden.

⁴ Der Erforschung dieses Problems gilt ein von der Volkswagen-Stiftung gefördertes Projekt am Institut für Philosophie der Ludwig-Maximilians-Universität München, bei dem unter meiner Leitung Philosophen, Historiker und Literaturwissenschaftler zusammenarbeiten. Vgl. dazu die Notiz von Michael Schäfer in diesem Heft (S.555).

chern, Memoiren von Anfang an das Bemühen, adäquate Begriffe für die neuerfahrene Realität zu finden. So wurden klassische Termini wie Despotie, Autokratie, Diktatur, Tyrannis in den zwanziger und dreißiger Jahren neu belebt. Sie hatten sich im 19. Jahrhundert – zumindest auf dem Kontinent – im positiven Staatsrecht aufgelöst; ihr philosophisch-moralischer Kontext schien sie allenfalls zur Beschreibung älterer Zustände, nicht aber gegenwärtiger Staatsverfassungen tauglich zu machen⁵.

Man vereinfacht die Verhältnisse kaum, wenn man das Zentrum der erneuerten Tyrannislehren in den angelsächsischen Ländern sucht, während die Renaissance des Diktaturbegriffs seit den zwanziger Jahren zu einem Spezifikum der kontinentalen Staatslehre wurde. In der angelsächsischen Welt war der alte moralisch-politische Tyrannenbegriff nie untergegangen; noch die Historiker des 20. Jahrhunderts konnten ihn – wie andere klassische Topoi auch – unbefangen verwenden⁶. Freilich kam die systematische Rekonstruktion antiker Tyrannislehren erst nach dem Zweiten Weltkrieg, vor dem Hintergrund der „modernen Tyrannen“, in Gang – zu spät, um die theoretische Diskussion um Kommunismus, Faschismus, Nationalsozialismus noch entscheidend zu beeinflussen. Leo Strauss' Meisterwerk „On Tyranny“ (1948), das an Xenophons „Hieron“ anknüpft, hielt sich von zeitgeschichtlichen Stellungnahmen fern, und nicht ohne Grund warfen Eric Voegelin und Alexandre Kojève ihm vor, daß es seinen Gegenstand allzu akademisch behandle und das klassische Bezugssystem der Tyrannis allzu unbefragt verwende⁷.

Blieb es hier bei Reminiszenzen an ein klassisches Lehrstück politischer Philosophie, so hatte die Wiedergeburt des Diktaturbegriffs in den kontinentaleuropäischen Ländern einen sehr realen Hintergrund und vollzog sich in engem Austausch mit den politischen Geschehnissen. Das gilt vor allem für die deutsche Diskussion, für die Carl Schmitt der repräsentativste, aber keineswegs der einzige Zeuge ist⁸. Die autoritäre Umformung zahlreicher europäischer Monarchien und Republiken nach

⁵ Berühmt und immer wieder zitiert Georg Jellineks herablassende Kennzeichnung der Despotie: „ein reiner Schultypus, dem kein realer Staat auf die Dauer völlig entspricht“; Allgemeine Staatslehre, Berlin 1900, Neudruck der dritten Aufl. 1960, S. 667. Den Ausgang der klassischen Tyrannislehre im 19. Jahrhundert stellt dar Hella Mandt, Tyrannislehre und Widerstandsrecht, Darmstadt/Neuwied 1974, bes. S. 3 ff., 247 ff., 293 ff.

⁶ So z. B. Alan Bullock, dessen monumentale Hitlerbiographie von 1952 (dt. Hitler. Eine Studie über Tyrannie, Düsseldorf 1967) sich im Untertitel „A Study in Tyranny“ nennt. Derselbe Autor hat 1993 „parallele Lebensläufe“ – ein Plutarch-Titel – von Hitler und Stalin vorgelegt: Alan Bullock, Hitler and Stalin: Parallel Lives, New York 1992.

⁷ Die Kontroverse ist dokumentiert in Leo Strauss, Über Tyrannis, Neuwied/Berlin 1963, S. 145 ff., 195 ff.

⁸ Carl Schmitt, Die Diktatur von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf, München/Leipzig 1921, 21928. Die Diktatur-Thematik findet sich auch bei anderen Autoren, so bei Oswald Spengler, Karl Kautsky, Hermann Heller, Rudolf Smend. Zur europäischen Ausbreitung des Diktaturbegriffs vgl. Ernst Nolte, Diktatur, in: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck (Hrsg.), Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 1, Stuttgart 1972, S. 900–924, bes. 922 f. mit Anm. 45.

1918 schien den Kontinent in ein „Europa der Diktatoren“ zu verwandeln. Das Spektrum reichte von Mussolinis Italien⁹ bis zu Pilsudskis Polen¹⁰, von Kemal Paschas früherer Militär- und Entwicklungsdiktatur bis zu den „späten“ Diktaturen Salazars und Francos – von der Führung des revolutionären Rußland, die seit Lenin und Trotzki ganz offiziell die Diktatur des Proletariats erstrebte, nicht zu reden¹¹. Gleichwohl eignete sich der Diktaturbegriff nur sehr bedingt zur Kennzeichnung der neuen Regime und der von ihnen bestimmten europäischen Szenerie. Denn aufgrund seiner altrömischen Ursprünge ließ er sich nie ganz von der Sphäre von Recht und Staat loslösen. Für die zeitlich und räumlich unbegrenzte Dynamik einer „Bewegung“ war er zu statisch, zu sehr mit Amtsgewalt und Auftrag verbunden, zu deutlich auf die Wiederherstellung einer prinzipiell zu bewahrenden, nur temporär gestörten politischen Ordnung fixiert. Das Spezifische der „neuen Diktaturen“ ließ sich mit den Elementen des alten Diktaturbegriffs kaum herausarbeiten. Daher mußte die politische Empirie und Begriffsbildung neue Wege einschlagen.

Was fiel Beobachtern in den zwanziger und dreißiger Jahren in der Sowjetunion, im faschistischen Italien und später im nationalsozialistischen Deutschland auf? Es war vor allem die Vergrößerung, die Intensivierung und Dynamisierung der politischen Gewalt. Aufschlußreich sind hier, nicht zufällig, die Schilderungen angelsächsischer Autoren¹². Sie verzeichnen eine neue Qualität des Politischen: politische Gewalt, nicht mehr eingebunden in Balancesysteme, nicht mehr der Konkurrenz gesellschaftlicher Kräfte ausgesetzt, Gewalt als öffentliche Macht, der man nicht ausweichen kann, die allgegenwärtig ist und verpflichtend auftritt, die aus Lautsprechern tönt, aus Bildern und Symbolen spricht, in Paraden beeindruckt, in Aufmärschen und Sprechchören droht – kurz, die aus den administrativen und parlamentarischen Gehegen ausgebrochen ist und sich der Gesamtgesellschaft bemächtigt hat. Diese po-

⁹ Mussolinis Gegner brandmarkten das faschistische Italien als Prototyp einer Diktatur: Gaetano Salvemini, *The Fascist Dictatorship in Italy*, New York 1927; Ignazio Silone, *Die Schule der Diktatoren*, Zürich 1938.

¹⁰ Zu Pilsudskis Diktatur vgl. Gotthold Rhode, *Kleine Geschichte Polens*, Darmstadt 1965, S. 484 ff.; Hans Roos, *Geschichte der polnischen Nation 1918–1985*, Stuttgart 1986, S. 115 ff.

¹¹ Lehrreich die Kontroverse zwischen Lenin und Trotzki einerseits, Kautsky andererseits über Kommunismus, revolutionären Terror und die Diktatur des Proletariats 1919/20: Karl Kautsky, *Terrorismus und Kommunismus. Ein Beitrag zur Naturgeschichte der Revolution*, Berlin 1919; Leo Trotzki, *Terrorismus und Kommunismus (Anti-Kautsky)*, Moskau 1920 (= Trotzki Schriften, Dortmund 1978); dort S. 11 die bündige These: „Wer prinzipiell den Terrorismus, d. h. die Unterdrückungs- und Abschreckungsmaßnahmen in Bezug auf die erbitterte und bewaffnete Gegenrevolution ablehnt, der muß auf die politische Herrschaft der Arbeiterklasse, auf ihre revolutionäre Diktatur verzichten. Wer auf die Diktatur des Proletariats verzichtet, der verzichtet auf die soziale Revolution und trägt den Sozialismus zu Grabe.“

¹² Sprechende Zeugnisse bei Harold Nicolson, *Tagebücher und Briefe 1930–1941*, Frankfurt a. M. 1969, und bei William L. Shirer, *Das Jahrzehnt des Unheils (Original: Nightmare Years 1930–1940)*, Neuauflage München 1989. – Ein differenziertes, aus Bewunderung und Abscheu gemischtes Bild ergibt sich aus Angela Schwarz, *Die Reise ins Dritte Reich. Britische Augenzeugen im nationalsozialistischen Deutschland (1933–39)*, Göttingen/Zürich 1993.

litische Gewalt – ein mobilisiertes Kräftepotential¹³ – tritt mit anderem Anspruch auf als traditionelle Politik in „normalen Ländern“, die sich diskret in Verfassung und Gewohnheit, Gewaltenteilung und gesellschaftlichen Pluralismus zurückzieht. Sie zielt auf die Gestaltung des *ganzen* menschlichen Lebens, und sie greift bis zur untersten Stufe, bis zum Verhalten, ja bis zum Denken jedes einzelnen durch. Es war dieser Zug des Totalen, „Totalitären“, der die frühe Theoriebildung beherrschte und faszinierte – das herausfordernde Bekenntnis der Herrschenden zu Zwang und Gewalt¹⁴, die Absage an rechtsstaatliche Ordnungen, die Militarisierung und „Theatralisierung“ des öffentlichen Lebens, die fordernde Präsenz der Führer und der Partei, der Gebrauch der Straße als „Massenmedium“.

II.

So werden die Begriffe „total“, „totalitär“, „Totalitarismus“ zu Kristallisationspunkten beim Versuch einer „originären“ Analyse der neuen Regime und Systeme. Den Anfang macht die Zeit des italienischen Faschismus¹⁵. Freilich sind es nicht Mussoli-

¹³ Ernst Jünger, *Die totale Mobilmachung*, Berlin 1931, sah die Aufgabe moderner Politik darin, das „potentiel de guerre“ der Technik zu entwickeln und für den Staat verfügbar zu machen; vgl. dazu Hans-Peter Schwarz, *Der konservative Anarchist. Politik und Zeitkritik* Ernst Jüngers, Freiburg 1962, S. 83 ff.

¹⁴ So Lenin am 29. 3. 1920 vor dem 9. Parteitag der KPR (B): „Was durch Zwang geschieht, ruft das Geschrei und Geheul der bürgerlichen Demokratie hervor, die mit den Worten ‚Freiheit‘ und ‚Gleichheit‘ herumwirft, ohne zu begreifen, daß die Freiheit für das Kapital ein Verbrechen gegen die Werktätigen ist. Wir haben im Kampf gegen die Lüge den Standpunkt eingenommen, daß wir die Arbeitsdienstpflicht und den Zusammenschluß der Werktätigen durchführen müssen, ohne auch nur im geringsten den Zwang zu scheuen; denn nirgendwo ist eine Revolution ohne Zwang vor sich gegangen, und das Proletariat hat das Recht, Zwang anzuwenden, um sich um jeden Preis zu behaupten.“ In den Definitionen der Diktatur, die Lenin gibt, ist die rechtliche Begrenzung und zeitliche Befristung ausdrücklich aufgegeben; so wird die Diktatur des Proletariats ausdrücklich als „eine Macht, die an keine Gesetze gebunden ist“, bezeichnet; Die proletarische Revolution und der Renegat Kautsky (1918), Werke Bd. 28 (1959), S. 324; und in dem Aufsatz *Geschichtliches zur Frage der Diktatur* (1920), Werke Bd. 31 (1959), S. 345, heißt es: „Der wissenschaftliche Begriff der Diktatur bedeutet nichts anderes als die durch nichts beschränkte, durch keine Gesetze, absolut durch keine Regeln eingeeengte, sich unmittelbar auf Gewalt stützende Macht.“ Vgl. Nolte, *Diktatur*, S. 919 ff. mit Anm. 37. Zu Lenins Praxis Peter Scheibert, *Lenin an der Macht. Das russische Volk in der Revolution 1918–1922*, Weinheim 1984, bes. S. 1 ff., 48 ff., 75 ff. So erklärte der lettische Tscheka-Chef Laci: „Wir führen Krieg nicht gegen einzelne Personen, wir rotten die Bourgeoisie als Klasse aus; als erstes ist der Beschuldigte zu fragen, zu welcher Klasse er gehört, seine Herkunft, sein Beruf. Diese Fragen sollen über sein Schicksal entscheiden“, Zitat S. 76.

¹⁵ Zum folgenden Paolo Alatri (Hrsg.), *L'antifascismo italiano*, Rom 1961; Costanzo Casucci (Hrsg.), *Il fascismo. Antologia di scritti critici*, Bologna 1961; Ernst Nolte, *Der Faschismus in seiner Epoche*, München 1963; ders., *Die faschistischen Bewegungen. Die Krise des liberalen Systems und die Entwicklung der Faschismen*, München 1966; Klaus Hildebrand, *Stufen der Totalitarismusforschung*, in: *Politische Vierteljahrsschrift* 9 (1968), S. 397–422; Bruno Seidel/Siegfried Jenkner (Hrsg.), *Wege der Totalitarismus-Forschung*, Darmstadt 1968, ²1974; Leonard Schapiro, *Totalitari-*

ni und seine Parteigänger, die den Begriff in die Diskussion einführen, sondern die Gegner der Faschisten aus dem liberal-demokratischen, sozialistischen und katholischen Lager. Die Kennzeichnung des Faschismus (und später des Nationalsozialismus und des Kommunismus) als „totalitär“ entspringt der Fremdwahrnehmung der Gegner, nicht dem ursprünglichen Selbstverständnis der Betroffenen; schon gar nicht ist sie, wie man behauptet hat, „aus einem diffusen faschistischen Selbstverständnis“ entstanden¹⁶. Dasselbe gilt übrigens später auch für die Charakterisierung der neuen Systeme als „politische Religionen“; auch sie ist eine Kennzeichnung von außen, denn weder Lenin noch Hitler noch Mussolini haben ihre Bewegungen als „Religionen“ angesehen¹⁷.

Noch Schlangen hatte gemeint, Mussolini selbst habe in einer Rede am 22. Juni 1925 den Begriff totalitär geprägt, als er von der „feroce volontà totalitaria“ seiner Bewegung sprach¹⁸. Jens Petersen hat jedoch nachgewiesen, daß am Anfang der Totalitarismus-Theorie des 20. Jahrhunderts liberale, demokratische und sozialistische Antifaschisten wie Salvatorelli, Amendola und Basso standen¹⁹.

Der Einigung auf die Begriffe total, totalitär zur Kennzeichnung des Faschismus ging eine Phase des sprachlichen Tastens und Probierens voraus. In dieser Zeit war die Rede vom absolutistischen Staat (Luigi Salvatorelli) oder von der absolutistischen Autokratie (Giustino Fortunato), was jedoch nur ein historischer Verweis war und das Neue des faschistischen Staatsverständnisses nicht adäquat zum Ausdruck brachte. Erst Giovanni Amendola stellte in einem Zeitungsartikel vom 12. Mai 1923 dem „sistema maggioritario“ und dem „sistema minoritario“ das „sistema totalitario“ gegenüber²⁰. In der Folgezeit erweiterte sich in seinen Artikeln die zunächst mehr technische Bedeutung des Begriffs totalitär, er verwendete ihn jetzt in einem allgemeineren Sinn, der auch die geistigen Ziele des Faschismus einschloß. Dieser Sprachgebrauch setzte sich bis zur Mitte des Jahres 1924 bei der italie-

anism, London 1972; Wilhelm Alff, Der Begriff Faschismus und andere Aufsätze zur Zeitgeschichte, Frankfurt a. M. 1973; Walter Schlangen, Die Totalitarismus-Theorie. Entwicklung und Probleme, Stuttgart 1976; Karl Dietrich Bracher, Zeitgeschichtliche Kontroversen. Um Faschismus, Totalitarismus, Demokratie, München 1976; Wolfgang Wippermann, Faschismustheorien, Darmstadt 1972, 1989. Herrn Michael Schäfer M. A. danke ich für wichtige Hilfen bei der Sichtung und Gliederung des umfangreichen Materials.

¹⁶ So Volker Gransow, Konzeptionelle Wandlungen der Kommunismusforschung. Vom Totalitarismus zur Immanenz, Frankfurt a. M. 1980, S. 200.

¹⁷ Erinnert sei an den Kampf Lenins gegen „Gottsucher“ und religiös inspirierte Sozialisten in den Anfängen der russischen Revolution, an Hitlers distanzierendes Verhältnis gegenüber quasi-religiösen Verfestigungen der nationalsozialistischen Weltanschauung (Alfred Rosenberg) und an die rein ordnungspositivistischen Vorstellungen Mussolinis bezüglich der Religion.

¹⁸ Walter Schlangen, Die Totalitarismus-Theorie, S. 147.

¹⁹ Jens Petersen, Die Entstehung des Totalitarismusbegriffs in Italien, in: Totalitarismus. Ein Studien-Reader zur Herrschaftsanalyse moderner Diktaturen, hrsg. von Manfred Funke, Düsseldorf 1978, S. 105–128, auch zum folgenden.

²⁰ Giovanni Amendola, Maggioranza e minoranza, in: Il Mondo, 12.5. 1923, abgedruckt in: Ders., La democrazia italiana contro il fascismo, 1922–1924, Mailand/Neapel 1960, S. 102 ff.

nischen Opposition auf breiter Front durch. Nun verwendeten ihn auch Sozialisten wie Lelio Basso, der erstmals das Substantiv Totalitarismus in einem Zeitungsartikel vom 2. Januar 1925 einführte²¹.

Amendola wiederum war es, der kurz vor seinem gewaltsamen Tod die Übereinstimmung von Kommunismus und Faschismus in ihrem totalitären Charakter feststellte²². Er konnte hierbei unter anderem auf eine Arbeit Luigi Sturzos, des Führers der katholischen Popolari, zurückgreifen. Dieser hatte 1926 darauf hingewiesen, daß die Gemeinsamkeiten zwischen Faschismus und Bolschewismus einen Vergleich beider Systeme durchaus rechtfertigten. Sturzo stellte den revolutionär-absolutistischen Charakter der faschistischen Machtergreifung und -erhaltung in den Mittelpunkt seiner Analyse²³. Damit traf er den empfindlichen Punkt einer Diskussion, welche die Staatsrechtslehrer und Politiker in den folgenden Jahrzehnten beschäftigen sollte.

Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß der Begriff Totalitarismus als Kennzeichnung eines politischen Herrschaftssystems in den Reihen der italienischen Opposition gegen den Faschismus entstanden ist und von den Faschisten erst später – und nur partiell – als Selbstbezeichnung aufgegriffen wurde.

In Deutschland beschäftigte sich Ende der zwanziger Jahre Hermann Heller mit dem Phänomen Totalitarismus. Seine Analyse beschränkte sich zunächst auf den italienischen Faschismus²⁴, nahm aber später auch den Nationalsozialismus in den Blick²⁵. Heller sprach von der „programmatischen Programmlosigkeit“²⁶ und der „Gewaltideologie“²⁷ des Faschismus. Er vertrat die These, daß es sich um eine gänzlich neue Form der Diktatur handle. Wenig später entwickelte Carl Schmitt aus seiner Analyse der liberalen Tradition den neuen Begriff des „totalen Staates“. Er sollte „dialektisch“ aus dem liberalen Staat hervorgehen, wie dieser aus dem absoluten Staat hervorgegangen war²⁸. Das Wort oszillierte bei Schmitt in wechselnden Farben: War der Staat zunächst „total aus Schwäche“ – hilflos Zuständigkeiten an sich ziehend,

²¹ Lelio Basso, *L'antistato*, in: *La Rivoluzione Liberale*, 2.1. 1925. Der Artikel erschien unter dem Pseudonym Prometeo Filodemo.

²² Giovanni Amendola, *La nuova democrazia*, Neapel 1951, S. 235 ff.

²³ Luigi Sturzo, *Italien und der Fascismus*, Köln 1926, S. 215; ähnlich der gleichfalls aus Italien vertriebene frühere Ministerpräsident Francesco Nitti, *Bolschewismus, Fascismus und Demokratie*, München 1926, S. 53: „Fascismus und Bolschewismus beruhen nicht auf entgegengesetzten Grundsätzen, sie bedeuten die Verleugnung derselben Grundsätze von Freiheit und Ordnung“, zit. bei Wolfgang Wippermann, *Faschismustheorien*, S. 52.

²⁴ Hermann Heller, *Europa und der Fascismus*, Berlin/Leipzig 1929.

²⁵ Ebenda, 21931.

²⁶ Ebenda, S. 42.

²⁷ Ebenda, S. 38.

²⁸ Carl Schmitt, *Der Hüter der Verfassung*, Tübingen 1931; ders., *Der Begriff des Politischen*, München 1932. Hierzu Hasso Hofmann, *Legitimität gegen Legalität. Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts*, Berlin 1992; Heinrich Meier, *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*, Stuttgart 1994; Oliver Lepsius, *Die gegensatzaufhebende Begriffsbildung. Methodenentwicklungen in der Weimarer Republik und ihr Verhältnis zur Ideologisierung der Rechtswissenschaft unter dem Nationalsozialismus*, München 1994, bes. S. 208–211.

die in Wirtschaft und Gesellschaft nicht mehr wahrgenommen wurden²⁹ –, so nahm er bald die vertraute Form eines zur Totalität sich erweiternden Machtstaats an. Die Schmittsche „staatliche“ Variante der Totalität ist freilich von den Nationalsozialisten nie akzeptiert worden. Während Goebbels 1933 mit dem Begriff des „totalen Staates“ spielte, wandte sich Rosenberg 1934 im Völkischen Beobachter mehrfach energisch gegen diese Konzeption³⁰. Der Grund ist klar: Total, totalitär konnte im Nationalsozialismus niemals nur der Staat sein – das wäre eine „faschistische“ Konzeption gewesen –, der entscheidende Part kam hier vielmehr der Partei, der „Bewegung“ zu. Die Totalität des nationalsozialistischen Anspruchs auf den Staat zu begrenzen – das war vergebliche Liebesmüh in einem Regime, zu dessen Grundregeln der Satz gehörte: „Die Partei befiehlt dem Staat“.

Ende der zwanziger und Anfang der dreißiger Jahre wurde klar, daß Mussolinis Faschismus Frieden mit den überlieferten Mächten der italienischen Gesellschaft – Kirche, Wirtschaft, Literatur, Künste – erstrebte. Die „Totalität“ des faschistischen Systems schien sich laufend zu verringern, während in der nationalsozialistischen Bewegung eine neue, radikalere, allen Regeln von Recht und Staat entthobene Totalität entstand. Es ist bezeichnend, daß Waldemar Gurian, der Urheber der deutschen Totalitarismustheorie³¹, nicht nur zum ersten Mal das Gemeinsame von Bolschewismus und Faschismus als „Totalitarismus“ kennzeichnete und damit der von Nitti, Sturzo und Amendola festgestellten Systemverwandtschaft einen einheitlichen Namen gab³², sondern gleichzeitig für eine Differenzierung eintrat: „Der faschistische Staat ist lange nicht so total wie der bolschewistische. Denn das Konkordat beweist, daß er wenigstens theoretisch einen Bereich der Religion anerkennt, den inhaltlich zu bestimmen er nicht den Anspruch erhebt.“³³ In der Gewährung eines autonomen Freiraumes für die Kirche sah Gurian jene Begrenzung, die dem Ganzheitsanspruch totalitärer Systeme widersprach. In einer unter dem Pseudonym W. Gerhart veröffentlichten Studie aus dem Jahre 1932 wandte er die Kategorie des totalen Staates auch auf den Nationalsozialismus an³⁴. Damit war die Entfaltung des Begriffs in vergleichender Absicht – also seine Anwendung auf Bolschewismus, Faschismus und Nationalsozialismus gemeinsam – so gut wie abgeschlossen.

²⁹ Zum wirtschaftstheoretischen Ursprung der Schmittschen Konzeption des „totalen Staates“ vgl. Lutz-Arwed Bentin, Johannes Popitz und Carl Schmitt, München 1972, bes. S. 78 ff., 114 ff.

³⁰ Nachweise bei Martin Jänicke, Totalitäre Herrschaft. Anatomie eines politischen Begriffs, Berlin 1971, S. 41 f.; siehe auch Bentin, Johannes Popitz und Carl Schmitt, S. 115 mit Anm. 201, und Bernd Rütters, Carl Schmitt im Dritten Reich, München 1989, S. 58 ff.

³¹ Heinz Hürten, Waldemar Gurian, Mainz 1972 (dort weitere Literatur).

³² Zu nennen sind mehrere Veröffentlichungen: Waldemar Gurian, Faschismus und Bolschewismus, in: Heiliges Feuer 15 (1927/28), S. 197–203; ders., Der Faschismus, in: Heiliges Feuer 16 (1928/29), S. 507–518, und vor allem ders., Der Bolschewismus. Einführung in Geschichte und Lehre, Freiburg i. Br. 1931.

³³ Waldemar Gurian, Der Bolschewismus, S. VI f.

³⁴ W. Gerhart (= Waldemar Gurian), Um des Reiches Zukunft. Nationale Wiedergeburt oder politische Reaktion? Freiburg i. Br. 1932.

Ab 1933 diente der Totalitarismus-Begriff den Kritikern des Nationalsozialismus als Kennzeichnung für das politische System in Deutschland. Hier sind u. a. Franz Borkenau³⁵, Gerhard Leibholz³⁶, Paul Tillich³⁷, Herbert Marcuse³⁸ und Richard Löwenthal³⁹ zu nennen. Die weitere Geschichte der Totalitarismustheorie ist bekannt. Stichworte mögen genügen: Mit den Schriften von Max Lerner, Hans Kohn, Carlton J. H. Hayes, Ernst Fraenkel, Franz Neumann entwickelten sich in den Jahren 1935–1944 systematisierende und vergleichende Studien, die der Ausbreitung des Begriffs dienten⁴⁰; mit den Nachkriegswerken von Hannah Arendt, Friedrich/Brzezinski, Raymond Aron⁴¹ erreichte die Totalitarismustheorie internationale Ausstrahlung und nahezu kanonische Geltung – bis in die Literatur hinein⁴². Wieder war Waldemar Gurian – nun als Gründer der „Review of Politics“ und Initiator von Kongressen zur Internationalen Politik – eine der maßgeblichen Schlüsselfiguren im Austausch der Konzepte und Theorien. Auf dem Höhepunkt des Kalten Krieges verschob sich das empirische Interesse vom Faschismus und Nationalsozialismus, die nun beide tot waren, immer stärker auf das Sowjet-System, den konkreten Stalinismus: Er wurde jetzt zum Haupt-Anschauungsobjekt, zur Haupt-Ressource für die Theorie totalitärer Systeme. Doch eben diese Verengung und Funktionalisierung schlug auf die Theorie zurück: Mit dem Abflauen des Kalten Krieges geriet die Totalitarismustheorie ins Kreuzfeuer der Kritik, und es kam zu einer überraschenden

³⁵ Franz Borkenau, Zur Soziologie des Faschismus, in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 68 (1933), S. 513–547.

³⁶ Gerhard Leibholz, Die Auflösung der liberalen Demokratie, in: Deutschland und das autoritäre Staatsbild, München/Leipzig 1933.

³⁷ Paul Tillich, The Totalitarian State and the Claims of the Church, in: Social Research I (1934), S. 405–433.

³⁸ Herbert Marcuse, Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung, in: Zeitschrift für Sozialforschung III (1934), S. 161–195.

³⁹ Paul Sering (= Richard Löwenthal), Der Faschismus, in: Zeitschrift für Sozialismus 1934/35, Heft 24–27.

⁴⁰ Max Lerner, The Pattern of Dictatorship, in: Dictatorship in the Modern World, ed. G. Stanton, Minnesota 1935, S. 3–25; dt. in: Seidel/Jenkner, Wege der Totalitarismus-Forschung, S. 30–48; Hans Kohn, Communist and Fascist Dictatorship: A Comparative Study, in: Dictatorship in the Modern World, S. 141–160, dt. in: Seidel/Jenkner, S. 49–63; Carlton J. H. Hayes, The Novelty of Totalitarianism in the History of Western Civilisation, in: Proceedings of the American Philosophical Society 82 (1940), S. 102 ff., dt. Der Totalitarismus als etwas Neues in der Geschichte der westlichen Kultur (Seidel/Jenkner, S. 86–100); Ernst Fraenkel, The Dual State. A Contribution to the Theory of Dictatorship, New York/London/Toronto 1941, dt. Der Doppelstaat. Recht und Justiz im „Dritten Reich“, Frankfurt a. M. 1974; Franz Neumann, Behemoth. The Structure and Practice of National Socialism 1933–1944, New York/London/Toronto 1944.

⁴¹ Hannah Arendt, The Origins of Totalitarianism, New York 1951, dt. Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, München 1955; Carl Joachim Friedrich/Zbigniew K. Brzezinski, Totalitarian Dictatorship and Autocracy, Cambridge 1956, dt. Totalitäre Diktatur, Stuttgart 1957; Raymond Aron, Démocratie et totalitarisme, Paris 1966, dt. Demokratie und Totalitarismus, Hamburg 1970.

⁴² Zur Popularisierung der Totalitarismustheorie hat vor allem George Orwell beigetragen – man denke nur an die stereotype Formel „deutsche Nazis und russische Kommunisten“ in seinen Romanen und Essays. Orwell war übrigens auch ein aufmerksamer Hayek-Leser.

Neubelebung der schon totgeglaubten Faschismus-Theorien. Zumal in Deutschland wich der wertende Systemvergleich zwischen Ost und West in den sechziger Jahren immer mehr einem wertfreien Interesse an Herrschaftssystemen in Ost und West. Anstelle der Totalitarismusforschung entstand das, was man jetzt „DDR- und Kommunismusforschung“ zu nennen begann. Erst seit 1989 kehrten sich die Gewichte wieder um: Das Ende des Kommunismus (1989) veränderte den Horizont der Zeitgeschichte; die bisherigen Deutungskonzepte wurden aus größerer Distanz gesehen; eine „kritische Historisierung“ (Alfons Söllner) des Totalitarismuskonzepts kam in Gang⁴³.

III.

Während die wechselvolle Geschichte der Totalitarismus-These relativ gut erforscht ist, steht die Untersuchung des Konzepts der Politischen Religionen noch in den Anfängen. Das gilt sowohl für die breite und diffuse Vorgeschichte des Vergleichs moderner politischer Bewegungen mit Religionen⁴⁴, für die Modalitäten des Hervortretens der Begriffe „politische Religion“ und „säkulare Religion“ in den dreißiger und vierziger Jahren wie auch für den – bis in die Zeit des Ersten Weltkriegs zurückgehenden – religionsgeschichtlichen und -phänomenologischen Hintergrund der erwähnten Vergleiche und Begriffsbildungen. Noch nicht im Zusammenhang betrachtet und analysiert sind auch die Bemühungen, spezifische Züge der modernen Gewaltregime mit Hilfe religions- und kirchensoziologischer Kategorien zu erschließen; und ebenso steht eine Würdigung der geschichtsphilosophischen und -theologischen Deutungen dieser Regime („Redivivisation“, „politische Theologie“, „Theopolitie“) noch aus.

Den Begriff „Politische Religionen“ hat zuerst Erich Voegelin 1938 in seinem gleichnamigen Buch entwickelt⁴⁵. Ein Jahr später gebraucht auch Raymond Aron

⁴³ Vgl. Uwe Backes/Eckhard Jesse, *Totalitarismus-Extremismus-Terrorismus. Ein Literaturführer und Wegweiser im Lichte deutscher Erfahrung*, Opladen 1985; Bernhard Marquardt, *Der Totalitarismus – ein gescheitertes Herrschaftssystem*, Bochum 1991; Karl Graf Ballestrin, *Aporien der Totalitarismusforschung*, in: *Politisches Denken. Jahrbuch 1991*, Stuttgart 1992, S. 50ff.; Konrad Löw (Hrsg.), *Totalitarismus*, Berlin 1993; Giovanni Sartori, *Totalitarianism, Model, Mania and Learning from Error*, in: *Journal of Theoretical Politics* 5 (1993), S. 5–22; Thomas Noetzel, *Die angelsächsische Totalitarismuskritik*, in: *Mittelweg* 36, Juni/Juli 1994, S. 66–71.

⁴⁴ Beispiele finden sich vereinzelt schon in der klassischen Literatur. So verwendet Wieland 1793 den Terminus „politische Religion“ im Hinblick auf die Jakobiner und die französischen Revolutionsheere: „Mir dünkt es könne nichts auffallender seyn, als daß es eine Art von *neuer politischer Religion* ist, was uns von den Cüstine, Dümourier, Anselme, usw. an der Spitze ihrer Heere gepredigt wird“; Christoph Martin Wieland, *Betrachtungen über die gegenwärtige Lage des Vaterlandes*, Politische Schriften, hrsg. von Jan Philipp Reemtsma u. a., Bd. III, Nördlingen 1988, S. 37–71, bes. S. 59.

⁴⁵ Erich (später Eric) Voegelin, *Die politischen Religionen*, Wien 1938, Stockholm/Berlin 1939; neu hrsg. von Peter J. Opitz, München 1993.

den Ausdruck „religion politique“ (später: „religion séculière“)⁴⁶. In Voegelins „Politischen Religionen“ werden Kommunismus, Faschismus, Nationalsozialismus – wohl erstmals – in einen universalhistorischen Zusammenhang gebracht. Sie sind für ihn Produkte von Säkularisierungsvorgängen in den typischen „verspäteten Nationen“ Europas – Nationen, die nicht mehr, wie die angelsächsischen, in christlichen Traditionen stehen, sondern ihren politischen Zusammenhalt aus massenwirksamen Ideologien der Klasse oder Rasse, der Ökonomie oder des Blutes zu gewinnen suchen. Das Bemühen um eine quasi-religiöse Dimension politischer Ordnung – in wie pervertierter Form auch immer – verbindet die modernen Gewaltregime mit Modellen einer politisch-religiösen Einheitskultur, die Voegelin geschichtlich bis zum alten Griechenland und zum alten Ägypten zurückverfolgt. Die modernen Diktaturen gründen nach seiner These in einer innerweltlichen Religiosität, die das Kollektiv der Rasse, der Klasse oder des Staates zum „Realissimum“ erhebt und damit „divinisiert“. Das Göttliche wird in „Teihinhalten der Welt“ gesucht und gefunden; es ist eng verbunden mit einem je-eigenen „Mythos der Erlösung“.

Während Voegelins Position in einer christlichen Anthropologie wurzelt, die in späteren Werken weiterentwickelt und systematisiert wird⁴⁷, steht Raymond Arons Konzept in der Tradition liberaler Totalitarismuskritik. Aron verwendet den Religionsbegriff, anders als Voegelin, vorwiegend in religionskritischer, aufklärerischer Absicht: Totalitäre Systeme sind „religiös“ insofern, als sie die moderne (und christliche!) Scheidung der zwei Gewalten Religion und Politik rückgängig zu machen streben. Ähnlich wie Religion in früheren Gesellschaften universell verbreitet war, werden heute Ideologien in modernen „totalitären“ Gesellschaften „omnipräsent“. Auch politisches Handeln ist nun nicht mehr vom rechtsstaatlichen Gesetz bestimmt, es wird gerechtfertigt durch Berufung auf „absolute Werte“.

Daß moderne politische Bewegungen unter Zuhilfenahme religiöser Kategorien beschrieben und analysiert werden können, ist ein Ergebnis der bereits im Ersten Weltkrieg einsetzenden religionsphilosophischen und -phänomenologischen Forschung. Summarisch sei an die Arbeiten von Rudolf Otto, Heinrich Scholz, Gerardus van der Leeuw, Mircea Eliade, Friedrich Heiler, Romano Guardini und Roger Caillois erinnert⁴⁸. In diesen Untersuchungen tritt ein neuer umfassender Religions-

⁴⁶ Raymond Aron, *L'ère des Tyrannies d'Elie Halévy*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, Mai 1939; vgl. David Bosshart, *Politische Intellektualität und totalitäre Erfahrung. Hauptströmungen der französischen Totalitarismuskritik*, Berlin 1992, S. 103 ff., 112, 118 ff.

⁴⁷ Vgl. insbesondere Eric Voegelin, *The New Science of Politics*, Chicago 1952; ders., *Order and History I (Baton Rouge 1956), II und III (1957), IV (1974), V (1987)*. Eine vollständige Bibliographie der Schriften Voegelins enthält der von Peter J. Opitz herausgegebene Band: *Ordnung, Bewußtsein, Geschichte*, Stuttgart 1988, S. 226–244.

⁴⁸ Rudolf Otto, *Das Heilige* (Breslau 1917), Neudruck München 1987; Heinrich Scholz, *Religionsphilosophie*, Berlin 1922; Gerardus van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1933, 1977; Mircea Eliade, *Images et Symboles*, Paris 1952; ders., *Mythes, Rêves et Mystères*, Paris 1956; Romano Guardini, *Religion und Offenbarung* (Würzburg 1958), Mainz/Paderborn 1990; Friedrich Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart 1961; Roger Caillois,

begriff hervor, der die individualistischen Engführungen des 19. Jahrhunderts überwindet: Religion gewinnt hier mit der sozialen Dimension auch die Züge des Numinosen, Faszinierend-Erschreckenden, Provozierenden zurück, die in einer Betrachtung der Religion „innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ verlorengegangen waren. Das Schauervolle und Unheimliche, das Tremendum et Fascinosum werden als Momente religiöser Erfahrung neuentdeckt.

In der Tat operieren totalitäre Bewegungen in ihren Worten und Handlungen mit Momenten, die im Bereich der Religion angesiedelt sind. Zum einen ist hier der Schrecken zu nennen. Nach Raymond Aron wie nach Hannah Arendt ist die totalitäre Herrschaft wesentlich durch das Moment des Terrors bestimmt. „Das eiserne Band des Terrors konstituiert den totalitären politischen Körper und macht ihn zu einem unvergleichlichen Instrument, die Bewegung des Natur- oder des Geschichtsprozesses zu beschleunigen.“⁴⁹ Der Terror ersetzt den „Zaun des Gesetzes“ durch ein eisernes Band, das die Menschen so stabilisiert, daß jede freie, unvorhersehbare Handlung ausgeschlossen ist. „Terror in diesem Sinne ist gleichsam das ‚Gesetz‘, das nicht mehr übertreten werden kann.“⁵⁰ Diese terroristische Stabilisierung soll der Befreiung der sich bewegenden Geschichte oder Natur dienen. Raymond Aron deutet den polizeilichen wie den ideologischen Terror der totalitären Bewegungen als Folge davon, daß jede Tätigkeit zur Staatstätigkeit geworden und von der Staatsideologie bestimmt ist; so werde eine Verfehlung im wirtschaftlichen oder beruflichen Bereich gleichzeitig zu einer ideologischen Verfehlung⁵¹.

Ein totalitäres System versucht seinen Einfluß auch in der Privatsphäre des Menschen geltend zu machen. Es darf keine noch so kleine Nische geben, in der die politische Ideologie nicht in irgendeiner Weise präsent ist⁵². Auch Religionen neigen dazu, den Menschen detaillierte Vorschriften zu machen, ihnen für jede mögliche Situation Handlungsanweisungen zu geben. An den Wendepunkten des Lebens – Geburt, Hochzeit, Tod – sind sie mit besonderen Riten gegenwärtig. Hier berühren die religionsphänomenologischen Analysen eine weitere Gemeinsamkeit von Religion und Totalitarismus. Der Totalitarismus liebt das Ritual. Beispiele sind die Umzüge auf dem Roten Platz in Moskau oder die pompöse Inszenierung der Nürnberger Parteitage. Nach Hannah Arendt ist es gerade die Rolle des Rituals, das die Affinität der totalitären Bewegungen mit Geheimgesellschaften deutlich macht. Das nationalsozialistische Ritual der „Blutfahne“ etwa ist „das Erlebnis einer mysteriösen Handlung, das offenbar als solches Menschen besser und sicherer aneinanderkettet als das nüchterne Bewußtsein, ein Geheimnis miteinander zu teilen“⁵³.

L'homme et le sacré, Paris 1939, dt. Der Mensch und das Heilige, München 1988. Herrn Dr. phil. Winfried Hover M. A. danke ich für zahlreiche Anregungen bei der Interpretation dieser Literatur.

⁴⁹ Hannah Arendt, Elemente, S. 714.

⁵⁰ Ebenda, S. 711.

⁵¹ Raymond Aron, Demokratie und Totalitarismus, S. 206.

⁵² Diese lückenlose Präsenz und „Unausweichlichkeit“ ist der zentrale Gedanke von George Orwells „1984“.

⁵³ Hannah Arendt, Elemente, S. 594.

Totalitäre Bewegungen sind nach Arendt dezidiert esoterische Bewegungen. Um das esoterische Prinzip des „Ausgeschlossen ist, wer nicht ausdrücklich eingeschlossen ist“ auf eine Massenorganisation zu übertragen, gingen die Nationalsozialisten über den einfachen Ausschluß von Juden hinaus und errichteten eine komplizierte Bürokratie, „deren einzige Aufgabe es war, achtzig Millionen Deutschen dabei behilflich zu sein, ihre Ahnen auf jüdisches Blut hin zu untersuchen“. Als sich dann besagte achtzig Millionen auf die Suche nach dem gefürchteten jüdischen Großvater machten, war eine Art Einweihungsritual erreicht: Jedermann kam aus der Sache mit dem Gefühl heraus, zu einer Gruppe von „Eingeschlossenen“ zu gehören, denen eine imaginäre Masse von „Ausgeschlossenen“ gegenüberstand. Die bolschewistische Bewegung erreicht das gleiche nach Arendt durch ihre periodischen Säuberungen, die jedem, der nicht gerade ausgeschlossen ist, aufs neue bestätigen, daß er zur Gruppe der „Eingeschlossenen“ gehört⁵⁴.

Hannah Arendt wie Eric Voegelin haben verdeutlicht, daß die totalitären Bewegungen auf Fiktionen angewiesen sind. Sie orientieren sich nicht an der Realität, sondern an einer selbsterfundenen Scheinordnung. Totalitäre Führer zeichnet nach Arendt die unbeirrbar sichere Sicherheit aus, „mit der sie sich aus bestehenden Ideologien die Elemente herausuchen, die sich für die Etablierung einer den Tatsachen entgegengesetzten, ganz und gar fiktiven Welt eignen“⁵⁵. Aus der erfahrbaren Welt werden geeignete Elemente für eine Fiktion herausgenommen und so verwendet, daß sie fortan von aller überprüfbareren Erfahrung getrennt bleiben. Die „Weltverschwörung“ ist nach Arendt eine dieser Fiktionen. Gewiß haben solche Einbildungswelten nur begrenzte Dauer; vor der Wirklichkeit muß das Kartenhaus der Lüge nach gewisser Zeit zusammenbrechen. „Die Seinsverfassung bleibt, was sie ist, jenseits der Machtbegierden des Denkers; sie wird nicht dadurch verändert, daß ein Denker ein Programm zu ihrer Änderung entwirft und sich einbildet, er könnte das Programm verwirklichen. Das Ergebnis ist also nicht Herrschaft über das Sein, sondern eine Phantasiebefriedigung.“⁵⁶

Eine weitere Parallele zwischen Religion und totalitären Bewegungen stellen die Verheißung des Heils und die Gestalt des Heilbringers dar. Romano Guardini hat diesen Zusammenhang 1946 in seiner Schrift „Der Heilbringer“⁵⁷ herausgearbeitet. Die Weise, wie der Nationalsozialismus von Blut, Rasse und Erde spricht, enthüllt, daß eine religiöse Dimension im Spiel ist. „Geheimnis des Blutes“, „ewiges Blut“, „heiliges Blut“ – Vokabeln dieser Art finden sich auf Schritt und Tritt. Der Mythos braucht einen Verkünder und Verkörperer: Er wird gefunden in Adolf Hitler. Der „Meldegänger Gottes“, wie er zu Beginn der „Bewegung“ genannt wird, ist fähig, zu allem Kraft zu geben. Wo vorher im Hause der Herrgottswinkel mit dem Bild

⁵⁴ Ebenda, S. 594.

⁵⁵ Ebenda, S. 572.

⁵⁶ Eric Voegelin, Religionsersatz. Die gnostischen Massenbewegungen unserer Zeit, in: Wort und Wahrheit 15 (1960), S. 15.

⁵⁷ Romano Guardini, Der Heilbringer, Zürich 1946, S. 43.

des Gekreuzigten gewesen war, wird jetzt der „Gotteswinkel“ eingerichtet; in ihm erscheint, zusammen mit dem Hakenkreuz, das Bild Hitlers⁵⁸. In einer den „Deutschen Christen“ überlassenen Kapelle steht das Bild des „Führers“ auf dem Altar selbst. Der Gruß „Heil Hitler!“ kann nach Guardini zum einen so gedeutet werden, daß Hitler Heil gewünscht wird, zum anderen aber auch so, daß Hitlers Heil über den, dem man gerade begegnet, kommen möge.

Eric Voegelin hat seine religionsphänomenologische Interpretation der modernen despotischen Regime später zu der bekannten und umstrittenen These verdichtet, die politischen Massenbewegungen des 20. Jahrhunderts – Kommunismus, Faschismus, Nationalsozialismus – wiesen allesamt einen „gnostischen“ Charakter auf⁵⁹. Sie beruhten auf der Annahme, der Mensch könne durch eigenes Handeln die Übel dieser Welt beseitigen. Die Gewißheit, die der Mensch vom Wesen her suche, böten ihm die gnostischen Systeme in einer Doktrin innerweltlicher Sinnerfüllung an. Der Mensch, der dieser Versuchung nachgebe, versinke immer mehr in die Fallstricke der Verweltlichung: in das „dämonisch-verstockte Beharren auf dem Handeln, zu dem die Leidenschaft treibt“⁶⁰.

Endlich sei bei der Untersuchung von Parallelerscheinungen in Religion und Politik an die revolutionären Feste (Spiele, Aufmärsche, Paraden) und an neue Zeitrechnungen und Kalender erinnert, wie sie im Zusammenhang der Geschichte des Kommunismus, aber auch im Faschismus und Nationalsozialismus auftauchen⁶¹. Auch sie gehören zu den Formelementen der modernen totalitären Bewegungen; es ist kein Zufall, daß das Fest in seiner Ambivalenz – als Affirmation und als Exzeß – in der modernen Religionsphänomenologie (Josef Pieper, Roger Caillois, Mircea Eliade) neuentdeckt wird.

Von den geschilderten religionsphänomenologischen Parallelismen sind die kirchensoziologischen im engeren Sinn zu unterscheiden (obwohl es eine Zone der Überschneidungen gibt). Ein Schlüsselthema ist die Frage der Zugehörigkeiten. Im Unterschied zum pluralistischen Vereins- und Parteiwesen des demokratischen Zeit-

⁵⁸ Ebenda, S. 30.

⁵⁹ Eric Voegelin, *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, München 1959.

⁶⁰ Eric Voegelin, *Religionsersatz*, S. 18.

⁶¹ Klaus Vondung, *Magie und Manipulation. Ideologischer Kult und politische Religion des Nationalsozialismus*, Göttingen 1971; Ludwig Rohner, *Kalendergeschichte und Kalender*, Wiesbaden 1978, S. 476f.; Gerhard Hay, *Religiöser Pseudokult in der NS-Lyrik am Beispiel Baldur v. Schirach*, in: Hansjakob Becker/Reiner Kaczynski (Hrsg.), *Liturgie und Dichtung I*, St. Otilien 1983, S. 855–863; Peter Scheibert, *Lenin an der Macht*, S. 335; Heinz Zemanek, *Kalender und Chronologie*, München 1987, S. 102; Claude Langlois, *La Religion révolutionnaire (Rapport)*, in: *Pratiques religieuses, mentalités et spiritualités dans l'Europe révolutionnaire (1770–1820)*. Actes du Colloque Chantilly 27–29 novembre 1986, réunis par Paule Lerou et Raymond Dartevelle sous la direction de Bernard Plongeron, Turnhout 1988, S. 369–378; Hans Maier, *Über revolutionäre Feste und Zeitrechnungen*, in: *Internationale Katholische Zeitschrift* 17 (1988), S. 99ff.; Hans Günter Hockerts, *Mythos, Kult und Feste*. München im nationalsozialistischen „Feierjahr“, in: *München – „Hauptstadt der Bewegung“*, München 1993; Arnold Angenendt, *Heilige und Reliquien*, München 1994, bes. das Kapitel „Die totalitären Ideologien“, S. 327–330.

alters mit seinen lockeren, stets revidierbaren Formen der Mitgliedschaft schaffen „totalitäre“ Parteien „existentiell riskante“ Zugehörigkeiten, deren Strukturen vielfach auf die der Kirchenzugehörigkeit mit den entsprechenden Ein- und Austrittsbedingungen, Sanktionen usw. verweisen. Die entsprechenden Bezeichnungen, obwohl meist „bewußtlos“ verwendet, sprechen eine deutliche Sprache: Es gibt in den modernen Gewaltregimen „reine Lehren“, „heilige“ (oder doch kanonisch gültige) Bücher und Testamente; es gibt Ketzer und Ketzergerichte, strafbewehrte Sorge für „Glaube“ und „Sitte“, „Inquisition“; es gibt Häresie und Ketzerei, Dissidenten und Renegaten, Apostaten und Proselyten usw. Die systematische Aufschlüsselung dieser Phänomene steckt noch in den Kinderschuhen – ein erster Versuch der Analyse liegt jetzt mit Michael Rohrwassers Untersuchung der „Renegatenliteratur“ (Orwell, Koestler, Kantorowicz, Sperber, Sahl, Krebs, Glaser usw.) vor⁶².

An die kirchensoziologische Betrachtung knüpft endlich – wiederum mit vielen Überschneidungen – eine Betrachtung der modernen Gewaltregime unter kirchen- und universalgeschichtlichen Gesichtspunkten an. Sie sieht in diesen Bewegungen eine Negation der für die europäische Geschichte grundlegenden Trennung von geistlicher und weltlicher Gewalt, ein Nachlassen des christlichen „Exorzismus am Staat“, eine Rückbewegung hin zur antiken Ungeschiedenheit von Polis und Religion, Kult und Politik. Klassisch formuliert ist dieser Zusammenhang bei Hermann Heller: „Der Staat kann nur totalitär werden, wenn er wieder Staat und Kirche in einem wird, welche Rückkehr zur Antike aber nur möglich ist durch eine radikale Absage an das Christentum.“⁶³ Diese Forschungsperspektive führt zur Neuentdeckung der antiken „politischen Theologie“ und zu ihrer Verwendung als Instrument der Analyse moderner Ideologien. Schlüsselfigur ist der Theologe Erik Peterson⁶⁴, dessen Untersuchungen – ursprünglich als Entgegnung auf Carl Schmitts „Politische Theologie“ (1922, 21934) gedacht⁶⁵ – auf Jacques Maritain, Jacob L. Talmon und John C. Murray eingewirkt haben.

⁶² Michael Rohrwasser, *Der Stalinismus und die Renegaten. Die Literatur der Exkommunisten*, Stuttgart 1991.

⁶³ Hermann Heller, *Europa und der Fascismus*, S. 56; vgl. auch ders., *Staatslehre* Leiden 1931, 21961 (Hrsg. Gerhart Niemeyer), S. 209.

⁶⁴ Erik Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig 1935; wiederabgedruckt in Petersons Aufsatzsammlung *Theologische Traktate*, München 1951, S. 45 ff., Neuausgabe Würzburg 1994. Zum Biographischen vgl. Franco Bolgiani, *Dalla teologia liberale all' escatologia apocalittica; il pensiero e l'opera di Erik Peterson*, in: *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 1 (1965), S. 1 ff., und Barbara Nichtweiß, *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Freiburg i.Br. 1992.

⁶⁵ Hans Maier, *Erik Peterson und das Problem der politischen Theologie*, in: ders., *Nachdenken über das Christentum*, München 1992, S. 189 ff.

IV.

Angesichts eines so breiten und vielfach neuen Angebots erklärender Semantik könnte gefragt werden, ob es wirklich sinnvoll sei, die Despoten des 20. Jahrhunderts nicht mehr mit den alten Schulbegriffen zu beschreiben, sondern sich auf neue Begriffsbildungen und Namensgebungen einzulassen. Sind denn Neologismen in jedem Fall tauglicher zur Erfassung einer neuen Wirklichkeit? Können nicht manchmal auch alte Namen und Begriffe an neuen Erscheinungen Erhellendes zutage fördern? Besteht nicht Gefahr, daß sich der Historiker vom Neuen allzu schnell und leicht davontragen läßt, wenn er auf alteingeführte Definitionen, auf grammatische Sicherungen zugunsten einer neuen „schwebenden“ Notation verzichtet? Und wenn manche der alten Begriffe heute schulmäßig, ja verstaubt erscheinen mögen – kann nicht ihr Potential im Licht zeitgenössischer Erfahrungen aktualisiert und entfaltet werden, wie es die Meister der „neuen Wissenschaft der Politik“ in unserem Jahrhundert gezeigt haben⁶⁶?

Der Einwand ist nicht leicht zu nehmen, und man sollte ihn nicht wegwischen mit dem Argument, die Auslegungstraditionen des „Totalitarismus“ und der „politischen Religionen“ seien ihrerseits – was nicht bestritten werden kann – ein Stück der Geschichtserfahrungen unseres Jahrhunderts. Daher seien abschließend einige Bemerkungen gestattet zur hermeneutischen „Tauglichkeit“ der geschilderten Konzepte – zu ihrer möglichen Erkenntnisleistung im Vergleich mit anderen Begriffen und Deutungsmustern.

Am leichtesten dürfte es sein, Übereinstimmung bezüglich des Begriffs der „Diktatur“ zu erreichen. Ihm kann, wenn man ihn ernst nimmt und im Licht der Tradition betrachtet, ein letzter Rest an rechtlicher, formaler, verfahrensmäßiger Substanz kaum entzogen werden⁶⁷, es sei denn, man „entkerne“ ihn gänzlich – wie in Lenins und Trozki's Deutung der „Diktatur des Proletariats“⁶⁸. Als Bezeichnung für die Willkürherrschaft Lenins, Stalins, Hitlers, selbst Mussolinis ist „Diktatur“ jedenfalls ein allzu beschönigender und verharmlosender Terminus. Bolschewismus, Faschismus, Nationalsozialismus unter der Überschrift „Diktaturen des 20. Jahrhunderts“ vorzustellen – das liefe auf den Versuch hinaus, etwas als staatlich, in Maßen berechenbar zu begreifen, was in Wahrheit ein überdimensionaler Landfriedensbruch, ein Exzeß an Gewalt und Irrationalität war.

Näher an der politischen Wirklichkeit des 20. Jahrhunderts scheint der Begriff Tyrannis zu sein. Er trifft genau jenen Willkürcharakter, jenes Element des Unberechenbaren, nicht in Regeln zu Fassenden, das die modernen Despoten kennzeich-

⁶⁶ So vor allem Leo Strauss, Alexandre Kojève, Michael Oakeshott, Eric Voegelin.

⁶⁷ Siehe oben S. 389f.

⁶⁸ Die russische Diktatur wird freilich, wie schon Kautsky in seiner Schrift *Terrorismus und Kommunismus*, S. 123ff., bemerkte, weder vom Staat noch vom Proletariat ausgeübt; sie ist allein die Diktatur der Führer der Kommunistischen Partei.

net. Aber abgesehen davon, daß der ehrwürdige Begriff tatsächlich etwas von „Schule“ (und auch etwas von modernem Dramenpathos) an sich hat, verschiebt das Wort Tyrann den Akzent zu weit ins Persönliche, Subjektive – so als sei die in den Despotien wirksame Logik des Bösen nur eine Logik böser Menschen. Ist der Diktaturbegriff zu sachlich-objektiv, so ist der Tyrannisbegriff zu personalistisch. Den unlöslichen Zusammenhang objektiver und subjektiver Momente, das Ineinander von Gewalt und rechtfertigender Ideologie drückt keiner der beiden Begriffe befriedigend aus. Nicht zu reden von der Schwierigkeit, den Tyrannen kraft Usurpation vom tyrannus velatus et tacitus, der sich erst während seiner Regierung als solcher entpuppt, zu unterscheiden – ein Problem, das Juristen und Theologen schon seit dem 14. Jahrhundert beschäftigte⁶⁹. Wie mühsam es ist, das klassische „In tyrannos!“ in ein Aktionsprogramm des Widerstands unter modernen Bedingungen zu verwandeln, das zeigen die intensiven, jedoch oft hilflosen Diskussionen über Tyrannis und Tyrannenmord in Kreisen der deutschen Opposition gegen Hitler 1938–1944⁷⁰.

Einem anderen Konzept vergleichenden und universalisierenden Vorgehens ist durch Geschichte wie Geschichtswissenschaft der Boden entzogen worden: dem erweiterten Faschismusbegriff. Er war nach 1960, als die weltpolitischen Antagonismen sich zu lockern begannen und die Politik der Entspannung Boden gewann, auf dem besten Weg, den bis dahin herrschenden Totalitarismusbegriff abzulösen. Doch war sein Radius von Anfang an – trotz mancher Erweiterungsversuche⁷¹ – auf den Bereich des italienischen Faschismus und des deutschen Nationalsozialismus beschränkt. Insofern taugte er nicht dazu, die Despotien des 20. Jahrhunderts insgesamt zu kennzeichnen. Inzwischen hat die Geschichtswissenschaft die Unterschiede zwischen dem italienischen Faschismus und dem deutschen Nationalsozialismus scharf herausgearbeitet⁷². Der historisch klar umrissene Typus des italienischen *fascismo* eignet sich kaum noch für Generalisierungen und Universalisierungen. Es ist schon umstritten, ob der Faschismusbegriff für die südost- und mitteleuropäischen, die spanischen und portugiesischen Autokratien und Diktaturen der Zeit zwischen 1918 und 1975 verwendet werden kann⁷³. Schwerlich aber kann er

⁶⁹ Bartolus a Saxoferrato, *Tractatus de tyrannia*, Basel 1588.

⁷⁰ Klemens von Klemperer, *Reflections and Reconsiderations on the German Resistance*, und Heinz Hürten, *Zehn Thesen eines profanen Historikers zur Diskussion um den Widerstand der Kirchen in der nationalsozialistischen Zeit*, beide in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 1/1988, S. 13 ff., 116 ff.

⁷¹ So sprach schon Kurt Schumacher kapriziös von Kommunisten in Ostdeutschland als „rotlaktierten Nazis“. Spätere Wortprägungen wie „linker Faschismus“, „Linksfaschismus“ – wohl auf Jürgen Habermas zurückgehend – weisen in die gleiche Richtung. Allgemein geworden ist dieser Sprachgebrauch jedoch nicht.

⁷² Es genügt, an Renzo De Felice, Rudolf Lill, Jens Petersen und Leo Valiani zu erinnern; vgl. *Totalitarismus und Faschismus* (Kolloquium im Institut für Zeitgeschichte am 24.11. 1978), München/Wien 1980; Karl Dietrich Bracher/Leo Valiani (Hrsg.), *Faschismus und Nationalsozialismus*, Berlin 1991.

⁷³ Hierzu künftig: Erwin Oberländer u. a. (Hrsg.), *Autoritäre Regime in Ostmitteleuropa 1919–1944* (erscheint 1995).

für Mussolinis Italien und Hitlers Deutschland gemeinsam stehen: Wer ihn so gebraucht, dämonisiert den Faschismus (der eine Praxis der Massenvernichtung nicht kannte), und er verharmlost den Nationalsozialismus (wo unter militanten Parteigenossen das Wort „faschistisch“ durchaus auch einmal polemisch gebraucht werden konnte).

Bedenkt man dies alles und stellt man in Rechnung, daß sich die Forschung seit den siebziger Jahren immer mehr den Großverbrechen des Jahrhunderts – Auschwitz und GULag – zugewandt hat, die heute zurecht als Schlüssel zum Verständnis nationalsozialistischer wie bolschewistischer Gewaltherrschaft gelten⁷⁴, so versteht man, weshalb die Totalitarismusthese, aber auch das Konzept der „politischen Religionen“ nach wie vor als Hilfen beim „Begreifen des Unbegreiflichen“ unentbehrlich sind. Denn spezifische Dimensionen des Nationalsozialismus und des Bolschewismus kommen nur auf diese Weise in den Blick: die absolute Entgrenzung der Gewalt und ihre ebenso absolute Rechtfertigung; die Existenz „politischer Feinde“, die ohne Schuld, einzig aufgrund ihrer Rassen- oder Klassenzugehörigkeit, wie Schädlinge vernichtet werden dürfen; die Bereitschaft vieler Menschen, alles, und sei es das Entsetzliche, im Dienst der „neuen Zeit“ zu tun; die Ablösung des Rechtsbewußtseins durch die Initiation in die Zwecke der Geschichte – und in alledem der unbeirrbar Glaube an die revolutionäre Notwendigkeit, welcher der entfesselten Gewalt ihr erschreckend gutes Gewissen gibt.

Beide Konzeptionen, die des „Totalitarismus“ wie die der „politischen Religionen“, haben gewiß auch ihre Grenzen. So ist der Totalitarismusbegriff zwar umfassend; er „paßt“ auf alle Regime, welche die Grenzen autoritärer Herrschaft (oder einer zeitlich befristeten Notstandsdiktatur) in Richtung auf eine dauerhafte, nicht mehr ablösbare Gewalt-Etablierung überschreiten. Aber zugleich ist er in hohem Maß formal und daher ausfüllungsbedürftig; immer neue Konkretisierungen und Varianten bieten sich an – bis hin zu C.J. Friedrichs umständlich-genauer check-list der Elemente totalitärer Herrschaft. Umgekehrt bezieht sich das Konzept der „politischen Religionen“ zwar unmittelbar auf die Logik der Rechtfertigung moderner Despotien und vermag sie mit Hilfe religionspsychologischer und -soziologischer Kategorien verständlicher zu machen; aber notwendigerweise treten in ihm die „technischen“ Aspekte des Machterwerbs und der Machtbehauptung vor den mentalen und psychologischen zurück – so daß sich die reale Geschichte manchmal in Geistes- und Religionsgeschichte aufzulösen droht.

⁷⁴ Hans Günter Adler, *Der verwaltete Mensch. Studien zur Deportation der Juden aus Deutschland*, Tübingen 1974; Alexander Solschenizyn, *Der Archipel GULag*, 3 Bde., Reinbek 1978; Raul Hilberg, *The Destruction of The European Jews*, Chicago 1961, dt. *Die Vernichtung der europäischen Juden*, Frankfurt a. M. ⁶1994; Robert Conquest, *The Harvest of Sorrow: Soviet Collectivization and the Terror-Famine*, London 1986, dt. *Ernte des Todes. Stalins Holocaust in der Ukraine 1929–1933*, Berlin 1991; Wolfgang Benz (Hrsg.), *Dimension des Völkermords. Die Zahl der jüdischen Opfer des Nationalsozialismus*, München 1991; Zygmunt Bauman, *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust*, Hamburg 1992; Wolfgang Sofsky, *Die Ordnung des Terrors: Das Konzentrationslager*, Frankfurt a. M. ³1993.

Bei der Analyse moderner Despotien müßte aber beides erklärt und interpretiert werden: die Maschinerie des Terrors ebenso wie die Psychologie der Täter, die Logik der Macht ebenso wie die sie überdeckende (und unsichtbar machende) Logik der Rechtfertigung. Das ist bisher nur in Ansätzen gelungen – am beeindruckendsten wohl in den Arbeiten von Raymond Aron, Hannah Arendt und Eric Voegelin. Eine umfassende Theorie der Despotien des 20. Jahrhunderts steht gleichwohl trotz wichtiger Vorarbeiten noch aus.