

XXI. Deutscher Kongress für Philosophie 2008
Thema: "Lebenswelt und Wissenschaft"
vom 15. bis 19. September 2008 in Essen

Politischer Messianismus

Heilsvorstellungen in politisch-weltlichen Systemen

von Dr. Hans Otto Seitschek (München)

Inhalt:

I. Politischer Messianismus im Werk Jacob Leib Talmons

Exkurs: „Messianismus“

II. Politischer Messianismus und weltliche Religion (*saecular religion*)

III. Theoretische Voraussetzungen des politischen Messianismus in der Philosophie des 18. Jahrhunderts

IV. Zusammenfassung und Ausblick: Politischer Messianismus als Strukturelement politischer Religionen

I. Politischer Messianismus im Werk Jacob Leib Talmons

Den Begriff „politischer Messianismus“ prägte im 20. Jahrhundert insbesondere Jacob Leib Talmon (1916-1980). Talmon war ein Historiker jüdischer Herkunft, der insbesondere in London, Paris und Jerusalem wirkte. Er beschäftigte sich vornehmlich mit den historischen und philosophischen Wurzeln der Entwicklung des Totalitarismus, die für ihn eng mit der Entwicklung der Demokratie in Verbindung steht¹, ferner mit der Ideengeschichte und Philosophie von Politik und Geschichte in Neuzeit und Moderne² und schließlich mit der

¹ Die ersten drei Werke sind als Trilogie unter dem Titel „Geschichte der totalitären Demokratie“ angelegt: J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, London 1952 (dt.: *Die Ursprünge der totalitären Demokratie*, Köln/Opladen 1961), ders., *Political Messianism. The Romantic Phase*, London 1960 (dt.: *Politischer Messianismus. Die romantische Phase*, Köln/Opladen 1963), ders., *The Myth of the Nation and the Vision of Revolution*, London 1981, siehe ferner: ders., *The Myth of the Nation and the Vision of Revolution: The Origins of Ideological Polarization in the 20th Century*, in: P. J. Opitz/G. Sebba [Hg.], *The Philosophy of Order. Essays on History, Consciousness and Politics* (FS für E. Voegelin zum 80. Geburtstag), Stuttgart 1981, S. 245-262.

² J. L. Talmon, *Utopianism and Politics*, London 1957, ders., *The Unique and the Universal. Some Historical Reflections*, London 1965 und ders., *Romanticism and Revolt. Europe 1815-1848*, London 1967.

Stellung des Volkes und Staates Israel im weltpolitischen Kontext³. Seine Lebensdaten, 1916 bis 1980, machen ihn überdies zu einem „Beobachter“ der zeitgeschichtlichen Entwicklung des 20. Jahrhunderts.

Talmon ist insbesondere im englischen Sprachraum rezipiert und übersetzt worden. Auch in Frankreich ist seine ideengeschichtliche und historische Forschung bekannt.⁴ Dagegen stellt sich in Deutschland die Lage etwas anders dar. Hier ist Talmon noch oder wieder ein Unbekannter: „Noch“, da bisher wenig an deutschsprachiger Literatur über ihn existiert und nur wenige Werke von ihm ins Deutsche übersetzt worden sind. Sein Name findet sich zwar in den Registern zahlreicher Bücher über Totalitarismustheorie, jedoch beschränken sich die Angaben meist auf spärliche Literaturhinweise⁵ oder kurze meist unvollständige Angaben zu Talmons Beitrag zur Totalitarismustheorie.⁶ „Wieder“, da zwei seiner Hauptwerke Anfang der sechziger Jahre ins Deutsche übersetzt wurden⁷, eine tiefere Beschäftigung mit Talmons Denken in der Folge jedoch ausblieb⁸. Dies zeigt nicht zuletzt die noch ausstehende deutsche Übersetzung von: *The Myth of the Nation and the Vision of Revolution* (London [et al.] 1981). Die weitere Erschließung und Interpretation von Talmons geschichtsphilosophischem Werk im deutschsprachigen Raum habe ich durch meine Dissertation voranzutreiben versucht.⁹ Dabei wird mit dem „politischen Messianismus“ ein zentraler Begriff in Talmons Denken herausgearbeitet. Anhand des Konzepts des „politischen Messianismus“ werden auch Dimensionen philosophischer Geschichtsschreibung untersucht und deutlich gemacht, soweit Talmons Werk dies zulässt. Schließlich werden wechselseitige ideengeschichtliche Implikationen von Politik und Religion in Hinblick auf die Entwicklung des Totalitarismus verdeutlicht, wie sie auch im Konzept der „politischen Religionen“ zum Ausdruck kommen.

³ J. L. Talmon, *The Nature of Jewish History. Its Universal Significance*, London 1957, ders., *Israel among the Nations*, London 1970 und ders., *Das Vaterland ist in Gefahr. Offener Brief an Menachem Begin*, Basel 1982.

⁴ Siehe die frz. Übersetzung von „The Origins of Totalitarian Democracy“: J. L. Talmon, *Les Origines de la Démocratie totalitaire*, Paris 1968.

⁵ Siehe u. a. M. Burleigh, *Die Zeit des Nationalsozialismus. Eine Gesamtdarstellung*, Frankfurt am Main 2000, ebenso O. Bartov, *Utopie und Gewalt. Neugeburt und Vernichtung des Menschen*, in: H. Maier [Hg.], *Wege in die Gewalt. Die modernen politischen Religionen*, Frankfurt a. M. 2000, S. 92-120, bes. S. 115 u. 117 und E. Gentile, *Die Sakralisierung der Politik*, in: H. Maier [Hg.], *Wege in die Gewalt. Die modernen politischen Religionen*, Frankfurt a. M. 2000, S. 166-182, bes. S. 181. Siehe auch das Literaturverzeichnis von E. Jesse [Hg.], *Totalitarismus im 20. Jahrhundert. Eine Bilanz der internationalen Forschung* (Schriftenreihe der Bundeszentrale für pol. Bildung, Bd. 336), Bonn 1996, S. 572, 2. Aufl. 1999, S. 605.

⁶ So z. B. W. Wippermann, *Totalitarismustheorien. Die Entwicklung der Diskussion von den Anfängen bis heute*, Darmstadt 1997, S. 25f.

⁷ J. L. Talmon, *Die Ursprünge der totalitären Demokratie*, Köln/Opladen 1961 und ders., *Politischer Messianismus. Die romantische Phase*, Köln/Opladen 1963.

⁸ Vereinzelt Hinweise auf Talmon finden sich in: M. Hättich, *Demokratie als Herrschaftsordnung* (= *Ordo Politicus*, Bd. 7), Köln/Opladen 1967, S. 12, 17, 25, 130, 189 und H. Maier, *Revolution und Kirche. Zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie*, Freiburg u. a. 5. Aufl. 1988 (Erstausgabe: 1959), S. 119f., 133f., 259, 322.

⁹ Siehe H. O. Seitschek, *Politischer Messianismus. Totalitarismuskritik und philosophische Geschichtsschreibung im Anschluß an Jacob Leib Talmon*, Paderborn u.a. 2005.

Exkurs: „Messianismus“

Der Messianismus in der jüdischen Tradition – er war Talmon sicher vertraut – hat von Anfang an eine politische Komponente, wie das Buch Ezechiel im Alten Testament sowie viele Hinweise auf den Anspruch der Jünger Jesu, dass der Messias das Reich Israel wieder herstellen sollte, im Neuen Testament zeigen.

Aufklärerische und säkularisierende Tendenzen legen nun diesen politischen Kern des Messianismus frei und stellen ihn in einen anderen geistigen und auch symbolischen Kontext. Der „Messianismus“ wird zum „politischen Messianismus“, wobei er seine religiös-utopische Kraft behält, die sich das ideologisch-politische Denken bis hin zum Totalitarismus zu nutze macht. An diesem „säkularen Wendepunkt“ des Messianismus im 17./18. Jahrhundert setzen Talmons Untersuchungen ein.

II. Politischer Messianismus und weltliche Religion (*saecular religion*)

Schon zu Beginn seines Buches „Die Ursprünge der totalitären Demokratie“ – erster Band der Trilogie „Geschichte der totalitären Demokratie“ – weist Talmon klar auf die Stoßrichtung seiner ideengeschichtlichen Untersuchungen über den Totalitarismus hin: Er sieht die Wurzeln der politischen Situation zur Mitte des 20. Jahrhunderts in einer einhundertfünfzigjährigen Vorgeschichte, in der auf der totalitären Seite der Entwicklung der Demokratie, die strikt von der liberalen Seite zu trennen ist¹⁰, messianische – damit also auch religiöse – Elemente eine zentrale Rolle spielen. Die sich daraus ergebende Situation bezeichnet Talmon als „Weltkrise von heute“:

„Von uns aus gesehen – von einem Beobachtungspunkt in der Mitte dieses zwanzigsten Jahrhunderts – erscheint in der Tat die Geschichte der letzten hundertfünfzig Jahre als die systematische Vorbereitung auf den schroffen Zusammenprall zwischen empirischer und liberaler Demokratie einerseits und totalitärer messianischer Demokratie andererseits – und das ist die Weltkrise von heute.“¹¹

Die totalitäre Demokratie geht von einer einzigen politischen Wahrheit aus und einer festen Weltordnung, der die Menschen zwanghaft folgen, damit sie die Wahrheit auch sicher erreichen. Dies sind laut Talmon zwei wichtige konstitutive Grundvoraussetzungen der totalitären Demokratie. Dadurch wird das ganze menschliche Dasein umfasst, also der

¹⁰ Zu dieser Unterscheidung siehe J. L. Talmon, *Die Ursprünge der totalitären Demokratie*, Köln/Opladen 1961, S. 134.

¹¹ J. L. Talmon, *Die Ursprünge der totalitären Demokratie*, Köln/Opladen 1961, S. 1. Interessant ist hierbei der Begriff „empirische und liberale Demokratie“, der seine Begründung darin findet, dass die „liberale Demokratie“ für Talmon nach dem „*Trial and Error*“-Prinzip verfährt (siehe Talmons Artikel „Totalitäre Demokratie“ in: *Der Monat*, 4 (44/1952), S. 155-164).

psychologische, soziologische und historische Bereich berührt.¹² Die politischen Ideen, das Theoriegerüst der totalitären Demokratie bezeichnet Talmon als „Philosophie“. Politisches Handeln besteht in der „Kunst“ der Anwendung dieser Philosophie, also in der Praxis – fast im Sinne der Aristotelischen πολιτικὴ τέχνη.¹³

Ein wichtiger Antrieb dieser Entwicklung war der durch die Säkularisierung bedingte schwindende Einfluss von Religion und Kirche auf Mensch und Gesellschaft mit der beginnenden Neuzeit. Nach und nach rückt der Staat an die Stelle der für die Sittlichkeit ausschlaggebenden Instanz. Die dadurch gewonnene Freiheit wurde von den Bürgern mit Tugend und Vernunft gleichgesetzt, dies kommt auch im Rousseauschen Konzept der Zivreligion zum Ausdruck.¹⁴ In einem weiteren Schritt tritt neben der ethischen die soziale und wirtschaftliche Ausrichtung der Gesellschaft in den Vordergrund. Die Ausrichtung des politischen Messianismus gewinnt dadurch den Charakter einer „sozialen Erlösung“ der gesellschaftlich schwachen oder unterdrückten Gruppen.¹⁵ Talmon unterscheidet bei der Entwicklung sozialer Ideale bis hin zur totalitären Demokratie drei Etappen: „das Postulat des 18. Jahrhunderts – die jakobinische Improvisation – die Kristallisation der Babeuf-Bewegung“¹⁶.

In ähnlichem Stil wie bei Eric Voegelin¹⁷ legt Talmon seine Untersuchungen universalhistorisch an: Er beginnt jedoch nicht in der Antike wie Voegelin, sondern im 18. Jahrhundert mit Morelly und Mably, auch mit Rousseau und anderen Denkern dieser Epoche. Kommen dem linken Totalitarismus noch demokratische Elemente zu, sind im rechten Totalitarismus diktatorische Elemente überwiegend.¹⁸ Wie in der Reihung „Morelly, Mably, Rousseau“ zum Ausdruck kommt, sieht Talmon das soziale Element als wichtigen Impulsgeber der „weltlichen Religion der totalitären Demokratie“ an.¹⁹ Eine ähnliche Rolle

¹² K. Hornung, Politischer Messianismus: Jacob Talmon und die Genesis der totalitären Diktaturen, in: ZfP, 47. Jg. (2/2000), S. 136f. (Wiederabdruck des Beitrags in: K. Hornung, Die offene Flanke der Freiheit, Frankfurt a. M. u.a. 2001, S. 39-84).

¹³ Siehe J. L. Talmon, Die Ursprünge der totalitären Demokratie, Köln/Opladen 1961, S. 2.

¹⁴ J.-J. Rousseau, Vom Gesellschaftsvertrag, Stuttgart 1986, Buch IV, Kap. VIII; orig. ders., Du contrat social, in: ders., Œuvres complètes, ed. par B. Gagnebin et M. Raymond, t. III (Pléiade), Paris 1964, liv. IV, ch. VIII.

¹⁵ Siehe J. L. Talmon, Die Ursprünge der totalitären Demokratie, Köln/Opladen 1961, S. 5.

¹⁶ Ebd., S. 6.

¹⁷ Insbesondere E. Voegelin, Die politischen Religionen, Wien 1938, Stockholm 2. Aufl. 1939 (Neuausgabe: München 1993, 2. Aufl. 1996) und ders., Order and History, V Bände, Baton Rouge/London 1956-1987.

¹⁸ Wolfgang Wippermann kritisiert in seinem Band „Totalitarismustheorien“, dass Talmon zuwenig die Quellen des „rechten Totalitarismus“ und der Ideologie des Rassismus und Antisemitismus offenlegt: W. Wippermann, Totalitarismustheorien. Die Entwicklungen der Diskussion von den Anfängen bis heute, Darmstadt 1997, S. 25f. („Die ‚klassischen‘ Totalitarismustheorien“). Die gegensätzliche Ansicht vertritt Klaus Hornung: K. Hornung, Politischer Messianismus: Jacob Talmon und die Genesis der totalitären Diktaturen, in: ZfP, 47. Jg. (2/2000), S. 155.

¹⁹ J. L. Talmon, Die Ursprünge der totalitären Demokratie, Köln/Opladen 1961, S. 8, siehe auch ders., Politischer Messianismus, Köln/Opladen 1963, S. 21-198 („Sozialistischer Messianismus“), bes. S. 134-152 („Die totalitär-demokratische kommunistische Revolution: französischer Kommunismus vor 1848“).

spielen sozialistische Ideen in Paul Tillichs Konzept der „Quasi-Religionen“.²⁰ Gerade die sozialen Impulse unterscheiden den modernen politischen Messianismus von anderen religiös-chiliasmatischen Bewegungen, die eher den Charakter einer Sekte, denn einer politischen Bewegung haben und ihre Wurzel im Religiösen, nicht im Säkularen finden.

„Messianismus“ oder „messianische Bewegungen“, die vornehmlich in den abrahamitischen Religionen auftreten, sind generell durch „das Auftreten von Persönlichkeiten“ geprägt, „die aufgrund ihres heilsgeschichtlichen Sendungsbewusstseins magnetische Anziehung auf wachsende Anhängerscharen ausübten“²¹. Durch die Erwartung einer apokalyptischen Ankunft eines Messias entstehen Massenbewegungen, die bisweilen von rauschhafter Begeisterung geprägt sind. Oft wird dabei der charismatische Führer der messianischen Bewegung selbst als Messias identifiziert und in einem Personenkult, der Züge einer Apotheose annehmen kann, verehrt. Die Ordnung, die der *religiöse* Messianismus vorgibt, ist eine festgefügte Ordnung, die ihren Bezugspunkt in der messianischen Ankunft Gottes hat. Anders der *politische* Messianismus: „Der Bezugspunkt des modernen Messianismus ist die Vernunft und der Wille des Menschen. Sein Ziel, das Glück auf Erden, ist durch soziale Umformung zu erreichen. Der Bezugspunkt ist weltlich, die Forderungen aber sind absolut.“²² Dabei entwickelt der politische, weltliche Messianismus in nahezu Schopenhauerscher Weise den unumschränkten Willen, die eigene Lehre real ins Werk zu setzen und damit die Welt umzuformen. Bleibt im religiösen Messianismus der Gedanke von einer jenseitigen Vollendung des menschlichen Lebens vorherrschend, so will der „weltliche messianische Monismus“²³ eine Vollendung aller Pläne und Vorhaben bereits im Diesseits. Beide Arten von Messianismus gehen, analog zum religiösen Messianismus, auch von einem wie auch immer gearteten „Führer“ aus, der zum Ziel leitet, sei es diesseitig oder jenseitig. Talmon weist in diesem Zusammenhang auf den englischen Puritanismus zur Zeit der *Glorious Revolution* hin, der – wenn auch nicht dauerhaft – so doch in Ansätzen religiöse Eschatologie mit Individualismus und sozialem Radikalismus verband, wodurch es zu einer totalitären Zuspitzung kam. Der Religionsbegriff Talmons ist in Hinblick auf den politischen Messianismus der einer funktionalistischen „Ersatz-Religion“, die keinen Verweis auf die Transzendenz erkennen lässt.²⁴ Wesentlich stärkere Züge einer totalitären Demokratie tauchen zur Zeit der Französischen Revolution auf. Dabei findet eine starke Orientierung an der politischen Gestalt der antiken Polis, die mit der neuzeitlichen Demokratie parallel gesetzt wird, als mythischem „Bild der Freiheit und Tugend“ statt.

²⁰ P. Tillich, *Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen*, in: ders., *Gesammelte Werke*, hrsg. v. R. Albrecht, Bd. V, *Die Frage nach dem Unbedingten*, Stuttgart 1964, 51-98 (engl. Erstausgabe dieses Beitrags: New York 1962).

²¹ P. Beyerhaus, Art. „Messianische Bewegungen“ (Absch. 1. u. 2.), in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, hg. v. W. Kasper u. a., Bd. 7, Freiburg u. a. 3. Aufl. 1998, Sp. 164-166, 164 (Zitat).

²² J. L. Talmon, *Die Ursprünge der totalitären Demokratie*, Köln/Opladen 1961, S. 9, siehe auch ders., *Politischer Messianismus*, Köln/Opladen 1963, S. 1-17, bes. S. 1-5.

²³ J. L. Talmon, *Die Ursprünge der totalitären Demokratie*, Köln/Opladen 1961, S. 10.

²⁴ Siehe K. Hornung, *Politischer Messianismus: Jacob Talmon und die Genesis der totalitären Diktaturen*, in: *ZfP*, 47. Jg. (2/2000), S. 148.

Der politische Messianismus geht gewissermaßen „als Postulat dem sozialen und ökonomischen Gedankengebäude“²⁵ voraus: Er hat führenden, hinüberleitenden Charakter. Der Geisteszustand, der dem menschlichen Empfinden innerhalb des politischen Messianismus entspricht, ist eine Disposition, ein – so Talmon – „Komplex von geistigen, emotionellen und Verhaltenselementen, die alle zusammen am besten vergleichbar sind mit einer menschlichen Gesamthaltung, die durch eine Religion ausgelöst wird.“²⁶ Allerdings ist die Religion in diesem Fall eine *säkulare* Religion. Die „eschatologischen Postulate“ des politischen Messianismus betreffen den Glauben der Menschen, der sie formt und dem argumentativ schwer beizukommen ist. Die hier beschriebene „weltliche Religion“ entstand laut Talmon in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts und hatte seit ihrem Aufkommen stets mit der „Antinomie zwischen Freiheit und der Ausschließlichkeit einer messianischen Ordnung“²⁷ zu kämpfen. Diese Erscheinung der weltlichen Religion möchte Talmon als eine von Menschen geschaffene Erscheinung untersuchen, durch die wiederum zum Teil sehr strikte Rahmenbedingungen für das menschliche Zusammenleben geschaffen werden. Auch die Wechselbeziehungen zwischen der weltlichen Religion und den Menschen, beziehungsweise den Situationen, in denen sie sich befinden, werden dabei in den Blick genommen.

III. Theoretische Voraussetzungen des politischen Messianismus in der Philosophie des 18. Jahrhunderts

Talmon sieht in der Philosophie des 18. Jahrhunderts den Ausgangspunkt für die Entwicklung, deren Auswüchse in den totalitären Diktaturen in Russland, Deutschland, aber auch in Italien und Spanien im 20. Jahrhundert zu finden sind.²⁸

Er beginnt seine Untersuchungen mit Morelly²⁹, der in seinem Werk *Code de la Nature* von einer objektiven Ordnung der Dinge ausgeht, die einen sozialen Mechanismus darstellt, durch den die Menschheit zur „Natürlichen Ordnung“ (*ordre naturel*), gelangen kann. Hinter der Natürlichen Ordnung verbirgt sich ein deutlich materialistisch-mechanistischer Naturbegriff. Hier kommt, so Talmon, ein „voll ausgeprägter Kommunismus als ein praktisches Programm auf die Tagesordnung“, das später für Babeuf unter der Annahme, es sei vom Enzyklopädisten Diderot, wichtige Bedeutung erlangte. Neben dieser sozialistisch-kommunistischen Linie, die sich auch bei Mably findet, gewinnt ebenfalls eine utilitaristische Richtung an Bedeutung, so

²⁵ J. L. Talmon, Die Ursprünge der totalitären Demokratie, Köln/Opladen 1961, S. 11.

²⁶ Ebd.

²⁷ Ebd., S. 12.

²⁸ Siehe K. Hornung, Politischer Messianismus: Jacob Talmon und die Genesis der totalitären Diktaturen, in: ZfP, 47. Jg. (2/2000), S. 138-142.

²⁹ Talmon zitiert aus der Ausgabe: Morelly, Code de la Nature, Paris 1910.

bei Helvetius in *De L'Esprit*³⁰, und später auch ein materialistischer Determinismus, wie er in Holbachs *Système de la Nature*³¹ zum Ausdruck kommt.

In die Natürliche Ordnung haben theoretisch alle Menschen aufgrund ihres Erkenntnisvermögens Einblick, da sie objektiv ist. Gleichzeitig ist sie notwendig, so dass sich niemand dieser Ordnung widersetzen kann, ohne für sich und die Gesellschaft Schlechtes und Nachteiliges zu verursachen. So widersetzen sich nur Vermessene dieser objektiven Natürlichen Ordnung, die damit für die Gemeinschaft und sich selbst nur Böses wollen und schaffen. Um tiefere Einsicht in diese natürliche Ordnung zu erlangen, wendet die Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts die naturwissenschaftliche Methode auch auf die Bereiche Ethik und Politik an, mit dem Ziel, beinahe naturwissenschaftlich exakte, messbare Ergebnisse in diesen Bereichen zu erhalten. Als Beispiele seien als Vorläufer aus dem 17. Jahrhundert Spinozas *Ethik* (1677) und die politisch-philosophischen Arbeiten von Condorcet genannt. Beide gehen in ihrer Theorie *more geometrico* vor. Später führt Talmon aus, dass die paradoxe Stellung der Natürlichen Ordnung zur Freiheit des Menschen der Kernpunkt der Philosophie des 18. Jahrhunderts sei, die stark eklektizistisch geprägt war.³² Eine vollkommene Einsicht in das Wesen des Menschen würde seine Freiheit gefährden, ihn determinieren. In diesem Zusammenhang wird von einigen Denkern des 18. Jahrhunderts auf die Bildungsfähigkeit des Menschen verwiesen: Eine vollkommene Einsicht in die menschliche Natur wird dadurch erschwert, dass der Mensch als „Entwicklungswesen“ einen wichtigen Teil seiner Seele erst im Laufe seines Lebens bildet und ausbildet. Das macht es kompliziert, prinzipielle Feststellungen über das Wesen des Menschen zu treffen. Er ist letztlich weder gut noch schlecht, tendiert eher zum Guten und ist durch die Gesetze in seinem Tun beeinflussbar: „In einer Gesellschaft, die sich der Kirche entledigt hat und die die soziale Nützlichkeit als einzigen Maßstab kennt, mußte Erziehung, ebenso wie alles andere, zwangsläufig ihren Brennpunkt im Regierungssystem haben. Erziehung ist Sache der Regierung.“³³ Auch in diesem Gedanken kommt bei Talmon die Nähe der Philosophie des 18. Jahrhunderts zu totalitären Ansätzen im 20. Jahrhundert zum Ausdruck.

Eine besondere Position nimmt in diesem Zusammenhang für Talmon Jean Jacques Rousseau ein. Er untersucht das Wesen der Dinge, den gesellschaftlich-kulturellen Rahmen, der den Menschen nicht zu seinem Vorteil prägt: Vernunft, Gerechtigkeit, Prinzipien der Legalität und der Herrschaft stehen für Rousseau im Mittelpunkt seiner staatstheoretischen Überlegungen im *Contract social* (1762), die im Zusammenhang mit seiner Pädagogik, der Bildung des Individuums in Hinblick auf ein funktionierendes Gemeinwesen, zu sehen ist: *Emile*, ebenfalls 1762. Das universale Prinzip, die *volonté générale*, manifestiert sich in der staatlichen Herrschaft. Auch der Gesetzgeber muss der *volonté générale* folgen, anders als bei Thomas Hobbes im *Leviathan*, 1651. Durch die *volonté générale* bindet sich das Volk

³⁰ Talmon geht insbesondere auf die Ausgabe C. A. Helvetius, *De L'Esprit*, Paris 1795 ein.

³¹ P. H. Holbach, *Système de la Nature*, Paris 1821.

³² J. L. Talmon, *Die Ursprünge der totalitären Demokratie*, Köln/Opladen 1961, S. 25-28.

³³ Ebd., S. 28.

gewissermaßen an sich selbst, denn der *volonté générale* ist unbedingt Folge und Gehorsam zu leisten. In diesem Prinzip steckt auch ein totalitäres Potential, das im späteren Verlauf der Französischen Revolution gerade durch das Eingreifen von Robespierre entfesselt wurde. Dies bedeutet für Talmon eine starke ideologisch-totalitäre Verengung aufgrund der Rousseauschen Philosophie. Alfred Cobban³⁴ und John W. Chapman³⁵ vertreten hier eine gegensätzliche Interpretation von Rousseaus Philosophie: Sie sehen sie eher in liberaler Tradition stehend. Meines Erachtens eine treffendere Interpretation von Rousseau, der sich 1760 in seiner „Ersten Version des Gesellschaftsvertrages“ gegen politisch-gesellschaftliche Intoleranz wandte:

«Il faut penser comme moi pour être sauvé. Voila le dogme affreux qui désole la terre.»
„Man muss so denken, wie ich, um gerettet zu werden: das ist das schreckliche Dogma, das die Erde verwüstet.“³⁶

Dennoch bleibt festzuhalten, dass Rousseaus staatstheoretisches Konzept durch den Universalismus der *volonté générale* und durch die zivilreligiösen bürgerlichen Verpflichtungen totalitäre Zuspitzung erreichen kann. Talmon unterscheidet nach Chapman drei Ebenen, auf denen die gedanklichen Grundlinien, die für die Umstände der Französischen Revolution entscheidend waren, betrachtet werden sollen:

„erstens Kritik des ancien régime, seiner Mißbräuche und Absurditäten; zweitens positive Gedanken über ein rationaleres und freieres System der Verwaltung, wie zum Beispiel Gedanken über die Gewaltenteilung, die Stellung der Rechtsprechung und ein gesundes Besteuerungssystem; und als Letztes unklare messianische Erwartungen, die sich an die Idee der Natürlichen Ordnung knüpften.“³⁷

Aus der Gewissheit um die Natürliche Ordnung ergibt sich sowohl der Ansatz eines wissenschaftlichen Sozialismus als auch einer integralen Revolution. Die im Gegensatz zu Robespierre eher liberal geprägten Girondisten meldeten jedoch schon 1792/93 Bedenken am Prinzip einer geschlossenen Natürlichen Ordnung an, in der der Mensch leben könnte, da ja

³⁴ A. Cobban, *Rousseau and the Modern State*, London 1934 (2. Aufl. 1964), S. 29-31.

³⁵ J. W. Chapman, *Rousseau – Totalitarian or Liberal?*, New York 1956 (Reprint 1968), S. 74, S. 78-80.

³⁶ Nach I. Fetscher, *Rousseaus Politische Philosophie*, Neuwied a. Rhein u. Berlin 1968, S. 192; orig. J.-J. Rousseau, *Du Contract social (première version)*, in: ders., *Œuvres complètes*, ed. par B. Gagnebin et M. Raymond, t. III (Pléiade), Paris 1964, S. 341: «Il faut penser comme moi pour être sauvé. Voila le dogme affreux qui désole la terre. Vous n'avez jamais rien fait pour la paix publique si vous n'êtes de la cité ce dogme infernal. Quiconque ne le trouve pas exécrationnel ne peut être ni chrétien ni citoyen ni homme, c'est un monstre qu'il faut immoler au repos du genre humain.» „Man muss so denken, wie ich, um gerettet zu werden: das ist das schreckliche Dogma, das die Erde verwüstet. Ihr habt nichts für den öffentlichen Frieden geleistet, wenn ihr dieses höllische Dogma nicht aus der Republik verweist. Wer immer es nicht abscheulich findet, kann weder Christ, noch Staatsbürger, noch Mensch sein, er ist ein Ungeheuer, das dem Frieden der Menschheit zum Opfer gebracht werden muss.“

³⁷ J. W. Chapman, *Rousseau – Totalitarian or Liberal?*, New York 1956 (Reprint 1968), S. 17.

der Mensch selbst unvollkommen und alles andere als ein „abgeschlossenes System“ ist. Sie sehen die Gefahr, dass dem Menschen mit dem Anspruch einer vollkommenen, totalen Ordnung zuviel aufgezwungen wird, so dass ihm seine Menschlichkeit genommen und er damit zur Bestie wird.

Für Talmon ist klar, dass sich die Philosophen des 18. Jahrhunderts sicher waren, eine neue Religion zu verkünden. Diese Religion war eine weltliche, wie ihr die Kirche vorhielt. Durch die neue, „weltliche Religion“ (*saecular religion*) werden, so die Kirche, die beiden entscheidenden Bedingungen der privaten wie öffentlichen Sittlichkeit untergraben: die Existenz Gottes und die transzendente Sanktion. Dadurch werden die Grundlagen der Ethik und der Gesellschaft angegriffen, da dem tugendhaften Handeln damit jegliche Grundlage entzogen ist.

Die Philosophie des 18. Jahrhunderts wollte dem Menschen eine nicht-religiöse Ethik lehren. Allen voran Holbach setzte dabei auf den Materialismus als Grundprinzip. Soziale Grundstrukturen wurden damit in „revolutionärer“ Weise neu definiert, wobei der Kirche Versagen im sozialen Bereich vorgeworfen wurde und die historische Wahrheit der offenbarten Religion angegriffen wurde. Nach Ansicht dieser antiklerikalen und bisweilen atheistischen Philosophie wurde der Dualismus zwischen Kirche und Welt derart groß, dass die Lehre der Religion zu einem Übel wurde. In unterschiedlicher Weise kommt diese Kritik in den Ansichten von Rousseau, Morelly, Helvetius, Holbach, Diderot, Condorcet und Voltaire zum Ausdruck, die in der kritischen Beschäftigung mit der supranaturalistischen Theologie eine neuartige Religion zu schaffen glaubten.³⁸ Während Voltaire eher den Angriff auf die gesellschaftliche Ordnung durch die religiöse Ethik hervorhebt, geht Rousseau im „Gesellschaftsvertrag“ auf das Loyalitätsproblem der Christen, gerade der Katholiken, ein, die sowohl einem weltlichen als auch einem kirchlichen Souverän zu gehorchen haben. Damit kommt Rousseau der antiken Vorstellung einer Einheit von Politik und Religion sehr nahe, gerade, wenn er vom „Vereinigen der beiden Köpfe des Adlers“³⁹ – des weltlichen und des kirchlichen – spricht, die er in der Staatsphilosophie von Thomas Hobbes bereits vorweggenommen sieht, worauf Talmon aber nicht explizit eingeht.

Atheistische Materialisten wie Helvetius und Holbach lehrten eine Übereinstimmung von Religion und Politik, aufgrund gesetzlicher Regelungen und Einschränkungen im Bereich der Religion und Religionsausübung. Obwohl Rousseau und Mably sich von dieser Richtung absetzten, kamen sie in ihren Überlegungen, wie Talmon hervorhebt, „hebräisch-biblischer und klassisch-heidnischer Auffassung näher als christlichen Vorstellungen“⁴⁰, da sie ihren Akzent auf die Garantie der sozialen Ethik setzten und weniger an die Existenz eines

³⁸ Siehe K. Hornung, Politischer Messianismus: Jacob Talmon und die Genesis der totalitären Diktaturen, in: ZfP, 47. Jg. (2/2000), S. 146.

³⁹ J.-J. Rousseau, Vom Gesellschaftsvertrag, Stuttgart 1986, Buch IV, Kap. VIII, S. 143; orig. J.-J. Rousseau, Du contrat social, in: ders., Œuvres complètes, ed. par B. Gagnebin et M. Raymond, t. III (Pléiade), Paris 1964, liv. IV, ch. VIII, 463: «... réunir les deux têtes de l'aigle ...».

⁴⁰ J. L. Talmon, Die Ursprünge der totalitären Demokratie, Köln/Opladen 1961, S. 20.

göttlichen Wesens dachten.⁴¹ Talmon unterschätzt in diesem Zusammenhang wohl ein wenig die Rolle des göttlichen Wesens bei Rousseau, das gewissermaßen die Grundvoraussetzung für eine zivilreligiöse, den Staat und die Gesetze stützende Konzeption, ist, da das Gesetz allein nicht ausreicht, um sittliches Handeln zu gewährleisten. Für Rousseau und Mably beruht die Gesellschaftsordnung auf dem Allgemeinwillen als Prinzip, wohingegen Helvetius, Holbach und Morelly die Gesellschaftsordnung eher auf der Basis der Erkenntnis ruhen sehen: Wissen soll in der Folge in Handlung umgesetzt werden.⁴² Anders wird bei Mably und vor allem Rousseau die Zivilreligion zu einer gesellschaftlichen Notwendigkeit, da sie ihre Ordnung stützt. Furcht vor Gott und der Zivilreligion soll durch Androhung der Todesstrafe gewährleistet sein. Die Zivilreligion muss sich dabei nicht mit einer persönlichen Beziehung des Einzelnen zu Gott widersprechen, sofern man Staat und Gesellschaft als unter dem Willen Gottes stehend ansieht, wie das Volk Israels im Alten Testament. Talmon kommt sogar zu dem Schluss, dass die Religion in so einem Falle „zu einer Art Robespierischer Mystik verschmelzen“ würde: „Es gibt [dann] keine anderen Priester als die Magistrate, religiöses und patriotisches Zeremoniell sind ein und dasselbe, und seinem Lande dienen heißt Gott dienen.“⁴³ Aufgrund dieser Annahme ist für Talmon in der revolutionären Weltanschauung des 18. Jahrhunderts bereits viel vorweggenommen, was im Totalitarismus des 20. Jahrhunderts als Engführung von Politik und Religion auftritt.

Auf der Gegenseite des Prinzips der Natürlichen Ordnung steht insbesondere Montesquieu, der sich bereits vor den oben genannten Denkern mit der praktischen Entfaltung sozialer Strukturen und Funktionen befasste. Weniger die bloße Erkenntnis als vielmehr die Kunst des Handelns stand hier noch im Mittelpunkt gesellschaftlich politischen Denkens. Der Rationalismus lenkt dagegen das Hauptaugenmerk auf das Wesen und die Psyche des Menschen, die sich in ihren Grundelementen gleich verhalten, und deren Erkenntnis einen guten Zugang zur Politik verschafft. Condorcet richtet seinen Blick ebenfalls auf die Unveränderlichkeit des menschlichen Wesens, aus dem sich die Menschenrechte als universales Prinzip ableiten lassen, was Revolutionen oft vernachlässigen:

„Die Französische Revolution sei im Vergleich zur amerikanischen ein Geschehen auf einer ganz anderen Ebene. Sie sei eine totale Revolution in dem Sinn, daß sie keinen Bereich und keinen Aspekt des menschlichen Daseins unberührt lasse, während die amerikanische Revolution einen rein politischen Wechsel dargestellt habe.“⁴⁴

So trägt für Talmon die Französische Revolution offensichtlich deutlich totalitäre Züge. Eine Position, die Bronislaw Baczko in seinem Beitrag „Hat die Französische Revolution den

⁴¹ Siehe ebd.

⁴² Siehe ebd., S. 21.

⁴³ Ebd., S. 22.

⁴⁴ Ebd., S. 25.

Totalitarismus hervorgebracht?“ nicht teilt.⁴⁵ Talmon weist ferner auf Joseph de Maistre⁴⁶ hin, in dessen Folge ein „theokratischer Absolutismus“ propagiert wurde.⁴⁷

Ein weiterer Kernpunkt der Philosophie des 18. Jahrhunderts ist, insbesondere bei Rousseau, die Eigenliebe. Anders als möglicherweise angenommen, verhindert sie die harmonische Gesellschaftsordnung nicht, sondern bildet in ihrem Streben nach Glück und Freude eine Triebkraft der Menschen in ihrem gesellschaftlichen Zusammenleben. Damit soll, wie Talmon deutlich macht, auch die Sittlichkeit in der Gesellschaft gewährleistet werden. Grund dafür ist, dass keiner das eigene Glück finden kann, wenn er das Glück und das Wohlbefinden anderer völlig vernachlässigt. Nur im Kontext der Gesellschaft können Menschen glücklich werden und ihr Wesen entfalten. Dies erinnert an Grundzüge Aristotelischer Politik und Ethik, für die gemeinschaftliches Zusammenleben der Menschen als ζῶν πολιτικὰ und Freundschaft⁴⁸ wichtige Grundlagen darstellen. Anders als bei Aristoteles, bei dem die wahre Freundschaft ohne Abhängigkeiten eine zentrale Rolle spielt, ist für die Philosophie des 18. Jahrhunderts die Berechnung wichtig: Ohne Glück des anderen kann auch keine eigene Zufriedenheit gedeihen. Daraus folgt, dass ich auch das Wohlergehen anderer im Blick haben muss, um selbst zufrieden sein zu können.⁴⁹ Eigennutz spielt in der Theorie des 18. Jahrhunderts also ebenfalls eine zentrale Rolle. Talmon weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass „Holbach [...] den lasterhaften Menschen einen schlechten Rechner“⁵⁰ nennt. Die Seele muss mit sich im Gleichklang stehen und der Mensch in Harmonie mit seiner Umwelt leben, damit er der Natürlichen Ordnung folgen kann. Unglück würde die Widersetzung gegen die Natürliche Ordnung bedeuten. Für Rousseau heißt das, den *amour-propre*, Selbstsucht, über den *amour de soi*, Eigennutz, zu stellen. Die Abstimmung zwischen Eigennutz und Nutzen der Gesellschaft ist Aufgabe des Gesetzgebers, der auch „oberster Erzieher“ des Volkes ist. Richtige und gute Gesetze sind somit die Voraussetzung dafür, tugendhafte Menschen im Gemeinwesen zu schaffen.⁵¹ Auch die Neugestaltung oder Steuerung des Menschen durch den Staat in Gesetzen und Zensur ist ein Element totalitärer Herrschaft. Die Sittlichkeit wird also im Wesentlichen durch eine utilitaristische Komponente gesteuert: das Interesse der größeren Zahl, in die sich das Interesse des Einzelnen einfügen muss. Talmon meint dazu:

„Die totalitären Möglichkeiten dieser Philosophie sind auf den ersten Blick nicht ganz klar. Aber sie sind dennoch gewichtig. Allein der Gedanke eines in sich geschlossenen Systems, aus dem alles Übel und Unglück ausgerottet wurde, ist totalitär. Die Annahme,

⁴⁵ B. Baczkó, Hat die Französische Revolution den Totalitarismus hervorgebracht?, in: H. Maier [Hg.], Wege in die Gewalt. Die modernen politischen Religionen, Frankfurt a. M. 2000, S. 11-36.

⁴⁶ So in J. de Maistre, Abendstunden in St. Petersburg oder Gespräche über das Walten der göttlichen Vorsicht in zeitlichen Dingen, Frankfurt a. M. 1824 oder in ders., Vom Papste, München 1923.

⁴⁷ Siehe J. L. Talmon, Die Ursprünge der totalitären Demokratie, Köln/Opladen 1961, S. 25.

⁴⁸ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 8. Buch, 1155a1-1163b32.

⁴⁹ Siehe J. L. Talmon, Die Ursprünge der totalitären Demokratie, Köln/Opladen 1961, S. 29.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Siehe ebd., S. 30f.

daß eine solche Ordnung der Dinge möglich und sogar unvermeidlich sei, ist eine Aufforderung an ein herrschendes System zu verkünden, es verkörpere diese Vervollkommnung, um von seinen Bürgern Anerkennung und Unterwerfung zu erzwingen und Opposition als Laster oder Verderbtheit zu brandmarken.

Die größte Gefahr dieses Systems liegt in der Tatsache, daß es nicht nur dem Menschen seine Freiheit und seine Rechte nicht verweigert und keine Opfer und Unterwerfung von ihm verlangt, sondern ihm feierlich Freiheit und Rechte sowie menschlichen Eigennutz von neuem bekräftigt. Es behauptet, keine anderen Ziele zu haben als deren Verwirklichung. Solch ein System hat alle Aussicht, um so totalitärer zu werden, gerade weil es alles im vorhinein gewährt und alle liberalen Prämissen a priori akzeptiert.“⁵²

Den ersten Beweis für ein solches System findet sich nach Talmon im jakobinischen Regime. Zwar sehen Rousseau, Helvetius oder Holbach für die Durchsetzung der Natürlichen Ordnung weder Gewalt noch Zwang vor und sie propagieren weiterhin die Freiheit, aber dennoch führt dieser Weg in den Totalitarismus, gerade durch den messianischen Glauben an eine totale, alles determinierende Ordnung bedingt. So spricht Mercier de la Rivière vom „Despotismus des Beweises“, da in die Natürliche Ordnung eine absolute Einsicht möglich ist.⁵³ Höhere Einsichtigkeit in das bestehende System sei gleichbedeutend mit höherer individueller Freiheit, so der Fehlschluss derer, die den Einfluss der Natürlichen Ordnung propagieren.⁵⁴ Die Menschen dürfen also nicht in ihrer Eigenart nach eigenen Vorstellungen leben, sondern müssen qua Gesetze so umgestaltet werden, dass sie sich in die Natürliche Ordnung der – allein aufgrund der Gesetze – tugendhaften Gesellschaft einfügen.

Diese Form der staatlichen Ordnung ist verschieden von absolutistischem Gottesgnadentum einerseits und Tyrannis im klassischen Sinne andererseits, da sie eine „Synthese von Volkssouveränität und Ein-Partei-Diktatur“ darstellt und eine „Diktatur ist, die auf Ideologie und Massenbegeisterung basiert“⁵⁵, so Talmon.

IV. Zusammenfassung und Ausblick: Politischer Messianismus als Strukturelement politischer Religionen

Politischer Messianismus meint die Durchsetzung eines politischen Programms durch das In-Aussicht-Stellen eines utopischen Ziels, das die Verwirklichung eines Heilszustandes bereits im Diesseits beinhaltet. Zu diesem Ziel leitet *eine* Führungsperson, die ihre Ideen und

⁵² Ebd., S. 32.

⁵³ Nach ebd., S. 33.

⁵⁴ Siehe ebd.

⁵⁵ Ebd., S. 6.

Vorstellungen in *einer* Partei verwirklicht und die in einem Personenkult bis hin zur Apotheose verehrt wird.

Dieses heilversprechende Ziel erreichen aber nur Auserwählte, die Einsicht in ein Ordnungssystem gewonnen haben, das implizit im Programm der Einheitspartei zum Ausdruck kommt. Die „Anderen“, die diese Einsicht nicht gewinnen konnten oder durften, sind als „Feinde“, die dem eigenen Volk und der Nation schaden⁵⁶, dem Untergang geweiht. Sie stehen der apokalyptischen Entfaltung des heilbringenden Zieles nur im Weg und müssen vernichtet werden, um das angestrebte Ziel ins Werk zu setzen. Die Menschen müssen, wenn nötig, zu ihrem Glück, das die totalitären Regime zu beinhalten glauben, gezwungen werden. Dabei hilft eine anfangs kleine Gruppe von Begeisterten, für die die heilbringende Zielvorstellung so stark ist, dass sie zu ihrer Durchsetzung im wahrsten Sinne des Wortes „über Leichen gehen“. So kann durch diese relativ kleine Gruppe eine Massenbewegung ausgelöst werden, die notwendig ist, um die totalitäre Doktrin der Partei, die sämtliche Lebensbereiche *total* umfasst, wirksam werden zu lassen – ähnlich der Konzeption des „totalen Staates“ bei Carl Schmitt. So entfesselt sich das Gewaltpotential der Totalitarismen, das sich in Kriegen und Massenvernichtung aufs Unmenschlichste entlädt, die als apokalyptische Ausbrüche in einer Übergangsphase vor dem Heilszustand stehen und ihm den Weg ebnet sollen.

Politischer Messianismus ist ein entscheidendes Strukturelement des Konzepts „politischer Religionen“⁵⁷ zur Analyse totalitärer Massenbewegungen. Politische Religionen wollen durch heilversprechende politische Lehren die Krise der Gegenwart überwinden. Hier tritt die politische Religion strukturell an die Stelle der Ideologie in der Totalitarismustheorie von Carl Joachim Friedrich und Zbigniew Brzezinski.⁵⁸ Gerade diejenigen, die unter den aktuellen Gegebenheiten leiden, sollen zu einer Erlösung im Diesseits geführt werden. Dies soll in weltlich-politischen Systemen geschehen, die als Religionen auftreten⁵⁹, da sich die weltlich-politische Sphäre religiös aufgeladen hat und durch Resakralisierung⁶⁰ des politischen Raums eine säkular-religiöse Bewegung entstand. Diese Bewegung lässt sich durch eine

⁵⁶ Siehe dazu J. L. Talmon, *Politischer Messianismus*, Köln/Opladen 1963, S. 201-260 („Messianischer Nationalismus“), bes. S. 226-247 („Das Volk als Messias (Mazzini, Mickiewicz)“).

⁵⁷ Siehe insbes. E. Voegelin, *Die politischen Religionen*, München 2. Aufl. 1996 (Neuausgabe). Zum Thema Totalitarismus als politische Religion siehe u. a. die drei Bände des Münchner Forschungsprojekts „Totalitarismus und Politische Religionen“: H. Maier [Hg.], ‚Totalitarismus‘ und ‚Politische Religionen‘. Konzepte des Diktaturvergleichs, Bd. I, Paderborn u. a. 1996, ders./M. Schäfer [Hg.], ‚Totalitarismus‘ und ‚Politische Religionen‘. Konzepte des Diktaturvergleichs, Bd. II, Paderborn u. a. 1997 und ders. [Hg.], ‚Totalitarismus‘ und ‚Politische Religionen‘. Konzepte des Diktaturvergleichs, Bd. III, Paderborn u. a. 2003.

⁵⁸ Siehe insbesondere den II. Teil „Ideologie – Wesen und Funktion“ von C. J. Friedrich, *Totalitäre Diktatur* (unter Mitarbeit v. Z. K. Brzezinski), Stuttgart 1957, S. 24-54, insbes. S. 24-32.

⁵⁹ Zur (funktionalistischen) Deutung des Nationalsozialismus als Religion siehe G. Lease, „Odd Fellows“ in the Politics of Religion. Modernism, National Socialism, and German Judaism, Berlin/New York 1995, S. 137-187, bes. S. 153-178.

⁶⁰ Siehe dazu auch den jüngst erschienen Band M. Hildebrandt/M. Brocker/H. Behr [Hg.], *Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften. Ideengeschichtliche und theoretische Perspektiven*, Wiesbaden 2001.

weltzugewandte Eschatologie, einen innerweltlichen Abschluss und die „Dekapitierung“ des Transzendenten, nach Voegelin, kennzeichnen.

Zum Erreichen der vorgegebenen irdischen Heilsvorstellung, die den Ist-Zustand soteriologisch überwindet, ist eine messianische Bewegung notwendig, die unter der Leitung eines charismatischen Führers Welt und Gesellschaft durch ein neues Reich hindurch zum Heil führen wird. Dieser Vorgang ist durchaus apokalyptisch zu nennen, da ein neues Reich, das „Dritte Reich“, aufgedeckt wird, das alles Dagewesene überwindet.⁶¹ So schaffen politisch-messianische Bewegungen „neue Welten“ und darin „neue Menschen“, wobei der alte Mensch und die alte Welt untergehen.⁶² Eine politische Religion ist also durchaus als apokalyptisch-messianistische Bewegung zu charakterisieren, die sich institutionalisiert, um als Partei und Regierung den messianischen Wandel quasi „von oben“ zu verordnen und durch die Bewegung der Massen zu realisieren. Durch seine charismatischen Eigenschaften gilt der Führer als Heilbringer – hier sei an Romano Guardinis gleichnamige Schrift erinnert⁶³ –, dem unbedingt Gehorsam geleistet werden muss, um den gegenwärtigen schlechten Zustand zu einem besseren Zustand wandeln zu können. Die messianische Führergestalt bewegt die Massen, die in letzter Instanz bereit sind, alles für Führer und Partei zu tun, damit deren Ziele durchgesetzt werden und sie somit zum Heil kommen können. Der politische Messianismus ist Grund der Dynamik der Massen im Totalitarismus und geht über eine rein historische und funktionale Betrachtung des Totalitarismus hinaus: Er zeigt auch dessen utopische Seite, die zur Handlungsmotivation dient, und er zeigt mit welchen inneren Spannungskräften die Totalitarismen als politische Religionen agieren. Also zeigt sich, dass der Ansatz, den Totalitarismus als politische Religion zu deuten, eine größere Reichweite hat als rein historische oder funktionale Sichtweisen.

Problematisch ist der damit verbundene Religionsbegriff: Er muss dem Phänomen der politischen Religionen gerecht werden. Als ein „Religionsbegriff mittlerer Reichweite“ wird er an seinen Rändern mehr und mehr unscharf, umfasst aber somit auch säkulare Bewegungen, wie die politischen Religionen. Durch den politischen Messianismus kommt es

⁶¹ K. Vondung, *Magie und Manipulation. Ideologischer Kult und politische Religion des Nationalsozialismus*, Göttingen 1971 und ders., *Die Apokalypse in Deutschland*, München 1988. Zum „Dritten Reich“, insbesondere zu Joachim von Floris, siehe u. a. B. Brentjes, *Der Mythos vom Dritten Reich. Drei Jahrtausende Sehnsucht nach der Erlösung*, Hannover 1997, bes. S. 27-65.

⁶² Siehe dazu u. a. O. Bartov, *Utopie und Gewalt. Neugeburt und Vernichtung des Menschen*, in: H. Maier [Hg.], *Wege in die Gewalt. Die modernen politischen Religionen*, Frankfurt a. M. 2000, S. 92-120.

⁶³ Der Heilbringer vermittelt das im Mythos, der das Dasein deutet, aufscheinende Heil, das den Menschen Gutes bringt. Die Rolle von Heil und Heilbringer in der Geschichte stellt Romano Guardini in „Der Heilbringer“ dar. Guardini betrachtet in diesem Zusammenhang auch kritisch den „Heilbringer der zwölf Jahre“, Adolf Hitler, den „Meldegänger Gottes“. Dieser muss als Heilbringer, der zeitlich nach dem Wirken Jesu Christi auf Erden auftritt, ein Vorentwurf des Antichristen sein, da er das Heil, das in und durch Jesus Christus wirkte und wirkt, rückgängig macht, um als neuer, antichristlicher Bringer des Heils, das dann nur Unheil, Anti-Heil, sein kann, aufzutreten. Der Gruß „Heil Hitler“ bedeutet so zum einen, dass man Hitler Heil wünscht, zum anderen, dass Hitlers Heil über den komme, der begrüßt wird. (siehe R. Guardini, *Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik*, Mainz 1979, bes. S. 60-74) Eine Deutung von Guardinis „Der Heilbringer“ findet sich in: W. Hover, *Schrecken und Heil. Aspekte politischer Zeiterfahrung bei Romano Guardini*, in: H. Maier [Hg.], *‘Totalitarismus‘ und ‚Politische Religionen‘*, Bd. I, Paderborn u. a. 1996, S. 175-179.

innerhalb des Systems politischer Religionen meines Erachtens zu einer weiteren Spezifizierung: Er ist das Strukturelement, durch das das Konzept politischer Religionen seine heilsbezogenen Zukunftsvorstellungen wirksam machen kann, da eine Massenbewegung unter charismatischer Führung den dafür auserwählten Teil der Menschheit zu einem mit heilbringenden Vorstellungen religiös aufgeladenen innerweltlichen Ziel leitet.

Ihren grausamen Höhepunkt erreichten die politischen Messianismen bisher im 20. Jahrhundert, das jetzt zu Beginn des 21. Jahrhunderts monströser denn je vor uns steht. Die Gefahren eines totalitären Gewaltpotentials bleiben aber nie gebannt, suchen die Menschen doch allzu oft nach der Verwirklichung eines Heilszustandes im Diesseits, der ihnen mehr Erfüllung zu geben scheint als die eschatologische Heilsvorstellung der traditionellen Religionen.

Dr. phil. Hans Otto Seitschek, M. A.
Ludwig-Maximilians-Universität
Fakultät für Philosophie, Wissenschafts-
theorie und Religionswissenschaft
Guardini-Lehrstuhl / Wiss. Assistent
Ludwigstr. 31/II
D-80539 München
Telefon: 0049/(0)89/21 80-29 06
Fax: 0049/(0)89/21 80-21 52
seitschek@lmu.de