

Arcane Geopolitics: Heidegger, Schmitt und die linke Lektüre rechter Denker (mit Rory Rowan)

Ich habe nie persönliche oder sachliche Sympathie für Martin Heidegger gehabt, aber gegen seine neueren Zensuren begehre ich auf. Ich möchte Ihnen daher auch das nackte Faktum mitteilen, dass ich 1971 den Kontakt zu Carl Schmitt gesucht und gefunden habe. Darüber wird viel später mehr zu sagen sein.

Hans Blumenberg in einem Brief an Jacob Taubes, 24. Mai 1977¹

Linke Lektüren rechter Denker²

In vielen linken, progressiven und kritischen Schriften zeigt sich eine gewisse Faszination für die reaktionären Thesen »gefährlichen« (Müller 2003) oder »toxischen« (Korf 2014) Denkens. Zwei dieser reaktionären Denker sind Martin Heidegger und Carl Schmitt. Beide haben auf ihre Weise die kritische Humangeographie geprägt. Und in beiden Fällen musste sich die kritische

1 In: Kopp-Oberstebrin/Treml 2013, 174.

2 Dieses Kapitel ist die leicht überarbeitete Fassung von: Korf, Benedikt / Rowan, Rory (2020): Arcane geopolitics: Heidegger, Schmitt and the political theology of Gnosticism, in: Political Geography 80, 102159. Das Manuskript wurde von Christine van Leeuwenstijn ins Deutsche übersetzt und von mir überarbeitet. Ich danke dem Verlag Elsevier für die Abdruckgenehmigung der Übersetzung und Rory Rowan dafür, diesen Text, an dem wir gemeinsam gearbeitet haben, in dieses Buch aufnehmen zu können.

Geographie damit auseinandersetzen, dass Heidegger und Schmitt mit dem Nazi-Regime kollaborierten und zu keinem späteren Zeitpunkt ihr Bedauern darüber zum Ausdruck brachten. Hinzu kommt, dass sowohl Heidegger als auch Schmitt antisemitische Positionen vertraten. Während Schmitts Antisemitismus in der Rezeption seines Werkes allgemein akzeptiert wurde, dauerte es in Heideggers Fall bis zur Veröffentlichung seiner *Schwarzen Hefte*, in denen einige Passagen das Ausmaß seiner antisemitischen Überzeugungen deutlich werden lassen.³ Das nationalsozialistische Engagement Heideggers und Schmitts hat die kontroverse Frage aufgeworfen, ob ihre »Politik« ihr Werk disqualifiziert – eine Frage, die umstritten bleibt, und, wie ich meine, den Blick auf ihren Antisemitismus oder ihre Kollaboration mit dem nationalsozialistischen Regime verengt.

Wichtiger noch wäre es jedoch, die *gnostische* Tonlage im reaktionären Denken von Heidegger und Schmitt offenzulegen. Gnostisch ist diese Tonlage, weil sie sich im Wissen um eine tiefere Einsicht in das Wirken des Bösen dieser Welt dünkt. Eine hilfreiche Typologie gnostischen Denkens findet sich bei Marksches (2001, 19f.): Die Gnosis erzählt ein mythologisches Drama, in dem das Böse in der Welt mit der Ontologie eines dualistischen Gottes erklärt wird. Die Gnostikerin unterscheidet zwischen einem niederen, potenziell bösen und unzulänglichen Schöpfergott (dem Demiurgen) und einem abwesenden, allmächtigen Erlösergott, der am Ende der Zeit die Welt vom inhärenten

3 Die Tatsache, dass sich in einigen der bedeutendsten Veröffentlichungen von Schmitt, einschließlich seines Werks *Der Leviathan in der Staatstheorie des Thomas Hobbes* ([1938] 1982), offen antisemitische Inhalte finden, sowie sein offen betriebener Aktionismus während des Nazi-Regimes gegen den »jüdischen Geist« im deutschen Recht, haben dazu geführt, dass seine antisemitische Haltung kaum in Zweifel gezogen worden ist. Die Veröffentlichung seiner privaten Tagebücher aus den Jahren 1947–1951 unter dem Titel *Glossarium* im Jahr 1991 (Schmitt [1991] 2015) hat das Ausmaß seiner antisemitischen Überzeugungen noch deutlicher gemacht (Gross 2000, 32f.). In Heideggers Fall hat die Veröffentlichung seiner *Schwarzen Hefte* eine leidenschaftlich geführte Debatte darüber ausgelöst, welche Rolle der Antisemitismus in seinem Werk einnimmt und welche Konsequenz dies für seine Rezeption hat (Trawny 2014, Heinz/Keller 2016, Krell 2015, Trawny/Mitchell 2015, Mitchell/Trawny 2017, Farin/Malpas 2016, Homolka/Heidegger 2016, Mehring 2016a, Gander/Striet 2017, Di Cesare 2014, Espinet et al. 2018). Die *Schwarzen Hefte* sind Gedankentagebücher, die auf Heideggers Wunsch posthum als abschließende Bände seiner *Gesamtausgabe* veröffentlicht wurden. Die ersten drei Bände, welche die Jahre 1931–1941 abdecken, wurden 2014 unter dem Titel *Überlegungen* veröffentlicht (Heidegger 2014a, 2014b, 2014c).

Bösen erlösen wird. Bis zum Zeitpunkt dieser Erlösung besteht das Weltgeschehen aus einem ewigen Kampf zwischen den Mächten des Guten und des Bösen. Diese dunklen Mächte in der Welt zu erkennen, ist einigen wenigen spirituell Auserwählten vorbehalten. Ursprünglich eine »häretische« christliche Sekte im frühen Christentum, ist der Gnostizismus im weiteren Verlauf der europäischen Geistesgeschichte wiederholt als eine spezifische Weltanschauung in Erscheinung getreten und erlangte im Deutschland der 1920er Jahre besonderen Einfluss (Di Blasi 2002, Pauen 1992, Taubes 1984, 1993).

Heidegger und Schmitt zählten sich selbst zu diesen Auserwählten und formten ihre politische Weltsicht nach den Überzeugungen der Gnosis. Diese gnostischen Tonlage im Denken Heideggers und Schmitts begründet den Denkstil einer Geheimlehre: den *arcane geopolitics*. Kern dieser »dunklen« Geopolitik ist die Überzeugung, dass die Moderne destruktive Kräfte hervorgebracht hat – Liberalismus, Kapitalismus, Sozialismus, Universalismus, die Technik, »die Juden«. Diese treiben die Welt in Richtung Katastrophe. Diese geopolitische Überzeugung entspringt einem intellektuellen Milieu, das die Vorstellung einer deutschen Außergewöhnlichkeit pflegt und davon überzeugt ist, dass dem deutschen Volk eine besondere Aufgabe in der Weltgeschichte zufalle (Habermas 1995, 112ff., Stern 1992). Sowohl Heidegger als auch Schmitt sehen die weltlichen Machenschaften einer gottlosen Politik als ein Palimpsest, durch das sich eine untergründige, düstere Welt erahnen lässt, in der dunkle Kräfte am Werk sind. Diese zu sehen und ihre Manifestation in der Weltgeschichte zu verstehen, sei allerdings einigen wenigen Eingeweihten vorbehalten. Auf dieses Arkanum – dieses Geheimwissen um die bösen Machenschaften – verweisen beide Denker immer wieder mit Codewörtern, ohne ihren Gnostizismus offen zu bekennen, weshalb er vielen linken Lektüren verborgen bleibt.

Die gnostische Tonlage in der Lehre Heideggers und Schmitts wurde in den 1970er Jahren Gegenstand einer viel beachteten Kontroverse zwischen dem Philosophen Hans Blumenberg und dem Judaisten Jacob Taubes. Blumenberg (1988) sieht Heideggers und Schmitts Lehre als Ausdruck eines anti-modernen Gnostizismus, in dem sich eschatologische Motive mit unversöhnlichen Antagonismen mischen. Taubes (1987, 47f.) greift diese Fragen auf und fragt, wie diese gnostische Tonlage mit ihrer Attraktion für den Nationalsozialismus zusammenhängt. Für Taubes stellt sich des Weiteren die Frage, welchen Wert ihr Denken angesichts dieser Attraktion noch für eine »linke« Lektüre haben könne. Dieser Diskursfaden wird in der linken Theorie u.a. von Giorgio Agamben (2006), Alain Badiou (2002), Simon Critchley (2012) und

Slavoj Žižek (2003) vor dem Hintergrund eines wieder erwachten Interesses an der Theologie des Apostels Paulus aufgegriffen (Frick 2013). Dabei spielt Taubes' Paulus-Interpretation (Taubes 1993) eine zentrale Rolle (vgl. dazu ausführlich: Finkelde 2007).

Nach Critchley spiegelt die (Rück-)Besinnung auf Paulus keine konservative Haltung, sondern vielmehr »das Bedürfnis nach einer neuen handelnden Figur« (Critchley 2012, 157, unsere Übersetzung). Aber diese Rückbesinnung birgt politische Risiken aufgrund der Nähe zu Marcion, einem Jünger des Apostels Paulus, der dessen Botschaft radikalisierte. Anders als Paulus, der selbst kein Gnostiker war, wird Marcion oft als einer der Begründer der Gnosis angesehen (Markschies 2001, 86ff., Taubes 1984, 1993). Marcion, so die viel beachtete Deutung des protestantischen Theologen Adolf von Harnack (1921), radikalisierte die dualistische Ontologie Gottes und gab ihr eine antijudaistische Färbung: JHWH, der Gott des Alten Testaments, ist der Demiurg, Christus der Erlöser. In den 1920er Jahren entstand eine einflussreiche intellektuelle Strömung, die Marcions Ansichten aufgriff und großen Einfluss auf Heideggers und Schmitts Denken hatte.⁴

Die Verortung Heideggers und Schmitts innerhalb dieser intellektuellen Genealogie ermöglicht ein tieferes Verständnis ihrer *arcane geopolitics*: Durch eine Herausarbeitung ihrer (gnostischen) Politische Theologie, die sie oft nur in Andeutungen oder in Codewörtern für Eingeweihte zu erkennen geben, lassen sich die Konturen ihres Denkens genauer erfassen und die Risiken einer Aneignung ihrer Lehre durch die kritische Geographie aufzeigen. Zuerst wird dazu im Folgenden das kontroverse Terrain ihrer Rezeption in der kritischen Geographie (und in benachbarten Fächern) nachgezeichnet. Zugleich wird die ihr Denken grundierende (geo-)politische Theologie herausgearbeitet, deren eschatologische Figuren in eine Theorie des Raums, der Imperien und einer globalen Geopolitik eingeschrieben sind. Im Anschluss werden die gnostischen Topoi in Heideggers und Schmitts (geo-)politischer Theologie untersucht und ihre Diskussion durch Blumenberg, Taubes und andere dargestellt. Das Kapitel schließt mit einer Diskussion der Frage, ob – und wenn ja, wie – diese beiden Denker für »kritische« (emanzipatorische, progressive)

4 Adolf von Harnacks einflussreiche Studie zu Marcion, die 1921 veröffentlicht wurde, war mit Sicherheit auch Heidegger und Schmitt bekannt. Im Fall von Schmitt ist Harnacks Einfluss von Linder (2008, 348f.) diskutiert worden. Critchley (2012, 196ff.) bezweifelt, dass Marcion tatsächlich ein Gnostiker war, erkennt aber den Einfluss von Marcions Denken auf Heidegger an.

Überlegungen herangezogen werden können. Dabei werden mögliche *alternative* Politische Theologien angedeutet, die die reaktionären Tendenzen der gnostischen Gesinnung Heideggers und Schmitts überwinden.

»Schmitt«

Carl Schmitt wird in der Geographie sehr unterschiedlich rezipiert. Auf der einen Seite besteht kein Zweifel, dass »die Geographie als Disziplin [...] insgesamt sehr zögerlich ist, sich mit Schmitt zu befassen« (Minca/Rowan 2014, A2, unsere Übersetzung). So argumentiert Stuart Elden, dass »die Darstellung Schmitts als ein geopolitischer Theoretiker von gegenwartspolitischer Relevanz ein schwerwiegender Fehler [ist], sowohl intellektuell als auch politisch« (Elden 2010, 24, unsere Übersetzung). Und Michael Heffernan (2011, 242) schreibt: »Ich bezweifle, dass diese [Schriften Schmitts] mehr darstellen als eine interessante, bisweilen faszinierende, Übertragung des deutschen geopolitischen Denkens der 1920er und 30er Jahre in die Nachkriegszeit.«⁵ Diese skeptische Haltung scheint sich auf eine Assoziationskette zu stützen, die Schmitt in einen historischen Kontext setzt, der aus Sicht der Autoren keiner weiteren Erklärung bedarf (Schmitt = Nazi = Lebensraum = Geopolitik).⁶ Nach diesem Verständnis ist eine weitere Auseinandersetzung mit Schmitts Denken nicht nur unnötig, sondern politisch riskant und epistemologisch unzulässig.

Auf der anderen Seite hat jedoch Agambens Deutung von Schmitt (Agamben 2002a, 2004a) in den letzten beiden Dekaden dazu geführt, dass einige von Schmitts Schlüsselbegriffen – insbesondere die Begriffe des Politischen und des Ausnahmezustands – Eingang in die konzeptuelle Sprache der Politischen Geographie gefunden haben. Dieser »post-Agamben«-Schmitt (Legg/Vaseduvan 2011, 10) hat in den letzten zehn Jahren enormen Einfluss in der

5 Unsere Übersetzung; das englische Original lautet: »I am skeptical whether these [writings of Schmitt] provide anything more than an intriguing, occasionally dazzling extension of German interwar geopolitical writing into the post-war period.«

6 Nur wenige Schriften aus der deutschsprachigen oder der anglophonen Politischen Geographie haben sich tiefergehend mit der Beziehung zwischen deutscher Geographie, deutscher Geopolitik und dem Nationalsozialismus auseinandergesetzt, noch wurde Schmitts Haltung im Hinblick auf die deutsche Geopolitik näher untersucht (vgl. Barnes/Minca 2014, Bassin/Klinke 2018, Giaccaria/Minca 2016, Herb 1996, Kost 1988, Minca/Rowan 2015, Murphy 1997, Rössler 1990, Sprengel 1996, Werber 2014).

Politischen Geographie gewonnen. Insbesondere der Begriff der »Räume des Ausnahmezustands« ist mittlerweile fester Bestandteil der Diskussionen über die – aufgrund der Anschläge vom 11. September veränderte – Geopolitik geworden (Gregory 2004, Hagmann/Korf 2012, Minca 2007, Reid-Henry 2007). In der jüngeren Vergangenheit sind Schmitts explizit räumliche Begriffe wie der *Nomos* der Erde, die » Großraumordnung« und seine geopolitische Mythologie von Land und Meer in den Fokus der Politischen Geographie gerückt (siehe hierzu Korf/Schetter 2012, Mendieta 2011, Minca/Rowan 2015, Legg/Vaseduvan 2011, Rowan 2011). In diesen Beiträgen wird jedoch kaum auf die metaphysischen und mythologischen Aspekte von Schmitts Politischer Theologie eingegangen (vgl. Korf 2018, Minca/Rowan 2014, Meyer et al. 2012).⁷

Diese Auslassung ist insofern problematisch, als ein Bewusstsein für Schmitts Politische Theologie wesentlich für das Verständnis seines Raumbegriffs ist. Schmitts bedeutendste Begriffe, wie beispielsweise das Politische, das Entscheidungsmonopol des Souveräns, der Ausnahmezustand, die Großraumordnung und der *Nomos* der Erde, haben einen direkten Bezug zu seiner (oft idiosynkratischen) Deutung theologischer Konzepte, Figuren und Debatten. Tatsächlich liegt seinem geopolitischen Denken eine Weltsicht zugrunde, die das Weltgeschehen als historischen Kampf zwischen den Mächten des Guten und denen des Bösen ansieht (Bolz 1991, Meier 1998, Minca/Rowan 2015a). Im Kern von Schmitts (geo-)politischer Theologie steht die Idee des *Katechon*, eine Tatsache, die bisher in der geographischen Rezeption Schmitts fast vollständig übersehen wurde (Ausnahmen finden sich bei Minca/Rowan 2015, Meyer et al. 2012). Obwohl es sich dabei um einen eher vagen theologischen Begriff handelt, der in Schmitts Publikationen nur angedeutet wird (das erste Mal in *Land und Meer*: Schmitt [1942] 2008, 19ff.),⁸ ist die Idee des *Katechon* wesentlich für das Verständnis seines Denkens (Gross 2000, 267ff., Linder 2008, 42, Meuter 1994, Minca/Rowan 2015b).

7 So beziehen sich die meisten Arbeiten in der Politischen Geographie, die sich mit dem »post-Agamben«-Schmitt befassen, auf frühe Werke Agambens aus dessen *Homo Sacer*-Projekt – insbesondere *Homo Sacer* (2002a) und *Ausnahmezustand* (2004a) –, und versäumen es, sich mit späteren Werken wie beispielsweise *Die Zeit, die bleibt* (2006) und *Herrschaft und Herrlichkeit* (2010) auseinanderzusetzen, in denen auf die theologische Seite von Schmitts Werk explizit und implizit eingegangen wird.

8 Es ist möglich, dass die Idee des *Katechon* bereits deutlich früher eine wichtige Rolle in Schmitts Werk spielt. So zitiert Groh (2016, 25) einen Brief Carl Schmitts an Pierre Linn vom 11. Januar 1948, in welchem Schmitt erklärt, dass er seine Theorie des *Katechon* bereits 1932 entwickelt habe.

Schmitt entwickelt seine Vorstellung des *Katechon* in Anlehnung an Paulus' zweiten Brief an die Thessalonicher (Kapitel II, 6). Dort wird dem *Katechon* die Rolle eines historischen »Aufhalters« zugesprochen, der das Ende der Welt »aufzuhalten vermag« (Schmitt [1950] 1997, 29). Nach Paulus ist die Zeitspanne zwischen dem Tod Christi und dem Tag des Jüngsten Gerichts geprägt durch einen Kampf zwischen dem Antichristen und dem *Katechon*. Während der Tag des Jüngsten Gerichts in Paulus' Eschatologie unvermeidbar ist, kann sein Kommen durch Handlungen in der profanen Welt beschleunigt oder verzögert werden. Die dem Antichristen zuzuschreibenden Mächte streben danach, die Wiederkunft Christi zu provozieren und damit die Apokalypse herbeizuführen. Dagegen verhindert der *Katechon* die (vorzeitige) Apokalypse, indem er dem Handeln des Antichristen entgegenwirkt. Das Wissen über diesen Kampf zwischen Gut und Böse über das Ende der Welt zählt für Schmitt zu seiner zentralen Geheimlehre – seinem Arkanum –, und Schmitt schreibt seiner Lehre magischen Charakter zu.

Für Schmitt hat sich daher die (geo-)politische Theologie einer weltgeschichtlichen Hermeneutik zu bedienen, mit deren Hilfe sich das Wirken düsterer Akteure hinter den weltlichen Machenschaften der Gegenwart identifizieren lasse. Daraus ergibt sich die Frage, welche weltlichen Mächte nach Schmitts eschatologischem Geschichtsverständnis dem *Katechon* zuzurechnen sind, und welche dem Antichristen. Tatsächlich schreibt auch Paulus, dass das Werk des Antichristen, des »Gesetzlosen«, sich stets in der Gestalt anderer Akteure verberge, wodurch er Schmitt das Stichwort für seine eigene Geheimlehre bietet. Schmitt schreibt dazu:

Der entscheidende geschichtliche Begriff seiner Kontinuität [zwischen dem Römischen Reich und dem christlichen Reich des Mittelalters] ist der des Aufhalters, des *Katechon*. »Reich« bedeutet hier die geschichtliche Macht, die das Erscheinen des Antichrist und das Ende des gegenwärtigen Äon *aufzuhalten* vermag, eine Kraft, *qui tenet*, gemäß den Worten des Apostel Paulus im 2. Thessalonicherbrief, Kapitel 2. (Schmitt [1950] 1997, 29)

Die Suche nach dem *Katechon* wird für Schmitt zur Obsession, so Christian Linder (2008, 43). Mit der ihm eigenen Bescheidenheit sieht er sich bisweilen selbst in dieser Rolle – als die letzte Figur welthistorischen Bewusstseins, die sich dem apokalyptischen Todesritt des Liberalismus und der Feinde des Politischen entgegenstelle (Schmitt [1950] 1997, 29, siehe auch Schmitt 1942/2016, 11ff., hierzu: Meier 1994, Kapitel IV, Gross 1993, 410ff.). Oder er identifiziert den *Katechon* in einer bunten Reihe historischer Figuren, z.B. dem römisch-

deutschen Kaiser Rudolph II., über historische politische Regime, wie das Byzantinische Reich – in *Land und Meer* ([1942] 2008, 19f.) – bis zur Figur des römischen Kaisers – in *Der Nomos der Erde* ([1950] 1997, 28f.). Während nicht ganz deutlich wird, wen oder was Schmitt als wirkungsvollen »Aufhalter« des Antichristen identifiziert, so ist eindeutig, dass er in der Figur des Imperiums die Garantie einer Aufrechterhaltung der geschichtlichen Zeit sieht. Er tritt daher für eine imperiale Geopolitik ein, in der die Welt in klar abgrenzbare Machtblöcke unterteilt ist – ein Konzept, das er in seiner Theorie der »Großraumordnung« formalisiert (Cacciari 2018, Esposito 2015, 76ff., Meier 1994, Minca/Rowan 2015b).

Dem Wirken des »Aufhalters« stellt Schmitt das Wirken des Antichristen gegenüber. Die dunklen Kräfte des Antichristen sieht er als *anomisch* – also die Ordnung zersetzend – an. Nach Schmitts Verständnis ist der Keim der *Anomie* fest im Fundament des modernen Staates verwurzelt, sei er nun liberal oder kommunistisch (Groh 1998, 2016, Gross 2000). Für Schmitt entwickelte sich der moderne Staat aus dem Versuch, einen säkularen Boden für das Politische zu schaffen, als Antwort auf die Gewalt der postreformatorischen Glaubenskriege in Europa. Kurzfristig habe der säkulare Staat zwar Frieden und Ordnung in Europa wiederhergestellt, indem er die Politik ent-theologisiert habe, langfristig aber bedeute die Säkularisierung das Ende politischer Stabilität, da die einende Figur eines einheitlichen Gottes aus dem Politischen verbannt worden sei (Minca/Rowan 2015b). Der Antichrist in Form des Säkularismus und des Liberalismus zersetze also die politische Ordnung und führe zu deren Zusammenbruch: zur Anomie, einer raumlosen Unordnung.

Eine zentrale Rolle in diesem Kampf spielt für Schmitt das Judentum als zentrale Kraft des Antichristen. In Schmitts Eschatologie wird »der Jude« zum Antichristen, den der *Katechon* »aufzuhalten« hat. In seiner stark antisemitischen Darstellung vom Aufstieg und Fall des modernen Staates, wie beispielsweise in seinem Buch *Der Leviathan in der Staatstheorie des Thomas Hobbes* ([1938] 1982) beschrieben, werden »die Juden« als Hauptprofiteure des Liberalismus identifiziert. Durch seine tolerante Haltung »den Juden« gegenüber, so Schmitt, ermögliche der liberale Staat das rücksichtslose Verfolgen von Einzelinteressen zum Schaden des Gemeinwohls (Groh 1998, Gross 2000). Indem sie sich weigerten, Christus als den Messias anzusehen, fügten »die Juden« dem liberalen säkularen Staatsgebäude einen Riss zu und nutzten das durch

die Enttheologisierung der Politik entstandene Vakuum für sich aus (Schmitt [1922] 2004, 69, vgl. auch Schmidt 1998, 67, Palaver 1996).⁹

In Schmitts *arcane geopolitics* vermischen sich eine Theorie des Imperiums, Politische Theologie und Eschatologie: Schmitts geopolitisches Denken hat seinen Ursprung in einer düsteren theologischen Weltansicht, in der die weltlichen Figuren einer imperialen Ordnung zugleich Ausdruck der göttlichen Ordnung sind. Die der geopolitischen Ordnung entgegenwirkenden Kräfte sind hingegen das Werk des Teufels. Tatsächlich betrachtet Schmitt in seiner Deutung der geopolitischen Umwälzungen seiner Zeit seine intellektuellen und politischen Gegner – Liberalismus, Sozialismus, Positivismus, Kommunismus, die USA und, natürlich, »die Juden« – als weltliche Repräsentanten des Antichristen. Er versteht all diese Kräfte als Befürworter eines geopolitischen Chaos, einer »raumlosen Unordnung«, die ungezügelte Gewalt und Zerstörung mit sich bringe (Minca/Rowan 2015b). Schmitt sieht in dieser Gefahr einer weltlichen Unordnung buchstäblich den Anfang vom Ende der Zeit: Die scheinbar weltlich agierenden Gesandten des Antichristen könnten den Tag des Jüngsten Gerichts – und damit das Ende der weltgeschichtlichen Zeit – heraufbeschwören.

»Heidegger«

Während Schmitt in der Humangeographie durchaus kontrovers betrachtet wird, hat Heidegger dort lange eine freundlichere Rezeption erfahren. Mit Heideggers Thesen wurde unter anderem die Idee einer humanistischen Geographie untermauert (z.B. Buttner 1976, Entrikin 1976, Relph 1976, Seamon 1979). Seinen Werken wird ein philosophisches Vokabular entnommen, um die Begrifflichkeit des Ortes (Casey 1997, 243ff., Cresswell 2004, 21f., Malpas 2006) und Theorien der Praxis (z.B. Hannah 2019, Schatzki 2002, 2007) für die Humangeographie zu konzeptualisieren. Heideggers Arbeit zum »Ereignis«

9 In einem Eintrag in sein *Glossarium* vom 16. Juni 1948 (Schmitt [1991] 2015, 165) bezeichnet Schmitt seinen Kampf gegen die »protestantische Ketzerei des Liberalismus« als eine »eigentliche katholische Verschärfung« (vgl. Groh 1998, 185-233, 2016, Linder 2008, 42, Rissing/Rissing 2009, 70, Wacker 1994), wobei im Hinblick auf die Eigenarten seiner Theologie nicht ganz deutlich wird, was aus seiner Sicht genau als »eigentlich katholisch« zu verstehen war.

wird außerdem große Relevanz für die Konzeption des Raumbegriffs zugeschrieben (Elden 2005, 40f., Strohmayr 1998, Joronen 2013). Nichtsdestotrotz ist seine Rezeption nicht frei von kritischen Untertönen. Während Malpas der Auffassung ist, dass Heideggers Spätwerk die »wichtigste und nachhaltigste Untersuchung zum Begriff des Raums in der Geschichte westlichen Denkens« biete (Malpas 2006, 3, unsere Übersetzung), warnen einflussreiche Stimmen der Disziplin wie David Harvey (1996, 299ff.) und Doreen Massey (2004, 8f.) vor einem nostalgisch-antimodernistischen und technikfeindlichen Unterton in Heideggers Raumbegriff. Gegen diesen Vorwurf verteidigen Mikko Joronen und andere Heideggers Denken mit dem Hinweis, dass es auch als Ausdruck einer »condition of spatial openness« (Joronen 2013, 629) verstanden werden könne, womit wohl gemeint ist, es eigne sich auch zur Theoretisierung linker, kosmopolitischer Anliegen und sei kompatibel mit relationalen Raumbegriffen.

In dieser Debatte hat die problematische Genealogie von Heideggers Wortschatz innerhalb einer bestimmten deutschen intellektuellen Tradition – sein »Deutschsein« – und die Tatsache, dass er bestimmten Weltbildern gegenüber anderen den Vorzug gibt, bisher wenig Beachtung gefunden (Strohmayr 2015, siehe aber Elden 2006, Joronen 2013, Shaw 2012). Strohmayr (2015, 150) sieht den Grund für diese Vernachlässigung darin, dass sich die Geographie schwerpunktmäßig mit Heideggers späteren Arbeiten der 1940er und 1950er Jahre befasst, in denen er seine frühere Kritik an der Metaphysik aufgibt. Das mag auch erklären, warum die *Schwarzen Hefte* und die nach ihrer Veröffentlichung aufgekommene internationale Debatte um ihre antisemitischen Inhalte bisher wenig Resonanz in der Geographie gefunden haben (Korf 2014, Joronen/Imre 2015, Strohmayr 2015), und dies, obwohl Heidegger selbst die Hefte als »intellektuell bedeutsam« einschätzt (Gumbrecht 2017, 132).

Jeff Malpas, dessen Arbeit zu Heideggers Raumterminologie (z.B. Malpas 2006) viel Beachtung in der Humangeographie gefunden hat, spricht sich gegen den Gebrauch von Begriffen wie »Kontaminierung«, »Ansteckung« und »Makel« in einer Auseinandersetzung mit Heidegger aus. Eine derartige Begrifflichkeit, so argumentiert Malpas, richte sich automatisch »gegen eine ernsthafte Auseinandersetzung mit Heideggers Denken«, da einer solchen das Risiko »der gleichen Kontaminierung, der gleichen Ansteckung, des gleichen Makels« anhafte (Malpas 2016, 10, unsere Übersetzung). Malpas' Argumentation dient hier der Verteidigung von Heideggers »topologischem« Denken, seiner Arbeiten zum Begriff des Ortes und deren Bedeutung innerhalb

seiner breiter angelegten Kritik an der Moderne und der Rationalität der Aufklärung. Heideggers spätere Reflexionen zur NS-Diktatur drehen sich um diese Kritik und insbesondere um den Vorwurf, das Naziregime habe die Moderne nicht überwunden, sondern sich vielmehr ihrer kalkulatorischen Rationalität bedient (siehe hierzu Elden 2006).

Malpas spricht sich dezidiert gegen eine Differenzierung zwischen einem »frühen« (problematischen) und einem »späten« (unbedenklichen) Heidegger aus und sieht in dessen Spätwerk eher eine »Intensivierung« seiner frühen Thesen. Aus Malpas' Sicht haben die Erfahrungen von Nationalsozialismus, Krieg und Holocaust Heidegger in seiner früheren Kritik an der Moderne eher bestärkt als ihn dazu bewegt, diese in Frage zu stellen (Malpas 2017, 118).¹⁰ Mit diesem Argument verteidigt Malpas seine Anwendung von Heideggers Raumterminologie und topologischem Denken für eine Theorie des Ortes, versäumt es aber, sich zu den reaktionären Tendenzen in Heideggers Schriften zu äußern.

Malpas' Position wird nicht von allen Heidegger-Exegetinnen geteilt. Einige Passagen aus den *Schwarzen Heften*, wie beispielsweise die Aussage, »das Weltjudentum [...] ist überall unfassbar«,¹¹ haben zum Beispiel Peter Traw-

10 Tatsächlich ist die (Be-)Deutung von Heideggers ominöser »Kehre« für sein Werk und eine sich daraus ergebende mögliche Differenzierung zwischen einem »frühen« und einem »späten« Heidegger ein zentraler Punkt in der zeitgenössischen Debatte, ob es möglich sei, einen unbedenklichen oder »echten« Heidegger von einem durch Teile seines Werkes beschädigten Heidegger abzugrenzen (Grosser 2017). Habermas deutet Heideggers »Kehre« als eine Konsequenz seines Engagements für den Nationalsozialismus, möglicherweise gar als eine explizite Antwort darauf, um seinen Frieden mit diesem politischen Kapitel zu machen (Habermas 1985, 184f.). Die wesentliche Frage bleibt jedoch, was man von einer Differenzierung zwischen einem frühen und einem späten Heidegger gewinne. In einer solchen Differenzierung liegt die Gefahr einer Wiederholung von Heideggers eigener rechtfertigender Rhetorik, der zufolge die »Kehre« seine endgültige Abkehr von der Metaphysik bedeute. Tatsächlich scheinen die *Schwarzen Hefte* Blumenbergs Verdacht zu bestätigen, die »Kehre« sei eher als eine »Konsequenz« des unvollendeten Teils von *Sein und Zeit* anzusehen, also nicht als eine Abkehr von einer früheren Position, sondern vielmehr als ihre radikale Vollendung (Blumenberg 2000, 59f.). Malpas verwendet in diesem Zusammenhang den Begriff der »Intensivierung« (Malpas 2017, 118), allerdings vertreten Blumenberg und Malpas klar gegensätzliche Positionen, welche philosophischen und politischen Schlussfolgerungen aus dieser Interpretation der »Kehre« zu ziehen seien.

11 GA 96, 262 (GA = Gesamtausgabe). Heidegger trifft diese Aussage in seinen Hefen von 1939-1941 (Heidegger 2014c).

ny, den Herausgeber der Gesamtausgabe von Heideggers Werk (welche die *Schwarzen Hefte* mit einschließt), dazu bewogen, Heideggers »seinsgeschichtlichen« Antisemitismus anzuerkennen (Trawny 2014). Heideggers Antisemitismus ist in sich selbst »topologisch« in dem Sinne, dass »das Judentum« politisch und philosophisch aufgrund seiner vermeintlichen »Weltlosigkeit« und »Ortlosigkeit« abzulehnen sei: Die Vorstellung, dass »die Juden« angeblich an keinen Ort gebunden seien und keine Wurzeln besäßen, »zwingt das Judentum in die Rolle des großen Zerstörers« (Coyne 2018, 85, unsere Übersetzung).¹² Eine saubere Trennung zwischen Heideggers Antisemitismus und seinem »topologischen« Denken ist daher problematisch, da die von Heidegger für seinen Raumbegriff verwendete Terminologie eng mit seiner Sprache zur Geschichtlichkeit und seinem Seinsverständnis (und der Verdüsterung des Seins durch die Machenschaften der Neuzeit) verwoben ist. Nach Wolfson macht Heidegger das Judentum in seinen *Schwarzen Heften* zur »antgeschichtlichen Macht der Moderne« (Wolfson 2018, 100). Und Gordon erklärt: »Die Juden werden in Heideggers Denken praktisch zum Antitypen«, gerade weil »ihnen eine ›Weltlichkeit‹ fehlt und damit alle Qualifikationen, die einer gebundenen Existenz zugeschrieben werden« (Gordon 2017, 140, unsere Übersetzung, vgl. ähnlich: Gilman 2017, Mendieta 2017).

Heideggers Raumbegriff spiegelt das reaktionäre Weltbild, das in den 1920er und 1930er Jahren unter den antirepublikanisch, antisozialistisch, antiliberal und antimodernistisch eingestellten Feindinnen der Weimarer Republik weit verbreitet war (Grosser 2011, 384, Herb 1996, Kost 1988, Wolin 2016) und das nach dem Zweiten Weltkrieg zum Teil weiterlebte (Habermas 1995, Müller 2003). Heidegger teilt dieses intellektuelle Milieu nicht allein mit Schmitt, sondern auch mit Publizisten wie Oswald Spengler, Ernst Jünger, Gottfried Benn und Arthur Moeller van den Bruck (vgl. Bohrer 1978, Bolz

12 Auch Schmitt verwendet dieses klassische antisemitische Bild der jüdischen »Wurzellosigkeit« und verleiht ihm in seinen Schriften einen räumlich-philosophischen Anstrich. Dies gilt insbesondere für seine Abhandlung über die Großraumordnung, in welcher er dem »jüdischen Denken« eine »leere Raumvorstellung« zuschreibt (Schmitt [1941] 2009, 78f., meine Hervorhebung): »Das eigentümliche Missverhältnis des jüdischen Volkes zu allem«, so Schmitt, »was Boden, Land und Gebiet angeht, ist in seiner Art politischer Existenz begründet. Die Beziehung eines Volkes zu einem durch eigene Siedlungs- und Kulturarbeit gestalteten Boden [...] ist dem Geist des Juden unverständlich.« Und so sieht Schmitt in der Arbeit jüdischer Autoren »ein wichtiges Ferment der Auflösung konkreter, raumhaft bestimmter Ordnungen« (ebd., 79).

1991, Grosser 2011, Von Krockow [1958] 1990). Diese reaktionäre Geisteshaltung propagierte eine Ideologie deutscher Einzigartigkeit, der zufolge »das deutsche Volk die eindeutige eschatologisch-historische Aufgabe hatte [...], die Menschheit von der mit Barbarei gepaarten Dekadenz der westlichen Zivilisation zu erlösen« (Wolin 2016, xvii, unsere Übersetzung). Nach der von ihm wie vielen reaktionären Denkerinnen als Katastrophe empfundenen Niederlage im Ersten Weltkrieg erhielt diese Mission eine neue Dringlichkeit: Die deutsche Kultur müsse Eingang in eine reaktionäre Politik finden. Heidegger teilt diese Auffassung und übersetzt diese Mission in eine zeitliche Semiotik, die Begriffe wie »Bruch«, »Entschlossenheit« und »Kampf« verwendet, ebenso wie den »völkischen« Unterton, der sich in vielen seiner früheren Werke findet.

Diese Argumentation wird in vielen Arbeiten der kritischen Geographie, die sich in ihrer Rezeption auf Heideggers »vermeintlich ›humanistische‹« Schriften nach seiner angeblichen »Kehre« beschränken (Strohmayer 2015, 14), als noch hinnehmbar angesehen. Auch seine Kritik einer kalkulatorischen Rationalität, in die er seine spätere Kritik des Nationalsozialismus mit einbezog (allerdings neben der Kritik am Weltjudentum), wurde als relevant angesehen (Elden 2006). Allerdings bekräftigt Heidegger auch *nach* dem Zweiten Weltkrieg seine antimoderne und antilibérale politische Haltung, ebenso wie seine Ablehnung des »kulturellen Erbes des Westens«:

Was hat der zweite Weltkrieg eigentlich entschieden, um von seinen furchtbaren Folgen für unser Vaterland [...] zu schweigen. Dieser Weltkrieg [der Zweite Weltkrieg] hat nichts entschieden, wenn wir hier die Entscheidung so hoch und so weit nehmen, dass sie einzig das Wesensgeschick des Menschen auf dieser Erde angeht. Nur das unentschieden Gebliebene kommt um einiges deutlicher zum Vorschein. (Heidegger 1954, 65)

Tatsächlich sieht Heidegger wenig Grund, den Sieg der alliierten Mächte über das Nazi-Regime zu feiern. Und nicht nur das, aus seiner Sicht hat der Sieg der Alliierten das Vermächtnis der Moderne und ihrer Metaphysik nicht nur konserviert, sondern sogar intensiviert. Auch kann er nur von den »furchtbaren Folgen« für »unser Vaterland« sprechen, nicht aber für den Holocaust und das Leiden der Anderen Worte finden.

Diese Haltung kommt allerdings wenig überraschend, wenn man sie als wesentlichen Bestandteil seiner »schwarzen« (geo-)politischen Theologie liest (in Anspielung auf seine *Schwarzen Hefte*, in denen er diese Gedanken offener ausspricht): Heidegger sieht im Liberalismus, in den Juden, der westli-

chen Kultur und der Moderne das Werk des Teufels, den Grund für die »Verdüsterung der Welt«. Das von ihm verwendete Begriffsvokabular von »Ge-fallenheit«, »Uneigentlichkeit«, »Er-eignis« oder »Seyn« enthält deutlich eschatologische (und, wie hier gezeigt werden soll, gnostische) Untertöne, auch wenn das theologische Register in seinem Werk weniger offensichtlich ist als in Schmitts Publikationen. Ähnlich wie Schmitt entwickelt Heidegger zu je-ner Weltverdüsterung eine Art Geheimlehre, ein Arkanum, in das er seine in gnostischer Tonlage zusammengefügtten Begriffsbausteine zu *arcane geopolitics* verwebt.

Die gnostische Tonlage der *arcane geopolitics*

Schmitts Figur des Antichristen und Heideggers Seinsbegriff sind beide (wenn auch auf sehr unterschiedliche Weise) Ausdruck einer gnostischen, theologisch unterlegten Geheimlehre zur Geopolitik. Für den Philosophen und Judaisten Jacob Taubes ist Heideggers und Schmitts Gnostizismus im Kern eine Art selbstgebrauter »abtrünniger« Katholizismus (1987, 1993, 140f.). Dieser solle Trost im Angesicht der »Heillosigkeit der Welt« geben. Zugleich grenzten sich Heidegger und Schmitt damit von dem allgemein anerkannten institutionalisierten Katholizismus ab (Groh 1998). Taubes bezeichnet beide Denker als »abgestandene« Katholiken, Vertreter einer quasi geächteten katholischen Minderheit, die versuchten, sich einen Platz in einer intellektuellen Kultur zu erkämpfen, in der ein durch protestantische und jüdische Einflüsse geprägter liberaler Konsens vorgeherrscht habe (Taubes 1987, 73f.).¹³ Diese liberale intellektuelle Welt habe sich womöglich am deutlichsten in der Figur Ernst Cassirers gezeigt, der sich in dem berühmten Davoser Streitgespräch von 1929 gegen Heidegger positioniert habe. Cassirer, ein liberaler Verfechter des Neukantianismus und der Weimarer Republik, vertrat metaphysische und politische Überzeugungen, die Heidegger klar ablehnte (Friedman 2000, Gordon 2010). Aus diesem antiliberalen (und antisemitischen) Affekt heraus ist die gnostische Tonlage bei Heidegger und Schmitt zu verstehen.

13 Zu dem katholischen, antimodernistischen Milieu, in dem Heidegger aufwuchs und das ihn zu Beginn seiner theologischen Studien dazu verleitete, katholischer Priester werden zu wollen, siehe Arnold (2017), zu Schmitts Verhältnis zum Katholizismus siehe: Mehring (2016b).

Tieferen Einblick in die gnostische Tonlage ihrer *arcane geopolitics* bietet eine intellektuelle Auseinandersetzung in den Geisteswissenschaften im Nachkriegsdeutschland der 1970er und 1980er Jahre. Diese Debatte wurde wesentlich durch das Buch *Die Legitimität der Neuzeit* (1966)¹⁴ des Philosophen Hans Blumenberg ausgelöst. Streitpunkt war die Beziehung zwischen Gnosis und Politik in der Moderne (Taubes 1984). Blumenberg verteidigt die Neuzeit gegen eine These von Eric Voegelin: Voegelin hatte in *The New Science of Politics* (1951) behauptet, modernes Denken sei seinem Wesen nach gnostisch. Blumenberg argumentiert dagegen, dass in der Moderne vielmehr eine Überwindung der Gnosis zu sehen sei.¹⁵ Nach Blumenberg (1988, 138-149, 333-353) zeichne sich der gnostische Denkstil durch eine *prämoderne* Geisteshaltung aus, die dem Erlösungsgedanken und nicht dem Fortschritt verhaftet sei. Blumenberg identifiziert solch gnostische Topoi in der reaktionären Haltung Heideggers und Schmitts, die in den Übeln der Moderne scheinbar dunkle, mythisch-theologische Kräfte am Werk sähen.

So schreibt Blumenberg am 7. August 1975 einen Brief an Carl Schmitt, in dem er zu erklären versucht, warum er Schmitts gnostische Disposition grundsätzlich ablehne. Er argumentiert, dass »jede Eschatologie ihrem Wesen nach gnostisch« sei.¹⁶ In *Legitimität der Neuzeit* hatte Blumenberg die von Schmitt in dessen Schrift *Politische Theologie I* (Schmitt [1922] 2004) aufgestellte Säkularisierungsthese kritisiert. Nach Schmitts These sind »alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre [...] säkularisierte theologische Begriffe« (ebd., 43). Blumenberg stellt sich klar gegen die Vorstellung, der moderne Staat habe theologische Attribute übernommen und lediglich mit einem säkularen Anstrich versehen. Für Blumenberg ist der politische Absolutismus kein Versuch, eine göttliche Autorität nachzuahmen, sondern viel-

14 Die erste Fassung der *Legitimität der Neuzeit* erschien 1966. Die später im Text zitierte Fassung ist die erneuerte Ausgabe von 1988. Diese ist grundlegend überarbeitet und antwortet bereits auf die Einwände, die Carl Schmitt in *Politische Theologie II* gegen Blumenberg vorgebracht hatte.

15 Der komplexen Debatte zu Blumenbergs Sicht auf die Neuzeit als die (zweite) Überwindung der Gnosis und wie diese an theologische Debatten des Spätmittelalters anknüpft (Hübener 1984), können wir aus Platzgründen an dieser Stelle nicht gerecht werden. Ebenso wenig kann näher darauf eingegangen werden, inwiefern Blumenbergs These der von Voegelin aufgestellten widerspricht (dazu ausführlich: Styfhals 2012).

16 Blumenberg in einem Brief an Schmitt vom 7. August 1975 (in: Schmitz/Lepper 2007a, 132).

mehr eine notwendige Reaktion auf die zunehmende religiöse Zersplitterung der postreformatorischen Gesellschaft. Schmitt veröffentlicht eine Replik auf Blumenbergs Brief im Nachwort zu *Politische Theologie II* ([1970] 2008). Er befürchtet, Blumenbergs Kritik könnte den von ihm (Schmitt) vertretenen theologischen »Unterbau« des Politischen in Frage stellen, da Blumenberg die im Politischen agierenden Kräfte als der Politik immanent darstellt, während Schmitt in ihnen das Werk dunkler Mächte sieht, die das Weltgeschehen verdüstern (Meier 1994, Groh 1998, Gross 2000, Palaver 1996).

Schmitt entwickelt in seiner Kritik an Blumenberg eine gnostische Konzeption der Christologie. Gegen Blumenberg stellt er den Begriff der »Gegnerschaft« (und damit »das Politische«) in den Kern der göttlichen Dreieinigkeit, und zwar im Bild eines geteilten Gottes. Schmitt verortet den gnostischen Dualismus von Schöpfer und Erlöser in der Person Jesu Christi: Christus ist beides, gehorsamer »Gott« und rebellischer »Mensch«; ein »Epimetheus«-Christus und ein »Prometheus«-Christus in einer Person. Der Epimetheus-Christus ist Gott gegenüber gehorsam, während der Prometheus-Christus gegen den Vater rebelliert. Für Schmitt stehen sich diese beiden Christusfiguren in einem unversöhnlichen Bruderstreit gegenüber (vgl. Groh 1998, 156ff., Schmitz/Lepper 2007b), der dafür sorgt, dass die Weltgeschichte eine Geschichte des Kampfes ist und weiter bleiben wird. Damit legt er die gnostischen Wurzeln seiner Überzeugungen zum ersten Mal offen: So zeigt sich in seiner Replik zu Blumenberg eine Verschiebung von der *Politischen Theologie* hin zu einer *theologischen Politik* (Groh 1998, 2016, Meier 1994, Minca/Rowan, 2015b).¹⁷

Die immanenten Kräfte der Neuzeit sind für Schmitt schlicht Ausdruck des prometheischen Christi:

17 In ihrer Deutung der nun zugänglichen frühen (1912-1915) Tagebücher Carl Schmitts zeigt Ruth Groh (2016), dass Schmitt sich schon früh mit gnostischen Autoren, insbesondere Marcion, auseinandersetzte. Dessen Denken prägte Schmitts antagonisierenden Dualismus von Ordnung und Chaos, wie er ihn in seinen frühen Veröffentlichungen zur Diktatur der Katholischen Kirche darstellt. Marcion tritt auch in Schmitts *Glossarium* in Erscheinung (Linder 2008), allerdings spielt Schmitt seinen Gnostizismus in späteren Veröffentlichungen herunter (Groh 2016), da er befürchtet, eine offenen gnostische Haltung könnte seine akademische Karriere gefährden. Erst in *Politische Theologie II* ([1970] 2008) und in der offenen Konfrontation mit Blumenberg und Peterson bringt Schmitt seine gnostische Position schließlich offen zum Ausdruck.

Das strukturelle Kernproblem des gnostischen Dualismus von Schöpfergott und Erlösergott beherrscht aber nicht nur jede Heils- und Erlösungsreligion. Es ist in jeder änderungs- und erneuerungsbedürftigen Welt unentrinnbar und unausrottbar immanent gegeben (Schmitt [1970] 2008, 93).

Schmitt positioniert sich klar auf der anderen Seite – der des epimetheischen Christi, der die gottgegebene Heillosigkeit der Welt klaglos und gehorsam erträgt. Der prometheische Christus hingegen erzeugt *Stasis* – Aufruhr, Revolte – gegenüber Gott und ist daher eine Ausprägung der *Anomie*, der Gesetzlosigkeit, die der *Katechon* »aufhalten« muss. Dieser prometheische Christus schließt einen Pakt mit der Menschheit gegen Gott, den Schöpfer, um selbst Gutes auf der Erde zu erschaffen. Daher wird der Christus der Liebe, Gnade und Güte, der das Böse überwinden und das Leiden auf Erden beenden will, für Schmitt zum Synonym für die Hybris der Neuzeit und für utopische Bemühungen, den Weltfrieden und den Himmel auf Erden zu errichten, d.h. das Göttliche immanent im Jetzt zu verankern.¹⁸ In seiner Replik auf Blumenbergs Kritik offenbart Schmitt damit die zutiefst gnostische Tonlage, in der sein Denken operiert.

Im Fall von Heidegger vermeidet es Blumenberg, ihn explizit als Gnostiker zu bezeichnen. Er zeigt jedoch einige Parallelen zwischen Heideggers Denkstil und dem der Gnostiker auf (Blumenberg 1979, 246; vgl. Heidenreich 2015, 141-154, und Buch 2014, 87-100). Insbesondere sah er in Heideggers Idee vom »Sein zum Tode« eine eindeutig eschatologische Haltung (vgl. Marquard 1973, 25, Meier 2003, 73-82). Blumenberg ist nicht der Erste, der diese Behauptung aufstellt. Hans Jonas, ein Student Heideggers, identifiziert bereits 1934 eine gnostische Disposition in Heideggers Existentialismus in dessen Werk *Sein und Zeit* (Jonas [1934] 1954, 90f., ebenso: Jonas 1952). Gut 50 Jahre später zeigt Barbara Merker (1988) anhand der Begriffsbilder der *Gefallenheit* und der *Geworfenheit* in Heideggers *Sein und Zeit* dessen gnostische Disposition auf. Auch Heinz-Dietrich Kittsteiner (2004) folgt Jonas (und Merker) und sieht eine verborgene gnostische Geisteshaltung in *Sein und Zeit* am Werk: Für Heidegger zeigt sich der Demiurg in den Bewusstseinszuständen der »Uneigentlichkeit«

18 Aufgrund dieser Überzeugung weist Schmitt die Überlegungen von Jean-Baptist Metz und die Lehren der Befreiungs- und Revolutionstheologie aufs Schärfste zurück (Schmitt [1970] 2008, 26ff., siehe hierzu: Maier [1970] 2007, 15-73).

und des »Man«, während das »Ereignis« der »Machtergreifung« zum eschatologischen Horizont für das Erscheinen der »Eigentlichkeit« in politischer Form wird.

Blumenberg betont jedoch, dass diese gnostische Disposition nicht auf den »frühen« Heidegger aus *Sein und Zeit* beschränkt, sondern vielmehr auch in dessen späterem Werk nach der »Kehre« zu finden sei, in welchem Heidegger das Primat des Seins als eine Vergeltung übende Gottheit darstelle (Blumenberg 1988, 220). Die für den Menschen unergründliche Allmacht des Seins, wie Heidegger sie in seinem Spätwerk beschreibe, sei nichts anderes als ein *deus absconditus* oder ein exogenes »Er-eignis«, welches das Sein radikal vom Alltäglichen trenne und den Demiurgen im technischen Fortschritt der Neuzeit identifiziere (Blumenberg 1996, 739). Diese gnostische Theologie verstehe »Seyn« als ein »Er-eignis«, das sich fundamental von zeitgeschichtlichen Ereignissen unterscheide (die das Werk des Demiurgen seien). Kittsteiner schließt sich Blumenbergs Auffassung an und erklärt, dass Heidegger in seinen späteren Schriften die gnostischen Topoi im Wirken des Demiurgen mit dem Amerikanismus und dem Bolschewismus identifiziere (Kittsteiner 2004, 212), deren dämonischen Kräfte er, ähnlich wie Schmitt, für die »Weltverdüsterung« verantwortlich mache.

Heideggers Technikkritik erhält so eine gnostische Tonlage: Heidegger sieht in der Technik das Werk des Demiurgen. So sind auch seine Bremer Vorträge aus dem Jahr 1949 zu verstehen, in denen er erklärt, die moderne Landwirtschaft sei eine »motorisierte Ernährungsindustrie, im Wesen das Selbe wie die Fabrikation von Leichen in Gaskammern und Vernichtungslagern, das Selbe wie die Blockade und Aushungerung von Ländern, das Selbe wie die Fabrikation von Wasserstoffbomben«. ¹⁹ Was schlicht als Kritik an den modernen, nicht nachhaltigen landwirtschaftlichen Technologien angesehen werden kann (als Ausdruck des »Gestells«), lässt sich besser als eine elementare Komponente von Heideggers *arcane geopolitics* begreifen. Seine Kritik kann aus geopolitischer Sicht nicht nur so verstanden werden, als setze er das Verbrechen des Holocaust (Gaskammern) mit den Kriegsstrategien der Alliierten (die Atombombe, die Belagerung deutscher Städte) gleich, oder als übe er allgemein Kritik an einer kalkulatorischen Rationalität. Vielmehr sieht der Gnostiker Heidegger hier eine »dunkle« Geopolitik am Werk: In der Weltverdüsterung würden die Machenschaften des Demiurgen erkennbar.

19 GA 79, S. 27.

Heideggers Haltung trägt auch insofern gnostische Züge, als er sich selbst als einen der Wenigen (oder möglicherweise den Einzigen) sieht, die in dieses esoterische Wissen über das Werk des Demiurgen (ursprünglich von ihm als »das Man«, später als »das Gestell« bezeichnet) eingeweiht sind und der Erscheinung Gottes als dem »Ereignis« entgegensehen. Diese gnostische Tonlage zeigt sich in Heideggers berühmtem Interview mit dem *Spiegel*, das 1966 geführt, aber erst posthum 1976 wenige Tage nach seinem Tod unter der Überschrift »Nur noch ein Gott kann uns retten« veröffentlicht wurde.²⁰

Nur noch ein Gott kann uns retten. Die einzige Möglichkeit einer Rettung sehe ich darin, im Denken und Dichten eine Bereitschaft vorzubereiten für die Erscheinung des Gottes im Untergang; dass wir nicht, grob gesagt, »verrecken«, sondern wenn wir untergehen, im Angesicht des abwesenden Gottes untergehen.²¹

Dies, so Kittsteiner (2004, 14f.), ist nichts anderes als der Höhepunkt einer gnostischen Geschichtstheologie: »Sich vorbereitend im Angesicht des abwesenden Gottes untergehen, oder verrecken – getrieben von dem sehr anwesenden Demiurgen« (ebd., 15). Micha Brumlik (1992, 265) kommt zu einer ähnlichen Schlussfolgerung: »Heideggers ein Philosophenleben lang währendes Bemühen [...] ähnelt in mehreren Hinsichten den Wegen der Gnostiker: ihrer Suche nach Spuren des Göttlichen in einer ganz und gar sündigen Welt.« Hierbei ist für die Gnostikerin, so Brumlik, die Sündhaftigkeit keine Frage der Ethik (oder des Rechts), sondern Ausdruck einer fehlerhaften Wahrnehmung der Welt und ihrer inneren Wahrheit. Die Düsternis der Welt bleibt ein Arkanum, ein magisches Geheimnis, das nur wenigen Eingeweihten offenbart wird.

Blumenberg sieht Heideggers und Schmitts Gnostizismus als eine Art Rückfall in vormoderne Überzeugungen, in denen sich eschatologische Motive mit harten Antagonismen mischen (Heidenreich 2015, 151). Heidegger und Schmitt brauen ihre jeweilige Geheimlehre der *arcane geopolitics*. Beide stellen

20 Eine detaillierte und kritische Historie zu diesem Interview bietet Hachmeister (2014).

21 Originalzitat Heideggers, wie in der GA 16, S. 671 veröffentlicht; im *Spiegel* wurde dieser Passus leicht verändert wiedergegeben: »Nur noch ein Gott kann uns retten. Uns bleibt die einzige Möglichkeit, im Denken und im Dichten eine Bereitschaft vorzubereiten für die Erscheinung des Gottes oder für die Abwesenheit des Gottes im Untergang; daß wir im Angesicht des abwesenden Gottes untergehen.« (Der Spiegel Nr. 23/1976, S. 209). Vgl. dazu Kittsteiner 2004, 14f., Fußnote 9, nach dessen Angaben ich auch das oben wiedergegebene Originalzitat wiedergebe.

dazu die geopolitischen Umwälzungen ihrer Zeit in den Kontext einer apokalyptischen Zukunft und interpretieren die globale Neuordnung der geopolitischen Mächte – einem gnostischen Geschichtsverständnis folgend – als Ausdruck des ewigen Kampfes zwischen dem Antichristen und dem Gott der Erlösung. Nach den Schrecken des Zweiten Weltkriegs sind beide bemüht, die neue Weltordnung anhand ihrer gnostischen Geschichtsphilosophie zu erklären. Dabei bedienen sie sich derselben metaphysischen und metapoetischen Sprache, mit der sie die von ihnen in den 1920er und 1930er Jahren vertretenen antiliberalen Überzeugungen verteidigt hatten. Als Antwort auf das Grauen des Nationalsozialismus, den Holocaust und die Verwüstungen des Zweiten Weltkriegs stellen sie keinesfalls ihre früheren reaktionären Vorstellungen vom Raum in Frage, sondern hüllen sie vielmehr in düstere, metaphysische Überlegungen, um ihnen weiterhin Legitimität zu verleihen.

Vom Umgang mit reaktionärem Denken

Der Reaktionär, schreibt Emile Cioran (1980, 37), ist »ein Profiteur des Schrecklichen, dessen aus Berechnung oder Übermaß an Klarsicht erstarrtes Denken die Zeit bagatellisiert oder verleumdete«. Cioran – selbst ein ehemaliger Reaktionär, der sich aus der faschistischen Politik in die Sicherheit eines metaphysischen Pessimismus zurückzog (und es ebenso wie Heidegger und Schmitt versäumte, sich nach dem Krieg mit seinem faschistischen Engagement auseinanderzusetzen) – zeigt hier die gnostische Geisteshaltung allen reaktionären Denkens, in der es sich auch Heidegger und Schmitt eingerichtet hatten. Diese Trivialisierung der eigenen Epoche erlaubt den Einsatz grauenhafter Gewalt verbunden mit der Weigerung, dafür die Verantwortung zu übernehmen. Peter Sloterdijk schreibt dazu: »Zur Gnosis disponiert ist jemand, dem es in Wahrheitsfragen darauf ankommt, eher klug als fromm zu sein« (Sloterdijk 2017, 85). In dieser Hinsicht ist die gnostische Disposition reaktionärer Denker, wie auch vieles andere, klar abzulehnen: Slavoj Žižek bringt es auf den Punkt: »Gnosis? Nein danke!« (Žižek 2001, 6)²²

-
- 22 Es ist Žižek zuzustimmen, dass die »gnostische Disposition« und die ihr innewohnende apokalyptische Nostalgie abzulehnen sind. Wir teilen jedoch nicht seine Auffassung, dass Heideggers Begriff der »Geworfenheit« *gegen* die gnostische Tradition steht, also *antignostisch* sei (Žižek 2017). Vielmehr haben wir hier genau die gegenteilige Auffassung vertreten.

Bedeutet dies, dass sich kritische Geographie und linke Theorie grundsätzlich nicht mehr mit gnostischen Reaktionären wie Heidegger und Schmitt auseinandersetzen sollte? Nicht unbedingt. Schon 1953 erklärt Jürgen Habermas, es sei an der Zeit, »mit Heidegger gegen Heidegger zu denken« (Habermas 1981, 72).²³ Der junge Habermas, damals noch Student und mit seiner Promotion befasst, zieht diese Schlussfolgerung nach seiner Kritik an der Veröffentlichung von Heideggers Vorträgen zur Metaphysik aus dem Jahr 1935 (ebd., 65-72). Einer dieser Vorträge enthält einen Passus über die »[innere] Wahrheit und Größe dieser [der nationalsozialistischen] Bewegung«²⁴ (ebd., 66), der für die Veröffentlichung der Vorträge im Jahr 1953 nicht verändert worden ist. Heidegger begründe seinen eigenen Irrtum seinsgeschichtlich, um einer moralischen Klärung auszuweichen. Stattdessen wäre doch, so Habermas, eine Haltung angesagt, »wie Heidegger [sie] doch verlangt« (aber nicht für sich selbst umsetzt), »die Vergangenheit als ein noch Bevorstehendes immer wieder in Frage [zu stellen]« (ebd., 72).

Beinahe 50 Jahre später argumentiert Chantal Mouffe analog, es sei nicht nur möglich, sondern wünschenswert, »sowohl mit als auch gegen Schmitt zu denken« (Mouffe 1999, 6). Schmitt stelle beunruhigende Fragen, die eine »supposedly pacified world« heimsuchten (ebd., 1).²⁵ So findet Mouffe in Schmitts Kritik am Parlamentarismus und Liberalismus das Begriffswerkzeug für ihre eigene Kritik an der deliberativen Demokratietheorie. Gegen deren Konsensbegriff folgt sie Schmitts antagonistischem Begriff des Politischen für ihre eigene Konzeption einer Agonistik (Mouffe 2005), und doch betont Mouffe, dass Schmitt als Antidemokrat politisch ein Gegner bleibe. Mouffe geht es nicht um eine Abschaffung, sondern um eine Radikalisierung der Demokratie. Damit öffnet sie die Tür zu einer noch andauernden Auseinandersetzung anglophoner linker Theorie mit Schmitt, nachdem bereits zuvor italienische und französische Linksintellektuelle sein Werk wieder aufgegriffen hatten (siehe hierzu Minca/Rowan 2015b). Die Schmitt-Rezeption in der kritischen Geographie erfolgt zu großen Teilen vermittelt durch die Theorien Agambens und Mouffes, ohne eigene direkte Auseinandersetzung mit seinen Schriften, und folgt damit deren teils selektiver Rezeption.

23 Für eine ausführlichere Darstellung von Habermas' Kritik an Heidegger im Jahr 1953 und danach siehe Demmerlein (2017, insbesondere S. 191).

24 GA 40, 208/222.

25 Hier tönt, auch wenn Mouffe dies nicht weiter ausführt, etwas von dem Arkanum durch, das der Esoteriker Schmitt aufschlüsselt.

Eine kritische Auseinandersetzung mit Heidegger und Schmitt sollte jedoch nicht selektiv erfolgen, d.h. den theologischen Tonfall ihres Denkens und die düsteren geopolitischen Überzeugungen, auf denen dieses beruht, ignorieren. Vielmehr sollte es in der Auseinandersetzung mit ihrem Werk darum gehen, »das philosophisch Relevante aufzugreifen und gleichzeitig [ihren] gnostischen Schlussfolgerungen zu widerstehen«, wobei die gewonnenen philosophischen Erkenntnisse »nur dann Relevanz haben [können], wenn sie weiterhin ernsthaft kritisch hinterfragt werden dürfen« (Gordon 2017, 148f., unsere Übersetzung). Tatsächlich haben einige kritische Theoretiker wie Giorgio Agamben, Micha Brumlik, Simon Critchley, Gianni Vattimo und Jacob Taubes in der Auseinandersetzung mit Heidegger und Schmitt das emanzipatorische Potenzial »alternativer Theologien des Politischen« (Amesbury 2018) betont und darauf hingewiesen, dass die Politische Theologie auch eine theoretische Quelle für progressive Anliegen sein könne. So schreibt Critchley: »Wovon ich träume, ist ein Heidegger mit einem Stachel im Fleisch; ein wenig nichtjüdisch, zugegeben, aber auch ein wenig jüdisch, um Taubes' Worte [über Schmitt] zu zitieren« (Critchley 2012, 183).²⁶

Alternative Theologien des Politischen möchten den Stimmen der Schwachen einen Raum schaffen. Heidegger und Schmitt stehen dagegen für ein rücksichtsloses Streben nach Ordnung, die im Wissen um die kommende Katastrophe zu jedem Preis aufrechterhalten werden muss – auch auf Kosten der Schwachen (Korf 2018, Minca/Rowan 2015b). *Contra* Heidegger und Schmitt schwingt das befreiende Potenzial einer schwachen messianischen Kraft zum Beispiel in Gianni Vattimos Begriff der *Kenosis* mit, die Vattimo als göttliche Selbsterniedrigung interpretiert – als Gottes »Verwandtschaft mit dem Endlichen« und als »Auflösung seiner Transzendenz« (Vattimo 2003, 43). Für Vattimo erhält die *Caritas* (die christliche Nächstenliebe) durch *Kenosis* mehr Beständigkeit als durch einen absoluten Wahrheitsanspruch. Damit dreht Vattimo die gnostische Gleichung um. Auch der katholische Theologe Johann Baptist Metz (1997, 2006) grenzt seine *neue* Politische Theologie explizit gegen Schmitt ab. Für Metz ist es Aufgabe einer neuen Politischen Theologie, die Negativität des Leidens im Licht einer messianischen Hoffnung statt einer apokalyptischen Prophezeiung darzustellen. Wenn, wie Kyle Gingerich Hiebert schreibt, »Schmitt für so etwas wie eine apokalyptische Aufrechterhal-

26 Unsere Übersetzung; das englische Original lautet: »What I am dreaming of here is Heidegger with a thorn in the flesh; a little bit Gentile, admittedly, but also a little bit Jewish, to cite Taubes [who writes on Schmitt].«

tung [der Ordnung] steht«, dann »steht Metz für so etwas wie eine apokalyptische Störung« derselben (Gingerich Hiebert 2017, 53, unsere Übersetzung).

Die negative Theologie der (reaktionären) Gnostikerin lässt ein emanzipatorisches Denken nicht zu: »Der Gnostizismus glaubt an ein Vermeiden der Zeit, anstelle eines Gipfels der Zeit in einem apokalyptischen Höhepunkt« (Bloom 1982, 67).²⁷ Die Gnostikerin hält am Bild einer fehlerhaften Schöpfung fest und versichert sich damit der »Weltverdüsterung« (Heidegger) bzw. der »Heillosigkeit der Welt« (Schmitt). Heideggers »Nur noch ein Gott kann uns retten [...] wenn wir untergehen« zeigt das offensichtliche Scheitern dieses apokalyptischen Registers. Groh (2016, 24) nennt das eine *paradoxe* Eschatologie – eine Eschatologie, die im Grunde »anti-eschatologisch« ist: Schmitt findet scheinbar Trost in der Figur des *Katechon* und wirbt für ein Hinauszögern der Parusie, der Wiederkunft Christi. Dieses Festhalten an einer bösen Welt wird gleichzeitig als eine elitäre Haltung verstanden: »Wer die Gnosis hat, wer die Wahrheit kennt, der befindet sich in einem Zustand der Ruhe, er ist sozusagen in seinem eigenen inneren Pleroma« (Bloom 1982, 69).²⁸ Das ist das Paradox der *arcane geopolitics*: Die Einsicht in die Heillosigkeit der Welt bringt der Gnostikerin zwar Genugtuung, aber keine Rettung.

Gegen Schmitts antieschatologische Eschatologie stellt Agamben das messianische Denken Walter Benjamins (Benjamin 1977, 261). Messianisches Denken schafft Raum für das potenziell Mögliche oder, wie Agamben in Anlehnung an Benjamin schreibt, für die »kleine Pforte, durch die der Messias eintreten kann« (Agamben 2006, 85). In seiner Ausführung dieses Gedankens unterscheidet Agamben zwischen eschatologischer Zeit und messianischer Zeit: »Das Messianische«, so schreibt er, »ist nicht das Ende der Zeit, sondern [...] die Zeit, die zwischen der Zeit und ihrem Ende bleibt« (ebd., 75). Nach dieser Vorstellung ist die messianische Zeit weder eine chronologische Zeit, noch ist sie das apokalyptische *Eschaton* am Ende aller Zeiten. Aus Agambens Sicht verwechselt Blumenberg in seiner Kritik an Schmitt das Messianische mit dem Eschatologischen, also »die Zeit des Endes mit dem Ende der Zeit« (ebd., 76). Messianische Zeit ist also weder eschatologisch noch apokalyptisch, sondern transformativ. Damit stellt sich Agamben gegen

27 Unsere Übersetzung; das englische Original lautet: »Gnosticism insists upon evading time rather than fulfilling time in an apocalyptic climax [...]«

28 Unsere Übersetzung; das englische Original lautet: »When you have the *Gnosis*, when you see truly, then you are in the place of rest, you are in your own internalized pleroma.«

die eschatologische Lehre Schmitts und dessen Vorstellung vom *Katechon* als dem Verhinderer der Apokalypse.

Agamben plädiert für ein anderes Verständnis der Gnosis: Die gnostische Haltung sei »resolut revolutionär« und ihre Wahrheit liege »im Moment unmittelbarer Unterbrechung [...], in dem der Mensch in einem plötzlichen Bewusstseinsakt seines Zustandes als Wiederauferstandener habhaft wird« (Agamben 2004b, 145f.). In seiner eigenen Deutung von Paulus definiert Agamben »messianische Zeit« als operative Zeit, eine eigene Zeitkategorie, die *transformativ* ist: die Zeit, die uns bleibt für die Vollendung der Zeit (Agamben 2002b, 5). Benjamins bekannter Satz: »Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben« (Benjamin 1977, 135), bringt diese revolutionäre messianische Wendung in der Geschichtsphilosophie auf den Punkt (Brumlik 2014, 89).²⁹ Auch wenn Agambens Interpretation Walter Benjamins nicht unumstritten ist, ebenso wie sein Verständnis des Messianismus oder der Gnosis,³⁰ macht sein Werk deutlich, dass weder Heideggers noch Schmitts *arcane geopolitics* die einzig mögliche Deutung Politischer Theologie bieten.

Alternative Politische Theologie – sei sie christlich, jüdisch oder einer anderen Glaubensrichtung entstammend – entwickelt ihr emanzipatorisches Potenzial durch eine kritische Betrachtung des Verhältnisses von Politik und Gewalt, Macht und Widerstand. Gerade deshalb bleibt es wichtig, sich mit reaktionären Strömungen der Politischen Theologie auseinanderzusetzen – nicht *trotz*, sondern gerade *wegen* der Tatsache, dass sie politisch als Gegner anzusehen sind. Die reaktionären Überlieferungen, denen dieses Denken folgt, und ihre Rezeption in der Gegenwart müssen auch in ihren Andeutungen und versteckten Geheimlehren verstanden und in Frage gestellt werden (Balakrishnan 2017, Sedgwick 2019). Dies ist umso wichtiger, weil ihr Werk gerade von linken Theoretikerinnen mit anderen Denkansätzen verknüpft wird, die weniger eindeutig zurückzuweisen sind (Minca/Rowan 2014, A2). Daher

29 Walter Benjamins Messianismus und Agambens Interpretation desselben (sowie diejenigen von Adorno, Taubes und anderen) werden ausführlich im Nachwort diskutiert.

30 Agamben »liest Benjamin *durch* Schmitt« (Britt 2010, 272) anstatt *gegen* ihn, während aus Sicht Brian Britts, »der messianische Gedanke bei Benjamin [...] als *Gegenargument* zu Schmitts Dezisionismus dient« (Britt 2010, 278, meine Hervorhebung). Siehe ebenso Critchleys Kritik an Agamben und Heidegger aufgrund ihres »Kryptomarcionismus« (d.h. ihrer gnostischen Disposition) (Critchley 2012).

ist eine kritische Rezeption der *theologischen* Grundierung reaktionären Denkens unerlässlich, um z.B. die gnostische Tonlage bei Heidegger und Schmitt freizulegen. Dies mag für diejenigen eine Herausforderung sein, die von einer nominell säkularen Denkstimmung aus operieren und einen methodologischen Agnostizismus (Henkel 2011) propagieren. Es ist aber unabdingbar, will man aus den intellektuellen Ruinen von Heideggers und Schmitts *arcane geopolitics* für die kritische Geographie Nützliches »ausgraben«, ohne dabei epistemologisch-politische »Dämonen« zum Leben zu erwecken.

Im nun folgenden Kapitel schaue ich auf eine andere Form von Geopolitik, die ich als *moral geopolitics* bezeichne. Das Beispiel, das ich hier herausgreife, ist die globale Entwicklungszusammenarbeit (EZA), die sich zum Ziel gesetzt hat, die Armut in der Welt zu bekämpfen. In Schmitts Terminologie handelt es sich hier also um die prometheische Variante der Christusfigur, die die Erlösung der Welt in der Jetztzeit, also immanent, herbeiführen möchte. Solch moralisch progressive Anliegen, die in der Theorie vielversprechend klingen (»Armut beiseitigen!«), wirken in der Praxis ihrer Umsetzung oft eher kafkaesk als apokalyptisch. Kritik dieser Praxis erfolgt dann auch in einer Tonlage, die eher Anleihen bei Foucault als bei Schmitt macht. Der diskursive Klingelton heißt *governmentality* statt »Ausnahmestand«. Gegen die *moral geopolitics* der globalen EZA hat sich eine dekonstruktivistische Tonlage der Kritik etabliert, die die moralischen Töne des globalen EZA-Diskurses als Machtdiskurs entlarvt. Doch bleibt diese dekonstruktivistische Tonlage der Kritik in einer Hermeneutik des Verdachts stecken und übersieht dadurch die kafkaesken Widersprüche im Inneren des globalen EZA-Apparates, der trotz allem niemals aufgibt. Diese Widersprüche lassen sich durch eine ironische Tonlage besser exponieren.

