

Verrat und Demokratie – eine postfundamentalistische Annäherung

Martin Oppelt

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Oppelt, Martin. 2020. "Verrat und Demokratie – eine postfundamentalistische Annäherung." *Leviathan* 48 (2): 264–92. <https://doi.org/10.5771/0340-0425-2020-2-264>.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under these conditions:

Deutsches Urheberrecht

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:

<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/>



Verrat und Demokratie – Eine postfundamentalistische Annäherung

1. Das befremdliche Überleben des Verrats

Der Verrat gehört zu den schillerndsten Begriffen der politischen Alltagssprache. Er verfügt über ein hohes Empörungs- und Mobilisierungspotenzial, entzieht sich gleichzeitig aber eindeutigen Definitionen. Das ist insofern bemerkenswert, als die Definitionsmacht über die Frage nach politischen Verratsfällen seit jeher mit der Entscheidungsgewalt über Leben und Tod einhergeht.¹ Wie kaum ein anderes Strafrechtsdelikt war der Verrat damit stets hochdramatisch aufgeladen, »und die Bühnen für dieses Drama waren vor allem Gerichte, Hinrichtungsstätten, aber auch die Publizistik«.² Bis heute spielt der Verrat in der Rechtsprechung sowie in den politischen und öffentlichen Diskursen liberal-demokratischer und rechtsstaatlich verfasster Gesellschaften allen Transparenzimperativen zum Trotz eine Rolle und wird politisch, juristisch und sozial nach wie vor hart sanktioniert, was zuletzt die Fälle Edward Snowdens, Chelsea Mannings und Julian Assanges vor Augen führten.³

Das allein macht den Verrat zu einem hochrelevanten politikwissenschaftlichen Begriff. Hinzu kommt, dass er die Beziehungsebene der Bürger*innen zueinander sowie zu ihrer politischen Ordnung und damit den Kern des Politischen berührt: die Frage nach den Voraussetzungen und Gefahren für gelingendes menschliches Zusammenleben. Umso erstaunlicher ist es daher, dass einem derart omnipräsenten Phänomen im politischen Denken und Handeln gegenwärtiger demokratischer Gesellschaften eine analytische Leerstelle innerhalb der Politischen Theorie und

1 Boveri 1976 [1956].

2 Krischer 2019, S. 28.

3 In den USA hat der Verrat sogar als einziges Verbrechen Verfassungsrang. Artikel 3 Abschnitt 3 bezeichnet als Verrat die »Kriegführung gegen die Vereinigten Staaten oder die Unterstützung ihrer Feinde durch Hilfeleistung und Begünstigung«, wobei der Kongress die Strafe festsetzt, die aber explizit »nicht über die Lebenszeit des Verurteilten hinaus Ehrverlust oder Vermögensverfall bewirken« darf (<https://usa.usembassy.de/etexts/gov/gov-constitutiond.pdf>; Zugriff vom 01.04.2020). In England gilt der Hochverrat seit Mitte des 14. Jahrhunderts als eines der schwersten Verbrechen und wurde bis 1945 mit dem Tod bestraft (www.legislation.gov.uk/aep/Edw3Stat5/25/2; Zugriff vom 01.04.2020). In Frankreich wiederum wird das Amtsvergehen des Präsidenten als *crime de haute trahison* bezeichnet, während sich in der deutschen Rechtsprechung die Unterscheidung zwischen Hochverrat (§§ 81–83 a StGb) und Landesverrat (§§ 94–101 a StGb) durchgesetzt hat, wobei ersterer sich auf Straftaten gegen den Bestand des Staates bezieht, während Landesverrat kriegerische und nichtkriegerische Handlungen gegen die äußere Sicherheit des Staates sowie die Preisgabe von Staatsgeheimnissen zugunsten eines anderen Staates meint. Zum Verhältnis von Demokratie und Geheimnis siehe Höffe 2018.

Ideengeschichte sowie der Demokratietheorie gegenübersteht. Weder als »geschichtlicher Grundbegriff«⁴ noch als »Grundbegriff der Politik«⁵ oder »umkämpfter politischer Begriff«⁶ wird der Verrat in den Registern der einschlägigen deutschsprachigen Handwörterbücher und Lexika zur Erforschung des politischen Denkens geführt. Das »Lexikon der Politikwissenschaft« listet ihn ebenso wenig wie das »Wörterbuch zur Politik« und das »Historische Wörterbuch der Philosophie«.⁷

Eine erste Annäherung muss daher über die Etymologie erfolgen.⁸ Begrifflich leitet sich der Verrat demnach vom altgermanischen Wort *rat* her. Dieses bezeichnete ursprünglich die Fürsorge Gottes und der Herrschenden gegenüber ihrem Territorium, wobei *raten* den Schutz meinte, welchen ein Oberhaupt den von ihm Abhängigen schuldete. Das *Verraten* war dann das Ausbrechen der Schutzbefohlenen aus diesem Schutzbezirk und damit der Austritt aus einem persönlichen Treue- und Loyalitätsverhältnis, der beidseitig möglich war.⁹ Der Begriff hat seinen Ursprung also in politischen Kontexten und bedeutet bis heute die Verletzung eines persönlichen (Vertrauens-)Verhältnisses zwischen Herrschenden und Herrschaftsunterworfenen.¹⁰

In der gegenwärtigen politischen Praxis wird mit dem Begriff des Verrats nun meist ein rechtlicher Straftatbestand bezeichnet und er nicht weiter auf seine ideengeschichtliche Herkunft oder seine politischen Implikationen hin befragt. Die heutige Rechtsprechung zum Verrat als eigenständiges Delikt in den demokratischen Gesellschaften Europas und der Vereinigten Staaten geht dabei auf den englischen *Treason Act* von 1351 zurück. Dieser verband die Idee des Autoritätsgehorsams aus dem Römischen Recht mit der germanischen Vorstellung gegenseitiger Treue.¹¹ Der *Treason Act* markiert dabei den Beginn einer Bedeutungsverschiebung von der Idee des Schutzes der Gemeinschaft vor äußeren Feinden hin zur Unverletzlichkeit der Person des Herrschers oder der Herrscherin, das heißt hin zum einseitigen Bruch des Treueverhältnisses, da Hochverrat seither bedeutete, den Tod des Königs, der Königin oder ihrer Thronfolger*innen herbeizuführen, zu planen oder auch nur zu imaginieren.¹²

4 Brunner et al. 1990.

5 Schwarz et al. 2017.

6 Göhler et al. 2011.

7 Nohlen, Schultze 2010; Schmidt 2010; Ritter 2001.

8 Hahn 2012 [1992]; Pfeifer, Braun 1989; Kluge 1975.

9 Boveri 1976 [1956, 1957, 1960], S. 15.

10 Pfeifer, Braun 1989, S. 1507; Hahn 2012 [1992], S. 1395.

11 Zur Entwicklung der Rechtsprechung aus der Antike über das Gemeine Recht der Frühen Neuzeit bis in die Moderne siehe Schroeder 1970 und zusammenfassend Krischer 2019.

12 Barrell 2000. Ein dank der popkulturellen Rezeption berühmtes Beispiel für einen in der Tradition des *Treason Act* verurteilten Verräter ist der sogenannte Gunpowder Plot um den katholischen Offizier und Attentäter Guy Fawkes, der 1605 versuchte, den protestantischen König von England, Jakob I., während der Parlamentseröffnung in die Luft zu sprengen (Fraser 1996). Ein in der politischen Ideengeschichte oft rezipier-

Im 18. Jahrhundert verschob sich der Fokus des Majestätsverbrechens (*crimen laesae maiestatis*), unter das Verrat subsumiert wurde, auf die Sicherung des Staates.¹³ Zur Bedeutung des radikalen Bruchs eines persönlichen Vertrauens-, Loyalitäts- und Herrschaftsverhältnisses kam dann mit der Moderne schließlich noch die Bedeutung der Preisgabe von (Staats-)Geheimnissen an »interessierte Dritte« hinzu,¹⁴ die jedoch nicht notwendig Fremde in Bezug zur jeweiligen politischen Gemeinschaft sein müssen. Festzuhalten bleibt, dass Verrat nur möglich war und ist, wo eine formale oder zumindest unterstellte Loyalitäts- oder Rechtsbeziehung vorliegt.¹⁵

Obwohl moderne Demokratien nun aber nicht mehr auf den Prinzipien der Treue, Loyalität und mitunter Verschwiegenheit aufrufen, sondern in der Idee demokratischer Selbstregierung, freiwilliger Übereinkunft und Öffentlichkeit gründen, hat der Verrat im demokratischen Denken immer noch seinen Platz, und das trotz des Fehlens einer exakten Definition. In dieser relativen Unbestimmtheit sah Montesquieu bereits 1748, am Vorabend der Französischen Revolution, ein machtvolleres Herrschaftsinstrument, genüge es doch, »dass das Verbrechen der Majestätsbeleidigung unklar ist, um die Regierung zum Despotismus entarten zu lassen«.¹⁶ So hat also mit dem Verrat ein potenzielles Willkürmoment Einzug in das Herz moderner Demokratien gehalten, das Machtmissbrauch Tür und Tor öffnen könnte.

Angesichts eines derart unbestimmten und zugleich wirkmächtigen politischen Begriffs wie dem Verrat ist es somit die Aufgabe der Politischen Theorie und Ideengeschichte, seine normativen und politischen Implikationen genauer in den Blick zu nehmen. Im Folgenden möchte ich eine demokratietheoretische Perspektive auf das befremdliche Überleben des Verrats in demokratischen Gesellschaften einnehmen und einige systematisierende Überlegungen zu dessen Bedeutung für die moderne Demokratie anstellen. Dafür werde ich drei im weiteren Sinne sozialwissenschaftliche Annäherungen an das Phänomen des Verrats rekonstruieren: Margret Boveris »Verrat im 20. Jahrhundert«, Hans Magnus Enzensbergers »Theorie des Verrats« und Judith Shklars Essay zur »Unwägbarkeit des Verrats«. Sie stehen für ein konservatives (Boveri), herrschaftskritisches (Enzensberger) und liberales (Shklar) Verständnis von Politik und decken so ein breites theoretisches Spektrum ab. Die drei Ansätze fördern dabei demokratietheoretisch erhellende

tes Beispiel ist der Fall Robert-François Damiens, der 1757 für den erfolglosen Mordversuch am französischen König Ludwig XV. öffentlich in Paris zu Tode gefoltert wurde, was Michel Foucault detailreich in der Einleitung zu *Überwachen und Strafen* schildert (Foucault 1976, S. 9–12).

13 Holzhauer 1971, Sp. 650.

14 Zu Staatsgeheimnissen in Demokratien siehe Voigt 2017, zum Verrat von Staatsgeheimnissen siehe Horn 2007.

15 Ploscowe 1950.

16 Montesquieu 1951 [1748], S. 267. Der Tatbestand der Majestätsbeleidigung wurde seit dem Treason Act in Analogie zur Zuführung physischen Leids interpretiert und entsprechend ebenfalls als Verrat bestraft.

Erkenntnisse zutage, ohne sie jedoch selber in den Blick zu nehmen, ja sich überhaupt für diese zu interessieren. Betrachtet man die Erkenntnisse jedoch aus einer postfundamentalistischen Perspektive, lassen sie sich für eine kohärente demokratietheoretische Analyse des Verrats gewinnen und diesen so als politisches Phänomen von eigener demokratietheoretischer Qualität neu fassen.

Ich entwickle in diesem Beitrag die postfundamentalistisch informierte These, dass der Verrat deswegen immer noch eine so bedeutende Rolle in demokratischen Gesellschaften spielt, weil er ihre kontingenten und damit prekären Fundamente aus dem kollektiven Symbolischen und Imaginären zu verdrängen vermag. Durch die Konstruktion eines konstitutiven Außen (oder Innen) in Form des Feindes (oder seltener Freundes) mittels des Verratsvorwurfs kann die kollektive Identität und gesellschaftliche Einheit damit wenigstens temporär stabilisiert werden. Aus einer radikaldemokratischen Perspektive kann der Verrat dann aber auch daraufhin befragt werden, ob und inwiefern er die etablierte symbolische Ordnung einer nach Freund*in und Feind*in unterscheidenden Gesellschaft zu irritieren oder gar empfindlich zu stören vermag, insofern er sich weder der Kategorie Feind*in noch Freund*in eindeutig zuordnen lässt. Dadurch kann der Verrat, so die Hoffnung, als eine radikaldemokratische Analysekategorie gewonnen und in Anlehnung an Heinz Bude auf die Formel gebracht werden, dass sich eine demokratische Gesellschaft im (symbolischen) Umgang mit ihren Verräter*innen den Puls fühlen kann.¹⁷

2. »Den besseren Gründen müssen gute weichen«: Die postfundamentalistische Theorie der radikalen Demokratie

Die radikaldemokratische Theorie affirmiert Konflikte und den Streit um die Konstitution und Transformation bestehender gesellschaftlicher und politischer Ordnungen als den Kern demokratischer Freiheit und Selbstregierung. Sie geht davon aus, dass moderne Gesellschaften von einer unausweichlichen Kontingenz charakterisiert sind, sodass alle sozialen, ökonomischen und kulturellen Zustände als (prinzipiell vorläufige und damit prekäre) Ergebnisse politischen Handelns zu begreifen sind.¹⁸ Die Vertreter*innen der Radikaldemokratie sind zudem davon überzeugt, dass die Kontestation der konkreten politischen Institutionen sowie des allgemeinen Horizonts des kollektiven Symbolischen und Imaginären, sprich der Grenzen des Sag-, Denk- und Machbaren einer Gesellschaft, die Jacques Rancière als die »Aufteilung des Sinnlichen«¹⁹ bezeichnet, eine herausragende emanzipatorische Bedeutung besitzt. Im Zentrum dieses Verständnisses von radikaler Demokratie steht damit das konfliktgeladene Spannungsverhältnis zwischen der

¹⁷ Bude 2015, S. 12.

¹⁸ Comtesse et al. 2019 a, S. 14.

¹⁹ Rancière 2006.

pouvoir constitué als der etablierten institutionellen Ordnung und dem *demos* als *pouvoir constituante* als Kraft ihrer potenziellen Un- oder Neuordnung.²⁰

Diese Unterscheidung hat Claude Lefort für den radikaldemokratischen Diskurs, als dessen Vordenker er gilt, fruchtbar gemacht.²¹ Er ist damit wesentlich verantwortlich für den postfundamentalistischen Grundzug radikaldemokratischer Theorien, insofern er das *Politische* als die Dimension radikaler Selbstinfragestellung und Selbstkonstitution demokratischer Gesellschaften von der *Politik* als ihren fixierten Institutionen, Verfahren und Regelmäßigkeiten unterscheidet.²² Im Politischen sind für Lefort die für die Radikaldemokratie relevanten Grundfragen nach der »Konstitution des gesellschaftlichen Raums«, dem »Wesen des Gemeinwesens« und der »Art und Weise, wie sich Gesellschaft instituiert«,²³ anzusiedeln, die eine Kritik und mögliche Transformation der gegebenen Verhältnisse überhaupt erst ermöglichen.²⁴ Laut Oliver Marchart sind daher alle radikaldemokratischen Theorien in ihrem Kern insofern *postfundamentalistisch*, als sie die Vorstellung *letztgültiger* Fundamente des Sozialen ablehnen.²⁵ Im Sinne des titelgebenden Zitats dieses Abschnitts aus Shakespeares *Julius Cäsar* geht es ihnen also nicht um die Zurückweisung *aller* Gründe, sondern vielmehr um deren prekären und prinzipiell austauschbaren Status.

Lefort bringt diese *condition postfondamentaliste* der modernen Demokratie nun auf die berühmte Formel, dass im Zuge der demokratischen Revolution im 18. Jahrhundert »die letzten Orientierungspunkte der Gewissheit [...] aufgelöst [wurden], während eine neue Empfänglichkeit für das Unbekannte der Geschichte, für das Werden der Menschheit in der ganzen Vielfalt ihrer Gestalten« entstanden ist.²⁶ Die moderne Demokratie ist damit das Ergebnis einer fundamentalen Transformation des symbolischen Dispositivs des Mittelalters, deren Kulminationspunkt die Enthauptung Ludwigs XVI. im Januar 1793 durch die jakobinischen Revolutionäre darstellt. Dies ist für Lefort »der politische Moment, wenn es je einen gegeben hat«,²⁷ in dem das Macht-Zentrum der europäischen Gesellschaften zugleich körperlich und symbolisch entleert worden ist. Wo zuvor die »zwei Körper des Königs«, der irdisch-sterbliche und der göttlich-unsterbliche, die Einheit der Gesellschaft gemäß göttlichem Willen konstituiert, legitimiert und garantiert hatten,²⁸ ist der »Ort der Macht« mit der demokratischen Revolu-

20 Nonhoff 2016. Zur Abgrenzung zu weiteren »radikalen« Verständnissen von Demokratie und einer tiefergehenden demokratietheoretischen Einordnung siehe Comtesse et al. 2019b.

21 Norval 2001, S. 589. Siehe auch Oppelt 2019.

22 Siehe Marchart 2010; Bedorf, Röttgers 2010; Bröckling, Feustel 2012.

23 Lefort 1990 [1980], S. 283 f.

24 Zum Verhältnis von Kritischer Theorie und Radikaler Demokratie siehe Flügel-Martinsen 2019.

25 Marchart 2010, S. 245–288; Marchart 2013, S. 31–36.

26 Lefort 1999, S. 54; Lefort 1990 [1980], S. 296.

27 Marchart 2012, S. 24.

28 Kantorowicz 1990.

tion zur umkämpften und prinzipiell nicht auf Dauer zu besetzenden symbolischen Leerstelle geworden.

Daran anschließend nimmt die Radikaldemokratie die symbolische Bedeutung der Macht in ihrer gesellschaftskonstituierenden Kraft in den Fokus.²⁹ Indem die Macht die Einheit der Gesellschaft symbolisch inszeniert, Lefort spricht hier von der Funktion der *mise-en-scène*, gibt sie ihr im Akt der symbolischen Re-Präsentation zugleich ihre Form (*mise-en-forme*) und spricht dieser Form den ihr eigenen Sinn zu (*mise-en-sens*). Die so konstituierte gesellschaftliche Einheit kann angesichts eines entleerten und nur temporär zu besetzenden Macht-Zentrums in der modernen Demokratie jedoch nie vollständig real und entsprechend auch nie wirklich repräsentiert werden. Zugleich aber gibt es ohne diesen notwendig zum Scheitern verurteilten Versuch nicht einmal eine vage Vorstellung von Gesellschaft.³⁰ Die hieraus resultierenden Widersprüche zwischen den im Symbolischen zu verortenden demokratischen Idealen und der erfahrbaren nichtidealen Praxis werden von der Radikaldemokratie als Bedingung und Motor demokratischer Politik affirmiert.³¹

Dieser demokratischen Politik eigen ist dabei eine »gefährliche Freiheit«,³² die aus der Abwesenheit letzter Gründe folgt und ein kollektives Unbehagen hervorruft, das leicht dazu verführen kann, sich totalitären Heilsversprechen hinzugeben.³³ Um dies zu vermeiden, müssen die demokratischen Bürger*innen es daher nicht nur akzeptieren, sondern besser begrüßen, dass »die demokratischen Institutionen [...] das leidenschaftliche Verlangen nach Gleichheit [wecken und schüren], ohne es je stillen zu können. Die vollständige Gleichheit entgleitet den Händen des Volkes täglich und befindet sich ewig auf der Flucht«.³⁴ Aus dieser prinzipiellen Fluchtbewegung ergibt sich, dass man im Sinne der Freiheit alle Versuche zurückweisen muss, kollektive wie individuelle Identitäten, die Anspruch auf Letztgültigkeit erheben, zu fixieren. Dagegen gelte es, permanent »neue Verwendungsweisen des Ich und des Man *zu erfinden*, die vor sozialer Erstarrung bewahren«.³⁵ Das bedeutet, dass die radikale Demokratie alle essentialistischen Vorstellungen von Volk, Nation, Bürger*in, Freund*in oder Feind*in als freiheitsgefährdend ablehnt, um der Vorstellung einer »postidentitären Demokratie«³⁶ den Weg zu bereiten.

Dies unterscheidet sie wesentlich von konkurrierenden Demokratie- und Politikverständnissen, die auf die Legitimation, die Festigung und den Erhalt etablierter

29 Zur Bedeutung des Symbolischen und Imaginären für die Demokratie(theorie) siehe Trautmann 2017; Richter 2016; Diehl, Steilen 2016; Diehl 2015.

30 Lefort 1990 [1980], S. 285; Lefort 1999, S. 35 ff.

31 Lefort 2008; Lefort, Gauchet 1990; Oppelt 2017.

32 Lefort 1986 a, S. 220.

33 Lefort 2007; Oppelt, Sörensen 2015.

34 Lefort 2017, S. 78.

35 Ebd., S. 80.

36 Flügel-Martinsen 2018.

Ordnungen abheben. So fehlen vor allem den gegenwärtig in der politischen Theorie und Praxis dominanten liberalen Demokratietheorien laut Martin Nonhoff sowohl die Aufmerksamkeit als auch die Mittel für die Analyse von Politikformen, welche die Herausforderung, Überschreitung oder den Bruch mit der etablierten Rechtsordnung und dem politischen System als wesentlich erachten. Die Fixierung auf »ordentliche, eingehegte« Politik und Theorie mache daher stets »Quarantänemaßnahmen« gegenüber jeder »demokratischen Unordnung« notwendig, die als Störfaktor empfunden wird und entsprechend bekämpft werden muss. Die dafür bereitstehenden Strategien seien die des Schweigens, der Kooptation, also Umdeutung im Sinne einer doch gegebenen Rechtsorientierung, oder der Markierung als Andere und im Extremfall Feind*innen. Entweder verleihe sich der Liberalismus seine Störenfriede also ein oder er verstoße sie.³⁷ Eine solche Ordnungsfixierung durchzieht alle drei der im Folgenden rekonstruierten Theorien des Verrats, die letztlich einer binären Freund*in-Feind*in-Zuordnung folgen. Damit arbeiten Boveri, Enzensberger und Shklar mit ihren Analysen bewusst oder unbewusst gegen die irritierende Kraft des Verrats an, fördern dabei jedoch Erkenntnisse zutage, die postfundamentalistisch-radikaldemokratisch gehoben werden können.

3. Zwischen Pathologisierung und Verharmlosung – Verrat als (Gegen-)Teil der bestehenden Ordnung

Margret Boveri: Der Verrat als Aufstand der Alogik

Die Historikerin und Journalistin Margret Boveri liefert in dem zwischen 1956 und 1960 erschienenen vierbändigen Werk *Der Verrat im 20. Jahrhundert* eine Phänomenologie des Verrats, die ziemlich präzise die oben rekonstruierten postfundamentalistischen Bedingungen der »Auflösung aller Grundlagen von Gewissheit«³⁸ beschreibt. Jedoch bringt sie diese in keinen systematischen Zusammenhang zur Gesellschaftsform der Demokratie. So ist der Verrat für sie die spezifische Lebensform der westeuropäischen Gesellschaften des 20. Jahrhunderts, denen sie einen allgemeinen Verlust der Bindung an Heimat und Vaterland attestiert. Man lebe in einer Zeit »unheimlicher« Übergänge, in denen niemand mehr wisse, »wann er sich aus der Identifikation mit dem eigenen Land gelöst hat«; die Epoche sei eine der »Schwebezustände«.³⁹ Ihre Untersuchungsgegenstände, allesamt Fallstudien prominenter Verratsfälle der Jahre 1951 bis 1960, versteht sie als Symptome dieser »Übergangs-Situation«,⁴⁰ einer nicht mehr revo-

37 Nonhoff 2016, S. 22 ff.

38 Lefort 1990 [1980], S. 296.

39 Boveri 1976 [1956, 1957, 1960], S. 10 f.

40 Ebd., S. 18.

lutionären, sondern unterschwellig ablaufenden fundamentalen gesellschaftlichen Umwandlung mit offenem Ende.⁴¹

Der Verrat als Spezifikum des 20. Jahrhunderts hängt Boveri zufolge eng mit dem Bedeutungsverlust der Nationalstaaten zusammen.⁴² Entscheidend für die Entstehung des modernen Verratsverständnisses sei die Französische Revolution gewesen, indem sie jeden Gottesbezug für legitime politische Ordnungen abgeschafft und die nationalstaatlich verfasste Volkssouveränität als neues Bezugssystem an dessen Stelle gesetzt habe. Boveri ist hier nah an Leforts Interpretation der fundamentalen Transformation vom mittelalterlichen Dispositiv zur modernen Demokratie, in welcher der Ort der Macht zur symbolischen Leerstelle wurde.⁴³ Für sie hat nämlich im Zuge der Revolution, mit André Thérive gesprochen, »das Verbrechen an der Gesellschaft [...] das Verbrechen an der Majestät abgelöst«, mit dem zentralen Unterschied, dass die Person des Souveräns »leicht[er] außer Schussweite zu bringen war« als der »Moloch von launenhaftem Zorn« namens Gesellschaft.⁴⁴

Seit der Französischen Revolution ist für Boveri der Verrat damit der Ursprung allen radikalen politischen Wandels.⁴⁵ War es zunächst nur der Staat, der verraten werden konnte, habe sich die Bedeutung des Verrats schließlich »vom Schutzherrn zum Vaterland zur Nation zur Ideologie«⁴⁶ verschoben, sodass die verratbaren Ziele fortan nicht mehr Volk, Staat und Vaterland, sondern vor allem Gerechtigkeit, Menschenwürde, Menschenrechte und Menschlichkeit hießen.⁴⁷

Boveri berührt damit die sozialontologische Dimension des Politischen, mit Lefort also die Frage nach der Art und Weise, wie sich Gesellschaft instituiert,⁴⁸ führt dies jedoch nicht demokratiethoretisch aus. Stattdessen beklagt sie in einem vielmehr antidemokratischen und modernefeindlichen Gestus, dass die »Ketzerien der Aufklärer« im Namen der *égalité* aus der Ständegesellschaft des Mittelalters letztlich den »zum Auswechseln gleichen Staatsbürger« geformt hätten,⁴⁹ eine »Nation von Jedermanns«, die seither »in jeder Krise instinktiv um den Bestand ihrer im Umschmelzungsprozess erreichten Einheit [bangen]« und für ihre neu gewonnene Freiheit, die Lefort mit Tocqueville als »gefährlich« bezeichnete,⁵⁰ den Preis der Angst bezahlen.⁵¹

41 Ebd., S. 18.

42 Ebd., S. 21.

43 Mit Bezug auf Kantorowicz 1990 siehe Lefort 1990 [1980].

44 Boveri 1976 [1956, 1957, 1960], S. 17.

45 Ebd., S. 779.

46 Ebd.

47 Ebd., S. 41.

48 Lefort 1981 b, S. 88 ff.

49 Boveri 1976 [1956, 1957, 1960], S. 26.

50 Lefort 1986 a, S. 220.

51 Boveri 1976 [1956, 1957, 1960], S. 20.

Die Bürger*innen moderner Gesellschaften würden also »in die Ungeborgenheit geworfen«,⁵² seit sich stabile Loyalitätsverhältnisse zwischen Untertanen und Monarchen als Folge der Französischen Revolution nach und nach aufgelöst haben. Wo nämlich traditionelle Gesellschaften ein um einen festen Kern herum geordnetes »Koordinaten- und Wertesystem« und damit Orientierung und Sicherheit bereitstellten, müsse dieser Kern heutzutage – nach dem von ihr diagnostizierten Bedeutungsverlust des Nationalstaates – in Analogie zur Physik als gespalten vorgestellt werden, dessen »Partikel undeterminiert umeinanderwirbeln«. Wo in vormodernen Gesellschaftsformen also eine eindeutige und letztgültige Loyalitätenhierarchie eine stabile soziale Ordnung garantierte, so ist Boveri hier zu verstehen, sei die moderne Demokratie des 20. Jahrhunderts von einer chaotischen und beängstigenden Vielheit komplexer, fast schon beliebiger Loyalitätsbeziehungen charakterisiert. Hieraus resultiere eine kollektive »romantische Sehnsucht nach [...] der Zeit, in der es eine Mitte gab«,⁵³ wo die Welt noch aus »abgeschlossene[n] Einheiten, die jahrtausendlang getrennt und fremd lebten«, bestand und die Entscheidung zwischen richtig und falsch noch keine Frage der individuell einnehmbaren Haltung gewesen sei.⁵⁴

Boveri trauert also einer Zeit stabiler Fundamente der politischen und sozialen Ordnung hinterher, in der alle ihren Platz gekannt und die ihnen zugewiesene Rolle angenommen haben. Dies habe der Nationalstaat lange Zeit leisten können. Spätestens seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs jedoch habe er laut Boveri so stark an Bindungskraft eingebüßt, dass der Verrat folglich als die fast zwangsläufige Reaktion verunsicherter Individuen auf den Verlust ihrer Bindungen an Nation und Heimat und damit als Symptom einer Verfallsgeschichte vormals stabiler Hierarchien verstanden werden muss. Die damit einhergehenden Identitätsverluste sind dann verantwortlich für die Pathologien moderner Gesellschaften. So hebt sie etwa hervor, dass die Bürger*innen im 20. Jahrhundert nach und nach »gegenüber ihrer Gesellschaft sterben« und sich »aus dem Vertrag mit ihr und aus seinen Verantwortungen lösen«. Die (Selbst-)Befreiung des modernen Individuums aus einem stark vertikalen und autoritären Verpflichtungs- und Loyalitätsverhältnis gegenüber Herrschaft, Gemeinschaft und Tradition bewertet sie demnach keinesfalls positiv, entstünde doch eben dadurch »eine Art von Verrätern [...], eine unermessliche Zahl von Nicht-Bürgern, von Bürgern des Nichts, die ihrer Gesellschaft und dem sie verwaltenden Staat nicht den mindesten positiven Wert zuschreiben, die keine gefühlsmäßige Zuneigung zu ihm hegen, die wie Atome in ihm leben, indem sie das allergeringste Minimum an Verpflichtung erfüllen, um gerade noch durchzukommen, und die eine Stimmung völliger Wurstigkeit an den Tag legen«.⁵⁵ Die demokratische Revolution führte für Boveri damit letztlich

52 Ebd., S. 36 f.

53 Ebd.

54 Ebd., S. 725. An Stellen wie dieser entbirgt sich die modernefeindliche und antidemokratische Stoßrichtung Boveris, die hier systematisch anschlussfähig an den rechtsextremen Diskurs des »Ethnopluralismus« und »großen Austausches« wird.

55 Ebd., S. 727.

nicht zu einer Befreiung der Menschen, sondern in einen allgemeinen Zynismus, eine »Obdachlosigkeit« der Sitten und zu »moralischer Heimatlosigkeit«,⁵⁶ welche das Individuum auf sich selbst zurückgeworfen und damit dem Gemeinwesen die Substanz für ein gelungenes Zusammenleben entzogen habe.

In ihrer Kritik demokratischer Gesellschaften arbeitet sie damit jedoch genau die Bedingungen heraus, die radikaldemokratisch gewendet für die Notwendigkeit einer »postidentitären Demokratie«⁵⁷ sprechen und den Weg zu einer Demokratisierung der Demokratie weisen, ohne diesem Pfad freilich selber zu folgen.

So sind Verräter*innen für Boveri diejenigen, die aus der geltenden Logik herauspringen. Ungeachtet ihrer unterschiedlichen Motive und Ziele seien sie damit Teil einer »Weltbewegung«,⁵⁸ die sie als »Aufstand der Alogik« bezeichnet.⁵⁹ Dieser gehe ideengeschichtlich auf den »großen Zertrümmerer« Nietzsche zurück.⁶⁰ Die politischen und philosophischen Debatten, die Nietzsche initiiert habe, hätten zu einem »Rausch der Machbarkeit aller Dinge« geführt, sodass Politik seither im »riesig ausgeweiteten Spielraum des Machbaren« stattfinde und damit durch keine tradierten Werte und Normen mehr gebunden werden könne.⁶¹ Was Boveri hier zugleich beschreibt und verurteilt, sind jene »nietzscheanischen«⁶² Diskurse, die in kritischer Absicht danach trachten, alle vermeintlichen Eindeutigkeiten und Letztgültigkeiten zu irritieren und alle festgefügtten Fundamente gesellschaftlicher Ordnungen aufzulösen.

Im Gegensatz zur hier eingenommenen radikaldemokratischen Perspektive nimmt Boveri den Verräter*innen gegenüber jedoch keine affirmative Haltung ein. So schreibt sie ihnen zwar die Funktion zu, die »Vorstellungskraft für das noch nicht Bestehende« anzuregen.⁶³ Der Aufstand der Alogik sei entsprechend ein Angriff gegen die »Objektivierung und [...] die Entmenschlichung unseres Daseins«, gegen die Wirtschaftsform des Kapitalismus und die »Staatsstruktur der parlamentarischen, auszahlenden Demokratie«.⁶⁴ Die sich darin offenbarende Kritik an der gegenwärtigen Form der Demokratie wird zum Beispiel auch von Jacques Rancière ganz ähnlich formuliert.⁶⁵ Auch ihre Feststellung, dass Verrat in einer sich radikal ändernden Zeit, in der das, »was jahrhundertlang unangezweifelt regiert hat, enteignet wird oder einen neuen Sinn erhält«, auf keine letztgül-

56 Ebd., S. 729 f.

57 Flügel-Martinsen 2018.

58 Boveri 1976 [1956, 1957, 1960], S. 9.

59 Ebd., S. 750.

60 Zu nietzscheanischen Diskursen des Politischen siehe Flügel-Martinsen 2008, S. 219–260.

61 Boveri 1976 [1956, 1957, 1960], S. 751 f.

62 Flügel-Martinsen 2008.

63 Boveri 1976 [1956, 1957, 1960], S. 739 f.

64 Ebd., S. 756.

65 Rancière 2002; Rancière 2016.

tige Formel gebracht werden kann,⁶⁶ liest sich wie eine postfundamentalistische Synthese ihrer Überlegungen. Allerdings verlässt sie diesen Weg sogleich wieder, indem sie die Entwicklungen nicht nur kritisiert und als gemeinschaftsschädigend stigmatisiert, sondern zugleich auf lange Sicht doch eine gewisse Regelmäßigkeit und Berechenbarkeit am Werk sieht. In der Geschichte habe sich schließlich immer wieder ein labiles Gleichgewicht von Recht und Unrecht herausgebildet, das von Zeit zu Zeit »im Aufstand der Söhne gegen die Väter« in einer Art »Selbstkorrektur« verloren gegangen und dann jedoch immer wieder hergestellt worden sei, »um neuen Konstellationen von Gut und Böse Platz zu machen«.⁶⁷ Für Lefort meint eine Revolution im radikalen Sinne genau das, nämlich die grundlegenden und handlungsleitenden Prinzipien einer Gesellschaft infrage zu stellen und neu zu definieren, was als »real«, »gut«, »böse«, »legitim« oder »illegitim« anerkannt wird.⁶⁸

Statt die prinzipielle Offenheit des Sozialen und die latente Möglichkeit fundamentaler gesellschaftlicher Neujustierungen jedoch zu affirmieren oder auch nur zu akzeptieren, schlägt bei Boveri durch, was Martin Nonhoff als Ordnungsfixierung bezeichnet: der Versuch, die Neu- und historische Einzigartigkeit moderner demokratischer Gesellschaften sowie deren prinzipielle Zukunftsoffenheit einer Gesetzmäßigkeit unterzuordnen und diese so in den Griff zu bekommen. Der Verrat ist für Boveri also vor allem das Signum moderner pluralistischer Gesellschaften, die sie ablehnt. Denn wo verraten wird, da hat das Individuum die Sicherheit einer letztgültigen Ordnung verloren, die genau zu identifizieren vermochte, wem man Loyalität schuldet, von wem man Vertrauen erwarten darf und wen es als Feind*in zu bekämpfen gilt. Indem sie den Verrat dann als feindlichen Akt gegen die politische und soziale Ordnung markiert, bietet sie Anschlussstellen für dessen postfundamentalistisch-radikaldemokratische Neuinterpretation.

Was sie jedoch nicht in den Blick nimmt, ist die Dimension der politischen Konstruktion und Indienstnahme des Verratsvorwurfs seitens der Herrschenden, wie Hans-Magnus Enzensberger sie in direkter Auseinandersetzung mit Boveris Analyse herausarbeitet.

Hans Magnus Enzensberger: Der juristische Name der Revolution

Der Schriftsteller Hans Magnus Enzensberger kehrt in seinem Essay »Zur Theorie des Verrats« von 1964 Boveris Perspektive um und analysiert den Verrat als gezielt eingesetztes Herrschaftsmittel moderner Innenpolitik.⁶⁹ Weil der Verrat unerschütterlich fest im kollektiven Imaginären moderner Gesellschaften verankert sei, fiele es den Herrschenden nämlich leicht, Verräter*innen als »die anderen« zu identifizieren, die Masse der Beherrschten gegen sie zu mobilisieren und die Verräter*innen dann mit aller Härte des Gesetzes zu bestrafen, um dem ver-

66 Boveri 1976 [1956, 1957, 1960], S. 760.

67 Ebd., S. 759.

68 Lefort 1986 b, S. 57.

69 Enzensberger 1978 [1964].

meintlichen Willen des Volkes zu entsprechen.⁷⁰ Über einen gewissen Zeitraum kann so prinzipiell jede und jeder in den Augen der Staatsmacht zur Verräterin und zum Verräter werden,⁷¹ in modernen Massengesellschaften sogar Millionen von Menschen zugleich. Genau deswegen fehle der Straftatbestand des Hochverrats, der ja eigentlich in der vormodernen Tradition des Majestätsverbrechens (*crimen laesae maiestatis*) steht, auch in modernen Republiken in keinem Gesetzbuch. Er sei somit eng mit der Frage politischer Herrschaftsverhältnisse, des Machterhalts und der Angst der Herrschenden vor der Revolution verbunden und müsse daher ins Zentrum aller politischen Überlegungen gestellt werden.⁷²

Der dann sichtbar werdende und historisch kontinuierlich nachweisbare Kern des Verrats ist für Enzensberger das »Herrscher-Tabu«,⁷³ welches von jeher die Unberührbarkeit der Person und Institution der Herrschenden garantiert und stabilisiert. Ursprünglich habe es Herrschende und Beherrschte in einem Schutzverhältnis aneinander gebunden und war damit für lange Zeit die Bedingung der Möglichkeit von Herrschaft und politischer Ordnung überhaupt, was auch die extremen Sanktionen gegen dessen Verletzung erkläre.⁷⁴ Enzensberger teilt hier eine zentrale Einsicht Leforts zur fundamentalen antagonistischen Konflikthaftigkeit zwischen Herrschenden und Beherrschten *am* und *als* Grund jeder Gesellschaftsformation, die Letzterer aus seinen Machiavelli-Lektüren gewonnen hat.⁷⁵ Anders als Lefort geht es Enzensberger jedoch nicht darum, diesen Konflikt als unausweichlich anzuerkennen und für die Radikalisierung der Demokratie produktiv zu machen, sondern darum, ihn zu überwinden.

Dafür zeichnet er zunächst die Wandlung des Herrscher-Tabus in das Verrats-Tabu im Übergang zur Moderne und die damit einhergehende Auflösung des wechselseitigen Schutzverhältnisses nach, wodurch die Verfügungsgewalt über den Verratsvorwurf zu einem einseitigen Herrschaftsmittel im Dienste des Machterhalts und der Aufrechterhaltung der politischen und sozialen Ordnung wurde. Die Herrschenden können seither fast beliebig darüber bestimmen, wer als Verräter*in zu brandmarken und damit als »objektiver Gegner« zu bestrafen ist, und nutzen diese Möglichkeit auch, um ihre Positionen und Privilegien zu sichern. Gleichzeitig führte dies jedoch zu einer Paranoia der Herrschenden im Dauerzustand, insofern die Projektion der unerledigten Konflikte zwischen Herrschenden und Beherrschten auf eine*n vermeintlich gemeinsame*n Feind*in und die damit beabsichtigte Stabilisierung der herrschenden Ordnung die permanente Identifikation und Bekämpfung von Verräter*innen verlangte.⁷⁶

70 Ebd., S. 366.

71 Ebd., S. 363.

72 Enzensberger 1978 [1964], S. 365.

73 Ebd., S. 367.

74 Ebd., S. 368.

75 Lefort 1992.

76 Enzensberger 1978 [1964], S. 372 f.

In seinen Totalitarismus-Analysen kommt Lefort zu einer ganz ähnlichen Interpretation, wenn er die Logik der Konstruktion von Feind*innen zur Aufrechterhaltung der behaupteten inneren Homogenität einer Gesellschaft als totalitäre Reaktion auf die postfundamentalistische Bedingung demokratischer Gesellschaften herausstellt.⁷⁷ Für Lefort verstrickt sich totalitäre Herrschaft dabei jedoch notwendig in Selbstwidersprüche, die zumindest die Möglichkeit einer (Re-)Demokratisierung der herrschenden Ordnung in Aussicht stellen. Denn wo die totalitäre Logik die Homogenität und Identität von Staat, Macht und Gesellschaft behauptet, zugleich aber permanent Feind*innen im Inneren identifiziert und bekämpft, verliert diese Behauptung an Überzeugungskraft. Gleichzeitig hat laut Lefort auch der Totalitarismus keine andere Möglichkeit, als kollektive Identitäten über die Abgrenzung eines gemeinsamen Außen vom Ort der Macht aus zu konstruieren. Genau wie das demokratische Regime muss aber auch das totalitäre Regime zwangsläufig daran scheitern, weil es in der Moderne eben keine Grundlagen mehr gibt, auf denen sich diese Abgrenzung in Form der Freund*in-Feind*in-Unterscheidung letztverbindlich treffen lässt. Nur unterscheidet sich die Demokratie vom Totalitarismus darin, dass sie in den notwendig entstehenden Widersprüchen und Brüchen zwischen symbolischer Einheitsrepräsentation und faktischer Dissenserfahrung die Möglichkeit von Kritik und Veränderung und damit das Potenzial für eine Vertiefung und Erweiterung der Demokratie anerkennt und begrüßt.⁷⁸

Enzensberger ist jedoch nicht daran interessiert, die Demokratisierungspotenziale des Verratsvorwurfs auszuloten, sondern möchte das Verrats-Tabu und die darüber stabilisierten Herrschaftsverhältnisse insgesamt abschaffen. Dafür möchte er ins kollektive Bewusstsein rücken, dass die von den Herrschenden identifizierten Verräter*innen letztlich willkürlich auserkorene Mitbürger*innen sind.⁷⁹ Das Verrats-Tabu richte sich also in den meisten Fällen gegen die eigene Bevölkerung. Wer aber versuche, die Öffentlichkeit darüber aufzuklären, würde seitens der Herrschenden sofort selbst als Verräter*in bezeichnet und damit zum Feind oder zur Feindin der Ordnung erklärt werden.⁸⁰ Hinter dem Straftatbestand des Verrats verbergen sich für Enzensberger also die durch die Herrschenden mit rechtlichen Mitteln abgesicherte Abwehr von fundamentalem gesellschaftlichen und politischen Wandel und die Absicherung ihrer privilegierten Position. Daher müsse der Verrat als der »juristische Name der Revolution« verstanden und kritisiert werden.⁸¹ Wie schon Boveri, so arbeitet auch er damit den Verrat als den Ursprung radikalen Wandels heraus.

Wo Enzensberger es jedoch bei der ideologiekritischen Aufdeckung des herrschaftsverschleiern und zugleich -stabilisierenden Charakters des Rechts

77 Lefort 1981 a.

78 Oppelt, Sörensen 2015, S. 169–173.

79 Enzensberger 1978 [1964], S. 373 f.

80 Ebd., S. 381.

81 Ebd., S. 375.

belässt, gehen radikaldemokratische Ansätze darüber hinaus. Aus Leforts Perspektive erzählt Enzensberger in seiner Kritik nämlich nur die halbe Geschichte, weil er die Möglichkeit übersieht, dass vorenthaltene oder politisch missbrauchte Rechte und Gesetze – im Sinne einer sich stets demokratisierenden Demokratie – trotz ihres formalen Charakters ab dem Moment ihrer Proklamation zum Ansatzpunkt politischer Kontestationen und sozialer Kämpfe werden können.⁸² Für Enzensberger aber festigt das Verrats-Tabu immer die etablierte Herrschaft, woran auch die moderne Idee des Verfassungsverrats als Versuch, die ursprüngliche Gegenseitigkeit traditioneller Loyalitätsverhältnisse wiederherzustellen, de facto nichts geändert habe.⁸³

So gilt ihm das Staatsgeheimnis als Geheimnis moderner Macht schlechthin.⁸⁴ Die Masse der Beherrschten sei demgegenüber »geheimnislos«, da sie kein Recht und keine Möglichkeit habe, an der Macht teilzuhaben, sie zu kritisieren und sie zu überwachen. Gerade die Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit des Staatsgeheimnisses mache dabei dessen originären Sinn aus, denn zu seinem »magischen Charakter« gehöre, dass es keine Definition zulasse: »Was Geheimnis ist und was nicht, ist geheim.«⁸⁵ Da dies nun mit realer Demokratie nicht zu vereinbaren und die Existenz von Staatsgeheimnissen in Demokratien eine Absurdität sei, bleibt für Enzensberger letztlich nur die Option, das Verrats-Tabu zu zerschlagen, um den Weg für wahrhaft demokratische Verhältnisse freizumachen. Der aktuelle Zustand einer jeden Demokratie lasse sich entsprechend daran bemessen, wie sie mit ihren Verräter*innen umgehe; je mehr Verrats-Tabus eine Regierung errichte, desto mehr verachte und fürchte sie die Bürger*innen des eigenen Landes.⁸⁶ Umgekehrt bedeutet das, dass eine vollständig entwickelte Demokratie für Enzensberger die Abwesenheit des Verrats-Tabus und darüber hinaus von Herrschaft überhaupt bedeutet.

Letztlich bleibt sein herrschaftskritischer Ansatz damit ebenfalls ordnungsfiziert, wenngleich *ex negativo*. Indem er herausarbeitet, inwiefern das Verrats-Tabu dazu dient, eine kontingente Ordnung zu stabilisieren, stellt er den Verrat als eine postfundamentalistisch-radikaldemokratische Analysekategorie heraus. Jedoch vergibt er zugleich die Möglichkeit, dieses Tabu demokratiethoretisch produktiv zu wenden und auf seine Möglichkeit hin zu befragen, eine Demokratisierung der Demokratie zu befördern. Denn mit der Überwindung des Verratsdispositivs steht und fällt für ihn letztlich die Möglichkeit einer von jeder Herrschaft befreiten Demokratie, womit er den Kampf gegen das Verrats-Tabu zu einer Art letztem Gefecht überhöht. Die grundlegende Konflikthaftigkeit demokratischer Gesellschaften zwischen Herrschenden und Beherrschten wird aus dieser Perspektive zu einem wesentlichen Hindernis der Demokratie statt zu ihrer Ermögli-

82 Lefort 1990 [1982].

83 Enzensberger 1978 [1964], S. 376. Zum Verfassungsverrat siehe Llanque 2015.

84 Enzensberger 1978 [1964], S. 377.

85 Ebd., S. 378.

86 Ebd., S. 383.

chungsbedingung und der Verrat zu einer Frage, an der sich das Schicksal der Demokratie entscheidet. Dagegen plädiert Judith Shklar mit Blick auf den Verrat für dessen Entdramatisierung und sieht in ihm ein ganz normales Laster modernen Gesellschaften.

Judith N. Shklar: Ein ganz normales Laster

Die Politologin Judith N. Shklar konstatiert in ihrem 1984 erschienenen Essay »The Ambiguities of Betrayal« ebenfalls, dass eine schlüssige Systematisierung des Verrats fehle: »Denken wir an Verrat, schwanken wir zwischen intellektueller Verwirrung und emotionalem Effekt.«⁸⁷ Die kollektive Empörung gegenüber politischen Verratsfällen führt sie auf die Urangst vor dem Alleingelassen-Werden zurück, auf die Angst, mit dem Verlassen der eigenen Gruppe die »elementarste aller sozialen Bindungen« aufzukündigen und nicht mehr zwischen Freund*in und Feind*in unterscheiden zu können.⁸⁸ Diesen fundamentalen Zusammenhang zwischen der Unterscheidung von Freund*in und Feind*in und der Selbst-Konstitution politischer Gemeinschaften macht auch Chantal Mouffe im Anschluss an Claude Lefort zur zentralen Kategorie ihres radikaldemokratischen agonistischen Politikverständnisses.⁸⁹

Shklar schlägt jedoch für den Umgang mit dieser Konflikthaftigkeit am Grund des Sozialen einen anderen Weg ein als die Radikaldemokratie. Für sie stellt der öffentliche Verrat insofern immer schon eine grundsätzliche Bedrohung für die Existenz politischer Gemeinschaften dar, als er ihre Wirklichkeit sowie die Tatsache, dass sie sein essenzieller Herkunftsort sei, verleugne.⁹⁰ Genau entgegengesetzt zu Enzensbergers Perspektive sind Republiken und ganz besonders liberale Demokratien für sie nämlich in hohem Maß auf das Vertrauen der Bürger*innen zueinander sowie zu ihrer Regierung angewiesen, weswegen jede Bedrohung der bestehenden Verfassung immer auch als fundamentaler Angriff auf alle etablierten politischen und sozialen Beziehungen und alle gesellschaftliche Übereinkunft aufgefasst werden muss.⁹¹ Wo der Hochverrat jedoch in den absolutistischen Monarchien ein Sakrileg gegen die Persönlichkeit des Königs als gesalbter Stellvertreter Gottes auf Erden bedeutet habe, könnten in modernen Demokratien nur mehr unpersönliche Entitäten wie Staat, Bürokratie oder Verfassung verraten werden.⁹² Zudem habe die Theorie persönlicher Loyalität ohnehin nie der Realität vor-demokratischer Gesellschaften entsprochen. Die Ideologie persönlicher Lehenstreue müsste vielmehr als eine Reaktion auf eine Wirklichkeit verstanden werden, in der unaufhörlich verraten wurde.⁹³

87 Shklar 2014 [1984], S. 157.

88 Ebd., S. 158.

89 Mouffe 2015; Laclau, Mouffe 2015 [1990].

90 Shklar 2014 [1984], S. 164.

91 Ebd.

92 Ebd., S. 185.

93 Ebd., S. 183.

Die entscheidende Entwicklung des modernen Verratsbegriffs findet Shklar in den Schriften Machiavellis. Dieser habe nämlich in eine Umbruchszeit von der Vormoderne zur Moderne interveniert, in welcher die Bewahrer*innen der alten Ordnung verzweifelt versucht hätten, diese mit möglichst vielen Treuegelöbnissen zu retten, die sie rechtlich über den Verratsvorwurf absicherten. Über die Welt der Tudorherrschaft, so Shklar, »in der sich Eide in der verzweifelten Hoffnung vermehrten, man könne durch sie diese Gesellschaft am Auseinanderfallen hindern«, sei Machiavelli als Geburtshelfer der Ideologie der Staatsräson wie ein »Meister des Verrats« hereingebrochen.⁹⁴ Aus einer postfundamentalistischen Perspektive wurden Machiavellis Werke Shklar zufolge also in einer Epoche publiziert und rezipiert, in welcher dem Verratsnarrativ die herausragende Bedeutung zukam, stabile Feindbilder zu erzeugen, um klare Loyalitätshierarchien und die sich in Auflösung befindlichen gesellschaftlichen und politischen Fundamente zu bewahren. Machiavellis Schriften unterwanderten laut Shklar nun diese Bemühungen. Die darin entwickelte Idee der Staatsräson habe nämlich den Effekt gehabt, dass Politik fortan der Leitidee der Notwendigkeit folgte und sich nicht mehr an tradierten Werten orientierte. Infolgedessen sei auch dem Verrat insofern zu Ansehen verholfen worden, als er nun als ein mitunter notwendiges Übel einer eben am Notwendigen orientierten Politik galt.⁹⁵ Wo diese das Heilmittel gegen den »schlimmsten aller Kriege« darstellte, nämlich den Bürgerkrieg,⁹⁶ wurde der Verrat damit zu einem legitimen Grundsatz öffentlicher Politik.⁹⁷

Mit der Entstehung der repräsentativen Demokratie schließlich habe man neben dem als Mittel der Politik legitimen Verrat auch den persönlichen Verrat weitestgehend akzeptiert. Anders verhalte es sich jedoch mit jenen Verratsfällen, die als eine Bedrohung für den Rechtsstaat wahrgenommen werden. Wo nämlich eine »Locke'sche Gesellschaft«, also eine auf den Prinzipien des liberalen Individualismus aufruhende, gewaltenteilige und rechtsstaatliche politische Ordnung, eben wie kaum eine andere auf Vertrauen angewiesen sei, ohne dieses Vertrauen jedoch wirklich einfordern zu können, nähere dies ein permanentes »Klima des Verdachts«.⁹⁸ In diesem werde vor allem die Gefährdung bestehender Institutionen und damit der »Verrat an Rechtsstaatlichkeit, Volk und dem Vertrauenssystem selbst« viel stärker gefürchtet als zum Beispiel der Geheimnisverrat an ausländische Mächte.⁹⁹ Echte wie behauptete Akte der Subversion würden daher vor allem die amerikanische Gesellschaft regelmäßig in einen »Loyalitätsstau« versetzen,¹⁰⁰ den Shklar für eine weit größere Gefahr hält als den Akt des Verrats selbst: Wo sich die Freiheit »mit selbstmörderischem Furor gegen den Verrat zur

94 Ebd., S. 186.

95 Ebd., S. 190.

96 Ebd., S. 191.

97 Ebd., S. 192.

98 Ebd., S. 198.

99 Ebd., S. 200.

100 Ebd., S. 203.

Wehr setzt«, beginne sie aber, sich selbst zu verraten, was immer dort zu vermuten sei, wo man mit Forderungen nach »positiver Loyalität oder demonstrativem Patriotismus« konfrontiert werde.

Die Angst vor dem Verrat liegt für Shklar damit in der Struktur der repräsentativen Demokratie selbst begründet.¹⁰¹ Misstrauen sei jedoch viel eher angebracht gegenüber der »Sehnsucht nach einer neuen, fest geschlossenen und wirklich loyalen Gesellschaft [...], [welche] die früher herrschende Einigkeit auf einer höheren Stufe wiederherstellen sollte«.¹⁰² Diesen Traum bedingungsloser Loyalität lehnt Shklar als eine proto-faschistische »Kriegertugend« ab, gerade weil der Verrat im Krieg nach wie vor das Muster allen politischen Treubruchs sei und daher immer die militärische Loyalität per Analogieschluss als das deutlichste Zeichen von Patriotismus gelten müsse.

Shklar hat also durchaus ein Gespür für die radikaldemokratische Vorstellung einer »gefährlichen Freiheit« moderner postfundamentalistischer Demokratien und für die daraus resultierenden Refundamentalisierungsversuche. Jedoch versucht sie, diese liberal-rechtsstaatlich einzuhegen und erweist sich damit im Gegensatz zur Radikaldemokratie letztlich als konfliktavers. Verrat und Loyalität müssen für sie in einem liberalen Gemeinwesen nämlich notwendig unwägbare bleiben, um das Faktum des Pluralismus als Ausdrucksform und Bedingung der Freiheit nicht zu unterlaufen.¹⁰³ Daher plädiert sie für eine »liberale Ungewissheit«¹⁰⁴ angesichts des Verrats, also für die Akzeptanz, dass man Verrat nicht eindeutig definieren kann und auch nicht soll. »Eine Antwort auf den Verrat und seine Unwägbarkeiten kann [...] in der Bereitschaft liegen, Risiken auf sich zu nehmen.«¹⁰⁵ Jedoch meint diese Bereitschaft zur Annahme von Risiken im Unterschied zur Radikaldemokratie für Shklar nicht, dass die aus einer fundamentalen Ungewissheit resultierenden Antagonismen wünschenswert für die Demokratie wären. Im Gegenteil geht es ihr mit Blick auf den Verrat eher darum, ihm seinen »primitiven Schrecken zu nehmen«, indem man sich an das Faktum der Untreue gewöhne und sich dem Verrat gegenüber möglichst gleichgültig verhalte.¹⁰⁶ In typisch liberaler Manier identifiziert sie den Wert des Pluralismus mit dem Erhalt der persönlichen Wahlfreiheit und der individuellen Autonomie, schließlich »bleiben [wir] nicht stehen, sondern werden andere, wie es uns in einer freien und mobilen Gesellschaft auch zusteht«.¹⁰⁷

Wichtig sei daher vor allem, eine skeptische Grundhaltung einzunehmen, und zwar immer dann, wenn die Zerstörung einer liberalen Grundordnung droht, die

101 Ebd., S. 205 f.

102 Ebd., S. 207.

103 Ebd., S. 208.

104 Ebd.

105 Ebd., S. 187.

106 Ebd., S. 165.

107 Ebd., S. 210.

sich allzu entschlossen an ihren Verräter*innen rächen will.¹⁰⁸ Diese Skepsis ist sicher auch aus einer radikaldemokratischen Perspektive angebracht, geht für sie in ihrer Folgenlosigkeit jedoch nicht weit genug. Wo Boveri und Enzensberger den Verrat also aus unterschiedlichen Gründen als eine »Pathologie der Politik«¹⁰⁹ begreifen und bekämpfen, verharmlost Shklar liberale Perspektive dessen Konfliktpotenzial und hegt ihn konsenstheoretisch ein, womit sie ihm letztlich seinen politischen Stachel zieht. Shklar verfolgt damit eher eine Strategie des Ausschweigens, als die Verräter*innen der Kategorie des Feindes oder der Feindin zuzuordnen. Mit Blick auf das verschenkte demokratietheoretische Potenzial ihrer Erkenntnisse macht dies letztlich jedoch keinen bedeutsamen Unterschied, insofern mit Hans-Joachim Arndt auch der Liberalismus dazu tendiert, wider die eigene Theorie den Verrat an der Nation im Namen des Volkes als ontologisierte *pouvoir constituant* zu bestrafen, sobald es »aufs Ganze geht«.¹¹⁰

Das erschütternde Potenzial des Verrats

Letztlich unterliegen also alle drei rekonstruierten Verratsanalysen einer gewissen »Ordnungsfixierung« und können so das (radikal)demokratietheoretische Potenzial ihrer Erkenntnisse nicht ausschöpfen. Mit Blick auf die abschließend zu leistende radikaldemokratische Neufassung des Verrats bleibt Folgendes festzuhalten: Man darf die von Boveri konstatierte Zeit eines allgemeinen Traditionsbruchs mit offenem Ende nicht als vorübergehenden Ausnahmezustand oder historisches Intermezzo begreifen, sondern muss die Kontingenz moderner demokratischer Gesellschaften als deren Grundbedingung akzeptieren, um den Verrat als ein Momentum des Erhalts der politischen Freiheit in Demokratien in den Blick zu bekommen. In Gesellschaften, deren »Kern gespalten« ist und deren Partikel »undeterminiert umeinanderwirbeln«, hat der Verrat als Ursprung allen radikalen Wandels vielleicht das Potenzial, Schließungen des Politischen zugunsten der Sehnsucht nach harmonischen und stabilen Verhältnissen zu verhindern. Der Verrat würde aus dieser Perspektive dann möglicherweise die Errichtung neuer (wenngleich stets nur vorläufiger) Konstellationen von Gut und Böse anstoßen können, jedoch nicht im Sinne einer »Selbstkorrektur« der bestehenden Ordnung, sondern als prinzipiell zukunftsoffenes radikales politisches Projekt.

Enzensbergers Interpretation, wonach das Verrats-Tabu Konflikte zwischen Herrschenden und Beherrschten auf eine*n vermeintlich gemeinsame*n Feind*in projiziert, greift aufgrund der psychoanalytischen und herrschaftskritischen Stoßrichtung dann aber zu kurz. Vielmehr muss vor dem Hintergrund einer postfundamentalistischen Herangehensweise die Konstruktion von Feind*innen über das Verratsnarrativ als Versuch der Verdrängung der kontingenten Grundlagen des Sozialen und des fundamentalen Antagonismus zwischen Herrschenden und Beherrschten und damit als Mittel zur Stabilisierung der politischen Ordnung

108 Ebd., S. 211.

109 Friedrich 1973.

110 Arndt 1971, S. 604.

gefasst werden, die jedoch zwangsläufig zum Scheitern verurteilt ist. So können radikaldemokratisch in den spannungsgeladenen Herrschaftsverhältnissen selbst die Möglichkeiten für eine Demokratisierung der Demokratie eruiert werden.

Hierfür wiederum können die Erkenntnisse Shklars herangezogen werden, die die Angst vor dem Verrat als die Urangst davor, nicht mehr zwischen Freund*in und Feind*in unterscheiden zu können, herausstellt. Ihre Analyse des Verrats ist dabei vor allem unter der Einbeziehung der Dimension des Symbolischen erhellend. Wenn Verrat die symbolische Verleugnung der eigenen Herkunftsgemeinschaft bedeutet, kann die Aufrechterhaltung eines Verratsdispositivs in pluralistischen demokratischen Gesellschaften so interpretiert werden, dass sie der Wiederherstellung einer nichtgespaltenen, also homogenen gesellschaftlichen Wirklichkeit dient. Der Versuch, eine Gesellschaft im Wandel oder Umbruch über das Verratsnarrativ symbolisch zu kitten, muss in modernen Demokratien dann aber zwangsläufig zu Konflikten und Irritationen führen. Anders als Shklar vertraut die Radikaldemokratie hierbei jedoch nicht auf die gesellschaftsintegrierende Kraft des Pluralismus, der bei Shklar als ein an fundamentalen Konflikten uninteressiertes Nebeneinander divergierender Weltanschauungen aufscheint. Denn gerade weil der Verrat sich den Kategorien Freund*in und Feind*in nicht so einfach zuordnen lässt beziehungsweise die eingefahrenen Muster dieser Zuordnung erschüttert, sollte er nicht einfach als tragische Notwendigkeit und Erfordernis moderner Politik abgetan, sondern in seiner Macht zu irritieren, zu stören und Widerspruch hervorzurufen ernst genommen werden. Folgt man also den Verbindungen zur radikalen Demokratietheorie im Anschluss an Lefort, wie sie hier freigelegt wurden, lassen sich die Erkenntnisse zu einer kohärenten postfundamentalistisch-radikaldemokratischen Analyse des Verrats ausbauen.

4. Nicht Freund*in, nicht Feind*in – Verräter*in

Für alle oben rekonstruierten Verratsanalysen stellt die Französische Revolution eine entscheidende Transformation des Verratsbegriffs dar. Für Claude Lefort und die Radikaldemokratie ist die Französische Revolution vor allem die Geburtsstunde der modernen Demokratie. Zudem erhebt er mit der Enthauptung Ludwigs XVI. bemerkenswerterweise einen der prominentesten Verratsfälle der Geschichte der europäischen Gesellschaften zum symbolischen Ursprung der modernen Demokratie, ohne dies jedoch eigens zu thematisieren. Der Fall ist dabei in doppelter Hinsicht interessant. Knapp vier Jahrzehnte, nachdem Robert Damiens wegen versuchten »verwerflichen Königsmordes« sowie der »Beleidigung der göttlichen und menschlichen Majestät« Ludwig XV. hingerichtet wurde, fand sich 1793 mit Ludwig XVI. nämlich nicht nur dessen Enkel und Thronfolger, sondern genau jene göttliche und menschliche Majestät auf dem Schafott wieder, die seit dem englischen Treason Act durch das Verratsnarrativ in ihrer körperlichen und symbolischen Unversehrtheit eigentlich geschützt war. Nun wurde er

selbst der »Verschwörung gegen die öffentliche Freiheit und die Sicherheit des gesamten Staates« schuldig gesprochen und hingerichtet.¹¹¹

Nicht nur lässt sich damit bereits der Ursprung der modernen Demokratie mit dem Verrat in eine enge historische Verbindung bringen, vielmehr geht der Wandel des mittelalterlichen zum modernen demokratischen Dispositiv systematisch mit einem fundamentalen Wandel des Verratsdispositivs selbst einher. Denn die Verurteilung und Hinrichtung Ludwigs XVI. als Verräter am französischen Volk stellte eine unerhörte, ja bis zu ihrer Durchführung im wahren Wortsinn unvorstellbare Handlung dar, welche die Grenzen des Imaginären fundamental verschob.¹¹² Indem der Ort der Macht entleert wurde, ersetzte also nicht nur das abstrakte Prinzip der Volkssouveränität den konkreten Körper des Königs als Statthalter Gottes auf Erden, gleichzeitig waren es statt persönlicher Herrschaftsbeziehungen nun die abstrakten und damit prinzipiell umkämpften Werte, Normen, Institutionen und Ideologien wie Volk, Staat und Vaterland, die sowohl zum Gegenstand von Verratshandlungen als auch von permanenten Kämpfen um die regelmäßige Neubesetzung des Ortes der Macht wurden.

Vor diesem Hintergrund lässt sich nun aus einer radikaldemokratischen Perspektive die demokratietheoretische Bedeutung des Verrats neu fassen. Oliver Marchart hat darauf hingewiesen, dass die Politische Theorie und Ideengeschichte schon immer eine Art zeitgebundenen *structural bias* zwischen den dominanten Ordnungsbegriffen einer Epoche und der Kontrastfolie ihrer asymmetrischen Gegenbegriffe aufweist. Daraus folgt, dass die »andere Seite« der Ordnung ebenfalls ideengeschichtliche Aufmerksamkeit erfahren muss, ja jede Ordnung von »ihrer Rückseite her zu denken [wäre], von den Figuren der Un-Ordnung, die sich als konstitutiv für jede Ordnungsbildung erweisen«.¹¹³ Hieraus folgt für den Verrat, dass dieser als asymmetrischer Gegenbegriff zur bestehenden politischen Ordnung interpretiert und adressiert werden kann.¹¹⁴ Der Verratsvorwurf dient dann dem Versuch, die Abwesenheit sicherer, letztgültiger Fundamente zu verdrängen oder zu verbergen, indem damit Feind*innen der Ordnung identifiziert und symbolisch in ein wechselseitiges Stabilisierungsverhältnis zur Ordnung gebracht werden.

Die Verräterin jedoch als eindeutige Feindin und Zerstörerin der vermeintlich selbstverständlichen Loyalitätspflichten und Herrschaftsverhältnisse sowie der

111 Robespierre 1971.

112 Zwar wurde Karl I. von England bereits 1649 von Cromwell und seinen Gefährten ebenfalls wegen Verrats hingerichtet, jedoch kann dieser Akt nicht als Gründung eines republikanischen oder gar demokratischen Staates interpretiert werden, insofern die Monarchie dadurch de facto nicht abgeschafft wurde. Zudem war die Intention Cromwells und seiner Anhänger*innen im Gegensatz zu den jakobinischen Revolutionär*innen zu keiner Zeit die Verwirklichung der Idee der Volkssouveränität, sondern die Wiederherstellung der Königsherrschaft Christi auf Erden. In diesem Sinne war die Hinrichtung Karls I. im Gegensatz zu jener Ludwigs XVI. ein a-politischer, weil re-fundamentalisierender Akt. Siehe Pečar 2019.

113 Marchart 2014, S. 15 f.

114 Koselleck 1979.

daran anknüpfenden kollektiven Identität anzuklagen und abzuurteilen ist aufgrund der postfundamentalistischen Bedingungen moderner Gesellschaften notwendig zum Scheitern verurteilt, da sich diese Vorwürfe eben auf keine letztgültig abgesicherten Verständnisse von Identität, Volk und Gemeinschaft berufen können. Das macht politische Handlungen, die einerseits als Verrat interpretiert und bezeichnet werden, andererseits aber auch als solcher motiviert und legitimiert sein können, insofern zu einem emanzipatorischen demokratischen Akt, als die Figur der Verräterin oder des Verräters *in actu* den immer nur temporär stillgelegten Streit um die politische Ordnung und die kollektive Identität des Gemeinwesens auf ein Neues entfachen kann. Dies tut sie dann, wenn sie vom Ort der Macht aus als Feind*in konstruiert wird und das Widerspruchs in der Zivilgesellschaft hervorruft. Als das »eröffnende« oder »aufdeckende Nein« verursacht der Verrat dadurch einen Riss im kollektiven Imaginären und ermöglicht es, die bestehende Ordnung der Dinge infrage zu stellen.¹¹⁵ Er eröffnet also durch die Irritation im Bereich des Symbolischen die Möglichkeit, dass die etablierte und als quasi-natürlich präsentierte »Aufteilung des Sinnlichen«,¹¹⁶ also die gesellschaftliche und politische Ordnung mit ihren klar zugewiesenen sozialen Positionen und Rollen, erneut zur Disposition steht. Indem der Verräter die eigene Identität verneint, bejaht er das demokratische Dispositiv und die Legitimität des grundlegenden Konflikts. Er schlägt eine Bresche in die wohlgeordnete, nach Freund*in und Feind*in getrennte symbolische Ordnung der Gesellschaft und vermag es damit, in diesem so entstehenden Spalt zwischen Staat und Zivilgesellschaft die demokratische Öffentlichkeit mitzuerschaffen.¹¹⁷

Wenn folglich ein enger Zusammenhang zwischen dem Verrat und radikalem politischen Wandel besteht, wie Boveri es konstatierte, dann *indiziert* der Verrat einen solchen nicht nur, sondern kann ihn offensichtlich auch *initiieren*. Die Tatsache, dass der Verrat mit Shklar einen Angriff auf »alle etablierten Beziehungen und alle gesellschaftliche Übereinkunft« darstellt, verweist auf die symbolische und die sozialontologische Dimension, in welcher er zu fassen ist. Er wird dann nicht deswegen so gehasst und hart sanktioniert, weil die Inhalte eines bestimmten Geheimnisses oder das Überlaufen bestimmter Personen(gruppen) in das Lager des Feindes oder der Feindin die gesellschaftliche Ordnung *de facto* gefährden. Vielmehr sind es die *symbolischen* Grundlagen des Sozialen, an denen jeder Verratsfall rührt, indem er die Aufteilung der Welt fundamental und nachhaltig hinterfragen kann.

Weil eine eindeutige Definition von Verrat aber unmöglich ist, kann die Verräterin weder realiter noch symbolisch widerspruchsfrei als konstitutives Außen konstruiert werden, womit sie jede Zuteilung in Freundin und Feindin konterkariert. Während sie sich als ein Mitglied der Gesellschaft, mithin also als Freundin in deren symbolischem Inneren auf dem Weg in Richtung des Außen befindet oder seitens der Macht bereits in ihrem symbolischen Außen, also als Feindin verortet

115 Marchart 2015, S. 249.

116 Rancière 2006.

117 Marchart 2015, S. 249.

wird, deckt sie in einer anti-essentialistischen Geste die Grenze zwischen Freund*in und Feind*in als politisch gezogen und somit kontingent auf. Die Verräterin eröffnet so den Blick darauf, dass jede Gesellschaft auf »beweglichen Fundamenten und gleichsam auf fließendem Wasser« aufgebaut ist,¹¹⁸ jenem Wasser, das Miguel Abensour in Anlehnung an Lefort als die wilde Demokratie bezeichnet, die gleich »einem reißenden Fluss, der unablässig über die Ufer tritt, nicht »nach Hause kommen« [und] sich nicht einer bestehenden Ordnung unterwerfen« kann.¹¹⁹

Die demokratiethoretische Qualität des Verrats liegt aus einer radikaldemokratischen Perspektive also in der symbolischen Verletzung der etablierten vertikalen Beziehung zwischen Machthaber*innen und Repräsentant*innen sowie der horizontalen Beziehungen der in Kollektivsingularen wie Volk, Nation oder Gesellschaft adressierten Repräsentierten. In Analogie zu Leforts Interpretation der Funktion der demokratischen Wahl, die durch die regelmäßige Neubesetzung des Ortes der Macht im Bereich des Symbolischen immer wieder dessen eigentliche Unbesetzbarkeit anmahnt, kann auch der Verrat entsprechend so verstanden werden, dass er »eine Bühne errichtet [...], auf welcher der Konflikt [...] sich vor aller Augen als notwendig, unreduzierbar und legitim darstellt«, wobei »das Wesentliche ist, dass alle de-facto-Spaltungen auf die Bühne übertragen werden, auf der die Spaltung rechtens erscheint, und dort umgestaltet werden«.¹²⁰ Der Verräter tritt dann, um im Bild zu bleiben, aus den Kulissen der Ordnung, er fällt regelrecht aus der ihm zugedachten Rolle heraus, um ins Rampenlicht zu treten oder dorthin gezerrt zu werden. Dort initiiert er *coram publico* den Streit um die (Neu-)Bewertung seiner Rollenzuteilung und damit über Bande auch der allgemeinen sozialen und politischen Rollenverteilungen und -erwartungen.

Somit kann die Verräterin durchaus als Prototyp einer radikaldemokratischen Bürgerin gelten, deren Anforderungsprofil seit längerem Gegenstand theorieinterner Auseinandersetzungen ist.¹²¹ Bei Lefort selbst finden sich hierfür wenig hilfreiche Hinweise,¹²² mehr als die »Tugend der Uneinigkeit«¹²³ scheint er nicht anzubieten. Diese deckt sich jedoch mit Étienne Balibars Grundanforderung, wonach radikaldemokratische Bürger*innenschaft »konfliktgeladen [ist], oder sie ist nicht«.¹²⁴ Das bedeutet nicht einfach, dass die Radikaldemokratin eine Krawallmacherin ist, sondern dass ihr eigener Status permanent Gegenstand kollektiven Streits sein muss. Daran lässt sich schließlich Oliver Marcharts Postulat einer »Ethik geteilter Selbstentfremdung«, einer postidentitären Form der Solidarität anschließen. Deren erste Bedingung sei die Entsolidarisierung vom Eigenen und

118 Nietzsche 1975 [1873], S. 19.

119 Abensour 2012, S. 236.

120 Lefort 1999, S. 52.

121 Rasmussen, Brown 2002; Mouffe 1992.

122 Blackell 2006.

123 Lefort 1992, S. 144.

124 Balibar 2012, S. 236.

mitunter der »Verrat an der eigenen (Volks-)Gemeinschaft durch Beförderung ›uneigentlicher‹, das heißt fremder Interessen«. ¹²⁵ Durch den Akt des Verrats wird die kollektive Identität so im Symbolischen zur Neuverhandlung ausgeschrieben, insofern wieder zur Debatte steht, was es bedeutet, Staatsbürger*in zu sein, Rechte und Pflichten zu genießen, oder wem und warum Loyalität zu schulden ist. Wenn also die ebenso notwendige wie unmögliche symbolische Repräsentation der Einheit des Volkes im Zentrum demokratischer Gesellschaften unter post-fundamentalistischen Bedingungen steht, ¹²⁶ dann kann der Verrat die kritische De- und Rekonstruktion etablierter Selbstverständnisse und politischer Ordnungen anstoßen und die Figur des Verräters oder der Verräterin zudem *in actu* die prinzipielle Unmöglichkeit von Repräsentation repräsentieren.

Diese radikaldemokratische Perspektive auf den Verrat bewegt sich nahe an derjenigen, die Robin Celikates auf das Phänomen des zivilen Ungehorsams als kollektive politische Praxis einnimmt. ¹²⁷ Er sieht dessen Bedeutung darin, den Antagonismus beziehungsweise die Dialektik zwischen konstituierender und konstituierter Macht wieder aufzunehmen, ohne eine der beiden Seiten zugunsten der anderen auflösen oder dauerhaft priorisieren zu wollen. Ziviler Ungehorsam muss in diesem Sinne vor allem als die praktische Ausübung demokratischer Bürger*innenschaft mit dem Ziel der Re-Politisierung und Demokratisierung der politischen Sphäre begriffen werden und ist Ausdruck der demokratischen Selbstbestimmung von Freien und Gleichen. Dies gilt alles auch für den Verrat in der hier vorgeschlagenen radikaldemokratischen Lesart.

Dennoch geht der Verrat hier nicht einfach darin auf, eine spezifische, wenngleich vielleicht sehr extreme Form zivilen Ungehorsams zu sein. Für Rancière etwa stabilisieren liberale Demokratien kollektive Identitäten über das Prinzip der Exklusion und produzieren damit Teile ohne Anteil, die sich ihre Teilhabe am institutionalisierten politischen System gegen Widerstände erkämpfen müssen. ¹²⁸ In diesem Rahmen werden Akte des zivilen Ungehorsams aus radikaldemokratischer Sicht als ein probates Mittel ausgezeichnet. ¹²⁹ Widerstand und zivilen Ungehorsam können dann also zumindest der Theorie nach auch diejenigen leisten, die nicht Mitglieder eines politischen Gemeinwesens sind, die Subalternen, Ausgebeuteten und Entrechteten. Im Unterschied zum zivilen Ungehorsam sind es beim Verrat nun aber nicht die Anteillosen, ¹³⁰ die ihren Anteil und Auftritt auf der politischen Bühne fordern ¹³¹ oder ihn sich einfach nehmen. Anders als der zivile Ungehorsam setzt Verrat ja wie gezeigt immer ein unterstelltes, eingefordertes oder faktisches Loyalitätsverhältnis voraus und ist also in gewisser Weise eine

125 Marchart 2018, S 41.

126 Marchart 2017, S. 98.

127 Celikates 2010.

128 Rancière 2002, S. 41.

129 Balibar 2012, S. 225–253.

130 Rancière 2002, S. 28.

131 Ebd., S. 38.

exklusive Angelegenheit politisch oder sozial bereits privilegierter Mitglieder eines Gemeinwesens.

Verräter*innen wie zivilen Ungehorsam Leistende bilden sich also beide in der Negation einer bestehenden Herrschaftsordnung als politische und freie Subjekte und müssen im Moment ihrer Artikulation zwangsläufig beide widerspruchsvoll sein.¹³² Anders als jene, die zivilen Ungehorsam leisten, bringen sich Verräter*innen aber eben nicht »als Gleiche ins Spiel«, ohne diesen Status faktisch zu besitzen. Der Verräter ist kein Anteilloser, der um gleiche Anerkennung kämpft,¹³³ zumindest nicht für sich selber, denn er besitzt sie mindestens formal. Da jeder Verrat also die Gleichheit immer schon voraussetzt, riskiert der Verräter faktisch wie symbolisch den Status des Gleichen und setzt sich der Gefahr aus, zum Paria, zum Aussätzigen, zum Feind zu werden.

Die Motivlagen und politischen Ziele spielen dabei natürlich eine Rolle. Nicht jeder, der 30 Silberlinge einsteckt, kann sich die Nadel des Sozialrevolutionärs ans Revers heften, und nicht jeder Verratsfall wird aus einer radikaldemokratischen Perspektive automatisch normativ zu feiern sein. Gleichzeitig sind die Intentionen aber auch keine unbedingt notwendige Bedingung dafür, dass ein Verratsfall die oben rekonstruierten Effekte im Bereich des Imaginären und Symbolischen zeitigen und entsprechend auch Veränderungen im Bereich des Realen anstoßen kann. Die Frage, ob und unter welchen konkreten Bedingungen Verrat eine im radikal-demokratischen Sinne wünschenswerte Krise auslöst, er also wirklich Ursprung radikalen Wandels ist, muss Gegenstand empirischer und historischer Untersuchungen sein. Diese können jedoch analytisch von einem Verständnis von Verrat angeleitet werden, wie es hier vorgeschlagen wurde. Dies könnte dann zu einer erweiternden Deutung oder gar Neubewertung historischer wie gegenwärtiger Verratsfälle in Demokratien beitragen, wie der große Zertrümmerer Nietzsche es vielleicht vor Augen hatte, als er schrieb: »Wer sich aber freien, rastlosen, lebendigen Geistes fühlt, kann durch beständigen Wechsel diese Erstarrung [der Meinungen und der Überzeugungen] verhindern. [...] [So] schreiten wir dann, durch den Geist getrieben, von Meinung zu Meinung, durch den Wechsel der Parteien, als edle Verräter aller Dinge, die überhaupt verraten werden können – und dennoch ohne ein Gefühl von Schuld.«¹³⁴

Literatur

- Abensour, Miguel 2012. *Demokratie gegen den Staat. Marx und das Machiavellsche Moment*. Berlin: Suhrkamp.
- Arndt, Hans-Joachim 1971. »Vernunft und Verrat. Zum Stellenwert des Treuebruchs in der Politischen Theorie«, in *Theory and Politics. Theorie und Politik. Festschrift zum 70. Geburtstag für Carl Joachim Friedrich*, hrsg. v. von Beyme, Klaus, S. 589–316. Amsterdam, Den Haag: Nijhoff.
- Balibar, Étienne 2012. *Gleichfreiheit. Politische Essays*. Berlin: Suhrkamp.

132 Nonhoff 2016, S. 33 f.

133 Ebd., S. 34.

134 Nietzsche 1980 [1886], S. 362.

- Barrell, John 2000. *Imagining the King's Death. Figurative Treason, Fantasies of Regicide. 1793–1796*. Oxford: Oxford University Press.
- Bedorf, Thomas; Röttgers, Kurt. Hrsg. 2010. *Das Politische und die Politik. Konturen einer Differenz*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Blackell, Mark 2006. »Lefort and the Problem of Democratic Citizenship«, in *Thesis Eleven* 87, November, S. 51–62.
- Boveri, Margret 1976 [1956, 1957, 1960]. *Der Verrat im 20. Jahrhundert*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Bröckling, Ulrich; Feustel, Robert. Hrsg. 2010. *Das Politische denken. Zeitenössische Positionen*. Bielefeld: transcript.
- Brunner, Otto; Conze, Werner; Koselleck, Reinhart. Hrsg. 1990. *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Band 6, St-Vert. Stuttgart: Klett Cotta.
- Bude, Heinz 2015. *Gesellschaft der Angst*. Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung.
- Celikates, Robin 2010. »Ziviler Ungehorsam und radikale Demokratie. Konstitutive vs. konstituierte Macht?«, in *Das Politische und die Politik. Konturen einer Differenz*, hrsg. v. Bedorf, Thomas; Röttgers, Kurt, S. 274–300. Berlin: Suhrkamp.
- Comtesse, Dagmar; Flügel-Martinsen, Oliver; Martinsen, Franziska; Nonhoff, Martin 2019 a. »Einleitung«, in *Handbuch Radikale Demokratietheorie*, hrsg. v. Comtesse, Dagmar; Flügel-Martinsen, Oliver; Martinsen, Franziska; Nonhoff, Martin, S. 11–21. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Comtesse, Dagmar; Flügel-Martinsen, Oliver; Martinsen, Franziska; Nonhoff, Martin 2019 b. »Demokratie«, in *Handbuch Radikale Demokratietheorie*, hrsg. v. Comtesse, Dagmar; Flügel-Martinsen, Oliver; Martinsen, Franziska; Nonhoff, Martin, S. 457–483. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Diehl, Paula 2015. *Das Symbolische, das Imaginäre und die Demokratie. Eine Theorie politischer Repräsentation*. Baden-Baden: Nomos.
- Diehl, Paula; Steilen, Felix. Hrsg. 2016. *Politische Repräsentation und das Symbolische. Historische, politische und soziologische Perspektiven*. Wiesbaden: Springer VS.
- Enzensberger, Hans Magnus 1978 [1964]. »Zur Theorie des Verrats«, in *Hans Magnus Enzensberger: Politik und Verbrechen. Neun Beiträge*, S. 361–383. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Flügel-Martinsen, Oliver 2008. *Grundfragen politischer Philosophie. Eine Untersuchung der Diskurse über das Politische*. Baden-Baden: Nomos.
- Flügel-Martinsen, Oliver 2015. »Das Abenteuer der Demokratie. Ungewissheit als demokratietheoretische Herausforderung«, in *Ordnungsbildung und Entgrenzung. Demokratie im Wandel*, hrsg. v. Martinsen, Renate, S. 105–119. Wiesbaden: Springer VS.
- Flügel-Martinsen, Oliver 2018. »Postidentitäre Demokratie«, in *Zugehörigkeiten. Neuvermessungen des Politischen. Mittelweg* 36 27, 3, S. 10–30.
- Flügel-Martinsen, Oliver 2019. »Befragung, negative Kritik, Kontingenz«, in *Kritische Theorie der Politik*, hrsg. v. Bohmann, Ulf; Sörensen, Paul, S. 450–469. Berlin: Suhrkamp.
- Foucault, Michel 1976. *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Fraser, Antonia 1996. *Faith and Treason. The Story of the Gunpowder Plot*. New York: Doubleday.
- Friedrich, Carl J. 1973. *Pathologie der Politik. Die Funktion der Missstände: Gewalt, Verrat, Korruption, Geheimhaltung, Propaganda*. Frankfurt a. M.: Herder & Herder.
- Göhler, Gerhard; Kerner, Ina; Iser, Matthias. Hrsg. 2011. *Politische Theorie. 25 umkämpfte Begriffe zur Einführung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Hahn, Thorsten 1992. »Verrat«, in *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Band 10, Nachträge A–Z, hrsg. v. Gert Uerding, S. 1393–1402. Tübingen: De Gruyter.
- Höffe, Otfried 2018. »Erlaubt eine Demokratie Geheimnisse?«, in *Zeitschrift für Politik* 65, 2, S. 137–149.
- Holzhauser, Heinz 1971. »Crimen laesae maiestatis«, in *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*. Band 1, Aachen – Haussuchung, Sp. 648–651. Berlin: Schmidt.
- Horn, Eva 2007. *Der geheime Krieg. Verrat, Spionage und moderne Fiktion*. Frankfurt a. M.: Fischer.

- Kantorowicz, Ernst 1990. *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*. München: dtv.
- Kluge, Friedrich 1975. *Etymologisches Wörterbuch der Deutschen Sprache*. Berlin: De Gruyter.
- Krischer, André 2019. »Von Judas bis zum Unwort des Jahres 2016: Verrat als Deutungsmuster und seine Deutungsrahmen im Wandel. Eine Einleitung«, in *Verräter. Geschichte eines Deutungsmusters*, hrsg. v. Krischer, André, S. 7–44. Wien, Köln, Weimar: Böhlau.
- Koselleck, Reinhart 1979. »Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe«, in *Reinhart Koselleck: Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, S. 211–259. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Laclau, Ernesto; Mouffe, Chantal 2015 [1990]. *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*. Wien: Passagen Verlag.
- Lefort, Claude 1981 a. *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*. Paris: Fayard.
- Lefort, Claude 1981 b. »La logique totalitaire«, in *Claude Lefort: L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, S. 85–106. Paris: Fayard.
- Lefort, Claude 1986 a. »Réversibilité. Liberté politique et liberté de l'individu«, in *Claude Lefort: Essais sur le politique, XIXe-XXe siècles*, S. 215–236. Paris: Seuil.
- Lefort, Claude, 1986 b. »Les droits de l'homme et l'État-providence«, in *Claude Lefort: Essais sur le politique. XIXe-XXe siècles*, S. 33–63. Paris: Seuil.
- Lefort, Claude 1990 [1980]. »Die Frage der Demokratie«, in *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, hrsg. v. Rödel, Ulrich, S. 281–297. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Lefort, Claude 1990 [1982]. »Menschenrechte und Politik«, in *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, hrsg. v. Rödel, Ulrich, S. 239–280. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Lefort, Claude 1992. »Machiavel et la vérité effective«, in *Claude Lefort: Écrire. À l'épreuve du politique*, S. 141–179. Paris: Calmann-Levy.
- Lefort, Claude 1999. *Fortdauer des Theologisch-Politischen?* Wien: Turia + Kant.
- Lefort, Claude 2007. »La dissolution des repères et l'enjeu démocratique«, in *Claude Lefort: Le temps présent. Écrits 1945–2005*, S. 551–558. Paris: Belin.
- Lefort, Claude 2008 [1968]. *Die Bresche. Essays zum Mai 68*. Wien: Turia + Kant.
- Lefort, Claude 2017. »Die Drohung, die auf dem Denken lastet«, in *WestEnd – Neue Zeitschrift für Sozialforschung* 1, S. 75–81.
- Lefort, Claude; Gauchet, Marcel 1990. »Über die Demokratie: Das Politische und die Institutionierung des Gesellschaftlichen«, in *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, hrsg. v. Rödel, Ulrich, S. 89–122. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Llanque, Marcus 2015. »Verfassungstreue und Verfassungsverrat. Das Problem politischer Loyalität«, in *Verfassungsidee und Verfassungspolitik*, hrsg. v. Llanque, Marcus; Schulz, Daniel, S. 245–267. München, Wien: Oldenbourg.
- Marchart, Oliver 2010. *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*. Berlin: Suhrkamp.
- Marchart, Oliver 2012. »Claude Lefort: Demokratie und die doppelte Teilung der Gesellschaft«, in *Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen*, hrsg. v. Bröckling, Ulrich; Feustel, Robert, S. 19–32. Bielefeld: transcript.
- Marchart, Oliver 2013. *Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft*. Berlin: Suhrkamp.
- Marchart, Oliver 2014. »In Verteidigung der Korruption. Eine postfundamentalistische Perspektive«, in *Behemoth, a Journal on Civilization* 7, 1, S. 11–27.
- Marchart, Oliver 2015. »Globale Proteste und die Demokratisierung der Demokratie«, in *Ordnungsbildung und Entgrenzung. Demokratie im Wandel*, hrsg. v. Martinsen, Renate, S. 239–250. Wiesbaden: Springer VS.
- Marchart, Oliver 2017. »Der David'sche Moment. Repräsentation zwischen Symbolischem und Imaginärem«, in *Das politische Imaginäre. Freiheit und Gesetz V*, hrsg. v. Trautmann, Felix, S. 95–116. Berlin: August Verlag.
- Marchart, Oliver 2018. »Für eine Medeische Union. Flucht, Migration und die Ethik der Migration«, in *Zugehörigkeiten. Neuvermessungen des Politischen. Mittelweg 36* 27, 3, S. 31–42.

- Molina, Esteban 2005. *Le défi du politique. Totalitarisme et démocratie chez Claude Lefort*. Paris: L'Harmattan.
- Montesquieu, Charles de 1951 [1748]. *Vom Geist der Gesetze*. Band 1, hrsg. v. Forsthoff, Ernst. Tübingen: Laupp.
- Mouffe, Chantal 1992. »Democratic Citizenship and the Political Community«, in *Dimensions of Radical Democracy. Pluralism, Citizenship, Community*, hrsg. v. Mouffe, Chantal, S. 225–239. London: Verso.
- Mouffe, Chantal 2015. *Agonistik. Die Welt politisch denken*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Nietzsche, Friedrich 1975 [1873]. »Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne«, in *Friedrich Nietzsche: Über das Pathos der Wahrheit*, S. 11–27. Nendeln: Kraus.
- Nietzsche, Friedrich 1980 [1886]. *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister. Sämtliche Werke*. Band 2. München: dtv.
- Nohlen, Dieter; Schultze, Rainer-Olaf. Hrsg. 2010. *Lexikon der Politikwissenschaft. Band 2. N-Z. Theorien, Methoden, Begriffe*. München: C. H. Beck.
- Nonhoff, Martin 2016. »Krisenanalyse und radikale Theorie der Demokratie«, in *Politische Theorie in der Krise. Mittelweg 36* 25, 2, hrsg. v. Nonhoff, Martin; Vogelmann, Frieder, S. 21–37.
- Norval, Aletta 2001. »Radical Democracy«, in *Encyclopedia of Democratic Thought*, hrsg. v. Clarke, Barry; Foweraker, Joe, S. 587–594. London, New York: Routledge.
- Oppelt, Martin 2017. *Gefährliche Freiheit. Rousseau, Lefort und die Ursprünge der radikalen Demokratie*. Baden-Baden: Nomos.
- Oppelt, Martin 2019. »Claude Lefort«, in *Handbuch Radikale Demokratietheorie*, hrsg. v. Comtesse, Dagmar; Flügel-Martinsen, Oliver; Martinsen, Franziska; Nonhoff, Martin, S. 346–355. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Oppelt, Martin; Sörensen, Paul 2015. »Totalitarismuskritik mit Links. Cornelius Castoriadis und Claude Lefort«, in *Den totalitären Staat denken*, hrsg. v. Schale, Frank; Thümmler, Ellen, S. 157–178. Baden-Baden: Nomos.
- Pečar, Andreas 2019. »Könige als Verräter? Die Hinrichtung Karls I. von England und Ludwigs XVI. von Frankreich als blutige Übergangsrituale republikanischer Staatsgründung«, in *Verräter. Geschichte eines Deutungsmusters*, hrsg. v. Krischer, André, S. 137–152. Wien, Köln, Weimar: Böhlau.
- Pfeifer, Wolfgang; Braun, Wilhelm 1989. »Verraten«, in *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*. Band 3, Q-Z, S. 1507. Berlin: Akademie-Verlag.
- Ploscowe, Morris 1950. »Treason«, in *Encyclopedia of the Social Sciences*, hrsg. v. Seligman, Edwin R.A.; Johnson, Alvin, S. 93–96. New York: Macmillan.
- Rancière, Jacques 2002. *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Rancière, Jacques 2006. *Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien*. Berlin: b_books.
- Rancière, Jacques 2016. *Der Hass der Demokratie*. Berlin: August Verlag.
- Rasmussen, Claire; Brown, Michael 2002. »Radical Democratic Citizenship: Amidst Political Theory and Geography«, in *Handbook of Citizenship Studies*, hrsg. v. Turner, Bryan S.; Isin, Engin F., S. 175–188. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage.
- Richter, Emmanuel 2016. *Demokratischer Symbolismus. Eine Theorie der Demokratie*. Berlin: Suhrkamp.
- Ritter, Joachim. Hrsg. 2001. *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 11. U-V*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Robespierre, Maximilien de 1971. »Über die Grundsätze der revolutionären Regierung«, in *Ausgewählte Texte*, hrsg. v. Unruh, Manfred, S. 562–581. Hamburg: Merlin.
- Schmidt, Manfred G. 2010. *Wörterbuch zur Politik*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Schroeder, Friedrich-Christian 1970. *Der Schutz von Staat und Verfassung im Strafrecht. Eine systematische Darstellung, entwickelt aus Rechtsgeschichte und Rechtsvergleichung*. München: C. H. Beck.
- Schwarz, Martin; Breier, Karl-Heinz; Nitschke, Peter. Hrsg. 2017. *Grundbegriffe der Politik. 33 zentrale Politikbegriffe zum Einstieg*. Baden-Baden: Nomos.

- Shklar, Judith N. 2014 [1984]. »Die Unwägbarkeiten des Verrats«, in *Judith N. Shklar: Ganz normale Laster*, S. 157–212. Berlin: Matthes & Seitz.
- Trautmann, Felix 2017. »Das politische Imaginäre. Zur Einleitung«, in *Das politische Imaginäre. Freiheit und Gesetz V*, hrsg. v. Trautmann, Felix, S. 9–27. Berlin: August Verlag.
- Voigt, Rüdiger. Hrsg. 2017. *Staatsgeheimnisse. Arkanpolitik im Wandel der Zeiten*. Wiesbaden: Springer VS.

Zusammenfassung: Der Artikel schlägt eine radikaldemokratische Interpretation des Verrats vor, um so die analytische Leerstelle in der Disziplin der Politischen Theorie ein Stück weit zu schließen. Dafür werden drei Theorien des Verrats rekonstruiert, um deren produktive Erkenntnisse mit Claude Leforts Demokratietheorie postfundamentalistisch auszubuchstabieren und den Verrat so als Analysebegriff für die Theorie der radikalen Demokratie zu gewinnen.

Stichworte: Politische Theorie und Ideengeschichte, radikale Demokratie, Postfundamentalismus, Verrat

Treason and Democracy – A Post-Fundamentalist Approach

Summary: The article proposes a radical democratic interpretation of treason in order to close the analytical gap in the discipline of political theory. Three theories of treason are reconstructed in order to spell out their productive insights postfundamentally with Claude Lefort's theory of democracy and thus win treason as a concept of analysis for the theory of radical democracy.

Keywords: political theory and history of ideas, radical democracy, post-fundamentalism, treason

Autor

Martin Oppelt
Hochschule für Politik an der Technischen Universität München
Richard-Wagner-Straße 1
80333 München
martin.oppelt@hfp.tum.de