

KRITIK UND BERICHT

»Katholische Verschärfung«

Zur politischen Philosophie Carl Schmitts

Von Toni Tholen

I. Atmosphärisches

»Die Katastrophe soll und muß kommen, sie kommt auf allen Wegen und auf alle Weise«¹, so entfäht es Leo Naphta, dem reaktionären Gegenspieler des liberalen Aufklärers Settembrini, gleich zu Beginn seines Auftritts in Thomas Manns Roman *Der Zauberberg*. Dem Erzählverlauf nach zu urteilen, bezieht sich die Katastrophenbeschwörung auf den Ausbruch des Ersten Weltkriegs. Wenn man aber berücksichtigt, daß der Roman zwischen 1919 und 1924 geschrieben worden ist, also in einer absoluten Krisenphase der deutschen Nachkriegsgeschichte, so ist es nicht abwegig, in der Prophetie Naphtas auch die Katastrophe von 1933 zu antizipieren. Es ist tatsächlich wichtig, bei einer Betrachtung der geistigen Situation der Zeit diese beiden Daten aufeinander zu beziehen. Mit Naphta ersehnten die meisten deutschen Intellektuellen den Ausbruch der »Katastrophe« des Ersten Weltkriegs als Befreiungsschlag. Es galt, die deutsche Innerlichkeit vor der westlichen Zweckrationalität zu bewahren. Die »Kultur der Seele« sollte inmitten äußerlicher Zivilisation gerettet werden. Der Weltkrieg bedeutete gleichzeitig Weltbewährungsprobe des deutschen Wesens. Im rechten wie linken Lager deutscher Politiker, Wissenschaftler und Literaten herrschte einmütige Kriegsbegeisterung. Und es gab überhaupt keinen Zweifel daran, daß sich die Kultur gegen die Zivilisation behaupten würde. Im Jahre 1915 schreibt Werner Sombart stellvertretend für viele deutsche Intellektuelle:

»Wir hatten die feste Überzeugung gewonnen, daß es mit der Menschheit zu Ende sei, daß der Rest ihres Daseins auf der Erde ein überaus unerfreulicher Zustand der Verpöbelung, der Verameisung sein werde, daß der Händlergeist sich überall einzunisten im Begriffe stehe und daß »die letzten Menschen« heraufkämen, die da sprechen: wir haben das Glück erfunden und blinzeln. Da ereignete sich das Wunder. Der Krieg kam. Und aus tausend und abertausend Quellen brach ein neuer Geist hervor; nein – kein neuer Geist! Es war der alte, deutsche Heldengeist, der nur unter der Asche geglomeren hatte, und der nun plötzlich wieder zur Flamme entfacht worden war ... es lebte noch ein Überindividuelles, ein Ganzes, ein Leben außer uns: das Volk, das Vaterland, der Staat.«²

1 Th. Mann, *Der Zauberberg* (Fischer-Tb. 800). Frankfurt/M. 1988, S. 402.

2 W. Sombart, *Händler und Helden. Patriotische Besinnungen*. München/Leipzig 1915, S. 117f.

Es kam dann alles ganz anders als erhofft. Nicht nur der verlorene Krieg, sondern auch die schockhafte Einsicht, daß der erste technische und gegen Ende totale Krieg das Abendland in eine neue Epoche seiner Geschichte geführt hatte, zwangen vor allem die Konservativen zum Überdenken ihres eigenen Selbstverständnisses: Die unmittelbare Bewahrung der ›deutschen Seele‹ durch eine kriegerische Auseinandersetzung war gescheitert. Zudem schien der Weg einer verinnerlichten Aneignung des historisch Gewachsenen unter dem Ansturm der Technik verlegt. Statt allerdings auf liberal-demokratische Positionen der westlichen Welt einzulenken, machte man auf konservativer Seite gerade den Liberalismus und dessen ökonomisch-technische Rationalität für die Entzauberung der alten Welt verantwortlich. Gleichzeitig aber mußte der Konservatismus einsehen, daß die Verbindung zu den gesellschaftlichen Zuständen, auf die er sich als die zu bewahrenden berief, längst abgerissen war. Deshalb trat er die Flucht nach vorne an: er wurde revolutionär.³

Ziel der sich nach 1918 formierenden Bewegung der *Konservativen Revolution* – diesen Begriff hat Hugo von Hofmannsthal mit seiner Rede *Das Schrifttum als geistiger Raum der Nation* von 1927 in Deutschland heimisch gemacht – war, die bestehenden Verhältnisse völlig umzustürzen, um einen vergangenen Zustand zurückzugewinnen. Kerngedanke der Konservativen Revolution ist die paradoxe Formulierung Arthur Moellers van den Brucks: »... konservativ ist, Dinge zu schaffen, die zu erhalten sich lohnt.«⁴ Zu zerstören war zunächst der Liberalismus in seiner geistigen und ökonomischen Gestalt. Das Neue, das zu schaffen war, wurde in einer Reihe programmatischer Pamphlete recht unterschiedlich bestimmt. So definierte beispielsweise Edgar Julius Jung die Idee eines christlichen, ständischen Konservatismus in seinem Buch *Deutschland und die konservative Revolution*: »Konservative Revolution nennen wir die Wiederinachtsetzung aller jener elementaren Gesetze und Werte, ohne welche der Mensch den Zusammenhang mit der Natur und mit Gott verliert und keine wahre Ordnung aufbauen kann. An die Stelle der Gleichheit tritt die innere Wertigkeit, an die Stelle der sozialen Gesinnung der gerechte Einbau in die gestufte Gesellschaft, an die Stelle der mechanischen Wahl das organische Führerwachstum, an Stelle bürokratischen Zwangs die innere Verantwortung echter Selbstverwaltung, an die Stelle des Massenglücks das Recht der Volksgemeinschaft.«⁵

Andere wie Oswald Spengler und Moeller van den Bruck forderten eine spezifisch preußische Form des Sozialismus, die einerseits aus der Frontstellung gegenüber dem westlichen Liberalismus, andererseits aus dem Haß gegenüber dem Bolschewismus erwuchs. Moeller van den Bruck trat für einen Sozialismus mit dem Ziel ein, an die Stelle des freien Händler-Kapitalismus einen gemeinschaftlich gebundenen Unternehmer-Kapitalismus zu setzen. Spengler entwickelte in seiner Schrift *Preußentum und Sozialismus* von 1920 die Idee eines preußischen Sozialis-

3 Vgl. M. Greiffenhagen, *Das Dilemma des Konservatismus in Deutschland*. Frankfurt/M. 1986, S. 241.

4 A. Moeller van den Bruck, *Das dritte Reich*, hrsg. v. H. Schwarz. Hamburg ³1931, S. 202.

5 E.J. Jung, *Deutschland und die Konservative Revolution*. München 1932, S. 380.

mus, die in ihrer tiefsten Bedeutung Wille zur Macht, Kampf um das Glück nicht des Einzelnen, sondern des Ganzen sei. Ganz in diesem Sinne sei nicht Marx, sondern Friedrich Wilhelm I. der erste Sozialist gewesen.⁶ Spengler sieht das Ziel einer Revolution von rechts in der Aufrichtung einer sozialistischen Monarchie, die ständisch gegliedert sein und von einem König als erstem Diener des Staates autoritativ geführt werden solle.⁷ Denn, so Spenglers Grundüberzeugung, der Mensch sei erst im Gehorsam, d.h. durch Disziplinierung in einer überpersönlichen Gemeinschaft wirklich frei.⁸

Philosophisch gerät der Konservatismus durch seine Kritik am versachlichten liberalen Denken in die Nähe vitalistischer Denktraditionen, die in der Nachfolge Nietzsches und Bergsons dem ›Leben‹ den höchsten Wert zusprechen. So läßt sich behaupten, daß die im 19. Jahrhundert aufgekommene Lebensphilosophie durch das Kriegserlebnis von Philosophen und Literaten eine zusätzliche existenzialistische Aktualisierung erfährt und sich seit Anfang der 20er Jahre in den philosophischen bzw. politischen Theorien des Dezisionismus fortsetzt.

Einer der entschiedensten Verfechter des Dezisionismus ist der katholische Staatsrechtler Carl Schmitt, der bisher unbestritten zu den zentralen Figuren der Konservativen Revolution gerechnet wird. Schmitts Theorie der Entscheidung, auf die noch ausführlich einzugehen ist, liegt eine Kritik des Liberalismus und staatsrechtlichen Normativismus zugrunde. Diese wiederum ist eingebettet in eine geschichtsphilosophische Konstruktion. In seinen beiden berühmten Schriften *Politische Theologie* von 1922 und *Der Begriff des Politischen* von 1927 beklagt Schmitt, daß das 20. Jahrhundert als das Zeitalter der Technik und des ökonomischen Denkens die Idee des Politischen radikal verdrängt.⁹ Eine Textpassage aus der *Politischen Theologie* faßt Schmitts Zeitdiagnose sehr prägnant zusammen:

»Heute ist nichts moderner als der Kampf gegen das Politische. Amerikanische Finanzleute, industrielle Techniker, marxistische Sozialisten und anarcho-syndikalistische Revolutionäre vereinigen sich in der Forderung, daß die unsachliche Herrschaft der Politik über die Sachlichkeit des wirtschaftlichen Lebens beseitigt werden müsse. Es soll nur noch organisatorisch-technische und ökonomisch-soziologische Aufgaben, aber keine politischen Probleme mehr geben. Die heute herrschende Art ökonomisch-technischen Denkens vermag eine politische Idee gar nicht mehr zu perzipieren. Der moderne Staat scheint wirklich das geworden zu sein, was Max Weber in ihm sieht: ein großer Betrieb« (PT, 82).

Der Staat wird also deshalb mit Max Weber als »großer Betrieb« bezeichnet, weil in ihm nur noch die Sachlichkeit, nicht das Politische herrscht. Interessant ist auch die Auflistung der Gruppe der für diese Entwicklung Verantwortlichen: Neben den amerikanischen Kapitalisten sind es ebenso die marxistischen Sozialisten,

6 O. Spengler, *Preußentum und Sozialismus*. München 1920, S. 42.

7 Ebd., S. 66.

8 Ebd., S. 31f.

9 C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. München/Leipzig [1922] 1934 (künftig im Text mit PT und Seitenangabe zitiert); weiterhin: Ders., *Der Begriff des Politischen*. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien. Berlin 1933 (künftig im Text mit BdP und Seitenangabe zitiert).

die in den Prinzipien Technik und Ökonomie das Heil der Welt erblicken und damit einer Staatsidee, die sich genuin auf den Begriff des Politischen gründet, eine klare Absage erteilen. Schmitt bleibt allerdings nicht bei dieser Gegenwartsdiagnose stehen, sondern fragt, wie es zu einem solchen Denken kommen konnte. Seine Antwort ist eine geschichtsphilosophische. Sie lautet: »Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe« (PT, 49). Das Verfahren, das Schmitt zur Verifizierung seiner Säkularisierungsthese anwendet, bezeichnet er als Begriffssoziologie. Mit ihrer Hilfe soll die »letzte, radikal systematische Struktur gefunden und diese begriffliche Struktur mit der begrifflichen Verarbeitung der sozialen Struktur einer bestimmten Epoche verglichen« (PT, 59) werden. Die Suche nach dieser letzten Struktur erfordert, so Schmitt, »eine bis zum Metaphysischen und zum Theologischen weitergetriebene Konsequenz« (ebd.). Vereinfacht gesagt: Schmitt geht von der Annahme aus, daß bestimmten politischen Schlüsselbegriffen wie z.B. dem der Souveränität dieselbe Struktur zugrundeliegt wie dem metaphysischen Bild, das sich ein bestimmtes Zeitalter von der Welt macht. Was heißt das nun für die Säkularisierungsthese? In seiner Rede *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*¹⁰ von 1929 nennt Schmitt die für die jeweilige geschichtliche Epoche signifikanten Schlüsselbegriffe. Sie bezeichnen die jeweiligen Zentralgebiete, von denen aus alle Begriffe der geistigen Sphäre ihren konkreten geschichtlichen Inhalt erhalten (BdP, 86).

Konkret ergibt sich für Schmitt folgende Periodisierung: Während das 16. Jahrhundert noch ganz von der Theologie beherrscht wird, findet im 17. Jahrhundert eine Verschiebung hin zur Metaphysik als Zentralbereich statt. Alle großen wissenschaftlichen Erkenntnisse dieser Epoche sind eingebettet in ein metaphysisches System. Das 18. Jahrhundert schiebt dann die Metaphysik beiseite. Schmitt bezeichnet die Aufklärung als »Vulgarisation großen Stils« (BdP, 82): Vulgarisiert werden die großen Ereignisse des 17. Jahrhunderts durch ihre Humanisierung und Rationalisierung. Das Zentralgebiet des 18. Jahrhunderts ist das Moralische. Dieses geht im 19. Jahrhundert über in den Ökonomismus und von dort aus in die Technik, die das 20. Jahrhundert beherrscht. Mit dieser aufgezeigten Stufenfolge geht für Schmitt die gleichzeitige Neutralisierung der Gebiete, von welchen das Zentrum wegverlegt wurde, einher. Am folgenreichsten wird dabei der Schritt eingeschätzt, den das 17. Jahrhundert von der überlieferten christlichen Theologie zum System einer »natürlichen« Wissenschaftlichkeit getan hat. Motiv dafür sei das Streben nach einer neutralen Sphäre. Denn nach den aussichtslosen theologischen Disputen im 16. Jahrhundert habe die europäische Menschheit ein neutrales Gebiet gesucht, in welchem ein Minimum an Verständigung möglich gewesen sei. Demgemäß habe man ein »natürliches« System der Theologie, Metaphysik, Moral und des Rechts konstruiert. Zentral ist für Schmitt die Neutralisierung der Theologie. Gott selbst werde zur neutralen Instanz, und das theologische Denken insgesamt werde zur bloßen Privatsache. Im 19. Jahrhundert erreiche der Prozeß der Neutralisierung seinen Höhepunkt, da er jetzt seinen eigenen Akteur, den Staat, absorbiere:

10 Diese Rede ist als Anhang in *Der Begriff des Politischen* publiziert. Zitiert wird sie deshalb künftig im Text mit BdP und Seitenangabe.

»Im 19. Jahrhundert wird erst der Monarch, dann der Staat zur neutralen Größe, und hier vollzieht sich in der liberalen Lehre vom *pouvoir neutre* und von dem *stato neutrale* ein Kapitel politischer Theologie, in welchem der Prozeß der Neutralisierung seine klassischen Formeln findet, weil er jetzt auch das Entscheidende, die politische Macht, ergriffen hat« (BdP, 89).

Aber die Dialektik einer solchen Entwicklung, so Schmitt, liegt darin, daß das scheinbar neutralste Zentralgebiet, die Technik, zum Schauplatz der härtesten Kämpfe wird. Die Neutralität der Technik sei nicht zu vergleichen mit derjenigen aller anderen Gebiete. Denn die Technik sei »immer nur Instrument und Waffe, und eben weil sie jedem dient, ist sie nicht neutral« (BdP, 90). Der Prozeß der Neutralisierung ist bei der Technik an sein Ende gelangt, da sie gleichbedeutend ist mit dem »geistigen Nichts«. Aber weil sie eben nur Instrument ist, wird sich jede starke Politik ihrer bedienen. Aus dem Blick in das »geistige Nichts« des technischen Zeitalters resultiert kein altkonservativer Kulturpessimismus. Konservativer Revolutionär ist Schmitt gerade aufgrund seines aktiven Nihilismus. Der Schluß der Rede über das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen ist der Aufruf zu einer Ethik der Tat. Dort heißt es in kämpferischem Ton, gegen die eigenen Reihen gewandt: »Eine Gruppierung, die auf der eigenen Seite nur Geist und Leben, auf der anderen nur Tod und Mechanik sieht, bedeutet nichts als einen Verzicht auf den Kampf und hat nur den Wert einer romantischen Klage. Denn das Leben kämpft nicht mit dem Tod und der Geist nicht mit der Geistlosigkeit. Geist kämpft gegen Geist, Leben gegen Leben ...« (BdP, 95).

2. Politischer Existenzialismus

Carl Schmitts gegenwartsorientiertes Denken erschöpft sich nicht in der Kritik an der Neutralisierung des ursprünglich theologisch geprägten Staatsdenkens; ebensowenig in der niveaulosen Kampfpropaganda gegen die Gruppe seiner Gegner. Der »abwartenden Halbheit« des liberalen Denkens und Handelns begegnet er mit seiner Theorie der *Dezision*, auf die Neutralisierung des Staates antwortet er mit einer Rehabilitierung des Begriffs des Politischen. Zunächst zum Problem des *Dezisionismus*: Dieser resultiert unmittelbar aus der Erfahrung des geistigen Nichts, die der Mensch angesichts zunehmender Rationalisierung und Technisierung der Welt macht. Den modernen Nihilismus hat als erster Friedrich Nietzsche philosophisch durchschaut. Er erkannte, daß der moderne Mensch, der an nichts mehr glaubt und nicht mehr weiß, wozu er überhaupt da ist, lieber noch das Nichts will als nicht will. Damit wird der Wille selbst gerettet, das Ziel seines Wirkens bleibt unbestimmt. Dieser »aktiv gewordene Nihilismus«¹¹ kennzeichnet auch die frühen Schriften Ernst Jüngers. Aufzeichnungen aus Jüngers Tagebuch *Das abenteuerliche Herz* von 1929 verraten die geistige Nähe zu Carl Schmitt: »Wozu man da ist, das erfährt man vielleicht nie, alle sogenannten Ziele können nur Vorwände der Bestimmung sein, aber daß man da ist ..., darauf kommt es an.«

11 K. Löwith, *Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt*, in: Ders., *Gesammelte Abhandlungen*. Stuttgart 1960, S. 93-126, 102. Vgl. i. folg. ebd.

Und weiter heißt es dort: »Daher kommt es, daß diese Zeit eine Tugend vor allen anderen verlangt: die der Entschiedenheit. Es kommt darauf an, wollen und glauben zu können, ganz abgesehen von den Inhalten, die sich dieses Wollen und Glauben gibt. So finden sich heute die Gemeinschaften; die Extreme berühren sich heftiger als sonst.«¹²

Jünger bringt die Erfahrung des Verlustes teleologischer Gewißheit zum Ausdruck. Darum kommt es für ihn allein auf die, um mit Heidegger zu sprechen, Faktizität des Daseins an. Die Faktizität des Daseins ist einer der Grundcharaktere dessen, was in *Sein und Zeit* als *Existenz* bezeichnet wird. Faktizität besagt genauer, daß das Dasein (der Mensch) sich in seinem Sein nicht durch ein sachhaltiges Was bestimmen läßt, sondern nur dadurch, daß es sein Sein ist und es zu sein hat. Aber das Dasein ist zugleich seine Möglichkeit. D.h. es hat die Wahl, es selbst oder nicht es selbst zu sein. Letzteres ist es »zunächst und zumeist« im Modus durchschnittlicher Alltäglichkeit. Ersteres verweist auf das Existenzial der *Entschlossenheit*. In § 62 von *Sein und Zeit* wird das existentiell eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins als vorlaufende Entschlossenheit expliziert. Es heißt dort: »Die Entschlossenheit holt das Dasein auf sein eigenstes Selbstseinkönnen zurück. Eigentlich und ganz durchsichtig wird das eigene Seinkönnen im verstehenden Sein zum Tode als der *eigensten* Möglichkeit.«¹³

Das, was bei Heidegger »Entschlossenheit« heißt, ist dem verwandt, was Jünger in seiner Tagebuch-Eintragung mit »Entschiedenheit« meint. Bei Carl Schmitt ist der Begriff der Entscheidung konstitutiv für seine Staatslehre. Er faßt ihn als Akt der Entscheidung des Souveräns, die, »normativ betrachtet, aus einem Nichts geboren« ist. Seine *Politische Theologie* leitet er mit dem berühmten Satz ein: »Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet« (PT, 11). In diesem ersten Satz sind zentrale Begriffe der Schmittschen Staatslehre aufgeführt. Es ist bei der Analyse dieses Satzes zunächst zu berücksichtigen, daß die Entscheidung ihre besondere, nämlich existentielle Valenz erst dadurch erhält, daß sie an die Ausnahme gekoppelt wird. Denn für Schmitt ist die Ausnahme »interessanter als der Normalfall. Das Normale beweist nichts, die Ausnahme beweist alles; sie bestätigt nicht nur die Regel, die Regel lebt überhaupt nur von der Ausnahme. In der Ausnahme durchbricht die Kraft des wirklichen Lebens die Kruste einer in Wiederholung erstarrten Mechanik« (PT, 22). Zum Ausnahmezustand gehört eine prinzipiell unbegrenzte Befugnis; das bedeutet die Suspendierung der gesamten bestehenden Ordnung. In einem solchen Zustand macht die Entscheidung sich frei von jeder normativen Gebundenheit und wird im eigentlichen Sinne absolut. Eine in diesem Sinne absolute Entscheidung verweist auf das Subjekt der Souveränität, auf die Frage nach dem *Quis iudicabit*. Damit wird das Problem der Souveränität für die Staatstheorie überhaupt erst wieder aktuell.

Schmitt richtet sich mit seinem Konzept vor allem gegen die liberale Negierung des Staates gegenüber dem Recht. Der Adressat von Schmitts Kritik ist vor allem der abstrakte Normativismus des Staatsrechtlers Hans Kelsen. Für ihn sei der Staat

12 E. Jünger, zit. in ebd., S. 102.

13 M. Heidegger, *Sein und Zeit*. Tübingen ¹⁵1984, S. 307.

nicht Urheber oder Quelle der Rechtsordnung, sondern ein System von Zurechnungen auf einen letzten Zurechnungspunkt und eine letzte Grundnorm. Die höchste Kompetenz sei nicht eine Person, sondern nur die souveräne Ordnung selbst in der Einheit des Normensystems. Schmitt wirft Kelsen vor, daß er mit seiner Forderung nach der radikalen Verdrängung des Souveränitätsbegriffs das für die Bestimmung des Staates wesentliche Problem der Rechtsverwirklichung ignoriere. Damit meide Kelsen aber alles Personalistische und führe die Rechtsordnung auf das unpersönliche Gelten einer unpersönlichen Norm zurück (PT, 41). Schmitt entgegnet, daß jede Rechtsidee einer Umsetzung und damit einer Entscheidung bedürfe.

Soweit die staatstheoretische Auseinandersetzung. Sie hat gezeigt, daß Schmitt die Wiedereinführung des Personalistischen, d.h. des Trägers der Entscheidung intendiert. Schmitt führt die Debatte thematisch unter dem Aspekt des Problems der Rechtsform. Diese grenzt er ab von der technischen und ästhetischen Form und vom Formbegriff der transzendentalen Philosophie. Das Zentrale an Schmitts Begriff der juristischen Form ist, daß sie in der konkreten, von einer bestimmten Instanz ausgehenden Entscheidung liegt. Die Form ist ein Formen, ein Akt. Dieser setzende Akt – durchaus der Fichteschen Tathandlung vergleichbar¹⁴ – hat den Charakter des Ursprünglichen, da die Entscheidung im Augenblick unabhängig von der argumentierenden Begründung ist: »Von dem Inhalt der zugrundeliegenden Norm aus betrachtet ist jenes konstitutive, spezifische Entscheidungsmoment etwas Neues und Fremdes. Die Entscheidung ist, normativ betrachtet, aus einem Nichts geboren. Die rechtliche Kraft der Dezision ist etwas anderes als das Resultat der Begründung« (PT, 42).

Wenn die Dezision als ursprüngliche Formgebung selbst nicht unter normativem Begründungszwang steht, ist sie im Augenblick der Ausnahme reine Dezision. Prägnanter formuliert: Die Ausnahme ist Dezision. Der Moment der Rechtssetzung erinnert an die *creatio ex nihilo* des omnipotenten Gottvaters; oder – in säkularisierter Form – an das absolute Ich Fichtes. Schmitt betont in der Politischen Theologie, daß die Ausnahme »das nicht Subsumierbare« sei. Sie entziehe sich der generellen Fassung, aber gleichzeitig offenbare sie ein »spezifisch-juristisches Formelement, die Dezision, in absoluter Reinheit« (PT, 19).

Das Subjekt der Entscheidung ist der Souverän. Dieser schafft und garantiert die Situation als Ganzes in ihrer Totalität. Die Entscheidung bedarf also einer absoluten Autorität, die im Ausnahmefall beweist, »daß sie, um Recht zu schaffen, nicht Recht zu haben braucht« (PT, 20). Eine solche Autorität kann nach Schmitt nur die Diktatur sein, denn in bezug auf sie gilt die Formel aus Hobbes' *Leviathan*: *Autoritas, non veritas facit legem!* In seiner Analyse der Diktatur von 1921 macht Schmitt klar, warum die Diktatur als einzige staatliche Machtform in der Lage ist, souverän über den Ausnahmezustand zu entscheiden.¹⁵ Denn jede Diktatur ent-

14 Darauf macht Peter Bürger aufmerksam bei seinem Versuch zu zeigen, daß Schmitts Theorie durch Strukturmerkmale einer ästhetischen Weltauffassung geprägt ist; vgl. Ders., Carl Schmitt oder die Fundierung der Politik auf Ästhetik, in: Chr. Bürger (Hrsg.), »Zerstörung, Rettung des Mythos durch Licht«. Frankfurt/M. 1986, S. 170-176, bes. S. 172f.

15 Vgl. i. folg. C. Schmitt, *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*. Berlin ³1964, S. XVI (künftig im Text mit D und Seitenangabe zitiert).

halte die Ausnahme von einer Norm. Die innere Dialektik des Begriffs der Diktatur liege darin, daß gerade die Norm negiert werde, deren Herrschaft durch die Diktatur in der geschichtspolitischen Wirklichkeit gesichert werden solle. Rechtsphilosophisch bestehe das Wesen der Diktatur in der allgemeinen Möglichkeit einer Trennung von Normen des Rechts und der Rechtsverwirklichung. Letzteres heißt, daß in der Diktatur eine Anordnung »diktiert« (D, 4) wird. Das Gesetz, das »diktiert« wird, ist nach Schmitt nicht eine Gerechtigkeitsnorm, sondern ein Befehl, ein *mandatum* dessen, der die höchste Gewalt hat. Die Entscheidung als Akt des Diktierens setzt allererst die Norm. Schmitt pointiert in diesem Sinne: »Dem Gesetz, das seinem Wesen nach ein Befehl ist, liegt eine Entscheidung über das staatliche Interesse zugrunde, aber das staatliche Interesse besteht erst dadurch, daß der Befehl ergeht. Die im Gesetz liegende Entscheidung ist, normativ betrachtet, aus einem Nichts geboren. Sie wird begriffsnotwendig »diktiert« (D, 23).

Mit seiner Theorie des politischen Dezisionismus schließt Schmitt explizit an die Staatsphilosophie der Gegenrevolution des 19. Jahrhunderts an. Deren Vertreter, vor allem die katholischen Staatsphilosophen de Maistre, Bonald und Donoso Cortes, zeichnete, so Schmitt, das Bewußtsein davon aus, daß »die Zeit eine Entscheidung« (PT, 69) verlangte: »Alle formulieren ein großes Entweder-Oder, dessen Rigorosität eher nach Diktatur klingt als nach einem ewigen Gespräch« (ebd.). Schmitt hatte bereits in einer früheren Studie zur *Politischen Romantik* gezeigt, daß den Romantikern das »ewige Gespräch« die eigentliche Realisierung ihres Geistes sei. Genau gegen diese Denkform richtet sich die Dezision. Mit Donoso Cortes konstatiert Schmitt die Fortsetzung des »ewigen Gesprächs« der Romantiker im bürgerlichen Liberalismus. Denn es liege in dessen Wesen, sich im entscheidenden Kampf zwischen Katholizismus und atheistischem Sozialismus nicht zu entscheiden, sondern zu versuchen, stattdessen eine Diskussion anzuknüpfen. Schmitt/Cortes verurteilen die Bourgeoisie als »diskutierende Klasse« (PT, 75), die der Entscheidung ausweichen will. Sie ist eine Klasse, die alle politische Aktivität ins Reden in Presse und Parlament verlegt und somit einer Zeit sozialer Kämpfe nicht gewachsen ist. Das Wesen des Liberalismus ist »Verhandeln, abwartende Halbheit, ... ewige Diskussion« (PT, 80). Die Diktatur ist der Gegensatz zur Diskussion. Um mit Schmitt über Schmitt zu reden: Es gehört zum Dezisionismus der Geistesart der katholischen Staatsdenker Cortes und Schmitt, »immer den extremen Fall anzunehmen, das jüngste Gericht zu erwarten« (ebd.). Darin erweisen sie sich beide als politische Theologen par excellence.

* * *

Wurde bisher am Begriff der Entscheidung vor allem das Moment der bloßen Faktizität erörtert und dessen oppositive Funktion gegenüber staatsrechtlichem Normativismus und liberaler Diskussion, so ist nun auf den Begriff des Politischen einzugehen. Damit wird der Akzent vom Daß mehr auf das Wozu bzw. Worüber der Entscheidung gelegt. Die Schmittsche Bestimmung des Politischen, wie er sie erstmals 1927 in *Der Begriff des Politischen* vorgenommen hat, kann als Reaktion auf die von ihm diagnostizierte Neutralisierung des Staates angesehen werden. Die These, von der Schmitt ausgeht, ist, daß der neutrale Staat des 19. Jahrhunderts in

den totalen Staat des 20. Jahrhunderts umschlägt. Nun ist es das Kennzeichen des totalen Staates, daß er, potentiell in jedes Sachgebiet eingreifend, kein Unterscheidungsmerkmal des Politischen zuläßt. In ihm ist alles wenigstens der Möglichkeit nach politisch. Der totale Staat, der nichts Unpolitisches mehr kennt, hat die Aufgabe, die Entpolitisierungen des 19. Jahrhunderts zu beseitigen und dem Axiom der staatsfreien unpolitischen Wirtschaft ein Ende zu machen. Aber worin besteht das Charakteristikum des Politischen gegenüber dem Moralischen, Ästhetischen, Ökonomischen und Rechtlichen? – Das Politische hat, so Schmitt, seine eigenen Kriterien, eigene letzte Unterscheidungen, auf welche sich die politischen Handlungen und Motive zurückführen lassen. Es ist die Unterscheidung von Freund und Feind. Sie gibt eine Begriffsbestimmung im Sinne eines Kriteriums, nicht als erschöpfende Definition (BdP, 26). Die Freund-Feind-Unterscheidung ist zwar vergleichbar mit anderen Gegensätzen wie gut und böse, schön und häßlich etc., aber vollkommen selbständig, d.h. sie kann auf kein anderes Gegensatzpaar zurückgeführt werden. Es erhebt sich allerdings hier schon die Frage, ob denn nicht gerade das Begriffspaar Freund/Feind eine starke normative Wertung voraussetzt. Genau dies aber will Schmitt aus seinem Begriff des Politischen ausschließen, wenn er schreibt: »Die Unterscheidung von Freund und Feind hat den Sinn, den äußersten Intensitätsgrad einer Verbindung oder Trennung, einer Assoziation oder Dissoziation zu bezeichnen; sie kann theoretisch und praktisch bestehen, ohne daß gleichzeitig alle jene moralischen, ästhetischen, ökonomischen oder andern Unterscheidungen zur Anwendung kommen müßten« (BdP, 27).

Was diese Textstelle vor allem zum Ausdruck bringt, ist der spezifisch existentielle Sinn der Begriffe Freund und Feind. Sie sind keine normativen oder rein geistigen Gegensätze. Es handelt sich bei dieser Unterscheidung um die seinsmäßige Wirklichkeit und ihre reale Möglichkeit (BdP, 28f.). Der politische Feind muß nicht moralisch böse sein: »er ist eben der andere, der Fremde, und es genügt zu seinem Wesen, daß er in einem besonders intensiven Sinne existenziell etwas anderes und Fremdes ist, so daß im extremen Fall Konflikte mit ihm möglich sind« (BdP, 27). Der Unterschied zwischen dem moralischen und politischen Feindbegriff liegt darin, daß aus dem ersteren die totale Vernichtung des Feindes folgt, letzterer die Anerkennung des Feindes im Sinne des *hostis*, also des öffentlichen Feindes ist. Tatsächlich ist der Schmittsche Begriff des Feindes Relat innerhalb einer Dialektik der Anerkennung,¹⁶ denn sein Sinn liegt in »der Gewinnung einer gemeinsamen Grenze« (BdP, 119). Die Prägnanz der eigenen Gestalt setzt die Anerkennung des Feindes voraus. Dieser Sachverhalt wird klarer in einer Passage der nach dem Zweiten Weltkrieg verfaßten *Theorie des Partisanen* herausgestellt: »Der Feind steht auf meiner eigenen Ebene. Aus diesem Grunde muß ich mich mit ihm kämpfend auseinandersetzen, um das eigene Maß, die eigene Grenze, die eigene Gestalt zu gewinnen.«¹⁷

16 Vgl. i. folg. N. Bolz, Auszug aus der entzauberten Welt. Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen. München 1989, S. 64f.

17 C. Schmitt, *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*. Berlin 1975, S. 87f.

Diese Denkfigur resümiert Schmitt in der Formel: »Der Feind ist unsre eigene Frage als Gestalt.«¹⁸ Was kann das heißen? Nun, eine Deutung wäre, daß der Feind meine eigene Frage ist, weil er mich in Frage stellen kann. Der Kampf auf Leben und Tod, dessen reale Möglichkeit Schmitts Freund-Feind-Unterscheidung wesentlich ist, stellt die Existenz in Frage. Dadurch erfragt er das Selbst. Mit anderen Worten: Der Feind, der mich in Frage stellt, gestaltet meine eigene Frage. Er ist die Gestalt der eigenen Frage aber nur dann, wenn er der eigene Feind im existenziellen Sinn ist. So konstituiert sich die von Heidegger fundamentalontologisch explizierte Dimension der Eigentlichkeit im politischen Existenzialismus Carl Schmitts.

Die Anerkennung des Feindes verleiht diesem einen Status, der ihn vor Inkriminierung und Diskriminierung schützt. Er ist der öffentliche, nicht private Feind. »In der durch die Anerkennungsdiagnostik möglich gewordenen ›rechtlichen Formung‹ des Feindbegriffs erkennt Schmitt das Kernstück des okzidentalen Prozesses der ›Rationalisierung und Humanisierung.«¹⁹ Vernunft und Menschlichkeit erweisen sich letztlich als Funktionen der Freund-Feind-Unterscheidung. Mit der Absolutierung der Idee des Politischen wird Schmitts Politische Theologie für das liberale Denken zum Skandalon. Denn der andere erweist sich nicht bloß als liberaler Diskussionsgegner oder ökonomischer Konkurrent, sondern seine Existenz bedeutet die reale Möglichkeit der Infragestellung des eigenen Daseins. Es ist hingegen dem Individualismus des liberalen Denkens nicht möglich, für die politische Einheit »das Opfer des Lebens zu verlangen« (BdP, 71).

Mit einer solchen Bestimmung des Begriffs des Politischen tritt Schmitt dem neutralen Staat des 19. Jahrhunderts energisch entgegen. Für ihn ist der Staat die maßgebende politische Einheit. Diese wiederum ist keine »Gesellschaft« oder »Assoziation«, denn die reale Möglichkeit der Gruppierung von Freund und Feind genügt, um über das bloß Gesellschaftlich-Assoziative hinaus eine maßgebende Einheit zu schaffen, die etwas spezifisch anderes und gegenüber den übrigen Assoziationen etwas Entscheidendes ist (BdP, 45).

Versucht man schließlich, Schmitts Dezisionismus auf seinen Begriff des Politischen zu beziehen, so wird man sagen können, daß die bloße Faktizität der Entscheidung allererst den Raum des Politischen eröffnet. Die Unterscheidung zwischen Freund und Feind setzt den Akt der Entscheidung für die Entschiedenheit voraus, da das Wesen des Politischen nach Schmitt nicht normativ abgeleitet werden kann. Die ursprüngliche Entscheidung in existentieller Unbestimmtheit gleicht Kierkegaards Lehre von der absoluten Wahl.²⁰ Wie dessen berühmter Titel des Entweder/Oder nicht eine bestimmte Wahl, sondern die Entscheidung für die Wahl als Wahl meint, so ist auch in Schmitts Bestimmung der Souveränität nicht die Rede von der Realität dessen, was man wählt, sondern von der Realität, welche das Wählen als solches hat. Es geht also um jene absolute Wahl, die allererst das Ethische setzt. Im Kontext von Schmitts Begriff des Politischen heißt das die Wahl

18 Ebd., S. 87.

19 N. Bolz, S. 66.

20 Vgl. ebd., S. 70.

des Entweder/Oder von Freund und Feind. Genau dies ist gemeint, wenn Schmitt in der *Politischen Theologie* sagt, daß der »Kern der politischen Idee« die »anspruchsvolle moralische Entscheidung« (PT, 83) ist.

3. »Katholische Verschärfung«

Im vorigen Kapitel hat sich bereits die Affinität des Schmittschen politischen Denkens zu dem der katholischen Staatsphilosophen der Gegenrevolution gezeigt. Es besteht wohl kein Zweifel daran, daß sein gesamtes Schaffen stark durch den Katholizismus geprägt ist. Eine Tagebuchnotiz Schmitts vom 16. Juni 1948 kann in diesem Sinn als Bekenntnis gelesen werden: »Das ist das geheime Schlüsselwort meiner gesamten geistigen und publizistischen Existenz: das Ringen um die eigentlich katholische Verschärfung (gegen die Neutralisierer, die ästhetischen Schlaraffen, gegen Fruchtabtreiber, Leichenverbrenner und Pazifisten).«²¹

Es stellt sich die Frage, was Schmitt am Katholizismus so fasziniert hat und inwiefern er meinte, sich mit spezifisch katholischen Waffen gegen die in der Notiz genannten Gegner rüsten zu können? Antworten darauf lassen sich am besten in Schmitts Essay *Römischer Katholizismus und politische Form*²² aus dem Jahre 1923 finden. In der neueren Carl-Schmitt-Forschung gilt der Essay nicht wenigen als Schmitts »stilistisch brillianteste Schrift«, die gleichzeitig ein »Schlüsselwerk für seinen Denkstil«²³ sei. Er ist thematisch in engem Zusammenhang mit der bekannteren, 1922 veröffentlichten *Politischen Theologie* entstanden. Die Bedeutung des Essays liegt darin, daß in ihm das Bekenntnis Schmitts zur politischen Idee des Katholizismus klar hervortritt. Er hat den Charakter einer Streitschrift, denn gleich zu Anfang wird pögnant festgestellt, daß es einen »anti-römischen Affekt« (RK, 5) gebe. Aus ihm nähere sich der schon Jahrhunderte andauernde Kampf gegen Papismus, Jesuitismus und Klerikalismus. Seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert sei die Kritik am römischen Katholizismus mehr und mehr »rationalistisch oder humanitär, utilitaristisch und flach« (ebd.). Carl Schmitt steht nicht auf der Seite der Kritiker. Im Gegenteil ist er von der Überlegenheit des römischen Katholizismus über das Zeitalter ökonomischen Denkens durchdrungen. Als überlegen erweist er sich deshalb, weil er im Gegensatz zum versachlichten Denken des Protestantismus unter dem Primat der Idee steht. Der Katholizismus ist Weltanschauung. Unter dieser werden alle politischen Formen und Möglichkeiten zum bloßen Werkzeug der zu realisierenden Idee. In der Perspektive dieser Ideologie kann Schmitt vom »Universalismus« katholischer Politik sprechen. Denn alles kann zum Instrument der zu realisierenden Idee werden: »Jeder Imperialismus, der mehr ist

21 C. Schmitt, zit. in H. Quaritsch, Positionen und Begriffe Carl Schmitts. Berlin 1989, S. 29.

22 C. Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*. Stuttgart [1923] 1984 (künftig im Text mit RK und Seitenangabe zitiert).

23 Vgl. K. Kröger, Bemerkungen zu Carl Schmitts »Römischer Katholizismus und politische Form«, in: H. Quaritsch (Hrsg.), *Complexio oppositorum. Über Carl Schmitt. Vorträge und Diskussionsbeiträge des 28. Sonderseminars 1986 der Hochschule für Verwaltungswissenschaften Speyer*. Berlin 1988, S. 159-165, S. 159.

als bloßes Geschrei, birgt Gegensätze in sich, Konservatismus und Liberalismus, Tradition und Fortschritt – selbst Militarismus und Pazifismus« (RK, 10).

All dies umfassend, ist die katholische Kirche eine »complexio oppositorum« (RK, 11). Ihr Wesen bestimmt Schmitt als spezifisch »formale Überlegenheit über die Materie des menschlichen Lebens« (RK, 14). Diese Wesensbestimmung ist so knapp, wie sie abstrakt ist. Auffällig an ihr ist zunächst die Polarität von Formalität und Materialität. Mehr Aufschluß über das Formale des Katholizismus gibt eine andere Textstelle, in der es heißt: »Hier [in der römisch-katholischen *complexio oppositorum*] ist eine substanzielle Gestaltung der historischen und sozialen Wirklichkeit gelungen, die trotz ihres formalen Charakters in der konkreten Existenz bleibt, lebensvoll und doch im höchsten Maße rational ist. Diese formale Eigenart des römischen Katholizismus beruht auf der strengen Durchführung des Prinzips der Repräsentation« (RK, 14).

Zwei Aspekte sind hier hervorzuheben: Einmal der hohe Grad an Rationalität bei der Gestaltung des konkreten Lebens, zum zweiten das alles Formale begründende Prinzip der Repräsentation. In bezug auf die spezifisch katholische Rationalität legt Schmitt Wert darauf, diese gegen das vorherrschende ökonomische Denken seiner Zeit zu bestimmen. Demgemäß kenne der römisch-katholische Naturbegriff nicht die starre Dichotomie von Natur und Ratio. Gegen die instrumentelle Vernunft einer durch Bürokratisierung und Versachlichung geprägten Welt setze die römische Kirche eine Rationalität, die »moralisch die psychologische und soziologische Natur des Menschen« (RK, 23) erfasse und nicht, wie Industrie und Technik, die Beherrschung und Nutzbarmachung der Materie betreffe. Die Besonderheit katholischer Ratio sieht Schmitt in ihrer streng logischen, formaljuristischen Eigenart. Dies hatte auch schon Schmitts Antipode, Max Weber, am römischen Recht besonders hervorgehoben. In Webers berühmter Schrift *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* heißt es: »Für eine rationale Rechtslehre fehlen anderwärts [außerhalb des okzidentalen Rationalismus] ... die streng juristischen Schemata und Denkformen des römischen und des daran geschulten okzidentalen Rechts. Ein Gebilde ... wie das kanonische Recht kennt nur der Okzident.«²⁴

Die große Leistung des im Institutionellen begründeten juristischen Rationalismus der römischen Kirche liegt für Schmitt darin, daß er das Priestertum zu einem Amt macht. Durch dieses erhalte der Priester eine Würde, die trotz ihres amtlichen Charakters dennoch nicht unpersönlich sei, da das priesterliche Amt auf den »persönlichen Auftrag und die Person Christi« (RK, 24) zurückgehe. Gerade eine solche im Personalen gegründete Rationalität bezeuge die Humanität des Katholizismus: »Sie [die Rationalität] bleibt im Menschlich-Geistigen; ohne das irrationale Dunkel der menschlichen Seele ans Licht zu zerren, gibt sie ihm eine Richtung. Sie gibt nicht, wie der ökonomisch-technische Rationalismus, Rezepte zur Manipulation der Materie« (RK, 24).

Der der katholischen Ratio wesentliche Aspekt der Persönlichkeit verweist direkt auf das oben bereits erwähnte Prinzip der Repräsentation. Schmitt definiert

die Kirche als eine konkrete, persönliche Repräsentation konkreter Persönlichkeit (RK, 31). Die Kirche repräsentiert Christus selbst, den in geschichtlicher Wirklichkeit Mensch gewordenen Gott. Im so bestimmten Prinzip des Repräsentativen sieht Schmitt die Überlegenheit des Katholizismus über das Zeitalter des technischen und ökonomischen Denkens. Denn dieses kenne nur eine Art der Form, nämlich technische Präzision, und das sei die denkbar weiteste Entfernung von der Form der Repräsentation. Die Idee des Repräsentativen rebelliert gegen die Verdinglichung der Welt, indem sie vom Gedanken persönlicher Autorität beherrscht wird. Sowohl der Repräsentant als auch der Repräsentierte müssen eine persönliche Würde behaupten. Repräsentieren kann nur eine Person, und nach Schmitt muß sie eine autoritäre sein. Somit hat die vom katholischen Denken durchdrungene Welt ihre »Hierarchie der Werte und ihre Humanität« (RK, 36).

Katholisch verstandene Humanität ist für Schmitt in drei großen Formen darstellbar: in der ästhetischen Form des Künstlerischen, in der juristischen Rechtsform und im Glanz einer weltgeschichtlichen Machtform. Daß Schmitt in seiner Eigenschaft als Staatstheoretiker die römische Kirche als Rechts- und Machtform betrachtet, dürfte kaum verwundern. Allerdings mag es auf den ersten Blick irritieren, daß Schmitt gleichfalls die ästhetische Dimension der Idee der Repräsentation berücksichtigt. Den Zusammenhang stellt Schmitt dadurch her, daß er die Fähigkeit ästhetischer Formung von der Fähigkeit zu großer Rhetorik abhängig macht. Rhetorik als Kraft zum Wort und zur Rede sei ein Zeichen menschlichen Lebens. Die große Rede sei in ihrem Kern nicht dikursiv, sondern repräsentativ. So sei die Rhetorik Bossuets, der Schmitt als großes Vorbild dient, weder in einen Diskurs noch in ein Diktat noch in Dialektik verfallen, sondern eine »in der Rationalität sich formenden Sprechens sichtbar gewordene menschliche Würde« (RK, 409). Daß Schmitt der ästhetischen Formung innerhalb der universalen Form der Repräsentation einen so hohen Stellenwert einräumt, gibt Aufschluß über sein eigenes Selbstverständnis als katholischer Publizist: Schmitts Texte bezeugen einen hohen Grad literarischer Durchformung. Die zumeist prägnanten, mit bedingungsloser Autorität vorgetragenen Kernsätze sind durch und durch rhetorisch. Sie sind es vor allem deshalb, da sie jemand formuliert, der seine eigenen Gedanken nicht nur schreibend erkennen, sondern mit voller Persönlichkeit gleichsam geist-leiblich repräsentieren will.²⁵ Das ästhetische Verfahren in den Texten Schmitts erweist sich als der Versuch, die von ihm selbst hypostasierte spezifisch katholische Rationalität schreibend zu erzeugen. Damit aber ist die Opposition, die Schmitts Idee repräsentativer katholischer Rationalität gegenüber der instrumentellen Vernunft einer restlos entzauberten Welt fundieren soll, im Kern eine ästhetische.

25 Hugo Ball schreibt in seinem schönen Essay Carl Schmitts *Politische Theologie* [1924]: Schmitt »möchte die Rechtsidee nicht nur erkennen, sondern womöglich sie repräsentieren, selbst sein. Das ist katholisch, eschatologisch gedacht«, in: Ders., *Der Künstler und die Zeitkrankheit*. Ausgewählte Schriften, hrsg. v. H.B. Schlichting. Frankfurt/M. 1984, S. 303-335, S. 305.