

feministischen Bewegungen mehr und mehr abgenommen. Zahlreiche ursprünglich westlich orientierte prominente Feministinnen in der islamischen Welt haben inzwischen den Islam in ihrer eigenen Interpretation und in einer zustimmenden Weise in ihre Überlegungen aufgenommen, bleiben jedoch immer noch westlichen Denkkategorien verbunden. Inzwischen hat sich jedoch daneben auch so etwas wie ein islamischer Feminismus herausgebildet, der in strikter Anlehnung an die Vorschriften des Korans und des islamischen Rechts auf Trennung der Geschlechter, aber auch auf der Gleichberechtigung zwischen ihnen besteht.

Dies mag an einer Diskussion verdeutlicht werden, deren Zeuge ein deutscher Islamwissenschaftler in einer Buchhandlung in Kairo wurde. In dieser Buchhandlung wurden ausschließlich Bücher zu den verschiedensten Themen angeboten, die aus einer strikt islamischen Perspektive geschrieben waren. Dort fand sich auch eine Abteilung „für die islamische Frau“, die konsequenterweise von einer Buchhändlerin geleitet wurde. Der Geschäftsführer der Buchhandlung gab dieser Frau nun verschiedene Anweisungen bezüglich der Aufstellung und Ordnung der Frauenliteratur, die von der Buchhändlerin strikt abgelehnt wurde. Sie argumentierte auch damit, daß Männer sich nicht in die Angelegenheiten der Musliminnen einzumischen hätten und zog zum Beleg Koranstellen und Zitate aus anderen autoritativen Texten heran. Mit den Worten: „So haben wir den Islam aber nicht verstanden“, zog sich der Geschäftsführer daraufhin grollend zurück.

Dieser Vorgang kann als Beleg gesehen werden, daß gerade strikte Musliminnen mehr und mehr damit beginnen, unter Hinweis auf die ihnen nach den islamischen Normen verbrieften Rechte ihre Ansprüche in den verschiedensten gesellschaftlichen Bereichen geltend zu machen. In einigen Bereichen zeigen sich schon erste Erfolge. So werden in verschiedenen Moscheen in der Türkei oder in Ägypten von Frauen Fortbildungskurse für ihre Glaubensschwwestern durchgeführt, in denen nicht nur frauenspezifische Fragen der Kindererziehung, Hygiene oder Haushaltsführung behandelt, sondern auch Computerkurse und Einführungen in die islamische Theologie und Religionsgeschichte angeboten werden.

Inzwischen hat auch bei den strikten Muslimen zumindest im deklaratorischen Bereich ein Umdenken eingesetzt. Man kann von ihnen verschiedentlich Äußerungen hören, nach denen es lange Zeit hindurch ein Fehler der Männer in der islamischen Gesellschaft gewesen sei, Frauen keine gründliche Erziehung zu ermöglichen, da sie es doch sind, die die Kinder erziehen und damit für die Weiterentwicklung der islamischen Gesellschaft eine geradezu entscheidende Funktion erfüllen. Diese Bewußtseinsveränderungen bei Männern wie bei Frauen in der islamischen Welt sind bisher noch wenig beachtet worden. Man kann jedoch damit rechnen, daß sich bei einer wachsenden Bedeutung strikter Formen des Islams Entwicklungen abspielen, die die Stellung von Frauen in islamischen Gesellschaften beträchtlich aufwerten werden.

Peter Heine

# Verschärfung und Verzeichnung

## Neuere Veröffentlichungen zum Katholischen bei Carl Schmitt

*Zehn Jahre nach seinem Tod hat das Interesse an Carl Schmitt nicht nachgelassen. Ganz im Gegenteil: In der Diskussion über den Staat und sein Fundament, über Moderne und Postmoderne und nicht zuletzt über das Verhältnis von Christentum und moderner Gesellschaft ist sein Werk vielfach präsent. In den letzten Jahren sind mehrere Monographien zur Frage nach dem Katholischen bei Carl Schmitt erschienen, die im folgenden Beitrag vorgestellt werden.*

Unter den Staatsrechtlern des 20. Jahrhunderts wird *Carl Schmitt* (1888–1985) in der Regel ein bedeutender Platz eingeräumt. Er schuf ein ungeheuerliches Werk, welches ebenso Ärgernis erregte wie Anstöße gab. Die Zwiespältigkeit und Attraktivität des Faszinosums Carl Schmitt gründet nicht zuletzt in seinem „argumentativen Gestus, seiner façon de parler“ (*Rudolf Walter*, SZ 3.1.1994). Seine Schlagworte und Schlagsätze sind Legion: „Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet“ – „Es gibt einen antirömischen Affekt“ und vieles mehr.

Die erste deutschsprachige Biographie über Carl Schmitt, verfaßt von dem Münchener Politikwissenschaftler *Paul Noack* (Carl Schmitt. Eine Biographie, Berlin 1993), hat für ein gewisses Aufsehen gesorgt. Neuere Publikationen, die sich Schmitt vor allem unter dem Blickwinkel seiner Katholizität zu nähern suchen, dürfen ebenfalls der Aufmerksamkeit nicht nur der Fachwelt sicher sein.

Die Katholizität Schmitts findet um so mehr Beachtung, als z. B. *Karl Löwith* die Schmittsche Position als „aktiv gewordenen Nihilismus“ bezeichnet hat. Eine solche Charakteri-

sierung dürfte eigentlich dem grundsätzlich entgegenstehen, was man gewöhnlich unter einer „katholischen Position“ versteht. Wie sieht also der Katholizismus Schmitts aus, der sich in seinen beiden Schriften „Römischer Katholizismus und politische Form“ und „Politische Theologie“ so deziert und gleichzeitig so eigenartig zu ihm bekannt hat? In der erstgenannten Schrift heißt es beispielsweise (Neudruck Stuttgart 1984, S. 14), der katholischen Kirche sei eine „substantielle 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“.

### Der Glaube im Zentrum des Denkens?

Der katholischen Position Schmitts, in der man einen „Generalnenner“ (*Dirk van Laak*) erblickt, gehen mehrere neuere Publikationen auf unterschiedliche Art und Weise nach. Hiergegen hat *Günter Maschke* neuestens Bedenken vorgebracht (Der Staat 34. Bd. [1995], S. 104 ff.), da die einseitige Beachtung der politisch-theoretischen Veröffentlichungen Schmitts sowohl eher skizzenhafte, assoziative Schriften hypostasiere als auch fast 90 Prozent seines sonstigen staats- und völkerrechtlichen Werkes außer acht lasse.

*Heinrich Meier* (Die Lehre Carl Schmitts – Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie, Stuttgart/Weimar 1994) analysiert als politischer Philosoph in seinem neuen Buch in dekonstruktivistischer, werkimmanenter Weise die Schriften Carl Schmitts. Leitmotivisch geht er in einer bereits vor Jahren (H. Meier, Carl Schmitt und Leo Strauss und Der Begriff des Politischen, Stuttgart 1988) formulierten These – darin an *Hugo Balls* berühmten Aufsatz von 1924 in „Hochland“ anknüpfend – davon aus, daß Schmitt das Zentrum seines Denkens in Dunkelheit hülle, weil dieses Zentrum der Glaube sei.

In vier Kapiteln unter den Themen Moral, Politik, Offenbarung und Geschichte legt Meier dar, inwieweit Schmitt seiner Auffassung nach ein Mann des Glaubens ist. In der säkularisierten Neuzeit sieht Schmitt einen Zerfall, der für ihn seinen Grund im Liberalismus findet. Dieser Liberalismus halte an „reiner Diesseitigkeit“ fest und manifestiere sich in Versuchen kollektiver „Selbststrettung“ und privater „Selbsterlösung“ (20). Die Leugnung der Erbsünde, die für Schmitt eine Zerstörung aller sozialen Ordnung bedeutet, wird durch „den Romantiker“ herbeigeführt (29 ff.), der an die Stelle eines „Antwort tuenden Menschen“ (34) seinen schrankenlosen Subjektivismus setze. Moral, die für Schmitt Anfang und bestimmender Grund der Politischen Theologie ist und einen heilsgeschichtlichen Offenbarungsglauben im Gehorsam voraussetzt, hat sich aufgelöst.

Die Verteidigung des Politischen werde für Schmitt angesichts dieses Zustandes zur moralischen Pflicht. Diese Pflichterfüllung soll durch das Freund-Feind-Kriterium gelingen, wie es Schmitt in seiner Schrift „Der Begriff des Poli-

tischen“ beschrieben hat und wie es Voraussetzung für eine „anspruchsvolle moralische Entscheidung“ (Politische Theologie 2. Aufl. 1934, 83), ein radikales Entweder-Oder ist. Im dritten Kapitel setzt sich Meier mit den theologischen Implikationen von Schmitts Politischer Theologie auseinander, während er im vierten die geschichtsphilosophischen Aspekte des Schmittschen Konzeptes und seiner Bemühungen um ein christliches Geschichtsbild darstellt. Beim letzten versucht Schmitt mittels der Figur des „Katechon“ eine Brücke zwischen eschatologischem Glauben und diesseitiger Geschichtlichkeit zu schlagen. Der „Katechon“ ist für ihn eine Kraft, die das Ende aufhält und den Bösen niederhält und auf diese Weise ermöglicht, „als Christ Geschichte zu verstehen und sinnvoll zu finden“ (Land und Meer, Neudruck Stuttgart 1981, 10).

Die Dissertation von *Günter Meuter* (Der Katechon – Zu Carl Schmitts fundamentalistischer Kritik der Zeit, Berlin 1994) spürt ebenso den Grundmotiven im Denken Carl Schmitts Denken nach. Hierbei setzt Meuter diesen vermehrt mit anderen Autoren wie *Thomas Mann*, *Gottfried Benn* u. a. in Beziehung und kontrastiert dadurch das Schmittsche Konzept. Seine Studie greift somit weiter aus als die Arbeit Meiers, wobei sie aber letztendlich zu ähnlichen Ergebnissen gelangt. Meuter weist der kritischen Analyse der Politischen Romantik durch Schmitt einen zentralen Stellenwert zu, wobei er auch der Frage nachgeht, inwieweit es nicht doch angesichts der Strukturähnlichkeiten Überschneidungen zwischen romantischem Okkasionalismus und dem von Schmitt propagierten Dezisionismus gibt. Darüber hinaus setzt er Schmitt auch von der sog. „konservativen Revolution“ ab. Angesichts der von Schmitt konstatierten restlosen Funktionalisierung und Technisierung von Staat und Recht soll ein Dezisionismus die Rettung bringen, der eben nicht durch Glaubens- und Gottunfähigkeit gekennzeichnet sei.

### Carl Schmitt und seine Zeitgenossen

Anders als Hobbes gehe es Schmitt, wie Meuter näher nachweisen möchte, nicht um die bloße Aufrichtung einer Herrschaft, sondern um die Repräsentation einer höheren Ordnung. Dem Hobbes'schen „auctoritas non veritas facit legem“ stellt Meuter für Schmitt ein (katholisches) „auctoritas qua veritas facit legem“ entgegen. Wie auch Meier stellt er heraus, daß Schmitt um eine integrale Zusammenschau von Politik und Religion bemüht sei. In einer Rezension des Meuter-Buches bezeichnet *Stefan Breuer* (FAZ, 27.2.1995) Schmitt demnach konsequent als überzeugten „Gegenreformer“, der aber bei seinem Versuch, den Teufel mit den eigenen Waffen zu schlagen, diesem immer ähnlicher geworden sei.

Die Frankfurter Dissertation von *Mathias Eichhorn* (Es wird regiert! Der Staat im Denken Karl Barths und Carl Schmitts in den Jahren 1919–1938, Berlin 1994) stellt eine Beziehung

zwischen den Zeitgenossen Karl Barth und Schmitt her, die sich zwar nie persönlich begegnet und letztlich auch in ihren Arbeiten zu eher unterschiedlichen Resultaten gelangt sind, aber doch in gewissem Maße ähnliche Ausgangspunkte besaßen. Eichhorn zeigt auf, wie beide Autoren, die gemeinsam gleichermaßen die Bedeutung wie Brisanz der Metaphysik gesehen haben, in ihrem je eigenen Bereich „antiliberal“ dachten. Der Reiz dieses Vergleiches ergibt sich zudem daraus, daß Barth als eine Personifikation des (evangelischen) Widerstandes gegen den Nationalsozialismus gilt, während Schmitt als „Kronjurist“ des Dritten Reiches angesehen wird.

Eichhorn resümiert seine Untersuchung u. a. mit der Feststellung, daß der politisch antiliberaler Carl Schmitt in theologischen Fragen eher unentschieden war, der theologisch antiliberaler Barth dagegen Republikaner und Demokrat. Er kommt zu dem Schluß, daß der Urheber des Begriffs der politischen Theologie Theologie nicht einmal thematisiere, da diese für ihn angesichts seiner Wertschätzung lehramtlicher Autorität gleichsam kirchliche Einheit in Frage stelle und somit dieser zu opfern sei.

Diese Feststellung trifft sich mit den verschiedenen Aufsätzen, die in dem von *Bernd Wacker* herausgegebenen Band „Die eigentlich katholische Verschärfung – Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts“ (München 1994) vereinigt sind (vgl. ds. Heft, S. 507). Wacker betont in seinem Vorwort, daß Schmitts „katholisierende Privatmythologie“ (*Barbara Nichtweiß*) eigentlich keine katholische Position repräsentiere. Die Inanspruchnahme religiöser Traditionstatbestände sei weniger als römischer, denn als Romano-Katholizismus zu dechiffrieren. Von besonderer Bedeutung ist der Aufsatz von Nichtweiß über das Verhältnis Schmitts zu Erik Peterson und die damit verbundene Dokumentation eines Briefwechsels zwischen Paul Adams und Peterson „über Carl Schmitt“. Nichtweiß kommt zu dem Ergebnis, daß Schmitt zwar seiner politischen Theorie gewisse Theologumena zugrunde lege, aber ihm letztlich die Perspektive der eschatologischen Lösung fehle.

Unter einem ganz anderen Gesichtspunkt findet Schmitt in der Arbeit von *André Habisch* (Autorität und moderne Kultur – Ekklesiologie und Staatstheorie zwischen Carl Schmitt und James M. Buchanan, Paderborn u. a. 1994) Beachtung. Habisch untersucht eine Rückbindung der Ekklesiologie an juristische Staatstheorien bzw. ökonomische Staatskonzeptionen. Ohne die interdisziplinär gewonnenen Ergebnisse unreflektiert auf die Theologie zu übertragen, unternimmt er den Versuch einer Art theologischer Hermeneutik kultureller Transformationsprozesse, da die Theologie in den jeweiligen zeitlichen Kontext mit hineingezogen werde. Von diesem Ausgangspunkt untersucht er das Autoritätsphänomen und dessen Wandlungen in den außertheologischen Wissenschaften – hierbei geht er speziell auch auf Carl Schmitt ein –, um auf diese Weise zu Schlußfolgerungen hinsichtlich eines innerkirchlichen Autoritätsverständnisses zu kommen. Habisch geht hierbei von einer „partiellen Pro-

blemselfigkeit“ (14, 260) zwischen Staatstheorie und Ekklesiologie aus.

Der von *Piet Tommissen* herausgegebene Band *Schmittiana IV* (Berlin 1994) enthält – neben vielem anderem Aufschlußreichen – auch (vereinzelt) unveröffentlichte Materialien zu Fragen der Politischen Theologie. So wird z. B. ein aufschlußreicher Brief des Staatsrechtslehrers *Theodor Maunz* an Schmitt abgedruckt (268 f.), der u. a. die Katechon-Stelle aus 2 Thess 2,6 zum Gegenstand hat.

### So katholisch wie der Baum grün?

Alle hier berücksichtigten neueren Publikationen setzen sich mittelbar oder unmittelbar mit der folgenden Selbstauskunft Carl Schmitts auseinander: „Das geheime Schlüsselwort zu meiner gesamten geistigen und publizistischen Existenz ist die eigentliche katholische Verschärfung“ (Glossarium, 1991, S. 165, notiert unter dem 16. Juni 1948). Diese Selbstcharakterisierung ist nicht nur auf den ersten Blick für den Leser genauso unklar wie die ebenfalls von Schmitt gegebene, er sei so katholisch, wie der Baum grün sei.

Bei der Auflösung dieses „Schlüsselwortes“ fokussieren die beiden Wortbestandteile des Begriffs „Politische Theologie“ zwei Grundmotive des Schmittschen Denkens. Sie bilden die beiden festen Pole, zwischen denen sich im Laufe der Zeit, durchaus auch mit Verschiebungen bzw. Veränderungen, sein Denken hin- und herbewegt hat. Schmitt hat mit diesem systematischen Konzept versucht, eine Rechtsidee unter dem Vorzeichen „katholischer Kulturwerte“ zu begründen. Vor diesem Hintergrund läßt sich auch das, was bei ihm mit „katholischer Verschärfung“ gemeint ist, anhand der neueren Schmitt-Literatur einigermaßen erhellen.

Die Freund-Feind-Unterscheidung Schmitts als das Kriterium des Politischen ist berühmt-berüchtigt. Er will damit zwar keine erschöpfende Definition geben, doch ist für Schmitt dieses Kriterium, wie Meier (55) und Meuter (64 u. ö.) neben vielen anderen nachdrücklich betonen, eine Gegebenheit der seinsmäßigen Wirklichkeit. Das Politische ist für ihn kein begrenztes Sachgebiet; es ist ebenfalls nicht bloß auf Fragen des Gemeinwesens beschränkt: Das Politische erschließt sich, wie Meier hervorhebt, in der Schmittschen „ontologisch-existentialen“ Deutung als das schlechthin Totale. Für Schmitt ist das Politische die „erste“ Philosophie. Es ist verbunden mit der Frage, was den Menschen als Menschen angeht, kurzum, was das Richtige ist.

Im von Schmitt diagnostizierten Zeitalter der Neutralisierung und Entpolitisierung verkommt demgegenüber der Staat als „Repräsentant“ politischer Einheit in Unterhaltung und Amüsement. Das Politische verschwindet und damit auch das Maßgebende. Ein solchermaßen „pazifizierter Erdball“ ist für Schmitt das Reich des Antichrist, bei dem der Feind als Garant des Lebensernstes verschwunden bzw. am Verschwinden ist. Meier (81) stellt fest, daß die Anerkennung des Feindes für Schmitt als Ausdruck seines persönli-

chen Glaubens Teil der göttlichen Schöpfungsordnung sei und dem „Kampf“ hierbei der Charakter eines Gottesurteils zukomme.

Indem Schmitt die – für ihn durchaus positiv verstandene – Befähigung zum Feind vor allen dem Bruder als dem Anderen zuschreibt (vgl. auch Eichhorn, 276), der einen selbst vor dem Selbstbetrug bewahrt, nimmt es nicht wunder, daß er zur Stützung seiner These u. a. auf die alttestamentliche Geschichte von Kain und Abel zurückgreift. Daß Schmitt damit kein Bild des alltäglichen Politikbetriebes zeichnet, erklären Meier und Meuter damit, daß sich für ihn nur in der Ausnahmesituation „der objektive Imperativ einer verbindlichen Ordnung“ (Meuter, 119) zeige und somit nur die Ausnahmesituation wirklich alles erkläre.

Total und in diesem Sinne politisch ist für Schmitt nur die politische Einheit, da sie der höchste und intensivste Grad der Einheit ist. Diese Einheit, die nach Schmitt allein Träger politischer Verantwortung sein kann, ist für ihn durch Homogenität und substantielle Gleichheit gekennzeichnet. Meuter u. a. betonen hierbei, wie sehr Schmitt den individuellen Wert des einzelnen nur darin sehe, daß sich dieser in eine über- und umgreifende Einheit einordne.

In dem nach seiner Auffassung ausschließlich ökonomisch und technisch orientierten Zeitalter und als Folge des Liberalismus konstatiert Schmitt, was alle neueren Publikationen hervorheben, sowohl eine Auflösung aller geistigen Hierarchien als auch ein Aufschwingen des Intim-Privaten zum Maß aller Dinge. Dem „privaten Individuum (bleibe es) überlassen, sein eigener Priester zu sein ..., der eigene Dombaumeister an der Kathedrale seiner Persönlichkeit“ (Politische Romantik, 1. Aufl. 1919, S. 29). Angesichts einer derartigen säkularisierten individuellen Beliebigkeit verbunden mit Entscheidungsunfähigkeit (so Schmitts Hauptvorwurf gegen die Romantik; vgl. Meuter, 73 ff.) mußten „Ordnung und Disziplin, dogmatische Klarheit und präzise Moral“ (Politische Romantik, 1919, S. 31) abdanken.

Doch für Schmitt gilt nach Meuter (189): Der eigentliche Totalismus des Politischen bedarf der echten transzendenten Tiefendimension. Das Politische als *die* ontologisch-existentielle Kategorie wird von Schmitt auf die Erbsündhaftigkeit des Menschen, die Auseinandersetzung Gott-Satan/Antichrist u. a. zurückgeführt (Meier, 112, 114 f.). Notwendigkeit wie Unentrinnbarkeit politischer Entscheidung liegt für Schmitt in der Wahrheit des Glaubens begründet. „Wer sich nicht für die Wahrheit des Glaubens entscheidet, der entscheidet sich gegen sie“ (Meier, 119). Schmitt kritisiert an der für ihn ideenlosen Maschine des bürgerlichen Rechtsstaates als bloß formalem Gesetzgebungsstaat, daß er ohne Glauben und somit ohne jegliche inhaltliche Heiligkeit (sprich: Legitimität) sei.

Die für Schmitt geltende Schnittstelle zwischen dem Politischen und der Theologie legt Meier (S. 123) so aus: „Der Mensch kann *politisch* nur erfaßt werden, weil und insofern das Politische einer *theologischen* Bestimmung gehorcht.“ Dies darf aber wohl nicht als eine Resakralisierung der Poli-

tik wider alle Säkularisierung verstanden werden. Vielmehr wird man im Grundsatz Anklänge an die scholastische Lehre von der *analogia entis* feststellen können, mittels der Schmitt „Theologumena“ ins Politische überträgt. Dies ist um so bedeutungsvoller, als Karl Barth diese Lehre nicht nur als die „große Truglehre“, sondern vor allem auch „als Grundschema katholischen Denkens und Lehrens“ bezeichnet hat (Kirchliche Dogmatik Bd. II/1, S. 658; vgl. auch Eichhorn, S. 69 ff., 257, was zusätzlich noch seinen Vergleich Barth-Schmitt untermauert). Schließlich stellt Gott für immer und ewig schon seinen ubiquitären Anspruch an die Welt, während das Politische für Schmitt im Gegensatz dazu bloß *potentiell* alles ist, wie Meier (121 f.) betont.

### Ein Dezisionist, „der im Drüben fischt“

Meier hat bereits in seiner Arbeit von 1988 formuliert, daß für Schmitt das Politische der Theologie weniger zur Verwirklichung eines Zweckes als vielmehr zur Begründung ihrer Notwendigkeit bedarf. Erst die theologische Grundaussage ermögliche Schmitts Auffassung nach die Strukturbestimmung des Politischen. Insofern erhellt sich vielleicht auch die ominöse „katholische Verschärfung“: Das Politische kann nur zu sich selber finden, wenn es nicht nur durch Theologie begründet, sondern sogar letztlich verschärft wird. Das meint nicht eine Resakralisierung, sondern vielmehr ein Herausstellen von Ähnlichkeiten zwischen Theologie und Politik.

Diese Verschärfung und Zuspitzung Schmitts im Hinblick auf das Politische läßt sich an vielen Punkten verdeutlichen, u. a.: Die Leugnung der Erbsünde führt ihm zufolge zur Zerstörung aller sozialen Ordnung, da der Mensch nicht nur sich selbst ermächtige, sondern gleichfalls die Souveränität Gottes leugne. Jede Ordnung beruht aber für Schmitt auf einer Entscheidung, da Politik nach Entscheidung verlange und nur die Entscheidung Ausdruck von Souveränität sei. Dieser Dezisionismus Schmitts, der immer an „Einheiten“ wie Kirche, Staat, Volk gebunden ist, tritt eben am deutlichsten in seiner Politischen Theologie zutage. Dabei liegt für Schmitt der Kern des Politischen in einer „anspruchsvollen moralischen Entscheidung“.

Meier wie Meuter betonen in diesem Zusammenhang immer wieder, daß dieser Dezisionismus an und für sich nicht inhaltsleer sei. Da eine Norm nach Schmitt ein homogenes Medium benötige, wenn sie gelten solle, müsse die entsprechende Ordnung und Sicherheit gegebenenfalls hergestellt werden. Angesichts von Chaos und Unsicherheit ist für ihn derjenige, der in dieser Ausnahmesituation per Entscheidung Sicherheit und Ordnung herstellen kann, wirklich souverän: Er hat die Autorität, Recht zu schaffen. Diese Ordnungsmacht, die für Schmitt (wohl) durch den Staat dargestellt wird, ist nach Meuter (212) keine rein innerweltliche Ordnungsmacht und der Dezisionismus kein Einsatz für eine nihilistische Willensmetaphysik, sondern der Einsatz für

eine geheiligte Ordnung, die Schmitt in der Schöpfungsordnung verankert sieht.

Er charakterisiert Schmitt als einen Dezionisten, „der im Drüben fischt“ (214). Diese Entscheidung, die sich aus der Schöpfungsordnung rechtfertigt, bleibt aber doch im Endeffekt merklich unklar. Wie auch z. B. *Friedrich Gogarten* geht Schmitt scheinbar davon aus, daß man an das, was zur Schöpfung gehöre, nur glauben und es als Gegebenes nur anerkennen könne (Meuter, 484). Damit wird Autorität aber letztlich blaß: Meuter möchte Schmitt, wie gesagt, unter dem Motto „*auctoritas qua veritas facit legem*“ sehen. Aber: Schmitt selbst hat eingeräumt, daß jede Souveränität so handele, als sei sie unfehlbar. So muß Meuter (233) einräumen, daß es für Schmitt allemal wichtiger sei, daß entschieden werde, als der Inhalt dieser Entscheidung. Hierbei folgt der „staatsfromme Schmitt“ (Meuter) in blindem Gottvertrauen dem Entscheidungsträger Staat. Alle Hoffnung zielt für ihn letztendlich auf den Amtsträger als Entscheidungsbefugten und somit „personifizierten Hüter“ (so Habisch, 119).

### Auf der biblischen Unterscheidung bestehen

In der römisch-katholischen Kirche als der „traditionsreichsten Verwirklichung des Politischen“ sieht Schmitt das „Schlüsselparadigma einer Institution“ (Meuter, 188; Habisch, 110; anders Eichhorn, 66, der wegen der formalen Unterschiede von Staat und Kirche die Rede vom Vorbildcharakter der Kirche in diesem Zusammenhang ablehnt), die im Jenseits gründet und sich im Diesseits verwirklicht. Die Fähigkeit zu juristischer Form schreibt Schmitt ihr nur zu, weil die Kirche die Kraft zu Repräsentation habe und repräsentieren läßt sich für Schmitt nur ein unsichtbares – statisch zu verstehendes – Sein. Die Kirche bildet etwas Vorhandenes ab; sie repräsentiert nämlich für Schmitt in jedem Augenblick die Menschwerdung Gottes und den Kreuzestod Christi.

Die Überlegenheit des römisch-katholischen Modells verdeutlicht sich für ihn darin, daß die Kirche zwar *in* dieser Welt, doch zugleich nicht *von* dieser Welt ist, wie etwa Meuter (123, 209) herausstellt. Der Staat soll für Schmitt seine Entsprechung in der Kirche finden. Wie die Kirche zwischen der Glaubenswahrheit und der Welt vermittelt, soll er zwischen Recht und den Einzelnen vermitteln (Habisch, 116). Denn nur dann kommt einem sozialen Gebilde das Prädikat „Staat“ zu, wenn es dem Recht dient, ansonsten ist es bloß eine „Räuberbande“. Schmitt ist insofern dezidierteter Etatist, als der Einzelne sich in das Übergeordnete und Umgreifende einzufügen hat. Mit Recht schließt Meuter seine Arbeit mit dem Satz (491): „*Wo Ich war, soll Überich werden*. Das Subjekt soll wahrhaft subjectum sein, nämlich unterworfen. Das aber ist zugleich das letzte Wort von Carl Schmitts politischer Theologie“.

Habisch betont, daß in der „politischen Metaphysik“ Schmitts das Antlitz Christi genauso verschwinde wie der

einzelne Mensch in den höheren Einheiten. Er hält Schmitt zudem einen „theoretischen Monismus“ (118) vor, der letztlich die für das Christentum konstitutiven eschatologischen Lösungen *nicht* in seine Theorie einbezogen habe, von Feindesliebe u. ä. ganz zu schweigen. Schmitt gehe beispielsweise davon aus, daß die mit Legitimität „durchtränkte“ römische Kirche nicht letztlich auf einer theologischen „Lehre“, dem „Stil“ des Evangeliums aufbaue, sondern allein auf dem formalen Aspekt der Anerkennung des unfehlbaren Lehramtes. Im 19. Jh. hat bereits de Bonald unter dem Einfluß de Maistres geschrieben: „Es gilt, an die Stelle der Autorität der Evidenz die Evidenz der Autorität zu setzen“. Schmitts Privat-Katholizismus knüpft u. a. an diese theologischen Positionen der Gegenrevolution des frühen 19. Jahrhunderts an (vgl. Eichhorn, 24 f.).

Meier wie Meuter charakterisieren Schmitt letztlich als Theokraten. Meier geht dabei davon aus, daß es sich bei Schmitt um eine „Theokratie par distance“ handele: „Gott regiert ‚unsere Geschichte‘, durch das, was er zuläßt, und durch das, was er nicht zuläßt. *Tout ce qui arrive est adorable*“ (257). Das hermetische Beschwören der geschichtstheologischen Kategorie des „Katechon“ soll dabei die Brücke zwischen dem eschatologischen Glauben zum Bewußtsein der „Geschichtlichkeit“ schlagen und darüber hinaus den Lebensernst verdeutlichen sowie die Aufgabe haben, „die Heraufkunft eines Schwindelparadieses restloser Funktionalisierung, Ökonomisierung und Diesseitigkeit“ aufzuhalten (Meuter, 76).

Der Staatsrechtler *Hermann Heller* (1891–1933) hat seinerzeit bereits hellsehtig Schmitts Politische Theologie als „Katholizismus minus Christentum“ charakterisiert (Meuter, 454). Angesichts vielfältiger kulturkritischer Beobachtungen Schmitts, die gerade im Rahmen der „Postmoderne“-Diskussion immer wieder Zustimmung erfahren und der letztlich dunklen, eigentlichen beliebigen Konzeption seiner Politischen Theologie wird man an eine Stellungnahme E. M. Ciorans zu J. de Maistre erinnert: „Seine Feststellungen dünken uns richtig; seine Theorien und Werturteile hingegen unmenschlich und unerheblich“. Maschke (aaO., 105) tritt – vielleicht wegen dieser Anfragen an Carl Schmitt – jetzt der Tendenz entgegen, „das gesamte Werk Schmitts als Applikation einer Theologie“ zu betrachten, ohne es einer Gesamtanalyse zu unterziehen.

Die theologischen Aspekte in Schriften Carl Schmitts sind, soweit sie in der Literatur bis jetzt analysiert worden sind, gekennzeichnet durch eine einseitig-verabsolutierende Auswahl, zu der neben dem Genannten z. B. auch die Societas-Perfecta-Lehre der Ekklesiologie Robert Bellarmins gehört. Angesichts dieser theologischen Einseitigkeiten plädiert *Thomas Ruster* (Orientierung 59. Jg., Nr. 11, S. 125 ff.) mit Recht dafür, sich der „katholischen Verschärfung“ zu widersetzen und für die biblische Unterscheidung im Zentrum von Religion, im Gottesglauben, einzutreten. Die Beschäftigung mit Schmitt sei dafür eine dringende Aufforderung.

Ansgar Hense