

In: Fragmente, 1993, H. 42/43, S. 131-152.

Zur politischen Theorie Carl Schmitts

„Er nannte Hegel einen ‚katholischen‘ Denker; und auf die lächelnde Frage des Paters, wie das begründet werden könne, da doch Hegel als preußischer Staatsphilosoph wohl recht eigentlich und wesentlich als Protestant zu gelten habe, erwiderte er: gerade das Wort ‚Staatsphilosoph‘ bekräftige, daß er im religiösen, wenn auch natürlich nicht im kirchlich-dogmatischen Sinn mit seiner Behauptung von Hegels Katholizität im Rechte sei. [...] Denn der Begriff des Politischen sei mit dem des Katholischen psychologisch verbunden, sie bildeten eine Kategorie, die alles Objektive, Werkhafte, Tätige, Verwirklichende, ins Äußere Wirkende umfasse.“

Thomas Mann, *Der Zauberberg*

I

„Allein der Katholizismus“, so schreibt Schmitt 1923, besitze „die Kraft zur dreifach großen Form: zur ästhetischen Form des Künstlerischen, zur juristischen Rechtsform und endlich zu dem ruhmvollen Glanze einer weltgeschichtlichen Machtform“¹. Die Theoriebildung Schmitts steht im Dienste der Restitution dieses im Katholizismus vorbildlich ausgeprägten Willens zur Form, politisch übersetzt: der Homogenisierung von Gesellschaft. Das unter dem Namen Carl Schmitt firmierende Freund-Feind-Denken verträgt sich durchaus mit dessen Wunsch und Willen nach sozialer Homogenität, weil er das Formproblem der Gesellschaft durch souveräne Entscheidung darüber, wer zu ihren Feinden gehört, für lösbar hält. Objektiver Formverlust wird von Schmitt mit subjektiv erzwungener Formung quittiert: auf die pluralen Möglichkeiten moderner gesellschaftlicher Existenz antwortet er mit einem Plädoyer für die autoritäre Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens.

Die frühen zeitkritischen Schriften Schmitts – insbesondere *Theodor Däublers „Nordlicht“* und die *Politische Romantik*² – diagnostizieren der Moderne ihre Formlosigkeit: ein Dualismus von Sollen und Sein, Inhalt und Form bestimme alle Gebiete des menschlichen Lebens, werde aber verdrängt oder vom Geist der Zeit – einem Ungeist – nicht wahrgenommen. Nur das Bewußtsein dieses Dualismus ermögliche jedoch die Vermittlung seiner Extreme, vermöge die Zerrissenheit von Mensch und Gesellschaft in sinnloses Funktionieren und funktionslosen Sinn zu überwinden, schaffe überhaupt erst einen Sinn. Als Jurist

¹ Carl Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*, Stuttgart 1984, S. 36.

² Carl Schmitt, *Theodor Däublers „Nordlicht“. Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes*, München 1916; ders., *Politische Romantik*, Berlin 1982.

entwickelt Schmitt seinen Antwortversuch auf die „dualistische Krise“ der Zeit im Horizont eines unzureichenden Rechtspositivismus und einer im 19. Jahrhundert problematisch gewordenen Metaphysik. Der Kategorie der Entscheidung fällt in seiner Theorie der Rechtsverwirklichung, wie er sie in *Gesetz und Urteil* und dem *Wert des Staates* konzipiert,³ die Mittlerfunktion zu, die Kluft zwischen Wirklichkeit und Idee zu überbrücken.

Die beiden Themen der Sinn- und Glaubensbedürftigkeit der Gesellschaft einerseits und der Form der Verwirklichung von Sinn, Glaube oder Recht andererseits, finden sich konzis gebündelt in Schmitts Aufsatz über „Die Sichtbarkeit der Kirche“ von 1917⁴, dessen maßgebliche Stellung im Frühwerk Schmitts zum ersten Male von Michele Nicoletti gebührend eingeschätzt worden sein dürfte.⁵ – Die von mir im folgenden beabsichtigte Rekonstruktion des Schmittschen Denkens, welche dessen in der Regel nicht wahrgenommenen, wenn nicht geleugneten Systemcharakter gerade aus Schmitts Katholizität heraus zu entwickeln sucht,⁶ hat also ihr Augenmerk zuallererst auf die „scholastische Erwägung“ Schmitts zu lenken.

II

„Die Sichtbarkeit der Kirche“ ist ein Schlüsseltext. Seine Lektüre zeigt, daß die für Schmitts weiteres Denken so zentralen Begriffe „Repräsentation“, „Souveränität“ und „Legitimität“ sich implizit vor ihrer Artikulation in einem systematischen Zusammenhang aufweisen lassen. Die politische Theorie Schmitts ohne dessen „Theologie“⁷ zu lesen, ist gewiß möglich, aber es raubt dem Verständnis Schmitts dessen treibendes Motiv.

Zwei Behauptungen stehen am Anfang der „Sichtbarkeit der Kirche“: „Der Mensch ist nicht allein in der Welt und: die Welt ist gut und was es in ihr an Bö-

³ Carl Schmitt, *Gesetz und Urteil. Eine Untersuchung zum Problem der Rechtspraxis*, Berlin 1912; ders., *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, Tübingen 1914.

⁴ Carl Schmitt, „Die Sichtbarkeit der Kirche. Eine scholastische Erwägung“, in: *Summa. Eine Vierteljahreszeitschrift*, Zweites Viertel 1917, S. 89-106.

⁵ Michele Nicoletti, „Die Ursprünge von Carl Schmitts ‚Politischer Theologie‘“, in: Helmut Quaritsch (Hrsg.), *Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt*, Berlin 1988, S. 109-128.

⁶ Auch Reinhard Mehrings insgesamt überzeugende Studie *Pathetisches Denken (Carl Schmitts Denkweg am Leitfaden Hegels: Katholische Grundstellung und antimarxistische Hegelstrategie*, Berlin 1989) dechiffriert Schmitts Theorie als „katholisches Denken“; allerdings expliziert Mehring Schmitts Katholizität nicht als organisierendes Zentrum dessen „Systems“.

⁷ Nur selten nimmt die Literatur sich Schmitts als Theologen an. Eine rühmliche Ausnahme ist der Aufsatz Frithard Scholz' und Alfred Schindlers „Die Theologie Carl Schmitts“ (in: Jacob Taubes (Hrsg.), *Religionstheorie und politische Theologie*, Bd. 1, *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, München-Paderborn-Wien-Zürich 1983, S. 153-173; vgl. außerdem den interessanten Artikel Jan Stehls „Carl Schmitt und die politische Theologie“ in: *Frankfurter Hefte* 27/1972, S. 407-417.

sem gibt, ist die Folge der Sünde der Menschen.“⁸ Die Erörterung geht aus vom katholischen Dogma des Sündenfalls, welcher den Dualismus erst in die Welt gebracht habe. „Diese entsetzliche Verwirrung, dieser Verlust der Eindeutigkeit des Lebens, des Gedankens und der Sprache, ist das wirksamste Mittel der Sünde, mit ihrer ganzen Unmöglichkeit einer Verständigung, ihrer Verpanzerung der Bosheit in die Nützlichkeit und die Unwiderleglichkeit des Interessensstandpunktes.“⁹ Erst infolge des Sündenfalls träten Recht und Macht als die zwei Seiten des Dualismus auseinander und seien dazu bestimmt, zwei Sphären zu bleiben, die vermittelt, aber nicht wirklich versöhnt, erneut Eins werden könnten. Die Vermittlung habe stattgefunden durch den Gnadenakt Gottes, seiner Fleischwerdung in Jesu. Sie mußte von oben kommen, da Gott habe Mensch, der Mensch aber nicht Gott werden können. So erst war die Konstitution menschlicher Gemeinschaft möglich: die höhere Autorität Gottes, vernichte zwar die Einzigkeit des Menschen, aber die Anerkennung einer über den Menschen stehenden Gesetzmäßigkeit sei die Bedingung des Respekts der einzelnen voreinander. „Vor Gott ist der Mensch nichts, aber in der Welt ist er erst recht vernichtet. [...] Wenn der Christ der Obrigkeit gehorcht, weil sie – Grund und Grenze – von Gott ist, so gehorcht er Gott und nicht der Obrigkeit. Das ist die einzige Revolution der Weltgeschichte, die das Prädikat einer großen verdient.“¹⁰ Revolutionär, so Schmitt, war die Stiftung von Subjektivität; aber diese Revolution kam von Gott selbst, der damit die Güte der sündig gewordenen Welt als immerwährende Aufgabe an die menschliche Gemeinschaft wieder herstellte.

Es sei die katholische Kirche, die sich dieser Aufgabe angenommen habe und sie noch heute erfülle. Ihre Leistung sei die dauerhafte Sichtbarmachung der einstmalig-einmaligen Inkarnation Gottes. „Die Sichtbarkeit der Kirche beruht auf etwas Unsichtbarem, der Begriff der sichtbaren Kirche selbst in etwas Unsichtbares. Wie alle Realität, wenn sie auf Gott gegründet wird, ihre Realität verliert, da Gott zur einzigen Realität wird, so wird die Sichtbarkeit der Kirche unsichtbar, und es gibt keine sichtbare, die nicht unsichtbar wäre. So kann sie in dieser Welt sein, ohne von dieser Welt zu sein.“¹¹ Das heißt, die katholische Kirche repräsentiert.

Sie verleihe Gottes Entscheidung zur Gnade Form, indem sie die Inkarnation als Körperschaft wiederhole und perpetuiere. Ausdrücklich betont Schmitt die „Identität in der logischen Struktur beider Vorgänge“¹². Weil die sichtbare Kirche das Mysterium Christi in sich bewahre, rücke sie als vermittelnde Institution zwischen den mit der Sünde auf die Welt gekommenen Dualismus. Sie verkör-

⁸ Schmitt, „Sichtbarkeit“, S. 71.

⁹ Ebd., S. 76.

¹⁰ Ebd., S. 74.

¹¹ Ebd., S. 75.

¹² Ebd.

pere als „säkulare“ Institution die unsichtbare, göttliche Rechtsordnung, durch die allein menschliche Gemeinschaft Bestand habe. Das heißt aber, die katholische Kirche ist eine *politische Körperschaft*, insofern Rechtsverwirklichung als Sichtbarmachung des Unsichtbaren *Entscheidung zur Vermittlung* der dualistischen Sphären bedeutet.

Im Anschluß an diesen Gedankengang gräbt Nicoletti in der „Sichtbarkeit der Kirche“ die Wurzeln der „politischen Theologie“ Schmitts aus: „Die immanente Theologizität des ‚Politischen‘ und seiner Vermittlung ist die analogisch sich vollziehende ‚Wiederholung‘ der Struktur göttlicher Vermittlung, seiner Fleischwerdung in der Wirklichkeit. Daß die Subjektivität Christi sich als vermittelndes Subjekt einsetzt, bedeutet nicht, daß Gottes Gesetz angewandt, sondern, daß eine Wahl getroffen, eine ‚Entscheidung‘ gefällt wird, die ihrerseits die Subjektivität des einzelnen begründet. In Analogie dazu ergibt sich die Einsetzung der Subjektivität des Staates als Vermittler nicht aus einer Anwendung des Gesetzes, sondern beruht vielmehr auf einer ‚Entscheidung‘. Gegenüber dieser Vermittlung werden die Individuen als Subjekte, als Persönlichkeiten, demnach als Gemeinschaft konstituiert.“¹³ Politische Theologie, soweit läßt sich den Ausführungen aus Schmitts *Politischer Theologie* von 1922¹⁴ vorgreifen, bezeichnet den Aufweis der bestimmten Gestalt der *aller* Politik immanenten Theologizität. Aller Politik, denn „Die Sichtbarkeit der Kirche“ entfaltet nicht bloß die analoge Vermittlungsstruktur von Kirche und Staat, sondern, weitergehend, erst die kirchlich gelingende Vermittlung des Dualismus von Recht und Macht erscheint in der Argumentation Schmitts als die Bedingung der Möglichkeit staatlicher Vermittlung. Die „Entscheidung Christi“ begründet die entscheidende Kirche, die der Konzeption des entscheidenden Staates Modell steht.

Das Moment der Entscheidung bezeichnet den archimedischen Punkt in Schmitts Dialektik der Rechtsverwirklichung, in der der transzendente Rechtsobjektivismus nur ist, indem eine empirische Rechtssubjektivität ihn einsetzt, ohne daß jener in dieser aufging. Die Verselbständigung der Entscheidung entspringt also der Dialektik der Rechtsverwirklichung selbst.– Und die logisch sich anschließende Frage nach dem Subjekt der Entscheidung ist keine andere als die nach dem *Souverän*.

Daß es nun notwendig die bestimmte Form der katholischen Kirche (bzw. des „katholischen“ Staates) zu sein habe, die allein die Vermittlung des Dualismus erlaube, erläutert Schmitt am Beispiel denkbarer Nichtidentität von sichtbarer Kirche und ihrer konkreten Gestalt. Dies Auseinanderfallen bezeichne die „religiöse Möglichkeit des Protestantismus“¹⁵. Jede an der Sündhaftigkeit der offiziellen Kirche und des Klerus Anstoß nehmende Subjektivierung, Privatisie-

¹³ Nicoletti, „Ursprünge“, S. 125.

¹⁴ Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin 1990.

¹⁵ Schmitt, „Sichtbarkeit“, S. 77.

rung oder Verinnerlichung des Glaubens unterminiere die Objektivität des göttlichen Gesetzes: die Kirche als dauernde Institution. Deshalb sei der Verzicht auf die Form der katholischen Kirche in Wahrheit gleichbedeutend mit dem Ende der nur vor einem höheren Dritten bestehenden Subjektivität. Schmitts Kritik des Protestantismus zielt darauf, ihn der Auflösung der objektiven Verbindlichkeit der von der katholischen Kirche vertretenen Orthodoxie in heterodox bloßes Meinen zu bezichtigen. Der Protestantismus bedrohe mit seiner Beanstandung der Gestalt der Kirche die Geltung der durch Gottes Gnade gestifteten Ordnung überhaupt. Denn stellt Sinn allein durch Ordnung sich her, ist das Fehlen der Ordnung nicht nur ihr Gegenteil: Unordnung, sondern bedeutet die Unmöglichkeit menschlicher Gemeinschaft. Die katholische Kirche herrsche nicht aufgrund ihrer eigenen Untadeligkeit oder schierer Machtvollkommenheit über die christliche Gemeinde, sondern sie habe die Würde und Berechtigung dazu von Gott empfangen. Nur dies Herrschaftsprinzip begründe ihre *Legitimität*.

„Die Sichtbarkeit der Kirche“ steht demnach für: die Repräsentation einer „höheren Idee“, die Souveränität ihrer Vermittlung und die Legitimität der Form, in der Repräsentation und Souveränität sich realisieren. Dieser kleine Text enthält in nuce das politisch-theologische Strukturschema der Schmittschen Theorie, das 1922/23 in der *Politischen Theologie* und dem ihr verschwisternten *Römischen Katholizismus* zur vollen Entfaltung gelangt und von dem aus die Ausprägung dreier differenzierter Theoriestränge verstanden werden muß: die Kritik der Legitimität der bestehenden Ordnung (III), die zum Dezisionismus sich mausernde Theorie der Souveränität (IV) und, als Amalgam, Schmitts Vorstellungen von zeitgemäßer staatlicher Herrschaft (V) erhalten so ihren systematischen Stellenwert.

III

Die Polemik Schmitts wider die politischen Zustände der Weimarer Republik konzentriert sich auf das vorgebliche Ungenügen der parlamentarischen Massendemokratie, das heute unausweichliche Postulat nach demokratischer Legitimität, damit aber die Funktion aller staatlichen Legitimität: nämlich die Ordnung zu stabilisieren, nicht zu erfüllen und gar nicht erfüllen zu können. Schmitt weiß, daß seit dem 19. Jahrhundert die Zeiten dynastischer Legitimität unwiederbringlich vorüber sind. Nämlich war es der heimliche Erfolg der Revolutionen von 1848, diese Unumkehrbarkeit der geschichtlichen Entwicklung durchgesetzt zu haben.¹⁶ Die Kritik des Parlamentarismus bliebe also hilflos, wollte sie sich auf einen Standpunkt außerhalb demokratischer Legitimität stellen.

¹⁶ Vgl. Schmitt, *Theologie*, S. 65 u. ders., *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Berlin 1985, S. 39.

Schmitt fragt, inwieweit die bestehende politische Ordnung dem Anspruch demokratischer Legitimität, die Herrschaft vom „Volk“ ausgehen zu lassen, tatsächlich gerecht wird. Er unterstellt, „daß man die Demokratie“ richtigerweise als Identität von Regierenden und Regierten definiert“¹⁷. Das Gleichheitspostulat allein erfülle die Anforderungen demokratischer Herrschaftsorganisation; von Demokratie als freiheitlicher Ordnung ist nirgends die Rede. Gleichheit bedeutet für Schmitt *Gleichartigkeit*, deren Substanz jedoch die unterschiedlichsten Formen annehmen kann. Nur unter der Bedingung, daß die Homogenität einer Gemeinschaft gegeben ist, sei demokratische Herrschaft denkbar. „Zur Demokratie gehört also notwendig erstens Homogenität und zweitens – nötigenfalls – die Ausscheidung oder Vernichtung des Heterogenen.“¹⁸ Der Parlamentarismus versage jedoch vor der Aufgabe, Homogenes zu integrieren und Heterogenes abzusondern, noch mehr: er sei die institutionalisierte Verhinderung von Demokratie.¹⁹

Das zentrale Problem demokratischer Herrschaft ist das der Willensbildung. Einerseits an der demokratisch geforderten Identität von Subjekt und Objekt der Herrschaft festhaltend, andererseits in Rechnung stellend, daß es sich in der sozialen Wirklichkeit lediglich um *Identifikationen* und nicht um reale Identitäten handelt, folgert Schmitt, daß es logisch keinen Unterschied mache, ob die Mehrheit oder die Minderheit der Volkstimmen mit dem Volkswillen, der Rousseauschen *volonté générale*, identifiziert werde.²⁰ Die gegebenenfalls nötige diktatorische Herbeiführung von Identifikation hebe Demokratie nicht auf. Im Gegenteil, „es scheint also das Schicksal der Demokratie zu sein, sich im Problem der Willensbildung selbst aufzuheben“²¹. Die je zu bestimmende Homogenität des „Volkes“ fungiert dabei als Medium, in dem demokratische Identität möglicherweise gewaltsam erst hergestellt wird.

Aus der Sicht Schmitts scheiterte die Weimarer Republik als „labiler Koalitions-Parteien-Staat“²² zwangsläufig an der Aufgabe, die staatliche Einheit des deutschen „Volkes“ herzustellen und zu garantieren. Das verantwortungslose Spiel der unterschiedlichsten Machtkomplexe, die mal „ganz Staat“, mal „bloß Partei“ sein wollten,²³ treibe den Parlamentarismus Weimars in seine logische Selbstauflösung. Die brennende Forderung des Tages nach gleichwohl demokratischer Legitimität bringt Schmitt 1932 in einen direkten und unversöhnlichen Gegensatz zum „bloßen Legalismus“ Weimars: „Vor allem muß die erste und wichtigste Frage deutlich herausgestellt werden, vor welcher heute jeder

¹⁷ Ebd., S. 20.

¹⁸ Schmitt, *Lage*, S. 14.

¹⁹ Ebd., S. 21.

²⁰ Vgl. ebd., S. 35.

²¹ Ebd., S. 37.

²² Carl Schmitt, *Der Hüter der Verfassung*, Berlin 1985, S. 88.

²³ Vgl. Carl Schmitt, *Legalität und Legitimität*, München–Leipzig 1932, S. 90f.

ernsthafte Plan einer Neugestaltung des deutschen Verfassungswesens steht. Sie betrifft die grundlegende Alternative: Anerkennung substanzhafter Inhalte des deutschen Volkes oder Beibehaltung und Weiterführung der funktionalistischen Wertneutralität mit der Fiktion gleicher Chance für unterschiedslos alle Inhalte, Ziele und Strömungen.“²⁴

Notwendig bleibt im Dunkeln, was Schmitt sich unter den „substanzhaften Inhalten und Kräften des deutschen Volkes“ vorstellt, eben weil niemand und schon gar nicht das „Volk“ selbst sagen kann, was es denn sei. Schmitts Analysen des Weimarer Verfassungssystems aufgrund ihrer lebensphilosophisch-reaktionären Haltung als Demagogie und Ideologie abzutun, griffe jedoch zu kurz.²⁵

Schmitt untersucht theoretisch die Untauglichkeit (des Funktionsmodus) eines staatlichen Systems, welches angesichts der konkreten Krise Weimars auch praktisch zusammenbricht. Der parlamentarisch verfaßte, bürgerliche Staat des 19. Jahrhunderts werde die Herausforderung des 20. Jahrhunderts, demokratisch zu sein und doch Staat, starker Staat, zu bleiben, nicht gerecht. „Heute geht es darum, das *Proletariat*, eine nicht besitzende und nicht gebildete Masse, in eine politische Einheit zu *integrieren*“, schreibt Schmitt 1928.²⁶ Dieser Integrationsaufgabe könne der bürgerliche Rechtsstaat keinesfalls genügen, weil er bloß ein System von Kontrollen des Staates, aber keine *staatliche Form* sei.²⁷ „Es muß eine Lösung außerhalb dieser demokratisch-politischen Methoden gesucht werden.“²⁸ Wohlgedenkt: außerhalb „dieser demokratisch-politischen Methoden“, nicht außerhalb demokratischer Legitimität.

Schmitts Interesse für den Marxismus nimmt deshalb nicht wunder. Die Leistung des *Kommunistischen Manifests* sei es gewesen, den Gang der Geschichte auf den äußersten Gegensatz von Bourgeoisie und Proletariat zugespitzt zu haben.²⁹ Der hegelianische Marxist weiß um die notwendig kommenden Dinge, aber nur negativ. „Richtigerweise läßt sich von der Zukunftsgesellschaft nur sagen, daß es in ihr keine Klassengegensätze gibt, und vom Proletariat nur,

²⁴ Ebd. S. 97.

²⁵ Schmitts Schriften benennen die systemimmanenten Schwachstellen der parlamentarischen Demokratie. Nicht zuletzt das bundesrepublikanische Grundgesetz hat in wesentlichen Teilen den von Schmitt verarbeiteten Erfahrungen der Weimarer Verfassungsmalaise Rechnung getragen (vgl. Dirk van Laak, *Gespräche in der Sicherheit des Schweigens. Carl Schmitt in der politischen Geistesgeschichte der frühen Bundesrepublik*, Berlin 1993) – freilich um den Preis der Zementierung von Staatlichkeit überhaupt, deren faschistisches Potential, so die radikale Staatskritik, doch erst mit ihr selbst abgeschafft wäre (vgl. Joachim Bruhn, „Der ganzheitliche Volksstaat und seine Insassen“, in: *Kritik und Krise. Materialien gegen Politik und Ökonomie*, Nr. 2/3, 1990, S. 11-12).

²⁶ Carl Schmitt, „Der bürgerliche Rechtsstaat“, in: *Die Schildgenossen* 8/1928, Heft 2, S. 130.

²⁷ Vgl. ebd., S. 129. Konsequenter trennt Schmitt in seiner *Verfassungslehre* (Berlin 1957) den rechtsstaatlichen (verfahrenstechnischen) vom politischen (substantiellen) Teil der (Weimarer) Verfassung (vgl. ebd., S. 200).

²⁸ Schmitt, „Rechtsstaat“, S. 133.

²⁹ Vgl. Schmitt, *Lage*, S. 71.

daß [...] es nicht am Mehrwert partizipiert [...] weder Familie noch Vaterland kennt usw. Der Proletarier wird das soziale Nichts.“ Und in einer Fußnote heißt es weiter: „Das ist keine bloße Redensart. Wenn in einer Gesellschaft ein soziales Nichts möglich ist, so ist nämlich dadurch bewiesen, daß keine soziale Ordnung besteht. Es kann keine Ordnung geben, die ein solches Vakuum enthielte.“³⁰

Das Verhältnis Schmitts zum Marxismus ist ambivalent. Das erst im Zuge des ökonomischen Liberalismus des Bürgertums entstandene Proletariat bedroht die Einheit der bestehenden Ordnung; es objektiviere die latente Gefährlichkeit der bürgerlichen Gesellschaft selbst. Dies erkannt zu haben, mache die Bedeutung des Marxismus aus. Dennoch muß er die Feindschaft Schmitts auf sich ziehen, weil er keine staatsformende politische Idee repräsentiert, sondern eine Ordnung auflösende Macht darstellt. Erst die Affinität des Proletariats zum Marxismus macht es zum „bösen“. Schmitts Problem ist die Homogenisierung der Gesellschaft als solcher, nicht das Abschmettern der Emanzipationsansprüche des Proletariats um jeden Preis.

Der Marxismus in seiner originalen, in der rationalistischen Tradition der Aufklärung stehenden Form bleibe jedoch bloß theoretisches Konstrukt, weil ihm die ideelle Kraft abgehe, den als welthistorisch erkannten Gegensatz von Bourgeois und Proletarier auch wirklich zum Kampf zu entfesseln. Praktischen Wert erhalte die marxistische Erkenntnis erst durch den Irrationalismus der unmittelbaren Gewaltanwendung und direkten Aktion. Daß Georges Sorel die Bedeutung des politischen Irrationalismus erfaßt habe, mache den Wert seiner Reflexionen *Über die Gewalt* (1906)³¹ aus, die in Deutschland berühmt gemacht zu haben, Schmitt sich nachträglich gern brüstete.³² Schmitts Rezeption Sorels kapriziert sich nicht auf den revolutionären, sondern den aktionistischen Aspekt der Thesen *Über die Gewalt*: Sorel demonstriere die massenmobilisierende Kraft des Mythos, dessen Gegenstand jedweder irrationale Glaube so gut wie der Generalstreik sein könne.

„Nur im Mythos liegt das Kriterium dafür, ob ein Volk oder eine andere soziale Gruppe eine historische Mission hat und sein historischer Moment gekommen ist. Aus den Tiefen echter Lebensinstinkte, nicht aus einem Rasonnement oder einer Zweckmäßigkeitserwägung, entspringt der große Enthusiasmus, die große moralische Dezsision und der große Mythos. In unmittelbarer

³⁰ Ebd., S. 74.

³¹ Georges Sorel, *Über die Gewalt*, Frankfurt/M. 1981.

³² Tatsächlich war es aber Walter Benjamin, der sich bereits 1921, zwei Jahre vor Schmitt, in „Zur Kritik der Gewalt“ (in: ders., *Gesammelte Schriften* Bd. II, 2, Frankfurt/M. 1980, S. 179-203) lobend mit Sorel auseinandergesetzt hatte. Zum Verhältnis Benjamin-Schmitt vgl. Norbert Bolz, „Charisma und Souveränität. Carl Schmitt und Walter Benjamin im Schatten Max Webers“, in: Taubes, Fürst, *Religionstheorie und politische Theologie*, S. 249-262 und Fritz Güde, „Der Schiffbrüchige und der Kapitän, Carl Schmitt und Walter Benjamin auf stürmischer See“, in: *Kommune* 3/1985, Heft 6, S. 61-67.

Intuition schafft eine begeisterte Masse das mythische Bild, das ihre Epoche vorwärtstreibt und ihr sowohl die Kraft zum Martyrium wie den Mut zur Gewaltanwendung gibt.“³³

Tautologisch gewinnt bei Sorel die enthusiasmierte Masse im gewaltsamen Kampf die Gewißheit des zu neuen Ufern führenden Mythos, welcher das Proletariat doch erst in die Schlacht reißt, und Schmitt berauscht sich an dieser Vorstellung vom *existentiellen Kampf*: „Was das Leben an Wert hat, entsteht im Kriegszustande bei Menschen, die, von großen mythischen Bildern beseelt, am Kampfe teilnehmen.“³⁴ Wenn überhaupt, dann lasse sich die anonyme Herrschaft des ökonomisch-technischen Zeitalters und seiner sinnlosen Produktivität nur aus dem Affekt eines Mythos zerschlagen. Folgenreicher Fehler Sorels sei es jedoch gewesen, grundsätzlich am Ideal ökonomischer Produktivitätssteigerung festzuhalten. Sorel müsse dies gespürt haben, als er in seiner 1919 verfaßten Eloge „Für Lenin“ den *Mythos des Nationalen* dem ökonomischen Klassenkampf überlegen erklärte.³⁵

Die Zauberformel für die Integration des Proletariats in den Staat, für die Homogenisierung des deutschen Staatsvolkes scheint gefunden: die Nation. Der politische Theologe Schmitt hingegen weiß um die Kontingenz des neuen nationalen Glaubens. Die Sanktion staatlicher Ordnung ist heute, nach dem definitiven Ende transzendenter Rechtfertigungen, nur vermittelt der puren Immanenz demokratischer Legitimität zu denken. Der Mythos fungiert folglich als säkulares Surrogat entwichener Transzendenz. Vor der nüchternen Zeitlosigkeit des katholischen Glaubens erscheint der Mythos allerdings wie eine vergängliche Welle auf dem Meer der Irrationalismen. „Letzte, wenigstens in einigen Resten noch bestehende Zusammengehörigkeiten werden aufgehoben in den Pluralismus einer unabsehbaren Zahl von Mythen. Für die politische Theologie ist das Polytheismus, wie jeder Mythos polytheistisch ist.“³⁶ Das heißt, der Mythos dient nicht nur einem Gott.

Jedenfalls hält Schmitt – durchaus im Einklang mit den historischen Realitäten – an der Überlegenheit des nationalen Volksbegriffs als staatlicher Integrationsideologie fest. Mit der Parteinahme fürs Nationale ist Schmitts politisches Engagement deswegen keinesfalls erschöpft, die Arena der politischen Auseinandersetzung vielmehr erst eröffnet. Soll der nationale Mythos staatliche Ordnung stabilisieren – und darum geht es Schmitt –, dann hat der Staat effektiv zu repräsentieren. Dazu gehört der Glaube des Staatsbürgers an seine nationale Zugehörigkeit, vor allem aber die souveräne Deziision des Staates: „ich bin Deutscher, also bin ich“, doch wer Deutscher ist, entscheidet er. Aus der politischen

³³ Schmitt, *Lage*, S. 80.

³⁴ *Ebd.*, S. 83.

³⁵ Vgl. Sorel, *Gewalt*, S. 349-352.

³⁶ Schmitt, *Lage*, S. 89.

Theologie der Gegenwart zieht Schmitt die Konsequenz, zum nationalen Ideologen zu werden; und weil es sich um Kontingenzen handelt, rückt das Problem der staatlichen Souveränität ins Zentrum der Aufmerksamkeit.

IV

Jedwede menschliche Gemeinschaft konstituiert sich nach Schmitt nur als politische Gesellschaftsordnung. Nicht irgendein sozialer Sinn schaffe die Ordnung, sondern erst die Ordnung realisiere den Sinn. Mag es konkurrierende politische Ideen geben, die Form ihrer Darstellung, der politisch entscheidende Staat, ist für Schmitt unverzichtbar. „Wird die staatliche Einheit in der Wirklichkeit des sozialen Lebens problematisch, so ergibt sich ein für jeden Staatsbürger unerträglicher Zustand, darin damit entfällt die normale Situation und die Voraussetzung jeder ethischen und jeder rechtlichen Norm. [...] Dann tritt neben die Pflicht des Staates, die in seiner Unterwerfung unter ethischen Normen liegt, und neben den Pflichten gegenüber dem Staat eine weitere, ganz anders geartete staatsethische Pflicht, nämlich die Pflicht zum Staat.“³⁷ Eine der Intentionen nach aller inhaltlichen Bestimmtheit entkleidete Theorie der Politik ist aus Schmitts Sicht nötige Voraussetzung der Organisation einer nicht aus sich selbst glaubensgewissen Welt.

Die nachhaltige Wirkung und Berühmtheit der Definition Schmitts, daß „souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet“³⁸, rührt daher, daß sie die Souveränität als dezisionistisches Problem erkennt und benennt. Kommt der Entscheidung in seiner Theorie der Rechtsverwirklichung, wie sie im *Wert des Staates* entworfen ist, die Funktion der Vermittlung der dualistischen Sphären von Rechtsidee und empirischer Realität zu, so gewinnt die Entscheidung in dem Maße an Eigengewicht, wie die Orientierung an transzendenten Vorstellungen zerbricht. 1914 formulierte Schmitt: „Nur die Aufstellung einer Norm begründet den Unterschied von Recht und Unrecht.“³⁹ Er konzipierte den Staat als die entscheidende Instanz, welche der Norm zur Rechtswirklichkeit verhilft. Wie die Kategorie der Entscheidung sich in der Konzeption Schmitts in den folgenden Jahren verselbständigt, dokumentiert 1922 unmißverständlich die *Politische Theologie*:

„Daß die Rechtsidee sich nicht aus sich selbst umsetzen kann, ergibt sich schon daraus, daß sie nichts darüber aussagt, wer sie anwenden soll. [...] Von

³⁷ Carl Schmitt, „Staatsethik und pluralistischer Staat“, in: ders., *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles 1923-1939*, Hamburg 1940, S. 145.

³⁸ Schmitt, *Theologie*, S. 11. – Das tut übrigens auch Georges Batailles Definition: „Allein der, dessen Wahl im Augenblick nur vom Gutdünken abhängt, ist souverän“ („Die Souveränität“, in: ders., *Die psychologische Struktur des Faschismus. Die Souveränität*, München 1978, S. 47).

³⁹ Schmitt, *Wert*, S. 31.

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. [...] Es wird nicht mit Hilfe einer Norm zugerechnet, sondern umgekehrt; erst von einem Zurechnungspunkt aus bestimmt sich, was eine Norm und was eine normative Unrichtigkeit ist.“⁴⁰

Das Subjekt der Entscheidung erhält neben der zu entscheidenden Problematik eine eigene Bedeutung, und die Macht wird dem Recht vorrangig. Deziisionistische Wirklichkeitsbewältigung bedeutet permanente Parteilichkeit.

Schmitts 1927 erstmalig formulierte und 1932 in erweiterter Fassung vorgelegte Überlegungen zum *Begriff des Politischen* sind der Versuch, der Herausforderung, „daß die Zeit eine Entscheidung verlangt“⁴¹, theoretisch zu begegnen. Verbittert vermerkt Schmitt: „Heute ist nichts moderner als der Kampf gegen das Politische.“⁴² Die Frage nach dem spezifisch Politischen dränge aber, weil der gegenwärtigen Zeit das Bewußtsein der Unvermeidlichkeit von Politik abhanden gekommen sei und doch gerade der kontingenten, zumindest kontingent erfahrenen Welt nichts mehr not tue als die politische Entscheidung ihrer Krise: die Bändigung der zentrifugalen Kräfte der Klassengesellschaft. Insofern die theoretische Vorhut des Proletariats angetreten war, mit dessen Emanzipation die überkommenen Formen staatlicher Herrschaft überhaupt abzuschaffen, es Schmitt hingegen um die Wahrung des politischen Staates als solchen zu tun ist, kann *Der Begriff des Politischen* in den Worten Ernst Niekischs als „bürgerliche Antwort auf die marxistische Klassenkampftheorie“ gelesen werden.⁴³ Doch er ist zugleich eine Bekenntnisschrift.

Das Politische, heißt es in dem Text von 1932, bestimmte sich durch die Unterscheidung von Freund und Feind und bezeichne den Grad von Assoziation bzw. Dissoziation.⁴⁴ Neben den Bereichen wie der Ökonomie, der Ästhetik, der Religion oder der Moral markiere das Politische kein eigenständiges Sachgebiet, sondern jedes beliebige Sachgebiet könne vielmehr vom Politischen erfaßt und zum Gegenstand der Freund-Feind-Erklärung gemacht werden.⁴⁵ Feindschaft sei kein normativer, sondern ein existentieller Begriff,⁴⁶ dessen Realisierung im Ex-

⁴⁰ Schmitt, *Theologie*, S. 42f.

⁴¹ *Ebd.*, S. 69.

⁴² *Ebd.*, S. 82.

⁴³ Ernst Niekisch, „Zum Begriff des Politischen“ (1933), zitiert nach Volker Neumann, *Der Staat im Bürgerkrieg. Kontinuität und Wandlung des Staatsbegriffs in der politischen Theorie Carl Schmitts*, Frankfurt/M./New York 1980, S. 95.

⁴⁴ Vgl. Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corrolarien*, Berlin 1987, S. 26f.

⁴⁵ Vgl. *ebd.*, S. 38f.

⁴⁶ Vgl. *ebd.*, S. 28f.

tremfall den physisch tötenden Krieg bedeute und bedinge.⁴⁷ „Es gibt keinen rationalen Zweck, keine noch so richtige Norm, kein noch so vorbildliches Programm, kein noch schönes Ideal, keine Legitimität oder Legalität, die es rechtfertigen könnte, daß Menschen sich gegenseitig dafür töten.“⁴⁸ Aber sie müssen es doch, denn erst die Möglichkeit eines Krieges ist für Schmitt die tragische Vorbedingung politischer Existenz. Politik sei deswegen in Umkehrung der meist falsch aufgefaßten berühmten Formel Clausewitz' die Fortsetzung des Krieges mit anderen Mitteln.⁴⁹

Augenfällig ist der Gegensatz zwischen dem kriegerischen Duktus Schmitts einerseits und der von ihm intendierten Pazifizierung der in Klassen und Macht-komplexe zerrissenen Gesellschaft andererseits. Sinn und Zweck der Freund-Feind-Unterscheidung sei schließlich die Herstellung und Garantie, von „Ruhe, Sicherheit und Ordnung“⁵⁰ innerhalb einer politischen Einheit, konkret: innerhalb des Staates. Daß ein Staat existiert, bedingt, daß er die Freund-Feind-Unterscheidung nicht allein abgibt, sondern auch durchzusetzen im Stande ist.⁵¹ Die Souveränitätsdefinition und der Begriff des Politischen „encadrieren“ (Schmitt) demnach dasselbe Problem: der Staat ist eine politische Einheit, solange der Bürger als *citoyen* heute weiß, wer als Freund zu gelten hat, was den Bürger als *homme* nicht schützt, morgen der Feind zu sein. Deswegen kann Schmitt sagen, der Begriff des Staates setze den des Politischen voraus, auch wenn er gleichsam durch die Hintertür ein staatsähnliches Kollektiv von Menschen in seine Definition der Feindschaft wiedereinführt.⁵²

In seiner formidablen Rezension des *Begriffs des Politischen* weist Leo Strauss die Differenz der Schmittschen Konzeption des Politischen zur Staatslehre Hobbes' auf. Dessen Annahme vom *bello omnium contra omnes* scheint auf den ersten Blick ebenfalls für den *Begriff des Politischen* zu gelten. Hobbes negiert, wie Strauss ausführt, allerdings den menschlichen Naturzustand, *quo homo homini lupus*, zugunsten der Zivilisation, in welcher die Menschen die Gefährlichkeit ihrer (ur-)politischen Existenz überwinden. Demgegenüber rettet Schmitt die „politische Natur“ des Menschen in dessen zivilen Status hinein: er bejaht das Politische als Fundament menschlicher Existenz, als „den Ernst des menschlichen Lebens“⁵³. „Der Kern der politischen Idee, die anspruchsvolle mo-

⁴⁷ Vgl. *ebd.*, S. 33.

⁴⁸ *Ebd.*, S. 49.

⁴⁹ Vgl. *ebd.*, S. 34f. Damit charakterisiert Schmitt durchaus treffend den historisch-politischen Diskurs der Neuzeit; (vgl. Michel Foucault, *Vom Licht des Krieges zur Geburt der Geschichte*, Berlin 1986.).

⁵⁰ Vgl. Schmitt, *Begriff*, S. 46.

⁵¹ Vgl. *ebd.*, S. 40.

⁵² Vgl. *ebd.*, S. 20. u. 29.

⁵³ Leo Strauss, „Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen“, in: Heinrich Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss und ‚Der Begriff des Politischen‘. Zu einem Dialog unter*

ralische Entscheidung“⁵⁴, soll aus ihrer Bedrohtheit durch die liberale Politikverachtung gerettet werden. Strauss fragt nach dem Motiv, das hinter Schmitts Bejahung des Politischen steht. *Der Begriff des Politischen* argumentiert schlechterdings nicht ohne Prämissen. Schmitt sagt, „daß alle echten politischen Theorien den Menschen als ‚böse‘ voraussetzen, d.h. keineswegs als unproblematisches, sondern als ‚gefährliches‘ und dynamisches Wesen betrachten“⁵⁵. Daß Schmitts eigene Anthropologie so unbestimmt bleibt,⁵⁶ weist nun darauf hin, daß sich hinter seiner Affirmation der politischen Gefährlichkeit des Menschen sein Glaubensbekenntnis zur menschlichen Herrschaftsbedürftigkeit verbirgt.⁵⁷

Die innere Spannung des Dezisionismus erklärt sich aus der Aporie, in welche Schmitt sich hineinmanövriert, indem er für das Politische Stellung nimmt, obwohl *Der Begriff des Politischen* doch jede wertende, substantielle Stellungnahme zum Politischen zurückweist.

„Das Politische [...] ist allem privaten Belieben entzogen: es hat den Charakter überprivater Verbindlichkeit. Wird nun vorausgesetzt, alle Ideale seien privat und also unverbindlich, so kann die Verbindlichkeit nicht als solche, nicht als Pflicht, sondern nur als unentrinnbare Notwendigkeit begriffen werden. Diese Voraussetzung also ist es, die Schmitt dazu disponiert, die Unentrinnbarkeit des Politischen zu behaupten, und, sobald er, durch die Sache gezwungen, diese Behauptung nicht mehr aufrecht erhalten kann, *sein moralisches Urteil zu verbergen*.“⁵⁸

Das treibende Motiv Schmitts ist auch im *Begriff des Politischen* ein theologisches. Das katholische Dogma von der Erbsünde ist gleichsam das implizite Zentrum der existentiellen Freund-Feind-Bestimmung. Der Staat setzt als Träger des Politischen unter den Bedingungen weltlicher Kontingenzerfahrung die institutionelle Verarbeitung des Sündenfalls durch die katholische Kirche in säkularisierter Form fort. Heinrich Meier nennt zwei Gründe, die Schmitt wohl dazu veranlaßt haben, die theologischen Voraussetzungen seines Begriffs des Politi-

Abwesenden. Mit Leo Strauss' Aufsatz über den „Begriff des Politischen“ und drei unveröffentlichten Briefen aus den Jahren 1932/33, Stuttgart 1988, S. 119.

⁵⁴ Schmitt, *Theologie*, S. 83.

⁵⁵ Schmitt, *Begriff*, S. 61.

⁵⁶ Allein in der 1932er Fassung seines *Begriffs des Politischen* (vgl. *ebd.* S. 60) bezieht Schmitt sich positiv auf Helmuth Plessners Entwurf einer politischen Anthropologie von 1931 (vgl. *Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht*, in: ders., *Gesammelte Schriften* Bd. 5, Frankfurt/M. 1981, S. 135-234; vgl. dazu Rüdiger Kramme, *Helmuth Plessner und Carl Schmitt. Eine historische Fallstudie zum Verhältnis von Anthropologie und Politik in der deutschen Philosophie der zwanziger Jahre*, Berlin 1989).

⁵⁷ Vgl. Strauss, „Begriff“, S. 115. Skeptisch zur glaubensmotivierten Theoriekonzeption Schmitts argumentiert Friedrich Balke, „Zur politischen Anthropologie Carl Schmitts“, in: Hans G. Flickinger (Hrsg.), *Die Autonomie des Politischen. Carl Schmitts Kampf um einen beschädigten Begriff*, Weinheim 19090, S. 37-65.

⁵⁸ *Ebd.*, S. 122.

schen zu verschweigen: erstens habe Schmitt sich vor der Auflösung seiner metaphysischen Annahmen in liberalistische Diskussion feien wollen, zweitens und im wesentlichen könne der *Glaube* überhaupt kein Gegenstand von Widerlegungen sein.⁵⁹ „Die Politik bedarf der Theologie am Ende nicht zur Verwirklichung eines Zwecks, sondern zur Begründung ihrer Notwendigkeit.“⁶⁰ Es ist die von Strauss festgestellte Aporie, das Motiv des *Begriffs des Politischen* aus seiner Begründungslogik eskamotieren zu müssen, die den Dezisionismus in seine angespannte Entschiedenheit zu scheinbar gleichgültig welcher Entscheidung treibt.

Karl Löwith hat auf den okkasionellen Charakter des Dezisionismus Schmitts hingewiesen⁶¹. Aber hatte Schmitt den Dezisionismus nicht als theoretische Verarbeitung seiner Antwort auf die Herausforderung des subjektivierten Okkasionalismus der Romantik konzipiert? In der *Politischen Romantik* heißt es, wenn etwas die Romantik gänzlich erfasse, „so ist es der Mangel jeglicher Beziehung zu einer causa“⁶². Die notwendige Unterschlagung, mithin das augenscheinliche Fehlen einer causa kennzeichnet gleichfalls den Dezisionismus. Dieser beharrt auf der existentiellen Notwendigkeit und nicht der kausalen Berechtigung von Entscheidungen. Dezisionismus und subjektivierter Okkasionalismus liegen haarscharf beieinander, finden ihre Unterscheidung allerdings im theoretischen Zwang des Dezisionismus, praktisch zu werden. Pointiert formuliert ist der virtuelle Umschlag des Dezisionismus ins Bekenntnis zur konkreten Ordnung die *conditio sine qua non* seiner Differenz zum subjektivierten Okkasionalismus der Romantik.

Schmitts Entscheidung fällt schließlich für den Nationalsozialismus. Nicht dessen „Weltanschauung“, sondern daß gerade dieser sich des Staates bemächtigt hatte, bewegt Schmitt zum Engagement. Sein Verhalten unterm Nationalsozialismus ist kein schlichter Opportunismus, sondern einer aus Prinzip: konsequent dient Schmitt sich derjenigen Macht an, welche das Politikmonopol behauptet, um dadurch Staat zu machen. Im November 1933 bekennt Schmitt im Vorwort zur zweiten Auflage der *Politischen Theologie*, daß „der Dezisionist immer in der Gefahr steht, durch die Punktualisierung des Augenblicks das in jeder großen politischen Bewegung enthaltene ruhende Sein zu verfehlen“⁶³. Der Dezisionismus muß sich virtuell auf „konkretes Ordnungsdenken“ zurückziehen, weil der unendliche Wille zur Entscheidung sich nur im endlichen Akt der Entscheidung konstituieren kann. In *Staat, Bewegung, Volk*, seiner nationalsozialistischen Einstandsschrift, schreibt Schmitt: „Zum Recht im substanziellen Sinne“, d.h. zur

⁵⁹ Vgl. Meier, *Schmitt*, S. 77.

⁶⁰ *Ebd.*, S. 64.

⁶¹ Karl Löwith „Der okkasionelle Dezisionismus von Carl Schmitt“, in: ders., *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Stuttgart 1969, S. 93-126.

⁶² Schmitt, *Romantik*, S. 120.

⁶³ Schmitt, *Theologie*, S. 8.

konkreten Ordnung des Nationalsozialismus, „gehört als erstes die Sicherstellung der politischen Einheit; nur auf der Grundlage der unbestrittenen [...] politischen Entscheidung kann sich dann in allen Gebieten des öffentlichen Lebens Recht in freiem und autonomem Wachstum entfalten“⁶⁴. Die endliche Affirmation des autoritären Staates entspringt der dezisionistischen Logik selbst.

Schmitts dezisionistische Theorie der Politik ist gerade deswegen so unerbittlich, weil sie auf einem Glauben fußt. Schmitt leugnet, daß die Frage nach der politisch richtigen Einrichtung der Gesellschaft nicht nur nicht zu beantworten sei, sondern überhaupt erst gestellt werden könne. Existenz und Essenz des Politischen fallen bei ihm in eins. Der Verlust von Transzendenz verlangt nach Sinn, dessen Setzung auf das Bestehen einer politischen Ordnung zurückverwiesen ist. Das liberalistisch bedrohte Politische braucht die Form des Staates. „Der Staat soll wieder Staat werden.“⁶⁵ Ein Staat, der für Schmitt diesen Namen verdient, hätte unangefochten souverän zu sein, aber dürfte und könnte nicht darauf verzichten, sich demokratisch zu legitimieren. Diesen doppelten Anspruch zu erfüllen, bedarf es der *Repräsentation* einer politischen Idee, welche die *Identität* von Herrschern und Beherrschten erst stiftet. Indem Schmitt sich dieser Aufgabe annimmt, zeichnet er lange vor 1933 die Umriss eines idealisierten Führerstaates.

V

Die theoretische Konstruktion des Staates ist bei Schmitt nicht allein motivational, sondern auch formal der Institution der katholischen Kirche nachgebildet: beide, Staat und Kirche, müssen die Fähigkeit zur Repräsentation besitzen.⁶⁶ Das politisch-theologische Vermittlungsmodell von Herrschaftsgrund und -praxis läuft in dem Maße leer, in dem die transzendente Bestimmung des Repräsentierten aus ihm entweicht. Die Bedeutung der Politik wächst mit der Säkularisierung der Repräsentation. Deshalb schreibt Schmitt in der *Diktatur* von 1921, daß „das eigentliche Problem des heutigen Staates das Verhältnis des Volkes zu seiner Repräsentation“ ist.⁶⁷ Das heißt, es ist die Aufgabe des Staates, die heute dauerhaft nicht hintergehbare Idee demokratischer Legitimität zum Gegenstand seiner Repräsentation zu machen. Schmitts Kritik des Parlamentarismus wirft diesem ja gerade vor, jener Aufgabe nicht gerecht zu werden. Dennoch, so der Kern seiner dezisionistischen Theorie, muß der Staat souverän über Freund und

⁶⁴ Carl Schmitt, *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit*, Hamburg 1933, S. 15.

⁶⁵ Carl Schmitt, „Gesunde Wirtschaft im starken Staat“, in: *Mitteilungen des Vereins zur Wahrung der gemeinsamen wirtschaftlichen Interessen in Rheinland und Westfalen* 6/1932, *Neue Folge* Heft 21, S. 21.

⁶⁶ Vgl. Schmitt, *Katholizismus*, S. 42.

⁶⁷ Carl Schmitt, *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, Berlin 1982, S. 131.

Feind bestimmen können, um sich als politische Einheit zu konstituieren. Schmitt versucht, diesen zweifachen Anspruch an den Staat, einerseits der idealen Identität von Herrschern und Beherrschten zu entsprechen, andererseits diese Vorstellung souverän zu repräsentieren, durch seinen Anschluß an die Lehre Emmanuel Sieyes' vom *pouvoir constituant* einzulösen.

In seiner revolutionären Kampfschrift *Was ist der Dritte Stand?* definiert Sieyes Nation als „eine Gesellschaft, welche unter einem gemeinschaftlichen Gesetz lebt und durch ein und dieselbe gesetzgebende Versammlung vertreten wird“⁶⁸. Die Nation sei Trägerin der gesetzgebenden Macht (*pouvoir constituant*) und folglich einzig dazu befugt, eine Verfassung zu erlassen. Keine (in der Verfassung) gesetzte (oder einfach existente) Macht (*pouvoir constitué*) vermöge etwas gegen den Willen der Nation. „Die Nation existiert vor allem anderen; sie ist das Gesetz selbst. Vor ihr und über ihr gibt es nur das *natürliche Recht*.“⁶⁹ Die Nation ist jedenfalls im Recht, denn sie ist dessen Quelle. Keine gesetzte Verfassung könne die Nation daran hindern, eine andere Verfassung zu erlassen. „Gleichviel, auf welche Art eine Nation will, es ist genug, daß sie will. Alle Formen sind gut, und ihr Wille ist immer das höchste Gesetz.“⁷⁰ Schmitt übernimmt Sieyes' Theorie in seine *Verfassungslehre* (1928) und verdeutlicht, daß unter „Nation“ nicht schlicht „das Volk“, zu verstehen sei:

„Nation [...] bezeichnet nämlich das Volk als politisch-aktionsfähige Einheit mit dem Bewußtsein seiner politischen Besonderheit und dem Willen zur politischen Existenz, während das nicht als Nation existierende Volk nur irgendeine ethnisch oder kulturell zusammengehörige, aber nicht notwendig politisch existierende Verbindung von Menschen ist. [...] Die bewußte Entscheidung für eine bestimmte Art und Form dieser Existenz, der Akt, durch den ‚das Volk sich eine Verfassung gibt‘, *setzt also den Staat*, dessen Art und Form bestimmt wird, *voraus*. Aber für den Akt selbst, für die Ausübung dieses Willens, kann es keine Verfahrensvorschrift geben, ebensowenig wie für den Inhalt der politischen Entscheidung.“⁷¹

Nation heißt also Staatsvolk. Der Begriff der Nation wird von Sieyes vertragstheoretisch gefaßt. Das bedeutet, nur auf der Grundlage eines imaginierten Gesellschaftsvertrages kommt dem *pouvoir constituant* als Recht der Gesellschaft, über ihre politische Organisation zu entscheiden, Wirklichkeit zu. Die Geltung des Gesellschaftsvertrages beruht im jüngeren Naturrecht seit Hobbes konzeptionell auf der Willensverbindlichkeit der vertragsschließenden Individuen und nicht auf einem vorsozialen Wertobjektivismus, weshalb die Lehre Sieyes' die Menschenrechte, zu denen das Eigentum an sich selbst und damit die Vertrags-

⁶⁸ Emmanuel Joseph Sieyes, *Was ist der Dritte Stand?*, Essen 1988, S. 34.

⁶⁹ *Ebd.*, S. 80.

⁷⁰ *Ebd.*, S. 83.

⁷¹ Schmitt, *Verfassungslehre*, S. 79.

freiheit zählt, dem pouvoir constituant vorgängig, also unveräußerlich sind. Schmitt hingegen schreibt über die konstituierende Gewalt: „Diese ist prinzipiell unbegrenzt und vermag schlechthin Alles. [...] Hier ist irgendein Zwang oder irgendeine Form, irgendeine Selbstbindung, gleichgültig im welchem Sinne, völlig undenkbar, und auch die unveräußerlichen Menschenrechte sind gegenstandslos.“⁷² Stefan Breuer hat auf diese Differenz in den Konzeptionen des pouvoir constituant bei Sieyès und Schmitt aufmerksam gemacht: Schmitt radikalisiert den pouvoir constituant zu einem „ens a se“⁷³.

Sieyès' Begriff der Nation richtete sich polemisch gegen die Privilegien des Adels und des Klerus. Der Abbé optierte mit seiner Theorie für die Einführung einer aus gleichberechtigten Stellvertretern der französischen Nation zusammengesetzten Versammlung, deren Mitglieder zur endlichen Ausarbeitung einer bürgerlichen Verfassung *kommissarisch* den pouvoir constituant der Nation übertragen bekommen sollten. Sie sollten die Nation repräsentieren. Schmitts Radikalisierung des pouvoir constituant mag, wie er selbst einräumt,⁷⁴ demgegenüber zunächst wie eine von der geschichtlichen Ausgangslage entkoppelte Theorie der permanenten Revolution erscheinen. Aber das politische „Volk“ als theoretischer Träger des pouvoir constituant ist praktisch genauso amorph wie dieser unkonstituiert. Das Wesen des „Volkes“ läßt sich nach Schmitt selbst in einer Demokratie nicht anders bestimmen als rein negativ: „Volk“ sei *nicht* Magistratur. Es existiere nur in der Sphäre der Öffentlichkeit als versammeltes „Volk“, dessen wesentliche Tätigkeit darin bestehe zu akklamieren.⁷⁵ „Die Akklamation ist ein ewiges Phänomen jeder politischen Gemeinschaft. Kein Staat ohne Volk, kein Volk ohne Akklamation.“⁷⁶ Umgekehrt muß also gelten: keine Akklamation ohne Staat. Akklamieren kann das „Volk“ nur etwas der Akklamation Vorausgehendem, einer Person oder bestenfalls einem Tatbestand; und wenn es zur Substanz eines politischen „Volkes“ gehört, zwischen Freund und Feind unterscheiden zu können,⁷⁷ dann hat das „Volk“ nur die Möglichkeit, einer ausgesprochenen Freund-Feind-Erklärung zuzustimmen oder nicht. „Volk kann [...] jede Menge sein, die unwidersprochen als Volk auftritt und damit selbst darüber entscheidet, wer in concreto [...] als Volk handelt.“⁷⁸ Bei Schmitt entspringt im Un-

⁷² Schmitt, *Diktatur*, S. 140.

⁷³ Stefan Breuer, „Nationalstaat und pouvoir constituant bei Sieyès und Carl Schmitt“, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 70/1984, S. 510.

⁷⁴ Vgl. Schmitt, *Diktatur*, S. 145.

⁷⁵ Vgl. Schmitt, *Verfassungslehre*, S. 242f.

⁷⁶ Carl Schmitt, *Volksentscheid und Volksbegehren. Ein Beitrag zur Auslegung der Weimarer Verfassung und zur Lehre von der unmittelbaren Demokratie*, Berlin-Leipzig 1927, S. 40.

⁷⁷ Vgl. Schmitt, *Verfassungslehre*, S. 214.

⁷⁸ Schmitt, *Volksentscheid*, S. 50.

terschied zu Sieyes die Repräsentation, die eben keine bloße Kommission ist,⁷⁹ keinem Willensbildungsprozeß des „Volkes“, sondern die politische Einheit „Volk“ konstituiert sich erst auf dem Wege ihrer Repräsentation.

„Repräsentation heißt, ein unsichtbares Sein durch ein öffentlich anwesendes Sein sichtbar machen und vergegenwärtigen. Die Dialektik des Begriffs liegt darin, daß das Unsichtbare als abwesend vorausgesetzt wird und doch gleichzeitig anwesend gemacht wird.[...] In der Repräsentation [...] kommt eine höhere Art des Seins zur konkreten Erscheinung. Die Idee der Repräsentation beruht darauf, daß ein als politische Einheit existierendes Volk gegenüber dem natürlichen Dasein einer irgendwie zusammenlebenden Menschengruppe eine höhere und gesteigerte, intensivere Art Sein hat.“⁸⁰

Der *pouvoir constituant* bei Schmitt wird – alles andere als revolutionär – zur Legitimation der sich als „Volk“ behauptenden (staatlichen) Herrschaft. Demokratische Legitimität, die davon ausgeht, daß das „Volk“ als Subjekt inhaltlich völlig frei über die Art und Form seiner staatlichen Existenz zu entscheiden habe,⁸¹ bedeutet für Schmitt nicht, daß das „Volk“ beschließen könnte, die „Art und Form Staat“ überhaupt abzuschaffen, weil das „Volk“, um zu sein, seiner staatlichen Darstellung, der Repräsentation, bedarf. Dem Anarchismus keine Chance.

Pasquale Pasquinos fragt, worin denn überhaupt die demokratische Komponente der Repräsentation bestehe. Seine Antwort lautet: in der Sichtbarmachung von Herrschaft als Wille des „Volkes“ zur Gleichheit.⁸² Daß das Substrat der Gleichheit allerdings nicht einfach vorhanden, sondern in seiner Darstellung erst hergestellt werden muß – Schmitt: „Die Repräsentation bewirkt erst die Einheit.“⁸³ – erklärt Pasquino apologetisch für eine historisch erledigte Angelegenheit, anstatt sie als in jeder staatlichen Krise wiederkehrenden Prozeß zu begreifen. Die politische Einheit der Nation als Grundlage der Gleichheit ihrer Mitglieder, meint Pasquino, sei ein Faktum und daher höchstens von verfassungshistorischem, nicht aber von verfassungstheoretischem Belang.⁸⁴ Wie sehr jedoch eine homogene politische Einheit eines ihr heterogenen Elements bedarf, um zu dem zu werden, was sie sein soll, ist von Georges Bataille in seiner Studie über *Die psychologische Struktur des Faschismus* prägnant formuliert worden:

„Die Einheit, Prinzip der Homogenität, ist nur tendenziell realisierbar; infolge der Unfähigkeit der Homogenität, in sich selbst ein Motiv zu finden, ihre Existenz zu fordern und durchzusetzen, wird der Rückgriff auf eine von außen

⁷⁹ Vgl. Schmitt, *Verfassungslehre*, S. 212.

⁸⁰ *Ebd.*, S. 209f.

⁸¹ Vgl. *ebd.*, S. 91.

⁸² Vgl. Pasquale Pasquino, „Die Lehre vom ‚pouvoir constituant‘ bei Sieyès und Carl Schmitt“, in: Quaritsch, *Complexio*, S. 380-382.

⁸³ Schmitt, *Verfassungslehre*, S. 214.

⁸⁴ Pasquino, „Die Lehre vom ...“, S. 384.

herangezogene Motivation zu einer Notwendigkeit ersten Ranges. Das reine Seinsollen (scil. der Gleichheit) [...] erfordert das Für-sich-Sein, d.h. die spezifische Art der heterogenen Existenz (scil. den Souverän). Aber genau diese Existenz entzieht sich [...] dem Prinzip des Seinsollens und kann ihm in keinem Fall untergeordnet werden: sie gelangt unmittelbar zum Sein (mit anderen Worten, sie stellt sich als Wert dar, der ist oder nicht ist, aber niemals als Wert, der sein soll).“⁸⁵

Die Form, in der sich die Homogenität des „Volkes“ erst verwirklicht, ist die Freund-Feind-Unterscheidung, die souverän aber nur von der schon verkörperten politischen Einheit des „Volkes“, dem Staat, ausgesprochen werden kann. Das Medium der Homogenität, genauer: der Homogenisierung, kann die Nation sein – und Schmitt hält an ihrer Überlegenheit gegenüber anderen wie Religion oder Klasse fest –, muß es aber nicht. Der Staat repräsentiert bloß die Identität mit sich selbst, weil er es ist, der die Homogenität des „Volkes“ (notfalls gewaltsam) herstellt. Die Repräsentationsdialektik Schmitts bedeutet paradoxe Identitätsrepräsentation: das „Volk“ wird dargestellt als das, was es ist, aber nicht sein kann: der *pouvoir constituant*, „die Urkraft alles staatlichen Wesens“⁸⁶.

Die Identitätsrepräsentation vermittelt die augenscheinliche Widersprüchlichkeit „von unten“ kommender demokratischer Legitimität und souveräner staatlicher Herrschaft „von oben“. Repräsentieren kann nach Schmitt nur „eine autoritäre Person oder eine Idee, die sich, sobald sie repräsentiert wird, ebenfalls personifiziert“⁸⁷. Wird die Idee des *pouvoir constituant* repräsentiert, ist ihr Repräsentant demokratisch legitimierter Souverän; es „hat das Subjekt der Entscheidung eine selbständige Bedeutung neben ihrem Inhalt“⁸⁸. Der Führergedanke schließt sich nicht nur nahtlos, sondern zwingend an die identitätsrepräsentative Staatskonstruktion an. Schmitt favorisiert schon 1927 in seiner Schrift über *Volksentscheid und Volksbegehren* einen cäsaristischen Führerstaat gegenüber anderen Formen „demokratischer“ Herrschaft. Das Volk „vertraut einem Führer und billigt einen Vorschlag aus dem politischen Bewußtsein der Zusammengehörigkeit und Einheit mit dem Führer“⁸⁹. Indem das „Volk“ sich im Akt der Akklamation gleichzeitig mit dem Führer identifiziert und sich ihm unterwirft, wird es zum *imaginären Subjekt* der politischen Einheit.⁹⁰ Es erhellt, daß in der Theorie Schmitts Demokratie und Diktatur nicht nur keine Gegen-

⁸⁵ Bataille, *Struktur*, S. 24.

⁸⁶ Schmitt, *Diktatur*, S. 142.

⁸⁷ Schmitt, *Katholizismus*, S. 36.

⁸⁸ Schmitt, *Theologie*, S. 46.

⁸⁹ Schmitt, *Volksentscheid*, S. 35.

⁹⁰ Vgl. Armin Steil, *Die imaginäre Revolte: Untersuchungen zur faschistischen Revolte und ihrer theoretischen Vorbereitung bei Georges Sorel, Carl Schmitt und Ernst Jünger*, Marburg 1984, S. 67-71.

sätze sind,⁹¹ sondern erst die Diktatur die eigentliche Erfüllung der Demokratie ist. Die Identitätsrepräsentation erlaubt, wie es in der *Diktatur* heißt, „daß der Inhaber der staatlichen Gewalt sich selbst abhängig macht, ohne daß die Gewalt, von der er sich abhängig macht, konstituierter Souverän wird“⁹². Schmitt selbst markiert in diesen Worten den Konnex von *pouvoir constituant* und Souveränitätslehre.

VI

Die Attraktivität, die Schmitt nicht nur auf linke Zeitgenossen ausübte, sondern nach wie vor auf die Linke ausübt, dürfte nicht zuletzt – im guten wie im schlechten – dem Umstand geschuldet sein, daß dem Marxismus eine Staatstheorie fehlt. Im guten, weil sich mit Schmitt der bürgerliche Staat begreifen und kritisieren läßt, im schlechten, weil sich Schmitts Lehre von der Politik als heimliche Wahrheit eben auch der historischen Projekte des Sozialismus lesen läßt. Die Vereinbarkeit von Diktatur und Demokratie – darin ist Schmitt nicht originell – ist im Marxschen Modell von der Diktatur des Proletariats im Übergang vom Kapitalismus zum Kommunismus vorgedacht. Mit der Emanzipation des Proletariats sollte sich allerdings die gesamte Menschheit emanzipieren und jede Notwendigkeit staatlicher Herrschaft hinfällig werden. Schmitt hat diese Utopie nie geteilt, im Gegenteil: sie war ihm ein Greuel. Aber es scheint, gerade deswegen hätte er einen klareren Blick als viele der historisch agierenden Sozialisten selbst dafür bewahrt, daß insbesondere der Marxismus-Leninismus, dem es vorgeblich um die Abschaffung des Staates als Herrschaftsinstrument der Bourgeoisie zu tun war, der in der Theorie in Vergessenheit zu geraten drohenden Souveränität in der politischen Praxis zu neuen alten Ehren verholfen hat.⁹³

Auf Staat zu setzen, um die Gesellschaft zu „befreien“, Freiheit zu erzwingen, ist eine *contradictio in adiecto*. In welche Antinomien eine Politik sich verstrickt, die Staatsmacht erobern will, um Herrschaft zu beseitigen, kann bei Schmitt nachgelesen werden: jeder Staat ist Machtstaat. Was bei Marx einst als Befreiung gedacht war, wurde in der geschichtlichen Wirklichkeit zur Lähmung und Unterdrückung *gesellschaftlicher Autonomie*. Dies bezeichnet den Punkt, an dem Schmitts affirmative Theorie der Politik gegen den sozialistischen Traum (oder wenigstens dessen leninistische Variante) von deren Abschaffung faktisch recht behält. Es bestätigt sich, gleichsam unter umgekehrten Vorzeichen, die Triftigkeit Schmitts ausnahmeorientierten Politikbegriffs: in der Krise – und Re-

⁹¹ Vgl. Schmitt, *Lage*, S. 41.

⁹² Schmitt, *Diktatur*, S. 138.

⁹³ Vgl. ebd. S. 205 u. Otto Kirchheimer, „Zur Staatslehre des Sozialismus und Bolschewismus“, in: ders., *Von der Weimarer Republik zum Faschismus, Die Auflösung der demokratischen Rechtsordnung*, Frankfurt/M. 1989, S. 49-51.

volutionen sind staatliche Krisen par excellence – geht es ums Ganze, um das Monopol der Politik. Schmitt geht es darum, den Staat „vor der Gesellschaft zu retten“. Konsequenterweise lautet die Alternative: Staat oder Nichtstaat. Schmitt hatte theoretisch vorexerziert, was die Geschichte vollstreckte: daß staatliche Selbstbehauptung virtuell faschistische Herrschaft bedeutet. Aber weder der Staat noch die Ökonomie und auch nicht jener als bloße Verdoppelung dieser sind, obwohl Fesseln gesellschaftlicher Autonomie, die einzigen Vergesellschaftungsinstanzen oder nichts als Zwangsapparate. Inmitten der Normalisierung, heute, ist emanzipatorische Politik nicht als Selbstwiderspruch zu verdammern, sondern als gegen den Staat gerichtete Selbstorganisation gesellschaftlicher Teilbereiche zu betreiben. Und zwar nicht als Frage nach dem Staat an sich.⁹⁴ Die Alternative wäre, sich der Alternative, wer nicht gegen den Staat ist, ist für ihn, zu verweigern. Muß es wirklich immer ums Ganze gehen?

Das Ganze heißt lateinisch das Totale; und Katholizität ist der griechische Ausdruck für Totalität. Es ist kein semantischer Zufall, daß Schmitts „katholisches Denken“ den autoritären, schließlich den totalen Staat aus sich heraustreibt. Das Modell des Staates liest Schmitt der katholischen Kirche ab. Die Konzeption der katholischen Kirche erfüllt den anfänglich von Schmitt gegen die Rechtstheorien seiner Zeit formulierten Anspruch, einerseits Herrschaft nicht im bloß Faktischen zu begründen, andererseits souveräne Herrschaft zu verkörpern. Die Kirche steht Pate, dem rechtspositivistischen Staatsbegriff, welcher staatliche Rechts- und Herrschaftstätigkeit in Eins setzt, einen repräsentationsdialektischen entgegenszustellen.⁹⁵

Den vermeintlich urdemokratischen *pouvoir constituant* zum Gegenstand staatlicher Repräsentation zu machen, bedeutet aber, nicht nur im Namen des „Volkes“ zu herrschen, sondern noch jede Form staatlicher Machtausübung demokratisch legitimieren zu können. Die Theorie Schmitts überbietet den positivistischen Kult des Faktischen, indem sie entgegen der ursprünglich bekundeten Intention, den Dualismus von Rechtsidee und empirischer Wirklichkeit zu vermitteln, zur Apologie der nackten Gewalt wird. Ist für Schmitt der Staat nur Staat, sofern er dem identitätsrepräsentativen Schema der katholischen Kirche entspricht, wird aus dem unfehlbaren Papst der souveräne Führer. „Der Führer

⁹⁴ Die Frage nach dem Staat an sich zu stellen, war und ist die verhängnisvolle Lebenslüge der Roten Armee Fraktion (RAF). Herbert Nagel zeigt in seinem ausgezeichneten Essay „Carlos Supermaus“ (Zur RAF und Staatsgewalt, Hamburg 1987), daß die RAF den Staat in seiner Existenz zu keinem Zeitpunkt wirklich bedrohte, sondern ihn in seiner identitätsstiftenden Funktion bestärkte.

⁹⁵ Vgl. Ernst Vollrath, „Wie ist Carl Schmitt an seinen Begriff des Politischen gekommen?“, in: *Zeitschrift für Politik* 36/1989, S. 163. Vollrath liegt allerdings nicht ganz richtig, wenn er argumentiert, Schmitt sei zu seinem identitätsrepräsentativen Schema gekommen, weil sein eigener Staatsbegriff der allgemein herrschenden Staatslehre entstamme (vgl. *ebd.* S. 165). Eingestandenermaßen ignoriert Vollrath die kulturkritischen Motive Schmitts (vgl. *ebd.*, S. 164). Damit unterbelichtet er die Bedeutung Schmitts dualistischen Weltverständnisses für dessen gesamte, eben auch staatsrechtliche Theoriebildung.

schützt das Recht.“⁹⁶ Von der Kirche schreibt Schmitt im *Römischen Katholizismus*, sie sei „so einsam, daß, wer in ihr nur äußere Form sieht, mit epigrammatischem Spott sagen muß, sie repräsentiere überhaupt nur noch die Repräsentation“.⁹⁷ Vielleicht tut sie es wirklich. Auf jeden Fall, das zeigt ja gerade Schmitts politische Theologie, ist der moderne Staat nur noch „äußere Form“. Die katholische Vermittlung der Menschwerdung Gottes wird im Staat – ohne transzendente Glaubensgewißheit – zur „reinen“ Politik. Damit aber betreibt Schmitt: ihre *Sakralisierung*.

Schmitts Denken fußt auf seinem Glaubensbekenntnis, mit dem paradiesischen Sündenfall sei das Böse, die Feindschaft, auf die Welt gekommen. In der Feindschaft liege das Movers der Geschichte und das Wesen der Politik. Zu kritisieren ist er nicht dafür, daß ihm jeder Feind seines theologischen Dogmas dessen politische Wirksamkeit bestätigt. Anzuklagen ist er für seine Weigerung, wahrzunehmen, was es inmitten der „Revolution des Nihilismus“ (Hermann Rauschnig) bedeutete, „der andere, der Fremde“⁹⁸, der Feind, zu sein. Carl Schmitt plauderte nicht allein aus, „wie es ist“, sondern wollte, wie es kam. Mit einem Wort von Nicolaus Sombart: „Der Irrtum des Schmittschen Werkes ist die Wahrheit der deutschen Geschichte.“⁹⁹ – Oder umgekehrt.

⁹⁶ So der Titel Schmitts Rechtfertigung des „Röhmputsches“ vom Sommer 1934, in Schmitt, *Positionen*, S. 199-203.

⁹⁷ Schmitt, *Katholizismus*, S. 32.

⁹⁸ Schmitt, *Begriff*, S. 27.

⁹⁹ Nicolaus Sombart, „Carl Schmitt – Ein deutsches Schicksal“, in: Klaus Hansen u. Hans Lietzmann (Hrsg.), *Carl Schmitt und die Liberalismuskritik*, Leverkusen 1988, S. 22.