

Die politische Theologie von Carl Schmitt

ABSTRACT: The fundamental thesis of Schmitt's philosophy of politics was the idea of an ethnically homogeneous society in which all members unanimously obey the authority. According to Schmitt such an ideal society requires as the basis of any political action a uniform creed: one god, one people, one king. Schmitt explains all political conceptions as a secularisation of these original monotheistic beliefs. Democracy lacks the unity necessary to reach the common good. Schmitt admires the Catholic Church as the prototype of a homogeneous society headed by a definite authority. This parallelism of the Catholic Church and the secular state can, according to Schmitt, only be realised in a racially unified state. In this manner Schmitt's theology of politics runs into racial nationalism.

Begriffliche Abklärung

Der Begriff „Politische Theologie“ hat zwei Versionen, einmal als theologische Wissenschaft, die sich mit der konkreten Politik, d.h. mit der Beziehung des religiösen Glaubens zur aktiven Politik, beschäftigt, das andere Mal als politische Wissenschaft, die den Begriff des Politischen in Ableitung von der religiösen Institution des Glaubens, d.h. der Kirche, oder in Analogie zu ihr interpretiert. In der ersten Version von Politischer Theologie geht es um die Frage, ob und inwieweit die katholische Theologie sich im Sinne einer politischen Aufgabe verstehen kann. Diese von *J.B. Metz* und der Befreiungstheologie vertretene Version ist in erschöpfender Weise von *Wolfgang Ockenfels* behandelt worden: „Politisierter Glaube? Zum Spannungsverhältnis zwischen Katholischer Soziallehre und Politischer Theologie“ (Sammlung Politeia Bd. XXXIII, Bonn 1987). Die zweite Version gehört zum Objekt der Politischen Ethik, die von der philosophischen Definition des Politischen ausgeht. Darum habe ich das Politische stets von der naturrechtlichen Sicht des Staates aus dargestellt, wie diese durch *Aristoteles* grundgelegt und von *Thomas von Aquin* ausgearbeitet wurde. Ihr zufolge konnte von einer politischen Theologie nicht gesprochen werden, außer im Zusammenhang mit der Lehre vom Ewigen Gesetz als dem letzten Grund jeglicher Rechtsschöpfung. Ganz anders die Sicht von *C. Schmitt*, der das Thema vom kulturhistorischen Gesichtspunkt aus anfaßt:

„Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe. Nicht nur ihrer historischen Entwicklung nach, weil sie aus der Theologie auf die Staatslehre übertragen wurden, indem zum Beispiel der allmächtige Gott zum omnipotenten Gesetzgeber wurde, sondern auch in ihrer systematischen Struktur, deren Erkenntnis notwendig ist für eine soziologische Betrachtung dieser Begriffe. Der Ausnahmezustand hat für die Jurisprudenz eine analoge Bedeutung wie das Wunder für die Theologie. Erst in dem Bewußtsein solcher analogen Stellung läßt sich die Entwicklung erkennen, welche die staatsphilosophischen Ideen in den letzten Jahrhunderten genommen haben. Denn die Idee des modernen Rechtsstaates setzt sich mit dem Deismus durch, mit einer Theologie und Metaphysik, die das Wunder aus der Welt verweist und die im Begriff des Wunders enthaltene, durch einen unmittelbaren Eingriff eine Ausnahme statuierende Durchbrechung der Naturgesetze ebenso ablehnt wie den unmittelbaren Eingriff des Souveräns in die geltende Rechtsordnung. Der Rationa-

lismus der Aufklärung verwarf den Ausnahmefall in jeder Form. Die theistische Überzeugung der konservativen Schriftsteller der Gegenrevolution konnte daher versuchen, mit Analogien aus einer theistischen Theologie die persönliche Souveränität des Monarchen ideologisch zu stützen.¹

Angesichts dieser Perspektive stellt sich dem Ethiker die Frage, ob eine naturrechtliche Begründung der Politik nicht noch durch die Theologie ergänzt werden müßte. *C. Schmitt* stützt sich zwar in der Hauptsache auf die christlich-europäische Entwicklung der modernen politischen Begriffe, er will aber damit die grundsätzliche Aussage verbinden, daß ohne Rückgriff auf die Theologie eine politische Wissenschaft nur ein Torso ist.

Nun stellt sich aber hierbei die Frage, von welcher Theologie man auszugehen hat. Auch die naturrechtlich begründete politische Ethik braucht zur logischen Geschlossenheit eine Theologie. Sie kann zumindest auf den Begriff des Schöpfers nicht verzichten, weil ohne Gottesbegriff die dem Staat vorgeordnete Rechtsschöpfung nicht erklärt werden kann. Der Nachweis der Herkunft der staatlichen Herrschaftsmacht muß zuerst erbracht werden. Das ist auf naturrechtem Weg möglich, sofern man den Schöpfergott als letzte Rechtsbegründung nicht ausschließt. Doch greift *C. Schmitt* über die natürliche, d.h. philosophische oder rationale, Theologie, die er nicht kennt, hinaus und bringt Analogien mit der katholischen Kirche ins Spiel, wodurch er in die Theorie eines autoritären, weltanschaulich, d.h. rassistisch homogenen Staates abirrt.

Schmitt unterscheidet nicht, wenigstens nicht hinsichtlich der katholischen Theologie, zwischen natürlicher und übernatürlicher (Offenbarungs-)Theologie², weil er deren verschiedene erkenntnistheoretische Grundlagen nicht kennt. Die rationale Erkenntnis einer göttlichen Ursache der Welt gehört wesentlich zum Naturrecht. Sie hat mit Glaube an sich nichts zu tun. Sie ist aber grundlegend für eine katholische Auffassung vom Glauben an die Erlösung. *Schmitt* betrachtet das Naturrecht als reine Metaphysik, d.h. bereits als eine Säkularisierung der Theologie. Für ihn ist Religion wesentlich mit dem Glauben verbunden. Das Naturrecht scheint ihm nicht zu genügen. Im übrigen ist sein Begriff vom Naturrecht ein verwirrendes Durcheinander.³

Wir müssen uns darum zunächst mit der Politischen Theologie von *Carl Schmitt* befassen, um uns im Anschluß daran die Frage zu stellen, was eine solche politische Theologie für die politische Ethik einbringt. Wir beschäftigen uns hier in der Thematik Politische Theologie grundsätzlich mit der Frage, ob die weltliche, sich im Bereich des menschlichen Daseins bewegende Politik notwendigerweise eine Verwurzelung in einer Theologie braucht. Entsprechend den zwei Reichen bei *Augustinus* stellen wir uns auf den Boden des irdischen Reiches. Das ist der Sinn der zweiten Version. *Schmitt* hat grundsätzlich diese Fragestellung im Visier. Da er

1 Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin 71996, 43

2 Vgl. Carl Schmitt, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin 41996. Politische Theologie mündet bei ihm in die Politische Christologie ein (11).

3 Was er unter „metaphysisch“ in seinem Begriff des metaphysischen, nicht in Gott begründeten Naturrechts versteht, ist nicht zu erraten. Im Naturrecht sieht er „einige Dutzend völlig entgegengesetzter Postulate, ein Haufen vager Formalklauseln“. Er weiß also nichts von der realen Gültigkeit auf abstraktivem Weg gewonnener Wesenserkenntnisse. Jedenfalls schafft nach ihm die Norm oder Regel nicht Ordnung, sie hat vielmehr „nur auf dem Boden ... einer gegebenen Ordnung“ regulierende Funktion (*Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, 1934, S. 13), erhält somit ihre Geltung einzig vom positiven Gesetz.

aber den erkenntnistheoretischen Unterschied zwischen natürlicher (rationaler) und Glaubens-Theologie nicht sieht oder nicht genügend beachtet, gleitet er in die Fragestellung der ersten Version ab, d.h. in die Frage, ob die katholische Theologie auch praktisch in die politische Wirklichkeit eingreife, eine Themenstellung, wie sie *J.B. Metz* vornahm. Dieser Gesichtspunkt der Politischen Theologie tritt namentlich in der Polemik *Schmitts* gegen *Eric Peterson*⁴ hervor. Wir gehen auf diese Frage nicht ein, weil sie in der Theologie, nicht in der philosophischen Ethik beheimatet ist. Es sei diesbezüglich auf das Werk von *W. Ockenfels* verwiesen.

I. Die Politische Theologie von Carl Schmitt

Die Grundthese Schmitts: Politisch nicht gleich staatlich

Grundlegend für das Verständnis der Politischen Theologie *Schmitts* ist seine Definition des Politischen. Wir sind gewohnt, dann von einer politischen Handlung zu sprechen, wenn sie sich direkt auf die Staatsmacht bezieht. In aristotelischer Sicht ist der Staat die vollkommene Gesellschaft, d.h. jene Gesellschaft, die das gesellschaftliche Leben abschließt und damit ein geschlossenes Ganzes bewirkt, in dem sämtliche Anliegen des Menschen ihre Berücksichtigung finden. Der Staat schließt darum auch alle Rechtsbildung ab. Er ist souverän.

Wenn wir von einer politischen Handlung sprechen, dann wird der Staat als gegeben vorausgesetzt. In diesem Sinn gebraucht die Rechtswissenschaft Begriffe wie „politischer Verein“, „politische Versammlung“, „politische Rechtsakte“ im Unterschied zu „unpolitischen“ Verwaltungsakten etc. Dagegen erklärt *C. Schmitt*:

„Derartige den Bedürfnissen der Rechtspraxis entgegenkommende Bestimmungen suchen im Grunde nur eine praktische Handhabe für die Abgrenzung verschiedener, innerhalb eines Staates in seiner Rechtspraxis auftretender Tatbestände; sie bezwecken keine allgemeine Definition des Politischen überhaupt. Daher kommen sie mit ihrer Bezugnahme auf den Staat oder das Staatliche aus, solange der Staat und die staatlichen Einrichtungen als etwas Selbstverständliches und Festes vorausgesetzt werden können. Auch die allgemeinen Begriffsbestimmungen des Politischen, die nichts als eine Weiter- oder Rückverweisung an den ‚Staat‘ enthalten, sind verständlich und insofern auch wissenschaftlich berechtigt, solange der Staat wirklich eine klare, eindeutig bestimmte Größe ist und den nicht-staatlichen, eben deshalb ‚unpolitischen‘ Gruppen und Angelegenheiten gegenübersteht, solange also der Staat das Monopol des Politischen hat. Das war dort der Fall, wo der Staat entweder (wie im 18. Jahrhundert) keine ‚Gesellschaft‘ als Gegenspieler anerkannte oder wenigstens (wie in Deutschland während des 19. Jahrhunderts und bis ins 20. Jahrhundert hinein) als stabile und unterscheidbare Macht *über* der ‚Gesellschaft‘ stand. Dagegen wird die Gleichung Staatlich = Politisch in demselben Maße unrichtig und irreführend, in welchem Staat und Gesellschaft sich gegenseitig durchdringen, alle bisher staatlichen Angelegenheiten gesellschaftlich und umgekehrt alle bisher ‚nur‘ gesellschaftlichen Angelegenheiten staatlich werden, wie das in einem demokratisch organisierten Gemeinwesen notwendigerweise eintritt. Dann hören die bisher ‚neutralen‘ Gebiete – Religion, Kultur, Bildung, Wirtschaft – auf, ‚neutral‘ im Sinne von nicht-staatlich und nicht-politisch zu sein.“⁵

4 Vgl. *Politische Theologie II* (s. Anm. 2), 36ff.

5 Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, 3. Aufl. der Ausg. von 1963, Berlin 1991, 23f.

Es stimmt zwar, daß in der demokratisch durchorganisierten Gesellschaft alle einzelnen gesellschaftlichen Handlungen irgendwie in Beziehung zum Staat stehen. Doch braucht man dabei nicht gleich an einen totalitären Staat zu denken. Auch in einer Demokratie kann man Handlungen, die sich auf die gesellschaftliche oder wirtschaftliche Ordnung beziehen, von jenen Handlungen unterscheiden, welche die statuierte politische Macht in Frage stellen wollen. Auch der Demokrat anerkennt grundsätzlich die bestehende Herrschaftsmacht des Staates, wenngleich er ihren Träger (in rechtlich geordneter Weise) abwählen kann. Darum kann man auch in der Demokratie zwischen wirtschaftlicher und politischer Handlung unterscheiden, z.B. von einem unpolitischen, weil rein wirtschaftlichen Streik sprechen im Gegensatz zum politischen Streik, der nicht deswegen politisch heißt, weil er etwa die ganze Gesellschaft berührt (ein zwar manchmal üblicher Gebrauch des Begriffes politischer Streik), sondern weil er die augenblickliche Herrschaftsmacht des Staates in Frage stellt und bekämpft.

Unter einem bestimmten Gesichtspunkt versteht man die Gedankenführung *Schmitts*, wenn man sich die tiefer liegende Frage stellt, aus welchem Grund der Bürger in der Demokratie die bestehende Herrschaftsmacht als legitim anerkennt. *Schmitt* denkt hier an ein Relikt der christlichen Vorstellung des Staates, wonach der Herrscher seine Macht von Gottes Gnaden erhält. Er verweist außerdem auf *M. Webers* charismatisch anerkannten Herrscher. Die Frage der Legitimierung des Herrschers muß aber auf rationalem Weg lösbar sein, sonst wäre die politische Ethik, die auf rationalem, d.h. naturrechtlichem Fundament stehen muß, nicht möglich. Diese Frage wird erst im extremen Fall brisant, in dem es sich um einen Tyrannen als Inhaber der Herrschaftsmacht handelt, gegen den man wehrlos ist. Der Bürger im Mittelalter konnte diesen extremsten Fall noch mit naturrechtlichen Überlegungen, die von einer natürlichen Religion ausgehen, lösen.⁶

Das urpolitische Phänomen: Die Bestimmung von Freund und Feind

Innerhalb des Staates gibt es nach *Schmitt* keine Politik. Wie schon erwähnt, ist die Verwendung des Begriffes „politisch“ innerhalb des Staates nur sekundär, weil der Staat vorausgesetzt wird. Darum stellt *Schmitt* an den Anfang die These: „Der Begriff des Staates setzt den Begriff des Politischen voraus.“⁷ Den Begriff des Staates als souveräne Einheit gibt es nämlich erst in der Gegenüberstellung zu einem andern Staat, also auf dem Boden des *jus publicum Europaeum*.⁸ In der Begegnung mit einem anderen Souverän geht es im Extremfall (Ausnahmefall) um die Bestimmung von Freund und Feind. Der Staat besitzt „das Monopol des Politischen“.⁹ Es ist typisch für *Schmitt*, die Definition eines Begriffes entsprechend dem Extremfall vorzunehmen. Damit kommt man auf sicherem Weg zur schärfsten

6 Ich habe die naturrechtliche Lösung dieses Problems behandelt in: *Thomas von Aquin, Recht und Gerechtigkeit*, Bonn 1987, 291f. Dort habe ich nachgewiesen, daß in dem hier zur Diskussion stehenden extremen Fall (Bürgerkrieg, völliges Chaos) der Bürger die effektive Macht anerkennen muß, aber nicht auf Grund des Rechtspositivismus, sondern mittels des naturrechtlichen Prinzips, daß in jedem Fall Ordnung und Friede herrschen muß. Das heißt nicht, daß er in den Dingen, die seine individuelle moralische Entscheidung angehen, seine persönliche Kompetenz dem Staat abtreten darf.

7 *Der Begriff des Politischen*, Berlin 1991, 13

8 AaO.

9 *Der Begriff des Politischen*, 23

Formulierung eines Begriffes. Freund und Feind haben mit geistigen, ökonomischen, sozialen etc. Inhalten nichts zu tun. Sie sind als reine Tatsachen zu verstehen in dem Sinn, daß ein Souverän sich von einem anderen unterscheidet und ihn potentiell als Feind betrachten muß. „Feind ist nur eine wenigstens eventuell, d.h. der realen Möglichkeit nach *kämpfende* Gesamtheit von Menschen, die einer ebensolchen Gesamtheit gegenübersteht. Feind ist nur der *öffentliche* Feind, weil alles, was auf eine solche Gesamtheit von Menschen, insbesondere auf ein ganzes Volk Bezug hat, dadurch *öffentlich* wird.“¹⁰ „Der politische Gegensatz ist der intensivste und äußerste Gegensatz und jede konkrete Gegensätzlichkeit ist um so politischer, je mehr sie sich dem äußersten Punkte, der Freund-Feindgruppierung, nähert. *Innerhalb* des Staates als einer organisierten politischen Einheit, die als Ganzes für sich die Freund-Feind-Entscheidung trifft, außerdem *neben* den primär politischen Entscheidungen und im Schutz der getroffenen Entscheidung ergeben sich zahlreiche *sekundäre* Begriffe von ‚politisch‘.“¹¹ *Schmitt* verwahrt sich gegen den Vorwurf,

„als wäre das politische Dasein nichts als blutiger Krieg und jede politische Handlung eine militärische Kampfhandlung, als würde ununterbrochen jedes Volk jedem anderen gegenüber fortwährend vor die Alternative Freund oder Feind gestellt, und könnte das politisch Richtige nicht gerade in der Vermeidung des Krieges liegen. Die hier gegebene Definition des Politischen ist weder bellizistisch oder militaristisch, noch imperialistisch, noch pazifistisch. Sie ist auch kein Versuch, den siegreichen Krieg oder die gelungene Revolution als ‚soziales Ideal‘ hinzustellen, denn Krieg oder Revolution sind weder etwas ‚Soziales‘ noch etwas ‚Ideales‘.“¹²

Das Politische ist, wie man sieht, ein reiner Zustand, der entsteht durch das Nebeneinander von zwei einander gegenüberstehenden Staaten. Erst aus diesem Blickwinkel werden normative Begriffe zu politischen.

„Jeder religiöse, moralische, ökonomische, ethnische oder andere Gegensatz verwandelt sich in einen politischen Gegensatz, wenn er stark genug ist, die Menschen nach Freund und Feind effektiv zu gruppieren. Das Politische liegt nicht im Kampf selbst, der wiederum seine eigenen technischen, psychologischen und militärischen Gesetze hat, sondern, wie gesagt, in einem von dieser realen Möglichkeit bestimmten Verhalten, in der klaren Erkenntnis der eigenen, dadurch bestimmten Situation und in der Aufgabe, Freund und Feind richtig zu unterscheiden.“¹³

Für die politische Theologie ist dieser rein sachliche, von jeder moralischen Wertung losgelöste Begriff des Politischen als Freund-Feindbeziehung wichtig.

„Eine religiöse Gemeinschaft, die als solche Kriege führt, sei es gegen die Angehörigen anderer religiöser Gemeinschaften, sei es sonstige Kriege, ist über die religiöse Gemeinschaft hinaus eine politische Einheit. Sie ist auch dann eine politische Größe, wenn sie nur in negativem Sinne eine Einwirkungsmöglichkeit auf jenen entscheidenden Vorgang hat, wenn sie in der Lage ist, durch ein Verbot an ihre Angehörigen Kriege zu verhindern, d.h. die Feindesqualität eines Gegners maßgebend zu verneinen.“¹⁴

C. Schmitt gibt allerdings in seinem Vorwort zu den Ausgaben von 1963 und 1991 einige Mängel des Textes von 1932 zu. „Der Hauptmangel in der Sache liegt darin, daß die verschiedenen Arten des Feindes – konventioneller, wirklicher oder absoluter Feind – nicht deutlich und präzise genug getrennt und unterschieden

10 AaO. 29

11 AaO. 30

12 AaO. 33

13 AaO. 37

14 AaO. 37f.

werden¹⁵. Er nennt z.B. den Partisanenkrieg¹⁶, den Kalten Krieg. Diese Undeutlichkeiten spielen aber in unserer Darstellung keine Rolle.

Zusammenfassend: Innerhalb des Staates herrscht Friede, basierend auf der Homogenität der Bürgerschaft und zusätzlich erzwungen durch die Angst vor einem möglichen Gegner. Politische Handlungen gibt es darum nicht im Innern des Staates, sondern nur in der Auseinandersetzung mit einem potentiellen Feind. Alle eventuellen innerstaatlichen Querelen können nur in entfernter Analogie, die mehr einer Metapher gleichkommt, als politisch bezeichnet werden. Im Extremfall werden sie durch den Träger der Herrschaftsmacht entschieden. Diese Dezisionsgewalt setzt, wie noch gezeigt wird, logischerweise eine Konzentration der Machtbefugnis in einer Person voraus. *Schmitt* findet die Begründung dieser geschlossenen Einheit der Machtbefugnis in der geschichtlichen Entwicklung des europäischen Staatsdenkens, angefangen von der griechischen Staatsphilosophie über das theologisch beeinflusste Mittelalter: Ein Gott, ein Volk, ein König.

Die katholische Kirche als Vorbild

In seiner Schrift *Römischer Katholizismus und politische Form*¹⁷ beschreibt *Schmitt* die Konstitution der römisch-katholischen Kirche. Diese geistreich geschriebene Schrift verdient größte Beachtung, weil die Elemente der juristischen Verfassung der römisch-katholischen Kirche herausgehoben werden, die für *Schmitts* Politische Theologie und überhaupt für seine gesamte politische Konzeption entscheidend sind. Man muß bei der Lesung stets den geistigen Sprung machen vom aktuellen Text zur hintergründigen politischen Absicht des Autors.

Ausgehend vom Gedanken, daß die politische Handlung die Wahrung der eigenen staatlichen Identität und Souveränität gegenüber fremden Einflüssen (Freund-Feind-These) beabsichtigt, stellt sich die Frage, wie der Staat (in der Folge dann parallel auch die Kirche) mit der Umwelt fertig wird.¹⁸ Dazu braucht es eine umfassend orientierte Vernunft (manchmal von *Schmitt* auch „Idee“ im Sinn von Wahrheit genannt), die in der Autorität des Staates juristisch ihren Ausdruck findet. Die Reinheit dieser Idee ist naturgemäß in einer einzigen Person als dem Monarchen und nicht in einer Institution gesichert.¹⁹ Wie sich im Extremfall erweist, kommt es auf eine in sich einheitliche Entscheidung an. *Schmitt* beruft sich auf *Hobbes* (Leviathan Kap. 26): *Autoritas, non veritas facit legem*. „*Hobbes* hat auch ein entscheidendes Argument vorgebracht, welches den Zusammenhang dieses Dezisionismus mit dem Personalismus enthält und alle Versuche, an die Stelle der konkreten Staatssouveränität eine abstrakt geltende Ordnung zu setzen, ablehnt.“²⁰

15 AaO. 17

16 Vgl. C. Schmitt, *Theorie des Partisanen – Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*, Berlin 1963.

17 Erstausgabe, Hellerau (Jakob Hegner-Verl.) 1923, 2. Aufl. München (Theatiner-Verl.) 1925, 3. Aufl. Stuttgart (Ernst Klett-Verl.) 1984

18 Diese Fragestellung ist allerdings in dieser Schrift nicht explizit ausgedrückt. Sie spielt aber hintergründig eine entscheidende Rolle. Ausgiebig wird das Thema der Freund-Feindbestimmung in der Schrift *Der Begriff des Politischen* behandelt.

19 Diese Person war für Schmitt in den dreißiger Jahren zur Zeit des vollständigen politischen Chaos einzig im „Führer“ (Hitler) real vorstellbar.

20 Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Erste Auflage 1922, 71996, 39.

Auf Dauer ist diese Ordnung nur gesichert, wenn die Autorität ihre Legitimation in der Religion findet, unter Umständen auch in einem Substitut wie der Nation.²¹

Mit dieser politischen Konzeption – wohl kaum aus religiöser Sympathie, von der man in seiner Politik nichts gemerkt hat – geht nun *Schmitt* an die Analyse der katholischen Kirche als gesellschaftliches Gebilde. Aus Freude an der Übereinstimmung seines politischen Konzeptes mit der Institution der römisch-katholischen Kirche läßt *Schmitt* seiner politisch motivierten Begeisterung freien Lauf, vielleicht manchmal zu freien, da er bei seiner Konzentration auf die faktische politische Tätigkeit der Kirche die Frage ausklammert, ob die einzelnen Operationen dem göttlichen Auftrag des Gründers der Kirche noch entsprechen.

Schmitt bewundert die Macht des Katholizismus: „Mit jedem Wechsel der politischen Situation werden anscheinend alle Prinzipien gewechselt, außer dem einen, der Macht des Katholizismus“.²² Den Grund findet *Schmitt* im politischen Universalismus. Andererseits befreundet sich der Katholizismus auch mit dem nationalen Patriotismus. „Gerade katholische Nationen [verdanken] einen Hauptteil ihrer nationalen Widerstandskraft dem Katholizismus – Tiroler, Spanier, Polen, Irländer, – und zwar nicht nur, wenn der Unterdrücker ein Feind der Kirche war“.²³ Für diese „complexio oppositorum“ scheint es „keinen Gegensatz zu geben, den sie nicht umfaßt“.²⁴ „Von der politischen Idee des Katholizismus aus betrachtet, liegt das Wesen der römisch-katholischen complexio oppositorum in einer spezifisch formalen Überlegenheit über die Materie des menschlichen Lebens, wie sie bisher kein Imperium gekannt hat. Hier ist 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“.²⁵ Diese Rationalität ist aber politisch erst wirksam, wenn sie sich repräsentiert. Die strenge Durchführung des Prinzips der Repräsentation der Rationalität ist nach *Schmitt* das typische Merkmal katholischer Politik. Diese Repräsentation der Rationalität oder der Vernunft ist verkörpert in der Dezisionsgewalt des Papstes, als dem Vertreter Christi.

Schmitt zeigt nun im folgenden, wie der Begriff der Rationalität durch zunehmende Materialisierung in der Staatslehre säkularisiert wurde.²⁶ Zunächst wurde die religiöse Wurzel verweltlicht, indem Gott als Urheber aller Autorität ausschied und durch eine allgemeine Metaphysik des Naturrechts ersetzt wurde, bis auch diese verschwand und an ihren Platz die ökonomische Marktrationalität und schließlich die Technik trat. Der universale Naturbegriff, der die Grundlage der großen

21 Es wäre natürlich wissenswert, was oder wen *Schmitt* als Feind der Kirche definiert. Da er in der römischen Kirche die Hüterin der Wahrheit sieht, kann er nur in der Lüge diesen Feind erkennen. Am Ende der Geschichte wird der Fürst der Lüge, der Antichrist, endgültig erledigt, wie im zweiten Paulusbrief an die Thessalonicher (2,6) erklärt wird. *Schmitt* hat diese Stelle zum Kern eines christlichen Geschichtsverständnisses gemacht. Dort ist nämlich vom hemmenden oder aufschiebenden Faktor (katechon) die Rede, durch den das Ende der Weltgeschichte retardiert wird. Die Auffassung *Schmitts* bezüglich dieses apokalyptischen Begriffes des Katechons ist für das hier besprochene Thema irrelvant. Vgl. C. *Schmitt*, *Glossarium der Jahre 1947–95*, hrsg. von E. v. Medem, Berlin 1991, 62f.

22 *Römischer Katholizismus und politische Form*, 7f.

23 Op.cit. 11

24 A a O.

25 Op.cit. 14

26 Aus der Sicht des Begriffes des Politischen wird dieser Wandel eingehend dargestellt in *Der Begriff des Politischen* (Erstausgabe 1932 und folgenden).

Synthese des Katholizismus bildete, ist nun im Zug der Technisierung und Industrialisierung aufgespalten worden durch die Konzentrierung der Rationalität auf das technisch Machbare. Der davon abgespaltene Bereich gehört zur wilden, von keiner Zivilisation berührten Natur. „Dem römisch-katholischen Naturbegriff ist eine solche Zerspaltung in eine rationalistisch-durchtechnisierte Welt menschlicher Arbeit und eine romantisch-unberührte Natur durchaus fremd“.²⁷ Andererseits

„müßte es einem Katholiken als ein zweifelhaftes Lob erscheinen, wenn man seine Kirche zum Gegenpol des mechanistischen Zeitalters machen wollte. Es ist ein auffälliger Widerspruch, der wiederum auf die merkwürdige *complexio oppositorum* hindeutet, daß eine der stärksten protestantischen Empfindungen im römischen Katholizismus deshalb eine Entartung und einen Mißbrauch des Christentums sieht, weil er die Religion zu einer seelenlosen Formalität mechanisiere, während zu gleicher Zeit gerade Protestanten in romantischer Flucht zur katholischen Kirche zurückkehren, weil sie in ihr die Rettung vor der Seelenlosigkeit eines rationalistischen und mechanistischen Zeitalters suchen. Liebe die Kirche sich herbei, nicht mehr als die seelenvolle Polarität der Seelenlosigkeit zu sein, so hätte sie sich selbst vergessen“.²⁸

Man verstünde den katholischen Naturbegriff und die *complexio oppositorum* falsch, wenn man in ihm lediglich die Komposition verschiedener Naturbegriffe sähe, etwa als höhere dritte Lösung. Es läßt sich denken, sagt *Schmitt*, „daß die spekulierenden Konstrukteure gelegentlich den Katholizismus als den ‚höheren Dritten‘ betrachteten“.²⁹ Der Naturbegriff des Katholizismus deckt das gesamte Gebiet der Vernunft ab. *Schmitt* weist hier auf den Ausspruch von Renan hin: „Toute victoire de Rome est une victoire de la raison.“³⁰

Wichtig und wesentlich für die Politische Theologie *Schmitts* ist die Tatsache, daß der universale Rationalismus des Katholizismus institutionell abgesichert wird:

„Dieser Rationalismus liegt im Institutionellen und ist wesentlich juristisch; seine große Leistung besteht darin, daß er das Priestertum zu einem Amte macht, aber auch das wieder in einer besonderen Art. Der Papst ist nicht der Prophet, sondern der Stellvertreter Christi. Alle fanatische Wildheit eines zügellosen Prophetentums wird durch eine solche Formulierung fern gehalten. Dadurch, daß das Amt vom Charisma unabhängig gemacht ist, erhält der Priester eine Würde, die von seiner konkreten Person ganz zu abstrahieren scheint. Trotzdem ist er nicht der Funktionär und Kommissar des republikanischen Denkens und seine Würde nicht unpersönlich wie die des modernen Beamten, sondern sein Amt geht, in ununterbrochener Kette, auf den persönlichen Auftrag und die Person Christi zurück. Das ist wohl die erstaunlichste *complexio oppositorum*. In solchen Distinktionen liegt die rationale Schöpferkraft und zugleich die Humanität des Katholizismus.“³¹

Ökonomie und Technik mögen sich in den Rang eines universalen Machthabers aufschwingen, aber „kein politisches System kann mit bloßer Technik der Machtbehauptung auch nur eine Generation überdauern. Zum Politischen gehört die Idee, weil es keine Politik gibt ohne Autorität und keine Autorität ohne ein Ethos der Überzeugung.“³²

27 *Römischer Katholizismus und politische Form*, 17

28 *Op. cit.* 19

29 *Op. cit.* 15

30 *Op. cit.* 23

31 *Op. cit.* 23f.

32 *Op. cit.* 28

Das also ist die politische Konzeption *Schmitts*. Politik ist nur als Repräsentation einer Idee denkbar. „Repräsentieren im eminenten Sinne kann nur eine Person und zwar – zum Unterschiede von der einfachen ‚Stellvertretung‘ – eine autoritäre Person oder eine Idee, die sich, sobald sie repräsentiert wird, ebenfalls personifiziert. Gott, oder in der demokratischen Ideologie das Volk, oder abstrakte Ideen wie Freiheit und Gleichheit sind denkbarer Inhalt einer Repräsentation, aber nicht Produktion und Konsum.“³³ Demokratie hat nach *Schmitt* nur dann Repräsentationskraft, wenn die Idee in einer homogenen Gesellschaft verkörpert ist. Sonst wäre die Idee nicht personifizierbar. Die Personifizierung der Idee ist nichts anderes als die essentielle Bedingung einer souveränen Repräsentation, die auch den Extremfall, und diesen vor allem, meistert.

„Die Norm braucht ein homogenes Medium. Diese faktische Normalität ist nicht bloß eine ‚äußere Voraussetzung‘, die der Jurist ignorieren kann; sie gehört vielmehr zu ihrer immanenten Geltung. Es gibt keine Norm, die auf ein Chaos anwendbar wäre. Die Ordnung muß hergestellt sein, damit die Rechtsordnung einen Sinn hat. Es muß eine normale Situation geschaffen werden, und souverän ist derjenige, der definitiv darüber entscheidet, ob dieser normale Zustand wirklich herrscht. Alles Recht ist ‚Situationsrecht‘. Der Souverän schafft und garantiert die Situation als Ganzes in ihrer Totalität. Er hat das Monopol dieser letzten Entscheidung. Darin liegt das Wesen der staatlichen Souveränität, die also richtigerweise nicht als Zwangs- oder Herrschaftsmonopol, sondern als Entscheidungsmonopol juristisch zu definieren ist ... Der Ausnahmefall offenbart das Wesen der staatlichen Autorität am klarsten. Hier sondert sich die Entscheidung von der Rechtsnorm, und (um es paradox zu formulieren) die Autorität beweist, daß sie, um Recht zu schaffen, nicht Recht zu haben braucht.“³⁴

Schmitt ist ganz eingenommen von der Entscheidungsgewalt des Papstes, zugleich auch von der Homogenität der Gläubigen in der katholischen Kirche, die sich dieser Entscheidungsgewalt gehorsam fügen. Er hätte allerdings, bevor er an eine analoge Verwirklichung dieses Vorbildes im weltlichen Raum dachte, überlegen müssen, welche neuen Bedingungen nun wirksam werden. Die Homogenität der katholischen Gläubigen ist so weit wie der Weltraum, d.h. wie die ganze Menschheit. Diese Tatsache wird rational nur faßbar, wenn man die umfassende Weite des Naturrechts kennt, wonach es einen allgemeinen Konsens gibt, der im Konkreten Verschiedenheiten verkräften kann. Eine Übertragung des katholisch-kirchlich verstandenen Begriffs der Homogenität auf einen einzelnen Staat wäre nur möglich in der Identifizierung von Kirche und Staat. *Schmitt* wußte genau, daß diese Identifizierung verhängnisvoll war und auch nicht mehr möglich ist, ganz abgesehen davon, daß der katholische Glaube nach katholischem Verständnis so tief in der menschlichen Natur ansetzt, daß alle ethnologischen Unterschiede verschwinden. Nach katholischem Glaubensverständnis ist der Katholik zuerst Katholik und erst dann national, etwa Deutscher, Franzose, Engländer usw. *Schmitt* mußte also ein anderes homogenes Medium finden. Das glaubte er zu entdecken im Rassismus als Ersatz für die gleiche Religion. Dieser Irrtum hat ihn zu den schaurigsten Äußerungen über Fremde verführt. Es ist kaum zu glauben, daß ein Wissenschaftler sich zu solch menschenunwürdigen und erniedrigenden Schmähungen hinreißen lassen kann, wie sie sich *Schmitt* in seinen in der Tagespresse erschienenen Artikeln leistete.

33 Op. cit. 36

34 *Politische Theologie*, 19

II. Die rational begründete Politische Theologie

Keine Staatsphilosophie ohne Transzendenz

Um zu verstehen, warum *Schmitt* alles daran setzt, das Politische in letzter Analyse durch die Religion zu begründen, darf man nicht nur seine geschichtsphilosophischen und geschichtstheologischen Erörterungen heranziehen. Es geht ihm im Grunde nicht einmal um eine typisch geschichtliche Auseinandersetzung. Vielmehr will er grundsätzlich den Gedanken vertreten, daß man dem Politischen nicht nahekommt, wenn man es nur als Kampf um die Macht auslegt. Der Staat, der den Feind bestimmen muß, braucht eine in sich einheitliche Gesellschaft, die ihre Einheit nur durch eine Idee, nicht aber a priori durch einen technischen Vorgang, sagen wir es konkret, nicht durch einen Abstimmungsmodus erhält. Die Idee, die, aller Parteilichkeit und Zeitlichkeit enthoben, in der Transzendenz liegt, ist demgemäß religiöser Natur. Welche Religion bietet die gesuchte Idee an? Es kann nur ein Monotheismus sein, denn dieser allein begreift, daß die Autorität zu personifizieren ist. Das ist die Grundüberzeugung *Schmitts*, und dazu braucht er die Politische Theologie. Es geht also um das Verhältnis zwischen religiöser Weltanschauung und politischem Denken. „Alles, was ich zu dem Thema *Politische Theologie* geäußert habe, sind Aussagen eines Juristen über eine rechtstheoretisch und rechtspraktisch sich aufdrängende, systematische Struktur-Verwandtschaft von theologischen und juristischen Begriffen.“³⁵ Der Monotheismus hat seine analoge Parallele auf politischer Ebene in der Monarchie.

Man kann Grundgedanken von *Schmitt* übernehmen, ohne von seiner Definition der Politik auszugehen, indem man den antiken Autoren folgt und den Staat als die vollkommene Gesellschaft begreift und entsprechend die Politik als jene Handlung definiert, die direkt die Deziisionsgewalt in der Bestimmung des allgemeinen Wohls zum Ziel hat. Wenn man diese Intention zu Ende denkt, stößt man unweigerlich an die Transzendenz. Man kann dann allerdings von einem Parallelismus zwischen Staatslehre und Religion oder Politischer Theologie nicht mehr sprechen, denn die Transzendenz und damit die Theologie gehören wesentlich zur Begründung des Staats und seiner Autorität. Der Parallelismus würde sich demnach auf die Gegenüberstellung von weltlichem Staat und katholischer Kirche beschränken. Dennoch folge ich dem erweiterten Begriff des Parallelismus, um den Zusammenhang mit den hier besprochenen Gedanken *C. Schmitts* zu bewahren. Lassen wir also einmal die Analogie zwischen Staatsphilosophie und Philosophie der Religion bestehen.

Schmitt findet diesen Parallelismus bereits in der Antike. Er wird deutlich bei Plato ausgesprochen, ebenso bei Aristoteles, der von einem metaphysischen Naturrecht ausgeht und so die vielen Götter umgeht. Die Ansicht *Schmitts*, daß es sich bei *Aristoteles* mehr um eine metaphysisch-naturrechtliche als eine religiöse Begründung der Monarchie handelt, ist durchaus korrekt. Für *Aristoteles* stand die Einheit der gesamten Weltordnung im Vordergrund, eine Einheit, die sich analog auch im Staat verwirklicht. Das aristotelische Naturrecht ist mehr anthropologischer Natur. *Thomas von Aquin*, den *Schmitt* offenbar nicht kennt, hat dann dieser Einheit die theologische Begründung gegeben in seiner Lehre vom Ewigen Gesetz. Es ist dieser Monotheismus, den *Schmitt* als Analogie zur politischen Monar-

35 *Politische Theologie* II, 79, Anm. 1

chie braucht: Ein Gott, ein Volk, ein König. *Schmitt* verfolgt, wie gesagt, diese Theologie durch die Geschichte des christlichen Altertums bis zur endgültigen Säkularisierung in der Industriegesellschaft.³⁶

An sich wäre damit die Grundthese *Schmitts* ausreichend gerechtfertigt, nämlich der Nachweis erbracht, daß der Monotheismus das politische Denken orientiert und man deshalb von einer Politischen Theologie sprechen kann und muß, wenn nicht *Erik Peterson* die These aufgestellt hätte, daß mit der christlichen Lehre von drei Personen in Gott der Monotheismus aufgehört hätte, Grundlage einer Politischen Theologie zu sein.³⁷ *Schmitt* verfaßte sein Buch „Politische Theologie II“ als Widerlegung der These *Petersons*. *Peterson* faßte seine These in drei Sätzen zusammen:

„1. Die Lehre von der göttlichen Monarchie mußte am trinitarischen Dogma und die Interpretation der Pax Augusta an der christlichen Eschatologie scheitern. 2. Damit ist nicht nur theologisch der Monotheismus als politisches Problem erledigt und der christliche Glaube aus der Verkettung mit dem Imperium Romanum befreit worden, sondern auch grundsätzlich der Bruch mit jeder ‚politischen Theologie‘ vollzogen, die die christliche Verkündigung zur Rechtfertigung einer politischen Situation mißbraucht. 3. Nur auf dem Boden des Judentums oder Heidentums kann es so etwas wie eine ‚politische Theologie‘ geben.“³⁸

Schmitt hätte an sich mit dem dritten Satz zufrieden sein können. Er hätte nur nachweisen müssen, daß es die rational begründete Theologie gibt, die monotheistisch ist. Man mag sie heidnisch nennen, weil sie ohne die christliche Offenbarung auskommt. Sie ist zugleich ein Element der Offenbarung, denn die christliche Offenbarung setzt die rationale Theologie voraus oder schließt sie ein, weil die Offenbarung ein rationales Fundament braucht, eben die Existenz eines Schöpfergottes. Dazu hätte *Schmitt* auf die in der Apostelgeschichte referierte Rede des Apostels *Paulus* auf dem Areopag in Athen hinweisen können. Aber die theistische Verwurzelung des Naturrechts ist *Schmitt* unbekannt.

An sich steht jetzt zur Frage, was *Schmitt* auf den Einwand *Petersons* antwortet, daß mit der Definition der Lehre von der Trinität der Monotheismus des Christentums nicht mehr als Vorbild für die politische Monarchie gelten kann. Nur wenn dieser Einwand ausgeräumt ist, kann man sich mit den anderen von *Schmitt* gefundenen Parallelen zwischen katholischer Theologie und politischem Denken befassen.

Die katholische Theologie als Politische Theologie?

Schmitt legt Wert auf die klare Unterscheidung zwischen dem, was in den politischen Aussagen der Kirche zur Theologie gehört und was als politische Ansicht zu taxieren ist. Diese Fragestellung überrascht, wenn man die erwähnte Bemerkung *Schmitts* ernst nimmt, daß es bei der Politischen Theologie nur darum geht, den Parallelismus, d.h. die systematische Strukturverwandtschaft zwischen theologischen und juristischen Begriffen aufzuzeigen. Jetzt gleitet nämlich *Schmitt* unversehens in die Frage ab, ob die katholische Theologie ins politische Leben

36 Nicht nur in *Römischer Katholizismus*, sondern auch sehr extensiv in *Politische Theologie II*.

37 Erik Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem, Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig 1935. Ders.: *Theologische Traktate*, München 1951, 45–147.

38 Zitiert in *Politische Theologie II*, 74.

eingreifen kann, ohne den theologischen Standpunkt zu verlieren, also in die Problematik, um die es bei *W. Ockenfels* geht (anfangs als „erste Version“ benannt).

Bei der Unterscheidung zwischen dem, was in den politischen Aussagen theologisch und was politisch ist, kommt *Schmitt* auf die Kritik zu sprechen, die sein Freund *Hans Barion* an „der progressistischen Staatslehre des Zweiten Vatikanischen Konzils vom Jahre 1968“ geübt hat. In § 74 der Pastoralkonstitution des Konzils „Von der Kirche in der Welt“ (*Gaudium et Spes*) entwirft das Konzil das Ordnungsbild der politischen Gemeinschaft im Sinn katholischen Denkens. Warum gerade dieser Abschnitt als Stein des Anstoßes hingestellt wird, ist allerdings schleierhaft, denn die ganze Pastoralkonstitution will nichts anderes, als die katholische Lehre auf allen Ebenen des Staates, nicht nur der politischen, darstellen. „Der Kanonist [d.h. *Barion*] stellt zwei Fragen: Ist die progressistische Staatslehre des Konzils Politische Theologie? Und ist sie Theologie?“³⁹ *Barion* antwortet, sie sei „Politische Theologie, denn sie will ein bestimmtes, politisches Modell lehramtlich vorschreiben; aber deshalb kann sie nicht theologisch legitim, also nicht Theologie sein, denn die Offenbarung enthält keine solchen Modelle. Auch die Anerkennung des römischen Staates des ersten Jahrhunderts war bloß tatsächliche Anerkennung, ebenso wie diejenige aller andern, im Rahmen der Zehn Gebote möglichen Modelle.“⁴⁰ *Barion* scheint nicht zu wissen, daß 1. alle echt naturrechtlichen Prinzipien auch zur Theologie gehören und 2. die naturrechtlichen Aussagen nichts mit denen zu tun haben, welche die konkrete Politik der Kirche betreffen. Die katholische Soziallehre ist nicht mit der Kirchenpolitik (Anerkennung des römischen Staates) zu verwechseln. 3. ist zu bemerken, daß das alles außerhalb der Frage liegt nach der „Struktur-Identität der Begriffe theologischer und juristischer Argumentationen und Erkenntnisse“,⁴¹ worum es eigentlich im Problem der Politischen Theologie geht. Man kann daher vieles, was *Schmitt* sonst noch an ähnlichen Argumenten aufführt, vergessen. *Barion* und *Schmitt* treffen sich in der Ignoranz bezüglich Verhältnisses von Vernunft und Glaube.

Kehren wir also zurück zur Frage, ob das trinitarische Dogma die Politische Theologie „erledigt“ hat, wie *Peterson* meint, d.h. daß die Parallele zwischen Monotheismus und Monarchie eine Illusion sei, so daß die ganze These *Schmitts* dahinfiele.

Es ist für das hier anstehende Problem wenig sinnvoll, die Geschichte des Arianismus nochmals aufzurollen. Denn darum handelt es sich in der Streitfrage von der Trinität der Personen in dem einen göttlichen Wesen. *Schmitt* gibt sich alle Mühe, den *Origenes*-Schüler *Eusebius von Caesarea*, der als Freund von *Konstantin* um die Rettung des Monotheismus innerhalb der politischen Reflexion besorgt war, von den polemischen Verunglimpfungen zu retten. Das alles ist für die grundsätzliche Bewertung der *Schmittschen* Argumentation nebensächlich. Im Zentrum unserer Darstellung ist die Frage entscheidend, wie *Schmitt* den Begriff des Monotheismus bei voller Anerkennung des Dogmas von der Trinität rettet. Das ist eine spekulative, nicht eine geschichtliche Fragestellung. Unter diesem Aspekt sind die Ausführungen *Schmitts* dürftig. Er nähert sich der Lösung an einer Stelle, wo er auf einen von *Peterson* im Jahr 1931 veröffentlichten Artikel zu sprechen

39 *Politische Theologie II*, 22f.

40 Zitat aus *Schmitt*, *Politische Theologie II*, 23, entnommen.

41 *Schmitt*, op. cit. 19

kommt. Dort zitiert *Peterson* das geflügelte Wort „Rex regnat, non gubernat“ in französischer Fassung: le roi regne, mais il ne gouverne pas. Dazu schreibt *Schmitt*:

„Ich halte gerade diese Einschaltung in diesem Kontext für den interessantesten Beitrag, den *Peterson* – vielleicht unbewußt – zur Politischen Theologie beigesteuert hat. Er betrifft die Philosophie des *Aristoteles* und die des jüdischen oder heidnischen Hellenismus und ist für den Gedankengang der Abhandlung in der Sache zentral, obwohl er in der Darlegung nur als Einsprengsel erscheint. Denn der Monotheismus ist ‚als politisches Problem aus der hellenistischen Umbildung des jüdischen Gottesglaubens hervorgegangen.‘“⁴²

Die katholische Theologie hat ohne Zweifel den Monotheismus des Judentums fortgeführt, doch nicht nur aus einem geschichtlichen Grund, sondern weil der Monotheismus wesentlich zum Christentum gehört. Gemäß jeder christlichen Theologie löst das Dogma der Trinität den Monotheismus nicht ab, sondern bereichert ihn durch die Sicht in das innergöttliche Leben. Die Handlungen Gottes nach außen, d.h. in die Welt, sind Handlungen des einen göttlichen Wesens. Sie werden dem Vater zugeschrieben, insofern aus der Sicht des innergöttlichen Lebens der Vater das Prinzip der trinitarischen Relationen ist. Diese theologischen Feinheiten konnte *Schmitt* natürlich nicht kennen. Wenn er aber gewußt hätte, daß die Existenz Gottes Objekt der Philosophie, d.h. der rationalen Erkenntnis ist, die auch in der Offenbarungs-Theologie als wichtiges Grundelement bestehen bleibt, dann wäre er ohne jeden Hinweis auf Judentum oder Heidentum ausgekommen. Das hätte auch *Peterson* wissen müssen, mit dem sich *Schmitt* auf allen Seiten seiner Schrift „Politische Theologie II“ auseinandersetzt.

Kurz gesagt: Der Monotheismus ist auch ohne die Argumentation *Schmitts* gerettet und damit auch das Hauptanliegen seiner Politischen Theologie, d.h. der Monotheismus als Ausgangsposition politischer Reflexion, die aber nicht notwendigerweise zum monarchischen Prinzip führen muß: Ein Gott, ein Volk, ein König. Auch bezüglich des Parallelismus von katholischer Kirche und Staat sind noch einige wesentliche Vorbehalte anzumelden.

Der Beitrag der Politischen Theologie zur politischen Ethik

Folgende Fragen bleiben am Schluß zu beantworten:

- I. Was bedeutet der Monotheismus für die politische Ethik?
 1. Das Prinzip der Weltordnung – der Begriff des Gemeinwohls.
 2. Das Ewige Gesetz als Prinzip von Moral und Recht.
- II. Welchen Wert hat der Parallelismus zwischen katholischer Kirche und Staat für die politische Ethik?
 1. Homogenität der Staatsgemeinschaft im Vergleich zur Einheit der römischen Kirche – Der Konsens als wesentliche Bedingung jeder Staatsform.
 2. Die Deziationsgewalt.

⁴² Schmitt, op.cit. 42

Zu I, 1: Das ganzheitliche Konzept der Weltordnung des Monotheismus und sein Einfluß auf den Begriff des Gemeinwohls

Wenngleich *Aristoteles* nicht von dem einen Gott ausging, so hat er doch, wie schon gesagt, den aus dem Monotheismus sich ergebenden Gedanken einer einheitlichen Weltordnung vertreten. Der Monotheismus kann sich die Welt nur als universalen Organismus vorstellen. Bereits *Albertus Magnus* hat den Materialismus der arabischen *Aristoteles*kommentatoren bekämpft. Obwohl damals die Lesung der aristotelischen Schriften wegen der Kommentare der Araber gemäß kirchlicher Verfügung verboten war, machte er sich an die Neukommentierung des *Aristoteles*, um den geistigen Grundgehalt des Weltordos zu retten. Sein Schüler *Thomas von Aquin* hat diese Kommentierung im Sinn dieser Metaphysik fortgesetzt. Daraus folgte zugleich die Konzeption des Gemeinwohls als vorstaatlicher Wertmaßstab jeglichen gesellschaftlichen Geschehens. *Thomas von Aquin* war der erste, der das staatliche Gemeinwohl ausdrücklich dem Staat voraussetzte, d.h. den Staat für das naturrechtlich bestimmte Gemeinwohl in Dienst nahm.

Zu I, 2: Das Ewige Gesetz als Prinzip von Moral und Recht

Die Rechtsphilosophen, die ohne Rückbeziehung auf den Schöpfer einen logischen Aufbau der Rechtsordnung versuchen, müssen mindestens hypothetisch eine erste Norm annehmen (vgl. *Kelsen*). Der Monotheismus ist in der Lage, diese oberste Norm in der Wirklichkeit des Rechts zu benennen, nämlich die praktische Vernunft des Schöpfers, d.h. das Ewige Gesetz, das im Naturgesetz seine sichtbare Verwirklichung gefunden hat. Das Ewige Gesetz steht also nicht, wie von Juristen oft spöttisch behauptet wird, in den Sternen geschrieben. Es ist vielmehr in den geschaffenen Wesen sichtbar geworden. Dazu ist natürlich eine metaphysische Erkenntniskraft erforderlich, d.h. eine Erkenntnis, die zwischen dem konkreten Ding und dem darin verwirklichten Wesen zu unterscheiden vermag, dies entgegen dem Nominalismus. Gemäß dem Monotheismus partizipiert jedes Seiende am Sein Gottes, das vernunftbegabte Geschöpf sogar an der Erkenntnis Gottes. Darum erklärt *Thomas von Aquin* (S. Th. I-II 91,2), daß die Vernunft wesentlich auf das Sein eingestellt ist, daß es ihr also von Natur aus nicht möglich ist, die Seinsprinzipien und die Prinzipien der praktischen Vernunft zu leugnen.⁴³ Hier liegt das Fundament des Konsenses in moralischen Fragen.

Die Einheit des Naturgesetzes als göttliche Ordnung läßt die Trennung von rechtlich und moralisch nicht zu. Diese Unterscheidung wird nur auf der Ebene des positiven Rechts möglich, und zwar nur in Sachverhalten, die außerhalb der Wesenserkenntnis liegen. In wesentlich begründeten Sachverhalten gibt es die Unterscheidung zwischen Recht und Moral nicht (z.B. Ehe, Recht des Menschen auf Leben usw.). Der Begriff der Gerechtigkeit ist darum nicht nur juristisch. Er ist vielmehr als moralischer zugleich juristisch. Einzig das gerechte Gesetz kann sich auf die Oberherrschaft Gottes berufen. Nur ihm kommt die Kraft einer Gehorsamsforderung zu. Dort, wo der Staat in wesentlichen Sachverhalten abseits von den

43 *Thomas von Aquin, S.Th. I-II 94,4.* Thomas zählt zu den obersten Prinzipien der Vernunft nicht nur das Widerspruchs- und das Identitätsprinzip und das Prinzip der praktischen Vernunft (Das Gute ist zu tun), sondern auch jene Prinzipien, die ihrer Natur nach so allgemein sind, daß sie ohne Mühe unmittelbar einsichtig sind, z.B. die Sicherung der eigenen Existenz, niemandem Unrecht tun, vernünftig handeln, wie auch alle Regeln menschlichen Verhaltens, ohne deren Beachtung die Menschen miteinander nicht leben könnten. Vgl. hierzu meinen Kommentar in *Thomas von Aquin, Naturgesetz und Naturrecht*, Bonn 1996, 205.

moralischen Überlegungen eine juristisch kontrollierbare Regelung vornimmt (z.B. Abtreibung), schafft er eine Abart von Recht, die zum nicht mehr aufzuhaltenden Chaos führt. Die Juristen, die Moral und Recht säuberlich zu trennen bemüht waren, kamen erst nach dem Zusammenbruch des Nationalsozialismus zur Erkenntnis, daß sein sogenanntes Recht ein Unrechtssystem war.⁴⁴ Der Staat kann nur für solche Gesetze Gehorsam erwarten, die dem Naturrecht entsprechen.

Zu II, 1: Homogenität der Staatsgemeinschaft im Vergleich zur Einheit der römischen Kirche – Der Konsens als wesentliche Bedingung jeder Staatsform

Schmitt war an dem Begriff der Homogenität der Gesellschaft deswegen so sehr interessiert, weil seine zwischenstaatliche Freund-Feind-Idee eine durch und durch einheitliche Staatsgemeinschaft voraussetzte. Obwohl er die universale Homogenität der katholischen Kirche, die alle ethnischen Unterschiede verkräften kann, bestaunte, ist er offenbar nicht auf den Schluß gekommen, daß diese in der Universalität der Offenbarung begründete Homogenität nicht das Reservat einer Ethnie sein kann. Der Feind der Kirche ist nicht der andere Staat, sondern der in der Endgeschichte auftretende Antichrist, was *Schmitt*, wie seine Interpretation des paulinischen Katechon (2. Thess, 2,6) beweist, genau wußte. Die Annahme des Parallelismus zwischen der kirchlichen und der staatlichen Homogenität ist darum nicht einsichtig.

Man ist überrascht, daß *Schmitt* trotz seines rigiden Konzepts der Homogenität dem Verständnis der Kirche für den sündigen Menschen großes Lob zollt. Das hat aber seinen eigenen Grund. Damit will *Schmitt* seine Theorie der Entscheidungsmacht, wovon noch die Rede sein wird, zusätzlich stützen. *Schmitt* vertrat die verbreitete, aber falsche Ansicht, die Kirchenväter, vor allem Augustinus, hätten die Notwendigkeit der Autorität aus der Erbsünde oder überhaupt aus der allgemeinen Sündigkeit abgeleitet.⁴⁵ Gegen die These Rousseaus vom guten Menschen hält *Schmitt* es mit *Donoso Cortés*, dessen Radikalität er allerdings mildert, daß „der katholische Christ von dem Dogma der Erbsünde“ ausgeht.⁴⁶

Der Sozialethiker stellt sich angesichts „des sündigen Menschen“, philosophisch ausgedrückt: des ethisch geschwächten Menschen, die Frage, wie er diesen in ein praktikables Ordnungsprogramm noch einbinden kann. Dazu hilft ihm die Unterscheidung von Sünde und physischer Folge der Sünde. Im besonderen handelt es sich um die egoistischen Neigungen, welche die Homogenität der Gesellschaft sprengen. Die Moral unterscheidet zwischen dem sündigen Individualismus und dem Hang zur Verwirklichung des Eigeninteresses. Das Eigeninteresse ist immerhin dort nützlich, wo es Leistungen erbringt, auf die die Gesellschaft angewiesen ist. Das hat bereits *Aristoteles* erkannt. Er rechtfertigt das Privateigen-

44 In seinen Tagebuchnotizen *Glossarium* bedenkt Schmitt den Juristen G. Radbruch wie auch andere Juristen, die nach dem zweiten Weltkrieg eine plötzliche Umkehr vornahmen, mit giftigem Spott. Ganz Unrecht hatte er nicht. Die „Umkehr“ glich mehr dem Opportunismus als einer Bekehrung, denn sie hätten zugleich vom Rechtspositivismus Abschied nehmen und die Berechtigung des Naturrechts insgesamt anerkennen müssen, was nicht geschah, noch geschehen konnte, da ihnen hierzu die erkenntnistheoretische Basis fehlte.

45 Diese Interpretation dürfte nicht zutreffen. Vgl. Franz Faller, *Die rechtsphilosophische Begründung der gesellschaftlichen und staatlichen Autorität bei Thomas von Aquin*, Eine problemgeschichtliche Untersuchung (Sammlung Politeia Bd. IV), 1954. Aus der Sündigkeit des Menschen läßt sich nur die Notwendigkeit der Straf Gewalt des Staates ableiten, nicht aber die staatliche Gesetzesmacht als solche.

46 Schmitt, *Politische Theologie*, 62

tum, eine dem Eigeninteresse entgegenkommende Institution, weil sich daraus im Vergleich zum Kollektivismus eine sicherere Verwirklichung des Gemeinwohls ergibt. *Thomas von Aquin* hat dann diese positive Beziehung des Privaten zum Gemeinwohl noch deutlicher ausgearbeitet. Die modernen Wirtschaftswissenschaftler betrachten das Eigeninteresse als einziges Motiv des wirtschaftlichen Fortschritts. Aus dieser Sicht entstand der Kapitalismus, der jede staatliche Dosierung des wirtschaftlichen Eigeninteresses ablehnt, die im Sinn des gesamtheitlichen Gemeinwohls liegt.

Würde man die rigide Segmentierung in politische, soziale und wirtschaftliche Ordnung, wie sie in den heutigen Sozialwissenschaften üblich ist, in der Strenge der Wirtschaftswissenschaftler durchführen, dann würde sich auf politischer Ebene hinsichtlich der Demokratie die Form der totalen Demokratie ergeben, was gleichbedeutend wäre mit dem Kampf aller gegen alle um die Macht. Von einer Homogenität könnte also nicht mehr die Rede sein. Da *Schmitt* sein politisches Konzept ganz auf den Extremfall eingerichtet hat, mußte er die Frage nach einem geringeren Grad von Homogenität ausklammern, das heißt, er konnte sich nicht mit der Frage befassen, wie innerhalb der Demokratie noch ein solcher Konsens möglich ist, um dem Staat seine Einheit zu erhalten. An der römischen Kirche, die ihrer Hierarchie gemäß keine Demokratie sein kann, konnte sich *Schmitt* selbstverständlich nicht mehr orientieren. Er hat es aber trotzdem getan, und das war sein Irrtum. Die moderne Demokratie mit ihrer völligen Wertneutralität steht allerdings in Gefahr, aufgrund des Fehlens jeglichen moralischen Konsenses zur totalen Demokratie auszuarten. Das wäre dann der Untergang der Demokratie.

Zu II, 2: Die Deziionsgewalt in der römischen Kirche und im Staat

Das Interesse *C. Schmitts* an der juristischen Struktur der katholischen Kirche war motiviert durch die Suche nach einem Vorbild für die vollkommene Organisation des Staates, die immer funktionieren und vor allem im Extremfall sich als wirksam ausweisen muß. Die Entscheidungsgewalt erhält dadurch die Funktion von etwas Absolutem. Die verheerende Wirkung der Sünde sollte offenbar durch die Deziionsgewalt der öffentlichen Autorität verhindert werden. *Schmitt* ist von der Entscheidungsgewalt des Papstes geradezu fasziniert. Nur hätte er überlegen sollen, woher der Papst seine Ordnungsmacht bezieht, nicht aus der Legitimierung durch den Glauben des Volkes, sondern als göttliches Privileg. Gemäß *Schmitt* kann die Demokratie nur im seltenen Fall der charismatischen Anerkennung der Autorität, wovon bei *Max Weber* die Rede ist, eine gehorsame Bürgerschaft konstituieren.

Bei seiner Bewunderung des päpstlichen Primates hat *Schmitt* übersehen, daß im weltlichen Bereich und vor allem im Staat auch der Träger der Autorität ein Sünder ist, dem man um der Gerechtigkeit willen gewisse Zügel anlegen muß. Er hat zwar klar erkannt, daß man auch im Papst unterscheiden muß zwischen seiner persönlichen Moral und seinen physischen Qualitäten einerseits und seiner Funktion als Träger der Autorität. Doch vermischen sich diese beiden Seiten im weltlichen Bereich. Damit hat sich *Schmitt* den Zugang zum Verständnis der Demokratie verbaut. Das Leitwort „Ein Gott, ein Volk, ein König“ ist eine zeitlich bedingte Interpretation des Monotheismus. Der Kern des Monotheismus besteht in der Überzeugung, daß Gott die Welt geschaffen und auf ein einheitliches Ziel ausgerichtet hat, so daß es Aufgabe der vernunftbegabten Geschöpfe ist, ihr eigenes Leben und alles, womit sie auf dieser Welt umgehen, in diese universale Einheit einzubinden, d.h. nichts aus diesem Verbund aus egoistischem Trieb herauszureißen. Im einzelnen besagt diese allgemeine Finalität, daß auf allen Stufen des

Lebens und vor allem auch im gesellschaftlichen Zusammensein das Gemeinwohl der oberste Maßstab der Bewertung sein muß, wer immer diesen Maßstab autoritativ im Konkreten verwaltet. Hinsichtlich dieser hohen moralischen Aufgabe des Autoritätsträgers liegt natürlich der Gedanke an die Monarchie nahe. Daß *Thomas von Aquin* die Monarchie gegenüber der Demokratie bevorzugte, war einzig dadurch begründet, daß er die moralisch zu verantwortende Entscheidung für das Gemeinwohl in der Demokratie gefährdet sah, denn wie soll durch eine individualistisch eingestellte Vielheit die Einheit garantiert werden? Von der Möglichkeit, daß in einer solchen Gesellschaft gegen allen Zweifel doch soviel Vernunft besteht, daß ein Konsens, also eine Homogenität im Sinn des Gemeinwohls möglich wird, konnte *Thomas von Aquin* in seiner Zeit nicht einmal träumen. Er wäre aber nie *Hobbes* oder *Schmitt* gefolgt in der grundsätzlichen Aussage: *Autoritas, non veritas facit legem*, „Nicht die Wahrheit, sondern die Entscheidung ist Schöpfer des Gesetzes“. Diese Lösung hat er nur für den Fall angenommen, in dem es in keiner anderen Weise mehr möglich ist, die Vernunft walten zu lassen. Er ist nicht der Idee verfallen, den Extremfall zum Maßstab der gesamten Politik zu machen.

Der Einwand, daß die Schöpfung selbst ihre Existenz nur einer Entscheidung, nämlich der Gottes, verdankt, übersieht, daß auch die göttliche Entscheidung eine Erkenntnis, d.h. die Wahrheit, voraussetzt. Die mittelalterlichen Scholastiker haben viel darüber geschrieben, worin genau diese Wahrheit fundiert ist.

Wenn man von der Ansicht ausgeht, daß jegliche Rechtsordnung vom Extremfall aus zu konzipieren ist, dann gibt es keine andere Lösung als die von *Schmitt*. Der Extremfall, d.h. der Notzustand, ist für die bürgerliche Gemeinschaft die Gefahr der Vernichtung des existierenden Staates. Dagegen gibt es diesen Extremfall für die katholische Kirche nicht, weil sie direkt unter göttlicher Einwirkung steht. Deswegen sagt *Schmitt*, der Extremfall der Kirche sei ein Fall des Wunders.⁴⁷ In der Tat gründet sich der Glaube an die Unfehlbarkeit des Papstes in Sachen des Dogmas und der Moral auf ein rational nicht greifbares Faktum, nämlich auf die göttliche Versicherung Christi an *Petrus*, daß die Pforten der Hölle die Kirche nicht überwältigen werden.

Nimmt man die These *Schmitts* an, daß wir dauernd in der Extremsituation leben, kann man seiner Logik nicht widersprechen. *Schmitt* ist dem Idealismus des Neokantianismus erlegen, der alles nur unter einem formalen Gesichtspunkt ordnet. Für *Schmitt* ist es nicht die Freiheit, sondern die absolute Geschlossenheit der staatlichen Gemeinschaft gegenüber dem möglichen Feind. Eine Autorität, die, wie es in der Demokratie der Fall ist, ihre Legitimation stets im Konsens der Bürgerschaft suchen muß, ist diesem Denken völlig fremd.

Eine Gesellschaft in ihrer lebendigen Fülle zu leiten, braucht es eine Vernunft, die imstande ist, sich von der radikalen Logik der reinen Theorie zu befreien und die bestmögliche und moralisch konkret zu verantwortende praktische Lösung zu finden. Aber diese Vernunft findet der nicht, der wie *Schmitt* das Naturrecht für „einen Haufen vager Formalklauseln“ hält.⁴⁸ Die Vernunft betätigt sich nicht nur durch theoretische Aussagen, sondern auch durch praktische Hinweise. Auch diese enthalten eine gewisse Aussage über Wahrheiten, aber eben nicht mehr über theoretische, sondern über praktische. Dazu hat sich *Thomas von Aquin* eingehend geäußert in seinem Traktat über die Klugheit, der zutiefst seine Ethik charakterisiert. Aus der Notwendigkeit, sich mit dem Zustand der menschlichen

47 *Politische Theologie*, 43

48 *Glossarium* 5.8.1948

Sündigkeit abzufinden, ist die praktische Vernunft dort, wo sie für den Alltag eine gesellschaftliche Ordnung erstellen muß, gehalten, die Unvollkommenheit des Lebens zu berücksichtigen und den Extremfall einer besonderen Regelung zu unterstellen. Das ist auch der Grund, warum die katholische Kirche in der Praxis Konzessionen machen kann, sofern es sich nicht um dogmatische Wahrheiten und wesentliche Moralnormen handelt. Auf dieser praktischen Ebene befinden sich Formulierungen von Handlungsregeln, welche auf der Ebene der Prinzipienethik noch nicht auftauchen. Es sei zur Erklärung auf das zurückgegriffen, was über das Privateigentum dargelegt wurde. Wir sagen in der rechtlichen Praxis, der Mensch habe ein Grundrecht auf Privateigentum. Das steht so in der Prinzipienethik nicht. Das Privateigentum ist, wie dargestellt, deswegen zu einem individuellen Recht geworden, weil es zur Verwirklichung des Gemeinwohls einen unabdingbaren Dienst leistet. Das Individualrecht auf Eigentum ist also final bestimmt. Es untersteht dem Prinzip des Gemeinwohls. In der gleichen Weise ist das Recht auf demokratische Beteiligung des einzelnen an der Regierung kein Grundrecht. Es ergibt sich erst aus der Überlegung, daß das Gemeinwohl durch die Partizipation der Bürger besser verwaltet wird, als wenn von den Bürgern nur Gehorsam verlangt wird. Maßstab für das Quantum an demokratischen Einrichtungen ist deren Beziehung zum Gemeinwohl.⁴⁹

Die politisch-ethische Quintessenz des Monotheismus

Ohne die Idee einer Schöpfungsordnung fehlt jeder politischen Gemeinschaft die geistige Grundlage. Und diese ist unabdingbar für die Autorität, die jeder Staat, auch die Demokratie, braucht, um dem Gesetz die moralische Kraft zu verleihen. Die Forderung des Konsenses und der Toleranz ist nur durch den Monotheismus zu begründen. Daß die Menschen im allgemeinen diese Forderung selbstverständlich finden, kommt daher, daß, wie dargestellt, die praktische Vernunft mit ihren naturrechtlichen Prinzipien eine unverlierbare Teilhabe an der praktischen Vernunft Gottes ist.

Zur Politischen Theologie ist der Offenbarungsglaube an sich nicht nötig. Die Analogie von römisch-katholischer Kirche und Staat kann insofern für die Politik nützlich sein, als dadurch die Bedeutung der geistigen Einheit der Gesellschaftsglieder und die Unabdingbarkeit der endgültig entscheidenden Autorität deutlich gemacht werden.

Anschrift des Autors: Prof. Dr. Dr.h.c. Arhur F. Utz, ch. Cardinal Journet 4, Ch-1752 Villars-sur-Glâne/Fribourg

49 Genau auf dieser praktischen Ebene befindet sich die Aussage des Zweiten Vatikanischen Konzils, daß der Mensch als Person das Recht auf Religionsfreiheit einfordern kann. Das ist keine dogmatische Wendung gegen früher, wie E.W. Böckenförde meinte (*Einleitung zu: Erklärung über die Religionsfreiheit*. Lateinisch und Deutsch, Münster 1968, 5–21), sondern betrifft lediglich die Existenz des Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft. Die Kirche selbst ist heute in der wertneutralen Gesellschaft um ihrer Existenz willen an der allgemeinen Religionsfreiheit im bürgerlichen Bereich interessiert. Von dogmatischer Wendung ist also nichts festzustellen. Daß kein Mensch zur Annahme des katholischen Bekenntnisses gezwungen werden darf, ist kirchliche Lehre seit Anbeginn des Christentums.