

LI PAI

---

# Complexio Oppositorum

---

Untersuchung  
zu Carl Schmitts  
Politischer Theologie

Köln 2024





# **Complexio Oppositorum**

Untersuchung zu Carl Schmitts

Politischer Theologie

LI PAI

Köln Dec. 2024



Diese Arbeit ist Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät an der Universität zu Köln. Die Dissertation wurde in der *Defensio* am 19. Juli 2024 verteidigt und von der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln angenommen.



# Inhaltverzeichnis

Abkürzungsverzeichnis	1
Einleitung	3
Teil I: Repräsentation	37
1. Der Repräsentant	39
1.1 Dezisionismus und Normativismus in Schmitts <i>Politische Theologie</i>	39
1.2 Repräsentation und das konkretes Ordnungsdenken	52
1.3 Zwei Elemente der Repräsentation: Persönlichkeit und Institutionalität	66
1.4 Merkmale der Repräsentation	82
1.4.1 Einheit	83
1.4.2 Konkretheit	88
1.4.3 Kontinuität	94
2. Das Repräsentierte: Das Volk	101
2.1 Volk als das Repräsentierte	102
2.1.1 Das Volk als höchster Wert	102
2.1.2 Das Volk als Ganzes	107
2.1.3 Das Volk als politische Realität	113
2.1.4 Das unsichtbare Volk	118
2.2 Das Paradoxon der Repräsentation	123
2.3 Schmitts Kritik an der liberalen Staatslehre	130
3. Die Transzendenz des Politischen	154
3.1 Das Politische als Unterscheidung von Freund und Feind	159

3.2 Ausnahmezustand und Diktatur	160
3.3 Präsident als Hüter der Verfassung	161
3.4 Legitimität gegen Legalität	163
3.5 Die verfassungsgebende Gewalt	164
3.6 Das Volk ohne Form	166
3.7 Der Ur-Akt: Landnahme	168
3.8 Partisanen	170
Teil II: Grenze und Ordnung	173
1. Erde und Ordnung	175
1.1 Konkrete Ordnung der Erde	175
1.2 Das offene Meer	183
2. Der Nomos in der Weltgeschichte	191
2.1 Vom mittelalterlichen Europa zur Neuen Welt	191
2.2 <i>Jus Publicum Europaeum</i> der Welt	202
2.3 Die Wendung zum normativen Völkerrecht	214
2.4 Theorie des Großraums	227
2.5 Partisanen: Der letzte Träger des Politischen	239
3. Grenze im weltgeschichtlichen Sinne	252
3.1 Der Katechon	252
3.2 Die säkularisierte Eschatologie und die irdische Ordnung	258
3.3 Zwei Arten von Universalismus	276
Schlusswort	291
Literaturverzeichnis	296
Danksagung	310



# Abkürzungsverzeichnis

## Zu den Werken Carl Schmitts

- BdP Der Begriff des Politischen, Synoptische Darstellung der Texte, Duncker & Humblot, Berlin, 2009
- DA Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens, D & H, 3. Auflage
- D Die Diktatur, D & H, 8. Auflage, 2015
- gLhP Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus, D & H, 10. Auflage, 2017
- HV Der Hüter der Verfassung, D & H, 5. Auflage, 2016
- LH Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes, Klett-Cotta, 6. Auflage
- LuL Legalität und Legitimität, D & H, 8. Auflage, 2012
- LuM Land und Meer, Hohenheim Verlag, 1981
- Nomos Der Nomos der Erde, D & H, 5. Auflage, 2011
- PR Politische Romantik, D & H, 2. Auflage, 1925
- PT Politische Theologie, D & H, 10. Auflage, 2015
- PT II Politische Theologie II, D & H, 1. Auflage, 1970
- PuB Positionen und Begriffe, D & H, 4. Auflage, 2014
- RK Römischer Katholizismus und politische Form, Klett-Cotta, 2. Auflage
- Salus Ex Captivitate Salus, D & H, 4. Auflage, 2015

- SGN Staat, Großraum, Nomos, Hrg. von Günter Maschke, D & H, 1995
- SK Die Sichtbarkeit der Kirche, in: *Summa*, 1917, Hellerauer Verlag, S.71-80
- TdP Theorie der Partisanen, D & H, 8. Auflage, 2017
- TdW Die Tyrannei der Werte, Lutherisches Verlagshaus, Hamburg, 1979
- VL Verfassungslehre, D & H, 11. Auflage, 2017
- VA Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954, D & H, 4. Auflage, 2003
- WDK Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff, D & H, 4. Auflage, 2007

## Einleitung

Diese Arbeit befasst sich mit Carl Schmitts politischer Theorie, insbesondere mit der Staatslehre und der Lehre des Völkerrechts. Es wird die These vertreten, dass Schmitts politische Theorie eng mit dem römischen Katholizismus verbunden ist und in diesem Sinne als politische Theologie betrachtet werden sollte. Die Kernidee von Schmitts politischem Denken kann mit einem Begriff des römischen Katholizismus als *complexio oppositorum* gefasst werden. Der Begriff des Politischen bei Schmitt wird demnach als eine unsichtbare und metaphysische Einheit der realen Vielheit angesehen, und der Repräsentationsbegriff steht im Mittelpunkt des Politischen. In dieser Arbeit wird versucht, Schmitts politische Theorie aus der Sicht der politischen Theologie zu untersuchen und sie als Fortsetzung und Variante der römisch-katholischen politischen Idee im Zeitalter der Säkularisierung zu begreifen. So grenzt sich diese Arbeit von den liberalen Interpretationen zu Schmitts politischer Theorie ab. Die Arbeit gliedert sich in zwei Teile, der erste Teil beschäftigt sich mit Schmitts Staatslehre, und der zweite behandelt Schmitts Denken zum Völkerrecht.

## 4 Einleitung

### 1. Person, Werke und liberale Rezeption

Carl Schmitt (11. Juli 1888 - 7. April 1985) war einer der einflussreichsten deutschen Juristen und politischen Theoretiker des 20. Jahrhunderts. Schmitts Denken, insbesondere seine politische Theorie und seine Lehre zur Souveränität, hatte einen tiefgreifenden Einfluss auf die Philosophie, die Politikwissenschaft und die Rechtswissenschaft. Carl Schmitt wurde 1888 in einer katholischen Familie in der Kleinstadt Plettenberg in der preußischen Provinz Westfalen geboren. 1907 trat er in die Universität Berlin ein, um Jura zu studieren, und promovierte später an der Universität Straßburg. Die frühen Jahre seiner akademischen Laufbahn konzentrierten sich auf den Bereich der Rechtswissenschaft. Mit der Veröffentlichung von *Politische Romantik* im Jahr 1919 kam Schmitts Denken zur Reife. Zwischen den 1920er und den frühen 1930er Jahren beschäftigte sich Schmitt vor allem mit dem Verfassungsrecht und der Theorie der Souveränität und übte heftige Kritik an dem von Hans Kelsen vertretenen Normativismus und der Neutralisierung im öffentlichen Recht. Schmitt hebt die Bedeutung der Souveränität als *Dezision* hervor und sieht sie als Grundstein der politischen Einheit. Zu seinen wichtigsten Werken dieser Zeit gehören die *Politische Theologie* und *Begriff des Politischen*. Mitte der 1930er Jahre vollzog sich in Schmitts Denken ein tiefgreifender Wandel vom Dezisionismus der 1920er Jahre zum „konkreten Ordnungsdenken“, wie es sich in *Drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens* (1934) und *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* (1938) widerspiegelt. In dieser Zeit begann Schmitt seine berüchtigte Zusammenarbeit

mit dem NSDAP und passte sich bewusst dessen Ideologie an, was die eigentlichen Gründe für seine gedankliche Wende noch rätselhafter macht, da Schmitts „konkretes Ordnungsdenken“ von vielen als Anklang an NSDAPs Ideologie betrachtet wurde. Schmitts direkte Zusammenarbeit mit dem NSDAP-Regime dauerte nicht lange, und schon bald wurde berichtet, dass Schmitt „insgeheim gegen die NSDAPs Politik“ war. Die öffentliche Meinung wandte sich daraufhin gegen ihn, und er wurde im Machtkampf schnell an den Rand gedrängt.<sup>1</sup> Dennoch blieb Schmitt Mitglied der NSDAP, hörte aber auf, über Verfassungsrecht zu schreiben und wandte sich dem Völkerrecht zu. In dieser Zeit wurde seine Theorie des Großraums als hilfreich für Hitlers Aggressionspolitik gesehen. Nach dem Krieg wurde Schmitt aufgrund seiner politischen Vergehen der Professorentitel aberkannt, und er lebte zurückgezogen in seinem Geburtsort Plettenberg. Nach den 1950er Jahren wurden seine Werke wieder zur Veröffentlichung freigegeben, woraufhin er seine wichtigsten Nachkriegswerke, *Nomos der Erde* (1950) und *Theorie der Partisanen* (1963), veröffentlichte. In seinen späteren Jahren traf Schmitt viele Intellektuelle, die ihn in seinem Haus besuchten, und hinterließ eine Reihe von Gesprächsaufzeichnungen. 1985 starb er im Alter von 96 Jahren in seinem Geburtsort.

Carl Schmitt hat sein ganzes Leben lang den Liberalismus kritisiert, und seine Gedanken führten zu großen Kontroversen, worüber es auch heutzutage noch divergierende Ansichten gibt. Da Schmitt die fundamentale Rolle der souveränen

---

<sup>1</sup> Mehr über diese Geschichte Vgl. Bernd Rüthers: *Carl Schmitt im Dritten Reich: Wissenschaft als Zeitgeist-Verstärkung?*

Entscheidung in der Staatslehre betont, ist es sehr einfach, ihn mit dem Totalitarismus und der nationalsozialistischen Politiktheorie zu verknüpfen. Nach dem Zweiten Weltkrieg betrachteten Kritiker Schmitts Denken meist als Vorläufer oder als Anhängsel des Totalitarismus der NSDAP. Lange Zeit war für Schmitt in der öffentlichen Meinung kaum ein Entrinnen aus einem solchen Bild möglich.<sup>1</sup> Schmitts Tod fiel in das Ende des Kalten Krieges, und weniger als ein Jahrzehnt nach seinem Tod war die Welt völlig auf den Kopf gestellt. Die Tatsachen schienen zu beweisen, dass der Liberalismus, den er kritisierte, kurz vor einem großen historischen Sieg steht. In dieser Zeit entstand eine ganz neue Landschaft der akademischen Kritik und Rezeption von Schmitt. Die Zuversicht auf den Sieg im Kalten Krieg führte dazu, dass eine Reihe von Kritikern, die der liberalen Position angehörten, bereit war, sich eingehender mit Schmitts Denken zu befassen, und sie erkannten, dass Schmitts beißende Kritik am Liberalismus in den 1930er Jahren nicht einfach als nationalsozialistische Theorie eingestuft werden konnte. Zahlreiche Studien über Carl Schmitt erschienen in dieser Zeit. Viele englischsprachige Kritiker begannen, sich ernsthaft mit Schmitts juristischer Kritik am Liberalismus auseinanderzusetzen. Soweit die politischen Denker erkennen konnten, dass Kelsens normativistische Rechtswissenschaft einige grundlegende Paradoxien beinhaltete, mussten sie zugeben, dass Schmitts Lehre mehr oder weniger auf diese Dilemmata reagierte. Ziel dieser Untersuchungen war, Schmitts Thesen in die liberale

---

<sup>1</sup> Viele kritisierten ihn auf diese Weise, beispielsweise: Christian Graf von Krokow, Karl Löwith, Peter C. Caldwell, Kurt Sontheimer, Jan-Werner Müller, Jürgen Habermas usw..

Theorie zu integrieren und sie so zu transformieren, dass sie zu einer nützlichen Ergänzung des liberalen Konstitutionalismus wurde, welche die Theorie der souveränen Entscheidung zu einem Sicherheitsventil für die parlamentarische Demokratie machte. Kritiker wie David Dyzenhaus und John P. McCormick haben über diese Fragen nachgedacht, und Clinton Rossiter hat sein Buch genannt: *Constitutional Dictatorship* (Rossiter 2017).

Doch liberale Kritiken und Interpretationen bleiben unweigerlich an der Oberfläche der Rechtswissenschaft und der Demokratietheorien. Sie übersehen bewusst oder unbewusst, dass Schmitts Kritik der liberalen Demokratie auf seiner politischen Theologie beruht. Wenn man Schmitts Theorie auf eine Kritik der normativistische Rechtswissenschaft verkürzt und zu einer der Theorie der liberalen Demokratie werden lässt, bleibt politische Theologie auf der Strecke. Eine Reihe von Kritikern hat soziologische Begriffe und Schemata herangezogen, um Schmitts Staatslehre zu analysieren und zu kritisieren, aber die Begriffe der modernen Soziologie selbst beruhen auf der Prämisse des Individualismus, und eines von Schmitts Hauptargumenten für den Angriff auf den Liberalismus war die Kritik am Individualismus, der der modernen Politik zugrunde liegt. Wenn man erkennt, dass Schmitt in seinem Buch *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* in den 1930er Jahren seine Kritik auf die individualistisch beruhende, moderne Staatslehre richtete, dann ist es offensichtlich, dass die Versuche, Carl Schmitts These in den Liberalismus zu integrieren, scheitern.

Diese Interpretationen fokussieren sich meist auf Schmitts

Kritik an der liberalen Staatslehre in den 1920er Jahren, ignorieren Schmitts „konkretes Ordnungsdenken“ in den 1930er Jahren und behandeln das konkrete Ordnungsdenken einfach als eine opportunistische Resonanz zu NSDAP-Regime. Dabei wird übersehen, dass die Idee des konkreten Ordnungsdenkens tatsächlich immer in Schmitts Denken eingebettet war. Sie ist die Verkörperung der politischen Theologie auf juristischer Ebene. Ihre Kernidee ist der Repräsentationsbegriff aus der katholischen Theologie, der in dem Aufsatz *Römischer Katholizismus* aus den 1920er Jahren deutlich dargestellt wird, aber viele Kritiker haben die Kontinuität des Repräsentationsbegriffs in Schmitts Denken übersehen. Nach Schmitt unterstreicht das konkrete Ordnungsdenken die Konkretheit der politischen Ordnung und der juristischen Praxis, und nur durch Repräsentation kann das abstrakte Naturrecht in konkrete Gebote praktisch umgesetzt werden. Viele Bewertungen und Kritiken an Schmitt sind sich darin einig, dass Schmitt den Normativismus der liberalen Demokratie vom Standpunkt des Dezisionismus aus angreift. Dies ignoriert jedoch völlig die praktische Konkretheit der Jurisprudenz: Reine Normen sind leer und können nicht kraft ihrer selbst in konkrete Urteile in einer konkreten Situation umgewandelt werden, und reine Entscheidungen sind ebenfalls leer und werden „aus dem Nichts geboren“, weil in ihrem Kern ein absoluter freier Wille ohne jeglichen Inhalt und ohne jegliche Begründung steht. Wenn man die Gegensätze von Schmitts Denken und der liberalen Staatslehre im Sinne der gegensätzlichen Konzepte von Dezisionismus und Normativismus versteht, kann man dem Labyrinth des Nihilismus nicht entkommen.



Es ist unmöglich, Schmitts politisches Denken ohne Berücksichtigung der politischen Theologie zu verstehen. Die politische Theologie ist nicht nur eine verborgene Wurzel von Schmitts juristischem Denken, sie ist auch die Prämisse von Schmitts völkerrechtlichem Denken nach den 1930er Jahren. Ohne die politisch-theologischen Prämissen in Schmitts Kritik am Liberalismus zu berücksichtigen, ist es unmöglich, seine Wende zur konkreten Ordnungsdenken zu erklären, und sicherlich wird Schmitts späteres Denken über das Völkerrecht übersehen werden. Tatsächlich kommt die Auseinandersetzung mit *Nomos der Erde* im Vergleich zu Schmitts Verfassungs- und Staatslehre viel später. Zum Anfang des 3. Kapitels in *Politische Theologie* heißt es: „Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe.“ Aber die Aussage selbst ist so weit gefasst, dass sie zu ganz unterschiedlichen Interpretationen führen kann. Paul W. Kahn hat Schmitts Idee der „politischen Theologie“ positiv aufgenommen und versucht, über die Grundlage der Bürgergesellschaft in USA im Sinne der politischen Theologie nachzudenken. Doch die Tatsache, dass Kahn die politische Theologie mit dem amerikanischen Individualismus und der protestantischen Ethik verbindet, gibt keinen Hinweis auf das wahre Verhältnis zwischen Schmitts Position und dem Liberalismus.

Die Frage ist: Was bedeutet politische Theologie nach Schmitts eigenen Begriffen? Dazu haben einige Autoren versucht, den direkten Zusammenhang zwischen politischer Souveränität und christlichen Doktrinen zu begründen, indem sie beispielsweise den Dezisionismus des Souveränen mit Gottes Voluntarismus in Verbindung brachten, oder die

## 10 Einleitung

Unterscheidung von Freund und Feind mit der Unterscheidung zwischen Gott und Satan usw..<sup>1</sup> Erik Peterson erklärt aufschlussreich die historische Bedeutung der christlichen Trinität und verneint dabei jegliche christliche politische Theologie. Die meisten Arbeiten über *Nomos der Erde* haben die theologischen Grundlage in Schmitts völkerrechtlichen Denken Aufmerksamkeit geschenkt und dabei insbesondere die Verbindung zwischen politischer Ordnung und christlicher Eschatologie hervorgehoben, was sicherlich näher an Schmitts politischer Theologie liegt.<sup>2</sup> Diese Interpretationen berücksichtigen jedoch nicht ausreichend, dass für den Katholiken Carl Schmitt der Begriff des Politischen, der Staatsbegriff und die Idee der Weltordnung unmittelbar mit den Traditionen, Institutionen und Ideen des römischen Katholizismus verbunden sind.

### 2. Rezeption in China

In den 1990er Jahren hatten sich chinesische Autoren bereits für Schmitt interessiert, insbesondere für seine verfassungsrechtlichen Positionen während der Weimarer Zeit. Professor Li Qiang (李强) stellte Schmitt in seinem Buch *Liberalismus* (自由主义, 1998) kurz vor und nannte ihn einen „Kritiker des Liberalismus“. Es gibt immer noch keine chinesischsprachige Studie, die sich speziell mit Schmitt in dieser Zeit beschäftigt. Die ersten chinesischen Übersetzungen

---

<sup>1</sup> Z.B. wie Heinrich Meier, William Rasch, und John P. McCormick usw.

<sup>2</sup> Vgl. William Rasch: *Carl Schmitt, State and Society*; Mika Ojakangas: *A Philosophy of Concrete Life: Carl Schmitt and the Political Thought of Late Modernity*.

von Carl Schmitts Schriften erschienen nach 2000. Das erste Werk Schmitts, auf das chinesische Leser stießen, war *Begriff des Politischen* im Jahr 2002, gefolgt von chinesischen Übersetzungen: *Politische Romantik* (2004), *Verfassungslehre* (2005), *Positionen und Begriffe* (2006). Seit den 2010er Jahren werden die chinesischen Übersetzungen von Schmitts Werken allmählich ergänzt, und bis heute liegen fast alle Hauptwerke Schmitts in chinesischer Übersetzung vor.<sup>1</sup>

Im Jahr 2002 wurden zwei Bücher veröffentlicht, die in Schmitts Lehre in China einführen. Das erste ist eine Aufsatzsammlung mit dem Titel *Carl Schmitt and Political Law* (施米特与政治法学, 2002), die die früheste chinesischsprachige Einführung in Schmitts Lehre darstellt. Es wurde von Liu Xiaofeng (刘小枫) herausgegeben und enthält Aufsätze von einer Reihe ausländischer Kritiker, darunter Leo Strauss, Löwith und Blumenberg. Das Buch hat ein 60-seitiges Vorwort von Liu Xiaofeng und ist eine Einführung in die Person und den Gedanken Schmitts. Es enthält außerdem einen Aufsatz eines chinesischen Autors Liu Feng (刘锋) mit dem Titel *Die Parallele von Politik und Theologie* (政治与神学的平行性), der einige wichtige Hinweise für den ersten Teil meiner Arbeit gibt. Liu spricht grob über das parallele Verhältnis zwischen Schmitts politischer Theorie und der katholischen Theologie, und er bemerkt die Bedeutung des Repräsentationsbegriffs in Schmitts politischer Theorie. Doch

---

<sup>1</sup> Nur wenige Einzelwerke und einige Notizen und Gespräche sind unübersetzt geblieben, darunter: *Gesetz und Urteil*, *Diktatur*, *Staatgefüge und Zusammenbruch*, gesammelte Schriften: *Staat*, *Großraum*, *Nomos*, *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954*, *Frieden oder Pazifismus*, Gespräche: *Solange das Imperium da ist*, Tagebuch und Notizen: *Der Schatten Gottes* und *Glossarium*.

diese These wurde wegen Umfangs des Aufsatzes nicht vertieft, und sie erklärt noch nicht das Verhältnis zwischen dem Repräsentationsbegriff und dem Dezisionismus. Trotzdem ist dieser kurze Aufsatz fast die einzige chinesischsprachige Studie über Schmitt, die mit einer Erörterung von Schmitts Denken im Kontext der Beziehung zwischen Katholizismus und politischer Theorie beginnt.<sup>1</sup>

Das zweite Buch ist von Shu Wei (舒炜) herausgegeben: *Schmitt: Der Mehrwert des Politischen* (施米特: 政治的剩余价值, 2002). Es enthält die chinesischen Übersetzungen von Schmitts *Begriff des Politischen* und *Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber*, und *Anmerkung zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen* von Leo Strauss, einen Aufsatz von Heinrich Meier *Zu dem Dialog unter Abwesenden* zwischen Schmitt und Strauss, sowie Liu Xiaofengs längeren Aufsatz über Schmitt: *Schmitt über politische Legitimität: Von Begriff des Politischen zu Politische Theologie* (施米特论政治的正当性: 从政治的概念到政治的神学), Liu Xiaofeng ist als Vertreter der Leo Strauss'schen Schule in China bekannt, seine zwei Aufsätze in diesen beiden Büchern wurde im Jahr 1999 verfasst und sind die frühesten Einführungen und Studien zu Schmitts Lehre in China, die später in einem separaten Buch unter dem Titel *Homo modernus et ejus hostis* (现代人及其敌人, 2009) gesammelt und 2009 wieder

---

<sup>1</sup> Ein Aufsatz von Wang Qin (王钦) spricht am Ende über den Bruch zwischen dem katholischen *complexio oppositorum* und der liberalen politischen Theorie und verweist auf den Repräsentationsbegriff als Ansatzpunkt. Seine Diskussion beschränkt sich jedoch auf eine allgemeine Beschreibung und beantwortet die Frage des Dezisionismus nicht klar. Sehen: Wang Qin, *The Undecidable Sovereign Decision: A Rereading on Carl Schmitt's Political Theology* (悬而未决的主权决断: 重读卡尔·施米特的《政治神学》, 2014)

veröffentlicht wurden.

Das 2015 veröffentlichte Buch *Schmitt and the Logic of Politics* (施米特与政治的逻辑, 2015) von Chen Wei (陈伟) ist eine umfassendere Einführung in Schmitts Lehre. In diesem Buch werden viele der Thesen in Schmitts Lehre im Detail erklärt. Liu Zengmings (刘增明) Buch *Eine Studie über Schmitts Feind-Freund-Idee: Eine Untersuchung aus marxistischer Sicht* (施米特敌友政治观研究: 一个马克思主义视角的考察, 2015) konzentriert sich auf die Freund-Feind-Unterscheidung innerhalb der westlichen politischen Tradition und stellt einen Zusammenhang zum Marxismus her. Nach 2010 wurden viele Schmitt-Studien in China stark von Derrida und Agamben beeinflusst, und konzentrierten auf den Ausnahmezustand, die absolute Macht außerhalb des Gesetzes und die Bio-Politik.<sup>1</sup>

Im Jahr 2006 veröffentlichte die Hongkonger Publikation *Twenty-First Century* (二十一世纪) eine Reihe kritischer Artikel über Schmitt, größtenteils von chinesischen Liberalen, die der Ansicht sind, dass das „Schmittsche Fieber“ in China

---

<sup>1</sup> Beispiele: *The Challenge of the Exception: a Study on Carl Schmitt's Theory of State Emergency Powers* (例外的挑战: 卡尔·施米特的国家紧急权理论研究, 2015) von Wang Dongming (王东明). *The Political of Miracle: A Study of Carl Schmitt's Theory of Constituent Power* (奇迹的政治: 卡尔·施米特制宪权理论研究, 2023) von Li Xiaoyu (李笑宇). *Die offene Souverän-Entscheidung, über Carl Schmitt und anders* (悬而未决的主权决断, 论卡尔施密特及其他, 2023) von Wang Qin (王钦), dieses Buch wurde 2023 in Japan auf Chinesisch veröffentlicht, aber es ist eine Sammlung von chinesischen Aufsätzen dieses Autors, die früher in China erschienen wurden. Auch einige Aufsätze dazu, z. B.: *Die Ausnahmesuspendierung von Gesetz und Nicht-Gesetz: Die doppelte Narration des Ausnahmezustands* (法与非法的例外悬置——例外状态的双重叙事, 2020) und *Overcoming the State of Exception: Western Marxists Response to Schmitt's Sovereign Decisionism* (超越“例外状态”: 西方马克思主义者对施米特“主权决断论”的回应, 2018) von Fang Xu (方旭).

seit 2000 einen neuen Trend zum Totalitarismus darstellt, die Aufsätze z. B.: *Das Schmitt-Problem im chinesischen Kontext* (中国语境下的施米特问题) von Gao Quanxi (高全喜), *Schmitts Gespenst* (施米特的幽灵) von Liu Qin (刘擎). Es gibt auch einige chinesische Liberale, die glauben, dass Schmitts Theorien zum Wandel in der chinesischen Politik von einer „autoritären Regierung“ zu einer liberalen Demokratie führen können, wie zum Beispiel das auf Englisch erschiene Buch von Zheng Qi (郑琪): *Carl Schmitt, Mao Zedong and the Politics of Transition* (Palgrave Macmillan, 2015).

Auf die Übersetzung von *Nomos der Erde* ins Chinesische im Jahr 2017 folgte eine Diskussion über Schmitts Gedanken zur Weltordnung, insbesondere in dem Buch *Der Nomos der Erde und die moderne internationale Politik* (大地的法与现代国际政治, 2021), herausgegeben von Liu Xiaofeng. Dieses Buch versammelt Aufsätze von 13 Autoren und konzentriert sich auf die historische Beziehung zwischen Schmitts Völkerrechtslehre und der internationalen Ordnung in Europa seit der Neuzeit und betrachtet in diesem Rahmen das Verhältnis zwischen der chinesischen Geschichte seit 1840 und der neuzeitlichen europäischen Ordnung.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Die oben genannten Bücher und Aufsätze befassen sich nur mit den direkten Studien zu Schmitts Lehren in China. Der indirekte Einfluss Schmitts auf das zeitgenössische politische Denken in China ist ein viel größeres Thema. Einige Artikel beschäftigen sich mit diesem Thema und werden hier nur genannt: Lucas Brang, *Carl Schmitt and the Evolution of Chinese Constitutional Theory: Conceptual Transfer and the Unexpected Paths of Legal Globalization*, in: *Global Constitutionalism*, 2022; Ryan Martinez Mitchell, *Chinese Receptions of Carl Schmitt Since 1929*, in: *Penn State Journal of Law & International Affairs*, May 2020, Vol.8, No.1

### 3. Der Begriff des Politischen und der römische Katholizismus

Schmitt behauptet, er sei ein Jurist und kein Theologe, und bezeichnete sich aber als Römer. Nach Schmitts Ansicht ist die römische Kirche „im größten Stil die Trägerin juristischen Geistes und die wahre Erbin der römischen Jurisprudenz“. Man sollte also nach einem juristischen Zusammenhang zwischen politischen Ideen und dem römischen Katholizismus suchen (RK 31; Salus 89).<sup>1</sup> Die Interpretation zu Schmitts politischer Theologie liegt nicht nur auf der Ebene der christlichen Doktrinen, sondern berücksichtigt auch die katholische Position, insbesondere die Institutionen und Organisationen des Katholizismus, die Machtstruktur und ihre Rechtfertigung in der katholischen Kirche, und auch ihre Sicht der Weltpolitik. Der Grund dafür ist, dass der römische Katholizismus selbst eine sehr charakteristische Form des Politischen darstellt. In seinem kurzen monologischen Essay *Ex Captivitate Salus* aus den 1940er Jahren bringt Schmitt dies deutlich zum Ausdruck:

Der Auszug der Juristen aus der Kirche war keine Sezession auf einen heiligen Berg, eher umgekehrt, ein Exodus von einem heiligen Berg in den Bereich des Profanen. Beim Auszug nahmen die Juristen, offen oder heimlich, manche Heiligtümer mit. Der Staat schmückte sich mit manchem Simulacrum kirchlicher Herkunft. Die

---

<sup>1</sup> Vgl. Richard Faber: *Carl Schmitt, der Römer*, in: Wacker (Hg.), *Die eigentlich katholische Verschärfung - Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitt*.

Macht der weltlichen Fürsten wurde durch Attribute und Argumentationen geistlicher Herkunft erhöht. Die Juristen des *jus publicum Europaeum* rückten in Positionen ein, die bisher von Theologen besetzt waren. Sie erbten manches von der *potestas spiritualis* der christlichen Kirche des Mittelalters. (Salus 70)

Es ist klar, dass für Schmitt die Bedeutung der politischen Theologie nicht einfach auf die christliche Lehre beschränkt ist, sondern in der Tat tief in den tausendjährigen politischen und juristischen Traditionen der römischen Kirche verwurzelt ist. Es ist daher problematisch, diese Traditionen des römischen und kirchlichen Rechts zu überspringen und direkt nach einer politischen Theologie „im ursprünglichen Sinne“ zu suchen, wie Erik Peterson es tut. Da die römisch-katholische Kirche seit dem 8. Jahrhundert ein geopolitisches Wesen in Europa ist, leitet sich die politische Theologie tatsächlich aus der politischen Praxis der römischen Kirche ab und steht nicht im direkten Zusammenhang mit christlichen Doktrinen. Die politische Tradition der römischen Kirche hat sich jahrhundertlang in der europäischen geopolitischen Ordnung herausgebildet. Ihre politische Theologie kann nicht einfach als eine aus christlichen Doktrinen abgeleitete theokratische Theorie betrachtet werden. Sie ist eine theoretische und theologische Darstellung der politischen Praxis. Aus diesem Grund bezeichnete Schmitt den römischen Katholizismus mehrmals als den wahren Erben des Römischen Imperiums (RK 9, 31; PT II 29). Der Historiker Ernst H. Kantorowicz hat sich ebenfalls auf ein Konzept der politischen Theologie bezogen und darauf hingewiesen, dass die Machtformen des



modernen souveränen Staates im Abendland zu einem großen Teil auf die gegenseitige und konkurrierende Nachahmung und Aneignung von weltlicher und kirchlicher Macht seit dem Mittelalter zurückgehen. Die wechselseitige Nachahmung umfasst viele Aspekte, darunter Ornamentik, Rhetorik, Gesetze, Verwaltungen, Finanz- und Organisationssystem und Weltanschauungen usw. Sie hat dazu geführt, dass die mystischen Elemente des mittelalterlichen römischen Katholizismus, in der Grundlage der modernen Staatslehre und des öffentlichen Rechts, erhalten blieben:

Under the impact of those exchanges between canon and civilian glossators and commentators—all but non-existent in the earlier Middle Ages—something came into being which then was called “Mysteries of State,” and which today in a more generalizing sense is often termed “Political Theology.” (Kantorowicz 1965: 382)

Kantorowicz erinnert den Leser daran, dass der Ausdruck politische Theologie „in den frühen 1930er Jahren in Deutschland weithin diskutiert wurde“ (Kantorowicz 1965: 382), und es ist klar, auf welche politische Theologie sich Kantorowicz hier bezieht. Im Untertitel von *The King’s Two Bodies*, weist Kantorowicz direkt darauf hin, dass es sich um eine „mittelalterliche politische Theologie“ handelt. Kantorowiczs Untersuchung erstreckt sich jedoch nicht auf die Zeit von Hobbes und danach. Dies bedeutet, dass seine historische These eine Vorgeschichte der schmittschen politischen Theologie darstellt. Diese Auffassung versteht die politische Theologie als eine Übertragung der politischen Idee von der römisch-katholischen Kirche auf den modernen Staat vom

Mittelalter bis zur frühen Neuzeit. Schmitts politische Theologie erhält dadurch eine neue Bedeutung: Alle wichtigen politischen Ideen sind säkularisierte Ideen, die aus dem römischen Katholizismus und dem Konzept des Kirchenrechts transformiert wurden, einschließlich des Rechts, des Staates und der Weltordnung. Für Schmitt ist „das Politische“ selbst untrennbar mit der katholischen Tradition verbunden.

#### 4. Die Unterscheidung von Freund und Feind

Schmitt versuchte, den Begriff des Politischen zu verstehen, indem er auf das politische Phänomen selbst zurückkam. Es ist bekannt, dass Schmitt das Politische als „Unterscheidung von Freund und Feind“ definiert hat. Zunächst sei darauf hingewiesen, dass Schmitt selbst im Vorwort der 1963-Ausgabe von *Begriff des Politischen* zugibt, dass frühere Ausgaben dieses Buchs nicht zwischen zwei verschiedenen Arten von Feinden klar unterscheiden konnten, nämlich dem absoluten Feind und dem wirklichen Feind. Die Unterscheidung zwischen wirklichen und absoluten Feinden, hilft, die eigentliche Bedeutung des Politischen bei Carl Schmitt zu verstehen. Zu Beginn von *Begriff des Politischen* betont Schmitt die Selbständigkeit des Politischen. Das Politische hat gegenüber dem Moralischen, dem Ästhetischen und dem Ökonomischen sein eigenes Kriterium. Leo Strauss weist den Leser besonders auf die Implikationen der „Selbständigkeit des Politischen“ hin: Die Selbständigkeit des Politischen bedeutet nicht, dass das Politische eine eigene autonome Sphäre neben dem Moralischen, dem Ästhetischen und dem

Ökonomischen ist. Die eigentliche Bedeutung der Selbständigkeit des Politischen besteht nach Schmitt darin, dass das Politische „[...] nur den Intensitätsgrad einer Assoziation oder Dissoziation von Menschen [...]“ (BdP 118) beschreibt. Das Politische beschreibt lediglich in welchem Maße Menschengruppen vereint oder gespalten sind oder sich im Krieg befinden. Es beschreibt nicht die Gründe für die Einigung oder Spaltung, seien sie wirtschaftlich, ästhetisch oder moralisch. Und das Politische wird auch nicht durch diese Gründe bestimmt. In diesem Sinne ist das Politische selbständig. Gerade weil Feindschaft nicht vorab bestimmbar ist, ist die Unterscheidung zwischen Freund und Feind wichtig. Hier geht es um das konkrete Bild des wirklichen Feindes:

[Der Feind] ist eben der andere, der Fremde, und es genügt zu seinem Wesen, daß er in einem besonders intensiven Sinne existenziell etwas anderes und Fremdes ist, so daß im extremen Fall Konflikte mit ihm möglich sind, die weder durch eine im Voraus getroffene generelle Normierung, noch durch den Spruch eines „unbeteiligten“ und daher „unparteiischen“ Dritten entschieden werden können. (BdP 78)

Das Bild des wirklichen Feindes unterstreicht die Selbständigkeit des Politischen: Das Wesen des Feindes liegt darin, dass er in bestimmten existenziellen Fragen mit uns in Konflikt steht, so sehr, dass wir ihn bekämpfen müssen. Christian Graf von Krockow behauptet, dass die Unterscheidung von Freund und Feind existenziell verstanden werden sollte (von Krockow 1990: 58). Diese Auffassung ist jedoch höchst irreführend und kann mit verschiedenen

existenzialistischen oder nihilistischen Positionen verwechselt werden, aber sie trifft etwas. Die Existenz ist etwas Reales und Konkretes, also kann „die Unterscheidung von Freund und Feind“ nur eine konkrete Aktion sein. Der Schlüssel zur „Unterscheidung von Freund und Feind“ ist nicht „Freund und Feind“, sondern „Unterscheidung“. Es ist wichtig, Schmitts Formulierung zu beachten: „Unterscheidung von Freund und Feind“ ist nicht gleichbedeutend mit „Unterschied von Freund und Feind“. Der Unterschied bezeichnet eine gegebene und unveränderliche Tatsache, während die Unterscheidung eine fortlaufende Aktion ist. Die Unterscheidung ist immer dynamisch und konkret. Der Feind im politischen Sinne hat eine relative Bedeutung: Einerseits ist der Feind eine dringende und konkrete existenzielle Bedrohung, der Gegner eines Kampfes auf Leben und Tod; andererseits ist der wirkliche Feind ein Gegner *hic et nunc*, bzw. in bestimmter Situation, der aber nicht ausgerottet werden muss. Die Beziehung von Freund und Feind umfasst sowohl einen realen und tödlichen Kampf als auch eine potenzielle friedliche Koexistenz, so dass das Ziel des Kampfes gegen den Feind darin besteht, ihn „[...] in seine Grenzen zurückzuweisen [...]“ (BdP 114):

Damit ist deutlich gesagt, daß der hier zugrunde liegende Feindbegriff nicht in der Vernichtung des Feindes, sondern in der Abwehr, in der Messung der Kräfte und der Gewinnung einer gemeinsamen Grenze seinen Sinn hat. (BdP 115)

Wenn man das konkrete Denken aufgibt und den Feind einfach anhand irgendeines abstrakten Kriteriums identifiziert (z.B. Hautfarbe, Ethnie, Geschlecht, Partei, Religion usw.),

dann versagt die Selbständigkeit des Politischen, und der Feind verwandelt sich in einen nicht-zeitlichen, unbedingten, unversöhnlichen und absoluten Feind. Zwischen absoluten Feinden gibt es keinen potenziellen Frieden. „Wer mit einem absoluten Feind kämpft, interessiert sich ohnedies nicht für unsere Bemühungen um das Kriterium des Politischen [...]“ (BdP 77 Hinweise), so Schmitt weiter:

[Der absolute Feind] ist absolut, weil er – ich zitiere jetzt Formulierungen eines bedeutenden Aufsatzes von G. H. Schwabe aus dem Jahre 1959 – „bedingungslose Anerkennung als das Absolute und gleichzeitige Unterwerfung des Individuums unter seine Ordnung“ verlangt, folgerichtig sogar nicht nur Ausmerzung, sondern „Selbstausmerzung des Feindes durch öffentliche Selbstanklage“. (BdP 115)

Die politische Idee, die sich in dem Begriff des wirklichen Feindes widerspiegelt, ist die Anerkennung einer gemeinsamen Ordnung, die über beiden Seiten steht: Der Andere ist anders als Wir, doch es ist möglich, mit ihm zu koexistieren. Die Implikation von *Begriff des Politischen* ist, dass das zentrale Anliegen des Politischen die Einheit und Ganzheit der politischen Ordnung ist. Die „Unterscheidung von Freund und Feind“ scheint die Unvermeidbarkeit von politischen Konflikten zu bestätigen, aber in Wirklichkeit geht es um die Integrität und Einigkeit der politischen Ordnung, weil nur Konfrontation und Krieg die Solidität der politischen Einheit wahrhaftig testen können. In *Ex Captivitate Salus* schreibt Schmitt in einem Kommentar zur politischen Philosophie Bodins, dass „[...] das spezifisch Politische in einer ver-

mittelnden Neutralität und Toleranz [...]“ (Salus 65) liegt. Schmitt betont in seiner *Theorie des Partisanen* immer wieder die Konkretheit und Relativität der politischen Feindschaft:

Der Kern des Politischen ist nicht Feindschaft schlechthin, sondern die Unterscheidung von Freund und Feind und setzt beides, Freund *und* Feind voraus. (TdP 93)

Feind ist nicht etwas, was aus irgendeinem Grunde beseitigt und wegen seines Unwertes vernichtet werden muß. Der Feind steht auf meiner eigenen Ebene. Aus diesem Grunde muß ich mich mit ihm kämpfend auseinandersetzen, um das eigene Maß, die eigene Grenze, die eigene Gestalt zu gewinnen. (TdP 87)

Die „Unterscheidung von Freund und Feind“ kann sehr leicht missinterpretiert werden. Christian Graf von Krockow beschrieb die „Unterscheidung von Freund und Feind“ als einen existenziellen Kampf, der auf die „totale und absolute Verneinung des Feindes“ abzielte (von Krockow 1990: 60). Heinrich Meier hat die Nuancen der verschiedenen Ausgaben von *Der Begriff der Politik* im Detail verglichen, aber er verdreht die Bedeutung der „Unterscheidung von Freund und Feind“. Meier hat erkannt, dass der Sinn der Politik in der Totalität liegt, doch er missversteht die Totalität als höchste Intensität der politischen Verbindung und der Trennung, wo die Polarisierung von Feind und Freund, von Konfrontation und Gehorsam in die Unvereinbarkeit von Gott und Teufel und in die ewige und absolute Feindschaft verwandelt wird:

Die Entscheidung zwischen Gott und dem Satan ist

theologisch und politisch zugleich, die Unterscheidung von Christ und Antichrist nicht minder. Auf den »Höhepunkten der großen Politik«, wenn der providentielle Feind in konkreter Deutlichkeit als Feind erblickt wird, treffen sich die theologische und die politische in Einer Bestimmung des Feindes. (Meier 2012: 124)

Schmitt argumentiert, dass das Politische und das Theologische in ihren Denkweisen miteinander verbunden sind, doch Meier erfasst diesen Punkt nicht. Die Theologie fordert eine absolute Unterscheidung zwischen Gott und dem Teufel, aber die Politik fordert eine Unterscheidung in Menschengruppen in spezifischen Situationen, die beiden sind nicht zu verwechseln (BdP 198).

Für einige Autoren stellt Schmitts *Begriff des Politischen* eine realistische Auffassung der Politikwissenschaft dar. Tatsächlich würde der Realismus in der Theorie der internationalen Beziehungen, der in Morgenthau Buch *Politics Among Nations* (1948) vertreten wurde, vermutlich von der schmittschen Lehre beeinflusst (McCormick 1999: 304; Scheuermann 2006). Dieses Buch begann mit den Grundprinzipien der realistischen Politikwissenschaft und forderte dazu auf, „[...] den Begriff des Interesses als Macht zu definieren [...]“ (Morgenthau 2004: 5), was danach eine Zeit lang die Philosophie der US-Diplomatie wurde. Morgenthau schreibt:

[This concept] sets politics as an autonomous sphere of action and understanding apart from other spheres, such as economics (understood in terms of interest defined as wealth), ethics, aesthetics, or religion. Without such a

concept a theory of politics, international or domestic, would be altogether impossible, for without it we could not distinguish between political and nonpolitical facts, nor could we bring at least a measure of systemic order to the political sphere. (Morgenthau 2004: 5)

Morgenthau war mit Schmitt in seinen frühen Jahren bekannt, aber nach dem Krieg wandte er sich gegen Schmitt und nannte ihn „den bösesten Mann der Welt“ (Pichler 1998: 192). Jeder aufmerksame Leser kann jedoch erkennen, dass Morgenthaus „realistische Politik“ von Morgenthau ziemlich genau das wiederholt, was Schmitt mit der Selbständigkeit des Politischen meinte. Für Morgenthau bedeutet Politik nicht dasselbe wie wirtschaftliche, ethische, ästhetische oder religiöse Ideologien, sondern eine flexible Anpassung von Positionen an „Interessen“. Aber die Frage bleibt: Ist Schmitts politische Unterscheidung von Freund und Feind wirklich dasselbe wie der Machiavellismus in der internationalen Politik? Eine Kurzfassung von *Begriff des Politischen* erschien schon 1927 als Schmitts kritische Antwort auf Schelers Vortrag *Der Mensch im Zeitalter des Ausgleichs* an der Humboldt-Universität. Das deutet darauf hin, dass die Argumentationen in *Begriff des Politischen* polemisch sind und dass die Definition des „Politischen als Unterscheidung von Freund und Feind“ vielleicht nur ein provisorisches Kriterium ist, und keine „[...] erschöpfende Definition oder Inhaltsangabe [...]“ (BdP 76).



## 5. Complexio oppositorum

In seinem Aufsatz *Römischer Katholizismus* von 1923 lobte Schmitt die römisch-katholische Kirche als Modell der politischen Form. Dieser Aufsatz bildet einen Zusammenhang mit dem späteren *Begriff des Politischen*, was zeigt, welche Übereinstimmungen Schmitt zwischen dem modernen souveränen Staat und der römischen Kirche sah. Die römisch-katholische Kirche war nach Schmitt gut darin, auf beiden Seiten des Zauns zu spielen:

Ihre [römische Kirche] Elastizität ist in der Tat erstaunlich. Sie verbindet sich mit entgegengesetzten Strömungen und Gruppen, und tausendmal hat man ihr vorgerechnet, mit welchen verschiedenen Regierungen und Parteien sie in den verschiedenen Ländern Koalitionen geschlossen hat; wie sie, je nach der politischen Konstellation, mit Absolutisten oder Monarchomachen geht; während der heiligen Allianz, nach 1815, ein Hort der Reaktion und Feind aller liberalen Freiheiten, und in anderen Ländern dieselben Freiheiten, besonders Preßfreiheit und Schulfreiheit, in heftiger Opposition für sich beanspruchend; wie sie in europäischen Monarchien das Bündnis von Thron und Altar predigt und in den Bauerndemokratien schweizerischer Kantone oder in Nordamerika ganz auf der Seite einer überzeugten Demokratie zu stehen weiß [...] katholische Royalisten und Legitimisten erscheinen Arm in Arm mit katholischen Schützern der Republik; Katholiken sind taktische Verbündete eines Sozialismus, den anderen Katholiken für den Teufel halten

[...] (RK 7)

Die römische Kirche verband alle gegensätzlichen inhaltlichen Positionen organisch miteinander und entwickelte eine einzigartige politische Form der „Doppelmoral“, die Schmitt als *complexio oppositorum*, bezeichnete, d.h. als ein einheitliches Ganzes, das in der Lage ist, alle gegensätzlichen Elemente in sich aufzunehmen und vereinen.<sup>1</sup> Die *complexio oppositorum* der römischen Kirche manifestierte sich in all ihren Aspekten: Sie strebte nach universeller Macht, wusste sich aber den lokalen Gegebenheiten anzupassen. Sie vereinte die Aristokratie und die Plutokratie, während sie den Armen half. Sie hielt an der göttlichen Autorität fest, während sie demokratische Wahlen zuließ. Sie kanonisierte in ihrer Lehre scheinbar widersprüchlich sowohl das Neue Testament als auch das Alte Testament, während sie in der Frage nach dem Guten und dem Bösen der menschlichen Natur immer vage blieb. Es gäbe nach Schmitt nur ein unerschütterliches Prinzip über dem endlosen Schwanken der Positionen, nämlich „die Macht des Katholizismus“ (RK 8). Nach Schmitts Ansicht ist die römische Kirche, die fast 2000 Jahre überlebt hat, äußerst geschickt darin, stets aufs Neue zwischen Feinden und Freunden zu unterscheiden, so dass sie als Vorbild für politische Formen dienen kann. Obwohl *Römischer Katholizismus* direkt an *Begriff des Politischen* anknüpft, wurde der direkten Verbindung zwischen der *complexio oppositorum* der römischen Kirche und der Unterscheidung von Freund und Feind

---

<sup>1</sup> Bereits 1900 hatte Adolf von Harnack in seinen Vorlesungen den römischen Katholizismus als *complexio oppositorum* bezeichnet, und Schmitt hat diesen wichtigen Begriff offenbar von ihm übernommen. Vgl. von Harnack 1999: 234.

durch den souveränen Staat wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Wenn man berücksichtigt, dass die römisch-katholische Kirche seit dem Untergang des Weströmischen Reiches ein geopolitisches Subjekt war, das existenzielle Fragen selbst lösen musste, wird klar, dass die *complexio oppositorum* eine theologische Rhetorik für realpolitisches Denken ist, eine Art, konkret zu denken und Extreme zu vermeiden. Sie impliziert die Suche nach dem optimalen Gleichgewicht zwischen den verschiedenen gegensätzlichen Prinzipien in konkreten Problemen. Schmitt stellt fest, dass es der politischen Theologie um die „Struktur-Identität der Begriffe theologischer und juristischer Argumentationen und Erkenntnisse“ geht (PT II 22), und ihre Struktur-Identität liegt wohl darin, dass der moderne souveräne Staat auch im Zeitalter der Säkularisierung noch eine Fortsetzung der römisch-katholischen politischen Form ist. Diese Kontinuität liegt darin, dass die Einheit der politischen Ordnung immer als eine *complexio oppositorum* aufgefasst wird.

Aus Schmitts persönlichen Aufzeichnungen ist erkennbar, dass der Begriff der *complexio oppositorum* aus der *coincidentia oppositorum* von Theologen Nicolaus von Kues aus dem 14. Jahrhundert stammt (Glossarium 159). Nach Cusanus sind die Widersprüche alles endlichen Seienden in der Welt in dem unendlichen Gott vereint (Cusanus 2002a: 89). Die transzendente Wahrheit von Gott war für die mittelalterlichen Philosophen immer konstant, universell und unendlich:

Und das, was die göttliche Vorsehung weiß, weiß sie nicht in Unterscheidung der Zeit, weil sie das Künftige nicht als künftig, noch das Vergangene als vergangen weiß,

sondern in ewiger Weise und damit das Wandelbare in unwandelbarer Weise. (Cusanus 2002a: 91)

Demgegenüber ist das Wissen des Menschen um transzendente Wahrheiten immer begrenzt und immer an seine konkrete Gegenwart gebunden, so dass das Wissen verschiedener Menschen aus ihrem jeweiligen Standpunkt natürlich unterschiedlich, ja diametral ist (Cusanus 2002b: 38-43). Aber die Widersprüchlichkeit des menschlichen Wissens führt nicht zwangsläufig zum Agnostizismus. In den Augen der mittelalterlichen Theologen sind die Differenzen in den menschlichen Erkenntnissen lediglich ein Beweis dafür, dass Gott unendlich ist und alle Gegensätze übersteigt. Cusanus hat eine Theorie der metaphysischen Dialektik: Erstens kann sich das menschliche Wissen über das Transzendente nicht erschöpfen, weil das menschliche Wissen immer der Endlichkeit der konkreten Gegenwart unterworfen ist; zweitens ist die Wahrheit über das Transzendente für den Menschen unerkennbar, weil sich das Transzendente nicht den Regeln der menschlichen Vernunft unterwirft (Cusanus 2002b: 21). Wenn Schmitt Theologie und Jurisprudenz mit Blick auf ihre strukturellen Übereinstimmungen verbindet, erhält die *complexio oppositorum* eine juristische Bedeutung: Alle positiven Gesetze, Sitten, Normen, Regeln, Ideologien und Werte sind „sichtbares Recht“, im Gegensatz zum unsichtbaren, ewigen und transzendenten Naturrecht. Gesetze und Normen werden in der konkreten historischen Realität entwickelt und ihre Geltung setzt die historisch gegebenen Bedingungen voraus. Der Fehler des kelsenschen Normativismus läge demnach darin einseitige und begrenzte Normen als absolute und unverletz-

bare Wahrheiten festzuschreiben. Nach Ansicht des römischen Katholizismus ist Gott selbst unsichtbar, aber sein Wille kann durch Repräsentation sichtbar werden. Die Repräsentation ‚von oben‘ wurde so zur juristischen Grundlage der römischen Kirche, und die päpstliche Bulle wurde als konkreter Ausdruck einer göttlichen Gerechtigkeit angesehen, die sich grundsätzlich von der Willkür des Absolutismus im neuzeitlichen Europas unterschied. Die Idee der Repräsentation beantwortet die Frage, auf welcher Ebene Schmitts Begriff des Politischen moralisch Position bezieht: Politische Gerechtigkeit ist nicht direkt sichtbar, kann aber durch Repräsentation manifestiert werden. Jede spezifische Position und Entscheidung des souveränen Staates wird als Repräsentation der unsichtbaren „göttlichen Gerechtigkeit“ betrachtet.

Der katholische Begriff des „Komplexes der Gegensätze“ ist geeignet, Schmitts politische Theologie zu erklären. Für den politischen Theologen offenbart sich die Wahrheit des Politischen eben in der Widersprüchlichkeit der sichtbaren Dinge, denn das, was in menschlichen Augen widersprüchlich ist, ist in der unendlichen Vernunft Gottes geeint. Zu Beginn von *Begriff des Politischen* schreibt Schmitt: „Der Begriff des Staates setzt den Begriff des Politischen voraus [...]“. Wobei er andeutet, dass der moderne souveräne Staat eine säkularisierte *complexio oppositorum* ist. Der Staat als politisches Wesen hat eine Ganzheit und Kontinuität, die alle Gegensätze, Unterschiede, Vielfältigkeit und Veränderungen in der sozialen Sphäre transzendiert. Die politische Einheit des Staates kann nicht auf der Ebene der positivistischen Soziologie beschrieben werden, denn jede positive Beschreibung wäre eine einseitige Darstellung über die Vielfalt in der materiellen Welt.

Das politische Natur des souveränen Staates besteht in einer metaphysischen Dimension: „Aus den verschiedenen, entgegengesetzten Interessen, Meinungen und Bestrebungen muß die politische Einheit sich täglich bilden, nach dem Ausdruck von Rudolf Smend, sich *integrieren*“ (VL 6; vgl. Böckenförde 1991: 149). Jede politische Einheit, vom Imperium bis zum Stadtstaat, ist notwendigerweise pluralistisch und einheitlich zugleich. Aus diesem Grund ist Schmitt äußerst vorsichtig, den Begriff „Nationalstaat“ zu vermeiden, wenn er über die moderne Staatslehre spricht, denn eine politische Einheit ist an sich nicht nur ein Staat der einzelnen Nation. Solange der Staat seinen politischen Charakter beibehält, wird er immer gegensätzliche Elemente in allen sozialen Bereichen einschließen und sie relativieren: (BdP 88)

Die politische Einheit ist höchste Einheit, nicht, weil sie allmächtig diktiert oder aller anderen Einheiten nivelliert, sondern weil sie entscheidet und innerhalb ihrer selbst alle anderen gegensätzlichen Gruppierungen daran hindern kann, sich bis zur extremen Feindschaft (d. h. bis zum Bürgerkrieg) zu dissoziieren. (PuB 159-160)

Nach Schmitt ist der souveräne Staat eine politische „Totalität“, d.h. die Einheit einer Pluralität. Politischer Pluralismus ist eine Vielfalt sozialer Sphären und privater Präferenzen, aber die über den soziokulturellen Bereich hinausgehende politische Einheit kann nicht pluralistisch sein, sonst würde sie aufhören zu existieren. Nach Schmitt handelt es sich um eine „qualitative Totalität“, nämlich „[...] total im Sinne der Qualität und der Energie [...]“:

Ein solcher Staat läßt in seinem Innern keinerlei staatsfeindliche, staatshemmende oder staatszerspaltende Kräfte aufkommen. Er denkt nicht daran, die neuen Machtmittel seinen eigenen Feinden und Zerstören zu überliefern [...] Er kann Freund und Feind unterscheiden. In diesem Sinne ist, wie gesagt, jeder echte Staat ein totaler Staat. (SGN 74)

Doch es gibt noch eine andere, ganz andere Art von Totalität in *Begriff des Politischen*, nämlich die Vermischung von staatlichen und gesellschaftlichen Angelegenheiten. Sie führt dazu, dass „die bisher *neutralen* Gebiete – Religion, Kultur, Bildung, Wirtschaft – aufhören, „neutral“ im Sinne von nicht-staatlich und nicht-politisch zu sein“ (BdP 68). Ein solcher totaler Staat ist „total in einem rein quantitativen Sinne“ (SGN 74), in dem es keine politisch neutrale Sphäre mehr gibt und in dem sich die totale Herrschaft über die Menschen in allen Bereichen des Lebens manifestiert. In Schmitts Kontext entspricht die politische Einheit offensichtlich dem ersten „qualitativen“ totalen Staat, in dem alle internen sozialen Sphären (Wirtschaft, Moral, Glauben, Geschlecht, Sprache, Ethnie usw.) als relativ neutrale und freie Räume politisch geschaffen werden. Neutralität und die Freiheit des Volkes beruhen hier auf der Despotie des Feindes. Sie haben immer politische Grenzen, und die Freiheit des Volkes beruht auf Unterdrückung gegen Feind.

In ihrer Kritik am Totalitarismus schreibt Hannah Arendt:

Total domination, which strives to organize the infinite plurality and differentiation of human beings as if all of humanity were just one individual. (Arendt 1976:

380)

The world at large loses all the nuances, differentiations and pluralistic aspects. (Arendt 1976: 438)

Und es ist klar, dass die Totalität bei Arendt tatsächlich die zweite, die „quantitative“ Totalität ist, also das genaue Gegenteil von Schmitts „politischer Einheit“.

In Schmitts Völkerrechtslehre ist seine Idee zur Weltordnung eng mit dem katholischen *complexio oppositorum* verbunden. Zu Beginn von *Nomos der Erde* schreibt Schmitt:

Das sog. moderne, d. h. das zwischenstaatliche europäische Völkerrecht der Zeit vom 16. zum 20. Jahrhundert ist aus der Auflösung der mittelalterlichen, von Kaisertum und Papsttum getragenen Raumordnung entstanden. Ohne eine Kenntnis der Weiterwirkungen dieser mittelalterlich-christlichen Raumordnung ist ein rechtsgeschichtliches Verständnis des aus ihr entstandenen zwischenstaatlichen Völkerrechts nicht möglich. (Nomos 25)

Die sogenannte Raumordnung des mittelalterlichen christlichen Europas bezieht sich auf eine räumliche Gemeinschaft mit einer Grundordnung, die sich aus vielen relativ unabhängigen politischen Subjekten zusammensetzt. Sie bildete sich in der gemeinsamen Geschichte des christlichen Europas und war ein „Komplex“ aus verschiedenen „Gegensätzen“, eine Einheit von Grenzen und Ganzheit. Die *complexio oppositorum* dieser mittelalterlichen Raumordnung besteht aus mindestens zwei Aspekten: Zum einen aus der



gemeinsamen Raumordnung der weltlichen Staaten unter der indirekten Autorität des römischen Papstes und zum anderen aus der gemeinsamen christlichen Ordnung Europas, die der Papst mit dem Kaiser zusammen bildet. Nach Schmitts Ansicht basiert die Idee der römisch-katholischen Kirche zur Weltordnung auf einer wahren Einigkeit und Universalität, aber es handelt sich nicht um eine unipolare Ordnung, in der die Kirche die alleinige Macht hätte. Die römische Kirche erwartet kein Monopol auf die Weltherrschaft, sondern ist bereit, die Herrschaftsmacht mit den weltlichen Staaten zu teilen (RK 42). Das römisch-katholische Ideal einer Weltordnung ist ein realistisches multipolares Gleichgewicht, das auf einer transzendenten Einheit beruht, die über alle realen Werte und Positionen hinausgeht. Jedes politische Subjekt sollte die Endlichkeit seiner eigenen Position und die Gleichheit seiner Mitglieder untereinander anerkennen und konkurrierende Opponenten als gleichberechtigte „gerechte Feinde“ betrachten. In *Nomos der Erde* versucht Schmitt, die Überlegenheit des *jus publicum europaeum* vom 16. bis 19. Jahrhundert und der Großraumtheorie seit dem 19. Jahrhundert zu begründen, und zwar mit einer impliziten politisch-theologischen Begründung: Das Gleichgewichtssystem - egal ob im *jus publicum europaeum* oder zwischen den Großräumen - ist nach Schmitt eine säkularisierte Version der katholischen Vorstellung von Weltordnung.

## 6. Gliederung und kritische Begrenzung

Diese Arbeit ist in zwei Teile gegliedert: Der erste Teil

behandelt Schmitts Staatslehre. Im Mittelpunkt steht der Repräsentationsbegriff in der katholischen Theologie. Der zweite Teil befasst sich mit Schmitts Idee der Weltordnung. Für sie ist die katholische Vorstellung einer universalen Ordnung grundlegend. Schmitts Denken geht weit über den Rahmen einer liberalen politischen Theorie hinaus, und diese Arbeit versucht, die Implikationen der „politischen Theologie“ so weit wie möglich aus Schmitts eigener Perspektive darzustellen. Es ist deshalb wichtig zu betonen, dass einige Thesen von Carl Schmitt keinesfalls akzeptiert werden können. Schmitt trat 1933 in die NSDAP ein und bekleidete in den folgenden Jahren wichtige Ämter. Die Schriften, die er mehr als ein Jahrzehnt lang bis 1945 verfasste, sind höchst verdächtig, direkt oder indirekt der Rechtfertigung des nationalsozialistischen Regimes zu dienen. Nach dem Krieg hat Schmitt nicht einmal Reue oder Selbstreflexion für sein Verhalten in der NSDAP-Zeit gezeigt. Infolgedessen ist Schmitts Denken nicht immer stimmig. Das nationalsozialistische Deutschland war in der Zeit von 1933 bis 1945 keinesfalls ein normaler Staat und auch kein „qualitativ totaler Staat“, wie oben beschrieben. Das nationalsozialistische Regime schaffte jede innerstaatliche Neutralität und Freiheit ab und schlug den Weg einer militärischen Expansion nach außen ein. Auch vor Völkermord schreckte es nicht zurück. Das nationalsozialistische Deutschland entsprach in keiner Weise der römisch-katholischen politischen Philosophie, sondern dem wirklichen Totalitarismus bei Hannah Arendt. Schmitt wandte sich niemals klar vom Nationalsozialismus ab, sondern arbeitete aktiv mit ihm zusammen, was seinen politischen Opportunismus und seine Prinzipienlosigkeit beweist.

Diese Arbeit versucht in keiner Weise, Schmitts Schuld zu bereinigen. Auch wird in der vorliegenden Arbeit nichts aus Schmitts Schriften übernommen, das direkt der politischen Lehre der NSDAP dient, wie es etwa für eine Reihe von Aufsätzen gilt, die zwischen 1934 und 1945 verfasst wurden, in denen viele Passagen offensichtliche Versuche sind, der NSDAP zu schmeicheln.<sup>1</sup> Darüber hinaus weisen Schmitts Werke oft unverhohlenes rassistisches Gedankengut, insbesondere Judenfeindlichkeit auf. Im deutlichsten Beispiel, seinem 1938 erschienenen Buch *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, versuchte Schmitt, absichtlich den Rassismus in seine Lehre einzubauen, indem er die Juden mythologisch als Feinde des souveränen Staates beschreibt und gegen sie wettet. Der erste Abschnitt des Buches ist solchen Mythen gewidmet. Wenn Schmitt über das Scheitern der hobbeschen Vorstellung des Leviathans spricht, zögert er auch nicht, mit dem Finger auf eine ganze Reihe jüdischer Denker zu zeigen, die angeblich Feinde des Staatsbegriffs waren, wie z.B. Moses Mendelssohn, Friedrich Julius Stahl-Jolson, Karl Marx und vor allem Spinoza (LH 107-108). In seinem Aufsatz über die Großraumtheorie unterstützt Schmitt ganz offen die antisemitische Politik des NSDAP-Regime (SGN 294). Schmitts bössartige rassistische Behauptungen sind klar und unmissverständlich und lassen sich

---

<sup>1</sup> wie z.B. die Kriecherei gegenüber dem Totalitarismus des NSDAP-Regimes in dem berüchtigten Aufsatz *Staat, Bewegung, Volk*, und in der oben erwähnten Rede *Drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, wo er im zweiten Kapitel und im Schluss stark für den Nationalsozialismus anpreist, und es gibt auch viele Aussagen im ersten Kapitel, die offensichtlich politische Kriecherei sind. z. B. in DA, S.7, S.10

nicht wegwischen. Jeder vernünftige Leser kann diese eindeutig nazistischen und rassistischen Aussagen als solche erkennen und weiß, dass sie falsch sind, im Haupttext der Arbeit gehe ich nicht auf sie ein. Es gibt jedoch auch einige tiefere und subtilere Irrtümer in Schmitts Aufsatz über die Theorie des Großraums. Diese werden im entsprechenden Abschnitt von Teil II im Detail kritisiert.

## Teil I: Repräsentation

Carl Schmitts Staatslehre wird oft als „Dezisionismus“ aufgefasst, d.h. dass der Staat, das Recht und die politische Ordnung als Ganzes allein aus der persönlichen Entscheidung des Souveräns entstehen, die „aus einem Nichts geboren“ ist. Eine Analyse von Schmitts Text legt allerdings nahe, dass diese Auffassung oberflächlich und unhaltbar ist. Schmitt bezeichnet seine politische Theorie als politische Theologie, und er glaubt, dass es zwischen dem Politischen und dem Theologischen eine Homogenität in der Argumentation gibt. Schmitts Text zufolge liegt diese Homogenität darin, dass die Wahrheit des Politischen, wie der unsichtbare Gott, ebenfalls als unsichtbar und nicht-positiv betrachtet wird. In seinen Argumentationen geht es um eine Reihe von Gegensätzen: Ordnung und Norm, Autorität und Macht, das Sichtbare und das Unsichtbare, das Transzendente und das Konkrete, um einige Beispiele zu nennen. Alle diese Gegensätze verweisen auf die Idee der Repräsentation: Politische Repräsentation macht das Abwesende anwesend und das Unsichtbare sichtbar. Repräsentation ist die wesentliche Logik der *complexio oppositorum* im Politischen. Für Schmitt ist die Repräsentation die eigentliche politische Form, und der römische Katholizismus ist das Vorbild für die Repräsentation. Nur durch den Repräsentationsbegriff lässt sich Schmitts politische Theologie komplett von der liberalen Demokratie-

theorie unterscheiden und zeigen, inwiefern Schmitts Lehre antidemokratisch ist.

In diesem Teil wird zunächst in Bezug auf den Repräsentanten und den Repräsentierten untersucht, was die Besonderheiten der Repräsentation im politischen Sinne sind. Im Anschluss wird gezeigt, warum das Politische bei Schmitt Transzendenz besitzt. Zunächst ist jedoch die Frage zu beantworten, wie sich Schmitts Staatslehre zum Dezisionismus und Normativismus verhält.

# 1. Der Repräsentant

## 1.1 Dezisionismus und Normativismus in Schmitts *Politische Theologie*

Schmitts Buch *Politische Theologie* wird oft als eine Polemik in der Staatslehre gesehen, in der der Dezisionismus dem Normativismus gegenübergestellt wird. Es muss zunächst klar sein, auf welcher Ebene Schmitt den Dezisionismus und den Normativismus verwendet. Nach allgemeinem Verständnis ist Gesetz fast gleichbedeutend mit Gesetzesnormen, aber der Normativismus, von dem Schmitt spricht, ist nicht die Herrschaft des Gesetzes. Wenn man Normativismus als eine bestimmte Art von Ordnung definiert, die normative Elemente enthält, mit normativen rechtlichen Bestimmungen, Mechanismen und Rechtsprechungsverfahren, könnte man sagen, dass alle Ordnungen normativ sind, selbst eine absolutistische Monarchie, in der „L'état, c'est moi“ normativ sein kann, weil die Monarchie sich auf die Instrumente des Rechtssystems stützen muss. Wenn jedoch jede Ordnung normativ ist, dann verliert das Wort „normativ“ seine konkrete und wissenschaftliche Bedeutung, da es nicht ausreicht, um den Untersuchungsgegenstand zu unterscheiden. Die eigentliche Frage besteht darin, was die Grundlagen des Staates sind. Der Titel des zweiten Kapitels der Politischen Theologie, „Das Problem der Souveränität als Problem der Rechtsform und der Entscheidung“, zeigt den Weg auf: Der Kern des Normativismus ist nicht die Frage, inwieweit die Rechtsordnung normative Elemente enthält, sondern was genau die Grundlage

der Rechtsordnung ist.

Nur die Souveränität ist nach Schmitt eine unabhängige, nicht abgeleitete Macht in der Staatslehre, und das Wesen der Souveränität erklärt das Wesen der Rechtsordnung, so dass die Frage Normativismus oder Dezisionismus im Kern der Souveränität betrifft. Die Souveränität an sich ist entweder eine höchste formale Rechtsnorm oder die Kompetenz einer Person ist, die über dem Gesetz steht (PT 25-26). Wenn die Souveränität an sich eine höchste Rechtsnorm ist, dann sind die Souveränität und alle davon abgeleiteten Befugnisse Produkte der Norm an sich, und der Staat funktioniert automatisch nach den Normen selbst. Auf dieser Ebene gibt Schmitt folgende Definition des Normativismus in der Staatslehre:

Die höchste Kompetenz kommt nicht etwa einer Person oder einem soziologisch-psychologischen Machtkomplex zu, sondern nur der souveränen Ordnung selbst in der Einheit des Normensystems [...] der Grund für die Geltung einer Norm kann wiederum nur eine Norm sein; der Staat ist daher für die juristische Betrachtung identisch mit seiner Verfassung, das heißt der einheitlichen Grundnorm. (PT 27)

Normen leiten sich entweder aus der Gesetzgebung der Vernunft oder aus den Abstraktionen des Naturrechts ab, aber sie beziehen sich immer auf Regeln, die als Gesetze wörtlich und schriftlich bestimmbar, klar und formalisiert sind. Bei den klassischen Juristen wird das Gesetz gewöhnlich als ein mehrdimensionales Kompositum verstanden, das sowohl die sichtbaren geschriebenen Normen als auch die realen Bedingungen und Voraussetzungen umfasst, die diesen Normen zur



Geltung verhelfen, wie Traditionen, Praktiken, historische und geografische Gegebenheiten, sowie die darauf beruhender institutioneller Einrichtungen und die konkreten Entscheidungen über Unklarheiten. Das Gesetz der alten Griechen zum Beispiel bezog sich auf Land und Raum, die mittelalterlichen Rechtsbegriffe umfassten viele der konkreten Gebote und Verbote der christlichen Moral, und das Gesetz der Engländer hat immer auch die Gewohnheiten berücksichtigt. Kurz gesagt, das Gesetz manifestiert sich an der Oberfläche als formale Norm und die klassischen Juristen hielten die materiellen und inhaltlichen Faktoren im Gesetz meist für selbstverständlich. Der juristische Normativismus, ein Produkt des 18. Jahrhunderts, versteht das Gesetz abstrakt als formale Norm und setzt alle materiellen und empirischen Elemente des Rechts außer Kraft, die nach Ansicht der klassischen Juristen aufgrund ihres Verhältnisses zu den Anwendungsfällen und Ausnahmen des Gesetzes ebenfalls zum Recht gehörten. Schmitt versteht unter der Normierung des Gesetzes den Ausschluss der materiellen Elementen - Traditionen, Praktiken, historische und geografische Gegebenheiten, konkrete Entscheidungen - aus dem Gesetzesbegriff, d.h. die Reduzierung des Gesetzes auf rein formale Normen.

Alle soziologischen Elemente werden aus dem juristischen Begriff ferngelassen, damit in unverfälschter Reinheit ein System von Zurechnungen auf Normen und auf eine letzte einheitliche Grundnorm gewonnen wird.  
(PT 26)

Es ist leicht zu erkennen, dass sich der juristische Normativismus aus dem Rationalismus in der Kantischen

praktischen Philosophie ableitet, in der das Gesetz des höchsten Gutes für Kant ein nicht-empirisches, bedingungsloses und rein formales Gesetz ist, das allein durch die Vernunft gegeben wird. Rationalisierung wird in der Kants Ethik mit Formalisierung und Ent-Inhaltlichung identifiziert. In der Politik- und Rechtswissenschaft wird Rationalisierung als Normierung und Entpersönlichung weiter spezifiziert (Hauriou 1965: 103-106). Der juristische Normativismus betrachtet das Gesetz als eine Reihe statischer, isolierter und formaler Regeln, er fordert nicht nur „Gerechtigkeit durch Recht“, sondern geht noch weiter und fordert ein rein formales, normiertes Rechtssystem, das von allem befreit ist, was nicht auf den Normen selbst beruht, einschließlich Traditionen, historischen Kontexten, Realitäten, religiösen und kulturellen Werten.

Nach Schmitts Ansicht wird die normativistische Rechtswissenschaft von Kelsen repräsentiert, der versuchte, den Normativismus auf die Staatslehre anzuwenden. Nach Kelsens Auffassung ist der Staat kein reales und konkretes Wesen, sondern eine Abstraktion, die von den soziologischen und anthropologischen Elementen (Geschichte, Traditionen, Überzeugungen) getrennt ist, und er ist nur die Summe von formalen Rechtsnormen und normativen Funktionssystemen: Die Normierung der Souveränität impliziert eine Entpersönlichung der Souveränität. Die politische Macht wird vollständig durch das Gesetz eingeschränkt, das vor Machtmissbrauch schützt. Die normativistische Staatslehre bleibt im Wesentlichen formalistisch, wobei alle inhaltlichen Elemente des Staatsbegriffs ausgelöscht werden und die Frage der Legitimität in der Staatslehre zu einer Frage der normativen

Gesetzmäßigkeit wird. Kelsen geht so weit zu behaupten: „Gerechtigkeit ist ein irrationales Ideal“, weil sie nichts anderes als eine historisch kontingente Ideologie ist. „Nur im Sinne der Legalität kann der Begriff der Gerechtigkeit in eine Rechtswissenschaft eingeführt werden.“ (Kelsen 1949: 13-14, 40; Kaufmann 1921: 62). So wird das normative System zu einem formalistischen und abstrakten Spiel, das in der Luft hängt. Das heißt, mit Wittgensteins Worten, „aufs Glatteis ohne Reibung zu gehen“ (Wittgenstein 2003: Abs. 107). Schmitt zeigt auf, dass dieses idealisierte normative System in der Praxis große Schwierigkeiten mit sich bringt:

Daß die Rechtsidee sich nicht aus sich selbst umsetzen kann, ergibt sich schon daraus, daß sie nichts darüber aussagt, wer sie anwenden soll. In jeder Umformung liegt eine *auctoritatis interpositio*. Eine unterscheidende Bestimmung darüber, welche individuelle Person oder welche konkrete Instanz eine solche Autorität für sich in Anspruch nehmen kann, ist aus der bloßen Rechtsqualität eines Satzes nicht zu entnehmen.<sup>1</sup> (PT 37)

Diese Kritik ist nicht neu. Im Kern geht es darum, dass Regel allgemeiner Befehl ist. Regel kann nicht von selbst in

---

<sup>1</sup> Selbst wenn viele rationalistische Juristen zu Kelsens Zeit den Trugschluss von Kelsens Lehre bemerkten, dass es keine absolute Kongruenz zwischen Staat und Recht gibt, wies Hermann Kantorowicz darauf hin, dass der Staat ein originäres politisches Konzept sei, das sich nicht auf eine rechtswissenschaftliche Theorie reduzieren lasse, und dass die Staatsgewalt nicht durch ein Gesetz abgeschafft werden könne. Dies war eindeutig eine Reaktion auf die normative Rechtswissenschaft: “it shows at the same time that the State, even a non-sovereign State, once created, cannot be overridden by its creator, the Law.” Vgl. H. Kantorowicz 1932:12.

Anweisungen für konkrete Handlungen umgewandelt werden und ist daher in der Praxis bedeutungslos, in dieser Hinsicht ist sie formal. Regel besteht aus Begriffen und hat deshalb einen Inhalt, aber sie kann nicht aus wörtlichen Bedeutungen von Begriffen, Aussagen und Befehlen verstanden werden. Vielmehr ergibt sich die eigentliche Bedeutung von Begriffen, Aussagen und Befehlen aus ihren konkreten Bedeutungen in der Praxis bzw. aus äußeren Lebensformen. Die Vielfalt und der Wandel der Lebensformen machen es unmöglich, dass Regel eine stabile Bedeutung und Geltung hat. Die Leute akzeptieren entweder die vereinbarte Bedeutung von Regeln in normaler Lebensform oder interpretieren sie in bestimmten Grenzfällen erneut. Kurzum, die Anwendung von Regeln muss intervenierenden Interpretationen und Transformationen unterliegen, bevor sie in konkreten Befehl in konkreten Situationen übersetzt werden können. Diese Kritik greift ein Problem auf, das die moderne Philosophie seit Kant beschäftigt. Es gibt viele Varianten dieses Arguments, wie z.B. Schellers Kritik an Kants formalistischer Ethik,<sup>1</sup> auch Wittgensteins Regelparadoxie oder Dworkins Kritik an Hart, die hier nicht behandelt werden können. Bei Schmitt geht es darum, welche zusätzliche Unterstützung für die Geltung von Normen in der Praxis nötig ist. Seine Antwort, in *Politische Theologie* ist, dass die persönliche Entscheidung, die außerhalb aller Normen liegt und nicht durch sie begründet werden kann:

Es liegt in der Idee der Entscheidung, daß es über-

---

<sup>1</sup> In seiner moralischen Philosophie definiert Kant den kategorischen Imperativ als ein rein formales Vernunftgesetz. Wenn die Urteilskraft imstande ist, ein rein formales Gesetz in etwas Konkretes umzusetzen, dann bedeutet dies, dass die Urteilskraft kein rein formales Vernunftvermögen sein kann.

haupt keine absolut deklaratorischen Entscheidungen geben kann. Von dem Inhalt der zugrundeliegenden Norm aus betrachtet ist jenes konstitutive, spezifische Entscheidungsmoment etwas Neues und Fremdes. Die Entscheidung ist, normativ betrachtet, aus einem Nichts geboren. (PT 37-38)

So beginnt Schmitt in *Politische Theologie* mit der Behauptung: „Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet“ (PT 13). Dieser Satz sollte im Kontext von Schmitts Polemik mit Kelsen verstanden werden. So kann die Behauptung nicht so interpretiert werden, dass der Staat und die Verfassung durch ein souveränes Individuum begründet werden, sondern dass die letzte Entscheidungsmacht zur Verfassungsordnung eine nicht-normative, persönliche Macht sein sollte. In der Praxis setzt der rechtliche Zustand eines Staates einen faktischen Normalzustand voraus. Normalzustand bezeichnet einen Rechtszustand, in dem der Staat und die Verfassungsordnung stabil bleiben können. Der Ausnahmezustand hingegen bezieht sich auf einen Notstand, in dem das bestehende Gesetz nicht mehr fähig ist, eine gute politische Ordnung zu halten, so dass sich der Staat und das Gesetz in der Krise befinden. In den Rechtssystemen moderner Staaten gibt es meist konstitutionelle Gesetze, die den Ausnahmezustand betreffen, z. B. das Kriegsrecht, den Kriegszustand, den Notzustand, den Belagerungszustand. In einer Krise kann der Staat rechtmäßig in einen Ausnahmezustand eintreten, indem er eine vorübergehende Aussetzung der bestehenden Gesetze erklärt. Die Entscheidung über einen Ausnahmezustand ist also eine Entscheidung über den Grenzfall des

Ausnahmezustandsrechts, und somit kann der Ausnahmezustand philosophisch auf die Anwendbarkeit der Regel reduziert werden. Die Differenz zwischen Kelsen und Schmitt in dieser Frage lässt sich auf die Frage zusammenfassen, ob die Anwendung des Ausnahmezustandsrechts ein automatischer, nicht-interventionistischer Rechtsprozess ist oder ob sie durch persönliche Intervention erfolgen muss. Nach Schmitt besteht der blinde Fleck des Kelsen'schen Normativismus darin, dass es bestimmte Ausnahmezustände geben kann, in denen alle Normen und Verfahren des Rechtsstaates bei Krisen versagen oder selbst ins Schisma fallen. Wenn es noch eine Möglichkeit gibt, die politische Einheit zu retten, kann sie sich nur auf eine persönliche Autorität berufen. In solchem Ausnahmezustand muss es eine außergesetzliche persönliche Kompetenz geben, um den blinden Mechanismus des normativen Systems zu überwinden. Der Dezisionismus nimmt an, dass die Rechtsordnung eines Staates eine nicht-normative Bremse oder ein Sicherheitsventil haben muss, nämlich eine inhaltliche und nicht weiter begründbare souveräne Entscheidung. Schmitt war der Meinung, dass der Dezisionismus eine völlig andere Denkart der Rechtswissenschaft sei als der Normativismus:

Es gibt vielleicht zwei Typen juristischer Wissenschaftlichkeit, die man danach bestimmen kann, wie weit ein wissenschaftliches Bewußtsein von der normativen Einheit der rechtlichen Entscheidung besteht oder nicht. Der klassische Vertreter des dezisionistischen Typus ist Hobbes. Aus der Eigenart dieses Typus erklärt es sich auch, daß er, und nicht der andere Typus, die klassische

Formulierung der Antithese gefunden hat: *Autoritas, non veritas facit legem.* (PT 39)

Man beachte, dass dies der erste Auftritt des Dezisionismus in *Politische Theologie* ist, und dass Schmitt ihn nicht als seine eigene theoretische Position einführt, sondern auf die politische Philosophie von Thomas Hobbes verweist. Im 19. Jahrhundert ist Donoso Cortes der Vertreter des Dezisionismus. Der Satz „*Autoritas, non veritas facit legem*“ ist nicht der ursprüngliche Satz von Hobbes, sondern eine Umformulierung Schmitts. Die Definition des Dezisionismus ist eindeutig und, was noch wichtiger ist, es ist Hobbes' Position, und ob Schmitt selbst diese Position unterstützt, ist eine andere Frage. Allerdings neigt die Diskussionen über Dezisionismus oft zu Polarisierungen. So argumentiert David Dyzenhaus, wie die meisten liberalen Kritiker, der Dezisionismus behauptet, dass der Souverän die Allmacht habe, ohne jegliche Einschränkung und völlig nach seiner eigenen Willkür zu entscheiden, und er behauptet, dass der Dezisionismus Schmitts eigene Position sei. Normativität ist ein wesentlicher Wert des liberalen Rechtsstaates, so dass Schmitts Dezisionismus durchaus anti-demokratische Züge trägt. Dyzenhaus schreibt deswegen:

Any decision for a particular type of order is thus an absolutist, dictatorial one, something which liberalism hopes both to avoid and disguise. (Dyzenhaus 1998: 45)<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Eine Reihe von Interpretationen zu Schmitt stellt die Normen der Entscheidung gegenüber; wir haben diesen dualistischen Interpretationsansatz in Krockows Arbeit in den 1950er Jahren gesehen (von Krockow 1990: 58-61); auch Paul Kahn: “The exception represents the possibility of free choice, and choice requires a subject—the sovereign—who decides. In Schmittian exception, for just this reason,

Die Debatte zwischen Schmitt und Kelsen kann leicht als „absoluter Wille ohne normative Beschränkung“ gegen „reine Norm ohne persönliche Entscheidung“ verstanden werden.<sup>1</sup> Diese Interpretation ist teilweise gerechtfertigt, weil Schmitt in *Politische Theologie* eine binäre Fragestellung formuliert hat: Souveränität ist entweder normativ oder eine nicht-normative Entscheidung, und der Titel des zweiten Kapitels, „Das Problem der Souveränität als Problem der Rechtsform und der Entscheidung“, impliziert, dass es nur zwei mögliche Antworten auf diese Frage geben kann. Es ist jedoch wichtig, den Kontext zu beachten, in dem Schmitt dieses Urteil fällt: In seiner Auseinandersetzung mit der normativistischen Staatslehre von Kelsen steht Schmitt auf der Seite des Hobbesschen Dezisionismus gegen den Normativismus von Kelsen. Schmitt will mit Hobbes den Universalismus und die Entpolitisierung des Liberalismus kritisieren. Es bleibt jedoch schwierig zu bestimmen, ob der hobbessche Dezisionismus Schmitts eigene Position zur Staatslehre darstellt.

Wir können trotzdem einige Hinweise in den metaphysischen Annahmen dieser Debatte finden. Die Souveränität, wie sie nach der politischen Theologie aufgefasst wird, ist das Abbild Gottes im politischen Bereich. Eine pantheistische Interpretation findet sich in Kelsens normativistischer Staatslehre: Es besteht eine notwendige Spannung zwischen Gott

---

the norm itself is the object of choice—not, however, as in Kant’s giving a rule to oneself.” (Kahn 2011: 35).

<sup>1</sup> Willian E. Scheuerman weist zu Recht darauf hin, dass die Art von Liberalismus, die die Politische Theologie an Kelsen kritisiert, nichts anderes als ein extrem verzerrter Liberalismus ist. Wenn Kelsen auf Normen ohne Willen besteht, dann kehrt die Kritik in der *Politische Theologie* die Beziehung zwischen den beiden einfach um und behauptet den Willen ohne Normen. Vgl. Scheuerman 2020: 84-85.



und der Welt, auch zwischen der Souveränität und den gesetzlichen Normen des Staates. Gott kann nur in Harmonie mit der Welt sein, indem er sich durch Selbst-Obligation in ein Naturgesetz verwandelt. Ebenso muss die Souveränität, um in Harmonie mit der Rechtsordnung zu sein, auf die Persönlichkeit verzichten und sich selbst regulieren, sodass sie vollständig in Normensystem aufgeht.<sup>1</sup> Nach dieser Ansicht hat Gott in der Welt nur ein Nachbild der Naturgesetze, während die Souveränität in der Rechtsordnung nur ein Nachbild der Normen hat. Das Verschwinden der Persönlichkeit bedeutet, dass das Normensystem keine Grenze hat.

Hobbes' Dezisionismus, wie er in *Politische Theologie* dargestellt wird, gründet hingegen auf dem Bild eines höchsten und absolut freien Gottes, bei dem Gesetze allein aus dem absoluten freien Willen Gottes heraus erlassen und aufgehoben werden. Er steht im Gegensatz zur pantheistischen Vorstellung eines unsichtbaren Gottes. Schmitt sagt: „ob der extreme Ausnahmefall wirklich aus der Welt geschafft werden kann oder nicht, das ist keine juristische Frage.“ (PT 14) Theologisch betrachtet bedeutet dies, dass die Frage nach der Anwesenheit Gottes in der Welt nicht durch die Naturgesetze selbst beantwortet werden kann. Schmitt hält dies für die monotheistische Vorstellung, die zu Hobbes' Zeiten im politi-

---

<sup>1</sup> „Unter dem Gesichtspunkt der Selbstbeschränkung, der Selbstverpflichtung Gottes wird diese Lehre von der Weltwerdung Gottes in der Theologie vorgetragen. Ihr entspricht harrgenau die bekannte, den Kern der Staatsrechtetheorie bildende Lehre von der Selbstverpflichtung des Staates. Der vom Recht wesensverschiedene, als Macht zu begreifende, allmächtige und darum seinem Wesen nach unbeschränkte, »souveräne«, durch keine Norm gebundene Staat, muß schließlich doch zum Recht werden, sich in ein Rechtswesen, in eine juristische Person verwandeln.“ (Kelsen 1923: 275).

schen Denken vorherrschte, und ein solches Bild eines absolut freien Gottes wurde dem absolutistischen Monarchen der Barockzeit angeheftet, der zum obersten, absolut freien Souverän wurde, der von allen Gesetzen frei war und allein nach seiner eigenen Willkür über Recht und Unrecht, Krieg und Frieden entschied. Der Satz auf dem Titelbild von Leviathan zeigt schon genau das Image dieses Souveräns: *Non est potestas super terram quae comparetur ei*.

Theologisch gesehen ist der Gott des Hobbesschen Dezisionismus stark vom Nominalismus und Voluntarismus geprägt, da er davon ausgeht, dass Gott einen absolut freien und völlig unvorhersehbaren mystischen Willen hat, so dass alles in der Welt dem Menschen als zufällig und irrational erscheinen muss. Nach dieser Analogie hat der persönliche Souverän in der Staatslehre absolute Freiheit, und deshalb ist jede politische Autorität irrational.<sup>1</sup> Heinrich Meier kommentiert Schmitts politische Theologie mit der Aussage: „[...] nur der unbegreifliche Gott ist allmächtig“ (Meier 2012: 141). Nach Meiers Ansicht hat der Souverän als Gott auf der Erde absolute Macht. Meier setzt die theologische Position von Hobbes direkt mit der von Schmitt gleich. Diese Gleichsetzung entspricht wahrscheinlich nicht Schmitts eigener Position. Es ist bekannt, dass Schmitt Zeit seines Lebens römisch-katholischen Glaubens war und wir dürfen annehmen, dass seine Lehre der Position des römischen Katholizismus

---

<sup>1</sup> Hans-Georg Flickinger interpretiert Schmitts Politische Theologie als eine Mythologie des Souveräns, und behauptet: „der Souveränitätsbegriff C. Schmitts könne Aufschluss über die in der Geschichte der Moderne scheinbar verlorengegangenen *irrationalen* Momente des Politischen geben.“ Es ist einfach zu erkennen, dass diese These innerhalb des Rationalismus der modernen Aufklärung bleibt (Flickinger 1990: 70).

entspricht. Ihm kann nicht entgangen sein, wie sehr sich das klassisch realistische Gottesbild im katholischen Bekenntnis vom nominalistischen Gottesbild unterscheidet und es erscheint unwahrscheinlich, dass er mit seiner politischen Lehre unbewusst einen nominalistischen oder voluntaristischen Gott einführen wollte. Der „Nominalist und Voluntarist unter den Juristen“ (DA 8), von dem Schmitt später sprach, könnte durchaus Hobbes sein, der von einer unversöhnlichen Spannung zwischen Gott und der Welt ausgeht, während nach dem katholischen Bekenntnis das Verhältnis Gottes zur Welt komplex und paradox ist. Gott ist weder in der Welt noch von ihr radikal getrennt, und die dualistische Spannung zwischen Gott und der Welt wird hier abgeschwächt. In einem theologischen Aufsatz von 1918 hatte Schmitt bereits seine katholische Position zum Ausdruck gebracht: „Gott ist einsam und doch überall, er ist auch in der Welt.“ (SK 72) Das entspricht dem katholischen Realismus: Gott ist dem menschlichen Verstand unerkennbar, aber nicht mysteriös und völlig unbegreiflich. Dies ist eine paradoxe Position, die aber sehr gut zu einer versöhnlichen Haltung passt, die den römischen Katholizismus seit jeher kennzeichnet. Sie ist auch als *complexio oppositorum* zu verstehen. Michael Allen Gillespie argumentiert, dass die Moderne ihren Ursprung in dem spätmittelalterlichen Bruch zwischen Nominalismus und Realismus hat. Im Gegensatz zum unerkennbaren Gott im Nominalismus bleibt Gott im katholischen Realismus begreifbar. Er manifestiert sich konkret in den einzelnen Dingen:

Moreover, while god transcended his creation, he was reflected in it and by analogy could be understood through

it. (Gellespie 2008: 20)

So wie die Analogie im Laufe der modernen Rationalisierung als literarische Rhetorik und nicht als naturwissenschaftliche Methode klassifiziert wurde, so wurde auch die konkrete Denkart als nicht-normative Denkart eingestuft und aus der Jurisprudenz ausgeschlossen. Es gibt gute Gründe für die Annahme, dass sich in *Politische Theologie* Schmitts eine römisch-katholische Position artikuliert, die weder Normativismus ist noch mit dem nominalistischen Dezisionismus verwechselt werden darf.

## 1.2 Repräsentation und das konkretes Ordnungsdenken

Wenn es in *Politische Theologie* nicht klar war, ob Schmitt den voluntaristischen Dezisionismus vertritt, so war es 1934 in *Drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens* sehr klar. Ein wichtiger Grund dafür ist, dass Schmitt sich die Kritik von Strauss, in *Anmerkungen zu Carl Schmitt* (1932), zu eigen machte. Nach Strauss sei es unmöglich, den Liberalismus vom Standpunkt von Hobbes aus zu kritisieren, weil die Lehre von Hobbes selbst der Ausgangspunkt des Liberalismus sei. In *Drei Arten* teilt Schmitt die Arten des juristischen Denkens in drei Typen ein: Normativistisches, dezisionistisches und konkretes Ordnungsdenken. Sie unterscheiden sich darin, was als die wesentliche Grundlage der Rechtsordnung anzusehen ist: „Ich gehe davon aus, daß es für die Unterscheidung rechtswissenschaftlicher Denkart darauf kommt, ob das Recht als Regel, als Entscheidung oder als Ordnung aufgefaßt wird“ (DA 10). Es ist deutlich zu sehen,

dass sich Schmitts Definition des Begriffs Dezisionismus nicht geändert hat, allerdings hier ist die Formulierung der Definition viel klarer. Der Dezisionismus besagt, dass die Grundlage der Rechtsordnung die Entscheidung des Souveräns ist:

Für den Juristen des dezisionistischen Typus ist nicht der Befehl als Befehl, sondern die Autorität oder Souveränität einer letzten Entscheidung, die mit dem Befehl gegeben wird, die Quelle allen „Rechts“, d. h. aller folgenden Normen und Ordnungen. (DA 21)

Auch hier stellt Schmitt fest, dass der Dezisionismus die Kernidee der Staatslehre von Hobbes sei:

Der klassische Fall dezisionistischen Denkens erscheint erst im 17. Jahrhundert mit *Hobbes*. Alles Recht, alle Normen und Gesetze, alle Interpretationen von Gesetzen, alle Ordnungen sind für ihn wesentliche Entscheidungen des Souveräns [...] (DA 23)<sup>1</sup>

In *Drei Arten* lehnt Schmitt den Dezisionismus in der Rechtswissenschaft explizit ab und er verteidigt das konkrete

---

<sup>1</sup> Zu sagen, dass Hobbes ein „Dezisionist“ war, ist immer noch polemisch; „Dezisionismus“ selbst ist zweideutig. In modernen Augen ist der Dezisionismus das Gegenteil von Normativismus, und so scheint Hobbes ursprünglich ein Absolutist gegen den modernen Rechtsstaat gewesen zu sein. Aber zu Hobbes' Zeiten war Kelsens normativistische Rechtswissenschaft etwas völlig Fremdes, und der Normativismus, der nur bis zu Kants formalistischer Ethik zurückverfolgt werden kann, war ein durchaus modernes Phänomen. Hobbes hingegen kannte keinen Normativismus, und er selbst stellte sich nur deshalb auf die Seite der säkularen Monarchen, um einen religiösen Bürgerkrieg zu verhindern, in dem nach Hobbes' Ansicht nur das kräftige Eingreifen des säkularen Staates eine friedliche Ordnung der Religionsfreiheit schaffen konnte.

Ordnungsdenken. Die *Drei Arten* und das Vorwort zur zweiten Auflage der *Politischen Theologie* sind berüchtigt für Schmitts politische Sünden seit 1933. Die Idee der Rechtsordnung als konkrete Ordnung ist jedoch im Grunde eine alte politische Idee, die grundsätzlich anti-modern ist. Schmitt argumentiert, dass das Gesetz im klassischen Sinne mehr Bedeutungen hat als die Norm und dass das Gesetz eine Doppelstruktur besitzt: Das Gesetz ist sowohl Nomos als Ordnung als auch Gesetz als Norm. Durch die moderne Normierung und Positivierung der Rechtswissenschaft wurde das Gesetz im normativen Sinne der gesamte Inhalt des Begriffs „Gesetz“, Ordnung gehört nicht mehr zum Bedeutungsinhalt des Gesetzes und wurde als nicht-rechtlich bezeichnet und im klassischen juristischen Denken hat Nomos immer noch eine umfassendere Bedeutung als Norm:

Für das konkrete Ordnungsdenken ist „Ordnung“ auch juristisch nicht in erster Linie Regel oder eine Summe von Regeln, sondern, umgekehrt, die Regel nur ein Bestandteil und ein Mittel der Ordnung. Das Normen- und Regel-Denken ist danach ein beschränkter[,] und zwar ein abgeleiteter Teil der gesamten und vollständigen rechtswissenschaftlichen Aufgabe und Bestätigung. Die Norm oder Regel schafft nicht die Ordnung; sie hat vielmehr nur auf dem Boden und im Rahmen einer gegebenen Ordnung eine gewisse regulierende Funktion mit einem relativ kleinen Maß in sich selbständigen, von der Lage der Sache unabhängigen Geltens. (DA 11)

Aber „Nomos“ heißt ebenso wie „law“ nicht Gesetz, Regel oder Norm, sondern Recht, das sowohl Norm, wie

Entscheidung, wie vor allem Ordnung ist. (DA 13)

Nomos ist hier fast äquivalent zu Ordnung, und schon die Anwesenheit von Ordnung zeigt die Anwesenheit zumindest eines minimalen rechtlichen Zustands an. Bei Schmitt besteht der wesentliche Unterschied zwischen Recht als Ordnung und Recht als Norm darin, dass die Normen die formalen Regeln sind, die von der Rationalisierung in der kantischen Philosophie beeinflusst sind, und dass die Geltung von Normen allein in ihrer formalen Notwendigkeit liegt, während die Erfahrungen, Geschichte, Kulturen, konkreten Umstände auf der materiellen Ebene als kontingente Faktoren qualifiziert werden und deshalb ausgeschlossen sind. Im Gegensatz dazu nimmt die Ordnung diese kontingenten und materiellen Faktoren auf. Sie materialisiert sich in einer Reihe von konkreten Gewohnheiten, Gebräuchen, Sitten und Vorbildern. Aus konkreter Ordnung können inhaltliche Urteile und Unterscheidungen zwischen Gut und Böse entstehen. Nomos als Ordnung ist die Einheit von Sein und Sollen. Die Ordnung enthält sowohl die Darstellung als auch die Bewertung der Sachen, aber diese Bewertungen können nur konkrete Urteile sein, die sich nicht durch reine Begriffe und Regeln ausdrücken lassen.

Ordnung ist bei Schmitt ein wichtiges juristisches Konzept. Aus Schmitts Unterscheidung zwischen Normen und Ordnung können wir darauf schließen, dass die Ordnung historische und transzendente Werte, Gerechtigkeit und Ideale implizieren soll. Die transzendente Gerechtigkeit und Ideale können nicht durch Normen bestimmt werden. Normen und Gesetze sind vielmehr historische Fragmente und Vor-

stellungen der transzendentalen Gerechtigkeit. Doch die der Ordnung innewohnenden transzendentalen Gerechtigkeit und Ideale können durch historische Vorbilder manifestiert werden. Ob eine politische Entscheidung mit transzendentaler Gerechtigkeit übereinstimmt, ist oft eine schwierige Frage, die im Laufe der Geschichte geprüft werden muss. Es ist schwierig, eine schnelle und endgültige Antwort anhand eines festen Kriteriums zu geben. Diese Frage bleibt immer offen, denn die Bewertung historischer Personen und ihrer Entscheidungen wird vom eigenen historischen Kontext des Beobachters begrenzt. Aus diesem Grund ist die Beziehung zwischen dem Menschen und der historischen Ordnung ein politisch-philosophisches Anliegen, das den Beobachter dazu zwingt, ständig zu denken und sich in Bezug auf den aktuellen Kontext erneut zu orientieren. Die obigen Annahmen sind natürlich nur Schlussfolgerungen aus Schmitts konkretem Ordnungsdenken. In der Tat erklärt Schmitt selbst nicht, wie eine tugendhafte Politik aussehen sollte, und er beruft sich auch nicht auf irgendein historisches Vorbild, um die Tyrannei zu bekämpfen und Gerechtigkeit zu erstreben. Schmitt selbst nimmt die politische Legitimität nicht ernst. Daher ist es verständlich, warum Schmitt in einer Rede von 1934 das konkrete Ordnungsdenken mit der Verherrlichung der NSDAP-Ideologie zusammenbringt.

Schmitts Verfassungslehre beruht auf dieser Unterscheidung zwischen zwei Bedeutungen des Gesetzes (VL 10). Der absolute Verfassungsbegriff hat zwei Ebenen: Die erste ist die Ebene der realen und konkreten Ordnung, nämlich „[...] die konkrete, mit jeder existierenden politischen Einheit von selbst gegebene Daseinsweise [...]“ (VL 4). Die zweite ist das



Rechtssystem im normativen Sinne: „Eine grundgesetzliche Regelung, d. h. ein einheitliches, geschlossene System höchster und letzter Normen“ (VL 7). Aber das normative Rechtssystem ist nur die sekundäre Bedeutung des Gesetzes, weil der eigentliche Ursprung der Normen nicht irgendeine positive Norm, sondern das Naturrecht ist (VL 9). Das bedeutet, dass Ordnung auch dann bestehen kann, wenn das normative System vorübergehend außer Kraft gesetzt ist. Das entspricht genau dem Begriff des Ausnahmezustands bei Schmitt, der die Doppelsinnigkeit des Gesetzes offenbart: Ordnung ist das höhere Gesetz im Vergleich zu den Rechtsnormen. „Ist dieser Zustand eingetreten, so ist klar, daß der Staat bestehen bleibt, während das Recht zurücktritt“ (PT 18). Agamben kritisiert Schmitt dafür, dass er die „Aporie des Ausnahmezustands“ nicht lösen kann, weil Schmitt den Ausnahmezustand mit der Diktatur verwechselt (Agamben 2004: 59). Für Agamben besteht die Aporie des Ausnahmezustands in einer paradoxen Topologie: Der Ausnahmezustand liegt zugleich außerhalb und innerhalb des Gesetzes.

Wenn wir aber heute fragen, worauf sich das *senatus consultum ultimum* in einer solchen Extremsituation bezieht, kann die einzig mögliche Antwort nur sein: auf die Rechtsordnung, die im *iustitium* tatsächlich suspendiert wird. *Senatus consultum ultimum* und *iustitium* markieren so gesehen die Grenzen der römischen Verfassungsordnung. (Agamben 2004: 57-58)

Aber fehl gehen auch jene Lehren, die wie die Schmittsche den Ausnahmezustand mittelbar in einen Rechtskontext zu stellen versuchen und ihn zu diesem

Zweck in der Unterscheidung zwischen Rechtsnorm und Rechtsverwirklichungsnorm, zwischen konstituierender und konstituierter Gewalt, zwischen Norm und Dezision gründen lassen. Der Notstand ist kein »Rechtszustand«, sondern ein Raum ohne Recht (auch wenn er kein Naturzustand ist, sondern sich als Anomie erweist, die aus der Suspendierung des Rechts resultiert). (Agamben 2004: 62)

Agamben irrt sich in der Ansicht, dass der Ausnahmezustand die gesamte Rechtsordnung aufhebt. Für Schmitt ist der Ausnahmezustand ein Mittel, um die politische Ordnung bei vorübergehendem Ausfall der Rechtsnormen aufrechtzuerhalten. Der Grund für Agambens Argument, dass der Ausnahmezustand eine Aporie darstellt, liegt darin, dass er im Kelsen'schen Normativismus verharrt.<sup>1</sup> Obwohl Agamben eine schöne Genealogie des Ausnahmezustands entwickelt hat, werden die grundlegenden juristischen Begriffe von Normen und Ordnung von ihm nicht klar unterschieden. Das lässt die Sache kompliziert werden. Allein vom normativen Standpunkt aus kann Agamben nicht erkennen, dass der Ausnahmezustand als juristischer Begriff bei Schmitt gar keine normative Bedeutung hat. Es geht lediglich darum, wie Tatsachen auf-

---

<sup>1</sup> Wenn Agamben die Inhalte von Schmitts Buch *Diktatur* richtig versteht, sollte ihm klar sein, dass Schmitts Begriff der „kommissarischen Diktatur“ dem Ausnahmezustand in der altrömischen Politik näher steht und nichts anderes als irgendein Synonym für den Ausnahmezustand ist. Im heutigen Kontext bezieht sich der Begriff Diktatur normalerweise auf den modernen Totalitarismus. Agamben hingegen nimmt völlig die normativistische Position ein, ignoriert die historischen Tatsachen und beurteilt die Diktatur allein anhand der wörtlichen Formulierung der Gesetznomen, so dass er absurderweise behauptet, die Regime von Mussolini und Hitler seien „von rechtlichen Standpunkt aus“ keine Diktaturen gewesen. Vgl. Agamben 2004: 59.

gefasst und verstanden werden. Agamben hat darauf hingewiesen, dass der Notstand seit den Anfängen der römischen Republik auf einer konkreten praktischen Notwendigkeit beruhte (Agamben 2004: 52-53), aber er scheint die echte Bedeutung der Notwendigkeit nicht verstanden zu haben. *Senatus consultum ultimum* konnte das römische Gesetz außer Kraft setzen, aber der Notstand selbst führte nicht notwendigerweise zum Umsturz der römischen Republik, sondern war vielmehr Ausdruck der spezifischen Erfordernisse der republikanischen Ordnung zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt. Die grundlegende Bedeutung des öffentlichen Rechts besteht darin, dass sich das Recht in erster Linie auf die Einheit und Kontinuität des Staatsdasein bezieht. Historisch gesehen ist der Untergang der römischen Republik zwar auf die Diktatur Julius Cäsars zurückzuführen, aber ohne das Gesetz des Notstands wäre Rom vielleicht schon lange vor der Zeit Sullas gefallen.

Auf der anderen Seite beinhaltet und überschreitet die Ordnung auch die souveräne Entscheidung, was mit Schmitts Theodizee übereinstimmt. Die Gerechtigkeit einer Entscheidung lässt sich nicht dadurch rechtfertigen, dass sie die Entscheidung des Souveräns ist. Dieser Gedanke ist eng mit der römisch-katholischen Gottesbild verbunden und widerspricht dem agnostischen Gottesbild im Nominalismus. Im katholischen Glauben ist die Entscheidung Gottes gerecht, weil Gott an sich gerecht ist, nicht weil sie eine Entscheidung Gottes ist:

Der noch so unerforschliche Ratschluß eines persönlichen Gottes ist, solange man an Gott glaubt, immer

bereits „in Ordnung“ und nicht reine Dezision. Das römisch-katholische Dogma von der *Unfehlbarkeit* der päpstlichen Entscheidung enthält ebenfalls starke juristisch-dezisionistische Elemente; aber die unfehlbare Entscheidung des Papstes begründet nicht die Ordnung und Institution der Kirche, sondern setzt sie voraus: der Papst ist nur als Haupt der Kirche kraft seines Amtes unfehlbar, nicht ist umgekehrt der Unfehlbare der Papst. (DA 22)

Der Dezisionismus von Hobbes hingegen zeichnet ein völlig entgegengesetztes Bild des Souveräns, eine höchste Macht, die frei von allen Beschränkungen und absolut frei ist. Schmitt betont im *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* (1938), dass die Idee des absolut freien Souveräns ein modern-politisches Konzept ist, das erst nach der Reformation entstanden ist, und dass sich dahinter ein klares voluntaristisches Gottesbild versteckt, das keinesfalls mit dem katholischen Repräsentationsbegriff identifiziert werden kann:

Daß im Souveränitätsbegriff des modernen Staatsrechts der Gottesbegriff Calvins und dessen *legibus solutus* in säkularisierter Form erscheint, haben deutsche Geschichtsforscher, Gisbert Beyerhaus und Karl Theodor Buddeberg, nachgewiesen. Der hervorragende englische Kenner dieser Epoche religiöser Kämpfe und Begriffsbildungen, John Neville Figgis, sagt sogar, der Gott des Calvinismus sei der Leviathan des Hobbes, mit einer weder durch Recht, noch Gerechtigkeit, noch Gewissen eingeschränkten Allmacht. Für Hobbes ist Gott vor allem

### Macht. (L 49-50)

Sowohl der Dezisionismus als auch das konkrete Ordnungsdenken enthalten das Element der Dezision, aber sie unterscheiden sich darin, ob die Entscheidung die Ordnung begründet oder umgekehrt die Ordnung die Entscheidung begründet. In *Politische Theologie* behauptet Schmitt: „Alles Recht ist *Situationsrecht*. Der Souverän schafft und garantiert die Situation als Ganzes in ihrer Totalität.“ (PT 19) Der Dezisionismus besagt also, die Entscheidung des Souveräns schaffe die gesamte Ordnung, und das Gesetz sei die Entscheidung des Souveräns und komme kraft souveränen Willens zur Geltung. Das konkrete Ordnungsdenken geht ebenfalls davon aus, dass das Gesetz durch souveräne Entscheidung entsteht. Die Gerechtigkeit der Entscheidung liegt jedoch nicht im persönlichen Willen des Herrschers, sondern darin, dass der Herrscher durch seine Entscheidung die höhere Autorität und das transzendent höchst Gute repräsentiert.

In vielen seiner Texte betont Schmitt die Unterscheidung zwischen Autorität und Macht, eine Unterscheidung, die zum konkreten Ordnungsdenken gehört: Die Autorität steht über der Macht, und der Herrscher besitzt die Macht, kann aber nur die Autorität repräsentieren. Entscheidend ist, dass das konkrete Ordnungsdenken in der Rechtswissenschaft die Idee der Repräsentation vom römischen Katholizismus übernimmt. Demnach muss jede legitime Macht auf der Welt von Gott autorisiert werden, und eben diese Ermächtigung ‚von oben‘ findet sich nach Schmitt nicht in den Souveränitätslehren von Hobbes (HL 51). An diesem Aspekt lässt sich erkennen, wie es zu Missverständnis führen kann, wenn Schmitt den Hobbes-

schen Deziisionismus so auffasst: „Auctoritas, non veritas facit legem“. Schmitt selbst gibt zu, dass die „Auctorität“ des Leviathans nicht von einer transzendenten göttlichen Ordnung oder göttlichen Auctorität abgeleitet werden kann, sondern einfach die höchste Macht selbst bezeichnet, die Frieden und Ordnung auf der Welt schaffen kann, und die weder ein göttlicher Auftrag ‚von oben‘ enthält, noch von jeglicher bestehenden Ordnung abgeleitet ist (DA 23).<sup>1</sup> Die Entstehung des Souveränitätsbegriffs war untrennbar mit dem säkularen Absolutismus im neuzeitlichen Europa verbunden, und Souveränität bezog sich lange Zeit auf die persönliche Kompetenz der absolutistischen Monarchen. Für Schmitt ist jedoch der zentrale Begriff der Politik die Ordnung oder die Einheit, und so sehen wir, dass Schmitt in *Verfassungslehre* immer die „politische Einheit“ betont, während er die Idee der souveränen Macht so weit wie möglich vermeidet.

Es ist also nicht die Hobbessche Staatslehre in der Politischen Theologie, die das Wesentliche von Schmitts Staatslehre widerspiegelt, sondern der Begriff der Repräsentation, wie er im Aufsatz *Römischer Katholizismus* von 1923 zum Ausdruck kommt. In der Tat ist der Repräsentationsbegriff der eigentliche Kern von Schmitts politischer Philo-

---

<sup>1</sup> Wir sollten auch die Polysemie des Wortes Auctorität und die Art und Weise, wie es in Schmitts Text verwendet wird, beachten. Schmitt spricht von Auctorität im Sinne einer unsichtbaren höheren Auctorität, ebenso wie Ciceros "Auctorität": Die Macht gehört dem Volk, aber die Auctorität gehört dem Senat (cum potestas in populo auctoritas in senatu sit, auch bei Theodor Mommsen). Was gemeinhin als Auctorität bezeichnet wird, kann auch den sichtbaren Vertreter dieser unsichtbaren Auctorität bezeichnen, wobei die genaue Bedeutung im jeweiligen Kontext sorgfältig zu unterscheiden ist. Im zweiten Sinne wird der aufmerksame Beobachter auch ein Element der Persönlichkeit erkennen, dass dem Begriff der Auctorität innewohnt, da auctoritas mit autor verwandt ist.

sophie. Diese Idee spiegelt sich in theologischer Sprache in einem früheren Aufsatz *Sichtbarkeit der Kirche*:

Wenn der Christ der Obrigkeit gehorcht, weil sie von Gott ist, so gehorcht er Gott und nicht der Obrigkeit. (SK 74)

Der Unterschied zwischen den Ideen von dem Dezisionismus und dem konkreten Ordnungsdenken wurde bereits in Schmitts Buch *Diktatur* von 1921 deutlich. In diesem Buch unterscheidet Schmitt zwischen zwei Arten von Diktatur: Die kommissarische Diktatur und die souveräne Diktatur. Die kommissarische Diktatur ist eine beauftragte exekutive Macht, während die souveräne Diktatur eine sich selbst rechtfertigende Macht ist, eine höchste und einheitliche Gewalt von Legislative und Exekutive. Es gibt einen grundlegenden Unterschied zwischen den beiden Formen der Diktatur. Die kommissarische Diktatur ist eine von einer höheren Autorität beauftragte und gezügelte Macht, die eine bereits gegebene Ordnung voraussetzt. Die souveräne Diktatur ist die Selbstbestätigung und Selbstermächtigung der Macht, die dazu dient, eine völlig neue Ordnung zu schaffen (SGN 35). Die kommissarische Diktatur und die souveräne Diktatur entsprechen etwa dem konkreten Ordnungsdenken und Dezisionismus in Rechtswissenschaft, ihre Unterscheidung impliziert eine wichtige Wende im modernen politischen Denken, deren Kernpunkt weder Giorgio Agamben noch Clinton Rossiter erfasst haben:<sup>1</sup> Nur die Repräsentation ‚von oben‘ kann die beiden Formen der Diktatur klar unterscheiden, aber

---

<sup>1</sup> Vgl. Agamben: *Ausnahmezustand*; Clinton Rossiter: *Constitutional Dictatorship*.

entscheidend ist, dass die repräsentierte Ordnung eine höhere Autorität bedeutet, die auf der positiven Ebene unsichtbar und transzendent ist. Das Buch *Diktatur* wurde in vielen Schmitt-Studien lange Zeit vernachlässigt. Der Grund dafür liegt darin, dass die Unterscheidung zwischen kommissarischer und souveräner Diktatur für die positivistische Soziologie sinnlos ist, weil das Transzendente in einer positivistischen Perspektive keine reale Bedeutung hat. Wer den transzendentalen Charakter der Repräsentation nicht erkennt, kann die wesentlichen Unterschiede nicht erkennen, die zwischen den verschiedenen antidemokratischen Doktrinen im politischen Denken bestehen.

Schmitt zeigt mit der Unterscheidung zwischen kommissarischer und souveräner Diktatur implizit auf einen Bruch in der Geschichte des politischen Denkens. Vor der Französischen Revolution war jede Macht in der europäischen Geschichte eine Macht innerhalb einer bestimmten Ordnung. Die kommissarische Diktatur war eine antike Form der Macht, die bereits in der Römischen Republik entstanden war, und in der mittelalterlichen politischen Idee wurde jede Macht durch die Auftrag Gottes legitimiert, auch die des Papstes:

Der Papst selbst ist der vicarius Christi, als dessen Kommissar er auch bezeichnet wird. Die Vorstellung der Persönlichkeit Christi ist also das letzthin Entscheidende dieser Rechtsanschauung. (D 47)

Im Unterschied dazu lehnt die souveräne Diktatur jede bestehende Ordnung ab und versucht, eine neue Ordnung aus dem Nichts zu schaffen. Sie ist kein Element des klassischen politischen Denkens, sondern eine politische Idee der Moderne.



Erst im Zeitalter der radikalen Säkularisierung trat die souveräne Diktatur im 18. Jahrhundert während der bürgerlichen Revolution erstmals in den Vordergrund (D XIX, 127). Nach Schmitt ist die Legitimierung jeder modernen politischen Macht, sei es die normative Macht der liberalen Demokratie, oder die der souveränen Diktatur, im Grunde selbstbestätigend. Eine Kritik moderner Macht kann deswegen nicht um eine Kritik an der Ethik der Subjektphilosophie herumkommen: Wenn Moral nur Selbstgesetzgebung und Selbstbeschränkung bedeutet, dann kann eine solche Moral in der Praxis sehr gefährlich sein. Für Schmitt war die Schlüsselfrage in der politischen Theorie nicht, ob Macht zentralisiert oder dezentralisiert ist, sondern ob eine höhere und transzendente Autorität und Ordnung anerkannt wird.

Zusammenfassend lässt sich für Schmitt festhalten: Erstens, die Ordnung ist eine historisch-gegebene Realität, die transzendente Gerechtigkeit und Ideale enthält. Die Ordnung als Gesetz ist nicht reduzierbar auf Rechtsnormen und zweitens, die Ordnung als Gesetz ist die grundlegende Voraussetzung und Grenze für jede politische Entscheidung. Das bedeutet, dass die Ordnung als Gesetz selbst eine Autorität ist, die sowohl jede sichtbare formale Rechtsnorm als auch die herrschende Macht transzendiert. Die Ordnung als Gesetz wird nicht in einem positivistischen Sinne als Rechtsnorm verstanden, und deshalb wird der Begriff der Repräsentation zum zentralen Element im konkreten Ordnungsdenken: Nur die repräsentative Macht kann die unsichtbare Autorität in sichtbare und konkrete Befehle umsetzen.

In *Drei Arten* werden vier Typen des rechtswissenschaftlichen Denkens unterschieden:

a) Der Normativismus: Die normativistische Rechtswissenschaft schließt alle anthropologischen und soziologischen Elemente aus und basiert allein auf formalen Normen. Sie ist ein rein formales Regelsystem.

b) Der Dezisionismus: Das Gesetz und der Staat gründen sich auf die persönliche Entscheidung des Souveräns.

c) Der juristische Positivismus: Die Verbindung von Dezisionismus und Normativismus seit dem 19. Jahrhundert.

d) Das konkrete Ordnungsdenken: Die gegebene reale Ordnung geht allen Entscheidungen und Regeln voraus. Sie entspricht dem klassischen politischen Denken.

Schmitts These ist, dass kein moderner Staat auf einer rein normativistischen oder rein dezisionistischen Grundordnung beruhen kann. Jede moderne Staatslehre verbindet ihm zufolge in unterschiedlichem Maße Dezisionismus und Normativismus. Das Kernproblem, auf das sich Schmitt konzentriert, ist nicht die Überlegenheit von Normativismus oder Dezisionismus, sondern der Gegensatz von juristischem Positivismus und konkretem Ordnungsdenken, antiker und moderner politischen Theorie.

### 1.3 Zwei Elemente der Repräsentation: Persönlichkeit und Institutionalität

Schmitts politische Theorie ist in erster Linie eine Theorie der Repräsentation. Die legitime höchste Macht ist demnach die von der göttlichen Autorität beauftragte repräsentative Macht. Das wichtigste Merkmal in Bezug auf den Repräsentanten besteht darin, dass die höchste politische Macht zwei

heterogene und gegensätzliche Elemente miteinander verbindet: Das Persönliche und das Institutionelle. Das Institutionelle ist normativ und die Persönlichkeit ist die Voraussetzung für Entscheidungen. Dies entspricht der Diskussion über Norm und Entscheidung im vorigen Abschnitt. Die Kompatibilität der beiden Elemente wurden bereits in *Politische Theologie* hervorgehoben:

Die zwei Elemente des Begriffes „Rechts-Ordnung“ treten hier einander gegenüber und beweisen ihre begriffliche Selbständigkeit. So wie in Normalfall das selbständige Moment der Entscheidung auf ein Minimum zurückgedrängt werden kann, wird im Ausnahmefall die Norm vernichtet. Trotzdem bleibt auch der Ausnahmefall der juristischen Erkenntnis zugänglich, weil beide Elemente, die Norm wie die Entscheidung, im Rahmen des Juristischen verbleiben. (PT 19)

Die Unterscheidung zwischen dem Institutionellen und dem Persönlichen ist weit gefasst und beschreibt nicht unmittelbar die politische Praxis, doch sie bildet die grundlegende Perspektive und Methode von Schmitts Staats- und Verfassungslehre. Mit ihr antwortet Schmitt auf Kelsens Problem des Normativismus. In *Gesetz und Urteil* (1912) hatte Schmitt bereits vor *Politische Theologie* auf die Verbindung zwischen diesen beiden Elementen hingewiesen, die sich im Titel des Buches widerspiegelt. In *Hüter der Verfassung* (1931) behauptet Schmitt, dass die persönliche Macht des Staatsoberhauptes die verfassungsmäßige Ordnung schützen soll. Im Ausnahmezustand eines Staates setzt der Souverän das normative und institutionelle Recht vorübergehend außer Kraft. Die

Staatsmacht ist im Normalzustand institutionell, während die Staatsmacht in dem Ausnahmezustand persönlich ist. Schmitts *Politische Theologie* beginnt mit dem Satz: „Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet.“ (PT 13) Direkt danach wendet er sich einer Diskussion über die Souveränität selbst zu, die bereits auf den persönlichen Charakter der souveränen Macht hindeutet.

Das Institutionelle hat hier eine weite Bedeutung und bezeichnet ganz allgemein rechtliche Verfahren und Organisationen, die auf Regeln beruhen. Gesetze, Parlamente, Gerichte, institutionelle Ausschüsse, Verwaltungsbürokratien, Wahlverfahren - all das kann man grob als Institutionen bezeichnen. Die institutionelle Organisation funktioniert ähnlich wie eine Maschine, sie läuft nach festgelegten Regeln. Der Einzelne, der in institutioneller Organisation dient, übt nur die Funktionen aus, die ihm von der Institution zugewiesen werden, und sein persönlicher Wille ist im Betrieb der Institution eng begrenzt. Die Person ist ein austauschbarer Teil der Institution. Institutionen sind ihrer Natur nach gesetzlich. Sie sind neutral und bringen dem politischen Körper Stabilität, Verlässlichkeit und Sachlichkeit, und die Institutionalisierung der politischen Macht ist ein Merkmal der Rationalisierung des Staates. Ein extremer Typus der Institutionalisierung ist der liberale Konstitutionalismus, der davon ausgeht, dass das Rechtssystem nur auf abstrakten und formalen universellen Rechtsnormen beruhen kann, und der das Eingreifen jeglicher persönlicher Macht ablehnt. Viele liberale Theorien neigen dazu, das Politische auf die Gesetzmäßigkeit zu reduzieren, insbesondere auf die formalen und entpersonalisierten Gesetze. So erklärt zum Beispiel Friedrich August von Hayek, dass die

Herrschaft des Gesetzes in der Abstraktion und Gleichheit läge, die das menschliche Verhalten durch allgemeine universelle Regeln regelt und keine persönlichen Privilegien zulässt (Hayek 1978: 222).

Im Gegensatz zum Institutionellen war die Persönlichkeit selten Gegenstand in der modernen westlichen Politikwissenschaft. Die Liberalen sind oft der Meinung, dass die Gerechtigkeit gesetzmäßig und verfahrensmäßig sein sollte und nicht durch den Willen des Machthabers willkürlich bestimmt werden darf. Der moralische Charakter einer Person ist oft unzuverlässig, und persönliche Macht kann zu rechtswidrigem Zwang und Tyrannei führen. In der liberalen Theorie werden Persönlichkeiten daher häufig als irrelevant oder schädlich betrachtet. Es muss jedoch präzisiert werden was unter Persönlichkeit zu verstehen ist. Es handelt sich nicht um eine „legitime Autorität“ im Sinne des demokratischen Konstitutionalismus, denn „legitime Autorität“ ist die rechtlich verliehene Kompetenz, die ein Teil des normativen Systems ist. Persönlichkeit ist die entscheidende Fähigkeit, die der Normativität fremd ist und die sich nicht aus sichtbaren Regeln oder Verfahren ableiten lässt. Das Konzept der Persönlichkeit bezieht sich bei Schmitt auf die Person als den höchsten Entscheider, der das letzte Urteil fällt, wenn alle institutionellen Systeme bei Streitigkeiten versagen.

Die Etymologie zeigt uns, dass die Person vom lateinischen *persona*, Theatermaske im Schauspiel, abstammt. Seine verbale Form ist *personare*: Durch die Maske seine Stimme erschallen lassen. Die Maske unterscheidet die Stimme der dramatischen Figur von der des Schauspielers. Sie muss in einem weiten Sinne aufgefasst werden und schließt

auch das Bühnenbild und die Storyline ein. Einerseits ist die Person ein freies und willkürliches Individuum, andererseits kann sie nicht außerhalb des gegebenen Kontextes der Geschichte stehen, sie kann nur „durch die Maske sprechen“. Juristisch betrachtet, ist die Persönlichkeit ein Instrument der Ordnung. Die Persönlichkeit ist ein mystischer Komplex: Auf der einen Seite steht im Kern der Persönlichkeit ein freier Wille, während auf der anderen Seite dieser freie Wille immer noch durch individuelle Erlebnisse und externe Situationen begrenzt wird und nicht absolut und bedingungslos frei ist. Gleichwohl ist es unmöglich, die persönliche Entscheidung in ein bestimmtes Gesetz oder Wissen zu transformieren. Sie ist nicht normativ reduzierbar. Die Entscheidung ist nach Schmitt „[...] normativ betrachtet, aus einem Nichts geboren“ (PT 38).

Die Frage ist hier auf welcher Ebene die beiden gegensätzlichen Elemente der Persönlichkeit und der Institutionen vereint sind, und sie in Übereinstimmung miteinander gebracht werden. Im modernen politischen Denken sind die entpersönlichten Rechtsnormen unvereinbar mit persönlichen Entscheidungen. Aber Schmitt war kein moderner, sondern ein mittelalterlicher Katholik. Er hat die katholische Dialektik sehr gut verstanden. Der römische Katholizismus ist für ihn ein hervorragendes Modell, weil er die persönliche Autorität des Papstes ‚von oben‘ auf eine bemerkenswerte Weise mit den Institutionen der Katholischen Kirchenhierarchie verbindet. Diese Verbindung bietet ihm ein Vorbild für politische Gemeinschaften und für den modernen Staat:

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 Formierung fern gehalten. Dadurch, daß das Amt von Charisma unabhängig gemacht ist, erhält der Priester eine Würde, die von seiner konkreten Person ganz zu abstrahieren scheint, [...] sein Amt geht, in ununterbrochener Kette, auf den persönlichen Auftrag und die Person Christi zurück. Das ist wohl die erstaunlichste *complexio oppositorum*. (RK 23-24)

Das Amt des Papstes verkörpert diesen Komplex von Gegensätzen: Der Papst hat die höchste Entscheidungsmacht auf Erden, aber nicht aufgrund seines persönlichen Ruhms, sondern aufgrund seines Amtes, denn seine irdische Allmacht wird ihm durch die Hierarchie der katholischen Kirche verliehen. Es gibt hier ein eigenartiges Paradoxon: Der Papst steht über der kirchlichen Ordnung und ist ihr gleichzeitig unterworfen. Aber nach Schmitts Ansicht zeigte die politische Form der römischen Kirche einen perfekten Rationalismus, der zwei Aspekte aufwies. Einerseits unterdrückte die institutionalisierte Macht einen fanatischen Personenkult; andererseits wurde das extreme Streben nach Normierung und Institutionalisierung selbst als fanatischer Irrationalismus angesehen, weil personale Entscheidungen immer notwendig sind.

Aus Schmitts Aufzeichnungen lässt sich entnehmen, dass er das Verhältnis zwischen Persönlichkeit und Institutionellen als das wichtigste Element der *complexio oppositorum* im

römischen Katholizismus betrachtet (Schmitt, *Der Schatten Gottes*, 393, 396). Die Unfehlbarkeit des Papstes beruht selbst auf einer besonderen Art von Entscheidung. Sie bedeutet nicht die Unfehlbarkeit des Papstes als Individuum, sondern Unfehlbarkeit als Teil der kirchlichen Hierarchie: Die Entscheidungskompetenz des Papstes kann nicht außerhalb des Körpers der Kirche liegen, so dass päpstliche Bullen als durch die persönliche Autorität des Papstes getroffene Entscheidungen betrachtet werden sollten, die aber grundsätzlich die *corpus mysticum* repräsentierten (DA 22). In Schmitts Text ist jede Entscheidung immer persönlich, aber Schmitt vermeidet es zu sagen, dass die Verfassung selbst eine Entscheidung des Souveräns sei. Stattdessen betont er, dass die Verfassung entsteht, weil eine politische Einheit und Homogenität des Volkes grundsätzlich vorhanden ist. Die Verfassung wird nicht vom Souverän persönlich bestimmt, aber sie wird durch eine souveräne Entscheidung zu einer geschriebenen Verfassung. Bei Schmitt unterscheidet sich die höchste Entscheidung innerhalb der politischen Ordnung grundsätzlich von einer absolut freien und willkürlichen Entscheidung. Die erstere ist lediglich „normativ betrachtet, aus einem Nichts geboren“ (PT 38), jedoch nicht aus dem absoluten Nichts.

Wir wissen, dass die Idee der *complexio oppositorum* auf die *coincidentia oppositorum* von Nikolaus Cusanus zurückgeht und dass sie eine metaphysische Begründung hat. Das theologische Argument von Cusanus kann als metaphysische Interpretation für die politische Form des römischen Katholizismus bei Schmitt betrachtet werden. Cusanus zufolge ist die Welt für den unendlichen Gott eine Einheit, aber der Mensch



ist ein irdisches, endliches Wesen und die Welt ist für ihn deshalb voller Widersprüche und Veränderungen. Es handelt sich allerdings nur um scheinbare Widersprüche, denn sie werden in der Unendlichkeit Gottes versöhnt. Die Widersprüche und Veränderungen in der Welt beweisen die Endlichkeit des Menschen und widerspiegeln indirekt die Unendlichkeit Gottes.

Aus dem früher Gesagten ist bekannt, daß Gott die Einfaltung von allem, auch des Gegensätzlichen, ist. Es kann deshalb nichts seiner Vorsehung entgehen, Wir mögen etwas tun oder das Gegenteil davon oder nichts tun, alles ist in Gottes Vorsehung eingeschlossen.

Und das, was die göttliche Vorsehung weiß, weiß sie nicht in Unterscheidung der Zeit, weil sie das Künftige nicht als künftig, noch das Vergangene als vergangen weiß, sondern in ewiger Weise und damit das Wandelbare in unwandelbarer Weise. (Cusanus 2002a: 89, 91)

Die Gegensätze im Materiellen werden nach Cusanus in einer unsichtbaren Unendlichkeit im Metaphysischen vereinigt werden. Der Mensch soll gerade wegen seiner Endlichkeit akzeptieren, dass die vielfältige Welt voller Widersprüche und Veränderungen ist, denn echte Einheit und Ewigkeit sind transzendent und unsichtbar. Schmitt schrieb in seinen Aufzeichnungen: „*complexio* ergibt sich aus der Sichtbarkeit im Irdischen.“ (Der Schatten Gottes: 399) Die Übertragung solcher metaphysischen Konzepte auf die politische Sphäre ist bei Schmitt die politische Theologie. Sie geht darum aus, dass es auch in der politischen Sphäre eine unsichtbare höchste

Einheit gibt, in der alle realen Widersprüche versöhnt werden können. Auch der Gegensatz zwischen dem Institutionellen und dem Persönlichen wird so aufgelöst. *Coincidentia oppositorum* bei Cusanus ist selbst ein metaphysisches Modell für das kanonische Recht der katholischen Kirche. In dem Großen Schisma des frühen 15. Jahrhunderts, und in *De concordantia catholica* verteidigt Cusanus sowohl die legitime Autorität des Konzils als auch die göttliche Autorität des Papstes. Die praktische Motivation von Cusanus dafür ist klar. Der Konziliarismus entstand zu der Zeit, als drei Päpste gleichzeitig im Amt waren, und als sich das Konzil von Basel-Ferrara-Florenz 1438 spaltete, wandte sich Cusanus dem Papstprimat zu. Nach Cusanus' Ansicht diente die Kombination von päpstlicher Autorität und legitimer Autorität des Konzils dazu, die Einheit der römischen Kirche zu bewahren. Es ist leicht zu verstehen, warum Schmitt das Persönliche und das Institutionelle als das wichtigste Beziehungspaar in der *complexio oppositorum* betrachtet. Die beiden Elemente sind implizit im Dogma der „Unfehlbarkeit des Papstes“ verbunden, das zutreffend zwischen der individuellen Persönlichkeit des Papstes und seiner Persönlichkeit in *corpus mysticum* unterscheidet.

England gilt als die Wiege der modernen Demokratie. Doch die Historiker des 19. Jahrhunderts wie Frederic William Maitland waren noch in der Lage, die Komplexität des spätmittelalterlichen Königtums in England zu erkennen, das ebenfalls ein Gleichgewicht zwischen der königlichen Autorität und den parlamentarischen Institutionen darstellte. Der englische Souverän wurde lange Zeit als „King-in-Parliament“ bezeichnet. Der Wille des Königs konnte sich

nicht außerhalb des Parlaments in die Irre gehen, aber das Parlament konnte den König auch nicht vollständig einschränken.<sup>1</sup>

In den kontinentaleuropäischen Ländern war Bodins Theorie der Souveränität noch im 16. Jahrhundert eine Fortsetzung des mittelalterlichen politischen Denkens, und die Harmonie war immer noch ein wichtiges Element in Bodins politischer Lehre: Bei guter Politik geht es nie um absolute Monarchie, sondern um die Harmonie zwischen dem König als Seele und dem Staat als sein Körper (Wilson 2008). Die Gegenüberstellung der Herrschaft des Gesetzes und der Herrschaft des Königs, von Rechtsstaat und Diktatur, war eine junge und den mittelalterlichen Denkern völlig fremde Idee. Die Vereinbarkeit von König und Gesetz war in der Tat eine übliche Idee unter den mittelalterlichen Juristen, und Sprichwörter wie *caesar pater et filius iustitiae est* (Friedrich II.), *princeps dominus et servus aequitatis est* (John of Salisbury) sowie *rex infra et supra legem* (Bracton) haben die Spannung und das Gleichgewicht zwischen persönlicher Autorität und Gesetz zum Ausdruck gebracht.<sup>2</sup> Die juristische Bedeutung dieser scheinbar paradoxen Sätze würde nicht missverstanden, wenn man sich bewusste wäre, dass der Begriff „Gesetz“ bei den antiken Juristen sowohl das enge, veränderliche und geschriebene Gesetz als auch das unsicht-

---

<sup>1</sup> Nach Maitland befindet sich das englische Königtum seit langem im Kampf und Ausgleich zwischen dem König und dem Parlament. Das Parlament besaß viele wichtige Befugnisse, z. B. Gesetze zu erlassen, Steuern zu genehmigen, Religion zu bestimmen, über das Erbe des Königs zu entscheiden. Allerdings konnte der König in die Wahl der Abgeordneten eingreifen, und das Parlament befand sich häufiger in der Pause als in der Tagung. Vgl. Maitland 1908: 293-301

<sup>2</sup> Über diese Sprichwörter, sehen: Kantorowicz 2016: 96, 99, 143

bare, unveränderliche Naturgesetz und die göttliche Ordnung bezeichnete.

Wie am Ende des vorigen Abschnitts erwähnt, geht es Schmitt vor allem um den wesentlichen Unterschied zwischen antiker und moderner politischer Macht, der sich juristisch im Gegensatz von konkretem Ordnungsdenken und juristischem Positivismus widerspiegelt. Um dies zu erklären, muss man sich zunächst vergegenwärtigen, was Schmitt unter juristischem Positivismus versteht. Nach Schmitt ist der juristische Positivismus eine, mit der Französischen Revolution verbundene Denkart. Es handelt sich um eine moderne Staatslehre, die Elemente des Dezisionismus und des Normativismus verbindet:

[Positivismus] gründet also seinen Standpunkt erst auf einem Willen (des Gesetzgebers oder des Gesetzes), dann, gegen diesen Willen, unmittelbar auf ein „objektives“ Gesetz [...] diese Reihenfolge [ist] nur durch die dem Positivismus eigentümliche Kombination von Dezisionismus und Normativismus möglich geworden, die es erlaubt, sich je nach Lage der Sache bald dezisionistisch, bald normativistisch zu geben, um dem allein maßgebenden positivistischen Bedürfnis nach Sicherheit und Berechenbarkeit zu genügen. (DA 29)

Der juristische Positivismus hat nach Schmitt immer der existenziellen Sicherheit der Bourgeoisie gedient. Der von Schmitt sogenannte Positivismus beschreibt den Verlauf der bürgerlichen Revolution in Europa. Deren Muster besteht darin, die monarchische Ordnung durch eine Revolution zu stürzen, eine Militärdiktatur zu errichten, um den Staat je nach

den kommerziellen Bedürfnissen der bürgerlichen Klasse zu regulieren und zu neutralisieren, um ihn schließlich in einen liberalen Rechtsstaat umzuwandeln. Napoleon war ein typischer Gründervater der modernen Republik, und der *Code civil* von 1804 war ein Meilenstein der europäischen bürgerlichen Revolution, auch wenn Napoleon in demselben Jahr zum Kaiser des französischen Volkes gekrönt wurde. Auch Kelsen als ein Vertreter des juristischen Positivismus gesteht zu, dass es auch für einen Rechtsstaat einen auf Entscheidung beruhenden Anfang für das Gesetz gibt (Kelsen 1923: 276). Keine normativistische Staatslehre ist imstande, die persönliche Macht vollständig zu beseitigen. Sowohl das konkrete Ordnungsdenken als auch der juristische Positivismus müssen gleichermaßen persönliche und institutionelle Elemente einbeziehen. Das Zusammenspiel von beiden Elementen kann deshalb den Unterschied zwischen antiker und moderner politischer Macht nicht vollständig erklären. Nach Schmitt besteht der wesentliche Unterschied zwischen beiden darin, dass sich die moderne Staatsmacht als eine Maschine versteht, während die mittelalterliche politische Autorität ein fiktiver Mensch ist.

Die katholische Form der *complexio oppositorum* beruht auf einer organologischen Konzeption des Staates: Der Staat ist ein politischer Körper, dessen Haupt der König ist. Die Organologie des Staates geht bekanntlich auf den *corpus mysticum*, in *Unam Sanctam* zurück: Das Haupt der Kirche ist Christus, und das Haupt Christi ist Gott. Das Haupt der Kirche vertritt eine konkrete Person in der Geschichte. Das Glaubensbekenntnis der Inkarnation impliziert bereits eine *complexio oppositorum*, in der die universelle Wahrheit und der konkrete

Körper eine Einheit zu bilden. Der organologische Staat ist immer ein *homo magnus*, der zwar eine fiktive Person ist, aber dennoch einen konkreten Willen besitzt. Nur ein konkreter Wille kann die Rolle eines Repräsentanten erfüllen, denn nur ein konkreter Wille kann das unsichtbare universelle Gut in sichtbare konkrete Befehle umsetzen. Die römische Kirche ist für Schmitt das Vorbild des persönlichen Repräsentanten (RK 35):

Auch die Kirche ist eine „juristische Person“, aber anders als eine Aktiengesellschaft [...] die Kirche [ist] aber eine konkrete, persönliche Repräsentation konkreter Persönlichkeit. Daß sie im größten Stil die Trägerin juristischen Geistes und die wahre Erbin der römischen Jurisprudenz ist, hat ihr noch jeder zugegeben, der sie kannte. Darin, daß sie die Fähigkeit zur juristischen Form hat, liegt eines ihrer soziologischen Geheimnisse. Aber sie hat die Kraft zu dieser wie zu jeder Form nur, weil sie die Kraft zur Repräsentation hat. (RK 31)

Dagegen versteht die moderne Staatslehre den Staat als eine riesige und kontrollierbare Machtmaschine, und diese mechanistische Staatsvorstellung ergibt sich aus dem Weltbild der neuzeitlichen Naturwissenschaften, die die Welt selbst als eine komplexe Maschine betrachtet. Unter dem Einfluss von Liberalismus und Individualismus erreichte das mechanistische Staatsbild seinen Höhepunkt in der normativistischen Staatslehre, wo der Staat zu einer perfekten Maschine mit absoluter Neutralität und Sachlichkeit, ohne Wärme und Ausnahmen wurde. Hinter der Idee des mechanisierten Staates stand der Aufstieg des Pantheismus, der das abendländische

Welt- und Gottesbild seit langem völlig veränderte. Die Anwesenheit Gottes verschwindet, Schelling sieht den Atheismus im Pantheismus: „Gott ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen. Es ist nicht einzusehen, wie das allervollkommenste Wesen auch an der möglich vollkommensten Maschine seine Lust fände.“ (Schelling 1988: 346) Diese Idee des neutralisierten Rechtsstaates geht jedoch bis zum Leviathan von dem „Absolutisten“ Hobbes zurück. In *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* (1935) schreibt Schmitt, dass Hobbes' Leviathan eine rein mechanische Vorstellung vom Staat enthält. Der Staat werde nicht als ein fiktiver *homo magnus* aus Kopf und Körper gedacht, sondern als „die ungeheure, unwiderstehliche Machtmaschine ohne Rücksicht auf Gut und Böse“ (SGN 497). Obwohl die Maschine einen persönlichen Souverän als ihr Gehirn hat, ist das Gehirn bloß ein beseelter Teil der Maschine:

Außerdem aber überträgt Hobbes - und das scheint mir der Kern seiner Staatskonstruktion zu sein - die cartesianische Vorstellung vom Menschen als einem Mechanismus mit einer Seele auf den „großen Menschen“, den Staat, den er zu einer von der souveränrepräsentativen Person beseelten *Machine* macht. (LH 48)<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Jürgen Habermas, ein wichtiger deutscher Kritiker an Schmitt, geht so weit, Schmitt zu beschuldigen, dass Schmitt die politische Neutralisierung fälschlicherweise dem Liberalismus zuschreibe, der im 18. Jahrhundert begann, Habermas ignoriert, dass die Neutralisierung bereits mit dem Aufstieg des souveränen Staates begann, und das ist eben das Thema von Schmitts *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*. Hätte Habermas diesen Aufsatz gelesen, sollte er die Fakten respektieren und seinen Gegner nicht wegen ideologischer Differenzen verunglimpfen. (Habermas 2011a: 20-21).

Die Persönlichkeit als Seele ist ein wesentlicher Bestandteil für den fiktiven Menschen, aber das Gehirn ist für eine Maschine nicht unbedingt nötig. Schmitts Argument gegen den normativistischen Staatsbegriff besteht darin, dass der Staat nur als Mensch und nicht als Maschine dargestellt werden kann, weil nur der Mensch menschlich sein kann. Der Staat ist keine leblose Maschine, die aus Rechtsnormen besteht, sondern ein organisch Seiendes in der realen Geschichte. Schmitt argumentiert, dass von der Hobbesschen Staatslehre bis zur modernen liberalen Staatstheorie noch ein großer Abstand besteht: Bei Hobbes diene die Neutralität des Staates bloß dazu, den religiösen Bürgerkrieg zu beenden und den innerstaatlichen Frieden zu bewahren, das ist nur eine begrenzte Neutralisierung und Normierung des Staatsbegriffs. Doch das Buch *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* versucht zu zeigen, dass die mechanistische Staatsvorstellung selbst schon der Beginn der modernen Macht sei, und dass der Liberalismus immer danach strebe, alle unbeschränkte politische Autorität zu stürzen und die Maschine mit Seele in eine Maschine ohne Seele zu verwandeln. In Schmitts politischer Theorie ist Hobbes der Anfangspunkt der Moderne, und wenn der Begriff des Politischen gerettet werden soll, muss man in die Zeit vor Hobbes zurückkehren, offen gesagt, zu den mittelalterlichen politischen Ideen. Dies zeigt, wie weit Schmitts Staatslehre von der modernen politischen Theorie entfernt ist. Einige englischsprachige liberale Autoren hegen trotzdem Sympathien für Schmitt und halten seine politische Theorie für eine interne Revision des Liberalismus, aber das ist wohl eher eine Illusion. Paul Kahn versucht zu zeigen, dass es zwei geistige Stützen der amerika-



nischen Revolution gibt: Die Theorie des Sozialvertrags aus der bürgerlichen Revolution und eine zur Vertragstheorie komplementäre politische Theologie, die sich auf Schmitt bezieht. Doch versuchte Kahn zugleich, die politische Theologie Schmitts an moderne politische Ideen anzupassen:

To advance further we must slightly modify Schmitt's definition of the sovereign to make it accessible to modern sensibilities: "Sovereign power is that of deciding on the exception." We must, in other words, depersonalize the sovereign. (Kahn 2011: 38)

Kahn hat die Besonderheit von Schmitts Denken richtig erkannt. Schmitt hat die souveräne Macht nach mittelalterlichen Ideen als fiktive Person aufgefasst, und eine solche anthropomorphe politische Macht steht natürlich in Konflikt mit der „modernen Sensibilität“ der industriellen Gesellschaft. Eine entpersonalisierte politische Theologie mag durchaus noch einen theologischen Charakter haben, aber sie entspricht nicht mehr der römisch-katholischen Vorstellung von Politik. Es ist leicht zu erkennen, dass das, was Kahn als „moderne Sensibilität“ bezeichnet, tatsächlich die moderne Sensibilität des amerikanischen Puritanismus ist. Eine solche moderne Sensibilität bezieht sich grundsätzlich auf die Ablehnung jeglicher persönlicher Autorität gegenüber dem Individuum, und dieser individualistische Rebellengeist macht die politische Identität der Vereinigten Staaten aus. Das ist weit von dem katholischen Weltbild vor der Reformation entfernt. Andere liberale Kritiker vergleichen Schmitts Staatslehre oft mit dem Leviathan-Mythos, tatsächlich aber unterscheidet sich der Leviathan-Mythos des Staates sehr von der politischen

Form des Mittelalters und ist dem modernen Rechtsstaat viel näher.

#### 1.4 Merkmale der Repräsentation

Wie oben erwähnt, ist das wichtigste Merkmal des souveränen Repräsentanten, der ein fiktiver Mensch ist, die Harmonie zwischen unabhängiger Persönlichkeit und normativer Institution. Der Ausdruck, der am besten zu diesem Bild passt, sind Kantorowicz's „zwei Körper des Königs“. Nach Schmitt kann nur ein Mensch die Funktion der Repräsentation erfüllen. Wenn der Staat nur eine Maschine der Gesetze wäre, wäre es unmöglich, eine echte Repräsentation in ihm zu verwirklichen und den politischen Charakter des Staates zu erhalten:

Vor Automaten und Maschinen kann man nicht repräsentieren, so wenig wie sie selber repräsentieren oder repräsentiert werden können, und wenn der Staat zum Leviathan geworden ist, so ist er aus der Welt des Repräsentativen verschwunden. (RK 36)

Was für Schmitt die politische Form des Katholizismus von den modernen politischen Formen unterscheidet und worin er ihre Überlegenheit sieht, ist ihr einzigartiger Repräsentationsbegriff. Schmitt war in dieser Hinsicht ein dediziert antimoderner politischer Theoretiker. Von der Struktur der Repräsentation bei Schmitt können wir die folgenden wichtigen Eigenschaften ableiten.

### 1.4.1 Einheit

Nach Schmitts Theorie dient die Repräsentation in erster Linie der politischen Einheit. Da es zwei Elemente in der souveränen Macht gibt: Das Persönliche und das Institutionelle, lässt ihre Verbindung zwei extreme Alternativen zu.

(a) Das politische Institutionelle kann als der gesetzliche Prozess und die Methode verstanden werden, mit der der politische Konsens ‚von unten‘ gebildet wird. Die Grenze des Institutionellen besteht darin, dass es nicht notwendigerweise garantiert, einen einheitlichen und weithin akzeptierten Konsens zu erreichen. Nach Schmitt kann das politische Institutionelle versagen, es kann in ein „ewiges Gespräch“ (PT 59) oder in eine Spaltung geraten, ohne eine Entscheidung treffen zu können. In diesem Extremfall erfordern Uneinigkeiten, die institutionell nicht zu beheben sind, ein höheres Urteil, das sich nach Schmitt nur in einer persönlichen Entscheidung manifestiert. Ein Mensch hat nur eine Persönlichkeit, und dasselbe gilt für einen Staat als fiktive Person. Die politische Einheit ist die Einheit der fiktiven und der natürlichen Person. Deswegen waren die englischen Juristen immer darauf bedacht, nicht von den zwei Persönlichkeiten des Königs zu sprechen, sondern von den zwei Körpern des Königs.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Schmitt hat davon gesprochen, dass auch die Mikromacht weitgehend der persönlichen Entscheidung unterliegt. Sie verkörpert sich in der Interpretation und Beurteilung von Gesetzen durch den Vollstrecker in konkreten Situationen (vgl. PT 44). Aber die Normativität der Mikromacht ist hier nicht das Thema. Hier geht es in erster Linie um die oberste souveräne Entscheidung über den Bestand und das Wesen einer politischen Einheit, die sich auf allgemeine und einheitliche Urteile auf

(b) Wenn die höchste Autorität der Persönlichkeit selbst gespalten ist oder wenn ein Tyrann versucht, den Staat zu stürzen, kann der politische Körper die politische Einheit nur durch seine institutionelle Stabilität bewahren. Der Höhepunkt des Konziliarismus im frühen 15. Jahrhundert war 1415, als das Konzil von Konstanz als höchste Autorität agierte, drei Päpste absetzte und einen neuen Papst, Martin V., einsetzte und damit das Große Katholische Schisma beendete. Historisch gesehen beendete der katholische Konziliarismus des 15. Jhd. das Schisma zwischen den Päpsten, indem er das Papstprimat abschaffte, und diente so der Einheit der römischen Kirche (Ottmann 2004: 298-305; Müller 2012: 23, 68).

Die politische Einheit manifestiert sich als *complexio oppositorum* von der souveränen Persönlichkeit und dem institutionellen Rechtssystem, egal ob diese politische Einheit kirchlich oder staatlich ist. Wichtig ist, dass eine menschliche Organisation, sofern sie eine Gemeinschaft im Sinne des öffentlichen Rechts ist, in ihrer Machtstruktur notwendigerweise sowohl das Persönliche als auch das Institutionelle vereint. Cusanus betont in seiner ekklesiologischen Lehre, dass die Legitimität des Konzils ebenso wichtig ist, wie die Autorität des Papstes.<sup>1</sup> In den modernen Rechtsstaaten wird das Recht des Ausnahmezustands weiterhin beibehalten, dessen Ausübung oft dem Staatsoberhaupt obliegt. Dies macht die Einzigartigkeit des öffentlichen Rechts aus. Es bedeutet,

---

der Verfassungsebene beschränkt. Die spezifische Politik auf der exekutiven Ebene wird in der Tat konkret angepasst und variiert.

<sup>1</sup> Cusanus hat tatsächlich immer für die kirchliche Vereinigung gestanden, nicht nur für eine Beendigung des katholischen Schismas, sondern auch für die Wiedervereinigung der katholischen und orthodoxen Kirche. Sehen: Ottmann 2004: 308-310

dass die politische Einheit nicht unter jedem einzelnen Aspekt (dem bloßen Aspekt der Persönlichkeit oder bloß dem institutionellen Aspekt) verstanden werden kann. Die „zwei Körper des Königs“, in denen die politische Einigkeit verkörpert ist, können dies metaphorisch darstellen. Wenn einer der beiden in eine Krise der Spaltung oder der Vernichtung gerät, spielt der andere eine entscheidende Rolle bei der Bewahrung der politischen Einheit.<sup>1</sup>

Diese beiden Aspekte der politischen Einheit spiegeln auch zwei Dimensionen der politischen Organisation wider: die soziale Integration ‚von unten‘ und die Repräsentation ‚von oben‘.<sup>2</sup> Die soziale Integration ‚von unten‘ kann als ein demokratischer Prozess betrachtet werden, der verschiedene Formen annehmen kann, z. B. Volksversammlungen, konkurrierende Wahlen, Parteiverhandlungen, soziale Bewegungen,

---

<sup>1</sup> Maitland versucht, öffentliche Körperschaften durch die Begriffe des Privatrechts zu verstehen und stößt dabei auf das Paradoxon der Corporation sole, das die Besonderheit des öffentlichen Rechts veranschaulicht (Maitland 2003: 33-38, 40, 45). Selbst der monarchische Staat kann nicht einfach nach dem Konzept des Privatrechts dahingehend interpretiert werden, dass der Monarch den Staat besitzt oder dass das Haupt des Staates den Körper des Staates besitzt. Der Staat ist eine Sache des öffentlichen Rechts, er kann nicht das Privateigentum von Einzelpersonen sein, wie Kant sagte: „Der Staat erwirbt alsdann einen Regenten, nicht dieser als ein solcher den Staat.“ (AA VIII 344) Ein politischer Körper hat immer eine unauflöslche Selbständigkeit. So wurden der Staat und die Kirche im Mittelalter als zwei „tote Hände“ bezeichnet. Die staatlichen Besitztümer (fisci) standen dem König zwar zur Verfügung, dieser hatte aber kein Recht, sie zu übertragen oder zu verkaufen. Die öffentlich-rechtliche Natur des Staates war für die mittelalterlichen Juristen kaum ein Thema. Die meisten von ihnen argumentierten fast gleichzeitig, dass der König über dem Gesetz stehe und gleichwohl, dass die Würde des Staates unantastbar sei. Es würde die mittelalterlichen Juristen verwundern, dass heute das politische Verhalten von nicht-demokratischen Staaten oft ausschließlich auf den persönlichen Willen ihrer obersten Machthaber zurückgeführt wird.

<sup>2</sup> Diese werden in Abschnitt 2.3 weiter behandelt.

legitime Kämpfe oder revolutionäre Massenbewegungen. Sie alle versuchen, auf institutionalisierte, organisierte und geordnete Weise einen politischen Konsens unter verschiedenen gesellschaftlichen Interessen herzustellen. Schmitt vertrat eine stark konservative Position und betonte extrem die Rolle der persönlichen Entscheidung, während er die politische Bedeutung der sozialen Integration ignorierte. Selbstverständlich ist für eine moderne Politik, die auf der Volkssouveränität beruht, irgendein demokratischer Integrationsprozess für jeden politischen Konsens unerlässlich. Ohne einen solchen demokratischen Prozess kann die Entscheidung des „Souveräns“ allein niemals einen politischen Konsens aus dem Nichts hervorbringen.

Gleichwohl hat die souveräne Persönlichkeit immer noch ihre politische Bedeutung. Die Staatslehre setzt eine politische Sicht voraus, wonach der Staat staatlich betrachtet werden sollte. Deshalb ist die politische Einheit das grundlegende und unantastbare Prinzip. In diesem Sinne wird die souveräne Persönlichkeit oft als Repräsentation der politischen Einheit angesehen. Eine politische Einheit droht zu zerbrechen, wenn es die persönliche Autorität, die sie repräsentiert, nicht mehr gibt. Für Staaten mit kleinen Maßen ist die Bedeutung der souveränen Persönlichkeit für die politische Einheit nicht offensichtlich, weil ihre Einheit auf bestimmte Weise garantiert ist. Für die Inselnation prägt die geographische Bedingung ihre politische Einheit, und im Nationalstaat garantiert die Homogenität der Staatsbürger politische Einheit. Aber bei multinationalen Imperien ist das anders. Der Zerfall des österreichisch-ungarischen Reiches war eng mit dem Tod von Joseph I. verbunden, ebenso die BRJ und Tito. Als Gorbat-

schow die Führung der Kommunistischen Partei der Sowjetunion abgab, versuchten die Machthaber im Obersten Sowjet (vor allem Boris Jelzin) nicht, die Einheit der UdSSR zu bewahren, sondern sie nutzten die legitime Macht der Obersten Sowjets, um den Zerfall der UdSSR zu beschleunigen.

Die politische Einheit impliziert das Öffentliche, im Gegensatz zum Privaten. Das Wesen des Öffentlichen und des Privaten besteht in der Beziehung zwischen „Einheit“ und „Vielheit“, und die Einheit ist das grundlegende Anliegen des Politischen. Schmitt erkennt die philosophische Prämisse des Individualismus, die dem Normativismus zugrunde liegt. Dies ist vielleicht das verborgene Motiv Paul Kahns für eine politische Theologie der entpersönlichen Souveränität (Kahn 2011: 38). Normativismus erfordert die Schaffung einer politischen Einheit aus individueller Subjektivität. Er glaubt, dass das Individuum die Regeln allein durch seinen eigenen Verstand richtig verstehen kann, ohne jede öffentliche Autorität. Schmitt weist darauf hin, dass in einigen extremen Fällen Differenzen, über Regeln keinesfalls durch die individuelle Vernunft beseitigt werden können, es sei denn, eine dritte Autorität wird eingeführt. In den meisten Fällen haben die Leute ein hoch stimmiges Verständnis von Rechtsnormen, weil sie im Normalzustand gesunden Verstand haben. Aber in politischen Notfällen kann eine individualistische Denkweise sehr destruktiv sein. Das Politische impliziert daher notwendigerweise die Beschränkung der individualistischen Subjektivität in der öffentlichen Sphäre, und keine politische Einheit kann auf dem Pluralismus eines uneingeschränkten Individualismus aufgebaut werden. Es ist eine inhärente

Schwierigkeit der liberalen politischen Theorie, dass Individualismus und politische Einheit immer in einem Spannungsverhältnis zueinanderstehen.

Die Geltung der Werte beruht auf Setzungen. Wer ist es nun, der hier die Werte setzt? Bei Max Weber finden wir die klarsten und insofern auch ehrlichsten Antworten auf diese Frage. Danach ist es das menschliche Individuum, das in voller, rein subjektiver Entscheidungsfreiheit die Werte setzt. Auf diese Weise entgeht es der absoluten Wertfreiheit des wissenschaftlichen Positivismus und setzt ihm seine freie, das heißt: subjektive Weltanschauung entgegen. Die rein subjektive Freiheit der Wertsetzung führt aber zu einem ewigen Kampf der Werte und der Weltanschauungen, einem Krieg aller mit allen, einem ewigen *bellum omnium contra omnes*. (TdW 31)

#### 1.4.2 Konkretheit

Nach Schmitts Theorie schließt die Repräsentation die Idee der Konkretheit ein. Es ist die Aufgabe des Repräsentanten, eine transzendente Gerechtigkeit durch eine persönliche Entscheidung in einem ausführbaren konkreten Befehl für spezifische Probleme umzusetzen. Diese Idee der Repräsentation basiert auf der Prämisse, dass kein abstrakter Begriff und keine Regel für sich allein die praktische Frage beantworten kann, was in einem konkreten Fall zu tun sei. Ideen, Symbole und Werte - wie Gott, Staat, Nation, Volk, Freiheit, Klasse usw. - können nur durch Repräsentation



konkret werden. Schmitt behauptet nun, dass diese Repräsentation persönlich sein muss, da nur Menschen konkret über das Konkrete denken können:

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. (RK 36)

Sowohl in den persönlichen als auch in den institutionellen Aspekten ist der politische Beschluss auf konkrete Ziele gerichtet. In *Diktatur* stellt Schmitt fest, dass die persönliche Entscheidung durch Konkretheit gekennzeichnet ist und dass die kommissarische Diktatur sich auf eine bestimmte Persönlichkeit bezieht, die ermächtigt ist, konkrete Entscheidungen in Bezug auf konkrete Ereignisse zu treffen. Sie ist im Wesentlichen „das im konkreten Fall geeigneten Mittel zu einem konkreten Erfolg“ (D XVI, 11). In der kommissarischen Diktatur wird die normative Rechtsordnung vorübergehend außer Kraft gesetzt, um einen bestimmten Zweck zu erreichen. Doch die Diktatur des Ausnahmezustands bedeutet nicht zwangsläufig den Umsturz der politischen Grundordnung, wie Clinton Rossitsers Studie über die Ausnahmezustände in der französischen, britischen und amerikanischen Geschichte zeigt. Die Persönlichkeit des Repräsentanten wird hier als *mediator* oder „Vermittler“ zwischen dem Transzendenten und dem Realen aufgefasst, als Instrument zur Übersetzung unsichtbarer Wahrheiten in konkrete Handlungsanweisungen. Die

Entscheidungen eines Repräsentanten sind nur dann gerechtfertigt werden können, wenn die Exekutive der Diktatur als Vertreter der Gesamtinteressen des Staates handelt. In *Politische Romantik* schreibt Schmitt: „[Der Monarch] ist nichts für sich und alles in seiner Funktion als Organ der wahren Macht, des Volkes oder der Gesellschaft. (PR 88)“. Sobald die Idee der Repräsentation aufgehoben ist, ist es unmöglich, zwischen legitimer Diktatur und Tyrannei zu unterscheiden.

Auch Normen und Institutionen sind durch Konkretheit gekennzeichnet, da sie ebenfalls konkreten Zwecken dienen. Normen sind rein formale Regeln, die aus sich selbst heraus keinen spezifischen Inhalt hervorbringen können. Konkrete rechtliche Institutionen sind dagegen objektivierte Formen von Ordnung (und ggf. Naturrecht) in einer bestimmten Zeit und Situation. Man kann sich kaum vorstellen, dass die Normen der Seekriegsführung zu Beginn des letzten Jahrhunderts heute noch gültig sind, denn der Kontext der Epoche, die verfügbare Technologie und auch die Machtverhältnisse, unter denen die Normen entstanden sind, bilden die Voraussetzungen für ihre Geltung. Obwohl Normen ihrer Form nach betrachtet, formal, universell und neutral sind, können sie keine Geltung haben, die über ihren historischen Kontext hinausgeht. Nicht die Normen begründen die Ordnung, sondern Normen entstehen historisch aus der Ordnung. Die sichtbaren Normen sind konkrete Instrumente der unsichtbaren Gerechtigkeit, aber nicht die Gerechtigkeit selbst. Dies wird ausführlich in *Über die drei Arten* erklärt, aus dem hier nur zwei Absätze zitiert werden:

Die mancherlei Gewohnheiten, Regelmäßigkeiten und Berechenbarkeiten innerhalb solcher Ordnungen können und sollen das Wesen dieser Ordnung nicht erfassen und erschöpfen, sondern ihr nur dienen. (DA 17)

Wir wissen, daß die Norm eine *normale* Situation und normale Typen voraussetzt. Jede Ordnung, auch die „Rechtsordnung“ ist an konkrete Normalbegriffe gebunden, die nicht aus allgemeinen Normen abgeleitet sind, sondern solche Normen aus ihrer eigenen Ordnung heraus und für ihre eigene Ordnung hervorbringen. (DA 19)

Schmitts Instrumentalismus ist deutlich vom mittelalterlichen thomistisch-aristotelischen Denken geprägt. Auf der Grundlage des *Organon* von Aristoteles unterschied Thomas zwischen lebendigen und nicht-lebendigen Instrumenten (*instrumentum animatum/instrumentum inanimatum*) und entwickelte eine spezifische Lehre, dass die Menschheit Christi das Instrument der Göttlichkeit ist (*Humanitas Christi est instrumentum divinitatis*). Baldus überträgt diese These auf seine Theorie der Monarchie: „Die Person des Königs ist das Instrument der Würde, ohne die die Würde nicht handeln kann.“ (*licet persona sit organum ipsius dignitatis sine quo dignitas nil facit*) (Kantorowicz 2016: 442-444) Das ist in der Tat sehr nah an Schmitts These, dass die Diktatur ein Instrument der Ordnung ist. Die Theologen beschäftigen sich hier damit, wie der transzendente Wille Gottes durch das „Instrument der Menschlichkeit“, nämlich die konkrete Person Christi in der Geschichte, in erlösendes konkretes Handeln in dieser Welt umgesetzt wird. Diese Lehre gehört zur „mystischen Ökonomie“ der christlichen Theologie, d.h. zum mysti-

schen Erlösungsplan Gottes, der im Wesentlichen repräsentativ und konkret bleibt. Der Begriff *oikonomia* bedeutet das Wissen um die Verwaltung des Haushalts, um die Verwaltung der konkreten Dinge.<sup>1</sup>

Ob ein Mittel gut oder schlecht ist, hängt davon ab, ob es zur Erreichung des Ziels beiträgt. Das hat nichts mit dem Guten oder Bösen des Ziels selbst zu tun. Natürlich bleibt das Gute oder Schlechte des Ziels die wichtige Frage, und aus katholischer politischer Perspektive sind die Handlungen nur dann gerechtfertigt, wenn sie wirklich den göttlichen Willen repräsentieren und mit dem Willen Gottes in Einklang stehen. Aber es bleibt immer noch die Frage, was der Maßstab dafür ist, ob politische Beschlüsse mit dem Willen Gottes im Hinblick auf die menschliche Position übereinstimmen? Schmitts Antwort lautet, dass es kein Maßstab in Form von Regeln und Normen gibt. Der endgültige Maßstab ist die Natur der konkreten Dinge. Die Ordnung hat ihren konkreten Maßstab für die Rechtfertigung, das Naturrecht zeigt sich konkret in den konkreten Dingen, und nur das Maß der Dinge selbst ist das Kriterium für die Legitimität der Macht. Daher die Aussage Schmitts, dass die Natur der konkreten Dinge „ein inneres, juristisches Wesensmerkmal der Normengeltung“ ist. Man könnte es eine Phänomenologie der Gerechtigkeit nennen:

---

<sup>1</sup> Aus dieser „mystischen Ökonomie“ erkennt Agamben das Verhältnis zwischen der Konkretheit der Verwaltung und den verschiedenen Instrumenten zur Verwaltung (Person und Institutionen), die noch mit Schmitts Theorie der Repräsentation in Einklang stehen: “The paradigm of government and of the state of exception coincide in the idea of an *oikonomia*, an administrative praxis that governs the course of things, adapting at each turn, in its salvific intent, to the nature of the concrete situation against which it has to measure itself.” (Agamben 2011: 50)

Sie zielt darauf ab, zu den Sachen selbst zurückzukehren, und nicht bei den abstrakten Regeln des Verstandes stehen zu bleiben.

Wo es z. B. noch eine Familie gibt, sieht sich sowohl der Gesetzgeber wie der das Gesetz anwendende Jurist immer wieder gezwungen, statt der abstrakten Aufstellung eines allgemeinen Begriffes die konkreten Ordnungsvorstellungen der konkreten Institution „Familie“ zu übernehmen [...] Jedes ständische Recht als solches setzt aus der Ordnung des konkreten „Zustandes“ erwachsene, nur aus ihr erkennbare konkrete typische Figuren voraus, z. B. den tapferen Soldaten, den pflichtbewußten Beamten, den anständigen Kameraden usw. (DA 17-18)

Der Gedanke, Gerechtigkeit in der Natur der Dinge zu finden, ist nahe an antiken Vorstellungen von Gerechtigkeit.<sup>1</sup> Die antiken Philosophen betrachteten die verschiedenen Arten von Gerechtigkeit in unterschiedlichen Situationen nicht als Relativierung der Gerechtigkeit, sondern als zahlreiche konkrete Manifestationen derselben Gerechtigkeit. Hier liegt keine Doppelmoral vor, sondern es geht um die konkrete Notwendigkeit des Rechts. Die Konkretheit der Sachen enthält

---

<sup>1</sup> Leo Strauss gibt eine genauere Zusammenfassung der Besonderheit und Differenz der Gerechtigkeit: “The nature of things and not convention then determines in each case what is just. This implies that what is just may very well differ from city to city and from period to period: the variety of just things is not only compatible with, but a consequence of, the principle of justice, namely, that the just is identical with the common good. Knowledge of what is just here and now, which is knowledge of what is by nature, or intrinsically, good for this city now, cannot be scientific knowledge. Still less can it be knowledge of the type of sense perception. To establish what is just in each case is the function of the political art or skill.” (Strauss 1953: 102)

eine metaphysische Transzendenz, die im positivistischen Sinne unsichtbar ist. Das liegt daran, dass das Konkrete ein absolutes, bereits gegebenes Faktum ist, die sich allen empirischen Regeln, Normen, Theorien, die zuvor festgelegt wurden, entziehen mag. Man kann Theorien auf der Grundlage von Tatsachen korrigieren, aber nicht umgekehrt Tatsachen auf der Grundlage von Theorien. Die Sitten und Traditionen menschlicher Gesellschaften verkörpern alle eine transzendente Konkretheit, die von Historikern und Soziologen interpretiert werden kann, aber nicht im Voraus theoretisch festgelegt werden kann.

### 1.4.3 Kontinuität

Politische Kontinuität ist die zeitliche Beständigkeit einer politischen Einheit. Ein Staat erfordert politische Kontinuität, er darf sich nicht selbst zerstören oder aufgeben. Gleichzeitig kann die politische Einheit jedoch nicht unveränderlich sein. Sie generiert sich ständig selbst und verändert sich, während sie ihr eigenes Wesen beibehält. Die politische Einheit ähnelt dem Schiff des Theseus, denn ihre Identität und Kontinuität befinden sich auf einer Ebene der Unsichtbarkeit, die den materiellen Wandel übersteigt.

Die Kontinuität der Ordnung hängt sowohl von persönlichen als auch den institutionellen Elementen ab, wobei der Normalzustand des Staates eine Harmonie der institutionellen und persönlichen Elemente (die Harmonie der beiden Körper des Königs) voraussetzt. Der Notzustand bedeutet demgegenüber eine vorübergehende Unterbrechung eines Normal-

zustandes und bringt die Gefahr von Unruhen und Zerfall mit sich. Der Notzustand kann zwei Formen annehmen: Die Suspendierung des Gesetzes (der Ausnahmezustand) und die Unterbrechung der persönlichen Autorität (das *interregnum*). Der Ausnahmezustand ist ein Notzustand, in dem die Gültigkeit eines geschriebenen Gesetzes durch eine persönliche Entscheidung im Krieg oder bei einer Rebellion vorübergehend ausgesetzt wird, um die Existenz der politischen Einheit zu bewahren. Bei der Suspendierung des Gesetzes wird der Gesetzestext verletzt, aber die Ordnung als politische Einheit bleibt bestehen. Die Diktatur in der römischen Republik ist dafür das antike Vorbild. Das *interregnum* bezieht sich auf die Unterbrechung des Personalfaktors, in der Regel der Tod oder die Abdankung des Königs oder des obersten Führers, in der die Abwesenheit des Persönlichen erfordert, dass sich der Staat auf die Stabilität der Institutionen selbst verlässt. Kantorowicz merkt an, dass die obersten Richter beim Staatsbegräbnis in Frankreich im 16. Jahrhundert keine Trauergewänder trugen, sondern rote Roben, die für die Fortführung des Königtums nach dem Tod des Königs standen. Dem entspricht das Motto beim französischen Staatsbegräbnis *Le roi est mort, vive le roi*. Agamben stellt fest, dass das Wort *iustitium* sowohl „Anhalten, Suspendierung des Rechts“ (Agamben 2004: 52) als auch „Tod des Königs“ oder öffentlichen Trauer bedeutet (Agamben 2004: 78), im letzteren Fall impliziert *iustitium* die Herrschaft des Gesetzes wegen Abwesenheit des Königs. Wenn Agamben weiter gegangen wäre, hätte er erkannt, dass die beiden Bedeutungen von *iustitium* in der Tat zwei typische Formen des Ausnahmezustands sind. Für die antiken Juristen war das *interregnum* ein Ausnahmezustand, der dringend der

Rückkehr zu Normalzustand bedurfte. Die normativistische Staatslehre hingegen scheint ein dauerhaftes, ewiges *interregnum* zu schaffen. Aus diesem Grund behauptet Carlo Bordini, die Krise der Moderne sei genau die Krise des großen interregnum (Bordini 2016: 18-19).

Es ist offensichtlich, dass Kontinuität tatsächlich Kontinuität im Wandel ist, denn nur der Wandel kann die Qualität der Kontinuität sichern. Cusanus behauptet, dass Gott das Zeitliche in ewiger Weise und das Wandelbare in unwandelbarer Weise beobachtet (Cusanus 2002: 91). D.h. der Wandel ist dem Wesen aller Dinge in dieser Welt immanent, und alle lebendigen Dinge sind wesentlich nichts anderes als Schiffe des Theseus. Daraus lässt sich eine weitere, scheinbar paradoxe Schlussfolgerung ziehen, dass die Dinge in dieser Welt ihr Wesen nur durch ständigen und unaufhörlichen Wandel bewahren können und dass nur die Veränderung dem Verderben des Wesens durch die Zeit entgegenwirken kann. Das öffentliche Recht muss daher auf diese schwierige Frage antworten: Wie kann die politische Einheit ihr Wesen im endlosen Wandel bewahren?

Der entscheidende Faktor der politischen Einheit ist eine konkrete Person, die notwendigerweise vergänglich und dem Wandel unterworfen ist. Die Kontinuität der politischen Einheit bleibt bestehen, solange die Abfolge der souveränen Personen innerhalb desselben stabilen politischen Körpers bleibt. Schmitt argumentiert, dass die juristische Errungenschaft der römisch-katholischen Kirche darin liegt, dass sie den Papst, das Oberhaupt der Kirche, in ein Amt verwandelt hat (RK 90). Durch die Institutionalisierung der obersten Autorität verlässt sich die römisch-katholische Kirche nicht



mehr auf das persönliche Charisma des Papstes, sondern auf die Unsterblichkeit des *corpus mysticum*. Der Mensch ist vergänglich, aber die Kirche wird bis zum Ende aller Zeiten überleben, und der Wechsel des Papstes soll die institutionelle Stabilität der Kirche nicht beeinträchtigen. Die innerweltliche „Ewigkeit“ der Kirche spiegelt sich auch in der Staatslehre wider. Nach Ansicht eines am Mittelalter geschulten Juristen wie Schmitt war der Staat ebenfalls unsterblich. In der mittelalterlichen Staatslehre musste der Wille des obersten Entscheidungsträgers in seinem politischen Körper liegen, denn nur der politische Körper des Königs war unsterblich. Der eigentliche Zweck der Harmonie von Person und Institutionen bestand darin, die Kontinuität der politischen Einheit zu garantieren. In den Worten von Kantorowicz:

The head of the mystical body of the Church was eternal, since Christ was both God and man. His own eternity, therefore, bestowed upon his mystical body likewise the value of eternity or rather timelessness. Contrariwise, the king as the head of the body politic was a common mortal: he could die, and did die, and was not eternal at all [...] But the value of immortality or continuity upon which the new polity-centered rulership would thrive, was vested in the *universitas* “which never dies,” in the perpetuity of an immortal people, polity, or *patria*, from which the individual king might easily be separated, but not the Dynasty, the Crown, and the Royal Dignity. (Kantorowicz 2016: 271-272)

Auf institutioneller Seite ist es dasselbe: Aussetzung, Aufhebung, Widerruf und Änderung von Rechtsnormen, auch

der Verfassung, zerstören nicht notwendigerweise die Kontinuität der politischen Einheit, noch sind sie notwendigerweise eine Untergrabung der Verfassung. Im Gegenteil: Aussetzung, Aufhebung, Widerruf und Änderung der Verfassung gehören zu den notwendigen Mitteln, um ihr Wesen und ihre Würde zu bewahren. Spezifische Verfassungsgesetze sind Ausdruck des unsichtbaren Geistes der Verfassung, und Änderungen spezifischer Verfassungsgesetze können ebenfalls den Geist der Verfassung verkörpern. Hier wird die Unterscheidung zwischen dem Recht als Ordnung und dem Recht als spezifischen Normen bereits vorausgesetzt. In Schmitts *Verfassungslehre* heißt es:

Darum wäre es widersinnig, aus der Unantastbarkeit der Verfassung eine Unantastbarkeit jedes einzelnen Verfassungsgesetzes zu machen und in jeder einzelnen verfassungsgesetzlichen Bestimmung ein unübersteigliches Hindernis für den Schutz der Verfassung im ganzen zu sehen. Das hieße im praktischen Ergebnis nichts anderes, als das einzelne Gesetz über das Ganze der politischen Existenzform zu setzen und Sinn und Zweck des Ausnahmezustandes in sein Gegenteil verkehren. (VL 27)

Die Grenzen der Verfassungsänderung hängen von einem konkreten Urteil über das Wesen der Verfassung ab, wobei das Kriterium nach Schmitt darin besteht, dass „Identität und Kontinuität der Verfassung als eines Ganzen gewahrt bleiben“ (VL 103). So wäre es nicht möglich, in einem vorgegebenen Gesetzgebungsverfahren einen sozialdemokratischen Staat verfassungsrechtlich in eine Sowjetrepublik zu

verwandeln (VL 99). Das Kriterium für eine Verfassungsänderung ist, ob die neuen Normen den Geist der Verfassung widerspiegeln und ob sie mit der gegenwärtigen Lage und den konkreten Umständen zusammenpassen, und dieses Kriterium setzt ein situationsbezogenes, inhaltliches Urteil einer entscheidungsfähigen Person voraus. Der Geist der Verfassung lässt sich nicht auf positive Normen reduzieren. Daher gibt es auch keine formalen Rechtsverfahren und Rechtsnormen als Kriterien, um zu beurteilen, ob die Unterbrechungen und Änderungen einer Verfassung gerechtfertigt sind.

Sowohl persönliche als auch institutionelle Elemente dienen jeweils demselben Zweck: Der Bewahrung der Kontinuität der politischen Einheit. Aber Schmitt und Kantorowicz standen in dieser Frage auf entgegengesetzten Seiten: Schmitt betonte, dass die konkrete persönliche Souveränität ein Korrektiv zu den leblosen Institutionen sei und dass die konkrete autoritäre Entscheidung das sei, was die politische Einheit aufrechterhalte. Kantorowicz stand auf der anderen Seite und sah, dass die persönliche Autorität das größte Maß an politischer Solidarität aufrechterhalten könne, dass aber die individuelle Vergänglichkeit natürlich der Ewigkeit des Staates widerspreche, so dass die politische Loyalität nicht nur zum Anführer, sondern auch zu dem politischen Körper selbst notwendig sei.

Sowohl Schmitt als auch Kantorowicz berühren denselben Punkt in der politischen Theologie: Die politische Theologie behauptet, dass die *civitas humana* eine irdische Unendlichkeit hat, so wie Gott die absolute Unendlichkeit hat. Was wichtig ist, dass diese beiden sich gegenseitig widersprechenden Begriffe, zwei Attribute derselben Idee der göttlichen Ewigkeit

sind, und dass die Persönlichkeit und die Institutionen zwei Aspekte der politischen Einheit der Menschheit sind, jedoch keines von beiden das volle Wesen der politischen Einheit erschöpfen kann. Die Kontinuität der politischen Einheit erfordert, dass die beiden gegensätzlichen Elemente der Person und der Institutionen miteinander vereint werden und ihre eigene Endlichkeit in der politischen Ganzheit überwinden.

## 2. Das Repräsentierte: Das Volk

Das Volk steht im Mittelpunkt der modernen Ideologie. Im mittelalterlichen politischen Denken stand Gott im Mittelpunkt und die legitime Herrschaft war die Herrschaft der göttlichen Wahrheit auf der Erde. In der neuzeitlichen absoluten Monarchie repräsentiert der König die Würde der Krone. In der modernen bürgerlichen Revolution trat die Demokratie an die Stelle der Monarchie, und das Volk selbst regierte anstelle des Monarchen. In dieser Hinsicht entspricht die Demokratie dem, was Rousseau „Volkssouveränität“ nannte. Es gibt zahlreiche Figuren des Repräsentierten im politischen Denken, aber Schmitt betont, dass alle wichtigen politischen Begriffe säkularisierte theologische Begriffe sind, so dass das Volk als Gesetzgeber Gott entsprechen sollte.

Der Wandel des politischen Denkens ist eine Verlagerung des politischen Mittelpunkts von Gott auf den Monarchen, weiter auf den Staat und schließlich auf das Volk, Schmitt glaubt jedoch an die historische Kontinuität und Homogenität der modernen Demokratie mit der Monarchie und der mittelalterlichen politischen Form. Diese Kontinuität bedeutet, dass die Theorie der Demokratie eine politische und keine soziologische Theorie sein muss und dass die demokratische Theorie nicht von der Grundprämisse der politischen Einheit getrennt werden kann. Die Demokratie beruht auf der Überzeugung, dass „alle Macht vom Volk ausgeht“ (gLhP 41), ähnlich wie die Überzeugung, dass alle Autorität von Gott kommt. Um zu verstehen, was Schmitt unter Demokratie verstand, müssen wir diese mit der politischen Logik des römi-

schen Katholizismus vergleichen. Dabei zeigt sich auch, inwiefern sich Schmitts Theorie der Repräsentation von der liberalen Demokratie unterscheidet. Auch in einer Demokratie ist es immer eine Minderheit, die sich an den politischen Angelegenheiten beteiligt. Das Volk als Ganzes kann deshalb nur als das Repräsentierte, die demokratische Politik legitimieren.

## 2.1 Volk als das Repräsentierte

Das „Volk“ der politischen Theologie Schmitts ist der Gott der Erde, der allmächtige Gesetzgeber auf dieser Welt. Das „Volk“ hat in Schmitts Lehre eine Reihe metaphysischer Eigenschaften: Es ist ein höchster Wert; es ist ein unteilbares Ganzes; es hat eine konkrete Homogenität; und es ist transzendent über Zeit und Raum.

### 2.1.1 Das Volk als höchster Wert

Das Volk ist der säkularisierte Gott, ihm wird in der politischen Ideologie der höchste Wert zugeschrieben, denn es ist die Verkörperung von Wahrheit, Tugend und Macht. Aber dies ist eine theologische Idealisierung. Die Realität des menschlichen Daseins ist bescheidener. Der reale Mensch kann zutiefst rechtschaffen, aber auch niederträchtig sein und ist weit entfernt vom Idealbild eines Volkes.<sup>1</sup> Die Spannung

---

<sup>1</sup> Natürlich geht eine andere theologische Vorstellung vom Menschen davon aus, dass das Dasein des Individuums selbst ein bedingungsloses Gutsein impliziert. Eine solche Vorstellung vom Menschen trägt einen versteckten gnostischen

zwischen beiden wird in der Repräsentation ausgeglichen. Egoistische und niederträchtige Motive werden herausgefiltert und der Repräsentant präsentiert nur die tugendhaften und erhabenen Aspekte des Repräsentierten. Nach Schmitt kann das Volk nur als das Höherwertige die Repräsentation legitimieren und die Autorität in einer Demokratie begründen.

Etwas Totes, etwas Minderwertiges oder Wertloses, etwas Niedriges kann nicht repräsentiert werden. Ihm fehlt die gesteigerte Art Sein, die einer Heraushebung in das öffentliche Sein, einer *Existenz*, fähig ist [...] Die Idee der Repräsentation beruht darauf, daß ein als *politische Einheit* existierendes Volk gegenüber dem natürlichen Dasein einer irgendwie zusammenlebenden Menschen- gruppe eine höhere und gesteigerte, intensivere Art Sein hat. (VL 210)

Der Wille des Volkes ist also keine direkte Äußerung der individuellen Meinungen, sondern kann nur durch Repräsentation zum Ausdruck gebracht werden. Repräsentation setzt eine hierarchische Ordnung voraus, vor allem eine moralische und ethische Hierarchie. Für Schmitt ist die römische Kirche ein Vorbild für die Repräsentation. Sie repräsentiert die *civitas humana* und bringt den menschlichen Geist zum Ausdruck, aber „ohne das irrationale Dunkel der menschlichen Seele ans Licht zu zerren“ (RK 24). Schmitt beschreibt den römisch-katholischen Repräsentanten als einen Repräsentanten ‚von oben‘, wobei jeder legitime Repräsentant das Höhere, das

---

Charakter in sich und ist die philosophische Grundlage der universellen Gleichheit und des Individualismus.

Bessere, das Schönere präsentieren sollte, und für die katholische Kirche ist das höchste Gut natürlich Gott. Nur Macht, die durch eine solche Repräsentation entsteht, ist legitim und lebensfähig. Sie unterscheidet sich grundlegend von der durch bloße militärische Überlegenheit erlangten Macht. Die erstere kann geistige Identität schaffen, die letztere lediglich Gehorsam im Handeln. Dazu schreibt Schmitt:

Wenn der Christ der Obrigkeit gehorcht, weil sie — Grund und Grenze — von Gott ist, so gehorcht er Gott und nicht der Obrigkeit. (SK 74)

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. (RK 28)

Während die Macht der römisch-katholischen Kirche das Höhere, das Bessere, das Schönere repräsentiert, sind die Menschen keine vollkommenen, sondern unvollkommene Wesen. Eine gerechte Herrschaft zielt daher darauf ab, eine gute Ordnung auf der Erde zu schaffen, um die Menschen zu disziplinieren und zu erziehen. Sie ist so Schmitt, „die normative Leitung des sozialen menschlichen Lebens“ (RK 21). Eine solche Herrschaft muss ein umfassendes Wertesystem schaffen, das zwischen Gut und Böse, dem Erhabenen und dem Minderwertigen, dem Heiligen und dem Weltlichen absolut unterscheidet. Eine solche Hierarchie widerspricht jedoch dem modernen Wert der Gleichheit. In dieser Hinsicht setzt die römische Kirche mit ihrer Ordnungsidee die politi-



schen Ideale von Platon und Aristoteles fort. Der mittelalterliche Gerechtigkeitsbegriff beruhte auf der Idee der Offenbarung. Thomas von Aquin behauptete, dass der Mensch nur durch Gottes Gnade die Gerechtigkeit im Licht der natürlichen Vernunft erkennen kann. So Thomas:

[Das ist] das Licht der natürlichen Vernunft; denn durch dieses unterscheiden wir, was gut und was böse ist; und das ist nichts anderes als der Abglanz des göttlichen Lichtes in uns. Somit ist klar, daß das Naturgesetz nichts anderes ist als die Teilhabe der vernunftbegabten Kreatur am Ewigen Gesetz. (Thomas S.Th. II. I. 91.2; vgl. auch: 109.2)

Wir sehen, dass Thomas' Gerechtigkeitsbegriff noch immer vom Platonismus geprägt ist. Nach dieser Auffassung ist die Gerechtigkeit göttlich, transzendent und absolut. Sie ändert sich nicht nach Stellung und Meinung der Menschen (vgl. Thomas S.Th. II. II. 57.2). Da die Wahrheit von Natur aus über der Meinung steht, ist die die Wahrheit repräsentierende Macht ein Zwang und nicht neutral, wie Leo Strauss es ausdrückt: „Gerechtigkeit ist eine Art wohlwollender Zwang“<sup>1</sup>, und nach der klassischen Auffassung ist politische Macht nicht das zu begrenzende Übel, sondern ein Mittel zur Unterdrückung des menschlichen Übels.

Die politische Form und die politischen Ideen im Mittelalter haben sich gegenüber der griechischen Antike stark verändert, aber es ging im Kern um die gleiche Frage: Was ist

---

<sup>1</sup> “Justice and virtue in general are necessarily a kind of power. To say that power as such is evil or corrupting would therefore amount to saying that virtue is evil or corrupting.” (Strauss 1953: 133)

gute Politik und was ist ein guter Staat? Diese klassischen politischen Gedanken waren davon überzeugt, dass ein höchstes Gut existieren und es eine absolute Unterscheidung zwischen Gut und Böse geben muss. Demgegenüber ist für das moderne politische Denken eine wertfreie Haltung charakteristisch, die nach Schmitt durch eine Gleichgültigkeit gegenüber Gut und Böse gekennzeichnet ist. Die transzendente Gerechtigkeit wird hier relativiert. Dies wird durch Hegels Dialektik charakterisiert, in der es nur eine reale Angemessenheit und keine Absolutheit von Gut und Böse gibt, so Schmitt:

Hegels Philosophie hat keine Ethik, die eine absolute Trennung von Gut und Böse begründen könnte. Gut ist für sie, was im jeweiligen Stadium des dialektischen Prozesses das Vernünftige und damit das Wirkliche ist. Gut ist „das Zeitgemäße“ im Sinne richtiger dialektischer Erkenntnis und Bewußtheit. (gLhP 68-69)

Der Normativismus in der politischen Theorie spiegelt ebenfalls diese Relativierung der Werte wider. Für die antike Ethik war das höchste Gut kein festes Dogma oder eine Regel, denn Dogmen und Regeln gehörten zu den Mitteln und nicht zum Zweck. Schmitt sieht den Fehler des modernen politischen Denkens darin, das höchste Gut mit Regeln und Normen zu verwechseln und Recht und Gerechtigkeit durch Gesetzmäßigkeit zu ersetzen und dadurch die Mittel und Techniken zu verabsolutieren und das Gut selbst zu relativieren. Diese Vorgehensweise hebt im Grunde die Schlüsselfrage „was ist Gerechtigkeit“ auf und ersetzt sie durch die Frage, wie man Rechte verteidigt. Der römische Katholizismus unterscheidet

sich vom modernen politischen Denken dadurch, dass er „kein Rezept zur Manipulation der Materie“ gibt, denn das Gute ist hier keine Methode oder Technik (RK 24).

Auch wenn der politische Begriff der Volkssouveränität ein säkularisiertes Konzept ist, impliziert er immer noch die Idee einer Werteordnung, die eher das Idealbild des Menschen als seine reale Existenz zum Ausdruck bringt. Bei Dante finden wir die erste säkularisierte Vorstellung von Repräsentation im späten Mittelalter. In ihr vertreten der Papst und der Kaiser das Bild des „vollkommenen Menschen (*optimus homo*)“ (Kantorowicz 2016: 459). Obwohl der Mensch im Mittelpunkt von Dantes Repräsentationslehre an die Stelle Gottes getreten ist, kann man sie kaum als moderne Theorie bezeichnen, denn der vollkommene Mensch ist immer der moralisch vollkommene Mensch, ein Ideal eines Menschen, das mit dem „Volk“ in Schmitts Lehre übereinstimmt und das in keiner Weise mit den Menschenrechten des modernen politischen Denkens gleichzusetzen ist.

### 2.1.2 Das Volk als Ganzes

Das repräsentierte Volk ist ein unteilbares Ganzes, nicht eine Summe einzelner Bürger. Die Ganzheit des Volkes entspricht der Einheit Gottes, und „eine Herde, ein Hirte“ drückt die Ganzheit des Politischen aus: Das Ganze schafft Ordnung und Frieden, die Spaltung verursacht Krieg. Das Volk ist ein Begriff des öffentlichen Rechts, es ist homogen und total, eine politische Einheit, die über Privatpersonen und Parteien hinausgeht. Schmitt betont diesen Punkt

in seiner Staatslehre immer wieder:

Die verschiedenen Völker oder sozialen und ökonomischen Gruppen, die sich „demokratisch“ organisieren, haben nur abstrakt dasselbe Subjekt „Volk“. *In concreto* sind die Massen soziologisch und psychologisch heterogen. (gLhP 34)

Volk ist ein Begriff des *öffentlichen* Rechts. Volk existiert nur in der Sphäre der *Publizität*. Die einstimmige Meinung von 100 Millionen Privatleuten ist weder Wille des Volkes, noch öffentliche Meinung. (gLhP 22)

[...] daß jede echte Regierung die politische Einheit eines Volkes — nicht das Volk in seinem natürlichen Vorhandensein — *repräsentiert*. (VL 212)

Volk und Öffentlichkeit bestehen zusammen; kein Volk ohne Öffentlichkeit und keine Öffentlichkeit ohne Volk. (VL 243)

Die politische Ganzheit des Volkes hebt die Tatsache der Vielfältigkeit der realen Individuen nicht auf. Sie ist jedoch nur der Ausgangspunkt der politischen Theorie, deren Hauptaufgabe darin besteht, die Frage nach Einigung und Trennung der Menschen zu beantworten. Die Pluralität der Individuen ist selbst nur eine gegebene Tatsache, keine politisch zu beantwortende Frage. Die Ganzheit gehört zum Politischen, während die Pluralität ein soziologischer Begriff ist, was bedeutet, dass die Elemente der Differenz, der Pluralität und der Spaltungen unter den Menschen niemals zum politischen Element des Volkes erhoben werden können.

Das Volk als Ganzes wird repräsentiert und nicht private Motivationen, Interessengruppen oder parteiische Kräfte. In *Verfassungslehre* verwendet Schmitt „Vertretung“ und „Repräsentation“ in unterschiedlichen Bedeutungen: Die erste bezieht sich auf die privatrechtliche Vertretung eines bestimmten Auftraggebers und seiner Interessen, und die zweite bezeichnet die politische Repräsentation eines unbestimmten Ganzen (vgl. VL 208-209). Die moderne Demokratie betont und respektiert die Pluralität der Menschen. Das Volk als Ganzes wird in der politischen Praxis dadurch dem Blick entzogen und bleibt funktional. In demokratischen Parlamenten bleibt ein Grundprinzip erhalten, das den repräsentativen Charakter bewahrt. Schmitt zitiert die Weimarer Verfassung: „Die Abgeordneten sind Vertreter des ganzen Volkes; sie sind nur ihrem Gewissen unterworfen und an Aufträge nicht gebunden“ (gLhP 28). Obwohl ein Abgeordneter von seinem Wahlkreis gewählt wird, vertritt er nicht nur seinen Wahlkreis. Das Parlament ist immer, zumindest nominell, ein Vertretungsorgan für die Interessen des gesamten Volkes gewesen, und das ist mit Parteilichkeit und privaten Gruppeninteressen inkompatibel.

Die Unterscheidung zwischen dem Volk und der Masse entspricht der politischen Einheit und Vielheit. Die Demokratie, die die menschliche Differenz und Pluralität präsentiert, die Schmitt als „moderne Massendemokratie“ bezeichnet, ist das Gegenteil von Demokratie im politischen Sinne und zerstört „die wahre Demokratie“. Solange der demokratische Staat eine politische Einheit bleibt, wird weiterhin davon ausgegangen, dass das Volk homogen bleibt (gLhP 14). Die Homogenität des Volkes liegt in erster Linie in seiner Totalität,

was verlangt, dass der demokratische Entscheidungsprozess, als (Selbst)manifestation der Wahrheit und nicht als freie Auswahl von Individuen betrachtet wird. Die Zustimmung des Volkes ist bloß eine abstrakte Einstimmigkeit, die über die realen Meinungen hinausgeht: „die Abstimmung soll nur eine latent vorhandene und vorausgesetzte Übereinstimmung und Einmütigkeit zutage treten lassen.“<sup>1</sup> Die demokratische Autorität als „Selbstmanifestation der Wahrheit“ hat ihre Wurzeln in der ekklesiologischen Tradition: Obwohl der Papst gewählt wird, ist er nicht der Vertreter der Wähler, sondern kann nur als irdischer Vertreter Gottes angesehen werden, und seine Autorität kommt von Gott und nicht von der Anerkennung der Wähler. Dies ist für Schmitt wichtig und zeigt, dass für ihn Repräsentation in ihrer eigentlichen Bedeutung eine Repräsentation ‚von oben‘ ist und dass sie nicht mit Wahl identisch ist.

[...] der Bürger gibt also eigentlich niemals einem konkreten Inhalt seine Zustimmung, sondern *in abstracto* dem Resultat, dem aus der Abstimmung sich ergebenden Generalwillen, und er gibt diese Stimme nur ab, um die Kalkulation der Stimmen, aus der man diesen Generalwillen erkennt, zu ermöglichen. (gLhP 34)

Für Schmitt liegt die politische Bedeutung des Volkes darin, dass es nur in seiner Ganzheitlichkeit verstanden

---

<sup>1</sup> Siehe: LuL 29. Der französische Philosoph Alexandre Kojève, ein Gesprächspartner Schmitts, war sich des Problems bewusst: „Wahlen schaffen keine Autorität, sondern bestätigen sie“, d.h. Autorität entsteht nicht durch individuelle Anerkennung, und Wahlen selbst schaffen keinen Konsens (Kojève 2014: 70).

werden kann. Das Volk lässt sich nicht als eine Sammlung zahlreicher freier Individuen betrachten, die nach dem Prinzip der Zustimmung gebildet werden. Diese Sammlung ist politisch fast unmöglich, denn eine politische Einheit setzt voraus, dass ihre Mitglieder ihr verpflichtet sind. Eine Pflicht, die auf Zustimmung beruht, bleibt wesentlich eine Zustimmung und keine Pflicht. Schmitt behauptet deshalb, ein Volk müsse politische Homogenität besitzen. In Schmitts Texten finden sich zwei Arten von Homogenität: Die erste ist die kulturelle und ethnische Homogenität, die zweite ist die Homogenität im politischen Sinne. Politische Homogenität setzt voraus, dass sich das Volk eines Landes in den wichtigsten politischen Fragen grundsätzlich einig ist.<sup>1</sup> Für Schmitt ist die Homogenität des Volkes ursprünglich und transzendent. Sie kann nicht durch eine politische Technik geschaffen werden. Das Paradoxon des liberal-demokratischen Gesellschaftsvertrags liegt in der Annahme, dass allein durch die Schaffung eines rechtlichen Vertrags das Volk selbst definiert und gebunden werden könnte.

In der bis zur Identität gesteigerten Homogenität versteht sich alles von selbst. Wenn aber Einmütigkeit und Übereinstimmung aller Willen mit allen wirklich so groß ist, wozu braucht dann noch ein Vertrag geschlossen oder auch nur konstruiert zu werden? Der Vertrag setzt doch

---

<sup>1</sup> Siehe: gLhP 19; LuL 29. Allerdings vermengt Schmitt manchmal kulturelle Homogenität mit politischer Homogenität und behauptet, dass die erstere der letzteren zugrunde liegt. Diese Auffassung mag mit dem modernen europäischen Nationalstaat übereinstimmen, aber sie ist nicht universell. Außerdem birgt die Gleichsetzung von kultureller und ethnischer Homogenität mit politischer Homogenität die Gefahr, extremen Nationalismus auszulösen.

Verschiedenheit und Gegensätzlichkeit voraus [...] Wo [volonté générale] besteht, ist wegen ihrer Naturhaftigkeit der Vertrag sinnlos; wo sie nicht besteht, nützt kein Vertrag. (gLhP 19-20)

Die Homogenität des Volkes hat noch weitere Konsequenzen. Nach Schmitt hat Rousseau die Demokratie richtig definiert: Demokratie ist die Identität von Regierenden und Regierten (gLhP 20). Die Homogenität des Volkes impliziert ein Monopol der herrschenden Macht, und das ist eine unangenehme Folge: Demokratie ist mit Diktatur kompatibel, denn die Diktatur ist ein Machtmonopol, und ihr logischer Gegenpol ist keineswegs die Volkssouveränität, sondern der Wettbewerb um die Macht (gLhP 37). Wettbewerb und Debatte gehören zum Liberalismus, und konkurrierende Mächte können nicht das Volk als Ganzes vertreten, sondern nur einen bestimmten Teil der Bevölkerung. Aus der Perspektive des Machtmonopols und des Wettbewerbs stellt Schmitt den demokratischen Staat in Gegensatz zum liberalen Rechtsstaat. Die „liberale Demokratie“ wurde erst nach dem Kalten Krieg zu einem singulären Paradigma der modernen Demokratie. Während sich der westliche Block im Kalten Krieg nur als „freie“ Welt bezeichnete, war „Demokratie“ eine Fahne des sozialistischen Blocks. Die meisten sozialistischen Länder trugen damals „Volk“ oder „Demokratie“ in ihrem Namen (DDR, Nordkorea, Nordvietnam).<sup>1</sup> In der Tat ist jeder

---

<sup>1</sup> Der Begriff Demokratie ist immer mehrdeutig und veränderlich. Wörtlich bedeutet Demokratie die Herrschaft des Volkes. Seit den Revolutionen des 19. Jahrhunderts wurde die Demokratie als „Herrschaft der Mehrheit“ gegen feudale Aristokraten und Monarchen verstanden. Die internationale kommunistische Bewegung des 20. Jahrhunderts verlieh der Demokratie eine spezifische Bedeutung:



funktionierende politische Körper durch ein Machtmonopol und die Möglichkeit einer Diktatur gekennzeichnet. Nach Schmitt verstand Rousseau am besten den diktatorischen Charakter der Demokratie, in der die *volonté générale* vom Willen der Massen klar unterschieden wird und über diesem steht.<sup>1</sup>

### 2.1.3 Das Volk als politische Realität

Schmitt verstand den Geist der Demokratie im Sinne einer Gleichheit der Menschen im politischen Status, die aus der Revolution gegen die Privilegien der Monarchen und Feudalherren hervorging. Die demokratische Revolution eines Landes ist eine historische Umwandlung der politischen Ordnung dieses Landes. Dies wiederum begrenzt die Tragweite des Gleichheitsprinzips. So wie der Souverän der Souverän eines bestimmten Landes ist, so ist das Volk, das Volk eines bestimmten Landes. Für Schmitt ist das Volk in einer Demokratie keine abstrakte Idee, sondern eine politische Realität. Das Volk wird als eine fortbestehende Bevölkerung

---

die von einer proletarischen Partei geführte Diktatur des Proletariats, um die Restauration der Bourgeoisie als Minderheit zu verhindern. Dieser Begriff wurde weit verbreitet und ging bis zum Ende des Kalten Krieges zurück. Heute wird Demokratie als eine politische Form der kompetitiven Wahlen definiert, die mit dem Liberalismus kompatibel ist. Viele Länder werden nicht mehr als „demokratisch“ angesehen. Doch die liberale Definition von Demokratie bleibt, wie die kommunistische Definition, historisch.

<sup>1</sup> Schmitt stimmt in diesem ersten Punkt mit dem englischen Liberalen Isaiah Berlin überein, der zwar Hobbes, den Vertreter des neuzeitlichen Absolutismus, niemals anklagte, aber den Autor des *Contrat Social* als „einer der finstersten und furchtbarsten Feinde der Freiheit in der gesamten Geschichte des modernen Denkens“ bezeichnet (Berlin 2014: 52).

angesehen, deren Dasein ein konkretes Vorhandensein in einer bestimmten historischen Kultur und in einem bestimmten geopolitischen Raum ist. Das Volk kann nicht nur im „Gesetz“ existieren, und es kann auch nicht mit der „Menschheit“ oder den „Weltbürgern“ der Philosophie der Aufklärung gleichgesetzt werden (DA 9). Das politische Volk ist eine reale und begrenzte Gemeinschaft, die eine geschlossene und ausschließende Beschaffenheit hat. Es unterscheidet sich von anderen Völkern real und nicht nur begrifflich. Die demokratische Gleichheit beschränkt sich also auf eine Gleichheit innerhalb der Nation. Sie ist keine abstrakte Gleichheit zwischen abstrakten Menschen: (gLhP 19-21; VL 234, 237)

Die demokratische Gleichheit ist wesentlich *Gleichartigkeit*, und zwar Gleichartigkeit des Volkes. Der zentrale Begriff der Demokratie ist *Volk* und *nicht Menschheit*. Es gibt, wenn Demokratie überhaupt eine politische Form sein soll, nur eine Volks- und keine Menschheitsdemokratie. (VL 234)

Die konkrete Realität des Volkes verlangt, das Volk als eine historisch kontinuierliche Einheit zu sehen. Selbst in der bürgerlichen Revolution gegen die Monarchie, wurde die politische Einheit und ihre historische Kontinuität anerkannt und übernommen, und selbstverständlich hat das Volk die Qualität und die Grenzen des Politischen geerbt. Aus diesen Gründen bezeichnet Schmitt die Französische Revolution als ein Vorbild demokratischer Revolutionen. Sie erreichten eine demokratische Gleichheit, die aber eine begrenzte Gleichheit des französischen Volkes war und keine abstrakte Gleichheit aller Menschen.

Das politisch Große der französischen Revolution liegt darin, daß trotz aller liberalen und rechtsstaatlichen Prinzipien der Gedanke der politischen Einheit des französischen Volkes keinen Augenblick aufhörte, der entscheidende Richtpunkt zu sein. Es blieb außer Zweifel, daß alle Unterscheidungen, Teilungen, Hemmungen und Kontrollen der Staatsgewalt sich nur innerhalb und im Rahmen der politischen Einheit bewegen. (VL 51)

In der Französischen Revolution wechselte das Subjekt der *pouvoir constituant* vom Monarchen zum Volk, aber die *pouvoir constituant* selbst war kontinuierlich. Sie war immer die *pouvoir constituant* von Frankreich und dies hat der französischen Demokratie ihre politische Bedeutung verliehen. Das Volk in der Französischen Revolution wurde politisch als ein Ganzes betrachtet, und die Homogenität des französischen Volkes ergab sich aus einem spontanen und einheitlichen Selbstverständnis der Nation: Die Selbstidentifikation des französischen Volkes profitierte von den besonderen historischen Traditionen und geopolitischen Bedingungen Frankreichs, seinen langen und stabilen geografischen Grenzen und seiner gemeinsamen Sprachkultur, vor allem aber von der langen und stabilen französischen Monarchie. In dem stabilen Absolutismus Frankreichs wurde der Begriff „Frankreich“ selbst erhaben. Infolgedessen war „das französische Volk“ nicht mehr auf kulturelle und geografische Bedeutungen beschränkt, sondern wurde zu einer aktiven politischen Realität. Der französische Absolutismus hat *de facto* ein geeintes französisches Volk geformt, was die Voraussetzung für die französische demokratische Revolution war. Darüber

stimmen die Historiker weitgehend überein (VL 79; Ranum 1975: 44-45). Nach Schmitt sollte die Homogenität des Volkes auf einer konkreten und realistischen Verbindung beruhen, wie gemeinsame Tugenden (das antike Griechenland, die machiavellistische Demokratie), gemeinsame Religion (Großbritannien), eine stabile geographische Lage (Inselnationen) oder gemeinsame Klassen (die Sowjetunion).<sup>1</sup> Schmitt stellt also eine problematische Behauptung auf: Das Volk muss, wenn es überhaupt politisch ist, von einer bestimmten Homogenität aus, zu einer politischen Einheit gebracht werden (Vgl. gLhP 14; VL 228-234). Dabei geht es unvermeidlich um die äußerst kritische Frage des Nationalismus: Die konkret und historisch begründete Homogenität eines Volkes führt zwangsläufig zum Problem der Heterogenität, in ihrer extremen Form, auch zu ethnischen Konflikten und zu Völkermord, wie die Geschichte des 20. Jahrhunderts auf tragische Weise gezeigt hat. Aber auch in moderateren Fällen muss das Volk politisch zwischen Bürgern und Ausländern unterscheiden, wenn es um Bürgerrechte geht. Tatsächlich ist der Nationalismus bis heute eine unabweisbare Realität, denn die menschliche Ordnung bleibt politisch, und kein Land hat bisher die Gleichheit von Ausländern mit den eigenen Bürgern in Bezug auf die politischen Rechte anerkannt, und keine Nation konnte bisher ihre Homogenität allein auf die Identifikation mit abstrakten Normen und universellen Werten stützen.<sup>2</sup> Schmitt argumentiert, dass das politische Volk von Natur aus begrenzt ist, deshalb gibt es kein

---

<sup>1</sup> Vgl. VL 228-234

<sup>2</sup> Auch heute noch tritt Deutschland nicht für absolute kulturelle Neutralität ein, sondern erkennt die grundlegende prägende Rolle des Christentums in der deutschen Kultur an und hat immer noch Deutsch als Amtssprache.

politisches Recht, das auf abstrakter Gleichheit beruht. Die liberale Demokratie wird oft als die moderne „offene Gesellschaft“ nach Popper verstanden, und die Bürger dieser offenen Gesellschaft sind die modernen „Weltbürger“. Der Begriff des Weltbürgers geht vom liberalen Individualismus aus und gehört zur politischen Idee der Aufklärung, und er versteht den Menschen als freies und vernunftbegabtes Wesen, ein ungebundenes Individuum ohne Konkretheit, ohne Geschichte und ohne kulturelle Zugehörigkeit. Da es hier keine wesentlichen Unterschiede zwischen den Menschen gibt, ist der Weltbürger eher eine Abstraktion als eine Realität. Das politische Volk hat politische Grenzen, und für die Weltbürger ist jede politische Grenze ein Hindernis für Offenheit und Freiheit. Aber Schmitt glaubte, dass eine wahre Demokratie eine geschlossene Gesellschaft sein muss, weil abstrakte universelle Werte wie Offenheit, Freiheit und Menschenrechte keine Unterscheidung ermöglichen, die ein Land wesentlich von einem anderen unterscheiden (Vgl. gLhP 18; VL 226). Für Schmitt ist daher die Demokratie im politischen Sinne selbst anti-modern, auch wenn „eine Demokratie - weil zur Gleichheit immer auch eine Ungleichheit gehört - einen Teil der vom Staate beherrschten Bevölkerung ausschließen kann, ohne aufzuhören“ (gLhP 15).<sup>1</sup> Diese Idee ist in keiner Weise mit einem modernen Freiheitsverständnis vereinbar, und man kann daraus schließen, dass Schmitt, in Poppers Worten, „der Feind der offenen Gesell-

---

<sup>1</sup> Schmitts Beispiele sind die athenische Demokratie und das britische Weltreich, dessen unterschiedliche Staatsbürgerschaft mit seiner Demokratie durchaus vereinbar ist. Im 13. Zusatzartikel zur Verfassung der Vereinigten Staaten wurde die Sklaverei bedingt in Strafgesetzen beibehalten. Auch das Vereinigte Königreich unterteilt seine Staatsbürgerschaft in fünf bis sechs Klassen.

schaft“ ist.

#### 2.1.4 Das unsichtbare Volk

Das Volk als das Repräsentierte ist transzendent und unsichtbar. Das Volk ist größer als die Summe der konkreten und sichtbaren Bürger. Es ist ein Ganzes, das über Zeit und Raum hinausgeht und die konkrete Erfahrung transzendiert. Um diesen Punkt zu erklären, unterscheidet Schmitt in der *Verfassungslehre* zwischen zwei politischen Prinzipien der Demokratie: Identität und Repräsentation, durch die das Volk den Zustand der politischen Einheit erreichen und halten kann. Das Prinzip der Identität bezeichnet die unmittelbare Identität des Regierenden mit den Regierten, d.h. die unmittelbare politische Bestimmung des Volkes durch seine eigene Anwesenheit: Das Volk „als realgegenwärtige Größe in seiner unmittelbaren Identität mit sich selbst eine politische Einheit“ (VL 205). Wenn das Volk seinen Willen direkt durch Abstimmung oder Akklamation zum Ausdruck bringt, folgt die politische Form dem Prinzip der Identität, dessen Extremform das Referendum ist. Im Gegensatz dazu bedeutet das Prinzip der Repräsentation, dass die Regierenden im Namen der Regierten entscheiden, die nicht anwesend sind, dass „die politische Einheit des Volkes als solche niemals in realer Identität anwesend sein kann und daher immer durch Menschen persönlich repräsentiert werden muß“ (VL 205). Parlamente, Komitee, Kabinette sind die Formen des Repräsentationsprinzips, dessen Extremfall die absolutistische Monarchie ist, wo eine einzige Person das ganze Volk (L'état,

c'est moi). Identitäts- und Repräsentationsprinzip sind Gegensätze, sie befinden sich in zwei Extremen. In einer politischen Form gilt: Je mehr Identität, desto weniger Repräsentation und vice versa.

Schmitt weist darauf hin, dass selbst maximale Identität die Repräsentation nicht ausschließen kann. Selbst die direkte Demokratie ist nichts anderes als die kollektive Anwesenheit aller Bürger zu einem bestimmten Zeitpunkt: Die Anwesenden müssen durch ihre direkte Anwesenheit immer noch das abwesende und potenzielle Volk repräsentieren. Sie müssen dabei das Volk in der Vergangenheit und in der Zukunft repräsentieren, so dass das anwesende Volk räumlich und zeitlich immer kleiner ist als das Volk als Ganzes. In der Repräsentation des Volkes *hic et nunc* erhält das Volk selbst eine historische Dimension. Auch in diesem Fall kann der Wille des Volkes nicht als Ausdruck der individuellen Meinungen der Anwesenden betrachtet werden (Vgl. VL 206-207). Es ist offensichtlich, dass der gesamte Inhalt des Volkes nicht durch irgendeine Form der direkten Präsenz ausgeschöpft werden kann. Das Volk drückt seinen Willen konkret durch seine Vertreter aus, so wie Gott durch seine Vertreter wirklich anwesend ist. Nach Schmitt ist das Volk jenseits von Zeit und Raum nichts anderes als ein Abbild Gottes in Staatslehre, der Zeit und Raum transzendiert. Es ist daher auch *possesit*, eine Einheit des wirklichen Volkes und des möglichen Volkes. Schmitt zitiert Nikolaus Cusanus: „Sobald die Menschen bei einer Vertreterversammlung zusammenkamen, kam das ganze Reich zusammen.“ (VL 214)

Die Vorstellung eines transzendenten Volkes geht deutlich aus dem mittelalterlichen politischen Denken hervor. Nach der

kirchlichen Geschichtsauffassung waren sowohl die Kirche als auch das Römische Reich ewige und kontinuierliche mystische Körper (Kantorowicz 2016: 294). Das europäische Christentum des 13. Jahrhunderts glaubte noch an die Eschatologie, akzeptierte aber gleichermaßen die Unendlichkeit der Zeit in der Praxis. So sind das Reich und die Kirche einerseits irdisch und andererseits zugleich in der Realität ewig. Da die kämpfende Kirche ewig bis zum Ende der Zeit bestehen wird, ist die christliche Kirche für Thomas unendlich und umfasst sowohl die Christen in der Gegenwart als auch diejenigen, die sich in der Zukunft anschließen werden, und Heiden, Juden und Muslime, die noch nicht getauft wurden (Kantorowicz 2016: 283, 308). Der mystische Körper der Kirche geht weit über die sichtbare organisierte Gemeinschaft der Gegenwart hinaus und wird zu einer Transzendenz in dieser Welt. Eine solche Idee vom unendlichen Körper findet sich in Schmitts Staatslehre wieder, wo das transzendente Volk über die Summe der sichtbaren Individuen in der Gegenwart hinausgeht:

Aber auch alle aktiven Staatsbürger zusammengekommen, sind nicht als Summe die politische Einheit des Volkes, sondern repräsentieren die politische Einheit, die über eine räumlich zusammengebrachte Versammlung und über den Augenblick der Versammlung erhaben ist. (VL 206)

Es ist erwähnenswert, dass das Kapitel in der *Verfassungslehre* über Identität und Repräsentation „Bürgerlicher Rechtsstaat und politische Form“ heißt, ein Titel, der mit *Römischer Katholizismus* übereinstimmt. Schmitt betrachtet die politische Form des römischen Katholizismus als Repräsentation,



erwähnt aber nicht die Identität, so dass man vermuten könnte, dass nur die Identität das Prinzip der modern politischen Form ist. Bei näherer Untersuchung zeigt sich, dass die Prinzipien der Identität und der Repräsentation für Schmitt nicht gleich wichtig waren. Roberto Esposito vertritt die Auffassung, dass Schmitt zwischen den Polen der Identität und der Repräsentation die Identität bevorzugte (Esposito 2015: 52). Es ist aber das Gegenteil der Fall. Voegelin hält die Identität für den Kern von Schmitts Verfassungslehre und argumentiert, dass Schmitt versuchte, das Politische zu einem innerweltlichen Wert umzuwandeln (vgl. Voegelin 2001: 55-59), aber auch das dürfte ein Missverständnis sein. Für Schmitt ist die Repräsentation das wichtigste politische Prinzip, und die echte Repräsentation ist seit jeher ‚von oben‘ und auf das Transzendente ausgerichtet. Schmitt konzentriert sich auf die Grenzen des Identitätsprinzips, schweigt aber über die Grenzen des Repräsentationsprinzips, abgesehen von diesen wenigen unklaren Sätzen:

Das Formprinzip der Repräsentation kann niemals rein und absolut, d. h. unter Ignorierung des immer irgendwie vorhandenen und anwesenden Volkes durchgeführt werden. Das ist schon deshalb unmöglich, weil es keine Repräsentation ohne Öffentlichkeit, keine Öffentlichkeit ohne Volk gibt. (VL 208)

Schmitt erklärt nie, in welcher Form das Volk in einer absolutistischen Monarchie präsent wäre. Wenn das Volk jedoch nur durch die nominelle Repräsentation durch den Monarchen präsent wäre, würde dies in der Tat bedeuten, dass das Prinzip der Identität kein selbständiges politisches

Element ist. Für Schmitt hat das Prinzip der Repräsentation keinerlei theoretische Grenzen, was die Gefahr in sich birgt, dass das Volk ignoriert wird und der Staat seinen Inhalt verliert (VL 215). Dass jede Form der Demokratie notwendigerweise das Prinzip der Repräsentation voraussetzt, bedeutet zunächst, dass die Anzahl der Repräsentanten kein wesentliches Kriterium für die Unterscheidung zwischen Demokratie und Nicht-Demokratie sein kann. Die führt zu Schmitts These, dass auch die Diktatur von einer Person, die das Volk als Ganzes vertritt, nicht unbedingt im Widerspruch zur Idee der Demokratie steht.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Die politischen Denker der Antike unterteilten die politischen Formen meist in drei Arten: Monarchie, Aristokratie und Demokratie, die den drei Teilen des politischen Gemeinwesens entsprechen: dem Souverän, den Adligen und dem Volk (plebis). Demgegenüber wird der Staat in der modernen Vertragstheorie in nur zwei Teile unterteilt: den Herrscher und die Beherrschten. Historisch gesehen kann der Adel grob als verschiedene Formen intermediärer Macht (pouvoirs intermédiaires, D 99) verstanden werden, wie lokale Machthaber, Feudalherren, militärische Anführer, intellektuelle Bürokraten, Großkapitalisten, große Medien usw. Ihr Einfluss ist in der politischen Praxis von großer Bedeutung, wird aber in der politischen Lehre, die auf der Vertragstheorie basiert, wenig berücksichtigt. Schmitt betonte den Stellenwert der intermediären Macht in den modernen politischen Formen, und er ging so weit, den modernen Parlamentarismus direkt als Aristokratien oder Oligarchien zu bezeichnen (VL 293, 306, 319). Aus dieser Perspektive ist Schmitts Staatslehre dem antiken politischen Denken näher. Intermediäre Mächte üben eine große und versteckte Macht aus, aber die politische Verantwortung wird einfach dem Oberhaupt der politischen Einheit zugeschrieben. Das Verhältnis zwischen dem Souverän und dem Volk ist aufgrund der intermediären Macht komplizierter. Dies kann eine andere Bedeutung von Schmitts Ausnahmezustandstheorie deutlich machen. In *Diktatur* weist Schmitt darauf hin, dass in der mittelalterlichen römischen Kirche, im Heiligen Römischen Reich und im monarchischen Frankreich die diktatorische Macht nicht zum Zweck der Zwangsherrschaft über das Volk eingesetzt wurde, sondern zum Zweck der Suspendierung verschiedener intermediärer Mächte (D 16-17, 99-100). So nutzten die Monarchen ihre diktatorische Macht oft, um den Adel zu bekämpfen. Historisch gesehen können intermediäre Mächte manchmal zum gemeinsamen Feind von König und Volk werden. Julius Caesar ist ein solches Beispiel. Auch in gut funktionierenden Demokratien wird oft ein starkes Oberhaupt benötigt, wie

## 2.2 Das Paradoxon der Repräsentation

Es zeichnet sich ab, dass es in Schmitts Lehre eine Reihe von Widersprüchen gibt, die den politischen Begriff der Repräsentation betreffen. Worin bestehen diese Widersprüche und was sind ihre Ursprünge?

Schmitt sieht die Volkssouveränität als ein vollständig innerweltliches politisches Konzept, in dem die Demokratie als Identität vom Regierenden und Regierten definiert wird. Demokratie als Gleichheit geht aus dem Kampf gegen die Monarchie hervor, so dass nach der demokratischen Idee der Regierende keine wesentliche Superiorität über die anderen hat

Für eine Demokratie kommt es darauf an, die unvermeidliche *sachliche* Verschiedenheit zwischen Regieren und Regiertwerden nicht in eine qualitative Unterscheidung und Absonderung der regierenden Personen übergehen zu lassen. (VL 237)

Der Regierende regiert nur aufgrund des Vertrauens des Volkes, nicht aufgrund einer göttlichen Autorität. Demokratische Herrschaft ist immer innerweltlich: „Alles demokratische Denken bewegt sich mit klarer Notwendigkeit in *Immanenz*vorstellungen. Jedes Heraustreten aus der Immanenz würde die Identität verneinen.“ (VL 237) Wie bereits erwähnt,

---

Perikles in Athen. Die neuzeitlichen Revolutionen wurden im Namen der Freiheit des Volkes gegen die Monarchie geführt, aber in der politischen Praxis beruht die Freiheit vor allem auf dem Eigentumsrecht. Es ist die Freiheit von Einigen, nicht von Allen. In Bezug auf diese dreigliedrige politische Struktur betrachtet Schmitt die diktatorische Macht und die Herrschaft des Volkes als kompatibel.

übertrifft das Volk im politischen Sinne jedoch die Summe der einzelnen Bürger in der Realität. Das Volk ist unsichtbar, total und moralisch erhaben und ist daher als eine metaphysische Realität zu betrachten. Das Volk ist sowohl immanent als auch transzendent. Dieses Paradoxon stimmt mit dem Paradoxon im vorigen Kapitel überein. Die Ordnung als Staat und Verfassung ist ein Ergebnis des Aktes der Verfassungsgebung, die Volkssouveränität wird erst durch die Verfassungsgebung zu einer konkreten Form und einem Normalzustand (VL 22), und in diesem Sinne geht die Repräsentation der politischen Einheit voraus. Aber es gibt im politischen Bereich keine wirkliche Schöpfung aus dem Nichts, die Schaffung des Staates und der Verfassung setzt die kontinuierliche und potenzielle Existenz der Ordnung voraus. Die Gründung einer Demokratie setzt schon die Existenz eines politisch aktiven Volkes voraus, so dass die politische Einheit der Repräsentation vorausgeht. So bedingt die politische Einheit die Repräsentation, und die Repräsentation bedingt umgekehrt die politische Einheit. Schmitt schreibt: „Die Repräsentation bewirkt erst die Einheit, doch ist es immer nur die Einheit eines Volkes im politischen Zustand, die bewirkt wird.“ (VL 214) Wenn wir die bisherigen Schlüsse miteinander verknüpfen, finden wir in Schmitts Staatslehre eine Reihe widersprüchlicher Thesen. Sie scheinen das Problem der Repräsentation kompliziert zu machen: Demokratie bedeutet nach Schmitt Gleichheit und Homogenität, aber Homogenität impliziert die Möglichkeit der Diktatur. Diktatur verlangt eine persönliche oberste Entscheidungsgewalt, aber die oberste Macht geht grundsätzlich vom Volk aus. *Volonté générale* ist der Wille des Volkes, aber die Zustimmung des Volkes hat

keinen konkreten Inhalt. Schmitt behauptet, wer die den Volkswillen bildende Instrumente (wie Armee, Medien, Versammlungen, Volksbildung) tatsächlich kontrolliert, der vertrete den Willen des Volkes. Doch Schmitt schreibt weiter: „Insbesondere kann die politische Macht den Willen des Volkes, aus dem sie hervorgehen soll, selber erst bilden.“ (gLhP 38) In der Tat geht es bei diesen Paradoxien um dasselbe Problem: Der Wille des Volkes ist gleichzusetzen mit der Repräsentation des Volkes, aber das Volk ist wesentlich nicht repräsentierbar.

Im Falle des Widerstandsrechts ist das Paradox noch offensichtlicher: Jede pluralistische Gesellschaft muss, um ihre politische Einheit zu wahren, von ihren Bürgern die elementaren Tugenden von Patriotismus, Loyalität und Gesetzestreue verlangen. Wenn der Staat als ein ursprüngliches Ganzes und nicht als eine Sammlung zahlreicher Individuen verstanden wird, dann ist die politische Einheit das erste Prinzip. Sie verlangt von ihren Mitgliedern bestimmte absolute Pflichten. In diesem Sinne hat das Individuum kein legitimes Widerstandsrecht gegenüber dem Staat, weil die politische Einheit nicht auf der Zustimmung des Individuums beruht. Auch wenn Kant von Schmitt als Verfechter des deutschen Liberalismus kritisiert wurde, lobte Schmitt, dass Kant zumindest die Grundprinzipien des politischen Wesens erkannt habe:

Ohne die Vorstellung vom Staat als einer *überragenden* Einheit und Größe sind alle praktischen Ergebnisse Kantischer Staatsethik widerspruchsvoll und hinfällig. Das gilt am deutlichsten für die Lehre vom Widerstandsrecht. Trotz aller vernunftrechtlichen Relati-

vierung des Staates hat Kant ein Widerstandsrecht gegen den Staat gerade aus dem Gedanken der *Einheit* des Staates abgelehnt. (PuB 152)

In anderen Texten bejaht Schmitt jedoch ein unantastbares Widerstandsrecht. In *Verfassungslehre* argumentierte er: Wenn die Aktion des Widerstands oder des Umsturzes gegen die bestehende Herrschaft als gesetzgebender Akt der verfassungsgebenden Gewalt (*pouvoir constituant*) betrachtet wird, ist eine solche Aktion von Natur aus legitim, weil die verfassungsgebende Gewalt „nicht übertragen, nicht veräußert, nicht absorbiert oder konsumiert werden kann“ (VL 91). Die verfassungsgebende Gewalt hat immer neben der Verfassung, den Gesetzen und der verfassungsmäßigen Macht existiert und steht über ihnen. Das Widerstandsrecht ermöglicht es den Unterworfenen, sich dem ungerechten Herrscher zu widersetzen. Der Widerstand gegen die ungerechte Herrschaft kennzeichnet einen anderen potenziellen Repräsentanten, der versucht, den bestehenden abzuschaffen und zu ersetzen. Ein Widerstandsrecht impliziert, dass der bestehende Repräsentant wegen seines ungerechten Handelns *de facto* für die Repräsentation disqualifiziert worden ist. Solange die Idee der Repräsentation existiert, gibt es immer gerechten Widerstand:

Für ein mittelalterliches Gemeinwesen versteht sich ein feudales oder ständisches „Recht zum Widerstand“ gegen einen unrechtmäßigen Herrscher ganz von selbst. Der Vasall oder der Stand kann sich hier ebensogut auf ein göttliches Recht berufen wie sein Feudalherr oder sein Landesherr. (LH 71)

Das göttliche Recht bezieht sich auf die göttliche verfassungsgebende Gewalt. Diese Thesen über das Widerstandsrecht scheinen zu zeigen: Die Bürger haben kein Recht, gegen die politische Einheit als Grundordnung zu rebellieren, aber sie haben das Recht, sich kraft einer transzendenten Autorität einer bestimmten ungerechten Herrschaft zu widersetzen. So erkennen wir, dass sich diese Paradoxien letztlich aus demselben Widerspruch ergeben: Der Repräsentant und der Repräsentierte sind einerseits im Wesentlichen eins, unterscheiden sich aber andererseits praktisch voneinander. Die Repräsentation hat eine schöpferische Bedeutung, ähnlich bei Marx, der der menschlichen Praxis behauptete, dass die Arbeit den Menschen erschaffe. Bei der Repräsentation kann man auch sagen, dass die Repräsentation kein privatrechtliches Auftragsverhältnis zwischen dem Repräsentanten und dem Repräsentierten ist, sondern dass umgekehrt die Aktion der Repräsentation selbst den Repräsentanten und das Repräsentierte hervorbringt. Die metaphysische Natur der Repräsentation lässt keine rein positivistische Beschreibung zu, denn nur das Unsichtbare und Abwesende kann repräsentiert werden. Der ursprüngliche Akt der Repräsentation ähnelt insofern der theologischen „Schöpfung“, die sich von „Produktion“ dadurch unterscheidet, dass sie das Seiende aus dem Nichts erschafft. In der Alltagssprache wird gesagt, dass das Volk die Verfassung macht, aber politisch gesehen ist es der Akt der Verfassungsgebung selbst, aus der sowohl das Volk als das Repräsentierte als auch der Staat hervorgehen. Der Repräsentant und das Repräsentierte sind untrennbar miteinander verbunden; es sind zwei Aspekte desselben Handlungsvollzugs. Zugleich impliziert das Repräsentierte eine gewisse

Objektivität, die den Repräsentanten vom Repräsentierten trennt. Weil das Repräsentierte etwas Höheres (das Naturrecht) ist, ist die Macht des Repräsentanten eine beauftragte und damit auch beschränkte Macht. Autorität und Macht werden in Bezug auf den Wert klar getrennt, und Macht kann nicht als reine Gewalt legitimiert werden. In der römischen Republik hatte der Senat Autorität und die Volksversammlung und die Konsuln hatten Macht. In der mittelalterlichen Gemeinschaft hatte Gott Autorität und der Papst und der Kaiser hatten Macht. In der Monarchie hatte die Krone Autorität und der König hatte Macht, und in der Demokratie hatte das Volk Autorität und die Regierenden hatten Macht.

Diese scheinbaren Widersprüche sind keine Fehler in Schmitts Theorie. Auch sollte man nicht annehmen, dass sich der Autor ihrer nicht bewusst gewesen wäre. Er will durch diese Paradoxien vielmehr die Natur der Sache aufdecken. Auf empirischer Ebene weist der Repräsentationsbegriff eine Reihe von Paradoxien auf. Dies deutet jedoch auf den metaphysischen Charakter der Repräsentation hin, die im Mittelpunkt der politischen Theologie liegt. Diese Paradoxien werden praktisch nicht als Widersprüche empfunden, sondern sollten als positives Element betrachtet werden, also als eine Form der *complexio oppositorum*. Cusanus sagt, dass Gott *possessit* — die Einheit von Wirklichkeit und Möglichkeit — ist, diese Idee umfasst bereits das Element der Repräsentation: Die sichtbare Wirklichkeit repräsentiert konkret die unsichtbare Möglichkeit. Daraus lässt sich ableiten, dass die sichtbare Wirklichkeit potenziell ihr Gegenteil repräsentiert, weil ihr Gegenteil auch eine Möglichkeit ist. Im Christentum repräsentiert der inkarnierte Christus den unsichtbaren Gott, während die



gegenwärtige Kirche den Christus in der Geschichte repräsentiert; in der politischen Theologie repräsentiert die realen und sichtbaren Regierenden das unsichtbare Volk. Die Frage der Repräsentation in der politischen Theologie ist wesentlich die Frage der Repräsentation in der Ekklesiologie. Im Kern geht es um die seit langem diskutierte Frage, welche Beziehung zwischen der sichtbaren Kirche und dem unsichtbaren Christus besteht. Doch das Zweite Vatikanische Konzil hat dazu nur eine mystische Antwort gegeben, dass der christliche Geist und die Kirche „ungetrennt und unvermischt“ sind (Eckholt 2021: 38-39), d.h. dass die römische Kirche in Wirklichkeit nicht Christus, aber gleichzeitig in einem mystischen Sinne eins mit Christus ist. Diese scheinbar widersprüchliche Antwort hat keine Bedeutung im positivistischen Sinne, aber sie spiegelt die besondere Denkweise der römischen Kirche über die Einheit von Gegensätzen wider. Die „zwei Körper des Königs“ sind ein Beispiel dafür, wie die christliche Idee der Repräsentation in das politische Denken des Mittelalters Eingang fand, als die Juristen zu dem Schluss kamen, dass der natürliche Körper des Königs und der politische Körper des Königs zugleich ungetrennt und unvermischt sind. Die *complexio oppositorum* bildet die allgemeine Struktur der Repräsentation, und liegt Schmitts paradoxer Demokratietheorie zugrunde, in der das Volk und seine Vertreter auch ungetrennt und unvermischt sind:

[...] daß logisch alle demokratischen Argumente auf einer Reihe von Identitäten beruhen. In diese Reihe gehören: Identität von Regierenden und Regierten, Herrscher und Beherrschten, Identität von Subjekt und Objekt

staatlicher Autorität, Identität des Volkes mit seiner Repräsentation im Parlament, Identität von Staat und jeweilig abstimmenden Volk, Identität von Staat und Gesetz, letztlich Identität des Quantitativen (ziffernmäßige Mehrheit oder Einstimmigkeit) mit dem Qualitativen (Richtigkeit des Gesetzes). Alle solchen Identitäten sind aber nicht handgreifliche Wirklichkeit, sondern beruhen auf einer Anerkennung der Identität. (gLhP 35)

### 2.3 Schmitts Kritik an der liberalen Staatslehre

Auch wenn liberale Autoren Schmitt üblicherweise heftig kritisieren, gibt es doch immer wieder liberale Denker, die die Beziehung zwischen Schmitts Theorie und dem Liberalismus neu bewerten. Sie glauben, dass die liberale politische Theorie Schmitts Kritik als ein positives Element aufnehmen kann, um einen extreme Normativismus zu vermeiden. John P. McCormick etwa bringt vor, dass Schmitts größter Feind der Sowjetkommunismus war, der auch der Feind des Liberalismus war und dass Schmitts Kritik am Liberalismus in der Tat eine interne Korrektur des Liberalismus war (Vgl. McCormick 1999: 5).<sup>1</sup> 2011 veröffentlichte der amerikanische Professor Paul Kahn ein Buch mit dem Titel *Political Theology*, in dem vier Kapitel mit genau demselben Titeln wie in Schmitts *Politische Theologie* enthalten sind. Er behauptete,

---

<sup>1</sup> McCormick nahm Schmitts Kritik ernst und dachte sorgfältig über die inneren Zusammenhänge zwischen Liberalismus und Faschismus nach. Er erkannte, dass das Gespenst des Faschismus noch immer nicht fern und in Randregionen der Welt, wie Osteuropa, noch immer aktiv sei. (McCormick 1999: 12).

dass Liberalismus und politische Theologie nicht im Widerspruch zueinander stünden, und dass die Gründung der Vereinigten Staaten von Amerika im Geist einer politischen Theologie im Sinne Schmitts gewesen sei, was der amerikanische Exzeptionalismus bis heute beweise (Kahn 2011: 6-9, 13-15).

Bereits 1948 veröffentlichte Clinton Rossiter sein Buch *Constitutional Dictatorship*, dessen Titel ebenfalls schon an Schmitts These anknüpfte. Rossiter untersucht die Ausnahmezustände in der politischen Praxis des modernen Westens wie US, Großbritanniens und Frankreichs, und stellt fest:

The facts of history demonstrate conclusively that constitutional dictatorship has served repeatedly as an indispensable factor in the maintenance of constitutional democracy. (Rossiter 1990: 297)

Ob Schmitts Lehre tatsächlich mit dem Liberalismus vereinbar ist, bleibt jedoch fraglich, und es gilt Missverständnisse aufzuklären.

Im Allgemeinen hat sich die Diskussion über Schmitts Lehre in der englischsprachigen Wissenschaft auf den Konstitutionalismus konzentriert, wobei Begriffe wie „Ausnahme“, „Entscheidung“ und „Rechtsstaat“ im Mittelpunkt standen. Es wurde dabei jedoch übersehen, in welchem Maße Schmitts politische Theorie eine moderne Fortsetzung des mittelalterlichen politischen Denkens ist. Wir haben gesehen, dass bei Schmitt die Idee der Repräsentation im Mittelpunkt des Politischen steht. Die genannten Diskussionen bezüglich Dezipionismus, Ausnahmezustand und Normativismus in der neueren Literatur bleiben an der Oberfläche. Es handelt sich

für Schmitt bei diesen Begriffen nur um einige spezifische und offensichtliche Elemente der Repräsentation. Um die Opposition von Schmitts Lehre zur liberalen politischen Theorie zu verdeutlichen, ist es notwendig, noch einmal auf die Repräsentation zurückzukommen.

Der moderne liberal-demokratische Rechtsstaat soll Elemente der Repräsentation enthalten, aber Schmitt sah darin keine echte Repräsentation. Schmitts Repräsentationsbegriff enthält folgende Merkmale: Eine Hierarchie in Bezug auf Werte, repräsentativ ‚von oben‘; Repräsentation des transzendenten Unsichtbaren; Ganzheit und Spezifität des Repräsentierten. Für Schmitt war Repräsentation ein säkularisiertes Erbe der römisch-katholischen politischen Form und er verstand seine politische Theologie als eine Theologie der Demokratie. In *Römischen Katholizismus* von 1923 sagt Schmitt, dass ein demokratisches parlamentarisches System das Element der Repräsentation beibehält, und daher ist die parlamentarische Demokratie nicht notwendigerweise ein entpolitisiertes Organ der Macht. Der Parlamentarismus kann seine politische Qualität bewahren, wenn die Abgeordneten bewusst zu Vertretern des ganzen Volkes werden, weil das Wesentliche der Repräsentation so gewahrt wird:

Das bedeutet in der Personifizierung des Volkes und der Einheit des Parlaments als seines Repräsentanten, wenigstens der Idee nach eine *complexio oppositorum*, nämlich der Vielheit von Interessen und Parteien zu einer Einheit, und ist repräsentativ und nicht ökonomisch gedacht. (RK 44)

Aber das war nur die ideale Situation. In seiner

Vorbemerkung zu *Geistesgeschichtliche Lage* von 1926 wies Schmitt darauf hin, dass die Praxis des Parlamentarismus bereits eine tiefe Krise der Repräsentation impliziert, weil die parlamentarische Repräsentation von der liberalen „modernen Massendemokratie“ usurpiert worden war. Der Parlamentarismus der modernen Massendemokratie führte Elemente des parteipolitischen Wettbewerbs und der Debatte ein, die ursprünglich liberale Ideen waren. Der liberale Wettbewerb und die Debatte versuchen, das Parlament zu einer Arena für das Zusammenspiel privater Interessen und zu einer neutralen Machtmaschine zu machen, die von verschiedenen gesellschaftlichen Kräften legitimerweise in Anspruch genommen werden kann. Diese konkurrierende Tendenz schmälert den umfassenden Charakter der parlamentarischen Repräsentation, und es sind oft die privaten Interessen, die im Parlament gestärkt werden. Schmitt fasst die Krise des Parlamentarismus zusammen als „den Gegensatz eines von moralischem Pathos getragenen liberalen Individualismus und eines von wesentlich politischen Idealen beherrschten demokratischen Staatsgefühls.“ (gLhP 23) Das Wesen des Gegensatzes führt letztlich zu der Frage nach dem „Menschen“, wobei die „modernen Massen“ und das „Volk“ zwei sehr unterschiedliche Ebenen des politischen Denkens widerspiegeln. Die Massen sind eine Sammlung freier Individuen in einem unpolitischen Sinne, während das Volk als politische Ganzes politische Ideale und Staatsgefühl hat. Nur das Volk, nicht die modernen Massen, kann durch Repräsentation einen einheitlichen Willen bilden. Während der liberale Mensch das irdische Individuum ist, betrachtet die politische Theologie den Menschen als eine transzendente Sinnquelle. Nur wenn man diesen Unterschied

berücksichtigt, kann man verstehen, wie aus moderner Politik politische Theologie werden konnte.

Im Mittelpunkt des Liberalismus steht, ebenso wie in der antiken Kosmologie, die Vorstellung von einem modernen Menschen, also einem Menschen als innerweltliches Subjekt und Individuum, darin unterscheidet sie sich von der mittelalterlichen Idee des Menschen. Im Mittelalter repräsentierte die politische Macht Gott, den Kosmos oder das Reich. Die Menschen wurden immer nur als ein Teil dieses göttlichen Ganzen verstanden. Land, Volk, Adel, König und Gott bildeten zusammen das Ganze einer politischen Ordnung. Die menschliche Gesellschaft wird als Mikrokosmos verstanden, und die eigentliche Repräsentation ist hier ‚von oben‘, die irdische Repräsentanz eines transzendenten Universums, das in verschiedenen Epochen unterschiedliche Namen hatte, wie „Christus“ oder „Gott in der Kirche“, oder in einem säkularen Gemeinwesen „das Vaterland“ „die Krone“, „the King“, oder „das Königreich“. Darüber hinaus gab es im mittelalterlichen Europa allerdings auch eine Repräsentation des Volkes ‚von unten‘, die durch das Parlament den Willen von Einzelnen, Familien, Zünften und Landesherren in den allgemeinen Willen des Staates integrierte. Die Magna Carta von England brachte diese Form der Repräsentation zum Ausdruck. Voegelin bezeichnet diese Repräsentation als „Artikulation“. Für Voegelin ist die Artikulation ein innerweltlicher politischer Prozess, die darauf abzielt, ein irdisches politisches Gemeinwesen handlungsfähig zu machen. Die Artikulation ist deshalb existenziell und funktional:

The first task of a ruling power is the creation of a

politically unified nation by transforming the pre-existent, unorganized manifold into a body organized for action. (Voegelin 1987: 48)

Im mittelalterlichen politischen Denken waren Repräsentation und Artikulation keine starren Gegensätze, aber es gibt wichtige Unterschiede. Repräsentation bedeutet, das Ganze und das Göttliche zu repräsentieren. Dagegen ist Artikulation eine innerweltliche Funktion, sie bedeutet, die Teile in das Ganze zu integrieren. Das irdische Volk war das Objekt der Artikulation, nicht der Repräsentation. Der Punkt ist, dass die existenzielle Artikulation nur ein Teil des vollständigen Repräsentationsbegriffs ist, denn im antiken politischen Denken standen die Vertreter des Volkes nicht in Opposition zu den Vertretern des Königs, sondern wurden als ein Teil der Repräsentanz des Königs betrachtet, wie das britische Parlament immer noch als das Parlament des Königs bezeichnet wird.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Voegelins „existenzielle Repräsentation“ kann einfach als eine politische Integration eines Landes ‚von unten‘ verstanden werden, wie oben erwähnt. Die existenzielle Repräsentation ist nur nach Voegelin ein sehr begrenzter Teil der Repräsentationsidee. Der vollständige Repräsentationsbegriff muss die Repräsentation der transzendenten Wahrheiten einschließen, d.h. die Repräsentation ‚von oben‘. wenn Voegelin in *The New Science of Politics* von existenzieller Repräsentation spricht, zitiert er zuerst den englischen Juristen John Fortescue aus dem 16. Jhd., doch wenn er dagegen von Repräsentation der transzendenten Wahrheit spricht, verweist er auf die politische Theologie der Mongolen, die Königsrede in der griechischen Tragödie *Troades*, und die Behistun-Inschriften. Nach Voegelin ist die Repräsentation transzendenter Wahrheiten eine universelle politische Idee, weil sie in gesamter Geschichte der menschlichen Zivilisation und in verschiedenen politischen Formen jeder Kulturen besteht. Sowohl Schmitt als auch Voegelin sind der Auffassung, dass die Repräsentation ‚von oben‘ die zentrale politische Idee ist. Voegelin argumentiert weiter, dass die Repräsentation als eine politische und gesellschaftliche Integration ‚von unten‘ nur ein spezifisches Phänomen in Europas seit der Neuzeit ist und keine universelle politische Konzeption widerspiegelt. Vgl. dazu VL 218-219

Der Mensch ist Teil der universellen Ordnung, und so ist die Repräsentation des Menschen innerhalb der Ordnung begrenzt und eingeschränkt und die irdische Existenz des Menschen ist nicht der Mittelpunkt der politischen Ordnung.

Die moderne Säkularisierung zerstörte dieses transzendente politische Universum, vertrieb Gott aus dem politischen Denken und verlieh dem Volk eine Vorrangstellung. Das irdische Volk ist nicht mehr nur ein Teil der politischen Ordnung, sondern ihre Gesamtheit. Die organologische Metapher des Staates spiegelt diesen Konzeptwandel wider: Der englische König wird seit dem Mittelalter als der Kopf des politischen Gemeinwesens angesehen und das Volk als Teil seines Körpers, und auf dem Titelbild von Hobbes' *Leviathan* hingegen ist das Volk bereits der gesamte politische Körper einschließlich des Oberhauptes (Mansfield 1968: 80). Harvey Mansfield weist darauf hin, dass die Repräsentation des Volkes im Mittelalter bedeutete, das Volk *vor* dem König zu vertreten, während in der Neuzeit die Repräsentation des Volkes bedeutet, das Volk *durch* die Regierung zu vertreten (Mansfield 1968: 79). Aber für einige politische Denker der Moderne bedeutete der Rückzug Gottes aus dem politischen Bereich nicht, dass es keinen transzendenten Wert mehr gab. Bei Rousseaus ist die *volonté générale* dieser Wert. Schmitt erkannte auch, dass der Triumph der Volkssouveränität gegenüber der Monarchie nicht darin bestand, die Vielheit des Volkes an der Stelle der Einheit des Monarchen zu setzen. Das Politische bedeutet immer eine Einheit, und die Volkssouveränität ist nichts anderes als die Ersetzung der Einheit des Monarchen durch die Einheit des Volkes. Die Artikulation des Volkes und die Repräsentation des Volkes sollten auch in



der modernen politischen Form nicht verwechselt werden (VL 207). Auch wenn das menschliche Dasein innerweltlich ist, hat die Volkssouveränität immer noch eine transzendente und politische Bedeutung, solange das Volk als Ganzes verstanden wird. Schmitts politische Theologie beruht auf dem Gedanken, dass das Volk im politischen Sinne eine immanente Transzendenz besitzt. Die Repräsentation des Volkes bleibt ‚von oben‘ und repräsentiert nicht nur das Volk, sondern die gesamte existierende Ordnung im Namen des Volkes.

Die Vorstellung einer innerweltlichen Transzendenz des Volkes entspricht keinem liberalen Menschenbild, denn ihr Ausgangspunkt ist die Ganzheit des Politischen, und der Mensch ist noch nicht frei von den Einschränkungen einer überindividuellen Moral. Die Innerweltlichkeit ist jedoch nur ein Aspekt des liberalen politischen Denkens, der andere ist das individualistische Prinzip der Subjektivität. Der Individualismus als erstes Prinzip der politischen Ordnung wurde erst durch die Reformation möglich. Das Bekenntnis zur *sola fide* hat die moralische und politische Sphäre tief geprägt: Das Recht des Individuums, die Bibel zu interpretieren, bedeutet wesentlich das Recht, die Welt und die Ordnung zu definieren. In *Politische Romantik* richtet sich Schmitt gegen den protestantischen Individualismus. Er stellt fest, dass dieser Geist ein absolut freies und unanfechtbares individuelles Subjekt formt, das die psychologische Grundstruktur der liberalen Bürgergesellschaft, bzw. die der politischen Romantiker bildet (PR 112, 131, 141). Für die politischen Romantiker des 19. Jhd. wurde jeder äußere Zwang ohne die Zustimmung des Subjekts als Unterdrückung und Täuschung erkannt, und jede realistische politische Ideale und politische Praktiken

wurden als Gegenstände der künstlerischen Ironie und Negation dekonstruiert. Schmitt verweist darauf, die politischen Romantiker negieren ständig die objektive Realität gerne mit allerlei großen Ideen (wie Gott, Volk, Geschichte, Katholik), aber das bedeute nicht, dass sie diesen großen Werten wirklich zustimmen. Vielmehr bestätigen sie durch ihre ständigen Negationen nur die Absolutheit ihrer eigenen Subjekte. Dieses Subjekt ist durchaus irdisch und egoistisch, und lehnt die verbindliche und objektive Gerechtigkeit überindividueller Werte ab. Es besteht eine tiefe Spannung zwischen Privatheit der Willensfreiheit und Öffentlichkeit der politischen Ordnung, und politisch gesehen, zwischen Vielfalt der Individuen und Einheit des Volkes. Der Individualismus im juristischen Bereich versucht, alle politischen und öffentlich-rechtlichen Konzepte auf das Privatrecht zu reduzieren, weil der Ausgangspunkt des Privatrechts das ökonomische rationale Individuum und seine persönliche Anerkennung ist. Der Individualismus reduziert im politischen Bereich die politische Ordnung auf einen sozialen Vertrag zwischen rationalen Individuen. Was die moderne Repräsentation von der vormodernen unterscheidet, ist die radikale Innerweltlichkeit, die das Transzendente im Politischen vollständig eliminiert.

Nach Schmitt war der Vertreter des Individualismus im politischen Bereich Thomas Hobbes. In *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* (1938) identifiziert Schmitt deshalb Hobbes als den wichtigsten Vorläufer des Liberalismus im 17. Jahrhundert. Er grenzt auf diese Weise seine eigene Position vom Liberalismus ab. Hobbes' theoretischer Ausgangspunkt war das irdische Individuum, und nach

Schmitt hat Hobbes „den Gedanken eines durch den Verstand menschlicher Individuen bewirkten Staatswesens mit bewunderungswürdiger Klarheit bereits im 17. Jhd. zu Ende gedacht.“ (LH 58) Bemerkenswert ist, dass Schmitt sagt, Hobbes unterscheide Freund und Feind vom Individuum her.<sup>1</sup> Wenn Schmitt behauptet, das Politische bestehe in „Unterscheidung von Freund und Feind“, umgeht er absichtlich das sprachliche Subjekt, d.h. er vermeidet die Frage, „wer zwischen Freund und Feind unterscheidet“, und impliziert damit, dass derjenige, der das politische Gemeinwesen repräsentiert, zwischen Freund und Feind unterscheidet. Die Hobbessche politische Philosophie unterscheidet zwischen Freund und Feind vom Individuum her, d. h. es gibt hier gar keine gemeinsame und öffentliche Position, und Feind sind einfach alle, die das Subjekt bedrohen. Der Feindbegriff bei Hobbes hat jeden politischen Charakter verloren. Hobbes' Staatslehre gründet sich auf die Vorstellung, dass das Leben des Einzelnen von absolutem Wert ist und dass der eigentliche Zweck des Leviathans darin besteht, Behemoth, den tödlichen Gott des Krieges und der Revolution, zu unterdrücken. Der Kern von Hobbes' Staatslehre ist nach Schmitt nicht göttliche Autorität oder Naturrecht, sondern ein absolutes individuelles Recht. Der Staat wird ganz individualistisch aufgefasst, so „[...] dass der Staat als Ordnung und Gemeinwesen das Ergebnis menschlichen Verstandes und menschlicher Schöpfungskraft ist“. (LH 51)

---

<sup>1</sup> Vgl. Schmitt, *Die Vollendete Reformation*, 1965: 61; auch in *De Cive* finden wir die folgende bemerkenswerte Aussage von Hobbes: „Et in Monarchia, subditi sunt multitudo, et (quamquam paradoxum sit) Rex est populus.“ (Hobbes, *De Cive*, Kap. 12, Abs. 8).

Schmitt betont, dass der Leviathan trotz seiner irdischen Macht einen protestantisch-individualistischen Charakter beibehält. Nach Hobbes haben die Bürger eine absolute Gehorsamspflicht gegenüber dem Staat, aber nur in Bezug auf ihre äußeren Handlungen, während sie bezüglich ihrer inneren Überzeugungen immer noch absolute Freiheit haben. Diese Unterscheidung von Innen und Außen etabliert eine Unterscheidung zwischen privat und öffentlich, *fides* und *confessio*. Sie beschränkt die politischen Angelegenheiten nur auf den Bereich der sichtbaren Realitäten, definiert Ordnung nur als die äußere sichtbare Ordnung und sie schließt Ideen, Überzeugungen und Werte von der politischen Sphäre aus. Die Staatsmacht bleibt ihnen gegenüber vollständig neutral und gleichgültig, sie fragt nicht mehr nach dem absoluten und transzendenten Gut. Aus Schmitts Perspektive ist das Christentum für die politische Theorie von Hobbes nach wie vor entscheidend ist, aber seine Bedeutung hat sich durch die Unterscheidung zwischen öffentlich und privat grundlegend verändert. Das Christentum bietet bei Hobbes nicht länger eine göttliche Autorität der politischen Legitimität, sondern wird auf eine bürgerliche Theologie reduziert, die die öffentliche Ordnung bewahren soll. Das Glaubensbekenntnis entspringt nicht der göttlichen Wahrheit, sondern dem Befehl des Souveräns (Voegelin 1987: 156; LH 84). Das Bekenntnis als Pflicht besteht nach Hobbes allerdings nur in der öffentlichen Sphäre, während der innere Glaube des Menschen frei ist und keinem äußeren Zwang unterliegt. Für Hobbes gab es nur die absolut weltliche Macht: „die Ablehnung alles außergesetzlichen, alles nicht durch menschliche Satzung geschaffenen Rechts, mag es als göttliches, natürliches oder vernünftiges

Recht auftreten“ (DA 26). Noch vor einem halben Jahrhundert, in der politischen Theorie des Katholiken Jean Bodin, blieben das Naturrecht und das göttliche Gesetz unanfechtbar und unantastbar, selbst für den Souverän. Schmitt betont den grundlegenden Unterschied zwischen der Hobbes'schen und der Bodin'schen politischen Lehre. Bodins Souveränitätslehre beruhte nach wie vor auf dem Konzept der Ordnung und nicht auf einer souveränen Entscheidung wie bei Hobbes. Bodin ist vom politischen Denken des Mittelalters geprägt;<sup>1</sup> Hobbes' Denken ist dagegen säkular und individualistisch. Obwohl Hobbes gemeinhin als Verteidiger des neuzeitlichen Absolutismus angesehen wird, zeigt Schmitts Argument, dass Hobbes in der Tat ein früher Vertreter des Liberalismus war.

Nach Schmitts Ansicht hat die Staatslehre von Hobbes einen besonderen Stellenwert. Hobbes verstand sehr gut, dass die Aufgabe des Politischen in seiner Zeit darin bestand, die Religionskriege zu beenden und eine neutrale, friedliche öffentliche Ordnung zu schaffen. Auch wenn bei Hobbes die staatliche Souveränität noch persönlich blieb, ließ der Leviathan eine Lücke und die letzte Entscheidung über Werte wurde dem Individuum überlassen. Die individualistische

---

<sup>1</sup> Vgl. DA 23; Bodin 2011: 22; Hobbes, Leviathan, Kap.26. Vgl. dazu ebenfalls: Schmitt: „Aber während Bodin theologisch fromm und aber gläubig blieb, ist Hobbes bereits Aufklärer und Agnostiker.“ (Salus 67) Bodins Denken stand klar inmitten der mittelalterlichen Tradition. Auch der englische Jurist Henry de Bracton im 13. Jahrhundert formulierte das Wesen des Königtums: „Der König steht über allen Menschen, aber unter Gott und dem Gesetz, diese Idee des Königtums war die vorherrschende Ansicht im öffentlichen Recht bis zu Bodins Zeit. Maitland gibt auch zu, dass die Souveränitätslehre von Hobbes und John Austin erst nach der Reformation möglich war, weil der aus der Reformation hervorgegangene Individualismus die Objektivität des Naturrechts und des göttlichen Gesetzes zurückwies (Maitland 1908: 100-102, 269).“

Position führte zu einer Reihe wichtiger Entwicklungen in den Politikwissenschaften: Einerseits die Verabsolutierung individueller Rechte und andererseits die Neutralisierung und Mechanisierung des Staates, der damit eine normative und moderne Definition erhielt: Geschlossenes Territorium, gesetzmäßige Bürokratie, Polizei und reguläre Armee. Ein solcher Staat wandelte sich von der „obersten Macht auf Erden“ (LH 85), zu einem allmächtigen, aber kontrollierbaren Instrument.<sup>1</sup> Den Siegeszug individueller Rechte kennzeichnet eine grundlegende Wandlung des Politischen, weil Herrschaft dadurch zur Förderung und Verbesserung des Lebens, zur Befriedigung individueller Wünsche und Begierden wird und nicht mehr als eine von Natur aus gute und gerechte Herrschaft verstanden wird. Es geht nicht mehr um „die normative Leitung des sozialen menschlichen Lebens“ (RK 21) wie im römischen Katholizismus, denn das eigentliche Objekt der Herrschaft ist das innerweltliche Individuum, genauer gesagt der physische Körper des Individuums ohne seine geistige Dimension.<sup>2</sup> Auch die Idee des Staates hat sich radikal verändert. Der Staat ist nicht mehr die *civitas humana* mit ihren religiösen und moralischen Bedeutungen im Mittelalter oder eine sittliche

---

<sup>1</sup> Ein Kritiker kritisierte Schmitts hobbesianische Interpretation auf diese Weise: “This scenario, however, completely disregards the fact that from the beginning Hobbes had developed his concept of sovereignty in connection with the development of positive law.” (Habermas 2011b: 131) Aber Schmitts ursprüngliches Ziel war es, den engen Zusammenhang zwischen Hobbes' Leviathan und dem juristischen Positivismus aufzuzeigen.

<sup>2</sup> Schmitt und Strauss stimmen in Bezug auf Hobbes insofern überein, als beide die Entstehung der individualistischen Rechte als Beginn der politischen Modernen anerkennen, aber Strauss' Darstellung unterscheidet sich insofern, als er den Übergang von „Gerechtigkeit“ zu „Rechten“ bemerkt. Vgl. auch: Strauss 1953: 181-182.

Entität über der Bürgergesellschaft wie später in Hegels Philosophie, sondern eine Einrichtung und ein System, das ausschließlich dem Leben des Einzelnen dient.<sup>1</sup> Für Schmitt war dies die Säkularisierung in ihrer extremsten Form:

Der Leviathan wurde daher zu nichts anderem als zu einer großen Maschine, zu einem riesenhaften Mechanismus im Dienst der Sicherung des diesseitigen physischen Daseins der von ihm beherrschten und beschützten Menschen. (LH 54)

Ein sehr berühmtes Beispiel dieser Art ist die von Condorcet in seiner „Esquisse d'un Tableau historique des progrès de l'esprit humain“ (1794) entworfene Schil-

---

<sup>1</sup> Aus der Prämisse des Individualismus kann sich der politische Charakter von Loyalität und Pflicht nicht ergeben, obwohl ein Vertrag den Menschen in gewissem Maße an seine Pflichten binden kann, impliziert die Einhaltung des Vertrags aber keine Loyalität; der Mensch kann nur bedingungslos loyal gegenüber seinem eigenen Leben sein. Leo Strauss meint: “the state of nature is originally characterized by the fact that in it there are perfect rights but no perfect duties.” (Strauss 1953: 184) Jede individualistische Sozialvertragstheorie, die von Hobbes ausgeht, müsste sich logischerweise mit dem Problem auseinandersetzen, dass es dem individuellen Gehorsam gegenüber dem Staat eine klare Grenze gibt, bzw. es unmöglich ist, Bürger zu verpflichten, für das Land zu kämpfen. Nach Hobbes' Theorie war die Weigerung für das eigene Land zu kämpfen zwar unehrenhaft, aber nicht ungerechtfertigt, denn der Staat war verpflichtet, seine Untertanen zu schützen, aber die Untertanen waren in keiner Weise verpflichtet, ihr Leben für ihren Staat hinzugeben (Meier 2013: 107). Für Hobbes hatte diese Frage keine Bedeutung, denn zu seiner Zeit stützte sich die Kriegsführung zwischen Fürsten hauptsächlich auf Söldner; aber in der Gegenwart, wo die Wehrpflicht weit verbreitet ist, können Vertragstheoretiker dieser Frage nicht ausweichen. H. F. Pitkin kritisiert, dass Hobbes' Souveränitätslehre auf einer „extrem engen“ Idee von Repräsentation beruht, da die absolute Autorität des Leviathans alle Verpflichtungen gegenüber den Repräsentierten aufzuheben scheint. Man kann klar feststellen, dass diese Kritik von Pitkin unhaltbar ist, da Leviathan zumindest versprach, das Leben seiner Untertanen zu schützen und das „unendliche Bedürfnis nach Sicherheit“ eine Voraussetzung für alle liberalen politischen Ideen ist (Pitkin 1972: 31, 37).

derung eines durch Vernunft und Erziehung herbeigeführten Paradieses der Menschheit. Hier findet sich manche Ähnlichkeit mit den Grundvorstellungen des Hobbes: das Leben interessiert nur als das diesseitige, physische Dasein des einzelnen, jeweils lebenden Individuums; Sicherheit und möglichst Verlängerung dieser Art physischen Daseins ist das wichtigste und höchste Ziel. (LH 55)

Wenn sich die Herrschaft die „Sicherheit und möglichst Verlängerung dieser Art physischen Daseins“ zum Ziel setzt, entspricht sie dem, was Foucault als Biopolitik bezeichnete, eine moderne Form der Macht, die Foucault ebenfalls für ein Produkt der Bourgeoisie in der frühen Moderne hielt. Die politische Realität des Menschen wird allein auf Lebensfunktionen, Vermehrung, Gesundheit und Lebensdauer reduziert, das Leben wird zum einzigen Thema des politischen Kampfes, und nur um das Leben des Einzelnen herum ist es möglich, ein modernes System von Mächten, Normen, Wahrheiten und Institutionen zu errichten (Foucault 1976: 166, 172-173).

Agamben erweitert den Begriff der Biopolitik, und behauptet, dass das Wesen der Bio-Macht eine höchste Macht ist, und zwar die souveräne und persönliche Macht wie der Souverän des Leviathans. Für Agamben besteht das Wesen der Biopolitik in der unmittelbaren und gewaltsamen Beherrschung zwischen der souveränen Macht und dem nackten Leben (*Homo sacer*): Die souveräne Macht offenbart sich als direkte Gewalt im Ausnahmezustand, und das nackte Leben, das direkte Objekt der Macht, liegt außer dem Schutz des



Gesetzes (Agamben 2004: 9; 2002: 16). Wenn Agamben die souveräne Macht der Biopolitik auf Schmitts Theorie über den Ausnahmezustand zurückführt, verkennt er den wesentlichen Zusammenhang zwischen Biopolitik und Hobbes' Rechtsphilosophie. Er spricht stattdessen nur auf einer mythischen und metaphorischen Ebene von dem literarischen Zusammenhang zwischen *homo sacer* und dem Naturzustand (Agamben 2002: 115-116). Agamben zeigt, dass der früheste Nachweis von Biopolitik in einem „der modernen Demokratie zugrundeliegenden Dokument“ zu finden ist, dem *Habeas Corpus* von 1679 aus der Zeit von Hobbes *Leviathan* (Agamben 2002: 131). Es gibt einen Unterschied zwischen Foucaults und Agambens Auffassung der Bio-Macht: Agamben betrachtet die Bio-Macht als die persönliche Souveränität in einem Ausnahmezustand, wo die höchste Macht außerhalb der Gesetze liegt, während bei Foucault, die Bio-Macht von der konkreten Person des Machthabers getrennt sein kann und sich auch durch Institutionen, Regeln und Wahrheiten in der Praxis der Macht ausdrückt. Hier zeigen Agamben und Foucault zwei verschiedene Gesichter der Macht: Das Persönliche und das Institutionelle, die bereits im vorherigen Abschnitt erläutert wurden. Ausgehend von Schmitts Interpretation der Hobbeschen Lehre kann man sagen, dass Agambens und Foucaults Thesen über die Politik des Lebens bereits in Tradition der politischen Philosophie von Hobbes inbegriffen sind. In *Drei Arten* unterstreicht Schmitt das antike und das moderne juristische Denken als das konkrete Ordnungsdenken und der Positivismus (DA 10, 24). Nach Schmitts Ansicht sind beide Arten des juristischen Denkens eine Kombination aus dem Persönlichen und dem Institutionellen. Der Positivismus wird

von Schmitt als juristische Grundlage des modernen Rechtsstaates betrachtet. Nach seiner Ansicht schließt ein liberales Denken nicht unbedingt den Dezisionismus der souveränen Macht aus:

Diese Reihenfolge [ist] nur durch die dem Positivismus eigentümliche Kombination von Dezisionismus und Normativismus möglich geworden, die es erlaubt, sich je nach Lage der Sache bald dezisionistisch, bald normativistisch zu geben, um dem allein maßgebenden positivistischen Bedürfnis nach Sicherheit und Berechenbarkeit zu genügen. (DA 29)

Schon bei Schmitt wird erklärt warum die Bio-Macht, ähnlich wie bei Foucault, sowohl eine Reihe von Normen, Institutionen und Wahrheiten, einschließt, als auch die von Agamben beschriebene außergesetzliche, direkte souveräne Gewalt. Dies deutet darauf hin, dass ein wahrhaft liberales Denken den Dezisionismus in gewissem Maße als positives Element in sich aufnehmen und ihn als notwendige Reaktion auf politische Krisen betrachten würde. Historisch gesehen besteht das erste Bedürfnis des Bürgertums darin, das eigene individuelle Leben zu schützen, und das bürgerliche Eigentumsrecht ist im Grunde eine logische Erweiterung des Lebensrechts. Der Liberalismus stellt daher widersprüchliche Ansprüche an die politische Sphäre: Einerseits verlangt er, wenn es um die individuelle Sicherheit geht, eine starke persönliche Souveränität, um tödliche Risiken rechtzeitig zu beseitigen, und andererseits, wenn es um das Eigentumsrecht und die daraus abgeleiteten Rechte geht, fordert er, die Persönlichkeit der souveränen Macht durch Normativität zu

beschränken. So haben die Amerikaner beispielsweise eine starke Abneigung gegen die Einmischung der Regierung in private Angelegenheiten, doch nach 9/11 duldeten die meisten Amerikaner den Einsatz außerordentlicher Mittel durch die US-Regierung, um Terroristen zu überwachen, zu verhören und das Gefängnis von Guantanamo zu errichten. Die Amerikaner wussten, dass die Gesetzmäßigkeit angesichts einer existenziellen Bedrohung nur zweitrangig ist.

In Bezug auf den normativen und personalen Aspekt der Macht scheint es bei Schmitt keinen Unterschied zwischen der positivistischen Rechtswissenschaft und dem konkreten Ordnungsdenken zu geben. Der wirkliche Unterschied zwischen den beiden liegt darin, dass der Positivismus jede Transzendenz zurückweist. Es gibt weder ein Naturrecht oder eine höhere Autorität, und diese Herrschaft beruht auf innerweltliche Werte wie Sicherheit und Berechenbarkeit. Alle Gesetze, Institutionen, Wahrheiten oder Ausnahmezustand und die außergesetzliche Macht sind nur die praktischen Mittel, um diese weltlichen Werte zu erreichen. Schmitt stellt fest, dass der juristische Positivismus des Liberalismus und der Leviathan-Mythos auf der derselben Grundlage beruhen, einer immanenten Menschlichkeit, oder wie Schmitt sagt, „einem ‘ewigen’ und unausrottbaren, allgemein menschlichen Typ“ (DA 32). Weil es keinen Unterschied mehr zwischen Macht und höhere Autorität gibt, gibt es keinen gerechtfertigten Widerstand mehr gegen die Bio-Macht des Leviathans, denn die Beherrschten können sich nicht mehr auf eine höhere Gerechtigkeit gegen die herrschende Macht berufen (LH 66-67, 71). Liberalismus kann in einen Totalita-

rismus verwandeln.<sup>1</sup> In *Homo Sacer* beschreibt Agamben diesen Zusammenhang von Liberalismus und Totalitarismus mit umgekehrter Blickrichtung mit Blick auf die politischen Ereignisse des 20. Jahrhunderts so zusammen:

Und nur weil das biologische Leben mit seinen Bedürfnissen überall zum politisch entscheidenden Faktum geworden ist, besteht überhaupt die Möglichkeit, die sonst unerklärliche Geschwindigkeit zu begreifen, mit der in unserem Jahrhundert die parlamentarischen Demokratien in totalitäre Staaten haben umstürzen und die totalitären Staaten sich beinah ohne Übergangslösung in parlamentarische Demokratien haben umwandeln können. In beiden Fällen vollzogen sich die Umbrüche in einem Umfeld, wo die Politik sich schon seit längerem in Biopolitik verwandelt hatte und wo der Einsatz nunmehr bloß darin bestand, zu bestimmen, welche Organisationsform sich für die Pflege, die Kontrolle und den Genuß des nackten Lebens am wirksamsten erweisen würde. (Agamben 2002: 129-130)

Auch einem mit dem Dezisionismus kompatiblen Liberalismus wurde Schmitt jedoch nicht zustimmen, denn in den modernen politischen Theorien, die auf der Hobbesschen Staatslehre aufbauen, versagt die Repräsentation im politischen Sinne. Repräsentiert werden kann nur das Volk, nicht die Masse, weil die Meinungen der Masse nach seinem Verständnis immer heterogen sind und nicht übereinstimmen.

---

<sup>1</sup> Siehe auch Hannah Arendts These, dass der Totalitarismus wesentlich eine politische Philosophie der Bourgeoisie sei (Arendt 1976: 336).

Schmitt sah, dass es im normativen und neutralen Staatsapparat immer noch ein Vertretersystem gab, das die freie Meinung des Einzelnen ‚von unten‘ auf die staatliche Ebene spiegelte, aber dieses System war nicht das der Repräsentation, sondern das der Vertretung (VL 207-209). Die Unterscheidung von Repräsentation und Vertretung impliziert eine Unterscheidung zwischen dem Politischen und dem Nicht-Politischen. Die Vertretung (oder die Vertretung durch einen Agenten) gehört zum privaten Recht der Bourgeoisie. Der Agent ist der Angestellte, der nicht unabhängig ist, sondern die ihm übertragenen Aufgaben nach den Vorgaben des Auftraggebers ausführt.<sup>1</sup> Der Vertretungsbegriff hat insofern eine positivistische soziologische Bedeutung, als er davon ausgeht, dass der Auftraggeber und der Beauftragte zwei objektive Realitäten sind, die voneinander schon unterschieden werden, und daher sollte das Vertretungsverhältnis die Unabhängigkeit dieser beiden Seiten widerspiegeln. Die Vertretung ist die Vertretung eines Privaten, und daher ist die Vertretung selbst privat. Die Repräsentation des Öffentlichen durch die Vertretung des Privaten zu ersetzen, kommt für Schmitt einer Dekonstruktion des Politischen gleich. Private Angelegenheiten sollten nicht den öffentlichen Raum einnehmen, denn aus isolierter Individualität kann keine politische Einheit entstehen. Der liberale Staatsapparat basiert nach Schmitt auf der privaten Vertretung, dessen Ziel es ist, den Willen ver-

---

<sup>1</sup> “By an agent, therefore, shall be understood a person who is empowered by his principal to transact a specific business under instructions, while by a representative shall be understood a person who has power to act for a society by virtue of his position in the structure of the community, without specific instructions for a specified business, and whose acts will not be effectively repudiated by the members of the society.” (Voegelin 1987: 37)

schiedener Individuen „objektiv“ und „wissenschaftlich“ in die gesamte Meinung der Gesellschaft umzurechnen, denn die Maschine kann nicht repräsentieren, sie kann nur „objektiv“ die Input-Werte berechnen und eine algebraische Summe der individuellen Bedürfnisse ausgeben. Die Diskussion über die politischen Grundsätze wurde somit grundlegend in eine Diskussion über die Verteilung der Vertreteranzahl und die Rationalität des Wahlsystems umgewandelt, was bedeutet, dass die Politikwissenschaft durch eine Soziologie der Macht ersetzt wurde. Harvey Mansfield weist zutreffend darauf hin, dass die Logik moderner Repräsentationssysteme eher soziologisch als politisch ist. Moderne parlamentarische Theoretiker glauben an die Fähigkeit der parlamentarischen Repräsentation und der rationalen Debatte, den politischen Konsens zu formen, aber die Art und Weise, wie sie über die Repräsentation sprechen, bleibt soziologisch und neigt dazu, über die Auswirkungen der technischen Details und normativen Elemente auf die Gerechtigkeit des Parlamentarismus zu sprechen (wie Wahlverfahren, Proportionen, rationale Debatte, Abstimmungsverfahren, Gerichtsverfahren usw.)

Hanna F. Pitkins Theorie der Repräsentation liefert uns ein Beispiel für einen solchen positivistischen soziologischen Typus. Es handelt sich um einen realen Prozess der privatrechtlichen Autorisierung und Anerkennung, also um eine vertragliche Beziehung zwischen dem Repräsentanten und dem Repräsentierten, die die Unabhängigkeit und Realität beider Seiten voraussetzt. Pitkin versucht, die Überreste der metaphysischen Ideen, wie das Gemeinwohl, aus dem Repräsentationsbegriff zu entfernen. Pitkin behauptet, dass der repräsentative Charakter einer Regierung darin bestehe, dass

„die Untertanen die Kontrolle über ihre Regierung haben“ und dass diese Kontrolle einen materiellen Inhalt hat (Pitkin 1972: 232). Aus dieser objektiven und individuellen Perspektive findet Pitkin jedoch, dass politische Repräsentation im soziologischen Sinne ein semantisches Paradoxon ist:

If “to represent” as an activity is to have a substantive meaning, it must be “to act in the interest of” or “to act according to the wishes of,” or some such phrase. But if the key word of the phrase is defined as entirely a subjective matter, then by definition no one can really act for another. Consequently, to the degree that interests, will, welfare, or whatever is supposed to be involved in representing as activity is regarded as something each man can only define for himself, representing as activity becomes impossible. (Pitkin 1972: 208)

Kurz gesagt: Wenn der Repräsentant den wirklichen Willen des Repräsentierten objektiv reflektiert, dann ist der Repräsentant überflüssig, er ist bestenfalls ein Agent; wenn der Repräsentant in irgendeiner Weise über den Willen des Repräsentierten hinaus handelt, dann ist die Repräsentation illegitim. Das heißt, vom rein soziologischen Standpunkt aus betrachtet, ist eine politische Repräsentation unmöglich. Pitkins Analyse ist bemerkenswert, denn sie zeigt in der Tat die besondere Bedeutung der Repräsentation. Aus ihr folgt, dass der Individualismus, verstanden als ein bedingungsloses Prinzip von Regierungen und Staaten, die auf Repräsentation beruhen, in eine riesige Legitimationskrise stürzt, denn ein positivistischer Repräsentationsbegriff lässt Repräsentation im

Politischen unmöglich werden.<sup>1</sup> Ein Vergleich von Schmitts und Pitkins Lehre zeigt sich, dass sie einander entgegengesetzte Wege gehen: Pitkin versucht, einen soziologischen, statischen Bezugspunkt für den Repräsentationsbegriff zu finden, indem sie ihn in Bezug auf Anerkennung von dem Repräsentanten und dem Repräsentierten definiert. Für Schmitt dagegen kann der politische Zusammenhalt nie völlig von seinen geistigen und transzendenten Voraussetzungen getrennt werden:

Solange nämlich ein Rest von Idee besteht, herrscht auch die Vorstellung, daß vor der gegebenen Wirklichkeit des Materiellen etwas präexistent ist, transzendent, und das bedeutet immer eine Autorität von oben. (RK 45)

So setzen Anerkennung und Ermächtigung im Privatrecht nach Schmitt Repräsentation bereits voraus, keinesfalls kann Repräsentation selbst umgekehrt durch die privatrechtliche Anerkennung und Ermächtigung definiert werden. Daraus folgt, dass die Repräsentation ein Begriff des Politischen ist und untrennbar mit der politischen Einheit verbunden ist: Sie macht das eigentlich Unsichtbare sichtbar, das eigentlich Abstrakte zu einer konkreten Realität, sie gibt dem eigentlich Stummen eine Stimme und schafft eine Einheit aus der Vielfalt. Im Repräsentationsbegriff ist eine einzigartige Widersprüch-

---

<sup>1</sup> Die Bedenken von Pitkin passen tatsächlich in das historische Bewusstsein der amerikanischen Politik. Bekanntlich haben der puritanische Glaube und der Gründungsgeist der Vereinigten Staaten dazu geführt, dass die USA der Macht der Regierung gegenüber misstrauischer sind als jedes andere westliche Land und eine möglichst kleine Regierung bevorzugen, weil die Regierung von Natur aus als ein Übel angesehen wird. Das könnte erklären, warum Pitkin sich keine Sorgen über die Krise der Repräsentationsidee zu machen scheint.



lichkeit und Dialektik zu finden: Das unsichtbare Repräsentierte kann gleichzeitig anwesend und abwesend sein (VL 209-210).

### 3. Die Transzendenz des Politischen

In den 1930er Jahren verlagerten sich Carl Schmitts Themen von der innenpolitischen Theorie zur Idee einer internationalen Ordnung, aber die Bedeutung des Politischen blieb gleich. Ingeborg Maus stellt in *Bürgerliche Rechtslehre und Faschismus* über Schmitt einen roten Faden in Schmitts Denken fest: Schmitt sprach immer wieder von „einer Vorrangigkeit nichtorganisierter Momente des Politischen“, d.h. von nicht-normativen, aber legitimen politischen Mächten (Maus 1980: 85). Dies spiegelt sich in einer Reihe von Schmitts Schlüsselbegriffen wider: „Entscheidung“, „Diktatur“, „Legitimität“ im Gegensatz zur „Legalität“, „Hüter der Verfassung“, „absolute Verfassung“, „verfassungsgebende Gewalt“, „Volk“, „Ur-Akt der Landnahme“ und „Partisan“. Maus weist darauf hin, dass diese Ideen des Politischen immer auch durch verschiedene Negativitäten zu definieren sind und dass das Politische je nach Kontext immer als nicht-normativ, nicht-institutionell, nicht-formal, nicht-parteilich, nicht-regulär, nicht-gesetzestreu, nicht-organisiert usw. beschrieben wird. Dies zeigt, dass das Politische keine soziologische, wirtschaftliche oder technische Sichtbarkeit und Gewissheit hat. Maus, die eine liberale Perspektive vertritt, geht es darum, die nicht-normativen Momente des Politischen in positive und nützliche Elemente umzuwandeln, um die Bedrohungen des bürgerlichen Rechts zu entschärfen und seine Stabilität zu sichern. Sie geht aber leider nicht auf die metaphysischen Grundlagen und die Kohärenz der Schmittschen Konzepte ein.

In der Tat manifestieren sich alle transzendenten Konzepte

als Negative auf der empirischen Ebene. Nach Schmitt haben die politischen Angelegenheiten ebenso eine transzendente Dimension wie die Theologie: Alle politischen Gewalten sind schöpferische Gewalten, wie Gottes Aktionen schöpferisch sind. Aus diesem Grund ist das Politische auf der realen Ebene unsichtbar und manifestiert sich als eine Reihe von Negationen. Das Politische als Transzendentes kann nicht durch eine Reihe von soziologischen Beschreibungen über die Realen ausgeschöpft werden, noch kann das Wesen des Politischen in wissenschaftliches Wissen über Normen, Gesetze, Regeln, Institutionen, Formeln oder semantische Analysen übersetzt werden. Die politische Wahrheit geht über die Grenzen des menschlichen Verstandes hinaus. Sie kann nicht vollständig durch menschliche Vernunft erfasst werden. Für die politische Theologie sind Normen, Regeln und Institutionen nichts anderes als irdische Produkte der menschlichen Vernunft, durch die allein die Gesamtheit der politischen Wahrheit nicht erfasst werden kann. Aber das Politische ist auch nicht völlig unsichtbar. Es zeigt sich auf konkrete Weise in konkreten Situationen. Bereits in seinem Aufsatz *Sichtbarkeit der Kirche* erläutert Schmitt den Zusammenhang zwischen Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit in der Theologie. Auch wenn es scheinbar um Ekklesiologie geht, deuten sich bereits die Grundprinzipien der politischen Theologie an:

Die Sichtbarkeit der Kirche beruht auf etwas Unsichtbarem, der Begriff der sichtbaren Kirche ist selbst etwas Unsichtbares. Wie alle Realität, wenn sie auf Gott gegründet wird, ihre Realität verliert, da Gott zur einzigen, wahren Realität wird, so wird die wahre Sichtbarkeit der

Kirche unsichtbar, und es gibt keine unsichtbare Kirche, die nicht sichtbar und keine sichtbare, die nicht unsichtbar wäre. So kann sie in dieser Welt sein, ohne von dieser Welt zu sein.

Eine Veranstaltung zur Geltendmachung des Unsichtbaren im Sichtbaren muß im Unsichtbaren wurzeln und im Sichtbaren erscheinen, der Mittler steigt hernieder, weil die Vermittlung nur von oben nach unten, nicht von unten nach oben erfolgen kann. (SK 75)

Die „Kirche“ ist hier eine Metapher für politischen Wahrheiten. Schmitt verbindet die Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit der (kirchlichen oder politischen) Wahrheit mit seinem Konzept von Repräsentation: Nur durch Repräsentation können universelle transzendente und unsichtbare Wahrheiten in sichtbare Wahrheiten in der konkreten Realität transformiert werden. Die unsichtbare Wahrheit des Politischen wird dem Menschen durch das Sichtbare offenbart, aber sie ist nicht die Wahrheit selbst, sondern nur ein Fragment davon. Weder kann das Unsichtbare dem Sichtbaren unterworfen werden noch das Transzendente dem Begrenzten. Da die menschliche Vernunft begrenzt ist, ist das Erkennen der politischen Wahrheit immer situativ und Menschen kommen natürlicherweise zu unterschiedlichen Auffassungen über ein Thema. Geht man von der eigenen Erkenntnis aus, dann sind die politischen Wahrheiten immer kontingent und widersprüchlich oder nihilistisch. Aus der Perspektive der politischen Theologie zeigt dies jedoch lediglich, dass der menschliche Verstand seine Grenzen hat. In dieser Dialektik findet sich wiederum eine gewisse Übereinstimmung zwischen Carl Schmitt und Nikolaus Cusanus.

Cusanus versteht Gott als *possest*: Die Einheit der Wirklichen und Möglichen, die Einheit des Sichtbaren und Unsichtbaren und Zusammenfall aller realen Gegensätze. Das begrenzte Verstandsvermögen des Menschen kann das unendliche Wesen Gottes nicht erfassen, und so wird Gott auf der empirischen Ebene gegenüber dem menschlichen Verstand immer durch Negationen und Gegensatzpaare vorgestellt. Das Formlose umfasst potenziell alle Formen, und das Wandelbare besitzt das ewige Leben. Die Theologie von Cusanus war eine der metaphysischen Grundlagen von Schmitts politischer Theologie, und obwohl Schmitt sie nie offen bestätigt hat, ist die Übereinstimmung ihres Denkens deutlich sichtbar. In den Aufzeichnungen schreibt Schmitt:

*Complexio [oppositorum]* ergibt sich aus der Sichtbarkeit im Irdischen.

Im Juristischen liegt, sobald es soziologisch wird, ja auch eine *complexio oppositorum*. Es ist <...> Naturrecht und Tradition. (Der Schatten Gottes 399-400)

Schmitt geht jedoch weiter als Cusanus mit der Vorstellung, dass die Idee der Repräsentation bereits in der *complexio oppositorum* und im *possest* impliziert ist: Das reale und konkrete Sichtbare repräsentiert das potenziell unendliche Unsichtbare. In ihrer Denkweise sieht die politische Theologie eine Parallele zwischen der politischen und der katholisch-theologischen Argumentation: Die Einheit des Politischen ist unsichtbar und transzendent, sie kann sich nur durch Repräsentation in konkreten Dingen konkretisieren. Für Schmitt basiert das öffentliche Recht auf dieser politischen Theologie.

Gesetzliche Normen und souveräne Entscheidungen ergeben sich aus dem Naturrecht (oder der Ordnung), aber Gesetze und Entscheidungen sind nicht das Naturrecht an sich, sondern vielmehr die konkrete Manifestation dessen in einer bestimmten Situation. Eine gute Ordnung ist der richtige Ausdruck des Naturrechts in konkreten Gebräuchen und Sitten einer Gesellschaft. Entscheidungen und Gesetze ändern sich je nach den Umständen, doch das unsichtbare Naturrecht ist ewig. Wenn politisches Handeln über die gesetzlichen Normen hinausgeht, handelt es sich um direkte Gewalt, aber die Legitimität eines solchen Handelns hängt nur davon ab, ob es die Ansprüche der natürlichen Gerechtigkeit, die wesentlichen Interessen des Staates und des Volkes vertritt, und keineswegs davon, ob es Gewalt ausübt oder ob es die gesetzlichen Normen an sich beachtet. Aus der Sicht des Naturrechts ist der Normativismus eigentlich eine Art Nihilismus, denn er entspringt dem Dünkel des menschlichen Verstandes und missachtet die wahre politische Realität der Einheit, so dass das Politische „normativ betrachtet, aus einem Nichts geboren“ ist (PT 38). Politische Wahrheit ist nie eine wissenschaftliche Erkenntnis. Die Urteilskraft über das Politische ist Weisheit und Scharfsinn eines kampferprobten Geistes. Alle politischen Urteile sind konkrete Urteile über die Beschaffenheit des Sachverhalts. Obwohl es nie einfach ist, angesichts der Natur der Dinge selbst ein richtiges Urteil zu fällen, lässt sich zumindest die Frage nach der politischen Legitimität nicht so einfach durch die abstrakten Regeln des modernen Positivismus beantworten.

### 3.1 Das Politische als Unterscheidung von Freund und Feind

Die Definition von dem Politischen als „Unterscheidung von Freund und Feind“ in *Begriff des Politischen* ist, wie bereits bemerkt, eine polemische Definition, die noch dazu in negativer Weise gegeben ist: Die politische Unterscheidung ist nicht Nutzen und Schaden im Ökonomischen, nicht Gut und Böse im Moralischen oder Religiösen, nicht Schönheit und Hässlichkeit im Ästhetischen. Der politische Feind ist nicht das ökonomisch Schädliche, das moralisch Schlechte, oder das Ketzerische. Dass politische Feindschaft aus solchen Gegensätzen hervorgehen kann, bedeutet nicht, dass sie in diesen Gegensätzen besteht. Die Identifizierung des Feindes ist ein höchst konkretes und existenzielles Urteil: Der Feind kann nicht „[...] durch eine im voraus getroffene generelle Normierung“ bestimmt werden (BdP 78). Wer die grundlegenden politischen Interessen eines Staates wirklich bedroht, der ist nach Schmitt ein wirklicher Feind.

Es muss ein konkretes Urteil darüber gefällt werden, was das grundlegende politische Interesse in gegebener Situation ist. Das Politische als „Unterscheidung von Freund und Feind“ impliziert bereits die Idee der Repräsentation. Nur eine repräsentative Macht ist imstande, ein konkretes politisches Urteil über Freund und Feind zu fällen. Wer die politische Einheit repräsentiert, der unterscheidet zwischen Freund und Feind. Die Einzigkeit des Feindes offenbart die Einheit des politischen Wesens. Gibt es mehr als einen einzigen wirklichen Feind, ist das „ein Zeichen innerer Gespaltenheit“ (TdP 87), und eine solche politische Einheit ist bereits gefährdet.

### 3.2 Ausnahmezustand und Diktatur

Der Ausnahmezustand und die Diktatur waren die zentralen Konzepte in Schmitts frühen Werken (*Politische Theologie* und *Diktatur*). Beide werden als Instrumente der politischen Ordnung betrachtet, die einem bestimmten, in der jeweiligen Situation gegebenen Zweck dienen. Der Ausnahmezustand bezieht sich auf die Aussetzung des Gesetzes in Notsituationen wie Unruhen, Rebellionen, Katastrophen sowie auf die direkte Herrschaft eines vorübergehenden Diktators oder einer Kommission, die versucht, die Rechtsordnung durch direkte außergesetzliche Maßnahmen wiederherzustellen. Der Ausnahmezustand entspricht grundsätzlich der kommissarischen Diktatur, die instrumentell und exekutiv ist. Sie bedeutet keine Ausübung von Macht aufgrund persönlicher Willkür. Ein kommissarischer Diktator ist keine eigenständige Autorität, sondern lediglich ein provisorischer und beauftragter Vertreter einer Autorität, die über ihm steht. In der Diktatur ist alles, was die Durchsetzung der diktatorischen Macht behindert, schädlich, so dass sich die Diktatur als nicht-institutionell, nicht-rechtmäßig, nicht-verfahrensmäßig, direkt (Umgehung der „intermediären Gewalten“), nicht-formal und nicht-bürokratisch erweist. Es gibt verschiedene historische Formen der kommissarischen Diktatur, darunter *senatus consultum ultimum* in der Römischen Republik, *plenitudo potestatis* des Päpstes, *arcana imperii* in der Monarchie,<sup>1</sup> revolutionäre Kommissionen sowie den Ausnahmezustand im Rechtsstaat. Ausnahmezustand und Diktatur haben

---

<sup>1</sup> *Arcana imperii* vs. *jura imperii*, Vgl. dazu: Diktatur, S. 16



eine politische Bedeutung. Es sind keine soziologisch fassbaren Kategorien, denn sowohl der Ausnahmezustand als auch die Diktatur beruhen auf der Entscheidung einer Persönlichkeit, die normativ fremd, unberechenbar, unbegründet, ohne Interpretation endgültig und unwiderruflich ist. Es ist dem Gesetz nicht möglich, die äußeren Voraussetzungen für die Ausrufung des Ausnahmezustands im Voraus festzulegen, noch weniger die Grenzen der diktatorischen Macht in einem Ausnahmezustand, denn dies alles hängt von der konkreten Situation ab. Formelle Rechtsnormen können die Extreme eines Ausnahmezustandes nicht erfassen. Der Ausnahmezustand und die Diktatur manifestieren die Transzendenz der politischen Einheit, die über die normativistische Rechtswissenschaft und positivistische Soziologie hinausgeht.

### 3.3 Präsident als Hüter der Verfassung

In *Hüter der Verfassung* (1931) behauptet Schmitt, dass die letzte Instanz, die über Verfassungsstreitigkeiten entscheidet, im Grunde eine politische Instanz ist. Da verfassungsrechtliche Bestimmungen und verfassungsrechtliche Befugnisse sich nicht selbst interpretieren und zu einer Entscheidung führen können, muss eine externe, persönliche Autorität eingeführt werden. Für Schmitt ist dieser ultimative Verfassungshüter das Staatsoberhaupt. Die politische Bedeutung des Staatshauptes wird durch eine negativ verstandene Neutralität ausgedrückt: „diese Neutralität ist negativ bestimmt, als die Neutralität des nicht parteiischen, Hemmungen des Selbstausgleichs aus dem Wege räumenden Dritten“ (HV 143). Nach

Schmitts Auffassung entstehen verfassungsrechtliche Streitigkeiten durch zwei gegensätzliche Parteien, die *de facto* eine zu überwindende Pluralität innerhalb des Rechtsstaates darstellt, welche die Einheit der Verfassung bedroht. Um diese Einheit zu bewahren, muss der Pluralismus durch diese Überparteilichkeit des Staatsoberhauptes einer höheren politischen Einigkeit untergeordnet werden, und die Überparteilichkeit des Staatshauptes ist eine höhere Neutralität, die über parteiische Interessen hinausgeht. Nach Schmitt repräsentiert das Staatshaupt die konstitutionelle Autorität und die einheitliche Ordnung des Staates:

[...] das Staatshaupt [stellt] in einer solchen Verfassung über die ihm zugewiesenen Zuständigkeiten hinaus die *Kontinuität* und *Permanenz* der staatlichen Einheit und ihres einheitlichen Funktionierens [...] [dar]. (HV 136)

Die Neutralität und höchste Autorität des Staatshauptes gehen auf ein mittelalterliches politisches Konzept zurück: „Der König herrscht, aber er regiert nicht. (HV 135: *Le roi règne et ne gouverne pas*)“ Die Idee dahinter liegt in der Unterscheidung zwischen den verwaltenden politischen Befugnissen und der unsichtbaren Autorität, die das Staatshaupt repräsentiert. Hier zeigt sich Schmitts Ordnungsdenken: Diese Autorität, die Verfassung zu schützen, bezieht sich wesentlich auf die Person, die die letzte Entscheidung treffen kann. Aber seine ultimative Macht beruht nicht auf seinem Charisma, sondern wird ihm institutionell verliehen. Obwohl die persönliche Autorität des Staatshauptes in den westlichen Demokratien kaum wahrnehmbar ist, bleibt sie in konstitu-

tionellen Monarchien und semipräsidentiellen Systemen das institutionelle Symbol.

### 3.4 Legitimität gegen Legalität

In seiner Lehre vom Rechtsstaat unterscheidet Schmitt zwischen zwei Grundbegriffen des öffentlichen Rechts: Legalität und Legitimität. Legalität bezieht sich auf die Gesetzmäßigkeit, auf die Idee, dass die staatliche Macht als ein neutrales und objektives Normensystem eingerichtet ist und durch dieses begrenzt wird. Legitimität bezieht sich demgegenüber auf das klassische Konzept der Gerechtigkeit. Legalität und Legitimität leiten sich beide von der Wurzel *lex*, das Recht, ab, aber die Unterscheidung zwischen den beiden ist bedeutsam. Obwohl die Macht im Rechtsstaat legal oder gesetzmäßig sein soll, hängt die legitime Macht nicht von ihrer Übereinstimmung mit dem Gesetz ab, sondern davon, ob sie selbst gerecht ist oder ob sie die richtigen Dinge durchsetzt. Die Unterscheidung zwischen Legalität und Legitimität deutet bereits auf die Dualität des Rechts hin, nämlich auf die Unterscheidung zwischen Recht als Gesetz und Recht als Ordnung. Die Legitimität lässt komplizierte und spezialisierte gesetzliche Regeln und Verfahren hinter sich und ist in direkter substantieller Gerechtigkeit manifestiert, die sich auf natürliches oder göttliches Gesetz, auf das persönliche Charisma des Oberhauptes oder auf die auf konkreter Rationalität berufen kann.

Die Gefahr der normativistischen Staatslehre liegt nach Schmitt eben in dem Versuch, ohne Legitimität auszukommen

und sie durch die Legalität, also die Rechtmäßigkeit, zu ersetzen. Die zugrundeliegende Problematik wird jedoch nicht durch eine künstliche Definition von Begriffen aufgelöst: Ein gerechter Akt wird nicht dadurch illegitim, dass er als „illegal“ klassifiziert wird; ein Feind wird nicht dadurch zum Freund, dass er als „gesetzestreu“ definiert wird. Juristische Rhetorik kann das Wesen des Politischen nicht übertünchen.<sup>1</sup> Schmitt: „Aller Betrug ist und bleibt Selbstbetrug [...] der echte Feind läßt sich nicht betrügen.“ (Salus 88-89)

### 3.5 Die verfassungsgebende Gewalt

In der Verfassungslehre unterscheidet Schmitt zwischen der verfassungsgebenden Gewalt und der verfassungsmäßigen Gewalt (oder die konstituierende Gewalt und die konstitutionelle Gewalt, VL 78). Die verfassungsmäßige Gewalt ist die Gewalt, die von der Verfassung gegeben wird, während die verfassungsgebende Gewalt die Gewalt ist, die die Verfassung erschafft. Begrifflich gesehen lässt sich die verfassungsgebende Gewalt nicht aus einer Norm ableiten und kann dann nur als eine „grundlegende politische Entscheidung“ betrachtet werden (VL 23). Man kann sagen, dass die verfassungsgebende Gewalt außerlegal ist:

[die verfassungsgebende Gewalt] selbst aber kann

---

<sup>1</sup> “Die Möglichkeit des Unrechts, die Möglichkeit des *Tyrannen*, ist nur durch ein formales Kunststück aus der Welt geschafft, nämlich dadurch, daß man das Unrecht nicht mehr Unrecht und den Tyrannen nicht mehr Tyrannen nennt, ähnlich wie man den Krieg dadurch aus der Welt schaffen kann, daß man ihn eine *von Schlachten größeren oder kleineren Umfangs begleitete friedliche Maßnahme* nennt und das als *rein juristische Definition des Krieges* bezeichnet.” (LuL 30)

sich niemals verfassungsgesetzlich konstituieren. (VL 79)

Ein geregeltes Verfahren, durch welches die Betätigung der verfassungsgebenden Gewalt gebunden wäre, kann es nicht geben. (VL 82)

Sie kann nicht übertragen, nicht veräußert, nicht absorbiert oder konsumiert werden. Sie bleibt der Möglichkeit nach immer vorhanden und steht neben und über jeder aus ihr abgeleiteten Verfassung und jeder im Rahmen dieser Verfassung geltenden verfassungsgesetzlichen Bestimmung. (VL 91)

Die verfassungsgebende Gewalt insbesondere bleibt immer außerhalb dieses rechtsstaatlichen Bestandteils, und das Problem der verfassungsgebenden Gewalt ist mit den Prinzipien und Begriffen bloßer Rechtsstaatlichkeit weder theoretisch noch praktisch zu lösen. (VL 204)

Die verfassungsgebende Gewalt geht der bestimmten Verfassung voraus. Sie ist eine politische Größe. Das Verhältnis zwischen der verfassungsgebenden Gewalt und der Verfassung entspricht dem zwischen Legitimität und Legalität. Die verfassungsgebende Gewalt ist immer potenziell vorhanden und wird nicht durch die geschriebene Verfassung eingeschränkt oder abgeschafft. Dies bedeutet, dass es immer ein Recht des Volkes gibt, sich gegen einen ungerechten Herrscher zu erheben, auch wenn die Herrschaft selbst legal ist. Die verfassungsgebende Gewalt ist nicht nur im formalen Sinne eine grundlegende politische Entscheidung. Sie basiert substantiell auf der Kontinuität des verfassungsgebenden Subjekts bzw. die Kontinuität und Einheit der konkreten

politischen Ordnung. Solange das Volk politisch existiert, bleibt die verfassungsgebende Gewalt kontinuierlich und identisch. Eine geschriebene Verfassung drückt den Willen der verfassungsgebenden Gewalt konkret aus, aber sie ist an sich nicht das Wesen der Verfassung. Eine geschriebene Verfassung kann daher geändert, ausgesetzt und aufgehoben werden. Eine Änderung ihrer Bestimmungen ist nicht dasselbe wie eine Änderung der verfassungsgebenden Gewalt, und die Aufhebung einer Verfassung ist nicht dasselbe wie die Aufhebung der verfassungsgebenden Gewalt. Politisch gesehen bleibt die verfassungsgebende Gewalt noch im Gesetz verankert: „die Einheit der Verfassung liegt nicht in ihr selber, sondern in der politischen Einheit, deren besondere Existenzform durch den Akt der Verfassungsgebung bestimmt wird“ (VL 22).

### 3.6 Das Volk ohne Form

Das Volk im politischen Sinne begründet die Legitimität der Demokratie, aber es lässt sich nur negativ definieren (VL 242). Es lässt sich nicht positiv beschreiben. Im konstitutionellen System ist das Volk nicht-organisatorisch und kann nicht auf irgendeine Art von institutionalisiertem Kongress, Verwaltungsorgan oder elitäre Medien oder Stimmzettel reduziert werden, denn diese können usurpiert, abgeändert und manipuliert, zu bürokratischen, formalistischen Ornamenten oder zu legalen Instrumenten feindlicher Kräfte werden. Im normativen Sinne ist das Volk deshalb unsichtbar und unendlich, und der Inhalt des Volkes lässt sich nicht durch Rechtsnormen und Institutionen erschöpfen. Dieser Punkt wird in

Schmitts *Verfassungslehre* mehrmals hervorgehoben:

[Die Nation] hat die ganze Freiheit politischer Selbstbestimmung, sie kann das „formlos Formende“ sein. (VL 81)

Volk ist seinem Wesen nach *nicht* Magistratur und auch in einer Demokratie niemals zuständige Behörde. (VL 83)

Solange ein Volk den Willen zur politischen Existenz hat, ist es jeder Formierung und Normierung überlegen. Als eine nicht organisierte Größe kann es auch nicht aufgelöst werden. (VL 83)

Das Wort „Volk“ hat neben anderen Bedeutungen den besonderen Sinn, daß es einen Gegensatz zu jeder staatlichen Behörde und Magistratur enthält. Volk sind diejenigen, die *nicht* regieren, *nicht* repräsentieren, *nicht* behördenmäßig organisierte Funktionen ausüben. (VL 241)

Das Volk sind auch diejenigen, die „*nicht* ausgezeichnet und unterschieden sind 243“, der dritte Stand in der Französischen Revolution, das Proletariat in der Industriegesellschaft oder, wie bei Schopenhauer, diejenigen, die kein Latein kennen (VL 242-243). Donald Trumps Aufkommen hat also eine besondere politische Bedeutung, denn Trump vertritt angeblich die amerikanische Unterschicht, die keine identitätspolitische Besonderheit hat und von den politischen Eliten vergessen wurde. In der politischen Theologie der Demokratie ist das Volk Gott, und die Unsichtbarkeit des Volkes ist

zugleich die Unsichtbarkeit Gottes. Die ewige Frage bei der Volkssouveränität ist, wie die sichtbaren Volksvertreter mit dem unsichtbaren Volk verknüpft werden können. Diese Frage ist prinzipiell beantwortbar, und sie liegt vielleicht darin, ob die politischen Repräsentanten die wirklichen Anliegen der überwiegenden Mehrheit des Volkes berücksichtigen, ob sie Gerechtigkeit und Gleichheit in politischer Praxis aufrechterhalten und ob sie den Wohlstand der überwiegenden Mehrheit fördern. Sie lässt sich aber nur konkret beantworten, und hat keine formale und abstrakte, allgemein gültige Antwort.

### 3.7 Der Ur-Akt: Landnahme

In *Nomos der Erde* (1955) hat Schmitt die Bedeutung des Begriffs „Gesetz“ neu interpretiert. Gesetz entspricht dem griechischen Wort „Nomos“, etymologisch von *nemein*, was „Teilen“ und „Weiden“ bedeutet. Die ursprüngliche Bedeutung von Nomos ist immer mit dem Boden verbunden, und die Gesetze äußern sich zunächst in Form von sichtbaren Grenzen auf dem Boden (wie Zäune, Mauern, Grenzsteine, Gebäude usw.), daher ist der Nomos vor allem als eine bestimmte Ordnung auf einem bestimmten Boden zu verstehen. Die „Gesetzgebung“ beinhaltet daher unbedingt einen landbezogenen, originären Akt, nämlich die kollektive Einnahme des Bodens: die Landnahme. Sie ist die Voraussetzung für die Unterscheidung zwischen öffentlichem und privatem Recht, und erst nach der Landnahme konnten die juristischen Begriffe von Abgrenzen, Verteilen, Übertragen und Nutzen des Bodens



entstehen. Die Landnahme als ordnungsschöpfender Akt ist, wie die verfassunggebende Gewalt, eine primitive Gewalt jenseits aller gegebenen Normen. Weil das primitive Nehmen immer dem Verteilen vorausgeht, kann das Nehmen selbst nicht den Regeln des Verteilens untergeordnet sein. Die bestehende Realität des Bodens und seine Regeln können zum völkerrechtlichen *status quo* werden, aber der *status quo* ist die Folge einer Art von Verteilung, und die Verteilung setzt wiederum eine Landnahme voraus.

Schmitt hält die Landnahme für den Ur-Akt der Weltordnung (Nomos 13, 16-17, 39-40; VA 491), und unterteilt sie in drei Kategorien: Die erste ist die, der „sich selbst zerstörenden Gewalttaten“ (Nomos 50), nämlich die reinen Aggressionen, die gegen das geltende Völkerrecht verstoßen. Die zweite ist die völkerrechtsmäßige Landnahme beispielsweise bei Übertragung oder Verkauf, ihre territorialen Veränderungen werden als völkerrechtlich legal anerkannt. Die dritte ist die „eine bestehende Raumordnung sprengende“ Landnahme, die weder eine rechtmäßige innerhalb des Völkerrechts ist noch einfach als rechtswidrig betrachtet werden kann. Sie schafft vielmehr eine neue Raumordnung. Eine solche Landnahme als *ordo ordinans* kann, genau wie die verfassunggebende Gewalt im Völkerrecht, überhaupt nicht normiert, institutionalisiert, durch die gegebenen Gesetze beschränkt oder gar abgeschafft werden (Nomos 49-50). Die territoriale Realität, die durch den Zweiten Weltkrieg entstanden ist, sollte als Folge einer konstituierenden Landnahme angesehen werden, die den internationalen *status quo* nach dem Zweiten Weltkrieg bestätigte und durch die das auf der UN-Charta basierende Völkerrechtssystem begründet

wurde. Solange die menschliche Geschichte politisch bleibt, wird die Landnahme als politisch konstituierende Akt nicht verschwinden. Schmitt schreibt:

Solange die Weltgeschichte noch nicht abgeschlossen, sondern noch offen und in Bewegung ist, solange die Zustände noch nicht für immer fixiert und versteinert sind, solange, mit anderen Worten, die Menschen und die Völker noch eine Zukunft und nicht nur eine Vergangenheit haben, wird auch in den immer neuen Erscheinungsformen weltgeschichtlicher Ereignisse ein neuer Nomos entstehen. (Nomos 48)

### 3.8 Partisanen

Carl Schmitts *Theorie des Partisanen* von 1963 hat einen Untertitel: *Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*. Die These hier ist klar: Partisanen sind politisch organisiert und der Guerillakrieg ist ein politischer Krieg. Der politische Charakter des Guerillakriegs ist besonders in den Anti-invasions- und Antikolonialkriegen des 20. Jhd. deutlich geworden, ist aber im normativen Völkerrecht kaum zu erfassen. Im regulären Krieg sind die Kriegsparteien an die Normen des *jus in bello* gebunden. Dazu gehören zumindest die Unterscheidung zwischen Kämpfern und Zivilisten, die Unterscheidung zwischen Gefecht und Waffenstillstand, die Identifizierung des Gegners und der eigenen Seite (wie reguläre Militäruniform), die Neutralität der humanitären Kräfte, Rechte der Kriegsgefangenen usw. Doch Partisanen

akzeptieren diese Normen nicht und weisen eine Reihe von besonderen Merkmalen auf. Sie tragen keine Uniform und geben sich nicht offen als Kämpfer zu erkennen. Entscheidend für Schmitt ist, dass zwischen Partisanen und reguläre Soldaten keine juristische Symmetrie besteht. Sie bilden keine reguläre Armee und sind keiner amtierenden Regierung untergeordnet. Es handelt sich eher spontane Kampforganisationen des Volkes. In einem Angriffskrieg mag die Regierung eines angegriffenen Landes nur noch passiven Widerstand leisten oder kapitulieren, wie es in den Fällen der französischen und der chinesischen Regierung im zweiten Weltkrieg nach 1940 der Fall war. Der Kampf kann jedoch in so einem Fall als Guerillakrieg fortgesetzt werden, wobei die Partisanen der Träger des Politischen werden und für den Widerstand des gesamten Volkes stehen. Ein Guerillakrieg bringt große Gefahren mit sich, weil er Kämpfe zwischen regulären Armeen in umfassende Volkskriege verwandelt und die Zivilbevölkerung im Kriegsgebiet ohne den Schutz des *jus in bello* und die Partisanen ohne die Rechte von Kriegsgefangenen zurücklässt. Der politische Charakter der Partisanen liegt gerade darin, dass sie keinen eindeutigen legalen Status haben, dafür jedoch ein starkes politisches Nationalgefühl, weshalb sie alle Regeln ignorieren, um ihr *politisches* Ziel zu erreichen (TdP 26, 35-37).

Die normativen Regelungen des *jus in bello* werden hier zum Problem und der Guerillakrieg wird ein Krieg mit *justa causa*, aber ohne *justus hostis*, ein Krieg des gerechten Widerstands gegen die Aggression einer regulären Armee. Die Irregularität des Guerillakrieges verschärft die kriegerische Feindschaft, oft mit schweren humanitären Folgen. Unschul-

dige Zivilisten sind involviert, die sich inmitten der absoluten Feindseligkeit nicht schützen können und ihr oft zum Opfer fallen. Sowohl der Guerillakrieg als auch der Gegenguerillakrieg sind also von Terror geprägt, und die Kriegsmittel werden immer brutaler und eskalieren. Schmitt spricht von einem „Teufelskreis von Terror und Gegenterror“ (TdP 20). Die Maßnahmen, mit denen die algerischen Partisanen gegen die Franzosen und umgekehrt die amerikanische Armee gegen die Vietcong-Partisanen vorgingen, belegen dies. Doch Partisanen sind keineswegs mit Räufern, Piraten oder Terroristen gleichzustellen, auch wenn sie ebenso irreguläre Kämpfer sind. Man kann nicht bestreiten, dass der Kampf der Vietcong gegen die Amerikaner in Vietnam gerecht war, und Terroranschläge am 11. September 2001 in New York und Washington wurden nicht von Partisanen im üblichen Sinne im Rahmen eines typischen Guerillakrieges ausgeführt.

## Teil II: Grenze und Ordnung

Um 1940 wandte sich Schmitts Denken dem Thema Weltordnung zu. Wie bereits im ersten Teil erläutert, war Schmitt der Ansicht, dass der Begriff des Politischen nicht abstrakt und normativ zu fassen ist. Politische Einheit müsse als Rechtsordnung verstanden werden, ein Begriff, den er mit dem altgriechischen Wort *Nomos* verbindet. In *Drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens* erklärt Schmitt, dass der *Nomos* als konkrete Lebens- und Gemeinschaftsordnung verstanden werden muss, die sich „in konkreten Entscheidungen und Institutionen statt in abstrakten Normen und generellen Regeln“ artikuliert (DA 14). 1950 veröffentlichte Schmitt eines seiner wichtigsten Nachkriegswerke, „Der *Nomos* der Erde“, ein Titel, der bereits zeigt, dass die Konkretheit des *Nomos* untrennbar mit der Erde verbunden ist, dass der *Nomos* eine konkrete Ordnung in oder auf einem konkreten Raum ist. Es ist ein guter Leitfaden durch Schmitts Denken über die Weltordnung seine zentralen politischen Ideen im Hinblick auf die Natur des konkreten Raums und seiner Geschichte zu analysieren:

Vom völkerrechtswissenschaftlichen Standpunkt betrachtet, lassen sich Raum und politische Idee nicht trennen. Für uns gibt es weder raumlose politische Ideen noch umgekehrt ideenlose Räume oder Raumprinzipien.

Zu einer bestimmaren politischen Idee wiederum gehört, daß ein bestimmtes Volk sie trägt und daß sie einen bestimmten Gegner im Auge hat, wodurch sie die Qualität des Politischen erhält. (SGN 282)

Die Behandlung von *Nomos der Erde* durch viele Forscher als Theorie der internationalen Beziehungen beruht auf einem Missverständnis. Nach Schmitts Auffassung ist der Staat nur das historische Produkt einer konkreten Ordnung und keine notwendige Voraussetzung der Weltpolitik. In Schmitts Lehre gibt es neben dem „Staat“ und der „Nation“, eine Reihe fundamentaler Bezugspunkte, wie das Land und das Meer, die Raumordnung und die Raumgrenzen, die das Grundgerüst von Schmitts späterem Denken bilden. In diesem Teil soll dessen verborgene Struktur aufgedeckt werden. Das erste Kapitel erklärt die grundsätzlichen Bedeutungen von Land und Meer in Schmitts Denken; das zweite Kapitel behandelt Schmitts Konzept von Weltgeschichte, das auf Raumordnung und Raumgrenzen beruht; und das dritte Kapitel versucht, eine politisch-theologische Begründung für dieses Konzept zu liefern.

# 1. Erde und Ordnung

## 1.1 Konkrete Ordnung der Erde

„Nomos“ kann im Sinne von „Gesetz“ oder „Recht“ verstanden werden. Carl Schmitt geht in *Nomos der Erde* (1950) auf Aristoteles zurück. Der Nomos sei eine „wesentlich räumlich gedachte und konkrete Messung“, und bilde einen „ursprünglichen Zusammenhang von Ortung und Ordnung“ sei.<sup>1</sup> Der Begriff Ortung bedeutet „verorten, Raum schaffen“, d.h. eine Reihe von gemeinsamen, sichtbaren Maßstäben im konkreten und einheitlichen Raum festlegen. Die Einheit von Ordnung und Ortung impliziert, dass alle sichtbaren Institutionen und Maßstäbe, die die Ordnung des menschlichen Lebens ausmachen, in einem konkreten Raum auf der Erde, entstanden sind. Der Nomos stellt den Zusammenhang her zwischen diesen Ordnungsmaßstäben und der Erde: „ohne Ortung und deshalb keine konkrete Ordnung.“ (Nomos 20) Etymologisch gesehen stammt *Nomos* vom Verb *nemein* ab, was „das Land teilen“ und „weiden“ bedeutet. Seine Bedeutung steht in direktem Zusammenhang mit dem Nehmen, dem Teilen und dem

---

<sup>1</sup> Das Problem in Platons *Nomoi* besteht nach Aristoteles darin, dass Platon den Nomos nur in Bezug auf abstrakte politische Regelungen und Rechtsnormen versteht, und er behandelt nur wenig um Staatsverfassung. Aristoteles ist der Auffassung, dass Nomos die konkrete Staatsverfassung berücksichtigen und dabei auch auf die Besonderheiten dieser Polis eingehen soll. Nomos umfasst bei Aristoteles deswegen konkrete räumliche Faktoren, wie Größe dieser Polis, Bevölkerung, geografische Umgebung und Feinde. Siehe: Aristoteles, *Politeia* 1265a; Schmitt, *Nomos* 37

Nutzen des Landes. Es gibt einen ursprünglichen Zusammenhang zwischen der Erde und der Gerechtigkeit der Ordnung. Schmitt nennt drei Aspekte dieses Zusammenhangs: 1. Es ist gerecht, dass die Menschen auf der Erde Landwirtschaft betreiben, sie kultivieren und die Ernte einfahren. 2. Die Arbeit des Menschen auf der Erde hinterlässt sichtbare Grenzen für die Erde, und diese Grenzen werden zu den ursprünglichen Maßstäben für die Produktion und den Austausch von Gütern unter den Menschen. 3. Auf der Erde können sichtbare räumliche Markierungen und Begrenzungen (Zäune, Mauern, Grenzsteine, Häuser) vorgenommen werden, die Orte der Identität, der Familie, des Besitzes und des Status unterscheiden lassen und auf deren Grundlage unterschiedliche Gesellschaftssysteme errichtet werden können (Nomos 13).

Für Schmitt ist der ursprüngliche Zusammenhang zwischen Recht und Erde das Wesentliche der Rechtswissenschaft. Alle Regeln, Verträge, Institutionen, die ganze politische Ordnung beruhen auf diesem impliziten Zusammenhang. Rousseau definiert den Ursprung des Privateigentums als den Besitz von *terra nullius*. F. W. Maitland erinnert in *The Constitutional History of England* daran, dass die Ursprünge der repräsentativen Staatsform mit dem feudalen Hierarchieverhältnis verbunden sind, das im Wesentlichen auf einer Beziehung von Person und Land beruht: „The free man is fully free because he possesses land, he does not possess the land because he is free.“ (Maitland 1908: 144) Die wichtigsten Forderungen der bäuerlichen Revolutionen waren seit jeher die Umverteilung von Land und die Reform der land-



bezogenen Besteuerung. Politische Rechte stehen in einem elementaren Zusammenhang mit dem Eigentum, insbesondere dem Landbesitz, und alle rechtlichen Phänomene, Rechte und Regeln können nur im konkreten Kontext räumlicher und historischer Faktoren, untersucht werden. Die Ausdrücke „Gesetz“ im Deutschen und „law“ im Englischen können die räumliche Bedeutung von Nomos nicht vollständig vermitteln und in der normativistischen Rechtswissenschaft wird das Recht fälschlich auf die Regeln und Normen im formalistischen Sinne reduziert.

Nach Schmitt drückt Nomos die Idee einer „konkreten Ordnung“ aus, die eine geografische und eine historische Dimension hat: Erstens ist das Recht konkret mit der Beschaffenheit der Erde verbunden, was die Trennung und Verbindung durch Gebirgszüge, Flüsse, Meeresküsten und Ebenen einschließt. Die Alpen und der Apennin, der Rhein und der Rubikon haben jeweils eine einzigartige geopolitische Bedeutung. Die Bedeutung des Rheins etwa in der Römerzeit als Trennlinie zwischen „Zivilisation“ und „Barbarei“, „Frieden“ und „Bürgerkrieg“ lässt sich durch allgemeine Normen und Gesetze nicht hinreichend erklären. Die Einbeziehung spezifischer geographischer Elemente in den Rahmen der internationalen Politik hat die Geopolitik hervorgerufen, die keine normative Wissenschaft ist, aber versucht, die allgemeinen Entwicklungsgesetze der politischen Geschichte anhand geographischer Besonderheiten zu verstehen.

Nomos ist mit der Geschichte der Erde verbunden: Die geschichtliche Existenz des Menschen auf einem bestimmten Planeten bringt den historischen Begriff des Nomos hervor.

Dieser wird so zum spezifischen Inhalt bestimmter Traditionen, Kulturen, Geschichten, Religionen und Nationen und der sich daraus entwickelnden gesellschaftlichen und politischen Formen. Anthropologisch gesehen ist der Nomos auf die historische Realität einer Gesellschaft abgestimmt und passt sich den sich wandelnden Realitäten dieser Gesellschaft an, so dass Nomos ein lebendiger und sich ständig weiterentwickelnder Begriff ist. Die historischen und anthropologischen Elemente des Nomos lassen sich nicht auf feste Regeln und Gesetze reduzieren. Sie sind vielmehr die Voraussetzungen für die Geltung bestimmter Rechtsnormen, die zu dem gehören, was Foucault das „historische Apriori (a priori historique)“ nennt (Foucault 1981: 184).

So bleibt trotz des objektiven, universellen und neutralen Charakters des Rechts die konkrete Ordnung der Erde die Voraussetzung für dessen Geltung: „wessen Gebiet, dessen Recht“. Der Staatsbegriff ist insofern ein typischer Rechtsbegriff, der eine historische Spezifität aufweist und in erster Linie mit dem „Land“ verbunden ist. Der moderne Staat ist eine politische Einheit, die auf dem europäischen Kontinent seit dem 16. Jahrhundert entstanden ist und durch Abgrenzung geschlossene Territorien geschaffen hat. Formal gesehen verfügt ein souveräner und von anderen Staaten anerkannter Staat über ein klar definiertes Territorium, eine bürokratische Verwaltung, eine stabile Staatskasse, ein stehendes Heer und einen Sicherheitsapparat. Die Staaten Europas sind aus den langen Kriegen des 16. und 17. Jahrhunderts in Europa entstanden. Sie dienten dem Krieg und waren selbst das Ergebnis von Kriegen: Nur die Nationen, die imstande waren,

sich in Staaten zu verwandeln, konnten den geopolitischen Wettbewerb auf dem modernen europäischen Kontinent überleben (Nomos 100). Heute bezeichnet man alle politischen Einheiten auf der Welt, die diese Bedingungen erfüllen, als Staaten. In Afrika, im Nahen Osten und in Südostasien kam es zuzahlreichen nationalen Konflikten im Zuge einer erzwungenen Etablierung von Nationalstaaten. Auch andere normative Begriffe des Völkerrechts (z. B. Angriff und Verteidigung, Krieg und Frieden) können nur im Kontext der historischen Gegebenheiten konkret als gerecht oder ungerecht beurteilt werden (SGN 402, 404).

Schmitt unterscheidet in Bezug auf den Nomos der Erde drei Stufen: Nehmen, Teilen und Nutzen. Die politische Ordnung auf der Erde beginnt mit der Teilung des Landes – der Unterscheidung zwischen Deinem und Meinem –, die ihrerseits die kollektive Landnahme voraussetzt. Die kollektive Landnahme ist das ursprüngliche Ereignis, das die politische Ordnung schafft, das grundlegende *pouvoir constituant* für die Ordnung der Erde: „Auch die bisherige Geschichte des Völkerrechts ist eine Geschichte von Landnahmen.“ (Nomos 19) Das Verb *nemein* bedeutet Weiden und Teilen: Weiden bedeutet nicht nur das Füttern von Tieren, sondern auch die Besetzung des Landes vor der Verteilung, die als ursprüngliche Landnahme verstanden werden kann. Der Prozess der nomadischen Migration ist die kollektive und ursprüngliche Inbesitznahme neuer Weiden. Erst nach der Inbesitznahme des neuen Landes ist eine weitere Aufteilung der Weiden unter den verschiedenen Clans und Familien möglich, gefolgt von Weidegang und Produktion (Nomos 10, SGN 581). Die in

*Nomos der Erde* eingebettete Bedeutung von Nehmen und Teilen deutet auf die grundlegende Bedeutung von Nomos hin: Erstens leitet sich das Recht aus einer gemeinsamen räumlichen Ordnung ab (durch kollektive Landnahme), und zweitens impliziert das Recht die Abgrenzung und Verteilung innerhalb dieser gemeinsamen Ordnung. Die kollektive Landnahme begründet die Berechtigung zur Verteilung, während die Verteilung und die Abgrenzung die Produktion, Nutzung und Verbrauch innerhalb der Ordnung begründen. Nomos bedeutet eine gemeinsame räumliche Ordnung und die gemeinsam anerkannten Grenzen, auf denen der Friede der Erde beruht (Nomos 21).

Schmitts Völkerrechtslehre entspricht der römisch-katholischen Sicht auf die Weltordnung: Diese ist eine *complexio oppositorum* von Einheiten und Grenzen. Politische Ordnung impliziert räumliche Grenzen, und der politische Sinn von Grenzen ist nicht der gegenseitige Ausschluss oder die Negation beider Seiten, sondern die gegenseitige Anerkennung der Unterschiede und der Grenzen des jeweils anderen. Die Menschen sind von Natur aus durch geographische und sprachliche Gegebenheiten voneinander getrennt, aber die Idee der Grenzen kann nicht auf eine reine Differenz reduziert werden. Differenz bedeutet Isolation. Dinge, die ursprünglich voneinander isoliert sind, müssen nicht getrennt werden. Abgrenzung setzt dagegen Gemeinsamkeiten voraus. Es sind diejenigen, die Gemeinsamkeiten haben, die getrennt werden. Eine Gemeinschaft ohne Grenzen ist ein unipolares hegemoniales System, in dem Differenz und Vielfalt nicht akzeptiert werden. Eine allein durch Grenzen bestimmte Welt

ohne räumliche Einheit gerät dagegen an den Rand der Unordnung, weil gewalttätige Konflikte nicht mehr eingehegt werden. Die Weltordnung als eine *complexio oppositorum* ist eine These der politischen Theologie, aber sie steht nicht in direktem Zusammenhang mit der christlichen Doktrin. Vielmehr spiegelt sie die historische Ordnung des West- und Mitteleuropas vom 5. Jahrhundert bis zur Neuzeit wider, eine mittelalterliche Ordnung aus vielen Völkern und vielen Herrschaftsformen, in deren Zentrum die römisch-katholische Kirche steht. Eine Rekonstruktion von Schmitts Lehre der internationalen Politik kann den Katholizismus nicht ignorieren, weil politischen Grenzen im Sinne Schmitts nur als *complexio oppositorum* richtig verstanden werden können. Schmitts Vorstellung einer Weltordnung ist kurz gesagt die einer politischen Multipolarität unter einer substanziellen einheitlichen Raumordnung (Nomos 18, SGN 500).

Diese Vorstellung entsprach schon immer der Realität: Solange die Welt eine multipolare Ordnung ist und solange die Unterscheidung zwischen Deinem und Meinem besteht, kommt es zu Widersprüchen, Reibungen und Konflikten um Grenzen, und das Ziel des Völkerrechts kann nur sein, das Maß und die Intensität von Kriegen zu beschränken, damit ein Minimum an Ordnung nicht durch endlose Kriege unterminiert wird. Solange es politische Grenzen gibt, wird es unmöglich sein, den Krieg abzuschaffen und in dieser Ordnung einen Zustand des „ewigen Friedens“ zu erreichen, wie Kant es nannte. Kriegsverbote können die Quellen der Feindschaft und des Konflikts keineswegs beseitigen, und alle bisherigen Versuche, den Krieg zu verbieten, haben zu

weiteren Kriegen geführt. Die Praxis, Kriege mit Kriegen zu beenden, treibt sie in Richtung totaler Kriege und vertieft deren Ausmaß und Intensität. Diese utopische Praxis ist im heutigen Zeitalter der hochentwickelten Zerstörungstechnologien äußerst gefährlich. Aus dieser Überlegung heraus sieht Schmitt das Ziel des Völkerrechts darin, die Unvermeidbarkeit von Konflikten und Kriegen zu akzeptieren und dem Krieg angemessene Grenzen zu setzen, damit er die einheitliche Ordnung nicht untergräbt oder gar unterläuft und begrenzte Kriege zu totalen Kriegen und Vernichtungskriegen eskalieren lässt.

In Schmitts Vorstellungswelt gibt es immer einen Feind, und es gibt auch immer einen beschränkten Feind: Den „wirklichen Feind“ (in *Begriff des Politischen*), und den „gerechten Feind“ (im Völkerrecht). Die Anerkennung des „gerechten“ Feindes bedeutet die Anerkennung der rechtlichen Gleichheit beider Kriegsparteien und eine Entmoralisierung der Kriegsgründe. Sie impliziert die Anerkennung, dass der Feind und die eigene Seite in derselben Raumordnung koexistieren, dass sich diese gemeinsame Raumordnung durch einen begrenzten bewaffneten Konflikt nicht auflöst und dass die beiden Seiten noch lange nach Beendigung des Konflikts koexistieren müssen. Die Idee des gerechten Feindes verkörpert das politische Bewusstsein der Raumordnung. Die Fähigkeit, den gerechten Feind anzuerkennen, entscheidet darüber, ob ein internationales Recht ein realistischer institutioneller Rahmen für die Kontrolle von Konflikten sein kann. Die Römer haben zunächst eine Raumvorstellung für Europa entworfen und allmählich die Idee eines gerechten Feindes

entwickelt, mit der das moderne europäische Völkerrecht seinen geistigen Ursprung hat:

Vor allem war das römische Recht imstande, den Feind, den *hostis*, vom Räuber und vom Verbrecher zu unterscheiden. *Hostes hi sunt, qui nobis aut quibus nos publice bellum decrevimus: ceteri latrones aut praedones sunt [...]* Die Fähigkeit, einen *justus hostis* anzuerkennen, ist aber der Anfang allen Völkerrechts. (Nomos 22)

Schmitt bezeichnete sich selbst einmal als Römer, eben weil die Römer die politische Unterscheidung zwischen Feinden und Verbrechern verstanden haben. Für Schmitt ist die Fähigkeit, die Relativität von Feinden zu erkennen, der entscheidende Prüfstein für eine Theorie der internationalen Politik. Allerdings lässt sich die politische Ordnung des antiken Roms nicht direkt auf die heutige Weltordnung übertragen. Eine echte globale Ordnung konnte erst in der Neuzeit entstehen. Ihre Voraussetzung ist die wissenschaftliche Kenntnis und präzise Vermessung der Erde, was unweigerlich ein neues Element mit sich bringt: das Meer (LuM 71).

## 1.2 Das offene Meer

Wenn wir bedenken, dass Schmitt eine globale Raumordnung ins Auge fasst, erkennen wir den mehrdeutigen Charakter des Titels *Der Nomos der Erde*. Einerseits bedeutet die Erde das Land, das die politische Ordnung der Menschheit

verspricht; andererseits bezeichnet die Erde auch den Planeten, von dem das Meer 70 Prozent ausmacht. Auf dem Planeten ist das Meer das Tor zur Welt und es führt den Menschen zu anderen Kontinenten. Die Frage nach dem Wesen des Meeres ist eine tiefgründige Frage, die sich hinter dem Titel „Nomos der Erde“ verbirgt und die über die Logik der Raumordnung des Landes hinausführt. Man muss die Weltordnung mit einer weiten Perspektive sehen. Wenn man das völkerrechtliche Wesen des Meeres nicht begreift, kann man nicht von einem Verständnis der Weltordnung sprechen. Die Betrachtung der Weltordnung im Hinblick auf das Verhältnis zwischen Erde und Meer ist ein versteckter Faden in Carl Schmitts *Nomos der Erde*. Die Spannung und der Widerstreit zwischen Land und Meer ist ein wichtiger Aspekt der weltliche Raumrevolution. Schmitt hatte bereits in seinem 1942 erschienenen Buch *Land und Meer*, das den Untertitel *Eine weltgeschichtliche Betrachtung* trägt, begonnen, über die Auswirkungen der beiden räumlichen Elemente auf die Weltordnung nachzudenken, doch nur wenige Forscher haben dies aufgenommen. *Land und Meer* kann als ein Präludium zu *Nomos der Erde* gesehen werden. Beide Veröffentlichungen versuchen, die Dynamik der Weltgeschichte auf das menschliche Raumbewusstsein von Land und Meer zurückzuführen.

Für Schmitt bedeutet Meer nicht nur einen riesigen Raum. Das Meer ist auch eine Ordnungsidee, die sich von der Erde grundsätzlich unterscheidet. Mit den menschlichen technischen Mitteln ist das Meer ein Raum, der sich nicht aneignen oder abgrenzen lässt, das fließende Meer kann nicht mit einer festen Markierung versehen werden. Das Vorbeifahren eines



Schiffes hinterlässt nur eine flüchtige Welle. Das Meer ist ein undifferenziertes und absolutes Ganzes. Es steht für jeden Menschen offen, weil es nicht möglich ist, einen ausschließenden Raum auf dem Meer abzugrenzen. Die Grenzen des Küstenmeeres des Seerechts sind zwar Grenzen auf dem Meer, aber sie sind dennoch eine Ausdehnung der landbezogenen Ordnung auf dem Meer: Die anfängliche Grenze von drei Seemeilen wurde durch die Reichweite der an der Küste aufgestellten Artillerie bestimmt, und die späteren Grenzen von sechs und zwölf Seemeilen waren lediglich Änderungen, die auf den Fortschritten der Kriegstechnik beruhten. Auf dem Meer herrschen unberechenbare Winde und Wellen, und menschliche Aktivitäten auf dem Meer sind mit unbekanntem Risiken und Gewinnen verbunden, wie Fischer, Walfänger, Seeleute und Piraten nur zu gut wissen. Das Meer ist eine Metapher für Unordnung und Unrecht. Wer seinen Lebensunterhalt vom Meer abhängt, geht mehr oder weniger abenteuerlichen Tätigkeiten nach (Fischerei, Seehandel, Piraterie), insbesondere in der Antike. Das Meer bietet keine Gewissheit wie die Erde. Maritime Tätigkeiten sind mit tödlichen Risiken und potenziell lukrativen Erträgen verbunden. Ihre Praktiker mussten einen Abenteuergeist haben und bereit sein, auf eigene Gefahr zu spielen. Maritime Tätigkeiten in der Antike gehorchten nicht der Logik von Fairness und Gerechtigkeit, denn der Nomos ist der Nomos der Erde. Nur auf einer festen Erde können die Menschen eine Balance des Pflügens und Erntens erwarten (Nomos 13-14).

Das heißt, das Meer ist frei, und die Ordnung auf dem Meer kann sich nicht auf etwas Festes, Sichtbares und

Begrenztes stützen. Darin unterscheidet sie sich grundlegend von der Ordnung auf der Erde. In der landbezogenen Perspektive ist ein Schiff eine auf dem Meer schwimmende Insel, aber in der ozeanischen Perspektive ist eine Insel nichts anderes als ein riesiges Schiff. Der Staatsbegriff ist landbezogen, und was auf dem Meer geschieht, ist „nicht-staatlich“. Auch die Ideen von Einheit, Grenze, Feind und Krieg unterscheiden sich in der maritimen Ordnung erheblich von denen der erdbezogenen Ordnung. Da es nicht möglich ist, wie auf der Erde eine feste Ordnung durch Landnahme und Landteilung zu schaffen, kann die ozeanische Ordnung nicht die Ideen von Einheit und Grenzen erfassen, die den Nomos der Erde kennzeichnen. Jede Übertragung eines Konzepts von Landmacht auf eine Seemacht wäre deshalb unangemessen. Die landbezogene Ordnung impliziert eine Raumordnung und Abgrenzung, eine *complexio oppositorum* von Gemeinde und Grenzen. Die Ordnung des Meeres hingegen impliziert Universalität und Grenzenlosigkeit, denn es ist kaum möglich, einen konkreten Raum auf dem Meer zu verorten. Das Meer ist ein abstrakter Raum oder ein „Un-Raum“, und die Freiheit des Meeres kennt keine politischen Grenzen. Dies entspricht einer Idee des Absoluten, der Normen ohne Ausnahmen und universellen Werte ohne Grenzen. Im Meer ohne Nomos ist das menschliche Handeln privat, nicht öffentlich. Der Seehandel wird zunächst von privaten wirtschaftlichen Interessen geleitet, Piraterie und Seekrieg zielen auf die Eroberung des gegnerischen Besitzes. Schmitt behauptet deshalb, dass „nicht eine staatliche Organisation, sondern der Privateer der geschichtliche Träger der Entscheidung für die See und gegen

das Land“ ist (SGN 414).

Der Feind auf dem Meer ist kein gerechter Feind im Sinne der Landkriegsführung, kein begrenzter Feind, für den Grenzen gezogen werden können. Piraten werden nicht als gerechte Feinde betrachtet, sondern als Verbrecher und Räuber, „der gemeinsame Feind der Menschheit“ (Nomos 15, LuM 42-43).<sup>1</sup> Während das Land ein Raum der Koexistenz von Staaten ist, ist das Meer nicht-staatlich. Die Ordnung der Erde bedeutet, dass es möglich ist, ein internationales System des Gleichgewichts aufzubauen. Es gibt aber kein entsprechendes Gleichgewicht auf dem Meer zwischen Seemächten. Die britische Idee der maritimen Hegemonie basiert auf einem „universalistischen und anarchistischen“ Ordnungsbegriff (SGN 254), weil hier der Nomos der Erde nicht gilt.<sup>2</sup>

Die geografischen Entdeckungen und die wissenschaftlichen und technologischen Entwicklungen im neuzeitlichen Europa lösten eine konzeptionelle Raumrevolution aus, und das wachsende Wissen über das Meer und die Mittel zu seiner Beherrschung formten das europäische Weltbild neu. Das „freie Meer“ bedeutete eine Herausforderung für die bestehende Ordnung der Erde, aber auch einen neuen Impuls

---

<sup>1</sup> Nach Schmitts Ansicht befinden sich die Freibeuter in einem Zwischenzustand. Sie sind weder staatlich noch privat. Dennoch stehen sie für eine britische Sichtweise aufs Meer: Das Meer ist ein freies Gebiet und *res omnium* der Menschheit. Siehe: Nomos 145, 147; SGN 413.

<sup>2</sup> Man kann beobachten, dass die USA oder das Vereinigte Königreich oft Nichtregierungsorganisationen (NGO) als Mittel zur Einmischung in andere Länder nutzen, aber man sollte sich auch bewusst sein, dass diese Seemacht selbst einer Art „NGO“ ähnlich ist. In der Utopie des Engländers Thomas Moore kommt eine wunderbare Idee der nicht-räumlichen Ordnung zum Ausdruck, das konkrete geografische und geschichtliche Gegebenheiten suspendiert, um ein universelles Ideal menschlicher Ordnung darzustellen (SGN 407, 481).

für die Weltgeschichte: Einerseits sind die Meere frei, ungeordnet und unterliegen nicht dem Nomos der Erde; andererseits muss eine globalisierte Ordnung, da das Meer einen großen Teil der Erdoberfläche ausmacht, die Natur des Meeres berücksichtigen. Dies ist ein Problem, mit dem sich die globale Ordnung der Europäer seit dem Zeitalter der Entdeckungen auseinandersetzen muss. *Nomos der Erde* stellt die Störungen und Verwerfungen dar, die der juristische Normativismus für das *Jus Publicum Europaeum* mit sich gebracht hat, und gibt gleichzeitig Einblick in eine Raumrevolution, in deren Zentrum das Meer steht. Das Gleichgewicht und Ungleichgewicht zwischen den Faktoren des Meeres und der Erde bestimmt die Weltordnung und beeinflusst die Zukunft von Krieg und Frieden. Die Herausforderung für den Nomos der Erde ist die Art und Weise, wie das freie Meer in den Rahmen der Raumordnung integriert werden kann, um eine globale Friedensordnung neu zu gestalten (Nomos 19-20, LuM 57).

Wer zur See fährt, lernt das Meer kennen, und wer das Meer kennt, beginnt die Weltordnung zu erkennen. Schmitt verweist auf das sechzehnte Jahrhundert als Beginn einer Raumrevolution in der Weltgeschichte als die Engländer sich entschieden, die Meere zu erobern – „die Kinder des Löwen werden verwandelt in Fische der See“ (LuM 50). Damit verbunden war eine Veränderung in den allgemeinen Ordnungsvorstellungen. Die Engländer hatte die Bedeutung des Meeres erkannt. Sie stachen von einem Inselstaat aus in See, weg vom politischen Spiel des europäischen Kontinents. Es heißt, dass die Briten im 19. Jahrhundert ernsthaft in

Erwägung zogen, die Hauptstadt ihres Reiches von London nach Delhi zu verlegen, um die Stärke des Sunset Empire zu erhalten. Das „Heimatland“ war der Seenation fremd, und wo immer es ein Meer gab, da war auch England (SGN 397).

Nach Schmitts Ansicht hat der Aufstieg Englands jedoch nicht das Gleichgewicht der Mächte auf dem europäischen Kontinent gestört. Im Gegenteil, England war sehr darauf bedacht, dieses europäische Gleichgewicht zu erhalten. Schmitt sah die wesentliche Errungenschaft des neuzeitlichen europäischen Völkerrechts in der Schaffung des Gleichgewichts in Europa, und vor allem das Gleichgewichts zwischen Land und Meer, wo England eine wichtige Rolle spielte. England hat das europäische Völkerrecht durch seine maritime Hegemonie zu einer echten Weltordnung ausgebaut und die maritime Ordnung organisch mit der kontinentalen Ordnung in Europa verbunden. Anstatt seine maritime Überlegenheit zu nutzen, um die kontinentaleuropäischen Länder vollständig zu blockieren, hielt England die Meere den anderen Ländern offen. Es wurde bewusst zum Beschützer einer offenen maritimen Ordnung. Für Schmitt war England im 18. und 19. Jahrhundert der „Hüter jener anderen Seite des *jus publicum Europaeum*“ und der „Herr des Gleichgewichts von Land und Meer, eines Gleichgewichts, das den spatialen Ordnungsgedanken dieses Völkerrechts enthielt“ (Nomos 144). Es beruhte auf einem ausgeglichenen Verhältnis von Land und Meer, das dem europäischen Völkerrecht ermöglichte, sich global auszudehnen und das im 17. Jhd. erreichte Gleichgewicht bis Anfang des 20. Jhd. aufrechtzuerhalten.

Das Gleichgewicht von Land und Meer ist eine weitere

überraschende *complexio oppositorum* im Nomos der Erde: Eine zugleich eurozentrische und globale Weltordnung. Die Metaphern von Erde und Meer sind eng mit der europäischen Geschichte verwoben. Die Beziehung zwischen beiden hat die sich wandelnden Konzeptionen europäischen Ordnung grundlegend geprägt und den Blick dafür geöffnet, wie politische Raumordnung und Landesgrenzen zusammenhängen (Nomos 152).

Es ist klar, dass diese binäre Struktur von Land und Meer nicht ewig Bestand haben konnte. Das Gleichgewicht zwischen der Freiheit der Meere und der kontinentalen Ordnung Europas wurde grundlegend gestört, als eine andere, mächtigere Seemacht das britische Empire ablöste und dadurch das Recht der Erde vor seine bisher größte Herausforderung stellte. Raumrevolutionen waren schon immer eine unerschöpfliche Triebkraft der Weltgeschichte und wenn der Himmel und der Weltraum (jetzt auch der virtuelle Raum) zu neuen Raumrevolutionen führen, muss die menschliche Ordnungsidee neu formuliert werden.

## 2. Der Nomos in der Weltgeschichte

Schmitts Überlegungen zur Weltordnung beruhen nicht auf deduktiven Herleitungen aus philosophischen Ideen oder einem Begriffssystem, sondern auf einer Erzählung und Neuinterpretation der Weltgeschichte der letzten 500 Jahre. Dabei treten zwei allgemeine Tendenzen hervor: Zum einen die Ausdehnung der Ordnung von Europa auf andere Weltregionen; zum anderen die allmähliche Entwicklung einer konkreten, auf gegenseitiger Anerkennung beruhenden, einheitlichen Raumordnung zu einer universalistischen, grenzenlosen und raumlosen Weltordnung. Sie treffen sich in dem als *Jus Publicum Europaeum* bezeichnete Völkerrechtssystem, das Schmitt in seiner eigenen Position als die ideale Lösung für die Weltordnung ansah. In diesem Kapitel soll Schmitts Bild der Weltgeschichte nachgezeichnet werden, um seine Verteidigung des *Jus Publicum Europaeum* und seine Kritik an der liberalen internationalen Ordnung zu erklären und die Beschränkungen von Schmitts eigene Position aufzuzeigen.

### 2.1 Vom mittelalterlichen Europa zur Neuen Welt

Es besteht zunächst einmal kein Zweifel daran, dass Schmitt Weltordnung immer im Sinne eines Eurozentrismus gedacht hat. Seiner Ansicht nach sollte die Ordnung der Welt der inneren Ordnung Europas nachgebildet sein, deren Konzepte, Normen und Kräfte sich global ausbreiteten. Schmitts

Prototyp war die Ordnung des christlichen Europas seit dem Römischen Reich. Nach dem Zusammenbruch des Reiches hat es eine lange Geschichte des *jus gentium* zwischen den europäischen Völkern gegeben, das sich einer regionalen Weltordnung annäherte. Im mittelalterlichen Europa war die christliche Gemeinschaft eine „europäische Welt“, in der der Papst die oberste geistliche Autorität innehatte. Die indirekte Autorität des Papstes verkörperte die wesentliche Einheit der europäischen Ordnung und die Befugnis des Papstes, weltliche Fürsten zu ernennen, brachte die Landverteilung innerhalb der Ordnung zum Ausdruck. Bei Konflikten zwischen den Fürsten fungierte der Papst als Vermittler. Durch das geistige Bündnis des Christentums wurde ein Gleichgewicht hergestellt. Auch wenn es kein Völkerrecht im modernen Sinne gab, existierte doch eine klare räumliche Ordnung unter den Völkern Europas. In diesem Sinne war die Raumordnung des mittelalterlichen Europas eine *complexio oppositorum* von der einheitlichen geistigen Autorität und einer Vielzahl politischer Kräfte, deren Einheit auf der historischen Ordnung des europäischen Christentums beruhte.

Gleichwohl war das „Völkerrecht“ des europäischen Christentums kein Völkerrecht im eigentlichen Sinne, weil es bei weitem nicht die ganze Welt geographisch abdeckte. Eine echte gemeinsame Weltordnung konnte es vor der Entdeckung und Vermessung des ganzen Erdballs nicht geben (Nomos 19-20). Die großen antiken Zivilisationen hatten alle eine Weltanschauung und einen universellen Geist, aber dieser universelle Geist war ausnahmslos ein egozentrischer Universalismus. Das Weltbild des antiken Reiches galt nur innerhalb



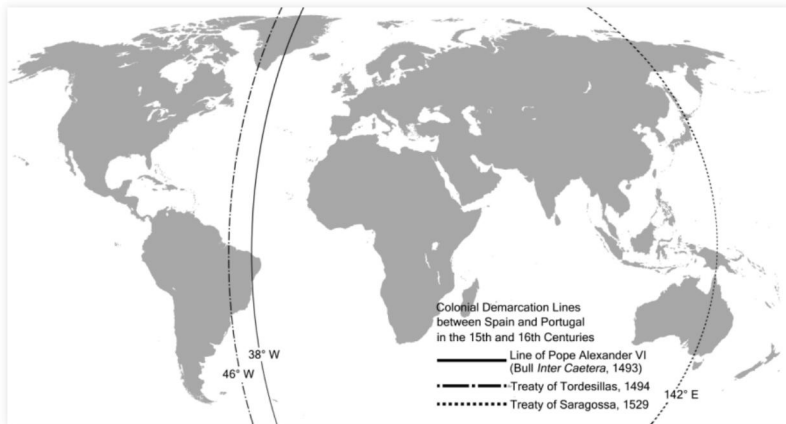
des eigenen Reiches, und andere Reiche oder Zivilisationen wurden ideologisch nicht als gleichwertig angesehen, und die Grenzen zwischen ihnen waren nicht das Ergebnis gegenseitiger Anerkennung, sondern eher ein vorübergehendes Machtgleichgewicht, das durch gegenseitige Ablehnung und Eroberung erreicht wurde. Extraterritoriale Gebiete wurden entweder als magisch und exotisch oder einfach als böse und zu erobernde Länder angesehen. Heterogene Zivilisationen waren das natürlicherweise Andere, konnten aber nicht der „gerechte Feind“ sein.

Die Ära der echten Globalisierung konnte erst nach den geografischen Entdeckungen der Europäer kommen.<sup>1</sup> In dieser Epoche verstanden die Europäer die „Entdeckung“ von Land als ausreichende Qualifikation, es in Besitz zu nehmen, und die europäischen Juristen passten nach und nach ihre Konzeptionen an und entwickelten ein umfassendes System für die Weltordnung. Mit den großen Entdeckungen traten die Ozeane in das europäische Blickfeld, das Konzept der „Seereise“ und das Raummaß des Mittelmeers wurden obsolet, und das Konzept der „Weltreise“ zeichnete die Verteilung der Weltmeere und Kontinente nach. Schmitt konstatiert, dass das europäische Konzept einer Weltordnung bis zum 17. Jahrhundert noch sehr primitiv war und charakterisiert es als „globales Liniendenken“ (Nomos 55). Während der weltweiten Konkurrenz zwischen Spanien und Portugal im 15. und

---

<sup>1</sup> Obwohl die Reisen von Zheng He in den Westen Jahrzehnte vor den geografischen Entdeckungen der Europäer lagen, wurden sie von den Ming als bloße Propaganda für das Reich der Mitte betrachtet und führten nicht zu einem Wandel hin zu einer globalen Auffassung der Erde.

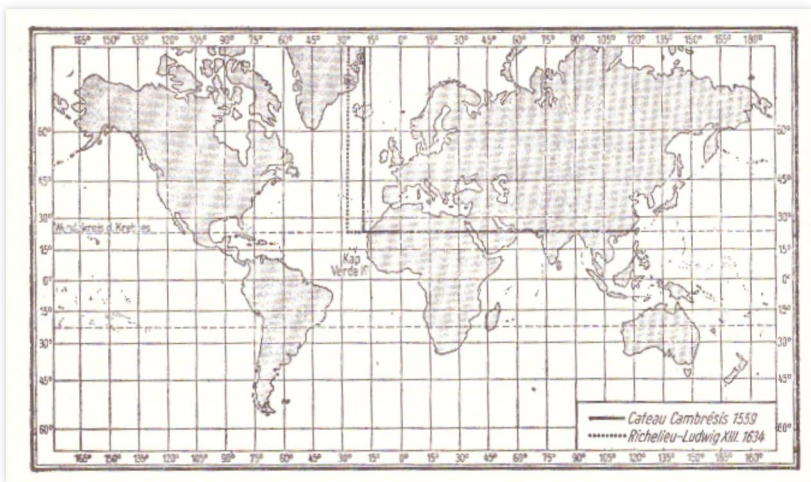
16. Jahrhundert entstanden nacheinander drei Meridianlinien zur Abgrenzung der Einflussphären: Der vom Papst erlassenen Meridian beim 38sten Grad westlicher Länge (*inter caetera divinae*), der Meridian beim 46sten Grad westlicher Länge, der später von Spanien und Portugal im Vertrag von Tordesillas festgelegt wurde, und die „Raya-Linie“ beim 142sten Grad östlicher Länge, die 1526 im Vertrag von Saragossa festgelegt wurde.<sup>1</sup> Nach diesen Vereinbarungen gehörte das neu entdeckte Land westlich des 46. westlichen Längengrades zu Spanien und im Osten zu Portugal, während der Osten der „Raya-Linie“ zu Spanien und der Westen zu Portugal gehörte.



Diese Grenzen lagen in einer Region, die vom europäischen Kontinent sehr weit entfernt war, da sie jedoch zwischen zwei europäischen Nationen unter der Autorität des

<sup>1</sup> Nach Schmitt läge die Raya-Linie im 135sten Grad östlicher Länge, aber sie bestand tatsächlich im 142sten Grad östlicher Länge und bildete mit dem päpstlichen Meridian beim 38sten westlicher Länge von 1494 einen Großkreis, der die Erdoberfläche halbierte. Vgl. Nomos 57.

Papstes vereinbart wurden, spiegelten sie die innere Ordnung des christlichen Europas im Mittelalter wider. Sie teilten die tausende von Kilometer langen „maritimen Grenzen“ im Meer so auf, wie Land aufgeteilt wird. Es war den Spaniern und Portugiesen aber natürlich unmöglich, diese Grenzen tatsächlich zu kontrollieren. Weder konnten, feste und sichtbare Grenzmarkierungen auf dem Meer errichtet werden, noch war es möglich, die Grenze durch die Stationierung von Armeen vor Ort zu befestigen. Die „Grenzen“ des Meeres existierten nur in schriftlichen Verträgen und in der Fantasie der Europäer. Sie ließen weder eine realistische landähnliche Grenzziehung zu, noch brachten sie eine konkrete Ordnung zum Ausdruck.



Diese Grenzen sind jedoch Ausdruck des spezifischen Denkens dieser Zeit: Die Seemächte des 15. und 16. Jahrhunderts verstanden die ganze Erde noch im Sinne der europäischen Kontinentalordnung, im Sinne des traditionellen

römischen Rechts. Sie erkannten noch nicht die Einzigartigkeit der Meere und der Neuen Welt (Nomos 57-59).

Im Jahr 1559 unterzeichneten Frankreich, Spanien und England den Vertrag von Cateau-Cambrésis und legten eine „amity line“ (Freundschaftslinie) fest. Die Linie erstreckte sich über den Atlantischen Ozean, begrenzt westlich etwa durch den 15sten oder 25sten Grad westlicher Länge und südlich durch den nördlichen Wendekreis. Sie trennte die Alte Welt in Europa von der Neuen Welt. Die Freundschaftslinie steht für eine Denkweise, die noch weiter geht. Auch die Freundschaftslinie ist eine Linie durch das Meer. Sie ist aber nicht länger eine innere Grenze des christlichen Europas, sondern eine Linie, die das Innere vom Äußeren abgrenzt und die Ordnung von der Unordnung unterscheidet. Die europäischen und außereuropäischen Länder werden in ihrer rechtlichen Natur voneinander unterschieden: Auf der europäischen Seite der Linie sind die Staaten verpflichtet, sich an das bestehende europäische Völkerrecht, einschließlich des Kriegsrechts, zu halten, während auf der anderen Seite der Linie ein Raum der Anarchie war, in dem die Normen des europäischen Völkerrechts außer Kraft gesetzt waren und die Länder unbegrenzt Kriege führen und Besetzungen vornehmen konnten. Das Land und der Reichtum jenseits der Linie galten zur Aneignung freie *res nullius*, und natürlich war dies auch ein Raum, in dem Piraten aktiv waren (Nomos 62). Damals gab es einen englischen Slogan: „No peace beyond the line“. Schmitt betont, dass der „Naturzustand“ in den Theorien des Gesellschaftsvertrags von Hobbes und Locke in dieser Epoche nicht so sehr eine philosophische Spekulation über die

Ursprünge politischer Ordnung war, sondern eine zutreffende Beschreibung des ungeordneten Raums jenseits der beschriebenen Linie (Nomos 64-65). Die Entstehung der Freundschaftslinie markiert den Beginn des globalen Einflusses des eurozentristischen Weltbildes, einer Linie, die schamlos zwischen Zivilisation und Barbarei, Fortschritt und Ignoranz trennt. Ab dem 16. Jahrhundert erkannten die Europäer, dass die europäische und die nicht-europäische Ordnung unterschiedlich behandelt werden müssen. Die Kolonisatoren nahmen die Neue Welt und die dortigen heidnischen Völker nicht ernst, sondern betrachteten die Überlegenheit des christlichen Europas als ein natürliches Recht, das Land zu besetzen.

Nach Schmitt war der größte Jurist dieser Zeit Francisco Victoria. Victoria war der erste, der das zentrale Problem des Völkerrechts im Zeitalter der Entdeckungen erkannte: Die Begründung einer echten globalen Ordnung, die Ausweitung dieses europäisch regionalen Völkerrechts zu einem universellen Völkerrecht, erfordert, dass die nichtchristliche Völker sowohl geistig als auch rechtlich ernst genommen werden. Die meisten Denker in dieser Epoche hingen noch der Vorstellung an, dass barbarische Völker „von Natur Sklaven“ waren. Sie glaubten, dass die Indianer Amerikas, Kannibalen ohne Rechte seien, sodass der Krieg gegen sie und die Inbesitznahme ihres Landes keine Rechtfertigung brauche. Victorias dagegen betrachtete Christen und Heiden unter dem Gesichtspunkt der Gleichheit. Er vertrat die Ansicht, dass die Heiden ebenso wie die Christen Menschen und rechtlich gleichgestellt waren, und dass anerkannt werden musste, dass das heidnische Land

ursprünglich den heidnischen Fürsten gehörte. Europäer konnten sich nicht einfach auf ihren christlichen Status berufen, um die Gebiete heidnischer Völker rechtmäßig in Besitz zu nehmen, und sie dürften Nichtchristen nicht einfach versklaven. Der legale Besitz indianischen Landes konnte nur durch einen gerechten Krieg erreicht werden, der allein die Bekämpfung von Indianern, die Annexion von Land und den Erwerb von Sklaven rechtfertigen konnte. Nach Victorias Theorie vom gerechten Krieg galt die allgemeine Freiheit für jeden, zu predigen und Handel zu treiben. Nur wenn die freie Verkündigung der Christen in Amerika durch die Eingeborenen behindert wurde, dann waren die Christen gerechtfertigt, einen gerechten Krieg zu führen und durch ihn Land in Besitz zu nehmen.

Victorias Theorie scheint auf einem Völkerrecht der Gleichheit zu beruhen. Schmitt betont jedoch, dass sich Victorias Menschenbild grundlegend vom Humanismus der Aufklärungsphilosophie in der 18. Jhd. unterscheidet, der von einem abstrakten Menschenbild ausging. Trotz seiner Neutralität und Objektivität bei der Gleichsetzung von Christen und Nichtchristen als „Menschen“, erkannte Victoria die hierarchischen Unterschiede zwischen den christlichen und nichtchristlichen Zivilisationen an und vergaß nicht, dass die Geltung von Regeln und Gesetze eine bestimmte zivilisatorische Ordnung voraussetzt:

Aber die allgemeine Eigenschaft, Mensch zu sein, braucht noch nicht die sozialen, rechtlichen und politischen Unterscheidungen zu nivellieren, die sich im Verlauf der Menschheitsgeschichte ergaben. Daß barba-

rische Völker der Leitung bedürfen, erkennt auch Vitoria an. Der Krieg gegen Nichtchristen ist für ihn etwas anderes als der Krieg zwischen Christen. Alle christlichen Theologen wußten, daß auch die Ungläubigen, die Sarazenen und die Juden Menschen sind, und doch beruhte das Völkerrecht der *Respublica Christiana*, mit seinen tiefen Unterscheidungen verschiedener Arten der Feinde und infolgedessen auch des Krieges, auf tiefen Unterscheidungen zwischen den Menschen und auf einer großen Verschiedenheit ihres Status. (Nomos 73-74)

Die Völkerrechtstheorie Victorias, die von Anfang an im Dienst der christlichen Mission stand, musste eine grundlegende Unterscheidung zwischen dem christlichen Europa und der nicht-christlichen Neuen Welt treffen, und so negierte das Völkerrecht die wesentlichen Unterschiede zwischen der europäischen und der kolonialen Ordnung nicht. Theoretisch bestand für die Heiden in Amerika zwar die Möglichkeit einer freien Missionsreise nach Europa, doch angesichts der bestehenden Möglichkeiten wäre es für die Indianer undenkbar auf eigene Faust nach Europa zu segeln. In der Tat widersprach Victorias Menschenbild nicht der spanischen Inbesitznahme der amerikanischen Kolonien. Es unterstützte im Gegenteil den Akt der Kolonisierung und rechtfertigte ihn durch eine neutralisierende, objektivierende und universelle Rechtfertigung.

Am Beispiel Victorias zeigt Schmitt, dass die Neutralisierung und vermeintliche Objektivierung des Völkerrechts nur ein oberflächliches rechtswissenschaftliches Phänomen.

Tatsächlich kann das Recht, solange es in Kraft ist, nicht von der konkreten Ordnung eines konkreten Raums losgelöst werden und sich in rein abstrakte, absolute und universelle Normen verwandeln. Nach Ansicht der europäischen Juristen der Zeit konnte der gerechte Krieg kein neutrales Konzept sein. Die Kriege, die das Christentum aus Missionsgründen gegen die Völker Amerikas führte, waren aus ihrer Sicht selbstverständlich gerechte Kriege, doch eine solche Rechtfertigung konnte nur in der europäischen christlichen Ordnung einen Sinn haben. Für die heidnischen Völker der „Neuen Welt“ war natürlich jeder Krieg gegen die Kolonisatoren gerechtfertigt. Victorias Völkerrechtslehre enthielt also potenziell eine Theorie einer Weltordnung, die nur eine äußere Erweiterung der europäischen Ordnung war und immer noch zur politischen Pluralität der einheitlichen christlichen Ordnung Europas gehörte, eine Konzeption, die immer noch von eurozentrischen Überzeugungen getragen wurde. Hinter der scheinbaren Normativität und Gleichheit lag eine verborgene, aber entscheidende faktische Unterscheidung der konkreten Ordnungen, die Schmitt ebenso wie Victoria als Grundvoraussetzung des Völkerrechts verstanden:

Insofern aber bewegt sich die Argumentation Victorias noch ganz in der völkerrechtlichen Raumordnung der *Respublica Christiana*. Diese beruhte auf der Unterscheidung des Bodens christlicher Fürsten und Völker. Durch alle Jahrhunderte des christlichen Mittelalters hindurch bleibt die Unterscheidung des Bodens christlicher von dem Boden nicht-christlicher Fürsten und Völker für die Raumordnung der *Respublica Christiana*



des Mittelalters fundamental und in ihrem Bewußtsein lebendig. (Nomos 81)

Victorias Theorie des gerechten Krieges beantwortete nicht die Frage, wie man die Welt von der Welt selbst aus betrachten sollte. Sie beantwortete vielmehr die Frage, wie man die Welt von der Welt der Europäer aus betrachten sollte, was den Grundton des späteren weltweiten Völkerrechts bestimmte. Danach ist die Welt in einen Prozess der eurozentrischen Globalisierung eingetreten, was zum einen bedeutet, dass Europa den Rest der Welt nach und nach in eine gemeinsame europäische Geschichte eingebunden hat. Und zum anderen, dass die nicht-europäischen Völker aufgrund der europäischen Überlegenheit in der Kriegstechnologie in eine lange Ära des kolonialen Elends gezwungen wurden, die von Unterdrückung, Plünderung, Sklaverei und Völkermord begleitet war. Es ist schwierig, diesen großen Moment der Weltgeschichte zu bewerten, der noch zu keinem Ende gekommen ist, und der „EU-Außenminister“ Josep Borrell nannte noch im Jahr 2022 Europa den „Garten“ und den Rest der Welt den „Dschungel“. Für den Europäer Carl Schmitt war die eurozentrische Globalisierung das einzige Modell der Globalisierung. Victoria stand für ihm an einem Wendepunkt der Weltgeschichte, weil er „den einzigen Rechtstitel für den Übergang zu einer ersten globalen Ordnung des Völkerrechts geliefert“ habe (Nomos 25). In den nächsten 300 Jahren würde sich die zwischenstaatliche Ordnung des mittelalterlichen Europas in eine eurozentrische globale Ordnung verwandeln, ein goldenes Zeitalter, das *Jus Publicum Europaeum*.

## 2.2 *Jus Publicum Europaeum* der Welt

Ab dem 17. Jahrhundert schuf Europa nach und nach eine relativ stabile internationale Ordnung und bezog durch den Aufbau von Kolonien allmählich andere Regionen der Welt in diese gemeinsame Ordnung ein. Schmitt bezeichnet die europäische internationale Ordnung dieser Zeit als *Jus Publicum Europaeum*, das seiner Meinung nach ein Vorbild für die Weltordnung ist:

Das kontinental-europäische Völkerrecht, das *Jus Publicum Europaeum*, war seit dem 16. Jahrhundert in seinem Kern wesentlich ein interstatales, ein zwischenstaatliches Recht europäischer Souveräne und bestimmte von diesem europäischen Kerne aus den *Nomos* der übrigen Erde. (*Nomos* 97)

Es ist eine globale Ordnung, die sich auf die konkrete Ordnung des christlichen Europas konzentriert. Der Untertitel von *Nomos der Erde* legt nahe, dass der *Nomos* der Erde zum „Völkerrecht des *Jus Publicum Europaeum*“ gehört, und die Polysemie der Erde bedeutet hier, dass sie einerseits von „der Erde“, näml. dem Land kommt, andererseits aber die gesamte „Erde“, einschließlich der Ozeane, umfasst. Das *Jus Publicum Europaeum* besteht somit aus zwei Teilen: Dem Völkerrecht des europäischen Kontinents und dem Völkerrecht der Welt, das über das Meer in das europäische Völkerrecht integriert wurde. Für Kontinentaleuropa ist die Ordnung des *Jus Publicum Europaeum* eine *complexio oppositorum* von Vielheit und Einheit, eine europäische Raumordnung, die

innere Pluralität anerkennt und auf ein Gleichgewicht der Kräfte setzt. Schmitt beschreibt das *Jus Publicum Europaeum* auf diese Weise:

Auch im *Jus Publicum Europaeum* gab es eine Einheit der Welt. Sie war europazentrisch, aber sie war nicht die zentrale Macht eines einzigen Herrn der Welt. Ihr Gefüge war pluralistisch und ermöglichte eine Koexistenz mehrerer politischer Größen, die sich gegenseitig nicht als Verbrecher, sondern als Träger autonomer Ordnungen betrachten konnten. (SGN 500)

Obwohl mit dem Niedergang des römischen Katholizismus die faktische Autorität des Papstes, zwischen Großmächten zu vermitteln, wegfiel, gab es ab dem 16. Jahrhundert immer noch eine Raumordnung unter den europäischen Staaten. Sie zeigte sich darin, dass sich die Kriege zwischen den europäischen Staaten auf begrenzte lokale Kriege beschränkten, um die Gesamtordnung Europas nicht zu stören. Die zentrale Idee des Krieges in *Jus Publicum Europaeum*, der „gerechte Krieg“ (*bellum justum*), änderte sich radikal, und die Juristen dieser Zeit (Balthazar Ayala, Albericus Gentilis) befassten sich nicht mehr mit dem „gerechten Grund“ (*justa causa*) des Krieges im Kirchenrecht, sondern mit dem „gerechten Feind“ (*justus hostis*) im Völkerrecht.

Gerechter Krieg bedeutet Krieg zwischen gerechten Feinden. Ein souveräner Staat hat das Recht, einen gerechten Krieg gegen einen anderen souveränen Staat zu führen, aber nur Kriege zwischen souveränen Staaten werden als „gerechte

Kriege“ anerkannt, und nur souveräne Staaten können sich gegenseitig gleichberechtigt als „gerechte Feinde“ betrachten. Hier hat die einseitige Behauptung eines gerechten Grundes zum Krieg keinen Sinn. Das *Jus Publicum Europaeum* ist eine internationale Ordnung im engeren Sinne, denn der Begriff des Staates beschreibt das europäische politische Subjekt dieser Zeit, der Staat wird im öffentlichen Recht als *homo magnus* personifiziert. Die Staaten stehen gleichberechtigt nebeneinander, und der Begriff „zwischenstaatlich“ impliziert nicht die Isolierung von souveränen Staaten, „im Gegenteil, der zwischenstaatliche Charakter selbst ist nur aus einer umfassenden, die Staaten selbst tragenden Raumordnung zu verstehen“ (Nomos 183). Die Möglichkeit eines dritten Staates, in einem Krieg zwischen zwei gerechten Feinden neutral zu bleiben, beschränkte einen gerechten Krieg auf einen lokal begrenzten Krieg um bestimmte politische Interessen. Vom 17. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg hat das europäische öffentliche Recht mit Ausnahme von Napoleon mehr als 300 Jahre lang die innereuropäischen Kriege auf ein kontrollierbares Ausmaß beschränkt und damit eine mehr oder weniger stabile Ordnung aufrechterhalten, die Schmitt das „Wunder“ der Weltordnung nannte (Nomos 123).

Diese Ordnung setzt voraus, dass die Staaten als personifizierte, gleichberechtigte *homines magni* angesehen werden. Die personifizierten Staaten sind demnach berechtigt, je nach der Lage über Krieg und Frieden zu entscheiden. Dieser Dezisionismus verhindert sowohl die Dogmatisierung als auch die Verabsolutierung der Kriegsbegründung. Indem der Dezisionismus die *justa causa belli* aufhebt, vermeidet er

die Moralisierung des Krieges und die Eskalation der begrenzten Kriege zu Bürgerkriegen, totalen Kriegen und Vernichtungskriegen (Nomos 128).

Martti Koskenniemi ist der Auffassung, dass die Theorien des Gleichgewichtes und des begrenzten Krieges auf den europäischen Absolutismus zurückzuführen seien und dass die Legitimierung und Demoralisierung des Krieges bei Schmitt auf der absoluten Macht des Monarchen (der Macht *legibus solutus*) beruhe (Koskenniemi 2004: 498-499). Dies entspricht den Vorstellungen des modernen politischen Diskurses. Das Gleichgewichtssystem im *Jus Publicum Europaeum* kann sich jedoch keinesfalls allein aus den persönlichen Entscheidungen der absolutistischen Monarchen ableiten. Es ist tief in der historischen Ordnung des christlichen Europas verwurzelt, und nicht alles Nicht-Normative kann auf den freien Willen der Machthaber zurückgeführt werden. Die Tatsache, dass die Entscheidungen des Souveräns über Krieg und Frieden nicht dem positiven Recht unterworfen sind, bedeutet nicht, dass diese Entscheidungen keinen Beschränkungen unterliegen. Das Gleichgewicht in der europäischen internationalen Politik ist kein Produkt des neuzeitlichen Absolutismus, aber es bildet die objektiven Bedingungen des Absolutismus aus.

Unmittelbarer Grund für die Verschiebung im Kriegesverständnis vom „gerechten Grund“ zum „gerechten Feind“ war der Niedergang der päpstlichen Autorität. Die zwischenstaatliche Ordnung in Europa war zwar anarchisch, aber keine Unordnung. Die europäischen Souveränen verließen sich nach wie vor auf das Christentum, um eine fundamental einheitliche Ordnung untereinander aufrecht zu

erhalten. Sowohl die kirchlichen als auch die öffentlichen Juristen haben immer die Einheit der Ordnung im Auge: Die kirchlichen Juristen beschäftigten sich mit der Kernidee des Völkerrechts, *justa causa belli*, weil moralisch gerechtfertigte Kriege als die auswärtigen Kriege der mittelalterlichen *Respublica Christiana* zu betrachten sind. Die Juristen des *Jus Publicum Europaeum* wandten sich einem demoralisierten gerechten Feind zu und konzentrierten sich auf die Formen, Verfahren und das Ausmaß des Krieges sowie auf die legitimen Qualifikationen zu den Kriegen, weil der gerechte Feind nur die internen Kriege des christlichen Europas betrafen und die zerbrechliche gemeinsame Ordnung sich in diesen Regeln, Qualifikationen und Institutionen manifestieren musste. Eine Moralisierung des Krieges hätte diese Raumordnung zerrissen. Es stimmt zwar, dass das *Jus Publicum Europaeum* formal eine normative internationale Ordnung darstellt, die den gleichen Status von souveränen Staaten respektiert, das *jus in bello* einschließt und sich auf eine Reihe von zwischenstaatlichen Verträgen stützt, um den Frieden zu sichern. Schmitt ist sich jedoch der Schwäche internationaler Verträge bewusst, und dass *pacta sunt servanda* kaum mehr als ein Schlagwort ist. Was den Krieg wirklich einschränken kann, muss etwas Wesentlicheres als ein Friedensvertrag sein, etwas das als verbindlich gilt, weil es zum Bereich des Nomos gehört, auch wenn es nicht in Verträgen, Normen oder Gesetzen verankert ist.

Das europäische Völkerrecht ist das Völkerrecht auf europäischem Gebiet, und seine Gültigkeit beruht ausschließlich auf der Homogenität der europäischen Mächte, deren

Völker seit Tausenden von Jahren in derselben römisch-christlichen Kultur zusammenleben und im Laufe ihrer gemeinsamen Geschichte ähnliche Sprachen, Religionen, politische Formen, Gesellschaftsstrukturen, diplomatische Praktiken und Kriegstechniken entwickelt haben. Die gemeinsame europäische Raumordnung hatte in der Tat bereits existiert und war keineswegs durch Vertrag und Gesetz künstlich geschaffen worden. Die abstrakte Idee des Rechts war nur ein oberflächlicher Teil des Nomos. Der Westfälische Friede von 1648 wird zwar gemeinhin als Beginn des modernen Völkerrechts bezeichnet, wir sollten aber nicht vergessen, dass das Heilige Römische Reich, das Schauplatz des 30-jährigen Krieges war, noch nicht zerfallen war. Und auch wenn die Autorität des Kaisers verloren ging, beweist allein das Fortbestehen des Heiligen Römischen Reiches, dass die europäische Raumordnung immer noch existierte. Dies könnte erklären, warum die europäischen Monarchen dieser Epoche dadurch bereit waren, sich an die streng formulierten Gesetze des Krieges zu halten, und tatsächlich ein tragfähiges Gleichgewicht erreichten. Wenn heutige Liberale von einer „regelbasierten internationalen Ordnung“ sprechen, sollte man verstehen, was hier versteckt und verschleiert wird.

Die meisten Interpretationen von *Nomos der Erde* behandeln das *Jus Publicum Europaeum* ausschließlich als eine europäische Ordnung oder interpretieren es als ein System des Gleichgewichts, das eine begrenzte Kriegsführung zwischen souveränen Staaten zulässt. Dies ist eine interne Perspektive auf das europäische Völkerrecht, die nur die normative Erscheinung des Völkerrechts an sich sieht, aber

eine Reihe wichtiger Tatsachen außer Acht lässt: Das *Jus Publicum Europaeum* ist eine Ordnung unter souveränen Staaten, und der „Staat“ ist vor allem die Form der politischen Einheit, die den europäischen Kontinent seit der Neuzeit geprägt hat (Nomos 123). Die Geschichte Kontinentaleuropas allein reicht nicht aus, um zu verstehen, warum sich zwischen den europäischen Staaten eine auf gerechten Feinden basierende internationale Ordnung entwickelt hat, und erklärt daher nicht die faktische Verbindlichkeit des europäischen Völkerrechts dieser Zeit. Schmitts Betonung der Tatsache, dass das europäische Völkerrecht auf einer Unterscheidung von Land und Meer beruht (Nomos 19, 112, 155), deutet darauf hin, dass ein anderer Aspekt des *Jus Publicum Europaeum* für ihn vorrangig ist. Es geht um eine Weltordnung, die sich auf eine innereuropäische Ordnung stützt, aber gleichwohl die europäischen und nicht-europäischen Staaten, die Meere und die Kolonien der Neuen Welt in einem Weltbild verbindet, das den ganzen Globus umfasst. Die weltgeschichtliche Bedeutung der europäischen Ordnung lässt sich nur in Bezug auf Gegensatz von Meer und Erde verstehen: „Sein wahres und volles Licht erhält er erst, wenn wir auch hier auf den Gegensatz der Elemente (Wasser und Erde) und auf die damals beginnende Trennung der Welt des freien Meeres von der Welt des festen Landes achten.“ (LuM 79)<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Historisch gesehen ist der 30-jährige Krieg eng mit dem Prozess der Landnahme in der Neuen Welt durch europäische Mächte verbunden. Bei Schmitt ist das maritime Element eine Metapher für Unordnung, Unrecht und absolute Feindseligkeit. Als europäische Ordnung das maritime Element aufnahm, bedeutete dies etwa eine Eskalation der Feindseligkeit. Als die europäischen Mächte Landstriche der Neuen Welt in Besitz nahmen, brach der Konflikt unter ihnen schließlich in einem extremen Religionskrieg aus. Nach Schmitts Ansicht war



Schmitt betont, dass die Europäer in der Ära des *Jus Publicum Europaeum* die Bedeutung des *mare liberum* erkannten, und die Etablierung einer Meeresordnung führte das europäische Völkerrecht aus seiner Sicht zu einer echten Weltordnung. Der Friede von Utrecht im Jahr 1713 markierte eine bedeutende Wende im Seerecht: Von einer Zeit, in der die Franzosen die Weite der Meere als *res nullius* im römischen Recht betrachteten, zu einer Zeit, in der die Engländer nach dem Frieden von Utrecht eine entscheidende Überlegenheit auf dem Meer erlangt hatten und die Meere als „*res omnium*“ betrachteten. Dies prägte die allgemeine Vorstellung der europäischen Juristen jener Zeit über das Meer. Das Meer als *res nullius* unterscheidet sich maßgeblich von *res omnium*: Das Meer als *res nullius* impliziert, dass das Meer ein Gebiet außerhalb der bestehenden rechtlichen Ordnung der Erde ist. Es ist ein Raum, der angeeignet und geteilt werden kann, ein außergerichtlicher „Naturzustand“, der ein Gebiet unbegrenzter Kriege und der Piraterie ist. Diese Sichtweise versteht das Meer aus einer dem Land verhafteten Perspektive und betrachtet das Meer als Raum, den man sich wie einen Landstrich aneignen kann. Das Meer als *res omnium* wird dagegen als ein geordneter Raum mit bestimmten gemeinsamen Werten verstanden, der allen offensteht, frei und unbesetzbar ist, so dass überall, wo das Meer existiert, ein „humaner“ universeller Wert besteht. Diese Sichtweise

---

Religionskrieg nur oberflächliche Form dieses Konflikts, im Kern ging es aber um den Wettbewerb der Seemächte um überseeische Interessen. Tragischerweise war Deutschland im 17. Jhd. nicht fähig, sich am weltgeschichtlichen maritimen Wettbewerb zu beteiligen, aber es wurde zum Schlachtfeld dieses Konflikts. Vgl. LuM 81-83.

betrachtet das Meer als Teil einer freien Natur:

Es steht als einziger Flächenraum allen Staaten frei und offen für den Handel, für die Fischerei und für eine freie, ohne Rücksicht auf Nachbarschaft oder geographische Grenzen zulässige Ausübung des Seekrieges und des Beuterechts im Seekrieg. (Nomos 143)

Nach dem Frieden von Utrecht wurden Piraten als kriminelle und nicht als gerechte Feinde behandelt und von allen Ländern streng unterdrückt. Sie wurden zum Feind der gesamten Menschheit – zum *hostis generis humani* – erklärt. Dies zeigt, dass das Meer juristisch gesehen ein völlig anderer Raum ist als das Land (Nomos 15). Während gemeinhin angenommen wird, dass das moderne europäische Völkerrecht mit dem Westfälischen Frieden von 1648 beginnt, unterstellt Schmitt, dass dieser Zeitpunkt mit dem Frieden von Utrecht 1713 beginnt, da erst danach das Meer faktisch ein gemeinsamer Freiraum und ein Element im *Jus Publicum Europaeum* wurde und das europäische Völkerrecht global ausstrahlen konnte (Nomos 135, LuM 42).

Das *Jus Publicum Europaeum* umfasst das Wesen des freien Meeres, weil England in dieser Epoche die Bedeutung des Meeres zuerst verstand und sich entschied, zum Meer zu gehen: „die Insel aber aus einem abgesprengten Stücken des Festlandes zu einem Teil des Meeres wurde, zu einem Schiff oder noch deutlicher zu einem Fisch.“ (LuM 92) Das britische Empire war ein noch nie dagewesenes Reich, das auf maritimer Hegemonie beruhte. Es war tatsächlich kein Reich im üblichen Sinne, denn es war kein Raum auf der Erde mehr

übrig und es gab auch kein räumliches Bewusstsein eines üblichen Reiches. Alle Konzepte, die für Festlandstaaten gelten, würden für das britische Empire, für die Seemacht, außer Kraft gesetzt (SGN 419). Die maritime Hegemonie Englands spiegelte sich nicht in der „Okkupation“ des Meeres wider, sondern im Streben nach der Kontrolle der „outlying islands“ am Rande des Kontinents, um die „Neutralität“ der wichtigsten Schifffahrtswege zu gewährleisten und durch die „Freiheit der Schifffahrt“ des Seehandels die Kolonien in der ganzen Welt zu einem Netz zu verbinden (LuM 86). Das britische Empire hatte trotz seiner maritimen Hegemonie keine Kontrolle über die Meere. Sie blieben für die europäischen Länder freie und offene Räume, wodurch die Spannung zwischen Land und Meer tatsächlich ausgeglichen wurde. Das Gleichgewicht zwischen Land und Meer ermöglichte es den Ländern Kontinentaleuropas, die Besetzung und Kolonisierung der übrigen Welt über das freie Meer kollektiv zu vollziehen. Schmitt stellte fest, dass England „aus Europa kam, aber nicht in Europa“ (of Europe, but not in Europe, Nomos 145, 151, 153, 232). Aufgrund des Gleichgewichts zwischen Meer und Land im *Jus Publicum Europaeum* war das europäische Völkerrecht im 17. bis 19. Jahrhundert zugleich eurozentrisch, weltweit, liberal und universal.

Erst durch die Einsicht in das weltgeschichtliche Verhältnis zwischen Meer und Land lässt sich die offene Frage beantworten: Was ist die Grundlage des *Jus Publicum Europaeum*, das auf der Idee des gerechten Feinds im europäischen Kontinent beruht? Die Raumrevolution des Meeres begründete eine neue und globale Ordnung. Die

Europäer dieser Epoche konnten jedes Land auf der Erde über den Seeweg entdecken und erreichen. Noch wichtiger ist, dass alle Landstriche der Erde im Völkerrecht in europäische und nicht-europäische unterschieden wurden, wobei erstere das Subjekt der Besetzung und Kolonisierung und letzterer deren Objekt waren. Die Globalisierung des europäischen öffentlichen Rechts hatte zur Folge, dass nicht-europäische Regionen unfreiwillig in das Weltsystem eingegliedert wurden, und zwar auf die brutale Art des Kolonialismus, und dass der Prozess der ständigen Aneignung neuer Kolonien die internen Konflikte der europäischen Mächte in der Tat ausglich und abmilderte. Die kontinuierliche Ausdehnung der Kolonien in Amerika, Afrika und Asien brachte neues Land, neue Arbeitskräfte, neue Rohstoffquellen und neue Märkte. Diese goldene Zeit in Europa war allerdings ein Alptraum für die nichtchristlichen Völker in anderen Teilen der Welt. Ludwig Dehio macht keinen Hehl daraus:

I have stressed again and again how the old system of states paid for its freedom by increasing indebtedness to the young outer territories in the west and the east. The balance of power in the Occident was preserved only because new counterweights from territories beyond its frontiers could again and again be thrown into the scale against forces seeking supremacy. (Dehio 1962: 264)

Auch Schmitt muss anerkennen, dass das *Jus Publicum Europaeum* die Intensität von Kriegen nur auf dem europäischen Kontinent verringerte. Die Wende von der „Entdeckung“ zur „Landnahme“ war eine Wende von der mittel-

alterlichen christlichen Gemeinschaft zum modernen Völkerrecht, aber was konstant blieb, war der Prozess der auswärtigen Expansion der christlichen Nationen Europas. Die Anerkennung der europäischen Länder als „gerechte Feinde“ untereinander stand im Gegensatz zu fehlender Anerkennung der nichtchristlichen Völker in den Kolonien, die im europäischen Völkerrecht nie als legitime Akteure galten. Schmitt gesteht diesen hierarchischen Unterschied ein:

[...] daß die eigentliche und sehr effektive Bindung, ohne die es kein Völkerrecht gibt, nicht in der höchst fragwürdigen Selbstbindung des angeblich freibleibenden Willens gleichsouveräner Personen liegt, sondern in der bindenden Kraft einer alle diese Souveräne umfassenden europa-zentrischen Raumordnung. Ihr Nomos hat seinen Kern in der Teilung des europäischen Bodens in Staatsgebiete mit festen Grenzen. Damit verbindet sich sofort eine wichtige Unterscheidung: dieser Boden anerkannter europäischer Staaten und ihres Staatsgebietes hat einen besonderen, völkerrechtlichen Boden-Status. Er wird von dem „freien“ d. h. der europäischen Landnahme offenen Boden nicht-europäischer Fürsten und Völker unterschieden. (Nomos 120)

Der außereuropäische Boden ist nicht nur der große Expansionsraum, in den die europäischen Völker auschwärmen; er ist nicht nur das große Reservoir, aus dem sie durch Kompensationen und Schadloshaltungen ihre europäischen Konflikte ausbalancieren und vor der Totalität bewahren können [...] (SGN 242)

Das *Jus Publicum Europaeum* und das Völkerrecht des Zeitalters der Entdeckungen stimmen in ihrer Sichtweise überein: Die geographischen Entdeckungen lieferten eine geowissenschaftliche, aber keine intellektuelle Globalität. Trotz der Entdeckung des freien Meeres im *Jus Publicum Europaeum* war die Weltordnung von 16. bis 19. Jahrhunderts immer noch die Weltordnung der europäischen Länder und nicht die Weltordnung der Welt. Darin liegt nach Schmitt ein Paradoxon des *Jus Publicum Europaeum*: Ein Beharren auf dem Eurozentrismus ließe eine echt transzivilisatorische Weltordnung unmöglich werden, aber die Aufhebung des Eurozentrismus würde die Auflösung der grundlegenden Bedingungen des europäischen Völkerrechts bedeuten. Schmitt erkennt die eurozentrische Prämisse des europäischen Völkerrechts zwar offen an, stellt sich aber nicht der damit verbundenen Begrenzung und aus ihr resultierenden Gefahren.<sup>1</sup>

### 2.3 Die Wendung zum normativen Völkerrecht

Nach Schmitt brach das *Jus Publicum Europaeum* im 20. Jahrhundert zusammen. Der nach dem Ersten Weltkrieg gegründete Völkerbund in Genf schuf ein System, das das *Jus Publicum Europaeum* ablöste. Aber das neue Völkerrecht war von der ursprünglichen und konkreten europäischen Ordnung

---

<sup>1</sup> In der Tat ist Schmitt nicht nur der Ansicht, dass die *Jus Publicum Europaeum* selbst eurozentrisch ist, er argumentiert, dass auch bis nach dem 2. Weltkrieg alle Begriffe, die man als Völkerrecht bezeichnen könnte, von Grund auf europäisch waren. Vgl. SGN 594

– der Grundlage, auf der es wirksam geworden war – losgelöst und stützte seine Geltung ausschließlich auf Normen und universelle Werte. Es war ein positivistisches und normativistisches Völkerrecht basierend auf der Dogmatisierung und Verabsolutierung von Rechtsnormen. Das neue Recht erkannte keine Grenzen seiner Geltung und keine gerechten Ausnahmen mehr an, so dass es nach Schmitt als ein raumloses und leeres Völkerrecht keine faktische Verbindlichkeit haben konnte.

Die Trennung des europäischen Völkerrechts von seiner Raumordnung hat dazu geführt, dass der souveräne Staat, der in Europa seit der Neuzeit ein politisches Subjekt ist, seinen ursprünglichen politischen Charakter verliert und damit das europäische Völkerrecht, das auf dem Staatsbegriff beruht, problematisch wird. Schmitt analysiert die Entpolitisierung des Staates unter zwei Gesichtspunkten:

Erstens hat die Enträumlichung souveräner Staaten dazu geführt, dass Kolonialstaaten denselben Rechtsstatus erlangten wie europäische Staaten, die traditionell nicht bereit waren, nichteuropäische Staaten als Völkerrechtssubjekte anzuerkennen. Damit wurde eine Grundvoraussetzung des *Jus Publicum Europaeum* in Frage gestellt: Die grundsätzliche Unterscheidung der Rechtsnatur von europäischem und nicht-europäischem Boden. Nach Schmitts Auffassung lag der Beginn der Korruption in der Kongo-Konferenz von 1885. Im Mittelpunkt stand die schwierige Frage der Verteilung der Gebiete des belgischen Königs Leopold II. im Kongo. Die völkerrechtliche Bedeutung der Konferenz liegt nach Schmitt darin, dass auf ihr erstmals die Rechtspersönlichkeit der *Association internationale du Congo*, das heißt einer nicht-

europäischen politischen Einheit, anerkannt wurde (Nomos 201). Das *Jus Publicum Europaeum* beruht auf der historischen und kulturellen Homogenität der Länder auf dem europäischen Kontinent, die die Unterscheidung zwischen christlichen Boden und nicht-christlichen Boden voraussetzt. Die Aufnahme eines nichteuropäischen Mitglieds bedeutete, dass die Homogenität des internationalen Systems in Frage gestellt wurde, obwohl eben diese Homogenität eine Voraussetzung für die faktische Verbindlichkeit der zwischenstaatlichen Verträge war. Der nach dem Ersten Weltkrieg in Genf gegründete Völkerbund bestand aus 50 „gleichberechtigten“ Staaten aus allen Teilen der Welt ohne historische oder kulturelle Gemeinsamkeiten. Es gab ein Schiedsgericht und der Bund beanspruchte das Recht, universell über internationale Angelegenheiten zu entscheiden. Für Schmitt bedeutete dies den völligen Zusammenbruch der ehemals wirksamen Ordnung des *Jus Publicum Europaeum*. Da die Mitglieder des Völkerbundes über alle Kontinente verbreitet sind und einen sehr unterschiedlichen kulturellen Hintergrund haben, fehlt eben das Mindestmaß an „Homogenität“, das für eine funktionierende Rechtsordnung notwendig ist. Der Völkerbund beruhte auf keiner bereits bestehenden Raumordnung, sondern war etwas künstlich aus dem Nichts Geschaffenes und in Ermangelung einer gemeinsamen Ordnung konnten das Beratungssystem und die rechtlichen Verfahren keine praktische Rolle spielen (PuB 277).

Da der Begriff des „souveränen Staates“ vom 16. bis zum 19. Jhd. ein spezifisch europäisches Konzept war, bedeutet der Untergang des Nomos der Erde gleichzeitig den Untergang



des souveränen Staates im politischen Sinne. Es ist daher problematisch, Schmitts *Nomos der Erde* als eine Theorie der internationalen Beziehungen zu interpretieren. In dieser Epoche mag es noch einen Begriff des „souveränen Staates“ im normativen und formalen Sinne gegeben haben. Er hatte aber keine politische Bedeutung mehr. Die souveräne Macht bezeichnet nur noch eine Funktion der staatlichen Bürokratie, nicht mehr die Souveränität im politischen Sinne. Die Identifizierung der Völkerrechtssubjekte im Völkerbund allein durch die positivistische Form des „Staates“ ist nach Schmitt eine normativistische Setzung, die die irreduzible Besonderheit der politischen Ordnung völlig außer Acht lässt. Sie lässt die Frage nach der Gleichheit der Staaten inhaltlich offen und geht an der eigentlichen politischen Problematik deshalb vorbei.<sup>1</sup>

Normativ betrachtet blieb eine Reihe kleiner mittel-amerikanischer Staaten „souverän“. Faktisch war es für sie jedoch unmöglich, sich der wirtschaftlichen und politischen Kontrolle der Vereinigten Staaten zu entziehen. Es war den Vereinigten Staaten deshalb möglich, die kleinen Staaten im Völkerbund zu ihrem Vorteil zu manipulieren, auch wenn die Vereinigten Staaten, obwohl Hauptinitiator, formal gar nicht selbst am Völkerbund beteiligt waren (Nomos 224-225). Die

---

<sup>1</sup> Auch der Versuch, spezifische europäische politische Konzepte auf andere Regionen als Europa zu übertragen, hatte unvorhersehbare Folgen, denn die „modernen Staaten“ mit geraden Grenzen, die die Kolonisatoren ab dem 19. Jahrhundert auf dem Kontinent errichteten, führten nicht zu einem wirklichen Frieden oder gar zur Schaffung einer schwachen Ordnung, die das Ausmaß und die Intensität von Kriegen in der Weise begrenzen konnte, wie es die *Jus Publicum Europaeum* tat. Stattdessen hat es in einigen afrikanischen Ländern zu ständigen Bürgerkriegen, Diktaturen und Massakern geführt.

offizielle Abwesenheit der Vereinigten Staaten bei faktischer Präsenz ihres Einflusses erklären, warum der Völkerbund, obwohl formal ein Zusammenschluss souveräner Staaten, völlig unfähig war, seine politischen Befugnisse und Aufgaben wahrzunehmen. Die Identifikation souveräner Staaten aufgrund ihrer normativen Form bedeutete nicht, dass es möglich war, die echten Großmächte, darunter die Vereinigten Staaten und die UdSSR, tatsächlich zu binden. Hierin liegt das Dilemma des positivistischen Völkerrechts. Das System des Völkerbundes schafft eine seltsame und gefährliche Situation: Zuerst ist der Völkerbund nicht in der Lage, Konflikte zwischen seinen Mitgliedsstaaten unparteiisch zu entscheiden, wie es ursprünglich vorgesehen war. Es wurde immer noch stillschweigend die Unterscheidung zwischen europäischen und nicht-europäischen Ländern akzeptiert. Der Lytton-Report von 1932 verschleierte die Tatsachen, und der Völkerbund ergriff keine wirksamen Maßnahmen, um der japanischen Aggression gegen China entgegenzutreten. Auch auf die Annexion Äthiopiens durch Italien im Jahr 1938 reagierte der Völkerbund nicht effektiv. Zugleich erlaubte der Völkerbund die Einmischung exterritorialer Staaten in die innereuropäische Politik, was das Gleichgewicht zwischen den europäischen Staaten weiter untergrub, und der fragile Frieden in Europa konnte nur 20 Jahre lang aufrechterhalten werden.

Zweitens versucht das normativistische Völkerrecht, das nach Schmitt auf einer individualistischen Ideologie der Humanität beruht, dem Staatsbegriff seine zentrale Stellung in der Völkerrechtstheorie zu nehmen. Schmitt hatte schon in *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*

ausgeführt, dass der auf dem Individualismus beruhende Staat nichts anderes sei als eine riesige bürokratische Maschine für die private Sicherheit. Die Völkerrechtstheorie des Völkerbundes versuchte nun, den souveränen Staat noch weiter zu entpersönlichen, indem sie ihm zu einem lokalen Polizeiorgan der Weltregierung macht. Der Staat ist dann keine politische Einheit mehr, d.h. er hat keine politische Entscheidungskompetenz, also keine staatliche Souveränität im politischen Sinne. Aus positivistischer Sicht ist die oberste staatliche Souveränität nichts anderes als eine Fiktion der Macht, die sich über den individuellen Willen hinwegsetzt, und sie ist ein abzuschaffendes metaphysisches Überbleibsel in der politischen Theorie.

Einige Völkerrechtler haben die Auffassung vertreten, das Individuum sei der zentrale Begriff der Weltordnung. Schmitt nennt Georges Scelle und Hersch Lauterpacht:

Scelle hat den Staat aus seiner bisherigen zentralen Stellung im Völkerrecht radikal entthront. Er spricht ihm jede Rechtspersönlichkeit und jede Rechtssubjektivität ab. Die Staatsperson, der Etat-personne, ist für ihn eine bloße Fiktion. Rechtssubjekt ist nur das menschliche Individuum; alles übrige wird als unwissenschaftliche, mittelalterliche „Metaphysik“ oder als „Anthropomorphismus“ abgetan. (WDK 17-18, vgl. WDK 34)

Es ist nicht schwer zu erkennen, dass Scelles politische Theorie auf der individualistischen Prämisse des Liberalismus beruht. Er glaubt, dass es unter Voraussetzung aufgeklärter Weltbürger, ausreiche, eine Weltregierung und eine wirksame

Weltordnung freier und rationaler Individuen zu errichten, ohne dass ein souveräner Staat als Vermittler notwendig wäre.

In seiner Vorstellungswelt zählen nur mehr nicht-räumliche und nicht-historische abstrakte Werte. In ihr sind die Konkretheit des Raums und der Geschichte bedeutungslos und es gibt keine historisch begründeten spezifischen Normen, Sitten und Gesetze mehr. Alle Regeln und Gesetze verlieren ihre räumlichen Grenzen. Nach Schmitt ist ein solches raumloses Völkerrecht unvermeidlich mit den universellen Werten des Liberalismus verbunden.

Es ist für einen Moralisten unmöglich ist, den ideologisch Anderen als gleichberechtigt zu akzeptieren und eine Weltordnung im politischen Sinne anzuerkennen: als eine Weltordnung, die ein pluralistisches Ganzes ist, das Unterschiede einschließt und allen gehört. Universalisten sind unfähig, die Bedeutung politischer Grenzen und Unterschiede zu verstehen und neigen deshalb zu extremer Feindseligkeit. Grenzen und souveräne Staaten sind das Angriffsziel der universalistischen Theorie der Menschenrechte, der zufolge ein Staat, der die Kriterien der so genannten „Menschenrechte“ nicht erfüllt, nichts anderes ist als eine kriminelle Organisation, die ihr Volk unterdrückt und nicht mehr repräsentiert (WDK 51). Die universellen Werte des Humanismus werden zur Rechtfertigung für politische Einmischung, und der Krieg wird zur Bestrafung von Verbrechern und zu einem totalen Krieg, der bis zum Ende geführt werden muss.

Schmitt behauptet unverblümt: „Wer Menschheit sagt, will betrügen.“ (BdP 168) Jeder gehört zum Menschengeschlecht, und im Namen der Menschheit einen Krieg gegen

eine andere Menschengruppe zu führen, hat für ihn keinen anderen Zweck, als die Gegner ihrer Rechte als Menschen zu berauben. Konzeptionell gesehen wird eine solche Welt als Utopie mit einem einzigen „humanen Wert“ vorgestellt, in der diejenigen, die diesen Wert nicht teilen, als unmenschlich oder dämonisch gelten und sowohl physisch als auch geistig vollständig abgelehnt werden. Das Konzept des absoluten Feindes und *justa causa belli*, das vom *Jus Publicum Europaeum* unterdrückt worden war, tauchte hier wieder auf. Die Entmenschlichung des Feindes liefert die immer gleiche moralische Rechtfertigung des Krieges, der Krieg moralisiert und religiös überhöht wurde, wodurch der Eifer der religiösen Bürgerkriege des 17. Jahrhunderts zurückkehrte. Es zeigt sich, dass die Rechtfertigung des Krieges als „humanitär“ ein Versuch ist, die Definition von Recht und Regeln zu monopolisieren, was die grundlegende Logik der „regelbasierten internationalen Ordnung“ ist. Die Moralisation des Krieges ist nichts anderes, als das Urteil Gottes in die Hände des Menschen zu legen und es in ein unanfechtbares Urteil über eine andere Menschengruppe zu verwandeln (Salus 56-57).

Schmitt sieht die wichtigste Triebkraft hinter dieser historischen Entwicklung, durch die das *Jus Publicum Europaeum* zu Ende geht, im Aufstieg der Vereinigten Staaten: „Der erste lange Schatten war von Westen her auf das *Jus Publicum Europaeum* gefallen.“ (Nomos 200) Das europäische Völkerrecht war ein Mechanismus für die Herstellung eines Gleichgewichts zwischen den europäischen Staaten mit dem kontinentalen Europa auf der einen und der imperialen Seemacht Großbritannien, auf der anderen Seite. Durch den

Aufstieg der Vereinigten Staaten hat sich dies völlig verändert. Nach Schmitt hatten die Vereinigten Staaten immer ein maritimes Ethos. Weltgeschichtlich gesehen seien die Vereinigten Staaten eine größere Insel, eine „zeitgemäße wahre Insel“ (LuM 101). Geopolitisch gesehen haben die Vereinigten Staaten keine Landnachbarn, die stark genug wären, um eine existenzielle Bedrohung darzustellen, und es gibt auf dem nordamerikanischen Kontinent eine Raumordnung, die Dutzende von Staaten beherbergt, wie es auf dem europäischen Kontinent der Fall ist. Schmitt sieht Universalismus und Liberalismus als Ausdruck einer maritimen Denkweise. Dafür gibt es historische Gründe: die moderne Idee der Freiheit wurde in Großbritannien geboren, und genau aus dieser Zeit entwickelte sich Großbritannien zu einem globalen Seeimperium.

Der Aufstieg der Vereinigten Staaten im späten 19. Jahrhundert stellte die maritime Hegemonie des britischen Empire in Frage. Die Vereinigten Staaten waren land- und bevölkerungsmäßig um ein Vielfaches größer als Großbritannien und verfügten über ein größeres politisches und wirtschaftliches Gewicht. Ihr Aufstieg brachte das Gleichgewicht zwischen den maritimen und den irdischen Elementen, das durch das *Jus Publicum Europaeum* aufrechterhalten worden war, völlig aus der Bahn. Das Völkerrecht hat es schwer, seine ursprüngliche Balance von Pluralität und Ganzheit zu bewahren. Der Liberalismus, der das Vorbild des maritimen Geistes ist, versteht nur schwer, warum er den Feind nur „in seine Grenzen zurückzuweisen“ braucht. Am 22. Januar 1917 verkündete der Präsident der Vereinigten Staaten,

Woodrow Wilson, die berühmten 14 Artikel, die in den Augen Schmitts ein Vorbild für ein universalistisches Völkerrecht darstellen. Wilsons Slogan vom „Selbstbestimmungsrecht der Völker“ forderte die Gleichstellung aller Völker und Nationen im Völkerrecht. Wilson stellte das partikularistische europäische Völkerrecht in Frage: Seit dem 16. Jahrhundert waren nicht-europäische Regionen als „offene“ Gebiete betrachtet worden. Oberflächlich scheint der Wilsonianismus, der die „Offene Tür“ befürwortet, dafür einzutreten, dass die Völker Asiens, Afrikas und Lateinamerikas über ihr eigenes Schicksal entscheiden und sich der Aufteilung und Annexion durch die europäischen Mächte widersetzen. Tatsächlich trägt der Wilsonianismus jedoch den Interventionismus in sich. Unter der Verpackung der liberal-demokratischen Ideale ist die nationale Selbstbestimmung wiederum zu einem interventionistischen Instrument der Vereinigten Staaten geworden, das einer nackten unipolaren Hegemonie dienen wird.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Historisch gesehen war die Geostrategie der Seemächte immer eng mit einem Interventionismus der universellen Werte verbunden, und der Gegensatz zwischen humaner liberaler Demokratie und bösen Diktaturen wurde in den Gegensatz zwischen Meer und Land eingepreßt. Mackinders Geopolitik war ein geistiges Produkt der anglo-russischen Konfrontation des 19. Jahrhunderts; Mackinder hatte „das Herzland in der eurasischen Weltinsel“ im Auge, aber seine weltpolitische Position lag immer auf dem Meer und war mit der liberalen Demokratie verbunden. Die freien Nationen gehören zum freien Meer, und die letzte „despotische Welt“ ist auf dem Kernland in der Weltinsel fixiert, egal ob sie zaristisch oder bolschewistisch ist. Wie man sieht, steckt hinter Mackinders geopolitischer Theorie eine moralische Motivation und eine binäre, antagonistische Weltsicht, in der barbarische Diktaturen schon immer eine dauerhafte Bedrohung für die Demokratie waren und die Demokratie selbst zu einem universellen Wert wurde: “Democracy refuses to think strategically unless and until compelled to do so for purposes of defense. That, of course, does not prevent democracy from declaring war for an ideal, as was seen during the French Revolution. We have been fighting since, and can afford to say it without hurting any of our allies, to make the world a safe place

Trotz Schmitts tiefgreifender Kritik an der normativen internationalen Ordnung müssen wir uns bewusst sein, dass die Zeit des *Jus Publicum Europaeum* zwangsläufig zu Ende ging: Als die letzte *terra nullius* im Sinne des europäischen Völkerrechts unter den europäischen Mächten aufgeteilt worden war, verschob sich die Aufgabe der Raumordnung zwangsläufig von der „Teilung“ zur „Nutzung“. Die Großmächte neigen dazu, die Vorteile der internationalen Ordnung in reale Vorteile umzusetzen. Sind die Waren eines Landes im globalisierten Produktions- und Konsumprozess wettbewerbsfähiger, neigt es dazu, offene globale Märkte zu fördern und mit seiner Wirtschaftsmacht in die Grenzen anderer Länder einzudringen. Die Vereinigten Staaten zu Beginn des 20. Jhd. waren eine solche industrielle Großmacht. Ihr globaler Expansionsprozess nahm eine andere Form an als der der früheren Kolonialreiche. Die Vereinigten Staaten streben nicht an, in den von ihnen beeinflussten Gebieten durch Kolonialregierungen eine direkte Herrschaft zu errichten. Sie kontrollierten eher die wirtschaftlichen Lebensadern eines Landes durch privates Kapital, sicherten freie und offene Märkte, machten es zu einer verlässlichen Rohstoffquelle und zu einem

---

for democracies.” (Mackinder 1996: 17) Nicholas Spykman modifiziert Mackinders Theorie von einem amerikanischen geopolitischen Standpunkt aus, aber die Grundidee bleibt dieselbe: Obwohl die Vereinigten Staaten zwischen dem Pazifischen und dem Atlantischen Ozean liegen, können sie nach Spykmans Ansicht ihrer Existenzangst nicht entkommen und fühlen sich von den autoritären Staaten in Eurasien von Osten und Westen „eingekreist“; Diese „Einkreisung“ erstreckt sich über Zehntausende von Kilometern, obwohl das Herzland geographisch gesehen eher eine Einkreisung ist. Heute, wenn die Vereinigten Staaten ihre „demokratische Verteidigung“ in Finnland, Osteuropa, auf den Philippinen, den Ryukyus und der koreanischen Halbinsel aufgestellt haben, kann man erkennen, wie offensiv und feindlich eine solche „Verteidigung“ ist. Vgl. Mackinder 1996: 17, 21, 44; Spykman 1944.



Markt und errichteten bei Bedarf Militärbasen. Man kann die Vereinigten Staaten dieser Zeit nicht als herkömmlichen Kolonialismus bezeichnen, aber sie strebten indirekte Kontrolle durch wirtschaftliche Mittel an, ohne Verwaltungskosten und moralische Belastungen der Kolonialherrschaft. In der Tat war US-Wirtschaftspolitik der „Offenen Tür“ effizienter als alter Kolonialismus, und deshalb setzten sich die Vereinigten Staaten aktiv gegen Abgrenzung von Einflussbereichen durch andere Mächte ein, weil geschlossene politische und wirtschaftliche Grenzen ihren freien Handel behinderten. Schmitt hat den hegemonialen Charakter des Universalismus entlarvt. Die universalistische Ideologie ist jedoch bis heute das wichtigste Instrument der Vereinigten Staaten zur Durchsetzung ihrer globalen Hegemonie. Das bedeutet aber nicht, dass Schmitts eigene Position richtig und unantastbar wäre. So schreibt er:

Ohne jedes kritische Einfinden, ja, in voller Ahnungslosigkeit hat die europäische Völkerrechtslehre gegen Ende des 19. Jahrhunderts das Bewußtsein der Raumstruktur ihrer bisherigen Ordnung verloren. Sie hat einen immer weiter, immer äußerlicher und immer oberflächlicher werdenden Universalisierungsprozeß in der naivsten Weise für einen Sieg des europäischen Völkerrechts gehalten. Die Enthebung Europas aus der völkerrechtlichen Mitte der Erde hielt sie für eine Erhebung Europas in diesen Mittelpunkt. (Nomos 206)

Diese Passage zeigt deutlich die Position des Autors als Europäer. Das eigentliche Problem besteht Schmitt zufolge

darin, dass Europa entsprechend dem *Jus Publicum Europaeum* vor 1900 imstande war, die gesamte Weltordnung zu beherrschen, indem es völkerrechtlich zwischen europäischen und nichteuropäischen Gebieten unterschied, wobei die europäische Ordnung seit dem Genfer Völkerbund wiederum vom Rest der Welt, insbesondere von den Vereinigten Staaten und der UdSSR, dominiert würde. Was Schmitt wirklich beanstandete, war allerdings nicht der Interventionismus. Schließlich hatten die europäischen Mächte in den letzten 300 Jahren des *Jus Publicum Europaeum* immer wieder in anderen Ländern im Sinne ihrer kolonialen Ordnung interveniert. Was er beanstandete, war, dass in Europa interveniert wurde:

Während es in den vorangehenden Jahrhunderten europäische Konferenzen waren, die die Raumordnung der Erde bestimmten, geschah auf den Pariser Friedenskonferenzen des Winters 1918/19 zum ersten Male das Umgekehrte: von der Welt her wurde über die Raumordnung Europas verfügt. (Nomos 213)

Schmitt war entsetzt über diese plötzliche Veränderung der Ordnung. Was konnte es bedeuteten, wenn „jetzt in der Familie oder in dem Hause der europäischen Staaten und Nationen andere, nicht-europäische Staaten und Nationen von allen Seiten Platz nahmen?“ (Nomos 210) Man versteht, warum die Eliten der Kolonien, einschließlich der damaligen chinesischen Intellektuellen, am Ende des Ersten Weltkriegs den Wilsonianismus aufrichtig begrüßten. Zumindest in der Rhetorik hatte die wilsonianische „Selbstbestimmungsrecht der Völker“ eine starke moralische Anziehungskraft, da sie

den privilegierten Status der europäischen Länder im europäischen Völkerrechtssystem aufhob und den schwachen nicht-europäischen Ländern einen Rechtsstatus verlieh, der den europäischen Mächten formal gleichgestellt war. Wilsons Selbstbestimmung der Völker brachte zumindest eine Illusion der Hoffnung im Vergleich zur nackten Diskriminierung des alten Kolonialismus. Natürlich würden auch die Kolonialvölker bald erkennen, dass diese ansprechend verpackte Gleichheit der Nationen nichts anders als eine Utopie war.

## 2.4 Theorie des Großraums

Das System des Genfer Völkerbundes hat sich als eine gescheiterte internationale Ordnung erwiesen. Sie beruhte auf realitätsfremden normativen und ideologischen Prämissen und war deshalb unfähig, eine faktisch verbindliche internationale Ordnung zu schaffen. Die reale Welt ist nicht durch die humanitären Slogans der liberalen Demokratie zu einer Gesellschaft von Weltbürgern ohne politische Grenzen geworden. Sie ist nach wie vor eine politische Welt und Schmitts Frage war die nach dem Träger dieser Welt. In den Jahren 1939-1941 veröffentlichte Schmitt eine Reihe von Aufsätzen, in denen er eine Theorie des Großraums formulierte. Er konzipierte sie im Sinne einer großen einheitlichen Raumordnung mit konkreten und begrenzten Räumen.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Diese Reihe von Aufsätzen umfasst: *Großraum gegen Universalismus* (Schmitt 1939), *Der Reichsbegriff im Völkerrecht* (Schmitt 1939), *Raum und Großraum im Völkerrecht* (Schmitt 1940), *Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte. Ein Beitrag zum Reichsbegriff im*

Schmitt war der Auffassung, dass nur die Idee des Großraums dem liberalen Universalismus in der gegenwärtigen Weltordnung widerstehen könne.

Unter Großraum versteht man eine multiethnische und multikulturelle politische Einheit mit weiten territorialen Grenzen, die über einzelnen Nationalstaaten hinausreicht. Schmitts Großraum ist mit einem antiken Imperium im zivilisatorischen Sinne vergleichbar: „Das Reich ist nicht einfach ein vergrößerter Staat, so wenig wie der Großraum ein vergrößerter Kleinraum ist.“ (SGN 309) Das „Groß“ des Großraums bezieht sich zum einen auf die Weite des Raums, die nicht nur das weite Land, sondern auch Wasserflächen und Meere einschließt; zum anderen bezieht es sich aber auch auf den großen Maßstab der Sichtweise und die Inklusion von Vielfaltigkeit.<sup>1</sup> Der Großraum hat den Charakter eines klassischen Imperiums, eines einheitlichen politischen Wesens mit einer Pluralität von Nationen, das, auch wenn es multiethnisch ist, durch seine historische und kulturelle Homogenität politisch gebunden ist und eine Gemeinschaft bildet, die stark genug ist, sich gegen äußere Kräfte zu verteidigen (SGN 306, 309, 347). Schmitt betont, dass Großräume in erster Linie wirtschaftliche und technologische Größe voraussetzen. Die modernen wirtschaftlichen und technologischen Entwicklungen sind weit genug fortgeschritten, um die Selbstintegration von Großräumen zu unterstützen. (SGN 235, 270-271). Unter den technologischen Bedingungen des Industriezeitalters waren kleine National-

---

*Völkerrecht* (Schmitt 1941)

<sup>1</sup> Schmitt zufolge entspricht der Kleinraum eher dem unipolaren und universalistischen Weltbild. Vgl. SGN 253

staaten oder frühere feudale politische Gebilde nicht fähig, ausreichende Ressourcen zu mobilisieren, um politisch zu konkurrieren. Es war für kleine Staaten äußerst schwierig, ihre volle Souveränität und Unabhängigkeit zu bewahren, und daher auch schwierig für sie, direkt oder indirekt von den Großmächten manipuliert zu werden. Im Gegensatz dazu kann der Großraum mit seiner größeren Landmasse, seiner Bevölkerung und seinem wirtschaftlichen Reichtum nur dann über ausreichende Ressourcen und Kapazitäten verfügen, um seine politische Souveränität zu verteidigen und um die Macht zu konkurrieren, wenn diese Elemente durch moderne technologische Mittel zu einer politischen Gemeinschaft mit einer gewissen Einheitlichkeit zusammengeführt werden.

Der Kerngedanke des Großraums bleibt eine erweiterte Idee von Souveränität, die politische Unabhängigkeit und damit die Wahrung einer unbedingten räumlichen Grenze zur Abwehr fremder Einmischung aus beliebigen Gründen – einschließlich jeder ideologischen Einmischung – erfordert. In Schmitts Text steht das Prinzip des Großraums im Gegensatz zum Prinzip des Universalismus:

Während der Raumgedanke einen Abgrenzungs- und Verteilungsgesichtspunkt enthält und daher ein ordnendes Rechtsprinzip aufstellt, zerstört der universalistische Welt-Einmischungsanspruch jede vernünftige Abgrenzung und Unterscheidung. (PuB 335)

Nach Schmitt ist der Prototyp des Großraumprinzips „im ursprünglichen Sinne“ die Monroe-Doktrin von 1823. Für Schmitt war die Monroe-Doktrin ein anti-interventionistischer

„Grenzgedanke“, „ein Ausdruck des unveräußerlichen Rechtes der Selbstverteidigung“ (SGN 280).

Die Länder Amerikas bildeten im 19. Jahrhundert einen zusammenhängenden amerikanischen Großraum, der sich der Kolonisierung und Invasion durch europäische Länder widersetzte. Im Gegenzug sollten sich die Länder Amerikas nicht in die Angelegenheiten der europäischen Länder einmischen (The Americas are the Americas of the Americans). Die genaue Bedeutung der Monroe-Doktrin ist komplex und variabel. Erst in den 1850er Jahren erhielt die Monroe-Doktrin in den Dokumenten der US-Bundesregierung eine feste, antiinterventionistische Bedeutung. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts hatte die Monroe-Doktrin, wie sie von den Präsidenten Theodor Roosevelt und Wilson interpretiert wurde, bereits ihre ursprüngliche isolationistische Bedeutung verloren und sich in eine Theorie des Interventionismus verwandelt. Schmitts Theorie des Großraums betont jedoch immer noch die anti-interventionistischen Ideen der Monroe-Doktrin, und ihre Bedeutung liegt in der Tatsache, dass sie einen begrenzten und geschlossenen Großraum festlegt, der das Eindringen und die Intervention extraterritorialer Mächte in den Großraum durch Universalismus verhindern kann.

Im Gegensatz zur Monroe-Doktrin ist das Prinzip der Freiheit der Schifffahrt für das britische Empire ein typisches Beispiel für Universalismus. Großbritanniens Territorien und Kolonien waren über die ganze Welt verteilt, und ihr Handel untereinander musste durch verschiedene Schifffahrtswege verbunden werden, die sich gegen jeden geschlossenen und unzugänglichen Raum richteten. Großbritannien schätzte

deshalb freie Schifffahrtswege, die befahren werden konnten, wie den Panamakanal, die Straße von Gibraltar oder der Suezkanal. Insofern ist klar, dass die Großräume des amerikanischen Kontinents die freie Schifffahrt der britischen Flotte verhinderten: „Diese [Monroe-Doktrin] hatte einen zusammenhängenden Raum, die amerikanischen Kontinente, im Auge. Das britische Weltreich dagegen ist kein zusammenhängender Kontinent [...]“ (SGN 285).

Im Jahr 1895 griffen die Vereinigten Staaten unter Berufung auf die Monroe-Doktrin in den Grenzstreit zwischen Großbritannien und Venezuela ein. 1901 unterzeichneten die Vereinigten Staaten und Großbritannien den Hay-Pauncefote-Vertrag, der den Vereinigten Staaten das ausschließliche Recht zum Bau und zur Kontrolle des Panamakanals einräumte. Dass die britischen universalistischen Prinzipien, im Schutzbereich der Monroe-Doktrin scheiterten, war für Schmitt sehr ermutigend und bewies, dass es im „Großraum“ noch eine politische Kraft gab, um die Multipolarität der Welt aufrechtzuerhalten und den Abstieg der Welt in Liberalismus und Universalismus zu verhindern (SGN 289).

Die Monroe-Doktrin erinnerte Schmitt an die Situation in Deutschland in den 1930er Jahren. Dies war wahrscheinlich die eigentliche Motivation hinter Schmitts Großraumtheorie, von der er behauptete, sie sei auch auf den mittel- und osteuropäischen Raum anwendbar. So wie der Großraum Amerika im 19. Jahrhundert die Einmischung der europäischen Monarchien im Namen der Freiheit zurückwies, so fordert der Großraum „Mitteleuropa“ in den 1930er Jahren die Zurückweisung der Einmischung zweier Arten von Universa-

lismus: Des Liberalismus der Vereinigten Staaten im Westen und des Kommunismus der Sowjetunion im Osten (SGN 283, 297).

Die Artikel zur Theorie des Großraums wurde Ende der 1930er Jahre veröffentlicht, als Schmitt noch mit der NSDAP kooperierte, so dass es schwer zu leugnen ist, dass diese Theorie tatsächlich den militärischen Expansionsbestrebungen des nationalsozialistischen Deutschlands diene. Während sich Schmitts Staatsbegriff in seinen früheren Schriften, wie in der *Verfassungslehre*, vom Nationalstaat in der europäischen Tradition distanzierte und sich nur auf die politische Einheit einer pluralistischen Gesellschaft bezog, verlagerte sich mit der Theorie des Großraums Schmitts Aufmerksamkeit vom Staat und der politischen Einheit auf die Nation und das Territorium. Die Ethnie wurde zum Bindeglied für die politische Einheit des Großraums. Als Schmitt im Nürnberger Prozess nach der Beziehung zwischen der Theorie des Großraums und dem „Lebensraum“ und dem Rassismus befragt wurde, verneinte er vehement jeden Zusammenhang zwischen seiner Theorie und der NS-Theorie. Es war aber nicht zu übersehen, dass das entscheidende Element des „Großraums“ in Ostmitteleuropa nach wie vor die Nation (oder das Volk) war, mit anderen Worten die dominierende deutsche Nation als Zentrum eines großen Reiches benachbarter Minderheiten:<sup>1</sup>

Dann würde nämlich nur der alten zwischenstaatlichen Ordnung durch den Begriff des Volkes neue

---

<sup>1</sup> Vgl. SGN 294, 297; Carl Schmitt - Antworten in Nürnberg, 2000: 72



Substanz und neues Leben zugeführt. An die Stelle eines innerlich neutralen, abstrakten Staatsbegriffes wäre ein substanzhafter Volksbegriff getreten, im übrigen aber die systematische Struktur der überkommenen Völkerrechtsordnung beibehalten. (SGN 302-303)

Der neue Ordnungsbegriff eines neuen Völkerrechts ist unser Begriff des Reiches, der von einer von einem Volk getragenen, volkhafte Großraumordnung ausgeht. (SGN 306)

Ein Machtgebilde ohne diesen, Staatsgebiet und Volksboden überwölbenden Großraum wäre kein Reich. (SGN 309)

In Schmitts Theorie des Großraums wird Eurozentrismus, so scheint es, zugunsten eines Ultrationalismus aufgegeben. Schmitt verknüpft die politische Form des Großraums unverblümt mit der Idee eines Reichs, was wiederum zum Namen des „Dritten Reichs“ passt und impliziert, dass dieser von der deutschen Nation dominierte Großraum Mitteleuropas nicht nur die Gebiete Deutschlands vor dem Ersten Weltkrieg umfasst, sondern auch die Gebiete, die die deutsche Nation bewohnt hat und immer noch bewohnt: Österreich, das Sudetenland, Polen und Kaliningrad, um nur einige zu nennen (SGN 294-295). Alexandre Kojève hat den nationalistischen Charakter von Theorie des Großraums durchschaut und ist der Ansicht, dass der enge Nationalismus des 20. Jahrhunderts mit einem umfassenden und pluralistischen Großraum/Imperium unvereinbar ist: „Man kann also sagen, dass Deutschland

diesen Krieg verloren hat, weil es ihn als Nationalstaat gewinnen wollte.“<sup>1</sup>

Hinter dem Nationalismus verbirgt sich ein tieferliegendes Problem: Der Großraum vermittelt kein Bewusstsein für eine globale Raumordnung. Obwohl Schmitt die Ablösung der anglo-amerikanischen liberalen Universalordnung durch eine Ordnung multipler Großräume ins Auge fasste, diskutierte er kaum jemals ernsthaft die Prinzipien von Frieden und Krieg zwischen Großräumen. Er schlug lediglich einige leere Initiativen vor:

Sobald einmal die Erde ihre sichere und gerechte Großraumeinteilung gefunden hat und die verschiedenen Großräume in ihrer inneren und äußeren Ordnung als feste Größen und Gestalten vor uns stehen, werden sich wohl andere und schönere Bezeichnungen für die neue Sache finden und durchsetzen. (SGN 315)

Als multinationale Gemeinschaft, die auf historischer und kultureller Homogenität beruht, kann der Großraum bestenfalls das Problem des Friedens innerhalb eines Raums lösen. Er beantwortet aber nicht die Frage, wie der Frieden zwischen verschiedenen Großräumen gesichert werden kann. Obwohl die Theorie des Großraums die Anti-Intervention und die Unverletzlichkeit der Grenzen betont, sind die Grenzen in diesem Fall nur die einseitigen Ansprüche eines Großraums. Sie beruhen nicht auf bilateraler oder multilateraler Anerkennung. Damit unterliegt die Gültigkeit der Grenzen nicht

---

<sup>1</sup> Alexandre Kojève, *Esquisse d'une doctrine de la politique française*, 1945: 1-1: "On peut donc dire que l'Allemagne a perdu cette guerre parce qu'elle a voulu la gagner en tant qu'État-Nation."

mehr rechtlichen Zwängen, sondern dem Wachsen und Schwinden der Macht.

Die Schwächen der Großraumtheorie werden in Schmitts Diskussion der Monroe-Doktrin als Modell für das Großraumprinzip deutlich. Ihre Bedeutung verschob sich mit Roosevelt und Wilson vom Isolationismus zu einer Rechtfertigung einer auswärtigen Expansion:

Die Monroedoktrin wurde um die Jahrhundertwende aus einer defensiven Abwehr der Interventionen raumfremder Mächte zu einem aggressiven, imperialistisch gedeuteten Ausdehnungsgrundsatz [...] (SGN 280, vgl. PuB 337)

Schmitt reflektierte jedoch nicht die Gründe für diese „Verschiebung“. Historisch gesehen war die Außenpolitik der Vereinigten Staaten nicht erst durch die Entscheidungen von Roosevelt und Wilson in Richtung Imperialismus verschoben worden. Tatsächlich hatten die Vereinigten Staaten im 19. Jahrhundert immer eine Politik des Expansionismus verfolgt. Der Slogan „Amerika ist das Amerika der Amerikaner“ diente zugleich der Abwehr europäischer Einmischung und als Vorwand für die Interventionen der Vereinigten Staaten in anderen amerikanischen Ländern. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts wurden die Beziehungen zwischen den USA und den Indianern von den Amerikanern selbst noch als eine Auslandsangelegenheit betrachtet. Texas war zur Zeit von Präsident Monroes Ansprache zur Lage der Nation im Jahr 1823 noch nicht in die Vereinigten Staaten eingegliedert worden. Ende des 19. Jahrhunderts hatte die Westwärts-

bewegung die Westküste Amerikas erreicht, und die Erschöpfung der neuen Gebiete löste historische Befürchtungen aus. F. J. Turners Frontier Thesis repräsentierte den Geisteszustand der Amerikaner zu dieser Zeit. General Mahan forderte die Amerikaner auf, ihre Zukunft auf dem Meer zu suchen. 1898 annektierten die Vereinigten Staaten Hawaii, 1899 übernahmen sie im Spanisch-Amerikanischen Krieg die Kontrolle über Kuba und die Philippinen, und 1905 versuchten sie, den Pazifischen Ozean zu überqueren, um Ostasien in den Geltungsbereich der Monroe-Doktrin einzubeziehen. 1898 annektierten die Vereinigten Staaten Hawaii, 1899 übernahmen sie im Spanisch-Amerikanischen Krieg die Kontrolle über Kuba und die Philippinen, und 1905 versuchten sie, den Pazifischen Ozean zu überqueren, um Ostasien in den Geltungsbereich der Monroe-Doktrin einzubeziehen. Der vermeintliche Übergang von der Monroe-Doktrin zu einem grenzenlosen Universalismus war nichts anderes als eine Verlagerung der US-Expansion vom Land auf die See. Vor diesem Hintergrund entlarvt sich die Theorie der Großräume selbst.

Nach Schmitts eigener Theorie wäre die Raumordnung eine konkrete historische Ordnung des Gleichgewichts von Landmächten gewesen. Schmitt zog jedoch keine Konsequenzen daraus, dass eine solche Ordnung auf dem amerikanischen Kontinent nicht existierte. Die Vereinigten Staaten waren nicht das „Heimatland“ der Amerikaner, und nur durch die gewaltsame Umsiedlung der Ureinwohner auf dem riesigen Kontinent konnten sich die Vereinigten Staaten zu der Größe entwickeln, die sie schließlich erreichten. Angesichts

des Fehlens einer geopolitischen Bedrohung durch mächtige Landnachbarn waren die Vereinigten Staaten letztlich nichts anderes als eine riesige Insel.<sup>1</sup> In *Nomos der Erde* erkannte Schmitt an, dass Amerikas einzigartiger Großraum nicht auf einer lokalen konkreten Ordnung beruhte, sondern auf den raumlosen und ideologischen Werten der Freiheit. Durch die Unterscheidung zwischen Amerika – ein Regime der Freiheit – und den Monarchien Europas stellten sich die Amerikaner durch ihre Werte gegen das alte Europa, und sie waren weder bereit, sich den europäischen Monarchien anzuschließen noch zuzulassen, dass die europäischen Monarchen in die Freiheit Amerikas eingriffen (Nomos 256). Dies deutet darauf hin, dass die monroeische Grenze der „westlichen Hemisphäre“ keine räumliche Trennung von Großräumen ist, sondern eine nicht-räumliche, wertbezogene Abgrenzung (SGN 283).<sup>2</sup> Wenn die Grenzen als geopolitische Frontlinien der Ideologie betrachtet

---

<sup>1</sup> “Some people in Europe were heard to say that America would see the emergence of a balance of power system on the European model; in reality the Latin-American states were overshadowed from the moment of their birth by their great northern neighbor. To establish a balance with her would have been possible only through the aid of powers outside America, an unthinkable development as long as the United States was able to implement the Monroe Doctrine.” (Dehio 1962: 193)

<sup>2</sup> „Die tiefe Überzeugung, daß sich Amerika in einem normalen und befriedeten, Europa dagegen in einem abnormen und unbefriedeten Zustand befindet, war noch in der Behandlung des Minderheitenproblems der Genfer Liga durch Mello Franco (1925) wiederzuerkennen. Die globale Linie, die hier gezogen wird, ist demnach eine Art Quarantänelinie, eine Art Pestkordon, der eine verseuchte Gegend von einem gesunden Lande absperrt. Die Botschaft des Präsidenten Monroe spricht das nicht so offen aus, wie die eben genannten Erklärungen Jeffersons. Wer aber zu lesen versteht und Ohren hat, zu hören kann auch aus dem Text und Wortlaut der Monroe-Botschaft das fundamentale moralische Verwerfungsurteil heraushören, das über das ganze politische System der europäischen Monarchien ergeht und der amerikanischen Trennungs- und Isolierungslinie ihren moralischen und politischen Sinn und ihre mythische Kraft verleiht.“ (Nomos 265)

werden, dann sind sie keine Grenzen im politischen Sinne, weil ihnen eine umfassende Raumidee fehlt. Die Grenze des Großraums kann in der Tat offensiv und potenziell universalistisch sein. F. J. Turners Theorie der amerikanischen Grenze hat gezeigt, dass der amerikanische Geist die Ausdehnung seiner Grenzen nach Westen als eine Ausbreitung von Freiheit und Zivilisation ansieht, eine Ausdehnung, die kein Ende hat, sodass der amerikanische Diplomat Philip Jessup sagte: "Now or in a few years' time, a logical argument [in Cuba] could be built to support a war of self-defense waged by the United States on the Yangtse or the Volga or the Congo" (Jessup 1940: 711) Mit dieser Logik der Werte lassen sich die „offensiven Grenzen“ erkennen, wie die von Halford Mackinder und Nicholas J. Spykman vor 100 Jahren, als sie die Errichtung einer „Verteidigungslinie“ gegen den Despotismus im Herzland befürworteten, um die liberale Ordnung der Seemächte zu schützen, oder 100 Jahre später, als die NATO im Namen der Verteidigung der Demokratie nach Osten expandierte. Nur durch den Zusammenhang zwischen Grenzen und Raum können die Kerngedanken der Monroe-Doktrin und der Wilson-Doktrin als identisch angesehen werden.<sup>1</sup>

Der Großraum nach dem Vorbild der Monroe-Doktrin ist kein konsistentes politisches Konzept, sondern ein großer innerer Widerspruch in Schmitts Lehre. Weder absoluter Universalismus noch absolute Multipolarität können eine echte Weltraumordnung schaffen. Die Weltgeschichte seit dem 19. Jahrhundert hat gezeigt, wie sowohl die Monroe-Doktrin

---

<sup>1</sup> Zum Thema, wie Theodore Roosevelt und Woodrow Wilson die Monroe-Doktrin glatt in einen imperialistischen Interventionismus umwandelten, siehe: Sexton 2016: 30-32.

der Vereinigten Staaten als auch die Großostasiatische Wohlstandssphäre Japans und der Großraum Mitteleuropa in den 1930er Jahren allesamt zu Tragödien der Expansion und Aggression führten. Der nationalsozialistische Geopolitiker Karl Haushofer konzipierte eine quasi realistische Theorie der Großräume für Deutschland. Er behauptete, dass Grenzen lebende Organismen und „alles andere als der Tod“ seien, und dass ein Volk einen „unausgesetzten Grenzkampf um Lebensraum“ führen müsse. (Haushofer 1939: 11) Nach Haushofers Ansicht sind Grenzen keine rechtlichen Grenzen, die von beiden Seiten als dauerhaft und verbindlich anerkannt werden, sondern eher temporäre Waffenstillstandslinien je nach dem realistischen Kräfteverhältnis, die sich mit dem Wandel der gegenseitigen Kräfte verändern können. Haushofer schrieb: „Aber es ist kein Bild ewigen Friedens – auch an dieser Grenze zum Letzten nicht!“ (Haushofer 1939: 27) Haushofer druckte sein Buch *Grenzen in ihren geographischen und politischen Bedeutung* 1939 erneut, im selben Jahr brach der 2. Weltkrieg in Europa aus.

## 2.5 Partisanen: Der letzte Träger des Politischen

In seiner 1963 erschienenen Broschüre *Theorie der Partisanen* bemerkte Schmitt, dass der Guerillakrieg der Völker in aller Welt gegen die faschistische Aggression und die imperialistische Kolonisation im 20. Jahrhundert bedeutende Ergebnisse erzielt habe und dass das Phänomen der Partisanen zu einem ernsthaften Thema in der Geschichte des

politischen Denkens werden sollte. Der Guerillakrieg war ursprünglich ein rein militärisches Konzept, das auf der Nutzung von Geländevorteilen, der Unterstützung durch die Bevölkerung und einer irregulären, flexiblen und mobilen Bewaffnung basierte, um Überraschungsangriffe auf den Feind durchzuführen. Schmitt umreißt die grundlegenden Merkmale der Partisanen in vier Punkten:

a) Der Guerillakrieg ist in erster Linie ein vom regulären Krieg unterschiedener, irregulärer Krieg, da sich die Guerillas nicht an die Kriegsregeln halten, keine Militäruniformen tragen, sich als Zivilisten tarnen, um heimliche Angriffe oder nächtliche Überfälle durchzuführen usw. (TdP 17).

b) Er zeichnet sich durch ein hohes Maß an Kampf-flexibilität aus, weil die Partisanen das Gelände nutzen, um überraschend aufzutreten, aktiv anzugreifen und sich schnell zurückzuziehen.

c) Charakteristisch sind darüber hinaus ein starkes politisches und kämpferisches Engagement und politisches Verantwortungsgefühl sowie ein hoher Organisationsgrad,

d) Ein weiteres wesentliches Merkmal ist die Verwurzelung der Partisanen in der Heimat und in der Bevölkerung und die Tatsache, dass es sich um eine spontane Widerstandstätigkeit der Volksmassen handelt.

Es geht Schmitt dabei nicht um taktische Fragen, sondern um die politische Bedeutung der Figur des Partisanen. Die Theorie der Partisanen ist keine Theorie des Partisanenkriegs. Sie ist eine Theorie des politischen Weltbildes von Partisanen. „Die Theorie des Partisanen mündet in den Begriff des Politischen ein, in die Frage nach dem wirklichen Feind und



*einem neuen Nomos der Erde.*“ (TdP 96) Dies deutet darauf hin, dass der politische Charakter des Guerillakriegs ein wichtiges Thema war, das Schmitt in *Nomos der Erde* noch nicht erkannt hatte. Was genau hatte er bisher übersehen?

Clausewitz lehrte, dass der Krieg eine Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln ist. In *Nomos der Erde* und in früheren Schriften zum Völkerrecht lehnte Schmitt den Begriff der *justa causa belli* entschieden ab, weil *justa causa belli* den Krieg moralisiert und ihn zu einem unversöhnlichen Konflikt eskalieren lässt. Im Zeitalter des begrenzten Krieges war der gerechte Krieg ein Krieg, der sich an das *jus in bello* hielt, ein regelkonformer Konflikt zwischen den regulären Armeen zweier Nationen. Die Geltung der Kriegsgesetze setzte voraus, dass beide Seiten wechselseitig den gleichen Status des anderen anerkannten. In *Nomos der Erde* hatte Schmitt jedoch einen entscheidenden Punkt übersehen: Wenn der Universalismus in das Völkerrecht und das Kriegsrecht eindringt, ist der Krieg nicht mehr ein von Regeln geleiteter Kampf zwischen gleichberechtigten Staaten. Der Krieg wird moralisiert und in eine Strafe für Verbrechen und Unmenschlichkeit, in einen von Schmitt sogenannten „diskriminierenden Krieg“ verwandelt, und es stellt sich die Frage, auf welche Weise die Politik in diesem Krieg fortgesetzt wird? (WDK 47-48)

Das Phänomen des Guerillakrieges verdeutlicht, dass es, auch wenn ein legitimer und von Regeln geleiteter Kampf nicht mehr möglich ist, immer noch das Politische existiert. Es wird immer noch Krieg geführt, wenn auch nicht als traditioneller Krieg und nicht mehr nach den bestehenden Kriegs-

regeln. Der Guerillakrieg ist eine harte Antwort auf den diskriminierenden Krieg. Er ist eine moderne Form des Krieges, die voraussetzt, dass die klassischen Gesetze im Krieg versagt haben (TdP 17). In der *Theorie des Partisanen* erörtert Schmitt dieses Problem: Die Natur der Feindschaft spiegelt eher die Natur des Krieges wider als die Normativität der Kriegsform, und sie ist die zentrale Idee des Politischen.

Jeder Versuch einer Hegung oder Begrenzung des Krieges muß von dem Bewußtsein getragen sein, daß — im Verhältnis zum Begriff des Krieges — Feindschaft der primäre Begriff ist, und daß der Unterscheidung verschiedener Arten des Krieges eine Unterscheidung verschiedener Arten der Feindschaft vorangeht. (TdP 91)

Partisanen sind schon immer politisch. Sie erkennen, dass das Politische bedeutet, zwischen Deinem und Meinem zu unterscheiden und lassen sich nicht von einer universalistischen Rhetorik täuschen. Nach Schmitts Ansicht spiegelte Clausewitz' Haltung gegenüber Napoleon im Preußisch-Französischen Krieg bereits den politischen Charakter des Guerillakrieges wider (TdP 15). Napoleons Krieg gegen Preußen stützte sich auf die revolutionäre Rechtfertigung, dass eine auf „Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit“ gegründete bürgerliche Republik der preußischen Monarchie überlegen sei. Und selbst in den Augen der damaligen Berliner Intellektuellen brachte Napoleon eine Hochkultur des aufklärerischen Denkens nach Preußen. Hegel begrüßte 1806 den Einmarsch Napoleons in Preußen, und Fichte war, obwohl er die Deutschen zum Widerstand gegen Napoleon aufrief, gerne bereit,

die von Napoleon mitgebrachte Aufklärungsphilosophie zu akzeptieren und die aufklärerischen Ideen in eine nationalistische Rechtfertigung für den Widerstand der Deutschen gegen Napoleon zu verwandeln.<sup>1</sup>

Clausewitz dagegen stand immer auf Seiten der preußischen Nation. Er hegte eine kühle „echte politische Feindschaft“ gegenüber den Franzosen (SGN 629): „Der Eroberer ist immer friedlich (wie Bonaparte auch stets behauptet hat), er zöge gern ruhig in unseren Staat ein; damit er dies aber nicht könne, darum müssen wir den Krieg wollen und also auch vorbereiten.“ (von Clausewitz 1905: 357) Bemerkenswert ist, dass Schmitt, der Hegel und Fichte nicht besonders schätzte, dem Adjutanten Clausewitz als „politischen Denker“ die Ehre erweist.

In der Irregularität der Partisanen zeigt sich ihr politischer Charakter, weil „die Irregularität des Partisanen vom Sinn und Inhalt eines konkret Regulären abhängig bleibt.“ (TdP 90) Die Partisanen sind sich einer politischen Wahrheit bewusst: Sobald sich Regularität in ein Deckmäntelchen für Aggression, Diskriminierung und Unterdrückung verwandelt, muss sie entschlossen verworfen werden. Die Partisanen wagen es, sich über alle bestehenden Kriegsregeln hinwegzusetzen und irreguläre Kampfmittel einzusetzen, um ihren Gegnern schwere, unerwartete Verluste und psychologische Schrecken zuzufügen. Sie setzen sich über die Gesetze des Krieges hinweg und nehmen daher auch harte Konsequenzen in Kauf: „Der moderne Partisan erwartet vom Feind weder Recht noch

---

<sup>1</sup> Vgl. Carl Schmitt: *Clausewitz als politischer Denker*, in: *Frieden oder Pazifismus?* 2006: 904-907.

Gnade.“ (TdP 17) Es handelt sich um einen radikalen Kampf, in dem die Partisanen erkennen, dass der diskriminierende Krieg des Gegners ihnen die menschliche Gleichheit verweigert, und dass es natürlich unmöglich ist, darauf mit dem Prinzip der „Menschlichkeit“ zu antworten. Die Partisanen als politisches Phänomen offenbaren eine tiefgreifende Verschiebung der Legitimität in der modernen Kriegsführung, insbesondere in Bürgerkriegen und Kolonialkriegen, die beide zutiefst diskriminierend sind und versuchen, die Legitimität ihrer Gegner abzuwerten oder zu leugnen (TdP 17). Für die Partei, die einen Diskriminierungskrieg führt, ist die Unterdrückung von Partisanen Unterdrückung von Gewaltkriminalität, also letztlich Polizeiarbeit. Für die diskriminierte Partei dagegen ist der gewaltsame Widerstand ein ernsthaftes politisches Problem der Würde und Souveränität. Für Schmitt beweist die bloße Existenz der Partisanen, dass der politische Charakter des Guerillakriegs weder geglättet noch beseitigt werden kann. Im Guerillakrieg tritt die Feindschaft, die das Wesen des Politischen ausmacht, direkter zutage. Weder verschwindet sie aufgrund regelbasierter Einschränkungen oder moralische Diskriminierung noch kann sie durch ideologische Rhetorik verdeckt werden.

Schmitt vertritt die Auffassung, dass die Partisanen zwar irregulär kämpfen, aber dennoch politisch legitimiert sind, so dass die Irregularität nicht zur Illegitimität führt. Dafür sprechen aus seiner Sicht zwei Gründe: Erstens müssen die Partisanen ein starkes politisches Ethos haben, d.h. eine Leidenschaft für politische Ideale, Selbstbeherrschung und keine Angst vor Opfern. Die Totalität der Partisanen muss

dafür von einem revolutionären Ideal und einem hohen Wert bestimmt sein. Ihr politisches Engagement unterscheidet die Partisanen von gesetzlosen Räubern, Banditen und Piraten, die ihre kriminellen Handlungen zum persönlichen Vorteil begehen und keine politischen Ziele verfolgen (TdP 21). Der zweite Grund ist das aus Schmitts Sicht wichtigste politische Merkmal der Partisanen: sie gehören zur Erde, der Partisane ist „tellurisch“ (TdP 26). Das Ziel seines Kampfes ist Verteidigung der Heimat. Der Kampf ist im Wesentlichen defensiv. Partisanen streben nicht nach unendlicher Feindschaft, die über räumliche Grenzen und Realitäten hinausgeht. Die Partisanen stammen zumeist aus der Bevölkerung eines Landes und kämpfen in der Regel aus eigenem Antrieb. Ihre politische Natur besteht darin, dass sie den Widerstandswillen des Volkes repräsentieren. Die Partisanen sind eine spontane Volkskraft, ohne feste Organisationen und militärische Formationen. Weil der Kampftrieb der Partisanen nicht durch eine feste und zentrale Kommandoorganisation, sondern durch politische Überzeugungen bestimmt wird, können sie organisatorisch nicht völlig vernichtet werden. Die Partisanen sind geschickt darin, sich unter den Volksmassen zu verstecken, weil die Partisanen eigentlich die Volksmassen sind. Wo es die Volksmassen gibt, gibt es auch Partisanen.

Um dies zu erläutern, müssen die politischen Bedeutungen des Guerillakriegs weiter analysiert werden. Das Vorbild des Guerillakriegs seit dem 20. Jahrhundert ist Guerillakrieg gegen Aggression und für nationale Selbständigkeit. Ein solcher Guerillakrieg ist in zwei Hinsichten sehr asymmetrisch: Erstens besteht zwischen zwei Kriegsparteien ein großes

Gefälle in Bezug auf Kriegstechnologie und -macht, wobei die widerstehende Seite klar im Nachteil ist; zweitens sind die beiden zutiefst feindlich gegeneinander und versuchen, den Krieg auf ihre eigene Art zu legitimieren. Die angreifende Seite beruft sich auf „universelle“ und „fortschrittliche“ Werte, die nicht unbedingt für ganze Menschheit gelten, sondern einfach darauf abzielen, den Gegner als böse und rückständig zu denunzieren und seine politische Realität zu leugnen. Die widerstehende Seite dagegen beruft sich auf eine politische Legitimität, wie sie im Nationalismus für politische Freiheit und Autonomie zum Ausdruck kommt.<sup>1</sup> Die angreifende Seite versucht, eine „legitime Herrschaft“ in besetzten Gebieten zu errichten, und die Guerilla strebt danach, diese Herrschaft zu verhindern. Sie untergraben durch Guerillakrieg das Vertrauen von Besatzer und Volksmassen in besetzten Gebieten. Phänomenal gesehen liegt der Kern darin: Wer die Unterstützung der Massen gewinnen und faktische Herrschaft etablieren kann, der ist politisch aktiver.<sup>2</sup> Der Guerillakrieg erfordert, dass die Partisanen mit den Massen eng verbunden sind und skrupellos handeln. Dies wird sicherlich wütende

---

<sup>1</sup> Der diskriminierende Krieg entspricht dem Guerillakrieg. Als Napoleon historisch mit republikanischer Legitimation Krieg gegen das monarchische Spanien führte, erschien nach Schmitt der moderne Guerillakrieg zum ersten Mal auf den Schlachtfeldern Spaniens gegen Frankreich

<sup>2</sup> David Kilcullen, ein ehemaliger australischer Militäroffizier, bemerkt, das US-Militär hatte die Taliban-Regierung im Afghanistankrieg schnell gestürzt, aber die neue afghanische Regierung hatte ihren realen Einfluss aufgrund ihrer Ineffizienz und Korruption meist auf die Hauptstadt Kabul und großen Städte beschränkt und konnte die ländlichen und bergigen Regionen nicht erreichen. Die Taliban dagegen hatten in mehr als 40.000 Dörfern eine Grundordnung geschaffen, vor allem durch Einrichtung der effektiven Dorfgerichte. Dies war ein wichtiger Faktor für die anschließende Niederlage der neuen Regierung. Siehe: Kilcullen 2009: 47

Vergeltungsmaßnahmen der Feinde hervorrufen. Die Zivilbevölkerung in den Guerillagebieten ist dem Schutz der Kriegsgesetze entzogen und wird mit hoher Intensität und Brutalität in den Kampf hineingezogen, was den Guerillakrieg in einen „Teufelskreis von Terror und Gegenterror“ führt (TdP 19). Schmitt glaubt, der französische General Raoul Salan habe die Wahrheit des Guerillakrieges in Vietnam und Algerien erkannt. Salan glaubte an ein kaltes Prinzip: man konnte die Partisanen bekämpfen nur auf Partisanenart (Vgl. TdP 83). Das heißt, wenn die Guerilla Terror einsetzt, um Zwietracht zwischen Besatzern und Volksmassen zu säen, dann müssen die Behörden Gegenterror einsetzen, um die Massen von den Partisanen zu distanzieren. Dies hat sich in der Praxis bis heute mehrmals bestätigt. Ein erfolgreicher Guerillakrieg ist ohne Unterstützung der Volksmassen nicht möglich. Nur so können die Partisanen materiell und informationell gegen den Feind gestützt werden. Die Unterstützung der Volksmassen setzt eine tiefe politische Feindschaft zwischen dem Volk und den Besatzern voraus, und der militärische Widerstand der Partisanen wird dann politisch legitimiert. Wenn der Besatzer keine faktische Herrschaft in den besetzten Gebieten etablieren kann, wird die Partisanen zur politischen Repräsentation des Volkes. Und die Existenz der Partisanen ist *de facto* ein Beweis dafür, dass die politische Feindseligkeit nicht normativiert (sie wird mit Zusammenbruch der regulären Armee und der legitimen Regierung nicht ausgelöscht) und nicht durch ideologische Legitimität beseitigt werden kann. Nur aus einer politischen und nicht normativen Perspektive unterscheidet sich ein Guerillakrieg grundsätzlich

vom Polizeikrieg. Volk ist in einem Guerillakrieg entscheidend. Ein Guerillakrieg wird deshalb oft mit einem Volkskrieg vereint und in einen totalen Krieg verwandelt. Jeder wirklich moderne Krieg ist grundsätzlich ein Volkskrieg, und jeder Volkskrieg ist ein totaler Krieg mit *justa causa belli*, damit die Volksmassen mobilisiert werden können. Guerillakrieg als politischer Totalkrieg mit zutiefst Feindseligkeit geht weit über die Kriege zwischen den gerechten Feinden im *Jus Publicum Europaeum*, und dies ist, was *Nomos der Erde* verkennt.

Schmitt legt dar, warum Partisanen nicht dem paradoxen Bild von „weltaggressiven, revolutionären Aktivisten“ und „defensiv-autochthonen Verteidigern der Heimat“ entgehen können (TdP 35): Einerseits müsse sich ein moderner Volkskrieg auf ein Naturrecht berufen, auf ein hohes Ideal, das die räumlichen und historischen überschreitet; andererseits müsse er sich auf patriotische Werte der Verteidigung des Vaterlandes stützen, deren Bedeutung in der Erde, der Heimat und ihrer geschichtlichen Ordnung wurzelt, deren Grenzen nicht überschritten werden dürfen. In der wilden Irregularität des Guerillakriegs ist der tellurische Charakter des Partisanen die letzte Vernunft, die die Extreme des Guerillakriegs selbst ausgleicht. So ist der Guerillakrieg zwar ein totaler und allumfassender Krieg mit einer absoluten Unterscheidung von Feind und Freund, die einen radikalen Kampf in heftiger und brutaler Art und Weise erfordert. Trotzdem ist der Guerillakrieg selbstbegrenzend, er beschränkt sich auf den Kampf im Heimatland und bestimmt von Fall zu Fall, wer der Feind ist. Aufgrund der geopolitischen Grenzen haben die echten Partisanen ein besonderes politisches Bild vor Augen:



Während der Partisan den Feind mit allen Kräften bekämpft, ihn grausam behandelt und seine brutalen Angriffe in Kauf nimmt, kämpft er gleichzeitig gegen einen „wirklichen Feind“, und sein Ziel ist lediglich, den Feind „in seine Grenzen zurückzuweisen“:

Der Partisan hat also einen wirklichen, aber nicht einen absoluten Feind. Das folgt aus seinem politischen Charakter. Eine andere Grenze der Feindschaft folgt aus dem tellurischen Charakter des Partisanen. Er verteidigt ein Stück Erde, zu dem er eine autochthone Beziehung hat. Seine Grundposition bleibt defensiv trotz der gesteigerten Beweglichkeit seiner Taktik. (TdP 93)

Im Weltbild des Partisanen und im Widerspruch zwischen absoluter Feindschaft und realer Gegnerschaft entdeckt Schmitt eine neue Raumordnung der Welt. Hier gibt es im Sinne einer *complexio oppositorum* sowohl eine ideelle Welt und Menschheit als Ganzes als auch ein rationales Gleichgewicht zwischen multipolar wirkenden Mächten.<sup>1</sup> Der Gegensatz zwischen Erde und Meer prägt sich tief ins Weltbild der Partisanen ein. Sie halten sich an Nomos der Erde und

---

<sup>1</sup> Die Idee einer Weltordnung im Sinne einer *complexio oppositorum* ist im Gedicht eines Partisanen verkörpert:

Aus dem Himmel zöge ich ein langes Schwert  
 Und schlüge dich in drei Stücke:  
 Eins als Geschenk für Europa,  
 Eins für Amerika,  
 Eins behaltend fürs östliche Land;  
 Die Welt in Frieden,  
 Global überall gleich kalt und warm. (TdP 62-63, die Übersetzung wird

korrigiert)

verteidigen ihre Grenzen auf der Erde gegen den Angriff der universalistischen Ideologie aus dem Meer:

Der Partisan wird mindestens noch so lange einen spezifisch terranen Typus des aktiven Kämpfers darstellen, wie antikolonialistische Kriege auf unserm Planeten möglich sind. (TdP 27)

Die Welt ist immer noch politisch, nur ist es in dieser Ära nicht mehr der Staat, der die politischen Grenzen bewacht, sondern es sind die Partisanen (TdP 73-74). In Schmitts pessimistischer Sichtweise sind die auf dem Lande kämpfenden Partisanen „das einzige, letzte Gegengewicht des Landes gegen das Meer“ (SGN 635). Wenn sie sich von der Erde und dem Land entfernen und sich durch den Einsatz moderner Technik in raumlose „globale Guerillas“ verwandeln, werden sie zu Verbrechern und terroristische Organisationen. Partisanen und Terroristen sind in normativer und gesetzlicher Hinsicht schwer zu unterscheiden. Beide kämpfen irregulär und beide setzen sich über geltende Gesetze und Regeln hinweg, aber in Bezug auf die Raumordnung liegt die Illegalität des Terrorismus vor allem in seiner „nicht-tellurischen Natur“. Ihrem Ethos nach gehören Partisanen zur Erde, Terroristen dagegen zum Meer. A. de Benoist zeigt den Unterschied zwischen den beiden auf:

Under these conditions, it is no longer the logic of the Land which characterizes the actions of the partisans, but the ‘maritime’ logic of deterritorialization– globalization that favours the emergence of a new form of terrorism, at the same time that it opens up new ways of carrying out

activities. (Benoist 2007: 78)

Es wurde bemerkt, dass der Krieg gegen den Terrorismus seit dem Jahr 2000 oft ebenso ein globalisierter Kampf war wie der Terrorismus, dass weder der Terror noch die Antiterrorismusbekämpfung imstande waren, ein konkretes politisches Ziel und Waffenstillstandsgrenzen in diesem unbegrenzten Kampf zu bestimmen. Die lokale Zivilbevölkerung hat jedoch sehr unter diesem Konflikt gelitten. Auch der übereilte Abzug der US-Truppen aus Afghanistan im Jahr 2021, der fast die Szenen der Evakuierung von Saigon 1975 wiederholte, scheint die Schmittische Aussage über den „Teufelskreis von Terror und Gegenterror“ zu bestätigen.

### 3. Grenze im weltgeschichtlichen Sinne

Nach Schmitts Skizze der Weltgeschichte war die historische Entwicklung der Weltordnung im Allgemeinen ein Prozess der allmählichen Auflösung der landbezogenen Grenzen durch eine maritime Ordnung. Schmitt sah darin einen Prozess der Unordnung, den er aufhalten oder umkehren wollte. Warum bestand Schmitt darauf, dass die Welt eine einheitliche Ordnung mit politischen Grenzen sein sollte?

#### 3.1 Der Katechon

Es gibt ein theologisches Bild, das für Schmitt den politischen Träger der Ordnung am besten widerspiegelt: den Katechon. Der Katechon taucht in Schmitts Texten mehrmals auf, aber die Bedeutungen des Bildes sind nicht immer konsistent. Wörtlich bedeutet *Katechon* Aufhalter. Der Katechon hält die zerstörerischen Kräfte auf. In *Nomos der Erde* verwendet Schmitt das Bild des Katechon, um das mittelalterliche christliche Reich zu veranschaulichen (Nomos 29). Hier bezieht sich der Katechon direkt auf die Paulusbriefe:

Lasst euch nicht so schnell aus der Fassung bringen und in Schrecken jagen, wenn in einem prophetischen Wort oder einer Rede oder in einem Brief, wie wir ihn geschrieben haben sollen, behauptet wird, der Tag des Herrn sei schon da! Lasst euch durch niemanden und auf

keine Weise täuschen! Denn zuerst muss der Abfall von Gott kommen und der Mensch der Gesetzwidrigkeit offenbar werden, der Sohn des Verderbens, der Widersacher, der sich über alles, was Gott oder Heiligtum heißt, so sehr erhebt, dass er sich sogar in den Tempel Gottes setzt und sich als Gott ausgibt. erinnert ihr euch nicht, dass ich euch dies schon gesagt habe, als ich bei euch war? Ihr wisst jetzt auch, was ihn zurückhält (κατέχων/*Katechon*), damit er erst zu seiner Zeit offenbar wird. Denn das Geheimnis der Gesetzwidrigkeit (ἀνομία/*Anomia*) ist schon am Werk; nur muss erst der beseitigt werden, der es jetzt noch zurückhält (κατέχων). Dann wird der gesetzwidrige Mensch offenbar werden. Jesus, der Herr, wird ihn durch den Hauch seines Mundes töten und durch das Erscheinen seiner Ankunft vernichten. (2. Thess 2.2-8)

Es handelt sich um eine typische christliche Geschichtserzählung mit drei verschiedenen Bildern: *Anomia* („der Mensch der Gesetzwidrigkeit“), *Katechon* („was ihn zurückhält“) und Christus. Diese drei Bilder können einen allgemeinen historischen Rahmen umreißen: Vor der Wiederkunft Jesu gab es *Anomia* oder „Antichristen“, der im Namen Christi täuschte und Kriege und Chaos verursachte. *Katechon* unterdrückte den *Anomia* und bewahrte den irdischen Frieden in der Geschichte vor der Parusie. Doch die Macht des *Katechons* ist begrenzt, und sobald der *Katechon* beseitigt ist, wird die Welt aufgrund der Sünden der *Anomia* in eine Endkatastrophe stürzen. Erst dann wird Christus zurückkehren,

um alle irdischen Mächte, einschließlich des Anomia und Katechon, am Ende der Geschichte zu vernichten.

So verstanden ist der Katechon nichts weiter als ein Friedenswächter, eine Polizeikraft. Die tiefere Bedeutung des Katechon ist mit der christlichen Eschatologie verbunden: Die Wiederkunft Christi wird die irdische Geschichte beenden, Anomia behauptet fälschlicherweise, Christus zu sein, der die Geschichte beenden kann, und Katechons Aufgabe ist nun, das Ende der Welt zu verhindern, sei es das echte Ende der Welt oder das von Anomia vorgetäuschte Ende der Welt.

Im Mittelalter erhält Katechon seine konkrete Bedeutung im Zusammenhang mit der realen Geschichte: Nur eine kaiserliche Macht, so mächtig wie das Römische Reich, kann Anomia daran hindern, die Ordnung dieser Welt zu zerstören. Seit Tertullian begannen die christlichen Väter, dem Römischen Reich eine theologische Bedeutung zu verleihen, indem sie es die „Vierte Monarchie“ oder „Imperium sine fine“ nannten, das letzte Imperium vor dem Ende der Welt (Voegelin 1987: 110), das christlich-römische Reich sei der Katechon gewesen, der einen weitreichenden und dauerhaften Frieden geschaffen habe, so Tertullian: „Wir beten für den Fortbestand der Welt, für den Frieden in den Dingen, für das Verzögern des Endes.“ (Agamben 2005: 109) Solange das Imperium besteht, könnte Anomia keinen Aufruhr auf der Erde machen, und das Ende wird nicht kommen, so dass das Imperium auch das wahre Ende der Welt aufhält und die reale Geschichte verewigt. So Schmitt:

Der Glaube, daß ein Aufhalter das Ende der Welt zurückhält, schlägt die einzige Brücke, die von der

eschatologischen Lähmung alles menschlichen Geschehens zu einer so großartigen Geschichtsmächtigkeit wie der des christlichen Kaisertums der germanischen Könige führt. (Nomos 29)

Wer mächtig genug ist, eine weltweite Friedensordnung zu errichten, ist *de facto* ein Katechon und repräsentiert Gottes Macht auf Erden. Was die Verwendung des Wortes Katechon in Schmitts Text betrifft, so bezieht es sich zumeist auf verdienstvolle Kaiser in antiken Reichen, die die Umwälzungen des Antichristen mit voller Kraft unterdrückten<sup>1</sup> oder auf das byzantinische Reich, das trotz seiner Schwäche das Eindringen islamischer Mächte in Europa tausend Jahre lang verhinderte (LuM 19). Auch Rudolf II. wird als Katechon bezeichnet. In *Land und Meer* schreibt Schmitt ihm die Verzögerung des 30-jährigen Krieges um Jahrzehnte zu (LuM 80). Diese Beispielfälle weichen nicht von der eschatologischen Erzählung des mittelalterlichen christlichen Imperiums ab. Schmitt würde auch Personen oder Länder seit der Neuzeit als Katechon bezeichnen, wie etwa Franz Joseph I. von Österreich-Ungarn, der durch sein persönliches Charisma ein letztes Mal die Einheit dieses multiethnischen Reiches aufrechterhielt (SGN 436).

In dieser Bildsprache spiegelt sich das gesellschaftliche Denken jener Zeit wider, wie es Joseph Roth darstellt: Der Tod Joseph I. wird von den europäischen Weltkriegen, der Auflösung Österreich-Ungarns und dem Umbruch aller Dinge

---

<sup>1</sup> Vgl. Carl Schmitt: *Solange das Imperium da ist*, S.50; *Frieden oder Pazifismus*, S.850

in der alten Welt begleitet. Roths Roman hatte den Titel „Kapuzinergruft“, eine Bezeichnung, die auch für das Grab von Joseph I. steht. Manchmal bezeichnete Schmitt mit Katechon Denker, die zu ihrer Zeit konservativ eingestellt waren und sich gegen die radikale Revolution wandten, wie Hegel, Luther und Nietzsche. Tocqueville fiel für ihn dagegen nicht in diese Kategorie (Glossarium 293, 326; Salus 31). Wenn es um die Weltgeschichte geht, bezeichnete Schmitt auch einen politisch neutralen Staat als Katechon, weil er einer unversöhnlichen und absoluten Feindschaft und damit dem totalen Krieg entgegenstand. Dazu gehörte auch Großbritannien, das im 19. Jahrhundert versuchte, das Gleichgewicht der Kräfte auf den Meeren zu sichern und den Aufstieg der Vereinigten Staaten bremste (Glossarium 31; SGN 436, Nomos 211). In seinen späteren Jahren bezeichnete Schmitt die Partisanen als Katechon, weil sie versuchen, mit dem ungeheuren Erdraum das einzige verbleibende Gegengewicht gegen das Meer herzustellen.<sup>1</sup> Im Gegenzug beschreibt „Anomia“ im politischen Denken seit dem Mittelalter in Europa eine gewaltige Kraft, die Chaos verursacht und versucht, die bestehende Raumordnung zu untergraben oder zu zerstören. Dazu gehört der Beginn von Kriegen, die Invasion heidnischer Kräfte und das Auslösen von Revolutionen, die als eschatologischer Zeichen verstanden werden. Dem steht das Katechon entgegen, verstanden als eine bestimmte Person oder politische Macht, die solche Prozesse verhindern kann, aber deren Macht begrenzt ist.

Katechon hatte bei Schmitt immer eine theologische

---

<sup>1</sup> Siehe: SGN 635; Carl Schmitt: *Solange das Imperium da ist*, S.47



Bedeutung. Wir können feststellen, dass Schmitt ab den 1920er Jahren nicht gegen jede Veränderung der Raumordnung war, sondern nur gegen deren Zerstörung. Er schrieb gegen einen Radikalismus, der sich aus seiner Sicht einer Entpolitisierung der Welt verschrieben hatte. Aus seiner Sicht versperrte der mittelalterliche Katechon Ideen vom Jüngsten Gericht und dem Ende der Geschichte den Weg. Auch wenn die christliche Eschatologie das europäische Geschichtsbewusstsein seit Beginn der Neuzeit nicht mehr beherrscht, gibt es doch im politischen Denken Geschichtsphilosophien und Narrative, die letztlich säkularisierte Variationen einer christlichen Eschatologie sind. Mit Blick auf sie stellt Karl Löwith fest, „dass die moderne Geschichtsphilosophie dem biblischen Glauben an eine Erfüllung entspringt und dass sie mit der Säkularisierung ihres eschatologischen Vorbildes endet“ (Löwith 2022: 12). Und ebenso Eric Voegelin: „Throughout the Middle Ages and up to our present, we meet with a sequence of movements that revive the eschatological spirit of the early Christian community.“ (Voegelin 1997: 160)

Die säkularisierte Eschatologie sieht einen messianischen Moment in der Geschichte voraus, in dem alle Gegensätze ein für alle Mal aufgelöst sind, in dem es keine Wettkämpfe zwischen Gut und Böse, keine Konflikte und keine Kriege mehr geben wird und mit dem die Welt in einen dauerhaften Friedenszustand eintreten wird. Die säkularisierte Eschatologie kann verschiedene Formen annehmen: Den Triumph der liberalen Demokratie über Diktatur, des ewigen Friedens über den Konflikt, der Hochkultur über die Barbarei, des Kommunismus über den Kapitalismus und auch des Feminismus über

das Patriarchat.<sup>1</sup>

Nach Schmitts Ansicht gehören sowohl der Liberalismus als auch der Kommunismus zu einem innerweltlichen Radikalismus und haben deutlich einen eschatologischen Charakter.<sup>2</sup> Das Ziel dieser Radikalismen ist, eine „Einheit der Welt“ oder ein „irdisches Paradies“ nach ihren eigenen Ideen und durch die menschliche Kraft zu schaffen (SGN 503), während der Katechon als politische Macht den Auftrag hat, die Ankunft des innerweltlichen Eschatons aufzuhalten.

### 3.2 Die säkularisierte Eschatologie und die irdische Ordnung

Nach Schmitts politischer Theologie muss der politische Katechon das säkularisierte „Eschaton“ aufhalten, und wir müssen näher untersuchen, was eine solche Eschatologie bedeutet. In einem Aufsatz von 1942 beschreibt Schmitt zwei Bilder: Den Verzögerer und den Beschleuniger der Weltgeschichte, wobei Schmitt den Verzögerer direkt mit dem Katechon gleichsetzt (SGN 436). Doch wer ist der Beschleuniger?

Beschleuniger, wie sie in der politischen Theologie Carl Schmitts verstanden werden, versuchen, den Lauf der Weltgeschichte künstlich zu forcieren und das Kommen des

---

<sup>1</sup> Fukuyama erregte am Ende des letzten Jahrhunderts Aufsehen, als er Ende der Geschichte durch die liberale Demokratie behauptete, aber aus ideengeschichtlicher Sicht ist Fukuyamas Geschichtsphilosophie nicht neu. Sie ist nichts anderes als eine liberale Version der Eschatologie.

<sup>2</sup> Vgl. Glossarium 85, auch PT 53: Im 19. Jahrhundert wird in immer weiterer Ausdehnung alles von Immanenzvorstellungen beherrscht.

Eschaton und der Erlösung zu beschleunigen. Dabei lassen sich zwei Vorstellungen von Eschatologie unterscheiden: Die erste ist die „rechtgläubige“ Eschatologie der katholischen Tradition – ihr sind die Positionen zahlreicher Kirchenväter wie Tertullian, Augustinus und auch Schmitt selbst zuzuordnen. Ihr zufolge hängt das Kommen des Eschatons allein von Gott ab, dessen Wille sich jeder menschlichen Spekulation entzieht. Die Kirchenväter haben verschiedene Interpretationen des Eschatons gegeben und es als eine nicht-geschichtliche und rein spirituelle Zeit interpretiert, aber alle haben die Auffassung vertreten, dass es völlig jenseits des menschlichen Willens läge, ob und wann das Eschaton kommt und dass es nicht durch Menschen zu beeinflussen ist.

Eine andere, weltimmanente Interpretation des Eschaton betrachtet es nicht nur als einen Teil der realen Geschichte, sondern vertritt, dass es auch durch menschliches Tun gefördert und „beschleunigt“ werden könne und dass die „Restzeit“ zwischen dem Jetzt und dem Ende der Zeit große geistige Unruhe hervorrufen wird, die sich in einen starken Impuls verwandelt, in die Weltgeschichte einzugreifen.

Aus diesen Versionen von Eschatologie lassen sich zwei gegensätzliche Weltanschauungen ableiten. Muss die Menschheit die unvollkommene Welt zerstören oder kann sie sich mit ihr versöhnen? Schmitt vertritt die letztere Position und kritisiert den Impuls, die bestehende Weltordnung zu zerstören. Diese Position lässt sich aber nicht weiter begründen.<sup>1</sup> Seit der Antike haben große politische Mächte, darunter das

---

<sup>1</sup> „Ob und wann dieser Zustand der Erde und der Menschheit (der entpolitisierte Zustand) eintreten wird, weiß ich nicht. Vorläufig ist er nicht da.“ (BdP 166)

Römisches Reich und die römische Kirche, aktiv als Katechon gehandelt und versucht, den messianischen Geist zu unterdrücken, um zu verhindern, dass er grundlegende Umwälzungen in der Weltordnung verursacht. Diese Hüter der Welt betrachten die Welt als eine Wohnung, die Gott für die Menschen auf Erden geschaffen hat und glauben, dass diese Wohnung trotz all ihrer Unvollkommenheiten, Konflikte und Kriege ein im Allgemeinen angenehmes/erträgliches Leben ermöglicht. Eric Voegelin weist auf zwei gegensätzliche Tendenzen innerhalb des Katholizismus hin: Auf der einen Seite eine eschatologische Erwartung der Parousie Christi, und auf der anderen Seite das Verständnis der Kirche als Apokalypse Christi in der Geschichte. Letzteres hat den eschatologischen Geist im Christentum erfolgreich abgeschwächt, und das Christentum mit der Welt versöhnt: "The apocalyptic idea implies that the Messiah has appeared and that his realm is actually established as the community between him, the Resurrected, and his believers." (Voegelin 1997: 166) Diese Idee der Apokalypse im Katholizismus wurde von den frühen Kirchenvätern begründet, wobei Augustinus behauptete, der Eschaton sei kein Ereignis in der realen Geschichte und der wörtliche Glaube an das Millennium sei lediglich eine lächerliche Fabel (Vgl. Voegelin 1987: 109). Nach Augustinus' Ansicht war der Messias tatsächlich bereits gekommen und die Gnade war den Menschen bereits zuteilgeworden. Die katholische Kirche selbst repräsentierte eine Eschatologie des transhistorischen und höchsten Gutes, und das Römische Reich war dessen irdischer Hüter. Die Kirche und das Reich errichteten eine

stabile weltliche Ordnung, und das Zeitende wurde auf ein geistiges Symbol reduziert, das aus der realen Geschichte herausfiel.<sup>1</sup>

Dem steht eine Weltanschauung gegenüber, der zufolge eine psychologische Struktur der Angst, eine radikale Trennung des Menschen von der Welt und der Welt von Gott bewirkt. Die Welt wird als ein riesiges Gefängnis erlebt wird, in der das Böse der Welt mit dem Menschen, dem in der Welt gefangenen Fremder, unversöhnlich ist und in der es ohne die vollständige Zerstörung des „Käfigs“ der Welt keine Erlösung geben kann. Der Ausgangspunkt dieser Gedanken ist der Dualismus von Gut und Böse. Seine klassische Form wird im allgemeinen *Gnosis* genannt, wie im Manichäismus, wo die Anhänger der Gnosis zwei Götter erkennen: Einen bösen Gott (Demiurg), der die Welt direkt beherrscht, und einen höheren guten Gott, der der Welt entfremdet ist und sie nicht beherrscht (oder mit A. von Harnacks Worten: Der fremde Gott). Die Menschen lebten in dieser von Demiurg beherrschten Welt und baten den fremden guten Gott um Gnade. Auch die säkularisierte Gnosis basiert auf der Prämisse des Dualismus. Gute und böse Götter sind jetzt durch das ideologisch Gute und Böse ersetzt worden, und die Erlösung ist nicht mehr die Gnade Gottes für den Menschen, sondern ein Ereignis der Immanenz, das durch immanentes und aktives Handeln

---

<sup>1</sup> Eric Voegelin: “The church as the historically concrete representation of spiritual destiny was paralleled by the Roman Empire as the historically concrete representation of human temporality. Hence, the understanding of the medieval empire as the continuation of Rome was more than a vague historical hangover; it was part of a conception of history in which the end of Rome meant the end of the world in the eschatological sense.” (Voegelin 1987: 110)

erreicht werden muss. Die Anhänger der modernen Gnosis glauben, dass sie durch Offenbarung eine transzendente Wahrheit erkannt haben, die es ihnen erlaubt, die böse Welt zu durchschauen, und dass es ihre Mission sei, den noch schlafenden Geist zu erwecken und die Welt und sich selbst zu erlösen.<sup>1</sup> Die marcionitische und die valentinianische Schule werden gewöhnlich dem christlichen Gnosis zugeordnet, aber der eschatologische Impuls wurde durch die heftigen Angriffe der christlichen Väter auf die Häresie dauerhaft eingefroren.<sup>2</sup> Die Säkularisierung seit der Reformation hat dieses Denken allmählich aufgeweicht, und der evangelische Theologe Adolf von Harnack hat Marcion hochgeschätzt. Tatsächlich sind verschiedene radikale Bewegungen so sehr mit der Wiederbelebung des christlichen Gnosis in Verbindung gebracht worden, dass jemand diese Bewegungen als die „Rache des Gnosis“ bezeichnet hat.<sup>3</sup> Verschiedene radikale Bewegungen der Moderne wie die Aufklärung, der Liberalismus und der Kommunismus sind von einem gnostischen Geist durchdrungen, man denke etwa an das Geschichtsbild der Aufklärung, in dem Vernunft und Freiheit die selbstverschuldete Unmündigkeit überwinden,<sup>4</sup> an Vorstellungen der Liberalisierung, in dem die Demokratie die Diktatur besiegt, oder an eine Revolution, in der die Arbeiterklasse die Bourgeoisie besiegt. Immer gibt es einen scharfen Kontrast zwischen dem

---

<sup>1</sup> Siehe: Voegelin 2000: 297-298; Über modernen Nihilismus und Gnosis siehe: Jonas 1958: 336-337; Couliano 1984, 1990.

<sup>2</sup> Vgl. Rudolf 1977: 336-345; Jonas 1958: 194-196; von Harnack 1960: 213-215

<sup>3</sup> Vgl. *Gnosis und Politik*, S. 290

<sup>4</sup> Der Tübinger Theologe F. C. Baur wies im 19. Jahrhundert auf die gnostische Struktur im deutschen Idealismus hin, insbesondere in der Kantischen praktischen Philosophie. Vgl. F. C. Baur 1967: 663-668.

inneren Guten des Individuums und dem Bösen der äußeren Welt, und jede individuelle Unzufriedenheit mit der Lebensrealität kann sich in Feindschaft gegen die Welt verwandeln. Die bestehende Welt und ihre Ordnung werden als etwas betrachtet, das vor dem Ende der Welt aufgegeben und zerstört werden muss. Die Radikalen glauben, dass alles gut sein wird, sobald die bestehende Weltordnung zerschlagen sein wird.

Schmitt wendet sich vehement gegen jeden „antireligiösen Diesseits-Aktivismus“, (PuB 149), der eine Sphäre der absoluten Neutralität und Freiheit anstrebe, die jeden Konflikt eliminiert, d.h. eine unpolitische Welt, die keine Grenzen mehr hat, keine natürlichen Unterschiede mehr aufweist und damit keine Unterscheidung von Freunden und Feinden mehr zulässt (PuB 146):

Sind die verschiedenen Völker, Religionen, Klassen und andere Menschengruppen der Erde sämtlich so geeint, daß ein Kampf zwischen ihnen unmöglich und undenkbar wird, kommt auch innerhalb eines die ganze Erde umfassenden Imperiums ein Bürgerkrieg selbst der Möglichkeit nach für alle Zeiten tatsächlich nie wieder in Betracht, hört also die Unterscheidung von Freund und Feind auch der bloßen Eventualität nach auf, so gibt es nur noch politikreine Weltanschauung, Kultur, Zivilisation, Wirtschaft, Moral, Recht, Kunst, Unterhaltung usw., aber weder Politik noch Staat. (BdP 166)

Für Schmitt hat der „antireligiöse Diesseits-Aktivismus“ ein breites Spektrum, das nicht nur den Liberalismus, sondern auch den Sowjetkommunismus und möglicherweise

verschiedene postmoderne radikale Ideen umfasst. Schmitt ist nicht nur ein Feind des Liberalismus, sondern er steht dem gesamten modernen politischen Denken kritisch gegenüber. Oberflächlich betrachtet handelt es sich um verschiedene gegensätzliche Ideologien, aber in Bezug auf ihre gedankliche Struktur passen aus Schmitts Perspektive alle Formen des innerweltlichen Radikalismus in die Kategorie einer modernen Gnosis, weil sie die folgenden Merkmale teilen:

Erstens setzen die radikalen Gedanken grundsätzlich einen Dualismus der Welt voraus und entwickeln darauf aufbauend eine lineare Geschichtsphilosophie (RK 16). Die Dualisten begreifen die Welt nicht mehr wie die mittelalterlichen Theologen von Natur aus als Ganzes, sondern unterteilen die reale Welt in unversöhnliches Gut und Böse. Nach Schmitt hatten die Konservativen des 18. Jahrhunderts den dualistischen Charakter des modernen Radikalismus erkannt:

Es sind die Gegensätze von Gut und Böse, Gott und Teufel, zwischen denen auf Leben und Tod ein Entweder-Oder besteht, das keine Synthese und kein „höheres Drittes“ kennt. (PT 60)

Nach Ansicht der Radikalen wird die Geschichte mit dem finalen Triumph des Guten ihre volle Bedeutung erfüllen und zu einem Ende kommen. Die endgültige Einheit der Welt wird keine Solidarität der Menschheit als Ganzes sein, sondern der Triumph einer der beiden gegnerischen Seiten über die andere. In einem dualistischen Weltbild gibt es keinen neutralen Dritten, deshalb ist für Schmitt der neutrale dritte Staat das Katechon (Schmitt, Glossarium: 313). Die Geschichts-



philosophien der beiden Lager während des Kalten Krieges waren besonders typisch für den Dualismus der Welt:

Die Zweiheit der heutigen Welt ist in der Tat in sich böse und gefährlich. Die Spannung wird von jedem als unerträglich empfunden, als ein in sich selbst unhaltbarer Übergangszustand [...] Für die allgemeine Tendenz zur technisch-industriellen Einheit der Welt ist die heutige Zweiheit nur ein Übergang zur Einheit, die letzte Runde in dem großen Kampf um die Einheit der Welt. Das würde bedeuten, daß der Überlebende der heutigen Weltzweiheit morgen der einzige Herr der Welt ist. (SGN 498-499)

Zweitens sind diese radikalen Ideen insofern universalistisch, als sie die Förderung bestimmter säkularer Werte fordern und die Besonderheiten und Unterschiede in den jeweiligen Realitäten unberücksichtigt lassen. Sowohl die universellen Werte des Liberalismus als auch die internationale Arbeiterbewegung des Kommunismus veranschaulichen den raumlosen Charakter der Ideologie:

„Es gehört zum Wesen eines universalistischen Weltrechts, daß es echte Raumausgrenzungen aufhebt und die Unterscheidungslinien durch die Völker hindurchgehen läßt.“ (SGN 249)

Eine dualistische Weltanschauung vertritt notwendigerweise einen einseitigen Universalismus, der sich auf einen „humanen“ Wert beruft und beansprucht, in allen Situationen anwendbar zu sein. Jeder begriffliche Universalismus kann die Besonderheit der Dinge und Situationen nicht berücksichtigen,

und Universalisten ziehen die Anwendung ihrer Ideologie auf eine konkrete historische Ordnung nicht in Betracht. Der Universalismus ist also eine Art Interventionismus, der sich gegen jeden konkreten Raum und jede konkrete Ordnung, gegen jede politische Grenze und die Kräfte, die sie aufrechterhalten, richtet. Jede Art von Ende der Geschichte sollte universell sein, sie endet in einer Welteinheit ohne Ausnahmen.

Drittens: Die Radikalen setzen mit Blick auf die Verwirklichung ihrer Ideale auf den kontinuierlichen Fortschritt der Technik. Nach Schmitt manifestiert sich die diesseitige Eschatologie in der Moderne als Technikgläubigkeit, als so genanntes ökonomisch-technologisches Denken.

Unter der ungeheuren Suggestion immer neuer, überraschender Erfindungen und Leistungen entsteht eine Religion des technischen Fortschritts, für welche alle anderen Probleme sich eben durch den technischen Fortschritt von selber lösen. (PuB 142)

Nur wenn die Menschen glauben, dass sie über die praktischen Mittel zur Verwirklichung ihrer Geschichtsphilosophie verfügen, können sie sich praktisch für eine Weltrevolution, für die künstliche Schaffung eines irdischen Paradieses einsetzen. Beide Lager des Kalten Krieges bauten ihre Geschichtsphilosophie auf denselben technologischen Überzeugungen auf und machten „einen direkten Schritt zu dem irdischen Paradies der *one world*.“ (SGN 503) Der Glaube an die Technik ist im Wesentlichen ein Glaube an die irdische Macht der Menschheit, eine Art Selbstvergötterung:

Er ist die Überzeugung einer aktivistischen Metaphysik, der Glaube an eine grenzenlose Macht und Herrschaft des Menschen über die Natur, sogar über die menschliche Physis, an das grenzenlose „Zurückweichen der Naturschranke“, an grenzenlose Veränderungs- und Glücksmöglichkeiten des natürlichen diesseitigen Daseins der Menschen. (PuB 149)

Aus technologischer Sicht ist das bedingungslose Vertrauen in demokratische Regeln und Verfahren eine Fetischisierung einer Technologie der Macht. Es wird behauptet, dass das höchste Gute in der politischen Sphäre ein für alle Mal durch einige festgelegte, verfolgbare, universell und unveränderliche Methoden erreicht werden kann. Der liberale Normativismus glaubt fälschlicherweise, dass alle Schwierigkeiten im politischen Leben ein für alle Mal durch eine unveränderliche, unlebendige „Technologie“, den liberal demokratischen Prozess, gelöst werden können. Die Fetischisierung der Normativität missversteht das Wesen des Guten im menschlichen Leben, da alle wesentlichen Vorstellungen nicht normativ, sondern existentiell sind (PuB 142).

In den Augen Schmitts war die immanente Eschatologie eine große Täuschung, eine verführerische Lüge über die Erlösung. Nach Schmitt könnte ein determinierter Geschichtsverlauf nur als ein von Gott angeordneter Verlauf verstanden werden, dessen Erkenntnis nicht zum menschlichen Wissen gehört, geschweige denn zu irgendeiner spirituellen Offenbarung oder Gnosis.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Einige Forscher glauben, dass Carl Schmitt einer der Vertreter der modernen

Die Erlösung in dieser Welt ist nicht das unvermeidliche Ziel der Geschichte, sondern „das Geheimnis der Gesetzwidrigkeit“ von dem Antichristen, die für Unordnung, Untergang und Zerstörung in der Welt verantwortlich ist. Es ist die trügerische Erlösung in dieser Welt, die Katechon zu verhindern sucht. Schmitts Position stützt sich insofern auf eine theologische Überzeugung: Er glaubt, dass der Mensch immer der Erbsünde schuldig ist, dem fundamentalen, irreversiblen und unbelehrbaren Bösen, das der menschlichen Natur innewohnt, so dass es dem Menschen letztlich unmöglich ist, im Namen Gottes zu handeln, dass die Existenz des Menschen endlich ist und dass er auf eine echte Endkatastrophe in der theologischen Geschichte warten muss.<sup>1</sup> Katechon kann nicht mehr tun, als die Katastrophe so lange wie möglich hinauszuzögern und die Weltordnung bestenfalls in geringem Maße verbessern.

Es ist in diesem Zusammenhang zu beachten, dass in den Paulusbriefen Katechon, Anomia und Christus drei deutlich voneinander unterschiedene Bilder zu finden sind, die sich [implizit] sich auch in Schmitts Text wiederfinden.<sup>2</sup> Katechon kann bei Schmitt nur ein bestimmtes Bild in der Geschichte sein, es ist niemals Gott selbst. Das Wesen von Katechons Macht als politische Figur liegt im Begriff der Repräsentation (der bereits in Teil I erläutert wurde), und in den Augen des

---

Spiritualität ist, doch das ist offensichtlich unhaltbar. Vgl. Jonas 1958: 334, 337.

<sup>1</sup> „nach seiner (Donoso Cortes) Geschichtsphilosophie ist der Sieg des Bösen selbstverständlich und natürlich und nur ein Wunder Gottes wendet ihn ab.“ (PT 63)

<sup>2</sup> Die Auffassung, dass der Katechon eine göttliche Gestalt ist, steht im Einklang mit einer oberflächlichen Interpretation der politischen Theologie in Agambens *The Time that Remains* (p. 110), die annimmt, der Souverän sei ein irdischer Gott.

politischen Theologen ist Katechon der irdische Repräsentant Gottes, der die irdische Ordnung aufrechterhält. Diese ist zwar unvollkommen, soll aber nicht zerstört werden.<sup>1</sup> Katechon ist nicht die göttliche Autorität an sich, nicht das erlösende göttliche Gut selbst, sondern eine Repräsentation davon, die das grundlegende Böse der menschlichen Natur und den Aufruhr des Anomia, des „radikalen Gegners aller bestehenden Ordnung“ unterdrückt (PT 60). Die echte Erlösung ist immer unerkennbar. Gott ist in der Geschichte verborgen, und solange die göttliche Erlösung ausbleibt, müssen die göttlichen Vertreter immer den Frieden auf Erden aufrechterhalten. Auf diese Weise werden die Mächte auf der Erde immer als etwas Positives und Tugendhaftes gesehen:

[...] daß das Amt des Kaisers im Glauben des christlichen Mittelalters keine in sich absolute und alle andern Ämter absorbierende oder konsumierende Machtstellung bedeutet. Es ist eine zu einem konkreten Königtum oder einer *Krone*, d. h. zu der Herrschaft über ein bestimmtes christliches Land und sein Volk hinzutretende

---

<sup>1</sup> Zunächst schätzte Schmitt Donoso Cortes als Vertreter der politischen Theologie, doch später sah er ihn kritisch, weil Cortes den Begriff der Repräsentation und damit des Katechons in der politischen Theologie missverstand: „Donoso Cortés ist theologisch daran gescheitert, daß ihm dieser Begriff (Katechon) unbekannt geblieben ist.“ (Glossarium 47) Die Repräsentanz von Katechon wird besonders in dem Text *De ortu et tempore Antichristi* des Theologen Adso Dervensis aus dem 10. Jahrhundert deutlich, in dem er betont, dass das große Reich die göttliche Mission repräsentieren und demütig bleiben muss, und dass es demütig bleiben und sich der Quelle und der Natur seiner Macht bewusst sein muss: „Der, nachdem er sein Königreich erfolgreich regiert hat, endlich nach Jerusalem kommt und sein Zepter und seine Krone auf dem Ölberg niederlegt.“ (Qui, postquam regnum suum feliciter gubernauerit, ad ultimum Hierosolimam ueniet et in monte Oliueti sceptrum et coronam suam deponet.) Siehe: Adso Dervensis: *De ortu et tempore Antichristi*, 26

Leistung des Kat-echon, mit konkreten Aufgaben und Missionen. Es ist die Erhöhung einer Krone, aber keine senkrechte, gradlinige Steigerung, also kein Königtum über Könige, keine Krone der Kronen, keine Verlängerung einer Königsmacht oder gar, wie später, ein Stück einer Hausmacht, sondern ein Auftrag, der aus einer völlig anderen Sphäre stammt als die Würde des Königtums. (Nomos 31)

Die Weltordnung zu bewahren, bedeutet dann notwendigerweise, Unterschiede und Grenzen zu bewahren und die eschatologischen Versuche der Radikalen zu stoppen, ein irdisches Paradies zu etablieren. Für Schmitt ist die Politik dieser Welt im Grunde die Ordnung des Nomos, so wie es in der griechischen Tradition beim Nomos im Grunde darum geht, das Land zu teilen, Unterscheidungen zu treffen, Grenzen zu ziehen. Am Anfang von *Nomos der Erde* behauptet er, dass die „Unterscheidung“ fest in der tiefsten Bedeutung des Nomos verankert ist.

Nach Schmitts Ansicht besteht die wesentliche Bedeutung des Politischen darin, zwischen dem Feind und der eigenen Seite zu unterscheiden. Politische Ordnung bedeutet deshalb immer auch Grenzschutz und Gegenintervention. Alle modernen universellen Werte sind in den Augen Schmitts „künstliche“ und „verfälschte“ Universale. „Das Geheimnis der Gesetzwidrigkeit“ (2. Thess 2.7), und die echte Universalität gehört zu Gott und ist unsichtbar. Die Menschen müssen sich mit dieser unvollkommenen und widersprüchlichen Welt versöhnen. Schmitt erinnert seine Leser daran, dass er Jurist und kein Theologe ist, d.h. dass es ihm um die

irdische Ordnung geht, nicht um das Jüngste Gericht und Erlösung (Salus 89). Die Einheit der Welt beruht nur auf der potenziellen Einheit dieses unbekanntem theologischen Eschatons, und doch ist die irdische Welt voller fester Grenzen, die unzerstörbar sind. Da die Ordnung reale Grenzen hat, handelt es sich immer um konkrete, historisch und geopolitisch spezifische Gesetze. Obwohl diese Gesetze, Sitten und Gebräuche von Zeit zu Zeit geschaffen, verändert und aufgehoben werden, ist die Gerechtigkeit der Ordnung niemals vom konkreten Raum und Kontext losgelöst. Sie kann niemals als Regel in einer realen, festen, sichtbaren oder positivistischen Form ausgedrückt werden.

Im jüdischen Recht bezeichnet das Gesetz ebenfalls eine Art von Unterscheidung der Identität, und Agamben weist darauf hin, dass das Gesetz die Errichtung von Zäunen, Unterscheidungen und Hierarchien ist, und dass die herrschende Macht der Welt das beherrschte Individuum durch alle Arten von Unterscheidungen und Abgrenzungen kontrolliert. Das Gesetz ist also eine Technik der Herrschaft auf der Erde, und das messianische Moment bedeutet die vollständige Zerstörung aller von der herrschenden Macht errichteten Unterscheidungen und Grenzen:

The author of the letter of Aristeas, who clearly was not a fanatic, defines Jews as follows: "Our lawgiver [...] fenced us about with impregnable palisades and with walls of iron, to the end that we should mingle in no way with any of the other nations [ethne]" (Aristeas, 157). The messianic announcement means that these walls have

come down, that a division no longer exists between men, or between men and God.

The principle of the law is thus division. The fundamental partition of Jewish law is the one between Jews and non-Jews, or in Paul's words, between Ioudaioi and ethne. (Agamben 2005: 44, 47)

Agamben und Schmitt stimmen in Bezug auf das Wesen der irdischen Ordnung überein, und der Unterschied zwischen ihren Positionen liegt lediglich in ihren grundlegenden Überzeugungen über die Welt: Agamben glaubt, dass die Macht des Anomias und Katechons angesichts der Wiederkehr Christi im Wesentlichen „illegitim“ ist:

It is therefore possible to conceive of katechon and anomos not as two separate figures (unlike John, Paul never mentions an antichristos), but as one single power before and after the final unveiling. (Agamben 2005: 111)

Es ist auch klar, dass Agamben nicht im Geringsten mit Katechon sympathisiert, sondern alle weltliche Macht als ein Übel betrachtet, das abgeschafft werden muss:

Yet, the fact remains that despite its obscurity, this Pauline passage does not harbor any positive valuation of katechon. To the contrary, it is what must be held back in order that the “mystery of anomia” be revealed fully. (Agamben 2005: 110)

Agambens will Schmitt nicht widerlegen. Vielmehr nutzt er seine Interpretation von Schmitt als Mittel, um seine eigene



radikale Position zu artikulieren. Er steht in völliger Opposition zum Katechon und zu allen bestehenden Ordnungen und Mächten, und setzt sich dafür ein, alle irdischen Mächte in der „Restzeit“ vor der Endzeit zu dekonstruieren und zu zerstören, um die Endzeit so schnell wie möglich herbeizuführen. Wenn bei Schmitt der Souverän sei, wer über den Ausnahmezustand entscheidet, ist Agamben sich der Bedeutung des Ausnahmezustands sehr wohl bewusst. Er kritisiert das Konzept jedoch, indem er immer wieder die Bedeutung von „Unterscheidung, Isolierung, Exklusion“ betont, die der Ausnahmezustand impliziert. Für Agamben bedeutet ein Zustand der wahren Befreiung von jeglicher Macht, dass es keine Unterschiede im menschlichen Charakter mehr gibt, keine Unterscheidungen mehr zwischen moralisch und niederträchtig, keine Unterscheidungen mehr zwischen tugendhaft und verbrecherisch, denn die Unterscheidungsmacht von Katechon ist dasselbe wie die Macht von Anomia, und beide werden am Zeitende ausgelöscht.

Agamben übersieht dabei die göttliche Repräsentanz des Katechon: Sie unterscheidet sich von der reinen diesseitigen Macht von Anomia durch ihre Repräsentation göttlicher Autorität. Walter Benjamin sieht hier klarer. In *Zur Kritik der Gewalt* unterscheidet Benjamin zwischen zwei Arten von „heiliger“ Gewalt: Mythische Gewalt und göttliche Gewalt. Mythische Gewalt ist die Gewalt der Manipulation des Gesetzes: Gesetzgebung und Gesetzerhaltung. „Alle Gewalt ist als Mittel entweder rechtsetzend oder rechts-erhaltend.“ (Benjamin 1991: 190) Zwei Punkte sind hier wichtig: Erstens, dass das Gesetz ein grundlegendes Element

der irdischen Weltordnung ist; zweitens, dass das, was als Mythos bezeichnet wird, das semiotische Verhältnis zwischen Referent und Denotation, was in der politischen Sprache die Repräsentation ist. Benjamin hat erkannt, dass die gesetzsetzende und gesetzserhaltende Gewalt wesentlich eine mythologische Bedeutung hat, und zwar als Manifestation des Göttlichen auf Erden:

Die mythische Gewalt in ihrer urbildlichen Form ist bloße Manifestation der Götter. Nicht Mittel ihrer Zwecke, kaum Manifestation ihres Willens, am ersten Manifestation ihres Daseins. Die Niobesage enthält von ihre ein hervorragendes Beispiel. Zwar könnte es scheinen, die Handlung Apollons und der Artemis sei nur eine Strafe. Aber ihre Gewalt richtet viel mehr ein Recht auf [...] (Benjamin 1991: 197)

Und es überrascht nicht, dass das mythische Gesetz immer noch bedeutet, Grenzen zu ziehen und Unterscheidungen in der Welt zu treffen:

In seinem Bereich nämlich ist die Grenzsetzung, wie sie der „Friede“ aller Kriege des mythischen Zeitalters vornimmt, das Urphänomen rechtsetzender Gewalt überhaupt. Auf das deutlichste zeigt sich in ihr, daß Macht mehr als der überschwänglichste Gewinn an Besitz von aller rechtsetzenden Gewalt gewährleistet werden soll. Wo Grenze festgesetzt werden, da wird der Gegner nicht schlechterdings vernichtet [...] (Benjamin 1991: 198)

Der Marxist Benjamin bekennt, dass seine Kritik zur

Gewalt eine Geschichtsphilosophie der Gewalt ist und dass seine Absicht gerade darin besteht, eine eschatologische Revolution zu fördern, so dass „die Vernichtung aller Rechtsgewalt damit zur Aufgabe“ würde (Benjamin 1991: 199, 202). Die mythische Gewalt ist die ewige Macht, die die Herrschaft über diese Welt aufrechterhält. Um sie zu zerstören, muss man auf die göttliche Gewalt im eschatologischen Gericht blicken, eine Gewalt, die allen irdischen Gesetzen völlig fremd ist und alle Grenzen und Unterscheidungen zerstört, und indem sie alles zerstört und alles erlöst:

Wie in allen Bereichen dem Mythos Gott, so tritt der mythischen Gewalt die göttliche entgegen. Und zwar bezeichnet sie zu ihr der Gegensatz in allen Stücken. Ist die mythische Gewalt rechtsetzend, so die göttliche rechtsvernichtend, setzt jene Grenzen, so vernichtet diese grenzenlos, ist die mythische verschuldend und sühnend zugleich, so die göttliche entschuldigend, ist jene drohend, so diese schlagend, jene blutig, so diese auf unblutige Weise letal. (Benjamin 1991: 199)

Das Endziel des Radikalismus ist nicht die Veränderung des Gesetzes und die Verbesserung einer gerechteren Ordnung, sondern die völlige Vernichtung aller etablierten Moral und Gesetze. In den Augen der Radikalen sind die Gesetze und Teilungen der Weltherrscher nichts anderes als Mittel zur Herrschaft über das große Gefängnis der Welt. Nur durch den Sturz der Mauern der Gefängnisse werden sie ins Paradies zurückkehren könnten.

In den 1920er Jahren wurden Benjamins und Schmitts

aufeinanderfolgende Veröffentlichungen *Zur Kritik der Gewalt*, *Politische Theologie* und *Ursprung des deutschen Trauerspiels* als ein heimlicher Dialog zwischen den beiden Männern angesehen, und in *Nomos der Erde* bekräftigt Schmitt 30 Jahre später seine ursprüngliche Position, die die politischen Grenzen der Welt bewacht, was der Leser als Antwort auf Benjamins radikale Haltung in *Zur Kritik der Gewalt* verstehen sollte. Und dieser heimliche Dialog über Eschatologie und Gewalt zeigt, welche politisch-theologischen Implikationen Grenzen haben.

### 3.3 Zwei Arten von Universalismus

Obwohl Carl Schmitt den Universalismus und seine innerweltlich eschatologischen Untertöne heftig kritisiert, lehnt er nicht alle Ideen über die Welteinheit ab. In *Nomos der Erde* schreibt Schmitt:

Hier stehen sich demnach zwei universale und globale Ordnungen gegenüber, die nicht auf das Verhältnis von universalem und partikulärem Recht gebracht werden können. Jede von ihnen ist universal. Jede hat ihren eigenen Begriff von Feind und Krieg und Beute, aber auch von Freiheit. (Nomos 144)

Der Gegensatz zwischen Meer und Land deutet auf einen Gegensatz zwischen zwei Arten von Universalismus hin. Schmitt weist darauf hin, dass sich der säkulare Radikalismus seit der Neuzeit in seiner intellektuellen Typologie als universalistisch manifestiert, dass seine Grundprämisse jedoch

ein grundlegender Dualismus sei. Der Ausgangspunkt von Schmitts Lehre ist eine andere Art von Universalismus, die sich an die antike europäische christliche Ordnung anlehnt. Es ist, kurz gesagt, der römisch-katholische Universalismus. Auch Martti Koskenniemi stellt fest, dass es in *Nomos der Erde* zwei Arten von Universalismus gibt. Schmitt nutze einen „wahren“ Universalismus, um den „falschen“ Universalismus des Liberalismus im Lichte seiner persönlichen religiösen Position zu kritisieren (Koskenniemi 2004: 495). Koskenniemi beachtet jedoch nicht die spezifischen politisch-philosophischen Inhalte des „wahren“ Universalismus und übersieht daher den wesentlichen Unterschied zwischen den beiden Universalismen und damit den entscheidenden Schlüssel zu Schmitts Lehre.

Schmitt glaubt, dass der wahre Universalismus die Raumordnung der mittelalterlichen christlichen europäischen Gemeinschaft zum Vorbild hat. In dieser Ordnung wurden die Unterschiede, die Autonomie und die Grenzen zwischen den Völkern anerkannt. Die Völker bildeten eine allgemein geordnete und stabile organische Gemeinschaft, die dem katholischen theologischen Begriff der *complexio oppositorum* entsprach und die Welteinheit in einer metaphysischen, immateriellen, transzendenten Göttlichkeit begründete. Die Einheit der multipolaren Ordnung ist in der Tat im Universalismus des Römischen Reiches verwurzelt, in dem die Völker die *pax Romana* erlangten. Aber dieses riesige Reich, das auf militärischer Macht beruhte, konnte seine Stabilität nicht lange aufrechterhalten. Der römische Historiker Polybius war daher besorgt, dass die territoriale Einigung ein bloßer Zufall war,

der im Laufe der Geschichte vergehen wird. Die Denker dieser Zeit hatten bereits erkannt, dass die ewige politische Einheit auf eine geistige Kraft zurückgreifen muss, die die gemeinsame geistige Anerkennung aller Völker erfordert. Nach dem Untergang des Römischen Reiches rettete der römische Katholizismus seinen Universalismus auf einzigartige Weise. Die Welteinheit wurde als geistige Autorität bewahrt und wurde zu einem geistigen Bindeglied zwischen den europäischen Völkern, dass die christlichen Stämme zu einer „christlichen Gemeinschaft“ vereinte (SGN 491). Unter der neuen Raumordnung verwandelte sich das Römische Reich in das Christliche Reich, und die christlichen Fürsten leiteten ihre Legitimation zur Herrschaft aus einem vom Papst autorisierten Missionsauftrag ab:

Ihr Nomos ist durch folgende Einteilungen bestimmt:

Der Boden nicht-christlicher, heidnischer Völker ist christliches Missionsgebiet; er kann einem christlichen Fürsten durch den päpstlichen Auftrag zur christlichen Mission zugewiesen werden. (Nomos, 27)

Diese Raumordnung ist kein Reich, das eine wirkliche Einheit erreicht hat wie das Römische Reich, sondern befindet sich inmitten zahlreicher Spaltungen: Die weltlichen Fürsten üben die direkte Herrschaft aus, während die Kirche nur eine indirekte Autorität hatte und die Einheit der Raumordnung nur im Geiste repräsentierte. Die Fürsten erklären einander den Krieg und zwischen dem Kaiser und dem Papst findet ein Kampf um die Vorherrschaft statt. Der Kaiser fordert „ein Reich, eine Kirche, einen Kodex“, der Papst „eine Herde,

einen Hirten“, aber die Diversität der Ordnung ist für beide Seiten unverzichtbar, was die Beständigkeit der mittelalterlichen Welteinheit beweist (RK 42). Beide stellten sich lediglich auf ihre eigene Weise dieselbe Ideale eines Heiligen Reiches vor, das spirituell in einer christlichen Erzählung verankert war und geografisch das römische Reichsgebiet umfasste, unabhängig davon, ob sein geografisches Zentrum in Rom, Konstantinopel oder Aachen lag, und ob die Vorherrschaft kirchlich oder kaiserlich war:

Die mittelalterliche, west- und mitteleuropäische Einheit von Imperium und Sacerdotium ist niemals eine zentralistische Machtanhäufung in der Hand eines Menschen gewesen. Sie beruhte von Anfang an auf der Unterscheidung von *potestas* und *auctoritas* als zwei verschiedenen Ordnungsreihen derselben umfassenden Einheit. Die Gegensätze von Kaiser und Papst sind daher keine absoluten Gegensätze, sondern nur „*diversi ordines*“, in denen die Ordnung der *Respublica Christiana* lebt. (Nomos, 30)

Dies verkörpert ein grundlegendes Merkmal der mittelalterlichen politischen Ordnung Europas: Trotz der verschiedenen Dimensionen der Spaltungen in der Realität glaubten alle Menschen immer noch an eine Art der Welteinheit, die alle Unterschiede übersteigt, wo sprachliche, gebräuchliche, ethnische und religiöse Unterschiede und Konflikte nicht ausreichten, um den heiligen Glauben an die christliche Einheit zu erschüttern, wo Einheit im Glauben und Pluralität in der Realität Hand in Hand gingen. So konstatiert Kanto-

rowicz, der einer der politischen Theologen war:

Hence, in addition to the multitude of Churches and the *one* Church, to the multitude of nations and the *one* People, we find here the multitude of princes and the *one* and universal Roman Emperor, all of them joined together without effort. (Kantorowicz 1965: 80)

Kantorowicz zufolge war die mittelalterliche europäische Ordnung in der Tat eine *complexio oppositorum* auf vielen Ebenen, wie Schmitt beschreibt. Kantorowicz geht noch weiter und vertritt, dass selbst wenn man das Oströmische Reich und die orthodoxe Kirche berücksichtigte, dies der „Welteinheit“ des christlichen Europas nicht schade, da die Welteinheit aus dem Glauben an die Einheit selbst entsteht. Sie beruhe auf einem christlich-eschatologischen Bekenntnis, und solange der Mythos der Eschatologie intakt bleibe, wird die spirituelle Welteinheit das politische Bewusstsein der Europäer dominieren:

The medieval mind set the Whole before the parts and found it easier than we do to acknowledge a totality, even an imaginary one. The absence of unity was considered a momentary defection which could be overlooked because sooner or later the unity would have to be restored. A united world was indispensable for achieving that state of perfection which, it was generally recognized, would be established just before time ends and doomsday dawns. Thus, the medieval Myth of World Unity has a predominantly messianic or eschatological character. (Kantorowicz 1942: 78)



Dieser Schluss geht nicht über Schmitts politische Theologie hinaus: Die Einheit der politischen Ordnung besteht in erster Linie in einer transzendenten Dimension, bzw. nur aus einer transzendenten Sicht kann diese Einheit als Realität gefasst werden. In *Anmerkung zu Carl Schmitt* erkannte Leo Strauss ein theologisches Motiv hinter Schmitts politischer These. Nach Strauss versucht Schmitt, „die Ordnung der menschlichen Dinge“ aus „einem integren Wissen“ abzuleiten, weil „ein integrires Wissen niemals polemisch“ ist (Strauss 2013: 124-125). Das „integre Wissen“ geht um Einheit der menschlichen Ordnung und muss über alle Differenzen der Realität hinausgehen. Es kann nichts anderes sein als eine theologische Perspektive. Daran können wir erkennen, auf welcher Ebene Schmitt einen Universalismus vertritt. Seiner Ansicht nach beruht der echte Universalismus auf einer metaphysischen Einheit. Sie setzt zwar eine Eschatologie voraus, aber nicht die säkularisierte Eschatologie in modernen Radikalbewegungen, sondern eine Eschatologie im richtigen Glauben: Der Eschaton ist unerkennbar und ist Gnade Gottes. Er ist niemals eine Aufgabe der Menschen. Diese Welteinheit besteht zuerst auf spiritueller Ebene, sie erkannte die Endlichkeit des menschlichen Daseins und seiner Position an, deshalb stützte sie sich daher nicht auf „künstliche“ und „humane“ universelle Werte und Ideologien.

Nur auf dieser Ebene kann die wahre Bedeutung von „Rom“ in Schmitts Kontext verstanden werden. Rom ist nicht nur das geopolitische Zentrum Europas, sondern, was noch wichtiger ist, „Rom“ selbst impliziert einen Glauben an die Welteinheit. Jede reale geopolitische Spaltung kann als „ein

Rom mit jeweiligen Interpretationen“ gesehen werden. Schmitt sucht nach der etymologischen Identität von „Rom“ und „Raum“ und fiktionalisiert sie, um den Zusammenhang zwischen Raumordnung und der Welteinheit zu betonen (SGN 491). Rom drückt die höchste Einheit der europäischen Raumordnung aus, und wer Rom besitzt, verfügt über die mächtigste geistige Ressource, um die Völker Europas zu vereinen, schreibt Schmitt in *Nomos der Erde*.

Die Geschichte des Mittelalters ist infolgedessen die Geschichte eines Kampfes *um* Rom, nicht die eines Kampfes *gegen* Rom. (Nomos 28-29)

An einer Stelle bezeichnete Schmitt sich selbst als „Römer“ und sagte, der moderne Radikalismus sei „ein anti-römischer Affekt“, was verständlich war, denn der „anti-römischer Affekt“ war darauf aus, die Einheit der Ordnung zu zerstören (RK 5).<sup>1</sup> Nach Schmitts Ansicht war es wegen dieser „römischen“ Raumordnung, die von den Völkern Europas im *Jus Publicum Europaeum* immer noch respektiert wurde, dass noch kein totaler Krieg in Europa ausgebrochen war. Jeder interne Krieg wurde immer noch auf einen gemeinsamen Rechtsrahmen beschränkt, so dass eine Kriegserklärung zumindest nominell als Rechtsbehauptungen oder Ausübung des Widerstandsrechts gerechtfertigt werden konnte (Nomos 28). So implizierte die politische Idee der „Unterscheidung von Freund und Feind“ in der Tat den Glauben an die

---

<sup>1</sup> Sehen auch: „Ich bin Katholik nicht nur dem Bekenntnis, sondern auch der geschichtlichen Herkunft, wenn ich so sagen darf, der Rasse nach.“ Am Rand: „Ich hätte noch hinzufügen können: Deshalb ist es auch so leicht, gegen mich und gegen alles, was ich sage, den antirömischen Affekt zu mobilisieren.“ (Glossarium 99)

Welteinheit. Der realistische Kampf gegen einen Feind, der keine Illusionen zulässt, besitzt eine materielle Realität, während die alles umfassende Ordnung, die den Feind und den Freund transzendiert, eine spirituelle Realität besitzt. Leugnet man dieser Realitäten, hört der Begriff des Politischen auf zu existieren.

Von diesem metaphysischen Standpunkt aus gesehen besteht das Problem des modernen radikalen Denkens in seiner Unfähigkeit, die transzendente Einheit im antiken Universalismus zu erkennen. Die säkularisierte Idee der Welteinheit beruht auf einem substanziellen Wert, der den modernen Universalismus ausmacht, und die potenzielle Einheit der Welt fällt damit auseinander. Schmitt kritisiert deshalb verschiedene moderne Radikalismen, vor allem auf den Liberalismus, dessen Ideen ein gemeinsames Bekenntnis zur Innerweltlichkeit teilen. Im *Römischen Katholizismus* fasst Schmitt die Kernphilosophie des modernen Radikalismus als ökonomisch-technisches Denken zusammen, das den grundlegenden Zwiespalt zwischen Radikalismus und klassischer Weltordnung offenbart:

[Ökonomisches] Denken hat seine eigene Reellität und Ehrlichkeit, indem es absolut sachlich, das heißt bei den Dingen bleibt. Das Politische ist ihm unsachlich, weil es sich auf andere als nur ökonomische Werte berufen muß. Der Katholizismus ist aber im eminenten Sinne politisch, zum Unterschied von dieser absoluten ökonomischen Sachlichkeit. (RK 27)

Die Perspektive des modernen Denkens hält an der

materiellen und sachlichen Realität fest, betrachtet aber die mysteriöse Einheit des Politischen als eine Illusion, eine Fiktion und eine Lüge, die „nicht sachlich“ und „nicht positivistisch“ ist. Allen innerweltlichen Werten steht notwendigerweise ein anderer „Unwert“ gegenüber, was dazu führt, dass „ein radikaler Dualismus wirklich auf jedem Gebiet der gegenwärtigen Epoche herrscht“ (RK 16), so dass gegensätzliche Begriffe und Positionen potenziell zu unversöhnlicher Feindschaft eskalieren können. Der moderne Positivismus sieht nur noch die realen Fragmente der materiellen Welt, die antagonistisch, zerrissen, pluralistisch und widersprüchlich sind. Der Wilsonianismus im Völkerrecht war für Schmitt ein Ausdruck des Universalismus, und er sah in der Weltgeschichte einen Weltkampf zwischen liberaler Humanität und despotischer Barbarei.

Die Dialektik, die von Hegel in der Philosophie ab dem 18. Jahrhundert gesehen wurde, versuchte ebenfalls, die Einheit zu retten. Sie hatte aber eine romantische Tönung und unterschied sich sehr vom mittelalterlichen *complexio oppositorum*. Die klassische Metaphysik nimmt die Einheit als absolute Prämisse des Denkens, die Einheit ist keine Summe von Teilen und Individuen. Schmitt zeigt auf, dass Nikolaus von Kues eine umfassende Dialektik hatte. Seine Idee des „*possest*“ spiegelt Gott als die Einheit der Wirklichkeit und der Möglichkeit wider, während die moderne Dialektik vor allem die Zerrissenheit sieht, die romantisierte Realität steht immer in Opposition zu einer anderen Realität, impliziert immer „die Ablehnung des Wirklichen und Gegenwärtigen“ (PR 100, 132), eine solche Dialektik könne nach Schmitt kaum eine politische

Einheit rekonstruieren:

Ihr Ausgangspunkt [der Romantiker] ist tatsächlich eine gegebene Spaltung und Entzweigung, eine Antithetik, die eine Synthese braucht oder eine Polarität, die einen „Indifferenzpunkt“ hat, ein Zustand problematischer Zerrissenheit und tiefster Unentschiedenheit, dem keine andere Entwicklung möglich ist, als sich selbst zu negieren, um negierend, zu Positionen zu gelangen. (RK 16)

Für Schmitt besteht der eigentliche Irrtum des modernen Universalismus darin, dass er versucht, die Welt in irgendeinem positiven Wert oder einer absoluten unbedingten Neutralität zu vereinen, aber jeder diesseitige Versuch zu der Welteinheit kann dem Dualismus der Welt nicht entkommen. Was Schmitt „eine gegebene Spaltung und Entzweigung“ nennt, ist die implizite Prämisse des modernen Radikalismus, weil es im säkularen und innerweltlichen modernen Wissenssystem keinen transzendenten Standpunkt gibt.<sup>1</sup> Ohne

---

<sup>1</sup> Voegelin behauptet ebenfalls, dass die Einheit im politischen Sinne zuerst eine transzendente Bedeutung hat. Er behauptet, dass „man keine „Welt“ schaffen kann, wenn ihre Ordnung die Orientierung auf das transzendente Sein ausschließt.“ (Voegelin 2000b: 24) Voegelin betrachtet die extreme Säkularisierung seit der Neuzeit als Wiederbelebung der immanenten Gnosis. Wenn man die Gnosis genau als einen dualistischen Glauben an die Welt versteht, dann passen Voegelins und Schmitts Urteile über die Moderne zusammen. In Bezug auf die Antwort auf moderne Herausforderungen war Voegelin jedoch konservativer als Schmitt. Schmitt glaubte, dass katholische politischen Ideen aus Mittelalter durch Säkularisierung auch in der Moderne fortgesetzt werden können, und das ist politische Theologie. Voegelin argumentiert, dass jede Säkularisierung der transzendenten Ordnung ein Verderben ist, weil sie die Entscheidung über Gut und Böse in den Händen der Menschen belässt. Seit dem Zerfall der mittelalterlichen Ordnung ist die moderne Unordnung unausweichlich. Vgl. Voegelin 1987: 162-163.

ihn ist es unmöglich, die Realität einer höheren Einheit zu erkennen. Wenn Kantorowicz behauptet, dass der Mythos der europäischen Einheit dem eschatologischen und messianischen Affekt im christlichen Glauben entspringt, will er auch damit sagen, dass es für die Modernen unmöglich sein wird, ein Bewusstsein zur politischen Einheit wiederherzustellen, sobald ein richtiges Verständnis der Eschatologie verloren gegangen ist.

Das Missverständnis über die Eschatologie wird der radikalen Säkularisierung zugeschrieben, die das Menschenbild in der Weltordnung radikal umgedreht hat: Der Mensch wird nicht mehr als endliches, bescheidenes Wesen betrachtet, sondern als Herrscher dieser Welt, der an die Stelle Gottes treten kann und über alle Energien verfügt. Für Schmitt ist das Extrem dieser Säkularisierung der Individualismus, der das Zentrum vieler moderner radikaler Ideen ist, nämlich dass „alle Fragen und Konflikte vom Individuum aus entschieden werden“ (BdP 138). Für den „Römer“ Schmitt war der Individualismus der zentrale diesseitige Wert der protestantischen Ethik, was sich aus *sola fide* ableiten lässt. Die individuelle Subjektivität war bedingungslos und unbeschränkt, und moralisches Gut und Böse waren irrelevant für den absoluten Stellenwert der individuellen Subjektivität. Absolute individuelle Freiheit setzt die Güte der menschlichen Natur voraus, eine Ansicht, die glaubt, dass eine gute Sozialordnung allein auf einer nicht-historischen, nicht-kulturellen universellen Güte der menschlichen Natur beruhen kann (BdP § 7, PT 60-61). Natürlich kann die bedingungslose Güte der menschlichen Natur auch als Vorwand dienen, um zu tun, was

einem gefällt, und um Unzucht als moralische Autonomie zu verpacken, die sich gegen jede öffentliche Regulierung oder Belehrung richtet. Wenn diese uneingeschränkte Subjektivität als freier Wille im Handeln erscheint, reicht das aus, um jegliche Autorität in der öffentlichen Ordnung zu gefährden.

Während die klassische Staatslehre von der politischen Einheit ausging, geht die moderne politische Theorie vom diesseitigen Dasein des Individuums aus. Dies lässt die Staatslehre zu einem Forschungsobjekt der positivistischen Jurisprudenz und Soziologie werden sowie zu einer Untersuchung der demokratischen Verfahren und Techniken der Macht. Die politische Philosophie kann aufgrund ihrer metaphysischen Einheit nur sagen, was das Politische auf der reellen Ebene nicht ist. Der Vorteil des Positivismus besteht darin, dass er die Frage nach dem „Sein“ beantworten kann. Seine Ablehnung der Metaphysik hat jedoch zur Folge, dass er die metaphysische Dimension des Politischen beseitigt, und damit das transzendente politische Thema auf die innerweltlichen Probleme der positivistischen Wissenschaft reduziert. Die Idee der Repräsentation als einer Voraussetzung politischer Einheit wird dadurch zerstört.

Schmitt bemerkte, dass der extreme Dualismus der Moderne auch die grundlegende Logik des zeitgenössischen Radikalismus zur Weltordnung bestimmt. Das dualistische Weltbild ist jedoch nicht in der Lage, eine politisch konkrete Unterscheidung zwischen Feinden und Freunden zu treffen, was zur Verabsolutierung der Idee der Feindschaft und zur Spaltung zweier diametral entgegengesetzter Haltungen gegenüber dem Feind führt: Freund und Feind werden „[...]“

entweder dämonisiert oder normativiert, oder wertphilosophisch in die Polarität von Wert und Unwert versetzt“ (BdP 79, Hinweise). Die diesseitigen Aktivisten stellen sich entweder als absolute Neutrale dar, gleichgültig gegenüber allen Konflikten, und stellen sich ihre Feinde als harmlose Spielgegner, wirtschaftliche Rivalen, intellektuelle Debattierer, industrielle und technologische Konkurrenten vor, als ob der Feind gekauft, überredet, überzeugt oder beeindruckt werden könnte. Oder sie sehen im realen Feind den absoluten Feind, den unmenschlichen Dämon, den unverzeihlichen Häretiker, die Achse des Bösen, das nicht nur physisch ausgerottet, sondern auch geistig vernichtet werden muss. In der Illusion der Entpolitisierung ist die Welt entweder eine friedliche Utopie ohne Feinde oder es droht ein apokalyptisches Armageddon.

Die beiden Arten des Universalismus repräsentieren zwei verschiedene Dialektiken über Vielfalt und Einheit, wobei Theologen über die reale und begrenzte Vielfalt vom Standpunkt der Einheit aus nachdenken und die säkularen Aktivisten sich die Einheit vom absoluten Standpunkt der Pluralität aus imaginieren. Die Antwort des politischen Theologen Schmitt ist klar: Es kann keine Einheit im politischen Sinne über der absoluten Vielfalt geben.

Der Begriff des Politischen war notwendigerweise die Antithese zu allen individualistischen Prinzipien der Aufklärung vom „Menschen als Zweck“ und lehnte die Philosophie des Subjekts seit der Neuzeit ebenso ab, wie die verschiedenen davon abgewandelten intersubjektiven Theorien. Schmitt leiht sich eine alttestamentarische Metapher für das



Wesen des Feindes: Der Feind ist jemand, der mich in Frage stellen kann, und eine solche Person ist niemand anderes als ich selbst oder mein Bruder, so dass das Bild des Feindes mit dem Bild von mir selbst übereinstimmt und das Verhältnis zwischen dem Feind und mir mythologisch gesehen nichts anderes ist als das brüderliche Verhältnis zwischen Kain und Abel (Salus 89). Die Fürsten und Bischöfe des Mittelalters haben sich oft gegenseitig beschuldigt und Kriege gegeneinander geführt. In ihren Briefen haben sie sich trotzdem oft als „spirituelle Brüder“ geehrt. Ihre Heuchelei hier ist für moderne Leser unfassbar, aber Schmitt besteht darauf, dass der Mensch sich nicht Tiere und Dämonen zum Feind macht, sondern nur Menschen (vgl. BdP 79):

Denn das Leben kämpft nicht mit dem Tod und der Geist nicht mit der Geistlosigkeit. Geist kämpft gegen Geist, Leben gegen Leben, und aus der Kraft eines integren Wissens entsteht die Ordnung der menschlichen Dinge. *Ab integro nascitur ordo.* (PuB, 150)

Schmitt hat den normativen Universalismus heftig angeklagt, die bestehende Raumordnung zu zerstören und Konflikte und Widersprüche ohne letzte Hegung zurückzulassen. Er glaubte aber nicht, dass alle politischen Konflikte in der heutigen Welt dadurch gelöst werden können, dass man zur alten Ordnung des *Jus Publicum Europaeum* zurückkehrt. Zum einen muss die bestehende räumliche Ordnung respektiert werden, weil sie eine minimale Regulierung von Konflikten bietet, zum anderen stellt sich eine unausweichliche Frage der politischen Philosophie: Was ist eine gerechtere Raumordnung? Schmitt

betrachtet den Wilsonianismus als ein Modell des Universalismus und als Ausdruck unipolarer Hegemonie, aber man sollte nicht vergessen, dass Wilsons Vorschläge nach dem Ersten Weltkrieg von den Nationen schnell aufgegriffen wurden, gerade weil die nicht-europäischen Nationen nicht mehr bereit waren, eine einseitig von einem kleinen europäischen Kreis bestimmte koloniale Ordnung zu dulden. In der heutigen Welt, die sich auf eine echte Globalisierung zubewegt, kann das eurozentrische Völkerrecht nicht an die dekolonisierende multipolare Weltordnung angepasst werden. Schmitt war jedoch nicht bereit, diese Tatsache zu akzeptieren. Selbst nach dem Zweiten Weltkrieg erklärte er, dass das Völkerrecht nur ein europäisches Phänomen sei:

daran zu erinnern, daß alles, was als Völkerrecht bezeichnet werden kann, seit Jahrhunderten europäisches Völkerrecht ist. Vor allem ist daran zu erinnern, daß alle klassischen Begriffe des existenten Völkerrechts spezifisch europäisches Völkerrecht sind, *ius publicum Europaeum*. (SGN 594)

Der alte Nomos der Erde kann nicht wiederbelebt werden, und der neue Nomos der Erde ist noch im Entstehen begriffen, und nur auf der Grundlage umfassender Interaktion und des Austauschs zwischen den Nationen der Welt kann sich allmählich eine *de facto* gemeinsame globale Interaktionsweise herausbilden, und nur auf der Grundlage dieser globalen Interaktionsweise kann eine globale Raumordnung und eine gemeinsame Weltgeschichte geboren werden.

## Schlusswort

Schmitts politisches Denken ist eine politische Theologie und knüpft an die katholische politische Tradition und ihre Konzeption einer *complexio oppositorum* an. Der Begriff des Politischen muss demnach verstanden werden als 1) die Einheit zwischen verschiedenen Gegensätzen im politischen Leben, und 2) die Einheit der Vielfalt und der Einheit selbst. Schmitt stellt *complexio oppositorum* in den Mittelpunkt des katholischen Politikbegriffs, aber es ist zu beachten, dass sich dieser Begriff nicht direkt aus den christlich-theologischen Doktrinen ergibt, sondern aus der historischen Praxis der katholischen Kirche verstanden als ein politisches Subjekt der Geschichte.

Schmitts politische Theologie ist als eine Variante und Fortführung des katholischen Politikbegriffs im Zeitalter der Säkularisierung zu verstehen. Obwohl der Katholizismus als politische Form nicht mehr besteht, kann man in den zwei Alltagsbedeutungen von „Politischem“ noch Spuren der politischen Theologie entdecken: Wenn man von der innenstaatlichen Politik des Rechtsstaates spricht, meint man oft Parteipolitik oder auch Identitätspolitik, die verschiedene Formen von Kämpfen, Konkurrenzen und Gegensätzen beinhalten. Die internationale Politik bezieht sich demgegenüber auf den Wettbewerb und den Konflikt zwischen Ländern

und Ländergruppen. Im Allgemeinen bedeutet die Politisierung die Verschärfung eines Gegensatzes zu einem scharfen und intensiven Konflikt, der eine Parteinahme erfordert. Das Politische unterstreicht Vielfalt, Kampf und Konkurrenz zwischen Menschengruppen. Es bedeutet aber auch, gemeinsame Sache zu machen, Solidarität auszudrücken. Politische Entscheidung bedeutet einen Befehl, der ausgeführt werden muss; politische Position bedeutet eine Grundlinie, die eingehalten werden muss. Politische Allianzen resultieren aus gemeinsamen politischen Zielen oder Feinden. Der Begriff des Politischen impliziert Vielfalt und Konflikt ebenso wie Ganzheit und Einheit.

Durch die Idee der *complexio oppositorum* können wir verstehen, inwiefern die Staatslehre und das öffentliche Recht bei Schmitt eine politische Theologie ist. Die Staatslehre muss auf einer politischen Denkweise beruhen, die von Ganzheit, Totalität, Kontinuität und Einheit ausgeht, sie sieht die Vielfalt durch die Einheit. Die Ganzheit des Politischen äußert sich in der Koordination und Einigung der verschiedenen Gegensätze. Für die politischen Institutionen ist die Einheit der Ordnung mit ihren spezifischen Rechtsnormen zentral. Die Einheit des Politischen kann nur durch Repräsentation ausgedrückt werden, der Repräsentationsbegriff steht daher im Mittelpunkt der politischen Theologie: 1) Nur durch die Repräsentation können abstrakte, allgemeine politische Wahrheiten in konkrete und praktischen Befehle umgesetzt werden; 2) Die Repräsentation im politischen Sinne ist vor allem ‚von oben‘, sie muss die Repräsentation des Ganzen, des Absoluten, des Göttlichen beinhalten und nicht nur die Repräsentation der

konkreten Meinungen von realen Individuen.

Historisch gesehen ist Schmitts politische Theologie eine kritische Antwort auf normativistische Staatslehre und Völkerrecht des 20. Jahrhunderts. Die normativistische Rechtswissenschaft versucht, die Legitimität auf die Legalität und die Gesetzmäßigkeit zu reduzieren, die konkrete, praktische politische Gerechtigkeit durch abstrakte, formale Rechtsnormen zu ersetzen. Schmitt konstatiert, dass sich eine reale politische Ordnung nicht allein auf Normen stützen kann. Seine Kritik an der normativistischen Rechtswissenschaft kann die zentrale Frage des Naturrechts aber nicht beseitigen. Schmitt weicht der Frage nach der politischen Gerechtigkeit lediglich aus. Er hat weder ein historisches Beispiel für gute Politik oder einen guten Staat gegeben, noch hat er durch sein eigenes politisches Handeln ein politisches Ideal der Gerechtigkeit verwirklichen. Vielmehr war Schmitt völlig prinzipienlos und opportunistisch. Schmitts Eintritt in die NSDAP im Jahr 1934 verdeutlicht seine historisch-nihilistische Haltung zur Frage der politischen Gerechtigkeit.

Ab den 1940er Jahren konzentrierte sich Schmitt auf das Völkerrecht und die Weltordnung. Schmitt stellte sich eine ideale Weltordnung vor, die auf einer katholischen Idee von Weltordnung beruhte, deren Vorbild in der Neuzeit das *Jus Publicum Europaeum* war. Nach Schmitt ist das *Jus Publicum Europaeum* eine multipolare zwischenstaatliche Ordnung mit einer einheitlichen Raumordnung, die sich auf die historische Homogenität Europas gründet. Seit dem Zeitalter der Entdeckungen ist *Jus Publicum Europaeum* zu einer globalen Ordnung erweitert worden. Entscheidend ist jedoch, dass *Jus*

*Publicum Europaeum* vor allem eine Fortsetzung der mittelalterlichen europäischen Ordnung nach der Reformation ist und von der europäischen Geschichte geprägt ist. Für Schmitt liegt die Überlegenheit des *Jus Publicum Europaeum* darin, dass es eine multipolare Raumordnung ist, die imstande ist, die Intensität und das Ausmaß des Krieges innerhalb eines rechtlichen Rahmens zu beschränken.

Schmitts Rückblick auf *Jus Publicum Europaeum* bezieht sich auf die politischen Realitäten nach dem Zweiten Weltkrieg, an dessen Ende er die Gefahren einer bipolaren Welt bemerkte. Churchills *Iron Curtain Speech* und George Kennans X-Artikel zeigten die Grundstruktur des Kalten Krieges, in dem die Welt aus ideologischen Gründen in zwei Lager gespalten war, das liberale und das kommunistische. Schmitt weist jedoch zu Recht darauf hin, dass die Ideologien auf beiden Seiten des Kalten Krieges im Wesentlichen aus derselben Geschichtsphilosophie des Fortschritts im 18. Jahrhunderts stammten, die eine unipolare hegemoniale Weltsicht vertrat. Die Gefahr des unipolaren Universalismus besteht darin, dass er die Raumordnung der multipolaren Koexistenz ablehnt. Jeder wirkliche Konflikt war hier potenziell ein unversöhnlicher Konflikt, der sich zu einem hoch intensiven, großen und totalen Krieg unter der modernen Kriegstechnik entwickelt. Um dieses eschatologische Risiko zu vermeiden, muss die Welt zu einer multipolaren Welt zurückkehren. Doch Schmitt gibt darauf eine konservative Antwort und fordert eine Rückkehr zu *Jus Publicum Europaeum* des 17. bis 19. Jahrhunderts. Er übersieht dabei den wesentlichen Unterschied zwischen dem 20. Jahrhundert und den drei vorangegangenen

Jahrhunderten davor: Im 20. Jahrhundert entstanden in Asien, Afrika und Lateinamerika zahlreiche nationale Befreiungsbewegungen, von denen viele mit sozialistischen Bewegungen verbunden waren. Diese Bewegungen zeigen unwiderleglich, dass die homogene Globalisierung historisch zu einer heterogenen Globalisierung übergegangen ist. Die Weltordnung ist mit einem echten Pluralismus konfrontiert und verlangt, eine fragile Einheit inmitten der Herausforderungen und Konflikte zu schaffen. Dieses neue Problem lässt sich nicht lösen, indem man die historische Erfahrung der drei vorangegangenen Jahrhunderte in Europa wiederholt. Eine neue globale Ordnung wird nur aus einer neuen gemeinsamen Weltgeschichte geboren. Schmitt war sich der Probleme und Dilemmas seiner Zeit sehr bewusst und sah einige der tiefgreifenden Krisen der heutigen Zeit voraus, aber auf die Fragen der Gegenwart hat er keine Antworten gegeben.

## Literaturverzeichnis:

- Adso Dervensis (1976): *De Ortu et Tempore Antichristi*, Turnhout
- Agamben, Giorgio (2011): *The Kingdom and the Glory, For a theological genealogy of economy and government*, California
- (2005): *The Time that Remains, A commentary on the letter to the Romans*, California
  - (2004): *Ausnahmezustand*, Frankfurt(M)
  - (2002): *Homo Sacer*, Frankfurt(M)
- Arendt, Hannah (1976): *The Origins of Totalitarianism*, Orlando, Florida
- (1965): *On Revolution*, London
- Anderson, Benedict (2006): *Imagined Communities, Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London
- Anderson, Perry (1979): *Lineages of the Absolutist state*, London & New York
- Aristoteles (2012): *Politeia*, übersetzt von Eckart Schütrumpf, Hamburg
- Axtmann, Roland (2007): *Humanity or Enmity? Carl Schmitt on International Politics*, in: *International Politics*, 44, pp.531-551
- Barion, Jakob (1986): *Grundlinien philosophischer Staatstheorie*, Bonn
- Barth, Hans (1958): *Die Idee der Ordnung, Beiträge zu einer politischen Philosophie*, Erlenbach-Zürich und Stuttgart
- Baur, Derdinand Christian (1835): *Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Tübingen
- Bendersky, Joseph W. (1983): *Carl Schmitt, Theorist for the Reich*, Princeton and Oxford



- Benjamin, Walter (1991): Zur Kritik der Gewalt, in: *Gesammelte Schriften II*, Hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt(M)
- (2016): Ursprung des deutschen Trauerspiels, Hrsg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt(M)
- Benoist, A. der (2017): Global terrorism and permanent exception, in: *The International Political Thought of Carl Schmitt, Terror, liberal war and the crisis of global order*, hrsg. von Odysseos, Louiza & Petito, Fabio, London and New York
- Berlin, Isaiah (2014): Freedom and its Betrayal, six enemies of human liberty, Princeton and Oxford
- (1969): Four Essays on Liberty, Oxford
- Bernhardt, Reinhold (2021): Jesus Christus - Repräsentant Gottes, Christologie im Kontext der Religiotheologie, Zürich
- Bernstein, Richard J. (2013): Violence: Thinking without Banister, Cambridge
- (2009): Radical Evil, Cambridge
- Bloch, Marc (1983): Les Rois Thaumaturges: Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale, particulièrement en France et en Angleterre, Paris
- Bodin, Jean (2011): Über den Staat, Stuttgart
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2017): Constitutional and Political Theory, Selected Writings, Oxford
- (1991): Recht, Staat, Freiheit, Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungs-geschichte, Frankfurt(M)
- Bolsinger, Eckard (2001): The Autonomy of the Political, Carl Schmitt's and Lenin's Political Realism, Westport
- Bordoni, Carlo (2016): Interregnum, Beyond Liquid Modernity, Bielefeld
- Brague, Rémi (1999): La Sagesse du Monde, Histoire de L'Expérience Humaine de L'Univers, Paris

- Brokoff, Jürgen & Fohrmann, Jürgen (2003): Politische Theologie, Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert, Paderborn
- Bryce, James (1921): The Holy Roman Empire, London
- Burckhardt, Jacob (1978): Weltgeschichtliche Betrachtungen, München
- Butler, Judith (2009): Frame of War, London & New York
- Cacciari, Massimo (2018): The Withholding Power: An Essay on Political Theology, Bloomsbury
- Caldwell, Peter C. (1997): Popular Sovereignty and the Crisis of German Constitutional Law, Durham
- Cassirer, Ernst (1946): Myth of the State, New Haven
- Couliano, Ioan P. (1990): Les Gnosés Dualistes d'Occident, Histoire et Mythes, Paris
- (1984): The Gnostic Reveng, in: *Gnosis und Politik*, hrsg. von Jacob Taubes, Paderborn
- Dante (1998): Monarchia, Studienausgabe lat.-dt., hrsg. von R. Imbach und C. Flüeler, Stuttgart
- Dehio, Ludwign (1962): The Precarious Balance, Four Centuries of the European Power Struggle, New York
- Derrida, Jacques (1994): Politiques de l'amitié, suivi de L'oreille de Heidegger, Paris
- Dillon, Michael (2011): Specters of Biopolitics: Finitude, Eschaton, and Katechon, in: *The South Atlantic Quarterly* 110:3, Summer
- Dorpalen, Andreas (1942): The World of General Haushofer, New York
- Dworkin, Ronald (1986): Law's Empire, Cambridge
- Dyzenhaus, David (1998): Law as Politics, Carl Schmitt's Critique of Liberalism, Durham and London
- (1997): Legality and Legitimacy, Carl Schmitt, Hans Kelsen and Hermann Heller in Weimar, New York
- Eckholt, Margit & Rahner, Johanna hrsg. (2021): Christusrepräsentanz, Zur aktuellen Debatte um die Zulassung von Frauen zum priesterlichen Amt, Freiburg im Breisgau

- Ernst, Wolfgang & Vismann, Cornelia (1998): Geschichtskörper, Zur Aktualität von Ernst H. Kantorowicz, München
- Esposito, Roberto (2015): Categories of the Impolitical, Bologna
- Faber, Richard (1994): Carl Schmitt, der Römer, in: *Die eigentlich katholische Verschärfung - Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitt*, hrsg. von Wacker, Bernd, München
- Fichte, Johann Gottlieb (1808): Reden an die deutsche Nation, Berlin
- Figgis, John N. (1914): The Divine Right of Kings, Cambridge
- Finer, S.E. (1997): The History of Government from the Earliest Times Volume II, The Intermediate Ages, Oxford
- Flickinger, Hans-Georg (1990): Die Autonomie des Politischen - Carl Schmitts Kampf um einen beschädigten Begriff, Weinheim
- Foucault, Michel (1974): Die Ordnung der Dinge, eine Archäologie der Humanwissenschaften, Frankfurt(M)
- (1981): Archäologie des Wissens, Frankfurt(M)
- (1976): Der Wille zum Wissen, Frankfurt(M)
- Fu Wenguang (2021): From Monroe Doctrine to Wilsonianism: The Origin and Development of American Foreign Intervention Thought, in: *Journal of Latin American Studies*, Vol.43, No.3, Beijing
- Fukuyama, Francis (2006): The End of History and the Last Man, Washington
- Galli, Carlo (2010): Carl Schmitt and the Global Age, in: *The New Centennial Review*, Vol.10, No.2, *New Paths in Political Philosophy* (Fall 2010), pp.1-25
- Gierke, Otto (1902): Das Wesen der menschlichen Verbände, Rede bei Antritt des Rektorats gehalten in der Aula der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität am 15. Oktober 1902, Berlin
- (1948): Die Soziale Aufgabe des Privatrechts, Frankfurt(M)
- Gillespie, Michael Allen (2008): The Theological Origins of Modernity, Chicago and London

- Gonzalez, Justo L. (2010): *The Story of Christianity, Vol. 1, the Early Church to the Dawn of the Reformation*, New York
- Guilhot, Nicolas (2010): *American Katechon: When Political Theology Became International Relations Theory*, in: *Constellations*, Volume 17, No.2
- Habermas, Jürgen (2011a): "The Political": The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology, in: *The power of religion in the public sphere*, New York
- (2011b): *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians' Debate Studies in Contemporary German Social Thought*, Cambridge
- (1992): *Faktizität und Geltung, Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt(M)
- Hammill, Graham & Lupton, Julia R. (Hrsg.) (2012): *Political Theology and Early Modernity*, Chicago and London
- Hart, H.L.A. (1994): *Concept of Law*, Oxford
- Hardt, Michael & Negri, Antonio (2000): *Empire*, Cambridge
- Hauriou, Maurice (1929): *Précis de Droit Constitutionnel*, Paris
- Haushofer, Albrecht (1935): *Zur Problematik des Raumbegriffs*, in: *Schriften zur Geopolitik*, Heft 2, Heidelberg-Berlin
- (1944) *Die Bedeutung der See für das Werden geschichtlicher Räume*, in: *Völker und Meere, Aufsätze und Verträge*, hrsg. von Egmont Zechlin, Leipzig
- Haushofer, Karl (1939): *Grenzen in ihrer geographischen und politischen Bedeutung*, Heidelberg-Berlin
- (1938) *Geopolitik des Pazifischen Ozeans, Studien über die Wechselbeziehungen zwischen Geographie und Geschichte*, Heidelberg-Berlin
- Hayek, Friedrich A. (1978): *The Constitution of Liberty*, Chicago
- Hegel, Georg W. F. (2017): *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburg
- Heller, Hermann (1983): *Staatslehre*, Tübingen

- (1927) Die Souveränität, ein Beitrag zur Theorie des Staats- und Völkerrechts, Berlin und Leipzig
- (1931) Europa und der Faschismus, Berlin und Leipzig
- Hinsch, Wilfried (2017): Die Moral des Krieges, für einen aufgeklärten Pazifismus, München und Berlin
- Hobbes, Thomas (1983): De Cive, lt. Version, Oxford
  - (2011) Leviathan, 2. bearb. Auflage, Berlin
- Hooker, William (2009): Carl Schmitt's International Thought, Order and Orientation, Cambridge
- Huntington, Samuel P. (2002): The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order, New York
- Jessup, C. Philip (1940): The Monroe Doctrine in 1940, in: *The American Journal of International Law*, Vol. 34, No.4 (Oct., 1940), pp. 704-711
- Jiang Shigong (2022): The End of Civilizations and the World Empire: The Nomos of the Earth under America's Dominance, Hong Kong
- Jonas, Hans (1958): The Gnostic Religion, the message of the alien God and the beginnings of Christianity, Boston
- Kelsen, Hans (1949): General Theory of Law and State, Cambridge
  - (1923) Gott und Staat, in: *Logos*, Band XI, Tübingen
- Kahn, Paul W. (2011): Political Theology, four new chapters on the concept of sovereignty, New York
- Kant, Immanuel (1969): Kants Werke, Akademie Textausgabe VIII, Berlin
- Kantorowicz, Ernst H. (2016): The King's Two Bodies, A Study in Medieval Political Theology, Princeton and Oxford
  - (1965) Selected Studies, New York
  - (1998) Götter in Uniform, Studien zur Entwicklung des abendländischen Königtums, Stuttgart
- Kantorowicz, Hermann (1932): The Concept of the State, in: *Economica*, Feb. No. 35

## 302 Literaturverzeichnis

- Kaufmann, Erich (1921): *Kritik der neukantischen Rechtsphilosophie*, Tübingen
- Kilcullen, David (2009): *The Accidental Guerrilla, Fighting small wars in the midst of a big one*, New York
- Kojève, Alexandre (2014): *The Notion of Authority (A Brief Presentation)*, London and New York
- (1982) *Esquisse d'une Phénoménologie du Droit*, Paris
  - (1945) *Esquisse d'une doctrine de la politique française*, in: *La règle du jeu*, Mai, 1990
- Koskenniemi, Martti (2004): *International Law as Political Theology: How to read Nomos der Erde?* In: *Constellations*, Volume 11, No.4, pp.493-511
- Lamb, Melayna & Primera, German E. (2019): *Sovereignty between the Katechon and the Eschaton: Rethinking the Leviathan*, in: *Telos* 187 (Summer 2019), pp.107-127
- Leibholz, Gerhard (1966): *Das Wesen der Repräsentation und der Gestaltwandel der Demokratie im 20. Jahrhundert*, Berlin
- Lin Guohua (2019): *灵知沉沦的编年史*, Beijing
- Liu Xiaofeng (2021): *《大地的法》与现代国际政治 (Der Nomos der Erde and Modern International Politics)*, Beijing
- (2009) *Homo modernus et ejus hostis*, Beijing
- Löwith, Karl (1983): *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart
- (1990) *Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt*, in: *Heidegger - Denker in dürftiger Zeit, Zur Stellung der Philosophie im 20. Jahrhundert*, Stuttgart
- Mackinder, H.J. (1904): *The Geographical Pivot of History*, in: *The Geographical Journal*, Vol. 23, No. 4 (Apr. 1904), pp.421-437
- (1942) *Democratic Ideals and Reality, A Study in the Politics of Reconstruction*, Washington DC
- MacMillan, Margaret (2019): *Peacemakers: Six Months That Changed the World - The Paris Peace Conference of 1919 and Its Attempt to End War*, London

- Maitland, F.W. (1908): *The Constitutional History of England*, Cambridge
- (2003) *State, Trust and Corporation*, Cambridge
- Mansfield, Harvey C. (1968): *Modern and Medieval Representation*, in: *Representation, Yearbook of the American Society for Political and Legal Philosophy*, ed. by J. Roland Pennock, New York, pp.55-82
- Marvin Neubauer, Max Stange, Charlott Resske und Frederik Doktor (Hrsg.) (2021): *Im Namen des Volkes, Zur Kritik politischer Repräsentation*, Tübingen
- Maus, Ingeborg (1908): *Bürgerliche Rechtstheorie und Faschismus. Zur sozialen Funktion und aktuellen Wirkung der Theorie Carl Schmitts*, 2. erw. Auflage, München und Paderborn
- McCormick, John P. (1999): *Carl Schmitt's Critique of Liberalism, against Politics as Technology*, Cambridge
- Mehring, Reinhard (2017): *Carl Schmitt: Denker im Widerstreit, Werk - Wirkung - Aktualität*, Freiburg und München
- (1988) *Pathetisches Denken: Carl Schmitts Denkweg am Leitfaden Hegels: Katholische Grundstellung und antimarxistische Hegelstrategie*, Berlin
- (2003) (Hrsg.) *Carl Schmitt: Der Begriff des Politischen, ein kooperativer Kommentar*, Berlin
- Meier, Heinrich (2012): *Die Lehre Carl Schmitts, Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*, 4. Auflag, Stuttgart und Weimar
- (2013) *Carl Schmitt, Leo Strauss und Der Begriff des Politischen, Zu einem Dialog unter Abwesenden*, 3. Auflag, Stuttgart und Weimar
- Meuter, Günter (1993): *Der Katechon, zu Carl Schmitts fundamentalistischer Kritik der Zeit*, Berlin
- Mommsen, Theodor (2009): *Römisches Staatsrecht*, Cambridge
- Morgenthau, Hans J. (2004): *Politics among Nations*, 6. ed., Beijing

### 304 Literaturverzeichnis

- Mouffe, Chantal (1999) (Hrsg.): *The Challenge of Carl Schmitt*, London and New York
- Müller, Jan-Werner (2003): *A Dangerous Mind: Carl Schmitt in Post-War European Thought*, New Haven
- Müller, Heribert (2012): *Die Kirchliche Krise des Spätmittelalters, Schisma, Konziliarismus und Konzilien*, München.
- Nemo, Philippe (1998): *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, Paris
- Nikolaus von Kues: (2002a) *De Docta Ignorantia*, Hamburg  
- (2002b) *De Coniecturis*, Hamburg
- Nock, Albert Jay (1935): *Our Enemy, the State*, William Morrow & Company, New York
- Ojakangas, Mika (2006): *A Philosophy of Concrete Life: Carl Schmitt and the Political Thought of Late Modernity*, Peter Lang Group AG, International Academic Publishers; New Edition  
- (2009) *Carl Schmitt and the Sacred Origins of Law*, in: *Telos: Critical Theory of the Contemporary* 2009 (147):34-54
- Ottmann, Henning (2004): *Geschichte des politischen Denkens*, Band 2.2, *Das Mittelalter*, Stuttgart
- Paschukanis (1929): *Allgemeine Rechtslehre und Marxismus: Versuch einer Kritik der juristischen Grundbegriffe*, Berlin
- Peterson, Erik (1997): *Die Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Texte*, Würzburg  
- (2011) *Monotheism as a Political Problem: A Contribution to the History of Political Theology in the Roman Empire*, in: *Theological Tractates*, Redwood City
- Pichler, Hans-Karl (1998): *The Godfathers of 'Truth': Max Weber and Carl Schmitt in Morgenthau's Theory of power politics*, in: *Review of International Studies* (1998), 24, 185-200
- Pitkin, Hanna Fenichel (1972): *The Concept of Representation*, London
- Pocock, J.G.A. (1987): *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, Cambridge



- Prozorov, Sergei (2012): The Katechon in the Age of Biopolitical Nihilism, in: *Continental Philosophy Review*, Vol.45, No.4, Dec. 2012, pp.483-503
- (2015) X/Xs: Toward a General Theory of the Exception, in: *Alternatives: Global, Local, Political*, Vol.30, No.1, (Jan.-Mar. 2005), pp.81-112
- Quaritsch, Helmut (1988) (Hrsg.): *Complexio Oppositorum*, Über Carl Schmitt, Berlin
- Ranciere, Jacques (2006): *Hatred of Democracy*, London and New York
- Ranum, Orest (1975): *National Consciousness, History, and Political Culture in Early- Modern Europe*, Baltimore, Maryland
- Rasch, William (2019): *Carl Schmitt, State and Society*, London and New York
- Ratzel, Friedrich (1911): *Das Meer als Quelle der Völkergröße*, München und Berlin
- (1901) *Der Lebensraum: eine biogeographische Studie*, Tübingen
- Reich, Emil (1908): *Foundations of Modern Europe*, New York
- Reinhold, Karl Leonhard (1790): *Briefe über die Kantische Philosophie*, Leipzig
- Rossiter, Clinton (2017): *Constitutional Dictatorship, Crisis Government in the Modern Democracies*, London and New York
- Rudolf, Kurt (1977): *Die Gnosis: Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Leipzig
- Rüthers, Bernd (1990): *Carl Schmitt im Dritten Reich: Wissenschaft als Zeitgeist- Verstärkung?* München
- Scheler, Max (1916): *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Halle
- (1976) *Gesammelte Werke*, Vol.9, *Späte Schriften*, Bern-München
- Schelling, F.W.J (1988): *Philosophische Untersuchungen über das*

Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände, Frankfurt(M)

Scheuermann, William E. (2020): *The End of Law*, Carl Schmitt in the 21 Century, 2. Ed., Lanham

Schmitt, Carl (2009): *Der Begriff des Politischen*, Synoptische Darstellung der Texte, Berlin

- (2006) *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, 3. Auflage, Berlin

- (1969) *Gesetz und Urteil*, Eine Untersuchung zum Problem der Rechtspraxis, 2. Auflage, München

- (2015) *Die Diktatur*, 8. Auflage, Berlin

- (2017) *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, 10. Auflage, Berlin

- (2016) *Der Hüter der Verfassung*, 5. Auflage, Berlin

- (2012) *Legalität und Legitimität*, 8. Auflage, Berlin

- (2018) *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, 6. Auflage, Stuttgart

- (1925) *Politische Romantik*, 2. Auflage, Berlin

- (2015) *Politische Theologie*, 10. Auflage, Berlin

- (1970) *Politische Theologie II*, Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie, Berlin

- (2014) *Positionen und Begriffe*, 4. Auflage, Berlin

- (1984) *Römischer Katholizismus und politische Form*, 2. Auflage, Stuttgart

- (1917) *Die Sichtbarkeit der Kirche*, in: *Summa, Eine Vierteljahresschrift*, Zweites Viertel, 1917, Hellerau, S.71-80

- (2017) *Theorie der Partisanen*, 8. Auflage, Berlin

- (2017) *Verfassungslehre*, 11. Auflage, Berlin

- (2017) *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff*, 4. Auflage, Berlin

- (1995) *Staat, Großraum, Nomos*, hrsg. Günter Maschike, Berlin

- (1979) Die Tyrannei der Werte, Hamburg
  - (1981) Land und Meer, Köln-Lövenich
  - (2011) Der Nomos der Erde, 5. Auflage, Berlin
  - (2015) Ex Captivitate Salus, 4. Auflage, Berlin
  - (2014) Der Schatten Gottes, Introspektionen, Tagebücher und Briefe 1921 bis 1924, Berlin
  - (2005) Frieden oder Pazifismus? Arbeiten zum Völkerrecht und zur internationalen Politik 1924-1978, 2. Auflage, Berlin
  - (1985) Hamlet oder Hekuba, Der Einbruch der Zeit in das Spiel, Stuttgart
  - (2003) Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954, 4. Auflage, Berlin
  - (1927) Volksentscheid und Volksbegehren, Ein Beitrag zur Auslegung der Weimarer Verfassung und zur Lehre von der Unmittelbaren Demokratie, Berlin und Leipzig
  - (1965) Die Vollendete Reformation: Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan- Interpretationen, in: *Der Staat*, Berlin, 1965, Vol.4, No.1, pp. 51-69
  - (2010) Solange das Imperium da ist, Carl Schmitt im Gespräch mit Klaus Figge und Dieter Groh 1971, Berlin
  - (1991) Glossarium, Aufzeichnungen aus den Jahren 1947 bis 1958, 1. Auflage, Berlin
  - (2000) Carl Schmitt - Antworten in Nürnberg, hrsg. und komment. von Helmut Quaritsch, Berlin
- Schnur, Roman (Hrsg.) (1965): Die Theorie der Institution und zwei andere Aufsätze von Maurice Hauriou, Mit Einleitung und Bibliographie, Berlin
- Schwab, George D. (1989): The Challenge of the Exception: An Introduction to the Political Ideas of Carl Schmitt between 1921 and 1936, 2. Ed., New York
- Sexton, Jay (2016): The Monroe Doctrine in the Nineteenth Century, in:

Outside in: The Transnational Circuitry of US History, hrsg. von Andrew Preston, Doug Rossinow, Oxford

Simon, Yves (1940): Nature and Functions of Authority, Milwaukee

Smend, Rudolf (2014): Verfassung und Verfassungsrecht, Berlin

Sontheimer, Kurt (1962): Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik, München

Spykman, Nicholas John (1944): The Geography of the Peace, New York

Strauss, Leo (2013): Anmerkung zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen, in: *Carl Schmitt, Leo Strauss und Der Begriff des Politischen, Zu einem Dialog unter Abwesenden*, hrsg. von Heinrich Meier, 3. Auflag, Stuttgart und Weimar

- (1953) Natural Right and History, Chicago

- (1963) The Political Philosophy of Hobbes, Chicago

- (1987) (Hrsg.) History of Political Philosophy, 3. Ed., Chicago

Taubes, Jacob (1987): Ad Carl Schmitt gegenstrebige Fügung, Berlin

- (1984) (Hrsg.) Religionstheorie und Politische Theologie, Band 2, Gnosis und Politik, Paderborn

Tönnies, Ferdinand (1971): Thomas Hobbes: Leben und Lehre, Stuttgart

Tralau, Johan (2011): Thomas Hobbes and Carl Schmitt, Politics of Order and Myth, London and New York

Turner, Frederick Jackson (1925): The Significance of the Section in American History, in: *The Wisconsin Magazine of History*, Vol.8, No.3, (Mar., 1925), pp. 255-280

Voegelin, Eric (1987): The New Science of Politics, An Introduction, Chicago and London

- (2000a) Modernity without Restraint: The Political Religions and Science Politics, and Gnosticism, Columbia

- (2000b) World-Empire and the Unity of Mankind, in: The Collected Works, Volume 11, Published Essays, 1953-1965, Columbia

- (2001) Die Verfassungslehre von Carl Schmitt, in: The Collected Works, Volume 13, Selected Book Reviews, Columbia
  - (1997) History of Political Ideas, Vol. 1, Columbia
  - (2004) History of Political Ideas, Vol. 8, Columbia
- von Clausewitz, Carl (1905): Vom Kriege, 5. Auflage, Berlin
- von Harnack, Adolf (1999): Das Wesen des Christentums, Gütersloh
- (1960) Macron, das Evangelium vom fremden Gott, eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche, Darmstadt
- von Krockow, Christian Graf (1990): Die Entscheidung: Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger, Frankfurt(M)
- Wallerstein, Immanuel (2011): The Modern World-System IV, Centrist Liberalism Triumphant, 1789-1914, Chicago and London
- Weber, Max (1926): Politik als Beruf, 2. Auflage, München und Leipzig
- (2016) Gesamtausgabe, Band 18, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, Tübingen
  - (2019) Typen der Herrschaft, Stuttgart
- Wilson, John F. (2008): Royal Monarchy, “Absolute” Sovereignty in Jean Bodin’s Six Books of the “Republic”, in: *Interpretation*, Vol.35, No.3, June 2008, pp.241-264
- Wittgenstein, Ludwig (2003): Philosophische Untersuchungen, Frankfurt(M)
- Zhang Yongle (2021): Shifting Boundaries, A Global History of the Monroe Doctrine, Beijing
- Zhao Tingyang (2015): 天下体系 (Tianxia-System), Nanjing, 2015
- (2016) A Possible World of All-under-heaven System, the world order in the past and for the future, Beijing

## Danksagung

Mein herzlicher Dank gilt Herrn Prof. Dr. Wilfried Hinsch für sorgfältige Betreuung und Ermutigung. Prof. Hinsch gab zu meiner Dissertation viele inspirierende Ratschläge, zeigte mir meine unreifen Ideen auf und half mir sehr beim sprachlichen Korrigieren. Herrn Prof. Dr. Dr. h.c. Andreas Speer danke ich sehr für seine Betreuung und Hilfe.

Herrn Dr. Guy Guldentops und Herrn Gong Tiancheng danke ich für ihre Anregungen und Gespräche. Ihre Hinweise waren mir aufschlussreich.

Herrn Noah Otto danke ich für sorgfältige Korrektur und Lektorat. Er machte meine Arbeit sprachlich fließender.

China Scholarship Council bin ich für die dreijährige Förderung sehr dankbar. Ihre Unterstützung löste meine finanziellen Sorgen. Den Katharina Niemeyer-Sprachlektoraten danke ich auch für sprachliche Verbesserung meiner Arbeit.

Anschließend möchte ich mich bei meiner Familie für ständige Ermutigung und Unterstützung bedanken.



