

Die Zeiten, in denen Bewunderer Carl Schmitts dessen antisemitische Äußerungen und Handlungen unter dem NS-Regime als Opportunismus oder gar als überlebensnotwendige Anpassung verharmlosen konnten, sind längst vorbei, enthalten doch seine mittlerweile veröffentlichten Tagebücher aus der Zeit vor der NS-Diktatur ebenso wie seine Nachkriegsaufzeichnungen zahlreiche antijüdische Statements. Doch welche Bedeutung hat der Antisemitismus für Schmitts wissenschaftliches Werk? In die anhaltende Debatte darüber greift David Egner mit seinem folgenden Beitrag ein, bei dem es ihm besonders um die Präzisierung der Analyse Schmitt'scher Denkfiguren geht.

David Egner

Zur Stellung des Antisemitismus im Denken Carl Schmitts

Carl Schmitt ist heute auf dem besten Wege dazu, sich zu einem Klassiker des politischen Denkens zu entwickeln¹. Während er in der Rechtswissenschaft schon immer eine wichtige Bezugsgröße darstellte, ist seit den 1990er Jahren auch und gerade in der Politikwissenschaft eine verstärkte Schmitt-Rezeption zu beobachten². Seine Bedeutung für das politische Denken der Gegenwart hängt jedoch entscheidend davon ab, wie man seine Stellung zum Nationalsozialismus und dessen antisemitischer Ideologie bewertet. Schon dieser Sachverhalt rechtfertigt eine weitere Untersuchung des Themas. Denn wenn sich herausstellen sollte, dass Schmitts Engagement für das Dritte Reich in der Logik seiner intellektuellen Entwicklung lag, dass seine antisemitischen Äußerungen während dieser Zeit nicht nur ein Zugeständnis an die neuen Machthaber waren, sondern die konsequente Fortführung seiner Positionen und Begriffe der 20er Jahre, wenn sich der Antisemitismus somit als dem Wesenskern Schmitt'schen Denkens zugehörig herausstellen sollte, stünde die Rezeption seines Werks vor der grundsätzlichen Heraus-

¹ Schon in dem von Karl Graf Ballestrem und Henning Ottmann herausgegebenen Handbuch „Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts“, München/Wien 1990, findet sich ein Beitrag zu Schmitt; Ottmann hat ein Schmitt-Kapitel auch in seine 4-bändige „Geschichte des politischen Denkens“ (Stuttgart 2001–2012) aufgenommen. Dass Schmitt inzwischen zu einem Klassiker avanciert ist, steht auch für Herfried Münkler, Erkenntnis wächst an den Rändern, in: Die Welt vom 7. 4. 2005, „außer Frage“.

² Neben den unzähligen ideengeschichtlichen Untersuchungen sind hier vor allem die Rezeption von Schmitts Begriff des Politischen im Rahmen des „Postfundamentalismus“ (vgl. Oliver Marchart, Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben, Berlin 2010) und der Aufgriff von dessen Großraum-Konzept in der Theorie der Internationalen Beziehungen (vgl. Harald Kleinschmidt, Carl Schmitt als Theoretiker der internationalen Beziehungen, Hamburg 2004, sowie die Beiträge in Rüdiger Voigt (Hrsg.), Großraum-Denken. Carl Schmitts Kategorie der Großraumordnung, Stuttgart 2008) zu nennen.

forderung, zu klären, inwieweit es von dieser „ideologischen Kontamination“ zu reinigen oder als wissenschaftlich unbrauchbar einzustufen ist.

Schon früh machte sich Schmitt mit brillanten, aber auch streitbaren geistes- oder begriffsgeschichtlichen Publikationen wie „Politische Romantik“ (1919) oder „Die Diktatur“ (1921) einen Namen. In den 20er Jahren galt er als einer der talentiertesten Staatsrechtler der Weimarer Republik, auf deren verfassungsrechtliche Konstruktionsfehler er schon früh hinwies³. Nach der Promotion (1910) und Habilitation (1916) an der Universität Straßburg noch vor Ende des Ersten Weltkriegs führte ihn sein beruflicher Weg zunächst an die Handelshochschule München, wo er zum Wintersemester 1919/20 eine Stelle als Dozent antrat, bevor er den Ruf der Universitäten Greifswald (1921) und Bonn (1922), der Handelshochschule Berlin (1928) und schließlich der Universität zu Köln (1933) folgte. Durch das katholische Milieu seiner sauerländischen Heimat geprägt, stand er zu dieser Zeit politisch der Deutschen Zentrumspartei nahe⁴.

Während er Anfang der 30er Jahre noch die Präsidialkabinette von Papen und Schleicher verteidigte und sich die kommissarische Diktatur des Reichspräsidenten Hindenburg nach Artikel 48 der Weimarer Reichsverfassung zur Lösung der Staatskrise wünschte⁵, lief er wie viele andere nach Hitlers Wahlsieg im März 1933 zu den Nationalsozialisten über. Am 1. Mai 1933 trat er in die NSDAP ein, im Juli 1933 folgte die Ernennung zum Preußischen Staatsrat durch den preußischen Ministerpräsidenten Hermann Göring, bald darauf die Berufung zum Mitglied des Präsidiums der im Juni 1933 gegründeten Akademie für Deutsches Recht. Im Herbst 1933 wurde Schmitt aus „staatspolitischen Gründen“⁶ an die Friedrich-Wilhelms-Universität Berlin berufen, im November 1933 durch den „Reichsrechtsführer“ Hans Frank zum „Reichsgruppenwalter“ der „Reichsgruppe Hochschullehrer im Bund Nationalsozialistischer Deutscher Juristen“ (BNSDJ, seit 1936 NS Rechtswahrerbund) ernannt. Ab Januar 1934 fungierte er als Herausgeber der inzwischen gleichgeschalteten Deutschen Juristenzeitung (DJZ), in der er im Juli des gleichen Jahres die Morde im Zuge des so genannten „Röhm-Putsches“ rechtfertigte⁷. In einem anderen Artikel in der DJZ bezeichnete er im September 1935 die Nürnberger Rassegesetze als „Verfassung der Freiheit“⁸. Den Höhepunkt und gleichzeitig den Abschluss seines Schaffens im Geiste des Nationalsozialis-

³ Vgl. z. B. Carl Schmitt, *Verfassungslehre*, Berlin ⁸1993, S. 347 f.

⁴ Zu den biographischen Angaben vgl. Joseph W. Bendersky, *Carl Schmitt. Theorist for the Reich*, Princeton/NJ. 1983, S. 3–191; Paul Noack, *Carl Schmitt. Eine Biographie*, Berlin 1993, S. 15–163; Reinhard Mehring, *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall*, München 2009, S. 18–302.

⁵ Vgl. Carl Schmitt, *Die Diktatur des Reichspräsidenten nach Artikel 48 der Reichsverfassung*, in: Gerhard Anschütz/Karl Bilfinger/Carl Schmitt/Erwin Jacobi (Hrsg.), *Der deutsche Föderalismus. Die Diktatur des Reichspräsidenten*, Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer 1, Berlin/Leipzig 1924, S. 63–104; ders., *Der Hüter der Verfassung*, Tübingen 1931; Lutz Berthold, *Carl Schmitt und der Staatsnotstandsplan am Ende der Weimarer Republik*, Berlin 1999.

⁶ Andreas Koenen, *Der Fall Carl Schmitt. Sein Aufstieg zum „Kronjuristen des Dritten Reichs“*, Darmstadt 1995, S. 451.

⁷ Vgl. *Der Führer schützt das Recht*, in: *Deutsche Juristenzeitung* 39 (1934), Sp. 945–950.

⁸ Vgl. *Die Verfassung der Freiheit*, in: *Deutsche Juristenzeitung* 40 (1935), Sp. 1133–1135.

mus bildeten im Oktober 1936 Eröffnung und Schlusswort der von ihm organisierten Tagung „Das Judentum in der Rechtswissenschaft“ der „Reichsgruppe Hochschullehrer des nationalsozialistischen Rechtswahrerbundes“⁹. Nach Angriffen aus dem SS-Organ „Das Schwarze Korps“ verlor Schmitt Ende 1936 schließlich alle seine Ämter bis auf die Professur in Berlin¹⁰.

Somit fiel Schmitts Karrierehöhepunkt nicht zufällig mit der Zeit des Dritten Reichs zusammen, als dessen „Kronjurist“ er bald apostrophiert wurde¹¹. Auf den hohen Aufstieg folgte nach Kriegsende jedoch der tiefe Fall. Nach verschiedenen kurzen Internierungen in Berlin, einer fünfwöchigen Einzelhaft im Nürnberger Kriegsverbrechergefängnis und Verhören durch die Alliierten¹² kehrte er 1947 in seine Geburtsstadt Plettenberg zurück, wo er bis zu seinem Tod 1985 lebte. Einen Lehrstuhl hat er in der Bundesrepublik nicht mehr erhalten, und auch die Vereinigung Deutscher Staatsrechtslehrer verwehrte ihm die Aufnahme, so dass er seine wissenschaftliche Tätigkeit als Privatgelehrter fortsetzen musste. Dennoch blieb er ein gefragter Mann, vor allem in konservativen Kreisen. Viele namhafte Intellektuelle wie Hans Barion, Hanno Kesting oder Jacob Taubes pilgerten nach Plettenberg, um sich mit ihm auszutauschen¹³. Doch auch in „linken“ Kreisen wurde das Denken Carl Schmitts rezipiert¹⁴, so dass er bald zu einer Art „grauen Eminenz“¹⁵ der politiktheoretischen Diskussionen im Nachkriegsdeutschland wurde. Legitär geblieben sind auch Schmitts Auftritte bei den von Ernst Forsthoff zwischen 1957 und 1967 jährlich im oberfränkischen Ebrach veranstalteten Privatseminaren, die sich zu Schmitts wichtigstem Forum zur Weitergabe seiner Ideen an einen ausgewählten Kreis von „Schülern“ entwickelten¹⁶.

⁹ Vgl. den Tagungsband *Das Judentum in der Rechtswissenschaft*, Bd. 1: Die deutsche Rechtswissenschaft im Kampf gegen den jüdischen Geist, Berlin o.J., S. 14–17 u. S. 28–34.

¹⁰ Offiziell behält er auch den Titel des Preußischen Staatsrates, der jedoch seit 1936 nicht mehr zusammengerufen wurde; vgl. Mathias Schmoeckel, *Ortung und Ordnung. Carl Schmitt im Nationalsozialismus*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 51 (1996), S. 44. Zu den biographischen Daten im Allgemeinen sowie weiteren Details vgl. Bendersky, *Carl Schmitt*, S. 195 ff.; Bernd Rüthers, *Carl Schmitt im Dritten Reich. Wissenschaft als Zeitgeistverstärkung?*, München ²1990, S. 57–108; Noack, *Schmitt. Eine Biographie*, S. 164–234; Koenen, *Der Fall Carl Schmitt*, S. 427–505; Schmoeckel, *Ortung und Ordnung*, S. 34–45; Dirk Blasius, *Carl Schmitt. Preußischer Staatsrat in Hitlers Reich*, Göttingen 2001, S. 71–180; ders., *Carl Schmitt und der 30. Januar 1933*, Frankfurt a.M. 2009; Mehring, *Aufstieg und Fall*, S. 304–380.

¹¹ Den Ausdruck prägte Waldemar Gurian; vgl. Koenen, *Der Fall Carl Schmitt*, S. 622f.

¹² Vgl. seine Aufzeichnungen in: *Carl Schmitt, Ex captivitate salus. Erfahrungen der Zeit 1945/47*, Köln 1950.

¹³ Vgl. Noack, *Schmitt. Eine Biographie*, S. 276.

¹⁴ Vgl. etwa Ellen Kennedy, *Carl Schmitt und die „Frankfurter Schule“*. Deutsche Liberalismuskritik im 20. Jahrhundert, in: *Geschichte und Gesellschaft* 12 (1986), S. 380–419.

¹⁵ Henning Ottmann, *Carl Schmitt*, in: Ballestrem/Ottmann (Hrsg.), *Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts*, S. 61.

¹⁶ Zu den biographischen Angaben im Allgemeinen vgl. Noack, *Schmitt. Eine Biographie*, S. 235–303, Dirk van Laak, *Gespräche in der Sicherheit des Schweigens. Carl Schmitt in der politischen Geistesgeschichte der frühen Bundesrepublik*, Berlin ²2002, sowie Mehring, *Aufstieg und Fall*, S. 438–578. Zu den Ebracher Seminaren im Speziellen vgl. Laak, *Gespräche*, S. 200–208, Mehring, *Aufstieg und Fall*, S. 515f. u. S. 537–539, sowie Florian Meinel, *Die Hei-*

Vor dem Hintergrund dieser Wirkungsgeschichte als auch der neueren Rezeption stellt sich die Frage, in welcher systematischen Beziehung Schmitts Veröffentlichungen der Jahre 1933 bis 1936 mit ihren heftigen antisemitischen Ausfällen zum Rest seines Werkes stehen. Was Schmitts eigene Aussagen zu dieser Zeit betrifft, so bezeichnete er sich zwar als „judenkritisch“, nicht aber als „antisemitisch“ im rassistischen Sinn¹⁷. Zudem ist festzustellen, dass Schmitt nicht nur vor, sondern teilweise auch noch nach 1933 eine Reihe persönlicher Freundschaften zu Juden wie Fritz und Georg Eisler, Ludwig Feuchtwanger, Moritz Julius Bonn, Hermann Broch oder Waldemar Gurian gepflegt hat¹⁸. Die Schmitt-Apologeten wie Günter Maschke, Helmut Quaritsch oder sein Biograph Joseph Bendersky deuteten sein Verhalten zwischen 1933 und 1936 daher als Opportunismus¹⁹, Selbstschutz²⁰, Zähmungsversuch²¹ oder sogar geistige Verirrung²². „Die Gründe dieser Verirrung“, so Quaritsch, „sind heute schwer auszumachen [...]. Vor Ansteckung durch ideologische Epidemien sind offenbar auch Menschen mit den Erfahrungen und Denker vom Range Schmitts nicht gefeit.“²³

Nach der Veröffentlichung des Glossariums nach Schmitts Tod sind solche Positionen jedoch nicht mehr haltbar, da sich hier auch nach 1945 noch judenfeindliche Äußerungen finden²⁴. Andreas Koenen argumentiert daher, dass sich Carl Schmitts wahres Gesicht erst in der Zeit des Dritten Reichs wirklich zeigt, er sieht ihn jedoch als einen Vertreter der katholischen Reichstheologie, seinen Antisemitismus daher auch als einen katholisch geprägten Antijudaismus²⁵. Die radikalere

delberger Secession. Ernst Forsthoff und die „Ebracher Ferienseminare“, in: Zeitschrift für Ideengeschichte 5 (2011), H. 2, S. 89–108.

¹⁷ Vgl. Hasso Hofmann, Legitimität gegen Legalität. Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts, Berlin ³1995, S. XII.

¹⁸ Vgl. Koenen, Der Fall Carl Schmitt, S. 327f.; Raphael Gross, Carl Schmitt und die Juden, Frankfurt a.M. 2000, S. 9f.; Günter Maschke, Zum „Leviathan“ von Carl Schmitt, in: Carl Schmitt, Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols. Mit einem Anhang sowie einem Nachwort des Herausgebers, Stuttgart 1982, S. 179–244, hier S. 188; Helmut Quaritsch, Positionen und Begriffe Carl Schmitts, 3., überarbeitete und ergänzte Auflage, Berlin 1995, S. 85.

¹⁹ Vgl. Bendersky, Carl Schmitt, S. 207f., S. 227f., S. 235f. u. S. 281f.

²⁰ Vgl. Günter Maschke, Im Irrgarten Carl Schmitts, in: Karl Corino (Hrsg.), Intellektuelle im Bann des Nationalsozialismus, Hamburg 1980, S. 204–241 u. S. 208f., und Quaritsch, Positionen und Begriffe, S. 90f.

²¹ Vgl. Maschke, Zum „Leviathan“ von Carl Schmitt, in: Schmitt, Leviathan, S. 193, sowie Maschke, Im Irrgarten Carl Schmitts, in: Corino (Hrsg.), Intellektuelle, S. 207 u. S. 227. In diese Richtung geht auch Schmitts eigene Aussage, er wollte dem Wort Nationalsozialismus einen Sinn geben; vgl. Koenen, Der Fall Carl Schmitt, S. 24.

²² Vgl. Quaritsch, Positionen und Begriffe, S. 85; gleichzeitig weist Quaritsch an mehreren Stellen die Opportunismus-These zurück; vgl. ebenda, S. 32, S. 59, S. 82 u. S. 105.

²³ Ebenda, S. 85f.

²⁴ Vgl. Koenen, Der Fall Carl Schmitt, S. 16, Anm. 100, oder Gross, Carl Schmitt und die Juden, S. 32.

²⁵ Vgl. Koenen, Der Fall Carl Schmitt, S. 830f. Auch Gross, Carl Schmitt und die Juden, S. 33, nennt mit Bezug auf Koenen Schmitts Nähe zur Reichstheologie. Günter Meuter, Blut oder Boden? Anmerkungen zu Carl Schmitts Antisemitismus, in: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 70 (1996), S. 227–255, hier S. 235, verortet

Antwort gibt Raphael Gross mit seiner Umkehrung der Opportunismus-These: Demnach wäre Schmitts Verhalten vor 1933 und nach 1945 opportunistisch, weil er seinen Antisemitismus in seinen Veröffentlichungen zu Lebzeiten verborgen hat²⁶. Wie im Folgenden gezeigt werden soll, wird Carl Schmitts Antisemitismus nur verständlich, wenn man ihn vor dem Hintergrund seiner politischen Theorie analysiert²⁷. Dabei folgt die Darstellung zunächst der Argumentation von Gross. Allerdings erschließt sich der systematische Charakter von Schmitts Judenfeindschaft letztlich erst in Verbindung mit dessen Völkerrechtstheorie, deren Analyse bei Gross zu kurz kommt und die hier nachgeholt werden soll.

1. Das Judentum als politischer Feind?

In der zweiten Ausgabe von *Der Begriff des Politischen* (1932) bezeichnet Schmitt die Unterscheidung von Freund und Feind als „die spezifisch politische Unterscheidung, auf welche sich die politischen Handlungen und Motive zurückführen lassen“²⁸. „Feind“ meint dabei nicht den privaten, sondern den öffentlichen Gegner, d.h. eine „der realen Möglichkeit nach kämpfende Gesamtheit von Menschen, die einer ebensolchen Gesamtheit gegenübersteht“²⁹. Den Feind im politischen Sinne braucht man daher auch nicht persönlich zu hassen, wie Schmitt klar stellt. Dies bedeutet aber, dass Schmitts *persönliche* Freundschaft zu Juden einer *politischen* Judenfeindschaft nicht zu widersprechen braucht. Daraus ergibt sich die Frage, ob Schmitt das Judentum möglicherweise als einen politischen Feind betrachtet. Nun waren die mitteleuropäischen Juden jedoch seit der Emanzipation und Assimilation an das Deutschtum im 19. Jahrhundert ein Teil des politischen Verbandes des Deutschen Reiches (bzw. der österreichischen Doppelmonarchie) geworden. Sie können also nach Schmitts Definition gar keinen politischen Feind darstellen, da sie (bis zur Gründung Israels) in der Sphäre des Politischen gar nicht existierten, sondern einem anderen politischen Verband eingeordnet waren³⁰.

Es findet sich in demselben Werk aber noch ein anderer Argumentationsstrang, der nicht den „Feind“ selbst, sondern das richtige Urteilen in politischen Dingen betrifft. So ist laut Schmitt bei politischen Entscheidungen „die bloße Möglichkeit richtigen Erkennens und Verstehens und damit auch die Befugnis, mitzusprechen und zu urteilen [...] nur durch das existenzielle Teilhaben und

Schmitts Antisemitismus dagegen in der Privatmythologie eines katholischen Laien; auch Micha Brumlik, Carl Schmitts theologisch-politischer Antijudaismus, in: Bernd Wacker (Hrsg.), *Die eigentlich katholische Verschärfung... Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts*, München 1994, argumentiert in diese Richtung.

²⁶ Vgl. Gross, Carl Schmitt und die Juden, S. 33 f. u. S. 50.

²⁷ Sowohl bei Koenen, *Der Fall Carl Schmitt*, als auch bei Mehring, *Aufstieg und Fall*, geschieht das nur sporadisch.

²⁸ Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Berlin⁶ 1996, S. 26.

²⁹ Ebenda, S. 29.

³⁰ Vgl. ebenda, S. 50.

Teilnehmen gegeben. Den extremen Konfliktfall können daher nur die Beteiligten selbst ausmachen; insbesondere kann jeder von ihnen nur selbst entscheiden, ob das Anderssein des Fremden im konkret vorliegenden Konfliktfall die Negation der eigenen Art von Existenz bedeutet und deshalb abgewehrt oder bekämpft werden muß, um die eigene, seinsmäßige Art von Leben zu retten.³¹ Das richtige politische Urteil hängt für Schmitt also von der existenziellen Teilhabe am politischen Verband ab. Entscheidend ist hier das Wort „existenziell“, das den Gegensatz zu einer rein „formalen“ Teilhabe impliziert.

Dieser Gegensatz wird von Schmitt in den folgenden Jahren präzisiert, wobei sich die Argumentation von der politischen Gemeinschaft zum Volk als rechtsschöpfender Gemeinschaft verschiebt. So heißt es in der 1933 gehaltenen Ansprache Schmitts auf einem Begrüßungsabend der Juristischen Fakultät der Universität zu Köln: „Es gibt rechtswissenschaftliche Erkenntnisse nur dort, wo man dem Gegenstand dieser Wissenschaft existenziell zugehört, an dem Leben des Volkes als Volksmitglied beteiligt ist und infolgedessen auch an der Rechtsgemeinschaft, die das Recht schafft und trägt, teil hat.“³² Dieser Satz gilt für Schmitt „nicht nur gefühlsmäßig, sondern auf Grund strengster wissenschaftlicher Einsicht [...]. Es ist eine erkenntnistheoretische Wahrheit, daß nur derjenige imstande ist, Tatsachen richtig zu sehen, Aussagen richtig zu hören, Worte richtig zu verstehen und Eindrücke von Menschen und Dingen richtig zu bewerten, der in einer seinsmäßigen, artbestimmten Weise an der rechtsschöpfenden Gemeinschaft teil hat und existenziell ihr zugehört. [...] Ein Artfremder mag sich noch so kritisch gebärden und noch so scharfsinnig bemühen, mag Bücher lesen und Bücher schreiben, er denkt und versteht anders, weil er anders geartet ist, und bleibt in jedem entscheidenden Gedankengang in den existenziellen Bedingungen seiner eigenen Art. Das ist die objektive Wirklichkeit der ‚Objektivität‘.“³³

Die Verschiebung der Argumentation hat also zur Folge, dass für Schmitt das Denken nun nicht mehr von der Teilhabe am politischen Verband, sondern von den existenziellen Bedingungen der eigenen Art abhängt, die sich wiederum durch die Zugehörigkeit zu einer rechtsschöpfenden (aber eben nicht zwingend auch politischen) Gemeinschaft konstituiert. So lassen sich also den verschiedenen Völkern verschiedene Denktypen zuordnen, „und mit der Vorherrschaft eines bestimmten Denktypus kann sich eine geistige und damit politische Herrschaft über ein Volk verbinden. Es gibt Völker, die ohne Boden, ohne Staat, ohne Kirche, nur im ‚Gesetz‘ existieren, ihnen erscheint das normativistische Denken als das allein vernünftige Rechtsdenken und jede andere Denkart unbegreiflich,

³¹ Ebenda, S. 27.

³² Zit. im Westdeutschen Beobachter vom 1. 6. 1933: „Neuer Geist in der Kölner Hochschule“.

³³ Carl Schmitt, Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit, Hamburg 1933, S. 45, wo er in Anlehnung an Karl Mannheim auch von der „Seinsgebundenheit alles menschlichen Denkens“ spricht; eine ähnliche Formulierung hat Schmitt in die dritte Auflage von „Der Begriff des Politischen“ (1933) aufgenommen; vgl. Hofmann, Legitimität gegen Legalität, S. 108, bzw. Gross, Carl Schmitt und die Juden, S. 66.

mystisch, phantastisch und lächerlich³⁴. Es ist klar, dass sich der letzte Satz auf das Judentum bezieht, das für viele Jahrhunderte in Europa die Existenz eines bodenlosen Gastvolkes geführt hat³⁵. Doch auch hier ergibt sich für Schmitts Argumentation das Problem, dass die Juden seit der Emanzipation im 19. Jahrhundert keine solche Existenz mehr führen, sondern sich vielmehr zunehmend assimiliert und integriert haben, teilweise sogar zum Christentum konvertiert sind. Nun findet sich im *Glossarium* aber der Satz: „Gerade der *assimilierte* Jude ist der *wahre* Feind.“³⁶ Das Judentum wird von Schmitt also sehr wohl als Feind betrachtet, nicht jedoch als *politischer* Feind. Was unterscheidet aber den „wahren“ vom „politischen“ Feind?

2. Das Judentum als Feind des Politischen

Schon der Ausdruck „wahrer Feind“ hat eine theologische Konnotation³⁷, so dass man vermuten darf, dass sich der Schlüssel zu Schmitts Judenfeindschaft in dessen *Politischer Theologie* verbirgt. Das dritte Kapitel der gleichnamigen Schrift beginnt mit dem oft zitierten Satz: „Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe.“³⁸ Demnach sind für Schmitt die Begriffe des *jus publicum Europaeum*, wie etwa der Begriff der Souveränität, aus der Säkularisierung christlicher Theologie entstanden, deren Substanz in ihnen jedoch erhalten bleibt³⁹. Nimmt man nun aber Schmitts oben erörterte These, dass Gesetzesdenken und Normativismus aus der Denkart eines bodenlosen Gastvolkes entspringen, so folgt daraus auch, dass für Schmitt der staatsrechtliche Gesetzesbegriff ein säkularisierter Begriff der jüdischen Theologie ist⁴⁰, der durch die Assimilation der Juden ins deutsche Staatsrecht Eingang gefunden hat.

Nun ist jedoch zu konstatieren, dass es in erster Linie der Liberalismus war, der diesen Gesetzesbegriff hervorgebracht hat, und dass mitnichten alle deutschen Liberalen Juden waren. Hier kontert Schmitt, dass das Denken der deutschen Liberalen eben „in das Begriffsnetz undeutscher Systeme verstrickt“⁴¹ gewesen sei. Unter dieser „Verstrickung“ versteht er zwar zunächst die Rezeption des rö-

³⁴ Carl Schmitt, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Hamburg 1934, S. 9.

³⁵ Vgl. Gross, *Carl Schmitt und die Juden*, S. 76.

³⁶ Carl Schmitt, *Glossarium*. Aufzeichnungen aus den Jahren 1947–1951, Berlin 1993, Eintrag vom 25. 9. 1947 [Hervorhebungen durch den Verfasser].

³⁷ Vgl. Heinrich Meier, *Die Lehre Carl Schmitts*. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie, Stuttgart/Weimar 32009, S. 112.

³⁸ Carl Schmitt, *Politische Theologie*. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, Berlin 71996, S. 43.

³⁹ Säkularisierung bedeutet für Schmitt nicht Entchristlichung, sondern bezeichnet einen Prozess der Umbesetzung innerhalb der Institutionen der christlichen Welt: Die Kompetenz zur Freund-Feind-Unterscheidung geht von der Kirche auf den Staat über; die Interpretationshoheit von den Theologen auf die Juristen; vgl. Meier, *Die Lehre Carl Schmitts*, S. 274 f.

⁴⁰ Vgl. Gross, *Carl Schmitt und die Juden*, S. 107 f.

⁴¹ Schmitt, *Verfassung der Freiheit*, Sp. 1134; vgl. auch Gross, *Carl Schmitt und die Juden*, S. 119.

mischen Rechts im ausgehenden Mittelalter⁴² und die spätere „geistige Unterwerfung“ unter das westliche „liberal-rechtsstaatliche Verfassungsdenken“⁴³, doch wurde für ihn „der normativistische Denktypus [...] im 19. Jahrhundert dadurch weiter gefördert, daß das Einströmen des jüdischen Gastvolkes die Entwicklung weiter in die Richtung eines normativistischen Gesetzesdenkens trieb“⁴⁴. Die von Schmitt 1936 organisierte Tagung „Das Judentum in der Rechtswissenschaft“ sollte demnach auch das vorrangige Ziel haben, den Einfluss von jüdischem auf deutsches Rechtsdenken nachzuweisen und letzteres von diesem angeblich jüdischen Einfluss zu reinigen⁴⁵.

Wenn also schon Schmitts *Politische Theologie* den Gegensatz von christlichem und jüdischem Rechtsdenken enthält, ohne das Judentum allerdings explizit zu nennen, dann darf man annehmen, dass dieser Gegensatz auch in seinen folgenden Schriften verborgen ist. Und tatsächlich stellen sich die bekannten Gegensatzpaare, die Schmitt in den 20er und Anfang der 30er Jahre aufstellt – *Parlamentarismus vs. Demokratie*⁴⁶, *Legalität vs. Legitimität*⁴⁷, *abstrakte Gesetzesordnung (Norm) vs. konkrete institutionelle Ordnung (Nomos)*⁴⁸ – in diesem Licht nun alle als eine Auseinandersetzung mit dem Judentum dar. Zumindest verschmelzen die genannten Gegensätze im Laufe der Jahre immer stärker mit dem Gegensatz von Christentum und Judentum⁴⁹, so dass der Brückenschlag zum Nationalsozialismus Anfang der 30er Jahre geradezu als die Konsequenz von Schmitts intellektueller Entwicklung erscheint.

⁴² Vgl. Carl Schmitt, Nationalsozialistisches Rechtsdenken, in: Deutsches Recht 4 (1934), S. 225–229, hier S. 226.

⁴³ Ders., Nationalsozialismus und Rechtsstaat, in: Juristische Wochenschrift 63 (1934), S. 713–718, hier S. 717.

⁴⁴ Ders., Nationalsozialistisches Rechtsdenken, S. 226.

⁴⁵ Zu konkreten Vorschlägen Schmitts in diese Richtung vgl. Das Judentum in der Rechtswissenschaft, S. 29–31. Zur Tagung im Allgemeinen vgl. Hasso Hofmann, „Die deutsche Rechtswissenschaft im Kampf gegen den jüdischen Geist“, in: Karlheinz Müller/Klaus Wittstadt (Hrsg.), Geschichte und Kultur des Judentums, Würzburg 1988, S. 223–271; Rütters, Carl Schmitt im Dritten Reich, S. 97–104; Mehring, Aufstieg und Fall, S. 372–378.

⁴⁶ Vgl. Carl Schmitt, Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus, Berlin⁸1996.

⁴⁷ Vgl. Carl Schmitt, Legalität und Legitimität, Berlin⁶1998.

⁴⁸ Vgl. Schmitt, Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens.

⁴⁹ Im Werk „Politische Theologie“ selbst (und später in der Parlamentarismus-Schrift) prüft Schmitt die staatsrechtlichen Begriffe lediglich auf ihre „metaphysische Evidenz“, was das Problem jedoch nur verschiebt, aber nicht löst. In „Der Begriff des Politischen“ betrachtet er das Denken und damit die metaphysische Evidenz selbst als Funktion politischer Zugehörigkeiten (und nicht umgekehrt, wie Meuter, Blut oder Boden?, S. 249, glaubt). Wenn es dem Gesetzesbegriff also an metaphysischer Evidenz mangelt, so kann dies nur daraus resultieren, dass seine Urheber einem anderen politischen (bzw. unpolitischen) Kollektiv angehören. Die „Verschmelzung“ von liberalem Gesetzesbegriff und jüdischer Theologie bzw. Antiliberalismus und Antijudaismus konstatiert Gross, Carl Schmitt und die Juden, S. 180, erst für die Zeit nach 1933. Koenen, Der Fall Carl Schmitt, S. 322, Anm. 274, weist in diesem Zusammenhang auf die „kaum zu überschätzende Bedeutung“ hin, die Schmitt Albert Mirgelers Aufsatz „Der Einbruch des Judentums in die christliche Geschichte“, in: Catholica 2 (1933), S. 117–124, beimaß und der diese „Verschmelzung“ befördert haben könnte.

Wie sich also bereits vor Schmitts Engagement für den Nationalsozialismus Hinweise auf dessen Antijudaismus finden, so beschäftigt ihn der Gegensatz von Christentum und Judentum auch nach seiner „Entmachtung“ 1936 weiter. So ist der Gegenstand des Buches *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* (1938) nicht nur die vertane Chance einer Wiederherstellung der Einheit von Politik und Religion, wie sie die antiken Stadtstaaten kannten⁵⁰, sondern auch der vermeintliche Grund des Scheiterns einer Repolitisierung des Christentums: der Einbruch des jüdischen Geistes in die Verfassungsgeschichte durch Spinoza, später Moses Mendelssohn, Friedrich Julius Stahl (für Schmitt ab 1933: Stahl-Jolison⁵¹) und, so könnte man schließlich noch hinzufügen: Hans Kelsen⁵². Schon in der Antike sollen die Juden „die eigentlichen Urheber der aufrührerischen, staatszerstörenden Unterscheidung von Religion und Politik“⁵³ gewesen sein, und auch für die Moderne will Schmitt ihnen diesen zerstörerischen Einfluss nachweisen. Nun wird auch deutlich, warum Schmitt das Judentum als den „wahren Feind“ betrachtet: es ist für ihn kein politischer Feind, sondern der Feind des Politischen überhaupt⁵⁴.

Um dies zu verdeutlichen, bemüht Schmitt nicht nur im *Leviathan*, sondern auch in der einige Jahre später geschriebenen kleinen Schrift *Land und Meer* (1942) die jüdisch-kabbalistische Deutung des Mythos von Leviathan und Behemoth als Symbole der untereinander kämpfenden heidnischen See- und Landmächte⁵⁵. „Die Juden aber stehen daneben und sehen zu, wie die Völker der Erde

⁵⁰ Dies ist „der eigentliche Sinn der politischen Theorie des Hobbes“, wie Schmitt, *Leviathan*, S. 21, in Anlehnung an Leo Strauß feststellt. Meier, *Die Lehre Carl Schmitts*, S. 169, vertritt die Ansicht, Schmitt würde sich das Anliegen Hobbes' nur scheinbar zu eigen machen, in Wahrheit jedoch dessen Unmöglichkeit beweisen. Das ist falsch. Schmitt kritisiert an Hobbes lediglich, dass seine Vertragskonstruktion zum Ziel einer Wiedervereinigung von Religion und Politik nicht ausreicht, da es sich hier um einen Sozial- und keinen Staatsvertrag handle, der zwar den Frieden herstelle, aber nur eine weltanschaulich neutrale Maschine und keine Kollektivperson schaffe, die Rede vom „sterblichen Gott“ damit auch der Substanz entbehre; vgl. Schmitt, *Leviathan*, S. 47 ff. An die Stelle des Vertrages setzt Schmitt daher die Freund-Feind-Unterscheidung als Gründungsakt des Gemeinwesens, was weder Strauß noch Meier erkannt haben; vgl. Heinrich Meier, Carl Schmitt, Leo Strauss und ‚Der Begriff des Politischen‘. Zu einem Dialog unter Abwesenden, erweiterte Neuausgabe, Stuttgart/Weimar 1998, S. 39 u. S. 106 f. Bei Meier, *Die Lehre Carl Schmitts*, S. 62 f., führt dies zu dem Missverständnis, Schmitts Begriff des Politischen als „individualistisch“ und ohne jeden Bezug zum Gemeinwesen zu interpretieren.

⁵¹ Vgl. Alfons Motschenbacher, *Katechon oder Großinquisitor? Eine Studie zu Inhalt und Struktur der Politischen Theologie Carl Schmitts*, Marburg 2000, S. 154.

⁵² Vgl. ebenda, S. 86–89, S. 92–94 u. S. 106–110, sowie Gross, Carl Schmitt und die Juden, S. 278 ff. Hier liegt auch der Zusammenhang mit Carl Schmitts politischer Theologie, was Günther Maschke in seinem Nachwort völlig entgeht; vgl. Maschke, *Der „Leviathan“ von Carl Schmitt*, in: Schmitt, *Leviathan*, S. 201 u. S. 219.

⁵³ Schmitt, *Leviathan*, S. 21; auch hier folgt Schmitt Leo Strauß, schränkt dessen Behauptung jedoch dahingehend ein, dass Hobbes nur „die typisch judenchristliche Aufspaltung der ursprünglichen politischen Einheit bekämpft“.

⁵⁴ Vgl. Gross, Carl Schmitt und die Juden, S. 310 ff.

⁵⁵ Vgl. Schmitt, *Leviathan*, S. 17 f., und ders., *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung*, Leipzig 1942, S. 9 f.

sich gegenseitig töten; für sie ist dieses gegenseitige ‚Schächten und Schlachten‘ gesetzmäßig und ‚koscher‘. Daher essen sie das Fleisch der getöteten Völker und leben davon.“⁵⁶ Offensichtlich handelt es sich hier um Schmitts Deutung der zeitgeschichtlichen Ereignisse, namentlich der beiden Weltkriege. Während für Schmitt die konkrete völkerrechtliche Ordnung Europas (und damit der gesamten Erde) vom 16. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg dadurch gekennzeichnet war, dass sich die kontinentalen Landmächte (der Behemoth) in einem Gleichgewicht befanden, während die englische Seemacht (der Leviathan) dieses Gleichgewicht ausbalancierte⁵⁷, wird durch den Eintritt der USA in die Weltpolitik seit etwa 1890 und die damit verbundene zunehmende Verdrängung der englischen Seemacht durch die USA dieses Gleichgewicht aus den Angeln gehoben⁵⁸. Das Ergebnis sind der Erste Weltkrieg und das aus ihm resultierende Genfer Völkerbundssystem, das an die Stelle des europäischen Mächtegleichgewichts tritt und von den nichteuropäischen Großmächten, namentlich den USA (über die Mehrheit der von ihnen abhängigen lateinamerikanischen Staaten) garantiert wird⁵⁹. Der Grund dafür, dass Europa diese Entwicklung zugelassen hat, ist in Schmitts Augen der Verlust des Bewusstseins für die konkrete, d.h. an einen geschichtlichen Raum gebundene völkerrechtliche Ordnung des *jus publicum Europaeum* durch den Einfluss säkularisierter jüdischer Theologie in Form eines abstrakten Normativismus⁶⁰.

Die säkularisierte jüdische Theologie konkurriert also nicht nur mit dem *jus publicum Europaeum*, sie hat dieses bereits so nachhaltig zerstört, dass die einstige europäische Weltherrschaft ins Wanken geraten ist. In dem noch vor 1945 geschriebenen⁶¹, aber erst 1950 publizierten und somit von direkten judenfeindlichen Äußerungen gereinigten Werk über den *Nomos der Erde* heißt es: „Der Untergang des *jus publicum Europaeum* in einem unterschiedslos universalen Weltrecht war nicht mehr aufzuhalten. Die Auflösung ins Allgemein-Universale war zugleich die Zerstörung der bisherigen globalen Ordnung der Erde. An deren Stelle trat für mehrere Jahrzehnte ein leerer Normativismus angeblich allgemein anerkannter Regeln, der dem Bewußtsein der Menschen die Tatsache verschleierte, daß eine konkrete Ordnung bisher anerkannter Mächte zugrunde ging und eine neue noch nicht gefunden war.“⁶² Und weiter: „Mit dieser Abdankung des Völkerrechts taumelte Europa in einen Weltkrieg [gemeint ist der Erste Weltkrieg], der den alten Erdteil aus der Mitte der Erde entthronte und die bisher gelungene Hegung des Krieges beseitigte.“⁶³ Übersetzt man „Normativismus“ wie-

⁵⁶ Schmitt, *Leviathan*, S. 18.

⁵⁷ Vgl. Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Berlin ⁴1997, S. 144f., S. 160f. u. S. 211.

⁵⁸ Vgl. ebenda, S. 200 ff.

⁵⁹ Vgl. ebenda, S. 224 ff.

⁶⁰ Vgl. ebenda, S. 206 u. S. 212; vgl. auch Hofmann, *Legitimität gegen Legalität*, S. 210f. u. S. 240.

⁶¹ Vgl. Quaritsch, *Positionen und Begriffe*, S. 54, Anm. 94, u. S. 121.

⁶² Schmitt, *Nomos der Erde*, S. 200.

⁶³ Ebenda, S. 212.

derum mit säkularisierter jüdischer Theologie, so sieht Schmitt im Judentum also den Feind des *jus publicum Europaeum* und damit des Pluriversums souveräner Staaten, an deren Stelle ein universales und damit imperiales, entpolitisiertes Weltrecht treten soll⁶⁴. Somit zeigt sich das (assimilierte) Judentum auch hier wieder als der Feind des Politischen.

3. Das Dritte Reich als Katechon

Die bis hierher erläuterte Kritik Schmitts am „Normativismus“ der säkularisierten jüdischen Theologie bleibt jedoch unverständlich, solange man die Gründe dafür nicht kennt, warum Schmitt eine entpolitierte Welt des ewigen Friedens fürchtet und verabscheut. Es ist nicht nur der Verlust der Stellung Europas in der Welt und die Enthegung des Krieges gegen die vermeintlichen „Feinde der Menschheit“, die Schmitt beunruhigen. Mindestens ebenso schwer wiegt der Verlust an Ernst, die Auflösung aller Gegensätze in Spiel und Unterhaltung, die Schmitt mit dem globalen Imperium assoziiert⁶⁵. Denn „Ernst“ kann das Leben nur haben, solange es auf den „Ernstfall“ bezogen bleibt, und diesen Bezug wiederum gibt es nur in einer politischen Welt, in der zwischen Freund und Feind unterschieden wird. Ein Kampf auf Leben und Tod ist zwar auch in einer entpolitierten Welt möglich, doch ist es dann ein Kampf zwischen Individuen, ein tödliches Spiel zwar, aber kein Ernstfall im politischen Sinn⁶⁶. Die Kategorien „Ernst“ und „Sinn“ denkt Schmitt immer von der Gemeinschaft her, und Gemeinschaft, als „äußerster Intensitätsgrad einer Verbindung“, konstituiert sich für ihn erst durch die Freund-Feind-Unterscheidung, da sich Gruppen von Menschen immer in Abgrenzung zu anderen Gruppen bilden und daraus ihre Identität gewinnen⁶⁷. Eine entpolitierte Welt ist für ihn nur noch eine Gesellschaft von Individuen, aber keine Kollektiv mehr, ein Leben in Frieden und Sicherheit zwar, aber ohne Ernst, ohne Sinn, ohne Substanz. Schmitts Bekenntnis zum Politischen bedeutet dagegen die Entscheidung für eine überindividuelle Existenz⁶⁸.

Während Schmitt nun sowohl im Heidentum als auch im Christentum die Position des Politischen erkennt, sieht er im Judentum also seine Negation⁶⁹. Man

⁶⁴ Zum Gegensatz von politischem Pluriversum und unpolitischem Universum vgl. Schmitt, Begriff des Politischen, S. 54; zum Zusammenhang von Universalismus und Imperialismus vgl. ders., Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte. Ein Beitrag zum Reichsbegriff im Völkerrecht, unveränderte Ausgabe der 4. erw. Auflage, Berlin 1991, S. 32f.

⁶⁵ Vgl. Begriff des Politischen, S. 54, und Meier, Carl Schmitt, Leo Strauss, S. 56 u. S. 118.

⁶⁶ In der 3. Fassung von „Der Begriff des Politischen“ (1933) unterscheidet Schmitt den agonalen vom politischen Gegensatz und leitet daraus den metaphysischen Gegensatz von agonalem und politischem Denken ab; vgl. Meier, Carl Schmitt, Leo Strauss, S. 77f., und ders., Die Lehre Carl Schmitts, S. 68f. u. S. 123.

⁶⁷ Vgl. dazu auch Anm. 50.

⁶⁸ Vgl. Motschenbacher, Katechon oder Großinquisitor?, S. 135.

⁶⁹ Meier, Die Lehre Carl Schmitts, S. 121, folgert daraus, Schmitts Politische Theologie würde auf seinem Glauben an Erbsünde und Offenbarung beruhen, dass Schmitt das Politische mit allen monotheistischen Religionen assoziiere und es gleichzeitig den heidnischen Reli-

könnte Schmitts Position somit als einen „metapolitischen Antijudaismus“ bezeichnen, der seine Schärfe allerdings erst durch seine Einbettung in ein eschatologisches Geschichtsverständnis erhält⁷⁰. Charakteristisch für dieses ist die Erwartung des unmittelbar bevorstehenden Endes, im christlichen Kontext also die Herrschaft des Antichristen, die Schmitt mit dem entpolitisierten Weltreich gleichsetzt⁷¹. Die Ankunft des Antichristen kann jedoch durch eine Kraft, den *Katechon*, von dem der Apostel Paulus in seinem zweiten Brief an die Thessalonicher spricht⁷², aufgehalten werden⁷³. Geschichtliche Bedeutung bekommen der Katechon wie der Antichrist erst dann, wenn sie mit realen historischen Kräften identifiziert werden. Dabei weist Schmitt die Legitimation als Katechon nicht nur für das mittelalterliche Kaisertum nach⁷⁴, er impliziert diese Legitimation bereits für die Spätantike⁷⁵. Während in der Spätantike die Germanen, im Mittelalter die Araber als Antichristen gelten können, so fällt diese Rolle nach der Säkularisie-

gionen abspere. Folglich verkennt er auch die Wurzel von Schmitts Judenfeindschaft, in: Ebenda, S. 234. Motschenbacher, *Katechon oder Großinquisitor?*, S. 153–158 u. S. 286–301, widerspricht zwar Meiers These und weist auf den Zusammenhang von Judentum und Normativismus bei Schmitt hin, doch auch ihm entgeht der systematische Charakter von dessen Antijudaismus.

⁷⁰ In dem kurzen Aufsatz „Drei Stufen historischer Sinngebung“, in: *Universitas* 5 (1950), S. 927–931, unterscheidet Schmitt das zyklische, das progressistische und das eschatologische Geschichtsverständnis, ohne einen Zweifel daran zu lassen, welchem der drei er selbst zuneigt. Die Option für die „christlich-eschatologische Interpretation aktueller Ereignisse“ folgt für Schmitt dabei aus der „unerwartete[n] Kraft der Fragestellung“, die diese „in Katastrophenzeiten“ erhalte; ders., *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie*, Berlin 1996, S. 59 f.

⁷¹ Bereits in seiner Frühschrift über Theodor Däublers „Nordlicht“. Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes, München 1916, setzt sich Schmitt mit dem Antichristen auseinander, dessen Herrschaft er als das „Zeitalter der Sekurität“ beschreibt; vgl. Meier; Carl Schmitt, Leo Strauss, S. 56. Meier weist darauf hin, dass Paulus im 1. Thessalonicher-Brief *pax et securitas* als das Kennwort des Antichristen bezeichnet; vgl. ders., *Die Lehre Carl Schmitts*, S. 249. Er sieht Schmitts Position des Politischen jedoch lediglich als Voraussetzung, zwischen Christ und Antichrist zu unterscheiden, und nicht schon als Gegenposition zu dessen Herrschaft des Unpolitischen; vgl. ebenda, S. 207 f.

⁷² Vgl. 2. Thess., 2. Kap.

⁷³ Vgl. Schmitt, *Drei Stufen historischer Sinngebung*, S. 929; im „Glossarium“ bekennt Schmitt: „Ich glaube an den Katechon; er ist für mich die einzige Möglichkeit, als Christ Geschichte zu verstehen und sinnvoll zu finden“ (Eintrag vom 19. 12. 1947). Seine Theorie des Katechon datiert Schmitt bereits auf das Jahr 1932; vgl. ebenda, Eintrag vom 11. 1. 1948. Zum Begriff des Katechon bei Schmitt vgl. Lutz Berthold, *Wer hält zur Zeit den Satan auf? – Zur Selbstglossierung Carl Schmitts*, in: *Leviathan* 21 (1993), S. 285–299; Meier, *Die Lehre Carl Schmitts*, S. 240 ff.; Günter Meuter, *Der Katechon. Zu Carl Schmitts fundamentalistischer Kritik der Zeit*, Berlin 1994, S. 211 ff.; Koenen, *Der Fall Carl Schmitt*, S. 585 ff.; Felix Grossheutschi, *Carl Schmitt und die Lehre vom Katechon*, Berlin 1996, S. 57 ff.; Motschenbacher, *Katechon oder Großinquisitor?*, S. 187 ff.

⁷⁴ Vgl. Schmitt, *Nomos der Erde*, S. 28 ff.

⁷⁵ Vgl. ders., *Politische Theologie II*, S. 64; dass sich Schmitt noch 1970 genötigt sah, sich mit Erik Petersons Kritik der politischen Theologie aus den 30er Jahren auseinanderzusetzen, zeigt im Übrigen, dass Schmitt bis zum Ende seines Lebens von seiner politischen Theologie nicht abgerückt ist.

zung der *res publica Christiana* zur Welt des *jus publicum Europaeum* nun dem Judentum als vermeintlichem Beschleuniger der Entwicklung zur Neutralisierung, d.h. Entpolitisierung und damit Entsubstanzialisierung zu⁷⁶.

Man darf daher berechtigterweise die Frage stellen, ob Schmitt im Dritten Reich den Aufhalter (Katechon) dieser Entwicklung und damit des Antichristen gesehen hat⁷⁷. Damit stünde Schmitt der katholischen Reichstheologie⁷⁸, die das Dritte Reich als die „Säkularisation des Reiches Gottes“⁷⁹ und somit als eine „eschatologische Größe“⁸⁰ betrachtete, näher als dem nationalsozialistischen Rassendenken, was ihm ja auch von nationalsozialistischen Juristen wie Otto Koellreuter vorgeworfen wurde⁸¹. Gleichzeitig dürfte Carl Schmitt jedoch die reichstheologischen Träume von der Erneuerung des *Sacrum Imperium* im Dritten Reich⁸², der Resakralisierung der Politik in der Verbindung von „Kreuz und Adler“⁸³ als „politische Romantik“⁸⁴ angesehen haben.

⁷⁶ Vgl. Gross, Carl Schmitt und die Juden, S. 288 ff.; den Prozess der Neutralisierungen und Entpolitisierungen beschreibt Schmitt am Ende von „Der Begriff des Politischen“, S. 79–95.

⁷⁷ Vgl. Reinhard Mehring, Carl Schmitt zur Einführung, Hamburg 1992, S. 124; Meier, Die Lehre Carl Schmitts, S. 210; Meuter, Blut oder Boden?, S. 254; Gross, Carl Schmitt und die Juden, S. 294.

⁷⁸ Die detaillierteste Untersuchung zur katholischen Reichsideologie und -theologie bei Klaus Breuning, Die Vision des Reiches. Deutscher Katholizismus zwischen Demokratie und Diktatur (1929–1934), München 1969. Unter dem weiteren Begriff „Reichsideologie“ versteht Breuning dabei eine „aus der historischen Rückblende gewonnene Gegenwartsinterpretation. Sie steht für die Überzeugung, daß die geschichtliche Gegebenheit des mittelalterlichen Reiches über den Untergang dieses Reiches hinweg die schlechthin gültige oder zumindest auch im 20. Jahrhundert noch mögliche politische Existenzform der Deutschen sei“ (S. 17). Die „Reichstheologie“, als deren wichtigste Vertreter Breuning Robert Grosche, Damasus Winzen und Albert Mirgeler nennt, kann dagegen „zugleich als Höhe- und Sammelpunkt der gesamten katholischen Reichsideologie [...], aber auch als der Scheidepunkt, an dem sich endlich der [...] theologische Widerspruch zu dem gesamten katholischen Ansatz des Reichsbegriffes entzündete“ (S. 239), angesehen werden.

⁷⁹ Robert Grosche, Reich, Staat und Kirche, in: Franz Josef Wothe (Hrsg.), Die Kirche im deutschen Aufbruch, Bergisch-Gladbach 1934, S. 27.

⁸⁰ Ebenda, S. 39; den geistesgeschichtlichen Hintergrund für diese reichstheologische Spekulation bildet dabei die Überhöhung des *Imperium Romanum* zur heilsgeschichtlichen Größe durch Bischof Eusebius von Caesarea, den Hoftheologen Kaiser Konstantins. Vgl. Breuning, Die Vision des Reiches, S. 302.

⁸¹ Vgl. Hofmann, Legitimität gegen Legalität, S. 187.

⁸² Vgl. Breuning, Die Vision des Reiches, S. 179.

⁸³ So der Titel eines Aufsatzes von Albert Mirgeler in der Zeitschrift „Der Ring“ von 1930 sowie des im April 1933 unter der Schirmherrschaft von Vizkanzler Franz von Papen gegründeten und im Oktober 1933 wieder aufgelösten Bundes katholischer Deutscher; vgl. Breuning, Die Vision des Reiches, S. 225–238.

⁸⁴ Vgl. Carl Schmitt, Politische Romantik, Berlin 1998, S. 80 f., wo er die Flucht in die Vergangenheit als romantisch identifiziert, sowie S. 107 f. die Gegenüberstellung des von den Romantikern positiv gewerteten „Organischen“ und des negativ gewerteten „Mechanischen“. Hier finden sich exakt die Charakteristika, die die Reichsideologen und -theologen dem Reich bzw. dem Staat zuordnen. Zu direkten Bezügen der Reichsideologie auf die politische Romantik vgl. Breuning, Die Vision des Reiches, S. 56–66, zum zeitgenössischen Romantizismus-Vorwurf ebenda, S. 175 u. S. 266 f.

Schmitt bezeichnete sich selbst als den „letzte[n], bewußte[n] Vertreter des jus publicum Europaeum“⁸⁵, d.h. eben der pluralen Staatenwelt, die aus der Säkularisierung der politischen Welt des Mittelalters entstanden war. Das *jus publicum Europaeum* in seiner ursprünglichen Form wähnt er jedoch als bereits untergegangen, da der „überkommene Staatsbegriff als Zentralbegriff des Völkerrechts der Wahrheit und Wirklichkeit nicht mehr entspricht“⁸⁶. Anstelle der Staaten müssen für ihn nun die Reiche als „die wirklich tragenden und gestaltenden Größen des Zusammenlebens der Völker“⁸⁷ treten. Unter „Reichen“ versteht er dabei „die führenden und tragenden Mächte, deren politische Idee in einem bestimmten Großraum ausstrahlt und die für diesen Großraum die Intervention fremdräumiger Mächte grundsätzlich ausschließen“⁸⁸.

Schmitt entwickelte den Reichsbegriff anhand der Stellung der USA auf dem amerikanischen Kontinent und dem in der Monroe-Doktrin ausgesprochenen Interventionsverbotes⁸⁹. Diesen nicht-universalistischen Reichsbegriff setzte er nun dem „Universalismus der Mächte des liberaldemokratischen, völkerassimilierenden Westens und dem Universalismus des bolschewistisch-weltrevolutionären Ostens“⁹⁰ entgegen, der sich unter dem Einfluss des Normativismus' säkularisierten jüdischen Denkens entwickelt und die konkrete, d.h. politische Ordnung des *jus publicum Europaeum* zerstört haben soll. Dabei machte er deutlich, dass der Begriff des Reiches den „Kern einer neuen völkerrechtlichen Denkweise“ bildet, „die vom Volksbegriff ausgeht und die im Staatsbegriff enthaltenen Ordnungselemente durchaus bestehen lässt, die aber zugleich den heutigen Raumvorstellungen und den wirklichen politischen Lebenskräften gerecht zu werden vermag [...], ohne die Völker und die Staaten zu vernichten und ohne, wie das imperialistische Völkerrecht der westlichen Demokratien, aus der unvermeidlichen Überwindung des alten Staatsbegriffs in ein universalistisch-imperialistisches Weltrecht zu steuern“⁹¹. In der Konstruktion des Reiches mit seinem zugehörigen Großraum soll also die Rechtssubstanz des jus publicum Europaeum gerettet werden⁹², wobei auffällt, dass sich auch hier (wie bereits im *Begriff des Politischen*) die Argumentation vom Staat hin zum Volk als der rechtstragenden Gemeinschaft verschiebt.

Die Freund-Feind-Unterscheidung geht hingegen vom Staat auf das Reich über. Als die vom Deutschen Reich in den mittel- und osteuropäischen Großraum ausstrahlende politische Idee sieht Schmitt dabei die „Achtung jedes Volkes als einer

⁸⁵ Schmitt, *Ex captivitate salus*, S. 75.

⁸⁶ Ders., *Völkerrechtliche Großraumordnung*, S. 55.

⁸⁷ Ebenda, S. 51.

⁸⁸ Ebenda, S. 49.

⁸⁹ Vgl. ebenda, S. 22 ff.

⁹⁰ Ebenda, S. 51; die Verbindung des Antijudaismus mit Antiamerikanismus und Antibolschewismus findet sich auch in der Reichsideologie; vgl. Breuning, *Die Vision des Reiches*, S. 29.

⁹¹ Schmitt, *Völkerrechtliche Großraumordnung*, S. 63.

⁹² Vgl. Carl Schmitt, *Nationalsozialismus und Völkerrecht*, Berlin 1934, S. 28.

durch Art und Ursprung, Blut und Boden bestimmten Lebenswirklichkeit⁹³ an. Diese plurale Völkerwelt mit ihrem zugehörigen Völkerrecht (als ein Recht der Völker) gilt es in Schmitts Augen zu schützen vor der Auflösung in einem globalen Imperium mit seinem zugehörigen Welt- oder Menschheitsrecht⁹⁴. Dem notwendig *unpolitischen* Imperium setzt Schmitt also eine in Großräume aufgeteilte, d.h. nach wie vor *politische* und somit sinnerfüllte Welt entgegen. Das „Reich“ ist nun allerdings nicht identisch mit dem Großraum, sondern es kommt als eine den Staat überhöhende Qualität demjenigen Volk zu, das als Hüter der diesen Großraum strukturierenden politischen Idee die Intervention fremder Mächte zu verhindern vermag⁹⁵. Damit besitzt der Begriff des Reiches aber genau die Qualitäten, die Schmitt dem Katechon zuschreibt, allerdings auch hier in einer säkularisierten Form oder zumindest in einem säkularisierten Vokabular ausgedrückt⁹⁶. Dass die Funktion des Katechons im vorliegenden Fall dem deutschen Volk zukommt, liegt dabei an dessen faktischer Stärke und nicht an einer „*translatio imperii*“ durch Christus, wie etwa die Reichstheologen Damasus Winzen oder Rudolf Graber argumentieren⁹⁷. Auch hier zeigt sich, dass Schmitt den ideologischen Überbau als Funktion realer politischer Machtverhältnisse und nicht umgekehrt betrachtet.

Dass die nationalsozialistische Lebensraumpolitik in Osteuropa wenig mit Schmitts Vorstellung einer „Achtung jedes Volkes“ zu tun hatte, muss an dieser Stelle nicht näher ausgeführt werden⁹⁸. Insgesamt stehen Schmitts „metapolitische Antijudaismus“ einem säkularisierten katholischen Antijudaismus, Schmitts Reichsvorstellungen einer säkularisierten katholischen Reichstheologie näher als der NS-Ideologie. Es ist zwar richtig, wenn Raphael Gross feststellt, dass der moderne Antisemitismus aus der Säkularisation des christlichen Antijudaismus entstanden ist⁹⁹, und auch in Hitlers „Mein Kampf“ und anderen NS-Schriften wie Alfred Rosenbergs „Der Mythus des 20. Jahrhunderts“ findet sich die religiöse Stilisierung der eigenen Mission¹⁰⁰. Doch ist nicht jede Form des modernen Antisemitismus auch rassischer Antisemitismus.

⁹³ Ders., Völkerrechtliche Großraumordnung, S. 63; auch hier decken sich Schmitts Erwartungen an den Nationalsozialismus mit denen führender Reichsideologen; vgl. Breuning, Die Vision des Reiches, S. 215.

⁹⁴ Zum Zusammenhang von Universalismus und Imperium vgl. Schmitt, Völkerrechtliche Großraumordnung, S. 50; der Gegensatz von Reich und Imperium bzw. Imperialismus bildet auch einen Topos der Reichsideologie; vgl. Breuning, Die Vision des Reiches, S. 71, S. 216 u. S. 239.

⁹⁵ Vgl. Schmitt, Völkerrechtliche Großraumordnung, S. 61.

⁹⁶ Sowohl Meuter als auch Gross entgeht diese Parallele: Meuter, Der Katechon, S. 213f., weil er den Katechon irrtümlich überhaupt im Politischen, also auch im Staat und nicht nur im Reich institutionalisiert sieht und ihn von hier aus zum Schlüssel für Schmitts Denken stilisiert, Gross dagegen, da er einen Gegensatz von expansivem Großraum- und defensivem Katechon-Begriff konstruiert; vgl. ders., Carl Schmitt und die Juden, S. 296.

⁹⁷ Vgl. Breuning, Die Vision des Reiches, S. 241 f. u. S. 249 f.

⁹⁸ Zum Gegensatz der Schmittschen zur NS-Großraumordnung vgl. Quaritsch, Positionen und Begriffe, S. 18.

⁹⁹ Vgl. Gross, Carl Schmitt und die Juden, S. 376 f.

¹⁰⁰ Adolf Hitler, Mein Kampf, München 1926, S. 70: „So glaube ich heute im Sinne des allmächtigen Schöpfers zu handeln: Indem ich mich des Juden erwehre, kämpfe ich für das Werk

Wie Hannah Arendt überzeugend nachgewiesen hat, folgt dieses rassistische Element, d.h. die Behauptung der Überlegenheit der weißen, nordischen oder arischen Rasse gegenüber dem Rest der Welt, nicht einfach nur aus einer Verwissenschaftlichung des Denkens im 19. Jahrhundert, die Religion in Rasse übersetzt¹⁰¹, sondern aus der spezifischen politischen Erfahrung des Imperialismus¹⁰², d.h. genau jenem politischen Gebilde, gegen das Carl Schmitt seine Großraumidee gestellt hatte. Die Übertragung der politischen Idee des Imperialismus – Rasse als gesellschaftliches Organisationsprinzip, Bürokratie als Herrschaftsprinzip¹⁰³ – auf Europa durch die Bewegungen des Pangermanismus und Panslawismus¹⁰⁴ erzeugte laut Arendt überhaupt erst die den Nationalsozialismus bezeichnende Radikalität eines rassistischen Antisemitismus mit seinen eliminatorischen Konsequenzen¹⁰⁵, die der klerikal geprägte Antisemitismus „aus theologischen und somit prinzipiellen Gründen nicht aufbringen konnte“¹⁰⁶. Und Carl Schmitts Argumentation ist nun einmal (politisch-)theologisch und nicht rassistisch, und selbst da, wo er von Rasse spricht, wendet er sich gegen den geistigen Einfluss des Judentums¹⁰⁷.

Selbst wenn man in Rechnung stellt, dass die Übergänge vom christlichen Antijudaismus zum rassistischen Antisemitismus letztlich fließend bleiben, spricht demnach einiges dafür, dass der „Märzgefallene“ Carl Schmitt kein überzeugter Nationalsozialist, sondern ein durch die Erfahrungen des Ersten Weltkriegs und die Wirren der Weimarer Republik geprägter Konservativer war, der die Machtergreifung Hitlers, wie so viele andere, als konservative Gegenrevolution zu den universalistischen Gedanken der französischen, russischen und deutschen Revolutionen 1789 bzw. 1917/18 missverstand¹⁰⁸ und im Nationalsozialismus eine deutsche Form des viel stärker katholisch und etatistisch geprägten italienischen Faschismus sah, für den er immer wieder seine Sympathien äußerte¹⁰⁹. Doch auch

des Herrn.“ Mit diesem Zitat beendet auch Schmitt sein Schlusswort auf der oben erwähnten Tagung „Das Judentum in der Rechtswissenschaft“ 1936; vgl. dazu Anm. 9.

¹⁰¹ So argumentiert Gross, Carl Schmitt und die Juden, S. 56 f. u. S. 127 f., wobei er zugleich feststellt, dass aus der bloßen Unterscheidung verschiedener Rassen noch keine Rangfolge derselben folgt, und damit der Rassismus nicht Ursache des Antisemitismus sein kann.

¹⁰² Hannah Arendt, Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, München ⁹2003, S. 388 u. S. 351 f., versteht die Entstehung der Rasetheorien als Reaktion auf die Andersartigkeit der neu entdeckten Völker, den Rassebegriff selbst als die „eigentliche Ideologie aller imperialistischen Politik“.

¹⁰³ Vgl. ebenda, S. 405.

¹⁰⁴ Vgl. ebenda, S. 472 ff.

¹⁰⁵ Eliminatorische Ideen zur „Lösung des Eingeborenenproblems“ kommen laut Arendt zuerst im kolonialen Afrika auf, wo sie auch die Entstehung des Rassenantisemitismus verortet; vgl. ebenda; S. 407 u. S. 436.

¹⁰⁶ Ebenda, S. 272.

¹⁰⁷ Vgl. Meuter, Blut oder Boden?, S. 229.

¹⁰⁸ Vgl. Hofmann, Legitimität gegen Legalität, S. 159, und Koenen, Der Fall Carl Schmitt, S. 269 ff.

¹⁰⁹ Vgl. z. B. Carl Schmitt, Die politische Theorie des Mythos (1923), in: Ders., Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles 1923–1939, Berlin ³1994, S. 11–21 u. S. 20, oder ders., Weiterentwicklung des totalen Staats in Deutschland (Januar 1933), in: Ders., Po-

im Lichte dieses Befundes bleibt die Frage, ob er angesichts der antisemitischen Tendenz seines Werkes wirklich zum Klassiker taugt. Die Antwort darauf hängt entscheidend davon ab, ob es gelingen kann, den analytischen Gehalt von Schmitts Begriff des Politischen aus seiner Verquickung mit der Politischen Theologie zu lösen. Denn wie sich gezeigt hat, ist es gerade die Politische Theologie, innerhalb derer dem Antisemitismus in Schmitts Denken eine systematische Bedeutung zukommt.

sitionen und Begriffe, S. 211–216 u. S. 212. Vgl. auch Hofmann, Legitimität gegen Legalität, S. 154, Anm. 106, und Maschke, Zum „Leviathan“ von Carl Schmitt, in: Schmitt, Leviathan, S. 231 f., bzw. Maschke, Im Irrgarten Carl Schmitts, in: Corino (Hrsg.), Intellektuelle, S. 210 u. S. 221. Anders dagegen Mehring, Aufstieg und Fall, S. 436, der Schmitt zwischen 1933 und 1936 als „scharfen Nationalsozialisten“ agieren sieht.