

# „Der boshafte Schöpfer dieser Welt hat es so eingerichtet ( ... )“<sup>1</sup>

// Carl Schmitts gnostischer Dualismus

Von Ruth Groh

## 1. Theologisierung der Politik und Politisierung der Theologie

Zur Einführung sollen einige zentrale Theoreme Carl Schmitts vorgestellt werden, aus denen die Verknüpfung von Theologie und Politik im Denken des „Theologen der Jurisprudenz“ – so eine Selbstbezeichnung – deutlich hervorgeht. Der so berühmte wie umstrittene Staatsrechtler hat den Begriff des Politischen 1927 als Unterscheidung von Freund und Feind bestimmt<sup>2</sup>. Fünf Jahre zuvor war seine Schrift ‚Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität‘ erschienen, deren drittes Kapitel mit dem Fanfarenstoß der Säkularisierungsthese beginnt: „Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe.“ Die Erläuterung unterscheidet zwei Aspekte von Säkularisierung, einen historischen und einen systematischen. Historisch sei der theologische Begriff des allmächtigen Gottes auf den Begriff des omnipotenten Gesetzgebers übertragen worden. Systematisch betrachtet bestünden strukturelle Analogien zwischen dem theologischen Begriff des Wunders und dem staatsrechtlichen des Ausnahmezustandes sowie generell zwischen Theismus und absoluter Monarchie, Deismus und demokratischem Rechtsstaat, Atheismus und Anarchie:

„Das metaphysische Bild, das sich ein bestimmtes Zeitalter von der Welt macht, hat dieselbe Struktur wie das, was ihr als Form ihrer politischen Organisation ohne weiteres einleuchtet.“<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Tagebucheintrag vom 22.6. 1914. Carl Schmitt, Tagebücher. Oktober 1912 bis Februar 1915, hrsg. v. Ernst Hüsmert, Berlin 2003, 159.

<sup>2</sup> „Die spezifisch politische Unterscheidung, auf welche sich die politischen Handlungen und Motive zurückführen lassen, ist die Unterscheidung von *Freund* und *Feind*.“ Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Berlin 1963, 26.

<sup>3</sup> Carl Schmitt, Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, München–Leipzig 21934, 49, 59.

In den Erläuterungen zur Säkularisierungsthese taucht der Begriff des Politischen nicht auf. Sein theologisches Fundament und damit die allerengste Verbindung mit der politischen Theologie tritt erst dort zu Tage, wo Schmitt seinem gegenrevolutionären Vordenker Donoso Cortés die Einsicht zuschreibt, „dass mit dem Theologischen das Moralische, mit dem Moralischen die politische Idee verschwindet und jede moralische und politische Entscheidung paralytisch wird.“<sup>4</sup> Das Theologische ist die notwendige Voraussetzung des Politischen! Diese Überzeugung hat Schmitt bis ins hohe Alter nie aufgegeben. Davon zeugt das „Nachwort“ in ‚Politische Theologie II‘, das betitelt ist: Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie (1970): „Die Enttheologisierung enthält dadurch eine Entpolitisierung, dass die Welt aufhört ‚politomorph‘ zu sein. Damit hört auch die Unterscheidung von Freund und Feind als Kriterium des Politischen auf.“<sup>5</sup> Mit dem gegenrevolutionären spanischen Politiker des 19. Jahrhunderts, Juan Donoso Cortés, teilt der deutsche Staatsrechtler die Option für den autoritären Staat in Form der Diktatur und den Glauben an das Dogma der Erbsünde, das Donoso – in Abweichung vom Tridentinischen Dogma – radikalisiert habe zur Lehre von der absoluten Sündhaftigkeit und Verworfenheit der menschlichen Natur. Diese theologische Positionsbestimmung beruft sich auf die Hausgötter der Politischen Theologie Schmitts: auf Tertullian – fälschlicherweise –, Augustin, Luther und Calvin. Absolutistischer Gottesbegriff und negative Anthropologie bilden die Grundpfeiler<sup>6</sup>.

Hans Blumenberg hat die Zielrichtung und Funktion der Politischen Theologie Schmitts mit den Formeln „Theologie als Politik“ und „Theologie als Ideologie der Politik“ charakterisiert<sup>7</sup>. Heinrich Meier richtet den Blick auf ihr Fundament, die Offenbarung, wobei er allerdings die Perspektive Schmitts übernimmt und verkennt, dass diese Perspektive aus einer höchst einseitigen und voluntaristischen Deutung biblischer Texte resultiert: „Die Politische Theologie steht und fällt mit dem Glauben an die Offenbarung. Denn sie setzt die Wahrheit der Offenbarung voraus, die eine Wahrheit des Glaubens ist ( ... ) an der Wahrheit der Offenbarung scheiden sich Freund und Feind ( ... ) Die Feindschaft ist mit dem Glauben an die Offenbarung gesetzt.“<sup>8</sup>

Von hier aus lassen sich zwei Formen politischer Theologie unterscheiden. Die Erste erkennt im politischen Feind den Gottesfeind und betreibt damit eine Theologisierung der Politik. In diese Kategorie fällt neben Donoso Cortés mit seinem Kampf gegen den atheistischen Anarchismus und dessen positive Anthropologie auch Schmitt selber mit seinen vielen Feindbestimmungen.

<sup>4</sup> Ebd. 82.

<sup>5</sup> Carl Schmitt, Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie, Berlin 1970, 119.

<sup>6</sup> Zu Tertullian in diesem Kontext siehe Dieter Groh, Schöpfung im Widerspruch. Zur Deutung der Natur und des Menschen von der Genesis bis zur Reformation, Frankfurt/M. 2003, 104–106. Zur negativen Anthropologie Verf., Negative Anthropologie und soziale Konstruktion, in: Aleida Assmann u.a. (Hrsg.), Positionen der Kulturanthropologie, Frankfurt/M. 2004, 318–357.

<sup>7</sup> Hans Blumenberg, Legitimität der Neuzeit, Frankfurt/M. 21988, 102–113.

<sup>8</sup> Heinrich Meier, Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie, Stuttgart–Weimar 1994, 109.

Die zweite Form der politischen Theologie betreibt eine Politisierung der Theologie, indem sie den Gottesfeind zum politischen Feind erklärt. Exemplarisch steht hierfür Schmitts Berufung auf den Satz des Johannes (1.2, 22), der für ihn den „Kern der apostolischen Verkündigung“ trifft und „sowohl das historische wie das kerygmatische Thema des ganzen Neuen Testaments“ fixiert: „Quis est mendax nisi quis, qui negat quoniam Jesus est Christus?“<sup>9</sup> Die zweite Hälfte des Verses zitiert er nicht: „Hic est Antichristus qui negat Patrem et Filium.“ Schmitt hat hier die Juden im Visier. Sie, die Jesus Christus nicht als Sohn Gottes anerkennen wollen, sind für ihn die Feinde Gottes, Gestalten des Antichrist. Seinen Antijudaismus wollte er noch 1965 als theologisch begründet ausweisen. Das Spektrum seiner konkreten Feindbestimmungen ist aber noch viel breiter: Dazu gehören auch jene Christen, die den „katholisch verschärften“ Glauben nicht teilen; dann auch Liberale, Demokraten, Vertreter der Idee des Rechtsstaates, Verfechter einer humanitären Moral und der Anerkennung von Menschenrechten; aber auch alle, die sich für Frieden und Verständigung einsetzen, also die Feinde der Feindschaft. Schließlich gerät auch die katholische Kirche, besonders Thomas von Aquin, der Antipode seiner theologisch-politischen Hausgötter, in den Bannkreis seiner Feindbestimmungen.

Deren theologische Begründung erschließt sich vollständig erst im Blick auf Schmitts apokalyptische Geschichtsdeutung, denn die „Offenbarung“, auf die er z. B. in seiner Hobbess Kritik von 1938 mit Bedacht anspielt, ist 1 Thess 5,3: „Wenn sie sagen, es ist Friede, es droht keine Gefahr, dann wird das Verderben sie schnell überfallen.“ Das Verderben kommt mit dem Erscheinen des Antichrist (Offb. Joh). Wer dessen Erscheinen hinauszögern will, muss Sorge tragen, dass *pax et securitas* nicht eintreten, dass eine solche Losung niemals zum Staatsziel erklärt wird. Das ist die Rolle des Katechon (2 Thess 2, 6f.), des Aufhalters des Antichrist, die Schmitt u.a. auch sich selber zugeschrieben hat. Die Rolle erfüllt, wer dazu beiträgt, die Gestalten des Antichrist zu bekämpfen. Ein Vorschein dieses Konzepts ist bereits in der Schrift über Theodor Däublers „Nordlicht“ von 1916 zu erkennen, jenes Dichters, der 1910 sein dreibändiges Versepos ‚Nordlicht‘ vollendet hatte und mit dem Schmitt in enger Freundschaft verbunden war<sup>10</sup>. Im dritten Teil seiner geradezu hymnischen Studie verknüpft Schmitt seine Zeitkritik mit apokalyptischen Spekulationen: Die gesamte Moderne stehe im grausigen Zeichen des Antichrist, denn der „unheimliche Zauberer schafft die Welt um. (...) das Zeitalter der Sekurität bricht an.“ Sogar das Christentum hat sich „zu einer pazifistischen Organisation gewandelt.“ Seine „Feinde“ nennt Schmitt

<sup>9</sup> Carl Schmitt, Die vollendete Reformation. Zu neuen Leviathan-Interpretationen (1965), in: Ders., Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols (1938), ND Köln-Löwenich 1982, 137–178, Zit. 164.

<sup>10</sup> Carl Schmitt, Theodor Däublers „Nordlicht“. Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes (unveränd. ND), Berlin 1991, Zitate 61f. Eine Kurzbiografie des Dichters findet man in Tagebücher 1912–1915, 393–395 (wie Anm. 1). Das ‚Nordlicht‘ und die anderen Dichtungen und Schriften Däublers sind am besten zugänglich in: Däubler, Dichtungen und Schriften, München 1956.

später die „Beschleuniger“ der Apokalypse. So wird der theologische Mythos des Katechon zum politischen Kampfmithos – zur geschichtstheologischen Version der Idee des Politischen. Man kann in Bezug auf Carl Schmitt von einem paradoxen Eschatologismus sprechen. „Bis Christus wieder erscheint, wird die Welt nicht in Ordnung sein“, hat er 1939 gesagt<sup>11</sup>. Dieser Zustand der Welt wird jedoch nicht negativ bewertet. Vielmehr impliziert die katechontische Bejahung der Feindschaft – Feindschaft ist nicht nur, sie soll sein! – eine Bejahung der Heillosigkeit der Welt, die dem Übel Vorschub leistet. In der Perspektive des Katechon erscheint die Geschichte bis zu ihrem Ende im Augenblick der Parusie im Zwielficht einer „paradoxen Positivität.“ Eine analoge – paradoxe – Positivierung des Negativen tritt hervor in Schmitts Bekenntnis: „(...) ich glaube an den Katechon; er ist für mich die einzige Möglichkeit, als Christ Geschichte zu verstehen und sinnvoll zu finden.“<sup>12</sup> Von der Parusie spricht er zuweilen auch, aber ein Verlangen danach bekundet er nicht – im Gegensatz etwa zu Erik Peterson: Die Welt ist heillos und so soll es auch bleiben. Und damit es so bleibt, müssen die Wegbereiter des Antichrist, der vor der Wiederkunft Christi erscheinen wird, bekämpft werden. Es geht also um aktive Parusieverzögerung. Diese antieschatologische Eschatologie usurpiert die Heilsgeschichte, die Providenz, indem sie das Unverfügbare der Offenbarung in die eigene Verfügung stellt.

Die Vereinbarkeit der katechontischen Geschichtstheologie mit dem christlichen Glauben hat der spanische Römischrechtler Alvaro d'Ors 1952 in seinem Aufsatz ‚Carl Schmitt in Compostela‘ infrage gestellt<sup>13</sup>. Den Spanier,

<sup>11</sup> Schmitt an Pierre Linn, 5. 6. 1939. Zit. Andreas Koenen, *Der Fall Carl Schmitt. Sein Aufstieg zum „Kronjuristen“ des Dritten Reiches*, Darmstadt 1995, 832.

<sup>12</sup> 19. 12. 1947. Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951, hrsg. v. Eberhard Frhr. v. Medem, Berlin 1991, 63. Zum Begriff der paradoxen Positivität siehe Wolfgang Harnisch, *Verhängnis und Verheißung der Geschichte. Untersuchungen zum Zeit- und Geschichtsverständnis im 4. Buch Esra und in der syrischen Baruchapokalypse*, Göttingen 1963, 126. Er weist unter Bezugnahme auf Hans Jonas ‚Gnosis und spätantiker Geist‘ Göttingen, 3. Aufl. 1964, Bd. 1, 150, darauf hin, dass in der Gnosis „der an sich negativwertige Begriff der Welt auf ähnlich paradoxe Art ebenfalls positiven Charakter annimmt.“ Ebd. Anm. 3.

Der Katechon taucht bei Schmitt zum ersten Mal 1942 auf in ‚Beschleuniger wider Willen oder: Problematik der westlichen Hemisphäre‘, heute in: *Staat, Großraum, Nomos*, hrsg. v. Günter Maschke, Berlin 1995, 431–436. In einem Brief an Pierre Linn v. 11. 1. 1948 behauptet Schmitt, seine „Theorie des Katechon“ datiere von 1932: Glossarium, 80. Zum Katechon bei Schmitt siehe Verf., *Arbeit an der Heillosigkeit der Welt. Zur politisch-theologischen Mythologie und Anthropologie Carl Schmitts*, Frankfurt/M. 1998, 36–39, 291–293. Aus der umfangreichen Literatur sei Wolfgang Schuller ‚Dennoch die Schwerter halten. Der Katechon Carl Schmitts‘, in: *Geschichte-Tradition-Reflexion. Festschr. f. Martin Hengel z. 70. Geb.*, hrsg. v. Hubert Cancik/Hermann Lichtenberger/Peter Schäfer, Tübingen 1992, Bd. 2, 389–408, hervorgehoben.

<sup>13</sup> Der Aufsatz ist in deutscher Übersetzung abgedruckt in: *Carl Schmitt und Alvaro d'Ors, Briefwechsel*, hrsg. v. Montserrat Herrero, Berlin 2004, 297–315. Seine Kritik an dem „innigst verehrten Prof. Schmitt“ kommt in vielen Briefen immer wieder – wenn auch sehr vorsichtig – zum Ausdruck, z. B. 21. 5. 1955, 15. 2. 1956, ebd. 152, 163. Sie ist annähernd identisch mit den Einwänden des Schmitt-Freundes Erik Peterson; siehe unten 3.1.

er war 27 Jahre jünger als Schmitt, verband eine jahrzehntelange Freundschaft mit dem bewunderten und hochverehrten Meister bis zu dessen Tod. Umso schwerer wiegt die Kritik, die er – von seinem katholischen Standpunkt aus – an Schmitts apokalyptischen Spekulationen äußerte. Er verneint entschieden die Frage, ob die vornehmste Aufgabe der Christen darin bestünde, das Ende der Welt zu verzögern. Der Apostel sage, der Antichrist werde *suo tempore* kommen, seine Ankunft sei also unvermeidlich; doch sei sie nichts Anderes als eines jener Zeichen, die der Parusie Christi vorausgehen. Deshalb dürfe jenes Ende nicht hinausgezögert, sondern müsse ersehnt werden. Eine christliche Vision der Geschichte sollte nichts Geringeres sein als eine eschatologische Vision, die das historische Werden der Parusie Jesu Christi zum Orientierungspunkt nehme.

## 2. Spuren der Gnosis im Werk Carl Schmitts

### 2.1 Die „eigentlich katholische Verschärfung“

Das „Ringens um die eigentlich katholische Verschärfung“ hat Carl Schmitt als „das geheime Schlüsselwort meiner gesamten geistigen und publizistischen Existenz“ bezeichnet<sup>14</sup>. Das auf den ersten Blick enigmatische Schlüsselwort charakterisiert das Vorhaben einer machtpolitischen Vereinseitigung des Katholizismus. Ein Vorhaben, das in der Schrift ‚Römischer Katholizismus und politische Form‘ von 1923 in dem Versuch gipfelt, die katholische Kirche auf seine eigene Idee des Politischen zu verpflichten. In der gegenwärtigen Weltlage – Liberalismus auf der einen Seite, kommunistischer Atheismus auf der anderen (1923) – sei eine Entscheidung unvermeidlich geworden. Die Kirche müsse ihr lange gehegtes Prinzip der *complexio oppositorum*, der Verbindung von Gegensätzen aufgeben, „auch wenn sie sich für keine der kämpfenden Parteien entscheiden“ könne: „Hier muss die Kirche ( ... ) doch tatsächlich auf einer Seite stehen“, so wie sie „zum Beispiel in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts auf der gegenrevolutionären Seite“ gestanden habe<sup>15</sup>. Nur mittels der Unterscheidung von Freund und Feind, ist damit gesagt, könne die katholische Kirche eine „politische Form“ gewinnen.

Mein 1998 erschienenes Buch ‚Arbeit an der Heillosigkeit der Welt. Zur politisch-theologischen Mythologie und Anthropologie Carl Schmitts‘ fragt nach der Entwicklung seines Denkens von den Frühschriften seit 1912 bis zur ‚Politischen Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie‘ von 1970. Im Zentrum der Analyse steht der Dualismus der Begriffsbildungen, Analogon einer dualistischen Weltsicht, die die Menschheit in Freund und Feind, theologisch in Erwählte und Nichterwählte einteilt. Als heimlicher Motor der „eigentlich katholischen Verschärfung“ wird der

<sup>14</sup> Glossarium, 165 (wie Anm. 12).

<sup>15</sup> Carl Schmitt, Römischer Katholizismus und politische Form, Berlin 1984, 65 (Neuausg. von 1925).

gnostische Dualismus identifiziert, zu dem sich Schmitt erst im hohen Alter 1970 bekannte, als er den Mythos vom entzweiten Gott zur Begründung seiner Idee des Politischen heranzog<sup>16</sup>.

## 2.2 Eine neue Quelle: Selbstenthüllungen eines Gnostikers

Das Bild eines in Dualismen befangenen Denkens erscheint nach den Selbstenthüllungen der 2003 herausgegebenen frühen Tagebücher (1912–1915) in einem helleren und schärferen Licht. Denn sie geben Aufschluss nicht nur über Weltsicht und Daseinsgefühl des Autors, sondern auch über die Wurzeln seines Gnostizismus. Die Eintragungen zeichnen das Bild eines innerlich zerrissenen Menschen, schwankend zwischen Allmachtsfantasien und Ohnmachtsgefühlen, zwischen überschwänglichem Glück und tiefer Verzweiflung, zwischen maßlosem Ehrgeiz und Versagensängsten, die in Selbstmordgedanken gipfeln, leidend am Kampf ums Dasein, voller Hass auf die Gemeinheit der Menschen, der aber trotz allem sein berufliches Ziel im Auge behält, seine Arbeit erfolgreich weiterführt. Das Leitmotiv der frühen Gnosis-Rezeption bringt die Notiz vom 3. 10. 1913 zum Ausdruck: „Döllinger über gnostische Sekten gelesen, meinen Dualismus mit großem Interesse wiedergefunden“.<sup>17</sup> Zuvor war Schmitt bereits auf Adolf von Harnack aufmerksam geworden. Ein Eintrag vom 17. 9. 1913 lautet: „Ich las Harnack“.<sup>18</sup> Seine Wissbegier, offenbar verstärkt durch Döllinger, galt offenbar allein der Gnosis. Im Dezember bestellte er Harnacks ‚Dogmengeschichte‘, Bd. 1, 4. Auflage, und begann sofort mit der Lektüre: „Harnack über die Gnosis mit großer Begeisterung gelesen bis spät abends und fleißig exzerpiert“.<sup>19</sup> Die

<sup>16</sup> Arbeit an der Heillosigkeit, 156ff., 234ff., 294f. (wie Anm. 12).

<sup>17</sup> Tagebücher 1912–1915, 103 (siehe Anm. 1). Es handelt sich um Ignaz Döllingers Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters, Bd. 1: Geschichte der gnostisch-manchäischen Sekten im früheren Mittelalter, München 1890. Schmitt hat sich hier wahrscheinlich auf die Sekte der Bogumilen bezogen. Für diese Annahme spricht insbesondere der gnostische Dualismus seiner politischen Christologie (siehe unten S. 385). Über die Bogumilen schreibt Döllinger (34ff.), ihre Sekte habe den alten syrischen Gnostizismus mit den Lehren der Messalianer verbunden und zu einem eigentümlich monarchischen Lehrbegriff gestaltet. Ein Lehrer der Messalianer oder Euchiten sei Marcian gewesen, weshalb man die Bogumilen auch Marcianer genannt hätte. Diese Sekte fand, so Döllinger, Anhänger in der zahlreichen slavischen Bevölkerung Thraciens – sowohl diesseits des Hämus als auch jenseits, d.h. im heutigen Bulgarien. Dass Schmitt das Bogumilen-Kapitel Döllingers Eindruck gemacht hatte, bezeugt eine Tagebuchnotiz vom 29. 1. 1915 (307): „( ... ) las einen Aufsatz von Prohaska über den slavischen Nationalcharakter; also Bogumilen waren in Kroatien. Seit Monaten habe ich das gewusst ohne es jemals gelesen zu haben. Aufgeregt.“ (wie Anm. 1) Bei Döllinger steht übrigens nichts über Bogumilen in Kroatien.

<sup>18</sup> Ebd. 96.

<sup>19</sup> 14. 12. 1913, in: ebd. 127. Vgl. Glossarium, 27. 3. 1948, 198 (wie Anm. 12). Seine „Begeisterung“ bezog sich offenbar auf das 4. Kapitel des 1. Buches von Adolf von Harnacks Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 1, das 1909 in 4. Aufl. in Tübingen erschienen war. Man könnte sich vorstellen, dass Schmitt besonders die Seiten 255,

gnostische Lehre von der Existenz zweier Götter, des transzendenten – fremden – guten Gottes und des bösen Demiurgen, der diese Welt erschaffen hat, traf sein Daseinsgefühl wie eine Offenbarung. Davon zeugen u.a. Einträge wie „Der boshafte Schöpfer dieser Welt hat es so eingerichtet ( ... )“, „Die Erde ist eine Hölle“, „Die Natur ist feindlich, der Mensch von Natur böse“. Er schloss sich selber nicht aus: „Ich sehe in der Welt nur Bosheit und Gemeinheit, vielleicht nur deshalb, weil in mir selbst viel Böses und Gemeines ist.“<sup>20</sup> Schließlich das Bekenntnis zum Gnostizismus. Ein Benediktinerpater, Neffe seines Gönners und Förderers, des Zentrumsabgeordneten Hugo am Zehnhoff, hatte ihm bei einer Einladung nicht die Hand gegeben. Schmitt räsoniert: „Wahrscheinlich ist es der Instinkt, den der Kleriker gegen den Gnostiker hat.“<sup>21</sup> Oder 1915: „Ich fühle die Einsamkeit des Gnostikers“.<sup>22</sup> „Das Elend der ganzen Welt fasst mich an, „ – „Wohin soll ich fliehen; zur katholischen Kirche. Aber ich kann doch nicht. Ebenso gut zum großen Dalai Lama von Tibet oder zu einem Mexikaner-Gott ( ... ) bete zur Mutter Gottes und allen Heiligen, aber ich könnte ebenso zu einer Holzkiste beten.“<sup>23</sup> Seine wütenden Affekte gegen die katholische Kirche, vor allem gegen den römischen Klerikalismus kommen in den Tagebüchern häufig zum Ausdruck und Ausbruch. Ein

---

259f., 261, 272, 278, 282ff. für interessant und exzerpienswert hielt. Der entscheidende Punkt ist nach Harnack der Glaube, dass die Welt nicht das Werk eines allmächtigen und guten Gottes sei: „An diesem Punkt tritt die gnostische Religionsphilosophie in den schärfsten Gegensatz zum Zentralpunkt des alttestamentlich-christlichen Glaubens und eigentlich hängt alles Andere hiervon ab. (Sehr beachtenswert ist, dass der gnostische Welt pessimismus auch dem Neuplatonismus anstößig gewesen ist, obgleich er schließlich auf einer platonischen Linie lag oder doch als Konsequenz entwickelt werden konnte; s. Plotin gegen die Gnostiker.) Der Gnostizismus ist Widerchristentum, sofern er dem Christentum den Glauben an die Identität des Welterschöpfers und des höchsten Gottes entzieht. Das haben die Bestreiter sofort gefühlt und bemerkt.“ (283, Anm. 2). Auch folgender Passus könnte bei Schmitt auf Resonanz gestoßen sein: „Der Name `Gnosis`, `Gnostiker` bezeichnet die Richtungen insofern zutreffend, als ihre Anhänger sich der absoluten Erkenntnis rühmen und der Glaube an das Evangelium umgesetzt wurde in ein Wissen um Gott, die Natur und die Geschichte.“ Wissen, das auf Offenbarung beruhte und durch heilige Weihen mitgeteilt wurde! (255). Die beste Übersicht zur Gnosisforschung auf dem neusten Stand stammt von Christoph Markschies, Die Gnosis, München 2001, der ein größeres Werk zum Thema vorbereitet.

<sup>20</sup> Ebd., Eintrag vom 22. 6. 1914, 159; 26. 6. 1914, 162; 24. 1. 1915, 304; 25. 6. 1914, 161.

<sup>21</sup> Ebd. 166, Eintrag vom 10. 7. 1914. Freunden gegenüber verbarg Schmitt seine gnostische Weltsicht nicht. So erzählte er der Schwester seines Freundes Fritz Eisler nach dessen Tod von den Gnostikern. (11. 10. 1914. Ebd. 244). Der Maler Richard Seewald, der schon vor 1918 zum Freundeskreis Schmitts gehörte, berichtet: „Unvergesslich bleibt mir der Abend, an dem er, der große Jurist, als Quintessenz Gottes die Gerechtigkeit nannte und meinen bescheidenen Protest wegwischte, der für die Liebe als Gesetz eintrat, nach dem Gottes Gerechtigkeit walte. Niemals auch werde ich unseren Spaziergang die Ludwigsstraße hinunter vergessen, auf dem er mir mit Enthusiasmus von Markion erzählte.“ Der Mann von gegenüber – Spiegelbild eines Lebens, München o.J., 208f.

<sup>22</sup> Ebd. 294, Eintrag vom 10. 1. 1915

<sup>23</sup> Ebd. 140, 157f., Einträge vom 14. 1. 1914, 13. 6. 1914.

Bekenntnis zum christlichen Glauben an die Botschaft des Evangeliums und an die Erlösung durch den Opfertod Christi sucht man vergebens. Stattdessen begegnet uns ein Gnostiker, der von sich sagt: „Ich glaube an die Vorsehung.“<sup>24</sup> In gnostischer Perspektive bedeutet „Vorsehung“ die Erschaffung einer heillosen Welt durch den bösen Schöpfer, ein Glaube, der später bruchlos aufging in der katechontischen Geschichtstheologie, die Schmitt aus der Vorsehung ableitete, wie sie in der neutestamentlichen Rede vom Antichristen (1Thess 5,3) und in der Offenbarung (=Apokalypse) des Johannes in Erscheinung trat. Schmitts Gnostizismus war keine schnell vorübergehende Episode. Er teilte diese Überzeugung mit seinem damals engstem Freund, dem Dichter Theodor Däubler, der im Freundeskreis um Schmitt als Gnostiker bekannt war und über dessen Dichtung „Nordlicht“ 1916 die hymnische Studie ‚Däublers „Nordlicht“‘ erschienen ist<sup>25</sup>.

### 2.3 Der Dualismus in den Frühschriften

Die Frage liegt nahe, welche Spuren die gnostische Grundüberzeugung im Denken und Werk hinterlassen hat. Erst jüngst wurde von Thomas Assheuer die Vermutung geäußert, sein gnostisches Daseinsgefühl bilde das Unterfutter seiner autoritären Staatstheorie<sup>26</sup>. Das Spektrum reicht aber viel weiter. Schmitt hat in seinem Tagebuch das Stichwort selber gegeben. Seinen „Dualismus“ hat er in den Schriften über die Gnostiker wiedergefunden. Eine dualistische Weltsicht erschien offenbar als die einzig mögliche: „Wer die moralische Bedeutung der Zeit ahnte und gleichzeitig sich als Kind der Zeit wusste, konnte nur Dualist werden.“<sup>27</sup> Die Rede von „seinem Dualismus“ bezog sich damals, in der Tagebuchaufzeichnung von 1913, mit Sicherheit nicht nur generell auf eine dualistische Weltanschauung, sondern auch auf deren Spiegelung in seinen Frühschriften. Bereits in der Dissertation von 1910 vertritt Schmitt gegen den materialistischen Monismus einen Dualismus von „Form und tatsächlicher Befindlichkeit, von Sollen und Sein, von Außen und Innen“<sup>28</sup>. In ‚Gesetz und Urteil‘ von 1912 wird die Sphäre des Gesetzes – der Theorie – der des Urteils – der richterlichen Urteilspraxis – systematisch schroff

<sup>24</sup> Ebd. 209.

<sup>25</sup> Bereits in seiner Habilitationsschrift von 1914 (siehe Anm. 31) benutzt Schmitt einen Vers aus Däublers ‚Nordlicht‘ als Motto: „Zuerst ist das Gebot, die Menschen kommen später.“ Zu den auch äußerlich für Dritte sichtbaren Beweisen der Freundschaft zwischen Schmitt und Däubler siehe das zu Anm. 57 gehörende Zitat weiter unten.

<sup>26</sup> Thomas Assheuer, Das Leben ist ein Ausnahmezustand. Einzelkämpfer in der Wolfsgesellschaft. Die erhellenden Tagebücher des jungen Rechtsgelehrten Carl Schmitt, in: Zeit, Nr. 17, 7. 4. 2004, 50.

<sup>27</sup> Däublers ‚Nordlicht‘, 63 (wie Anm. 10).

<sup>28</sup> Über Schuld und Schuldarten. Eine terminologische Untersuchung, Breslau 1910. Dazu ausführlich Michele Nicoletti, Die Ursprünge von Carl Schmitts Politischer Theologie, in: Helmut Quaritsch (Hrsg.), Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt, Berlin 1988, 109–128, Zit. 110.



gegenüberstellt<sup>29</sup>. Die Vermittlung zwischen beiden Sphären vollzieht die richterliche Entscheidung, und zwar nach Maßgabe der jeweils üblichen Rechtspraxis, sodass die Praxis selbst „so zu sagen ihr eigener Herr“ wird. So gerät das Gesetz unter den Einfluss der Empirie<sup>30</sup>. In seiner Habilschrift ‚Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen‘ (1914) postuliert er den Dualismus zweier „Reiche“, der platonisierend anmutenden Gedankenwelt des abstrakten Rechts als „reine, wertende, aus Tatsachen nicht zu rechtfertigende Norm“ einerseits sowie der unreinen empirischen Wirklichkeit, der Welt der Tatsachen andererseits. Der Macht, konkret dem Staat, falle die Aufgabe zu, die „Verknüpfung der beiden Reiche“ zu vermitteln und so das Recht zu verwirklichen<sup>31</sup>. Die Verwirklichung des allgemeinen, idealen Rechts vollzieht der Staat, indem er nach seiner Richtschnur das positive Gesetz in einem Akt souveräner Entscheidung setzt. Das geht nur auf Kosten des Ideals, weil bei der Gesetzgebung – ebenso wie in der richterlichen Urteilspraxis – die empirische Wirklichkeit zur Geltung kommt. Deshalb geht ein „Bruch“ zwischen dem Inhalt des „abstrakten“ Rechts und den im Hinblick auf die zu gestaltende Wirklichkeit zweckbestimmten Inhalten des positiven Rechts durch jeden Einzelnen „empirischen Rechtssatz“.<sup>32</sup> Sucht man in dieser Konstruktion nach Spuren der Gnosis, könnte man sie bei Dogmenhistorikern finden, die von Anleihen der gnostischen Lehre vom transzendenten guten Gott bei der platonischen Transzendenz der Idee des Guten sprechen und von ihrer Auffassung, das Werk des Demiurgen sei die missratene Schöpfung einer bösen Welt. Bezeichnenderweise zitiert Schmitt im Zusammenhang mit dem Problem der Rechtswirklichkeit – der Verwirklichung der Idee – aus Adolf von Harnacks ‚Urchristentum und Katholizismus‘ einen Satz Goethes, der besagt, die Idee „trete immer als fremder Gast in Erscheinung“.<sup>33</sup> Der „fremde Gast“ ist wohl aus der Sicht der Gnosis niemand anderes als der weltfremde gute Gott. Vollends im Einklang mit der negativen Weltansicht der Gnosis steht das negative Menschenbild, das Schmitt im Kapitel über den Einzelnen zeichnet. Die Menschen haben nichts im Sinn – und hier zitiert er wieder Däubler – als „voll Hast ihr Einzelglück zu retten.“ Erst der Staat als Verwirklicher des Rechts könne das Meer des „zügellosen und bornierten

<sup>29</sup> Carl Schmitt, Gesetz und Urteil. Eine Untersuchung zum Problem der Rechtspraxis, München 1912. Der Dualismus von Norm (Theorie) und Entscheidung (Praxis) zieht sich durch die gesamte Arbeit, etwa 21,29,57f.,62. Im Vorwort zur 2. (unveränderten) Auflage von 1969 hat Schmitt ausdrücklich auf die Wichtigkeit dieser Schrift, die etwas von der „Einfachheit des Anfangs“ behält, hingewiesen. In der Betonung der „Eigenständigkeit der richterlichen Entscheidung und ihre(r) Eigenständigkeit gegenüber der Norm, auf deren materiell-rechtlichen Inhalt sie sich beruft“, – so die Hauptthese der Schrift – sah der Verfasser 1968 eine Grundüberlegung seines gesamten rechtswissenschaftlichen Denkens.

<sup>30</sup> Ebd. VII. Vgl. Verf., Arbeit an der Heillosigkeit, 80f. (wie Anm. 12).

<sup>31</sup> Carl Schmitt, Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen, Tübingen 1914, 2,38. Siehe Verf., ebd. 74–76.

<sup>32</sup> Wert des Staates, 76.

<sup>33</sup> Ebd. 74 Anm. Schmitt verweist auf Harnack, Urchristentum, Leipzig 1910, 136 Anm. 2.

Egoismus und robuster Instinkte wenigstens äußerlich“ eindämmen<sup>34</sup>. Es ist eine der zentralen Thesen, dass der Mensch, wie er *von Natur aus* ist, keinen Wert und keine Würde hat<sup>35</sup>: „Nicht der Mensch, weil er Mensch ist, sondern der Mensch, der gut und achtungswürdig ist, verdient Achtung... Der Philosoph muss sich bewusst bleiben, dass der Mensch die Achtung nicht durch seine Geburt von Menschen verdient hat.“ Abgesehen vom durchgängig dualistischen Denken tauchen in den Frühschriften Hinweise auf eine gnostische Weltsicht nur in verdeckter Form auf. Allein die zuletzt aufgeführten Zitate waren für Kenner als Ausweis eines gnostischen Menschenbildes zu decodieren.

Hatte in den Frühschriften der Primat des Rechts vor der Macht gegolten, so erfolgte nach den schockartigen Erfahrungen von 1918/19 im Zuge der Hobbes-Rezeption in ‚Die Diktatur‘ der Wechsel zum Primat der Macht vor dem Recht<sup>36</sup>. Implikat dieses Wechsels ist eine Verschärfung des Begriffs der Entscheidung, die sich in den vorhergehenden Schriften bereits angebahnt hatte. Da es nun kein dem Staat vorgeordnetes Recht mehr gibt, erfolgt die souveräne Setzung des positiven Rechts aus dem Nichts: „Die im Gesetz liegende Entscheidung ist, normativ betrachtet, aus einem Nichts geboren. Sie wird begriffsnotwendig diktiert.“<sup>37</sup> Zu vermitteln gibt es in dieser Konstruktion nichts mehr. Alles hängt von der Person des souveränen Diktators ab, von der Güte oder Bosheit seines Willens. Es könnte auch ein Teufel sein. Der Dualismus dieser säkularen Herrschaftsform ist der von Macht und Chaos. Die Macht unterdrückt das Chaos, das auf Grund der gefährlichen Natur des Menschen latent stets vorhanden ist. Bricht es offen aus, etwa in der Form von Aufstand und Bürgerkrieg, kann der omnipotente Souverän die Geltung von Gesetzen, die er selbst erlassen hat, suspendieren und den Ausnahmezustand umstandslos ausrufen. Dass die „Ausnahme“ wesentlich zum Begriff der Souveränität gehört, geht aus Schmitts Definition hervor, dass „Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet.“<sup>38</sup> Wir werden weiter unten sehen, inwiefern die Diktatur als politische Folge einer gnostisch-dualistischen Weltsicht gelten kann. Bereits im Dezember 1912 hatte er übrigens im Tagebuch notiert: „Die Zeit ist reif für die Diktatur.“<sup>39</sup>

Noch eine Stufe tiefer in der Hierarchie der Begriffe stand das Recht schließlich, als Schmitt 1927 den Primat des Politischen vor dem Staat erklärte. Ein Schritt, der der inneren Logik in der Entwicklung seiner Staatsphilosophie entsprach. Damals erreichte das dualistische Denken, das durchgängige Denken in Dichotomien seinen Höhepunkt in der Bestimmung des Begriffs

<sup>34</sup> Ebd. 84.

<sup>35</sup> Ebd. 107.

<sup>36</sup> Carl Schmitt, *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, München–Leipzig 1921. Zum genannten „Wechsel“ siehe Verf., *Arbeit an der Heillosigkeit*, 74–83 (wie Anm. 12).

<sup>37</sup> Ebd. 22.

<sup>38</sup> Zur Theorie der Souveränität siehe Giorgio Agamben, *Ausnahmezustand. Homo Sacer II 1*, Frankfurt/M. 2004, 42ff.

<sup>39</sup> *Tagebücher 1912–1915*, 64 (wie Anm. 1), Eintrag vom 28. 12. 1912.

des Politischen als Unterscheidung von Freund und Feind<sup>40</sup>. So wird „das Politische“ zum Kampfbegriff. Die Verwendungen des Begriffs, gerade auch die attributiven, sind insbesondere in Bezug auf die eigenen Theoreme im Sinn dieser Bestimmung zu lesen. Schmitts Politische Theologie versteht nur, wer sie als Theologie der Unterscheidung von Freund und Feind begreift. Seine These, „dass mit dem Theologischen das Moralische und mit dem Moralischen die politische Idee verschwindet“, bestätigt diese Lesart. Das „Moralische“ meint selbstverständlich nicht humanitäre Moral, die er bekanntlich stets als Lüge abgetan hat, sondern die oft beschworene „anspruchsvolle moralische Entscheidung“, die nichts Anderes ist als die Unterscheidung von Freund und Feind, also der „Kern der politischen Idee.“<sup>41</sup>

#### 2.4 Verbergungsstrategien

Seit der Schrift von 1916 über Däublers „Nordlicht“ findet sich bis 1970 in den Veröffentlichungen m.W. kein direkter Hinweis mehr auf eine gnostische Weltsicht. Gnosis war eben Häresie. Wer maßlos ehrgeizig war – wie die frühen Tagebücher bezeugen –, wer allgemeine Anerkennung finden und selbst politisch wirken wollte, musste jedes Zeichen einer solchen Geistesverwandtschaft vermeiden. Die negative Anthropologie bedurfte einer anderen theologisch-dogmatischen Begründung als der Rede vom böartigen Schöpfer einer missratenen Natur und bösen Menschheit. Der systematisch denkende, in Umbesetzungen geübte Jurist hatte bereits 1917, bezeichnenderweise ein Jahr nach der Schrift über Däubler, die ihn wohl leicht in den Verdacht eines heimlichen Gnostizismus bringen konnte, einen Platzhalter für den Demiurgen und Willkürgott gefunden: Statt seiner ist nun in ‚Die Sichtbarkeit der Kirche‘ die Sünde der Menschen schuld an der Heillosigkeit der Welt: „die Welt ist gut und was es in ihr an Bösem gibt, ist die Folge der Sünde der Menschen“.<sup>42</sup> Dass die Welt eine Schöpfung des Teufels sei, wird dementsprechend in dieser Schrift, die sich auf gewundene Weise bemüht, den Leser von der Rechtgläubigkeit des Verfassers zu überzeugen, so beiläufig wie eindeutig bestritten<sup>43</sup>. Der Dualismus hat also jetzt nicht mehr seinen Ursprung in der gnostischen Spaltung Gottes, sondern ist erst durch den Sündenfall in die Welt gekommen, die im paradiesischen Urzustand „von Natur aus“ gut war, weil Gott nichts Böses will<sup>44</sup>. Hier kommt auf indirekte Weise Augustin zu Wort, der seinerseits die Teilung der Welt im Dualismus von *Civitas Dei* und *Civitas terrena* aufnimmt. Der Bruch, der seit dem Fall die menschliche Wirklichkeit kennzeichnet, bedarf einer Vermittlung. Es ist

<sup>40</sup> Begriff des Politischen, 26 (wie Anm. 2).

<sup>41</sup> Politische Theologie, 82f. (wie Anm. 3).

<sup>42</sup> Die Sichtbarkeit der Kirche. Eine scholastische Erwägung, in: Summa H.2 (1917), 71–80, Zit. 71.

<sup>43</sup> Ebd. 77. Schon am 21.7. 1914 hatte Schmitt in einer depressiven Stimmung notiert: „( ... ) sehe, dass es ohne Lügen nicht mehr geht. Nun kommt eine Karte von Däubler. Er ist vielleicht mein Unglück.“ Tagebücher 1912–1915, 169 (wie Anm. 1).

<sup>44</sup> Ebd. 78.

Christus, der die Versöhnung mit seiner Menschwerdung vollbringt, ja sie geradezu inkorporiert, da er zwei Naturen, die göttliche und die menschliche, in sich vereint: „... die Erlösung liegt darin, dass Gott Mensch (nicht dass der Mensch Gott) wird“.<sup>45</sup> Von der Erlösung durch den Opfertod am Kreuz oder von der Botschaft des Evangeliums ist in diesem äußerst verschachteltem und mit Andeutungen spielenden Text keine Rede. Schmitt kam es hier vor allem auf die strukturelle Analogie an, die zwischen Christus und der sichtbaren Kirche einerseits und dem Staat andererseits besteht. Diese Analogie betrifft ihre Funktion der Vermittlung zwischen den beiden Polen der dualistischen Wirklichkeit. Sie wird in ‚Der Wert des Staates‘ als „Verwirklichung“, als „Sichtbarmachung“ und „Säkularisation“ bezeichnet<sup>46</sup>. So wie Christus als Mensch das Göttliche in diesem Sinn verwirklicht und verweltlicht, verwirklicht die sichtbare Kirche das Unsichtbare, Göttliche, in dem sie ihren tiefsten Grund hat, in der Welt. Analog verwirklicht der Staat als einziges Rechts-subjekt das ideale vorstaatliche Recht in der Formulierung positiver Gesetze.

In Zusammenhang der Rede von der Menschwerdung Christi taucht – allerdings in verschleierter Form – eine weitere Distanzierung vom Gnostizismus auf<sup>47</sup>:

„Man kann nicht glauben, dass Gott Mensch geworden ist, ohne zu glauben, dass es, solange die Welt bestehen wird, auch eine sichtbare Kirche gebe. Jede spiritualistische Sekte, die den Begriff Kirche aus der sichtbaren Gemeinschaft rechtgläubiger Christen in den eines corpus mere mysticum verflüchtigte, hat im Grunde an der Menschheit des Gottessohnes gezweifelt. Sie hat die historische Wirklichkeit der Menschwerdung Christi in einen mythisch-unwirklichen Vorgang verfälscht.“

Was Schmitt hier anspricht, ist die von vielen gnostischen Sekten vertretene Zwei-Naturenlehre<sup>48</sup>. Diese Lehre, eine Form des Docketismus, unterscheidet zwischen dem Menschen Jesus und dem Erlöser Christus und behauptet, als Erlöser sei Christus nicht Mensch gewesen. Damit war der Gedanke der Vermittlung als Form von Verwirklichung und Sichtbarmachung systematisch ausgeschlossen. Die dritte Absage an gnostische Positionen betrifft die Stellung des Menschen in der Welt. Auch hier tritt die gnostische Lehre wieder als „Spiritualismus“ auf: „Zu Gott fliehn, heißt nicht, aus der Welt fliehn oder gar die Welt in reinem Spiritualismus als religiös inkomensurablen Gegenstand sich selbst überlassen und ihre Gesetzmäßigkeiten aus ihr selbst zu gewinnen“.<sup>49</sup> Es liegt auf der Hand, dass die praktische Konsequenz aus dem gnostischen Dualismus, in radikaler Verneinung alles Irdischen die Welt sich selbst zu überlassen, für jemanden, der in dieser Welt wirken wollte, nicht nachvollziehbar war. Weiter unten werden wir sehen, dass es für den Staatsrechtler noch eine ganz andere *politische* Lösung der Frage gab.

<sup>45</sup> Ebd. 75. Die Wendung, „nicht dass der Mensch Gott wird“, bezieht sich auf das Erlösungsmodell der Gnostiker, die sich rühmten, durch Erkenntnis- Gnosis- in einen Zustand göttlicher Erleuchtung aufzusteigen.

<sup>46</sup> Wert des Staates, 81 (wie Anm. 31).

<sup>47</sup> Sichtbarkeit der Kirche, 75 (wie Anm. 42).

<sup>48</sup> Siehe dazu unten S. 375 und Anm. 129.

<sup>49</sup> Sichtbarkeit der Kirche, 72 (wie Anm. 42).

Trotz der dreifachen Absage an Positionen der Gnosis – an die Lehre vom Satan als bösem Schöpfer der bösen Welt, an die Abwendung von allen Dingen dieser Welt und an die Zwei-Naturenlehre – führt der Text in seinem letzten Absatz, also an signifikanter Stelle, wieder den Teufel vor: Als „Nachahmung Gottes“, als Gottes „Affen“: „Der Teufel hat nämlich auch seine Gesetzmäßigkeit, er ist nicht etwa nichts, sondern etwas, wenn auch etwas Klägliches.“ Und dann folgt der – nach dem Vorhergegangenen – rätselhafte Satz: „Wäre er nichts, so wäre die Welt nicht böse, sondern Nichts.“<sup>50</sup> Haben wir hier eine gnostische Revokation der Revokation vor uns? Sodass dem Teufel doch wieder die Rolle des bösen Demiurgen zugeschrieben würde wie drei Jahre zuvor in den Tagebüchern von 1914/15? Das Schillernde und Zweideutige der Rhetorik, das Nebeneinander von Revokation und Selbstbehauptung ist Schmitt-Kennern längst geläufig.

In diesem Text, der sich im Untertitel ‚Eine scholastische Erwägung‘ nennt, aber weit häufiger Gedanken Augustins zur Sprache bringt als etwa eines Thomas von Aquin – der unter anderem wegen seiner positiven Anthropologie überhaupt nicht zu den geistigen Favoriten des Autors zählt<sup>51</sup> – wird der Verlust der guten Ursprungsnatur, mithin die Sündhaftigkeit von Mensch und Welt immer wieder betont. Bereits in ‚Däublers „Nordlicht“‘, also im Jahr zuvor, fungierten Augustin, Luther und Pascal mit ihrem Dualismus von Natur und Gnade als Gewährsleute einer negativen Anthropologie. Ihre „erhabenen Gestalten“ wurden dort als christliches Pendant zur gnostischen Weltverneinung angesehen<sup>52</sup>. Diese Denkfigur hält sich durch bis in die Spätschrift ‚Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie‘, wo von der „Schwer-Widerlegbarkeit“ des „gnostischen Dualismus“ die Rede ist, die darin bestehe, „dass ein allmächtiger, allwissender und allgütiger Schöpfergott für die von ihm geschaffene Welt nicht mit einem Erlösergott identisch“ sein könne. Augustin verlagere „die Schwierigkeit aus der Gottheit in die Freiheit des ... Menschen, also in ein Geschöpf, das kraft seiner ihm verliehenen Freiheit die nichterlösungsbedürftige Welt Gottes überhaupt erst erlösungsbedürftig macht, ... durch Untaten“.<sup>53</sup>

Die Linie der Verschärfung des Sündenbegriffs setzte sich nach 1916 fort in ‚Politische Theologie‘ von 1922. Diese Schrift verteidigte – in bewusster Abweichung vom Tridentinischen Dogma – im Anschluss an Donoso Cortés dessen Lehre von der „absoluten Sündhaftigkeit der menschlichen Natur“<sup>54</sup>. Damit hatte das gnostische Menschenbild sein kryptokatholisches Analogon gefunden. Den Begriff „Krypto-Theologie“ zur Charakterisierung von Schmitts „eigentlich katholischer Verschärfung“ hat Barbara Nichtweiß 1994 in den Schmitt-Diskurs eingeführt mit dem wichtigen Hinweis, dass

<sup>50</sup> Ebd. 80.

<sup>51</sup> Vgl. Verf., Arbeit an der Heillosigkeit, 183 (wie Anm. 12); Bernd Wacker, Schmitts Katholizismus und die katholische Theologie nach 1945, in: Ders. (Hrsg.), Die eigentlich katholische Verschärfung. Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts, München 1994, 279–294.

<sup>52</sup> Däublers „Nordlicht“, 57 (wie Anm. 10)

<sup>53</sup> Politische Theologie II, 120 (wie Anm. 5).

<sup>54</sup> Politische Theologie, 75f. (wie Anm. 3).

er „die theologischen Voraussetzungen seines Denkens bewusst nicht aufdecken“ wollte. Das „geheime Schlüsselwort“ seiner „eigentlichen Existenz“ gehöre zu jenen „'Riservata und Arcana', die er in geradezu gnostischer Manier für sich ‚höchstpersönlich‘ in Anspruch nahm (...)“. Sie warnte damals davor, sich im „reizvollen Labyrinth“ seiner Kryptotheologie zu verirren und die „Abgründe darin“ als „katholische‘ Tiefgründigkeit“ zu bewerten<sup>55</sup>.

Indirekte Verweise auf die gnostische Wurzel des Dualismus lassen sich freilich finden, wie z. B. in ‚Römischer Katholizismus und politische Form‘, wo der römischen Kirche in der Kirchenpolitik wie in der Theologie mit kritischer Stoßrichtung eine *complexio oppositorum* attestiert wird: Theologisch habe die Kirche, da sie Altes und Neues Testament gelten lasse, das „marcionitische Entweder–Oder“ mit einem „Sowohl–Als auch“ beantwortet. Auch habe das Tridentinum die für die politische Theologie entscheidende Frage, ob der Mensch von Natur gut oder böse sei, nicht „mit einem einfachen Ja oder Nein beantwortet.“<sup>56</sup>

In Bezug auf Schmitts Verbergungsstrategien ist ein Brief seines Freundes Paul Adams an Erik Peterson von 1927 über ein Zusammentreffen von ihm und Däubler erhellend: „Schmitt und er umarmten sich im Bruderkuss<sup>57</sup>. Ich hatte das Gefühl eines Freimaurerritus. Auf jeden Fall war die Szene sehr verschieden von dem christlichen Bruderkuss (...) Schmitts Verhalten ist außerordentlich undurchsichtig. Däubler ist offen, soweit das ein Gnostiker sein kann. Er sieht immer so aus, als ob er Adepten suchte. Schmitt machte aber ein ganz betretenes Gesicht, als Däubler von seinem neuen Buche Gnostische Visionen sprach.“ Für Adams selbst war die Gnosis „wohl der gefährlichste und verlockendste Aufstand gegen Gott, den es gibt.“<sup>58</sup> Schmitt verstand es jedenfalls, ihre Spuren in seinen Schriften zu verwischen. Sie verliefen sich im Raum des Esoterischen, von dem er oft raunend sprach, z. B. im so genannten „Waschzettel“ zu seinem ‚Leviathan‘<sup>59</sup>. Im mythenhistorischen ersten Kapitel dieses Buches erscheint der Leviathan als Schlange oder Drache, der die Macht des Teufels wie auch den Satan selbst verkörpert, als apokalyptisches Tier: das Staatssymbol in Gestalt des Antichrist.

<sup>55</sup> Barbara Nichtweiß, Apokalyptische Verfassungslehren. Carl Schmitt im Horizont der Theologie Erik Petersons, in: Wacker (Hrsg.), Eigentlich katholische Verschärfung, 37–64, Zit. 63f. (wie Anm. 51).

<sup>56</sup> Römischer Katholizismus, 12f. (wie Anm. 15). Im Glossarium, 16.9. 1948, 198, kritisiert Schmitt das Tridentinische Dogma als „schwächlich“ (wie Anm. 12).

<sup>57</sup> Von der Begrüßung der Gnostiker mit Umarmung und Kuss spricht schon Epiphanius von Salamis in seinem ‚Panarion omnium haeresium‘ XXVI. 4.2, das zwischen 374 und 377 entstand; Frank Williams, The Panarion of Epiphanius of Salamis, Bd. 1, Leiden 1987, 85. Zu Recht weist Markschieß, Gnosis, 111 darauf hin, dass viele der im ‚Arzneikasten‘ geschilderten gnostischen Bräuche der Fantasie des Verf. entstammen (wie Anm. 19). Auf diesen Brauch dürfte das wohl kaum zutreffen. Zu Epiphanius als Kurzinformation: Winfried Löhr in: Siegmund Döpp/Wilhelm Geerlings (Hrsg.), Lexikon der antiken Christlichen Literatur, Freiburg, 2. Aufl. 1999, 196–198.

<sup>58</sup> 7.3. 1927, in: Barbara Nichtweiß, Die Zeit ist aus den Fugen. Auszüge aus den Briefen von Paul Adams an Erik Peterson, in: Wacker (Hrsg.), Katholische Verschärfung, 69–71 (wie Anm. 51).

<sup>59</sup> Arbeit an der Heillosigkeit, 139f. (wie Anm. 12).

## 2.5 Die christliche Deutung in ‚Däublers ‚Nordlicht‘‘ und ihre Widerrufung

Die apokalyptische Geschichtstheologie, später zentriert auf den Dualismus von Katechon und Antichrist, war zum ersten Mal ineins mit dem „Wasserdrachen“ in den gnostischen Phantasmen von Däublers „Nordlicht“ aufgetaucht<sup>60</sup>. Die apokalyptischen Visionen dieses Werkes – für Schmitt mehr als ein Buch der Zeit, „das Buch des Aeons“, das „dem mechanistischen Zeitalter das Gegengewicht“ hält – beschwören eine schreckliche Einnacht herauf, die alles vernichtet, aber notwendig ist „um das irdische Licht und die irdische Sonne zum Geist zu drängen.“ Das Nordlicht erscheint – ganz im Sinne der Welteislehre, die seit der Jahrhundertwende wieder verstärkt Mode geworden war<sup>61</sup> – als „die Negation der Letzten und Universellsten aller Negationen“<sup>62</sup>:

„Am Ende aller Dinge steht der Geist, die Erkenntnis, die Gnosis, die *Visio Dei*. Die Zeit und die Weltgeschichte hören auf, das Irdische versinkt nach dem Sprung ins Metaphysische. Die Erde bleibt, sie wird sogar verklärt, aber die wichtigen Widrigkeiten der Haupt- und Staatsaktionen sind zu Ende. Es gibt keine Weltgeschichte mehr, sobald die Welt erkannt ist.“

Das Nordlicht werde nicht aus eigener Kraft errungen, das Letzte bleibe Geschenk, Übermaß, Gnade. Die Natur ist voller Sünde und wird doch verklärt. Mit der Polarität von „Natur und Gnade“ ende Däublers „Nordlicht“ in jenem Geistesproblem, in dessen Mittelpunkt die „großen Europäer“ Augustin, Luther und Pascal gestanden hätten. Mit diesem Brückenschlag zum Christentum will Schmitt dem Werk des Freundes – eine „Kompensation des Zeitalters der Geistlosigkeit“, ein „erratischer Block“, eine „große geistige Leistung“ – Anerkennung verschaffen, die Vorbehalte überwinden, die beim Publikum offenbar vorhanden waren<sup>63</sup>. Von solchen Vorbehalten ist auch in einem Aufsatz mit dem Titel ‚Theodor Däubler, der Dichter des ‚Nordlichts‘‘ die Rede, den Schmitt 1912 oder 1913 offenbar erfolglos einer Zeitschrift angeboten hatte. Beim Vergleich dieses Textes mit seinem Buch zum gleichen Thema von 1916 fallen Unterschiede auf, die wichtige Aufschlüsse über die Entwicklung seines Denkens in jenen Jahren 1915/16 geben, als Schmitt in München seinen Kriegsdienst in der Zensurabteilung des stellvertretenden Generalkommandos leistete. Eine Aufgabe, die ihm viel Zeit für das Schreiben der zweiten Däubler-Schrift und auch für Lektüre ließ. Der Erste – unveröffentlichte – Text bezeichnet das Nordlicht-Epos als „eine mit elementarer Kraft gestaltete Naturphilosophie“ – unter beiläufigem und vagem Hinweis auf „die Gnostiker der ersten christlichen Jahrhunderte.“<sup>64</sup> Die Gnosis wird also immerhin einmal erwähnt. Was hingegen völlig fehlt, sind jene apokalyptischen Antichrist-Spekulationen, die im dritten Kapitel des

<sup>60</sup> Zum Leviathan, ebd. 27f., Däublers „Nordlicht“, 21 (wie Anm. 10).

<sup>61</sup> Siehe S.G. Brush, *The Temperature of History. Faces of Science and Culture in the 19th Century*, New York 1978; Brigitte Nagel, *Die Welteislehre. Ihre Geschichte und ihre Rolle im 3. Reich*, Stuttgart 1991.

<sup>62</sup> Däublers „Nordlicht“, 64, 70, 65, 56 (wie Anm. 10).

<sup>63</sup> Ebd. 57f., 64, 71.

<sup>64</sup> Veröffentlicht aus dem Nachlass zuerst in Piet Tommissen (Hrsg.), *Schmittiana Bd.1*, Brüssel 1988, 32–39, u. dann in *Tagebücher 1912–1915*, 384–363, aus denen zitiert

Buches von 1916 mit einer ätzenden Zeitkritik verbunden werden. Auch Namen wie Augustin oder Luther tauchen nicht auf, die später im Zusammenhang des Versuchs einer christlichen Deutung des Epos fallen, während er im ersten Text mit einer hegelianischen Deutung der gnostischen Selbsterlösung der Menschheit für das Gedicht–Epos des Freundes geworben hatte, dessen intellektuelle Leistung mit der Schellings oder Hegels zu vergleichen sei<sup>65</sup>. Was hat diesen Umschwung von der Philosophie zur Theologie bewirkt? Welchen Einflüssen hat Schmitt sich 1915, als er die zweite Däubler–Schrift konzipierte, geöffnet?

Solche Fragen ließen sich wahrscheinlich leichter beantworten, wenn die Tagebücher ab 1915 bereits entziffert und veröffentlicht wären. Aber auch heute kann man eine Spur ausmachen. Sie führt zu dem Kulturphilosophen Theodor Haecker, den Schmitt 1915 in München kennen lernte<sup>66</sup>. Haecker war fasziniert vom Werk des katholischen, vormals anglikanischen Theologen, der später zum Kardinal aufgestiegen war, von John Henry Newman (1801–1890). Von dessen Schriften hat er, sehe ich Recht, sechs ins Deutsche übersetzt, darunter die für unser Thema zentrale Schrift ‚Der Antichrist‘<sup>67</sup>. Werner Becker hat sie 1951 herausgegeben, übrigens in der Hochland–Bücherei des Kösel–Verlags, also demselben Verlag, in dem sowohl die gesammelten Schriften Däublers 1956 erschienen sind als auch Schmitts Däubler–Schrift. Der Herausgeber Becker, der sich intensiv um die Schriften Newmans bemühte, bildet eine weitere Brücke zu Schmitt: Er hatte bei ihm 1925 promoviert, sich dann aber der Theologie zugewandt und war Priester geworden<sup>68</sup>. Nahe liegend ist die Hypothese, dass das Zusammentreffen und die Freundschaft Schmitts mit dem neun Jahre älteren, von Newmans Werken begeisterten Haecker, der ebenfalls zum Katholizismus konvertierte, eine Erklärung liefert für das erstmalige Auftreten der Figur des Antichrist sowie für die neue christliche Deutung des Nordlicht–Epos – von der Schmitt, wie wir

---

wird: 348 (wie Anm. 1). Siehe dazu die Tagebuchnotiz vom 20.10.1914 (ebd. 231): „Mein Aufsatz über das Nordlicht soll in der Zeitschrift für religiöse Kultur gebracht werden.“ Der Hrsg. spezifiziert: „Das neue Jahrhundert: Wochenschrift für religiöse Kultur. (1909–1914) Organ der Krausgesellschaft, München/Augsburg. Der Aufsatz ist wahrscheinlich abgelehnt worden.“

<sup>65</sup> Ebd. 356: „Das Nordlicht selbst erscheint, um es in der Terminologie Hegels auszudrücken, als die Negation der furchtbarsten aller Negationen.“ Dort auch Vergleich mit Hegel und Schelling.

<sup>66</sup> Piet Tommissen spricht von einer „entschieden intensiven Freundschaft“, Bausteine zu einer wissenschaftlichen Biografie in: Quaritsch (Hrsg.), *Complexio Oppositorum*, 71–100, Zit. 80 (wie Anm. 28). Haecker konvertierte 1921 unter dem Einfluss Schmitts zum Katholizismus; die Freundschaft endete wohl 1933. Vgl. Koenen, Fall Carl Schmitt, 163 Anm. 455 mit Literaturnachweisen (wie Anm. 11).

<sup>67</sup> *Der Antichrist*. Nach der Lehre der Väter. Mit einem Nachwort hrsg. v. Werner Becker, München 1951. Haecker war zurzeit des Erscheinens des Buches bereits tot. Außer dem ‚Antichrist‘ hat Haecker ‚Historische Skizzen‘, ‚Das Mysterium der Dreieinigkeit und der Menschwerdung Gottes‘, ‚Die Kirche und die Welt‘, ‚Ausgewählte Werke‘, Bd. 4 und ‚Religiöse Reden‘ übersetzt.

<sup>68</sup> Siehe Koenen, Fall Carl Schmitt, 52 Anm. 149 (wie Anm. 11); Barbara Nichtweiß, Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk, Freiburg 1992, 724f.



sogleich sehen werden, nach dem Zweiten Weltkrieg wieder Abstand nahm – und damit generell für die Wendung zur Theologie, insbesondere in der Form der Geschichtstheologie und Apokalyptik.

Newmans theologische Reflexionen über die Antichrist-Thematik, insbesondere über Funktion, Bedeutung und Anwesenheit des Antichrist in der Kirche selbst sowie seine Überlegungen zur Theokratie, über die Kirche als imperiale Macht, die von der des Antichrist schwer zu unterscheiden sei<sup>69</sup>, könnten, ob durch Haecker vermittelt oder nicht, Schmitts Denken bis hin zu seiner Faszination für die Figur des Großinquisitors – in der negativen Stilisierung durch Dostojewskij – entscheidend beeinflusst haben. Nicht unwahrscheinlich ist auch die Hypothese, dass Newman, für den nicht zuletzt die frühen Kirchenväter und Augustin maßgeblich für seine Konversion gewesen sind<sup>70</sup>, zentrale Denkfiguren aus Augustins ‚De Doctrina Christiana‘ III. 32–38 (entstanden 426/27) übernommen hat. Darin hatte der Bischof von Hippo, der sich damals in seiner, was Erbsünden- und Gnadenlehre betrifft, radikalsten Phase befand<sup>71</sup>, in seiner Tyconius-Exegese des ‚Liber regularum‘ offenbar den manichäischen Dualismus seiner Jugendjahre auf die Kirche projiziert: Diese war nicht nur unvollkommen, sondern darüberhinaus grundsätzlich zwiespältig, eine *permixta ecclesia*, in die die satanische Gegenkirche, ununterscheidbar von der wahren Kirche, hineinragte<sup>72</sup>. Gustav A. Benrath kommentiert: „Damit war, eindringlicher als je zuvor, das Wirken des Antichrists in die nächste Nähe und aus der Endzeit in die jeweilige Jetztzeit der Kirche verlegt: Antichrist und Antichristentum waren in der Kirche selbst stets zu vergegenwärtigen“.<sup>73</sup> Die Ambivalenz Schmittscher Antichrist-Spekulationen und seine Anfälligkeit für die Gnosis erscheinen von hier aus in einem neuen Augustinsch getönten Licht. Dies gilt auch in Hinsicht auf das kryptokatholische Analogon seines gnostischen Menschenbildes, das 1917 in ‚Die Sichtbarkeit der Kirche‘ zum ersten Mal als Leitgedanke vorgetragen wird.

In ‚Ex Captivitate Salus‘<sup>74</sup>, einem Buch, das von den Erfahrungen der Zeit 1945/47 handelt, also der Zeit seiner Internierung in Nürnberg, als er

<sup>69</sup> Ich beziehe mich hier auf das Nachwort von Becker, insbesondere 114f., 122f., 126–129. Was die imperiale Macht der Kirche, also die Theokratie betrifft, so spielt diese in den Predigten, die 1925 und 1939 in den Ausgewählten Werken, Bd.4, erschienen sind, eine zentrale Rolle. Es wäre möglich, dass die Katechon-Spekulationen Schmitts, die in seiner Geschichtstheologie und Apokalyptik die zentrale Rolle spielen (Siehe Verf., Arbeit an der Heillosigkeit, 36–39, wie Anm. 12), auch auf Anregungen Newmans bzw. Haeckers zurückgehen. G. M. Dreves hat übrigens bereits 1907 einen Band mit ausgewählten Predigten Newmans herausgegeben, sodass ein direkter Einfluss auf Schmitt nicht auszuschließen ist.

<sup>70</sup> Nach Becker, Nachwort, ebd.

<sup>71</sup> Vgl. Groh, Schöpfung im Widerspruch, 359–362 (wie Anm. 6).

<sup>72</sup> De doctrina christiana III. 30–37, in: MPL Bd. 34, 81–90, Auslegung des etwa 383 entstandenen ‚Liber Regularum‘ des Tyconius, der ersten christlichen Hermeneutik (zu ihm Karla Pollman, in: Döpp/Geerlings (Hrsg.), Lexikon, 614 (wie Anm. 57)). Speziell zur *permixta ecclesia* und zum Teufel III. 32 u. 37, Sp. 82 u. 88.

<sup>73</sup> Der Antichrist. III. Alte Kirche und Mittelalter, in: TRE Bd.3, 1978, 24–28, Zit. 25.

<sup>74</sup> Ex Captivitate Salus. Erfahrungen der Zeit 1945/47, Köln 1950, 45ff.

Rechenschaft ablegen musste für die Unterstützung des NS-Regimes und dessen Rassenideologie, kommt Schmitt noch einmal auf Däubler und sein Werk zurück. „Auf seinem Grabstein steht der Vers: ‚Die Welt versöhnt und übertönt der Geist‘ ( ... ) der letzte Vers von Däublers großem Epos.“ In der nach 1945 veränderten weltgeschichtlichen Lage geht Schmitt zu dem vormals hochgepriesenen Werk öffentlich auf Distanz. Der „eigentlich geschichtsphilosophische Sinn des Nordlicht-Symbols“ sei ihm lange verborgen geblieben. In seiner „noch sehr jugendlichen Schrift“ von 1916 habe er dem Werk eine christliche Deutung gegeben, was der Freund ohne Widerspruch hingenommen habe<sup>75</sup>:

„Heute weiß ich, dass das Nordlicht in dem fahlen Schein einer Menschheits-Gnosis leuchtet. Es ist das meteorologische Signal einer sich selbst rettenden Menschheit, ( ... ) Der geistesgeschichtliche Zusammenhang, in dem Däublers Idee vom Nordlicht zu verstehen ist, wurde mir erst deutlich, als ich einen Aufsatz von *Proudhon* kennen lernte, mit einer längeren Anmerkung über das Schicksal der Erde und ihrer Menschen. Der ideenreiche französische Revolutionär... spricht davon, dass es das Schicksal der Erde ist allmählich zu erkalten und wie der Mond zu sterben.“

Dass Proudhon ein Pate der Nordlicht-Idee Däublers war, ist nicht unwahrscheinlich. Der Freund selbst habe nie über die geisteswissenschaftlichen Zusammenhänge gesprochen, wohl aber öfter Andeutungen eines esoterischen Wissens gemacht. Nun aber habe er, Schmitt, erkannt, dass Däublers Geist-Begriff aus „metaphysisch-deutschen Quellen, aus esoterisch-mediterranen Zisternen und aus promethidisch-atlantischen Golfströmen“ hervorgegangen sei<sup>76</sup>. Die Behauptung, Däubler habe sein esoterisches Wissen niemals preisgegeben, ist angesichts der langen Geschichte und Intensität ihrer Freundschaft – 1912 wochenlange gemeinsame Wanderungen, zu wiederholten Malen lange Besuche Däublers<sup>77</sup> – allerdings fragwürdig. Zumal beide in ihrer Zeitkritik, ihrem „eschatologischen Entsetzen“ angesichts der Vorboten des Antichrist und nicht zuletzt in ihrer gnostisch-dualistischen Weltsicht übereinstimmten. „Seit 1910 hatte ich mich mit großem Eifer in den Dienst seines Werkes gestellt“, schreibt Schmitt 1946. Dass er die Esoterik des Freundes indessen sehr wohl kannte, geht bereits aus seiner Däubler-Studie hervor, wo er vom Dualismus der iranischen Philosophie, vom guten Gott Ormuzd und bösen Gott Ahriman sowie vom Kampf des Lichts mit der Finsternis spricht: „Gnostisch-manichäische Sekten haben das weiter ausgebaut und insbesondere aus dem Demiurg, dem Schöpfer dieser sichtbaren und unrettbar bösen Welt, den Gott der Gerechtigkeit im Gegensatz zum Gott der Liebe gemacht“.<sup>78</sup> Auf genau diese Herkunft des gnostischen Dualismus wird 1950 mit der Rede von den „esoterisch-mediterranen Zisternen“ als Ursprung des Däublerschen Denkens angespielt. Die Nord-

<sup>75</sup> Ebd. 49.

<sup>76</sup> Ebd. 51.

<sup>77</sup> Siehe Paul Noack, Carl Schmitt. Eine Biografie, Berlin 1993, 26f. Der Hrsg. der Tagebücher, Ernst Hüsmert, schreibt im Vorwort (IX) von wochenlangen Besuchen Däublers im Sommer 1912 und 1913 (wie Anm. 1).

<sup>78</sup> Däublers „Nordlicht“, 70f. (wie Anm. 10).

licht-Idee selbst kann aus der Kombination der Welteis-Lehre mit der iranischen Lichtmetaphysik entstanden sein.

Auf den ersten Blick rätselhaft ist die Rede von „promethidisch-atlantischen Golfströmen“ am Ursprung des Däublerschen Geistbegriffs. Die „Promethiden“ fungieren nämlich von der Däublerschrift bis zur ‚Politischen Theologie II‘ als Feindbegriff, in dem sich die vehemente Kritik am Zeitalter von Technik, Industrie und Kommerz sowie überhaupt an der Moderne fokussiert. In ihnen will Schmitt nämlich die Vorboten des Antichrist, des „Affens Gottes“, erkennen, die Gottes Werk auf schauerliche Weise nachahmen<sup>79</sup>. Durch die Zuschreibung des Begriffs nach 1945 an den ehemaligen Freund gerät nun der vormals so bewunderte und gefeierte Dichter ein Stück weit ins feindliche Lager. Das Prometheische wird nun offenbar in den Zügen von Selbsterlösung gesehen, die dem Streben nach Gnosis, nach *visio Dei* ja wohl auch eignen, wenn die „Tat“ darin besteht, mit „Gewalt ... das Himmelreich an sich zu reißen“.<sup>80</sup>

Die Distanzierung von Däubler war die Fortsetzung der Verbergungsstrategie in bezug auf die eigene gnostische Weltsicht. Er habe sich, so Schmitt 1946, von Däubler innerlich entfernt; schon nach dem Ersten Weltkrieg habe ihre Freundschaft nachgelassen – wogegen allerdings die oben zitierten Zeugnisse aus dem Freundeskreis der Zwanzigerjahre sprechen. In dieser Zeit habe er sich dem katholischen Dichter Konrad Weiß zugewandt. Dieser teilte genau wie Däubler, jedoch auf der Basis des katholischen Glaubens, seine eigenen Überzeugungen: Antimodernismus, Geschichtspessimismus und negative Anthropologie. Im Titel der Schrift ‚Der christliche Epimetheus‘, von Weiß 1933 veröffentlicht, fand Schmitt 1946 den Namen, den er sich fortan selber zuerkannte: Der christliche Epimetheus, der zu spät Erkennende, begreift im Nachhinein, welche Übel in der Büchse der Pandora verborgen waren, während sein Bruder Prometheus gegen den Willen des Zeus den Menschen das Feuer bringt<sup>81</sup>. Bei den unterschiedlichen Rechtfertigungsversuchen nach dem Zweiten Weltkrieg, die zumeist mit einem guten Schuss trotziger Selbstbehauptung verbunden waren, stand die Betonung der eigenen Katholizität im Vordergrund<sup>82</sup>. In dieser Situation durften gnostische Grundüberzeugungen nicht mehr zum Vorschein kommen. Dass sie gleichwohl das häretische Unterfutter der autoritären Staatstheorie bilden, die dem Kampf gegen das Chaos einer von Grund auf bösen Welt gilt, geht bereits aus einer Nebenbemerkung in ‚Die Sichtbarkeit der Kirche‘ hervor: An der Stelle, wo von der Konsequenz aus dem gnostischen Dualismus die Rede ist, „die Welt“ sich selbst zu überlassen und ihre Gesetzmäßigkeit aus ihr selbst zu gewinnen, folgt in Klammern, „dann wäre allerdings das Beste in der Welt ein Befehl“.<sup>83</sup> Dann, so muss man schließen, ist die beste Staatsform die Diktatur, denn hier ist das staatliche Gesetz „Befehl“, hervorgegangen aus dem Willen

<sup>79</sup> Ebd. 59ff.; Sichtbarkeit der Kirche, 80 (wie Anm. 42).

<sup>80</sup> Ebd. 71.

<sup>81</sup> Zur Problematik dieses Selbstverständnisses vgl. Verf., Arbeit an der Heillosigkeit, 115f. (wie Anm. 12).

<sup>82</sup> Dazu ebd. 115–136.

<sup>83</sup> Sichtbarkeit der Kirche, 72 (wie Anm. 42).

einer Person, des Souveräns. In ‚Der Wert des Staates‘ hatte es unter der Prämisse der Existenz eines vorstaatlichen idealen Rechts noch geheißen, das Recht sei „nicht Wille, sondern Norm, nicht ein Befehl, sondern Gebot“. <sup>84</sup> Nach dem im Zuge der Hobbes-Rezeption festgestellten Übergang zum Primat der Macht vor dem Recht wandelt sich in ‚Die Diktatur‘ der Rechtsbegriff ebenfalls: Das Recht, genauer: Das positive staatliche Gesetz, ist nicht Norm, sondern Wille, nicht Gebot, sondern Befehl <sup>85</sup>. Offenbar betrachtete Schmitt selbst schon 1916 die Diktatur als die einer gnostisch-dualistischen politischen Theologie angemessene Herrschaftsform. Die oben genannte Formel führt Schmitt zum zweiten Mal – jetzt im Indikativ – 1932 in ‚Legalität und Legitimität‘ an: Regierungsstaat und Verwaltungsstaat – beide Staatsformen fallen in der Diktatur zusammen – „erkennen schon im Dezisionismus der sofort vollziehbaren Anordnung an sich einen positiven Rechtswert. Hier gilt: ‚Das Beste in der Welt ist ein Befehl‘“. <sup>86</sup>

Zu einem gnostischen Dualismus als theologischem Fundament des Begriffs des Politischen hat sich Schmitt zum ersten Mal *öffentlich* 1970 in ‚Politische Theologie II‘ bekannt. Das „Nachwort“ dieser Schrift verankert nämlich die Unterscheidung von Freund und Feind im – gnostisch interpretierten – Dogma der Trinität. Damit antwortet Schmitt auf die Einwände, die Erik Peterson und Hans Blumenberg gegen seine ‚Politische Theologie‘ erhoben hatten.

### 3. Zwei Gegner der Politischen Theologie Schmitts

#### 3.1 Erik Peterson

Im Herbst 1924 hatte der evangelische – später zum Katholizismus konvertierte – Theologe Erik Peterson (1890–1960) Carl Schmitt in Bonn kennen gelernt. Peterson war spontan begeistert von seinem geistreichen Gesprächspartner, aus der Bekanntschaft wurde alsbald eine Freundschaft. Deren Geschichte erfuhr Verwerfungen und Brüche, die mit dem Engagement Schmitts für die Nationalsozialisten zu tun hatten sowie mit Petersons

<sup>84</sup> Wert des Staates, 37 (wie Anm. 31).

<sup>85</sup> Diktatur, 22 (wie Anm. 36), siehe Verf., Arbeit an der Heillosigkeit, 83 (wie Anm. 12). Vgl. zum Zusammenhang von gnostischer politischer Theologie und Politik den von Jacob Taubes herausgegebenen Band: Gnosis und Politik (Religionstheorie und Politische Theologie, Bd. 2), München u.a. 1984. Hinweisen möchte ich vor allem auf die Einleitung des Herausgebers sowie auf die Beiträge von Odo Marquard, Richard Faber, Norbert Bolz und besonders Peter Eicher über Fichte. Von der politischen Theologie Carl Schmitts konnte aus nahe liegenden Gründen – von der gnostischen Prägung seines Denkens wissen wir Genaueres erst seit dem Erscheinen der Tagebücher 1912–1915 im Jahre 2003 – noch nicht die Rede sein.

<sup>86</sup> Legalität und Legitimität, München/Leipzig 1932, 13. Zum Verordnungsrecht siehe auch Walter Benjamin, Kritik der Gewalt (1921), in: Ders., Schriften, hrsg. v. Theodor W. Adorno/Grete Adorno, Frankfurt/M. 1965, 14f.

Bestreitung der Möglichkeit einer Politischen Theologie im Sinne Schmitts<sup>87</sup>. Bemerkenswert ist, dass im Bonner Freundeskreis früh Zweifel an Schmitts Katholizismus aufkamen. Waldemar Gurian verglich ihn 1926, also acht Jahre vor seinem Bruch mit Schmitt, mit Charles Maurras, dem führenden Kopf der Action Française: „( ... ) wie ähnlich ist Maurras mit Schmitt; nur ist Maurras ehrlicher; er prätendiert sich nicht nach außen als kathol(isch)! Er ist Heide, die Kirche Ordnungsstütze ( ... ) gleicher Eindruck von ihm (Schmitt, RG); unheimlich!“<sup>88</sup> Paul Adams schrieb 1927 an Peterson: „Die Gnosis Carl Schmitts verrät sich immer noch ( ... ) Übrigens sah ich nie einen religiös unruhigeren Menschen als Schmitt. Das zeigt sich in jedem Augenblick.“<sup>89</sup>

Es war sowohl die Sorge um die politische Entwicklung in Deutschland in den frühen Dreißigerjahren als auch das Erschrecken über den Weg, den der Freund 1933 einschlug, die Peterson zur Frontstellung gegenüber der Politischen Theologie bewogen hat. Sein Buch ‚Der Monotheismus als politisches Problem‘, erschienen 1935<sup>90</sup>, bestreitet in Form einer hochgelehrten (dogmen)historischen Abhandlung, einer Rekonstruktion der Auseinandersetzungen um die Lehre von der göttlichen Monarchie unter Konstantin, die prinzipielle Möglichkeit einer *christlichen* politischen Theologie. Er kommt zu dem Schluss, durch das trinitarische Dogma sei „grundsätzlich der Bruch mit jeder politischen Theologie vollzogen, die die christliche Verkündigung zur Rechtfertigung einer politischen Situation missbraucht.“<sup>91</sup> Damit war nicht nur Carl Schmitt gemeint. Das geht aus einem Brief Petersons an Friedrich Dessauer hervor: „Es war die Absicht meines Buches, der ‚Reichstheologie‘ einen Stoß zu geben.“<sup>92</sup> Dazu Barbara Nichtweiß: „Diese damals vor allem in katholischen Kreisen betriebene ‚Reichstheologie‘ frönte einer im politischen Kontext der frühen 30er-Jahre besonders gefährlichen Säkularisierung der Reich-Gottes-Erwartung im Sinne der Erneuerung eines ‚sacrum imperium‘“. Der Name seines Freundes Schmitt, mit dem er viele Positionen ja teilte, z. B. eine entschiedene Kritik der Aufklärung wie der gesamten Moderne und auch den theologisch begründeten Antijudaismus,

<sup>87</sup> Zur Geschichte des Verhältnisses Petersons und des Freundeskreises im Bonn der 20er-Jahre zu Schmitt siehe Nichtweiß, Erik Peterson, 722–762 (wie Anm. 68).

<sup>88</sup> An Peterson, 20.(29).9.1926, zit. ebd. 729.

<sup>89</sup> Zit. Nichtweiß, Apokalyptische Verfassungslehren, 75 (wie Anm. 55).

<sup>90</sup> Leipzig 1935. Bereits 1933 war in der Zeitschrift ‚Hochland‘ Petersons Aufsatz ‚Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums‘ erschienen: 30,2,289–199. Auch diese Schrift zielte auf Schmitt, dessen Name an signifikanter Stelle – bereits im ersten Satz – genannt wird. Die Ergebnisse dieser Studie hat Peterson dann in seinem Monotheismus-Traktat verarbeitet. Eine regelrechte Vorstudie ist der 1931 in der Theologischen Quartalsschrift, 537–564, erschienene Aufsatz ‚Göttliche Monarchie‘, der im Wesentlichen die Monarchia-Vorstellungen der griechischen und frühchristlichen Schriftsteller bis in die Zeit Konstantins behandelt. Zum Verhältnis Peterson-Schmitt außer Nichtweiß, Peterson (wie Anm. 68), vgl. auch Alfred Schindler (Hrsg.), Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie, Gütersloh 1978.

<sup>91</sup> Ebd. 99.

<sup>92</sup> Zit. Erik Peterson, Theologische Traktate, München 1951, ND. 1992; Einleitung von Barbara Nichtweiß, XIX.

taucht im Monotheismustraktat selbst nicht auf, wohl aber in der letzten Fußnote 169: „Der Begriff der ‚politischen Theologie‘ ist m.W. von Carl Schmitt, *Politische Theologie*, München 1922 in die Literatur eingeführt worden. Wir haben hier den Versuch gemacht, an einem konkreten Beispiel die theologische Unmöglichkeit einer ‚politischen Theologie‘ zu erweisen.“<sup>93</sup>

Peterson erteilt in seinem Buch den Versuchen, die Pax Romana für die christliche Theologie und die Kirchengeschichte zu vereinnahmen, eine entschiedene Absage. Diese Versuche bestanden darin, die Herrschaft des Augustus und seine Reichseinigung als biblisch prophezeite Voraussetzung für die Verbreitung der Botschaft Jesu darzustellen und die Pax Romana zurzeit Konstantins, des ersten christlichen römischen Herrschers, in strukturelle Analogie zur Pax Augusta zu setzen<sup>94</sup>. Hauptwiderpart Petersons ist die politische Theologie Eusebs, der in seiner Kirchengeschichte offenbar annahm, der Monotheismus habe begonnen, als Augustus den politischen Pluralismus der einzelnen Staaten und damit zugleich den Polytheismus überwunden habe<sup>95</sup>. Die Formel: Ein Kaiser, ein Gott, im Prinzip Kennzeichen für die Monarchie des Augustus, habe Konstantin auf dem Boden der christlichen Verkündigung verwirklicht, als er in seiner irdischen Monarchie die göttliche Monarchie nachgeahmt habe<sup>96</sup>. In diesem Zusammenhang sei daran erinnert, dass Konstantin eine starke Neigung für den Arianismus hegte und z. B. arianische Bischöfe einsetzte. Die Bedeutung der politischen Dimension des Arianismus für seine monotheistische Reichstheologie liegt auf der Hand. Nur unter der Voraussetzung eines strikten Monotheismus konnte man die Kontinuität des römischen Kaisertums und damit die Bezeichnung Imperium Romanum in Anspruch nehmen. Entsprechend hitzig waren die Streitigkeiten um den Arianismus<sup>97</sup>, der erst auf dem Konzil von Nizäa 325 als häretisch ausgeschlossen wurde.

Gegen Euseb und andere christliche Autoren wie Origenes und Orosius bietet Peterson vor allem Gregor von Nazianz, dann aber auch Hippolyt Danielkommentar und dessen Antichristexegese<sup>98</sup> sowie Augustin auf.

<sup>93</sup> Monotheismus, 158 (wie Anm. 90).

<sup>94</sup> Zur Pax Romana unter Augustus siehe Klaus Wengst, *Pax Romana. Anspruch und Wirklichkeit*, München 1986.

<sup>95</sup> Zu Euseb als Kurzkommentar Jörg Ulrich, Eusebius von Cäsarea, in: Döpp, Geerlings (Hrsg.), *Lexikon*, 209–214 (wie Anm. 57); speziell zu diesem Kontext mit Diskussion der einschlägigen Literatur Arnold A.T. Ehrhardt, *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin*. Bd. 2: Die christliche Revolution, Tübingen 1959, 283–292.

<sup>96</sup> Das Verhältnis Konstantins zum Christentum und die Forschungsdiskussion um die Einflüsse der westlichen und östlichen Theologie auf seine Anschauungen wird auch von Ehrhardt, ebd. 262–283, behandelt.

<sup>97</sup> Zur Theologie des Arius siehe T. Böhm, *Die Christologie des Arius*, St. Ottilien 1991; zum Arianismus R.C.Gregg, D.E. Groh, *Early Arianism*, Philadelphia 1981.

<sup>98</sup> Zu Gregor siehe Christoph Hartmann, Gregor von Nazianz, in: Döpp, Geerlings (Hrsg.), *Lexikon*, 262–266; zu Hippolyt siehe Beate Regina Suchla, Hippolyt, in: ebd. 296–299 (wie Anm. 57); dessen Daniel-Kommentar (hrsg. v. M.Lefevre/G.Bardy, SC Bd. 14) und Antichristexegese (hrsg. v. Valentin Gröne, BKV, Kempten 1873) wird für unseren Zusammenhang am besten behandelt von Ehrhardt, *Christliche Revolution*, 118–133 (wie Anm. 95).

Gregor, er war einer der Begründer des Trinitätsdogmas<sup>99</sup>, habe zwar auch von der göttlichen Monarchie gesprochen, dem Begriff jedoch „seine letzte theologische Tiefe gegeben“, als er ausführte, „es gäbe drei letzte Meinungen von Gott: Die Anarchie, die Polyarchie und die Monarchie. Die beiden ersten Annahmen verlegten Unordnung und Aufruhr in Gott und letzthin Auflösung. Die Christen dagegen bekannten sich zur Monarchie Gottes. Freilich nicht zur Monarchie einer einzigen Person in der Gottheit, denn diese trage den Keim des Zwiespalts in sich, sondern zu einer solchen des dreieinigen Gottes. Dieser Einheitsbegriff habe in der geschaffenen Kreatur keine Entsprechung. Mit diesen Ausführungen ist der Monotheismus als politisches Problem theologisch erledigt.“<sup>100</sup> Diese Paraphrase Petersons wurde so ausführlich zitiert, weil Schmitts „Nachwort“ von ‚Politische Theologie II‘ just dieselbe Stelle von Gregor aufgreift, um die eigene Politische Theologie gegen ihre „Erledigung“ durch Peterson zu verteidigen, wie wir weiter unten sehen werden. Gegen Eusebs Interpretation des Augusteischen Friedens, die die Pax Romana Konstantins in die Nachfolge der Pax Augusta stellen sollte, führt Peterson Augustin ins Feld. Dessen Bemerkung, auch Augustus habe in Bürgerkriegen gegen viele Gegner gekämpft<sup>101</sup>, lasse die Rede vom Augusteischen Frieden als fragwürdig erscheinen. Ferner habe Augustin „wohl in bewusster Antithese“ Stellung genommen gegen die von Euseb und anderen vertretene Auffassung, der Psalmvers 45,10 „Auferent bella usque ad finis terrae“ sei in der Pax Romana in Erfüllung gegangen. Dagegen hat der Bischof von Hippo sehr nüchtern eingewandt, offensichtlich sei die Prophezeiung noch nicht in Erfüllung gegangen, da es ja weiterhin viele Kriege gegeben habe und weiter gebe, denn erst mit der Wiederkunft Christi würden die Kriege aufhören, nicht jedoch mit der Pax Romana<sup>102</sup>. Überhaupt werde, so Peterson abschließend, „der Friede, den der Christ sucht, von keinem Kaiser gewährt, sondern (sei) allein ein Gedanke dessen ( ... ), der höher ist als alle Vernunft.“<sup>103</sup>

<sup>99</sup> Und zwar in der Epistola 101,20f. (Lettres théologiques, hrsg. v. Paul Gallay, S.C. Bd. 208, Paris 1974, 44–47) und in der Oratio theologica 3,2 (Orationes theologicae, gr.-deutsch, übers. u. eingel. v. Hermann Josef Sieben, Freiburg 1996, 170–175).

<sup>100</sup> Monotheismus, 96f. (wie Anm. 90).

<sup>101</sup> Civitas Dei III. 30.

<sup>102</sup> Die Stelle in Augustins Enarrationes in Psalmos zu 45,10 lautet (MPL Bd. 36, Sp. 522f.): „Hoc, nondum videmus esse completum: sunt adhuc bella, sunt inter gentes pro regno; inter sectas, inter Judaeos, Paganos, Christianos, haereticos, sunt bella, crebrescunt bella; aliis pro veritate, aliis pro falsitate certantibus. Nondum ergo completum est ‘Auferens bella usque ad fines terrae’: sed fortasse complebitur. An et modo completum est? In quibusdam completum est; in tritico completum est, in zizaniis completum est.“

<sup>103</sup> Monotheismus, 100 (wie Anm. 90). An dieser Stelle hätte sich Peterson auch auf Paulus berufen können, der sich in IThess 5,3 auf die Pax Romana bezieht: „Während die Menschen sagen: Friede und Sicherheit!, kommt plötzlich Verderben über sie wie die Wehen über eine schwangere Frau und es gibt kein Entrinnen.“ Damit sagt Paulus aus der damaligen Perspektive der Naherwartung der Parusie Christi dem Römischen Imperium, das ja mit der Propaganda-Formel *Pax et Securitas* auftrat, den plötzlichen Untergang voraus, da mit der Wiederkehr Christi alle weltliche Herrschaft ein Ende

Implikat der resümierenden These, dass die Lehre von der göttlichen Monarchie am trinitarischen Dogma und die Interpretation der Pax Romana an der christlichen Eschatologie scheitern muss<sup>104</sup>, ist das allgemeine – an Carl Schmitts Adresse gerichtete – Verdikt gegen den Missbrauch der Theologie zur Legitimierung einer bestimmten Form politischer Herrschaft. In seiner Stoßrichtung gegen die Reichstheologie und gegen die Politische Theologie Carl Schmitts ist dieser hochgelehrte theologische Traktat allerdings seinerseits ein Versuch politischer Einflussnahme und damit selber politische Theologie<sup>105</sup>.

Dass Peterson über die Neigungen Schmitts zur Gnosis schon seit den 20er-Jahren unterrichtet war, belegen die von Paul Adams an ihn gerichteten Briefe<sup>106</sup>, denen auch zu entnehmen war, dass der gemeinsame Freund seine gnostischen Überzeugungen zu verbergen suchte. Es spricht für seine Rücksichtnahme, dass Peterson es in seinem Traktat bei wenigen Anspielungen auf Schmitts Neigungen belässt. Das aufschlussreichste Beispiel setzt die Formel „Le roi régne mais ne gouverne pas“ mit ihrer Unterscheidung von – unsichtbarer – Gewalt (arché) und – sichtbarer – Macht (dynamis, potestas) in Bezug zu den Begriffen göttliche Monarchie und weltliche Monarchie<sup>107</sup>. Wenn, so Peterson, die „Unterscheidung der Macht (dynamis) von Gewalt (arché) im Sinne des Platonischen Dualismus durchgeführt (wird), dann wird nicht nur die Kategorie des Königs (basileus) der des Weltenschöpfers (demiurgos) entgegengestellt, wie es uns von Numenius her bekannt ist, sondern dann wird auch aus dem Satz, dass Gott als König herrscht, aber nicht regiert, die gnostische Schlussfolgerung gezogen, dass die Herrschaft Gottes zwar gut, aber die Regierung des Demiurgen, resp. der demiurgischen ‚Kräfte‘ – die dann gewöhnlich unter der Kategorie von Beamten gesehen werden – schlecht ist, dass mit anderen Worten die Regierung immer Unrecht hat<sup>16</sup>.“<sup>108</sup> Die zugehörige Anmerkung 16 zielt implizit auf Schmitt: „Die politischen Folgen eines gnostischen oder dualistischen Weltbildes sind m.E. noch niemals in einem größeren Zusammenhang dargestellt worden.“<sup>109</sup> Damit gab Peterson dem Freund, – Schmitt zitiert bekanntlich oft die Formel „Le roi régne mais ne gouverne pas“ –, der als heimlicher Gnostiker bekannt war und dessen politische Entwicklung in den frühen Dreißigerjahren er mit Sorge verfolgt hatte, zu verstehen, dass er den tiefsten Grund seines dualistischen Denkens in einer häretischen Weltsicht erkannt hatte. Die Ahnung einer Tendenz zum Totalitarismus war schon der

---

habe. Als Christ konnte Paulus nur mit entschiedenem eschatologischem Vorbehalt weltlicher Herrschaft begegnen. Vgl. Wengst, Pax Romana, 98–100 (wie Anm. 94).

<sup>104</sup> Ebd. 99.

<sup>105</sup> Siehe auch Meier, Lehre Carl Schmitts, 260 (wie Anm. 8).

<sup>106</sup> Siehe oben S. 369, 376

<sup>107</sup> Zur Herkunft dieser Formel und ihrem Auftauchen in verschiedenen Schriften Petersons siehe Carl Schmitt, Politische Theologie II, 51ff. (wie Anm. 5). Schmitt weist nachdrücklich auf Petersons ‚Göttliche Monarchie‘, in: Theologische Quartalsschrift 1931, 537–564, hin: 539–541.

<sup>108</sup> Monotheismus, 20f. (wie Anm. 90).

<sup>109</sup> Ebd. 104f.



Schrift ‚Die Sichtbarkeit der Kirche‘ zu entnehmen, in der Schmitt unter der verschleiernnden Bezeichnung „reiner Spiritualismus“ von der Weltverneinung und Weltabkehr gnostischer Sekten spricht und als deren politisches Korrelat die Diktatur aufscheinen lässt<sup>110</sup>. Diese Schrift hat Peterson höchstwahrscheinlich schon 1919, also bevor er Schmitt persönlich kennen lernte, gelesen<sup>111</sup>. Derlei Ahnungen waren offenbar bis zur Abfassung des Monotheismus-Traktats zur Gewissheit geworden. Er hat darin nicht nur versucht, in offenem Widerspruch zu Carl Schmitt „die theologische Unmöglichkeit“ einer „politischen Theologie“ zu erweisen, sondern auch zu erkennen gegeben, dass er die Arcana und Riservata des Freundes durchschaut hatte.

### 3.2 Hans Blumenberg

Während Erik Peterson Schmitts Politische Theologie aus der Perspektive des Theologen für „erledigt“ erklärt, geht Hans Blumenberg in seiner Kritik von einer dezidiert postmetaphysischen modernen Position aus. Dennoch kommt er in einem bestimmten Punkt zu einer analogen Argumentation. Während Peterson vom Missbrauch der Theologie zur Rechtfertigung einer bestimmten Form politischer Herrschaft spricht, bezeichnet Blumenberg die Funktion der Schmittschen Lehre mit der Formel „Theologie als Ideologie der Politik“. Die Auseinandersetzung des Münsteraner Philosophen mit dem Staatsrechtler im Plettenberger „Exil“ – „San Casciano im Sauerland“ – beginnt 1966 in ‚Die Legitimität der Neuzeit‘<sup>112</sup> und wird nach Schmitts Erwiderung in ‚Politische Theologie II‘<sup>113</sup> fortgesetzt in der 1974 beginnenden Überarbeitung seines Buches<sup>114</sup>, auf die Schmitt nicht mehr geantwortet hat. Blumenberg setzt mit seiner Kritik an der berühmten Säkularisierungsthese an: „Alle Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe.“<sup>115</sup> Er bezweifelt, ob diese „Modernität“ je modern gewesen sei, denn hier handele es sich wohl um „die Dauerhaftigkeit des Noch-nicht-Neuzeitlichen in der Neuzeit.“ Für Blumenberg ist Weltlichkeit, nicht aber Verweltlichung die

<sup>110</sup> Siehe oben S. 358f.

<sup>111</sup> Das geht aus einem Brief an Theodor Haecker, einem gemeinsamen Freund von ihm und Schmitt, vom 10. 7. 1919 hervor, in dem sich Peterson beim Adressaten und einem nichtgenannten Freund für einen Brief mit einer Einlage bedankt. Dass es sich bei dieser Einlage um einen Sonderdruck der ‚Sichtbarkeit der Kirche‘ gehandelt hat, lässt sich schließen aus der im selben Brief geäußerten Doppelfrage: „Was weiß ich von der Scholastik? Wie findet sich Herr Schmitt auf diesem Gebiet ab?“ (Orig. Deutsches Literaturarchiv, Marbach) Den Hinweis auf diesen Brief verdanke ich Barbara Nichtweiß, die mir auch ihre Abschrift freundlicherweise zur Verfügung stellte.

<sup>112</sup> Frankfurt/M. 1966, 60ff., dazu ausführlich Verf., Arbeit an der Heillosigkeit, Kap. 5 Der Mythos vom entzweiten Gott, 156–184 (wie Anm. 12).

<sup>113</sup> Politische Theologie II, 109ff. (wie Anm. 5)

<sup>114</sup> Blumenberg, Säkularisierung und Selbstbehauptung, Frankfurt/M. 1974. Ich zit. die Erwiderung nach der 2. Aufl. von Legitimität der Neuzeit, Frankfurt/M. 1988.

<sup>115</sup> Politische Theologie, 25 (wie Anm. 3).

Signatur der Neuzeit, die unter der „Idee der Epoche als einer aus dem Nichts ansetzenden Selbstbegründung“ steht<sup>116</sup>. Zu ihrer Vorgeschichte stünde die Neuzeit im Verhältnis der Diskontinuität, weshalb er auch das erste Kapitel seines Buches von 1966 „Säkularisierung – Kritik einer Kategorie des geschichtlichen Unrechts“ betitelt habe. Die Weltlichkeit der Moderne ist das Resultat eines Prozesses der Enttheologisierung. Mit dieser Bestimmung der Neuzeit folgt Blumenberg seinem Münsteraner Lehrer Joachim Ritter, der zu Beginn der 1960er-Jahre im Anschluss an Hegels Begriff der Entzweigung von Herkunft und Zukunft erklärt hatte, das Religiöse habe in einer versachlichten Welt seine allgemeine Verbindlichkeit verloren und besitze Geltung nur noch im Bereich des Subjektiven<sup>117</sup>. In einer solchen Theorie der Moderne, konkret: In der Behauptung ihrer Weltlichkeit, erkennt Schmitt zurecht einen Angriff auf einen zentralen Punkt seines Denkens, nämlich auf die Verschränkung seiner Politischen Theologie mit seinem Begriff des Politischen. Denn wenn Enttheologisierung das Merkmal der Neuzeit ist, dann erledigt sich seine *politische* Theologie von selbst, weil es in der Moderne schlicht keine *theologische* Grundlage für die Unterscheidung von Freund und Feind mehr gibt<sup>118</sup>.

### 3.3 Gnostischer Dualismus: *Nemo contra deum nisi deus ipse*. Die Auseinandersetzung mit Peterson und Blumenberg

In ‚Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung der Politischen Theologie‘ von 1970 geht Schmitt auf die Herausforderung durch den Theologen und den (Geschichts-)Philosophen ein. In die Enge getrieben sowohl durch die theologische (Peterson) als auch durch die wissenschaftliche Negierung (Blumenberg) seiner Politischen Theologie kommt vor allem im Hauptteil der lange gehegte Groll gegen Peterson zum Ausdruck. Wie tief dessen Schlussthese Schmitt noch nach Jahrzehnten beunruhigt hat, geht aus einem Brief aus dem Jahr 1965 an Dietrich Braun hervor: „Noch heute erregt mich die dreiste Behauptung Petersons, dass politische Theologie durch das Dogma von der Trinität unmöglich geworden ist“.<sup>119</sup> Wie sehr er sich auch noch später über Peterson erregte, erhellt eine Begebenheit, die Marianne Kesting von einem Besuch im Januar 1972 in Plettenberg berichtet. Sie hatte sich mit Schmitt länger über Peterson unterhalten, den sie persönlich gut gekannt hatte. In der Nacht darauf erlitt er eine Herzattacke und Kesting erhielt einen Anruf von seiner Hausdame Anni, sie möge „doch von weiteren

<sup>116</sup> Legitimität 1966, 60 (wie Anm. 112).

<sup>117</sup> Vgl. Joachim Ritter, *Subjektivität*. Sechs Aufsätze, Frankfurt/M. 1974. Siehe darin die Aufsätze: *Subjektivität und industrielle Gesellschaft* (1961), und *Landschaft* (1963). Zu Ritter siehe Verf./Dieter Groh, *Von den schrecklichen zu den erhabenen Bergen*, in: Dies., *Weltbild und Naturaneignung*, Frankfurt/M. 21996, 100–108.

<sup>118</sup> Wir erleben heute, was es bedeuten kann, wenn die Theologie wieder zur Begründung von Feindbestimmungen dient.

<sup>119</sup> 4. 3. 1965. Zit. Nichtweiß, *Apokalyptische Verfassungslehren*, 42 (wie Anm. 55).

Besuchen absehen, da Carl Schmitt unser Gespräch über Peterson sehr angegriffen und ihres Erachtens die Herzattacke verursacht habe.“<sup>120</sup>

Dass die zahlreichen Hinweise auf die Gnosis im Monotheismustraktat auch als Anspielungen auf seine Person gemeint waren, hat Schmitt wohl genau verstanden. Er mag sich in der gleichen Lage gesehen haben wie Hobbes, den sein Aufsatz von 1965 ‚Die vollendete Reformation‘ – im Gegensatz zum ‚Leviathan‘ von 1938 – zum politischen Theologen umdeutet und damit zum Vordenker der Schmittschen Lehre macht<sup>121</sup>. Hobbes sei u.a. als „Manichäer“, d.h. Gnostiker, beschimpft worden, schreibt er dort. Dieses Versteckspiel hatte 1970 ein Ende. Das von Peterson vermerkte Desiderat einer Darstellung der politischen Folgen eines gnostischen oder dualistischen Weltbildes mag ein Anreiz gewesen sein für den Versuch, den Einwand des katholischen Theologen gnostisch–dualistisch zu unterlaufen. Sachlich geht es dabei um eine neue theologische Begründung der Idee des Politischen. Das Argument, das Schmitt gegen Peterson wendete, diente ihm gleichermaßen zur Rechtfertigung seiner eigenen Lehre gegenüber Blumenberg. Es kristallisiert sich in der Formel *nemo contra deum nisi deus ipse*, in Blumenbergs Übersetzung: „Gegen einen Gott nur ein Gott“.<sup>122</sup> Schmitt versucht, den „ungeheuren Spruch“ (Goethe) zu entschlüsseln. Er deutet ihn christologisch als Aufruhr –

<sup>120</sup> Marianne Kesting, *Begegnungen*, in: Schmittiana, hrsg. v. Piet Tomissen, Bd. 4, Berlin 1994, 100f. Dass Schmitt mit fundamentaler Kritik auch anders umgehen konnte, zeigt seine Reaktion auf einen Aufsatz von Alvaro d'Ors aus dem Jahr 1976 mit dem Titel ‚Teologia politica. Una revision del problema‘ (Rivista de Estudios Politicos No. 205, Jan./Feb. 1976, 41–79). Denn darin hatte der spanische Freund und Kollege Petersons zentrale Einwände gegen die politische Theologie zustimmend referiert (47f.). Schmitt bedankte sich im Juni oder Juli 1976 in einem Brief für den „meisterhaften Artikel über die politische Theologie“. Seiner Empörung über Peterson lässt er sofort freien Lauf: „Peterson ist ein skandalöser Fall.“ (Briefwechsel, 277; wie Anm. 12). Aber dass der Freund die Auffassung Petersons teilt, übergeht er ebenso mit Schweigen wie die Kritik des Spaniers an seiner Interpretation des trinitarischen Gottesbegriffs im „Nachwort“ zu ‚Politische Theologie II‘, 116ff. (dazu die nächsten Seiten), in der Alvaro d'Ors allerdings fälschlicherweise eine Reduktion auf einen hegelianischen Dualismus erkennen will. Schmitts eigene Hinweise auf die häretische – gnostische – Herkunft seiner trinitarischen Spekulation überhaupt zu verstehen, lag offenbar bei einem konservativen spanischen Katholiken und Rechtslehrer außerhalb des Rezeptionshorizonts.

<sup>121</sup> Dazu Verf., *Arbeit an der Heillosigkeit*, 47–57 (wie Anm. 12).

<sup>122</sup> *Arbeit am Mythos*, Frankfurt/M. 1979, <sup>3</sup>1990, 433. Überschrift des gesamten 4. Teils, in dem er diesen Spruch unter verschiedenen Aspekten interpretiert. Goethe hat ihn als Motto für den (unvollendeten) 4. Teil von ‚Dichtung und Wahrheit‘ gewählt und im Text selbst als „sonderbare(n) aber ungeheuerere(n) Spruch“ bezeichnet. Werke, Bd.10, Hamburg 1959, 75, 177. Siehe auch den Kommentar des Hrsg. 616f. mit Literatur. Die Herkunft der Formel ist nicht geklärt. Nach Richard Faber, *Von der „Erledigung jeder Politischen Theologie“ zur Konstitution Politischer Polytheologie*, in: Jacob Taubes (Hrsg.), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, München–Paderborn 1983, 85–99, hier 92, ist Blumenberg vermutlich erst durch Carl Schmitts „Nachwort“ (122) auf die Sentenz aufmerksam geworden. Bei Faber steht nicht die Auseinandersetzung zwischen Schmitt und Blumenberg im Zentrum des Interesses, sondern eine gegen Hans Blumenberg und Odo Marquard gerichtete Kritik des Polytheismus, die sich auf Walter Benjamin beruft.

*stasis* – des Erlösergottes gegen den Schöpfergott, und zwar unter Berufung „auf dieselbe Stelle bei Gregor von Nazianz (Oratio theol. III, 2)“, die Peterson für die Lehre von der christlichen Trinität als entscheidend herangezogen habe und in deren „Kern“ stehe: „Das Eine – *to Hen* – ist immer im Aufruhr – *stasiaton* – gegen sich selbst – *pros heauton*.“<sup>123</sup> Hier, so Schmitt<sup>124</sup>, „tritt uns eine wahre politisch–theologische *Stasiologie* im Kern der Lehre von der Trinität entgegen.“ Damit ist ein „gnostischer Dualismus“ von Schöpfer und Erlöser in das Dogma eingeführt, dessen Überzeugungskraft darin bestehe, dass „ein allmächtiger, allwissender und allgütiger Gott für die von ihm geschaffene Welt nicht mit einem Erlösergott identisch sein“ könne. Beide, obwohl „Eins“, stehen vielmehr in Feindschaft einander gegenüber: Der „gnostische Dualismus setzt einen Gott der Liebe, einen welt–fremden Gott, als den Erlösergott gegen den gerechten Gott, den Herrn und Schöpfer dieser bösen Welt.“ In immer neuen Wendungen formuliert Schmitt sein Argument:

„Der Herr einer zu ändernden, d.h. verfehlten Welt (dem die Änderungsbedürftigkeit zugerechnet wird, weil er sich der Änderung nicht fügen will sondern sich ihr widersetzt) und der Befreier, der Bewirker einer veränderten, Neuen Welt können nicht gut Freunde sein. Sie sind sozusagen von *selbst* Feinde.“

Was meint Schmitt damit gewonnen zu haben? Er hat seinen Begriff des Politischen im Dogma der Trinität selbst verankert, indem er sein Kerntheorem, die Unterscheidung von Freund und Feind, in die Trinität hineinträgt. Die Opposition erscheint nun als metaphysisch Vorgegebenes.

Nicht übersehen lässt sich, dass in diesen Passagen zwar vom „Schöpfer der bösen Welt“ die Rede ist, nicht aber vom „bösen Schöpfer“ wie in den frühen Tagebüchern. Offenbar sollte hier vermieden werden, explizit die gnostische Zweigötterlehre in der Weise Marcions<sup>125</sup> – die Unterscheidung des obersten „fremden“ Gottes von dem im Alten Testament bezeugten Schöpfergott, dem Demiurgen – heranzuziehen. Lieber nahm der Autor einen gewissen Bruch der inneren Logik seiner Konstruktion in Kauf, indem er dem Schöpfergott den theistischen Gottesbegriff mit seinen Merkmalen Allmacht, Allwissen und Allgüte zuschrieb und damit das Prädikat der Bosheit ersparte. Der Bruch wird im Folgenden deutlicher. Schmitt lässt nämlich den gnostischen Dualismus von Schöpfer und Erlöser auf einen *christologischen Dualismus* hinauslaufen. Er vollzieht also nicht wie Marcion die Spaltung der ersten Person der Trinität, sondern der Zweiten<sup>126</sup>:

<sup>123</sup> Politische Theologie II, 116 (wie Anm. 5).

<sup>124</sup> Die Zitate der folgenden zwei Abschnitte ebd. 118–121.

<sup>125</sup> Zu Marcion immer noch grundlegend Adolf von Harnack, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott, Leipzig, 2. Auflage 1924, u. Neue Studien zur Marcion, Leipzig 1923; dann Marksches, Gnosis, 86f. (wie Anm. 19). Zum Verhältnis Marcions zu Paulus siehe Jacob Taubes, Die politische Theologie des Paulus, hrsg. v. Jan u. Aleida Assmann, München 1993, 79ff.; speziell dazu auch das erhellende Nachwort zu diesem Band von Wolf Daniel Hartwich, Jan u. Aleida Assmann, 165–168.

<sup>126</sup> Politische Theologie II, 120 (wie Anm. 5).

„Die Lehre von der Trinität umhüllt die Identität von Schöpfergott und Erlösergott in der Einheit von Vater und Sohn, die beide nicht absolut identisch, aber dennoch ‚Eins‘ sind, wobei ein Dualismus von zwei Naturen, Gott–Mensch, in der zweiten Person zur Einheit wird.“

Der „Gott–Mensch“ Christus vereint in sich eine „gegenstrebige Fügung“<sup>127</sup>, als „Gott“, als Erlösergott die Rebellion gegen den Schöpfergott, als „Mensch“ den Gehorsam gegenüber dem Vater und Schöpfer. Als „Mensch“ bejaht Christus die „böse Welt“, deren Heillosigkeit er in seiner Rolle als Erlösergott überwinden will. Wie man sieht, sind die beiden „Naturen“, die der Sohn in sich vereint, ebenso „von selbst Feinde“ wie Schöpfergott und Erlösergott. So ist die Politische Theologie, wie von Schmitt zu Beginn seines Buches im „Hinweis zur Orientierung des Lesers“ angekündigt, zur „*Politischen Christologie*“ weiterentwickelt worden. Die zweite Person der Trinität trägt den gnostischen Dualismus der Unterscheidung von Freund und Feind in sich. Wollte man diesen Gedanken auf die eschatologische Spitze treiben, könnte man in den beiden „Naturen“ Christi zwei feindliche Brüder in einer Person erkennen: Christ und Antichrist. Der „Mensch der Bosheit“ ist dem satanischen Fürsten und Schöpfer dieser Welt in Gehorsam unterworfen, während Christus als Erlöser dessen Herrschaft gerade brechen will. Im Übrigen weiß bereits die Däubler–Schrift von älteren Quellen, die von der Geburt auch des Antichrist aus einer Jungfrau berichten<sup>128</sup>. Die gesamte Konstruktion soll nicht nur die Unvermeidbarkeit, sondern auch die Notwendigkeit eines prinzipiellen Freund–Feind–Denkens als theologisch unabweisbar erscheinen lassen. Die Behauptung eines gnostischen Dualismus innerhalb des trinitarischen Gottesbegriffs will die Einwände Petersons und Blumenbergs gegen die Politische Theologie als Theologie der Unterscheidung von Freund und Feind auf einen Streich widerlegen.

Dass die Idee zu dieser befremdlichen Figuration eine Frucht der frühen Harnack–Lektüre ist – Schmitt nahm nachweislich seine älteren Notizen noch Jahrzehnte später zur Hand – dürfte wahrscheinlich der Fall sein. Harnack spricht über die Vorstellung von zwei Naturen Christi im Zusammenhang seiner Ausführungen über den Doketismus<sup>129</sup>:

„Nicht der Doketismus (im strengen Sinn) ist das Charakteristische der gnostischen Christologie, sondern die Zwei–Naturenlehre, d.h. die Unterscheidung zwischen Jesus und Christus, resp. die Lehre, dass der Erlöser als Erlöser nicht Mensch gewesen ist. Aus der inhärenten Sündhaftigkeit der menschlichen Natur begründen die Gnostiker diese Anschauung, die ohne prinzipielle Begründung von vielen Lehrern des Zeitalters geteilt wurde.“

<sup>127</sup> Ich entnehme diesen Begriff einer Anregung von Jacob Taubes, Ad Carl Schmitt. Gegenstrebige Fügung, Berlin 1987, 79f., der sich wiederum auf Heraklit bezieht: „Sie verstehen nicht, wie es auseinandergetragen mit sich im Sinne zusammengeht: gegenstrebige Fügung wie die des Bogens und der Leier.“

<sup>128</sup> Däublers „Nordlicht“, 62 (wie Anm. 10).

<sup>129</sup> Harnack, Dogmengeschichte, 286 Anm. 1 (wie Anm. 19). Zum Doketismus vgl. Marksches, Gnosis, 59 (wie Anm. 19).

Gleichwohl entspricht die gnostische Christologie, die Schmitt in seiner Fassung des trinitarischen Gottesbegriffs postuliert, etwa der Lehre Marcions ebenso wenig wie seine Reduktion der marcionitischen Zwei-Götter-Lehre auf einen Einzigen, den bösen Schöpfergott. Nach Marcion kann nämlich der Vater von Jesus nicht identisch sein mit dem *creator coeli et terrae*. Der Vater Jesu Christi ist der „fremde Gott, *deus alienus*, der andere Gott“ (Jacob Taubes).

Die zweite Spur auf der Suche nach der Herkunft der Idee von den zwei Naturen Christi führt zurück auf Döllingers ‚Geschichte der gnostisch-manchäischen Sekten im früheren Mittelalter‘, in der Schmitt nach eigenem Bekunden „seinen Dualismus“ wiedergefunden hatte. Dort konnte er der Lehre der Euchiten, die von den Bogumilen im 12. Jahrhundert aufgenommen wurde, eine Anregung zu dieser Idee entnehmen<sup>130</sup>:

„ (...) der Vater hat sich das Überweltliche vorbehalten und von seinen beiden Söhnen waltet der jüngere im Gebiet des Himmels, der ältere, Satanaël, beherrscht das Irdische; diese beiden stehen sich zwar jetzt feindselig gegenüber, werden sich aber doch einmal, als Söhne eines Vaters, versöhnen. Darum erwies ein Theil dieser Euchiten beiden gleiche Ehre, während andere nur dem jüngeren Beherrscher des Himmels dienen wollten, den älteren aber als ein gefährliches und zu schaden geneigtes Wesen scheuten, und die schlimmste Partei unter den Euchiten, von dem jüngeren Sohne sich abkehrend, bloß dem Satanaël, dem Erstgeborenen des Vaters, dem Bildner der sichtbaren Welt, huldigte.“

In dieser Vorstellung von der göttlichen Familie hat der weltfremde gute Gott zwei Söhne hervorgebracht, Brüder, die einander in Feindschaft gegenüberstehen, eine Konfiguration, die bei Schmitt in der zweiten Person der Trinität wiederkehrt, mit der Differenz, dass der Vater hier nicht mehr der transzendente Gott ist, sondern der (böse) Schöpfer dieser Welt. Satanaël erscheint in der Lehre der Bogumilen als eben jener „boshafte Schöpfer“, der die Welt als „Hölle“ eingerichtet und die böse Natur des Menschen geschaffen hat, von dem Schmitt in den frühen Tagebüchern sprach. Er ist der „gerechte“ Gott, der Machtgott, der Fürst dieser Welt. Dies gilt es festzuhalten im Hinblick auf die bedenklichste Form politischer Theologie, zu der Schmitt sich bekannt hat.

Die oben zitierten gnostischen Spekulationen mögen zur Genese der Idee von den zwei Naturen Christi geführt haben. Den Gnostizismus allerdings konsequent in der Weise Marcions zur Sprache zu bringen – seine Zwei-Götter-Lehre – und die Natur des Erlösers, den Schmitt ja selbst als „einen Gott der Liebe, einen weltfremden Gott“ bezeichnet, auf den transzendenten Gott zu beziehen, die Natur des gehorsamen Sohnes hingegen auf den bösen Schöpfergott, das verbot sich von selbst schon allein deshalb, weil das erklärte Ziel ja war, gegen Peterson den gnostischen Dualismus in den *christlichen* Begriff der Trinität einzuführen und nicht, eine Politische Theologie nach Maßgabe der Gnosis zu entwerfen. Der Einwand von Blumenberg gegen diese Konstruktion, vorgebracht in ‚Arbeit am Mythos‘ lautet, eine Todfeindschaft zwischen Vater-Gott und Gottessohn sei christologisch nicht denkbar<sup>131</sup>. Er selbst stellt das Verhältnis von Schöpfergott und Erlösergott in

<sup>130</sup> Döllinger, *Geschichte*, 34f. (wie Anm. 17). Schmitt hatte das Bogumilen-Kapitel Döllingers gelesen. Siehe oben S. 352f., Anm. 17.

<sup>131</sup> *Arbeit am Mythos*, 601f. (wie Anm. 122).

Analogie zum Verhältnis von Zeus, dem Gottvater des griechischen Pantheons, zu Prometheus, der im Mythos ebenfalls als Heilsbringer der Menschheit gegen den Willen des Göttervaters figuriert. Das ist seine Interpretation der Goetheschen Formel *Nemo contra deum nisi deus ipse*. Der Schluss daraus lautet: „Der Heilsgott bewirkt die Menschheit, die der Naturgott bei seiner Ablehnung der faktisch Geschaffenen im Sinn hatte“.<sup>132</sup> Stimmig ist die Analogie allerdings nur unter der Voraussetzung eines theistischen Gottesbegriffs. Dem Scharfsinn Blumenbergs ist hier die Ambivalenz der Rhetorik seines Kontrahenten offenbar entgangen: Einerseits werden, wie oben gesagt, dem Schöpfer der Welt Allmacht, Allwissen und Allgüte zugeschrieben, andererseits aber die Prädikate des gnostischen Demiurgen. Ein böser Schöpfergott steht jedoch naturgemäß in Opposition zum Erlösergott, nicht aber der Vater-Gott der christlichen Trinität. Wir haben es offenbar hier doch nicht nur – wie von Schmitt angekündigt – mit einer Politischen Christologie zu tun, sondern mit einer gnostischen Politischen Theologie, die der Text unter dem Schleier rhetorischer Zweideutigkeit zu verbergen sucht.

#### 4. Die politische Theologie des Großinquisitors

Die radikalste Form der Verbindung von Theologie und Politik hat Schmitt in Dostojewskijs Großinquisitor gefunden. Im August 1914 hatte er, so eine Notiz im Tagebuch, angefangen den russischen Dichter zu lesen: „Die Russen sind mir wieder sympathisch ( ... ), ich schwärme und bin selig trotz des Krieges“.<sup>133</sup> Die anhaltende Begeisterung ist ablesbar an seinen Schriften. „Nur bei einem russischen Orthodoxen, bei Dostojewski, erhebt sich das antirömische Entsetzen noch einmal zu der säkularen Größe seiner Schilderung des Großinquisitors“, liest man in „Römischer Katholizismus und politische Form“<sup>134</sup>. Donoso Cortés behält wegen seiner radikal negativen Anthropologie „die selbstbewusste Größe eines geistigen Nachfahren von Großinquisitoren“, heißt es 1922 in der „Politischen Theologie“<sup>135</sup>. Der Großinquisitor Dostojewskijs fällt über die Natur des Menschen ein ebenso vernichtendes Urteil wie der spanische Politiker, dessen „Verachtung der Menschen ( ... ) keine Grenzen mehr“ kenne<sup>136</sup>. Für den Großinquisitor Dostojewskijs sind die Menschen nichts als Sünder, lasterhaft und nichtig, schwach, gemein und töricht. Den wiedergekehrten Christus möchte er am liebsten auf dem Scheiterhaufen verbrennen lassen; er wirft ihm vor, den Nichtswürdigen eine Freiheit, die Freiheit im Glauben, mit der sie nichts anfangen können, gebracht zu haben<sup>137</sup>:

<sup>132</sup> Ebd. 602–604. Dazu Verf., Arbeit an der Heillosigkeit, 174ff. (wie Anm.12)

<sup>133</sup> Tagebücher, 175 (wie Anm. 1).

<sup>134</sup> Römischer Katholizismus, 5f. (wie Anm. 15).

<sup>135</sup> Politische Theologie, 73f. (wie Anm. 3).

<sup>136</sup> Ebd.

<sup>137</sup> Dostojewskij, Der Großinquisitor, Wiesbaden (Insel-Ausgabe) 1952, 29f. Zur Selbstdarstellung der Hauptfigur siehe ebd. 26ff. Vgl. Verf., Arbeit an der Heillosigkeit, 212–214 (wie Anm. 12).

„Du dachtest zu hoch von den Menschen, denn sie sind nun einmal Sklaven, wenn auch zur Empörung geschaffen ( ... ) der Mensch ist schwächer und niedriger als du dachtest ( ... ) Hättest du ihn niedriger eingeschätzt, würdest du weniger von ihm verlangt haben.“

Kein Zweifel ist möglich, Christus stört die Kirche des Großinquisitors mit seiner positiven Anthropologie. Dessen Kirche gründet auf drei Gewalten, um das Gewissen der Menschen für immer zu unterjochen: auf Wunder, Geheimnis und Autorität. Christus ist sein Feind, weil er den drei Versuchungen Satans, der ihn eben mit diesen „Gewalten“ verlocken wollte, widerstanden hat. Vor allem der letzten und wichtigsten: Christus hat den Satan nicht angebetet, um die Herrschaft über die Welt zu erlangen. Genau dazu bekennt sich der Großinquisitor vor dem wiedergekehrten Christus: „wir sind mit ihm (dem Satan, Verf.), das ist unser Geheimnis.“ Die Herrschaft seiner Kirche gründet auf Betrug: „Wir aber werden zu ihnen reden, dass wir dir gehorchen und in deinem Namen herrschen. Wir werden sie abermals betrügen, denn dich werden wir nicht mehr bei uns einlassen.“ Mit seiner Entscheidung für die diesseitige Macht schließt er den „weltfremden guten Gott“ aus seiner Kirche aus. In dieser Darstellung gipfelt Dostojewskijs Hass auf die römische Kirche, die er bekanntlich als Gestalt des Antichrist betrachtete.

Die Figur des Großinquisitors blieb zeitlebens im Denken Schmitts präsent. Im ‚Glossarium‘ stellt die Notiz vom 23. 5. 1949 einen Vergleich zwischen Hobbes und dem Großinquisitor an. Den Ausgangspunkt der Reflexion bildet der Umstand, dass in Hobbes‘ Staatskonstruktion, die die Einheit von Politik und Religion institutionell verwirklicht, der Souverän in seiner Funktion als Haupt der Staatskirche den öffentlichen Kult unter dem Leitsatz „Jesus is the Christ“ als verbindlich vorschreibt<sup>138</sup>:

„Die Kraft eines solchen Satzes („Jesus is the Christ“) wirkt auch dann, wenn er im Begriffssystem des gedanklichen Aufbaus an den Rand, ja scheinbar sogar außerhalb des Begriffskreises geschoben wird. Diese Abschiebung ist ein der Verkultung Christi analoger Vorgang, wie ihn der Großinquisitor Dostojewskis vornimmt. Hobbes spricht aus und begründet wissenschaftlich, was Dostojewskis Großinquisitor tut: Die Wirkung Christi im sozialen und politischen Bereich unschädlich machen; das Christentum entanarchisieren ihm aber im Hintergrunde eine gewisse legitimierende Wirkung zu belassen und jedenfalls nicht darauf zu verzichten ( ... ) Reformation und Gegenreformation erweisen sich als richtungsverwand.“

Diese Richtungsverwandtschaft besteht in der Analogie von Abschiebung (Hobbes) und Verkultung (Großinquisitor). Weiterhin verbindet beide, wenn auch aus entgegengesetzter Perspektive, dass ihnen eine Affinität zum Satan zugeschrieben wird. Der Großinquisitor hat sich offen zum Satan bekannt, d.h. Dostojewskij betrachtet ihn und seine Kirche als Gestalten des Antichrist. Darauf spielt Schmitt in ‚Römischer Katholizismus‘ selber an<sup>139</sup>. Hobbes‘ Staatssymbol ist, wie Schmitt im mythengeschichtlichen Kapitel seines ‚Leviathan‘ schreibt, von hintergründiger Bedeutungsfülle: Das Bild des

<sup>138</sup> Glossarium, 243 (wie Anm. 12).

<sup>139</sup> Römischer Katholizismus, 5 (wie Anm. 15). Siehe auch Walter Schubart, Dostojewskij und Nietzsche, Luzern 1939, 105; ein Buch, das Schmitt nach Ausweis des ‚Glossarium‘ gut kannte.



Leviathan verkörpert „die Macht des Satans“<sup>140</sup>. In diesem Buch wird Hobbes auf hinter sinnige Weise verdächtigt, ein Prophet des Antichrist zu sein, und zwar insbesondere, weil der Leitsatz seiner Staatskonstruktion „Friede und Sicherheit“ (1 Thess 5,3) eine Parole des Antichrist sei<sup>141</sup>.

Man erkennt am Beispiel der Antichristzuschreibungen von Schmitt und Dostojewskij, dass die Offenbarung des Johannes jeweils im Interesse der eigenen Zeitkritik funktionalisiert wird<sup>142</sup>. Die politische Theologie des Großinquisitors, die sich entschlossen auf die Seite des Demiurgen, des bösen Schöpfers dieser bösen Welt stellt und in einem diktatorischen, ja totalitären, das Gewissen der Menschen unterjochenden Kirchenregiment – gewissermaßen einer satanischen Theokratie – verwirklicht wird, ist offenbar eine gnostische. Sie postfiguriert – denken wir an Döllingers Ausführungen über mittelalterliche Sekten zurück – das Credo jener „Partei“ der Euchiten, die „bloß dem Satanaël, dem erstgeborenen des Vaters, dem Bildner der sichtbaren Welt“ huldigte. Dass die Welt aus der Perspektive des gnostischen Dualismus in einer paradoxen Positivität als das Gegenüber zu Gott erscheint, hat Hans Jonas bemerkt: Finsternis und Tod, die Bestimmungen der Welt, sind „nicht einfach negativer Natur, indem sie die bloße Abwesenheit alles Göttlichen in der Welt bezeichnen (...), sondern von einer eigenen Positivität gegenüber derjenigen Gottes: selbständige und aktive Charaktere der Welt (...), das Gegen-Göttliche. Darum hat die Welt auch ihren eigenen Geist, ihren Fürst, ihren ‚Gott‘. (...) Zugleich aber ist diese Eigenwirklichkeit des Weltlichen ganz in eine Polarität eingespannt, durch die sie erst wird, was sie gnostisch ist: der Gegenpol Gottes.“ Dieser Gegenpol wird seinerseits „religiös spezifisch, ja auf eine so intensive wie paradoxe Art religiös mächtig (...)“<sup>143</sup>. Was Jonas hier beschreibt, hat der Großinquisitor Dostojewskijs in seiner Kirche auf exemplarische Weise institutionell verwirklicht. Schmitt zufolge kann die konkrete Positivierung des Gegen-Göttlichen, die Ausübung der Macht im Namen des Fürsten dieser Welt nicht als böse bezeichnet werden. Das geht jedenfalls aus seinen im ‚Glossarium‘ notierten Überlegungen hervor. Unter Berufung auf Gregor den Großen schreibt er dort<sup>144</sup>:

„Sogar die Macht des Satans ist demnach als solche von Gott und nicht böse. Wie kam es zu der entgegengesetzten These Burckhardts? Der ‚Wille zur Macht‘ wäre der gute Wille! Jawohl, wenn es göttliche Macht ist und der Wille sich unterordnet; es gibt nur einen bösen Willen: den Willen zur Ohnmacht, d. h. Verzicht auf Vollstreckung. Vollstrecken von dort her gesehen, Ethik des Vollstreckens.“

Wen Schmitt hier im Auge hatte, wird deutlich, als er kurze Zeit später, am 15. 5. 1948 – er hat auf diesen Eintrag eigens verwiesen – von Hitler als dem

<sup>140</sup> Leviathan, 12ff., 36ff., 48 (wie Anm. 9).

<sup>141</sup> Zu Schmitts Kritik an Hobbes siehe Verf., Arbeit an der Heillosigkeit, 38ff. (wie Anm. 12).

<sup>142</sup> Dazu Jürgen Ebach, Apokalypse. Zum Ursprung einer Stimmung, in: Einwürfe 2 (1985), München (Chr. Kaiser), 5–61, hier 22–26.

<sup>143</sup> Gnosis (wie Anm. 12), 150.

<sup>144</sup> Glossarium, 139 (wie Anm. 12), Eintrag vom 27. 4. 1948.

„Vollstrecker“, dem „reinen Schergen“ spricht<sup>145</sup>. Was diese Auffassung des Willens zur Macht in den 1930er-Jahren politisch bedeutete, wurde auf erschreckende Weise klar, als Schmitt sich die Parole Hitlers aus ‚Mein Kampf‘ explizit zu Eigen machte: „Indem ich mich des Juden erwehre, kämpfe ich für das Werk des Herrn“.<sup>146</sup> Im Zusammenhang dieser Reflexionen fallen auch die Namen Harnack und Sohm. Über den Rechthistoriker und Kirchenrechtler Rudolf Sohm vermerkt ein Eintrag vom 27. 3. 1948 mit Bezug auf eine Notiz vom 14. 12. 1913, also aus der Zeit seiner frühen Gnosis-Rezeption: „Sohm ist Marcionit“.<sup>147</sup> Diese Hinweise besagen, dass im Hintergrund der ganzen oft sprunghaften Erörterungen zum Thema „Ethik des Vollstreckens“ wohl eine gnostisch-dualistische Weltsicht steht. Deren politisches Programm hat der Großinquisitor Dostojewskijs auf zeitgemäße, aber kongeniale Weise umgesetzt. Die Entscheidung für die diesseitige Macht, die er getroffen hat, impliziert ein Freund-Feind-Denken, das vor der letzten Konsequenz nicht zurückschreckt: Die Feinde seiner Kirche werden auf dem Scheiterhaufen vernichtet. Er hat nichts im Sinn mit jener Leitidee der *complexio oppositorum*, die Schmitt der römischen Kirche 1923 als Schwäche ankreidete und der er sein Projekt der „eigentlich katholischen Verschärfung“ entgegengesetzt hatte.

Liegt hierin der Grund für die anhaltende Begeisterung für die von dem russischen Dichter erfundene Figur? Eine Antwort könnte der Bericht von Jacob Taubes über eine Unterredung mit Schmitt geben, die zehn Jahre nach der Veröffentlichung von ‚Politische Theologie II‘ stattfand<sup>148</sup>:

„Schon früh hatte ich in Carl Schmitt eine Inkarnation des Dostojewskijschen ‚Großinquisitors‘ vermutet. In der Tat, in einem stürmischen Gespräch in Plettenberg 1980 sagte mir Carl Schmitt, wer nicht einsehe, dass der ‚Großinquisitor‘ schlechthin Recht hat gegenüber all den schwärmerischen Zügen einer jesuanischen Frömmigkeit, der habe weder kapiert, was Kirche heißt noch was Dostojewskij – gegen seine eigene Gesinnung ‚durch die Gewalt der Problemstellung gezwungen, eigentlich vermittelt‘ habe.“

Während der Russe die römische Kirche des Großinquisitors als Gestalt des Antichrist anprangert, erkennt Schmitt offenbar genau darin seine Idealkirche, in der ein nihilistisches Menschenbild und der Wille zur Macht zur großen „politischen Form“ auflaufen. Es ist eine Kirche, die Christus, den Gott der Menschenliebe, innerweltlich zur Bedeutungslosigkeit herabstuft, indem sie ihn in die Weltfremdheit der Transzendenz abschiebt und nur noch als Fassade für den Kult missbraucht. Das bedeutet vor der Folie des gnostischen Dualismus in der Christologie von ‚Politischer Theologie II‘ eindeutig Schmitts eigene Positionierung auf jener Seite des halbierten Christus, der dem bösen Gott gehorcht und seinen Bruder als Feind ansieht wie Kain den Abel. Diese

<sup>145</sup> Ebd. 149. Zu Schmitts „Ethik des Vollstreckens“ siehe Verf., Arbeit an der Heillosigkeit, 111f. (wie Anm. 12).

<sup>146</sup> Schlusswort auf der Tagung ‚Die deutsche Rechtswissenschaft im Kampf gegen den jüdischen Geist‘ vom Oktober 1936, in: Deutsche Juristen-Zeitung 41, 1936, 1193–1199. Das Hitler-Zit. in der Ausgabe München, 1936, 70.

<sup>147</sup> Glossarium, 119: „Fand eine Notiz vom 14. 12. 1913 (Düsseldorf)“. Die Ortsangabe bezieht sich offenbar auf das Hauptstaatsarchiv, wo sein Nachlass aufbewahrt wird (wie Anm. 12).

Konstruktion, die sein lebenslang betriebenes Projekt der „katholischen Verschärfung“ auf die Spitze treibt, gibt zugleich den Blick frei auf den heimlichen Motor dieses Projekts: den gnostischen Dualismus. Auf eine politische Theologie, die in einer solchen ‚Offenbarung‘ ihren tiefsten Grund findet, dürfte – in Analogie zu Jan Assmanns Formel für die politische Theologie der alten Ägypter „Herrschaft und Heil“<sup>149</sup> – die Formel „Herrschaft und Unheil“ zutreffen.

<sup>148</sup> Taubes, *Gegenstrebige Fügung*, 15 (wie Anm. 127). Die folgende explizite Bejahung der politischen Theologie des Großinquisitors konkretisiert den Eintrag vom 30. 9. 1950 im ‚Glossarium‘, 310: „Rome n'est plus dans Rome, elle est toute ou je suis.“ (wie Anm. 12).

<sup>149</sup> Herrschaft und Heil. *Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, München 2000.