

EINLEITUNG

Carl Schmitt (1888–1985) gehört zur Kategorie der „verfluchten“ Autoren. Nicht zufällig wurde er als Thomas Hobbes des 20. Jahrhunderts bezeichnet. Doch insbesondere nach dem Zweiten Weltkrieg gerieten seine Arbeiten in Vergessenheit. Erst ab den sechziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts wurden seine Ideen in Deutschland hauptsächlich durch Intellektuelle der Linken nach und nach wieder aufgegriffen.¹ Seither nimmt das Interesse an seinem Leben und Werk immer weiter zu. Seine Ideen rufen sowohl Zustimmung als auch Ablehnung hervor und schaffen unter den Gelehrten sowohl Freundschaften als auch Feindschaften. Der radikale Stil und die Tendenz, die politischen Bedingungen der Möglichkeit einer juristischen Ordnung bis zur letzten Konsequenz durchzudenken, führten bisweilen zu apokalyptischen Vorstellungen der Wirklichkeit.² Gleichzeitig jedoch offenbart sein Geschick in der begrifflichen Ausarbeitung, die immer in den konkreten Umständen der Ereignisse wurzelt, eine enorme Fähigkeit, die Kontingenzen und Risse der politischen Krisen zu denken.

Im Mai des Jahres 1933 trat Schmitt in die NSDAP mit dem Anspruch ein, in den Rang des wichtigsten Juristen des Dritten Reiches aufzusteigen, was ihm bald den Vorwurf des Opportunismus einbrachte.³ Am 11. Juli desselben Jahres wurde er vom preußischen Ministerpräsidenten Herman Göring zum Preußischen Staatsrat ernannt.⁴ Nach seiner Ernennung beginnt der Jurist, verachtenswerte Haltungen zu vertreten und seine Ideen und Schriften im Sinne des Dritten Reiches anzupassen. Unter den bedauerlichen Schriften, die das Regime zu rechtfertigen suchen, befinden sich *Staat, Bewegung und Volk* und *Der Führer schützt das Recht* aus den Jahren 1933 und 1934.

Am 10. Dezember war Schmitt „jedoch durch das ‚Schwarze Korps‘ scharf angegriffen worden, und solche Attacken waren schon damals lebensgefährlich“.⁵ Offenbar wäre Schmitt, hätte Göring sich nicht für ihn eingesetzt, von der SS hingerichtet worden. Günther Maschke nennt einige der Sünden von Carl Schmitt, die ihn zur Zielscheibe der SS machten und auch bewusst verbreitet wurden: „Schmitts tatsächliche Ansichten über die NS-Bewegung oder über die Rassen-theorien ebenso wie seine enge Bindung an den Katholizismus oder seine früheren Freundschaft mit Juden und Marxisten.“⁶

Den Akten des Schwarzen Korps zufolge sah man den Juristen als politische und theoretische Gefahr für den Nationalsozialismus. Der Inhalt seiner Arbeiten wich nicht nur von der nationalsozialistischen Ideologie ab, man konnte darin so-

1 Becker 2003, S. 13.

2 Stolleis 2002, S. 102.

3 Noack 1996, S. 184–187.

4 Noack 1996, S. 188.

5 Maschke 2003, S. 184.

6 Maschke 2003, S. 185f.

gar Warnungen vor der nationalsozialistischen Gefahr finden. Tatsächlich erkannte Schmitt sowohl in der bolschewistischen Bewegung als auch im Nationalsozialismus eine Bedrohung für die Weimarer Republik (1919–1933). In der 1932 veröffentlichten Schrift *Legalität und Legitimität* bezeichnete der Autor den „Faschismus und Bolschewismus“ als politische Feinde und wies auf die „Illegalität der Organisation der nationalsozialistischen Bewegung“ hin und erachtete „Versammlungsverbote gegen extreme Parteien“ als notwendig.⁷

Man sollte sich stets vor Augen halten, dass Schmitts opportunistische Haltung gegenüber dem Nationalsozialismus weder seine Haltungen noch den Inhalt seiner Arbeiten während dem Dritten Reich abschwächt oder entschuldigt. Die in einigen der von 1933 bis mindestens 1936 publizierten Schriften dargelegten Meinungen verwandelten sich in eine blinde Apologie der nationalsozialistischen Ideen. Die Rezeption von Schmitt in Deutschland teilte sich und teilt sich noch immer in eine Mehrheit, die ihn endgültig verurteilt, und in jene, die ihn von unentschuldigen Haltungen freizusprechen versuchen.

Meines Erachtens sollten die von Schmitt dargelegten politischen und rechtlichen Themen weder unter dem Einfluss der Ablehnung, noch einer Faszination, die sein Denken ausübt, untersucht werden. Deshalb versuche ich – *sine ira et studio* – in meiner Analyse einiger seiner Argumente eine angemessene Distanz zu wahren und untersuche – ausgehend von einer Auswahl seiner Schriften – die verschiedenen Bedeutungen des Säkularisierungsbegriffs.

Meine Ausgangsthese ist, dass der Säkularisierungsbegriff eine unverzichtbare Voraussetzung für das Verständnis einiger der wichtigsten Themen darstellt, denen Schmitt sich in seinen Schriften widmet – wie z.B. der Entscheidung, der Bedeutung des Staates und des Individuums und der Kriterien des Politischen. Da der Säkularisierungsbegriff in Schmitts Denken eine epistemologisch wichtige Rolle einnimmt, ist ein Verstehen dieses Begriffs unabdingbare Bedingung, wenn man begreifen will, wie der Autor auch andere Begriffe wie den Dezisionismus, den Ausnahmezustand, die Vermittlung und die Souveränität entwickelt. Die Untersuchung der der Säkularisierung zugrundeliegenden Bedeutungen ermöglicht es aufzuzeigen, wie einige zentrale Begriffe der Rationalität des modernen Denkens von Staats- und Rechtstheorien ein metaphysisches Fundament aufweisen.

Ausgehend von Schmitts Interpretation der Säkularisierung hoffe ich zum Verständnis der Privatisierung der politischen Erfahrung in der Moderne beitragen und erklären zu können, wie die normative und empirische Rationalität des rechtlichen Positivismus – die Rechtstheorie des Liberalismus – eine Entpolitisierung der zentralen Begriffe der Theorie des modernen Staates bewirkt. Der Säkularisierungsbegriff weist eine beachtliche semantische Breite auf und offenbart unter anderem ein hermeneutisches Kriterium, das imstande ist, eine Kontinuität zwischen Moderne und christlicher Tradition offenzulegen. Diese Bedeutung stellt sich dem aufklärerischen Verständnis der Säkularisierung entgegen, demzufolge die Moderne sich von einer von der christlichen Tradition geprägten Erfahrung emanzipiert habe.

7 Schmitt 1998b, S. 47f.

Der Fortschritt der universellen und autonomen Vernunft der Aufklärung des 18. Jahrhunderts habe die traditionellen Verhältnisse aufgehoben und die Unabhängigkeit einer zeitlichen Sphäre verwirklicht. Unter diesem Blickwinkel fänden die juristischen und politischen Begriffe des modernen Staates ihr rationales Fundament in der moralischen Vervollkommnung und im Fortschritt der historischen Entwicklung. Die Verwendung des Säkularisierungsbegriffs ist umstritten, da er auch zur Anwendung kommt, um die Diskontinuität der Moderne und konsequenterweise des Fundaments der juristischen Begriffe, die im modernen Staat in Erscheinung treten, zu legitimieren.

Hans Blumenberg kann als Vertreter jener Strömung angesehen werden, die – ausgehend vom Begriff der Selbstbehauptung – die Autonomie des modernen Denkens verteidigt. In seinem Buch *Legitimität der Neuzeit* (1966) weist er auf diesen Aspekt hin, indem er die These der Moderne als Säkularisierungsprozess hinterfragt. Auch über die Rolle der Säkularisierung als Übertragung von Inhalten und Prinzipien aus der theologischen in die säkulare Sphäre, macht er sich Gedanken.

Obwohl Blumenberg sich in seiner Studie *Legitimität der Neuzeit* auch gegen den von Schmitt in seiner Schrift *Politische Theologie* formulierten Säkularisierungsbegriff wendet, so zielt er doch hauptsächlich gegen die These, die Karl Löwith in seiner Studie *Meaning in History* 1949 erstmals veröffentlichte. Löwith schrieb: „the moderns elaborate a philosophy of history by secularizing theological principles and applying them to an ever increasing number of empirical facts“.⁸ Blumenberg weist Löwiths Interpretation, wonach die moderne Geschichte in Bezug auf das Verständnis der historischen Veränderungen als konstante Wiederherstellung einer säkularisierten theologischen Substanz eine säkularisierte Version der jüdisch-christlichen Eschatologie sei, als falsch zurück.⁹ Löwith erwidert, indem er Blumenbergs These der Autonomie der Moderne hinterfragt: „Autonom könnte eine Epoche nur sein, wenn sie wie aus dem Nichts mit sich selbst anfinde und nicht innerhalb und gegen eine geschichtliche Tradition.“¹⁰

Die Kontroverse zwischen den beiden Autoren ist für die Entwicklung meiner Arbeit insofern relevant, als der Säkularisierungsbegriff im Licht dieser beiden unterschiedlichen Bedeutungen gedacht werden kann, d.h. sowohl als Kontinuität als auch als Diskontinuität der Moderne. Obwohl Schmitts Säkularisierungsbegriff sich Löwiths Verständnis annähert, da letzterer eine autonome Moderne nicht anerkennt, weist er doch von diesen Autoren abweichende Bedeutungen auf – wie im Folgenden gezeigt werden soll.

Tatsächlich ist es so, dass die Analyse der mehrdeutigen Ausdehnung des Säkularisierungsbegriffs und seiner unterschiedslosen Verwendung eine begriffliche Ungenauigkeit und Abnützung offenlegt. In seinem Buch *Religion der Gesellschaft* von 2002 führt Niklas Luhmann zum Thema Säkularisierung aus:

8 Löwith 1957, S. 19.

9 Blumenberg 1996, S. 37.

10 Löwith 1968, S. 197.

Heute wird dieser Begriff im wissenschaftlichen Schrifttum kaum mehr verwendet. Er gilt als unbrauchbar. Er fasst zu viele heterogene Traditionen in einem Wort zusammen.¹¹

Obwohl Luhmann die semantische Überladung des Begriffs hervorhebt und von seinem Nichtgebrauch spricht, widmet er das achte Kapitel seines Buches eben dieser Säkularisierung und versucht darin eine Inventarisierung der verschiedenen Auffassungen dieses Begriffs. Tatsächlich ist Luhmann bestrebt, der Säkularisierung eine adäquate Behandlung zukommen zu lassen, indem er versucht, sie als Projektion von Absichten – in Auguste Comtes positivistischem Sinn – vorzustellen, ein historisches Konzept, das in den Wirbelwind der Geschichtsphilosophien des 18. Jahrhunderts und der Privatisierung der kirchlichen Güter etc. geriet. Relevant für meine Analyse ist Luhmanns Schlussfolgerung, der zufolge „der Begriff der Säkularisierung (...) nicht zu der Hypothese [führe], Religion habe in der modernen Gesellschaft an Bedeutung verloren“.¹² Im Licht von Luhmanns Vorstellungen gehört:

Zu den verbreitetsten Bestimmungen des Begriffs der Säkularisierung (...): dass es zur Sache individueller Entscheidung geworden ist, ob man sich überhaupt religiös engagiere, und wenn ja: in welcher Religion. Religion, sagt man, sei damit zur Privatangelegenheit geworden, von der nichts weiter abhängt als eben das private Wohlfühl. Sie wird zur Religion à la carte.¹³

Aus Schmitts Perspektive eliminiert der Wandel der Religion in eine Privatsache nicht die Existenz eines metaphysischen Kerns oder den Glauben daran, dass das Private den Platz des Heiligen neu besetzen könne. Die Kultur der individuellen Befriedigung, des Konsums oder der Möglichkeit der Subjektivierung aller möglichen Erfahrungen führt auf das Thema der Säkularisierung zurück und folglich auch auf das Problem der Entleerung von überindividuellen Referenzen, die dem Handeln als Anleitung dienen.

Vom Politischen her betrachtet ist es meines Erachtens wichtig, nicht die Privatisierung der kirchlichen Güter zu untersuchen, sondern die Privatisierung der Umwelt, die dem menschlichen Handeln Maß und Richtung bietet. Ich glaube, dass Luhmann Schmitt darin zustimmen würde, dass mit der Entthronung des transzendenten Gottes der antiken Metaphysik die Besetzung einer zentralen Stellung durch ein anderes Subjekt, das in der Lage wäre, eine seinem Vorgänger analoge Funktion auszuüben, nicht ausgeschlossen wird. Die Säkularisierung offenbarte so eine hermeneutische Bedeutung, deren Anwendung die metaphysische Struktur der durch eine absolute Instanz, durch einen letzten Referenzpunkt der Legitimität geschaffenen Wirklichkeit offenlegte. So gesehen wäre jede Epoche in der Lage, ihre Absichten zu projizieren, die sich gemäß der politischen Kämpfe konsolidieren und der Komplexität der Wirklichkeit mittels einer Reduktion der Kontingenz eine Ordnung geben könnten.

11 *Luhmann* 2002, S. 278f.

12 *Luhmann* 2002, S. 284.

13 *Luhmann* 2002, S. 289f.

Schmitt zufolge enthülle die Säkularisierung, vornehmlich ab Beginn des 19. Jahrhunderts, eine eingekapselte, d.h. eine in der Subjektivierung der zentralen Stellung durch das romantische Ich verifizierte Metaphysik. Dort könne ein subjektivierter Okkasionalismus beobachtet werden, eine Form des radikalen Relativismus, da das individuelle Sein der Mittelpunkt sei, um den herum die äußere Wirklichkeit kreise und sich entleere. Das individuelle Subjekt ist nicht mehr Teil der Geschichte, sondern macht Geschichte: Es orientiert sich nicht länger an der in der traditionellen Welt gesammelten Erfahrung, sondern verwandelt die Welt in einen Spielball im Dienste neuer Möglichkeiten für seine Experimente. Die Gelegenheit, in die Wirklichkeit zu interferieren, wird zu einer Angelegenheit der privaten Welt und verliert so seine politische oder transzendente Kraft, da

nunmehr das romantische Subjekt die zentrale Stelle einnimmt und aus der Welt und allem, was in ihr geschieht, einen Anlass macht. Dadurch, dass sich die letzte Instanz von Gott weg in das geniale ‚Ich‘ verlegt, ändert sich der ganze Vordergrund und tritt das eigentlich Occasionalistische rein zutage.¹⁴

Die Resonanz solcher Besetzungen und Umbesetzungen von zentralen, von der Säkularisierung beschriebenen Stellen offenbart die Unterordnung der Transzendenzvorstellung unter die Immanenzvorstellung. Wenn Auffassungen der Immanenz sich durchsetzen, beschleunigt dies die Produktion von Kontingenz und begünstigt die Ausübung der wirklichkeitsordnenden Funktion durch ein Subjekt der letzten Instanz. Luhmann weist darauf hin, dass der Säkularisierungsbegriff nicht ohne weiteres eliminiert werden kann, denn ständig tauchen in der Gesellschaft andere Formen von Religion auf, welche die ihnen vorausgegangenen ersetzen. So führt er zum Beispiel die Ästhetisierung der Wirklichkeit in der Romantik auf, welche ihre Unfähigkeit der Form, ihren politischen Mangel zur Repräsentation einer transzendenten Idee angesichts der Pluralität individueller Wesen offenlegt. Unfähigkeit der Form bedeutet Unsichtbarkeit und Unvorhersehbarkeit. Für Luhmann wird

[...] die Funktion der religiösen Symbolisierung [...] von der Ästhetik übernommen, zumindest mitgetragen. Zumindest für die Zeit der Romantik kann man Säkularisierung daher auch als „displacement“ auffassen, als Verschiebung religiös getönter Erwartungen in außerreligiöse, in weltliche Bereiche.¹⁵

Luhmann kommt zu dem Schluss, dass „man den Begriff Säkularisierung nicht ersatzlos streichen“ kann.¹⁶ Anders ausgedrückt: Luhmann argumentiert, dass, solange „religiöse Formen“ ersetzt oder verschoben oder soziale Ideologien projiziert würden, es nicht möglich sei, auf eine Analyse und den sorgfältigeren Gebrauch eines Säkularisierungsbegriffes zu verzichten.

Der Luhmannsche Säkularisierungsansatz weist einige Ähnlichkeiten mit Carl Schmitts Säkularisierungsbegriff auf. Beide Autoren scheinen am Erklärungspos-

14 Schmitt 1998c, S. 19.

15 Luhmann 2002, S. 281.

16 Luhmann 2002, S. 281.