

Carl Schmitt, Leo Strauss, Thomas Hobbes und die Philosophie

Reinhard MEHRING (Berlin)

Carl Schmitt und Leo Strauss werden heute viel diskutiert. Während Schmitt in Deutschland aber schon seit den späten fünfziger Jahren Gegenstand extensiver und intensiver Debatten ist,¹ kommt die Strauss-Forschung erst seit einigen Jahren, parallel zur Entstehung der *Gesammelten Schriften*, in Gang.² Schmitts Hobbes-Bild ist lange schon ein Standardthema der Forschung.³ In neuerer Zeit wurde es wiederholt mit den Hobbes-Forschungen von Leo Strauss verglichen. Einen Anfang machte Heinrich Meier,⁴ der Herausgeber von Strauss' Schriften. Am Verhältnis zwischen Schmitt und Strauss erörterte er einen fundamentalen Gegensatz zwischen Politischer Theologie und Philosophie. Vereinfacht gesagt: Wo der Philosoph radikal und gründlich fragt, meinte Meier, antwortet der Theologe dogmatisch.

Das Verhältnis zwischen einer religiös gebundenen Theologie und der Philosophie ist nun gewiss ein spannungsvolles Problem. Läßt es sich aber mit einer griffigen Formel beantworten? Muss der theologisch formierte „Glaube“ ein „Todfeind“ der Philosophie sein, wie Heidegger⁵ meinte? Sollte man hier von einem „existentiellen Gegensatz“ sprechen? Ist ernsthaft etwa keine christliche Philosophie möglich, wie Heidegger noch in späten Briefen an Max Müller bekräftigte?⁶ Meier exemplifizierte das große Thema am Beispiel von Schmitt und Strauss und führte seine Disjunktion dabei an deren „Dialog“ über Thomas Hobbes ein. Diesem Vorgehen will ich folgen und den Bezug auf Hobbes prüfen. Vertrat Schmitt tatsächlich ein antiphilosophisches Hobbes-Bild? Bietet Strauss eine philosophische Alternative? Diese Fragen möchte ich eingehender untersuchen. Dafür werde ich zunächst I. einige Etappen von Schmitts Hobbes-Forschungen erörtern. Dann situiere ich II. Schmitts Kritik am „mechanistischen“ Weltbild im Kontext Wilhelm Diltheys. Danach diskutiere ich III. die Frage, ob die Hobbes-Forschungen von Strauss eine philosophische Alternative bieten. Ein Schlussabschnitt formuliert IV. Erträge insbesondere für die Schmitt-Forschung.

I. Stationen des Hobbes-Bildes von Schmitt

Hobbes war für Schmitt ein „Klassiker“, der ihn lebenslang beschäftigte (vgl. L 51 f.). Im publizierten Werk führte dies zu wenigstens fünf deutlich unterscheidbaren Bezugnahmen:

1. Nach seiner frühen historischen Auseinandersetzung mit Hobbes im Rahmen der *Diktatur* bezog Schmitt sich 1922 in der *Politischen Theologie* und 1932 im *Begriff des Politischen* programmatisch und zustimmend auf Hobbes als Theoretiker der Politik (PT 44, 61; BP 64 ff.).

¹ Dazu vgl. Mehring (2000), (2001).

² Dazu vgl. Söllner (1990), Meier (1996), Kaufmann (1997) u. (2000), Sattler (2000), Tarner (2001), Bluhm (2002), Meier (2003).

³ Literaturangaben bei Maschke in: SGN 149 ff.

⁴ Meier (1988), (1994), (1996), (2003); aus der Literatur zur Prüfung der Unterscheidung Boros (2001); zur kritischen Auseinandersetzung mit Meiers Disjunktion Ottmann (2004).

⁵ Heidegger (? 1978), 66.

⁶ Ebd.: „Es gibt daher nicht so etwas wie eine christliche Philosophie, das ist ein ‚hölzernes Eisen‘ schlechthin.“; dazu Heideggers Brief an Max Müller vom 12. 6. 1965: „Es gibt keine ‚christliche Philosophie‘; was so heisst, ist Theologie“ (Heidegger (2003), 52, vgl. 37).

2. 1934 relativierte er diese Bezugnahme auf Hobbes in *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens* durch Hegel und das „konkrete Ordnungsdenken“.
3. 1937 publizierte Schmitt einen Aufsatz und 1938 eine monographische Auseinandersetzung mit dem „Sinn“ und „Fehlschlag“ von Hobbes' Staatslehre.
4. 1950/51 legte er eine persönliche Identifikation mit Hobbes nahe (ECS 63 ff.; SGN 152 ff.).
5. 1963/65 verdeutlichte er mit seinem „Hobbes-Kristall“ (BP 122; vgl. schon Gl 243) sowie einer Besprechungsabhandlung zu neueren *Leviathan*-Interpretationen seine politisch-theologische Sicht von Hobbes' historischer Stellung. Sein letztes Werk *Politische Theologie II* führt dies weiter.

1. Die biographische Hobbes-Identifikation

Nach 1945 legte Schmitt verstärkt historische und politische Parallelen zu seinem „Bruder“ (Gl 81) Hobbes nahe. Die historische Parallele ergibt sich aus seiner Definition der Neuzeit als Epoche vom Anfang und Ende der Staatlichkeit (vgl. ECS 63 ff.). Schmitt stellt sich ans Ende einer Geschichte, die mit Hobbes, dem Theoretiker des Barock (Gl 39, 41), begann, und schreibt sich einen analogen Rang als „Klassiker“ der jüngst vergangenen Epoche des Staatsdenkens zu. Aus dieser historischen Parallele ergibt sich eine politische Identifikation mit Hobbes als „Sündenbock“ (vgl. SGN 152 ff.).⁷ Eingehende Parallelen zum Leben und zur Persönlichkeit des Hobbes fehlen aber. Die biographische Identifikation wird zudem fraglich, vergewenwärtigt man Schmitts kritische Vorbehalte gegen Hobbes' Staatskonstruktion. Wie kann Schmitt sich mit Hobbes existentiell identifizieren, wo er doch dessen Staatslehre und geschichtliche Wirkung grundsätzlich kritisiert? Dieser Widerspruch zwischen der frühen systematischen Kritik und der späteren biographischen Identifikation bleibt ungelöst.

2. Die systematische Hobbes-Kritik

1. *Systematische Annäherung an die Kritik*: In der Ausarbeitungszeit seiner Theorie näherte Schmitt sich an Hobbes an. Seine wichtigsten Ausführungen betreffen einen Zusammenhang von Theismus, Personalismus und Dezisionismus sowie den anthropologischen „Pessimismus“ des „anthropologischen Glaubensbekenntnisses“ jeder „echten“ politischen Theorie. 1922 nennt Schmitt Hobbes den „klassischen Vertreter“ des „dezisionistischen“ Typus juristischer Wissenschaftlichkeit (PT 44), dem er sich zurechnet. Gegentypus ist der normativistische „Positivist“. Schmitt meint, dass beide Typen ihre Position in der Auseinandersetzung mit dem Gesetzesbegriff der neuzeitlichen Naturwissenschaften entwickelten. Während der „positivistische“ Typus diesen Gesetzesbegriff aber einfach in die Rechtswissenschaft übertrug, habe der Dezisionist ein „wissenschaftliches Bewusstsein von der normativen Eigenheit der rechtlichen Entscheidung“. Schmitt sieht einen „Zusammenhang dieses Dezisionismus mit dem Personalismus“ (PT 44) und vertritt seinen Dezisionismus und Personalismus im Rahmen eines „theistischen“ Weltbildes. Er meint, dass die Begründung des Dezisionismus einen Personalismus und Theismus fordert. Der Dezisionist ist nicht immer schon Theist, sondern wird es in der Reflexion auf Voraussetzungen seines Rechtsdenkens. Schmitt folgend hängt das juristische Entscheidungsdenken an personalistischen Voraussetzungen, die nur innerhalb eines theistischen Weltbildes begründbar sind. Damit nimmt Schmitt einen doppelten Begründungsrekurs vor, den er auch formal durch die Behandlung in zwei unterschiedlichen Kapiteln anzeigt. In seiner rechtstheoretischen Grundlegung rekurriert er für „Dezisionismus“

⁷ So zustimmend Schelsky (1981) 5, vgl. 10f.; ablehnend dagegen Bobbio (1997), besonders in seinem Brief an Schmitt vom 4.2.1951.

auf „Personalismus“. Innerhalb des Kapitels „Politische Theologie“ rekurriert er dann für „Personalismus“ auf Theismus. Beide Begründungsreurse ließen sich philosophisch eingehend diskutieren, was Schmitt aber nicht tut. Dabei ist der zweite Begründungsrückgang auf das „theistische“ Weltbild besonders interessant. Denn wer personalistische Voraussetzungen akzeptiert, muss noch nicht meinen, dass die Idee der „Person“ nur innerhalb eines theistischen Weltbildes begründbar sei. Diese Auffassung vertritt Schmitt aber vehement, ohne sie eingehend zu diskutieren. Sie zeichnet bereits die Lösung vor, die er in seinem ausgearbeiteten Hobbes-Bild wählt: die These von der systematischen Vieldeutigkeit und Inkonsistenz von Hobbes' Denken.⁸

Im *Begriff des Politischen* nennt Schmitt Hobbes' anthropologischen Pessimismus dann eine der „elementaren Voraussetzungen eines spezifisch politischen Gedankensystems“ (BP 65). Er richtet sich dabei gegen jede psychologische Hobbes-Interpretation: „Bei Hobbes, einem großen und wahrhaft systematischen politischen Denker, sind daher die ‚pessimistische‘ Auffassung des Menschen, ferner seine richtige Erkenntnis, dass gerade die auf beiden Seiten vorhandene Überzeugung des Wahren, Guten und Gerechten die schlimmsten Feindschaften bewirkt, endlich auch das ‚Bellum‘ Aller gegen Alle: nicht als Ausgeburten einer furchtsamen und verstörten Phantasie, aber auch nicht nur als die Philosophie einer auf freien ‚Konkurrenz‘ sich aufbauenden bürgerlichen Gesellschaft (Tönnies), sondern als die elementaren Voraussetzungen eines spezifisch politischen Gedankensystems zu verstehen.“ (BP 64f.) Schmitt optiert damit für eine systematische Hobbes-Deutung. So zustimmend er sich aber auf Hobbes bezieht, hat doch sein Verweis auf Hegel innerhalb desselben Kapitels ungleich größeres Gewicht.⁹ In *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens* distanziert Schmitt sich auch bald von Hobbes. Erneut spricht er dabei einen Begründungszusammenhang an und thematisiert mit seinem Begriff des „Ordnungsdenkens“ letzte Ordnungsvorstellungen juristischen Denkens. „Theologie“ nennt er eine letzte Ordnungsvorstellung. Dabei argumentiert er begründungsrekursiv anders als früher: Während er 1922 von „Dezisionismus“ auf „Personalismus“ und „Theismus“ zurückfragte, geht er nun von der letzten „Ordnungsvorstellung“ aus und relativiert und kritisiert den „Dezisionismus“ seiner Letztvorstellung wegen. Schmitt meint: Weil „der reine Dezisionismus eine *Unordnung* voraussetzt“ (DARD 24), hat er eine verzerrte Vorstellung vom „Gestaltungsdenken“. Für das eigene „Ordnungs- und Gestaltungsdenken“ beruft er sich auf Hegel.

Zusammengenommen ergibt sich damit für die erste Phase systematischer Auseinandersetzung folgendes Bild: Schmitt positioniert Hobbes zunächst polemisch als Antipoden des Normativismus und Positivismus, ohne ihn zu seinem wichtigsten Referenzautor zu erheben. Er deutet eine mögliche philosophische Begründung an, die er aber nicht durchführt, und betrachtet Hobbes als einen Denker der Zeitenwende, der einen geschichtlichen Zwiespalt in seinem Denken zu vereinbaren hatte. Hobbes stand als Systematiker zwischen der alten Theologie und der neuen Naturwissenschaft. Später wird Schmitt formelhaft sagen: „zwischen Theologie und Technik“. Während er im *Begriff des Politischen* diese epochale wissenschaftsgeschichtliche Spannung nicht weiter markiert, weil er den „anthropologischen Pessimismus“ als eine axiomatische Voraussetzung des politischen Denkens akzeptiert, die von der systemphilosophischen Durchführung abzusehen erlaube, thematisiert er seine Vorbehalte in *Über die drei Arten* bereits deutlich. Sie betreffen die letzte „Ordnungsvoraussetzung“. Wenn Schmitt dafür von „Theologie“ spricht, meint er nicht nur eine Reflexionsform heiliger Texte und Praktiken, sondern auch ein Verhältnis zum naturwissenschaftlichen Weltbild einer Zeit und betont die theologische Aufgabe einer wissenschaftlichen Bearbeitung des Weltbildes.

⁸ Damals regte Schmitt auch die Hobbes-Interpretation eines Schülers an: Becker (1928) u. (1926/32).

⁹ Dazu Tietz (2003).

Man könnte deshalb auch von „Weltanschauung“ oder Philosophie sprechen. Jedenfalls stimmt Schmitt Hobbes schon in der ersten Phase seiner Auseinandersetzung zu keiner Zeit vorbehaltlos zu. Seinen wichtigsten kritischen Vorbehalt deutet er bereits an: Schmitt meint, dass Hobbes seinen Personalismus und Theismus als Denker der Zeitenwende nur inkonsequent vertrat.

2. *Systematische Ausarbeitung der Kritik*: 1937 und 1938 veröffentlicht Schmitt einen Aufsatz und eine schmale Monographie, in denen er seine Bedenken gegen Hobbes ausführt. Seine damalige biographische Situation ist bekannt.¹⁰ Ende 1936 kam es zu einem Bruch in der nationalsozialistischen Karriere. Die Hobbes-Forschungen wurden deshalb auch als Abstandnahme vom Nationalsozialismus gelesen. Ob dies zutrifft, entscheidet sich an der Frage, ob Schmitt sich mit Hobbes vom „totalen Staat“ distanziert oder ob er sich von Hobbes distanziiert. Letzteres scheint der Fall zu sein. Seine Texte sind eher Apologie als Kritik des „totalen“ Staates. Zweifellos geht die nationalsozialistische Diskussion um den „totalen Staat“ in die Auseinandersetzung ein. Sie verlagert sich damals auf einen „Klassiker“, um politische Gefahren und die Zensur zu unterlaufen und neue Möglichkeiten differenzierter Sagbarkeit zu erschließen.

Der Aufsatz „Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes“ geht auf einen Vortrag zurück, den Schmitt zum 300. Jahrestag von Descartes' *Discours de la méthode* in Berlin hielt (SGN 148). Dieser Geburtstag wurde damals international begangen. Nicht Hobbes, sondern Descartes steht deshalb thematisch im Zentrum des Aufsatzes. Die „erste metaphysische Entscheidung“ (SGN 146) für das mechanistische Weltbild schreibt Schmitt auch Descartes' Auslegung des menschlichen Körpers als Maschine zu. „Das war der Anfang der kommenden technisch-industriellen Revolution“ (SGN 139), meint er. Hobbes übertrug dann das mechanistische Weltbild auf den Staat als „prototypisches Werk“ der neuen Zeit und erstes „Produkt des technischen Zeitalters“ (SGN 145; L 53). Er visualisierte die Staatsmaschinerie dabei mit dem Bild vom Leviathan nicht treffend. Das Bild vom Leviathan war „in der staatstheoretischen Gesamtkonstruktion des Hobbes nicht mehr als ein aus gutem englischem Humor geborener, halbironischer, literarischer Einfall“ (SGN 142). Schmitt nimmt diese Inkongruenz 1937 aber noch nicht wichtig. Er akzeptiert die Auffassung von Ferdinand Tönnies, das Buch *Leviathan* sei „zum Unterschied von den naturrechtlichen Werken ein überwiegend politischer Traktat“ (SGN 141) – 1938 beruft er sich hier auf Schelsky (L 22, 127) – und sieht in der „Relation von Schutz und Gehorsam“ (SGN 143; L 113) den politischen „Angelpunkt“. Schmitt betrachtet Hobbes 1937 noch als typisch neuzeitlichen, liberalen Denker.

1938 korrigiert er seine Sichtweise in einigen Punkten und sieht in Hobbes erneut einen Denker der Zeitenwende. Dass Hobbes der mechanistischen Weltsicht der frühen Neuzeit nicht vorbehaltlos zuzurechnen sei, macht Schmitt nun an einer Zweideutigkeit des Werkes zwischen Mythos und Mechanismus fest. Er stellt das politische „Symbol“ des Leviathan ins Zentrum seiner Deutung und untersucht den geschichtlichen „Sinn“ sowie den wirkungsgeschichtlichen „Fehlschlag“ des Symbols. Daraus ergibt sich eine Zweigliederung der Studie von 1938. Schmitt geht von der alttestamentlichen Herkunft des Symbols und seiner unterschiedlichen, politisch-antipodischen Auslegung in christlich-theologischer und jüdisch-kabbalistischer Deutung aus und diagnostiziert dann am Text eine „mythische Totalität von Gott, Mensch, Tier und Maschine“ (L 31). Hobbes wollte die ursprünglich politische – Schmitt sagt auch: „heidnische“ – Einheit und Totalität des Staates auf vierfacher Weise wiederherstellen und sichern. Doch das konnte nicht gelingen, meint Schmitt. Denn der christlich-mittelalterliche „Volksglaube“ (L 39, 44) war nicht mehr lebendig. Hobbes verstand seinen Mythos selbst nicht mehr richtig. Deshalb war er auch zu einer konsequenten Durchführung

¹⁰ Dazu Mehring (2001), 60 ff.

nicht fähig, sondern überlagerte den mythologischen Ansatz durch eine juristische Konstruktion und eine mechanistische Philosophie. „Im Vordergrund steht auffällig das vieldeutige, Gott, Mensch, Tier und Maschine in sich aufnehmende, mythische Bild vom Leviathan“, schreibt Schmitt. „Daneben dient eine juristische Vertragskonstruktion dazu, eine durch Repräsentation zustande kommende souveräne Person zu erklären. Außerdem aber überträgt Hobbes – und das scheint mir der Kern seiner Staatskonstruktion zu sein – die cartesianische Vorstellung vom Menschen als einem Mechanismus mit einer Seele auf den ‚großen Menschen‘, den Staat, den er zu einer von der souverän-repräsentativen Person beseelten Maschine macht.“ (L 48 f.) Schmitt beschreibt dann die Wirkungsgeschichte der Staatskonstruktion, mit antisemitischer Stoßrichtung, als einen Prozess der Verkehrung des anfänglichen Verhältnisses von Mythos und Maschine und als Triumph der liberalen, mechanistischen und positivistischen „Gegendeutung“. Die Reduktion von politischen Wahrheits- auf Autoritäts- und Machtfragen war dabei, so Schmitt, schon in Hobbes angelegt. Die Auslegung des Rechts als positives Gesetz schien nur konsequent.

Schmitt beschreibt die Wirkungsgeschichte als allmähliche Absorption der (christlichen) Persönlichkeit des Staates durch seinen Apparat. Diese Maschinisierung schreibt er einer ‚jüdischen Front‘ (L 86 ff., 106 ff.) zu: Spinoza, Mendelsohn und Stahl verkehrten demnach Hobbes' Anerkennung der natürlichen Grenzen der öffentlichen Macht zur liberalen Rechtsstaatsdoktrin und unterwarfen den Staat von der neutralisierten, als unpolitisch anerkannten Privatsphäre aus allmählich einer bürgerlichen Gegenöffentlichkeit und öffentlichen Meinung¹¹. Nach wie vor akzeptiert Schmitt diese liberale Beschränkung nicht, wie schon seine antisemitische Codierung andeutet, sondern versucht die Totalität des Staates durch die Erinnerung an den „Sinn“ des Symbols zu erneuern. Er kritisiert die Selbstbeschränkung des Staates auf die öffentliche, „endliche“ Macht und die damit verbundene „Neutralisierung“ und Freisetzung der Privatsphäre. Seine Antwort geht dahin, die „Totalität“ des Politischen nicht mehr vom Machtanspruch der „Bewegung“ her erzwingen zu wollen, sondern eine propagandistische List des Staates in der Einsetzung seiner Staatssymbolik einzufordern: Der Staat muss sich zwar auf die Grenzen der Macht beschränken, die ihm durch seine Rechtsförmigkeit gezogen sind, vermag aber die Moralität und Mentalität der Bürger durch einen bestimmten Furor der Indoktrinierung ideologisch zu beeinflussen. Wenn er auch nicht mehr über die ganze Macht verfügt, bleibt ihm doch noch der Ausweg, sie für sich rhetorisch zu behaupten, um die Gesinnung der Bürger zu binden. Schmitt empfiehlt eine bestimmte Technik der Indoktrinierung, die den Gewissensvorbehalt des Einzelnen ideologisch überspielt: Das Schreckbild vom Leviathan soll eine Allmacht suggerieren, die der Staat als Machtgebilde nicht wirklich hat.¹² In der Hobbes-Studie von 1938 kehrt Schmitt sich also nicht vom „Totalitätsanspruch“ des nationalsozialistischen Staates ab, sondern sinnt auf eine List zur Durchsetzung dieses Anspruchs im Einsatz indoktrinierender Mittel. Er kritisiert den „Staat als Mechanismus“ um der „Totalität“ des Politischen und der Perfektionierung des staatstotalitären Schreckens willen.

Die Schrift ist damit noch nicht hinreichend analysiert. Nach wie vor ist Schmitts Position nicht ganz klar. Sieht er in Hobbes erneut einen neuzeitlichen Vertreter der liberalen und

¹¹ Schmitts politische Betrachtung der Geistesgeschichte zeigt sich schon in frühen Aufsätzen über Donoso Cortés. Seine Betrachtungsweise wirkte früh auch auf die zahlreichen kleineren Artikel des befreundeten Ludwig Feuchtwanger (2003), eines Bruders des Schriftstellers Lion, zur jüdischen Geschichte und Geistesgeschichte. Sie zeigen, wie eine Liberalismuskritische Revision mit Schmitt auch von jüdisch-post-assimilatorischer Seite her möglich war. Vieles, was Schmitt über Judentum schreibt, findet sich parallel und zuvor mit anderer Wertung bei Feuchtwanger (2003); zur Nachwirkung von Schmitts Geschichtsbild vgl. Koselleck (1959).

¹² Zum Eigensinn des Titelbildes Bredekamp (1999).

mechanistischen Staatsanschauung? Oder einen christlichen Mythologen? Welche Stellung hat der juristische Personalismus innerhalb dieses Modells? Ziemlich deutlich scheint Schmitt nun den 1922 behaupteten Begründungszusammenhang von Dezisionismus, Personalismus und Theismus aufzulösen, zwischen Theismus und Personalismus zu trennen und Hobbes mehr dem neuzeitlich-mechanistischen Weltbild zuzurechnen. Mit seiner Unterscheidung von „Glaube“ und „Bekenntnis“ (vgl. L 79 ff.) legt er aber eine Lösung nahe: die Möglichkeit, Hobbes' liberalen Mechanismus auf die Seite eines exoterischen Bekenntnisses zu stellen. Hobbes hätte demnach die philosophische Sprache Descartes', des zeitgenössischen Mechanismus, nur gesprochen, um den christlichen Mythos und den juristischen Personalismus noch zu bewahren. Er wurde damit, in Schmitts späterer Terminologie, vom „Aufhalter“ zu einem „Beschleuniger wider Willen“. Schmitt spricht auch von einem Zwiespalt in Hobbes: einer Spaltung zwischen Glauben und Denken, „Frömmigkeit“ und „Agnostizismus“ (L 126). Für unsere Frage nach Schmitts Verhältnis zur Philosophie heißt dies: Schmitt lehnt die mechanistische Philosophie weiterhin ab, scheint nun aber auch die Möglichkeit philosophischer Begründung des juristischen Personalismus zurückzunehmen. Denn er rechnet den Personalismus nicht mehr eindeutig auf die Seite des Theismus, sondern nähert ihn mit Descartes auch dem Mechanismus an. Hermeneutisch ist dies nicht ganz klar. Die anfängliche Lösung der *Politischen Theologie* scheint immer noch möglich. Systematisch ist sie wohl überzeugender.

3. *Die geschichtliche Betrachtung:* Im *Leviathan*-Buch inszeniert Schmitt ein großes Geschichtsbild vom Kampf zwischen Christentum und Judentum um den wahren Staat. Der christliche Staat erscheint dabei als mythisch begründeter „totaler“ Staat; der von jüdischer Seite gewollte Staat ist der mechanistisch begründete, liberale Gesetzesstaat. Diese geschichtliche Sichtweise und Verfallsgeschichte wendet Schmitt nach 1945 protestantismuskritisch.

Diese letzte Phase öffentlicher Auseinandersetzung mit Hobbes beginnt mit dem „Hobbes-Kristall“ des *Begriffs des Politischen* in der erweiterten Neuausgabe von 1963. Schmitt thematisiert erneut den Status des „anthropologischen Glaubensbekenntnisses“ und betont den theologischen Sinn des Bekenntnisses.¹³ In seiner Besprechungsabhandlung „Die vollendete Reformation“ von 1965 und dann 1970 in seiner letzten Monographie *Politische Theologie II* verdeutlicht er dies weiter und reflektiert dabei auf das Verhältnis von Staat und Gesellschaft im Spiegel trinitarischer Spekulationen über „Schöpfergott und Erlösergott“ (PT II 120). Es ist zunächst kaum verständlich, weshalb er Politik und Theologie nun in christologische Spekulationen zusammenführt und auf Hegels Verhältnisbestimmung von Reformation und Revolution (PT II 11, 92, 121) zu sprechen kommt. Doch so viel ist klar, dass Schmitt das theologische Dogma als einen Reflex der politischen Auseinandersetzungen auffasst. Er skizziert hier drei Etappen: von Hobbes über Hegel zu Schmitt. Den Prozess der Neuzeit kennzeichnet er dabei als einen Übergang des politischen Entscheidungsprimats von der Kirche über den Staat zur Gesellschaft. Hobbes konnte noch die „klare staatliche Alternative“ finden, schreibt Schmitt. Doch diese Vollendung der Reformation, diese Trennung von Kirche und Staat, war

¹³ Zum Kristall eingehend Mehring (2003). Schmitt verschickte den Kristall damals häufig im Kreis. So schickte er ihn am 28.2.1961 auch an Annette Kuhn, der Tochter Helmut Kuhns, auf deren Kritik an Spaemanns Bonald-Buch antwortend, mit der Bemerkung: „Wenn Sie sich einmal eine Stunde Zeit nehmen könnten und das Licht dieser 5 Achsen von oben nach unten und unten nach oben, von links nach rechts und rechts nach links spielen lassen, werden Sie zu dem Thema Bonald einiges erfahren, woran die Fragebogen-Frage nach seinem Atheismus einfach abgeleitet.“ Bemerkenswert ist dieser Brief auch deshalb, weil er als indirekte Antwort an Helmut Kuhn, als „Dialog unter Abwesenden“ (H. Meier), lesbar ist. Kuhns Rezension des *Begriffs des Politischen* von 1933 war neben der Abhandlung von Leo Strauss die wichtigste frühe Kritik, die Schmitt als solche anerkannte (BP 118). Gegenüber der Tochter begegnet er nun dem – von Kuhn erhobenen – Einwand des Atheismus, der auch sein Werk traf. – Ich danke Frau Prof. Kuhn für die Überlassung einer Kopie des Briefes.

nicht von Dauer. Hegel stand dann vor dem Problem, dass die protestantische Kritik vor dem Staat nicht halt machte, sondern Revolution entzündete. Er unternahm deshalb einen zweiten Versuch zur Vollendung der Reformation. Doch auch der entzündete neue „Gegenbegriffe“. Es kam zu einer linkshegelianischen Umdeutung der Christologie in eine „Pseudo-Religion der absoluten Humanität“, die „den Weg zu einem unmenschlichen Terror“ (vgl. DC 108; NE, 72 f.; GM, 8 ff.) eröffnete. Die politisch-theologische Problematik weitete sich damit zu einem „modernen Kirche-Staat-Gesellschaft-Problem“ (PT II 23, vgl. 86) aus.¹⁴ Dieses Problem sieht Schmitt dadurch gekennzeichnet, dass die Politisierung der Gesellschaft jedes Individuum dazu ermächtigt, die Autorität in Frage zu stellen. Diesen Prozess der Emanzipation des Individuums begreift er als die Vollendung der Reformation. Die Vollendung der Reformation als politische Emanzipation des Individuums bestimmt nach Schmitt die Dynamik der Neuzeit. Die „metaphysische Formel“ für diese Ermächtigung heißt er „politische Christologie“. Die humanistische Verkehrung der Christologie entpuppte sich dabei, so Schmitt, in ihren Folgen als eine horrible „*homo-homini-homo*-Eschatologie“ (PT II 37). Hobbes erscheint in diesem Prozess als ein „Beschleuniger wider Willen“. Für die systematische Diskussion von Schmitts Hobbes-Bild gibt diese geschichtliche Sicht keine neuen Aspekte.

II. Schmitts Hobbes-Kritik im Kontext Wilhelm Diltheys

Die nähere Betrachtung einiger Stationen von Schmitts Hobbes-Bild zeigte, dass der begriffliche Rahmen der späteren Auseinandersetzungen schon mit der *Politischen Theologie* geknüpft ist. Systematisch fragt Schmitt nach dem Verhältnis von Theismus, Personalismus und Mechanismus. Das neuzeitlich-mechanistische Weltbild lehnt er durchgängig ab. Schwankungen ergeben sich in der Zurechnung Hobbes' auf die Seite des theistischen oder des mechanistischen Weltbildes sowie ferner in der Verhältnisbestimmung von juristischem Personalismus und christlichem Theismus. An der Unvereinbarkeit des „mechanistischen“ und des „organischen“ Weltbildes zweifelt Schmitt niemals. Stets betont er auch Hobbes' geschichtliche Zwischenstellung. Philosophiehistorisch lassen sich nun weitere Fragen stellen.

Wenn Schmitt den begrifflichen Rahmen seiner Auseinandersetzung schon früh im Grundzug festlegte, kann die Auseinandersetzung mit Leo Strauss für die Ausarbeitung der Kritik, anders als oft gemeint, nicht entscheidend gewesen sein. Zweifellos ist Strauss für Schmitt interessant. Dessen kritische Besprechung des *Begriffs des Politischen* verwies ihn auf Hobbes. Schmitt zitiert 1938 auch Strauss' *Spinoza*-Buch (vgl. L 20 f.). Die philosophischen Koordinaten von Schmitts Hobbes-Bild müssen aber im Zusammenhang der älteren Forschung¹⁵ betrachtet werden. Schmitts generelle Option für „Personalismus“ und „Theismus“ ist dabei von den Hobbes-Forschungen relativ unabhängig.¹⁶ Es liegt nahe, diese philosophischen Koordinaten in der frühen Auseinandersetzung mit dem Neukantianismus und der Stellung zum katholischen Naturrecht aufzusuchen. Ein klares Bild¹⁷ ergibt sich dabei aber nicht. Die For-

¹⁴ Dazu mit liberaler Wendung weiterführend Böckenförde (1988/90), dazu Mehring (1992).

¹⁵ Dazu sehr hilfreich Stumpf (1969).

¹⁶ Grundlegend ist hier Schmitts Habilitationsschrift (WdS); zur grundlegenden Bedeutung dieser Schrift vgl. Mehring (2004a).

¹⁷ Dazu vgl. Dahlheimer (1998). Aufschlussreiche Bemerkungen zu Schmitts späterer Distanz finden sich nun in den Briefwechseln mit den katholischen Naturrechtlern Luís Cabral de Moncada und Álvaro d'Ors. d'Ors kritisiert Schmitts „Häretiker“ Machiavelli, Bodin und Hobbes (SdO 83, 163) und distanziert sich auch von Donoso Cortés. Er besteht auf dem Traditionalismus als einziger Legitimitätsquelle (SdO 190, 193) und wünscht einen Schritt Schmitts in die Theologie und den Katholizismus. Schmitt lehnt das aber

schung hat es jedenfalls noch nicht hinreichend geklärt. Für Schmitts Umgang mit Hobbes' Systemphilosophie ist auch nicht entscheidend, welche philosophische Positionen er vertrat.

Wenn die Auseinandersetzung mit Strauss jedenfalls für Schmitts Hobbes-Bild nicht wegweisend gewesen sein kann, empfiehlt sich ein Blick auf den damaligen Forschungsstand. Welches Hobbes-Bild fand Schmitt in der formativen Phase seiner Auseinandersetzung vor? Er rezipierte die internationale Forschung. Von der deutschen Hobbes-Forschung zitierte er vor allem die bahnbrechenden Studien von Ferdinand Tönnies,¹⁸ denen schon Dilthey verpflichtet war, sowie aktuelle Diskussionen um Hobbes und den „totalen Staat“ (Rittersbusch, Schelsky). Im *Begriff des Politischen* zitiert er beiläufig Diltheys zweiten Band der *Gesammelten Schriften* (BP 59; dazu vgl. Gl 112).¹⁹ Weitere Hinweise auf deutsche Philosophen finden sich kaum.

Gehen wir dem Hinweis auf Dilthey nach. Er ist aufschlussreich, weil Dilthey damals ein wirkmächtiges Gesamtbild vom abendländischen Weltanschauungsprozess vertrat. Dessen philosophische Eckdaten ergeben sich aus der scharfen Unterscheidung eines „metaphysischen“, eines „natürlichen“ und eines „organischen“ „Systems“ und „Weltbildes“. Dilthey historisierte diese Systeme und beschrieb ihre geschichtliche Abfolge eingehend. Diese Historisierung des abendländischen Weltanschauungsprozesses erschien seit 1914 mit den ersten vier Bänden der *Gesammelten Schriften*. Erst nach Historisierung der „Systeme“ folgte 1931 mit dem achten Band dann Diltheys eigene lebensphilosophische Antwort und Weltanschauungslehre, die von verschiedenen möglichen und widerstreitend-vertretbaren „Typen der Weltanschauung“ ausging (Naturalismus, Idealismus der Freiheit und objektiver Idealismus). Als Schmitt sein Geschichtsbild ausarbeitete, lagen Diltheys erste Bände bereits vor. Dilthey rechnete Hobbes dem „natürlichen System der Geisteswissenschaften“ zu, rekonstruierte dessen mechanistisches System eingehend und vertrat dagegen das neuere „organische System“, das er auch mit dem historisch-politischen Aufstieg Preußens und einer geistesgeschichtlichen Sendung Deutschlands verband. Schmitts philosophische, nationalpolitisch konnotierte Kritik des neuzeitlich-mechanistischen Denkens war also zeitgenössisch schon durch Diltheys Historisierung des „natürlichen Systems“ verbreitet und dürfte damals ein Topos der Forschung gewesen sein.²⁰ Bei Dilthey fand sich freilich die „theistische“ Alternative nicht,

ab, weil er eine irreversible „Zerstörung des Vaterbildes“ durch die Industriegesellschaft (SdO 206) sieht und deshalb nicht nur „traditionelle Legitimität“ (SdO 191) kennt. Er akzeptiert die neuzeitliche Ausdifferenzierung von Theologie und Jurisprudenz und den Schweigebefehl der Juristen an die Theologen (vgl. ECS 70 ff.) und betont gegenüber Cabral de Moncada, dass er das Problem des Naturrechts „unter der Fragestellung von Legalität und Legitimität“ (MS 4, vgl. 6) stelle. Zwar kritisiert er die material entleerte „Vergesetzlichung“, „Mechanisierung und Technisierung“ (VRA 420). Andererseits aber will er das Recht nicht „in die Bürgerkriegsparolen des Naturrechts“ (VRA 418) werfen. Zur „Erörterung der eschatologischen Fragen durch uns Juristen“ meint er: „Der Sinn meines Vortrags [über die ‚Einheit der Welt‘] ist nun gerade der, mit einer kalten und sachlichen Diagnose das Bild der heutigen Lage zu entwickeln und bis an die Schwelle der Eschatologie zu führen, aber keinen Schritt weiter. Das gehört zu meinem Stil als Jurist, und darauf, dass ich mich streng an diesen Stil halte, beruht mein Erfolg als Jurist, allerdings auch der Hass und die Feindschaft meiner Gegner.“ (SdO 120). Autorstrategisch scheut Schmitt „Durchmischungen der politischen und der theologischen Sprache“ (Stolleis (2004), 28, vgl. 48). Systematisch kritisiert er das Verhältnis von Naturrecht und Geschichte und sieht das thomistische Naturrecht als einen unhistorischen (MS 23) Schrittmacher des Normativismus an (SdO 127). Politisch fürchtet er die Vereinnahmung jedes metapositiven Rechts durch die revolutionäre Linke: „Alle sind auf dem Weg nach Moskau. Das zum Thema Legitimität“ (SdO 101).

¹⁸ Tönnies (1896/1971).

¹⁹ Dilthey (1914).

²⁰ Dazu die Arbeiten des Dilthey-Schülers Frischeisen-Köhler (1902/03), (1914). Zur damaligen wissenschaftlichen Abkehr vom mechanistischen Weltbild vgl. Heidelberger (2002).

die Schmitt vertrat; er war ein scharfer Kritiker der überlieferten „Metaphysik“. Dilthey schrieb auch keine antisemitisch codierte Wirkungs- und Verfallsgeschichte, wie Schmitt sie im Leviathan-Buch skizzierte.

Im Leviathan-Buch von 1938 führte Schmitt seine Kritik am „jüdischen“ Hobbes-Bild nicht bis zur Gegenwart fort und suchte seine Gegner nicht in den gegenwärtigen Debatten auf. Verlängert man die Wirkungsgeschichte aber und fügt den Namen von Hans Kelsen hinzu, des antipodischen Gegners, von dem Schmitt 1938 schweigt, so klären sich über die Unterscheidung des „mechanistischen“ und des „organischen“ Weltbildes hinaus weitere begriffliche Eigenarten der Kritik. Die Ablehnung seiner „theistischen“ Voraussetzungen konnte Schmitt damals bei Kelsen finden. Schmitt sieht einige Züge von Kelsens Werk richtig; umgekehrt erfasst Kelsens Naturrechtskritik auch manche Aspekte von Schmitts Position.²¹ Kelsen sah insbesondere die autoritären und absolutistischen Konsequenzen von Schmitts theistischem Ansatz. In zahlreichen Publikationen vertrat Kelsen die Auffassung, dass alles metapositive Naturrecht eine pure Ideologie und Illusion sei, die an animistischen Voraussetzungen vom Seelenglauben hängt. Er bestritt den Seelenglauben mit psychologischen Argumenten in der Tradition der Religionskritik von Feuerbach bis Freund und betonte die politischen, herrschaftsstabilisierenden Interessen dieser Ideologie. Schmitts Ausführungen zu Hobbes innerhalb der *Politischen Theologie* stehen im Kontext seiner wichtigsten Auseinandersetzung mit Kelsen. Kelsen dürfte deshalb in der Auseinandersetzung mit Hobbes auch gemeint sein. Er war ihm der Inbegriff der jüdischen „Gegendeutung“, die er bekämpfte.

III. Zur Alternative von Leo Strauss

Die bisherigen Bemerkungen zur Frühgeschichte und zum zeitgenössischen Kontext der Auseinandersetzung relativieren die Annahme einer zentralen Bedeutung von Leo Strauss für Schmitts Hobbes-Bild. Schmitt formulierte die Koordinaten seiner Hobbes-Kritik vor der Begegnung mit Strauss in der Auseinandersetzung mit der älteren Literatur: nicht zuletzt wohl mit Dilthey und Kelsen. Er entwickelte seine Kritik auch in der Auseinandersetzung mit philosophischen Autoren und Problemen, so dass sich von einem antiphilosophischen Hobbes-Bild schwerlich sprechen lässt. Trifft dies zu, so ist eine gängige forschungsgeschichtliche Unterscheidung zu überdenken: Bernard Willms, Schmitt nahestehend, unterschied in seinem Forschungsbericht *Der Weg des Leviathan* zwischen einem „Strauss-Problem“ und einem „Schmitt-Problem“ der Forschung. Als Strauss-Problem bezeichnete er dabei die „Forderung, Hobbes' politische Philosophie müsse unabhängig von dessen szientifischen Bemühungen um eine durchgängige Methode verstanden werden“²². Als Schmitt-Problem²³ benannte er die Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Politik bei Hobbes. Dagegen wurde hier gezeigt, dass schon Schmitt das „Strauss-Problem“ sah und mit einem Rekurs auf „Theologie“ antwortete. Er sah das Problem, den souveränitätstheoretisch geforderten Personalismus im Rahmen eines mechanistischen Weltbildes zu begründen. Schmitt wie Strauss gehen deshalb beide von der Unvereinbarkeit von Personalismus und Mechanismus aus und tun diese Inkonsistenz nicht einfach als Theoriedefizit und Begründungslücke ab, sondern suchen jenseits des Mechanismus noch andere philosophische und religiöse Fundamente.

Wenden wir uns nun erneut Strauss zu. Wenn dessen Hobbes-Forschungen für Schmitt auch nicht initial sein konnten, lässt sich ihnen doch vielleicht eine philosophische Alterna-

²¹ Dazu vgl. Kelsen (1989); vgl. Mehring (2004b).

²² Willms (1979), 72.

²³ Willms (1979), 114 ff.

tive entnehmen. Mit dem Erscheinen des dritten Bandes der *Gesammelten Schriften* ist heute klar, dass die genetische Darstellung von Hobbes' politischer Wissenschaft, die Strauss 1936 in England veröffentlichte, lediglich vorbereitenden Charakter hatte. Ein nachgelassenes Manuskript über *Die Religionskritik des Thomas Hobbes* ging schon weiter. Eine eingehende Rekonstruktion seiner philosophischen Antwort müsste weitere Hobbes-Studien und das Gesamtwerk berücksichtigen. Beschränken wir uns aber auf die frühe Hobbes-Monographie, die Schmitt nur kennen konnte. Es ist die dritte größere Monographie, die Strauss veröffentlichte. Zuvor erschienen 1930 *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelkritik* und 1935 *Philosophie und Gesetz*, das die platonische Alternative erstmals deutlich formuliert.²⁴ Mit dem Hobbes-Buch und dessen entwicklungsgeschichtlicher Deutung geht Strauss – ähnlich wie Schmitt – einerseits hinter Spinoza auf Hobbes als Begründer neuzeitlicher politischer Wissenschaft zurück und untersucht andererseits Hobbes' Weichenstellung im Licht einer moralphilosophischen Deutung und platonischen Alternative. Für seine leitende These, „den Ursprung des Materials der Hobbes'schen Politik nicht in der modernen naturwissenschaftlichen Psychologie, sondern in der [antiken] Tradition zu suchen“ (III, 15), beruft Strauss sich einleitend auf Dilthey. Er folgt dann jedoch nicht Diltheys Stoizismus-These,²⁵ sondern betont Hobbes' humanistische Prägung durch den Aristotelismus und spielt Platons Begriff des Gesetzes gegen Hobbes aus. Strauss stellt seine Deutung eindeutig in die Linie Diltheys, radikalisiert aber dessen hermeneutischen Rückgang auf die antike Tradition.

Wie der Titel schon sagt, stellt Strauss *Hobbes' politische Wissenschaft in ihrer Genesis* dar. Ähnlich wie Schmitt sucht er einen hermeneutischen Zugang, der von der naturrechtlich-systematischen Form des späteren Werkes weitgehend absieht. Ähnlich betrachtet er auch Hobbes' methodologischen Anspruch als sachlich inadäquate Anpassung an das neue, herrschende Methodenideal. Anders als Schmitt aber sucht er Hobbes' Motive nicht in der christlichen „Frömmigkeit“ auf, sondern in heidnisch-antiken Wurzeln. Wo Schmitt auf den ursprünglichen „Sinn“ des Leviathan-Symbols zurückgeht, um Hobbes' eigentliche Motive zu verstehen, entdeckt Strauss in sorgfältiger Analyse der verschiedenen Fassungen von Hobbes' politischer Wissenschaft antike Wurzeln. Beide schichten also die neuzeitliche Systemphilosophie ab. Während Schmitt aber zu einer „christlichen“ Deutung gelangt, versteht Strauss Hobbes dezidiert als Philosophen: allerdings nicht als neuzeitlichen Systemphilosophen, sondern als Moralphilosophen in antiker Tradition.

Strauss unterscheidet Hobbes' Anthropologie eingangs von ihrer „naturalistischen“ Fassung. Während er in seinem hermeneutischen Rückgang hinter die Systemform auf „eigentliche“ Motive von Heidegger beeinflusst scheint, klingt hier im Ausgang von der Mensch-Tier-Unterscheidung die zeitgenössische philosophische Anthropologie an. Nachdem Strauss Hobbes' Psychologie auf einen moralpsychologischen Gegensatz von Eitelkeit und Furcht zurückgeführt und die Todesfurcht dabei (mit Heidegger?) als „Gewissen“ identifiziert hat (vgl. III, 33 ff.), geht er zur entwicklungsgeschichtlichen Prüfung seiner Ausgangsthese über, „dass Hobbes' humane, moralische Grundlegung der Politik ursprünglicher sei als die naturalistische Grundlegung“ (III, 42). Wie gesagt, betont er hier Hobbes frühe Prägung durch den humanistischen Aristotelismus (III, 45 ff.). Er vergleicht Hobbes mit Castiglione und konstatiert eine Abkehr und werkgeschichtliche „Sublimierung und Verinnerlichung der Adelstugend“ (III, 67): einen Übergang zur neuzeitlich-bürgerlichen „Gesinnung“, die Hobbes vom Aristokraten Castiglione unterschied. Strauss skizziert dann die Entwicklung der Auffassungen zu Staat und Religion (III, 77 ff.) und untersucht die Konsequenzen des neuen Methodenideals am Verhältnis zur Geschichte. Dabei zieht er einen doppelten Schluss: Einerseits betont er, „dass sich

²⁴ Strauss wird hier zitiert nach den *Gesammelten Schriften*. Zu dieser Edition Mehring (2000b), (2002).

²⁵ Dazu Dilthey (1914), 292 ff.; dazu Ludwig (1998).

am wesentlichen *Inhalt* der Grundlegung und Zielsetzung der Politik von der Einleitung zur Thukydides-Übersetzung bis hin zu den spätesten Schriften nichts geändert hat. Geändert hat sich vor allem die *Methode* der Begründung.“ (III, 132) Andererseits betont er eine „Wandlung“ der moralischen Ideen: „von der anfänglichen Anerkennung der Adelstugend ist Hobbes zu einer immer entschiedener werdenden Kritik der Adelstugend weitergegangen.“ (III, 134) Er ersetzte die Ehre durch eine bürgerliche „Klugheitsmoral“ (III, 136, vgl. 140 f.).

Strauss formuliert seine grundsätzliche Kritik auch im abschließenden Kapitel „Die neue politische Wissenschaft“. Dort betont er, dass Hobbes erst durch den methodischen Versuch einer „Reform der politischen Wissenschaft“ mit der aristotelischen Tradition brach (III, 156), und er zeigt dann, dass Hobbes sich für seine Abkehr vom Aristotelismus irrtümlich auf Platon berief. Anders als Aristoteles hielt Platon zwar an der Möglichkeit einer wissenschaftlichen Politik fest. Doch er vertrat kein mathematisch-technisches, sondern ein „dialektisches“ Methodenideal. Strauss betont, dass Hobbes dieses platonische Wissenschaftsverständnis völlig fremd blieb. Mit der „Dialektik“ verkannte er die fundamentale Bedeutung der maßstäblichen „Frage nach dem Richtigen und Guten“ (III, 174) und verengte die Politik auf Technik – mit Habermas gesprochen: auf Sozialtechnologie. Strauss spricht von einem „*Bruch mit dem Rationalismus*“ (III, 181) der platonischen Gesprächsdialektik und macht Hobbes' Glauben an die „Ohnmacht der Vernunft“ (III, 182) terminologisch an einer „Vorordnung des Rechts vor dem Gesetz“ (III, 179) fest. Dabei unterscheidet er Recht und Gesetz gänzlich anders als Schmitt. Während Schmitt rechtstheoretisch von einer Unterscheidung von „Recht und Gesetz“ im Sinne der heutigen positiven Rechtsordnung ausgeht, wonach jedes Gesetz und jede Gesetzesauslegung dem Recht im Sinne metapositiver Gerechtigkeit verpflichtet ist, dreht Strauss die Terminologie um und versteht das „Gesetz“ in platonischer Tradition mit offenbarem Bezug auf seine frühere Studie *Philosophie und Gesetz* als Inbegriff metapositiv gebotener Gerechtigkeit, wogegen das Recht lediglich eine beschränkte, ausdifferenzierte Sphäre meine. Am Schluss gibt Strauss seiner gesamten Deutung eine neue, kaum nachvollziehbare Wendung, wenn er Hobbes' bürgerlicher „Gesinnung“ eine vorgängige Entscheidung für eine „*materialistische[] Metaphysik*“ (III, 187) und eine „dualistische“ Naturauffassung unterstellt. Damit eröffnet er eine neue Untersuchungsreihe, die die Inkonsequenzen von Hobbes' Theoriebildung nicht mehr auf einen Streit zwischen Gesinnung und Methode, sondern zwischen Metaphysik und Politik zurückführt. Vielleicht dachte er hier an weitere Hobbes-Studien.

Strauss teilt mit Schmitt in der Linie Diltheys also die Ablehnung der materialistisch-mechanistischen Systemphilosophie, den hermeneutischen Rückgang auf ältere Motive und die damit verbundene These von der Doppeldeutigkeit und Inkonsequenz von Hobbes' Werk, die Spinoza einseitig-konsequent auslegte. Ähnlich wie Schmitt sieht er in Hegel eine mögliche Alternative (vgl. III, 74 f., 142 f.), bezieht sich dann aber auf Platon als Antwort. Das tritt in seinen damaligen – im dritten Band der *Gesammelten Schriften* veröffentlichten – Briefwechseln mit Jacob Klein und Gershom Scholem auch deutlich hervor. Strauss versteht seine Kritik an Hobbes' Methode als Rückkehr zu einer wahrhaft philosophischen, platonisch-dialektischen Auffassung. Damit repräsentieren Schmitt und Strauss zwei konträre Konsequenzen aus Diltheys hermeneutischer Kritik an der Systemform des Werkes im Rückgang auf ältere Motive.

IV. Zum philosophischen Gehalt von Schmitts Hobbes-Kritik

Wir können nun unsere Eingangsfragen beantworten: Vertrat Schmitt ein antiphilosophisches Hobbes-Bild? Bietet Strauss eine philosophische Alternative? Es zeigte sich, dass

Schmitt und Strauss beide den mechanistischen Systemanspruch unterlaufen und Hobbes' philosophischen Impetus im Rahmen einer antimechanistischen Tradition „organischen“ Denkens kritisieren, die Dilthey wirkmächtig formulierte. Die Ablehnung der mechanistischen Philosophie hat christliche wie platonische Motive. Während sie bei Dilthey und Schmitt in der Tradition des deutschen Idealismus eher christlich geprägt ist, knüpft Strauss ausdrücklich an Platon an. Beide, Schmitt und Strauss, wollen ihre antimechanistische Rezeption zwar nicht als antiphilosophische Kritik verstanden wissen. Im Gegenteil: Sie schlagen eine Alternative vor, Hobbes' Begründungspensum anzugehen. Beide sind auch der Auffassung, dass Hobbes seine Aufgaben mit den Mitteln seiner Philosophie nicht lösen konnte; beide setzen ihre Alternative aber nicht in ein Verhältnis zu der wissenschaftsgeschichtlichen Herausforderung, vor der Hobbes stand: eine philosophische Antwort zu geben auf die frühneuzeitliche Revolution der Wissenschaften. Schmitt betont die Notwendigkeit einer Begründung des Personalismus. Ähnlich argumentiert Strauss. Beide meiden aber den Weg systemphilosophischer Auseinandersetzung mit den frühneuzeitlichen Naturwissenschaften und verzichten auf die philosophische Zielsetzung und Konsequenz, die damals beispielsweise Dilthey und Cassirer suchten. Das ist ein gewichtiger Einwand gegen Schmitt und Strauss.

Schmitt liest Hobbes' *Leviathan* als politischen Traktat und isoliert ihn vom naturrechtlichen und systemphilosophischen Zusammenhang. Die naturwissenschaftlich-technischen Entdeckungen und Entwicklungen der frühen Neuzeit erörtert er nur negativ in ihren Folgen für den Triumph des Rechtspositivismus. Damit ignoriert er das Problem, dass die Weltanschauungslehre auf die neuen Entwicklungen antworten musste. Nirgendwo deutet Schmitt die Möglichkeit an, dass sich das theistische und personalistische Weltbild auf dem Stand der damaligen Wissenschaft verteidigen ließe. Zweifellos hat er hier neben philosophischen und theologischen auch epistemologische und politische Gründe. Er hält sich in den Grenzen seiner Disziplin und fürchtet politische Folgen philosophischer Geltungsansprüche auf „Wahrheit“. Dennoch bleibt sein Philosophieverzicht systematisch unbefriedigend.²⁶ Schmitt macht sich derselben Inkonsequenz schuldig, die er Hobbes vorwirft. Er kann seine kritischen Bedenken nicht voll explizieren und damit seinen Personalismus im Staatsdenken nicht sachlich überzeugend entwickeln.

Ob und wie weit dieser Einwand auch Strauss trifft, müsste weiter diskutiert werden. Als Befund zeigte sich aber, dass Schmitt und Strauss ihre Zielsetzungen in der Abgrenzung von der mechanistischen Systemphilosophie entwickelten. Ob man beide als Philosophen bezeichnet, hängt vom leitenden Philosophiebegriff ab. Das Selbstverständnis eines Autors ist nicht entscheidend. Schmitt wies systemphilosophische Begründungsansprüche zurück. Dennoch lässt sich von einem philosophischen Problemgehalt und Impetus seines Werkes sprechen.²⁷ Schmitt wurde nie mit Hobbes fertig. So beschäftigte ihn nach 1945 noch das Problem des „Individualismus“. Dabei mögen sich Überlegungen finden, die das herausgestellte Problem lösen könnten. Dann ließe sich von einer philosophischen Antwort sprechen. Eine Antwort wäre aber erforderlich. Es genügt nicht, einem Werk eine philosophische Frage oder ein Problem abzulesen, um es als Philosophie zu bezeichnen. Es muss auch eine Antwort geben, die Standards philosophischer Probleme und Methoden erfüllt. Die Auseinandersetzung mit Hobbes, die Schmitt selbst publizierte, gibt diese Antwort wohl nicht. Die Möglichkeit einer philosophischen Begründung des Personalismus auf dem Stand der neuzeitlichen Wissenschaften wies er zurück.

Zweifellos war Hobbes nicht nur ein machtanalytischer politischer Denker und Staatstheoretiker, sondern auch ein Philosoph mit naturrechtlichem Anspruch, der das menschliche

²⁶ Dazu vgl. Gerhardt (2003).

²⁷ Jüngste philosophische Deutung vgl. Campagna (2004).

Handeln nicht nur „realistisch“ beschreiben, sondern auch orientieren wollte. Hobbes schrieb eine philosophische Grundlegung des richtigen politischen Handelns und stellte dabei vor allem das „Friedensgebot“ heraus. Will die Diskussion diesen Anspruch würdigen, kann sie von einer Prüfung der systemphilosophischen Argumentation nicht derart absehen, wie Schmitt und Strauss das tun. Eine solche Abstraktion von den Begründungen, die Hobbes gab, verzeichnet dessen Philosophie. Es ehrt Hobbes auch nicht, ihm eine doppelte Lehre oder Philosophie zu unterstellen und die exoterische Argumentation zu ignorieren. Schmitts Umgang mit Hobbes trifft deshalb auch sein eigenes Werk. „Der Name des Leviathan wirft einen langen Schatten“ (L 6), schrieb Schmitt im Vorwort von 1938. Es ist nicht nur der politische Schatten, sondern auch die Verkürzung des Hobbes-Bildes, die ihn einholte.

LITERATURVERZEICHNIS

Siglenverzeichnis der Schriften Carl Schmitts

- BP *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Berlin 1963.
 DARD *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Berlin 1934, ²1993.
 DC *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation*, Köln 1950.
 ECS *Ex Captivitate Salus. Erinnerungen der Zeit 1945/47*, Köln 1950.
 GLP *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, München/Leipzig 1923, ²1926.
 GI *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951*, hg. von E. v. Medem, Berlin 1991.
 GM *Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber*, Pfullingen 1954.
 L *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines Symbols* (1938), Köln 1982.
 MS *Luis Cabral de Moncada und Carl Schmitt. Briefwechsel 1943–1973*, hg. von E. Jayme, Heidelberg 1997.
 NE *Der Nomos der Erde im Jus Publicum Europaeum*, Köln 1950.
 PB *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles*, Hamburg 1940.
 PT *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin 1922, ³1979.
 PT II *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin 1970.
 SdO *Carl Schmitt und Álvaro d’Ors. Briefwechsel*, hg. von M. Herrero, Berlin 2004.
 SGN *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916–1969*, hg. von G. Maschke, Berlin 1995.
 VRA *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924–1954. Materialien zu einer Verfassungslehre*, Berlin 1958.
 WdS *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, Tübingen 1914.

Weitere Literatur

- Becker, W. (1928), *Die politische Systematik der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Köln.
 – (1926/32), „Hobbes“, in: *Staatslexikon der Görres-Gesellschaft*, Freiburg ⁵1926/32, Bd. II, Sp. 1221–1227.
 Bluhm, H. (2002), *Die Ordnung der Ordnung. Das politische Philosophieren von Leo Strauss*, Berlin.
 Bobbio, N. (1997), „Briefwechsel“, in: P. Tommissen (Hg.), *In Sachen Carl Schmitt*, Wien, 113–155.
 Böckenförde, E.-W. (1988/90), *Schriften zu Staat – Gesellschaft – Kirche*, 3 Bde., Freiburg.
 Boros, G. (2001), „Schmitt, Hobbes, Spinoza: Die Frage nach dem Wunder“, in: M. Senn / M. Walther (Hgg.), *Ethik, Recht und Politik bei Spinoza*, Zürich, 225–237.
 Bredekamp, H. (1999), *Thomas Hobbes’ visuelle Strategien. Der Leviathan: Urbild des modernen Staates*, Berlin.
 Campagna, N. (2004), *Carl Schmitt. Eine Einführung*, Berlin.

- Dahlheimer, M. (1998), *Carl Schmitt und der deutsche Katholizismus 1888–1936*, Paderborn.
- Dilthey, W. (1914), „Hobbes' Entwicklungsgeschichte und System. Materialismus und Positivismus“, in: ders., *Gesammelte Schriften* Bd. II, Leipzig/Berlin, 358–390.
- Feuchtwanger, L. (2003), *Gesammelte Aufsätze zur jüdischen Geschichte*, hg. von R. Rieß, Berlin.
- Frischeisen-Köhler, F. (1902/03), „Hobbes in seinem Verhältnis zur mechanischen Naturanschauung“, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 8, 370–399 und 9, 59–96.
- (1914), „Zur Erkenntnislehre und Metaphysik des Thomas Hobbes“, in: *Festschrift für Alois Riehl*, Halle, 249–310.
- Gerhardt, V. (2003), „Politik als Ausnahme. Der Begriff des Politischen als dekontextualisierte Antitheorie“, in: R. Mehring (Hg.), *Carl Schmitt: Der Begriff des Politischen. Ein kooperativer Kommentar*, Berlin, 205–218.
- Heidegger, M. (1978), „Phänomenologie und Theologie“, in: ders., *Wegmarken*, Frankfurt, 45–77.
- (2003), *Briefe an Max Müller und andere Dokumente*, hg. von H. Zaborowski / A. Bösl, Freiburg.
- Heidelberger, M. (2002), „Weltbildveränderungen in der modernen Physik vor dem Ersten Weltkrieg“, in: R. vom Bruch / B. Kaderas (Hgg.), *Wissenschaften und Wissenschaftspolitik. Bestandsaufnahmen zu Formationen, Brüchen und Kontinuitäten im Deutschland des 20. Jahrhundert*, Stuttgart, 84–96.
- Kaufmann, C. (1997), *Leo Strauss zur Einführung*, Hamburg.
- (2000), *Strauss und Rawls. Das philosophische Dilemma der Politik*, Berlin.
- Kelsen, H. (1989), *Staat und Naturrecht. Aufsätze zur Ideologiekritik*, hg. von E. Topitsch, München.
- Koselleck, R. (1959), *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der modernen Welt*, Freiburg.
- Ludwig, B. (1998), *Die Wiederentdeckung des Epikureischen Naturrechts. Zu Thomas Hobbes philosophischer Entwicklung von De Cive zum Leviathan im Pariser Exil 1640–1651*, Frankfurt.
- Mehring, R. (1992), „Zu den neu gesammelten Schriften und Studien Ernst-Wolfgang Böckenfördes“, in: *Archiv des öffentlichen Rechts* 117, 449–473.
- (2000a), „Rekonstruktion und Historisierung: zur neueren Carl Schmitt-Forschung“, in: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 49, 1000–1011.
- (2000b), „Der Philosophiehistoriker als Philosoph? Gesammelte Schriften von Leo Strauss“, in: *Philosophische Rundschau* 47, 135–146.
- (2001), *Carl Schmitt zur Einführung*, Hamburg.
- (2002), „Rez. zu Leo Strauss, *Gesammelte Schriften* Bd. 3“, in: *Philosophischer Literaturanzeiger* 55, 27–30.
- (2003), „Esoterische ‚Hinweise‘?“, in: ders. (Hg.), *Carl Schmitt: Der Begriff des Politischen. Ein kooperativer Kommentar*, Berlin, 188–204.
- (2004a), „Macht im Recht. Carl Schmitts Rechtsbegriff in seiner Entwicklung“, in: *Der Staat* 43, 1–22.
- (2004b), „Antipodische Polemik. Zur Kontroverse zwischen Hans Kelsen und Carl Schmitt“, in: M. Walther (Hg.), *Religion und Politik. Zu Theorie und Praxis des theologisch-politischen Komplexes*, Baden-Baden, 265–272.
- (2004c), „Konfliktdynamik des Feindbegriffs. Über Carl Schmitts Suche nach dem ‚wirklichen Feind‘“, in: F. Pfetsch (Hg.), *Konflikte, Heidelberger Jahrbücher für Romanistik* 48, 109–128.
- Meier, H. (1988), *Carl Schmitt, Leo Strauss und der ‚Begriff des Politischen‘. Zu einem Dialog unter Abwesenden*, Stuttgart.
- (1994), *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung politischer Theologie und Philosophie*, Stuttgart.
- (1996), *Die Denkbewegung von Leo Strauss. Die Geschichte der Philosophie und die Intention des Philosophen*, Stuttgart.
- (2003), *Das theologisch-politische Problem. Zum Thema von Leo Strauss*, Stuttgart.
- Ottmann, H. (2004), „Politische Theologie als Herrschaftskritik und Herrschaftsrelativierung“, in: M. Walther (Hg.), *Religion und Politik. Zu Theorie und Praxis des theologisch-politischen Komplexes*, Baden-Baden, 73–83.
- Sattler, M. (2000), *Naturrecht und Geschichte. Hans Kelsen, Leo Strauss und Eric Voegelin*, Würzburg.
- Schelsky, H. (1981), *Thomas Hobbes. Eine politische Lehre*, Berlin.
- Söllner, A. (1990), „Leo Strauss“, in: K. Graf Ballestrem / H. Ottmann (Hgg.), *Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts*, München, 105–121.
- Stolleis, M. (2004), *Das Auge des Gesetzes. Geschichte einer Metapher*, München.

- Stumpf, R. (1969), „Hobbes im deutschen Sprachraum. Eine Bibliographie“, in: R. Koselleck / R. Schnur (Hgg.), *Hobbes-Forschungen*, Berlin, 287–300.
- Strauss, L. (1996 ff.), *Gesammelte Schriften*, hg. von H. Meier, Stuttgart.
- Tarner, G. (2001), *Islamische Philosophie und die Krise der Moderne. Das Verhältnis von Leo Strauss zu Alfarabi, Avicenna und Averroes*, Leiden.
- Tietz, U. (2003), „Anthropologischer Ansatz politischer Theorien“, in: R. Mehring (Hg.), *Carl Schmitt: Der Begriff des Politischen. Ein kooperativer Kommentar*, Berlin, 123–138.
- Tönnies, F. (1896/1971), *Hobbes' Leben und Lehre*, eingel. und hg. von K.-H. Ilting, Stuttgart.
- Willms, B. (1979), *Der Weg des Leviathan. Die Hobbes-Forschung von 1968–1978*, Berlin.