

Eine Ortung auf Rom

Carl Schmitts *Κατέχον*-Begriff im Rahmen des Römischen Reichs

Olivier Hekster

Gerhard Hoogers*

Bis Christus wieder erscheint, wird die Welt nicht in Ordnung sein.¹

Οὕτως ἂν τις καὶ περὶ των πρὸ ὑμῶν τε καὶ ἐφ' ὑμῶν πραγμάτων λογιζόμενος ὑπολάβοι ὡς πρὸ μὲν τῆς ὑμετέρας ἀρχῆς ἄνο καὶ κάτω συνετετάρακτο καὶ εἰκὴ ἐφέρετο, ἐπιστάντων δὲ ὑμῶν ταραχαὶ καὶ στάσεις ἔληξαν, τάξις δὲ τάντων καὶ φῶς λαμπρὸν εἰσήλθε βιον καὶ πολιτείας, νόμοι τε ἐξεφάνησαν καὶ θεῶν βωμοὶ πίστιν ἔλαβον.²

§1. Einleitung

“Carl Schmitt hat heute Konjunktur.” So lautet der einleitende Satz einer ziemlich neuen Studie über das Werk des im April 1985 verstorbenen deutschen Staatsrechttheoretikers.³ Und tatsächlich nahm die Menge der Bücher und Artikel über Schmitt in den vergangenen Jahren, sowohl in Deutschland als auch im Ausland, ständig zu. Dabei fällt auf, dass die Aufmerksamkeit nicht zuletzt der Rekonstruktion der unterstellten Einheit in Schmitts nach Themen so vielschichtigem Werk gilt. Zunehmend wird die Einheit in seinen theologischen Konzeptionen und Überzeugungen gesucht. Vor allem die im Jahre 1988 erschienene Studie Heinrich Meiers hat viel dazu beigetragen, die religiösen Wurzeln von Schmitts Denken

* Die Autoren bedanken sich bei Theo de Wit und Marin Terpstra für ihre Anmerkungen zu einer früheren (niederländischen) Version dieses Textes, die Anfang Dezember 2000 auf den Theologie-kongress *Wie is er bang voor de politieke theologie?* in Leusden präsentiert wurde.

¹ Carl Schmitt in einem Brief an Pierre Lin vom 12. Juni 1939.

² ‘So ist es auch, im Hinblick auf die Lage bevor Sie und unter Sie, dass man sagen könnte dass vor Ihrer Herrschaft alles ungeordnet war, ein Chaos und heilloser Durcheinander, dass sich aber mit Beginn Ihrer Herrschaft Unordnung und Zerrissenheit einstellten; und es entstand eine universelle Ordnung und eine wunderbare Hoffnung auf das Leben und den Staat, und Gesetze wurden eingehalten und die Altäre der Götter geehrt’, Aelius Aristides, *εἰς Ῥώμην*, 26.

³ Ruth Groh, *Arbeit an der Heillosigkeit der Welt. Zur politisch-theologischen Mythologie und Anthropologie Carl Schmitts*, Frankfurt a.M., 1998, S. 9.

freizulegen.⁴

In diesem Artikel wollen wir versuchen, einen Begriff in Schmitts Denken zu beleuchten, der im Verhältnis zu seinen theologischen Prämissen zunehmend mehr Interesse weckt; nämlich der Begriff des Katechon, des ‘Widersachers’ oder ‘Aufhalters’ des Antichristen, der im zweiten Brief an die Thessalonicher (II Tes. 2.3-8) erwähnt wird. Schmitt beruft sich auf diesen Katechon an einigen Stellen in seinem Werk, und es gibt Interpretationen von Schmitts Werk, die im Katechon sogar einen Schlüssel zum Verständnis seines gesamten Denkens sehen.⁵

Wir möchten hier kurz darstellen, welchen Stellenwert der Begriff in Schmitts Werk hat und welche Bedeutung er möglicherweise in seinem Denken einnimmt. Zunächst aber möchten wir ein Problem beleuchten, das unserer Ansicht nach bis heute in der Schmitt-Reflexion keine wichtige Rolle gespielt hat und welches wir mit ‘historisch-ideologischer Gültigkeit von Schmitts Katechon’ umschreiben möchten. Schmitt beruft sich in seiner Verwendung des Katechon-Begriffs nämlich einige Male auf frühchristliche Autoren, die den Katechon im Römischen Reich gesehen haben sollen. Angesichts der Tatsache, dass (wie sich später noch zeigen wird) diese Verbindung von Reich und Katechon für Schmitts Bewertung

⁴ Carl Schmitt, *Leo Strauss und ‘Der Begriff des Politischen’*. Zu einem Dialog unter Abwesenden, Stuttgart, 1988. Siehe auch ders., *Die Lehre Carl Schmitts*. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie, Stuttgart, 1994. In den Niederlanden war vor allem die Dissertation von Th.W.A. de Wit, *De onontkoombaarheid van de politiek. De soevereine vijand in de politieke filosofie van Carl Schmitt*, KTU Utrecht, 1992, für die Freilegung dieser theologischen Wurzeln wichtig. Siehe auch H.G. Hoogers, *De verbeelding van het soevereine. Een onderzoek naar de theoretische grondslagen van politieke representatie*, Diss. RU Groningen, 1999, vor allem Kapitel 6.

⁵ So zum Beispiel Günter Meuter in seiner Studie *Der Katechon*. Zu Carl Schmitts fundamentalistischer Kritik der Zeit, Berlin, 1994. Hierzu muss allerdings bemerkt werden, dass Meuter den Katechon-Begriff ziemlich metaphorisch benutzt, um Schmitts umfassendes Verhältnis zur Moderne einzuschätzen und den Begriff nicht oder kaum in theologischem Sinne deutet: ‘Gleichwohl verwendet (der) Autor den Begriff eher metaphorisch und benutzt ihn nur als Sammelbezeichnung für Schmitts Zeitkritik im Ganzen, ohne ihm im Einzelnen zu interpretieren’, Wolfgang Schüller, *Dennoch die Schwerter halten*. Der *Κατέχων* Carl Schmitts, in: *Geschichte - Tradition - Reflexion*, Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag, II, Griechische und Römische Religion, Tübingen, 1996, S. 390. Eine wichtige Rolle spielt den Begriff des Katechons auch in der Bamberger Dissertation von Alfons Motschenbacher, *Katechon oder Großinquisitor? Eine Studie zur Inhalt und Struktur der Politischen Theologie Carl Schmitts*, Marburg, 2000.

des Katechon von großer Bedeutung ist und sich in seinem Katechon-Begriff eine bedeutende religiöse Dimension verbirgt, gilt es, diese Verbindung in den Griff zu bekommen. Die für uns zentrale Frage ist die nach der Vereinbarkeit der Rolle des Katechon mit dem ideologischen und religiösen Selbstbild des Römischen Reichs. Wie verhält sich der Katechon-Begriff, der in einer eigentlich transzendenten Eschatologie wurzelt, zu einem immanenten Geschichtsbild, das keine eigene Endlichkeit kennt? Mit anderen Worten: Inwieweit verwendet Schmitt diese historische Metapher auf historisch vertretbare Art und Weise? Die Art und Weise, auf die ein Autor historische Konstruktionen benutzt (und möglicherweise verformt), kann neue Einsichten in die Analyse der Konzepte verschaffen, für die die Beispiele benutzt werden.⁶

Obwohl diese Frage in einer Betrachtung dieses begrenzten Umfangs zwangsläufig nur ansatzweise und vorläufig beantwortet werden kann⁷ und einige Fragen unberücksichtigt bleiben müssen, sind wir dennoch der Meinung, dass diese Untersuchung zu einem besseren Verständnis der Bedeutung des Katechon-Begriffs und besonders dessen Verwendung durch Schmitt beitragen kann. Außerdem kann eine Konfrontation der (von Schmitt verwendeten) christlichen Idee des Katechon mit der religiösen Metaphorik der späteren römischen (Staats-) Religion vielleicht auch einen Beitrag zu einer Antwort auf die Frage leisten, die vor allem seit Meier in der Schmitt-Rezeption gestellt wird. Es geht dabei um die Frage, ob Schmitts religiöser locus standi vor allem als eine 'katholische Verschärfung' gesehen werden muss⁸

⁶ Gerade das Römische Reich wird regelmäßig als Beispiel eingesetzt. Vgl. beispielsweise Rousseau, Nietzsche und Jünger. Das Verhältnis Jüngers zu den Antiken ist neuerdings von Annette Rink in ihrer Monographie Plutarch des Naturreichs: Ernst Jünger und die Antike (Würzburg, 2001) freigelegt worden.

⁷ Wir bemühen uns weder um eine vollständige historische Analyse des Katechon-Begriffs noch um eine komplette Aufzählung der Verwendung dieses Begriffs bei frühchristlichen Autoren.

⁸ Dies ist die Stellungnahme Meiers. Für ihn ist die (Politische) Theologie Schmitts vor allem eine Theologie der Offenbarung: 'An der Wahrheit der Offenbarung scheiden sich Freund und Feind (...) Die Feindschaft ist mit dem Glauben an die Offenbarung gesetzt', Die Lehre Carl Schmitts, S.109. Der Begriff 'katholische Verschärfung' kommt von Schmitt selbst, der in seinem Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951 (Berlin, 1991) am 16.06.1948 notiert: 'Das geheime Schlüsselwort zu meiner gesamten geistigen und publizistischen Existenz ist die eigentliche katholische Verschärfung'.

oder vielmehr als ein Christentum, das eigentlich heidnische Züge aufweist.⁹

§2. Der Katechon-Begriff und sein Stellenwert in Schmitts Denken

Der (oder das) Katechon ist einer der problematischeren Begriffe im Neuen Testament.¹⁰ Der Begriff wird von Paulus im zweiten Brief an die Gemeinde in Thessaloniki verwendet, wo es heißt: ‘Lasset Euch von niemand verführen, in keinerlei Weise; denn er kommt nicht, es sei denn, dass zuvor der Abfall komme und offenbart werde der Mensch der Sünde, der Sohn des Verderbens, und da ist der Widersacher (ὁ ἀντικείμενος) und sich überhebt über alles, was Gott oder Gottesdienst heißt; so dass er sich setzt in den Tempel Gottes und vorgibt, er sei Gott. Und ihr wisset, was ihn noch aufhält (το κατέχον), bis er offenbart werde zu seiner Zeit. Denn es regt sich bereits das Geheimnis des Frevels; nur dass, der es jetzt aufhält, (ὁ κατέχων) erst muss hinweggetan werden; und alsdann wird der Frevel offenbart werden (...)’.¹¹ In diesem Abschnitt ist von zwei Widersachern oder Aufhaltern des ‘Gegners’, des ‘Gesetzlosen’ die Rede. Über die Art des Gesetzlosen bestehen kaum unterschiedliche Meinungen: Hiermit ist aller Wahrscheinlichkeit nach der Antichrist gemeint. Die Probleme entstehen, wenn es um die Frage geht, wen oder was Paulus meint mit ‘was (...) aufhält’ beziehungsweise ‘der, der aufhält’. Geht es hier um dasselbe Phänomen, das beim ersten Mal unpersönlich, beim zweiten Mal personalistisch anschaulich dargestellt wird? Und wer (oder was) ist es eigentlich, der (das) aufhält? Welche Kraft ist das, die die Ankunft des Antichristen verhindert und aufhält (was zweifelsfrei eine Arbeit für das Gute ist, denn die Ankunft des Antichristen ist ein schreckliches Ereignis, das das Ende der bestehenden menschlichen Ära

⁹ Dies ist eine Auffassung, die unter anderem von Motschenbacher und von Wolfgang Palaver in seinem *Die mythischen Quellen des Politischen. Carl Schmitts Freund-Feind-Theorie*, Stuttgart/Berlin/Köln, 1997, vertreten wird.

¹⁰ ‘Eine der rätselhaftesten Stellen des Neuen Testaments ist ohne Zweifel das Paulus-Wort über den bzw. das Katechon in dem zweiten Brief an die Thessalonicher. Sie gehört zu den meist interpretierten Stellen des Briefkorpus’, Felix Grossheutschi, *Carl Schmitt und die Lehre vom Katechon*, Berlin, 1996, S. 9.

¹¹ 2. Brief an die Thessalonicher 2:3-8. Die texthistorische und exegetische Frage, ob Paulus oder jemand aus seinem direkten Umfeld Verfasser dieses Briefes ist, wird hier nicht näher geklärt. Die Auffassungen unter den Theologen sind bis heute unterschiedlich: es gibt eine leichte Tendenz zur Überzeugung, dass Paulus den Brief nicht selbst geschrieben hat. Grossheutschi, S. 11.

einläutet), damit aber auch die Wiederkunft des Herrn selbst verhindert (denn die Ankunft des Antichristen ist eine notwendige Präfiguration der Wiederkunft) und somit, wenn auch indirekt, auch den neuen Himmel und die neue Erde verhindert? Und ist es demzufolge nun christlich, dem Katechon zu dienen und dafür zu beten oder gerade nicht?

Es ist nicht besonders verwunderlich, dass zu diesem Abschnitt im Laufe des christlichen Zeitalters verschiedene Interpretationen entstanden. An dieser Stelle soll keine Übersicht über die Deutungsversuche des Begriffs gegeben werden. Wichtig ist hier nur die Feststellung, dass der Begriff mit einem gewissen politischen Inhalt verbunden ist. Wenn jedenfalls der ‘Mensch der Gesetzlosigkeit’, der der Antichrist ist, kommt, wenn Chaos einer seiner Namen ist, dann ist Widerstand gegen den Antichristen Widerstand gegen Chaos und Gesetzlosigkeit. Und aus einer staatlichen Perspektive gesehen ist die theologische Debatte über die Verdienste katechontischen Handelns somit auch kaum interessant – jede politische Ordnung rechtfertigt sich ja zumindest teilweise mit der Absicht des Widerstands gegen Chaos und Unordnung, aus einer katechontischen Perspektive also. Die Position des Juristen, des Staatsrechtgelehrten im Besonderen, ist dann hinsichtlich des Paulinischen Katechons auch eigentlich eine andere als die des Theologen. Carl Schmitt war Jurist und sein Interesse am Katechon ist in erster Linie somit auch ein juristisches.¹²

Schmitt nennt den Katechon erst recht spät in seinem Werk. In einem im Jahre 1942 erschienenen Artikel geht er erstmals darauf ein.¹³ Schmitt spricht dort über die Perspektive, dass die USA die alte Rolle Großbritanniens übernehmen könnten, eine Rolle, die darin bestehen sollte, ‘(der) große Verzögerer der weltgeschichtlichen Entwicklung’ zu sein. In diesem Zusammenhang nennt Schmitt auch den Begriff des Katechon.¹⁴ In seiner im gleichen Jahr erschienenen Studie *Land und Meer* bezeichnet Schmitt das Byzantinische Reich und

¹² Bildhaft hierfür ist beispielsweise, dass Schmitts Verweise auf den Katechon immer Verweise auf den 2. Brief an die Thessalonicher 3:7 sind – wodurch er die Debatte über das Verhältnis zwischen **der** Katechon und **das** Katechon absolut negiert.

¹³ C. Schmitt, *Beschleuniger wider Willen oder: Problematik der westlichen Hemisphäre*, in: *Das Reich*, 19. April 1942.

¹⁴ ‘In der Spätantike und im Mittelalter glaubten die Menschen an eine geheimnisvoll aufhaltende Macht, die mit dem griechischen Wort ‘kat-echon’ (Niederhalten) bezeichnet wurde und die es verhinderte, dass das längst fällige apokalyptische Ende der Zeiten jetzt schon eintrat’, *ibid.*, in: Schuller, S. 393.

Römischer Kaiser Rudolf II als Katechon.¹⁵ Auch in seinem *Der Nomos der Erde* aus dem Jahre 1950 geht Schmitt auf den Katechon-Begriff ein. Hier verwendet Schmitt den Begriff in einem deutlich politischen Sinn; das Heilige Römische Reich habe sich vor allem als Fortsetzung des Imperium Romanum gesehen, da es die Funktion des Katechon ausübte, so wie das Römische Reich es getan habe: ‘Der entscheidende geschichtsmächtige Begriff seiner Kontinuität ist der des Aufhalters, des Katechon. ‘Reich’ bedeutet hier die geschichtliche Macht, die das Erscheinen des Antichrist und das Ende des gegenwärtigen Äons aufzuhalten vermag, eine Kraft, qui tenet, gemäß den Worten des Apostels Paulus im 2. Thessalonicherbrief, Kapitel 2 (...).’¹⁶ In seinem posthum erschienenen Glossarium geht Schmitt auch einige Male auf den Begriff Katechon ein. Die wesentlichste dort aufgezeichnete Überlegung ist die, in der Schmitt ein Glaubensbekenntnis zum Katechon ausspricht: ‘Ich glaube an den Katechon; er ist für mich die einzige Möglichkeit, als Christ Geschichte zu verstehen und sinnvoll zu finden. Die Paulinische Geheimlehre ist nicht mehr und ebenso viel geheim wie jede christliche Existenz. Wer nicht selber in concreto etwas vom Κατέχων weiß, kann die Stelle nicht deuten.’¹⁷ Ohne den Begriff selber zu nennen spricht Schmitt in einem Nachwort aus dem Jahre 1958 zu seinem 1941 erschienenen Aufsatz *Staat als ein konkreter, an eine geschichtliche Epoche gebundener Begriff katechontisch über den Staat*, wo es heißt: ‘Etwas anderes ist es, wenn wir, (...) die freiwilligen und unfreiwilligen Beschleuniger auf dem Wege in den Abgrund restloser Funktionalisierung aufzuhalten und die Institutionen zu wahren suchen, die noch Träger einer geschichtlichen Substanz und Kontinuität sein können. (...) Ähnlich wie ein legitimer Fürst des 16. und 17. Jahrhundert die Ausnahmesituationen des konfessionellen Bürgerkrieges nur mit Hilfe überkommener und bestehender Einrichtungen überwinden und im ‘Staat’ ein Reich der objektiven Vernunft errichten konnte, ist heute an überkommene Institutionen anzuknüpfen. Dabei ist es wichtig zu wissen, dass solche Institutionen nicht restituierbar sind, wenn die Kette der Tradition einmal zerrissen ist.’¹⁸

¹⁵ Ibid.

¹⁶ C. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Ius Publicum Europæum*, 3. Auflage, Berlin, 1988, S. 28.

¹⁷ Schuller, S. 394.

¹⁸ C. Schmitt, *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924 – 1954. Materialien zu einer Verfassungslehre*, 3. Auflage, Berlin, 1985, S. 385.

Schmitt nennt den Katechon-Begriff in seinem Werk erst spät und obendrein recht selten. Außerdem bezeichnet er unterschiedlich viele Personen, Ereignisse und Institutionen mit diesem Begriff, woraus nicht geschlossen werden darf, dass der Begriff für Schmitt wenig Bedeutung hat. Bereits das privat geäußerte Glaubensbekenntnis zum Katechon lässt vermuten, dass es sich hier um einen für Schmitt wichtigen Begriff handelt. Aber auch der eindringliche Verweis auf die Institutionen, die dem Absinken in den Abgrund einer 'restlosen Funktionalisierung' als Aufhälter entgegenwirken können, legt die Vermutung nahe, dass für Schmitt im Verhältnis zum Katechon Verschiedenes wichtig ist.

Worum ging es Schmitt in seinem staatsrechtlichen Denken denn? Um Widerstand gegen Unordnung und Chaos. Die Aufgabe des Staates besteht darin, den Naturzustand, also die Situation, in der jeder seinen eigenen Gesetzen folgt, durch einen souveränen Beschluss zu verhindern; den Beschluss, dass eine Ordnung gelten soll und dass es diese Ordnung sein muss. Die berühmte Eröffnungszeile von Schmitts 1922 erschienenen Studie zur Souveränität in Politische Theologie, 'Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet', wird hierdurch verständlich. Der Ausnahmezustand ist die Situation, in der Bürgerkrieg herrscht, da der Bürgerkrieg durch das Wegfallen gleicher normativer Bindung für alle gekennzeichnet ist.¹⁹ Ein souveräner Beschluss (souverän, weil auf keine normativen Fundamenten zurückgegriffen werden kann: *inter arma silent leges*) ist notwendig, um uns aus dieser Situation zu befreien; diesen Beschluss fasst der Staat und beendet den (die Potentialität des) Bürgerkrieg(es).²⁰ Da es der Souverän ist, der – aus einem normativen Nichts heraus – den

¹⁹ Schmitt beschrieb den Bürgerkrieg einst als einen Konflikt, der durch den Streit zwischen Naturrecht und positivem Recht gekennzeichnet ist; hier verbirgt sich derselbe Gedanke.

²⁰ Siehe hierzu ausführlicher: Hoogers, S. 198-200; 206-210. 'De uitzonderingstoestand is voor Schmitt dan ook meer dan de toestand waarin de gelding van het positieve recht opgeschort is: in een zeer eminente zin is het de toestand waarin besloten zal moeten worden welke rechtsorde überhaupt zal gelden. In feite postuleert Schmitt hier een soort natuurtoestand en een soverein die noodzakelijk is om ons daaruit weg te voeren' ('Der Ausnahmezustand ist für Schmitt denn auch mehr als der Zustand, in dem die Geltung des positiven Rechts ausgesetzt ist; in einem sehr eminenten Sinn ist es der Zustand, in dem beschlossen werden muss, welche Rechtsordnung überhaupt gelten soll. Eigentlich postuliert Schmitt hier eine Art Naturzustand und einen Souverän, der notwendig ist, um uns aus dieser Situation zu befreien'), *ibid.*, S. 209. Siehe für die Bedeutung des Staates als Ordnungs- und Friedensstifter auch E.-W. Böckenförde, *Der Begriff des Politischen als Schlüssel zum staatsrechtlichen Werk Carl Schmitts*,

Beschluss fasst, dass Ordnung gelten soll, folgt hieraus auch, dass Souveränität für Schmitt ein transzendenter Begriff ist; der Souverän ist ja bezüglich der postulierten Rechtsordnung zu jeder Zeit das normative Außen. Dies meint Schmitt in *Politische Theologie*, wenn er schreibt: ‘Die Entscheidung ist, normativ betrachtet, aus einem Nichts geboren.’²¹ Normativ betrachtet aus einem Nichts geboren – aber ausgerichtet auf Ordnung und Frieden.

Die Nähe von Schmitt zu Hobbes *Leviathan* ist hiermit natürlich gegeben und wird auch von ihm selbst signalisiert; von vielen wurde sie bereits früher festgestellt. Schmitt analysiert sein Verhältnis zu Hobbes in seiner kleinen Studie *Der Leviathan*. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols aus dem Jahre 1938. Vor allem in den Schlusspassagen positioniert Schmitt sich sehr in die Nähe Hobbes und spricht seine uneingeschränkte Bewunderung für den britischen Denker aus.²² Wenn Schmitt den Einsatz von Hobbes Denken dann auch sogar als Beendigung der Potentialität jeden Bürgerkriegs definiert, spricht er zumindest genauso über die Finalität seines eigenen staatlichen Denkens wie über die von Hobbes.²³ Auch

in: ders., *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt a.M., 1991, S. 344-366.

²¹ *Politische Theologie*, 6. Auflage, Berlin, 1993, S. 36/37.

²² ‘Doch bleibt Hobbes (...) ein unvergleichlicher politischer Lehrer. Es gibt keinen zweiten Philosophen, dessen Begriffe so viel Wirkung, wenn auch zugleich so viele auf seinen eigenen Gedanken zurückschlagende Fehlwirkung gehabt haben. (...) So ist er für uns der echte Lehrer einer großen politischen Erfahrung; einsam wie jeder Wegbereiter; verkannt, wie jeder, dessen politischer Gedanke sich nicht im eigenen Volk verwirklicht; ungelohnt, wie der, der ein Tor öffnet, durch das andere weitermarschieren; und doch in der unsterblichen Gemeinschaft der großen Wissenden der Zeiten, ‘a sole retriever of an ancient prudence’. Über die Jahrhunderte hinweg rufen wir ihm zu: Non jam frustra doces, Thomas Hobbes.’, *Der Leviathan*, 2. Auflage, Köln, S. 132.

²³ ‘Der Staat macht ja gerade dem Bürgerkrieg ein Ende. Was dem Bürgerkrieg kein Ende macht, ist kein Staat. Das eine schließt das andere aus’, *ibid.*, S. 72. Dies heißt nicht, dass zwischen Schmitt und Hobbes nicht auch große Unterschiede bestehen, die Schmitts Verhältnis zu Hobbes zu einem mehrdeutigen machen. Diese Distanz konzentriert sich vor allem auf die Tatsache, dass Hobbes als Liberaler aus Verzweiflung betrachtet werden kann (und von Schmitt auch als solcher betrachtet wird), der in einer unliberalen Welt Frieden und Sicherheit auf einem neutralen Fundament (die entscheidende Souveränität des Staates) gründen möchte, während Schmitt, bei einem vergleichbaren Einsatz, ein Antiliberaler in einer entfalteten liberalen Welt ist (oder jedenfalls sein möchte) – und dies vermutlich ebenso aus Verzweiflung. Siehe hierzu näher De Wit, Kapitel 4, und Hoogers, Kapitel 6, vor allem Abschnitt 6.9. Die Beziehung Schmitt-Hobbes wird später in diesem Abschnitt noch näher beleuchtet.

Schmitts berühmte (und berüchtigte) Freund-Feind-Theorie, der Gedanke, dass jegliche innere Befriedung mit dem (Wieder-)Erkennen externer Bedrohungen und möglicher Widersacher einhergeht, findet in Hobbes Denken sein Pendant. Auch für Hobbes war die Garantie des internen Friedens und der Ruhe mit der strikten Handhabung eines internationalrechtlichem Naturzustands verbunden. Zwischen Staaten bestehen nur rationale Abkommen, kein Recht, und schon gar nicht Recht, das auf irgendeine Art und Weise die Bürger von Staaten binden oder betreffen könnte. Sollte dies dennoch der Fall sein, könnte sich den Bürgern der Leviathans dieser Welt erneut die Frage stellen, wem sie Gehorsamkeit schulden, womit die Möglichkeit des Bürgerkriegs wieder zum Leben erweckt und die Finalität des Staates bedroht wäre.²⁴

Für Carl Schmitt war der Einsatz jeglicher staatlichen Ordnung die Schaffung internen Friedens und Sicherheit, was ihn vor allem nach dem zweiten Weltkrieg dazu brachte, auf politische Ordnungen als katechontische Größen zu verweisen. Dieses recht späte Aufkommen des Begriffs zu einem Zeitpunkt, als der Schwerpunkt Schmitts wissenschaftlichen Projekts schon hinter ihm lag, führt zu der Frage, ob Schmitt auch schon in den 20er und 30er Jahren, als die meisten seiner wichtigen Werken entstanden, in diesem

²⁴ ‘Dieses (nämlich das Völkerrecht - HGH/OH) wird in schärfster Präzision zu einem nur zwischen Staaten möglichen Recht, das nur von Staaten getragen wird und dessen spezifische Ordnung nur Staaten ‘als solche’ wesensgemäß sind. (...) Im Staatsbegriff liegt alle Ordnung und liegen alle Rechtsgarantien dieses völkerrechtlichen Systems. (...) Der Staat hat seine Ordnung in sich, nicht außerhalb seiner selbst. Dem zwischenstaatlichen Völkerrecht ist daher ein zwischen völkerrechtlichem Recht und Unrecht nicht unterscheidender, nicht diskriminierender Kriegsbegriff wesentlich’, Der Leviathan, S. 74. Im Übrigen ist es nicht unwahrscheinlich, dass - jedenfalls für Schmitt - die bleibende Existenz der Gefahr, Feindschaft und potentiellen Kriegführung in Form eines existentiellen Völkerrechts und damit die bleibende Unvollständigkeit dieser Weltordnung eine Rechtfertigung für das Einschlagen auf pax et securitas im Staat war. Im 1. Thessalonicherbrief 5:3 wies Paulus ja darauf hin, dass (der Schein von) Frieden und Ruhe aus der Immanenz der Welt heraus die Merkmale der Ordnung des Antichristen sind. Frieden und Sicherheit in einem Staat sind für Schmitt (und Hobbes) aber nur möglich bei (und sind die konzeptuelle Folge von) Unsicherheit und Gefahr zwischen den Staaten der Welt. In seinem Katechon oder Großinquisitor? verkennt Motschenbacher diesen Unterschied zwischen innerem und äußerem Frieden und die dialektische Spannung die bei Hobbes und Schmitt zwischen äußerer Kriegsdrohung und innerer Befriedung besteht. Das bringt ihn zu Unrecht dazu, zu behaupten, Schmitts Einsatz sei theologisch gesprochen im Dienste des Antichristen, da es Schmitt um die Erreichung und Sicherung von pax et securitas gehe: S. 391.

Kontext über den Staat nachdachte oder ob es sich hier um einen späten und nicht weiter wesentlichen Einfall handelt. Ein Hinweis auf erstere Annahme ist in einem Brief zu finden, in dem er am 11. Januar 1948 an Pierre Lin unter anderem schrieb: ‘Nous sommes toujours - comme en 500 ou 800 - dans le ‘aion’ chrétien, toujours en agonie, et tout événement essentiel n’est qu’une affaire du ‘Katechon’, c’est-à-dire de ‘celui qui tient’, qui tenet nunc (2. ep. de Saint-Paul aux Thessaloniques, 2. chap. vers 7). Vous connaissez ma théorie du κατέχων, elle date de 1932 (von uns kursiv markiert – HGH/OH). Je crois qu’il y a en chaque siècle un porteur concret de cette force et qu’il s’agit de le trouver.’ Dieser Abschnitt, in dem Schmitt die Entstehung seiner Katechon-Theorie auf 1932 datiert, hat zu Spekulationen über einen eventuellen Schreibfehler geführt; Schmitt müsse vielmehr 1942 gemeint haben, als er den Begriff in einer Veröffentlichung erstmals benutzte.²⁵ Trotz dieser Möglichkeit scheint es uns nicht ausgeschlossen, dass Schmitt doch ganz entschieden sagen wollte, dass er um 1932, also in der Endphase des Dramas der Weimarer Republik, erstmals über den Begriff Katechon nachzudenken begann. Gerade in Ausnahmezuständen (und die deutsche Republik befand sich schon seit dem Fall des Müller-Kabinetts im Jahre 1930 in einem nahezu permanenten Ausnahmezustand) kommt ja für Schmitt der wahre Charakter einer Ordnung ans Licht.²⁶ Könnte es so sein, dass Schmitt durch die Krise der Weimarer Republik, die ihn erstmals konkret mit der Möglichkeit des Endes der (deutschen) Staatlichkeit, mit der Rückkehr des Naturzustands und der Notwendigkeit eines neuen souveränen Beschlusses zur Beendigung der Krise konfrontierte, aber auch aufgrund der offenen Frage, ob eine Größe für einen solchen Beschluss gefunden werden könnte, erstmals deutlich erkannte, dass der Staat immerhin auch ein Widersacher war? Ist sein Einsatz, die bestehende Struktur aufrecht zu erhalten und in der Person des Reichspräsidenten das für den Erhalt der Republik notwendige, repräsentierende Organ zu finden, nicht auch ein Einsatz für die Bewahrung des Katechon, um gleichsam katechontisch gegenüber der Katechon Weimarer Republik zu stehen?²⁷ Und war

²⁵ Schuller lässt diese Möglichkeit beispielsweise nachdrücklich offen; S. 404.

²⁶ ‘Der Ausnahmefall offenbart das Wesen der staatlichen Autorität am klarsten. Hier sondert sich die Entscheidung von der Rechtsnorm (...). In der Ausnahme durchbricht die Kraft des wirklichen Lebens die Kruste einer in Wiederholung erstarrten Mechanik’, Politische Theologie, S. 19, 21.

²⁷ ‘(Es) bietet sich die Lösung an, dass Schmitt sein theoretisches und praktisches Wirken am Ende der Weimarer Republik als katechontisch verstanden wissen wollte. Darunter wäre einmal das Ruhmesblatt zu verstehen, eine Regierung Schleicher zu unterstützen, die eine Machtergreifung Hitlers verhindern

seine für viele überraschende Wahl für den Nationalsozialismus im Sommer des Jahres 1933 schließlich nicht wenigstens auch ein Versuch, die deutsche Staatlichkeit nach den Fall der Weimarer Republik in jedem Fall aufrecht zu erhalten, um in Hitler denjenigen sehen zu wollen, der den anspruchsvollen Beschluss zur Neugründung fassen könnte und somit der neue Katechon sein könnte?²⁸

Es ist daher zumindest nicht unmöglich, dass Schmitt tatsächlich bereits lange vor 1942 in katechontischen Begriffen über politische Ordnungen nachdachte, dass er die Schaffung von Ordnung und die Zusicherung von Frieden für einen christlichen oder jedenfalls für einen aus dem Christentum heraus zu verteidigenden Auftrag hielt.²⁹ Wenn aber dieser Gedanke richtig ist, macht dies Schmitts nach dem Krieg entwickelte (oder zumindest nach dem Krieg notierte) Genealogie des Begriffs interessant. Wir sahen ja bereits, dass Schmitt den Begriff Katechon in einem politischen Kontext bis zum Römischen Reich verfolgt, jedenfalls bis zu frühchristlichen Autoren, die im Reich den Katechon sahen.³⁰ Das Heilige Römische Reich Deutscher Nationen ist als christliches Reich für Schmitt vor allem konzeptuell als Fortsetzung des Imperium Romanum zu sehen, da es sich ebenfalls katechontisch verstand, wie es bereits weiter oben in diesem Abschnitt erwähnt wurde: ‘Das Reich des christlichen

sollte, zum anderen seine Vorstellungen von einer kommissarischen Diktatur des Reichspräsidenten zur Wahrung der Substanz der Weimarer Reichsverfassung’, Schuller, S. 404/405.

²⁸ Siehe hierzu Hoogers, S. 247-250. ‘Und dann ist die Gefahr groß, aus lauter Abscheu vor als verderblich und antichristlich empfundenen Mächten katechontisch scheinenden Verlockungen einer Macht zu erliegen, die sich dann selber als Antichrist erweist, aus welcher ideologischen Himmelsrichtung er auch kommen mag’, Schuller, S. 406.

²⁹ ‘Nach Schmitt hat der Aufhalter eine Brückenfunktion; bricht die Brücke, brechen auch die letzten Dinge an. Der Christ, so muss nun gefolgert werden, bewährt sich vor Gott dadurch, dass er nicht passiv auf das Ende hofft, sondern - scheinbar paradox - das erhoffte Ende durch aktive Intakthaltung der eschatologischen Brücke in eine möglichst ferne Zukunft rückt’, Lutz Berthold, Wer hält zur Zeit den Satan auf? Zur Selbstglossierung Carl Schmitts, in: Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft, 21. Jahrgang, Berlin, 1993, S. 293.

³⁰ ‘Tertullian und andere sahen in dem damaligen, alten Imperium Romanum den Verzögerer, der durch seine bloße Existenz das Æon ‘hielt’ und eine Vertagung des Endes bewirkte’, Beschleuniger wider Willen, in: Grossheutsch, S. 62. Im folgenden Abschnitt wird ausführlicher auf die katechontischen Auffassungen der frühen Kirchenväter eingegangen.

Mittelalters dauert solange, wie der Gedanke des Katechon lebendig ist.³¹ Wenn für Schmitt der nach dem Westfälischen Frieden entstandene moderne, souveräne Staat ebenso in katechontischen Begriffen gedeutet werden kann (und die vorliegende Betrachtung erwies bereits, dass es Hinweise darauf gibt), wenn schließlich dieses katechontische Handeln ein christliches Handeln ist, dann wird der moderne, souveräne Staat auf irgendeine Art als ein christlicher Staat verstanden werden müssen oder in jedem Fall als Staat christlich gedacht werden können müssen.

In seinem *Der Leviathan* stellt Schmitt Thomas Hobbes anschaulich als großen geistlichen Vater des modernen Leviathan-Staates dar.³² Zudem präsentiert er Hobbes als liberalen Denker: Bei Hobbes wird der moderne Leviathan als souveräner Staat geboren, aber die Geburt dieses Leviathan (der die Glaubenskriege des 16. und frühen 17. Jahrhunderts beendet) wird nur durch Hobbes zentrale Wahl möglich, diesen Staat als einen Staat zu präsentieren, der hinsichtlich der Wahrheit als neutral betrachtet werden kann: *auctoritas, non veritas facit legem* ist das Konzept, das den bürgerlichen Frieden sichert und den Streit um die Wahrheit öffentlich beendet.³³ Schmitt betont die Neutralität und ‘Maschinalität’ des Hobbesianischen Staates, um seinen modernen, liberalen Charakter zu unterstreichen.³⁴ Aber gleichzeitig scheint er Hobbes nur als Vorgänger und Inspirationsquelle betrachten zu können, indem er dessen Wahlen als unvermeidlich und von der grimmigen Notwendigkeit der Zeit diktiert

³¹ *Der Nomos der Erde*, S. 31.

³² ‘(...) De theoreticus van de absolute staat en van de soevereiniteit is voor hem de Engelse filosoof Hobbes, (...) de klassieke theoreticus van de moderne soevereine staat (...)’ ([...] Der Theoretiker des absoluten Staates und der Souveränität ist für ihn der englische Philosoph Hobbes, [...] der klassische Theoretiker des modernen, souveränen Staates [...]), De Wit, S. 195.

³³ Schmitt betrachtet diese Wahl von Hobbes nicht nur als mögliche Bedingung für die Gründung des Leviathans, sondern auch als seine konzeptuelle Achillesferse: Die Beendigung des öffentlichen Streits um die Wahrheit wird ja durch die Verlagerung der Wahrheitsfrage in den Privatbereich, nach innerlicher Überzeugung jedes Bürgers ermöglicht. Hierdurch wird hinsichtlich des Staates die Freiheit des Gewissens und somit der private Mensch geboren; für Schmitt der Beginn der Zeit des Liberalismus und der endgültige Tod des repräsentativen Leviathan-Staates.

³⁴ ‘Das Ergebnis ist, dass diese Maschine (der Staat - GHG/OH) wie die gesamte Technik, von jedem Inhalt politischer Ziele und Überzeugungen unabhängig wird und die Wert- und Wahrheitsneutralität eines technischen Instruments erhält’, *Der Leviathan*, S. 63/64.

präsentiert³⁵ und an der Perspektive Hobbes eines im Wesentlichen christlichen Denkers festhält, der den Staat zwar neutral, aber nicht ungläubig machen will.³⁶ Daher ist Hobbes auch für Schmitt, wie er in seinen Betrachtungen während seiner Gefangenschaft nach dem zweiten Weltkrieg in *Ex Captivitate Salus* notierte, ein Beispiel für den Juristentyp, zu dem er sich auch selbst bekennt; ein Jurist nämlich, der ab dem 16. Jahrhundert das *ius publicum europæum* durch Emanzipierung der Rechtswissenschaft (und ganz besonders des Staatsrechts) von der Kirche formte, ohne sich dabei jedoch von allen kirchlichen ‘Heiligtümern’ zu distanzieren: ‘De staat tooide zich met menig simulacrum van kerkelijke afkomst. De macht van de wereldlijke vorsten werd door attributen en argumentaties van spirituele herkomst versterkt. De juristen van het *Ius Publicum Europæum* namen posities in die tot dan toe door theologen bezet waren.’³⁷ Hobbes – und vor ihm bereits Bodin – ist für Schmitt exemplarisch für die gefährliche Zwischenstellung, die den Staat seit dem Westfälischen Frieden als Ganzes kennzeichnet. Als für die Wahrheitsfrage öffentlich neutrale Größe steht er auf Seiten der Aufklärung. Aber als Erbe der kirchlichen Tradition steht er dieser Entwicklung doch auch eher unsicher gegenüber: ‘Toen zij (nl. de juristen van het *ius*

³⁵ ‘Na nog eens een eeuw van theologische twisten en Europese burgeroorlogen was Hobbes’ Verzweiflung, zo benadrukt Schmitt verschillende malen, oneindig veel dieper dan die van Bodin. Daarom was Hobbes radicaler en illusieler dan Bodin. Hij was reeds Aufklärer en agnost, zij het niet op de aanmatigende manier van de latere Verlichting, maar als de ‘bittere vrucht’ van een tijdperk van ‘moorddadige gelijkhebbij’ (‘Nach einem weiteren Jahrhundert theologischer Streitigkeiten und europäischer Bürgerkriege war Hobbes Verzweiflung, so unterstreicht Schmitt mehrmals, wesentlich tiefer als die von Bodin. Daher war Hobbes radikaler und illusionsloser als Bodin. Er war bereits Aufklärer und Agnost, wenn auch nicht auf die überhebliche Art der späteren Aufklärung, so doch als ‘bittere Frucht’ einer Epoche ‘mörderischer Rechthaberei’), De Wit, S. 200.

³⁶ ‘Er (Hobbes - HGH/OH) war der revolutionäre Vorkämpfer eines wissenschaftlich-positivistischen Zeitalters, aber da er einem christlichen Volk angehörte, blieb er als ein ‘vir probus’ beim christlichen Glauben und blieb für ihn ‘Jesus der Christ’ (...). ‘(...) Hobbes (setzt) ein christliches Gemeinwesen (voraus), die *civitas Christiania*, in welchem der Souverän den allein wesentlichen Glaubenssatz - that Jesus is the Christ - nicht antastet, sondern schützt und nur den theologischen Spekulationen und Distinktionen machtgeriger Priester und Sektierer ein Ende macht’, *Der Leviathan*, S. 126; S. 20.

³⁷ ‘Der Staat schmückte sich mit einigem *Simulacrum* kirchlicher Herkunft. Die Macht der weltlichen Herrscher wurde durch Attribute und Argumentationen spiritueller Herkunft gestärkt. Die Juristen des *Ius Publicum Europæum* nahmen Positionen ein, die bis dahin von Theologen besetzt waren’, *Ex Captivitate Salus*, S. 70; in: De Wit, S. 199.

publicum europæum - HGH/OH) de heiligdommen uit de kerk de staat in droegen hadden ze niet de bedoeling heiligdommen te ontwijden of te vernietigen; zij wilden van de razernij van de confessionele burgeroorlog redden wat er te redden viel. Zij wilden geen kerkerroof begaan. Zij dachten slechts aan de berging van kostbaar goed.³⁸

Schmitt kann den modernen, rationalen und liberalen Staat nur mit gemischten Gefühlen betrachten. Seine Befürwortung des Staatensystems des Westfälischen Friedens und des damit verbundenen *ius publicum europæum* und seine Bejahung der Staatslehre von Hobbes ist eine Befürwortung, die nur bei einem Festhalten an den eigentlich christlichen Charakter dieses Rechts- und Staatensystems besteht.³⁹ Wenn Schmitt ein Glaubensbekenntnis zum Katechon ausspricht ('Ich glaube an den Katechon') und wenn er in einem Hinweis in seinem Glossarium vom 09. Dezember 1947 darauf beharrt, dass der Platz des Katechon seit Beginn des christlichen Zeitalters nie unbesetzt war ('Der Platz war niemals unbesetzt, sonst wären wir nicht mehr vorhanden')⁴⁰, dann scheint dies nur möglich, wenn der Staat tatsächlich, wie er 1958 schreibt, an 'überkommenen Institutionen' festhält. Geschieht dies nicht mit Sorgfalt, reißt die 'Kette der Tradition' und sie ist nicht wieder zu reparieren.⁴¹ Offenbar ist der Staat für Schmitt, will er katechontisch sein können und will er dazu dienen können, wozu ein Staat überhaupt dient (dem Widerstand gegen den Antichristen), ein Staat, der weiterhin christlich positioniert werden muss, der an der Tradition des Heiligen Römischen Reichs – und am alten Imperium - festhält.

³⁸ 'Als sie (die Juristen des *ius publicum europæum* - HGH/OH) die Heiligtümer aus der Kirche in den Staat trugen, hatten sie nicht die Absicht, Heiligtümer zu entweihen oder zu vernichten; sie wollten vor der Raserei des konfessionellen Bürgerkriegs retten, was es noch zu retten gab. Sie wollten keinen Kirchenraub begehen; sie dachten nur an die Rettung kostbaren Guts', *ibid*.

³⁹ Motschenbacher behauptet, dass Schmitt ein endgültiger Gegner der Staatsneutralisierung im Felde der Glaubensfragen war, und dass sich hier der Schlüssel für das Verständnis seiner Politischen Theologie finden lässt, die wesentlich heidnisch sei, da in den Religionen der Griechen und Römer auch keine privaten Wahrheiten zu finden seien: S. 304-314. Wie wir soeben sahen, war Schmitt aber nicht ein endgültiger, klarer Gegner dieser staatlich geprägten Wahrheitsneutralisierung, sondern stand er der Sache eher sehr ambig gegenüber. Er scheint auch zu verkennen, daß eine Analogie zwischen Schmitt und klassischen Kultuseigenschaften nicht notwendig eine Identität zwischen beiden mit sich führt. Siehe auch *infra*, Fußnote 94.

⁴⁰ Berthold, S. 292.

⁴¹ Vgl. Schuler, S. 394.

Eine ‘Kette der Tradition’ verbindet unsere Staaten mit ihren Ahnen, auch mit dem heidnischen, alten Reich.⁴² Damit stellt sich die Frage, die bereits zu Beginn dieses Artikels auftauchte. Wenn Schmitt Staaten nur im christlichen Sinne als katechontisch bewerten kann, wie verhält sich diese christliche Vision der Geschichte dann zu diesem heidnischen Römischen Reich, das dessen ungeachtet das Grundmuster jeden katechontischen Handelns im politischen Sinne ist?⁴³ Im folgenden Abschnitt wird zur Erarbeitung einer Antwort auf diese Frage betrachtet, wie die Kirchenväter, auf die Schmitt sich beruft, das Verhältnis zum Staat bezüglich der 2. Thessalonicherbriefe 2: 6-7 betrachtet haben.

§3. Der Katechon-Begriff bei Tertullian

Der wichtigste christliche Denker, auf den Schmitt sich bezieht, ist der um 155 in Carthago geborene Jurist und Theologe Quintus Septimius Florens Tertullian. Obwohl auch schon vor Tertullian über die Frage spekuliert wurde, ob das Römische Reich als Aufhalter oder Widersacher des Antichristen gesehen werden konnte, beispielsweise durch Irenæus und Hippolyt⁴⁴, ist Tertullian Schmitts ‘Kronzeuge’, wenn es um seine Identifikation von Reich und Katechon geht. Tertullian wichtigste Schrift zu diesem Punkt ist sein ‘*Apologeticum*’.⁴⁵ Diese Schrift aus dem Jahre 198 wurde an das Prokonsulat von Afrika gerichtet, nachdem dort

⁴² ‘Die ‘konkrete Ortung auf Rom’, das gilt prinzipiell, darf nicht abbrechen, da sonst nach Paulus’ Lehre der Abfall eintritt und die letzten Dinge anbrechen’, Berthold, S. 293.

⁴³ ‘Fasst man den Begriff des Römischen Reiches nicht juristisch, sondern kulturell, so darf man annehmen, dass, was zur Zeit aufhält, zwar nicht das Römische Reich, wohl aber die - sich indessen allmählich aufzehrende - Restsubstanz der christlich-römischen Kultur sei’, *ibid.* ‘Schmitt zieht zum Beleg Tertullian und Hieronymus heran, berührt jedoch die im frühen Christentum heiß diskutierte Frage nicht, wie denn der heidnische Christen verfolgende Staat nicht etwa der Antichrist, sondern im Gegenteil dessen Aufhalter sein konnte’, Schuller, S. 399.

⁴⁴ Irenæus (Bischof von Lyon, gestorben um 200) spricht vor allem im fünften Buch seines *Adversus Hæreses* über das Verhältnis Reich - Antichrist. Vor allem mit Berufung auf Daniel 7 stellt er fest, dass das Römische Reich erst untergehen muss, bevor der Antichrist kommen kann. Das Reich ist also so lange es noch besteht, ein Hindernis für den Antichristen und somit ein – wenn auch passives - Katechon. Irenæus’ vermutlicher Lehrling Hippolyt war dagegen der Meinung, dass das Reich zwar nicht der Antichrist selbst war, aber doch das ‘zweite Tier’ aus der Offenbarung des Johannes und in diesem Sinne der Diener des Antichristen selbst: Grossheutschi, S. 30 ff.

⁴⁵ Siehe hierzu ausführlich *ibid.*, S. 41 - 53.

Ausschreitungen zwischen Christen und Heiden ausgebrochen waren und Verfolgungen der Christen aufgrund des *crimen læsæ religionis* und - *maiestatis* drohten. Diese Verfolgungen wurden aufgrund der Überzeugung begangen, dass die Weigerung der Christen, den Göttern und dem Kaiser zu opfern, dem Reich Schaden zufügen würde und dies als Hochverrat ausgelegt werden konnte. Tertullian erkennt in seiner Apologie, dass Christen wörtlich genommen in der Tat durch die Verweigerung von Opfern ein Sakrileg und Majestätsbeleidigung begehen; dies ist ja genau die Straftatsbeschreibung der betreffenden Verbrechen! Aber, so fragt er sich, bedeutet dies nun, dass Christen durch Verweigerung von Opfern an den Kaiser und die Götter damit auch tatsächlich die betreffenden Verbrechen begehen? Das ist ja nur der Fall, wenn nachgewiesen werden kann, dass Christen durch ihre Art des Handelns ablehnen, dem Staat und Gott die ihnen gebührende Ehre und Gehorsamkeit zu erweisen.

So gesehen ist diese Frage nach der Apologie ganz einfach zu beantworten. Die Götter sind ja nichts weiter als vergöttlichte Menschen aus vergangenen Zeiten oder Mystifizierungen oder vom Teufel gesandte Dämonen, die sich nur für Gottheiten ausgeben. Ganz abgesehen von der Tatsache, dass sie also nicht die Macht haben, etwas für die gläubigen Römer und das Reich zu tun (weil es sie ganz einfach gar nicht gibt), oder dies (aufgrund ihrer dämonischen Art) gar nicht beabsichtigen, bedeutet gemäß Tertullian gerade jede nicht verweigerte Opfergabe einen Akt letztendlichen Sakrilegs. Die Majestät des einzigen wahren Gottes, dem auch das Reich seine Machtposition und sein Schicksal in der Welt zu verdanken hat, wird dadurch ja auf schändliche Weise verleugnet und negiert. Laut Tertullian ist diese Wahrheit innerlich auch bei heidnischen Untertanen des Reichs bekannt und im Grunde auch bei den Kaisern. Er weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass bereits Tiberius beabsichtigt haben soll, Christus in den Pantheon aufnehmen zu lassen und sich gegen den Senat auflehnte, als dieser Maßnahmen gegen die Christen wünschte. Daher fällt es Tertullian anschließend nicht mehr schwer zu zeigen, dass sich die Sache genau entgegengesetzt zu dem, was die Feinde des Christentums anführen, verhält: Gerade die Christen sind es, die mit ihrer Verehrung des einzig wahren Gottes das Verbrechen des Sakrilegs nicht begehen; es sind auch die Christen, die mit ihrem Gebet für den Kaiser, gerichtet an den einzig wahren Gott, das Verbrechen der Majestätsbeleidigung nicht begehen. Auf den Einwand, dass Christen kein Interesse daran haben, für einen heidnischen Kaiser und ein heidnisches Reich zu beten,

antwortet Tertullian mit dem folgenden, für unsere Betrachtung sehr wichtigen Abschnitt: ‘Est et alia maior necessitas nobis orandi pro imperatoribus, etiam pro omni statu imperii rebusque Romanis, qui vim maximam universo orbi imminentem ipsamque clausulam sæculi acerbitatis horrendas comminantem Romani imperii commeatu scimus retardari. Itaque nolumus experiri, et dum precamur differri, Romanæ diuturnitati favemus.’⁴⁶

Warum beten Christen für das Reich, obwohl es heidnisch ist und obwohl es manchmal Christen verfolgt? Weil zwischen uns und der Ankunft des Antichristen mit all seinen grauenhaften Schrecken nur das Römische Reich steht. Sobald das Reich untergeht, geht diese Welt unter und die menschliche Geschichte ist beendet. Der Christ, der dafür betet, dass die Ankunft des Antichristen sich verzögern möge, betet also für das Reich und Beten für das Reich ist für Christen eine heilige Pflicht und sogar eine Notwendigkeit, so Tertullian. Hiermit bezieht er deutlich Stellung in der Debatte darüber, wie der Christ sich dem Staat gegenüber zu verhalten hat. Keine Ablehnung, keine souveräne Gleichgültigkeit, sondern Gebet und aktive Unterstützung für Kaiser und Reich sind die Aufgaben des christlichen Untertan. Nach Tertullian bietet in seinem Apologeticum dann auch ‘(die) Kirche einen gangbaren Weg, aus einer fruchtlosen und einseitigen Abkehr vom römischen Staat herauszukommen, auf den sie doch so sehr angewiesen ist’.⁴⁷

Schmitts Verwendung des Gedankenguts von Tertullian zur Illustrierung seiner eigenen Stellungnahme zum Verhältnis Reich-Katechon sollte kein Erstaunen hervorrufen. Gerade im Denken des Juristen aus Carthago findet Schmitt eine Auffassung des katechontischen Charakters des Reichs, die hochpolitisch ist und sich seiner anschließt. Die Gehorsamkeit des Menschen dem Staat gegenüber ergibt sich nicht aus den Wahrheitsansprüchen dieses Staates, sondern aus der Tatsache, dass er effektiven Schutz gegen die vom Antichristen verkörperten

⁴⁶ ‘Es besteht aber eine noch größere Notwendigkeit für uns, für die Kaiser, ja sogar für den Fortbestand des Reichs als Ganzes zu beten. Wir wissen ja, dass das Entsetzen, das den ganzen Erdball erwartet, und das Ende der Zeiten, an dem enorme Schrecken drohen, ansteht und nur aufgehalten wird für die Zeitspanne, die für das Reich der Römer geliehen ist. Aus diesem Grund möchten wir das nicht mitmachen und wenn wir dafür beten, dass diese Ereignisse aufgeschoben werden mögen, fördern wir den Fortbestand Roms’, Apologeticum 32, 1.

⁴⁷ Richard Klein, Tertullian und das Römische Reich, Heidelberg, 1968, S. 88, in: Grossheusch, S. 48.

chaotischen Schrecken bietet.⁴⁸ Diese Feststellung wirft aber im Zusammenhang mit der Thematik dieser Betrachtung die Frage auf, wie Tertullian Auffassung (und somit auch Schmitts verwandte Auffassung) des katechontischen Charakters der Reichs sich mit dem Selbstbild dieses in seinen Institutionen und politischen Theologie heidnischen Reichs verträgt und wie repräsentativ Tertullians Auffassung, auf die Schmitt sich (auch) beruft, im patristischen Denken der frühen Christenheit eigentlich ist. Eine Antwort auf die Frage kann die Auswahl, die Schmitt in der Präsentation seines illustrativen historischen Materials trifft, beleuchten. Und das trägt wiederum zu einem besseren Verständnis von Schmitts eigenen Postulaten zu diesem Punkt bei.

§4. Der Katechon-Begriff und das frühe Christentum

Bis jetzt wurde ausführlich auf die Ideen hinsichtlich der Verwendung des Katechon von Tertullian eingegangen. Seine Verwendung dieses Konzeptes ist jedoch nur einer der Eckpunkte bezüglich der Gültigkeit von Schmitts Deutung des heidnischen Roms als Urbeispiel für den staatlichen Katechon. Obwohl Schmitt einige Kirchenväter angibt, die Rom tatsächlich als Widersacher des Antichristen sahen, gibt es auch christliche Autoren, die eine derartige katechontische Funktion des Römischen Reichs explizit ausschlossen. Problematisch für eine derartig eschatologische und transzendente Interpretation des Stellenwerts des Römischen Staates in der Weltordnung ist auch das rein immanente Selbstbild des ewigen Roms (Roma Aeterna) – ein Selbstbild, das Ausschlag gebend für die staatliche Gliederung der römischen Gesellschaft war und das Schmitt an anderen Stellen seiner Schriften akzeptiert und als Beispiel verwendet.

Unter den frühchristlichen Autoren, die einer Interpretation des Römischen Reichs als ‘Widersacher’ des Antichristen widersprachen, bestand die extremste Gruppe zweifellos aus den Autoren, die das Reich als den Antichristen selbst bezeichneten. Dies geschah wiederholt. Die Tiere aus der Offenbarung des Johannes wurden oft als Metaphern für das Römische

⁴⁸ In seiner Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie (4. Auflage, Berlin, 1996) stellt Schmitt übrigens auf S. 64, wenn auch mit einigen Hintertürchen, auch Eusebius beiläufig als Anhänger des Gedankens, dass das Reich der Katechon ist, dar. Siehe aber auch *infra*, Fußnote 61.

Kaiserreich betrachtet, und Babylon war nur ein schlecht getarntes Rom.⁴⁹ Hierbei führte der Name eines bestimmten Kaisers das größte Wort: ‘Wer Verstand hat, der überlege die Zahl des Tieres; denn es ist eines Menschen Zahl, und seine Zahl ist sechshundertsechundsechzig’ (Offenbarungen 13.18). Der kabbalistische Wert der Buchstaben, mit denen der Name des Kaisers Nero (A.D. 54-69) im Hebräischen geschrieben wird, ist genau 666.

Lactanz, ein wichtiger christlicher Apologist, in der Renaissance der ‘christliche Cicero’ (ca. A.D. 240-320) genannt, distanziert sich von einer Interpretation, in der das Römische Reich oder dessen Kaiser der Antichrist ist oder dessen Ankunft direkt vorausgeht. Er streitet ab, ‘was manche Spinner glauben’, dass Nero ‘so wie er der erste Verfolger war auch der letzte sein wird, und dass seine Rückkehr die Ankunft des Antichristen ankündigen wird’.⁵⁰ Aber genauso wenig sieht Lactanz Rom als ein Ordnungsprinzip, das – sei es auch nur vorübergehend – Chaos und Durcheinander angemessen verhindert. Er macht sogar explizit deutlich, dass wahre Gerechtigkeit im Römischen Staat seiner Meinung nach nicht bestand.⁵¹ Einem Staat, der Christen verfolgte, lag kein legitimes Ordnungsprinzip zu Grunde. ‘So long as evil existed (that is, until the second coming), there would be need for a state, but the only legitimate government would be one that acknowledged the One God and treated its citizens with equity (aequitas)’.⁵² Obwohl ein wirklich goldenes Zeitalter erst mit der endgültigen Vernichtung des Bösen und der Herrschaft von Christus anbrechen konnte, sah Lactanz dennoch die Möglichkeit, ein provisorisches Paradies zu schaffen, in dem Monotheismus gedeihen könnte.⁵³ Das Römische Reich könnte nach Lactanz als Katechon fungieren; müsste sich dafür aber vom Kaiserkult und seinen polytheistischen (juristischen) Fundamenten - zwei für die Ordnung der römischen Gesellschaft fundamentale Aspekte - trennen. Mit anderen

⁴⁹ Siehe weiter S. R. F. Price, *Rituals and power. The Roman imperial cult in Asia Minor*, Cambridge, 1984, S. 196-198; A. Brent, *The Imperial Cult and the Development of Church Order. Concepts and Images of Authority in Sanism and Early Christianity before the Age of Cyprian*, Leiden/Boston/Köln, 1999, S. 193-209.

⁵⁰ Lactanz, *De mortibus persecutorum*, 2.8-9.

⁵¹ Lactanz, *Divinae Institutiones*, 5.14.19.

⁵² E. DePalm Digester, *The making of a Christian Empire. Lactantius and Rome*, Ithaca/London, 2000, S. 58-59. Vgl. Lact. Div. Inst., 5.5.2; 5.8.4; 5.14.1; 6.9.7.

⁵³ Lact. Div. Inst., 7.24.1-2.7; 5.7.1-2. DePalm Digester, *Harmonizing Roman and Christian Law: Lactantius' Ideal State*, in: *The making of a Christian Empire*, S. 56-63, insbesondere S. 62-3.

Worten: Das Römische Reich hätte nach den Vorstellungen von Lactanz nur dann der Katechon sein können, wenn es sich von sich selbst distanziert hätte. In der Form, in der das Reich nun bestand und in den vergangenen Jahren bestanden hatte, war es sicher kein Katechon. Dennoch behauptete Schmitt 1947: ‘Man muss für jede Epoche der letzten 1948 Jahre den Κατέχων nennen können’.⁵⁴

Auch Cyprian (A.D. 200-58), Bischof von Carthago und nach seinem Märtyrertod heilig gesprochen, sah im Römischen Reich weder die Funktion, den Antichristen ‘aufzuhalten’, noch ihn direkt anzukündigen. Cyprian ist anderer Meinung als diejenigen, die in dem Christen verfolgenden Kaiser Decius (A.D. 249-251) den metator antichristi, den ‘Vorbereiter des Antichristen’, sahen.⁵⁵ Der Tod dieses Kaisers ‘in der Schlacht von Abrittus wertet er als prompte Strafe Gottes für den Verfolger der Christen’.⁵⁶ Nichts mehr und nicht weniger. Wenn Gott aber Rache an einem Reich übt, das Christen verfolgt (oder am Führer dieses Reichs), impliziert dies, dass das gestrafte Reich keine (vorläufige) göttliche Ordnung verteidigt. Für Cyprian ist nicht die staatliche, sondern in erster Linie die kirchliche Perspektive relevant; Probleme bestehen somit auch vielmehr innerkirchlich. Ketzer werden nicht nur mit dem Antichristen verglichen; sie werden mit ihm auf eine Stufe gestellt und als ‘Antichristen’ (antichristi)⁵⁷ bezeichnet. ‘Mit ruina, clades, strages und anderen Metaphern für Katastrophen und Zerstörung beschreibt Cyprian nicht den Zustand des Imperiums, sondern der Kirche, und die Zerrüttung der Kirche (...) bestimmt dann sein Urteil über die Welt im Allgemeinen’.⁵⁸ Würde man versuchen, einen Katechon in Cyprians Weltbild zu deuten, dann scheint das vielmehr die Kirche zu sein – nicht der römische Staat. Ganz offensichtlich waren lange nicht alle frühchristlichen Autoren davon überzeugt, dass das Römische Reich ein Urbeispiel korrekter Ordnung war, das von einer ‘Kette von Tradition’ fortgesetzt werden musste.

⁵⁴ Berthold, S. 292. Siehe supra, Fußnote 40.

⁵⁵ Cyprian, Epistula, 22.1; G. Alföldi, Der Heilige Cyprian und die Krise des römischen Reiches, in: ders., Die Krise des Römischen Reiches. Geschichte, Geschichtsschreibung und Geschichtsbetrachtung. Ausgewählte Beiträge, Stuttgart, 1989, S. 300-301.

⁵⁶ C. Schuler, Cyprian: Der christliche Blick auf die Zeitgeschichte, in: M. Zimmerman (Hrsg.), Geschichtsschreibung und politischer Wandel im 3. Jh. n. Chr., Stuttgart, 1999, S. 192.

⁵⁷ Cyprian, Ep. 69-74. Vgl. Ep. 59.18.2-3. Schuler, S. 194 Fußnote 52.

⁵⁸ Schuler, S. 195-196.

Es muss vielleicht betont werden, dass scheinbar nur wenige Menschen, die in der Spätphase des paganen Römischen Reichs lebten, über die Möglichkeit nachdachten, dass dieses Reich in Kürze untergehen würde und dies einer ewigen göttlichen Ordnung weichen würde. Sogar während der sogenannten Krise des dritten Jahrhunderts – einer Periode, in der strukturelle und zufällige Katastrophen den Fortbestand der Römischen Herrschaft bedrohten – rechneten nur wenige mit einem bevorstehenden Fall des Reiches, das so lange den *pax Romana* garantiert hatte. ‘Apart from radical and unorthodox Christian groups, only very few Christian authors in which were virtually the worst years of the empire were convinced that its collapse was inevitable ... and that it must come in the near future’.⁵⁹ Christliche Autoren glaubten wie ihre paganen Gegenpole oft, dass die aktuellen Probleme eine ‘biologische Entartung’ waren, verursacht durch das physische Alter der Welt. Diese ‘Entartung’ implizierte bei paganen Denkern jedoch meistens die Möglichkeit zur Wiederherstellung, übereinstimmend mit der antiken Konzeption einer ‘zyklischen Geschichte’.⁶⁰ Der heidnische Historiker Cassius Dio (A.D. 164- ca. 230) vermutet in seiner apokryphen Maecenas-Rede, dass eine Rückkehr zu den richtigen moralischen Werten für eine Wiederherstellung ausreichen würde. Auch manche christlichen Denker glaubten an eine ‘Wiederherstellung’ vor der Wiederkehr durch Intervention eines gerechten Kaisers, aber hierfür waren oft, wie wir bereits bei Lactanz bemerkten, Erneuerungen notwendig, die das Reich in ihrem Kern umstürzen würden, oder es handelt sich um spätere christliche Autoren, die das Reich nur nach der Besiegung von Konstantin dem Großen (und der damit einhergehenden Akzeptanz des Christentums) betrachteten.⁶¹

⁵⁹ G. Alföldi, *The Crisis of the Third Century as Seen by Contemporaries*, in: *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 15. Jahrgang, Oxford, 1974, S. 107.

⁶⁰ *Ibid.*, S. 107-108. Vgl. J. Gagé, *Le 'Templum Urbis' et les origines de l'idée de 'renovatio'*, in: *Mélanges Franz Cumont*, Brüssel, 1936, S. 151-187.

⁶¹ So beispielsweise Eusebius von Caesarea (ca. A.D. 260-339), der erste Kirchenhistoriker, der in seinen *Praeparatio evangelica* und *Demonstratio evangelica* (nach A.D. 313) das Römische Reich als notwendigen Hintergrund für die Wiederkehr betrachtete, aber hier über ein Reich mit einem christlichen Kaiser spricht. Man könnte vertreten, dass Eusebius auch frühere Perioden des Reichs als Teil von Gottes Plan betrachtete (und somit notwendigerweise für eine letztendliche ‘Christianisierung’ des Reichs) – was eine sichere katechontische Funktion für den römischen Staat impliziert. Es bleibt zumindest zweifelhaft, ob Eusebius den paganen Staat vor den religiösen Erneuerungen bereits als

Kennzeichnend für das Aufkeimen des Christentums war die Entstehung einer ‘linearen’ Geschichtsauslegung.⁶² Der Fortbestand der Welt war nicht länger eine Selbstverständlichkeit; für eine prominente Minderheit war ihr Untergang sogar unvermeidlich, obwohl längst nicht immer bevorstehend. Mit den Worten Peter Browns: ‘Belief in an everlasting universe, at once inhabited and governed by intertwined hierarchies of divine beings and their ethereal ministers, was an article of faith for most late classical persons. It had been at risk by the rise of the Christian doctrine on the Creation and on the end of the world’.⁶³ Der Kontrast zwischen paganen und christlichen Auslegungen über den Fortbestand der sichtbaren Welt kommt in Octavius von Marcus Minicus Felix, einem Zeitgenossen Tertullians, besonders deutlich zum Ausdruck. Hier berichtet Felix über eine Diskussion am Strand von Ostia zwischen zwei seiner Freunde; dem Skeptiker Caecilius und dem um A.D. 200 zum Christentum bekehrten Octavius. Über ein mögliches Ende der Welt liest man hier:

Caecilius (Octavius, 11.1): Was soll man davon halten, dass sie (die Christen HGH/OH) Unheil verkündend die Verbrennung der ganzen Erde und sogar des gesamten Kosmos mit seinen Himmelskörpern und allem ankündigen, ihren Zusammenbruch bewirken? Als ob der ewige, in den göttlichen Naturgesetzen verankerte Gleichtakt gestört würde oder das großartige Bauwerk, das uns umschließt und umringt, einstürzt, weil die Bindung zwischen allen Elementen gerissen und die Konstruktion des Kosmos auseinandergebrochen ist.

Octavius (Octavius, 34.1-2): Was das kosmische Feuer betrifft: Es ist ein populärer Irrtum zu denken, dass kein unerwartetes Feuer hereinbrechen oder dass das Wasser nicht steigen wird. Denn wer von den Philosophen bezweifelt, wer von ihnen weiß nicht, dass alles, was entstanden ist, untergeht, und das was gemacht ist, vergeht?

Ordnungsbeispiel sah oder ob seiner Meinung nach das erste, definierende Glied in einer möglichen ‘Kette von Tradition’ erst mit Konstantins Herrschaft über das Reich geschmiedet wurde.

⁶² Für den Unterschied zwischen ‘zyklischen’ und ‘linearen’ Weltanschauungen im Altertum bleibt die Schlussbemerkung 555 *L'intuizione del tempo* grundlegend, in: S. Mazzarino, *Il Pensiero Storico Classico* II.2, Bari, 1966, S. 412-461. Mazzarino leugnet eine absolute Zweiteilung zwischen Christen und Nicht-Christen in ihrer Geschichtsauffassung, gibt dabei aber an, dass der ‘zyklische’ Teil des christlichen Gedankenguts sich hauptsächlich in der Ankunft einer göttlichen Ordnung nach der Apokalypse befindet.

⁶³ P. Brown, *Authority and the sacred. Aspects of the Christianisation of the Roman world*, Cambridge, 1995, S. 8.

Der Kontrast ist deutlich. Octavius versucht noch einmal, den christlichen ‘Zyklus’ in eine pagan-philosophische Tradition zu stellen (34.3-6), aber der revolutionäre Charakter des christlich-eschatologischen Denkens bleibt überdeutlich, wie hier auch bemerkt wird: ‘Die mundus – das sichtbare Universum – voller Energie der Ewigkeit verachten sie als vorübergehend und von kurzer Dauer’.⁶⁴

Die Christen versuchten dennoch weiterhin, sich in der römischen Gesellschaft traditionell und nicht staatsgefährdend zu geben; und sogar nach dem endgültigen Sieg des Christentums wurde die Kontinuität zwischen dem christlichen Reich und dem ‘alten Rom’ hervorgehoben,⁶⁵ was sich unter anderem zwei spätantiken Sammlungen sogenannter ‘Sibyllinischer Orakel’ entnehmen lässt. In ihnen wird sowohl der Form nach (niedergeschriebene Prophezeiungen der Sibylle von Cumae, die spätestens ab dem fünften Jahrhundert vor Christus von den Römern in Krisenzeiten zu Rate gezogen wurden) als auch dem Inhalt nach (in den erhaltenen Sammlungen wird ein historisches Kontinuum präsentiert) Anschluss an die pagane Tradition gesucht.⁶⁶ Aber gerade in den Voraussagungen zu einem unausweichlichen und sich nähernden Weltende wird erneut das (für pagane Römer) Untraditionelle der christlichen Perspektive betont. Es besteht ein fundamentaler Unterschied

⁶⁴ Consultationes Zacchaei Apollonii 1.1.

⁶⁵ Diese ‘Kontinuität’ wird problematisch nach der Eroberung Roms durch die (christlichen) Visigoten A.D. 410. Die Frage, warum die ‘ewige Stadt’ gerade nach dem Sieg des Christentums fallen musste, geht Augustinus *De Civitate Dei* direkt voraus. Augustinus antwortet, ‘dass ein Staat, der als Träger geschichtlicher Selbstbehauptung gelten wollte, immer unchristlich sei und es gar nicht anders könne’, J. Straub, *Christliche Geschichtsapologetik in der Krisis des römischen Reiches*, in: *Historia*, 1. Jahrgang, Baden-Baden, 1950, S. 69. Vgl. J. Coleman, *A history of political thought from Ancient Greece to Early Christianity* Oxford, 2000, S. 325: ‘Augustin insisted that ‘God did not promise permanence to things such as social institutions and political arrangements’’. Solche Ausgangspunkte müssen für eine katechontische Interpretation des römischen Staates problematisch sein, denn kann ein im Kern ‘unchristlicher’ und wandelbarer Staat ein Katechon sein? Schmitt geht nicht auf Augustinus’ Gedanken auf diesem Gebiet ein.

⁶⁶ Dionysius Hallicarnassensis, *Antiquitates Romanae*, 6.17. Für eine genaue Studie der spätantiken Sammlungen und des Kontextes, in dem sie entstanden: D. S. Potter, *Prophecy and history in the crisis of the Roman Empire: a historical commentary on the Thirteenth Sibylline Oracle*, Oxford, 1990, besonders S. 70-140.

zwischen den Sibyllinischen Büchern, die von den Römern zu Rate gezogen wurden, um Lösungen für Probleme zu finden, und den (christlichen) Sibyllinischen Orakeln, die Prophezeiungen zu einer fest stehenden Zukunft geben. Im Gegensatz zur griechisch-römischen Tradition, in der ein Goldenes Zeitalter in der mythischen Vergangenheit liegt, in die man möglicherweise zurückkehren kann, liegt das Paradies für Christen erklärtermaßen in der Zukunft, und zwar in einer Zukunft nach dem unwiderruflichen Untergang der Welt, eine Zukunft nach dem Jüngsten Tag.⁶⁷

§5. Der Katechon und das pagane Rom

Damit sind wir bei folgendem Problem bei Schmitts Verständnis des vorchristlichen Roms als Katechon angelangt. Einer der ausschlaggebenden Unterschiede zwischen paganem und christlichem Denken kann mit der Differenz zwischen Immanenz und Transzendenz beschrieben werden. Für die Römer verkörperte das Kaiserreich eine absolute, ewige Ordnung. Aelius Aristides verwendet hierfür das Wort παράδεισος.⁶⁸ Das römische aeternitas ließ keinen Raum für ein zukünftiges Reich des christlichen Gottes. Die Römer verknüpften ‘the intellectual and material boundaries (even the geographic ones) of their own civilisation with the extreme margins of time and history’.⁶⁹ Die Weltordnung war ‘hier’ und ‘jetzt’. Wie kann ein solch immanentes Reich eine katechontische Funktion für einen transzendenten Gott darstellen, für den in der römischen Ordnung kein Platz war? Kann man, anders gesagt, den Satan unbewusst aufhalten? Diese Problem hat Schmitt zu keinem Zeitpunkt (wieder-)erkannt.

Wiederholt verwendet Schmitt in seinen Schriften das ‘Beispiel Rom’. Dabei geht es längst

⁶⁷ G. Casadio, I Paradisi della Sibilla, in: I. Chirassi Colombo/T. Seppilli (Hrsg.), Sibille e linguaggi oracolari. Mito, storia, tradizione. Atti del convegno internazionale di studi, Pisa /Rom, 1998, S. 425: ‘Per I Cristiani .. il paradiso, la nuova età dell’oro .. non può che appartenere all’eterno futuro..’. Vgl. H. S. Versnel, Geef de keizer wat des keizers is en Gode wat Gods is. Een essay over een utopisch conflict, in: Lampas Jahrgang 21, Zwolle, 1988, S. 254.

⁶⁸ Aristides, εἰς Ῥώμην, 99. Vgl. A. Schiavone, The End of the Past: Ancient Rome and the Modern West, Cambridge, 2000, S. 7: ‘The age of the Antonines emerges .. as if in a state of grace: an era in which the high-minded rule of order and reason, instituted by the demiurgic action of the Romans, was able to develop to its highest potential, bestowing civilisation and opulence’.

⁶⁹ Schiavone, S. 205.

nicht immer – meistens sogar nicht – um das Rom nach Konstantin oder um das Reich, in dem paganer Kult verboten war (durch Theodosius den Großen, A.D. 391). Selbst wenn dies dennoch der Fall sein sollte, ist Aufmerksamkeit geboten. Noch um 440, als die Bedrohung durch Attila nahezu spürbar gewesen sein muss, feierten viele katholische Prinzen in Ravenna das neue Jahr; jedoch nicht nach traditionellen christlichen Riten. ‘The tota officina idolorum, the majestic décor of the ancient gods, was mobilised to relive a moment of cosmic euphoria. Men dressed as the mighty planets (in fact, as the gods of Rome) swirled solemnly through the Hippodrome of Ravenna, bringing to earth the promise of renewal, in yet another effulgence of the eternal energy of Rome’.⁷⁰ Das heidnische Rom starb nur langsam und sogar noch in seinen letzten Zügen zwingt es dem nun christlichen Staat ‘unchristliche’ Rituale auf.

Vor allem jedoch, wenn Schmitt in seinen politischen Theorien das ‘klassische’ Rom als Beispiel darstellt, entsteht ein Problem. Die politischen Strukturen, die das Römische Reich begründeten, waren grundlegend unchristlich. Das Amphitheater war zum Beispiel ein überragendes Symbol der paganen Weltordnung. In der Arena stritten die Mächte von Ordnung und Chaos miteinander und immer wieder besiegte die Macht des ewigen Roms das Durcheinander. Es war ein nahezu kosmisches Symbol; der Ort, an dem die Kultur und die gesetzlose Natur ununterbrochen miteinander kämpften.⁷¹ Für Schmitt ist die im Amphitheater versammelte Menge aber in erster Linie in politisch-juristischem Sinne relevant. Er ignoriert die religiös-ideologischen Aspekte dieses paganen Phänomens somit auch völlig. Das ergibt sich beispielsweise aus der Verfassungslehre, in der er schreibt: ‘Als anwesendes, wirklich versammeltes Volk ist es in der reinen Demokratie mit dem möglichen Höchstmaß von Identität vorhanden: (...) auf dem römischen Forum (...). Erst das wirklich

⁷⁰ Brown, *Authority and the sacred*, S. 15. Brown zitiert anschließend die Reaktion des Bischofs von Ravenna, Petrus Chrysologus, *Sermo*, 155 bis, 1: *sacrilegio vetusto anni novitas consecratur*, ‘die Geburt des Jahres wurde mit überholten Sakrilegen gefeiert’.

⁷¹ Th. Wiedemann, *Emperors and Gladiators*, London/New York, 1992, S. 179. Vgl. M. Clavel-Lèvêque, *L’empire en jeux. Espace symbolique et pratique sociale dans le monde romain*, Paris, 1984, S. 179: ‘(Les jeux) sont, à tous leurs niveaux, visualisation d’une vision du monde complexe, voire hétérogène, des rapports des hommes entre eux et avec la nature.’; E. Gunderson, *The ideology of the arena*, in: *Classical Antiquity*, 15. Jahrgang, Berkely, 1996, S. 134; O. Hekster, *Commodus-Hercules: the people’s princeps*, *SCI*, 20. Jahrgang, 2001, S. 51-83; O. Hekster, *Commodus. An Emperor at the Crossroads*, Diss. KU Nijmegen, 2002, S. 137-162.

versammelte Volk ist Volk, und nur das wirklich versammelte Volk kann das tun, was spezifisch zur Tätigkeit dieses Volkes gehört: Es kann akklamieren, d.h. durch einfachen Zuruf seine Zustimmung oder Ablehnung ausdrücken, Hoch oder Nieder rufen, einem Führer oder einem Vorschlag zujubeln, den König oder irgendeinen anderen hochleben lassen oder durch Schweigen oder Murren die Akklamation verweigern. (...) Wenn nur überhaupt Volk wirklich versammelt ist, gleichgültig, zu welchem Zweck, (...) etwa bei Straßendemonstrationen, bei öffentlichen Festen, in Theatern, auf dem Rennplatz oder im Stadion, ist dieses Volk wenigstens potentiell eine politische Größe (von uns kursiv markiert – HGH/OH)⁷². Er macht aber nirgendwo deutlich, dass nicht nur dem Machthaber und dessen Politik zugejubelt wurde, sondern auch der ordnenden Macht Roms selbst. Diese ideologische Interpretation der Gefechte und Exekutionen in der Arena ist nicht weit von der katechontischen Funktion entfernt, die Schmitt dem römischen Staat zuspricht, aber es ist eine innere, pagane Variante davon. Christliche in der Arena hingerichtete Märtyrer hielten ihr Märtyrertum vielleicht innerhalb eines göttlichen Plans für wichtig, einem Kampf, der erst am Jüngsten Tag entschieden würde.⁷³ Diese Hinrichtungen wurden aber regelmäßig durch fatal charades ‘zur Schau gestellt’; Aufführungen pagan-mythologischer Erzählungen, in denen der Protagonist ums Leben kam. Die Rolle des unglücklichen Hauptdarstellers wurde von verurteilten Christen oder Verbrechern gespielt.⁷⁴ Die Zuschauer bekamen so erneut eine Bestätigung der Oberherrschaft Roms und ihrer Rituale mit Feinden, die die irdische Ordnung zu stören drohten.

Gefechte und Hinrichtungen in der Arena überdauerten die Christianisierung des Kaiserreichs nicht. Die Beendigung der Gladiatorengefechte fällt nicht direkt mit einem politischen Sieg einer christlichen kaiserlichen Dynastie zusammen. Weder christliche ‘Normen und Werte’, noch direkte Intervention christlicher Kaiser, Theologen oder Bischöfe waren für den endgültigen Untergang der Gladiatorengefechte und ‘mythologisierter’

⁷² C. Schmitt, *Verfassungslehre*, 8. Auflage, Berlin, 1993, S. 243-244. Das römische Forum war übrigens bis zum Bau der speziell für dieses Ziel gebauten Amphitheater der Ort, an dem die *munera gladiatoria* und die *venationes* gehalten wurden.

⁷³ L. Robert, *Une vision de Perpétue martyre à Carthage en 203*, *Opera Minora Selecta V*, Amsterdam, 1989, S. 791-839.

⁷⁴ K. Coleman, *Fatal charades: Roman executions staged as mythological enactments*, *JRS* Jahrgang 80 1990, S. 44-73.

Exekutionen verantwortlich. Aber die spätantike, christliche Gesellschaft brauchte die Spiele als Trennungslinie zwischen anerkannten und nicht anerkannten Menschen nicht mehr.⁷⁵ Ein christliches Kaiserreich hatte seine eigenen Mechanismen zum Erkennen und Bekämpfen von Feinden. Der Beifall des versammelten Volkes für die Kaiser fand noch immer statt, dies aber zunehmend während der Wagenrennen, die keine heidnische, symbolische Bedeutung hatten. Eine physische Bekämpfung des Chaos fand im Amphitheater nicht mehr statt.

Eine vergleichbare ideologische Transformation erfolgte für die Rolle und die Bedeutung des Kaisertums. Die Schwierigkeiten des Kaiserskultes für Christen war schon lange vor der Christianisierung des Reiches deutlich. In der Zeit kurz nach dem Bürgerkrieg, nach dem Tod Neros (A.D. 68), stellte sich bereits die Frage: 'How could this perceived, social-psychological need for the celebration of social order after bloody social strife, fulfilled in the Imperial Cultus that had secured the pax deorum, now experience new fulfilment by the new religion? The way the writer [of Luke-Acts – HGH/OH] chose was to deconstruct early Christian eschatology to remove all judgement and tribulation, so as to assimilate Christian eschatology to that of Augustus' saeculum aureum.'⁷⁶ Wieder fällt auf, wie mühsam der römische aeternitas-Gedanke mit dem christlichen End-Gedanken vereinbar war. Die von Caracalla eingeführte *constitutio Antoniniana* (A.D. 212), mit der alle Einwohner des Römischen Reichs auch römische Bürger wurden, machte diese Unvereinbarkeit sehr deutlich. Die Bürger mussten sich am Kult der römischen Götter, zu dem auch der Kaiserkult zählte, beteiligen. Noch war dies ein unwichtiger Nebeneffekt. 'Caracalla frankly confessed his hope that this offering, this people united under the cult of the gods, would ensure Rome the gods' continued blessing'.⁷⁷ Mehr als je zuvor wurde der Kaiser dadurch der die unveränderliche Einheit des Reichs symbolisierende *κοσμοκράτωρ*.⁷⁸ Wenn aber der Kaiser und dessen Kult das Symbol des ordnenden Prinzips des Reichs waren, dann stellten diejenigen, die den Kaiserkult ablehnten, eine direkte Bedrohung der Ordnung dar. Die Widersprüchlichkeit

⁷⁵ Wiedemann, S. 160.

⁷⁶ Brent, S. 138.

⁷⁷ DePalm Digester, S. 4, mit Verweis auf O. Eger/E. Kornemann/P. Meyer (red.), Griechische Papyri im Museum des oberhessischen Geschichtsverein zu Giessen, Leipzig, 1910-12, Bd. I, Nr. 40.1 (non vidi).

⁷⁸ K. Hopkins, *Conquerors and slaves. Sociological studies in Roman history*, Cambridge, 1978, S. 197-242; Kap. 5, *Divine emperors or the symbolic unity of the Roman empire*, bleibt eine grundlegende, kurze Betrachtung über die symbolische Funktion des römischen Kaisers.

zwischen christlicher Lehre und pagan-römischer Staatlichkeit war ab A.D. 212 evident. 'If the Imperial Cult was now the means of symbolising imperial unity, and indeed effecting what it symbolised by the participation of all citizens, then the logic of what was in effect the sacrament of imperial unity clearly required that participation was to be legally enforced'.⁷⁹ Schmitt geht in seinem Denken regelmäßig von der impliziten Voraussetzung aus, dass nur eine auf christlichem Glauben fußende Politik das Chaos abwenden kann. Wenn jedoch die heidnischen politischen Institutionen gültige Ordnungsprinzipien sind (und das müssen sie sein, wenn das pagane Römische Reich eine katechontische Rolle spielte), dann folgt daraus, dass die Christen in irgendeiner Periode der Geschichte eine Bedrohung der Weltordnung darstellten.⁸⁰ Es verwundert nicht, dass sich die symbolische Rolle des Kaisers mit der Christianisierung des Reichs grundlegend ändert.

So entsteht ein mehrdeutiges Verhältnis zwischen dem (spät-)paganen und dem frühchristlichen Reich. Einerseits ist in manchen Institutionen und Zeremonien eine starke Kontinuität zu spüren. Das christliche Rom stellte sich selbst nicht als Nachfolger, sondern als Fortführer des paganen Staats dar. Zu Zeiten Konstantins und sogar während der Regierung von Theodosius wurde noch nicht unqualifiziert über ein 'christliches' Reich gesprochen. Andererseits scheint ein Teil dieser Kontinuität eine Scheinkontinuität zu sein. Institutionen und Zeremonien, die das heidnische Reich bis in ihren Kern definiert hatten, bekamen eine grundlegend andere symbolische Bedeutung.⁸¹ Bis zu einem bestimmten Punkt ist dieser Prozess mit dem Übergang - zu einem früheren Zeitpunkt der römischen Geschichte - der Republik zum Prinzipat vergleichbar; die staatliche Fassade wurde aufrecht erhalten, hinter der sich aber ein vollkommen neuer Inhalt verbarg. Schmitt erkennt die fundamentale

⁷⁹ Brent, *The Imperial Cult and the Development of Church Order*, 329.

⁸⁰ Versnel, S. 256: '(...) christenen behoorden niet tot de Romeinse beschaving, zij trokken zich daaruit terug, waren a-social (iners). Nog sterker: ze behoorden helemaal niet tot enige specifieke beschaving' '[...] Christen gehörten nicht zur römischen Kultur, sie zogen sich daraus zurück waren asozial (iners). Stärker noch: Sie gehörten überhaupt nicht zu irgendeiner spezifischen Kultur'.)

⁸¹ Die Wichtigkeit solcher symbolischen Veränderungen kann kaum überschätzt werden. Definition und Selbstidentifikation waren wesentlich für das neue christliche Reich. A. Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse*, Berkeley/Los Angeles/Oxford 1991, S. 226: '(...) once the Christian church had reached a certain point of prominence in the Roman Empire, the problems of definition and of representation carried their own logic and their own dynamism'.

Wichtigkeit dieses früheren Übergangs und zieht einen ausdrücklichen Vergleich zwischen der sich aus dem ‘Cäsarismus’ ergebenden politischen Transformation und den politischen Prozessen der modernen Zeit. Er schreibt über ‘Die große historische Parallele zum 19./20. Jahrhundert, das 1. Jahrhundert’, die Schmitt als ‘die fundamentale Parallele’ betrachtet.⁸² Die politischen Veränderungen im ersten Jahrhundert nach Christus führten jedoch nicht zu einem christlichen Staat, sondern (in einem ziemlich abgestuften Prozess) zu einem Reich, in dem die tatsächliche Souveränität beim Kaiser lag, der das Reich und dessen Einheit personifizierte. Wenn Schmitt schreibt: ‘Der faschistische Staat will mit antiker Ehrlichkeit wieder Staat sein, mit sichtbaren Machtträgern und Repräsentanten’, war ihm bekannt, dass sowohl Mussolini als auch Hitler sich mit dem Rom des Augustus verbunden fühlten.⁸³ Schmitt gibt offen zu, dass der ‘Cäsarismus’ schließlich ‘eine typisch nichtchristliche Machtsform ist’.⁸⁴

Damit gesteht Schmitt ein, dass der heidnische Römische Staat grundlegend nicht-christlich ist. Auch scheint ein christliches Reich fundamentale politisch-ideologische Aspekte des römischen Staats nicht akzeptieren zu können. Gleichzeitig scheint eine nicht unwichtige Gruppe frühchristlicher Denker sich aus unterschiedlichen Gründen nicht auf eine Interpretation einigen zu können, in der das Römische Reich eine katechontische Funktion ausübt. Schmitt aber braucht für seinen Katechon-Gedanken eine ununterbrochene Kette legitimer, ordnender Staatsformen. Zum Schmieden seiner ‘Kette von Tradition’ muss Schmitt also Gedanken christlicher Denker, die das Römische Reich nicht als geeignete weltliche Ordnung sehen, ignorieren, während er auch pagane Ausgangspunkte, die das Römische Reich doch als geeignete weltliche Ordnung sehen, aber dem Christentum darin keinen Raum lassen, nicht erkennen kann.

§6. Abschließende Betrachtung und Schlussfolgerungen

War Carl Schmitt ‘ein Römer’ und als solcher pagan inspiriert, wie eine im Jahre 1994

⁸² C. Schmitt, Glossarium, S. 287.

⁸³ C. Schmitt, Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar, Genf, Versailles 1923-1939, 3. Auflage, Berlin, 1994, S. 130.

⁸⁴ Der Nomos der Erde, S. 32.

erschienene Betrachtung ihm unterstellt⁸⁵, und wie auch Wolfgang Palaver in seiner Habilitationsschrift von 1996⁸⁶ vertrat? Es ist deutlich, dass das klassische Altertum und das Imperium Romanum auf Schmitt eine unverkennbare Faszination ausübte. Wenn er in seiner 1929 erschienenen Besprechung von Erwin von Beckenraths Buch *Wesen und Werden des faschistischen Staates* (Berlin, 1927)⁸⁷ das faschistische Italien rühmt, weil es ‘mit antiker Ehrlichkeit wieder Staat will sein’, wenn er in derselben Betrachtung den ‘cäsaristisch gesinnten Demokraten’ (ein Demokratentyp, zu dem er selbst auch sicher gehörte) als ‘ein alter geschichtlicher Typus (Sallust!)’⁸⁸ bezeichnet, wenn er das 20. Jahrhundert als Ära betrachtet, die grundlegend mit dem ‘Aktäischen Äon’ (Proudhon), der Zeit der römischen Bürgerkriege und deren triumphale Beendigung durch Octavianus⁸⁹ übereinstimmt, dann sind dies ebenso Hinweise auf diese Faszination.

Unsere Betrachtung ergab auch, dass Schmitt eine sehr wichtige christliche Tradition ignoriert, in der die Kontinuität zwischen dem römischen Imperium und den christlichen Reichen Europas zumindest hoch problematisch war, weil das Reich als im Kern antichristlich, gottlos und verwerflich dargestellt wird. Schmitts ‘Kronzeugen’ für eine unproblematische Kontinuität sind eigentlich ausschließlich Tertullian und, in geringerem Maße, Eusebius.

Dennoch folgt daraus unserer Meinung nach nicht, dass Schmitt ohne weiteres als pagan-politischer Theologe gesehen werden kann, für den die (katholische) Dogmatik nicht viel mehr als eine Tarnkappe ist. Wie diese Betrachtung ergab, ist Schmitts Umgang mit der politischen Theologie des Imperiums dafür zu problematisch. In dieser Hinsicht ist Schmitts Umgang mit Hobbes sehr bildhaft. Seine Selbstpositionierung in die unmittelbare Nähe des

⁸⁵ Richard Faber, Carl Schmitt, der Römer, in: B. Wacker (red.), *Die eigentliche Katholische Verschärfung. Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts*, München, 1994, S. 257-278.

⁸⁶ W. Palaver, *Die mythischen Quellen des Werkes von Carl Schmitt. Eine theologische Kritik*, Innsbruck, 1996. Eine verkürzte Bearbeitung dieser Schrift ist in dem schon vorher zitierten *Die mythischen Quellen des Politischen. Carl Schmitts Freund-Feind-Theorie zu finden*. ‘Im Gegensatz zu H. Meier habe ich betont, dass Schmitt keine biblisch fundierte Politik vertritt, sondern seine politische Theologie von der Logik heidnischer Mythen geprägt ist’, *Die mythischen Quellen des Politischen*, S. 50.

⁸⁷ C. Schmitt, *Wesen und Werden des faschistischen Staates*, in: *Positionen und Begriffe*, S. 124-131.

⁸⁸ *Ibid.*, S. 126.

⁸⁹ Faber, S. 261.

britischen Denkers war ihm ja – wie wir sahen - nur bei einem sehr problematischen Umgang mit dem Denken von Hobbes möglich: Nur indem er Hobbes als Liberalen aus Verzweiflung darstellt, dessen auf Neutralisierung und Enttheologisierung des staatlichen Bauwerks gerichteter Leviathan aus einem verzweifelten Versuch heraus zu erklären ist, noch möglichst viel vom mittelalterlichen Res Publica Christiania zu retten, kann Schmitt Hobbes weiterhin als wichtigsten seiner frühmodernen Verbündeten betrachten.

Hier würden wir gerne die Frage stellen, ob Schmitts Umgang mit dem Römischen Reich, ein Modell für jeden wahrhaftig katechontischen Staat, nicht von einer vergleichbaren Problematik eingegeben wird. Schmitts Kette der Tradition scheint ja nur zu halten, wenn einige Inhalte der klassisch-paganen politischen Theologie ignoriert und geleugnet werden. Der wichtigste davon ist vielleicht die Idee des Roma *Æterna*. Schmitts deutliches Bewusstsein des inneren Spannungsfelds zwischen der christlichen Eschatologie und dem ewigen, von Roms staatlichen Institutionen und dem Kaiserkult gebrachten Frieden, der für die Heiden selbstverständlich war, ergibt sich klar aus seiner 1970 erschienenen Politische Theologie II, der Reaktion auf Petersons 1935 erschienenen Der Monotheismus als Politisches Problem. In seiner Besprechung von Petersons Analyse des Kirchenvaters Eusebius schreibt Schmitt: ‘Der Weltfriede des Kaiser Augustus, den Eusebius glorifiziert, hat den Greueln von Kriegen und Bürgerkriegen kein Ende gemacht. Der Weltfriede Konstantins des Großen hat auch nicht lange gedauert. Deshalb ist beides kein wahrer Friede. (...) Weder der Caesar, noch der Augustus, noch Konstantin der Große vermochten Kriegen und Bürgerkriegen ein Ende zu machen.’⁹⁰ Die Kritik am paganen Roma *Æterna*-Begriff ist hier deutlich, aber implizit. Aber auch explizit äußert Schmitt sich zum Roma *Æterna*-Begriff in Der Nomos der Erde: ‘Die Anknüpfung an Rom bedeutete eine Weiterführung antiker, vom christlichen Glauben weitergeführter Ortungen. Die Geschichte des Mittelalters ist infolgedessen die Geschichte eines Kampfes um Rom, nicht die eines Kampfes gegen Rom.’ Zu diesem Abschnitt notiert er folgende Fußnote: ‘Die großartigsten Beispiele für geschichtliche Verortungen enthält die Geschichte der Roma aeterna. Nach einer von angesehenen Autoren vertretenen Meinung (...) ist das Papsttum unlöslich an Rom, und zwar an den Boden Roms gebunden und kann der Boden Roms nicht verschwinden, solange das Ende der Zeiten nicht gekommen ist. Auch Bellarmin hält die Verortung der Nachfolge Petri in Rom für rechtlich und faktisch unlöslich:

⁹⁰ Politische Theologie II., S. 71-72.

Rom wird niemals ohne Klerus und ohne gläubiges Volk sein.⁹¹ Dieser kurze Auszug macht klar, wie Schmitt sich im Hinblick auf das heidnische Imperium windet. Einige relevante Probleme, von denen in dieser Betrachtung nur wenige angerissen wurden, werden ja durch die Verwendung des Begriffs ‘weitergeführt’ erledigt – als ob eine problemlose Kontinuität zwischen Heidentum und Christentum, zwischen Ewigem Rom und dem Jüngsten Tag bestünde. Und in seiner sehr enthüllenden Fußnote präsentiert Schmitt den Roma Æterna-Begriff in einer christianisierten und somit entschärften Interpretation – als ob der Begriff niemals etwas anderes bedeutet habe, als dass es seit der Schlacht bei Actium (31 v. Chr.) bis zum Jüngsten Tag immer einen Papst und immer einen Klerus in Rom geben werde.

Wenn Schmitt sich explizit zum zentralen Begriff aus der paganen politischen Theologie äußert, ist dieser Begriff aus der Perspektive einer eschatologischen Transzendenz heraus entschärft und christianisiert, und wenn er von einem Anschluss an die eschatologische Transzendenz aus kritisch über die pagane Idee des ewigen Roms nachdenkt, bleibt die Kritik implizit und ohne Konsequenzen. Man kann vielleicht kein besseres Beispiel für den höchst problematischen Umgang Schmitts mit den zentralen ideologischen und religiösen Vorstellungen des von ihm in der Tat bewunderten (römischen) Altertums geben.⁹² Es hat den Anschein, dass ein solcher Umgang mit dem (und der Bewunderung des) römischen Altertum für ihn nur bei bewusstem oder unbewusstem Ignorieren oder Christianisieren dessen spezifisch-paganer Aspekte möglich ist.⁹³ Die Ortung auf Rom, die für den Erhalt des katechontischen Charakters des Staats notwendig ist, die den menschlich politischen Gemeinschaften die notwendige ‘Substanz’ zur Vermeidung der Potentialität des (Bürger-)

⁹¹ Der Nomos der Erde, S. 28.

⁹² “Heidnisches Denken is zyklisches Denken (...) Schmitt hingegen lehnte ein zyklisches Denken ab; ihm erschien dieser Kyklus “wie die ziemlich kleine Glasglocke, zu der sich einem der Horizont auf hoher See verengt, wenn man nur noch Wasser und keinen Strich Land mehr sieht.” (...) (Es) stand für ihn unerschütterlich fest, daß zyklisches Denken die Möglichkeit eines geschichtlichen Denkens ausschließe zu dem erst das Christentum mit seiner linearen Geschichtskonzeption fähig gewesen sei”, Annette Rink, Das Schwert im Myrtenzweige. Antikenrezeption bei Carl Schmitt, Wien, 2000, S. 41.

⁹³ “Es ist ein typischer Vorgang der Geistesgeschichte, daß wirksame Formeln und eindrucksvolle Worte im geistigen Kampf erobert und umgedeutet werden. Alle großen Religionen haben ihren Gegnern mancherlei Götter und Heilige entrissen und ihrem eigenen Pantheon eingefügt”, C. Schmitt, Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969, besorgt von G. Maschke, Berlin, 1995, S. 127.

Kriegs verschafft, ist für Schmitt offensichtlich nur bei einer aus historisch-religiöser und ideologischer Sicht nahezu unzulässige Einseitigkeit der Perspektive möglich.⁹⁴

⁹⁴ Motschenbacher betont in seinem zuvor schon zitierten Katechon oder Großinquisitor?, dass gerade der Inhalt Schmitt'scher Politischen Theologie nicht katholischer Prägung ist. 'Die These dieser Arbeit lautet, daß es nicht die Inhalte des christlichen Glaubens sind, an denen sich Schmitt orientiert (...). So sind zwar Autorität und Gehorsam, wie Meier feststellt, in der Tat eminent wichtige Strukturelemente in Schmitts Politischer Theologie, der Glaube an der Offenbarung dagegen ist eben diesen Elementen nachgeordnet', S. 21. Motschenbacher gründet diese Stellungnahme auf zwei Gedanken. Erstens sei die Politische Theologie Schmitts nicht Christlich, weil sich Schmitt auf eine Bejahung der Ordnung (gegen die Anarchie Bakunins) einsetzt und deswegen wichtige Elemente der christlichen Offenbarung (wie Liebe, Frieden und Gerechtigkeit) missachtet. Zweitens sei diese Politische Theologie heidnischer Prägung, weil (wie wir zuvor schon sahen) Schmitts Verteidigung der staatlichen Ordnung ihn laut Motschenbacher dazu bringt, die Privatisierung des Glaubens abzuweisen. Dazu lässt sich folgendes sagen. Motschenbacher hat sicher recht, wenn er behauptet, dass Schmitts Staatslehre die staatliche Ordnung befürwortet. Aber für Schmitt ist diese Befürwortung der staatlichen Ordnung notwendig, weil die Condition Humaine sie immer eine prekäre und bedrohte Ordnung sein lässt. Der Sündenfall ist ja nicht zuletzt ein Aufstand (gegen die Ordnung Gottes) und den Anfang der Möglichkeit der menschlichen Gewalt gewesen: 'Kaïn hatte einen Bruder Abel. Damit fängt die Geschichte der Menschheit an' (siehe auch Motschenbacher, S. 78). Der Christentum ist gewiss mehr als nur der Glaube an eine prekäre staatlich-politische Ordnung des Sündenfalls wegen: aber man kann doch nur sehr mühsam behaupten, den Glauben an den Sündenfall sei unchristlich, weil daran politische Konsequenzen verbunden werden. Sicherlich falsch ist Motschenbacher, wo er behauptet, dass Schmitt ein offener Gegner jeder Privatisierung des Glaubens ist. Die Sache ist, wie wir oben gezeigt haben, komplizierter. Schmitt verteidigt Hobbes - auch wo er den Glauben (als faith) neutralisiert und verinnerlicht, weil es für die Beendigung der Religionskriege und die Wiederherstellung der Ordnung als souveräne, staatliche Ordnung zwar sehr bedauerlich, aber dennoch notwendig ist. Auctoritas, non Veritas facit legem stiftet nicht nur Frieden, es bringt Frieden weil es auch Gewissensfreiheit stiftet. Wo Motschenbacher das Verhältnis Schmitts zu Hobbes analysiert (so auf S. 146 ff.) liest er auch Hobbes nur als Theoretiker der staatlichen Macht, nicht als Begründer der Gewissensfreiheit. Deswegen verkennt er auch völlig das dialektische Verhältnis das es - auch laut Schmitt - zwischen Ordnung und Frieden auf der einen Seite und Glaubens- und Religionsfreiheit auf der anderen Seite gibt. Aber nicht nur weil Schmitt ein sehr kompliziertes Verhältnis zur Privatisierung des Glaubens hat, ist Motschenbachers Katalogisierung von Schmitt als 'Heiden' sehr zweifelhaft. Denn obwohl das zweite Hauptteil seines Buches den Titel Carl Schmitt: Christentum oder antikes Heidentum? trägt, fehlt eine Analyse der Grundlagen der (antiken) Politischen Theologie. Es scheint, als ob Petersons Der Monotheismus als Politisches Problem (1935) genügt, um die Notwendigkeit jeder näheren Analyse zu

‘Ich glaube an den Katechon.’ Für Schmitt ist das Glaubensbekenntnis zum Katechon die einzige Möglichkeit, die Geschichte als sinnvollen Prozess erfahren und werten zu können. Damit zwingt er sich selbst zu einem Umgang mit (und einer Wertung von) dem römischen Staat, der für dessen spezifisch paganen Charakter scheinbar keinen Raum lässt. Er weicht hier sogar von seiner eigenen wissenschaftlichen Methodik ab, die in großem Maße darauf ausgerichtet ist, unwissenschaftliche und im Wesentlichen politische (in Schmittschem Sinn) textliche Verschiebungen und Verheimlichungen in Texten aufzudecken. So gesehen muss die Auffassung von Faber und Palaver verworfen oder stark abgeschwächt werden; Schmitts politische Theologie ist in der Tat eine essenziell-katholische, vielleicht sogar ‘verschärfte’ politische Theologie. Dass aus der heidnischen Ära entlehnte Beispiele für ihn dabei eine durchaus große Anziehungskraft haben, ändert nichts an dieser Position. Im Gegenteil: Die Art und Weise, auf die Schmitt seine Bewunderung für das heidnische Rom wissenschaftlich benutzt, während er sich in dieser wissenschaftlichen Verwendung inhaltlich von den Fundamenten des heidnischen Roms distanziert, macht umso mehr deutlich, in welchem weitreichenden Maße Schmitt der katholischen Orthodoxie tributpflichtig bleibt.

entgehen. Aber die Schrift Petersons ist schon längst grundlegend bestritten worden (siehe auch H.G. Hoogers, *Silete, theologi, in munere alieno? Een beschouwing over de bestendigheid van theologische leerstukken voor staat en recht in het licht van Kelsens Allgemeine Staatslehre*, in: *Nederlands tijdschrift voor Rechtsfilosofie en Rechtstheorie*, Jahrgang 2002 nr. 1, S. 27-49) und eine Analyse der Fundamente der römischen Staatstheologie, wie wir sie in diesem Beitrag durchzuführen versucht haben, hätte ihm den großen Abstand zwischen der an einer transzendenten Offenbarung anknüpfenden Politischen Theologie Schmitts und der immanenten Römischen Reichstheologie zeigen können. Eine bloße Übereinstimmung über die Notwendigkeit einer Einheit zwischen Staat und (öffentliche) Konfession genügt nicht, um diese Distanz zu überbrücken.