

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

Author: Nagel, Alexander-Kenneth
Title: "Europa wider den Antichrist: Politische Apokalyptik zwischen Innovation und Institutionalisierung"

Published in: Zeitschrift für Religionswissenschaft: Fachzeitschrift der Deutschen Vereinigung für Religionswissenschaft (DVRW). Berlin; Boston, Mass.: De Gruyter; Marburg: Diagonal-Verlag
Volume: 16 (2)
Year: 2008
Pages: 133 – 156
ISSN: 2194-508X
Persistent Identifier: <http://dx.doi.org/10.1515/zfr.2008.16.2.133>

The article is used with permission of [De Gruyter](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

Alexander-Kenneth Nagel

Europa wider den Antichrist

Politische Apokalyptik zwischen Innovation und Institutionalisierung

Inhalt

Das Ende des Kalten Krieges war zugleich der Anfang von apokalyptischen Imaginationen einer neuen Weltordnung: In der Formel vom »Clash of Civilizations« werden alte apokalyptische Visionen vom Völkerkampf wieder lebendig. In der Folge gewinnt die reichstheologische Perspektive auf Nationalstaaten, aber auch auf supranationale Staatsgebilde wie die Europäische Union wieder an Bedeutung. Der Beitrag erkundet den Zusammenhang von nationaler Identität und politischer Apokalyptik am Beispiel von zwei Fallstudien zu Deutschland und den USA. In einem zweiten Schritt werden die Befunde in die Ideengeschichte apokalyptischer bzw. katechontischer Reichsdeutung von der Spätantike bis zur Berliner Republik eingeordnet. Den Abschluss bilden einige theoretische Überlegungen, wie sich das Verhältnis zwischen dem Innovationspotential apokalyptischer Naherwartung und dem Beharrungsstreben der staatlich-institutionellen Ordnung religionssoziologisch bestimmen lässt.

I. Problemstellung: Zur Pragmatik der Apokalypse

Die Apokalypse ist in aller Munde. Im Hochsommer 2004 titelt das Magazin *Der Spiegel*: »Die Stunde der Apokalypse ist da« (29. 7. 2004) und die Wochenzeitung *Die Zeit* spricht von der »gefühlten Apokalypse« (9. 11. 2005). In den Massenmedien, in Kunst und Kino sowie im Alltagsbewusstsein greifen sich katastrophale Szenarien Raum, aber: Warum erzählt jemand apokalyptische Geschichten? Möchte er seine Zuhörer zum Umsturz aufrufen? Möchte er sie im Gegenteil ruhig stellen oder trösten? Oder möchte er sie wachrütteln, um Schlimmeres zu verhindern? In diesem Beitrag werde ich die Absichten und Wirkungsweisen apokalyptischer Rede erörtern, um aus dieser Betrachtung einige grundlegendere Aufschlüsse über die Handlungsrelevanz religiöser Inhalte und über das Verhältnis von Ideen und Institutionen zu gewinnen. Dazu werde ich ausgehend von zwei Fallstudien Konjunkturen der politischen Apokalyptik vom Imperium Romanum bis hin zur Berliner Republik betrachten und den Versuch einer wissenssoziologischen Einordnung unternehmen.

ZfR 16, 2008, 133-156

Warum Apokalypsen? Die Wahl apokalyptischer Zeugnisse mag zunächst (in einer weiten Auslegung des Begriffes) etwas exotistisch oder effektheischerisch wirken oder aber (in einer engen Auslegung) überholt und anachronistisch erscheinen. Dagegen lassen sich gute Gründe für eine Religionspragmatik politischer Apokalyptik in der Moderne ausmachen: Erstens ist die Apokalypse nicht nur ein ästhetisches oder soziales, sondern auch ein existentielles Phänomen: »sie entsteht aus Fragen nach dem Sinn menschlicher Existenz und aus dem Verlangen nach einem neuen, ganz anderen Leben und gibt daher Anlaß zu philosophischen und psychologischen Überlegungen.«¹ Diese existentialistische Tiefe macht apokalyptische Deutungsmuster gleichermaßen einschlägig für die handlungstheoretische Frage nach der Relevanz von Glaubensinhalten wie für die institutionentheoretische Frage nach der Spannung zwischen prophetisch-visionären Ideen und der Trägheit des bestehenden Institutionengefüges. Zweitens lässt sich, nicht nur vor dem Millenniumswechsel, eine Konjunktur apokalyptischer Bildsprache, Dramaturgie und Rhetorik nicht verhehlen. Dieser »End-Zeit-Geist« gibt Anlass, die Pragmatik und Opportunität apokalyptischer Deutung wissenssoziologisch zu beforschen.²

Was ist nun unter einer *Religionspragmatik* der Apokalypse zu verstehen? Die pragmatische Perspektive wird von Hans Kippenberg in seiner Studie zu den »vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft« eingeführt. Ihr Gegenstand ist das Verhältnis von Glaubensinhalten und sozialem Handeln bzw. die Frage, »wie und auf welche Weise Religionen für soziale Handlungen verbindlich geworden sind.«³ Diese Frage darf nun keineswegs deterministisch im Sinne einer einseitigen Aufprägung der Religion auf das Handeln verstanden werden. Vielmehr entwickelt Kippenberg seine Vorstellung der Religionspragmatik entlang der intentionalistischen Handlungstheorie von Max Weber⁴ und der Theorie des kommunikativen Handelns von Jürgen Habermas.⁵ Dennoch sind religiöse Inhalte bei aller Intentionalität den Akteuren nie vollständig verfügbar und »reflexibel«. Stattdessen herrscht eine Art Wahlverwandtschaft zwischen religiösem Glauben und sozialem Handeln, wie es Max Weber in seinen Überlegungen zu den Trägerschichten der Weltreligionen herausstellt.⁶ Entsprechend steht auch die apokalyptische Rede im pragmatischen Spannungsfeld zwischen Ideen und Interessen, kann als opportun oder weniger opportun empfunden werden, je nach der sozialen und psychischen Lage des Adressaten.

Damit ist auch die *institutionentheoretische* Problemstellung benannt. Versteht man Institutionen als »soziale Strukturierungen, die einen Wertbezug handlungs-

1 K. Vondung, *Die Apokalypse in Deutschland*, München 1988, 15.

2 A.-K. Nagel, »Ordnung im Chaos. Zur Systematik apokalyptischer Deutung«, in: ders. et al. (Hg.), *Apokalypse. Zur Soziologie und Geschichte religiöser Krisenrhetorik*, Frankfurt a. M. 2008, 49-72.

3 H. G. Kippenberg, *Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft*, Frankfurt a. M. 1991, 21.

4 M. Weber, *Soziologische Grundbegriffe*, Tübingen 1984 (1921).

5 J. Habermas, *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt a. M. 1981.

6 M. Weber, »Einleitung. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Vergleichende religionssoziologische Versuche«, in: D. Käsler (Hg.), *Max Weber. Schriften 1894-1922*, Stuttgart 2002, 573-608, hier: 575 ff.

relevant werden lassen«,⁷ so ergibt sich für apokalyptische Deutungsmuster die Frage nach dem Bezug zwischen der bestehenden Institutionenstruktur und der visionären Ideenwelt der Apokalypse. Selbst wenn die apokalyptische Prophezeiung die Strukturen der Mitwelt nicht dezidiert ablehnt, so enthält sie doch die Naherwartung des radikalen Umschwunges. Dieses revolutionäre Moment stellt die Leitideen, die Handlungsmaximen und den Geltungskontext vorhandener Institutionen fundamental in Frage und muss innerhalb der Institution verarbeitet werden. Die Beharrungstendenz der bestehenden Institutionen steht also dem apokalyptischen Veränderungsdruck prinzipiell entgegen und beeinflusst ihrerseits die apokalyptische Deutung.⁸ Im weiteren Verlauf des Beitrags möchte ich zeigen, wie das institutionelle Streben nach Selbsterhaltung die progressive Stoßrichtung apokalyptischer Prophetie konservativ durchbricht und einen Abwehrdiskurs initiiert, der bis heute eine eminent politische Dimension besitzt.

Die Argumentationsrichtung verläuft vom Konkreten zum Abstrakten: Zunächst möchte ich in zwei Fallstudien aktuelle Beispiele konservativer apokalyptischer Rede vorstellen, namentlich die bekannte These vom »Kampf der Kulturen« von Samuel Huntington⁹ und ihr kontinentaleuropäisches Pendant: Günter Zehms Überlegungen zu Europa als Bollwerk gegen den Antichristen. Beide Zugänge greifen den gleichen apokalyptischen Topos auf, Völkerkampf und globale Anomie, und stehen so semantisch in der Kontinuität apokalyptischer Deutung. Zugleich jedoch beschwören beide Autoren die Krise, *um* sie abzuwenden und stehen somit nicht in der progressiven, sondern in der so genannten »katechontischen« Tradition apokalyptischer Rede. Daher werde ich im dritten Abschnitt die Ideengeschichte jenes konservativen apokalyptischen Diskursstranges darstellen, der in der paulinischen Denkfigur des »Katechon«, des Aufhalters der Apokalypse, seinen Ausdruck findet. Ich werde zeigen, dass sich parallel zu den Moden der klassischen, auf die Heilszeit zustrebenden, Apokalyptik eine Rezeptionsgeschichte bewahrender apokalyptischer Rhetorik nachzeichnen lässt, die in der Spätantike ihren Anfang nimmt und sich über das Mittelalter bis hinein in die politische Diskussion unserer Tage verfolgen lässt. Im vierten Abschnitt werde ich den Textbefund von Huntington und Zehm und die ideengeschichtlichen Betrachtungen unter systematischer Perspektive zusammenführen und auf dieser Grundlage einige Thesen zu den eingangs benannten, handlungs- und institutionentheoretischen Problemstellungen formulieren.

7 M. R. Lepsius, »Institutionenanalyse und Institutionenpolitik«, in: B. Nedelmann (Hg.), *Politische Institutionen im Wandel*, Sonderheft 35 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 1995, 392-403, hier: 394.

8 Zu Apokalypsen als Triebkraft für sozialen Wandel vgl. die Arbeiten von A. Weymann, »Gesellschaft und Apokalypse«, in: A.-K. Nagel et al. (Hg.), *Apokalypse...*, 13-48, und A.-K. Nagel, »Siehe, ich mache alles neu? Apokalyptik und sozialer Wandel«, in: B. Schipper; G. Plasger (Hg.), *Apokalyptik und kein Ende?*, Göttingen 2007, 253-272.

9 S. P. Huntington, *Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München; Wien 1997.

II. Kampf der Kulturen und Bollwerk Europa – Beispiele konservativer Apokalyptik

1. Samuel Huntington und der »Kampf der Kulturen«

Im Jahr 1996 veröffentlichte der amerikanische Politikwissenschaftler und Politikberater Samuel Huntington sein Buch »The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order«¹⁰, das im darauf folgenden Jahr unter dem umstrittenen Titel »Der Kampf der Kulturen« in deutscher Sprache erschien¹¹ und in kürzester Zeit sechs Auflagen erreichte. Darin vertritt Huntington die These, dass die westliche Welt an Macht verliert und ihre hegemoniale Rolle in der Weltpolitik einbüßt. Dadurch komme es zu Bewegungen von Indigenisierung und Abgrenzung in anderen Weltteilen, die bipolare Welt des Kalten Krieges werde durch eine multipolare Welt abgelöst, in der die »Kulturen« im Kampf um knappe Ressourcen aufeinanderprallen.

Huntingtons Überlegungen sind geleitet von der Suche nach einer neuen Weltordnung, nachdem die klaren Fronten des Kalten Krieges zerbröckelt sind. Dabei ist er deutlich skeptischer als etwa Francis Fukuyama, der nach der Implosion des Warschauer Paktes das »Ende der Geschichte« und einen Sieg von Kapitalismus und Liberalismus proklamiert hatte.¹² Huntington handelt diese Position unter der Überschrift »Euphorie und Harmonie« ab¹³ und decouvriert sie als »Illusion von Harmonie«, wie es sie auch vor dem Ersten und Zweiten Weltkrieg gegeben habe.¹⁴ Dagegen präsentiert er eine lange Liste von Hinweisen auf steigende Spannungen innerhalb und zwischen Staaten:

»Die Harmonieillusion am Ende des Kalten Krieges wurde bald zerstört durch zahlreiche ethnische Konflikte und ›ethnische Säuberungen‹, den Zusammenbruch von Recht und Ordnung, das Auftreten neuer Bündnis- und Konfliktmuster zwischen den Staaten, das Wiedererstarken neokommunistischer und neofaschistischer Bewegungen, die Intensivierung des religiösen Fundamentalismus, das Ende der ›Diplomatie des Lächelns‹ und der ›Jasager-Politik‹ in den Beziehungen Russlands zum Westen und endlich das Unvermögen der USA, blutige lokale Konflikte zu unterdrücken. In den fünf Jahren seit dem Fall der Berliner Mauer hat man das Wort ›Genozid‹ weit öfter gehört als in irgendeiner Fünfjahresspanne des Kalten Krieges.«¹⁵

10 S. P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York 1996; kritisch: M. Riesebrodt, *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der »Kampf der Kulturen«*, München 2000.

11 S. P. Huntington, *Der Kampf der Kulturen...*

12 F. Fukuyama, *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?*, München 1992.

13 S. P. Huntington, *Der Kampf der Kulturen...*, 33.

14 Ebd., 35.

15 Ebd.

Ich präsentiere das Zitat auch deswegen in seiner ganzen Länge, weil es vorzüglich geeignet ist, die apokalyptischen Elemente von Huntingtons Beitrag herauszustellen.¹⁶ Da ist zunächst die apokalyptische *Semantik* oder Bildsprache: Der Autor beschreibt als wissenschaftlicher Visionär eine Art »Weltbürgerkrieg«¹⁷, einen Kampf aller gegen alle, der sich in einer Situation globaler Anomie vollzieht (»Zusammenbruch von Recht und Ordnung«). Weiterhin bedient sich Huntington einer apokalyptischen *Syntax* oder Dramaturgie: Harmonieillusionen seien schon in der Vergangenheit globalen Krisen vorangegangen, das ändere aber nichts an der Faktizität und unbedingten Aktualität des Konflikts. Damit nicht genug, unterstreicht Huntington die historische Zuspitzung der Gefahrenlage durch seinen Hinweis auf die zunehmende Häufigkeit des Wortes »Genozid«. Stilistisch ruht diese Krisen-erzählung auf der beinahe telegraphischen Erfassung von Symptomen der Zeiten-wende, die sich am Rande der Übertreibung bewegt und in diesem Punkt das stilistische Pendant zu Klaus Vondungs »hyperbolischer inventio« als mögliches Kennzeichen apokalyptischer Rhetorik darstellt.¹⁸ Damit ist der Bogen geschlagen zu der apokalyptischen *Pragmatik* oder Wirkungsabsicht von Huntingtons Ausführungen. Im Vorwort zum »Kampf der Kulturen« macht Huntington deutlich, dass er sein Buch nicht als sozialwissenschaftliche Abhandlung versteht, sondern als konkreten Beitrag zur Politikberatung¹⁹. Damit ist die Steuerungsabsicht der Schrift klar benannt. An späterer Stelle verhandelt Huntington unter der Überschrift »Reines Chaos« ein weiteres »Paradigma« internationaler Beziehungen, das nach seiner Überzeugung »der Realität allzu nahe ist«. Mit morbidem Behagen beschwört er in diesem Zusammenhang erneut die Symptome der Krise, namentlich

»[...] das Auseinanderbrechen von Staaten, die Intensivierung von religiösen, ethnischen und Stammeskonflikten, das Auftreten internationaler Verbrechersyndikate, den Anstieg der Flüchtlingszahlen in die Abermillionen, die Weiterverbreitung nuklearer und anderer Massenvernichtungswaffen, die Ausbreitung des Terrorismus, das Überhandnehmen von Massakern und ethnischen Säuberungen.«²⁰

Huntingtons Kritik an diesem »Chaos-Paradigma« wirkt dann ebenso abrupt wie überraschend: »Die Welt mag ein Chaos sein, aber sie ermangelt nicht jeglicher Ordnung«.²¹ Einer adäquaten Krisendeutung müsse es vielmehr darum gehen, »[...] innerhalb der Anarchie Tendenzen vorherzusagen, [...] Ursachen und Folgen

16 Die Darstellung der apokalyptischen Dimension orientiert sich an meinen Überlegungen zu einem Deutungsvektor der Apokalypsik (A.-K. Nagel, »Ordnung im Chaos...«, 49-72, hier: 53 ff.).

17 Der Ausdruck wird hier im Anschluss an die Schrift »Geschichtsphilosophie und Weltbürgerkrieg« des deutschen Soziologen Hanno Kesting gebraucht, dessen Arbeiten maßgeblich von Carl Schmitt beeinflusst worden sind (H. Kesting, *Geschichtsphilosophie und Weltbürgerkrieg. Deutungen der Geschichte von der Französischen Revolution bis zum Ost-West-Konflikt*, Heidelberg 1959).

18 K. Vondung, *Die Apokalypse...*, 332.

19 S. P. Huntington, *Der Kampf der Kulturen...*, 12.

20 Ebd., 41.

21 Ebd., 42.

zu unterscheiden und für die Gestalter staatlicher Politik Orientierungshilfen zu entwickeln.«²² Damit tritt die *konsultative Pragmatik* in Huntingtons Ausführungen klar hervor. Weder geht es ihm darum, in agitatorischer Absicht zum Erstschlag im globalen Kampf um knappe Ressourcen aufzurufen,²³ noch propagiert er eine fatalistische Haltung oder Rückzug als geeignete Handlungsoptionen. Vielmehr besteht sein reformerischer Anspruch darin, auf die Entscheidungsträger einzuwirken.²⁴ Mit dieser Sprecherposition unterscheidet sich Huntington von den Visionären klassischer Apokalypsen, allen voran Johannes von Patmos, die sich gerade nicht an die »Situationsmächtigen«²⁵ gerichtet haben, sondern an eine deprivierte Minderheit.

Die apokalyptische Erzählung hat bei Huntington also ersichtlich einen bewahrenden, konservativen Zug. Die Krise wird beschworen, *um* sie abzuwenden. Huntingtons Darstellung atmet die janusköpfige Ideengeschichte der Apokalypse zwischen prophetischem Umsturz und priesterlicher Reform. Besonders deutlich wird dies, auch sprachlich, in seinem Nachfolgewerk »Who are we? The challenges to America's national identity«, das im Jahr 2004 erschienen ist, nicht zuletzt als Reaktion auf die Attentate am 11. September.²⁶ Hier erörtert Huntington in der Tradition von Spengler und Toynbee, dass menschliche Vergemeinschaftungen, seien es Staaten oder Gesellschaften, grundsätzlich moribund sind:

»Even the most successful societies are at some point threatened by internal disintegration and decay and by more vigorous and ruthless external ›barbarian‹ forces. In the end, the United States of America will suffer the fate of Sparta, Rome and other human communities.«²⁷

Diese Erzählung des Niedergangs ist allerdings keine fatalistische Geschichtsschau, sondern einmal mehr Teil einer rhetorischen Strategie zur Wiedererweckung. Ähnlich abrupt wie in seiner Kritik am Chaos-Paradigma der internationalen Beziehungen (s. o.) stellt sich Huntington einem Erdulden des Niedergangs vehement entgegen:

»Reasons could exist, as Robert Kaplan observed, why ›America, more than any other nation, may have been born to die.‹ Yet some societies, confronted with serious challenges to their existence, are also able to postpone their demise and halt disintegration, by renewing their sense of national identity [...].«²⁸

22 Ebd.

23 G. Steingart, *Weltkrieg um Wohlstand. Wie Macht und Reichtum neu verteilt werden*, München 2006.

24 Die Unterscheidung von Revolution, Fatalismus, Reform und Rückzug folgt meinen Überlegungen zur apokalyptischen Pragmatik (A.-K. Nagel, »Ordnung im Chaos...«, 62 ff.).

25 K. Vondung, *Die Apokalypse...*, 323.

26 S. P. Huntington, *Who are we? The challenges to America's national identity*, New York 2004.

27 S. P. Huntington, *Who are we?...*, 11 f.

28 Ebd., 12 (Hervorh. AKN).

Die antithetische Konstruktion dieses Absatzes ist Programm: Auf der einen Seite gibt es das unerbittliche Primat des Niedergangs, auf der anderen Seite lasse sich die Entwicklung jedoch vorläufig aufhalten (»postpone«). Das Mittel der Wahl ist für Huntington die Erneuerung des nationalen Bewusstseins. Mit dieser Forderung nach einem Aufschub des Endes steht Huntington gedanklich und begrifflich in der Tradition katechontischer Rede. Ist der Bezug bei ihm noch eher implizit und vielleicht gar unbewusst, tritt er in den Abhandlungen seines kontinentaleuropäischen Kongenius Günter Zehm ausdrücklich hervor.

2. Günter Zehm und das Bollwerk Europa

Gewiss wäre es verfehlt, Günter Zehm von der Tragweite seiner Schriften her als einen deutschen Huntington auszuweisen. Gerade deswegen möchte ich einen kurzen Blick auf seine sehr bewegte Lebensgeschichte werfen. Zehm wurde 1933 in Sachsen geboren und studierte Anfang der 50er Jahre Philosophie bei Ernst Bloch in Leipzig. Im Jahr 1957 wurde er wegen seiner Kritik am politischen System der DDR verhaftet und siedelte nach seiner Amnestie im Jahr 1961 in die Bundesrepublik über, wo er bei führenden Vertretern der Frankfurter Schule sein Studium fortsetzte. Nach der Promotion im Jahr 1963 war Zehm als Journalist zunächst bei der Tageszeitung *Die Welt* tätig, danach beim *Rheinischen Merkur* und schließlich bei der *Jungen Freiheit*. Im Alter von nunmehr 60 Jahren erhielt Zehm 1993 die Würde eines Honorarprofessors im philosophischen Institut der Universität Jena.

Für diesen Beitrag beziehe ich mich auf eine dreiteilige Serie mit dem Titel »Nation, Union, Imperium«, die Zehm im Sommer 2002 in der *Jungen Freiheit* veröffentlicht hat.²⁹ Darin geht es um die Zukunft von Staatlichkeit zwischen zunehmender Supranationalisierung und einer Rückbesinnung auf nationale Traditionen. Im ersten Teil dieser Serie behandelt Zehm unter dem Obertitel »Auf der Suche nach Gottes eigenem Land« das Verhältnis von Union und Nation. In einem publizistischen Husarenritt gelangt Zehm von den Imperien klassischer Tage zur Sowjetunion und den Vereinigten Staaten als den beiden Unionen des Kalten Krieges. Seine These ist dabei klar: »Noch keine Union war dauerhaft in der Lage, mit dem Modell Nationalstaat erfolgreich zu konkurrieren.«³⁰ Entsprechend verheerend fällt Zehms Kritik an diesen beiden Unionen aus: Während die Sowjetunion als Folge ihrer totalitären Gleichmacherei schließlich implodieren musste, zerfa-

29 Die *Junge Freiheit* gilt als Sprachrohr der intellektuellen Neuen Rechten in Deutschland (S. Braun; A. Geisler; M. Gerster, »Die ›Junge Freiheit‹ der ›Neuen Rechten‹«, in: S. Braun; U. Vogt [Hg.], *Die Wochenzeitung ›Junge Freiheit‹. Kritische Analysen zu Programmatik, Inhalten, Autoren und Kunden*, Wiesbaden 2007, 15-41), die sich selbst einen »Schmittismus« attestiert (W. Gessenharter, »Der Schmittismus der ›Jungen Freiheit‹ und seine Unvereinbarkeit mit dem Grundgesetz«, in: S. Braun; U. Vogt [Hg.], *Die Wochenzeitung ›Junge Freiheit‹...*, 77-94). Die Serie von Zehm wird hier nach der Online-Ausgabe der *Jungen Freiheit* zitiert, die nicht über eine fortlaufende Seitenzählung verfügt. Die angegebenen Zitate lassen sich dort mit einer beliebigen Suchfunktion rasch nachverfolgen.

30 G. A. Zehm, »Auf der Suche nach Gottes eigenem Land. Nation, Union, Imperium. Überlegungen zum Überleben der Völker und Kulturen«, in: *Junge Freiheit* 24, 2002 (<http://www.jf-archiv.de/archiv02/242yy48.htm> [geprüft am 6. 3. 2009]).

serten die Vereinigten Staaten zwischen den Zentrifugalkräften eines schlecht verkochten »melting pot«. In beiden Fällen bleibe die Willensentscheidung zur Nation auf der Strecke.³¹ Hier knüpft der zweite Teil der Serie an, der unter der Überschrift »Die Staaten sind keine Warenhäuser« das nationale Bewusstsein zwischen Willensakt und Schicksalsgemeinschaft in den Blick nimmt.³² Im Anschluss an Kurt Hübner³³ weist Zehm dem Nationalen eine anthropologische Qualität zu, die zwar »durch eine bestimmte Ideologie verschüttet« werden könne, letztlich aber doch die Einzelnen zu der Nation als einer Schicksalsgemeinschaft zusammen zwingt, deren Grundlagen jenseits individueller Willenserklärungen liegen.³⁴ In seinem letzten Traktat der genannten Artikelfolge mit dem Titel »Europa steht vor einer Schicksalswende« knüpft Zehm dann explizit an den apokalyptischen Diskurs an.³⁵ Die prominente Frage ist dabei (im Untertitel formuliert): »Wie man Apokalypsen *verhindern* kann« (Hervorhebung AKN). Nachdem im Vorfeld die Union als politische Form diskreditiert und der Nationalstaat gegen den Voluntarismus der Gesellschaftsvertragstheorie über die Anthropologie zur metaphysischen Schicksalsgemeinschaft stilisiert worden ist, bleibt die Frage zu klären, wie die internationalen Beziehungen denn nun zu ordnen seien. Hier beruft sich Zehm auf Carl Schmitts Lehre vom Katechon, die im nachfolgenden Abschnitt eingehender besprochen wird. Mit Schmitt bestimmt Zehm das Katechon, das die Apokalypse aufhaltende Moment, politisch als »[d]as weltliche Universalreich als Weltuntergangs-Verhinderungsinstanz«. Dieses Reich sei allerdings kein leerer Raum der Beliebigkeit wie in den Vereinigten Staaten, sondern »ein in Sittlichkeit und Religiosität geeinter Nationenbund, ein Europa der Vaterländer, wenn man will, in dem sich Nationalinteressen und Unionsinteressen, Reichsinteressen, vernünftigerweise die Waage hielten«. Das derart substantiierte Reich hat für Zehm zwei wesentliche Widersacher: den »amerikanischen Gleichmacher-Imperialismus« und die »islamische Gottesstaatsdiktatur«. Ähnlich wie bei Huntington dient die Beschwörung der globalen Auseinandersetzung dazu, dem Katechon als supranationalem Reformprojekt Nachdruck zu verleihen:

»Kein wie auch immer zusammengezwungenes Imperium wird unter den modernen Bedingungen eine Chance haben, aber der Staatenbund als Katechon, als Apokalypse-Verhinderungsinstanz und Bollwerk der Vielfalt und

31 Ebd.

32 G. A. Zehm, »Die Staaten sind keine Warenhäuser. Von der Marktwirtschaft zur Schicksalsgemeinschaft«, in: *Junge Freiheit* 25, 2008 (<http://www.jf-archiv.de/archiv02/252yy52.htm> [geprüft am 6. 3. 2009]).

33 K. Hübner, *Das Nationale: Verdrängtes, Unvermeidliches, Erstrebenswertes*, Graz 2001.

34 »Freilich wird es auch immer Menschen geben, denen die innere Erfahrung ihrer nationalen Zugehörigkeit fast völlig fehlt, die sie also nicht durch besondere Umstände verdrängt, sondern durch eine bestimmte Ideologie verschüttet haben. Gegen die allgemeine *anthropologische Bestimmung* der nationalen Zugehörigkeit ist damit ebensowenig gesagt, wie aus dem völligen Erlöschen des *Geschlechtstriebes* bei einigen Menschen nicht auf die mangelnde *konstitutive Bedeutung* dieses Triebes für die Gattung Mensch geschlossen werden kann« (G. A. Zehm, »Die Staaten sind keine Warenhäuser...«; Hervorh. AKN).

35 G. A. Zehm, »Europa steht vor einer Schicksalswende. Wie man Apokalypsen verhindern kann«, in: *Junge Freiheit* 26, 2008 (<http://www.jf-archiv.de/archiv02/262yy46.htm> [geprüft am 6. 3. 2009]).

der sachlichen Frömmigkeit, ist ein attraktives Projekt, nicht zuletzt für Europa in seiner sich anbahnenden Auseinandersetzung einerseits mit dem amerikanischen Konsum- und Gleichmacher-Imperialismus, andererseits mit der islamischen Gottesstaatsdiktatur.«

Neben der ausdrücklichen Berufung auf das Katechon bedient sich Zehm weiterer apokalyptischer *Semantiken*. Wie Huntington beschwört er Völkerwanderung und Völkerkampf als Krisenszenarien für den europäischen Kontinent. Die Bildsprache erinnert dabei an die Prophezeiung von Gog und Magog in der Offenbarung des Johannis.³⁶

»Einlaß begehrende, pauperisierte Massen aus den Tiefen Eurasiens, aus Afrika und aus dem Nahen Osten stehen vor der Tür, keine Eliten, die sich elegant in den örtlichen Arbeits- und Lebensprozeß einfügen und ihn damit sogar bereichern würden, sondern schlecht ausgebildete Unterschichten, die zunächst einmal und für eine ganze Weile zu Kostgängern des Systems werden.«

Es entsteht der Eindruck einer Situation der Belagerung bzw. Unterwanderung, ganz ähnlich wie bei Huntington: »Cultural America is under siege«,³⁷ welche die bestehende Ordnung in Frage stellt, denn

»[d]ie Einwandernden kommen nicht, um sich dem europäisch-abendländischen Kulturkanon einzufügen, sondern um ihren eigenen autochthonen Kanon in das neue Gebiet einzupflanzen, und zwar nicht etwa nur in Form einiger exotischer Restaurants oder Boutiquen, sondern in Form von Rechtsordnungen, Schul- und Erziehungsformen, grundstürzend neuen Formen beim Umgang zwischen Frau und Mann, Alter und Jugend, Gesunden und Kranken, Armen und Reichen.«³⁸

Der erste Eindruck ist einmal mehr, was man im Wortspiel als den »Listenreichtum« apokalyptischer Rede bezeichnen könnte, also der aufzählende, Faktizität heischende Duktus einer Liste des Verfalls. Der xenophobe Bezugspunkt sind dabei nicht kleinere Anpassungen im Alltagsbewusstsein, sondern das »grundstürzend« anomische Potential der empfundenen Überfremdung. Die apokalyptische *Syntax* zeigt sich hier vor allem im Begriff der »Schicksalswende«:

»Dabei stehen nun nicht nur die einzelnen europäischen Nationen, sondern der ganze Kontinent vor einer Herausforderung ersten Ranges, vor einer Schicksalswende, wie sie seit tausend Jahren nicht mehr vorgekommen ist.«

36 »Und wenn tausend Jahre vollendet sind, wird der Satanas los werden aus seinem Gefängnis und wird ausgehen, zu verführen die Heiden an den vier Enden der Erde, den Gog und Magog, sie zu versammeln zum Streit, welcher Zahl ist wie der Sand am Meer« (Offb 20, 7-8).

37 S. P. Huntington, *Who are we?*..., 12.

38 G. A. Zehm, »Auf der Suche nach Gottes eigenem Land...«, (Hervorh. AKN).

Das Krisenszenario wird als umfassend dargestellt (»der ganze Kontinent«) und historisch herausgehoben (»seit tausend Jahren nicht mehr vorgekommen«). Der Ausdruck der Schicksalswende fügt dem Ausmaß der Krise eine metaphysische Qualität hinzu und fokussiert die zeitliche Perspektive auf einen Punkt der Entscheidung hin. Die apokalyptische *Pragmatik* ist dabei ersichtlich konsultativ und bewahrend. Begriffe wie »Bollwerk« sowie der explizite Bezug auf das Katechon zur Verhinderung der Krise unterstreichen diesen Anspruch. Ähnlich wie bei Huntington halten sich auch bei Zehm Reform und Restauration die Waage: Einerseits erfordern die globalen Herausforderungen einen raumgreifenderen Zusammenschluss, andererseits müssten sich die (europäischen) Nationalstaaten auf ihre Identität als Schicksalsgemeinschaft zurückbesinnen, statt in der Beliebigkeit der Europäischen Union aufzugehen. Der ebenso augenfällige wie typische Gegensatz zu Huntington besteht darin, dass Zehm sein »Bollwerk Europa« in klarer Abgrenzung zu den Vereinigten Staaten definiert, während Huntington das Alte Europa generös in den »westlichen Kulturkreis« einbezieht.³⁹ Darüber hinaus flankiert Zehm seine aufrüttelnde Krisenerzählung mit einer psychologischen Betrachtung in historischer Perspektive: Die Rede von Toleranz und Multikulturalismus sei in Wahrheit nichts anderes als fatalistische Gleichgültigkeit, die Desintegration Europas werde so zur selbsterfüllenden Prophezeiung. Unter der Überschrift »Gegen die Blasiertheit freiwilliger Verlierer« stellt Zehm diese Gleichgültigkeit als typischen psychischen »Zustand des Verlierers« dar, als Dekadenz, die regelmäßig mit dem Verfall von Herrschaftsbereichen einhergehe:

»Im alten Rom zur Zeit der Völkerwanderung hat es solche blasierten Äußerungen zuhauf gegeben. [...] Es ist möglich, daß auch heute in Europa so mancher Aufruf zur Toleranz oder gar zum sofortigen Platzmachen auf jener Blasiertheit freiwilliger Verlierer beruht, die von der eigenen Kultur nur noch angeödet werden und sich im Stile des Ausonius eine ›Blutauffrischung‹ durch einwandernde Ethnien erhoffen. Der allgemeine Standpunkt ist das jedoch nicht, und es ist auch kein verallgemeinerbarer. Durchschnittlich aufgeweckte und nachdenkliche Zeitgenossen sehen sehr wohl noch Chancen für die eigene Nation und für Europa insgesamt, und sie möchten diese Chancen wahrgenommen wissen, möchten Strategien dafür entwickelt sehen. Der Staatenbund als Katechon ist eine solche Strategie.«⁴⁰

Der Textauszug veranschaulicht einen weiteren Unterschied zwischen Zehm und Huntington, was ihren rhetorischen Gestus und die Wirkungsabsicht angeht. Während sich Huntington dezidiert an die Machthabenden wendet, trägt Zehms Aufruf ähnlich wie die klassischen Apokalypsen Züge »epideiktischer Rede«, die auf die psychische Umbildung der Adressaten gerichtet ist.⁴¹ Die zentrale Gemeinsamkeit beider Autoren besteht allerdings in der Annahme einer Instanz, welche die Apokalypse aufhält (i), in der politischen Konzeptualisierung dieser Instanz (ii) und in

39 S. P. Huntington, *Der Kampf der Kulturen...*, 30 f.

40 G. A. Zehm, »Europa steht vor einer Schicksalswende...«.

41 K. Vondung, *Die Apokalypse...*, 323 f.

ihrer Identifikation mit dem eigenen Kulturraum und Herrschaftsbereich (iii). Sie stehen damit in einer langen Tradition katechontischen Denkens, die im folgenden Abschnitt in ihren Grundzügen erläutert werden wird.

III. Apokalypse als Reichstheologie – Das Konzept des »Katechon«

In diesem Abschnitt werde ich die Ideengeschichte des Katechon von seinem theologischen Debüt und seiner Institutionalisierung in der Spätantike, über seine Adaptation und dramaturgische Ausgestaltung im Hochmittelalter bis hin zu seiner Verwendung in der Politischen Theologie Carl Schmitts nachzeichnen. Dieser Schritt wird notwendig kursorisch sein und bildet das Bindeglied zwischen den im Vorfeld dargestellten aktuellen Befunden katechontischer Rede⁴² und dem nachfolgenden religionssystematischen Fazit zum Verhältnis prophetischer Innovation und priesterlicher Institutionalisierung.

1. Das Katechon in der Spätantike – Entstehung und Institutionalisierung

Die Rede vom Katechon hat ihren Ursprung in der paulinischen Theologie, namentlich im zweiten Thessalonicherbrief. Hier warnt Paulus die Gemeinde, sich nicht einer endzeitlichen Naherwartung hinzugeben. Die Prophezeiung der Apokalypse könne erst mit dem Erscheinen des Antichristen ihren Lauf nehmen, dieser werde aber derzeit noch aufgehalten und könne erst in die Welt treten, sobald der oder das Aufhaltende entfernt ist:

»Was nun das Kommen unseres Herrn Jesus Christus angeht und unsre Vereinigung mit ihm, so bitten wir euch, liebe Brüder, dass ihr euch in eurem Sinn nicht so schnell wankend machen noch erschrecken lasst [...] als sei der Tag des Herrn schon da. Lasst euch von niemandem verführen, in keinerlei Weise; denn zuvor muss der Abfall kommen und der Mensch der Bosheit offenbart werden, der Sohn des Verderbens. [...] Und ihr wisst, was ihn noch aufhält, bis er offenbart wird zu seiner Zeit. Denn es regt sich schon das Geheimnis der Bosheit; nur muss der, der es jetzt noch aufhält, weggetan werden⁴³[...].«⁴⁴

42 Wie im vorigen Abschnitt dargestellt, knüpft Zehm ausdrücklich, Huntington aber zumindest terminologisch und dem Geiste nach an die katechontischen Überlegungen von Carl Schmitt an.

43 *»καὶ νῦν τὸ κατέχον οἴδατε εἰς τὸ ἀποκαλυφθῆναι αὐτὸν ἐν τῷ ἑαυτοῦ καιρῷ. τὸ γὰρ μυστήριον ἤδη ἐνεργεῖται τῆς ἀμομίας. μόνον ὁ κατέχων ἄρτι ἕως ἐκ μέσου γένηται.«* (2 Thess 2, 6-7). Im griechischen Originaltext spricht Paulus vom Katechon sowohl als Neutrum (κατέχον) als auch als Maskulinum (κατέχων), eine Unterscheidung, die in der Politischen Theologie Carl Schmitts noch zu einiger Bedeutung gelangt. Die semantische

Hier geht es freilich weniger um den exegetischen Befund,⁴⁵ sondern vielmehr um den »Sitz im Leben« der paulinischen Ermahnung. Im Mittelpunkt von Paulus Wirkungsabsicht steht ersichtlich die Parusieverzögerung, also der Aufschub der Wiederkunft Christi. Dabei geht es ihm nicht darum, die noch nicht stattgefundene Parusie zu begründen, um die heilsgeschichtliche Hoffnung aufrechtzuerhalten. Stattdessen möchte Paulus den soziopathologischen Endzeiteifer der jungen christlichen Gemeinden dämpfen, um eine Implosion der zu jener Zeit neuen religiösen Bewegung Christentum zu verhindern.⁴⁶ Unter religionspragmatischen Gesichtspunkten ist vor allem die Interpretation des Katechon interessant. In der theologischen Debatte wird zwischen einer theozentrischen, einer missionarischen und einer geschichtstheologischen Auslegung unterschieden.⁴⁷ Die *theozentrische* Deutung identifiziert den Katechon als Akteur mit Gott und das Katechon als aufhaltende Instanz mit dem göttlichen Heilsplan. Die *missionarische Deutung* »sieht das den Aufschub bewirkende Moment im Missionsauftrag der Gemeinde.«⁴⁸ Das Katechon wird hier mit der Verkündigung des Evangeliums assoziiert: Bevor das messianische Zeitalter und das Weltgericht stattfinden kann, muss zuvor die christliche Heilsbotschaft Verbreitung gefunden haben. Die *geschichtstheologische* Auslegung versucht dagegen, den oder das Katechon »mit einer konkreten Macht in der Gegenwart zu identifizieren.«⁴⁹ Mit diesem Deutungsansinnen hält die Immanenz Einzug in den apokalyptisch-katechontischen Diskurs und öffnet ihn für eine weltliche Politisierung. Von der jüdischen Apokalyptik an, über die Offenbarung des Johannis bis in die aktuelle Diskussion über nationalstaatliche Zusammenschlüsse (Zehm), die Identifikation von Katechon und Herrschaftsgebilde lag auf der Hand: Das hellenistische Großreich Alexanders, das römische Imperium, das Deutsche Reich oder die Europäische Union, sie alle wurden (und werden) als viertes und letztes Reich vor dem Ende der Geschichte (Dan 2)⁵⁰, als Katechon, als Vorreiter oder Aufhalter der Apokalypse aufgefasst. Die politische Bewertung steht und fällt dabei mit jener Disposition, die man als Psychologie der Parusie bezeichnen könnte. Hier lässt sich religionsgeschichtlich eine Verlagerung von der Hoffnung auf das baldige Ende als Überwindung der defizienten Welt hin zu einem

Nähe von Katechontik und Apokalyptik zeigt sich zudem in der Formulierung, dass der Widersacher selbst erst offenbart werden muss (ἀποκαλυφθῆναι).

44 2 Thess 2, 1-7.

45 Vgl. dazu A. Motschenbacher, *Katechon oder Großinquisitor? Eine Studie zu Inhalt und Struktur der Politischen Theologie Carl Schmitts*, Marburg 2000, 188 ff.

46 Zur Dynamik neuer religiöser Bewegungen vgl. die Einführung in die Religionssoziologie von H. Knoblauch, *Religionssoziologie*, Berlin 1999, für eine knappe Begriffsbestimmung A.-K. Nagel, »Bewegung, religiöse«, in: C. Auffarth et al. (Hg.), *Wörterbuch der Religionen*, Stuttgart 2006, 72.

47 A. Motschenbacher, *Katechon oder Großinquisitor?...*, 191 f.

48 Ebd., 192.

49 Ebd.

50 »Und das vierte [Königreich; AKN] wird hart sein wie Eisen; denn wie Eisen alles zermalmt und zerschlägt, ja, wie Eisen alles zerbricht, so wird es auch alles zermalmen und zerbrechen [...] Aber zur Zeit dieser Könige wird der Gott des Himmels ein Reich aufrichten, das nimmermehr zerstört wird; und sein Reich wird auf kein anderes Volk kommen. Es wird alle diese Königreiche zermalmen und zerstören; aber es selbst wird ewig bleiben« (Dan 2, 40-44).

bangen Zaudern angesichts der Schrecken der Endzeit feststellen. Motschenbacher beschreibt diesen Zusammenhang treffend mit den Worten: »Die Naherwartung kehrt sich um; die freudige Hoffnung auf die Wiederkunft des Herrn weicht der Angst vor den dem Gericht vorausgehenden Drängsalen [sic] des Endkampfes.«⁵¹ Diese Umkehr bringt notwendig eine Aufwertung der Geschichte »davor« mit sich und damit auch eine Aufwertung der bestehenden staatlichen und kirchlichen Institutionen. Motschenbacher stellt diesen Prozess der institutionellen Gerinnung apokalyptischer Prophetie eindrucksvoll dar:

»Mit der wachsenden Etablierung der Kirche als staatstragende Größe verändert sich die Apokalyptik von der Sprache der Weltverneinung hin zum Ausdruck einer Weltbejahung. Rom wird nun nicht mehr wie noch in der Johannes-Apokalypse als Hure Babylon und das aus dem Abgrund aufsteigende Tier gesehen, sondern im Gegenteil als jene in 2 Thess 2,6 f. beschriebene, das Böse aufhaltende Macht, das heißt als der Katechon verstanden.«⁵²

Hier ist ein religionspragmatischer Zusammenhang *par excellence* benannt: In dem Maße, wie das Christentum, d. h. christliche Institutionen, »staatstragend« wurden, kühlte der apokalyptische Furor deutlich ab, und das bereits vorhandene, aber im eschatologischen Enthusiasmus nicht beachtete Konzept des Katechon wird nun interpretatorisch aktiviert und politisch fokussiert. Im Bild gesprochen, wird hier die soteriologische Notbremse gezogen.⁵³

Diese Entwicklung lässt sich gewiss nicht verstehen und erklären ohne Rückgriff auf grundlegendere Annahmen zum Zusammenhang von Ideen, Interessen und Institutionen. Ich möchte die Behandlung dieser Fragen noch ein wenig aufschieben, aber bereits an dieser Stelle betonen, dass die augenfällige materialistische Interpretation, nach der das politische Sein das religiöse Bewusstsein bestimmt, der Frage nur zum Teil gerecht wird. Ein wichtiger Beleg dafür ist die Tatsache, dass auch in der Institutionalisierungsphase des Christentums die Bandbreite innerhalb der katechontischen Interpretation der Heilsgeschichte groß war. Auf der einen Seite stehen Tertullian (150-230) und Eusebius von Caesarea (264-330), die Carl Schmitt als Ahnherren einer »Politischen Theologie« herausstellt. Sie identifizieren das Katechon in der politischen Form des Imperium Romanum. Nur so ist zu erklären, warum Tertullian in seiner Schrift *Apologeticum* zum Gebet für die Kaiser als höhere Notwendigkeit für den Fortbestand Roms aufruft.⁵⁴ Auch bei Eusebius sei, so Motschenbacher, »eindeutig die Angst vor dem Untergang des Reiches größer als vor dem Imperium selbst.«⁵⁵ Auf der anderen Seite stehen Tyconius

51 A. Motschenbacher, *Katechon oder Großinquisitor?...*, 192.

52 Ebd., 197 f.

53 Vgl. dazu die Überlegungen von Christoph Auffarth zur ideengeschichtlichen Kontinuität der Reichstheologie vom Mittelalter in die Neuzeit (C. Auffarth, *Irdische Wege und himmlischer Lohn. Kreuzzug, Jerusalem und Fegefeuer in religionswissenschaftlicher Perspektive*, Göttingen 2002, 86 ff. und 232 ff.).

54 A. Motschenbacher, *Katechon oder Großinquisitor?...*, 205.

55 Ebd., 197.

(4. Jh.) und Augustinus (354-430), die diese reichstheologische Wendung des Katechon ablehnen. Für sie ist die Kirche als gelebte christliche Gemeinschaft Grundlage jeder Heilsgeschichte, während die staatliche Macht als Teil der *civitas terrena* »nur etwas Vorübergehendes von relativem Wert«⁵⁶ darstellt (Augustus) oder gar die »Kennzeichen des Antichrist«⁵⁷ trägt (Tyconius). Die Spannung zwischen diesen Linien katechontischer Geschichtsdeutung bleibt auch in der mittelalterlichen Rezeption bestehen.

2. Adaptation und Inszenierung – Das Katechon im Hochmittelalter

Für den apokalyptischen Diskurs im Mittelalter hält Motschenbacher fest, »daß im Mittelpunkt des Interesses nicht die Frage nach dem Katechon steht, sondern der Antichrist die Menschen beschäftigt.«⁵⁸ Der versachlichende Ton der Institutionalisierung der Kirche im Reich ist inzwischen verklungen und hat (erneut) eschatologischen Naherwartungen Raum gegeben. Der Antichrist »wird unmittelbar erwartet oder ist bereits in der Welt anwesend, so daß man in einem Bewußtsein vom nahen Weltende lebt.«⁵⁹ Dieser Zeitgeist artikuliert sich innerhalb des katechontischen Diskurses in der Nachfolge einer staatskritischen Interpretation à la Tyconius (s. o.). Dabei kommt die Spannung zwischen einer institutionellen und einer mystischen Auffassung christlicher Lebensführung, die bei Tyconius bereits angelegt war, voll zum Austrag: Der Bischof Anselm von Havelberg sah die kirchlichen Organisationen, insbesondere die Orden, als Ausdruck des Katechon,⁶⁰ dagegen nutzten reformfreundliche Theologen jener Zeit, etwa Hildegard von Bingen, das Bild des Antichristen zu einer *Kritik* der bestehenden kirchlichen Institutionen.⁶¹ Als Katechon werden in der Folge entweder weltlich die Reformer der ottonischen Reichskirche ausgemacht oder aber christologisch-mystisch die Figur des Christus selbst und die individuelle religiöse Lebensführung.⁶² Die Aktivierung des institutionenkritischen Potentials der tyconianischen Perspektive im Hochmittelalter ist sicherlich auch als Antwort auf die Ausdifferenzierung und Verfestigung der kirchlichen Organisationsstruktur von einer Phase der Institutionalisierung zu einer Phase der Konsolidierung zu sehen. Interessant ist dabei, dass sich nun die kritisch-reformerische Wende innerhalb des an sich konservativen Musters katechontischer Deutung vollzieht. Als Reaktion auf akute apokalyptische Ängste entstanden, wirkt das Katechon nun proaktiv als geschichtsphilosophisches Sedativum.

Neben der kirchenbezogenen Blickrichtung in der Tradition von Tyconius wirkte freilich auch die *reichstheologische* Interpretation des Katechon weiter, wie sie Tertullian und Eusebius begründet hatten. Sie wurde adaptiert über die Kon-

56 Ebd., 199.

57 Ebd., 198.

58 Ebd., 204.

59 Ebd.

60 Ebd., 200 f.

61 Ebd., 203.

62 Ebd.

struktion der »translatio imperii«. Gemeint ist die Vorstellung einer Abfolge von Reichen, wie sie bereits in der Vier-Reiche-Lehre von Daniel begründet wird.⁶³ Das Frankenreich wurde hierbei als Verlängerung des Imperium Romanum betrachtet und in dessen katechontische Funktion eingesetzt.⁶⁴ Neben der gelehrten Herleitung dieser Abfolge⁶⁵ liegt mit dem sog. »Ludus de Antichristo« auch ein dramaturgisches Dokument vor, in dem »Eschatologie und Politik, Kaiser und Antichrist in einen großen heilsgeschichtlichen Zusammenhang gebracht« werden.⁶⁶ Das Drama inszeniert Kaiser Barbarossa als Aufhalter des Antichristen: »Der konkrete Katechon ist der Stauferkaiser, der anstelle von Papst und Kirche dem Antichrist entgegentritt; das wahre Gottesvolk ist entsprechend nicht mehr die ecclesia, sondern in den Deutschen zu sehen.«⁶⁷ Nachdem die Heerscharen des Antichristen durch den »furor teutonicus« besiegt worden sind, verfällt der Kaiser dessen falschen Wundern und stellt sich ungewollt in den Dienst des Widersachers. Erst das direkte Eingreifen Gottes kann der Usurpation des gesamten Erdkreises durch das Böse Einhalt gebieten.

Am Beispiel der Adaption des Katechon im Mittelalter zeigt sich klar der Zusammenhang zwischen der historischen Opportunität von Angeboten zur Deutung der Geschichte und der Eigendynamik einmal aktivierter Deutungsmuster. Der bewahrende Anspruch, der noch in der Institutionalisierungsphase des Christentums gewaltet und die Opportunität der katechontischen Idee verbürgt hatte, hat in der Konsolidierungsphase seine pragmatische Basis verloren. Das Ende scheint im Alltagsbewusstsein wieder näher gerückt zu sein und schafft eine Situation apokalyptischer Naherwartung, wie sie für Paulus' Brief an die Thessalonicher angenommen werden kann. Allerdings vollzieht sich diese Geschichtsdeutung weniger im Medium der klassischen Apokalypse als vielmehr in der katechontischen Dualität von Aufhalter und Antichrist. Hinter die institutionelle Realität des Katechon gibt es kein Zurück. Wie aber lässt sich die kirchenkritische Wendung der an sich konservativen katechontischen Rede erklären? Ist sie ein Vorbote für Auflösungserscheinungen der reichskirchlichen Institutionen? Meines Erachtens handelt es sich in erster Linie um einen Beleg für die geradezu unerhörte Stabilität einmal institutionalisierter Wissensbestände und für die Fähigkeit einer Institution, sogar die Kritik an sich selbst in ihren Geltungsbereich zu inkorporieren und nach ihren Rationalitätskriterien zu verarbeiten.⁶⁸ Das Katechon als objektivierter Bestandteil

63 K. Koch, *Die Reiche der Welt und der kommende Menschensohn. Studien zum Danielbuch*, Neukirchen-Vluyn 1995; K. Koch, »Daniel und Henoch – Apokalyptik im antiken Judentum«, in: B. Schipper; G. Plasger (Hg.), *Apokalyptik und kein Ende?...*, 31-50; C. Auffarth, *Irdische Wege und himmlischer Lohn...*, 62 ff.

64 F. Blindow, *Carl Schmitts Reichsordnung. Strategie für einen europäischen Großraum*, Berlin 1999, 149 ff.

65 Eine gute Übersicht und einen Einblick in die Kommentarliteratur bietet die Dissertationschrift von F. Blindow, *Carl Schmitts Reichsordnung...*

66 A. Motschenbacher, *Katechon oder Großinquisitor?...*, 201.

67 Ebd., 202.

68 Hier beziehe ich mich auf das Konzept der Institutionenanalyse von Rainer Lepsius (s. o.). Für ihn sind Institutionen »soziale Strukturierungen, die einen Wertbezug handlungsrelevant werden lassen« (M. R. Lepsius, »Institutionenanalyse...«). Der Wertbezug kommt in der institutionellen »Leitidee« zum Ausdruck, die Handlungsrelevanz in den davon abgeleiteten

des mittelalterlichen geschichtstheologischen Spezialwissens narkotisiert den revolutionären Aktivismus der klassischen Apokalypse zu moderatem Reformeifer. Durch die kultische Inszenierung in der Predigt und die dramaturgische Inszenierung im Ludus de Antichristo wird dieses Wissen im Alltagsbewusstsein verankert und erlangt Geltung im Handeln der Gläubigen.

3. Politische Theologie –

Das Katechon als staatsrechtliche Kategorie der Neuzeit

Wenn ich im vorigen Abschnitt von der erstaunlichen Kontinuität und Flexibilität des Katechon als Leitidee reichskirchlicher Institutionen gesprochen habe, richtet sich nun der Blick auf die Neuzeit: Sollte der katechontische Diskurs, die religiöse Legitimation des Reiches als Aufhalter der Apokalypse, die Wirren von Reformation, Religionskriegen und Säkularisation durchdauert haben? Mit Blindow mag man, wenn nicht von Kontinuität, so doch zumindest von einer reichstheologischen Rückbesinnung zur zweiten deutschen Reichsgründung im Jahr 1870/71 ausgehen. Interessanterweise wurde das Katechon zunächst offenbar vor allem in seiner dramaturgischen Gestalt rezipiert. Der Ludus de Antichristo, bekannte der Germanist Karl Reuschel in seinem Buch über »Die deutschen Weltgerichtsspiele des Mittelalters«, sei »[l]ateinisch nur in der Form, deutsch in seinem Wesen«.⁶⁹ Die deutsche Form erhielt das Stück dann im Rahmen der nationalsozialistischen Reichsideologie. Blindow weist darauf hin, dass der Ludus in den Jahren 1930/31 »mehrfach von Laiengruppen aufgeführt worden« sei,⁷⁰ und Klaus Vondung zitiert den protestantischen Konservativen Albrecht Günther mit den Worten: »Ich sehe in einer guten Laienaufführung des Ludus de Antichristo das erhabenste Gedächtnis des Reichs.«⁷¹

Die Wendung von der ästhetischen Selbstvergewisserung zur *akademischen* Selbstdeutung des Dritten Reiches als Schicksalsgemeinschaft wider den Antichrist sollte dann der katholische Staatsrechtler Carl Schmitt vollziehen.⁷² Dabei ist in der Schmitt-Auslegung die Frage durchaus umstritten, wann genau er seine politische Theologie des Katechon zu entwickeln begann.⁷³ Fest steht nur, dass ihn diese Frage nicht nur als staatswissenschaftliches, sondern auch als politisch-prak-

Handlungsmaximen (»Rationalitätskriterien«) und deren »Geltungskontext«, also der faktischen handlungsleitenden Potenz dieser Maximen.

69 Zitiert nach F. Blindow, *Carl Schmitts Reichsordnung...*, 154, Fn. 940.

70 F. Blindow, *Carl Schmitts Reichsordnung...*, 154.

71 K. Vondung, *Die Apokalypse...*, 39.

72 Trotz seines Rückzugs aus der Öffentlichkeit nach Kriegsende hat Carl Schmitt auch die Ideengeschichte und die politischen Debatten der jungen Bundesrepublik maßgeblich mit beeinflusst. Zahlreiche Hinweise liefert das Buch von S. Schlak, *Wilhelm Hennis. Szenen einer Ideengeschichte der Bundesrepublik*, München 2008, 117 ff. und 162 ff.

73 Der Begriff des Katechon lässt sich bei Schmitt erstmals 1942 in der Schrift »Land und Meer« nachweisen (C. Schmitt, *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung*, Stuttgart 1993). Allerdings verweist Motschenbacher darauf, dass Schmitt selbst das Konzept schon deutlich früher datiert, nämlich in das Jahr 1932 (A. Motschenbacher, *Katechon oder Großinquisitor?...*, 187, Fn. 1).

tisches Problem bis in sein Spätwerk hinein beschäftigt hat.⁷⁴ Schmitt löst das Reich als Katechon aus der im eigentlichen Sinne heilsgeschichtlichen Tradition und beschreibt das Aufhalten des Endes als Bedingung der Möglichkeit von Geschichte an sich. Durch seine juristische Perspektive treibt er einen Aspekt der katechontischen Idee weiter hervor, den man als Tautologie der Form bezeichnen könnte. Gemeint ist ein Primat der (Rechts-) Form vor der Nichtform, oder etwas prosaisch: irgendein Staat ist besser (und legitimer) als kein Staat. Auf diese Besonderheit der juristischen Lesart verweist auch Jacob Taubes, dessen Verhältnis zu Schmitt von Antagonismus und Geistesverwandtschaft gleichermaßen gekennzeichnet ist:

»[S]olange auch nur eine juristische Form gefunden werden kann, mit welcher Spitzfindigkeit auch immer, ist es unbedingt zu tun, denn sonst regiert das Chaos. Das ist da, was er [Schmitt, AKN] später das Kat-echon nennt: Der Aufhalter, der das Chaos, das von unten drängt, niederhält. Das ist nicht meine Anschauung, nicht meine Erfahrung. Ich kann mir vorstellen als Apokalyptiker: soll sie zugrunde gehen. I have no spiritual investment in the world as it is. Aber ich verstehe, daß ein anderer in diese Welt investiert und in der Apokalypse, in welcher Form auch immer, die Gegnerschaft sieht und alles tut, um das unterjocht oder unterdrückt zu halten, weil von dort her Kräfte loskommen können, die zu bewältigen wir nicht in der Lage sind.«⁷⁵

In der Darstellung von Taubes ist die Unterscheidung einer immanenten und einer transzendenten historischen Orientierung angelegt. Der Apokalyptiker »investiert« nicht in diese Welt, sein spirituelles Streben gilt der als ideal gedachten, exklusiven Nachwelt, dem Himmlischen Jerusalem. Der »Katechont« hingegen richtet sein spirituelles Investment auf die bestehende Welt »as it is«.

Wie im Vorfeld gezeigt, ist die immanente Orientierung in der katechontischen Geschichtsdeutung von Beginn an angelegt. Für einen Abriss zur Ideengeschichte ergibt sich aber die Frage, ob das Katechon in den dünnen Kategorien der Staatsrechtslehre nicht zu einem bloßen Götzen der (Rechts-) Form gerinnt und seine transzendente Verankerung ebenso wie der grundierende heilsgeschichtliche Ermöglichungsdiskurs verirauchen. Dafür spricht die Akribie, mit der Carl Schmitt erpicht ist, den (bei ihm stets personal gedachten) Aufhaltenden historisch zu identifizieren: Zunächst weist er explizit die Vorstellung zurück, die USA könnten den Katechonten hervorgebracht haben: »Wer ist heute der κατέχων? Man kann doch nicht Churchill oder John Foster Dulles dafür halten.«⁷⁶ Nach Blindow interessiert Schmitt »weniger der theologische Gehalt des Begriffes als seine politische Wirksamkeit«, ⁷⁷ so dass seine Überlegungen zur Figur des Aufhalters beinahe die Züge eines Geschichts-Quiz annehmen: »Man muss für jede Epoche der letzten

74 C. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Berlin 1997.

75 J. Taubes, *Die Politische Theologie des Paulus*, München 2003, 139 (Hervorh. im Original).

76 Schmitt zitiert nach F. Blindow, *Carl Schmitts Reichsordnung...*, 156.

77 Ebd.

1948 Jahre den κατέχων nennen können. Der Platz war niemals unbesetzt, sonst wären wir nicht mehr vorhanden.«⁷⁸ Die Liste der Kandidaten umfasst die christlichen Kaiser des Mittelalters, aber auch Hegel, Savigny sowie den tschechischen Präsidenten Masaryk.⁷⁹ Eben dieser Masaryk kommt denn auch in einer Notiz Schmitts in seinem »Glossarium« vor,⁸⁰ die suggeriert, er habe sich schließlich selbst für den Aufhalter gehalten: »Masaryk war ein echter europäischer Katechon gewesen; der Katechon der westlichen Liberaldemokratie«.⁸¹ Knapp zwei Wochen später vermerkt Schmitt: »Ich bin jetzt mehr als Thomas Masaryk«.⁸²

Dennoch ist die politische Theologie von Carl Schmitt bei aller konkreten Gesichtsschau nicht säkularisiert in dem Sinne, dass sie ihren transzendenten Bezugsrahmen verloren hätte (eher schon den heilsgeschichtlichen Bezugspunkt). In einem Brief an Albrecht Günther schreibt Schmitt: »Zu κατέχων: ich glaube an den Katechon«.⁸³ Dieser Satz, der sich wie ein Credo des Aufhaltens liest, ist kein Bekenntnis zu einer konkreten historischen Form des Katechon, sondern für die katechontische Idee in ihrer transzendenten Verankerung. Sehr pointiert formuliert findet sich dieser Zusammenhang in der ansonsten etwas arkanen Dissertationsschrift von Günter Meuter:

»Dieser Begriff des Katechon scheint das von Schmitt beanspruchte theologische Spezifikum zu sein, wodurch der Katholizismus die weltliche Jurisprudenz ›trotz aller dieser Verwandtschaft im Formalen‹ transzendiert. Die Ordnungsmacht ist demgemäß nicht bloß eine rein innerweltliche Zwangsgewalt. Ihre heilsgeschichtliche Funktion liegt vielmehr darin, als äußerlich-weltliche Macht im Dienste einer inneren Idee der Geschichte zu stehen.«⁸⁴

Meuter knüpft hier an die Feststellung von Jakob Taubes an, die juristische Perspektive Schmitts bringe ein Primat der Form zwingend mit sich. Während Taubes für Schmitt ein innerweltliches »spirituelles Investment« und damit die Heiligung der Immanenz annimmt (s. o.), betont Meuter die theologische Komponente seines Denkens, nach der der Staat eine »aufhaltende metaphysische Institution« sei, jedoch ohne »sakramentale Kraft« oder soteriologische Funktion: »Der im Politischen institutionalisierte Katechon verleiht dem Arrangement mit den weltlichen Ordnungsmächten die metaphysische Aura und Dignität.«⁸⁵

78 Ebd.

79 Ebd., 158.

80 C. Schmitt, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Berlin 1991.

81 C. Schmitt, *Glossarium...*, 113.

82 C. Schmitt, *Glossarium...*, 118; vgl. dazu auch Motschenbacher, der nahe legt, Schmitt habe sich bereits seit 1932 mit dem Katechon identifiziert (A. Motschenbacher, *Katechon oder Großinquisitor?*..., 209, Fn. 122).

83 Schmitt zitiert nach F. Blindow, *Carl Schmitts Reichsordnung...*, 156.

84 G. Meuter, *Der Katechon. Zu Carl Schmitts fundamentalistischer Kritik der Zeit*, Berlin 1994, 212.

85 G. Meuter, *Der Katechon...*, 213.

In diesem Abschnitt ging es mir darum, grob den ideengeschichtlichen Horizont zu vermessen, der hinter den oben zitierten Zeugnissen konservativer Apokalyptiker unserer Tage immer wieder aufscheint. Dabei habe ich gezeigt, dass die Geburt des Katechon aus dem Geiste der spätantiken Apokalyptik auf das Engste verbunden war mit der Institutionalisierung des Christentums als Staatskirche. Einmal aktiviert, moderierte die katechontische Geschichtsdeutung die apokalyptischen Naherwartungen im Hochmittelalter und hegte Ambitionen von Kritik und Umsturz in einen konservativen Reformdiskurs ein. Viele hundert Jahre später wird dieser Diskurs wieder »angezapft«, um die Identität des Deutschen Reiches als Schicksalsgemeinschaft zu verbürgen.

In der Gesamtschau lässt sich der Zusammenhang zwischen katechontisch-apokalyptischer Deutung und großformatigen historischen Umbruchsphasen kaum von der Hand weisen: Das moribunde römische Reich und die Völkerwanderung in der Spätantike, Heterodoxie und sich anbahnende religiöse Konflikte im Mittelalter und der Kampf der Nationen sowie die Herausforderungen der Globalisierung in der Neuzeit: der katechontische Aufruf zu ambitionierter Erhaltung bzw. zu proaktiver Restauration begleitet globale Krisenzeiten mit seismographischer Sicherheit. Von einer lückenlosen Kontinuität der katechontischen Idee kann insoweit keine Rede sein, vielmehr von Konjunkturen katechontischer und apokalyptischer Krisendeutung. Im nachfolgenden Abschnitt möchte ich diesen Befund zusammenfassend auf die eingangs gestellten Fragen nach der Sprechersituation katechontischer Rede und ihrer institutionellen Basis zurückführen.

IV. Fazit: Apokalypse zwischen Innovation und Institutionalisierung

Die religionspragmatische und institutionentheoretische Problemstellung in der Spannung zwischen Apokalypse und Katechon lässt sich ein wenig flapsig mit dem Gassenhauer »Love and Marriage« von Frank Sinatra auf den Punkt bringen:

»Love and marriage, Love and marriage / Go together Like a horse and carriage / This I tell you brother / You can't have one without the other / Love and marriage, love and marriage / It's an institute you can't disparage.«

Das Gefühl der Liebe und die Institution der Ehe, so die Botschaft des Liedes, sind als unauflösliche Einrichtung miteinander verbunden. Damit ist der Zusammenhang zur Frage nach Apokalyptik und Katechontik klar benannt: Der emotionale Furor der apokalyptischen Naherwartung erfährt eine Versachlichung durch das bestehende Institutionengefüge. Das rhetorische Medium dieser Versachlichung ist die katechontische Rede. Empirisch tritt diese Beziehung in der Spätantike besonders luzide zutage, indem sich parallel zur Institutionalisierung des Christentums eine theologische Wende von der radikalen Prophetie der Apokalypse zu einer priesterlichen Essentialisierung der Zwischenzeit im Katechon vollzieht. Dabei ist

es zunächst ohne Belang, ob bspw. die Offenbarung des Johannes ursprünglich als reine Trostschrift gemeint war⁸⁶ oder als revolutionäres Manifest.⁸⁷ Vielmehr geht es um die Dissonanz zwischen der Leitidee von spontanem und umfassendem Wandel, gespeist von dem Wertbezug der defizienten Welt auf der einen, und dem Interesse zum Selbsterhalt der bestehenden Institutionen auf der anderen Seite.

Diese Spannung schwingt auch in dem Begriffspaar priesterlich – prophetisch mit: Der Prophet wird in der Abgeschiedenheit der Eremitage zum Visionär der reinen Idee, die er ohne Rücksicht auf die Befindlichkeiten seiner Umwelt verkündet. Dabei stößt er als »Rufer in der Wüste« oft genug auf Unverständnis. Dagegen ist das priesterliche Engagement darauf gerichtet, die alltägliche Umsetzung der kultischen und sozialetischen Pflichten der religiösen Lehren zu besorgen. Die prophetische Aufgabe ist auf das Einzigartige, so ganz andere, gerichtet, das Geschäft des Priesters hingegen gekennzeichnet durch beständige, buchstäblich gebetsmühlenartige, Wiederholung. Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen wird auch die Ambivalenz des Paulus verständlich, der als charismatischer Prediger das »Commitment« der Anhänger für die neue religiöse Bewegung des Christentums verbürgen muss und daher im ersten Brief an die Thessalonicher zu ständiger Wachsamkeit aufruft (»Der Tag des Herren wird kommen wie ein Dieb in der Nacht«⁸⁸). In seiner priesterlichen Funktion als Strategie des christlichen »institution building« muss Paulus hingegen zur Besonnenheit aufrufen, ohne die Mitglieder der Gemeinden durch die selbst gemachte Parusieverzögerung zu verprellen.⁸⁹ Es ist offensichtlich, dass Paulus vor der gleichen Herausforderung steht, wie die Anführer jeder sozialen oder politischen Bewegung: Der Eifer und die Ekstase müssen konstruktiv kanalisiert, die problematischen Konsequenzen dieser Versachlichung (Bürokratisierung, »faule« Kompromisse) möglichst klein gehalten werden.⁹⁰ Paulus nicht unähnlich changiert auch Carl Schmitt zwischen der Rolle des Propheten und der Rolle des Priesters. Allerdings artikulierte er seine Reichstheologie zunächst aus einer priesterlichen Funktion als »Kronjurist des Dritten Reiches« (Waldemar Gurian), um sich nach seiner unehrenhaften Entlassung Ende 1945 zunehmend zum Propheten von Plettenberg zu stilisieren.⁹¹ Der Einfluss Schmitts auf die Ideengeschichte der Bundesrepublik riss damit nicht ab, sondern

86 F. Hahn, »Die Offenbarung des Johannes als Geschichtsdeutung und Trostbuch«, in: *Kerygma und Dogma* 51, 2005, 55-70 (6. 3. 2909).

87 V. Trimondi; V. Trimondi, *Krieg der Religionen. Politik, Glaube und Terror im Zeichen der Apokalypse*, München 2006.

88 1 Thess 5, 2.

89 J. Manemann, *Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Antimodernismus*, Münster 2002, 117 f.

90 Vgl. die Untersuchungen von Annekathrin Gebauer zur apokalyptischen Programmatik bei den Grünen (A. Gebauer, »Apokalyptik und Eschatologie. Zum Politikverständnis der Grünen in ihrer Gründungsphase«, in: *Archiv für Sozialgeschichte* 43, 2003, 405-420 [6. 3. 2009]).

91 Diese Beobachtung passt zu den Überlegungen von Bernd Schipper zu abgestiegenen Eliten als Trägerschichten apokalyptischen Denkens (B. Schipper, »Apokalyptik und Apokalypse«, in: A.-K. Nagel et al. (Hg.), *Apokalypse...*, 73-98, hier: 88) und zu der von Hans Kippenberg näher untersuchten Weber-These zum Zusammenhang von Entpolitisierung und Erlösungsreligiosität (H. G. Kippenberg, *Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen...*, 85 ff.).

wurde vom expliziten Lehrsatz zum mahnenden Hintergrundrauschen, bereit, jedes politische Scharmützel zur »Schicksalsfrage« zu dramatisieren.⁹²

Warum also erzählt jemand apokalyptische oder katechontische Geschichten? Sieht man Paulus als Strategie einer neuen religiösen Bewegung, der seine Worte bewusst und planvoll wählt, um andere Akteure zu einem bestimmten Handeln (bspw. Engagement im Aufbau der Gemeinde) zu veranlassen, dann beantwortet man die Frage im Geiste einer voluntaristischen Handlungstheorie. Entsprechend würde eine Rational-Choice-Perspektive Paulus Schriften als von ihm wahrgenommene, effiziente Mittel zur Erreichung seiner Ziele betrachten.⁹³ Die augenfälligen Unterschiede zwischen dem ersten und dem zweiten Thessalonicherbrief würde man dann aus der Verschiedenheit der Sprechersituation begründen und damit die akteurszentrierte um eine makrologische Perspektive ergänzen. Diese Einbettung kreativer und absichtsvoller Akteure in ihren Handlungskontext hatte Kippenberg für eine Religionspragmatik im Anschluss an Max Weber und Habermas bereits gefordert.⁹⁴ Dabei sind sozialstrukturelle Kontextbedingungen wie die soziale Lage des Akteurs mit ihren spezifischen Opportunitäten und Restriktionen ebenso zu berücksichtigen wie die kulturellen Kontextbedingungen und Weltbilder, durch die ein sinnhaftes Handeln erst ermöglicht wird. Wenn Lepsius, wie eingangs erwähnt, Institutionen versteht als »soziale Strukturierungen, die einen Wertbezug handlungsrelevant werden lassen«,⁹⁵ so umfasst dieser Begriff die sozialstrukturelle und die kulturelle Komponente des Handlungskontexts gleichermaßen. Lepsius' Modell umfasst sechs institutionelle Dimensionen: Leitidee, Rationalitätskriterien, Handlungskontext, Sanktionsmittel, Mittel der Kontingenzbewältigung sowie die Beziehung zu anderen Institutionen. Die ersten drei Dimensionen ordnet er dem Problem der *Konstitution* oder Institutionengenese zu. Aufgrund einer Leitidee werden zunächst Verhaltensnormen operationalisiert, deren Befolgung als rational gilt. Dies sind die Rationalitätskriterien der Institution.⁹⁶ Sodann sind die Situationen zu spezifizieren, in denen diese Handlungsmaximen gelten sollen (Handlungs- oder Geltungskontext).⁹⁷ Die verbleibenden Dimensionen lassen sich dem Problem der *Persistenz* zuordnen, insoweit sie in der Auseinandersetzung mit anderen Institutionen zum Austrag kommen. So soll Institutionenanalyse die Sanktionsmittel einer Institution »zur Durchsetzung ihrer Geltung gegenüber anderen Leitideen«⁹⁸ ebenso ermitteln wie ihre Verarbeitung der Kontingenzen, welche durch konkurrierende Institutionen und deren Legitimationsstrategien erzeugt werden. Schließlich sind insgesamt »die Konfliktaustragung und Vermittlung zwischen verschiedenen und gegensätzlichen institutionellen Leitideen«⁹⁹ zu studieren.

92 S. Schlak, *Wilhelm Hennis...*, 128.

93 H. Esser, *Soziologie. Allgemeine Grundlagen*, Frankfurt a. M. 1999.

94 H. G. Kippenberg, *Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen...*

95 M. R. Lepsius, »Institutionenanalyse...«, 394.

96 M. R. Lepsius, »Institutionalisierung und Deinstitutionalisierung von Rationalitätskriterien«, in: G. Göhler (Hg.), *Institutionenwandel*, Sonderheft 16 des *Leviathan*, Opladen 2007, 57-69, hier: 58.

97 M. R. Lepsius, »Institutionalisierung...«, 59.

98 M. R. Lepsius, »Institutionenanalyse...«, 399.

99 Ebd.

Die institutionenanalytische Betrachtung von Katechon und Apokalypse gibt interessante Aufschlüsse über grundsätzlichere Bestimmungsgründe der Entstehung, der Persistenz und des Wandels von Institutionen: Das frühe Christentum als religiöse Bewegung ist getragen von der Leitidee der messianischen Erlösung durch Jesus Christus und knüpft damit an eine längere Ideengeschichte des jüdischen Messianismus an. Um die Erlösung zu erlangen, werden (etwa im Rahmen der Bergpredigt) konkrete Handlungsmaximen bzw. Rationalitätskriterien benannt. Der Geltungskontext ist die Gemeinde als In-group. Lebenssachverhalte, die nicht innerhalb der gegebenen Rationalitätskriterien verarbeitet werden können (und das sind trotz der zu jener Zeit vergleichsweise schwach ausgeprägten Katechetik nicht allzu viele), werden an andere Institutionen externalisiert. Zum Konfliktaustrag mit konkurrierenden religiösen Leitideen steht die Apologetik bereit. Das Problem der Interaktion mit den staatlichen Institutionen, insbesondere mit dem römischen Religionsrecht, führt unmittelbar zu unserer Frage nach Apokalypse und Katechon zurück.

Das Christentum bezieht als soziale Bewegung seine Handlungsrelevanz aus einer hohen Bindekraft seiner Handlungsmaximen für eine vergleichsweise geringe Zahl von Akteuren. Es ist wie im Lehrbuchbeispiel der amerikanischen Religionsökonomie:¹⁰⁰ In der religiösen Kleingruppe kann Religion als Kollektivgut optimal produziert werden, denn die soziale Kontrolle sichert ein hohes Commitment und verhindert das sog. Trittbrettfahren, also die Teilhabe am Kollektivgut ohne Eigenleistung.¹⁰¹ Diese Sozialform ist der strukturelle Nährboden der Apokalypse. In dem abgeschlossenen Netzwerk mit seiner intensiven Binnen-Interaktion lässt sich die Plausibilität selbst weit reichender Prophezeiungen hinreichend sicherstellen, verbürgt durch den einen oder anderen charismatischen Anführer.¹⁰² Dabei besteht allerdings eine Spannung zwischen dem faktischen und dem beanspruchten Geltungskontext der apokalyptischen Idee. Eine Möglichkeit zur Verringerung dieser Spannung ist die Nutzung der bestehenden Institutionen zur Erweiterung des eigenen Geltungsraums: Die vereinsrechtliche Anerkennung des Christentums als »religio licita« unter Galerius (250-311), die sog. Konstantinische Wende und der Status als Staatsreligion im Jahr 380 sind der historische Ausdruck dieser Strategie. Die Verbreiterung des Geltungskontexts hat indes ihren Preis: In den rechtlichen Kategorien wird der religiöse Furor rationalisiert und versachlicht, Inhalt gerinnt zu Form, Bewegung zu Organisation. Hatten die »Realos« den »Fundis« oder »Spontis« diesen Schritt noch mit dem Argument schmackhaft gemacht, die eigenen Forderungen auf eine breite Basis zu stellen und »den Laden von innen auszuhöhlen«, hat man sich doch zugleich von der Institution (hier: dem Recht)

100 R. Finke; R. Stark, *The churching of America, 1776-2005. Winners and losers in our religious economy*, New Brunswick 2005; R. Stark; W. S. Bainbridge, *A theory of religion*, New York 1987; R. Stark; R. Finke, *Acts of faith. Explaining the human side of religion*, Berkeley 2002.

101 M. Olson, *Die Logik des kollektiven Handelns. Kollektivgüter und die Theorie der Gruppen*, Tübingen 1992.

102 P. Berger; T. Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt a. M. 1989, 165 ff.

»konsumieren« lassen¹⁰³ und unterliegt nunmehr ihren Adhäsionskräften. Der innovative Impuls, geboren aus dem Geiste des jüdischen Messianismus und repräsentiert durch das Charisma von Christus, den Evangelisten und Aposteln, wird in der Institution des römischen Staatskirchenrechts abgebunden. Die theologische Aktivierung des Katechon und seine politische Interpretation sind ein zentraler Ausdruck dieser Entwicklung.

Nun ist dies kein wohlfeiler materialistischer Determinismus, sondern eine tiefer liegende Spannung zwischen Innovation und Institution. Die Innovation hat ihren Sitz im Äther der Ideen oder, weniger platonisch ausgedrückt: im leichten Spiel semiotischer Fantastereien, der assoziativen Welt der Zeichen. Um im Sinne Lepsius' aber »handlungsrelevant« zu werden, muss eine Idee »inkarnieren«, muss zugerichtet werden auf spezifische Handlungsanweisungen, muss abgeschliffen werden an den Bedingtheiten der Machbarkeit. Das alltägliche Verständnis von Pragmatismus und ein akademisches Verständnis von Religionspragmatik liegen hier dicht beieinander: Eine »pragmatische Idee« ist eine sinnstiftende Anschauung, die durch ihre Affinität zur sozialen Wirklichkeit die Chance erhält, dass Akteure ihr Handeln an ihr orientieren. Eine pessimistische Betrachtung interpretiert diese Inkarnation der Idee zur Tat eschatologisch und teleologisch: Der spirituelle Funke verraucht in der dumpfen habituellen Selbstverständlichkeit, die sinnvolle Berufung wird zum »stahlharten Gehäuse«.¹⁰⁴ Die soziologische und religionsgeschichtliche Evidenz legt hingegen eine optimistischere Deutung nahe. Das Katechon ist durchaus heterodox: Der institutionelle Mainstream hat eine antirationalistische Gegenströmung, die in der staatskritischen Theologie des Tyconius ebenso an die Oberfläche kocht wie in der mystischen Institutionenkritik der Äbtissin Hildegard von Bingen (s. o.). Der wohl gewichtigste Ausdruck dieser Heterodoxie ist der Protestantismus selbst: Luthers Kritik der katholischen Institutionen greift weidlich auf den apokalyptischen Formenschatz zurück.¹⁰⁵ Dabei ist es nach dem Gesagten kaum erstaunlich, dass die Wiederentdeckung des Katechon (nach der nunmehrigen Konsolidierung des Protestantismus) an der Wende zum 20. Jahrhundert allem vorangegangenen Kulturkampf zum Trotz ein überkonfessionelles Unterfangen war.¹⁰⁶ Das Katechon wurde ökumenisch exhumiert.

»Welche ich lieb habe, die weise ich zurecht und züchtige ich« (Offb 3, 19). In diesem Beitrag ging es mir darum, politische Apokalyptik in modernen Gesellschaften als Gegenstand einer Religionspragmatik zu erschließen. Eine offenkundige Beschränkung dabei war, dass apokalyptische Rede v. a. von der Sprecherposition, nicht aber von der historischen und sozialen Situation des Rezipienten aus gedacht wurde. So mag ein katechontisch aufgebauter Handlungsdruck, bspw.

103 A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, Frankfurt a. M. 1977 (1956), 208.

104 M. Weber, »Die protestantische Ethik und der ›Geist‹ des Kapitalismus«, in: D. Käsler (Hg.), *Max Weber...*, 150-226.

105 V. Trimondi; V. Trimondi, *Krieg der Religionen...*, 20 f.

106 Dies belegt der rege Briefwechsel Carl Schmitts mit konservativen protestantischen Intellektuellen wie Albrecht Günther, Armin Mohler und Wilhelm Stapel (vgl. F. Blindow, *Carl Schmitts Reichsordnung...*, 144 f. und J. Manemann, *Carl Schmitt und die Politische Theologie...*, 87 ff.).

Huntingtons Forderung nach einer Stärkung des nationalen Bewusstseins, vom Empfänger fatalistisch gewendet werden. Weiterhin birgt der Fokus auf den Sprecher die Gefahr einer instrumentellen Verengung: Die apokalyptische Krisenerzählung wird zum rhetorischen Mittel zur Erreichung politischer Ziele. Die ästhetische Dimension und die psychohygienische Leistung der Apokalypse, wie sie von Hans Blumenberg in der Metapher vom »Schiffbruch mit Zuschauer«¹⁰⁷ oder von Norbert Bolz mit dem Begriff der »Angstlust« gefasst wird,¹⁰⁸ gerät damit außer Acht.

Dennoch hat sich gezeigt, dass die gängige Unterscheidung zwischen Aktivismus und Quietismus den pragmatischen Horizont der Apokalypse nicht völlig erfasst.¹⁰⁹ Stattdessen liegt mit der katechontischen Geschichtstheologie ein konservativer Diskursstrang vor, der sich zur klassischen Apokalypse komplementär bzw. parasitär verhält. Bei der Untersuchung *zeitgenössischer* Gesellschaftsdiagnosen unter der Perspektive apokalyptischer Deutung sind – diesseits und jenseits des Atlantik – katechontische Bezüge nicht von der Hand zu weisen. Darüber hinaus verweist die *religionsgeschichtliche* Evidenz zum Verhältnis apokalyptischer und katechontischer Deutung auf grundlegende Fragen der Gesellschaftstheorie, namentlich auf die Spannung zwischen Idee und Interesse, Kultur und Sozialstruktur sowie Institution und Innovation.

107 H. Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*, Frankfurt a. M. 2005 (1979).

108 N. Bolz, *Das ABC der Medien*, München 2007, 57 ff.

109 Vgl. H. G. Kippenberg, »Vom Quietismus zum Aktivismus. Apokalyptische Pragmatik, überprüft anhand des Falles Hamas«, in: A.-K. Nagel et al. (Hg.), *Apokalypse...*, 262-288.