

## 6.5 Apokalypse als Reichstheologie – Das Konzept des »Katechon«

Auf den ersten Blick unterscheiden sich die drei Szenarien der Krise des Nationalismus in vielerlei Hinsicht: Huntington spricht als Politikberater zu den Situationsmächtigen, Zehm möchte ein intellektuelles Publikum moralisch aufrütteln und der Attentäter von Christchurch wendet sich an die einfachen »Menschen des Westens«. Zehm und Huntington räsonieren und visionieren über das goldene Zeitalter der westlichen Weltordnung, während der Attentäter von Christchurch ihre Rückeroberung antritt. Zugleich finden sich einige Parallelen, etwa der Verweis auf das Schwinden der westlichen Dominanz als »Genozid«, die Idealisierung einer nicht weiter spezifizierten Vergangenheit europäischer Hegemonie und eine modernisierungskritische Haltung, die deutlich über den xenophoben Grundtenor hinausweist und Globalisierung, Individualisierung und Emanzipation als Eckpfeiler des Abstiegs identifiziert.

Eine weitere Gemeinsamkeit ist der Bezug auf eine Instanz, welche die Apokalypse aufhält. Für Huntington und Zehm ist dies eine Form politischer Herrschaft, die sie mit dem »westlichen Kulturraum« identifizieren. Für den Attentäter von Christchurch liegt ein allgemeineres Verständnis »geborgter Zeit« zugrunde, in der die Regeneration der europäischen Bevölkerung erreicht werden könne. Auch hier geht es im Kern darum, den in die Grundfesten der Moderne eingeschriebenen Niedergang aufzuhalten. Damit stehen alle drei Szenarien in einer langen Tradition katechontischen Denkens, die ich in diesem Unterkapitel in ihren Grundzügen erläutern möchte.

Dazu 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 Rede<sup>7</sup> und dem nachfolgenden religionssystematischen Fazit zum Verhältnis prophetischer Innovation und priesterlicher Institutionalisierung.

---

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

### 6.5.1 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 werden.«<sup>8</sup> (2 Thess. 2, 1-7)

Hier geht es freilich weniger um den exegetischen Befund (vgl. dazu Motschenbacher 2000, 188ff.), 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 aufrecht zu erhalten. Stattdessen möchte Paulus den *soziopathologischen Endzeiteifer* der jungen christlichen Gemeinden dämpfen, um eine Implosion der zu jener Zeit neuen religiösen Bewegung Christentum zu verhindern.<sup>9</sup> Unter reli-

8 »καὶ νῦν τὸ κατέχον οἴδατε εἰς τὸ ἀποκαλυφθῆναι αὐτὸν ἐν τῷ ἑαυτοῦ καιρῷ. τὸ γὰρ μυστήριον ἥδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας· μόνον ὁ κατέχων ἄρτι ἔως 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 Nähe von Katechontik und Apokalyptik zeigt sich zudem in der Formulierung, dass der Widersacher selbst erst offenbart werden muss (ἀποκαλυφθῆναι).

9 Zur Dynamik neuer religiöser Bewegungen vgl. die Einführung in die Religionssoziologie von Hubert Knoblauch (Knoblauch 1999) sowie den vergleichenden Beitrag von Krech und Nagel (2014).

gionspragmatischen Gesichtspunkten ist vor allem die Figur des Katechon interessant. In der theologischen Debatte wird zwischen einer theozentrischen, einer missionarischen und einer geschichtstheologischen Auslegung unterschieden (ebd., 191f.). 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« (ebd., 192). Das Katechon wird hier mit der Verkündigung des Evangeliums assoziiert: Bevor das messianische Zeitalter anbrechen 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« (ebd.).

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 Johannes bis in die aktuelle Diskussion über nationalstaatliche Zusammenschlüsse, 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)<sup>10</sup>, als Katechon, als Aufhalter – oder Vorreiter – 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 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.« (Motschenbacher 2000, 192) Diese Umkehr bringt notwendig eine Aufwertung der Geschichte »davor« mit sich

---

10 »Und das vierte [Königreich] 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)

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, 6f. beschriebene, das Böse aufhaltende Macht, das heißt als der Katechon verstanden.« (Ebd., 197f.)

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 die bereits vorhandene, aber im eschatologischen Enthusiasmus nicht beachtete Figur des Katechon wird nun interpretatorisch aktiviert und politisch fokussiert. Im Bild gesprochen wird hier die soteriologische Notbremse gezogen.<sup>11</sup>

Diese Entwicklung lässt sich gewiss nicht verstehen ohne Rückgriff auf grundlegendere Annahmen zum Zusammenhang von Ideen, Interessen und Institutionen. Ich möchte diese allgemeinere Diskussion noch ein wenig aufschieben, aber bereits an dieser Stelle hervorheben, 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 (ebd., 205). Auch bei Eusebius sei, so Motschenbacher, »eindeutig die Angst vor dem Untergang des Reiches größer als vor dem Imperium selbst« (ebd., 197). Auf der anderen Seite stehen Tyconius (4. Jh.) und Augustinus (354-430), die diese reichstheologische Wendung des Katechon ablehnen. Für sie ist die Kirche als gelebte

11 Vgl. dazu die Überlegungen von Christoph Auffarth zur ideengeschichtlichen Kontinuität der Reichstheologie vom Mittelalter in die Neuzeit (Auffarth 2002, 86ff., 232ff.).

christliche Gemeinschaft Grundlage jeder Heilsgeschichte, während die staatliche Macht als Teil der *civitas terrena* »nur etwas Vorübergehendes von relativem Wert« (ebd., 199) darstellt (Augustus) oder gar die »Kennzeichen des Antichrist« (ebd., 198) trägt (Tyconius). Die Spannung zwischen diesen Linien katechontischer Geschichtsdeutung bleibt auch in der mittelalterlichen Rezeption bestehen.

## 6.5.2 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« (ebd., 204). 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« (ebd.). 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 Tragen: Der Bischof Anselm von Havelberg sah die kirchlichen Organisationen, insbesondere die Orden, als Ausdruck des Katechon (ebd., 200f.), dagegen nutzten reformorientierte Theolog\*innen jener Zeit, etwa Hildegard von Bingen, das Bild des Antichristen zu einer *Kritik* der bestehenden kirchlichen Institutionen (ebd., 203). 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 (ebd.). 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 wei-

ter, wie sie Tertullian und Eusebius begründet hatten. Sie wurde adaptiert über die Konstruktion der *translatio imperii*. Gemeint ist die Vorstellung einer Abfolge von Reichen, wie sie bereits in der Vier-Reiche-Lehre von Daniel begründet wird (vgl. dazu Koch 1995; Koch 2007; Auffarth 2002, 62ff.). Das Frankenreich wurde hierbei als Verlängerung des Imperium Romanum betrachtet und in dessen katechontische Funktion eingesetzt (Blindow 1999, 149ff.). Neben der gelehrten Herleitung dieser Abfolge<sup>12</sup> 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« (Motschenbacher 2000, 201) werden. Das Mysterienspiel 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.« (Ebd., 202) 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 in Paulus' Brief an die Thessalonicher anklingt. 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 Kri-

12 Eine gute Übersicht und einen Einblick in die Kommentarliteratur bietet die Dissertationsschrift von Felix Blindow (Blindow 1999).

tik an sich selbst in ihren Geltungsbereich zu inkorporieren und nach ihren Rationalitätskriterien zu verarbeiten.<sup>13</sup> Das Katechon als objektivierter Bestandteil des mittelalterlichen geschichtstheologischen Spezialwissens narrotisiert 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.

### 6.5.3 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 überdauert 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« (zit. n. Blindow 1999, 154, Fn. 940). 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« (ebd., 154) sei und Klaus Vondung zitiert den protestantischen Konservativen Albrecht Günter mit den Worten: »Ich sehe in einer guten Laienaufführung des *Ludus de Antichristo* das erhabenste Gedächtnis des Reichs.« (zit. n. Vondung 1988, 39)

Die Wendung von der ästhetischen Selbstvergewisserung zur *akademischen* Interpretation des Dritten Reiches als Schicksalsgemeinschaft wider

13 Hier beziehe ich mich auf das Konzept der Institutionenanalyse von Rainer Lepsius. Für ihn sind Institutionen »soziale Strukturierungen, die einen Wertbezug handlungsrelevant werden lassen« (Lepsius 1995, 394). Der Wertbezug kommt in der institutionellen »Leitidee« (ebd., 395) zum Ausdruck, die Handlungsrelevanz in den davon abgeleiteten »Rationalitätskriterien« und deren »Geltungskontext« (ebd.).

den Antichrist sollte dann der katholische Staatsrechtler Carl Schmitt vollziehen.<sup>14</sup> Dabei ist in der Schmitt-Forschung die Frage durchaus umstritten, wann genau er seine politische Theologie des Katechon zu entwickeln begann.<sup>15</sup> Fest steht allerdings, dass ihn diese Frage nicht nur als staatswissenschaftliches, sondern auch als politisch-praktisches Problem bis in sein Spätwerk hinein beschäftigt hat (Schmitt 1997). Schmitt löst das Reich als Katechon aus der heilsgeschichtlichen Tradition und beschreibt das Aufhalten des Endes als Bedingung der Möglichkeit von Geschichte an sich. Durch seine juristische Perspektive arbeitet er einen Aspekt der katechontischen Idee weiter heraus, 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 das, was er [Schmitt] später das Katechon 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.« (Taubes 2003, 139; Hervorhebung im Original)

In der Darstellung von Taubes ist die Unterscheidung einer immanenten und einer transzendenten historischen Orientierung angelegt. Der\*die Apokalyptiker\*in »investiert« nicht in diese Welt, sein\*ihr spirituelles Streben gilt

- 
- 14 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 Stephan Schlak über »Szenen einer Ideengeschichte der Bundesrepublik« (Schlak 2008, 117ff., 162ff.).
- 15 Der Begriff des Katechon lässt sich bei Schmitt erstmals 1942 in der Schrift »Land und Meer« nachweisen (Schmitt 1993). Allerdings verweist Motschenbacher darauf, dass Schmitt selbst das Konzept schon deutlich früher datiert, nämlich in das Jahr 1932 (Motschenbacher 2000, 187, Fn. 1).

der als ideal gedachten, exklusiven Nachwelt, dem Himmlischen Jerusalem. Der\*die »Katechon\*in« hingegen richtet sein\* ihr 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 dürren Kategorien der Staatsrechtslehre nicht zu einem bloßen Götzen der (Rechts-)Form gerinnt und seine transzendente Verankerung ebenso wie der grundierende heilsgeschichtliche Ermöglichungsdiskurs verrauchen. Dafür spricht die Akribie, mit der Carl Schmitt versucht, den (bei ihm stets personal gedachten) Aufhaltenden historisch zu identifizieren: Zunächst weist er explizit die Vorstellung zurück, die USA könnte den Katechonten hervorgebracht haben: »Wer ist heute der *κατέχων*? Man kann doch nicht Churchill oder John Foster Dulles dafür halten.« (zit. n. Blindow 1999, 156) Nach Blindow interessiert Schmitt »weniger der theologische Gehalt des Begriffes als seine politische Wirksamkeit« (ebd.), so dass seine Überlegungen zur Figur des Aufhalters beinahe die Züge eines Geschichts-Bingos annehmen: »Man muss für jede Epoche der letzten 1948 Jahre den *κατέχων* nennen können. Der Platz war niemals unbesetzt, sonst wären wir nicht mehr vorhanden.« (Ebd.) Die Liste der Kandidaten umfasst die christlichen Kaiser des Mittelalters, aber auch Hegel, Savigny sowie den tschechischen Präsidenten Masaryk (ebd., 158). Eben dieser Masaryk kommt denn auch in einer Notiz Schmitts in seinem »Glossarium« vor (Schmitt 1991), die suggeriert, er habe sich schließlich selbst für den Aufhalter gehalten: »Masaryk war ein echter europäischer Katechon gewesen; der Katechon der westlichen Liberaldemokratie.« (Ebd., 113) Knapp zwei Wochen später vermerkt Schmitt: »Ich bin jetzt mehr als Thomas Masaryk.« (Ebd., 118)<sup>16</sup>

Dennoch ist die politische Theologie von Carl Schmitt bei aller konkreten Geschichtsschau 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.« (zit. n. Blindow 1999, 156) 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

16 Vgl. dazu auch Motschenbacher, der nahe legt, Schmitt habe sich bereits seit 1932 mit dem Katechon identifiziert (Motschenbacher 2000, 209, Fn. 122).

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.« (Meuter 1994, 212)

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.« (Ebd., 213)

In diesem Abschnitt ging es mir darum, grob den ideengeschichtlichen Horizont zu vermessen, der hinter den oben angeführten apokalyptischen Szenarien der Krise des Nationalismus 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 Kon-

tinuität 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.

## 6.6 Fazit: Apokalypse und institutionelle Beharrung

»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.« (Frank Sinatra – Love and Marriage)

Die institutionentheoretische Problemstellung in der Spannung zwischen Apokalypse und Katechon lässt sich ein wenig flapsig mit einem Gasenhauer von Frank Sinatra auf den Punkt bringen: 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 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 war (Hahn 2005) oder als revolutionäres Manifest (Trimondi/Trimondi 2006). 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\*die Prophet\*in wird in der Abgeschiedenheit der Eremitage zum\*zur Visionär\*in der reinen Idee, die er\*sie ohne Rücksicht auf die Befindlichkeiten seiner\*ihrer Umwelt verkündet. Dabei stößt er\*sie als »Rufer\*in der Wüste« oft genug auf Unverständnis. Dagegen ist das priesterliche