Heinz Sproll

Die Kontroverse um die politische Theologie des Eusebius von Caesarea zwischen Carl Schmitt (1888-1985) und Erik Peterson (1890-1960)

Vor dem Hintergrund des mit den Kulturkämpfen des 19. Jahrhunderts in der liberalen Öffentlichkeit und in der anfänglichen Religionssoziologie zur Diskurshoheit gelangten Säkularisationsideologems, nach dem das Telos der Moderne in einer zunehmenden Differenzierung von wissenschaftlich-technisch bestimmter Welt und Religion bestünde, der bestenfalls noch in der Privatheit der (bürgerlichen) Familie eine moralisierende Funktion zugeschrieben wurde¹, müssen die Bemühungen Carl Schmitts um Ent-Differenzierung von Religion, Politik, Kirche und Staat gesehen werden.

1922 geht Schmitt zunächst von einem staatsrechtlichen Begriff der Politischen Theologie aus²: Demnach sind die Begriffe des modernen Staatsrechts von ihrer historischen Genese wie auch von ihrer Struktur her säkularisierte theologische Begriffe. Mit dieser von Schmitt behaupteten Strukturanalogie werden alle gedanklichen Modelle einer Trennung von Kirche und Staat, Religion und Politik obsolet. Schmitts Erinnerungsraum wird nicht durch die Referenzsymbole Augustinus und Luther, sondern Eusebius von Caesarea und Papst Gelasius I. (492-496)³ konstituiert.

1923 konkretisiert dann Schmitt diese juristische Politische Theologie in der Schrift „Römischer Katholizismus und politische Form“⁴. Diese nunmehr institutionelle Politische Theologie wird von seinem Erkenntnisinteresse bestimmt, wie das Politische gegen die sich seit der Reformation anbahnende Dominanz des Ökonomischen⁵ wieder zur wirksamen Geltung gebracht werden könne. In der römisch-katholischen Kirche sieht er zwei Prinzipien verwirklicht: Die gegen protestantische Angriffe positiv konnotierte *complexio oppositorum*⁶, die, indem sie alle Gegensätze aufhebt, die Überlegenheit der Form über die Materie vollzieht

¹ Vgl. neuerdings Manuel Borutta, Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe, Göttingen 2010; Klaus Schatz SJ, Zwischen Säkularisation und Zweitem Vatikanum, Frankfurt/M. 1986.

² Carl Schmitt, Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, München 1922, S. 37; 2. Ausgabe München / Leipzig 1934, S. 49.

³ Carl Schmitt, Politische Theologie II, Berlin 1970, S. 60-61.

⁴ Carl Schmitt, Römischer Katholizismus und politische Form, Hellrau 1923, hervorgegangen aus ders., Die Sichtbarkeit der Kirche, in: Summa I (1917/1918), S. 71-80.

⁵ Carl Schmitt, Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen, 1929, in: ders., Der Begriff des Politischen, München 1932, S. 66-81.

⁶ Der Terminus „Complexio oppositorum“ ist als angeblicher Synkretismus negativ konnotiert bei Adolf von Harnack, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott, Leipzig 1921, S. 6, 12; ebenfalls bei Friederich Heiler, Das Wesen des Katholizismus, München 1920, S. 13-15.

und die durch die *repraesentatio* ermöglicht wird, in der ihre universale Ordnungsidee autoritative Wirklichkeit wird. Im Unterschied zum rein sachlichen ökonomischen Kalkül von Aufwand und Ertrag verfügt die Kirche über „jenes Pathos der Autorität in seiner ganzen Reinheit“⁷, da sie „in großem Stil die Trägerin juristischen Geistes und die wahre Erbin der römischen Jurisprudenz“⁸ ist. In der römisch-katholischen Kirche korrespondieren, so Schmitt, *ratio* und *repraesentatio*, Form und Idee optimal: „Darin dass sie die Fähigkeit zur juristischen Form hat, liegt eines ihrer soziologischen Geheimnisse. Aber sie hat die Kraft zu dieser wie zu jeder Form nur, weil sie die Kraft zur Repräsentation hat. Sie repräsentiert die *civitas humana*, repräsentiert in jedem Augenblick den historischen Zusammenhang mit dem historischen Augenblick der Menschwerdung und des Kreuzopfers Christi, sie repräsentiert Christus selbst, persönlich, den in geschichtlicher Wirklichkeit Mensch gewordenen Gott. Im Repräsentativen liegt ihre Überlegenheit über ein Zeitalter ökonomischen Denkens.“⁹

Somit repräsentiert der souveräne Papst¹⁰ mit seinem Willen zur Dezision in der hierarchischen Organisationsstruktur der Kirche diese universale Ordnungsidee. Indem Schmitt der *ecclesia triumphans* „im eminenten Sinn politisch[en]“¹¹ Charakter zuschreibt, erhält sie mit ihrem dreifachen Triumph der Form, in ihrer juridischen Rechtsform, in der weltgeschichtlichen Machtform und in der ästhetischen Form des Künstlerischen¹² normative Vorbildqualität für die Restauration Europas, für die politische Wiedergewinnung staatlicher Souveränität, die Schmitt im parlamentarischen Parteien- und Verbandstaat der liberal-demokratischen Weimarer Republik aufgrund der Hegemonie ökonomischer Interessen verlorengangenen sieht¹³. Mehr noch: Indem die Kirche „den regierenden, herrschenden, siegenden Christus“¹⁴ repräsentiert, wird sie „wie jeder weltumfassende Imperialismus, der Welt den Frieden bringen“¹⁵.

Die *Pax Romana* bildet in Schmitts Erinnerungsraum die konstitutive Referenzgröße als geradezu metahistorisches, nicht zu transzendierendes Ordnungsmodell¹⁶. Auch wenn Schmitt

⁷ Schmitt, *Katholizismus* (Anm. 12), S. 39.

⁸ Schmitt, *Katholizismus*, ebd.

⁹ Schmitt, *Katholizismus*, S. 39-40.

¹⁰ Vgl. Carl Schmitt, *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, München / Leipzig 1921, S. 43-46.

¹¹ Schmitt, *Katholizismus*, S. 34.

¹² Schmitt, *Katholizismus*; S. 45-46.

¹³ Vgl. Manfred Dahlheimer, *Carl Schmitt und der deutsche Katholizismus* (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, hg. v. Ulrich von Hehl, Reihe B, Bd. 83), Paderborn / München / Wien / Zürich 1998, S. 575.

¹⁴ Schmitt, *Katholizismus*, S. 65-66.

¹⁵ Schmitt, *Katholizismus*, S. 66.

¹⁶ Vgl. Richard Faber, Carl Schmitt, der Römer, in: Bernd Wacker (Hg.), *Die eigentlich katholische Verschärfung. Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts*, München 1994, S. 257-178.

unübersehbar immanentistisch argumentiert, wie Hans Barion (1899-1973), radikal zwischen den Kategorien von Weltlich und Geistlich unterscheidend¹⁷ zutreffend feststellt, da Schmitt bewusst und intentional¹⁸ von jeder theologischen Ekklesiologie absieht¹⁹ und damit nicht nur die Differenz zwischen der natürlichen Ordnung des Staates und der übernatürlichen der Kirche ignoriert, worauf Friedrich Muckermann SJ (1883-1946) hinweist²⁰, sondern auch prinzipiell jede naturrechtliche Überlegung aufgrund seines etatistischen Dezisionismus verachtet, wie Gustav Gundlach SJ (1892-1963) betont²¹, so spiegelt doch sein Essay wider den „antirömischen Affekt“ (Schmitt)²² und gegen den normfeindlichen Vorwurf des protestantischen Kirchenrechtlers Rudolf Sohm (1841-1917), die römisch-katholische Kirche verrate als Anstalts- und Machtkirche in ihrer juridischen Form den Auftrag Jesu Christi zur Liebeskirche²³ „das Erwachen eines neuen kulturellen und politischen Selbstbewusstseins nach dem Ersten Weltkrieg“²⁴ (Dahlheimer).

Umso schärfer fiel die Kritik des aus Enttäuschung über die theologischen Kontroversen im Protestantismus 1930 zur katholischen Kirche konvertierten Theologen Erik Peterson an der Politischen Theologie Carl Schmitts aus. Kurz nach Hitlers Machtantritt veröffentlichte Peterson in Juli 1933 in der Zeitschrift „Hochland“ seinen Aufsatz „Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie“²⁵.

Peterson sieht in der politischen Theologie eine theologische Politik, die als Ziel verfolgt, „das *Imperium Romanum* und das römische Kaisertum theologisch zu unterbauen und zu rechtfertigen.“²⁶ Dabei organisiert er um die Pole Origenes und Eusebius von Caesarea einerseits versus Augustinus (354-430) andererseits seinen Erinnerungsraum. So setzt er an den Anfang der christlichen politischen Theologie Origenes (um 185-253/54), der eine heilsgeschichtliche Koinzidenz von christlicher Verkündigung und der *Pax Romana* sieht, die,

¹⁷ Vgl. Hans Barion, Kirche oder Partei? Der Katholizismus im neuen Reich, in: ders., Kirche und Kirchenrecht. Gesammelte Aufsätze, hg. v. Werner Böckenförde, Paderborn / München / Wien / Zürich 1984, S. 453-461; ähnlich Waldemar Gurian, Der katholische Publizist, Augsburg 1931, S. 14-15.

¹⁸ Schmitt, Politische Theologie II, S. 26-33.

¹⁹ Vgl. jedoch Hugo Ball, Carl Schmitts politische Theologie, in: Hochland 21 II (1924), S. 263-286, bes. S. 283-284. Ball will einen scholastischen Kontext in Schmitts Essay sehen.

²⁰ Friedrich Muckermann SJ, Diktatur und Christentum, in: Otto Forst de Battaglia (Hg.), Prozess der Diktatur, Zürich / Leipzig / Wien 1930, S. 65-80.

²¹ Gustav Gundlach, Grundsätzliches über Partei und Parteien, in: Stimmen der Zeit 124 (1932), S. 145-153.

²² Schmitt, Katholizismus, S. 7.

²³ Rudolf Sohm, Kirchenrecht. Bd. 2, hg. v. Erwin Jacobi und Otto Mayer, München / Leipzig 1923.

²⁴ Dahlheimer, S. 574; vgl. Reinhard Mehring, Carl Schmitt. Aufstieg und Fall, München 2009, S. 147-150.

²⁵ Erik Peterson, Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie, in: Hochland 30 II (1933), S. 289-299; zu Peterson vgl. Barbara Nichtweiss, Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk, Freiburg/Br. / Basel / Wien 1992.

²⁶ Peterson, Kaiser (vgl. Anm. 25), S. 290; ähnlich bereits ders., Göttliche Monarchie, in: Theologische Quartalschrift 112 (1931), S. 537-564.

so Origines, durch die Überwindung der Polyarchie partikularer Mächte durch das *Imperium Romanum* überhaupt erst die *praeparatio evangelica* ermöglichte.

Eusebius von Caesarea schreibt Peterson die Eigenschaft zu, „in erster Linie Politiker, respektive ein politisch-theologischer Publizist gewesen“²⁷ zu sein. Indem er die Constantinische Wende legitimierte und die Idee propagierte, „dass der Friede des *Imperium Romanum* eine Erfüllung der alttestamentlichen Weissagungen vom Völkerfrieden sei“²⁸, habe er die christliche Eschatologie durch eine politische Utopie substituiert.

Außerdem wirft Peterson Eusebius vor, zwischen der vorrömischen Polyarchie und dem Polytheismus einerseits und der römischen Monarchie und dem Monotheismus andererseits eine ontische Verknüpfung hergestellt zu haben, so dass das Christentum im *Imperium Romanum* zu seiner vollen Entfaltung und Wirklichkeit kommen konnte²⁹. Dieses Monotheismusverständnis mit seiner Implikation der Göttlichen Monarchie³⁰ des Eusebius „musste notwendigerweise in einen Gegensatz zu dem christlichen Trinitätsdogma treten“ (Peterson)³¹.

Da das Christudogma des Konzils von Nizäa (325) die pagane politische Theologie des *Imperium Romanum* in Frage gestellt habe, so Peterson, hätten Eusebius und Constantin der Große die Partei des Arius ergriffen, - eine unzutreffende Behauptung, wie die neuere Forschung³² zeigt. Erst Augustinus habe das Christentum aus der Umklammerung der politischen Theologie des Römischen Reichs gelöst. In seiner 1935 veröffentlichte Studie „Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im *Imperium Romanum*“³³, die Peterson SANCTO AUGUSTINO widmete³⁴, kritisiert er nochmals diese strukturelle Identität der Monotheismustheologie Eusebius‘ mit der politischen Form der Monarchie Constantins des Großen und betont das Scheitern der Friedens- und Ordnungsidee der *Pax Romana* an der christlichen Eschatologie, da erst die Parusie am Ende der Zeiten den wahren Frieden stifte³⁵. Damit erklärt er im Hinblick auf

²⁷ Peterson, Kaiser, S. 292.

²⁸ Peterson, Kaiser, S. 294.

²⁹ Vgl. Peterson, Kaiser, S. 294-295.

³⁰ Peterson, Monarchie (vgl. Anm. 25), S. 561-562.

³¹ Peterson, Kaiser, S. 295

³² Vgl. u. a. Thimoty D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge (Mass.) / London 1981, S. 233, 242-243; Raffaele Farina, *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del cristianesimo*, Zürich 1966, S. 45; Anton Weber, *ARCHE. Ein Beitrag zur Christologie des Eusebius von Caesarea* (Diss. Gregoriana, Rom 1965), München 1965, S. 20, 78.

³³ Erik Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig 1935; zu Eusebius von Caesarea S. 71-82.

³⁴ Peterson, Monotheismus (vgl. Anm. 33), S.7

³⁵ Peterson, Monotheismus, S. 99-100.

Eusebius und Schmitt³⁶ jede politische Theologie „die die christliche Verkündigung zur Rechtfertigung einer politischen Situation missbraucht“³⁷ für „erledigt“³⁸. Nur im Kontext paganer Kulte und des Judentums sei, so Peterson, politische Theologie möglich³⁹.

Trotz der Verteidigung von Petersons Hypothese von der „Unmöglichkeit“ einer politischen Theologie durch Barbara Nichtweiss⁴⁰ scheint unter Theologen Konsens zu herrschen, dass Peterson methodologisch von den Quellen her zu fragmentarisch, phänomenologisch nicht kohärent genug und ahistorisch argumentiert⁴¹. Aufgrund der heutigen Forschungsbefunde lässt sich weder aus der *homoousios*-Formel des Nicaeums von 325 noch aus dem Trinitätsdogma, weder geschichtlich⁴² noch theologisch-systematisch⁴³ eine solche Unmöglichkeit ableiten.

Vor allem stellt er mit seiner Kritik an Eusebius von Caesarea den von Schmitt konstruierten Erinnerungsraum unter Häresieverdacht.

Im Kontext der Gleichschaltung der protestantischen „Reichskirche“ durch das NS-Regime und der Akzeptanz der Führerdiktatur bei den „Deutschen Christen“ wird Petersons Kritik an der politischen Theologie 1935 verstehbar. Dabei dient ihm das Constantinische Zeitalter als imaginärer Raum und als Projektionsfläche für seine Attacke gegen Schmitts Politische Theologie. Indem er Constantin den Großen der Häresie bezichtigt, macht er in einem analogisierenden Schluss auch Schmitt zum Häretiker.

Der Staatsrechtslehrer deckt denn auch 1970 im Kontext von Vaticanum II⁴⁴ in seiner Schrift „Politische Theologie II“ die politische Intention der Monotheismusstudie von Peterson auf, die Peterson durch Indienstnahme patrologischer Versatzstücke zu verschleiern versucht

³⁶ Peterson, Monotheismus, S. 158 Anm. 168.

³⁷ Peterson, Monotheismus, S. 99.

³⁸ Peterson, Monotheismus, ebd.

³⁹ Peterson, Monotheismus, S. 99-100.

⁴⁰ Nichtweiss (vgl. Anm. 25), S. 876-880.

⁴¹ Vgl. u. a. Jan Badewien, Euseb von Caesarea, in: Alfred Schindler (Hg.), Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie, Gütersloh 1978, S. 43-49; Peter Koslowski, Politischer Monotheismus oder Trinitätslehre? Zur Möglichkeit und Unmöglichkeit einer christlichen politischen Theologie, in: Jacob Taubes (Hg.), Religionstheorie und Politische Theologie, Bd. 1: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen, Paderborn 1983, S. 26-44; Farina, L'impero e l'imperatore cristiano (vgl. Anm. 32); ders., Eusebio di Cesarea e la "svolta costantiniana", in: Augustinianum 26 (1986), S. 313-323.

⁴² Vgl. Barnes (vgl. Anm. 32); Dieter Timpe, Römische Geschichte und Heilsgeschichte, Berlin / New York 2001, S.105-111; Jochen Martin, Spätantike und Völkerwanderung, München 3. Aufl. 1995, S. 28; Charles Pietri, Mythe et réalité de l'Église constantinienne, in: Liberté du chrétien dans la société civile, Paris 1974, S. 22-39.

⁴³ Farina (vgl. Anm. 32), S. 42-46; Peter Koslowski, Politischer Monotheismus oder Trinitätslehre? Zur Möglichkeit und Unmöglichkeit einer christlichen politischen Theologie, in: Jacob Taubes (Hg.), Religionstheorie und Politische Theologie, Bd. 1: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen, Paderborn 1983, S. 26-44; Gerhard Ruhbach, Die politische Theologie Eusebs von Caesarea, in: ders. (Hg.), Die Kirche angesichts der Konstantinischen Wende, Darmstadt 1976, S. 236-258.

⁴⁴ Vgl. Mehring (vgl. Anm. 24), S. 549.

habe⁴⁵. Schmitt dreht nunmehr den Vorwurf der politischen Theologie um: Peterson habe seine patrologischen Erkenntnisse in seinem Erinnerungsraum für politische Zwecke instrumentalisiert.

Darüber hinaus weist Schmitt nach, wie ahistorisch Peterson mit seiner „parthischen Attacke“ (Hans Barion)⁴⁶ seinen Erinnerungsraum bestimmt und wie sehr er sich darin täuscht, jegliche Politische Theologie für erledigt zu erklären.

Wieder erscheint im Erinnerungsraum Schmitts „Eusebius als der Prototyp Politischer Theologie“⁴⁷. Im Zusammenhang mit der 1968 beginnenden Kulturrevolution und der neuen politischen Theologie von links⁴⁸ werde Eusebius als „Vater in Christo“⁴⁹ in einer „vaterlosen Gesellschaft“⁵⁰ unter Autoritätsverdacht gestellt, der auch den Namen der ersten Person der göttlichen Trinität trifft. Ohne Eusebius vom Verdacht des Arianismus völlig freisprechen zu wollen, intendiert Schmitt, systematisch und historisch den polemischen Begriff der politischen Theologie bei Peterson zu analysieren, mit dem der Theologe den Kirchenvater bezichtigt. Er wirft Peterson vor, Jacob Burckhardts (1818-1897) Werk „Die Zeit Konstantins des Großen“⁵¹ unkritisch zu rezipieren⁵². Seine politische Brisanz entwickelt dieser Erinnerungsraum um Constantins angeblich machiavellistische Religionspolitik, so Schmitt, „wenn das Urbild politischer Theologie mit dem Urbild eines charakterlosen Byzantinismus identisch zusammentrifft“⁵³. Schmitt sieht in der Christologie des Eusebius einen antimonarchanistischen Subordinationismus, den der Kirchenvater in der Differenz von *genitum* und *factum* begründete, - eine Position, die von der neueren Forschung zum mittelplatonischen Kontext der Logos- und Hypostasenlehre des Eusebius geteilt wird⁵⁴.

Umso erstaunlicher erscheint es Schmitt, dass Peterson Eusebs dogmatisches Defizit in seiner angeblichen arianischen Christologie und in seiner Nähe zu hellenistischen und jüdischen Spekulationen über eine politische Theologie der „Göttlichen Monarchie“⁵⁵ festmacht, wobei

⁴⁵ Carl Schmitt, Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie, Berlin 1970, S. 16.

⁴⁶ Hans Barion, „Weltgeschichtliche Machtform“? Eine Studie zur Politischen Theologie des II. Vatikanischen Konzils, in: ders., Kirche und Kirchenrecht, S. 599-645, Zitat S. 640.

⁴⁷ Schmitt, Politische Theologie II (vgl. Anm. 45), S. 68.

⁴⁸ Vgl. u. a. Jürgen Moltmann, Theologie der Hoffnung, München 1964; Johann Baptist Metz, Friede und Gerechtigkeit, in: Civitas 36 (1967), S. 9-19; ders., Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997, Mainz 1997.

⁴⁹ Schmitt, Politische Theologie II, S. 68.

⁵⁰ Alexander Mitscherlich, Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft, München 1963.

⁵¹ Jacob Burckhardt, Die Zeit Konstantins des Großen, 1853, 2. Aufl. 1880, Neudruck München 1982.

⁵² Schmitt, Politische Theologie II, S. 69-70.

⁵³ Schmitt, Politische Theologie II, S. 70.

⁵⁴ Vgl. Farina, S. 45; Friedo Ricken SJ, Die Logoslehre des Eusebius von Caesarea und der Mittelplatonismus, in: Theologie und Philosophie 42 (1967), S. 341-358; Weber (vgl. Anm. 32) S. 32, Anm. 4, S. 164.

⁵⁵ Vgl. Arnold A. T. Ehrhardt, Politische Metaphysik von Solon bis Augustin, 2. Bd.: Die christliche Revolution, Tübingen 1959, S. 285.

Peterson wie Adolf von Harnack (1851-1930)⁵⁶ von einer Hellenisierung des Christentums ausgeht⁵⁷. Schmitt wirft Peterson vor, eine Trennung der Begriffe des Religiösen und Politischen sei beim Trinitätsdogma „nur abstrakt möglich, wenn die zweite Person der Gottheit die beiden Naturen Gott und Mensch in vollkommener Einheit darstellt und Maria, menschlich die Mutter, das göttliche Kind in geschichtlicher Wirklichkeit an einem bestimmten Datum der diesseitigen Weltgeschichte geboren hat“⁵⁸.

Da „auch einwandfreie Kirchenväter“ (Carl Schmitt)⁵⁹ von „Göttlicher Monarchie“ sprachen, so Schmitt, könne Eusebius von seinem trinitarischen „Makel“⁶⁰ her nicht als Prototyp politischer Theologie angeführt werden. Daher müsse Peterson umso mehr auf den „zweiten dogmatischen Makel, auf die heilsgeschichtlich und eschatologisch unrichtigen Ideen Eusebs, insbesondere auf seine Einfügung Konstantins und des Römischen Imperiums in die Lehre von der geschichtlichen Erscheinung des Erlösers und von der Einheit der Welt am Ende der Zeiten“⁶¹ abheben.

Eusebs Theologie wird so, wie Schmitt zutreffend feststellt, geschichtlich dekontextualisiert, um zum Anti-Paradigma von Petersons Eschatologie zu werden⁶². Auf dem Konzil von Nicaea wurden in der Tat unter dem Vorsitz Constantins trinitarische, aber keineswegs eschatologische Fragen erörtert. Schmitt sieht im Gegenteil in diesem Konzil das Paradigma für die nicht nur in der Antike geltende gegenseitige Durchdringung des Religiösen und des Politischen: „Von der weltlichen Seite her setzt sich die potentielle Ubiquität des Politischen, von der geistlichen her die Ubiquität des Theologischen in immer neuen Erscheinungsformen durch“⁶³. Am Paradigma von Eusebs Eschatologie versucht Peterson, so Schmitt, den Typus des Häretikers als des politisch Handelnden zu diskreditieren, mit dem er den Typus des reinen, unpolitischen Theologen kontrastiert. Dementsprechend sei der Politischen Theologie ein „häretischer *animus dogmatizandi*“ (Carl Schmitt)⁶⁴ inhärent. Schmitt vermisst in Petersons Erinnerungsraum die Nennung eines orthodoxen Theologen der Trinität und Eschatologie, der als Antipode zu Eusebius hätte angeführt werden können. Offenbar wäre selbst Athanasius kein Beispiel eines unpolitischen Theologen. Sonst müsste Peterson nach Schmitt „die Hof-Intrigen und Straßen-Demonstrationen der Orthodoxen [für] reine Theologie

⁵⁶ Adolf von Harnack, Das Wesen des Christentums, Leipzig 2. Aufl. 1900, S. 125-130.

⁵⁷ Vgl. Schmitt, Politische Theologie II, S. 64.

⁵⁸ Schmitt, Politische Theologie II, S. 71-72.

⁵⁹ Schmitt, Politische Theologie II, S. 72.

⁶⁰ Schmitt, Politische Theologie II, ebd.

⁶¹ Schmitt, Politische Theologie II, ebd.; vgl. Dieter Timpe, Römische Geschichte und Heilsgeschichte, Berlin / New York 2001, S. 105-111.

⁶² Schmitt, Politische Theologie II, ebd.

⁶³ Schmitt, Politische Theologie II, S. 73.

⁶⁴ Schmitt, Politische Theologie II, ebd.

und die gleichen Aktionen der Häretiker *eo ipso* [für] pure Politik⁶⁵ halten. Auch der von Peterson aufgeführte Gregor von Nazianz (ca. 330 – ca. 390)⁶⁶ lässt Schmitt 1970 unter Ideologieverdacht des damaligen Neo-Marxismus geraten, dem ansonsten der Staatsrechtslehrer nur in den Kategorien von Freund und Feind zu begegnen wusste.

Nicht umsonst versuchte daher Peterson mit Hilfe des Friedensverständnisses des Augustinus das enge Ineinander von Geistlich und Weltlich zu differenzieren, „indem Eusebius nicht so sehr als suspekter Arianer wegen seiner Trinitäts-dogmatischen Inkorrektheit, sondern als falscher Eschatologe wegen seiner heilsgeschichtlichen Übersteigerung des Römischen Imperiums der Prototyp einer unmöglichen politischen Theologie wird“⁶⁷.

Schmitt will „nur durch Institutionalisierungen [die] Mischung von Geistlich und Weltlich, Jenseits und Diesseits, Theologie und Politik“⁶⁸ unterscheidbar machen unter Hinweis auf sein geschichtstheologisches Theorem, dass mit dem Paradigma der Geburt Jesu zur Zeit des römischen Kaisers Augustus und der Wiederkunft des Herrn am Ende der Geschichte der Christ im Spannungsverhältnis des „Schon“ der Erlösung und im „Noch-Nicht“ seiner auch leiblichen Auferstehung stünde. Diese Gleichzeitigkeit von Erlösung und noch ausstehender definitiven Vollendung konstituiert Schmitts katholische Geschichtstheologie und seine Politische Theologie. Interpretationen von kirchengeschichtlichen und weltgeschichtlichen Ereignissen als heilsökonomische Zeichen der *Providentia Dei*, ohne solchen Deutungen den Status von Dogmen zuzuschreiben, rezipiert Schmitt am Beispiel der Lateran-Verträge vom 11. Februar 1929, in deren Kontext der ehemalige Zentrumsvorsitzende Ludwig Kaas (1881-1952) Benito Mussolini (1883-1945) als einen „Staatsmann von innerer Berufung“⁶⁹ gefeiert hatte.

Schmitt deutet die politische Theologie des Eusebius von Caesarea nicht unter dem Aspekt der dogmatischen Wahrheit, sondern im Kontext des spätantiken Kaiser- und Reichsverständnisses⁷⁰. Wenn sich Constantin nach Eusebius als Vollender des Werks des Augustus verstanden hatte, da er im heilsgeschichtlichen Synchronismus der Inkarnation des Logos den *orbis terrarum* in der *Pax Augusta* geeinigt hatte und für Constantin „das *Imperium Romanum* [...] der Friede, der Sieg der Ordnung über den Aufruhr und die

⁶⁵ Schmitt, Politische Theologie II, S. 74.

⁶⁶ Peterson, Monotheismus, S. 96-100.

⁶⁷ Schmitt, Politische Theologie II, S. 75.

⁶⁸ Schmitt, Politische Theologie II, ebd.

⁶⁹ Zitiert nach Schmitt, Politische Theologie II, S. 79.

⁷⁰ So auch Frank Kolb, Herrscherideologie in der Spätantike, Berlin 2001; Johannes Straub, Vom Herrscherideal in der Spätantike, Stuttgart 1939, Neudruck 1964; ders., Vom Wagnis der Konstantinischen Wende, 85. Katholikentag in Freiburg, Paderborn 1978, S. 668-676; Timpe (vgl. Anm. 42); Martin (vgl. Anm. 42), S. 28, 162-162.

Parteiungen des Bürgerkriegs: *Ein Gott – Eine Welt – Ein Imperium*“ (Schmitt)⁷¹ sein musste, so sieht Schmitt in dem politischen Selbstverständnis des Kaisers “[keinen] Grund zu theologischen Erledigungen, solange der Bischof den Kaiser nicht mit Gott oder mit Christus verwechselt“⁷².

Schmitt ist an der Frage interessiert, ob Eusebius „im Römischen Imperium de[n] Aufhalter des Antichrist, den[n] Kat-Echon des Paulus-Briefes (2. Thess. 2,6)“⁷³ sah. Dagegen schrieb Peterson dem Unglauben der Juden eine katechontische Funktion zu, da sie bis in die Gegenwart mit ihrer Weigerung, Jesus als den Sohn Gottes anzuerkennen, seine Wiederkunft aufhielten⁷⁴.

Im Wesentlichen fasst Schmitt seine methodologischen Vorwürfe an Peterson so zusammen:

1. Da die Methode des Theologen die historische Kontextualisierung vernachlässige⁷⁵, bewege sich seine Argumentation in „einer Trennung von rein-Theologisch und unrein-Politisch, in einer abstrakt absoluten Disjunktion, in deren Auswirkung er an jeder konkreten, Geistlich-Weltlich gemischten Wirklichkeit des konkreten geschichtlichen Geschehens vorbeigehen kann.“⁷⁶
2. Selbst auf theologischer Ebene vermag Peterson Schmitt nicht zu überzeugen: Der Theologe reduziere in unzulässiger Weise die Komplexität der monotheistischen Trinitätstheologie „und der überirdisch-irdischen Enderwartung“ (Schmitt)⁷⁷ zu unterkomplexen Simplifizierungen⁷⁸, um die Verurteilung aller politischen Theologie überhaupt zu ermöglichen, ja sogar im Gefolge Jakob Burckhardts und Franz Overbecks (1837-1905) die Persönlichkeit des Eusebius zu diffamieren. Zu dieser Denunziation Eusebs tritt nach Schmitt die persuasive Strategie Petersons hinzu, das Theologumenon des Kirchenvaters wissenschaftlich zu falsifizieren: Indem Peterson es auf den heidnischen Philosophen Celsus (spätes 2. Jahrhundert)⁷⁹ zurückführt, insinuiert er den Verdacht, seine politische Theologie sei pagan. Außerdem unterstelle Peterson dem Eusebius, in der Tradition des Philo von Alexandrien (gest. um 40) mit

⁷¹ Schmitt, Politische Theologie II, S. 81.

⁷² Schmitt, Politische Theologie II, ebd.

⁷³ Schmitt, Politische Theologie II, ebd.; vgl. Felix Grossheutschi, Carl Schmitt und die Lehre vom Katechon, Berlin 1996; Frank Hertweck / Dimitrios Kesuodis (Hgg.), „Solange das Imperium da ist.“ Carl Schmitt im Gespräch, Berlin 2010, S. 47; Alfons Motschenbacher, Katechon oder Großinquisitor?, Marburg 2000, S. 187-212.

⁷⁴ Peterson, Vortrag: Die Kirche, in: ders., Theologische Traktate, München 1951, S. 409-429, besonders S. 413.

⁷⁵ Schmitt, Politische Theologie II, S. 72.

⁷⁶ Schmitt, Politische Theologie II, S. 82; vgl. Martin, S. 28: Martin problematisiert im Hinblick auf Constantine und Eusebius „die Unterscheidung zwischen einer politischen und unpolitischen Theologie“.

⁷⁷ Schmitt, Politische Theologie II, ebd.

⁷⁸ Vgl. Badewien (vgl. Anm. 41), Koslowski (vgl. Anm. 43); Ruhbach (vgl. Anm. 43).

⁷⁹ Peterson, Monotheismus, S. 81-82.

dem Theologumenon von der „Göttlichen Monarchie“⁸⁰ Proselyten unter den polytheistischen Paganen gemacht zu haben⁸¹.

3. Schmitt hält Peterson vor, indem er die politische Theologie des Eusebius der Gattung der Rhetorik zuschreibe, sie als theologisch defizient, ja sogar als unchristlich zu klassifizieren.
4. Im Sinne Jakob Burkhardts bezeichne Peterson die Historiographie des Eusebius als interessegeleitetes Machwerk zur Legitimierung der Monarchie Constantins⁸².
5. Indem Peterson die politische Theologie des Eusebius schon in dessen Zeit als „veraltet“⁸³ disqualifiziere, muss sie, so Schmitt, erst recht im 20. Jahrhundert als erledigt gelten.

Vor dem Hintergrund der Kontroversen um den liberalen Kulturprotestantismus 1925-1935⁸⁴ weist Schmitt das implizite politische Interesse Petersons nach, Eusebius auch politisch zu erledigen, indem er eine anachronistische Parallele zwischen Eusebius-Constantin und dem Konzil von Nicaea 325 einerseits und dem NS-Regime Hitlers andererseits konstruiere⁸⁵. In einem solchermaßen geschichtsgeklitterten Erinnerungsraum diene dem Theologen Eusebius als abstraktes prototypisches Symbol, um „seine[r] dogmatisch-theologische[n] Beweisführung erst in der Erledigung der Prototyps Eusebius ihre Durchschlagskraft“⁸⁶ zu geben.

Schmitt interpretiert die Diffamierung von Person und Theologumenon des Eusebius als Regression „zu einem problemlosen Dogmatismus [und zur] krisenfesten Reinheit des rein Theologischen“⁸⁷. Somit beraube sich Peterson der Möglichkeit, „mit Hilfe eines neuen, situationsgemäßen Begriffs des Politischen, die heutige Situation von Kirche, Staat und Gesellschaft wissenschaftlich zu erkennen“⁸⁸ und verschleierte die begriffliche und praktisch-ethische Bestimmung seines Verhältnisses zum NS-Regime 1935.

Allerdings erscheint der Begriff der „Verfremdung“⁸⁹ problematisch, mit dem Schmitt Petersons Konstrukt seines Erinnerungsraumes bezeichnet. Der von Schmitt zu Recht

⁸⁰ Peterson, Göttliche Monarchie (vgl. Anm. 26).

⁸¹ Vgl. Peterson, Monotheismus, S.33-34.

⁸² Vgl. Peterson, Monotheismus, S. 140 Anm. 19; dagegen Dieter Timpe, Was ist Kirchengeschichte? Zum Gattungscharakter der *Historia Ecclesiastica* des Eusebius, in: *Xenia* 22 (1989), S. 171-204.

⁸³ Vgl. Peterson, Göttliche Monarchie, S. 563.

⁸⁴ Vgl. Friedrich Wilhelm Graf, *Der Protestantismus. Geschichte und Gegenwart*, München 2006, S. 73-79.

⁸⁵ Schmitt, Politische Theologie II, S. 49, 85-86.

⁸⁶ Schmitt, Politische Theologie II, S. 85.

⁸⁷ Schmitt, Politische Theologie II, ebd.

⁸⁸ Schmitt, Politische Theologie II, S. 85-86.

⁸⁹ Schmitt, Politische Theologie II, S. 86.

kritisierte okzidentale Mythos eines vermeintlichen in der Orthodoxie begründeten Caesaropapismus⁹⁰, den Peterson kritiklos rezipiert, ist das Produkt einer von liberalen Ideologien geprägten Strategie der Aufklärung, mit dem Verdikt des „Byzantinismus“⁹¹ die christlich-theistische Offenbarungsreligion im Ganzen zu relativieren und durch die Abschiebung in die Privatmoral der bürgerlichen Gesellschaft für die Öffentlichkeit funktionslos zu machen⁹².

Obwohl Peterson die liberale, vom Deutschen Idealismus geprägte protestantische Theologie ablehnt⁹³, übernimmt er J. Burckhardts aufklärerische Mythisierung und Demonisierung des Eusebius, wie Schmitt⁹⁴ diesen Widerspruch zwischen formalem Wissenschaftsverständnis und materialem Wissen zutreffend aufdeckt. Statt mit dem missverständlichen Terminus „Verfremdung“⁹⁵ zu operieren, hätte Schmitt im Interesse der Stringenz seiner rechtsphilosophischen Argumentation eher von einer Projektion sprechen können, um die Gegenwartserfahrungen Petersons mit der Kirchenpolitik des NS-Regimes zu bezeichnen, in deren Kontext er das Theologumenon des Eusebius im Kampf gegen die protestantische „Reichskirche“ und die „Deutschen Christen“ instrumentalisierte.

Damit verliert aber Schmitts Erinnerungsraum zu Eusebius bzw. Constantin mitnichten seine hermeneutische Reichweite: „Wenn das Religiöse nicht mehr eindeutig von der Kirche und das Politische nicht mehr eindeutig vom Reich oder vom Staate her bestimmbar ist, versagen sachlich-inhaltliche Trennungen der zwei Reiche und Bereiche, mit denen in Epochen anerkannter Institutionen solche Trennungen praktisch gehandhabt werden [...] Petersons Verdikt wird leer“⁹⁶.

Methodologisch lehnt Schmitt Petersons Verfahren ab, Eusebius mit Augustinus (354-430) zu vergleichen und den lateinischen Kirchenvater gegen den griechischen in Stellung zu bringen. Schmitt dekonstruiert Petersons Erinnerungsraum, indem er auf die Topoi des Augustinus⁹⁷ hinweist, unter denen Cicero (106-43 v. Chr.) eine besondere Rolle spielte. Die Charakterisierung Ciceros durch Augustinus als „*usque adeo caecus atque improvidus futurorum*“⁹⁸ (zukunftsblind und ahnungslos) ließe sich, so Schmitt, durchaus auf die Situation

⁹⁰ Vgl. Martin, S. 28, 161-162.

⁹¹ Vgl. u. a. Hendrik Berkhof, Die Kirche auf dem Weg zum Byzantinismus, in: Ruhbach (Hg.) (vgl. Anm. 43), S. 22-41; A. Kartaschow, Die Entstehung der kaiserlichen Synodalgewalt unter Konstantin dem Großen, ihre theologische Begründung und ihre kirchliche Rezeption, in: Ruhbach (Hg.), S. 149-167.

⁹² Borutta (vgl. Anm. 1), S. 14.

⁹³ Erik Peterson, Was ist Theologie, Bonn 1925, S. 9-16.

⁹⁴ Schmitt, Politische Theologie II, S. 85.

⁹⁵ Zum Terminus der „Verfremdung“ im Konstruktivismus vgl. Fritz Wallner, Acht Vorlesungen über den Konstruktiven Realismus, Wien 3. Aufl. 1992.

⁹⁶ Schmitt, Politische Theologie II, S. 87.

⁹⁷ Augustinus, Civitas Dei III, 30.

⁹⁸ Augustinus, Civitas Dei III, ebd.

von 1935 der „politische[n] Zensur und manipulierte[n] Öffentlichkeit“⁹⁹ beziehen. Die theologische Schlussfolgerung aber, Augustinus sei Eusebius überlegen, lehnt Schmitt „als Missbrauch der unverglichenen Autorität des großen lateinischen Kirchenvaters“¹⁰⁰ ab. Indem Schmitt Peterson unterstellt, das Urteil des Augustinus über Cicero auf Eusebius von Caesarea zu übertragen, bezichtigt er ihn des Anachronismus: „Imaginäre Retrospektiven sind kein Boden für theologische Argumente“¹⁰¹.

Stellt Peterson den christlichen Augustinusfrieden der von Eusebius gefeierten *Pax Augusta* gegenüber, die nicht lange gedauert habe, so stellt Schmitt provozierend die Frage: „Hat es der Augustinus-Friede der *Civitas Dei* vermocht?“¹⁰² Jedenfalls konnte die Augustinische Friedenstheologie das „Jahrtausend von Kriegen und Bürgerkriegen“ (Schmitt)¹⁰³, zwischen Päpsten und Kaisern nicht verhindern, ebenso wenig wie das *ius reformandi* die Konfessionskriege zu vermeiden wusste. Auch in der staatlichen Souveränitätslehre des Thomas Hobbes (1588-1679) als der „vollendeten Reformation“ (Schmitt)¹⁰⁴ will Schmitt politische Theologie geschichtlich wirken sehen und den Beginn „eine[r] neue[n] Wissenschaft des Völkerrechts, die rationale und humane Hegung des Staatenkrieges im *Jus Publicum Europaeum*“¹⁰⁵. In dieser von Schmitt konstruierten geschichtlichen Entwicklungslogik liegt es denn auch, wenn er Georg Wilhelm Friedrich Hegels (1770-1831) Idealismus in der Epoche des *ius revolutionis* und der Säkularisierung als politische Theologie qualifiziert.

Schmitt folgert aus der Augustinischen Lehre von der *Civitas Dei* und der *Civitas terrena*, dass die Frage *Quis iudicabit? Quis interpretabitur?*¹⁰⁶ transepochal und strukturell umso unabweisbarer wird ebenso wie die Frage: Wie verhält es sich mit dem *res mixtae*? Diese Fragen verortet er in der „geistig-weltlichen, spiritual-temporalen“¹⁰⁷ Natur des Menschen und seiner Existenz im „Interim zwischen der Ankunft und der Wiederkunft des Herrn“¹⁰⁸. Den daraus notwendig resultierenden Dezisionismus unterstellt der Staatsrechtslehrer auch Petersons imaginärem Erinnerungsraum: „Der Satz ‚Theologisch ist der politische Monotheismus erledigt‘ impliziert dann Ansprüche auf Entscheidungsbefugnisse des

⁹⁹ Schmitt, Politische Theologie II, S. 90.

¹⁰⁰ Schmitt, Politische Theologie II, ebd.

¹⁰¹ Schmitt, Politische Theologie II, S. 91.

¹⁰² Schmitt, Politische Theologie II, ebd.

¹⁰³ Schmitt, Politische Theologie II, S. 92.

¹⁰⁴ Vgl. Carl Schmitt, Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen, in: Der Staat 4 (1965), S. 51-59; Zitat S. 65.

¹⁰⁵ Schmitt, Politische Theologie II, S. 107.

¹⁰⁶ Schmitt, Politische Theologie II, ebd.

¹⁰⁷ Schmitt, Politische Theologie II, ebd.

¹⁰⁸ Schmitt, Politische Theologie II, ebd.; vgl. ders., Politische Theologie II, S. 75.

Theologen auch im politischen Bereich und einen Anspruch auf Autorität gegenüber der politischen Macht, ein Anspruch, der umso intensiver politisch wird, je höher die theologische Autorität über der politischen Macht zu stehen beansprucht¹⁰⁹.

Sieht man von der Tatsache ab, dass Schmitt „sich des Begriffs der Politischen Theologie parallel zu dessen ‚positiver Umbesetzung‘ als eines Instrumentes bedient, um dem Kampf mit dem Feind auf der eigenen, auf der von ihm bestimmten Ebene zu führen“ (Heinrich Meier)¹¹⁰, bleiben gleichwohl mit der Entdifferenzierung des Politischen und Religiösen sowie der Dekonstruktion des Petersonschen Mythos von der Erledigung jeder politischen Theologie und der Reduktion von supranaturalistischen Theologumena auf politische Interessen die Fragen, ob Schmitt die politische Theologie des Eusebius nicht nur von ihrem historischen Kontext, sondern auch von ihren platonischen Prämissen her adäquat verstanden hat und ob nicht sein Erinnerungsraum und sein historisches Sinnkonstrukt vom immanentistischen Primat des ubiquitären Politischen so besetzt ist, dass er dem anthropologischen *homo desiderium Dei* keinen autonomen Raum mehr zugesteht.

¹⁰⁹ Schmitt, Politische Theologie II, S. 105.

¹¹⁰ Heinrich Meier, Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Untersuchung Politischer Theologie und Politischer Philosophie, Stuttgart / Weimar 1994, S. 259; ders., Was ist Politische Theologie, in: Jan Assmann, Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel, München 2. Aufl. 1995, S. 7-19.