

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 disparege.« (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

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*der Priester*in 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*innen 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«, 1 Thess. 5, 2). 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 (Manemann 2002, 177f.).

Es ist offensichtlich, dass Paulus vor der gleichen Herausforderung steht, wie die Anführer*innen 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.¹⁷ 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.¹⁸ Der Einfluss Schmitts auf die Ideengeschichte der Bundesrepublik riss damit nicht ab, sondern wurde vom expliziten Lehrsatz zum mahnenden Hintergrundrauschen, bereit, jedes politische Scharmützel zur »Schicksalsfrage« (Schlak 2008, 128) zu dramatisieren.

Eine 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

17 Vgl. dazu die Untersuchungen von Annekatrin Gebauer zur apokalyptischen Programmatik bei den Grünen (Gebauer 2003).

18 Diese Beobachtungen passen zu den Überlegungen von Bernd Schipper zu abgestiegenen Eliten als Trägerschichten apokalyptischen Denkens (Schipper 2008, 88) und zu der von Hans Kippenberg näher untersuchten Weber-These zum Zusammenhang von Entpolitisierung und Erlösungsreligiosität (Kippenberg 1991, 85ff.).

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 Akteur*innen. Es ist wie im Lehrbuchbeispiel der amerikanischen Religionsökonomie (Finke/Stark 2005; Stark/Bainbridge 1987; Stark/Finke 2002): 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 (Olson 1992). Diese Sozialform ist der strukturelle Nährboden der Apokalypse. In dem abgeschlossenen Netzwerk mit seiner intensiven Binneninteraktion lässt sich die Plausibilität selbst weit reichender Prophezeiungen hinreichend sicherstellen, verbürgt durch den einen oder die andere charismatische*n Anführer*in (Berger/Luckmann 1989, 165ff.).

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 »Sponsis« 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) »konsumieren« lassen (Gehlen 1977, 208) 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.

Im folgenden Abschnitt des Buches gehe ich den hier aufgeworfenen Fragen der Handlungsrelevanz bzw. nach dem »Sitz im Leben« apokalyptischer Deutung weiter nach. Dazu gehe ich in Kapitel 7 auf Endzeitprophetien und diesseitiges Wohlergehen als Varianten moderner Heilsversprechen ein, die auf dem religiösen Markt – auch innerhalb von Konfessionen und Denominationen – miteinander im Wettbewerb stehen. In Kapitel 8 analysiere ich am Beispiel der Prepper*innen, wie eine apokalyptische Situationsdefinition handlungsrelevant wird und einen eigenen Lebensstil begründet.

