

Politische Theologie als Theologie der Krise. Die politische Theologie von Carl Schmitt im Horizont reflexiver Modernisierung

von *Jürgen Manemann*

Questo saggio colloca la teologia politica di Carl Schmitt nel contesto politico della Repubblica di Weimar. L'interpretazione si basa sul concetto sociologico di modernizzazione riflessiva sviluppato da Ulrich Beck. In questo contesto, diventa evidente che Carl Schmitt non fu un pensatore della cosiddetta Rivoluzione Conservativa, ma qualcuno che si sentiva esistenzialmente minacciato dai problemi della modernità riflessiva. Da questa prospettiva si può cominciare a comprendere come l'idea del *katechon* fosse al centro della teologia politica. A partire da questo concetto Manemann elabora la relazione tra teologia politica e idee gnostiche; in virtù di ciò, definisce Schmitt un anti-moderno. Oggi la nuova teologia politica è stata sviluppata come concetto teologico-monastico contrapposto alla teologia politica di Schmitt.

1. *Was ist das – die politische Theologie?*¹

Im folgenden wird kein neutrales und allgemeines Verständnis von politischer Theologie zugrunde gelegt. «Politische Theologie» meint nicht einfach «die Reflexion desjenigen Zusammenhangs, in dem Theologie und Religion, falls sie es nicht ohnehin sind, politisch werden, das heißt politisch-ideologische und politisch-praktische Folgen haben».² Solch ein Verständnis würde von den historischen Bedingungen abstrahieren. In dem hier zu diskutierenden Kontext ist «politische Theologie» als ein Kampfbegriff zu verstehen, der erst im Kontext der Auseinandersetzungen mit der atheistischen Ideologiekritik im 19. Jahrhundert virulent wird. Edmund Burke benutzte den Begriff 1790 zur Charakterisierung theologischer Revolutionspropaganda,

Erweiterte Fassung des Vortrags, den der Verfasser bei dem Symposium «Politische Theologien zwischen den beiden Weltkriegen: Carl Schmitt und Erik Peterson» des Istituto Trentino di Cultura (Centro per le Scienze Religiose - Centro per gli studi storici italo-germanici) am 21. März 2002 in Trient gehalten hat.

¹ Insgesamt zu meiner Schmitt-Interpretation: J. MANEMANN, *Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Monotheismus*, Münster 2002.

² B. WACKER - J. MANEMANN, Art. «Politische Theologie», in P. EICHER (ed), *Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe* (im Druck).

und es war der französische Publizist Veillot, der den Topos aufgriff, um die politische Theologie der Traditionalisten von der schulmäßigen zu unterscheiden. Diese Unterscheidung tauchte dann wieder bei Schmitt auf, und zwar im Rekurs auf Donoso Cortés.³ «Politische Theologie» ist also mehr als eine wissenschaftliche Kurzformel eines Forschungsprogramms. «Politische Theologie» zielt in letzter Instanz auf die Motivation konkreter politischer Praxis aus Ideen.⁴

Politische Theologien sind Theologien der Krise. Dies gilt insbesondere für die politische Theologie von Carl Schmitt (wenn ich im folgenden von «politischer Theologie» spreche, beziehe ich mich auf das gesamte Denken von C.S., während «Politische Theologie» dessen Schrift meint), die nach seinen eigenen Worten eine radikale «Erschütterung der Entscheidungsinstanzen»⁵ voraussetzt. Nun, was bedeutet politische Theologie für Carl Schmitt zwischen den Weltkriegen? Um zu einer plausiblen Deutung zu kommen, ist es geboten, diese Zwischenzeit – ich beziehe mich zunächst einmal v.a. auf die Zeit der Weimarer Republik – durch das Prisma der Individualisierung und Modernisierung unserer Zeit zu begreifen. Diese Herangehensweise ist nicht historisch, sondern muß als «präzisierte Selbstreflexion»⁶ verstanden werden. Ein solcher Zugriff auf das Thema hat den Vorteil, daß dezidiert der Einsicht Rechnung getragen wird, daß historische Gegenstände nicht einfach da sind, sondern durch unseren Blick konstituiert werden. Des weiteren eröffnet er zugleich die Perspektive auf unsere heutige Gesellschaft und deren politisch-theologische Gemengelagen.

Und noch ein weiteres muß ich meinen Ausführungen voranstellen: Es geht mir nicht um eine Auseinandersetzung mit dem Juristen Schmitt, sondern mit dem politischen Theologen Schmitt.⁷ Dabei gilt für mich, was bereits Jacob Taubes über seine Auseinandersetzung gesagt hat:

³ *Ibidem.*

⁴ *Ibidem.*

⁵ C. SCHMITT, *Politische Theologie*, II: *Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin 1990³, S. 18.

⁶ P. SLOTERDIJK, *Kritik der zynischen Vernunft*, I-II, Frankfurt a.M. 1983.

⁷ Um das Zentrale der politischen Theologie herausarbeiten zu können, bedarf es der Erörterung der Frage, ob Schmitt primär als Jurist oder als Theologe zu verstehen ist. Beide Charakterisierungen wurden von ihm selbst vorgebracht. Frithard Scholz stellte die These von der Einheit von Theologie und Jurisprudenz bei Schmitt auf (vgl. F. SCHOLZ, *Die Theologie Carl Schmitts*, in A. SCHINDLER [ed], *Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie*, Gütersloh 1978, S. 149-169). Ferner mit einführendem Kommentar: A. SCHINDLER - F. SCHOLZ, *Die Theologie Carl Schmitts*, in J. TAUBES (ed), *Religionstheorie und Politische Theologie*, I: *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, München - Paderborn - Wien - Zürich 1983², S. 153-173. In den Tagebuchaufzeichnungen schrieb er einerseits, dass er «immer als Jurist gesprochen und geschrieben und infolgedessen eigentlich auch nur zu Juristen und für Juristen [geschrieben hat]»; C. SCHMITT, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Berlin 1991, S. 17; im folgenden zitiert: G, andererseits bezeichnete er sich als «Theologe(n) der Jurisprudenz» (C. SCHMITT, *Glossarium*, S. 23). Grundlegend für eine Auseinandersetzung mit Schmitts Verfassungsverständnis ist der Beitrag von E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Der Begriff des Politischen als Schlüssel zum staatsrechtlichen Werk Carl Schmitts*, in E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt a.M. 1991, S. 344-366; ferner wären die Beiträge in dem Sammelband U.K. PREUSS (ed), *Zum Begriff der Verfassung. Die Ordnung des Politischen*, Frankfurt a.M. 1994, fruchtbar zu machen.

«Ich selbst bin nicht juristisch versiert und habe die Schrift *Politische Theologie* primär nicht als eine juristische Abhandlung, sondern als theologisch-politischen Traktat gelesen und verstanden».⁸

Das Rätsel Carl Schmitt lässt sich also nicht allein auf der Grundlage seines Werkes lösen.⁹ Dies verbietet nicht nur eine theologische Hermeneutik, sondern auch ein Ernstnehmen des politischen Theologen Schmitt, denn: Schmitt ist als politischer Theologe Zeitdiagnostiker, und so stellt er seinem Werk «Theodor Däublers 'Nordlicht'» als Motto den Vers von Lukas voran: «Ihr Heuchler! Das Aussehen der Erde und des Himmels könnt ihr deuten. Warum könnt ihr dann die Zeichen der Zeit nicht deuten?» (LK 12, 56) Schmitts Werk ist responsorisch, d.h. es antwortet auf ein Problem¹⁰ – und dieses Problem muß zunächst fokussiert werden.

2. *Politische Theologie – ein Kampfbegriff im Horizont reflexiver Modernisierung*

Die politische Theologie wird von Schmitt im Horizont reflexiver Modernisierung entworfen. Was das heißt, soll kurz erläutert werden:

Die Weimarer Republik gehört zu den historischen Phänomenen, an denen man am besten studieren kann, welche Folgekosten die Modernisierung mit sich bringt. So werden etwa enorme technische Errungenschaften gegen ein zunehmendes kulturelles Unbehagen, zivilisatorische Erleichterungen gegen das Gefühl der Sinnlosigkeit eingetauscht.¹¹ Hier muß eine Interpretation der politischen Theologie ansetzen: Carl Schmitts politische Theologie ist als Frühreaktion auf die in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg sich ausbildende reflexive Modernisierung zu verstehen und bietet in den Gemengelagen sozialer Desorganisation und des Zerfalls von Traditionen eine Verhaltenslehre, die durch radikale Unterscheidungen Vertrauenszonen herzustellen und Identitäten zu bestimmen versucht.¹²

Oft liest man in der Forschungsliteratur, daß Weimar – geistesgeschichtlich gesehen – primär als eine Art Kampfplatz der Moderne und der Gegenmoderne verstanden werden müsse, wobei mit dem Begriff «Gegenmoderne» nur allzu häufig «Vormoderne» insinuiert wird.¹³ Selbstverständlich gab es diese Entgegensetzungen. Das Problem der Situationsbestimmung der Weimarer Zeit ist jedoch komplexer gelagert. Deutlich wird dies, wenn man sich

⁸ J. TAUBES, *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebige Fügung*, Berlin 1987, S. 14.

⁹ F. BALKE, *Der Staat nach seinem Ende. Die Versuchung Carl Schmitts*, München 1996.

¹⁰ *Ibidem*, 15.

¹¹ P. SLOTERDIJK, *Kritik*.

¹² Vgl. H. LETHEN, *Verhaltenslehren der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen*, Frankfurt a.M. 1994.

¹³ Vgl. bspw. K. SONTHEIMER, *Die politische Kultur der Weimarer Republik*, in K.-D. BRACHER - M. FUNKE - H.-A. JACOBSEN (edd), *Die Weimarer Republik 1918-1933. Politik - Wirtschaft - Gesellschaft*, Bonn 1988², S. 454-464, S. 458. Ferner: S. BREUER, *Anatomie der Konservativen Revolution*, Darmstadt 1993, S. 9.

von simplifizierenden Gegenüberstellungen abwendet und die Dialektik der Prozesse ins Auge faßt.

Die Krisenphänomene in der Weimarer Republik indizieren bereits eine zweite Stufe der Modernisierung.¹⁴ Ulrich Beck hat diese Stufe mit dem Topos der reflexiven Modernisierung bezeichnet. Reflexive Modernisierung bedeutet reflexartige Selbstgefährdung einerseits und Selbstreflexion auf die Gefahren andererseits.¹⁵ Durch diesen Prozeß kehrt die Ungewißheit in die Gesellschaft zurück, ja sie wird zu einer Art Basiserfahrung. Der Typus des hier nun zur Debatte stehenden Denkens und Handelns ist posttraditional und dezisionistische, da Risiken nicht nur Entscheidungen voraussetzen, sondern sie auch freisetzen. «Leben und Handeln in Ungewissheit»¹⁶ – das ist, so scheint es mir, die biographische und politische Schlüsselfrage in der Weimarer Zeit. Von hier aus wäre die Zeit der Weimarer Republik als Erfahrung einer «Grundlagenkontingenz» zu charakterisieren: alles steht zur Disposition. Grundlagenkontingenz heißt Entscheidungszwang.¹⁷ Dezisionismen sind mithin geradezu gefordert. Wobei der Entscheidungszwang im Zeitalter reflexiver Modernisierung zunächst einmal das Individuum zum Souverän macht.¹⁸ Mit der Applikation des Theorems der reflexiven Modernisierung auf die Gesellschaft von Weimar ist nicht gesagt, daß diese bereits eine Gesellschaft auf der Stufe reflexiver Modernisierung in toto ist, sondern lediglich, daß Momente reflexiver Modernisierung bereits in der Weimarer Gesellschaft aufweisbar sind.¹⁹

Schmitt entwirft seine politische Theologie also nicht in der Auseinandersetzung zwischen Vormoderne und Moderne. Er ist deshalb auch nicht einfach ein Konservativer. Zwar gilt auch für Schmitt wie für den deutschen Konservatismus, daß seine politische Theologie nicht ohne theologische Einflüsse entstanden ist und nicht ohne theologische Reflexion verstanden werden kann.²⁰ Aber Schmitt geht es nicht primär um die 'Religion der Väter', um das 'Christentum' oder um 'Religion' überhaupt. Und so läßt sich bei ihm – trotz der Betonung seiner «Katholizität» – eine Negation des Christentums finden, und zwar aufgrund des diesem zugeschriebenen Potentials der Abwertung des «Diesseits» durch das «Jenseits». Schmitt war auch kein Wertkonservativer. Er sah nicht, wie die Nihilismuskrisis mit einem Rekurs auf Werte hätte überwunden werden können.²¹ Gegen die Charakterisierung

¹⁴ S. BREUER, *Anatomie*.

¹⁵ Vgl. *ibidem*, S. 56.

¹⁶ *Ibidem*, S. 53.

¹⁷ Vgl. U. BECK, *Die «Warum-nicht-Gesellschaft». Die postnationale Gesellschaft und ihre Feinde: Globalisierung und Politikverlust, intellektuelle Enthemmung und die neue Beliebigkeit bedrohen die Freiheit*, in «Die Zeit», 27.11.99.

¹⁸ Individualisierung hat das Problem des Pluralismus radikalisiert. Zur Pluralismusdebatte mit Bezug auf Schmitt: F. NUSCHELER - W. STEFFANI (edd), *Pluralismus. Konzeptionen und Kontroversen*, München 1972.

¹⁹ S. BREUER, *Anatomie*.

²⁰ P. KONDYLIS, *Konservatismus. Geschichtlicher Gehalt und Untergang*, Stuttgart 1986, S. 23.

²¹ Vgl. dazu auch: C. SCHMITT, *Die Tyrannei der Werte*, in C. SCHMITT - E. JÜNGEL - S. SCHULZ (edd), *Die Tyrannei der Werte*, Hamburg 1979, S. 9-43.

Schmitts als konservativ spricht auch, daß der Konservatismus erst in der Konfrontation mit den nach einem Neuen strebenden Kräften den Wert des Alten erkennt.²² Selbstverständlich sind Schmitts Schriften durchdrungen von der Erfahrung des Verlustes, und es kam auch ihm darauf an, Tragfähiges zu schaffen, aber für ihn gab es keine Möglichkeit beim Alten anzusetzen. Für Schmitt war politische Theologie eine Theologie nach dem Tode Gottes. Ihm beabsichtigte nicht, Religion und Staat, Politik und Glauben zu verbinden²³ – sondern Politik zur Glaubenssache zu machen, zur Religion.

Schmitts Denken ist gekennzeichnet durch eine temporale Grundierung. Es weiß sich dem Zeitkern verpflichtet, ja Zeit wird in späteren Arbeiten sogar als «Galgenfrist» begriffen²⁴. Ein solches Zeitdenken steht in der Nähe des Denkens konservativer Revolutionäre, deren allgemeinere oder grundsätzliche Fragen stets in bewußter und gewollter Verbindung mit dem historischen Augenblick behandelt wurden.²⁵ Einige kurze Erläuterungen zur Konservativen Revolution sollen deshalb zur Aufhellung des politisch-theologischen Motivkerns führen:

Nach dem I. Weltkrieg hatte sich die Gesellschaft radikal verändert; sie war industriell und fungibel geworden.²⁶ Das Dilemma des Konservatismus trat nun deutlich vor Augen und so steigerte sich seine Kritik zu extremen Formen.

«Weil der Konservatismus jedoch gleichzeitig einsehen mußte, daß die Verbindung zu den gesellschaftlichen Zuständen, auf die er sich als die wahren und zu bewahrenden berief, längst abgerissen war, entschloß er sich zu einer Art Verzweiflungstat – er wurde revolutionär».²⁷

Die Antwort der konservativen Revolutionäre auf die akzelerierenden Prozesse der Modernisierung war die revolutionäre Überwindung des Modernen.²⁸ In dieser Hinsicht waren sie «die Propheten und Deuter der neuen Zeit».²⁹ Stefan Breuer bringt das Novum auf den Punkt: «Was immer die Konservative Revolution gewesen sein mag: eine *konservative* Revolution war sie nicht».³⁰ Ihre Aufgabe war es, eine moderne Antwort auf die Umwälzungen zu geben.³¹ Dazu knüpften sie bei kulturpessimistischen nationalen Ideologien an, mit denen sie darin übereinstimmten, daß konservativ heiße,

²² Vgl. M. GREIFFENHAGEN, *Das Dilemma des Konservatismus in Deutschland*, München 1971, S. 64 ff.

²³ Vgl. dazu A. MOTSCHENBACHER, *Katechon oder Gorssinquisitor? Eine Studie zu Inhalt und Struktur des Politischen Theologie Carl Schmitts*, Bamberg 1998, S. 269.

²⁴ C. SCHMITT, *Donoso Cortés in gesanteuropäischer Interpretation. Vier Aufsätze*, Köln - Greven 1950, S. 98.

²⁵ P. KONDYLIS, *Konservatismus*, S. 475.

²⁶ Vgl. M. GREIFFENHAGEN, *Das Dilemma*, S. 241

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Vgl. A. MOTSCHENBACHER, *Katechon*, S. 269.

²⁹ K. SONTHEIMER, *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik*, München 1978⁴, S. 119.

³⁰ S. BREUER, *Anatomie*, S. 5.

³¹ Vgl. R.P. SIEFERLE, *Die Konservative Revolution. Fünf biographische Skizzen*, Frankfurt a.M. 1995, S. 25.

«Dinge zu schaffen, die zu erhalten sich lohnt»³² – so etwa knüpfte Arthur Moeller van den Bruck an Paul de Lagarde an. Radikalität – bislang von den Konservativen verpönt – sollte ihnen nun dienen.³³ Damit verabschiedete sich die Konservative Revolution vom bekannten Konservatismus.

In der Weimarer Gesellschaft herrschte ein «Zeitwendebewusstsein»³⁴ vor, das diese für Dezisionismen aller Art geradezu prädestinierte.³⁵ «Der Grundtenor dieses Bewußtseins liegt in einer ebenso heroischen wie nihilistischen Entschlossenheit, die nicht weiß und auch nicht wissen will, wozu sie entschlossen ist».³⁶ Und so beschwor Schmitt geradezu den Glauben an die erlösende Kraft der Dezision. Diese war gekoppelt mit dem Opfer, durch sie wurde das Opfer geradezu geheiligt: «Man will kämpfen, man will sich opfern, man will auch andere opfern ...».³⁷ Genau hier zeigt sich die Verwandtschaft zwischen dem Dezisionismus Schmitts und dem der Konservativen Revolution; denn der konservative Revolutionär betrieb eine Inversion der konservativen Vorstellung vom Opfer, indem er den Begründungszusammenhang zwischen Opfer und Wert umdrehte. Dem konservativen Revolutionär waren die Werte und Institutionen abhanden gekommen, deshalb versuchte er einen neuen Wert zu schaffen, indem er dem Opfer einen Wert an sich zusprach.³⁸

Weitere Kennzeichen für die geistige Signatur sind die Illusionslosigkeit gegenüber der Welt und die Übernahme ihrer abstrakten Prinzipien: Gleichförmigkeit, destruktive Konstruktion, Kälte, Objektivität.³⁹ Genau dieser mimetische Reflex, der jeglichen Glauben an eine heilsgeschichtliche Erlösung destruiert, muß als Einfallstor für Gewalt begriffen werden. So pflegten die konservativen Revolutionäre einen Kult der Gewalt und eine Kultivierung der Gefahr, die letztlich als Inversion der Heilsgeschichte interpretiert werden kann. Der Krieg besaß für sie eine Integrationskraft, die es vermochte, die Fragmentierungen abzufedern. Er galt ihnen als eine «Wiederverflüssigung eines erstarrten Lebens», als «die aktuelle Katastrophe der Befreiung».⁴⁰ Sie waren «begierig nach dem Ernstfall, dem Ausnahmezu-

³² A. MOELLER VAN DEN BRUCK, *Das dritte Reich*, Hamburg 1931⁴, S. 202 (zitiert nach: S. BREUER, *Anatomie*, S. 14).

³³ Vgl. M. GREIFFENHAGEN, *Das Dilemma*, S. 246.

³⁴ Vgl. *ibidem*, S. 248-249. Siehe dazu auch: M. STOLLEIS, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland*, III: *Staats- und Verwaltungsrechtswissenschaft in Republik und Diktatur 1914-1945*, München 1999.

³⁵ Vgl. M. GREIFFENHAGEN, *Das Dilemma*, S. 248-249. Greiffenhagen nennt in diesem Kontext auch Gogarten und Barth.

³⁶ *Ibidem*, S. 249. Dies gilt natürlich nicht für Gogarten und Barth.

³⁷ *Ibidem*, S. 252.

³⁸ Vgl. *ibidem*, S. 194 ff. und S. 265 ff. Hier war laut Greiffenhagen der Einfluss Dostojewskis massgebend: «Es gibt keine höhere Idee, wie die, sein eigenes Leben zu opfern, indem man seine Brüder und sein Vaterland beschützt, oder einfach, indem man die Interessen seines Vaterlandes verteidigt. Die Menschheit kann nicht ohne hochherzige Ideen leben, und ich vermute sogar, dass die Menschheit gerade deswegen den Krieg liebt, weil sie sich an einer hochherzigen Idee beteiligen will» (aus: F.M. DOSTOJEWSKI, *Politische Schriften*, hrsg. von D. MERESCHKOWSKI, München - Leipzig² o.J., S. 169; zitiert nach: M. GREIFFENHAGEN, *Das Dilemma*, S. 266).

³⁹ R.P. SIEFERLE, *Die Konservative Revolution*, S. 17.

⁴⁰ *Ibidem*, S. 15.

stand ...».⁴¹ Die Konservative Revolution kann deshalb als ein Versuch betrachtet werden, die «Apokalypse von 1914 festzuhalten und gewissermaßen auf Dauer zu stellen».⁴² Ausgehend vom Verständnis der Konservativen Revolution als einer Reaktion auf Prozesse reflexiver Modernisierung wird deutlich, warum Schmitts politische Theologie im Horizont einer akzelerierenden Modernisierung zu lesen ist. Auf der Basis einer solchen Herangehensweise spricht zunächst vieles dafür, Schmitt als einen konservativen Revolutionär zu charakterisieren, nicht zuletzt sein Denkgestus, sein

«Aufstand gegen die das Wirkliche ausdörrenden Abstraktionen und die Hinwendung zum Besonderen, das seinen Sinn in sich trägt und nicht der Rechtfertigung durch den Bezug auf irgendwelche Allgemeinheiten bedarf»,⁴³

kann als konservativ-revolutionär bezeichnet werden. Aber es ist auch auf Absetzungen hinzuweisen: so v.a. hinsichtlich der Politikfremdheit der Ideologie der konservativen Revolutionäre.⁴⁴ Ein essentieller Unterschied zwischen der Konservativen Revolution und Schmitt besteht ferner darin, daß nicht Spaltung (Dualismus) der Schlüssel zum Verständnis der Konservativen Revolution ist, sondern Spannung (Polarität).⁴⁵ Schmitt schöpft also noch aus weiteren Quellen: dem Faschismus der Action française und der Gnosis.⁴⁶

In Situationen sozialer Desorganisation, in denen die Gehäuse der Tradition zerfallen und Moral an Überzeugungskraft einbüßt, werden Verhaltenslehren gebraucht, die Eigenes und Fremdes, Innen und Außen unterscheiden helfen. Sie ermöglichen, Vertrauenszonen von Gebieten des Misstrauens abzugrenzen und Identität zu stiften.⁴⁷ Schmitt war schon sehr früh auf der Suche nach einer Verhaltenlehre. Max Stirner, der Verfechter des Ich-Kultes, mag paradigmatisch für die Wahrnehmung von Individualisierungstendenzen stehen, in denen Schmitt die Risiken des Freiheitspotentials der Individualisierung wahrnimmt. Schmitt hat sich ja schon früh mit Stirner beschäftigt: «Max Stirner», so schreibt er, «kenne ich seit der Unterprima ... Es gibt gewisse Uran-Bergwerke der Geistesgeschichte ... Der arme Max gehört durchaus dazu».⁴⁸ Stirners Maxime lautet: «Ich hab' mein Sach' aufs Nichts gestellt»; denn:

«Meine Sache ist weder das Göttliche noch das Menschliche, ist nicht das Wahre, Gute, Rechte, Freie usw., sondern allein das *Meinige*, und sie ist keine allgemeine, sondern ist – *einzig*, wie Ich einzig bin. Mir geht nichts über Mich!».⁴⁹

⁴¹ S. BREUER, *Anatomie*, S. 35.

⁴² *Ibidem*, S. 38.

⁴³ A. MOHLER, *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Ein Handbuch*, 2 Bde., Darmstadt 1989³, S. 150.

⁴⁴ Vgl. K. SONTHEIMER, *Antidemokratisches Denken*, S. 123.

⁴⁵ Vgl. A. MOHLER, *Die Konservative Revolution*, S. 123.

⁴⁶ Auf die Gnosis werde ich gleich noch zu sprechen kommen, den Faschismus muss ich leider aus Zeitgründen ausklammern!

⁴⁷ H. LETHEN, *Verhaltenslehren der Kälte*, S. 7.

⁴⁸ C. SCHMITT, *Ex Captivitate Salus*, S. 80 f.

⁴⁹ M. STIRNER, *Der Einzige und sein Eigentum*, Stuttgart 1972, S. 3, 5.

Mit dieser «Egotrie», die sich im Dadaismus in radikalierter Weise spiegelt, setzt Schmitt sich also sehr früh auseinander, und in dieser Auseinandersetzung wird er mit der «verlorenen Nützlichkeit der Religion» (T. Ruster) konfrontiert. Das Leiden an der nicht mehr wahrgenommenen Utilität der Religion signalisiert bei Schmitt ein funktionales Verständnis des Religiösen. Hier zeigt sich auch, daß politische Theologie ein Residualbegriff ist, der das an der überlieferten Theologie Übriggebliebene im «Zeitalter der Neutralisierungen» und im Kampf um die politische Ideenführerschaft bezeichnet.

Der existentiellen Unsicherheit hat man in der Sekundärliteratur zu Schmitt vielfach zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt, da man meist nur den Juristen Schmitt im Auge hatte. Und so wurde denn auch Schmitts «Däbler»-Schrift zu wenig zur Kenntnis genommen. Mit dem Namen Theodor Däubler verbindet sich für Schmitt ein neues Existenzgefühl, eine neue Unsicherheit findet s.E. in den Werken dieses Dichters ihren Ausdruck.⁵⁰ Wenn von der politischen Theologie als einer Theologie der Krise gesprochen wird, muß deutlich sein, daß es sich um eine echte psychische Not, mithin um eine spirituelle Krise handelt. Geht man von dieser Schrift aus, so wird auch das «Theologische» deutlich. Schmitt schrieb 1916 in «Theodor Däublers 'Nordlicht'»:

«Dies Zeitalter hat sich selbst das kapitalistische, mechanistische, relativistische bezeichnet, als das Zeitalter des Verkehrs, der Technik, der Organisation. In der Tat scheint der 'Betrieb' ihm die Signatur zu geben, der Betrieb als das großartig funktionierende Mittel zu irgendeinem kläglichen oder sinnlosen Zweck, die universelle Vordringlichkeit des Mittels vor dem Zweck, der Betrieb, der den Einzelnen so vernichtet, dass er seine Aufhebung nicht einmal fühlt und der sich dabei nicht auf eine Idee, sondern höchstens ein paar Banalitäten beruft und immer nur geltend macht, daß alles sich glatt und ohne unnütze Reibung abwickeln müsse. Der Erfolg des ungeheuren materiellen Reichtums, der sich aus der allgemeinen 'Mittel'barkeit und Berechenbarkeit ergab, war merkwürdig. Die Menschen sind arme Teufel geworden; 'sie wissen alles und glauben nichts'. Sie interessieren sich für alles, ihre Gelehrten registrieren in der Geschichte, in der Natur, in der eigenen Seele. Sie sind Menschenkenner, Psychologen und Soziologen und schreiben schließlich eine Soziologie der Soziologie. Wo irgendetwas nicht ganz glatt sich abwickelt, weiß eine scharfsinnige und flinke Analyse oder eine zweckmäßige Organisation den Mißstand zu beheben. Selbst die Armen dieser Zeit, die Menge Elender, die nichts ist, als 'ein Schatten, der zur Arbeit hinkt', Millionen, die sich nach Freiheit sehnen, erweisen sich als Kinder dieses Geistes, der alles auf die Formel seines Bewußtseins bringt und keine Geheimnisse und keinen Überschwang der Seele gelten läßt. Sie wollen den Himmel auf der Erde, den Himmel als Ergebnis von Handel und Industrie, der tatsächlich hier auf der Erde liegen soll, in Berlin, Paris oder New York, einen Himmel mit Badeeinrichtungen, Automobilen und Klubsesseln, dessen heiliges Buch der Fahrplan wäre. Sie wollen keinen Gott der Liebe und Gnade, sie hatten soviel Erstaunliches 'gemacht', warum sollten sie nicht den Turmbau eines irdischen Himmels 'machen'. Die wichtigsten und letzten Dinge waren ja schon säkularisiert. Das Recht war zur Macht geworden, Treue zur Berechenbarkeit, Wahrheit zur allgemein anerkannten Richtigkeit, Schönheit zum guten Geschmack, das Christentum zu einer pazifistischen Organisation. Eine allgemeine Vertauschung und Fälschung der Werte beherrschte die

⁵⁰ P. NOACK, *Carl Schmitt. Eine Biographie*, Berlin - Frankfurt a.M. 1993, S. 24.

Seelen. An die Stelle der Unterscheidung von gut und böse trat eine sublim differenzierte Nützlichkeit und Schädlichkeit».⁵¹

In dieser Wahrnehmung seiner Zeit stellt sich ihm nun ein Bild ein – und zwar das des Antichristen.⁵² Was ist der Antichrist? Der Antichrist ist nicht der Tyrann, er ist gefährlicher als dieser, weil er Christus nachahmt:

«Gott hat die Welt erschaffen, er macht sie nach».⁵³ Ein anderes Stichwort für die antichristliche Mimesis ist Säkularisierung, denn C.S. kann schreiben: «eine kluge Voraussicht und Planmäßigkeit ersetzt die Vorsehung».⁵⁴

Schmitt fährt in seiner «Däubler»-Schrift fort:

«Wer die moralische Bedeutung der Zeit ahnte und gleichzeitig sich als Kind der Zeit wußte, konnte nur Dualist werden ... So hätte nur eins bleiben können: mit dem Gnostiker Marcion die Welt restlos als Werk des Teufels zu erklären, in der ewig die Geistlosigkeit über den Geist triumphieren wird».⁵⁵

Schmitt spricht von einem «eschatologischen Entsetzen»⁵⁶ angesichts des Weltkrieges und der Unfähigkeit des Subjekts, dieses wahrzunehmen. 1919 liest er dann die romantische Subjektivität als Paradigma einer haltlosen, entscheidungsunfähigen Subjektivität, deren intellektuelle Produktivität realitätsfern und letztlich leer sei.⁵⁷ An die Stelle Gottes sei die Instanz des romantischen Subjekts getreten. Schmitt bestimmt von hier aus 1929 die Zeit als das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen. In seinen Arbeiten «Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus» und «Römischer Katholizismus und politische Form» bietet er zwei Lösungen an:

1. eine politische Theorie des Mythos
2. die spezifische Rationalität des Katholizismus.

M.E. ist die zweite Lösung jedoch für Schmitt keine, die er noch ernsthaft in Erwägung zieht. Der Mythos ist für ihn von größerer Bedeutung, obwohl er sich der Ambivalenz durchaus bewusst ist.

«Der in der 'Politischen Theologie' postulierten Dezision des Souveräns von oben, in der die 'Kraft des wirklichen Lebens die Kruste einer in Wiederholung erstarrten Mechanik' durchbricht, (PT, 22) entspricht eine durch mythische Kampfbilder hervorgerufene Entscheidungssituation von unten. 'Was das menschliche Leben an Wert hat, kommt nicht aus einem Raisonement; es entsteht im Kriegszustande bei Menschen, die, von großen mythischen Bildern beseelt, am Kampfe teilnehmen'. (LP, 83)».⁵⁸

⁵¹ C. SCHMITT, *Theodor Däublers «Nordlicht». Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes*, Berlin 1919, S. 60-61.

⁵² *Ibidem*, S. 61.

⁵³ *Ibidem*, S. 62.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*, S. 63.

⁵⁶ *Ibidem*, S. 64.

⁵⁷ S. HEIL, «Gefährliche Beziehungen». *Walter Benjamin und Carl Schmitt*, Stuttgart 1996, S. 18.

⁵⁸ *Ibidem*, S. 49.

Und so konnte denn auch Hugo Ball 1924 schreiben:

«Chesterton sagt einmal in einem schönen Essay 'Von den Idealen', daß unserer verworrenen und argen Zeit zu ihrer Sanierung keineswegs der große Praktiker nottut, nach dem alle Welt verlangt, sondern der große Ideologe. 'Ein Praktiker, das ist ein Mensch, eingeweiht in die Alltagspraxis, in die Art, wie die Dinge gemeinhin funktionieren. Wenn aber die Dinge nicht arbeiten, dann braucht man den Denker, den Mann, der sowas wie eine Doktrin hat, warum die Dinge überhaupt funktionieren. Es ist unrecht, zu geigen, während Rom brennt, aber es ist ganz in der Ordnung, die Theorie der Hydraulik zu studieren, während Rom brennt'. Carl Schmitt gehört zu denen, die 'die Theorie der Hydraulik studieren'; er ist mit seltener Überzeugung Ideologe; ja man kann sagen, daß er diesem Wort, das unter Deutschen seit Bismarck eine üble Bedeutung hat, wieder zu Ansehen verhelfen wird».⁵⁹

Was aber zeichnet den Ideologen aus?

«Er hat ein persönliches, fast ein privates System, dem er Dauer verleihen möchte. Er gruppiert alle Lebensstatsachen, gruppiert seine ganze Erfahrung um die eine Grundüberzeugung, daß Ideen das Leben beherrschen, daß das Leben niemals nach seinen Bedingungen, sondern nur nach freien, unbedingten, ja bedingenden Einsichten, eben nach Ideen geordnet und aufgebaut werden kann ... In einer Zeit, die das Nichts anbetet, indem sie die Ideologie bekämpft oder belächelt, in solcher Zeit, wird der Ideologe genötigt sein, seine Basis zu prüfen. Er wird zum Politiker und schließlich zum Theologen werden, ehe er sich's versieht»;⁶⁰

genauer: zum Politischen Theologen. Der politische Theologe betreibt eine soziologische Betrachtung juristischer Begriffe. In dieser radikalen Begrifflichkeit befragt er die Tatsachen und Strukturen eines Systems: «Erst wenn der Gott oder Götze gefunden ist, dem vertraut und geglaubt wird, gilt ein System, eine Zeit, für begriffen».⁶¹ Aber er fragt nicht nur nach der Begrifflichkeit, sondern er selbst will Begriffe und Ideen zur Realität verhelfen, betreibt mithin einen Begriffsrealismus.⁶² Es ist deshalb wichtig, im Hinblick auf Schmitts politische Theologie von einem Doppelaspekt der Säkularisierung auszugehen. Einerseits kritisiert Schmitt Säkularisierung als Verzicht auf Religion/Heilserwartung. Andererseits betreibt er selbst mit seiner politischen Theologie eine Säkularisierung, die ihn letztendlich in die Rolle eben jenes Antichristen treibt, wie sie in der «Däbler»-Schrift und dann auch in 2 Thess 2, 1-8 beschrieben wird, indem er nämlich religiöse Inhalte in ein Subjekt hineinverlagert, d.h. Schmitts politische Theologie enthält neben einer analytischen eine normative Komponente, die nicht einfach offenlegen und begründen, sondern kreieren will. Politische Theologie als Begriffssoziologie bedeutet deshalb immer auch das Ausleihen eines Absoluten aus der Theologie, ist also ein begrifflicher Gewaltakt. Säkularisierung heißt dann

⁵⁹ H. BALL, *Carl Schmitts politische Theologie*, in J. TAUBES (ed), *Religionstheorie und Politische Theologie, I: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, München - Paderborn - Wien - Zürich 1983², S. 100-115.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² R. GROH, *Arbeit an der Heillosigkeit der Welt. Zur politisch-theologischen Mythologie und Anthropologie Carl Schmitts*, Frankfurt a.M. 1998.

Verwirklichung des Transzendenten. Politische Theologie besitzt mithin einen appellativen Charakter: Souveränität soll sein!

Carl Schmitt nennt seine politische Theologie eine Begriffssoziologie, weil er sie als Ordnungsmacht verstanden wissen will. Für Schmitt zeichnet sich im Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen erst dann eine Lösung ab, wenn der Gefahr des Endes des Politischen aufgrund der ökonomischen und technischen Neutralisierung, die in ein Leben kulminiert, «das gegenüber sich selbst nichts mehr hat als den Tod», mithin kein Leben mehr ist, sondern «Ohnmacht und Hilflosigkeit»,⁶³ widerstanden wird durch «die existentielle Freund-Feind-Situation, die Erfahrung des Todes, bei Carl Schmitt verstanden im Sinne eines Opfers des Lebens an die kämpfende Gemeinschaft».⁶⁴

3. *Politische Theologie als Katechontik*

Hier ist nun mit der expliziten theologischen Deutung anzusetzen. Dazu noch ein Hinweis auf Weimar: Die Zeit zwischen den beiden Weltkriegen ist eine Zeit tiefwirkender Desorganisation, und das nicht nur wegen der Modernisierungsprozesse, denn es «ist das Verhängnis der Republik, daß sie in einem Zeitraum improvisiert werden soll, in dem die Erfahrung mit dem Weltkrieg verarbeitet werden muß».⁶⁵ Es war der Krieg, der die Einsicht der pessimistischen Anthropologie gefördert hat, daß der Mensch 'von Natur aus' zur Destruktion neigt und die Zivilisation einen barbarischen Kern hat.⁶⁶ Beide Herausforderungen, die des Krieges und die der Modernisierung, müssen ins Auge gefasst werden, um die Krisensituation zu fixieren. Um die Bedeutung der politischen Theologie von Schmitt zu verstehen, muß deshalb daran erinnert werden, welcher geschichtlichen Situation sie sich verdankt: der Krise von 1918.

«Die geistige Krise, die Deutschland 1918 durchmachte», so George Steiner, «war tiefgreifender als die von 1945. Die materiellen Zerstörungen und die Offenbarungen von Unmenschlichkeit, die den Zusammenbruch des Dritten Reiches begleiteten, betäubten 1945 die deutsche Vorstellungskraft».⁶⁷

Anders 1918. Nach dem I. Weltkrieg entwickelte sich aus der katastrophalen Situation ein «metaphysisch-poetischer Diskurs».⁶⁸ Radikale Situationen gebären extremes Denken. So entstanden in der Zeit zwischen

⁶³ C. SCHMITT, *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*, in C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Berlin 1991³, S. 79-95, hier S. 95.

⁶⁴ T. VESTING, *Politische Einheitsbildung und technische Realisation: Über die Expansion der Technik und die Grenzen der Demokratie*, Baden-Baden 1990, S. 155.

⁶⁵ H. LETHEN, *Verhaltenslehren der Kälte*, S. 7.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ G. STEINER, *Martin Heidegger. Eine Einführung*, München - Wien 1989, S. 9.

⁶⁸ *Ibidem*.

1918-1927 Werke, die alle in gewisser Weise als apokalyptisch charakterisiert werden können: der *Untergang des Abendlandes* (Spengler), *Sein und Zeit* (Heidegger), *Stern der Erlösung* (Rosenzweig), *Geist der Utopie* (Bloch), *Mein Kampf* (Hitler) usw. – und die *Politische Theologie* (Schmitt).⁶⁹

Jacob Taubes hat dezidiert darauf hingewiesen, daß Schmitts Denken ein Fristdenken ist und gerade deshalb als Ausdruck christlicher Erfahrung von Geschichte gelesen werden müsse. Schmitt selbst bezeichnete ja bekanntlich in seinen Tagebüchern «das Ringen um die eigentlich katholische Verschärfung» als das «geheime Schlüsselwort» seiner «gesamten geistigen und publizistischen Existenz». ⁷⁰ Diese «katholische Verschärfung» kulminiert in dem Gedanken des *Katechon*.

Die Lehre vom *Katechon* ist fundamental für Schmitts politische Theologie, obwohl das Wort in der gleichnamigen Schrift nicht auftaucht. Eigenen Angaben zufolge entwarf Schmitt aber bereits 1932 eine Theorie des *Katechon*⁷¹ – also noch vor der zweiten Ausgabe der *Politischen Theologie*, vor dem Ende der Weimarer Republik und kurz vor dem Eintritt in die NSDAP. Es ist schwierig, genau zu definieren, was Schmitt immer unter dem *Katechon* versteht – daß dieser jedoch einem theologisch-eschatologischen Hintergrund entstammt, dürfte klar sein. Der *Katechon* ist der Aufhalter sowohl der Parusie als auch der Schreckensherrschaft des Teufels. Und so lautet die Entscheidung, die getroffen werden muß, für den politischen Theologen: Apokalyptik oder Katechontik? Apokalyptik bedeutet: Zerrissenheit in Permanenz⁷² – Katechontik: Herrschaft des Vorletzten, der permanenten Realität. Schmitt favorisiert letzteres, um das Chaos zu bändigen. Der *Katechon* war für ihn das Credo des Christen. Schmitt ging es um die Konservierung einer Herrschaft in Permanenz, nicht um die Einlösung einer gefährlichen Gotteserinnerung. Auch wenn der Begriff noch nicht in der «Politischen Theologie» auftaucht, so scheint er das mit der «Politischen Theologie» intendierte geschichtstheologische Begehren zu bündeln, weshalb es zum Verstehen der politischen Theologie zwischen den Weltkriegen geboten ist, spätere Äußerungen Schmitts dazu einzubeziehen!

Die heilsgeschichtliche Funktion dieser mit dem Begriff des *Katechon* bezeichneten Ordnungsmacht liegt darin, «als *äußerlich*-weltliche Macht im Dienste einer *inneren* Idee der Geschichte zu stehen: nämlich die Gegenkraft zur utopischen Verweltlichung der eschatologischen Verheißung des Christentums zu sein». ⁷³

Auf die Hypostasierung der Idee und des Begriffs zur Realität – darauf drängt Schmitt. Was er jedoch unter Idee versteht und welcher «fremde Gast» in ihrem Dienste steht, verdankt sich gnostischen Spekulationen (vgl.

⁶⁹ Vgl. *ibidem*, S. 10. Ferner: N. BOLZ, *Auszug aus der entzauberten Welt. Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen*, München 1989.

⁷⁰ C. SCHMITT, *Glossarium*, S. 165.

⁷¹ *Ibidem*, S. 80.

⁷² Vgl. J. EBACH, *Apokalypse*, S. 40-41.

⁷³ G. MEUTER, *Der Katechon. Zu Carl Schmitts fundamentalistischer Kritik der Zeit*, Berlin 1994, S. 212.

von Harnack). In der anti-apokalyptischen Stoßrichtung kann nun offenbar werden, daß sich in der Katechontik des politischen Theologen Schmitt letztlich ein Haß auf die Möglichkeiten ausdrückt, die die Welt besitzt.⁷⁴ Und so endet Schmitt's Tagebuch mit der Passage:

«Mit jedem neugeborenen Kind wird eine neue Welt geboren. Um Gottes Willen, dann ist ja jedes neugeborene Kind ein Aggressor! Ist es auch, und darum haben die Herodesse Recht und organisieren den Frieden. Und so schließt denn dieses Buch mit dem schönen Worte: Frieden!»,⁷⁵

Schmitts Rede gegen die Neugeborenen ist symbolischer Ausdruck des Hasses auf eine Welt, die die Abscheidung von Freund und Feind unterminieren könnte. Es geht letztlich in seiner politischen Theologie nicht um eine «eigentlich katholische(n) Verschärfung», sondern um eine gnostische.⁷⁶ Übrigens gibt es gute Gründe anzunehmen, daß die politische Theologie von Schmitt gerade aufgrund ihrer gnostischen Gestimmtheit gegenwärtig zumindest in der deutschen Gesellschaft eine Versuchung darstellt, weil die reflexive Modernisierung einhergeht mit einer gnostisch zu nennenden geistigen Signatur. Vielleicht ist die Gnosis deshalb eine hochaktuelle Theologie, weil sie als einzige den Herausforderungen einer reflexiven Modernisierung gewachsen ist.

Es gilt festzuhalten: Schmitts politische Theologie muß immer auch, nicht ausschließlich, aber immer auch als eine gnostisch grundierte gelesen werden – wobei das Gnostische als kuptiert zu charakterisieren ist, kuptiert um das Moment der Erlösung, denn er transformiert die Gnosis in die Sphäre des Politischen. Innerhalb dieser Sphäre, wie Schmitt sie definiert hat, ist Veränderung unangebracht, da über die von Jesus in die Welt gebrachte Erlösung keine andere gedacht werden darf. Eine Welt der «katholischen Verschärfung», wie Schmitt sie antizipiert, ist eine manichäische Welt, deren Dualismus sich in der Freund-Feind-Unterscheidung realisiert.⁷⁷ Einer solchen politischen Gnosis wird der Raum zum Paradies und die Zeit zur Hölle.⁷⁸

Die politische Theologie Carl Schmitts erwies sich aber letzten Endes als anti-katechontisch, da sie in einen Aktivismus umschlug und für den Nationalsozialismus Partei ergriff, wodurch sich zeigt, daß sie nicht Hinnahme der Heillosigkeit der Welt war, sondern «Arbeit an der Heillosigkeit der Welt» (R. Groh). Schmitt selbst fragte sich im *Glossarium*: «Die Freude an der Beschleunigung, Beschleuniger der Beschleuniger wider Willen; war es das, was mich trieb und trog?». ⁷⁹ Der politische Theologe Schmitt war also letzten Endes kein Aufhalter, sondern Beschleuniger, aber nicht «wider

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ C. SCHMITT, *Glossarium*, S. 320.

⁷⁶ Vgl. R. GROH, *Arbeit an der Heillosigkeit*, S. 238, S. 294 und S. 683.

⁷⁷ Vgl. dazu auch: M. MEYER, *Ende der Geschichte?*, München - Wien 1993, S. 139.

⁷⁸ Vgl. C. SCHMITT, *Glossarium*, S. 171.

⁷⁹ *Ibidem*, S. 31.

Willen»; denn: «Wer will, daß die Welt so bleibt, wie sie ist, der will nicht, daß sie bleibt»(E. Fried).

4. *Neue Politische Theologie als Gottesrede*

Zum Schluß der Ausführungen möchte ich noch einen kurzen Hinweis auf die Neue Politische Theologie anfügen:

Die Neue Politische Theologie ist auch eine Theologie der Krise. Auch sie kritisiert einen Immanentismus, der sich polemisch gegen jede Transzendenz richtet, auch sie sieht darin, wie Schmitt formuliert hat, eine «autistische Argumentation», die geprägt ist von einem «Prozeß-Progreß». Während die alte politische Theologie jedoch selbst einem Immanentismus verfällt, versucht die Neue Politische Theologie, durch die apokalyptische Zuspitzung des Gottdenkens und der damit einhergehenden Ausarbeitung der anamnetischen Tiefendimension der Vernunft jeglichen Immanentismus aufzubrechen. Peterson sah einen Konnex zwischen einer totalitären politischen Theologie (wohl eher der Reichstheologie) und dem Monotheismus. M.E. wurde die politische Theologie von Schmitt jedoch deshalb totalitär, weil sie gerade nicht monotheistisch war. Aus diesem Grund trennt der Monotheismus auch diese beiden Formen politischer Theologie, denn die Neue Politische Theologie basiert dezidiert auf dem biblischen Monotheismus, während die alte politische Theologie durch einen radikalen Anti-Monotheismus gekennzeichnet ist, der auf einer gnostischen Kernspaltung beruht. So gesehen ist die Neue Politische Theologie auch eine begriffliche Neuschöpfung, da sie eine «theologische Politische Theologie» (T.R. Peters) ist, die ihre Aufgabe darin sieht, «*Gott* zu sagen unter den schrecklich erschwerten Bedingungen dieser Zeit» und ihm «die ganze Totalität vorzubehalten».⁸⁰ Hier wiederum scheint sie dem Anliegen Erik Petersons sehr nahezukommen.

⁸⁰ T.R. PETERS, *Johann Baptist Metz. Theologie des vermissten Gottes*, Mainz 1998.