Zeitschrift: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte = Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di storia religiosa e culturale

Herausgeber: Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte

Band: 106 (2012)

Artikel: Zwischen Augustustheologie der Kirchenväter und politischer Theologie der "Romanità" : Carl Schmitt, Erik Peterson und die Diskurse in der Civiltà Cattolica 1922-1943

Autor: Sproll, Heinz

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-390508

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Zwischen Augustustheologie der Kirchenväter und politischer Theologie der ‹Romanità›: Carl Schmitt, Erik Peterson und die Diskurse in der *Civiltà Cattolica* 1922–1943

Heinz Sproll

Erweitert man die Theorie des kollektiven und kulturellen Gedächtnisses[1] um das Theorem der Erinnerungsräume als mentaler Imagination im Medium narrativer bzw. ikonographischer Geschichtskulturen,[2] so tun sich viel versprechende heuristische Perspektiven auf:

1. Seit der Antike bilden sich im kulturellen Gedächtnis Erinnerungsräume um Akteure, Ereignisse und Epochen, wie z. B. das ‹Saeculum Augustum›, die auf die Nachwelt formative Prägungen hinterlassen haben. In diesen Erinnerungsräumen reflektieren sich meist normative Sinndeutungen um die Bestimmung des geschichtlichen Orts eines Autors im Kontext seiner Zeit.

2. Diese Erinnerungsräume werden durch die sie konstituierenden Akteure, ihre Interessen und Sinndeutungen bestimmt, die wiederum durch ihre vorintentionalen kulturellen Kontexte präformiert werden. Geht man von der kulturwissenschaftlichen Prämisse aus, dass solche historischen Sinnkonstrukte,[3] die öffentlich-normative Geltung beanspruchen, in komplexen gesellschaftlichen Prozessen diskursiv generiert werden und in sozio-politischen Strukturen funktional oder dysfunktional in diversen Medien Wirkung entfalten, so liegt es nahe, solche Konstrukte mit diskurs- und inhaltanalytischen Methoden zu analysieren.

3. Für das Verständnis des Begriffs und der Sache der Politischen Theologie wird die Frage gestellt: Welcher Erinnerungsraum liegt diesem Begriff Carl Schmitts zugrunde? Welchen Stellenwert nimmt dabei die der römisch-katholischen Kirche zugeschriebene Romanität ein?

[1] Vgl. u. a. Jan Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München [5]2007.

[2] Vgl. Aleida Assmann, Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses, München [3]2006, bes. 133–145; Andreas Hartmann/Michael Neumann (Hg.), Mythen Europas. Antike, Regensburg 2004, 7–26; Elke Stein-Hölkeskamp/Karl-Joachim Hölkeskamp (Hg.), Erinnerungsorte der Antike. Die römische Welt, München 2006.

[3] Vgl. Jörn Rüsen, Grundzüge einer Historik, 3 Bde., Göttingen 1983, 1986, 1989.

SZRKG, 106 (2012), 189–218

Welche Bedeutung hatte die ‹Pax Augusta› als Referenzgrösse für den Evangelisten Lucas, für die Kirchenväter Melito von Sardes, Origines, Eusebius von Caesarea und für Orosius und wie wird sie von Erik Peterson (1890–1960) dekontextualisiert?

Welche Rolle spielt bei der Kritik C. Schmitts (1888–1985) an Petersons patrologischem Verständnis seine (Schmitts) Erinnerung an die Augustustheologie der Väter und welche Folgen hat dieser mittelbar konstruierte Erinnerungsraum an die ‹Pax Augusta› für die Entdifferenzierung und Dekontextualisierung von Religion und Politik?

Versteht man unter dem Begriff der Geschichtspolitik den Kampf diverser Akt um gesellschaftliche und politische Macht auf dem Politikfeld der kollektiven Erinnerung, um sich legitimierende Deutungshoheit mit Hilfe diverser historischer Sinnkonstrukte zu erwerben,[4] so ist für das vorliegende Thema zu fragen: Wie generierte der italienische Faschismus in seiner Geschichtspolitik die politische Theologie der ‹Romanità› und wie funktionierte er, um nach den gesellschaftlich-kulturellen Umbrüchen nach dem Ersten Weltkrieg das Monopol auf Herrschaft zu begründen und zu sichern?

Welche diskursiven Konstrukte in Form theologischer Argumente brachte die Gesellschaft Jesu und mit ihr mittelbar Pius XI. im Medium der *Civiltà Cattolica* in Stellung, um die vom faschistischen Regime beanspruchte Diskurshegemonie zu eliminieren und für sich zu gewinnen? Ohne die Frage nach der Möglichkeit oder «Unmöglichkeit einer politischen Theologie» (Peterson)[5] abschliessend und generell zu entscheiden, wird der von der *Civiltà Cattolica* neu rezipierte Erinnerungsraum an die genannten Kirchenväter nicht nur als Ausweg aus den Aporien der Kontroverse zwischen der Politischen Theologie Carl Schmitts und des italienischen Faschismus einerseits und der Patrologie Erik Petersons andererseits verstanden: Vielmehr wird abschliessend zu fragen sein, ob die von der *Civiltà Cattolica* performativ in Stellung gebrachte Geschichtstheologie dieser Kirchenväter mit ihrer typologischen Methode in der Lage war, gegen den totalitären geschichtspolitischen Machtanspruch des faschistischen Regimes mit seiner politischen Theologie der ‹Romanità› einen Erinnerungsraum zu generieren, der über den Zusammenbruch des faschistischen Regimes hinaus für die Kirche auch heute noch nach dem II. Vatikanum mit seiner formativen Väterrezeption Geltung beanspruchen darf.

[4] Vgl. u. a. Michael Kohlstruck, Erinnerungspolitik. Kollektive Identität, Neue Ordnung, Diskurshegemonie, in: Birgit Schwelling (Hg.), Politikwissenschaft als Kulturwissenschaft. Theorien, Methoden, Problemstellungen, Wiesbaden 2004, 173–174.

[5] Erik Peterson, Der Monotheismus als politisches Problem, Leipzig 1935, 158 Anm. 158.

Die römisch-katholische Kirche als Paradigma der Politischen Theologie Carl Schmitts

Vor dem Hintergrund des mit den Kulturkämpfen des 19. Jahrhunderts in der bürgerlichen 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 Kultur und Religion bestünde, der bestenfalls in der Privatsphäre der bürgerlichen Familie noch eine moralisierende Funktion zugeschrieben wurde,[6] 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 aus:[7] 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 (354–430) und Martin Luther (1483–1546), sondern von Eusebius von Caesarea (um 264–339) und Papst Gelasius I. (492–498)[8] konstituiert.

1923 konkretisiert dann Schmitt diese juridische Politische Theologie in der Schrift *Römischer Katholizismus und politische Form*.[9] Diese nunmehr institutionelle Politische Theologie wird von seinem spezifischen Erkenntnisinteresse bestimmt, wie das Politische gegen die sich seit der Reformation anbahnende Dominanz des Ökonomischen[10] wieder zur wirksamen Geltung gebracht werden könne.

In der römisch-katholischen Kirche sieht Schmitt zwei Prinzipien verwirklicht: Die gegen protestantische Angriffe positiv konnotierte ‹complexio oppositorum›,[11] die, indem sie alle Gegensätze aufhebt, die Überlegenheit der Form über die Materie vollzieht 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, von Kosten und Nutzen verfügt die Kirche über «jenes Pathos der Autorität in seiner ganzen

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

7 Carl Schmitt, Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, München 1922, 37; München/Leipzig ²1934, 49.

8 Carl Schmitt, Politische Theologie II, Berlin 1970, 60–61.

9 Carl Schmitt, Römischer Katholizismus und politische Form, Hellerau 1923; hervorgegangen aus: ders., Die Sichtbarkeit der Kirche, in: Summa 1917/18, 71–80.

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

11 Der Terminus ‹complexio oppositorum› ist als angeblicher Synkretismus negativ konnotiert bei Adolf von Harnack, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott, Leipzig 1921, 6, 12; ebenfalls bei Friedrich Heiler, Das Wesen des Katholizismus, München 1920, 13–15.

Reinheit»,[12] da sie «in großem Stil die Trägerin juristischen Geistes und die wahre Erbin der römischen Jurisprudenz»[13] 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 Kreuzesopfers Christi, sie repräsentiert Christus selbst, persönlich, den in geschichtlicher Wirklichkeit Mensch gewordenen Gott. Im Repräsentativen liegt ihre Überlegenheit über ein Zeitalter ökonomischen Denkens».[14]

Mithin repräsentiert der souveräne Papst[15] mit seinem Willen zur Dezision in der hierarchischen Organisationsstruktur der Kirche diese universale Ordnungsidee. Indem Schmitt der ‹ecclesia militans› «im eminenten Sinn politisch(en)»[16] Charakter zuschreibt, erhält sie mit ihrem dreifachen Triumph der Form, in ihrer juridischen Rechtsform, in der weltgeschichtlichen Machtform und in der ästhetischen Form des Künstlerischen[17] normative Vorbildqualität für die kulturelle Restauration Europas und für die politische Wiedergewinnung staatlicher Souveränität, die Schmitt im parlamentarischen Parteien- und Verbandsstaat der liberal-demokratischen Weimarer Republik aufgrund der Hegemonie ökonomischer Interessen verloren gegangen sieht.[18] Mehr noch: Indem die Kirche «den regierenden, herrschenden, siegenden Christus»[19] repräsentiert, wird sie, «wie jeder weltumfassende Imperialismus, wenn er sein Ziel erreicht, der Welt den Frieden bringen».[20]

Die ‹Pax Romana› bildet in Schmitts Erinnerungsraum die formative Referenzgrösse als geradezu metahistorisches, nicht zu transzendierendes Ordnungsmodell.[21] Auch wenn Schmitt unübersehbar immanentistisch argumentiert, wie Hans Barion (1899–1973), radikal zwischen den Kategorien von Weltlich und

[12] Schmitt, Römischer Katholizismus (wie Anm. 9), 39.
[13] Schmitt, Römischer Katholizismus (wie Anm. 9), ebd.
[14] Schmitt, Römischer Katholizismus (wie Anm. 9), 39–40.
[15] Carl Schmitt, Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf, München/Leipzig 1921, 43–46.
[16] Schmitt, Römischer Katholizismus (wie Anm. 9), 34.
[17] Schmitt, Römischer Katholizismus (wie Anm. 9), 45–46.
[18] 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, 575.
[19] Schmitt, Römischer Katholizismus (wie Anm. 9), 65–66.
[20] Schmitt, Römischer Katholizismus (wie Anm. 9), 66.
[21] 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, 257–278.

Geistlich unterscheidend,[22] zutreffend feststellt, da Schmitt bewusst und intentional[23] von jeder theologischen Ekklesiologie absieht[24] und damit nicht nur die Differenz zwischen der natürlichen Ordnung des Staates und der übernatürlichen der Kirche ignoriert, worauf Friedrich Muckermann SJ (1892–1963) hinweist,[25] sondern auch prinzipiell jede naturrechtliche Reflexion aufgrund seines etatistischen Dezisionismus verachtet, wie Gustav Gundlach SJ (1892–1963) mit guten Gründen betont,[26] so spiegelt doch sein Essay wider den «antirömischen Affekt» (Schmitt)[27] und gegen den normfeindlichen Vorwurf des protestantischen Kirchenrechtlers Rudolf Sohn (1841–1917), die römisch-katholische Kirche verrate als Rechts- und Machtkirche gerade in ihrer juridischen Form den evangelischen Auftrag zur Liebeskirche[28] «das Erwachen eines neuen kulturellen und politischen Selbstbewusstseins (des deutschen Katholizismus; Anmerkung des Verfassers) nach dem Ersten Weltkrieg» (Dahlheimer).[29]

Die Kritik Erik Petersons an der Augustustheologie der Kirchenväter

Umso schärfer fiel die Kritik des von der Dialektischen Theologie Karl Barths (1886–1968) beeinflussten[30] und aus Enttäuschung über die theologischen Kontroversen im Protestantismus[31] 1930 zur katholischen Kirche konvertierten Theologen Erik Peterson[32] an der Politischen Theologie Carl Schmitts aus. Kurz nach Adolf Hitlers (1889–1945) Machtantritt veröffentlichte Peterson im Juli 1933 in der Zeitschrift *Hochland* seinen Aufsatz «Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie».[33] Peterson

22 Hans Barion, Kirche oder Partei? Der Katholizismus im neuen Reich, in: ders./Werner Böckenförde (Hg.), Kirche und Kirchenrecht. Gesammelte Aufsätze, Paderborn u.a. 1984, 453–461; ähnlich Waldemar Gurian, Der katholische Publizist, Augsburg 1931, 14–15.

23 Schmitt, Politische Theologie II (wie Anm. 8), 26–33.

24 Vgl. jedoch Hugo Ball, Carl Schmitts politische Theologie, in: Hochland, 21 II (1924), 263–286, bes. 283–284: Ball will einen scholastischen Kontext in Schmitts Essay zum römischen Katholizismus sehen.

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

26 Gustav Gundlach SJ, Grundsätzliches über Partei und Parteien, in: Stimmen der Zeit 124 (1932), 145–153.

27 Schmitt, Römischer Katholizismus (wie Anm. 9), 7.

28 Rudolf Sohm, Kirchenrecht, Bd. 2, hg. v. Erwin Jacobi und Otto Mayer, München/Leipzig 1923, 68–89.

29 Dahlheimer, Carl Schmitt und der deutsche Katholizismus (wie Anm. 18), 574; vgl. Reinhard Mehring, Carl Schmitt. Aufstieg und Fall, München 2009, 147–150.

30 Vgl. Erik Peterson, Was ist Theologie? Bonn 1925; vgl. ders., Briefe an Karl Barth über Konversion, Sylvester 1930, in: Theologische Blätter 10 (1931), Sp. 60.

31 Vgl. Matthias Wolf, Protestantische Theologie und moderne Welt, Berlin 1999, 319–325.

32 Vgl. Barbara Nichtweiß, Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk, Freiburg/Br., Basel/Wien 1992, 647–721.

33 Erik Peterson, Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie, in: Hochland, 30 II (1933), 289–299; vgl. ders., Christus als Imperator, in: Catholica, 5 (1936), 64–72. Differenzierter zur Wahrnehmung des Augus-

sieht in der Absicht, jegliche politische Theologie als eine theologische Politik zu entlarven, das Ziel des Evangelisten Lucas, der genannten Kirchenväter und des Orosius darin, «das Imperium Romanum und das römische Kaisertum theologisch zu unterbauen und zu rechtfertigen».[34]

Nach Peterson hatte der referentielle Diskurs des Christentums sein Zentrum in Kaiser Augustus (63 v. Chr.–14 n. Chr.) und in dem von ihm restituierten ‹Imperium Romanum›: Bereits die Geburtsgeschichte Jesu hat im Lucas-Evangelium[35] ihren historischen Angelpunkt in Augustus. Die Koinzidenz der Steuerschätzung durch den Kaiser ist bei Lucas mehr als ein Synchronismus: «Sein Werk (ist) dem ‹Imperium Romanum› zugewandt.»[36]

Peterson stellt in die von Lucas begründete Traditionslinie Melito von Sardes (spätes 2. Jahrhundert) und Origenes von Alexandria (ca. 185–253/254), der eine konsistente politische Theologie entwickelt habe.

Je intensiver nun die Strukturanalogie zwischen der ‹Pax Augusta› und dem christlichen Friedensreich in der weiteren Geschichte der Kirchenväter stipuliert wird, um so mehr spricht Peterson diesen Erinnerungsräumen eine theologische Qualität ab, indem er die folgenden Autoren einer dekontextualisierenden Kritik unterzieht. So bezeichnet er Eusebius von Caesarea polemisch als «politisch-theologischen Publizisten»,[37] der die Constantinische Wende legitimierend die Idee propagierte, «dass der Friede des ‹Imperium Romanum› eine Erfüllung der alttestamentarischen Weissagungen vom Völkerfrieden sei». (Peterson)[38] Tatsächlich befasst sich Eusebius in seiner typologischen Exegese des Neuen Testaments[39] mit der Verkündigung, aus dem Stamme Juda gehe der Herrscher hervor, den die Heiden erwarteten.[40] Eusebius konstruiert, so der Vorwurf Petersons, einen heilsgeschichtlichen Zusammenhang zwischen dem praeexistenten Christus, der Inkarnation des ‹Logos›, der Monarchie des Augustus und dem Ende des nationaljüdischen Königtums.

Dabei diente Augustus, wie Peterson[41] treffend feststellt, als Instrument des göttlichen Heilswirkens: «Nun aber ist das Werk des über allen stehenden Gottes gewesen, dass er durch die noch größere Furcht vor der obersten Macht (des

---

tus im frühen Christentum: Richard Klein, Das Bild des Augustus in der frühchristlichen Literatur, in: Raban von Haehling (Hg.), Rom und das himmlische Jerusalem, Darmstadt 2000, 205–236; Ilona Opelt, Augustustheologie und Augustustypologie, in: Jahrbuch Antike und Christentum, 4 (1961), 44–57.

34 Peterson, Kaiser Augustus (wie Anm. 33), 290; ähnlich bereits ders., Göttliche Monarchie, in: Theologische Quartalschrift, 112 (1931), 537–564.

35 Lukas 2,1. Zur politischen Theologie des Lucas vgl. u. a. Paul W. Walasky, «And so we came to Rome». The political perspective of St. Luke, Cambridge 1983, bes. 25–28.

36 Peterson, Kaiser Augustus (wie Anm. 33), 289.

37 Peterson, Kaiser Augustus (wie Anm. 33), 292; vgl. ebd. 293.

38 Peterson, Kaiser Augustus (wie Anm. 33), 294.

39 Eusebius von Caesarea, Demonstratio Evangelica, hg. v. Ivar Heikel, Eusebius Werke, 6. Bd., Leipzig 1913, III, 2, 36–38.

40 Genesis 49, 10.

41 Peterson, Kaiser Augustus (wie Anm. 33), 293.

‹Princeps›) die Feinde seines Logos unterworfen hat» (Eusebius von Caesarea).[42] Nach Eusebius war die Überwindung der Polyarchie der hellenistischen Welt durch die ‹Pax Augusta› Voraussetzung für den Erfolg der christlichen Verkündigung.[43] Da der Kirchenvater dem paganen Polytheismus die Polyarchie und dem christlichen Monotheismus der Prinzipat analog entsprechen lässt, unterstellt ihm Peterson, dass er seine politische Theologie auf ein monotheistisches, nicht-trinitarisches Fundament stelle.

Im weiteren Fokus von Peterson steht das Friedensverständnis des Eusebius: Wie die Polyarchie den Antagonismus zwischen den Poleis und den tyrannischen Diadochenreichen zum strukturellen Merkmal der Zeit vor dem Prinzipat des Augustus hatte, so der ‹novus status› der ‹Pax Augusta›, die durch ihre universale Herrschaft über die hellenistische Welt den Kriegszustand der Polyarchie überwand und jenen Frieden brachte, den nach der typologischen Interpretation des Eusebius schon die Propheten weissagten.[44] Für Peterson stehen damit bei Eusebius der Monotheismus und die ‹Pax Christi› als Urbild und die Monarchie des Augustus und die ‹Pax Augusta› als deren Abbild in einem analogen ontischen Verhältnis.[45]

Resümierend stellt Peterson fest, dass die politische Theologie des Eusebius den Gedanken des Synchronismus des Lucas-Evangeliums und der ‹praeparatio evangelica› des Origines umfasste. Zudem wird die heilgeschichtliche Interpretation des Eusebius komplettiert durch seine typologische Deutung des Alten Testaments: Der von den Propheten geweissagte Friede unter den Völkern in der Fülle der Zeit und ihre Verwirklichung in der ‹Pax Augusta› bzw. ‹Pax Romana›. Für Peterson wurde «damit [...] in die politische Sphäre verlegt, was doch eigentlich allein in der religiösen einen Sinn haben konnte».[46] Peterson übersieht nicht nur die Eschatologie des Eusebius, die seiner typologischen Methode inhärent war: Wenn er dem Kirchenvater vorwirft, die christliche Eschatologie durch eine politische Utopie ersetzt zu haben, dann trennt er ihn von seinem geschichtlichen Kontext, besonders dem der Apologeten und des mittleren Platonismus.[47] Demnach hatte bereits seit Augustus der ‹Orbis Romanus›, gerade bei den griechischen Autoren, eine providentielle und friedensstiftende Funktion.[48] Peterson bemisst das geschichtstheologische Konstrukt des Eusebius zur analogen Entsprechung von Monotheismus und augusteischem Prinzipat bzw. con-

[42] Eusebius von Caesarea, Demonstratio Evangelica III, 7 (wie Anm. 39), 35. Zitat nach Peterson, 293.

[43] Eusebius von Caesarea, Demonstratio Evangelica III, 7 (wie Anm. 39), 33.

[44] Eusebius von Caesarea, Demonstratio Evangelica VII, 2, 22–23: Eusebius bezieht sich auf Micha 5, 4–5 und Psalm 72,7.

[45] Peterson, Kaiser Augustus (wie Anm. 33), 293.

[46] Peterson, Kaiser Augustus (wie Anm. 33), 294.

[47] Karl Suso Frank, Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche, Paderborn/München/Wien/Zürich ^{3}2002, 401–402.

[48] Vgl. Heinz Sproll, URBS und ORBIS. Zwei Gedächtnisorte frühchristlicher Geschichtskultur, in: Stefan Heid (Hg.), Petrus in Rom, Freiburg/Basel/Wien 2011, 326–346.

stantinischer Universalmonarchie an seiner trinitätstheologischen Dogmatik, wobei Peterson zwar erkennt, dass der Erinnerungsraum des Eusebius an Augustus durch das Verständnis der constantinischen Universalmonarchie als Analogon der göttlichen Monarchie bestimmt war,[49] er aber diese Monarchie über den Vorwurf der subordinatianisch-arianischen Christologie des Eusebius interpretiert,[50] so dass sowohl dessen Erinnerungsraum als auch Constantins Herrschaftsverständnis[51] auf dogmatisch falschen Prämissen beruht hätten.

Nach Petersons dogmatisch-normativem Erinnerungsraum basiert das in der von Eusebius in Konstantinopel 336 gehaltenen Tricennalienrede[52] artikulierte Konzept der göttlichen Monarchie auf der häretischen Prämisse Eusebs einer ontischen Analogie zwischen dem *Einen Gott* und der Monarchie des Augustus, die sich unter dem sich zum christlichen Monotheismus bekennenden Constantin vollendet habe.

Trotz der kontextualisierenden Feststellung Petersons: «die Korrespondenz von Augustus und Konstantinos hat den politischen Sinn, die Kontinuität des römischen Kaisertums festzuhalten»[53] reisst er den Erinnerungsraum des Eusebius an Augustus sowie die Diskurse um die Christologie im Gefolge des Konzils von Nicaea (325) aus ihren Kontexten, indem er sie als politische denunziert. Zugleich siedelt er sein eigenes Trinitätsverständnis ausserhalb aller Historizität an.

Peterson interpretiert nur scheinbar im religionsgeschichtlichen Kontext, wenn er der Geschichtstheologie des Eusebius ein politisch-funktionalistisches Interesse unterstellt, um mit dem Begriff der göttlichen Monarchie Constantins Universalmonarchie ein blosses Legitimationsinstrument zur Gewinnung bzw. Aufrechterhaltung von dessen Herrschaft über das ‹Imperium Romanum› zu liefern. Denn seit der Durchsetzung des jegliche monarchische Herrschaft deligitimierenden Trinitätsdogmas habe diese Legitimationsressource nicht mehr zur Verfügung gestanden. Daher sei das Christentum für die Destabilisierung des Reichs im 5. Jahrhundert von paganer Seite verantwortlich gemacht worden.[54]

[49] Eusebius von Caesarea, Vita Constantini, hg. v. F. Winkelmann: GCS o. Z., Berlin ²1975, II, 19.

[50] Zur Kritik an der Christologie des Eusebius vgl. Thimoty D. Barnes, Constantine and Eusebius, Cambridge (Mass.)/London 1981, 233, 242–243; Raffaele Farina, L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia Politica del cristianesimo, Zürich 1966; ders., Eusebio di Cesarea e la «svolta costantiniana», in: Augustianum, 26 (1986), 313–323; Anton Weber, ARCHE. Ein Beitrag zur Christologie des Eusebius von Caesarea, (Diss. Gregoriana) Rom 1965, München 1965, 20, 78.

[51] Erik Peterson, Göttliche Monarchie, in: Theologische Quartalschrift, 112 (1931), 537–564, 558.

[52] Eusebius von Caesarea, Tricennalienrede an Constantin, Eusebius. Werke, 1. Bd., hg. v. Ivar A. Heikel, Leipzig 1902, III, 19–25.

[53] Peterson, Kaiser Augustus (wie Anm. 33), 295.

[54] Differenzierter und geschichtlich genauer: E. von Ivanka, Rhomäerreich und Gottesvolk, Freiburg 1968.

Abgesehen davon, dass paganen Autoren christliche dogmatische Distinktionen ohne hermeneutische «Brücken» kaum verständlich waren,[55] übersieht Peterson den kulturgeschichtlichen Zusammenhang zwischen Religion und ‹res publica›,[56] Politik Soteriologie bzw. Eschatologie in der formativen Dichtung der Augusteer, in der vermittels der auch von den Kirchenvätern[57] im Rahmen der Rhetoriktradition rezipierten typologischen Exegese[58] der ‹adventus› des Augustus als heilsgeschichtliches und eschatologisches Ereignis[59] angekündigt wird ebenso wie in der ikonographischen Botschaft der ‹Ara Pacis›, des ‹Forum Augusti› und des Tempels des ‹Apollo Palatinus›. In dieser kulturgeschichtlichen Kontinuität stand die Religionspolitik Konstantins des Grossen,[60] seiner Nachfolger und später der Kaiser von Konstantinopel. Petersons normativistisch-ahistorische Erinnerungskonstruktion, die ihre dogmatischen Prämissen nicht als heuristische Fragen versteht, sondern unkritisch in die Geschichte projiziert, verkennt zudem, wie das Ethos der ‹Pax Augusta›, das aus dem ‹humanitas›-Ethos der Aeneis des Vergil erwächst, ein grosses Potential für die christliche Topologie der Kirchenväter enthält.

Erst Augustinus habe das Christentum aus der Umklammerung der politischen Theologie des Römischen Reichs gelöst. In seiner 1935 veröffentlichten Studie *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*,[61] die Peterson *Sancto Augustino* widmete,[62] kritisiert er nochmals die strukturelle Identität der Monotheismustheologie des Eusebius mit der politischen Form der Monarchie Constantins

[55] Vgl. u. a. Christian Gnilka, Chresis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur, Bd. I: Der Begriff des «rechten Gebrauchs», Basel/Stuttgart 1984.

[56] Vgl. Manfred Clauss, Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich Stuttgart/Leipzig 2001; Paul Zanker, Die Macht der Bilder, München [5]2009; Ruth Stepper, Augustus et sacerdos, Stuttgart 2003.

[57] Vgl. Michael Freund, Vergil im frühen Christentum, Paderborn/München/Wien/Zürich 2000.

[58] Gerhard Binder, Aeneas und Augustus. Interpretationen zum 8. Buch der Aeneis, in: Beitr. zur Klass. Philologie 38 (1971), 1–6; Vinzenz Buchheit, Vergilische Geschichtsdeutung, in: Grazer Beiträge 1 (1973), 23–50. Vgl. auch Henri de Lubac SJ, Typologie, Allegorie, geistiger Sinn, Einsiedeln/Freiburg/Br. 1999.

[59] Vergil, Ecloge 4, 5–20; 4, 49; Georgica 2, 167–170; 2, Finale; 3, Prooemium; Aeneis 1, 286; 6, 791–795; 8, 714–715. Vgl. Friedrich Klingner, Virgil und die geschichtliche Welt, in: ders., Römische Geisteswelt, Stuttgart 1979, 293–311, bes. 310–311; G. N. Knauer, Die Aeneis von Homer, in: Hypomnemata, 7 (1964), 353; Binder, Aeneas und Augustus (wie Anm. 58), passim; ders., Lied der Parzen zur Geburt Octavians. Vergils Vierte Ekloge, in: Gymnasium, 90 (1983), 102–122; Viktor Pöschl, Vergil und Augustus, in: Hildegard Temporini (Hg.), Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt, II. 31.2, Berlin/New York 1981, 709–727; Antonie Wlosok, Römischer Religions- und Gottesbegriff in heidnischer und christlicher Zeit, in: Antike und Abendland, 16 (1970), 39–53, 44; Eckard Lefèvre, Vergil. Propheta retroversus, in: Gymnasium 90 (1983), 17–40.

[60] Zu Constantin des Großen Religionspolitik vgl. neuerdings Klaus M. Girardet, Der Kaiser und sein Gott, Berlin/New York 2010.

[61] Peterson, Monotheismus als politisches Problem (wie Anm. 5); zu Eusebius von Caesarea 71–82.

[62] Peterson, Monotheismus als politisches Problem (wie Anm. 5), 7.

des Grossen und betont zusätzlich das Scheitern der Friedens- und Ordnungsidee der ‹Pax Romana› an der christlichen Eschatologie, da erst die Parusie am Ende der Zeiten den wahren Frieden stifte.[63] Damit erklärt er im Hinblick auf Eusebius jede politische Theologie, «die die christliche Verkündigung zur Rechtfertigung einer politischen Situation missbraucht»,[64] für «erledigt».[65] Nur im Kontext paganer Kulte und des Judentums sei, so Peterson, politische Theologie möglich.[66]

Geschichtswissenschaftlich-methodologisch problematisch scheint die Hypothese Petersons von der «Erledigung» der politischen Theologie trotz der Verteidigung durch Barbara Nichtweiß[67] zu sein, da Peterson von den Quellen her zu fragmentarisch und dekontextualisierend, phänomenologisch inkohärent und ahistorisch argumentiert,[68] so dass sich weder aus der ‹homoousios›-Formel des Nicaeums von 325 noch aus dem Trinitätsdogma eine solche Unmöglichkeit stringent ableiten lässt.[69]

Einen Höhepunkt der politischen Theologie sieht Peterson denn auch da, wo Orosius (ca. 385–418), der Schüler des Augustinus, in seiner Universalgeschichte *Historia adversus paganos* (417/418)[70] im Jahre 752 ‹ab urbe condita› eine Koinzidenz zwischen der Errichtung der ‹Pax Augusta› (3. Schliessung des Janus-Tempels), der Ablehnung der ‹dominus›-Titulatur durch Augustus und der Geburt Christi konstruiert. Für Orosius hatte Augustus auf diesen Titel bewusst verzichtet, da er ihn Christus, dem wahren Herrn Himmels und der Erde, zu Recht vorbehielt:

> «Zu dieser Zeit aber, das heisst wo der Cäsar durch seine Anordnung den sichersten und echtesten Frieden geschaffen hatte, wurde Christus geboren, dessen Ankunft jener Friede entsprach. Hatten doch bei seiner Geburt Menschen die Engel jubeln hören: *Ehre sei Gott in der Höhe und Friede den Menschen, die guten Willens sind.*

63 Peterson, Monotheismus als politisches Problem (wie Anm. 5), 100.
64 Peterson, Monotheismus als politisches Problem (wie Anm. 5), 99.
65 Peterson, Monotheismus als politisches Problem (wie Anm. 5), ebd.
66 Peterson, Monotheismus als politisches Problem (wie Anm. 5), 99–100.
67 Nichtweiß, Erik Peterson (wie Anm. 32), 876–880.
68 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, 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. I: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen, Paderborn 1983, 26–44; eine theologisch exakte und kontextorientierte Analyse bei: Raffaele Farina, L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del cristianesimo, Zürich 1966; ders., Eusebio di Cesarea e la «svolta costantiniana», in: Augustinianum, 26 (1986), 313–323; Alfons Fürst, Monotheismus und Monarchie, in: Theologie und Philosophie, 81 (2006), 321–328.
69 Vgl. u. a. Thimoty D. Barnes, Constantine and Eusebius, Cambridge (Mass.)/London 1981, 233, 242–243; Dieter Timpe, Römische Geschichte und Heilsgeschichte, Berlin/New York 2001, 105–111; Jochen Martin, Spätantike und Völkerwanderung, München [3]1995, 28; Charles Pietri, Mythe et realité de l'Eglise constantinienne, in: Liberté du Chrétien dans la société civile, Paris 1974, 22–39.
70 Pauli Orosii historiarum adversum paganos libri VII, hg. v. Karl Zangemeister, Wien 1882 (Reprint 1966), VI, 20.

> Zu eben dieser Zeit liess sich der Cäsar nicht Herr der Menschen nennen, er wagte es nicht, dem alle Dinge zugestanden waren, weil der wahre Herr des ganzen Menschengeschlechtes damals unter den Menschen geboren wurde. In dem selben Jahr liess der Cäsar, den Gott für so viele Mysterien vorherbestimmt hatte, allenthalben einen Zensus der einzelnen Provinzen abhalten und befahl, alle Menschen sollten geschätzt werden. Damals liess sich auch Gott als Mensch sehen, damals wollte er es sein. Damals wird also Christus geboren, der sofort nach seiner Geburt dem römischen Zensus beigeschrieben wurde. Er, der alle Menschen geschaffen hatte, liess sich als Mensch unter Menschen einschreiben».[71]

Christus selbst wird im Erinnerungsraum des Orosius zum ‹Civis Romanus›.

Folgt man Peterson, so hatten die in der Zwischenzeit erfolgten «trinitarischen Streitigkeiten»[72] die von Origines stipulierte Parallele zwischen der göttlichen und menschlichen Monarchie sowohl des Augustus wie auch des Constantin als Legitimationsbeschaffung unmöglich gemacht. Somit sei Orosius nur folgende Konstruktion übrig geblieben: «Augustus musste christianisiert und Christus musste romanisiert werden» (Peterson).[73]

Die Dekontextualisierung des Eusebius und des Orosius treibt Peterson so weit, dass er beide von der ‹Paradosis› und damit vom kanonisierten Erinnerungsraum der Kirche ausschliesst.

> «Was dem politischen Theologen an dem ‹Imperium Romanum› gerade wertvoll erschien, die Realisierung der politischen Utopie eines Weltstaates, das musste dem in der christlichen Theologie Verwurzelten problematisch erscheinen, so dass er meinen konnte, es handele sich im Imperium Romanum um eine dämonische, um eine antichristliche Nachäffung des Reiches Christi. Von da aus konnte dann aber Augustus, wie wir bei Hippolytos sehen, geradezu als der Gegenspieler zu Christus aufgefasst werden».[74]

Sich auf zoroastrische und gnostische Narrative Manis (216–276) berufend und der politischen Theologie einen Okzidentalismus vorwerfend, setzt sich Peterson dem Vorwurf aus, einen antirömischen Affekt[75] zu bedienen, der die politische und geistige, an keine räumlichen und zeitlichen Grenzen gebundene Reichweite des ‹Imperium Romanum› im Allgemeinen und der ‹Pax Augusta› im Besonderen mit ihrem Selbstverständnis, providentielles Abbild der kosmischen Ordnung zu sein,[76] verkennt.

Mehr noch: Er verbaut sich den Weg zur Erkenntnis des Selbstverständnisses des Papsttums des Mittelalters, das gerade durch die Rezeption des römischen

[71] Orosius, Historia (wie Anm. 70), VI, 22. Zitat nach Peterson, Kaiser Augustus (wie Anm. 33), 296–297.

[72] Peterson, Kaiser Augustus (wie Anm. 33), 297.

[73] Peterson, Kaiser Augustus (wie Anm. 33), 298.

[74] Peterson, Kaiser Augustus (wie Anm. 33), 299.

[75] Vgl. Hans Urs von Balthasar, Der antirömische Affekt, Freiburg/Br. 1974.

[76] Vgl. u. a. Joseph Vogt, Vom Reichsgedanken der Römer, Leipzig 1942; Friedrich Klingner, Virgil und die römische Idee des Friedens, in: ders., Römische Geisteswelt (wie Anm. 59), 614–644.

Rechts im kanonischen Recht die antik-römische und handlungsleitende ‹Ordo›-Idee in seinem Erinnerungsraum behielt.

Immerhin kann Peterson die normative und traditionsstiftende Idee der ‹Pax Augusta› nicht leugnen, indem er abschliessend das *Sacramentarium Gelasianum Vetus* zitierend «Deus qui praedicando aeterni regni evangelio Romanum Imperium praeparasti»[77] konzedieren muss: «In diesem Sinne wird aber auch die Gestalt des Augustus in der Kirche fortleben, selbst wenn die Verknüpfung mit einer politischen Theologie für uns fortgefallen ist.»[78] Will Peterson nicht einer deistischen Geschichtstheologie Vorschub leisten, liegt es für seine Patrologie nahe, dem Erinnerungsraum der Kirche das heilsgeschichtliche Symbol des Kaisers Augustus im Sinne der Kirchenväter zu restituieren, ohne das Politische zu dämonisieren.

So führt er auch in seiner Schrift *Der Monotheismus als politisches Problem* den hl. Chrysostomos (344/349–407), Diodor (erstes Viertel des 4. Jahrhunderts–ca. 391) und Theodoret (393–ca. 460) als Kronzeugen für die providentielle Funktion der ‹Pax Augusta› an.[79]

Im Kontext der Gleichschaltung der protestantischen ‹Reichskirche› durch das NS-Regime und der Akzeptanz der Führerdiktatur bei den ‹Deutschen Christen› wird Petersons Dämonisierung des Politischen und seine Kritik an der Politischen Theologie Carl Schmitts verstehbar. Dabei dient ihm die ‹Pax Augusta› als imaginärer Raum und als Projektionsfläche für seine Attacke gegen Carl Schmitts Politische Theologie. Indem er Eusebius der Häresie bezichtigt, macht er in einem analogisierenden Schluss auch den Staatsrechtslehrer zum Häretiker.

Carl Schmitts Plädoyer für eine Entdifferenzierung von Religion und Politik

Carl Schmitt deckt denn auch 1970 im Kontext des II. Vatikanischen Konzils[80] in seiner Schrift *Politische Theologie II* die die politische Intention der Monotheismusstudie Petersons auf, die dieser durch Indienstnahme patrologischer Versatzstücke zu verschleiern versucht habe.[81] Schmitt dreht nunmehr den Vorwurf der politischen Theologie um: Peterson habe seine patrologischen Erkenntnisse in seinem Erinnerungsraum für politische Zwecke instrumentalisiert.

Darüber hinaus versucht Carl Schmitt nachzuweisen, wie ahistorisch Peterson mit seiner «parthischen Attacke» (Hans Barion)[82] seinen Erinnerungsraum be-

[77] Sacramentarium Gelasianum Vetus, in: H. A. Wilson (Hg.), The Gelasian Sacramentary: Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae, Oxford 1894, LXII, Postcommunio, 277.

[78] Peterson, Kaiser Augustus (wie Anm. 33), 299.

[79] Peterson, Monotheismus als politisches Problem (wie Anm. 5), 82–83.

[80] Vgl. Mehring, Carl Schmitt (wie Anm. 29), 549.

[81] Carl Schmitt, Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie, Berlin 1970, 16.

[82] Hans Barion, «Weltgeschichtliche Machtform?» Eine Studie zur Politischen Theologie des II. Vatikanischen Konzils, in: ders./Böckenförde (Hg.), Kirche und Kirchenrecht (wie Anm. 22), 599–645, Zitat 64.

stimmt und wie sehr er sich darin täuscht, jegliche politische Theologie für erledigt zu erklären.

Im Fokus von Carl Schmitts Erinnerungsraum steht dabei Eusebius von Caesarea. Der Staatsrechtler «will nur durch Institutionalisierungen (die) Mischung von Geistlich und Weltlich, Jenseits und Diesseits, Theologie und Politik»[83] unterscheidbar machen unter Hinweis auf sein geschichtstheologisches Theorem, dass mit dem Paradigma der Geburt Jesu zur Zeit des Kaisers Augustus und der Wiederkunft des Herrn am Ende der Geschichte der Christ im Spannungsfeld des *Schon* der Erlösung und des *Noch Nicht* seiner auch leiblichen Auferstehung stünde. Diese Gleichzeitigkeit von Erlösung und noch ausstehender definitiven Vollendung konstituiert Schmitts Geschichtstheologie und Politische Theologie.

Unter der Prämisse, «der römische Kaiser Augustus (gehöre) durchaus zur christlichen Heilsgeschichte»[84] wirft der Staatsrechtslehrer Peterson vor, dessen Argumentation bewege sich in «einer Trennung von rein-Theologisch und unrein-Politisch, in einer abstrakten Disjunktion, in deren Auswirkung er an jeder konkreten, Geistlich-Weltlich gemischten Wirklichkeit des konkreten geschichtlichen Geschehens vorbeigehen kann».[85]

Abgesehen davon, dass ihn Peterson theologisch nicht überzeugen könne, da er die Trinitätstheologie der Kirchenväter simplifiziere,[86] unterstellt ihm Schmitt die Konstruktion einer anachronistischen Parallele zwischen Eusebius bzw. Constantin und dem NS-Regime Hitlers.[87] Damit 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 verschleiere die begriffliche und praktisch-ethische Bestimmung seines Verhältnisses zum NS-Regime 1935.

Stellt Peterson den christlichen Augustinusfrieden der von Eusebius gefeierten ‹Pax Augusta› gegenüber, die nicht lange, so Peterson gedauert habe, so stellt Schmitt provozierend die Frage: «Hat es der Augustinus-Friede der ‹Civitas Dei› vermocht?»[89] Dagegen folgert der Staatsrechtslehrer aus der Augustinischen Lehre von der ‹Civitas Dei› und der ‹Civitas terrena›, dass die Frage *Quis judicabit? Quis interpretabitur?* transepochal und strukturell unabweisbar bleibt, ebenso wie die Frage: Wie verhält es sich mit den ‹res mixtae›? Diese Fragen verortet er in der «geistig-weltlichen, spiritual-temporalen»[90] Natur des Menschen und seiner Existenz im «Interim zwischen der Ankunft und Wieder-

[83] Schmitt, Politische Theologie II (wie Anm. 81), 75.
[84] Schmitt, Politische Theologie II (wie Anm. 81), 82.
[85] Schmitt, Politische Theologie II (wie Anm. 81), 82.
[86] Schmitt, Politische Theologie II (wie Anm. 81), 82; so auch Badewien, Euseb von Caesarea (wie Anm. 68), Koslowski, Politischer Monotheismus oder Trinitätslehre? (wie Anm. 68).
[87] Schmitt, Politische Theologie II (wie Anm. 81), 49, 85–86.
[88] Schmitt, Politische Theologie II (wie Anm. 81), 86.
[89] Schmitt, Politische Theologie II (wie Anm. 81), 91.
[90] Schmitt, Politische Theologie II (wie Anm. 81), 107.

kunft des Herrn».[91] Den daraus notwendig resultierenden Dezisionismus unterstellt Schmitt auch Petersons imaginärem Erinnerungsraum:

> «Der Satz ‹Theologisch ist der politische Monotheismus erledigt› impliziert dann Ansprüche auf Entscheidungsbefugnisse des 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 beansprucht.»[92]

Sieht man von der Tatsache ab, dass Schmitt «sich des Begriffs der Politischen Theologie parallel zu dessen ‹positiver› Umbesetzung als eines Instrumentes bedient, um den Kampf mit dem Feind auf der eigenen, auf der von ihm bestimmten Ebene zu führen.» (Heinrich Meier)[93] bleibt gleichwohl mit der Entdifferenzierung des Politischen und Religiösen, der Dekonstruktion von Petersons Hypothese der Erledigung jeder politischen Theologie und der Reduktion supranaturalistischer und heilsgeschichtlicher Theologumena auf politische Interessen die Frage, ob Schmitt die politische Theologie vornehmlich des Eusebius nicht nur in seinem historischen Kontext und von seinen platonischen und heilsgeschichtlichen Prämissen her adäquat verstanden hat, und ob nicht sein historisches Sinnkonstrukt in seinem Erinnerungsraum vom immanentistischen Primat des ubiquitären Politischen so besetzt ist, dass er dem anthropologischen ‹homo desiderium Dei› keinen autonomen Raum mehr zugesteht.

Die Geschichtspolitik zur Legitimation des Faschismus: Die politische Theologie der ‹Romanità›

Sowohl die Politische Theologie Carl Schmitts mit ihrem immanentistischen Theorem des Primats und der Ubiquität des Politischen wie auch Erik Petersons dekontextualisierende Klassifizierung einiger Kirchenväter als im Dienste der politischen Macht des ‹Imperium Romanum› stehende politische Publizisten, um Schmitts Theorem für obsolet zu erklären, führen in Aporien, die geschichts- und kulturwissenschaftlich nicht zu klären sind.

Nicht falsifizierbar ist auch das Konstrukt der ‹Romanità› des italienischen Faschismus, der hier als politische Theologie[94] verstanden werden soll, da sie

[91] Schmitt. Politische Theologie II (wie Anm. 81); ebd.; vgl. A. 98.

[92] Schmitt, Politische Theologie II (wie Anm. 81), 105.

[93] Heinrich Meier, Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Untersuchung Politischer Theologie und Politischer Philosophie, Stuttgart/Weimar 1994, 259; ders., Was ist Politische Theologie, in: Jan Assmann, Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel, München ²1995, 7–19.

[94] Vgl. Emilio Gentile, Fascism as Political Religion, in: Journal of Contemporary History, XXV 2–3 (1990), 229–251; ders., Il culto del littorio. Rom/Bari 1993; Giovanni Sale SJ, La religione civile di Mussolini, in: La Civiltà Cattolica, 162 (2011), 442–452. In vorliegender Studie des Verfassers wird der Terminus der politischen Theologie vorgezogen, da vor allem die kognitive Konstruktion der Geschichtspolitik des Faschismus und die theologisch reflektierte Rezeption der Kirchenväter durch die Civiltà Cattolica untersucht werden.

alle Merkmale des okkasionellen Dezisionismus Schmitts besass.[95] Anfänglich noch von einem antirömischen Affekt besetzt, entdeckte Benito Mussolini (1883–1945) bei seiner *Marcia su Roma* am 28. Oktober 1922, welche Durchschlagskraft die geschichtspolitische Beschwörung der ‹Romanità›-Rhetorik dem *movimento fascista* verschaffte.[96] Dabei wurde die präfaschistische, ästhetisierende ‹Romanesimo›-Ideologie des Risorgimento, besonders Giovanni Giolittis (1842–1928), für die diktatorischen und kolonialistischen Zwecke des Regimes vereinnahmt, so dass sich ganz Italien als ‹Terza Roma›[97] zu verstehen hatte, – eine Bezeichnung, die ihm auch von dem Archäologen Ludwig Curtius (1874–1954)[98] und dem US-Amerikaner Kenneth Scott[99] zugeschrieben wurde. Daher können geschichtswissenschaftlich und phänomenologisch Schmitts Theoreme mit der Ideologie des Faschismus insofern als kulturanalog bezeichnet werden, als sie die ubiquitär vorausgesetzte Macht, in Italien besonders den *movimento fascista*, vergötzten, von der Antinomie von Freund und Feind ausgingen und in ihrem geschichtspolitischen Erinnerungsräumen das ‹Imperium Romanum› zum Paradigma des Politischen ‹katexochen› (Schmitt)[100] erklärten und die in der ‹Pax Augusta› verwirklichte Herrschaft des Prinzipats so zum ideologisierten Referenzsymbol der Geschichtspolitik[101] der ‹Romanità› wurden, dass die Universalität und Sakralität der augusteischen Ordnungsidee[102] zu propagandistischen Zwecken auf die Partikularität und Profanität des italienischen Nationalismus reduziert wurde. Demnach vereinnahmte dieser Mythos zunehmend den Prinzipat des Augustus, um sich, in anachronistischer Analogie, als Wiedergeburt und Vollendung des ‹impero Romano› zum Zweck der Gewinnung und Sicherung von Herrschaftslegitimation zu inszenieren. Der *Bimillenario della*

95 Vgl. Wolfgang Schieder, Carl Schmitt und Italien, in: Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte, 37 (1989), 1–21.

96 Vgl. u. a Giuseppe Bottai, L'Italia di Augusto e l'Italia d'oggi (Quaderni Augustei. Studi italiani 1), Rom 1937; dazu: Jan Nelis, Constructing Fascist Identity: Benito Mussolini and the Myth of Romanità, in: Classical World, 100/4 (2007), 391–415; ders., La romanité («romanità») fasciste. Bilan des recherches et propositions pour le futur, in: Latomus LXVI 1–4 (2007), 987–1006; Romke Visser, Fascist Doctrine and the Cult of Romanità, in: Journal of Contemporary History, XXVII 1 (1992), 5–22; Giovanni Belardelli, Il mito fascista della Romanità, in: Fernanda Roscetti (Hg.), Atti del Convegno Il Classico nella Roma contemporanea, Rom 18.–20.10.2000, Vol. 2, Rom 2002, 324–358.

97 Vgl. u. a. Andrea Giardina/André Vauchez, Il mito di Roma. Da Carlo Mango a Mussolini, Rom/Bari 2000, 212–296; Lorenzo Braccesi, Proiezioni dell'antico, Bologna 1982; ders., L'antichità aggredita, Rom 1989, 65; Luciano Canfora, Ideologie del classicismo, Turin 1980.

98 Ludwig Curtius, Mussolini und das antike Rom, Köln 1934, 11–12 u. 22.

99 Kenneth Scott, Mussolini and the Roman Empire, in: Classical Journal, 27 (1932), 645–657.

100 Vgl. Faber, Schmitt (wie Anm. 21).

101 Vgl. Kohlstruck, Erinnerungspolitik (wie Anm. 4).

102 Vgl. zeitgenössisch: Leopoldo Longhi de Bracaglia Augusto e l'universalità di Roma (Quaderni Augustei. Studi stranieri XIII), Rom 1938; Taddeo Zielinski, La sacra missione di Augusto (Quaderni Augustei, Studi Stranieri VII), Rom 1938.

nascita di Augusto von 1937/38[103] bildete den Höhepunkt dieser Verzweckungstendenz und zugleich die grösste Verdichtung der Geschichtskultur des Regimes.

In der Tradition der ‹Romanesimo›-Ideologie gab bereits 1920 der *II Congresso Nazionale di Studi Romani* den Anstoss für das *Bimellinario Augusteo* 1937–1938. Das von Carlo Galassi Paluzzi (1893–1972) 1925 gegründete und geleitete *Istituto Nazionale di Studi* Romani,[104] dessen Ehrenpräsident Mussolini war, entwarf ein sechs Themen umfassendes Programm: 1. Die Rekonstruktion der ‹Ara Pacis›, 2. Das Mausoleum des Augustus (‹Augusteo›) sollte freigelegt, erforscht und konserviert werden. 3. In ganz Italien sollten Ausgrabungen zur augusteischen Zeit stattfinden. 4. Publizistisch aufgearbeitet sollten die Spuren dieser Epoche in Literatur, in figürlicher Kunst, in Epigrafik und Numismatik einer breiten Öffentlichkeit präsentiert werden. 5. Ein internationaler wissenschaftlicher Kongress sollte in einem interdisziplinären Vortragszyklus die weltgeschichtliche Bedeutung des Augustus über die Scientific community hinaus einer geschichtlich interessierten Weltöffentlichkeit vermitteln. 6. Die *Mostra Augustea della Romanità* (MAR) hatte die wissenschaftlichen Erkenntnisse zu musealisieren und als performatives Medium effizienter Massenkommunikation für grösstmögliche Wirksamkeit über Italien hinaus in der gesamten Welt zu sorgen.[105]

Das inzwischen konsolidierte Regime akzeptierte 1934 nicht nur dieses Programm,[106] sondern bemächtigte sich auch seiner, um es mit seiner ‹Romanità›-Ideologie aufzuladen. Das für die Ausrichtung der Feierlichkeiten zuständige Erziehungsministerium verstärkte durch die Hinzuziehung des von Mussolini 1929 eröffneten *Museo dell'Impero Romano* unter der Leitung von Giulio Quirino Giglioli (1886–1956) nicht nur seine organisatorischen Leitungsinstrumente, sondern implementierte mit der Berufung Giuseppe Bottais (1895–1959) 1936 zum Erziehungsminister das legitimatorische Potential des Regimes. Die Vorbereitung der *Mostra Augustea*, mit der schon 1932 Gigliolo beauftragt worden war,[107] und die Rekonstruktion der ‹Ara Pacis›, für die Roberto Paribeni (1876–1953) die Verantwortung zu tragen hatte,[108] wurde 1937 von einer Kommission koordiniert, die Bottai leitete.[109] Mussolini beauftragte das *Istituto Nazionale di*

[103] Vgl. Friedemann Scriba, Augustus im Schwarzhemd? Die Mostra Augustea della Romanità in Rom 1937/38, Frankfurt a.M. 1995; Wolfgang Schieder, Rom. Die Repräsentation der Antike im Faschismus, in: Elke Stein-Hölkeskamp/Karl-Joachim Hölkeskamp (Hg.), Erinnerungsorte der Antike. Die römische Welt, München 2006, 701–721.

[104] Vgl. Carlo Galassi Paluzzi, L'Istituto di Studi Romani, Rom [5]1941; Albertina Vittoria, L'Istituto di Studi Romani e il suo fondatore Carlo Galassi Paluzzi dal 1925 al 1944, in: Roscetti, Vol. II (wie Anm. 96), 507–537.

[105] Istituto Nazionale di Studi Romani (INSR), Archivio storico (AS), busta (b) 209, fascicolo (f.) 1: Aktennotiz.

[106] INSR, AS, b. 209; f. 3: Erlass des Präsidiums des Ministerrates an Galassi Paluzzi Nr. 485/5.1 vom 23.3.1934.

[107] INSR, AS, b. 209, f. 5: Aktennotiz.

[108] INSR, AS, b. 209, f. 4: Schreiben Galassi Paluzzis an Giglioli vom 12.5.1936.

[109] INSR, AS, b. 209, f. 4: Schreiben Bottais an Galassi Paluzzi vom 28.6.1937.

Studi Romani und das *Museo dell'Impero Romano* mit der Federführung bei der organisatorischen Vorbereitung des *Bimellinario Augusteo.*[110]

Auf die am 23. September 1937 von Mussolini feierlich eröffneten *Mostra Augustea della Romanità* (MAR),[111] für die in 23 Sprachen geworben wurde[112] und zu deren Besuch sämtliche Bildungseinrichtungen Italiens mobilisiert wurden,[113] soll ebenso wenig hier eingegangen werden[114] wie auf die unter der Leitung des Erziehungsministeriums durchgeführte Rekonstruktion der ‹Ara Pacis›, die am 23. September 1938 feierlich der Öffentlichkeit präsentiert wurde[115] und die vom *Governatorato di Roma* geleitete Freilegung des Mausoleums des Augustus.[116]

Tragendes Erkenntnisinteresse hatte auf allen Ebenen bei der Gestaltung des *Bimellinario Augusteo*, besonders bei der Organisation des wissenschaftlichen Kongresses, der im Rahmen des *V Congresso Nazionale di Studi Romani* in Rom vom 24.–30. April 1938 unter dem Titel *La funzione dell'Impero Romano nella storia della civiltà* stattfand, die Legitimation für die politische Theologie des Regimes zu sein. Die Internationalität dieser Veranstaltung sollte nicht nur die Präsenz des ‹Princeps› in den verschiedenen nationalen Erinnerungsräumen und damit dessen Bedeutung für die Weltgeschichte dokumentieren, sondern auch dem italienischen Faschismus als Wiedergeburt des augusteischen Prinzipats im System des von NS-Deutschland bedrohten Systems der internationalen Beziehungen zu Ansehen und Weltgeltung verhelfen.

Daher soll das Programm näher untersucht werden, in dem sich auch der ausserwissenschaftliche, d. h. volkspädagogische Impetus Mussolinis und seines Ministers Bottais spiegeln.[117] Inhaltlich stand die von Octavian/Augustus in Fortsetzung der Monarchie Cäsars errichtete Herrschaft des Prinzipats im Zentrum des Programms. Entgegen dem seit der Aufklärung tradierten Paradigma, dieser Prinzipat sei eine nur notdürftig verhüllte Monarchie bzw. Diktatur gewesen,[118] sollten die für die Befriedung nach einem Jahrhundert der Bürgerkriege und die

[110] INSR, AS, b. 209, f. 15: Aktennotiz.
[111] INSR, AS, b. 214, f. 39: Gedrucktes Programm mit der Struktur der MAR.
[112] INSR, AS, b. 214, f. 39: Schreiben Gigliolis an Galassi Paluzzi Nr. 11452 vom 15.9.1937.
[113] INSR, AS, b. 21, f. 41: Erlass Bottais vom 30.5.1937.
[114] Vgl. Scriba, Augustus im Schwarzhemd? (wie Anm. 103).
[115] INSR, AS, b. 209, f. 6: Aktennotiz; vgl. Zanker, Die Macht der Bilder (wie Anm. 56), 126–130 u. passim; Giulia Bordignon, Ara Pacis Augustae, Venedig 2010; Filippo Coarelli, Rom. Ein archäologischer Führer, Freiburg i. Br. 1975, 270–275.
[116] INSR, AS, b. 209, f. 6: Aktennotiz; vgl. Coarelli, Rom (wie Anm. 115), 275–278.
[117] INSR, AS, b. 210, f. 17: Gedrucktes Programm für den V Congresso Nazionale di Studi Romani.
[118] Vgl. zur Geschichte dieses Deutungsparadigmas Ines Stahlmann, Imperator Caesar Augustus, Darmstadt 1988, 9–137. Im Grundsatz so auch Ronald Syme, The Roman Revolution, Oxford 1939, der den Prinzipat in Strukturanalogie zum modernen Faschismus interpretierte. Vgl. kritisch zu Syme: Kurt A. Raaflaub/Mark Toher (Hg.), Between Republic and Empire. Interpretations of Augustus and His Principate, Berkeley/Los Angeles/Oxford 1990; Karl Galinsky, Augustan Culture. An Interpretative Introduction, Princeton 1996.

mithin für die Integration des ‹Imperium Romanum› und Italiens positiv konnotierten Aspekte performativ demonstriert werden[119] und für die diversen Geschichtskulturen in der Welt, – in Deutschland referierten u. a. der Althistoriker Joseph Vogt (1895–1986) und die Altphilologen Friedrich Klingner und Ulrich Knoche (1902–1968), – zur Geltung gebracht werden.[120]

Nichts zeigt die vor dem Hintergrund der Achse Berlin-Rom (1. November 1936) sich abzeichnende Entrechtung und Diskriminierung der Juden Italiens, die in den Rassegesetzen vom 5. und 7. September 1938[121] kodifiziert wurde, deutlicher, als die im Zusammenhang mit dem *Bimellinario Augusteo* erfolgte Ausgrenzung des renommierten Althistorikers Arnaldo Momigliano (1908–1987), der seinen angestrebten Vortrag zur ‹Historia Augusta› auf dem *V Congresso Nazionale di Studi Romani* im April 1938[122] nicht mehr halten konnte. Daran konnten auch seine guten Kontakte zum *Istitituto Nazionale di Studi Romani* nichts ändern, das seinem ablehnenden Gutachten zu einem ideologisch gefärbten, wissenschaftlich aber wertlosen Manuskript[123] gefolgt war[124] und damit seine wissenschaftliche Authentizität und Unabhängigkeit zumindest bis zum Erlass der Rassegesetze zu verteidigen gewusst hatte, – nicht zuletzt durch die wissenschaftliche Exzellenz der Mitarbeiter des Instituts, die eine hohe Anerkennung in der westlichen Welt besassen und mit ihr bestens vernetzt gewesen waren.[125]

So war dann dieser *V Congresso Nazionale di Studi Romani* mit 663 Teilnehmern aus 236 wissenschaftlichen Einrichtungen[126] bestimmt von den geschichtspolitischen Interessen des Regimes, wenn auch die auswärtigen Referenten selbst

[119] INSR, AS, b. 209, f. 5: Maschinengeschriebenes Manuskript: Istituto di Studi Romani. Celebrazione del Bimellinario Augusteo, 3: Conferenze celebrative.

[120] INSR, AS, b. 216, f. 50: Maschinengeschriebenes Manuskript o. D. Vgl. die gedruckte Schriftenreihe Quaderni Augustei zum Bimellinario Augusteo mit den Vorträgen zu Italien: Giuseppe Lugli: Aspetti monumentali della Roma Augustea (Quaderni Augustei. Studi italiani X), Rom 1938; Gino Funaioli, Augusto nella poesia romana (Quaderni Augustei. Studi italiani IX), Rom 1938; Filippo Stella Maranca, Le leggi demografiche di Augusto (Quaderni Augustei. Studi italiani XIII), Rom 1938. Zwei weitere einschlägige Organe der Geschichtspolitik: Augustea. Rivista imperiale del nostro tempo, Rom 1925–1943; Roma, Rom 1923–1944.

[121] Vgl. Giovanni Sale SJ, Le leggi razziali in Italia e in Vaticano, Mailand 2009, 84.

[122] INSR, AS, b. 210, f. 10: Aktennotiz; vgl. ebd. b. 210, f. 17: Gedrucktes Programm: Il contributo dell'Istituto di Studi Romani alla celebrazione del Bimellinario Augusteo, 2: Manifestazioni a cura delle sezioni dell'Istituto.

[123] INSR, AS, b. 209, f. 10: Schreiben Momiglianos an Galassi Paluzzi vom 10.4.1937: Gutachten zu einem unveröffentlichten Manuskript: Filippo Speciale, Augusto fondatore dell'Impero Romano e il Duce fondatore dell'Impero Italiano.

[124] INSR, AS, b. 210, f. 10: Schreiben des Sekretärs des Istituto Nazionale di Studi Romani, Ottorino Morra, an Speciale vom 22.4.1937.

[125] INSR, AS, b. 210, f. 12: Korrespondenz des Istituto Nazionale di Studi Romani mit Wissenschaftlern aus den USA und Belgien.

[126] INSR, AS, b. 210, f. 21: Gedrucktes Programm: L'Istituto di Studi Romani per la celebrazione del Bimellinario Augusteo (L'Istituto), 12: V Congresso Nazionale di Studi Romani; vgl. Carlo Galassi Paluzzi (Hg.), Atti del V Congresso Nazionale di Studi Romani, 5 Bde., Rom 1938–1946.

mit ihren Ausführungen zum Stand der Augustusstudien in ihren jeweiligen Ländern relativ unabhängig gegenüber diesen Interessen standen: Aus Deutschland referierten Ernst Kornemann (1868–1946) zum Stand der Forschung in Deutschland zu Augustus und seiner Begründung des Römischen Reiches[127] und Ludwig Curtius zur römischen Kunst in der deutschen Archäologie, aus Frankreich Jean Gagé zu den Augustusstudien in seinem Land,[128] aus den USA Albert W. Van Buren zu Augustus in der Optik der US-amerikanischen Wissenschaften[129] und aus dem Gastland Italien mit deutlich regimelastiger Färbung u. a. Bottai zur geschichtspolitischen Legitimation des Regimes durch die Erinnerung an den Prinzipat,[130] P. De Francisci zur Begründung des augusteischen Prinzipats[131] und Giglioli zu Augustus als Einiger Italiens.[132] Darüber konnte weder die international anerkannte Reputation dieser Forscher noch die Interdisziplinarität der Organisation des Kongresses hinwegtäuschen: An ihm nahmen nicht nur Vertreter der Altertumswissenschaften, sondern auch der Mediävistik, Zeitgeschichte, Jurisprudenz, der Literaturwissenschaften mit klassischer und neuerer Philologie teil. Bei aller noch bis dahin bestehenden Offenheit des *Istitituto Nazionale di Studi Romani* gegenüber der Scientific community der westlichen Welt[133] wurden dieses Institut ebenso wie der Kongress für das Regime im Kampf um die Deutungshoheit über die Geschichte des ‹Princeps› Augustus und des ‹Imperium Romanum› unter Ausschluss von Wissenschaftler fremder ‹razze› instrumentalisiert, mag auch der Rassenbegriff im italienischen Faschismus eher kulturalistisch als naturalistisch verstanden worden sein.[134]

Um der *Mostra Augustea* eine wissenschaftliche Dignität und eine christliche Prägung zuzuschreiben, bot der Apostolische Nuntius beim Königreich Italien Francesco Borgongini Duca dem Leiter des *Istituto Nazionale di Studi Romani*, Galasso Paluzzi, an, eine 1906 in Delphi gefundene Inschrift des Proconsuls von Achaia, Lucius Gallio, aus dem Jahr 52 in Fotokopie zu leihen.[135] Da Lucius Gal-

[127] Ernst Kornemann, Gli Studi germanici sulla figura e l'opera di Augusto e sulla fondazione dell'Impero Romano (Quaderni Augustei. Studi stranieri, IV), Rom 1938; vgl. ders., Augustus. Der Mann und sein Werk (im Lichte der deutschen Forschung) (Breslauer Historische Forschungen 4), Leipzig 1937 Nachdr. Aalen 1982.

[128] Jean Gagé, Gli Studi francesi sulla figura e l'opera di Augusto e sulla fondazione dell'Impero Romano; vgl. ISNR, b. 212, f. 21: Gedrucktes Programm: L'Istituto (wie Anm. 126), 4.

[129] Albert W. Van Buren, Gli Studi americani sulla figura e l'opera di Augusto e sulla fondazione dell'Impero Romano (Quaderni Augustei, Studi Stranieri, V), Rom 1938.

[130] Bottai, L'Italia di Augusto e l'Italia di oggi (wie Anm. 96).

[131] P. De Francisci, Augusto e la fondazione del Principato; vgl. ISNR, b. 212, f. 21: Gedrucktes Programm: L'Istituto (wie Anm. 126), 4.

[132] Giulio Quirino Giglioli, L'opera di Augusto e l'unificazione d'Italia; vgl. ISNR, AS, b. 212, f. 21: Gedrucktes Programm: L'Istituto (wie Anm. 126), 4.

[133] ISNR, AS, b. 210, f. 20: Schreiben Galassi Paluzzis an Van Buren vom 13.9.1937: Galassi Paluzzi heißt ausländische Gäste zur MAR willkommen.

[134] Zum Begriff der razza im Faschismus vgl. Julius Evola, Sintesi di dottrina della razza, Mailand 1941, 25–30 und passim.

[135] INSR, AS, b 216, f. 42: Schreiben Borgongini Ducas an Galassi Paluzzi vom 22.10.1937, 2.

lio, der Bruder Senecas, (ca. 1–65) eine religiös motivierte Anklage gegen den Apostel Paulus nicht angenommen hatte,[136] galt Seneca einigen Kirchenvätern als verborgener Christ, der mit Paulus einen apokryphen Briefwechsel geführt habe.[137]

Das Angebot des Nuntius belegt, dass die Kirche, wie noch zu zeigen sein wird,[138] an den christlichen, eminenten Erinnerungsort Rom, *onde Christo è Romano* (Dante Alighieri),[139] appellierte, um der Verzweckung des kulturellen Gedächtnisses an die ‹Pax Augusta› und das ‹Imperium Romanum› mit einem eigenen, in der Tradition der Kirchenväter stehenden Deutungsparadigma entgegenzuwirken. Andere Elemente der faschistischen Ideologie des ‹uomo nuovo› und ‹stato nuovo›, die im Fokus ihrer Erinnerungsräume Epochen vornehmlich der Geschichte Italiens hatten, tangierten nicht unmittelbar solche Erinnerungsräume, über die die Kirche eine bestimmte Deutungshoheit beanspruchte, so z. B. der Erste Weltkrieg (1914–1918).

Die Antwort der Civiltà Cattolica im Kampf um die Diskurshegemonie: die providentielle Funktion des Kaisers Augustus in der Vätertheologie als Hermeneutik der heilsgeschichtlichen Sendung der Kirche

Im kirchlichen kulturellen Gedächtnis spielte seit dem Evangelisten Lucas der Kaiser Augustus eine so bedeutende heilsgeschichtliche Rolle, dass eine Untersuchung zum Kampf zwischen dem faschistischen Staat und der Kurie bzw. der katholischen Kirche mit ihrem offiziösen Presseorgan der *Civiltà Cattolica* um die diskursive Deutungshoheit vor allem im Hinblick auf den Prinzipat und die ‹Pax Augusta› einen Beitrag[140] zur Geschichtskultur Italiens zu geben verspricht.

Die Ablehnung der politischen Theologie der ‹Romanità›: Zunächst wurde Augustus im Erinnerungsraum der *Civiltà Cattolica* nach Mussolinis Marsch nach Rom noch nicht thematisiert, weil sich dieses Medium noch nicht vom Faschis-

[136] Apostelgeschichte 18,12.

[137] Alfons Fürst/Therese Fuhrer/Folker Siegert/Peter Walter (Hg.), Der apokryphe Briefwechsel zwischen Seneca und Paulus, Tübingen ²2012; vgl. u. a. W. Trillitsch, Seneca im literarischen Urteil der Antike, Amsterdam 1971, 170–185.

[138] Vgl. Kap. «Der heilsgeschichtliche Inklusivismus im Kontext des Augustus-Jubiläum 1937–1938».

[139] INSR, AS, b. 216, f. 42: Schreiben Bongini Ducas an Galassi Paluzzi vom 22.10.1937, 1: Der Nuntius zitiert Dante Alighieri, La Divina commedia, canto XXXII, 102, in: Erwin Laaths (Hg.) Dante. Werke, München o. J., 323.

[140] Eine erste Skizze bei Jan Nelis, Catholicism and the Italian Fascist Myth of Romanitas. Between Consciouness and Consent, in: Historia Actual Online 2008, 139–146; ders., Un mythe contemporain entre religion et politique: la romanité fasciste, in: Euphrosyne, 35 (2007), 437–450. Allerdings geht der Autor an der patrologischen Qualität der Beiträge in der Civiltà Cattolica vorbei, indem er sie auf dieselbe epistemische Ebene wie die Ideologeme des Faschismus stellt.

mus herausgefordert sah.[141] Während zu dieser Zeit die Funktionseliten des Faschismus und viele Altertumswissenschaftler den ‹Romanità›-Mythos propagierten,[142] blieb der Erinnerungsraum der *Civiltà Cattolica* vom Gedächtnis an die Geschichte der Kirche bestimmt.

Mitte der 20er Jahre des 20. Jahrhunderts rückte dann das pagane ‹Imperium Romanum› in den Blick dieser Zeitschrift, an das als die «più grande potenza civile antica del mondo antico»[143] erinnert wird, jedenfalls «fino all'avvento del cristianesimo».[144]

In dem Masse, in dem sich in den 20er Jahren die Einparteiendiktatur in Italien entwickelte und in der Folge davon sie den Erinnerungsraum an die römische Antike zu monopolisieren versuchte, generierte die *Civiltà Cattolica* ihre Perpektive im Kontext der Erinnerungsfeiern an das *Bimillenario Vergiliano* 1930[145] in klarer Distanzierung von der politischen Theologie der ‹Romanità› des Regimes, die entweder ignoriert oder abgelehnt wird.[146]

Sogar die bei den Kirchenväter weit verbreitet Interpretation Vergils (70–19 v. Chr.) als Vorläufer und Ankündiger des christlichen Rom[147] wird von der Zeit-

[141] Anonymus, La rivoluzione fascista, in: La Civiltà Cattolica, IV (1922), 502–512; Anonymus, Fascismo e sindicalismo, in: La Civiltà Cattolica, I (1923), 412–423.

[142] Vgl. Beat Näf (Hg.), Antike und Altertumswissenschaft in der Zeit von Faschismus und Nationalsozialismus, Mandelbachtal/Cambridge 2001.

[143] Anonymus, Rezension zu Giuseppe Gatteschi, Restauri della Roma imperiale, in: La Civiltà Romana, III (1925), 70.

[144] Ebd.

[145] Vgl u. a. Anonymus, Rezension zu P. Ovidio Nasone, Le Metamorfosi. Luoghi scelti, con introduzione e commento di G. Curotto. Edizione II riveduta, in: La Civiltà Cattolica, IV (1926), 456; Rezension zu E. Ceria, La prima letteratura di Virgilio. Nuovo saggio di crestomazia virgiliana, in: La Civiltà Cattolica, II (1928), 270–271; Anonymus, Rezension zu P. Virgilio Marone, L'Eneide nella versione di Luciano Vischi e Michele Leoni, con note di Rodolfo Fantini, in: La Civiltà Cattolica, II (1928), 550–551; Anonymus, Rezension zu Andres Milazzo, L'Eneide. Lib. II, versione e note, in: La Civiltà Cattolica, IV (1928), 346–347; Anonymus, Rezension zu Giovanni Giura, Virgiliana, in: La Civiltà Cattolica, I (1929), 64–65; Anonymus, Rezension zu Gaetano Di Biasio, Libro IV dell'Eneide. Versione in esametri, in: La Civiltà Cattolica, I (1929), 266–267; Anonymus, A proposito del Bettinelli e delle Sue «Lettere Virgiliane», in: La Civiltà Cattolica, II (1929), 145–150; Anonymus, Rezension zu P. Vergilio Marone, Eneide, L. I–VI. Versione esametrica di Gaetano Di Biasio, in: La Civiltà Cattolica, III (1929), 56–57; Anonymus, Rezension zu Mario Ceccon, Eneide di Virgilio. Saggio di versione in Verso originale, in: La Civiltà Cattolica, III (1929), 57–58; Anonymus, Rezension zu Vergilio, Aeneide. Il racconto di Enea, in: La Civiltà Cattolica, III (1929), 58; Anonymus, Rezension zu Paolo Fabbri, Virgilio poeta sociale e politico, in: La Civiltà Cattolica, III (1929), 544; Anonymus, Rezension zu Virgilio, Il secondo libro dell'Eneide con note esegetiche ed estetiche di Francesco Vivona, in: La Civiltà Cattolica, I (1930), 262–263; Anonymus, Rezension zu G. Loreta, La zoologia in Virgilio, in: La Civiltà Cattolica, III (1930), 165–166; Rezension zu Gino Funaioli, Esegesi Virgiliana antica, in: La Civiltà Cattolica, IV (1930), 353–354.

[146] Anonymus, Rezension zu: Fabbri (wie Anm. 145).

[147] Vgl. Freund, Vergil im frühen Christentum (wie Anm. 57), 348–351; Theodor Haecker, Vergil. Vater des Abendlandes, Leipzig 1931.

schrift anfänglich diplomatisch[148] zurückgehalten, um die Vereinnahmung dieses Dichters zu vermeiden.

Vor allem die *Italia antica sul mare* – Rhetorik Luigia Achillea Stellas im Dienste des italienischen Imperialismus wird dezidiert abgelehnt[149] und damit auch Mussolinis Rede zu seiner mediterranen Expansionspolitik.[150]

Der heilgeschichtliche Inklusivismus im Kontext des Augustus-Jubiläums 1937–1938

Es hiesse allerdings den Signifikanten mit dem Signifikat zu verwechseln, wollte man aus der Tatsache, dass im Zusammenhang mit der Beilegung der Konflikte zwischen Kirche und Staat um die *Azione Cattolica* in der Folge der Lateranverträge von 1929 die *Civiltà Cattolica* ab 1933 den ‹Romanità›-Terminus verwendete, schliessen, sie habe somit unkritisch die damit konnotierte politische Theologie übernommen.[151] Vielmehr handelte sich um einen Strategiewechsel des Mediums gegen die wachsende Hegemonie des faschistischen geschichtspolitischen Diskurses. Vereinzelt im Vorfeld 1926,[152] dann im Kontext des Vergil-Gedenkjahres 1930 und in Folge konstituiert die *Civiltà Cattolica* über die Kirchenväter performativ ihren Erinnerungsraum: Vergil wird nun als «maestro fra i gentili, apostolo della pace, voce dell'aspettazione universale»[153] gesehen. Zugleich wird sein Werk als «una buona preparazione umana per la carità divina»[154] ganz im Sinne der Kirchenväter umso mehr gedeutet,[155] als der Kampf um die Deutungshoheit der Römischen Geschichte voll entbrannt war.

Dabei macht einer der führenden Redakteure der Zeitschrift, Pater Emilio Rosa SJ, dem faschistischen Regime den Alleinanspruch streitig, die geschichtspolitische Erinnerung an das ‹Imperium Romanum› für sich zu monopolisieren. Indem er die «idea della romanità, della cultura cioè e della civiltà che Roma ha recato al mondo, specialmente dopo il rinnovamento portatovi dal soffio divino del cristianesimo, che fece di Roma il vero centro della Chiesa e la capitale del

[148] Anonymus, Il Messianismo ebraico e la IV Ecloga di Virgilio, in: La Civiltà Cattolica, II (1931), 3–20; Anonymus, Il Messianismo ebraico e la IV Ecloga di Virgilio, in: La Civiltà Cattolica, II (1931), 97–106.

[149] Anonymus, Italia antica sul mare, in: La Civiltà Cattolica, III (1931), 142–150.

[150] Benito Mussolini, Rede Italia antica sul mare. Rede vom 5.10.1926, Perugia, in: Edoardo e Duilio Susmel (Hg.), Opera omnia di Benito Mussolini, Bd. 22, Florenz 1957, 213–227.

[151] So Nelis, Catholicism and the Italian Fascist Myth of Romanitas (wie Anm. 140), 141.

[152] Anonymus, Virgilio nelle versioni italiane più moderni (Albini, Vivona), in: La Civiltà Cattolica, II (1926), 213.

[153] Anonymus, Rezension zu: Aurelio Espinoso Polit SJ, Virgilio. El poeta y so Misión Providencial, in: La Civiltà Cattolica, IV (1993), 522.

[154] Anonymus, Rezension zu Aurelio Espinoso Polit SJ (wie Anm. 153).

[155] Freund, Vergil im frühen Christentum (wie Anm. 66), 359–365.

mondo: *caput orbis*»[156] reklamiert, beschwört er die Rom-Erinnerung Papst Leos des Grossen (ca. 400–461).[157]

Dieses heilsgeschichtliche ‹Romanità›-Verständnis der Kirche drang in der Tat in das von Carlo Galassi Paluzzi (1893–1972) 1925 gegründete und von ihm geleitete *Istituto di Studi Romani* ein, wie die Nähe des Redakteurs der *Civiltà Cattolica*, P. Pietro Tacchi Venturi SJ (1871–1956), eines der Architekten der Lateranverträge von 1929, zu diesem Institut belegt.[158]

Nichts kann die Performanz und Reichweite der kirchlichen Rom-Erinnerung besser demonstrieren, als dass dieser heilsgeschichtlich geprägte Erinnerungsraum von der offiziösen Zeitschrift des Heiligen Stuhls gegen den als mit «mito razzista anticristiano»[159] bezeichneten Nationalsozialismus in Stellung gebracht wird. Besonders P. Antonio Messineo SJ (1897–1981) hebt als exzellenter Kenner des Naturrechts[160] und scharfer Kritiker des italienischen Imperialismus, der Totalitarismen kommunistischer und faschistischer bzw. nationalsozialistischer Provenienz sowie der italienischen Rassegesetze von 1938[161] den antiken römischen und christlichen Universalismus vom neogermanischen Rassenbiologismus und Partikularismus ab.[162]

Um das vom Faschismus kontaminierte ‹Romanità›-Schlagwort zu vermeiden, verwendet Messineo den älteren *Romanesimo*-Terminus: Er fordert die «necessità di un ritorno al romanesimo, valore eterno e fondamento indispensabile a ogni verace civiltà, se si vuole salvare l'Occidente dalla crisi morale, reli-

[156] Emilio Rosa SJ, Pubblicazioni dell'«Istituto di Studi Romani», in: La Civiltà Cattolica, III (1934), 157.

[157] Zu Leos des Großen Romverständnis vgl. G. E. Willwoll SJ, La missione di Roma negli scritti di Leone Magno, in: La Civiltà Cattolica, III (1942), 33–39 u. 152–159; Sproll, URBS und ORBIS (wie Anm. 48), 341–343; Peter Stockmeier, Leos des Großen Beurteilung der kaiserlichen Religionspolitik, München 1959; Hans Grotz SJ, Die Stellung der römischen Kirche anhand frühchristlicher Quellen, in: Archivum Historiae Pontificiae, 13 (1975), 1–65.

[158] Vgl. Nelis, Catholicism and the Italian Fascist Myth of Romanitas (wie Anm. 140), 145: Der von Nelis zitierte Brief Carlo Galassi Palluzis an Pater Barbera SJ vom 10. Dezemer 196 belegt dies: «Di tale collaborazione soprannaturale l'Istituto ha bisogno, non solo per quelle sue iniziative che tendono a mettere nella dovuta luce scientifica tante Glorie e tante benemerenze della Roma Cristiana; ma ne ha bisogno anche perché abbiano esito felice e completo – sotto ogni aspetto – tutte le altre iniziative, con le quasi si vuole raggiungere una visione unitaria organica – e quindi vera – della Romanità e della missione gloriosamente terrena e imperituramente celeste che la Provvidenza ha voluta affidare a Roma in ogni secolo dall'antichità ai giorni nostri; e infine perché queste ricerche scientifiche e queste iniziative culturali giovino a far tornare nelle menti e nei cuori la luce della verità naturali e soprannaturali delle quasi Roma è stata e sarà depositaria e maestra.»

[159] Vgl. M. Barbera SJ, Mito razzista antecristiano, in: La Civiltà Cattolica, I (1934), 238–249.

[160] A. Messineo SJ, Sintesi di Diritto naturale, con introduzione bibliografica e appendice, 1940.

[161] Vgl. Sale, Le leggi razziali (wie Anm. 121), passim.

[162] Antonino Messineo SJ, La nuova religione della razza, in: La Civiltà Cattolica, III (1934), 225–239; ders., Studi del germanesimo IV, 1934, 181.

giosa e civile alla quale va incontro, spinto dalle forze di dissolvimento, che lo minacciano di rovina».[163]

In Rosas Diskurs, das Römische Recht zur dominierenden Referenzgrösse zu konstituieren, die das pagane und das christliche Rom umfasst und auf der die gesamte okzidentale Kultur beruht, kristallisiert sich auf der Prämisse der Inkompatibilität von rassenbiologischem Nationalsozialismus und römischem Katholizismus[164] die performative Strategie der *Civiltà Cattolica* und der Kirche, um den neo-paganen Faschismus zu neutralisieren und ihn durch den christlichen Glauben mit der Zielsetzung zu absorbieren,[165] ihn für den Kampf gegen den Nationalsozialismus Hitler-Deutschlands und gegen den Kommunismus Sowjet-Russlands zu gewinnen.[166]

Die 1600 jährige Erinnerung an das Todesjahr Constantin des Grossen 1937[167] und das *Bimillenario della nascita di Augusto* 1937/38 boten der Kirche günstige Gelegenheiten, ihre Diskurshoheit über den Faschismus und sein Regime bei der Konstituierung dieser beiden Erinnerungsräume wirksam zur Geltung zu bringen. Das Regime versuchte zwar, über die *Mostra Augustea della Romanità*[168] diese Hoheit im Hinblick auf die ‹Pax Augusta› in den Medien zu gewinnen, um seinem ‹Impero› (seit 1936) auch internationales Ansehen zu verschaffen.

P. Antonio Ferrua SJ (1901–2003), Rektor am *Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana* und seit 1940 mit anderen Archäologen von Pius XII. mit den Grabungen am Petrusgrab betraut, löste die Aufgabe, die Dominanz des christlich inspirierten und kirchlich Erinnerungsraumes zu behaupten, indem er die von der Vätertheologie begründete, heilsgeschichtliche Erinnerung neu konstituierte. Hatte die Vätertheologie in der Antike weitgehend eine apologetische Funktion,[169] so sollte sie nunmehr gegen den säkularen Faschismus mit seinen geschichtspolitischen Ansprüchen aufgeboten und in Stellung gebracht werden. Auf das Potential christlicher Erinnerungstradition an Augustus in Verbindung mit der Inkarnation des ‹Logos› zurückgreifend konnte die *Civiltà Cattolica* die Erinnerung an die ‹Pax Augusta› aus den Vereinnahmungszwängen des Regimes befreien. Der *Mostra Augustea* mit ihrer säkularen Heilsbotschaft von der Identität der augusteischen mit der faschistischen Herrschaft setzte Ferrua die providentielle Funktion der *Pax Augusta* entgegen: «Vi è un caso tipo che dimostra, e non si potrebbe più eloquentemente, la forza grande di attrazione della Romanità. È il Cristianesimo. [..] In realtà esso è Augusteo, almeno nel senso

[163] Messineo, Studi del germanesimo (wie Anm. 162), 181.
[164] Anonymus, Germanesimo razzista e Romanesimo Cattolico, in: La Civiltà Cattolica, II (1938), 289–292.
[165] Rosa, Gli estremi opposti nella crisi della civiltà, in: La Civiltà Cattolica, II (1936), 97.
[166] Vgl. Giovanni Sale SJ, La Chiesa di Mussolini, Rom 2011.
[167] Antonio Ferrua SJ, Per il centenario della morte di Costantino, in: La Civiltà Cattolica, IV (1937), 387.
[168] Vgl. Scriba, Augustus im Schwarzhemd (wie Anm. 103).
[169] Vgl. Frank, Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche (wie Anm. 47), 178–202.

che Cristo volle nascere sotto Augusto e nel suo impero.»[170] So wenig die Kirchenväter die Deutung der ‹Pax Augusta› nur dem paganen Gedächtnis überliessen,[171] so wenig wollte Ferrua den Erinnerungsraum an Augustus dem faschistischen Exklusivismus überlassen, der eine Mobilisierung der ihm zur Verfügung stehenden geistigen Ressourcen betrieb, wenn auch Teile der Altertumswissenschaften, so auch die in der Mailänder *Università Cattolica del Sacro Cuore*[172] und in der *Reale Accademia dei Lincei*[173] versammelten Gelehrten, sich nicht für die politisch-ideologischen Zwecke des Regimes einspannen liessen. In einem gleichsam diachronen Diskurs der *Civiltà Cattolica* wird der christliche Glaube nochmals in die antike römische Kultur inkulturiert,[174] um über den Erinnerungsraum an das ‹Imperium Romanum› dauerhaft die Deutungshoheit zu behalten.[175]

Diese Verschränkung diachroner und synchroner Diskursformen als Annäherung an das faschistische Regime misszuverstehen,[176] bedeutet, die universalistische und inklusivistische Geschichtskultur der katholischen Kirche im Allgemeinen und der *Civiltà Cattolica* im Besonderen zu übersehen. Wie die Kirche nach ihrem apostolischen Selbstverständnis die differenten Kulturen missionierte und in dieser Handlungslogik auch das neo-pagane faschistische Regime christianisieren wollte, so beanspruchte sie, z. B. im Medium der in der traditionellen Lebenspraxis der Gläubigen verwurzelte Heiligenverehrung, die Deutungshoheit über die als Heilsgeschichte vergegenwärtigte Vergangenheit, bis die moderne Geschichtswissenschaft seit Aufklärung und Historismus ihr diesen Anspruch streitig machte.[177]

Wie sehr Augustus nach diesem Traditionsverständnis zur Heilsgeschichte gehört, belegt Ferruas Kommentar zur Rekonstruktion der ‹Ara Pacis› zum *Bimillenario Augusteo* 1938:[178] Die ‹Pax Augusta› wird hier als überzeitliches Symbol einer auf Recht und Gerechtigkeit basierenden universalen Friedens- und Ordnungsidee mit normativer Geltung interpretiert, die jeden Partikularismus kategorisch ausschliesst.

[170] Antonio Ferrua, La Mostra Augustea della Romanità, in: La Civiltà Cattolica, IV (1937), 481–491; Zitat 484.

[171] Vgl. Sproll, URBS und ORBIS (wie Anm. 48).

[172] Università Cattolica del Sacro Cuore (Hg.), Conferenze Augustee nel bimillenario della nascita, Mailand 1939.

[173] Vgl. u. a. Reale Accademia Nazionale dei Lincei (Hg.), Augustus. Studi in occasione del Bimillenario Augusteo, Rom 1938.

[174] Antonio Ferrua, Conferenze Augustee, in: La Civiltà Cattolica, I (1940), 221–225; ders., La difesa della Romanità, in: La Civiltà Cattolica, III (1940), 321–330; Barbera, Romanità genuina nell'«Istituto di Studi Romani», in: La Civiltà Cattolica, II (1938), 293–308.

[175] Vgl. Anonymus, Rezension zu Massimo Salvadori, L'Unità meditteranea, in: La Civiltà Cattolica, I (1933), 276–277.

[176] So Nelis, Catholicism and the Italian Fascist Myth of Romanitas (wie Anm. 140), 142.

[177] Vgl. Michel De Certeau SJ, L'écriture de l'histoire, Paris 1976; Pierre Nora, Zwischen Geschichte und Gedächtnis, Berlin 1990.

[178] Antonio Ferrua, L'Ara della Pace di Augusto, in: La Civiltá Cattolica, IV (1938), 204–215.

Die erneute Zurückweisung der politischen Theologie der ‹Romanità› nach 1940: War dieser kirchliche Universalismus und Inklusivismus mit seiner heilsgeschichtlichen Deutung der ‹Pax Augusta› dem exklusivistischen Verfügungsanspruch der faschistischen politischen Theologie der ‹Romanità› kommunikativ bis über das *Bimillenario Augusteo* hinaus aufgrund der in den Traditionen der Kirche verankerten kulturellen Evidenz und der ungebrochenen Kirchenbindung breiter Teile der italienischen Gesellschaft mindestens ebenbürtig, wenn nicht überlegen, so gewann die faschistische Diktatur durch die Achse Berlin-Rom 1936, durch die Rassengesetze 1938[179] und durch den Kriegseintritt Italiens 1940 eine totalitäre Qualität mit der Folge, dass die Kirche zum Regime auf deutliche Distanz ging.

Dabei hob die *Civiltà Cattolica* bei der nunmehrigen Bestimmung ihres Erinnerungsraums auf die christliche Rom-Idee innerhalb der Gesellschaft Jesu[180] und im Hinblick auf die gesamte Kirche auf Leos d. Grossen[181] Rom-Verständnis ab. In deutlichem Gegensatz zur Politischen Theologie der ‹Romanità› bringt P. G. E. Willwoll SJ die von Leos Geschichtstheologie konzipierte Erinnerung an die Apostel Petrus und Paulus als den Gründern des christlichen Rom in Erinnerung:

> «Il fascino della Roma fondata da Romolo poteva essere ed era realmente per i Romani antichi molto attraente. Ma per noi uomini del secolo XX non è che un mito [...] Ora il fondamento vero della perennità di Roma non è la leggenda, ma la storia. E questa storia ci riconduce non a Romolo, ma a Pietro, attraverso Pietro a Cristo, del quale egli è umile vicario. Soltanto Cristo, che è la verità e la fermezza in persona, può essere la garanzia della stabilità di Roma eterna, non le opinioni umane che cangiano, o le deboli forze umane che vacillano.»[182]

Damit wird implizit der Anspruch der ‹Cathedra Petri› auf Kontinuität und Identität in der ‹Traditio apostolica› reklamiert, die bis auf das Herrenwort: «Du bist Petrus der Fels und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwinden»[183] zurückgeht.

Tatsächlich hat nach dem Zusammenbruch des NS-Regimes und des italienischen Faschismus das Papsttum Pius' XII. und mit ihm die von ihm performativ vertretene christliche Rom-Idee[184] im Gedächtnis der Nachkriegszeit ein grosses Ansehen erworben, gerade als Fels gegen die modernen Totalitarismen. Ging mit dem Faschismus die politische Theologie des ‹Romanità›-Mythos un-

[179] Sale, Le leggi razziali (wie Anm. 121), 35–42 zur Rolle der Civiltà Cattolica in der Entstehungsgeschichte der Enzyklika Humani generis unitas unter Pius XI; vgl. Anton Rauscher SJ (Hg.), Wider den Rassismus, Paderborn, München/Wien/Zürich 2001.

[180] P. Leturia, Alle fonti della «Romanità» della Compagnia di Gesù (1534–1541), in: La Civiltà Cattolica, II (1941), 81–93 u. 179–186.

[181] Vgl. die Literatur in Anm. 157.

[182] Willwoll, La missione di Roma (wie Anm. 157), 35.

[183] Matthäus 16, 18.

[184] Vgl. Eugenio Pacelli u. a., Roma «onde Christo è Romano», Rom 1937; Carlo Galassi Paluzzi (Hg.), Roma nella parola di Pio XII, Rom 1943.

ter, so erwies sich umso wirksamer das von Leos Geschichtstheologie geprägte, formative Rom-Gedächtnis bei der diskursiven Konstruktion der Europa-Idee.[185] Nicht umsonst diente Rom dabei nicht nur als Erinnerungsort beim Abschluss der Römischen Verträge 1957, sondern als normative Idee bei der politischen Gestaltung in der frühen Phase ab 1950 sowohl von Seiten des Vatikan[186] wie auch von Seiten der Bundesrepublik Deutschland mit Konrad Adenauer (1876–1967)[187], Frankreichs mit Robert Schuman (1886–1963)[188] und Italiens mit Alcide de Gasperi (1881–1954).[189]

Fazit

Die Untersuchung versucht den diskursgeschichtlichen Zusammenhang zwischen dem Theorem der Politischen Theologie Carl Schmitts und den Diskursen um die politische Theologie der ‹Romanità› des italienischen Faschismus in der *Civiltà Cattolica* phänomenologisch zu untersuchen, ohne dass unmittelbare Rezeptionsvorgänge empirisch nachgewiesen werden können.[190]

Historisch erwies sich dabei der von einigen Kirchenvätern tradierte Erinnerungsraum an die ‹Pax Augusta› gegenüber der Politischen Theologie Carl Schmitts als resistent und gegenüber der Verzweckungsstrategie des Faschismus im Kampf um die Diskurshoheit in Italien als überlegen. Auch konnte sich die heilsgeschichtliche Deutung der ‹Pax Augusta› gegen die Enthistorisierungsbemühungen Erik Petersons innerkirchlich behaupten[191], so dass die christliche Rom-Idee über den Erinnerungsraum der Kirche hinaus, der im Kontext des II. Vatikanischen Konzils diskursiv die Rezeption der Kirchenväter (re-)konstruierte, sich in der Nachkriegszeit wirksam wieder beim Aufbau Europas entfalten konnte, – nicht zuletzt auch deshalb, weil die modernen Geschichts- und Kulturwissenschaften die ‹augusteische Schwelle›[192] kausal nicht nur für die Stabilisierung und Integrationskraft des ‹Imperium Romanum› im «oberen

[185] Zu Augustus als politisches Referenzsymbol in der Altertumswissenschaft vgl. Erich Stier, Das Friedensreich des Kaisers Augustus, Bremen 1950; ders., Augustusfriede und römische Klassik, in: Hildegard Temporini (Hg.), Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt, II.2, 1975, 3–54.

[186] Vgl. Andres M. Rauch, Der Heilige Stuhl und die Europäische Union, Baden-Baden 1995.

[187] Vgl. Hans-Peter Schwarz, Anmerkungen zu Adenauer, München 2004, 73–116.

[188] Vgl. Hans August Lücker, Robert Schuman. Europäer aus christlicher Verantwortung, Vallendar 1992; Jean Seitlinger/Hans August Lücker, Robert Schuman und die Einigung Europas, Bonn 2000.

[189] Vgl. u. a. Adolf Kohler, Alcide de Gasperi 1881–1954. Christ, Staatsmann und Europäer, Bonn 1979.

[190] Vgl. Anm. 95.

[191] Signifikant auch bei Karl Rahner SJ, Die Gabe der Weihnacht, Freiburg/Basel/Wien ^{5}1980, 55; vgl. Walasky, «And so we came to Rome» (wie Anm. 35).

[192] Vgl. Michael Doyle, Empires, Ithaca/London 1984, 93 ff.

Zyklensegment»,[193] sondern auch ihre bis heute die westliche Welt nachhaltig prägenden Zivilisationsleistungen, gerade im Bereich des Rechts und der das Christentum mit ermöglichenden Ethik der römischen Stoa,[194] verantwortlich machen. So darf die ‹Pax Augusta› als universales Signifikat mit geradezu metahistorischer Reichweite gelten, an dem sich alle Signifikanten eines Weltfriedens, von der mittelalterlichen ‹Treuga Dei›[195] über die Friedensidee des Erasmus von Rotterdam (1466–1536),[196] der ‹Pax Dei›-Idee der ‹Christianitas›,[197] (193) des Friedensprojekts des Abbé Charles Irénée de Castel de Saint-Pierre (1658–1743),[198] des Konzepts des Ewigen Friedens Immanuel Kants (1724–1804)[199] bis zur neuen Weltordnung[200] messen lassen mussten und immer noch müssen.

Zwischen Augustustheologie der Kirchenväter und politischer Theologie der ‹Romanità›: Carl Schmitt, Erik Peterson und die Diskurse in der Civiltà Cattolica 1922–1943

Sowohl das Oeuvre Carl Schmitts (1888–1985) wie auch die Kontroverse Carl Schmitts mit Erik Peterson (1890–1960) sind in ihren Wirkungen noch wenig erforscht. Daher intendiert die vorliegende Studie, am Fall der Auseinandersetzung der katholischen Kirche mit der Politischen Theologie des faschistischen Regimes im Kontext der Augustus-Feierlichkeiten 1937 zu untersuchen, welche theoretische Lösungen und welche praktisch-kommunikativen Wege aus den Aporien dieser Kontroverse möglich waren. Um den ideengeschichtlichen Hintergrund dieser Auseinandersetzung zu erörtern, dienen als Ausgangspunkt das Bild der römisch-katholischen Kirche, das Carl Schmitt als Paradigma seiner Politischen Theologie konstruierte, die Kritik Petersons an der Augustustheologie der Kirchenväter und das Plädoyer Carl Schmitts für die Entdifferenzierung von Religion und Politik. Es folgt eine kurze Darstellung der Geschichtspolitik des faschistischen Regimes mit seiner Politischen Theologie der ‹Romanità›, um zu erörtern, wie die Civiltà Cattolica als offiziöses Sprachrohr der Römischen Kurie bzw. der Römischen Kirche die Versuche des Regimes, die Deutungshegemonie über die Geschichte der ‹Pax Augusta› zu erlangen und zu verteidigen, zurückwies: Die Kirche lehnte dezidiert die Politische Theologie des Regimes ab. Indem sie die providentielle Funktion der ‹Pax Augusta›, wie sie die Vätertheologie vertreten hatte, gegen die ‹Romanità›-Ideologie des Faschismus in Stellung brachte, bestritt sie erfolgreich einen politischen Legitimations- und geschichtlichen

[193] Vgl. Herfried Münkler, Imperien, Berlin 2005, 112–113; Ulrich Leitner, Imperium. Geschichte und Theorie eines politischen Systems, Frankfurt/M. 2011, bes. 176–181.

[194] Vgl. u. a. Werner Dahlheim, Augustus, München 2010, 392–405; Münkler, Imperien (wie Anm. 193), 116–117; Raaflaub/Toher (Hg.), Between Republic and Empire (wie Anm. 118); Peter G. Stein, Römisches Recht und Europa, Frankfurt/M. 1996, bes. 31.

[195] Zur ‹Treuga Dei› vgl. Hartmut Hoffmann, Gottesfriede und Treuga Dei, (MGH 20), Stuttgart 1964.

[196] Erasmus von Rotterdam, Querela pacis (Die Klage des Friedens), übersetzt und hg. v. Kurt Steinmann, Insel-Verl. 2001; vgl. Kurt von Raumer, Ewiger Friede. Friedensrufe und Friedenspläne seit der Renaissance, Freiburg/München 1953.

[197] Pierre Blet SJ, Die Idee der Christianitas im Frankreich des 17. Jahrhunderts, in: Gregorianum, 57 (1976), 285–305.

[198] Charles Irénée Castel de Saint-Pierre, Projet pour rendre la paix perpetuelle en Europe, 1713/17, in: Corpus des Oeuvres de Philosophie en langue française, Paris 1986.

[199] Immanuel Kant, Zum ewigen Frieden, 1795, in: ders., Werke in sechs Bänden, hg. V. W. Weischedel, Bd. 6, Darmstadt 1964, 191–251.

[200] Vgl. Münkler, Imperien (wie Anm. 193), 213–254.

Deutungsanspruch. Nach der Niederlage des totalitären Regimes konnte so die Kirche ihre heilsgeschichtlich geprägte Deutung der ‹Pax Augusta› nach 1945 erneut zur Geltung bringen, indem sie u. a. diese ihre Perspektive in die Diskurse um die politische Einigung Europas einbrachte.

Entre théologie augustienne des pères de l'Eglise et théologie politique de la ‹Romanità›: Carl Schmitt, Erik Peterson et les discours de la Civiltà Cattolica 1922–1940

L'œuvre de Carl Schmitt (1888–1985) ainsi que la controverse entre Carl Schmitt et Erik Peterson (1890–1960) ont encore été peu étudiées du point de vue de leurs effets. Le présent article a pour but d'analyser, à la lumière de l'affrontement entre l'Eglise catholique et la théologie politique du régime fasciste dans le cadre des festivités augustiennes de 1937, quelles solutions théoriques et quels moyens pratiques, communicatifs, pouvaient être tirés de cette controverse. Afin de présenter le contexte historique des idées sous-tendant cette altercation, l'auteur prend pour point de départ l'image de l'Eglise catholique romaine, utilisée par Carl Schmitt en tant que paradigme de sa théologie politique, la critique de Peterson à l'encontre de la théologie augustienne des pères de l'Eglise, ainsi que le plaidoyer de Carl Schmitt pour la non-différentiation entre religion et politique. Une courte présentation de la politique de l'histoire du régime fasciste avec sa théologie politique de la ‹Romanità› est offerte ensuite, afin d'expliquer la manière dont la Civiltà Cattolica, en tant que porte-parole officieux de la curie romaine et donc de l'Eglise catholique romaine, a rejeté les tentatives du régime visant à obtenir et à défendre l'hégémonie sur l'interprétation de l'histoire. L'Eglise a fermement décliné la théologie politique du régime. En plaçant la fonction providentielle de la ‹Pax Augusta›, représentée par la théologie des pères de l'Eglise, contre l'idéologie de la ‹Romanità› du fascisme, elle parvint à combattre avec succès les prétentions politiques d'interprétation légitimatrice de l'histoire. Après la chute du régime totalitaire, l'Eglise a ainsi pu faire valoir à nouveau après 1945 son interprétation de la ‹Pax Augusta› empreinte de l'histoire du salut, notamment en mettant en avant sa perspective dans le cadre des discours sur l'unification politique de l'Europe.

Between Augustus theology of the church fathers and political theology of the Romanità: Carl Schmitt, Erik Peterson and the discourses in the Civiltà Cattolica 1922–1940

Up to now, researchers have given scant attention to the effects of the works of Carl Schmitt (1888–1985) and of the controversy between Schmitt and Erik Peterson (1890–1960). By looking in detail at the case of the Catholic Church's confrontation with the political theology of the fascist regime in the context of the Augustus celebrations of 1937, the present study aims to uncover possible theoretical solutions and provide practical communicative paths of escape from the aporiae of this controversy. To elucidate the philosophical background to this confrontation, we may take as our starting point the image of the Roman Catholic Church which Carl Schmitt constructed and made a paradigm within his political theology, together with Peterson's criticisms of the Augustus theology of the Church fathers and Carl Schmitt's plea for an end to differentiation between religion and politics. A brief account of the history politics of the fascist regime follows, together with its political theology of Romanità, in order to show how the Civiltà Cattolica, the official voice of the curia and the Roman Church, rejected the attempts of the regime to gain and hold a hegemony of interpretative control over history. The Church firmly rejected the regime's political theology. By evoking the providential function of the Pax Augusta (Pax Romana) to counter the Romanità ideology of fascism, and insisting on the theology of the Church Fathers, it successfully challenged the regime's claim to political legitimacy and its historical interpretations. After the defeat of the totalitarian regime, the Church was able to insist again on its own interpretation of the Pax Augusta in the context of salvation, by incorporating this perspective into discourses of the political unification of Europe.

Schlüsselwörter – Mots clés – Keywords

Politische Theologie – théologie politique – Political Theology; Geschichtspolitik – politique de l'histoire – Politics of history; ‹Romanità› – ‹Romanità› – ‹Romanità›; Faschismus – fascisme – Fascism; Civiltà Cattolica (italienische Zeitschrift) – Civiltà Cattolica (revue italienne) – Civiltà Cattolica (Italian journal, Italian for Catholic civilzation).

Heinz Sproll, Professor für Didaktik der Geschichte, Universität Augsburg.