

Politischer Monotheismus oder Trinitätslehre?

Zu Möglichkeit und Unmöglichkeit einer christlichen Politischen Theologie

Von Peter Koslowski *

Nach Erik Peterson ist mit dem trinitarischen Dogma jede christliche Politische Theologie unmöglich geworden und die Rechtfertigung einer politischen Situation durch christliche Theologie ein Mißbrauch der christlichen Verkündigung. Petersons weitreichende These hat Zustimmung und Ablehnung erfahren und außer in Carl Schmitts umfassender Kritik in „Politische Theologie II“ auch in jüngeren Arbeiten zum Problem einer Politischen Theologie ihren Niederschlag gefunden. Dabei reichen die politisch-theologischen Interpretationen der Trinitätslehre von der These ihrer Funktion als Abwehlerin politisierter Theologie bis zu ihrem Verständnis als herrschaftskritisch-emanzipatorischem Programm. Im folgenden soll die Möglichkeit und Unmöglichkeit einer Politischen Theologie der Trinitätslehre untersucht werden. Dabei soll einmal der Frage nachgegangen werden, welche politischen Deduktionen aus ihr methodisch zulässig sind und welche ausgeschlossen werden müssen, zum anderen aber auch gezeigt werden, welche politischen Wirkungen der Trinitätslehre in bezug auf den Dualismus von Staat und Kirche zugeschrieben werden müssen. Es wird notwendig sein, mögliche Typen der Begründung von Politik durch Theologie im Christentum zu unterscheiden, um zu klären, ob die Trinitätslehre Politische Theologie fordert oder abwehrt. Schließlich soll an einigen ideengeschichtlichen Beispielen exemplarisch gezeigt werden, welche systematischen Formen trinitarischer Politischer Theologie in der Geistesgeschichte aufgetreten sind und zu welchen Deduktionen oder Analogien zwischen Politik und Theologie sie geführt haben.

1. Die politisch-theologische Diskussion der Trinitätslehre

1.1 Die Abwehr-These: Peterson und Hans Maier

Mit der Entfaltung der Trinitätslehre in den Auseinandersetzungen mit dem Arianismus und der Verwerfung des theologischen Monarchianismus im 4. Jahrhundert ist nach Petersons berühmter These

* Der Verfasser dankt Wolfhart Pannenberg und Alfred Schindler, besonders aber Hermann Krings für wertvolle, kritische Hinweise.

„nicht nur theologisch der Monotheismus als politisches Problem erledigt und der christliche Glaube aus der Verkettung mit dem Imperium Romanum befreit worden, sondern auch grundsätzlich der Bruch mit jeder ‚Politischen Theologie‘ vollzogen, die die christliche Verkündigung zur Rechtfertigung einer politischen Situation mißbraucht“. ¹ Petersons These enthält starke Voraussetzungen und zieht ein systematisches Fazit aus einer historischen Untersuchung des politischen Monotheismus der Antike und Spätantike, ein Fazit, das durch Gegenbeispiele Politischer Theologie *historisch* leicht zu widerlegen wäre ². Peterson macht eine dogmatische Aussage mit historischer Begründung. Weil im 4. Jahrhundert theologisch das politische Problem erledigt wurde, d. h., die unmittelbare Analogie von himmlischem und irdischem Souverän nicht mehr möglich war, ist auch für die folgende Geschichte Politische Theologie unmöglich und kann nur noch einen Mißbrauch der christlichen Verkündigung darstellen. Da nun bei Peterson selbst ein politisches Interesse in seiner Erledigung aller Politischen Theologie und eine Polemik gegen die Politische Theologie der Deutschen Christen in seinem 1935 in überarbeiteter Form wiedererschienenen Traktat zu erkennen ist ³, muß man in Petersons Position selbst ein Stück Politischer Theologie sehen.

Schmitt hat mit Recht dieses Reflexionsargument gegen Peterson eingewandt, daß er mit seiner theologischen Position auch eine politische vertrete, wenn der „Häretiker eo ipso als der politische, der Orthodoxe dagegen als der unpolitische Theologe erscheine“ ⁴.

Ist die Trinitätslehre tatsächlich politisch so folgenlos, wie die Erledigungsthese Petersons behauptet? Immerhin berufen sich die Befürworter einer emanzipatorischen, politischen Theologie ebenso auf ihn, wie die Gegner und Kritiker Politischer Theologie. Hans Maier verstärkt die Erledigungsthese: „Die eigentümliche Stellung des christlichen Gottesglaubens jenseits von Monotheismus und Polytheismus bietet einer politischen Theologie keinerlei Anknüpfungspunkte.“ In einer Kritik der politischen Theologie de Bonalds schreibt er: „De Bonald ist . . . weit entfernt von der Einsicht, daß der Glaube an den dreieinigen Gott positive politische Analogien nicht fordert,

¹ E. Peterson, Der Monotheismus als politisches Problem, in: ders., Theologische Traktate, München 1951, 105.

² C. Schmitt (Politische Theologie II, Berlin 1970, 38) schreibt zu Recht, daß „das unvollständige Material Petersons allgemeine Conclusion nicht trägt und seine pauschale Schlußthese zu einem Scheck wird, der sein Materialkonto überzogen hat.“

³ Vgl. A. Schindler (Hrsg.), Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie, Gütersloh 1978, zur Entstehungsgeschichte der Schlußthese von 1935.

⁴ C. Schmitt (1970) 73.

sondern vielmehr abwehrt.“⁵ In Maiers Abwehrthese wird die Dialektik der Petersonschen Erledigung sichtbar. Ein Dogma, das politischen Analogien gegenüber nicht nur indifferent ist, sondern diese sogar abwehrt, hat selbst eine politische Funktion. Man könnte Maiers Verständnis der Petersonschen Erledigung als die Abwehr- und politische Neutralisierungsinterpretation der Trinität bezeichnen. Danach entpolitisiert die Trinität die Religion und profanisiert die Politik. Die Trinität verbietet eine Theologisierung der Politik und bewirkt die Differenzierung von Politik und Religion im Christentum, die für beide Bereiche Rationalitätsgewinne bedeutet.⁶

1.2 Trinitätslehre als Politische Theologie: Metz und Moltmann

Der Abwehrthese Maiers steht die Herrschafts-Kritik-These von Metz gegenüber. Metz gibt der Petersonschen These eine herrschaftskritisch-politische Spitze: „So kann man . . . die Interpretation Erik Petersons als Versuch verstehen, die Glaubensformel von der Trinität herrschaftskritisch zu wenden und sie gerade so in ihrer befreienden und erlösenden Gefährlichkeit sichtbar zu machen – vor allem dann, wenn man die in dieser trinitarischen Formel enthaltene Kritik eines monarchischen Herrschaftsbegriffes auch (was E. Peterson unterläßt) kritisch auf die Verfassung der Kirche selbst bezieht.“⁷ Bei Metz gewinnt die Trinität „herrschaftskritisches“, also politisches Potential, wird selbst zur politischen Theologie.

Deutlicher noch ist Moltmanns politische Interpretation der Trinität, auch wenn sie sich nicht explizit auf Peterson bezieht. So schreibt Moltmann: „Ist die Offenbarung Gottes im Gekreuzigten aber ihr konkreter Ansatzpunkt, dann kann der christliche Gottesbegriff nicht mehr zur religiösen Hintergrundbildung für Fürstentümer, Obrigkeiten und Gewalten verwendet werden . . . Die Kritik an der politischen Religion ist, denke ich, bis heute die politische Funktion der Trinitätslehre.“⁸ Moltmann sieht in der theologischen Kritik der Politischen Theologie selbst einen politischen Faktor, ein Stück „Politischer Theologie“. Die Bestreitung des Anspruchs aller Obrigkeit wird zur

⁵ H. Maier, *Revolution und Kirche. Zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie*, München 1975, 144, ebenso auch in „Kritik der politischen Theologie“, München 1970, 18 f.

⁶ H. Maier (1970) *passim*

⁷ J. B. Metz, ‚Politische Theologie‘ in der Diskussion, in: *Diskussion zur ‚politischen Theologie‘*, hrsg. von H. Peukert, Mainz 1969, 289.

⁸ J. Moltmann, *Theologische Kritik der Politischen Religion*, in: J. B. Metz, J. Moltmann, W. Oelmüller, *Kirche im Prozeß der Aufklärung*, München 1970, 26, auch *ders.* *Umkehr zur Zukunft*, München 1970, 174: „Mit der Ausbildung der Trinitätslehre hat sich die christliche Theologie grundsätzlich, wenn auch nicht gleich faktisch, vom politischen Monotheismus befreit. Ich denke, daß bis heute die Kritik an der politischen Metaphysik und der politischen Religion die politische Funktion der Trinitätslehre ist.“

politischen Funktion der Trinität.⁹ Die Trinität und Kreuzestheologie destruieren nach Moltmann den theologischen Monarchismus, den Theismus der Mächtigen, die „Theologie der Herrlichkeit und die Götter der politischen Religionen.“¹⁰ Während bei Peterson Theologie und Politik völlig getrennt werden, und das trinitarische Dogma die politische Theologie erledigt – bei Maier politische Analogien theologisch sogar *abwehrt*, wird bei Moltmann aus der Trinität eine positive politische Theologie entwickelt.

Die hier skizzierten Ansätze gehen sämtlich von einem Verhältnis von religiöser Dogmatik und politischer Theorie aus, das der religiösen Dogmatik den geltungsmäßigen Primat zurechnet und politische Konsequenzen aus dem vorgegebenen Dogma ableitet. Damit ist eine von vorneherein eingeschränkte Fragestellung nach dem Verhältnis von Religion und Politik gegeben. Theologie und Politik werden nur in Richtung einer Deduktion von Politik aus Theologie befragt, werden nur innerhalb eines christlichen Kontextes, der von dem Primat des christlichen Glaubens schon überzeugt ist, untersucht. Politische Theologie ist so die Anweisung der politischen Praxis aus der theologischen Exegese der Schrift. Die Umkehrung des Deduktionsverhältnisses, nämlich die Bestimmung der Theologie nach den Bedürfnissen politischer Praxis oder ein mögliches Wechselverhältnis von Theologie und Politik bleiben außerhalb der Betrachtung. Der Festlegung der Politik als abhängiger Variablen und der christlichen Theologie als unabhängiger Variablen entspricht dem christlichen Verständnis von Theologie, muß aber die Frage, welche politisch-sozialen Zwecke diese Theologie hervorgebracht haben könnten und damit die Umkehrung des Begründungsverhältnisses von Theologie aus Politik der Religionssoziologie oder vergleichenden Religionswissenschaft überlassen.

2. Die Wahrheit der geoffenbarten Trinität Gottes und die Unmöglichkeit einer funktionalistischen Politischen Theologie im Anschluß an Karl Barth.

Nun ist die Höherrangigkeit der Theologie über mögliche politische Funktionalisierungen und der Offenbarungscharakter des Christentums gerade durch die Trinität begründet, so daß diese der Angelpunkt des Verhältnisses von Offenbarungsglauben und politischer bzw. natürlicher Religion ist. Mit der Trinität ist ein bestimmter Autoritätscharakter der Dogmatik gegeben, nämlich ihr Verständnis als göttliche und nicht nur prophetische Offenbarung.¹¹ Mit der Trinität ist nur mehr Politik aus der Offenbarung, nicht aber Religion aus

⁹ Moltmann, in: Metz et al. (1970) 44.

¹⁰ Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972, 200 f.

¹¹ Vgl. U. Mann, *Das Christentum als absolute Religion*, Darmstadt 1974.

Politik ableitbar. Mit der Inkarnation und der Schrift als authentischem Wort Gottes kann das Dogma in christlicher Sicht nicht mehr funktional betrachtet werden. Da sich nach der Trinitätslehre Gott selbst in Christus offenbart hat, kann in der Welt nur die Offenbarung mit göttlichen Attributen versehen werden. Die Vergöttlichung jeder anderen Person oder Institution, Sache oder Bewegung wäre Aberglauben oder Götzendienst, insofern eine solche Vergottung außerhalb Christi die Offenbarung Gottes nicht im Leben Christi sucht, sondern in einem anderem. Karl Barth zeigt in seiner kirchlichen Dogmatik, daß jede nicht-trinitarische, subordinationistische oder modalistische Interpretation des christlichen Glaubens entweder die Einheit Gottes oder die Offenbarung nicht ernst nimmt.¹² „Aller Antitrinitarismus kommt unvermeidlich – man muß das sehen, um die Schärfe zu verstehen, mit der er von der Kirche bekämpft worden ist – in das Dilemma, entweder die Offenbarung Gottes oder die Einheit Gottes zu leugnen“. Wenn der Antitrinitarismus die Einheit Gottes gegen die Dreiheit verteidigt, wird er „die Offenbarung als Akt wirklicher Gegenwart des wirklichen Gottes in Frage stellen müssen“ und die wirkliche Differenz des Sohnes vom Vater, wie sie sich in der Leidensgeschichte Christi zeigt, leugnen müssen. Geht der Antitrinitarismus auf der anderen Seite von der Offenbarung als göttlicher Offenbarung und nicht zugleich auch von der Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater aus, so wird er glauben müssen, daß sich in Christus nicht Gott, sondern irgend ein drittes, nicht gott-gleiches, sondern nur gott-ähnliches Prinzip offenbart hat. Er wird notwendig gegen die Einheit Gottes verstoßen. Die Offenbarung als Selbst-Eröffnung Gottes verlangt, daß sich in ihr Gott so zeigt, wie er *ist*, und nicht in der Maske eines untergeordneten Geschöpfes oder halbgöttlichen Logos. Da sich Gott aber als menschengewordener Sohn und Geist zeigt, muß Gott als dreieiniger gedacht werden. Barth nimmt Hegels Argument auf, daß sich der Gott der wahrhaften Religion offenbaren muß, und zwar als der, der er ist, und nicht in einem anderen seiner selbst. Hegel hatte gegen den Subordinationismus eingewandt: „Wenn ihm (Gott) das Sichoffenbaren abgesprochen wird, so bliebe von einem Inhalte desselben nur dies übrig, ihm Neid zuzuschreiben.“¹³ Wenn der Begriff der Offenbarung Gottes einen Sinn haben soll, kann sich Gott nicht als einer zeigen, der nur zum Teil er selbst ist. In der Offenbarung muß sich das ganze göttliche Wesen (*homoousios*) zeigen.

Was bedeutet dies politisch? Jede Art von Theo-Mimesis oder Christo-Mimesis ist von der Dogmatik als Darstellung Gottes ausge-

¹² K. Barth, Kirchliche Dogmatik, Zollikon-Zürich 1955, Bd. I/1, 371.

¹³ Hegel, Enzyklopädie § 564, Ausg. Philos. Bibl. Meiner S. 446.

geschlossen. Gottes „Darstellung“ zeigt sich nur in der Offenbarung. Repräsentation Gottes ist nur als Stellvertretung, nicht aber als Bild Gottes möglich. Der politische Monarchianismus ist nicht mehr in der Form möglich, daß der Kaiser oder Souverän zum lebenden Bild Gottes oder zum irdischen Gott, zum *nomos empsychos* wird, sondern nur noch Repräsentant als *Stellvertreter* sein kann, weil den Christen in Christus Gott ja schon offenbar geworden ist. Jede weitergehende Identifizierung eines politischen mit einem göttlichen Prinzip wäre Idololatrie als Nicht-Ernstnehmen der Offenbarung Gottes, weil etwas anderes als Christus als Offenbarwerden Gottes angenommen wird. Theo- oder Christo-Mimesis durch den Souverän ist nicht mehr möglich als Darstellung Gottes, sondern nur mehr als Stellvertretung. Gott hat sich nach dem Verständnis der Schrift einmal und unwiederholbar dargestellt oder geoffenbart und damit alle weiteren Offenbarungen ausgeschlossen. Die Trinität schließt nicht deshalb einen politischen Monotheismus aus, weil die göttliche Dreiheit keine kreatürliche Entsprechung hat – solche Entsprechungen wären durchaus konstruierbar, z. B. in der Familie als Einheit und Vielheit oder im Triumvirat¹⁴ – sondern deshalb, weil Gott sich nur einmal offenbart hat und jede angenommene weitere Offenbarung Gottes in einem politischen Prinzip, sei es Rasse, Klasse, Volk oder Masse, die Offenbarung Gottes in Christus zu einem unbedeutenden Vorspiel gegenwärtiger Offenbarungen werden läßt. Der Arianismus oder jede echte politische Theologie, die Gott in einem politischen Prinzip manifestiert sieht, machen das Christentum zu einem Aberglauben oder zu einer Götzenverehrung, weil sie Gott nicht als in Christus Inkarnierten, sondern in einem Abbild seiner selbst verehren.¹⁵

In dem funktionalen System des christlichen Dogmas ergibt sich ein *Begründungszirkel* für die Absolutheit des Christentums, der Politische Theologie dogmatisch ausschließt. Die Trinität als das Vermittelnde zwischen der Offenbarung Gottes als Sohn, Vater, Geist und der Notwendigkeit der Einheit Gottes stellt sicher, daß das Göttliche als Göttliches nur nach der Schrift dargestellt wird. Die Interpretation der Schrift als Offenbarung stützt aber die Trinität ebenso, wie umgekehrt die Trinität den autoritativen Charakter der Schrift. Barth: „Soll die Offenbarung als Gegenwart Gottes ernst genommen werden, soll es einen legitimen Offenbarungsglauben geben, dann dürfen Christus und der Geist in keinem Sinne untergeordnete Hypostasen

¹⁴ Byzantinische Soldaten im Jahre 660 begründeten, als es ihnen einfiel, zu dem bereits vorhandenen Kaiser zwei neue hinzuzuwählen, dieses Vorgehen trinitarisch: „An die Dreieinigkeit glauben wir, drei Kaiser krönen wir.“ Nachweis bei F. Kern, Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im frühen Mittelalter. Zur Entwicklungsgeschichte der Monarchie, Darmstadt 1976, 10.

¹⁵ Barth (1955) 372: „Ist Christus nicht wahrer Gott, was kann dann der Glaube an ihn Anderes sein als eben Aberglaube?“

sein. Wir müssen es in Prädikat und Objekt des Begriffes Offenbarung noch einmal und in keiner Weise weniger mit dem Subjekt selbst zu tun haben. Die Offenbarung und das Offenbarsein müssen dem Offenbarer gleich sein. Sonst können sie neben diesem, wenn dieser der eine Gott ist, keinen Raum haben. Die Einheit Gottes würde sonst die Offenbarung und das Offenbarsein unmöglich machen.“¹⁶ Politische Theologie als Erscheinen Gottes in einem politischen Prinzip ist ausgeschlossen. Gott zeigt sich als Subjekt in der Geschichte nur als Christus, als Mensch gewordener Sohn. Wenn Gott in Christus nicht nur als seinem geschöpflichen Repräsentanten erscheint, sondern Gott *ist*, dann kann er in der späteren Geschichte nicht in einem geschöpflichen Prinzip, sei es der *Dea Roma*, der germanischen Rasse oder dem Proletariat als geschichtlichem Subjekt erscheinen. Ist die Schrift andererseits wirkliche Offenbarung Gottes, so ist sie politisch nicht funktionalisierbar, sondern jedem politischen „*chresimon pseudos*“ absolut vorgängig. Eine Politische Theologie im antiken Sinn, die den Wahrheitswert der Religion ihrer politischen Nützlichkeit unterordnet, ist ausgeschlossen. Das Christentum kann nicht, wie Augustin gegen Varros Politische Theologie ausführt, „den Völkern aufgeschwätzt werden, um sie enger in einer Volksgemeinschaft zusammenzuschweißen“¹⁷.

Das Christentum ist nicht deshalb keine politische Theologie, weil es keine politische Wirkung zeitigte, sondern deshalb, weil es als wirkliche Offenbarung Gottes die politische Funktionalisierung und politische Uminterpretation des Dogmas vom Wahrheitsanspruch her ausschließt. Das Monopol der Schrift auf Offenbarwerden Gottes schließt jede Epiphanie Gottes im Politischen ebenso aus, wie die ungeheure Autorität des Wortes Christi als Wort *Gottes* eine Interpretation des Dogmas durch die politische Macht verbietet. Politische Theologie im antiken Sinn als Bestimmung der Theologie durch Bedürfnisse der Politik oder im Sinne der Identifikation eines politischen Prinzips mit einer Epiphanie Gottes ist ausgeschlossen. Daß eine solche Ausschließung selbst ein politisches Phänomen ist, soll unten kurz gezeigt werden.

3. Eine Klassifikation von Typen Politischer Theologie

3.1 Politische Religion – Politische Theologie

Um die notwendigen Unterscheidungen durch eine undeutliche Begrifflichkeit nicht allzu sehr zu erschweren, soll für den Typus der funktionalisierten Politischen Theologie im antiken Sinn *vor* der Of-

¹⁶ ebd.

¹⁷ *Augustinus*, de civitate Dei Lib. IV c. 32.

fenbarungsreligion, wie sie im vorangegangenen Abschnitt untersucht wurde, der Terminus *Politische Religion* eingeführt werden. Der Begriff der Politischen Religion soll für einen Typus stehen, in dem die religiösen Inhalte funktional nach politischen Interessen bestimmt werden und es keine Beschränkung der Funktionalisierung der Inhalte durch eine schriftlich fixierte Glaubensgrundlage gibt. Eine funktionalisierte Politische Religion ist im Christentum durch die Heilige Schrift als Offenbarung und Darstellung des wahrhaften, trinitarischen Gottes ausgeschlossen und diese dogmatische Ausschließung wird durch die Trinitätslehre und das Dogma von der Wesensgleichheit Christi als des Trägers der Offenbarung noch verstärkt. Trinität und Offenbarung lassen Epiphanien Gottes in der Politik nicht zu.

In der Diskussion um Politische Theologie im christlichen Kontext geht es jedoch nicht um Politische Religion, sondern um Politische Theologie, um die politische Bedeutung und die politischen Deduktionen aus und politischen „Nebenwirkungen“ von christlicher Theologie und Dogmatik, weil die theologische Basis durch die Dogmatik vorgegeben ist. Politisches wird aus Theologischem deduzierbar und begründbar, wenn die Theologie vorgegeben ist, wenn die Theologie gegenüber der Politik den rang- und geltungsmäßigen Primat innehat. Innerhalb des christlichen Verständnisses von Theologie und Politik lassen sich drei Formen Politischer Theologie, *drei Deduktions- bzw. Begründungsverhältnisse von Theologie und Politik* unterscheiden: die Form der unmittelbaren Deduktion, die Form der mittelbaren analogischen Deduktion und die Form der Begründung politischer Theorie „per analogiam theologiae“ (letztere ist sozusagen eine Umkehrung der analogia entis zur analogia Dei in der politischen Theorie). Es ist zu untersuchen, inwieweit politische Schlüsse aus der Trinitätslehre nach diesen drei Formen möglich sind.

3.2 Formen Politischer Theologie

a) *Politische Theologie als unmittelbare Deduktion von Politik aus Theologie.* Die politische Form wird aus der theologischen unmittelbar deduziert. Die Theologie bestimmt unmittelbar die politische Form. Es ist deutlich, daß durch den Geheimnischarakter der Trinität und die Lehre von der Inadäquatheit der Spuren der Trinität in der Welt (*vestigia trinitatis*) zum Geheimnis der Trinität eine *unmittelbare* Deduktion der politischen Form aus der Theologie ausgeschlossen wird.

b) *Politische Theologie als mittelbare Deduktion.* Theologie bestimmt *mittelbar* durch Schlußfolgerung die politische Form und Theorie. Politische Praxis wird deduktiv aus theologischen Sätzen hergeleitet. Die Deduktion politischer Sätze erfolgt nicht unmittelbar

aus theologischen Prämissen, weil der politische Gehalt der dogmatischen Sätze des Glaubens bekanntlich sehr gering ist, sondern über das Brückenprinzip einer Entsprechung von religiöser und politischer Praxis. Zu den theologischen Prämissen tritt als Zusatzprämisse hinzu: in den Fällen, in denen keine Aussagen in der Schrift zur Politik aufzufinden sind, wird in der politischen Praxis analog verfahren. Die Annahme ist, daß politische Aussagen aus der Schrift auch dort mittelbar deduzierbar sind, wo sie nicht explizit gemacht werden. Von einer allgemeinen Analogiebildung zwischen politischer Theorie und Theologie unterscheidet sich dieser Typus durch den Anspruch, politische *Exegese* der Schrift zu betreiben. Diese Art von Politischer Theologie tritt mit dem Anspruch exegetischer Autorität auf, der sie von Formen der reinen Analogiebildung unterscheidet. Für eine solche Politische Theologie ist die Wahrheit der theologischen Prämissen, d. h., die Richtigkeit der Exegese entscheidend. Hier zeichnet sich zeitgenössische Politische Theologie nicht gerade durch exegetischen Takt aus. Wenn man das Schlußschema bei Moltmann untersucht, so fällt auf, daß politische Wertungen in massiver Weise bereits in die Formulierung der Prämissen eingeflossen sind und auch die politischen Folgerungen über die Deduktionen aus den Prämissen hinausgehen. Als Beispiel soll Moltmanns politische Interpretation der Pilatus-Szene herangezogen werden. Moltmanns Interpretation lautet folgendermaßen: „Wenn der Christus Gottes im Namen der religiös-politischen Autorität „von oben“ hingerichtet wurde, dann ist für die Glaubenden dieser und ähnlicher Autoritäten jede Rechtfertigung von oben entzogen. Politische Herrschaft kann dann nur noch „von unten“ gerechtfertigt werden.“¹⁸ Zur Gegenüberstellung sei Karl Barths Interpretation derselben These hinzugefügt: „Man sollte aber endlich in den Pilatustexten auch dies nicht übersehen: Jesus wurde nicht verurteilt als staatsgefährdender ‚König der Juden‘ ... Jesus wurde genau genommen überhaupt nicht verurteilt. Alle vier Evangelien überbieten sich vielmehr in der Feststellung: Pilatus erklärte ihn für unschuldig, für einen Gerechten! (Math. 27, 19,24; Mk. 15, 14; Luk. 23,14.15.22; Joh. 18,38; 19,4.6) ... , Pilatus suchte ihn frei zu lassen‘ (Joh. 19,12) ... Nicht nach dem Gesetz des Staates, sondern trotz des Gesetzes des Staates, nach diesem ganz anderen Gesetz mußte Jesus sterben.“¹⁹ In einer schematischen Gegenüberstellung lassen sich beide Syllogismen darstellen:

¹⁸ Moltmann in: Metz et al. (1970) 44.

¹⁹ K. Barth, Rechtfertigung und Recht, 4. Aufl., ThSt (B) 104 (1970) 14/15.

<u>Moltmann</u>	<u>Karl Barth</u>
P ₁ Christus als Sohn Gottes wurde im Namen der religiös-polit. Obrigkeit hingerichtet	Christus wurde trotz des Gesetzes der Obrigkeit hingerichtet
P ₂ Er wurde von oben hingerichtet	—
<hr/>	
C ₁ Obrigkeit ist schlechthin nicht mehr gerechtfertigt	Die Obrigkeit kann weder vergöttlicht noch dämonisiert werden.
C ₂ Politische Herrschaft kann nur mehr von unten gerechtfertigt werden.	—

Vergleicht man beide Schlußschemata, so ist offensichtlich, daß die politisch-theologische Konklusion bereits in der „rein“ theologischen Prämisse 1 enthalten ist. Die Richtigkeit der Prämisse läßt sich jedoch exegetisch überprüfen. Moltmanns Prämisse 1 ist in solcher Einseitigkeit durch den Wortlaut der Schrift nicht gesichert. Zum anderen ist Prämisse 2 bei Moltmann eine Interpretation, die nur durch ihre Funktion, die Konklusion 2 zu ermöglichen, erklärt werden kann. Moltmanns politische Konklusionen überziehen das Konto der exegetischen Prämissen: sie werden durch diese nicht gedeckt.

Politische Theologie als Exegese in politischer Absicht und mit mittelbaren Deduktionen aus der Schrift läßt sich theologisch nicht rechtfertigen und beansprucht eine exegetische Autorität für politische Wertungen, die nur eine Verschleierung des politischen Interesses ist. Sie ist wohlgemeinte theologische Politik von Christen.²⁰ Aufgrund der Trinitätslehre und des Verständnisses der Schrift als Offenbarung kann ihr kein politischer Nebensinn beigelegt werden, der sich nicht exegetisch nachweisen ließe. Analogien zwischen Dogmatik und politischer Form, die möglich sind und keinem Theologen verwehrt werden können, dürfen nicht mit Anspruch auf *exegetische* Rechtfertigung, sondern eben nur als Analogien vorgetragen werden. Dies schließt ein, daß sich die Kirchen nicht auf eine politische Exegese festlegen können. Diese politischen Analogien zu biblischen Texten, die als mittelbare Deduktion exegetischer Art verkleidet sind, leiten zu einem dritten Typus Politischer Theologie über.

c) *Politische Theologie als Analogie*. Politische Theorie nach Analogie theologischer Sätze, insbesondere der Gotteslehre: Die politische Form wird analog zur theologischen bestimmt, und die Verfassung der politischen Sphäre wird durch theologische Analogien begründet. Zugrunde liegt die Annahme von der Strukturähnlichkeit der sozialen Gemeinschaften (Kirche – Staat) und der Entsprechung von kosmi-

²⁰ Zurecht wendet H. Maier (1970)³⁶ gegen Metz ein, daß eine solche politische Exegese in Gefahr ist, die moderne Nachfolgerin der *ecclesia triumphans* als „kritisch triumphierende Kirche“ zu werden. Vgl. auch R. Spaemann, *Theologie, Prophetie, Politik*. Zur Kritik der pol. Theologie, in: ders., *Zur Kritik der pol. Utopie*, Stuttgart 1977, 57–76.

scher und sozialer Welt. Diese Analogien treten jedoch nicht mit dem Anspruch exegetischer Autorität auf. Sie *deduzieren* nicht politische Form aus religiösen Inhalten, sondern *begründen* diese zusätzlich durch Reflexion auf theologische Aussagen. Diese Form der Begründung per analogiam gleicht ethischen oder metaphysischen Begründungsverfahren in der Politikwissenschaft. Es werden zusätzliche Argumente aus einem anderen Wissensbereich zur Untermauerung der politischen Theorie eingeführt, die nicht dogmatischen oder letztbegründenden Anspruch erheben, sondern politische Theorie durch theologische Reflexion einsichtig zu machen suchen. Es ergibt sich jedoch eine methodische Schwierigkeit bei der Analogie-Form Politischer Theologie. Systematisch kann kein Kriterium angegeben werden, wie weit solche Analogiebildungen gehen dürfen. Die Analogie wird durch drei Momente gekennzeichnet. Sie betrifft erstens nicht das Wesen oder die Form einer Sache, sondern eine *Relation* an ihr, z. B. das Verhältnis Gottes zur Welt. Sie bezieht sich zweitens auf eine „*Relation von Relationen*“, z. B. auf das Verhältnis von Gottes Herrschaft über die Welt zu der des Souveräns über das Volk. Eine Analogie verlangt drittens, daß diese Relation von Relationen eine solche der *Gleichheit* oder sehr großen *Ähnlichkeit* sei.²¹ Wenn, wie Kant sagt, bei der Analogie „eine vollkommene Ähnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen“ (Prolegomena § 58) besteht, so ist unmittelbar einsichtig, daß eine exakte Abgrenzung zwischen vollkommener und unvollkommener Ähnlichkeit zwischen zwei Verhältnissen, also zulässigen und unzulässigen Analogieschlüssen unmöglich ist. Ähnlichkeit ist nach Bertrand Russell ein Verstehensbegriff, der sich nicht quantifizieren läßt. Ähnlichkeit muß „gesehen“ werden. Gleichheit der Verhältnisse in einer Analogie ist nur bei quantifizierbaren Größen, wie bei Zahlen in der arithmetischen oder geometrischen Proportion, nicht aber bei Verhältnissen von Qualitäten und schon gar nicht bei einem Verhältnis von göttlichen und politischen Relationen möglich. Man bleibt daher im Bereich theologisch-politischer Analogiebildung auf die Aufforderung verwiesen, die Ähnlichkeit der Verhältnisse und die Bedingungen, unter denen gleiche Verhältnisse vorliegen, genau zu spezifizieren und die Analogie nicht „im allgemeinen“ zu belassen, sondern konkret herauszuarbeiten. Methodisch bleibt nur die Einschätzung Hegels: „Die Analogie kann übrigens oberflächlicher oder gründlicher sein.“ Es gibt „sehr schlechte, leere, äußerliche Analogien . . . und solche, mit denen man zu sehr wichtigen Resultaten gelangt“ (Enzyklopädie § 190 Zusatz). Bei theologisch-politischen Analogien besteht darüber

²¹ Vgl. zum Analogie-Begriff H. Krings, Wie ist Analogie möglich? in: Gott in Welt (FS für Karl Rahner), Freiburg 1964, 98.

hinaus die Schwierigkeit, daß die eine Seite des Verhältnisses von der anderen unmittelbar abhängt. Das theologische Verhältnis (Gottes Herrschaft über die Welt) kann selbst nur wieder „per analogiam entis“ bestimmt werden. Das Verhältnis zwischen einer theologischen und einer politischen Relation ist somit eines von hoch interdependenten Termini, die nicht als gegebene, unkorrelierte miteinander verglichen werden können, sondern wechselseitig immer schon durch einander bestimmt sind.

Analogien der politischen Theologie können daher niemals politische Theorie ersetzen oder mit deren theoretischem Anspruch auftreten. Sie können als *Zusatzargumente* zur politischen Reflexion hinzutreten. Zugleich sind sie jedoch bedeutsam für die Geschichte des politischen Denkens, vor allem für jene Phasen, in denen das Christentum die beherrschende Sinninstanz der Gesellschaft ist. Die Wirkung politisch-theologischer Analogien auf die „Ideenpolitik“ ist beispielsweise in der Restaurationsepoche nach der Französischen Revolution erheblich gewesen.

4. Ideengeschichtliche Beispiele analogischer, trinitarischer Politischer Theologie: Die Möglichkeit politischer Analogien zur Trinität.

4.1 *Thomas von Aquin*

Wenn man die Formen dieses letzten „Typus“ Politischer Theologie, auf dessen Bedeutung für die Rechtsdogmatik Carl Schmitt in seiner ersten „Politischen Theologie“ hingewiesen hat, untersucht, so wird deutlich, daß die Trinitätslehre politische Analogien durchaus nicht ausschließen kann. Dabei beschränken sich diese Analogien nicht nur auf juristische. Dies zeigt sich bei der Analogie irdischer und himmlischer Monarch. Zwar gibt es keine trinitarischen Monarchien, aber „opera sanctae trinitatis ad intra sunt divisa, ad extra sunt indivisa.“²² Nach außen wirkt die Trinität Gottes durchaus monarchisch. Die Einheit der herrscherlichen Gewalt Gottes ist nach außen gewahrt. Das Christentum hat ja den Monotheismus nicht aufgegeben²³ und gerade in der Tradition der Westkirche schob sich die Einheit Gottes gegenüber der Dreiheit immer mehr in den Vordergrund.²⁴ Die mittelalterliche und frühneuzeitliche Gotteslehre war eher theistisch als trinitarisch. So interpretiert Thomas von Aquin die

²² *Augustinus*, Sermo 71 c 15 (Mauriner-Ausgabe V, 458/9); *Quaest. de Trinit. et de Gen. I* (VIII, 1173).

²³ Vgl. *K. Rahner*, *Schriften zur Theologie IV*, 105, Einsiedeln 1967: „Die Christen sind bei all ihrem orthodoxen Bekenntnis zur Dreifaltigkeit in ihrem religiösen Daseinsvollzug beinahe fast nur ‚Monotheisten‘“.

²⁴ Vgl. *M. Schmaus*, *Katholische Dogmatik I*, München 1953, 332 f.

Herrschaft Gottes in Übereinstimmung mit der Tradition des politischen Monotheismus:

„Optima autem gubernatio est quae fit per unum. Unitas autem pertinet ad rationem bonitatis. Unde multitudo melius gubernatur per unum quam per plures. Relinquitur ergo gubernatio mundi, quae est optima, sit ab uno gubernante. Et hoc est quod Philosophus dicit in XII Metaphys.: ‚Entia nolunt disponi male; nec bonum pluralitas principum: unus ergo princeps‘²⁵

Die Trinität tritt hinter der Einheit Gottes zurück, die göttlichen Personen sind nur mehr Relationen in Gott: „Distinctio autem in divinis non fit nisi per relationes originis.“²⁶ Thomas' theistische Interpretation des Christentums mit Gott als dem Weltherrscher läßt politische monarchistische Analogien zu.

4.2 De Bonalds trinitarische Gesellschaftstheorie

Deutlicher wird die Analogiebildung zwischen einer theistischen Interpretation der Trinität und der Verfassung der Gesellschaft bei dem französischen Restaurationsphilosophen de Bonald, bei dem nicht nur die Entsprechung von göttlicher und irdischer Monarchie, sondern eine vollständige Abbildung der Trinität auf den Gesellschaftsaufbau zu finden ist. De Bonalds Versuch ist insofern von besonderem Interesse, weil er am Ende der ständisch-alteuropäischen Gesellschaft nach der Französischen Revolution eine Gesellschaftstheorie dieser untergehenden Welt in ihrem politischen und religiösen Zusammenhang aufstellt und eine „Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile“, so der Titel des Hauptwerkes von 1796, zu schaffen versucht. De Bonalds Ziel ist eine Theorie der konstituierten, d. h. ständisch geordneten Gesellschaft. Der konstituierte Zustand einer Gesellschaft verlangt im Gegensatz zum anarchischen Zustand einerseits und zum despotischen andererseits, daß die

²⁵ Thomas von Aquin, s. th. I q. 103 a. 3. Noch ausgeprägter sind die politischen Untertöne in ‚De regimine principum‘. Dort heißt es: „Alle Führung in der Natur geht aber von einem einzelnen aus . . . Auch die Bienen haben eine Königin und in der ganzen Welt ist ein Gott, der alles erschaffen hat und nach seinem Willen lenkt“ (Ausg. F. Schreyvogel, Jena 1923, 21). Obgleich die Verfasserschaft dieser Schrift umstritten ist, zeigt sie ein Stück mittelalterlicher „Ideenpolitik“. Wenn sich Thomas in s. th. I q. 103 a. 3 auf Aristoteles' Satz, daß das Seiende nicht schlecht, sondern von einem beherrscht sein will, bezieht, und Aristoteles diesen Topos von Homer, Ilias II, 204, übernommen hat, wird darin die Einheit einer Ontologie und Theologie sichtbar, die durch die Trinität zwar modifiziert, nicht aber abgebrochen wurde: einer Ontologie des herrschaftlichen Aufbaus der natürlichen und sozialen Welt.

²⁶ s. th. I q. 29 a. 4.

politische und religiöse Macht eine analoge Verfassung aufweisen²⁷ und in einem ausgewogenen Verhältnis zueinander stehen. Darüber hinaus muß die innere Konstitution dieser „Mächte“ den Vermittlungen entsprechen, die die Voraussetzung von Gleichgewicht und Stabilität und daher auch in Gott sind. Jede Konstitution muß einen triadischen Aufbau haben und die Vermittlung zwischen Herrschenden und Beherrschten, Einheit und Vielheit in sich tragen, wobei das vermittelnde Prinzip die Eigenschaften beider besitzen muß. Die Grundstruktur des Sozialen ist nach de Bonald trinitarisch: Macht – Vermittlung zwischen Macht und Untertan – Untertan. Der politischen Triade von „*pouvoir – ministre – sujet*“ entspricht die religiöse von Gottvater – Gottmensch – Mensch und die kosmische von Ursache – Mittel – Wirkung.²⁸ Die drei Personen der sozialen Trinität (*pouvoir – ministre – sujet*) erscheinen in der politischen Gesellschaft als Erb-Königtum (*pouvoir*) – Erb-Adel (*ministre* = Exekutive und Verwaltung) – Untertanen (des dritten und vierten Standes), in der Familie als Vater – Mutter – Kind (wobei die Mutter als Vermittlung zwischen dem Vater und dem Kind fungiert, weil sie von beiden etwas in ihrem Wesen habe) und in der religiösen Gesellschaft als Christus – Klerus – Laien.

Der Grundgedanke de Bonalds ist der der Einheit und Konstituiertheit der Macht. Eine Gesellschaft, die nicht von *einer* Macht gelenkt wird, muß untergehen.²⁹ Zur Einheit der Macht der politischen Gewalt muß jedoch die Konstituiertheit hinzutreten. Entscheidend ist der Gedanke der Vermittlung durch *intermediäre Gewalten*. Eine Ge-

²⁷ De Bonald, *Théorie . . . Oeuvres complètes*, éd. par M. l'Abbé Migne, Paris 1864, tome I 503/4: Nach Abraham „la bénédiction est répandue sur toutes les nations en les appelant toutes à jouir du bienfait de la société civile par l'accord de la religion de l'unité de Dieu avec le gouvernement de l'unité de pouvoir; (de B. betont in seinem Werk die Leib-Seele-Einheit des Menschen) gouvernement qui conserve l'homme physique intelligent dans sa liberté par l'amour et la crainte du pouvoir général de la société politique qui est le monarque comme la religion conserve l'homme intelligent physique dans sa perfection ou sa liberté par l'amour et la crainte du pouvoir général de la société religieuse qui est Dieu.“ Die Entsprechung von politischer und religiöser Verfassung arbeitet de Bonald sehr differenziert heraus: Demokratie und Calvinismus, Aristokratie und Lutheranismus, Monarchie und Katholizismus bilden die Entsprechungspare. Vgl. *ders.*, *Démonstration philosophique du principe constitutif de la société*, ebd. I 114. „C'est cette identité parfaite de principes et de constitution, entre la monarchie religieuse et la monarchie politique, qui a fait la perfection et la véritable force, la force de conservation ou de restauration des États catholiques“ (ebd. 106).

²⁸ *Démonstration . . .* ebd. I 89. Vgl. auch I 88: „Ainsi l'homme est continué comme la famille, la famille comme l'État, l'État comme la religion; l'homme, la famille, l'État, la religion, comme l'univers.“

²⁹ ebd. I 55: „Le pouvoir doit être un . . . et le grand Maître en morale ne nous dit-il pas que tout pouvoir divisé en lui-même sera désolé (Matth. XII, 25; Luc XI, 17)“. Vgl. auch *ders.*, *Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social ou du pouvoir, du ministre et du sujet dans la société*, ebd. I 984: „Que l'unité même physique de pouvoir existe toujours dans toute société, c'est-à-dire, qu'il n'y a jamais qu'un seul homme à la fois qui énonce une volonté, et commande une action dans la société.“

sellschaft oder Gemeinschaft – Staat, Kirche oder Familie –, in der es keine Form der Vermittlung zwischen der Herrschaft und den ihr unterworfenen Untertanen gibt, fällt entweder in Anarchie, die immer in Despotismus übergeht, oder aber unmittelbar in Despotismus. Entweder herrschen alle anarchisch oder aber ein Machthaber setzt sich „unvermittelt“ und gewaltsam durch.³⁰

De Bonalds Politische Theologie ist eine politische Theorie, in der die Trinität, die Vermittlung von Gott und Mensch, als Modell der politischen Vermittlung von Herrschaft und Untertan dient. Gott und der politische Machthaber können weder als orientalische Despoten noch als handlungs- und entscheidungsunfähige Substanzen (das polemische Gegen-Modell de Bonalds ist die *assemblée constituante*) angesehen werden. Die politische und religiöse Gesellschaft muß eben so konstituiert sein, wie es die Herrschaft Gottes über das Universum in seinen Naturgesetzen ist. Die Trinität bildet für de Bonald ein Modell der Vermittlung von sozialer Einheit und Vielheit und ein Modell der Gewaltenteilung. Die Alternative Fürsten- oder Volkssouveränität ist nach de Bonald falsch formuliert. Souverän ist nur Gott. Sein Repräsentant auf Erden, der *puissance politique*, darf weder souverän (*legibus solutus*) noch handlungsunfähig oder gar beides wie in der Volkssouveränität sein. Er muß die Einheit der Gesellschaft in seiner Person repräsentieren, aber durch seine Mittler, den Adel ausüben. Der Adel hat als Mittler zwischen dem König und den Untertanen die Aufgabe, die Macht des Königs ebenso zu begrenzen und das Volk vor Unrecht zu schützen, als auch die Befehle des Königs nach unten durchzusetzen.

4.3 Politische Analogien der Trinität bei Gregor von Nazianz, Hans Kelsen und Hegel

De Bonalds Theorie der konstituierten Gesellschaft weist auf eine wesentliche politische Analogie der Trinität hin, die durch die Vermittlung von Polytheismus und Monotheismus in der Trinität gegeben ist. Gregor von Nazianz, Petersons Kronzeuge für die These vom Ende aller Politischen Theologie nach der Trinitätslehre hat diese Vermittlung von Polytheismus und Monotheismus in politischen Begriffen ausgedrückt.³¹ Nach Gregor gibt es drei letzte Meinungen

³⁰ Théorie . . . I 573: „Car le despotisme, société non constituée, n'est autre chose qu'une république en état de guerre comme la république n'est elle-même qu'un despotisme dont le chef est absent, et va revenir.“

³¹ Daß Gregor von Nazianz ein denkbar ungeeigneter Kronzeuge für Petersons Erledigungsthese ist, hat C. Schmitt (1970) 116 ff. bereits angemerkt. E. Voegelin, Die Neue Wissenschaft der Politik, München 1969, 150, übernimmt Petersons Gregor-Interpretation ebenfalls unbesehen als Nachweis für den unpolitischen Charakter politischer Metaphern der Trinität. Nach Peterson (1935) 102 verliert der Ausdruck „göttliche Monarchie mit dem orthodoxen Dogma seinen politisch-theologischen Charakter“!

von Gott: die Anarchie, die Polyarchie und die Monarchie. Die beiden ersten verlegen Unordnung und Aufruhr (*stasis*) und letztthin Auflösung in Gott. Die Christen dagegen bekennen sich nach Gregor zur Monarchie Gottes. Sie verehren die Einherrschaft, aber nicht die einer einzigen Person, weil diese Einherrschaft immer den Keim des Zwiespalts in sich trägt, sondern diejenige des dreieinigen Gottes.³² Denn jeder Einheit wohnt eine Tendenz zur Entzweiung und zu Aufruhr inne. „Das Eine ist immer in Aufruhr gegen sich selbst.“³³ Die trinitarische Herrschaft steht jenseits der Entgegensetzung von Einheit und Vielheit. Sie ist Monarchie und Polyarchie zugleich. Die Vermittlung der trinitarischen Monarchie überwindet sowohl die Labilität der Einherrschaft, die immer in Aufruhr mit sich selbst und in Gefahr ist, in einen unversöhnten Dualismus umzuschlagen³⁴, als auch die Anarchie der Vielherrschaft, die zu Unordnung und Auflösung führt. Die trinitarische Monarchie ist die Rückkehr dessen, was von der Einheit ausgeht, die Rückkehr der Vielheit in die Einheit. Die politische Analogie der Trinitätslehre ist bei Gregor durchaus die Monarchie, aber nicht der monarchische Despotismus, sondern eine Monarchie, in der Einheit und Vielheit vermittelt sind. Nun ist zwar deutlich, daß dies nicht in der Person des Herrschers selbst geschehen kann, der sich nicht in drei Personen aufspalten kann. Die Vermittlung muß einerseits in dem Verhältnis geschehen, das der Herrscher zu seinem eigenen Willen und zu seinem Recht einnimmt, und andererseits in einer ständischen Gliederung der Gesellschaft, welche zwischen Herrscher und Untertan intermediäre Gewalten einfügt.

Die Transformation des „orientalischen Despotismus“ in eine konstituierte, trinitarische Monarchie wird in der juristischen Interpretation der Trinitätslehre bei Kelsen sichtbar. Gegenüber einem despotischen Monotheismus bedeutet die Trinität die Unterwerfung des Sohnes Christus unter den Willen des Vaters und die Verpflichtung des Vaters auf das Erlösungswerk des Sohnes. Kelsen schreibt:

„In der Person des Gott-Menschen unterwirft sich Gott der von ihm selbst gesetzten Welt-Ordnung, der sittlichen sowohl als der naturgesetzlichen, schränkt sich die von vornherein schrankenlose Macht des göttlichen Willens selbst ein. Als Gottmensch ver-

³² Gregor von Nazianz, Orat. theol. III c. 2, Patrologia Graeca (Migné) 36, 76 A/B.

³³ ebd.

³⁴ Gregor kritisiert Plotins Theorie des Einen, das „überbietet, wie ein Krater, der überläuft“ und das Viele mit Notwendigkeit aus sich entläßt (Ennead. 5, 2, 1). Das Verhältnis von Einheit und Vielheit muß vielmehr ein vermitteltes, versöhntes, freiwilliges sein. Gregor, Orat. theol. III c. 2: „Es geht um eine Einheit, welche die Übereinstimmung des Willens, die Gleichheit der Bewegung und die Rückkehr zur Einheit all dessen, was von der Einheit herrührt, darstellt.“ Vgl. dazu die Auffassung Schellings, daß sowohl der metaphysische Dualismus als auch die Emanationslehre zwar „als ein mächtiges Alexander-Schwert dienen, um überall den gordischen Knoten ohne Mühe entzwei zu hauen, aber in die Geschichte einen durchaus illiberalen (!) und höchst beschränkenden Gesichtspunkt einführen“ (Freiheitsschrift [1809], Werke, hrsg. v. K. F. A. Schelling, Bd. VII, 413).

zichtet Gott auf seine Allmacht, das Weltgeschehen richtet sich nicht nach seinem Willen, sondern umgekehrt; als Gott-Sohn fügt er sich in Gehorsamspflicht gegen Gott-Vater.“

Das Wesen der Trinität ist nach Kelsen die Selbstbeschränkung und Selbstbindung Gottes.

„Ihr entspricht haargenau die bekannte, den Kern der Staatsrechtstheorie bildende Lehre von der Selbstverpflichtung des Staates. Der vom Recht wesensverschiedene, als Macht zu begreifende, allmächtige, und darum seinem Wesen nach unbeschränkte, ‚souveräne‘ durch keine Norm gebundene Staat, muß schließlich doch zum Recht werden, sich in ein Rechtswesen, in eine juristische Person verwandeln . . . Der Staat stellt eine Rechtsordnung auf, es ist sogar für ihn wesentlich, eine solche Rechtsordnung aufzustellen, und nachdem er sie aufgestellt hat, unterstellt er sich selbst freiwillig dieser seiner Rechtsordnung.“³⁵

Der Rechtsstaat kann im Gegensatz zum despotischen Staat als Analogon der Selbstbeschränkung Gottes in der Trinität angesehen werden. Das Verhältnis von Naturrecht und positivem Recht, von *lex divina* und *lex humana*, erscheint in den Personen Gottes selbst noch einmal auf. In der Selbstbindung Gottes äußert sich die höchste Würde des Rechts. Die Moralisierung der Gottesvorstellung, die bereits im Alten Testament beginnt³⁶, findet in der Trinität ihren Abschluß. Gott kann nicht als Willkürdespot angesehen werden, sondern als sich selbst in seiner Herrschergewalt zurücknehmender Gott.

Wenn hier das Vermittlungsproblem zwischen Einheit und Vielheit und zwischen despotischer Willkür und rechtlicher Selbstbindung der Macht als die zentrale Differenz zwischen dem politischen Monotheismus und „trinitarischen“ politischen Konzeptionen aufgefaßt wird, muß an Hegel erinnert werden. Bei Hegel wird die trinitarische Struktur des Geistes nicht nur zur Mitte der theoretischen Philosophie in der Dialektik der „Logik“ und in der Philosophie der Religion, sondern auch zur Mitte seiner Geschichtsphilosophie und damit zum Kern der politischen Philosophie. Die Trinität stellt die Struktur des Geistes dar, der sich in die drei Momente der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit entfaltet, der sich entäußert und in sich zurückkehrt. Theunissen schreibt mit Recht: „Vornehmlich ist es das vollendete Moment der Rückkehr, des Sichzusammenschließens, auf das Hegel abhebt, wenn er dieses christliche Prinzip, das des dreieinigen Gottes, zum Prinzip der Geschichte schlechthin und im ganzen deklariert. Dergestalt konkreter bestimmt, heißt es dann in profaner Sprache ‚Vermittlung‘, in sakraler ‚Versöhnung‘.“³⁷ In der Einheit von Geschichts- und Religionsphilosophie zeigt sich bei Hegel der Zusammenhang von Theologie und Politik und damit auch der politi-

³⁵ H. Kelsen, Gott und Staat, in: *Logos. Internat. Zeitschr. f. Philos. der Kultur* 9 (1922/23) 275.

³⁶ Vgl. C. G. Jung, Antwort auf Hiob, Olten 1973.

³⁷ M. Theunissen, Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat, Berlin 1970, 95.

sche Sinn seiner „trinitarischen“ Religions- und Geschichtsphilosophie. Ohne auf das Verhältnis der hegelschen „Logik“ zur „Rechtsphilosophie“ im einzelnen einzugehen, sei auf die zentrale Bedeutung der *Vermittlungen des Sozialen* in der „Rechtsphilosophie“ hingewiesen. Die Versöhnung von Allgemeinheit und Einzelheit, von „allgemeinem substantiellen Willen und subjektiver Freiheit“ (§§ 258, 260), von Einheit und Vielheit ist der Zweck des Staates. Die Vermittlungen der Freiheit in Familie, bürgerlicher Gesellschaft, Stand, Staat, die alle am Allgemeinen ebenso teilhaben wie am Besonderen, sind weit entfernt von der vermittlungslosen Gegenüberstellung von Souverän und Volk oder von einer unmittelbaren und ausschließlichen Repräsentation der Einheit und Allgemeinheit im politischen Machthaber, wie sie die Souveränitätstheorie eines Hobbes auszeichnet.³⁸

Es ist diese Betonung des Vermittlungsdenkens, das der Theoretiker der Souveränität und der Dezision, Carl Schmitt, an Hegel spöttisch als „Balancentheorie alles vermittelnder Elastizität“³⁹ kritisiert hat, ohne jedoch deren politisch-theologischen Hintergründe zu sehen. In seiner Einengung der Politischen Theologie auf das Souveränitätsproblem – der Untertitel der „Politischen Theologie“ von 1922 lautet „Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität“ – mußte Schmitt der Zusammenhang zwischen trinitarischer Gotteslehre und Konzeptionen der Vermittlung der politischen Souveränität in der Gewaltenteilungslehre entgehen.

Der Vermittlungsgedanken wird in beiden Elementen der Trinitätslehre, der immanenten und der ökonomischen, sichtbar. Der Gedanke der Selbstvermittlung Gottes in den Personen der immanenten Trinität und ihren innergöttlichen Relationen kann als analoge, spekulative Begründung eines bestimmten *Selbstverhältnisses der politischen Macht* angesehen werden, als Analogon zum Prinzip der *Gewaltenteilung* und der Selbstbindung der Staatsgewalt. Die ökonomische Trinität und die Mittlerfunktion des Gottmenschen Christus hat sich andererseits bei de Bonald als Paradigma für die Bedeutung sozialer Mittler gezeigt. Die Bedeutung der Vermittlung zwischen Gott und Mensch in der Trinität überträgt de Bonald auf die Unverzicht-

³⁸ Hobbes hat den Zusammenhang zwischen unumschränkter Souveränität und politischem Monotheismus deutlich gesehen und daher im zweiten Teil des „Leviathan“ (besonders Kap. 42) eine nicht-trinitarische, subordinationistisch-arianische Christologie vertreten, um der Kirche den Anspruch auf die Königsherrschaft Christi und die Verwaltung des Seelenheils neben dem Souverän zu bestreiten. Hobbes greift in seiner Konzeption des Souveräns als Priesterkönig auf vorchristlich-heidnische Vorstellungen zurück. Vgl. *D. Braun*, Der sterbliche Gott oder Leviathan gegen Behemoth. Teil 1: Erwägungen zu Ort, Bedeutung und Funktion der Lehre von der Königsherrschaft Christi in Thomas Hobbes' Leviathan, Zürich 1963.

³⁹ *C. Schmitt*, Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus⁵ 1979, 58.

barkeit intermediärer Gewalten zwischen politischer Macht und Volk und damit für einen intermediären, ständischen Gesellschaftsaufbau. Die alteuropäische, ständische Gesellschaftsstruktur ist aber unmittelbar mit der Institution der Kirche und dem Dualismus von Staat und Kirche verbunden.⁴⁰

5. Die Trinitätslehre und der Staat-Kirche-Dualismus: religionssoziologische Perspektiven

5.1 Die Legitimation der Kirche und die Trinitätslehre

Für die Begründung der herausragenden Stellung der Kirche und für den im Westen besonders ausgeprägten Staat-Kirche-Dualismus ist die Trinitätslehre von besonderer Bedeutung gewesen. Die Gründung der Kirche auf das Wort Gottes und nicht auf prophetisches Wort, ihr Fortleben als Corpus Christi, ihr Anspruch als Heilsverwalterin und ihr Verbleiben im Heiligen Geist sind trinitarisch begründet. Nach diesem Wechsel der methodischen Ebene, nach welchem wir nicht mehr mögliche Ableitungsverhältnisse oder Analogien zwischen Theologie und politischer Theorie untersuchen, sondern *religionssoziologisch* fragen, welche sozialen und institutionellen Entwicklungen das trinitarische Dogma gefördert und gerechtfertigt hat, sind wir bei der unmittelbaren politischen Wirkung der orthodoxen Trinitätslehre in der römisch-katholischen Lehre von der göttlichen Einsetzung der sichtbaren Institution Kirche als *civitas Dei* durch den Gottessohn selbst angelangt. Die Differenzierung von Religion und Politik teilt das Christentum mit anderen Hochreligionen, nicht aber die institutionelle Ausprägung eines Dualismus von Staat und Kirche. Auch wenn dieser Dualismus nicht nur auf die Trinitätslehre, sondern auch auf realhistorische Ursachen zurückzuführen ist, wird er doch durch die Trinitätslehre religiös begründet.

So schreibt Schmaus:

„Daß die Kirche zuständig ist, eine Offenbarungswahrheit als Dogma vorzulegen und die Gläubigen darauf zu verpflichten, ergibt sich daraus, daß sie, der fortlebende Christus, als Volk Gottes, die von Gott selbst ermächtigte und verpflichtete Trägerin

⁴⁰ O. Hintze (Weltgeschichtliche Bedingungen der Repräsentativverfassung, in: Historische Zeitschrift 143 (1931) 1 ff. sieht in dem Dualismus von Staat und Kirche die Ursache für die ständische Gesellschaftsstruktur des Mittelalters und damit für die Repräsentativverfassung überhaupt, weil die mittelalterliche Kirche in ihrer Politik gegen den Kaiser die intermediären, ständischen Gewalten gestärkt habe. Auf die Bedeutung des Staat-Kirche-Dualismus für die Freiheitsgeschichte weist auch W. Pannenberg hin (Die Bestimmung des Menschen, Göttingen 1978, 61–84; besonders aber in „Die theokratische Alternative“, in: R. Löw, P. Koslowski, P. Kreuzer (Hg.), Fortschritt ohne Maß? Zur Ortsbestimmung der wiss.-techn. Zivilisation (Civitas-Symposien), München 1981, der an Luhmanns These von der Differenzierung des Gesellschaftssystems in Subsysteme, die mit der Staat-Kirche-Differenzierung begonnen habe, anschließt). Vgl. hierzu auch die Dissertation des Verfassers, Zum Gestaltwandel des Dualismus von Staat und Gesellschaft, Stuttgart 1981.

und Bürgin des göttlichen Wortes und daher dafür verantwortlich ist, daß dies in der Geschichte gehört wird bis zum Ende der Zeiten. Letztlich spricht durch die Kirche, deren Seele und Herz der Heilige Geist, deren Haupt Christus ist, Gott selbst zum einzelnen Menschen.“⁴¹

Ebenso auch Peterson:

„Das Subjekt der Theologie ist nicht der Theologie-Professor, sondern primär Christus und sekundär die Kirche . . . Die Bibel ist der Leib des prophetischen Wortes, der Leib des Logos Gottes aber ist nicht die Bibel, sondern die Kirche und das mit der Kirche gesetzte Dogma . . . Die Kirche ist aber nicht der Leib des Glaubenden, sondern der Leib Christi. Und das Dogma ist nicht eine Konkretion des Glaubensaktes, sondern eine Konkretion des Logos.“⁴²

Ogleich Peterson immer wieder die Bedeutung der Inkarnation Gottes und der Trinität für die Kirche betont hat, hat er in seinem Monotheismus-Aufsatz die kirchenrechtliche und damit auch politische Seite des Homoousios-Streites nicht dargelegt. Die Forschungen von Williams, Morrison, Schneemelcher und anderen haben jedoch gezeigt, von welcher entscheidenden Bedeutung die Abwendung der arianischen Häresie für die Unabhängigkeit der Kirche und damit für die Staat-Kirche-Beziehungen gewesen ist.⁴³ Bei Ambrosius und Augustinus, Basilius, Hilarius und Athanasius wird die Würde und die Unabhängigkeit der Kirche von der politischen Macht durch die Tri-

⁴¹ Schmaus (1953) 55, vgl. auch ebd. 82: „Der tiefere innere Grund für die Unfehlbarkeit des Papstes und des mit ihm verbundenen Gesamtepiskopats liegt in folgendem: Die Kirche, das neutestamentliche Volk Gottes, ist der geheimnisvolle Leib Christi. Christus ist ihr Haupt. Der von ihm gesandte heilige Geist ist das Herz und die Seele der Kirche. Sie kann daher als Ganzes in Glaubenswahrheiten ebenso wenig irren wie Christus.“

⁴² E. Peterson, Was ist Theologie?, in: Theol. Traktate, ebd. 40, 41, 42, 43.

⁴³ G. H. Williams, Christology and Church-State Relations in the Fourth Century, in: ChH 20 (1951) 10, 16: „The political implications of the rival Christologies were not at once perceived . . . the primarily soteriological convictions of the Orthodox proved to have political implications which the Arian controversy brought to the fore . . . The Arians could think of the historic Christ as a demigod and of the emperor as the imitator of the Eternal Logos (humbled and obscured in the earthly Christ) or of the Father (= the Supreme God), while the authentic Nicenes hold tenaciously to the historic Christ who, by his unique and paradoxical act of divine self-sacrifice at once secured the eternal salvation of mankind and established the ecclesiastical law to which even the Christian sovereign is subject.“ Ebenso K. F. Morrison, Rome and the City of God. An Essay on the Constitutional Relationships of Empire and Church in the Fourth Century, in: TAPhS, NS 54 (1964) 3–55; J. Češka, Die politischen Hintergründe der Homoousioslehre des Athanasius (1963), W. Schneemelcher, Athanasius von Alexandrien als Theologe und Kirchenpolitiker (1950), ders., Kirche und Staat im 4. Jahrhundert (1967), in G. Rubbach (Hg.), Die Kirche angesichts der konstantinischen Wende, Darmstadt 1976; kritisch zu Williams ist P. Beskow, Rex Gloriarum. The Kingship of Christ in the Early Church, Uppsala 1962, 320.

nität und Corpus-Christi-Lehre begründet.⁴⁴ Die politische Wirkung der „*abendländischen Kirchenfreiheit*“ ist vielfältig gewesen. Dabei hat nicht nur, wie Peterson annimmt, der Arianismus den Interessen der Kaiser gedient.⁴⁵ Vielmehr haben die Kaiser auch in Byzanz – mit Ausnahme einiger despotischer Rückfälle – das *Eigenrecht der Bischöfe* in religiösen Fragen respektiert.⁴⁶ Die Letztbegründung des Rechts und die Institutionalisierung des Naturrechts durch die Kirche sicherten die normative Identität der Gesellschaft ebenso ab, wie sie die Politik und die politische Führung sakral freisetzen und vom Kaiser nicht mehr das Heil erwarteten, sondern das, was des Kaisers ist: eine irdische Friedensordnung. Ebenso entlastete die Transzendentalisierung des Reiches Gottes in eine nicht-weltliche, nicht-politische Eschatologie und die Identifikation der irdischen Civitas Dei mit der Kirche den Staat von Erwartungen, die er nicht erfüllen kann.⁴⁷

⁴⁴ *Ambrosius*, Expositio psalmi CXVIII, 15, 35 (Corpus Script. Ecclesiast. Lat. 62: 349) „Civitas Dei ecclesia est, ecclesia corpus est Christi. Peccat in caelum, qui caelestis civitatis iura contaminat, et immaculati corporis violat sanctitatum suorum conlutione vitiorum.“ Die Arianer sind schlimmer als die Juden, weil sie Caesar nicht den Tribut verweigern wollen, sondern ihm sogar das Recht über die Kirche zuerkennen wollen: *Ambrosius*, Epist. 21 c. 13, PL (Migne) 16: 1048: „Et tamen videte quanto peiores Ariani sint, quam Judaei. Illi quaerebant utrum solvendum putaret Caesari jus tributum; isti, imperatori volunt dare jus ecclesiae.“

Augustinus, Enarr. in Ps. CXXXI 3 (Mauriner IV 1717): „ecclesia . . . est templum Christi, et domus, et civitas.“ An anderer Stelle wird deutlich, wie sehr Inkarnation Gottes, Mariologie und Ekklesiologie verbunden sind: *Augustinus*, In epist. Joannis ad Parthos, tract. I c. 2 (III, 1979): „et illius sponsi thalamus fuit uterus Virginis, quia in illo utero virginali conjuncti sunt duo, sponsus et sponsa, sponsus Verbum et sponsa caro; quia scriptum est ‚Et erunt duo in carne una‘ (Gen. II 24), et Dominus dicit in Evangelio ‚Igitur jam non duo, sed una caro‘ (Matth. XIX, 6) . . . Unus videtur loqui, et sponsum se fecit et sponsam se fecit; quia non duo, sed una caro: quia ‚Verbum caro factum est, et habitavit in nobis‘. Illi carne adjungitur Ecclesia, et fit Christus totus, caput at corpus.“

Basilius, Adversus Eunomium lib. IV, PG 29: 700 B: Christus ist nicht als Mensch, sondern als Gott das Haupt der Kirche.

Hilarius von Poitiers, de trinitate VI 36–37 (Bibl. d. Kirchenväter II, 5, München 1933, 310 ff.) verteidigt das „Homoousios“ als Grundlage der Legitimität der Kirche gegen die Arianer.

Athanasius, Orat. II contra Arianos 80, PG (Migne) 26:316: die Kirche ist Gestalt und Bild Christi und damit Bild Gottes selbst.

⁴⁵ Historisch leicht zu widerlegen ist Petersons These, „daß es ein dringendes politisches Interesse war, das die Kaiser zunächst auf die Seite der Arianer trieb, und daß andererseits die Arianer die Theologen des byzantinischen Hofes werden mußten“ (Peterson (1935) 10).

⁴⁶ Art. Arianismus, in: Lexikon f. Theol. und Kirche, Freiburg 1957, 845: „Der Arianismus verfiel nach dem Tod des Kaisers Valens im Römischen Reich, besonders im Orient, da die weltliche Macht ihn nicht mehr wie früher stützte.“ Zum Verhältnis von Orthodoxie und byzantinischer Reichspolitik vgl. besonders Francis Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background*, Washington D. C. 1966, Vol. II, 772 ff.

⁴⁷ Vgl. Augustins Abwertung des Staates und seinen politischen Pessimismus und Anti-Eudämonismus in *De civitate Dei* XV 4; XIX 10 u. 26; XVIII 13.

5.2 Soteriologie und Politik

Schließlich führt die Umdeutung der Soteriologie in eine Lehre von der schon geschenehen Satisfaktion Gottes durch den Kreuzestod des Sohnes und die fortdauernde Verwaltung dieses Heils in den Sakramenten der Kirche zu einer Entlastung der Menschheit von politischen Selbsterlösungen, weil nicht mehr sie selbst, sondern der menschgewordene Gott das Subjekt des Heiles ist. Der Streit, der die Rechts- und Linkshegelianer entzweite, ob „das Absolute seine wirkliche Existenz in dem zum Menschen gewordenen Gott oder nur in der Menschheit habe“⁴⁸, wurde mit dem Homousios-Dogma zugunsten des Gottessohnes entschieden – und damit zugleich zugunsten der Kirche, die für das nächste Jahrtausend zum Subjekt des Heils in der Welt werden sollte. Insofern ist der Streit um die Trinitätslehre immer auch ein politischer und die Formen des Arianismus lösen sich ab in der Konfrontation mit einer Christologie, in der das Heil des Menschen immer ein schon Geschehenes und nicht allein ein in der politischen Zukunft noch zu Geschehendes ist.

Wenn der letzte Versuch des politischen Arianismus die Form annahm, daß das Subjekt der Geschichte nicht im Gottessohn, sondern im subordinationistischen Logos gesucht wurde und dieser Logos von einem Anhänger der nationalsozialistischen „Deutschen Christen“ mit dem deutschen Volk identifiziert wurde, so hatte Hitler, der das Scheitern dieser Art von Arianismus voraussah, durchaus von seinem politischen Standpunkt recht, wenn er resignativ feststellte: „Wir haben eben überhaupt das Unglück, eine falsche Religion zu besitzen.“⁴⁹ Jener Anhänger der Deutschen Christen hatte den Prolog des Johannes-Evangeliums so entstellt: „Im Anfang war das Volk, und das Volk war bei Gott, und Gott war das Volk.“⁵⁰

Das Homousios-Dogma und die Trinitätslehre hatten solche politischen Analogien zur Inkarnation Gottes bzw. einen solchen politischen Arianismus theologisch unmöglich gemacht. Seitdem war mit dem Christentum nicht mehr viel Staat zu machen. Dieses ist aber eine politische Wirkung der Trinität.

⁴⁸ K. Löwith (Hg.) Die Hegelsche Linke, Stuttgart 1962, 15.

⁴⁹ Zitiert bei A. Speer, Erinnerungen, Berlin 1969, 110.

⁵⁰ Zitiert nach O. Dibelius, Der Kampf der Kirche als geschichtliche Tat, Berlin 1935, 69. Der „arianische“ Gegner Dibelius' hatte folgendermaßen argumentiert: „Der Untergang der arianisch-germanischen Kirchen ist ein Verlust für das spätere Mittelalter und für die späteren germanischen Reiche. Wir müssen diesen Untergang als Verlust buchen, wenn wir auf dem Boden germanischer Weltanschauung und Geschichtsbetrachtung stehen . . . Denn die arianischen Kirchen waren volkerhaltend, schützten die Rasse, wahrten die nordisch-germanische Sittlichkeit, bekämpften die asiatische Wüstenaskese, das Mönchtum und den Zölibat, verwarfen den Heiligen- und Marienkult . . . Der Arianismus der Germanen betonte einen diesseitigen Glauben und verkündete einen Gottglauben antitrinitarischer Prägung.“ (M. Schwartz, Der Kampf der arianischen Vandalen gegen die Kirchenpolitik Roms und Byzanzs [Reden und Aufsätze zum nordischen Gedanken. H. 48], Leipzig 1938, 71.)