

## II. Dokumentation:

# Politische Theologie – eine erneute Beleuchtung des Themas

Von Álvaro d'Ors (†), Pamplona

### 1. Carl Schmitt führt das Thema ein

Seit dem Morgenrauen der Geschichte stellt sich die Frage nach den Beziehungen zwischen Religion und Politik in vielfältigen Formen, da die Analogie von göttlicher und menschlicher Herrschaft dem Menschen als etwas Offensichtliches ins menschliche Bewußtsein eingegeben ist. Wenn wir heute von »politischer Theologie« sprechen, beziehen wir uns freilich auf die konkretere Frage nach der grundlegenden und auf dem Wissen um die Gottheit basierenden Rechtfertigung bestimmter kontingenter Formen des Politischen, nicht jedoch auf diverse Formen zugunsten des Politischen im sakralen Bereich oder gar auf politisch-religiöse Mischformen. Auch wenn dies so ist, fehlt es dem Begriff der politischen Theologie heute an Klarheit, und zu einem erheblichen Teil gehen die Diskussionen um den Begriff auf diese Zweideutigkeit zurück.

Üblicherweise wird Panaitios von Rhodos im Bereich der heiligen Wissenschaft [*ciencia sagrada*] eine Unterscheidung in drei Bereiche oder Gattungen zugeschrieben: ein »mystisches« Wissen, das die Mythologie der Dichter ist, ein »philosophisches« Wissen, das der Theodizee der Philosophen entspricht, und ein »politisches« Wissen, das die offizielle Religion der Regierenden ist.<sup>1</sup>

Wie uns der heilige Augustinus lehrt,<sup>2</sup> erschien diese (vielleicht sogar stoische) Dreiteilung der Lehre vom Göttlichen [*doctrina divina*] auch bei dem Juristen Scaevola<sup>3</sup> sowie bei dem Polyhistor Marcus Terentius Varro.<sup>4</sup> Was manchmal als politische oder Ziviltheologie erscheint<sup>5</sup>, bezog sich auf die Einrichtung eines

---

<sup>1</sup> Die Dreiteilung der Arten – *physikón, mythikón* und *nomikón* – erscheint auch in den *Placita Philosophorum* des Pseudo-Plutarch, da derselbe Plutarch (*amat.*, S. 763 C) drei verschiedene Lehrer in religiösen Angelegenheiten unterschied: die Philosophen, die Dichter und die Gesetzgeber, wie auch schon andere griechische Autoren vorher sagten.

<sup>2</sup> *De civ. Dei*, 4,27.

<sup>3</sup> Der hl. Augustinus spricht von Q. Mucius Scaevola *Pontifex*, Schüler des Stoikers Panaitios aber war Quintus Mucius Scaevola, der *Augur* [117 v. Chr. Konsul], nicht der *Pontifex* [um 170–87 v. Chr.].

<sup>4</sup> Zu dieser Dreiteilung siehe B. Cardauns (Hrsg.), *Curio de cultu deorum* [lat. u. dt.]. Varros *Logistoricus* über die Götterverehrung, Würzburg 1960, S. 33 ff.

<sup>5</sup> Vgl. C. Schmitt, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, 3. Aufl. (unveränd. Nachdr. d. 1970 erschienenen 1. Aufl.), Berlin 1990, S. 49.

überkommenen Kultes in der Gemeinschaft, der bestimmten Göttern erwiesen wurde, wenn sie auch falsch wären.<sup>6</sup>

Dennoch ist diese *politiké* Wissenschaft vom Göttlichen, die die Alten betrieben und die ihren stärksten Ausdruck im offiziellen Kaiserkult haben kann, eindeutig nicht die »politische Theologie«, die heute erörtert wird. In Wirklichkeit hat Carl Schmitt das Thema, wie es sich heute üblicherweise darstellt, im Jahr 1922 eingeführt.<sup>7</sup> Der Begriff erwies sich in verschiedener Hinsicht als günstig, denn er vermochte unterschiedliche Aspekte einer möglichen Beziehung zwischen Theologie und Politik zugänglich zu machen.

Wie bereits der Untertitel dieses Schmittschen Werkes angibt, wurde die Frage nach dem Verhältnis zwischen Theologie und Politik anlässlich des Themas der Souveränität aufgeworfen. Dieser Zusammenhang mußte bei der Frage nach der politischen Theologie vor allem in Deutschland eine gewisse Engführung mit sich bringen. Freilich war diese Verbindung für Schmitt als Grundlage für seinen Begriff der Souveränität von Interesse: Das Wunder als Ausnahme in der natürlichen Ordnung sollte die Macht über die Verhängung des Ausnahmezustands in der politischen Ordnung rechtfertigen, und der Mißkredit des Deismus sollte auch den liberalen Konstitutionalismus eines »Königs, der herrscht, aber nicht regiert«,<sup>8</sup> in Mißkredit bringen. Somit verdichtete sich das Problem der politischen Theologie auf der Ebene einer modernen und säkularisierten, das heißt enttheologisierten historischen Wirklichkeit.

Im ersten Kapitel stellt Schmitt die bekannte Definition vor: »Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet«. Damit wird in einem abgegrenzten Begriff das wirksam konkretisiert, was allgemein als eine von jeder anderen Macht unabhängige Macht definiert wird. Im zweiten Kapitel wird erklärt, wie es dazu kam, daß die liberale Doktrin – bereits seit dem Niederländer Kraabe [recte: Krabbe] (1906)<sup>9</sup>, allem voran aber mit Kelsen<sup>10</sup> – das Problem der Souveränität durch ihr eigenes Bestreben, die Rechtsordnung als normativ zu objektivieren, beseitigte, allerdings ohne eine Entscheidungsinstanz von persönlichem Zuschnitt in Betracht zu ziehen. Das dritte Kapitel trägt den eigentlichen Titel »Politische Theologie«. Darin wird eine tiefgehende Interpretation der theologischen Voraussetzungen moderner politischer Lehren gegeben. Dabei ist zu beachten, daß, wie schon das Kapitel beginnt, »alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre (...) säkularisierte theologische Begriffe« sind.

Wenn die Vorstellung von einem allmächtigen Gott die theologische Grundlage

<sup>6</sup> Augustinus, *De civ. Dei*, 3,4: (*Varro*) *utile esse civitatibus dicit ut se viri fortes, etiamsi falsum sit, diis genitos esse credant*; vgl. 4,31.

<sup>7</sup> C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität*, 1922, 6. Aufl., Berlin 1993 (= Neusatz auf der Basis 2. Aufl. 1934).

<sup>8</sup> »*Le roi règne et ne gouverne pas*«. Vgl. unten Fn. 12. (WS) Der Ausspruch, der auf den Liberalen und ersten Präsidenten der »Dritten Republik« Frankreichs, Adolphe Thiers (1797–1877), zurückgehen soll, wird (u. a. von Peterson, Fn. 19) auch in dieser Form tradiert: »*Le roi règne mais il ne gouverne pas*«.

<sup>9</sup> (WS) H. Krabbe, *Die moderne Staatsidee*, 1906, 2., vermehrte Ausgabe, Haag 1919.

<sup>10</sup> (WS) H. Kelsen, *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts. Beiträge zu einer reinen Rechtslehre*, Tübingen 1920; ders., *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff. Kritische Untersuchung des Verhältnisses von Staat und Recht*, Tübingen 1922.

für die Monarchie<sup>11</sup> und die Macht Gottes, Wunder zu vollbringen, konkret die Grundlage für die Befugnis, über den Ausnahmezustand zu befinden, sein konnte, mußte der seit dem 18. Jahrhundert in der europäischen Philosophie herrschende Deismus zur politischen Theorie des Konstitutionalismus führen, der noch immer die Existenz eines Gottes – und eines Königs – anerkennt, welcher jedoch schon nicht mehr in den Weltenlauf eingreift, der einer normativen Autonomie ohne Ausnahmen unterworfen ist – damit verweist der Konstitutionalismus auf einen König, der herrscht, aber nicht regiert.<sup>12</sup> Später mußte der Deismus fatalerweise zum Atheismus führen, der bereits von Gott – vom König – absieht und die Souveränität auf eine reine, entpersonalisierte und demokratisch verfaßte Gesetzesordnung zurückführt. Schließlich mußte er zu einem dämonischen Anarchismus – wie ihn Proudhon und besonders Bakunin vertreten – führen, in dem selbst die Ordnung als Überbleibsel einer falschen göttlichen Ordnung Gegenstand der Zurückweisung ist und der Mensch allein dem freien Willen seiner »guten und natürlichen Antriebe« überlassen wird, da auf ihm ja nicht der Makel der Erbsünde ruhe.

Schließlich bezieht sich ein viertes Kapitel auf die katholische Reaktion der gegenrevolutionären Denker – De Maistre, Bonald, Donoso Cortés –, die durch die Wiedereinsetzung des Begriffs der Erbsünde und der transzendenten Ordnung die Monarchie verteidigen oder – wie dies bei Donoso der Fall ist – sich nicht auf deren Wirksamkeit verlassen und für den persönlichen Dezisionismus der Diktatur als einmaliges Heilmittels gegen die anarchische Auflösung streiten.<sup>13</sup>

Wie man sehen kann, ist der Entwurf der politischen Theologie in dieser ersten<sup>14</sup> Schmittschen Schrift erheblich eingegrenzt, da sie sich auf das Problem der Souveränität im Staat und damit auf die Neuzeit beschränkt. Angesichts der lehrmäßigen Bedeutung des Problems und der Klarheit des Schritts von der absoluten Monarchie

<sup>11</sup> Dennoch muß darauf hingewiesen werden, daß die radikalsten Verteidiger der absoluten Macht der Könige nicht notwendigerweise auf diesen metaphorischen Zusammenhang mit der Allmacht Gottes Bezug nehmen mußten, sondern auf andere, natürlichere Überlegungen, wie es im Grunde die des angeführten Robert Filmer, *El Patriarca o el poder natural de los Reyes* (veröffentlicht 1680) sind, der die Allmacht des Monarchen nicht in der Allmacht Gottes grundlegt, sondern in der Adams, dem Gott die Welt zum übertragbaren Eigentum gegeben hatte. Vgl., zusammen mit J. Lockes erster Abhandlung »Über die Regierung« (als sarkastischer Kritik an Filmer), die zweisprachige Ausgabe R. Filmer y J. Locke, *Patriarca o el Poder natural de los reyes y Primer libro sobre el Gobierno: La polémica Filmer-Locke, estudio preliminar de R. Gamba. Texto, trad. y notas de C. Gutiérrez de Gamba, col. Clásicos Políticos, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1966*. Locke sah in Filmers Werk einen Mißbrauch politischer Theologie. Gegen Filmer schreibt er, weil die Kanzel sich einer solchen Lehre bemächtigt und sie »in the current divinity of the times« umgewandelt habe (was auf S. 98 übersetzt wird: »la teología admitida en nuestros días« – die »in unseren Tagen zugelassene Theologie«). (WS) Dt. Ausgabe des anonym erschienenen Werks: J. Locke, *Zwei Abhandlungen über die Regierung*. Hrsg. und eingeleitet von W. Euchner, 11. Aufl., Frankfurt/Main 2006.

<sup>12</sup> Das Motto des liberalen Bürgertums: »*Le roi règne et ne gouverne pas*« hat einen Vorläufer, wie Schmitt (Fn. 5), S. 53, aufzeigt, in einer Formulierung, die sich um das Jahr 1600 gegen Sigismund III., den König von Polen, richtet: »*rex regnat sed non gubernat*«. (WS) Die Sentenz soll Großkronkanzler Jan Zamoyski (1542–1605) im polnischen Reichstag geprägt haben, um die absolutistischen Bestrebungen des Königs zu hintertreiben.

<sup>13</sup> Dieser Bezug auf die Diktatur mußte auf Carl Schmitt besonderen Eindruck machen, der, aufgrund der geschichtlichen Umstände, bereits vom monarchistischen Legitimus abgesehen hatte; aber es wäre eine plumpe Deutung, diese Vorstellung mit dem nationalsozialistischen *Führertum* [Deutsch im Original] in Verbindung zu bringen, das auf sie folgte.

<sup>14</sup> (WS) Gemeint ist die erste Schrift zu *diesem* Thema.

zum Konstitutionalismus, zur Demokratie und zur Anarchie oder zur Diktatur konnte die Fruchtbarkeit der politischen Theologie in jeder Hinsicht nur Anerkennung erfahren.

Andere Schriften Carl Schmitts aus dieser Zeit<sup>15</sup> beschäftigten sich mit der zentralen Idee von der Gegenüberstellung des Dezisionismus und des Normativismus – später kam auch noch der Institutionalismus hinzu<sup>16</sup> –, allerdings ist es angebracht, eigens eine kleine Schrift hervorzuheben, die zwar weniger in die Auseinandersetzungen um Lehrmeinungen eingreifen wollte, die jedoch einen besonderen Widerhall im Verlauf der Diskussion um die politische Theologie haben sollte: »Römischer Katholizismus und politische Form«.<sup>17</sup> In diesem Essay behauptet Carl Schmitt, daß die Kirche zusätzlich zu ihrer übernatürlichen Form, die aus ihrem geistlichen Charakter und ihrer geistlichen Mission hervorgeht, einer politischen Form bedarf, die in der natürlichen Ordnung und in der Geschichte jene andere Idee darstellt, die sie ja auch selbst konstituiert: eine Form der *civitas humana*, die jeder ökonomischen Konditionierung fremd ist. Kraft dieser Form ist die Kirche in der Welt als eine weltgeschichtliche Machtform präsent. Für jede Überlegung im Bereich der politischen Theologie ist dies ein Datum von grundlegender Bedeutung, denn unabhängig von möglichen Überlagerungen des Handelns der hierarchischen Kirche oder der Gläubigen zum Nutzen oder Nachteil bestimmter Formen politischer Existenz darf nicht vergessen werden, daß sich die Kirche selbst in einer eigenen politischen Form zeigt, deren möglicher Einfluß in Anbetracht anderer politischer Formen ökonomischer Prägung bereits ein Problem darstellt. Dennoch werden wir an dieser Stelle nicht auf das Thema der eigenen politischen Form der Kirche eingehen, das ein Thema des öffentlichen Rechts der Kirche ist, für das sich übrigens die überkommenen Kategorien der Monarchie, Oligokratie und Demokratie als ungeeignet erweisen.

Die Fragestellung der politischen Theologie zieht sich durch das Gesamtwerk Carl Schmitts hindurch.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> Vor allem Politische Romantik, 1919, 6. Aufl., Berlin 1998; Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf, 1921, 7. Aufl. (= Neusatz auf Basis der 1928 ersch. 2. Aufl.), Berlin 2006; Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus, 1923, 8. Aufl. (= Nachdruck der 1926 ersch. 2. Aufl.), Berlin 1996.

<sup>16</sup> (WS) Vgl. C. Schmitt, Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens, 1933, 2. Aufl., Berlin 1993; ders., Politische Theologie (Fn. 7), S. 8.

<sup>17</sup> Erstmals veröffentlicht Hellerau, 1923. Neuausgabe Stuttgart 1984 (nach der 2. Aufl., München 1925).

<sup>18</sup> Man denke zum Beispiel an: Der Hüter der Verfassung, 1931, 4. Aufl., Berlin 1996; Der Begriff des Politischen, 1932, 7. Aufl. (= 5. Nachdruck der Ausgabe von 1963), Berlin 2002; Legalität und Legitimität, 1932, 7. Aufl., Berlin 2005; Über die drei Arten (Fn. 16); Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols, 1938, 2. Aufl., Stuttgart 1995; Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft, Tübingen 1950 (übernommen in: Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924–1954, 1958, 3. Aufl., Berlin 1985, S. 386–426, mit einem redaktionellen Anhang von C. Schmitt, S. 426–429) etc. Über die politische Theologie im Rahmen des Schmittschen Denkens vgl. H. Ball, Carl Schmitts Politische Theologie, Hochland 21 (1924), 2, S. 263–286; J. Caamaño: El pensamiento jurídico-político de Carl Schmitt, Porto Santiago 1950, S. 109–115. Doch bleibt in der Besprechung unerwähnt P. Schneider, Ausnahmezustand und Norm: Eine Studie zur Rechtslehre von Carl Schmitt, Stuttgart 1957, S. 220 ff. Zum Werk von H. Hofmann, Legitimität gegen Legalität: der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts, 1964, 4. Aufl. mit einer neuen Einleitung, Berlin 2002, vgl. H. Barion, »Weltgeschichtliche Machtform«? Eine Studie zur Politischen Theologie des II. Vatikanischen Konzils, in: Festgabe Carl Schmitt, 1968 [2 Bände], 2. Aufl. [1 Band], Berlin 2002, S. 13–59 (21), Fn. 25, auch in: ders., Kirche und Kirchenrecht. Gesammelte Aufsätze, hrsg. von W. Böckenförde, Paderborn – München – Wien – Zürich 1984, S. 599–645 (607), Fn. 25, und im Werk des Amerikaners G. Schwab, The Challenge of the Exception: An Introduction to the Political Ideas of Carl Schmitt between 1921 and 1936, Berlin 1970, S. 19.

## 2. Widerspruch von Erik Peterson

Anlässlich eines eigenen Beitrags zum Problem der politischen Transzendenz des Monotheismus in der antiken Welt wendet sich wenig später der Theologe Erik Peterson gegen Schmitts Fragestellung der politischen Theologie.<sup>19</sup> Dieses Werk steht offensichtlich in Verbindung mit der Göttinger Habilitationsschrift Petersons, die sich gerade mit dem antiken Monotheismus befaßte.<sup>20</sup> In diesem Werk wird genauso wenig wie in seiner Schrift von 1925 »Was ist Theologie?«<sup>21</sup> von politischer Theologie gesprochen. Der Begriff erscheint – allerdings in einem besonderen Sinn – erstmals in der 1928 veröffentlichten Korrespondenz mit von Harnack. Beim Gedanken an einen möglichen Wiederaufstieg des protestantischen Bekenntnisses zur politischen Macht (die zu anderen Zeiten einen Ausgleich zum defizitären Kirchenbild und zur defizitären Dogmatik der Reformatoren darstellte) erklärt Peterson, daß es in Deutschland nur »auf dem Gebiete der politischen Theologie« im eigentlichen Sinne zu einer Auseinandersetzung zwischen den Konfessionen kommt.<sup>22</sup> Selbstverständlich handelt es sich hier eher um religiöse Politik als um eine echte politische Theologie. Wenig später, aber noch immer vor seiner Konversion zum Katholizismus, veröffentlicht Peterson seine Schrift »Die Kirche«,<sup>23</sup> eine Replik auf von Harnacks Widerspruch gegen die bereits zu diesem Zeitpunkt erkennbare Tendenz bei Peterson, die Kirche in einer von der katholischen Theologie nur wenig unterschiedenen Form zu beschreiben, zu deren offener Verteidigung er schließlich kurz darauf übergehen sollte. Für das Verständnis des Denkens Petersons ist diese Schrift von großer Bedeutung: Die Kirche nimmt den Platz ein, der dem geschichtlichen »Reich« Jesu Christi zugestanden hätte, wenn sich das jüdische Volk als ganzes bekehrt hätte. Die Resistenz der Juden habe das Kommen des Reiches Christi verzögert und – in diesem Sinne – als *Katechon* gewirkt.<sup>24</sup> Dieser Ursprung der

<sup>19</sup> E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem: ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig 1935, hier zitiert nach dems., *Theologische Traktate*, 1951, 2. Aufl. (= *Ausgewählte Schriften*, Bd. 1), hrsg. v. B. Nichtweiß, Würzburg 1994, S. 23–81.

<sup>20</sup> E. Peterson, »Heis Theos«: epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen (= *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, Bd. 24), Göttingen 1926 [vorgesehen als Reprint, hrsg. und erweitert von C. Marksches, in: E. Peterson, *Ausgewählte Schriften*, Bd. 8]. Die Dissertation behandelte dasselbe Thema (Teildruck Göttingen 1920).

<sup>21</sup> E. Peterson, *Was ist Theologie?*, in: dems., *Theologische Traktate* (Fn. 19), S. 1–22.

<sup>22</sup> E. Peterson, *Briefwechsel mit Adolf Harnack und ein Epilog*, in: dems., *Theologische Traktate* (Fn. 19), S. 175–194 (194).

<sup>23</sup> München 1929, auch in: dems., *Theologische Traktate* (Fn. 19), S. 245–257. Zum Denken Petersons zu diesem Zeitpunkt vgl. A. Stolz, *Hochland* 31 (1933/34), S. 458.

<sup>24</sup> Der/das *katechon* nach *Thess* 2, 2,6 ff. Die geheimnisvolle Beziehung des jüdischen Volkes zur Kirche ist der Gegenstand einer weiteren Schrift Petersons (nach seiner Konversion): *Die Kirche aus Juden und Heiden*, Salzburg 1933, auch in: dems., *Theologische Traktate* (Fn. 19), S. 141–174. (WS) Die von d'Ors zitierte Figur aus *2 Thess* 2 nimmt in Schmitts *Geschichtsdenken* eine Schlüsselfunktion ein, bei Peterson ist sie nur der Sache nach vorhanden. Dessen Bezugspunkt ist *Röm* 11 (insbes. Vers 25), und das aufhaltende Moment besteht für ihn im »Unglauben« der Juden (dems., *Die Kirche* [Fn. 23], S. 248, 254). »Unglauben« (lat. *perfidia*) ist keineswegs pejorativ-antijudaistisch oder gar antisemitisch gemeint, wie ein offenbar unausrottbare Mißverständnis – vor allem im Zusammenhang mit der nicht abreißen Diskussion um die *Preces* in der »vorkonziliaren« Karfreitagsliturgie – insinuiert, sondern bedeutet Nichtglauben im Sinne des *christlichen*, i. e. trinitarischen Bekenntnisses.

Kirche setzt sie in eine enge Beziehung zum Politischen, während er gleichzeitig jede Erwartung einer politischen Verwirklichung in der Form eines irdischen Reiches am Ende der Zeiten noch vor der Parusie von ihr fernhält.

Der Begriff »politische Theologie« in dem eigentlichen Sinne, der uns hier interessiert, erscheint bei Peterson erstmals in seiner Schrift »Göttliche Monarchie«,<sup>25</sup> die einen Teil des Werkes von 1935 vorwegnimmt. Das Neue dieser letzten Ausarbeitung liegt hauptsächlich im angefügten Schlußteil, in dem Peterson das Kirchenbild bei Augustinus dem Kirchenbild bei Eusebius von Cäsarea, der in der Gunst Kaiser Konstantins des Großen stand, gegenüberstellt. Laut Augustinus sei die Kirche von jedem Kompromiß mit dem Römischen Reich frei, einer Form, die Eusebius als mögliche Verwirklichung des Reiches Gottes verteidigt.<sup>26</sup> Diesen Studien Petersons über den politischen Monotheismus ist noch eine weitere zum Thema der Völkerengel anzufügen, die wir weiter unten behandeln werden.<sup>27</sup>

Peterson stellt das Verhältnis zwischen Monarchie und Monotheismus in der jüdischen Verkündigung dar, die der heidnischen Welt ihre monotheistische Konzeption verständlich zu machen sucht. Auch in der Auseinandersetzung mit den heidnischen Widersachern halten die christlichen Autoren an dieser Formel fest, obwohl die Heiden über die monarchische Analogie mit der Vorstellung hinweggehen, daß nicht der Monarch direkt, sondern die verschiedenen Könige oder Anführer im Lande regieren und daß der Anspruch einer einzigen universalen Autorität unheilvoll wäre. Am entschiedensten preist just Eusebius von Cäsarea die göttliche Monarchie als Vorbild für die menschliche Monarchie des Konstantin, des Festigers der *Pax Augusta*, die der Vorsehung entsprechend durch das Wirken des Augustus in die Welt kam.<sup>28</sup> Seine Bedeutung stellt für die Verankerung des Erlösungswerks in der Geschichte einen Topos unter den christlichen Autoren dar, wie wir vor allem bei Orosius sehen.<sup>29</sup> Diese politische – man könnte auch sagen: »konstantinische« – Theologie wurde von den Arianern bis in ihre letzten Konsequenzen umgesetzt,

<sup>25</sup> In: Theologische Quartalschrift 112 (1931), S. 537–564.

<sup>26</sup> Zu dieser Gegenüberstellung der beiden christlichen Autoren bei Peterson vgl. Schmitt (Fn. 5), S. 47 ff. Eine in einem gewissen Sinne mittlere Position wäre die des Origenes gewesen; vgl. J. Daza, *Imperio romano y cristianismo*, Cuenca 1975.

<sup>27</sup> Vgl. unten, Nr. 15.

<sup>28</sup> Zu diesem geschichtlich-geistlichen Moment, das durch die postkonziliare Literatur herabgesetzt wurde, vgl. A. Ehrhardt, *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin*, Bd. 2: *Die Christliche Revolution*, Tübingen 1959, S. 259–292. Vgl. auch F. de Martino, *Storia della Costituzione romana*, Bd. V, Neapel 1971, S. 188–192.

<sup>29</sup> Zur Bedeutung der Verbindung der Ankunft Jesu Christi mit der Herrschaft des Augustus vgl. Peterson, *Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums*, *Hochland* 30 (1933), S. 289–299. Bereits hier wird auf die Vorstellung von der christlichen Unvereinbarkeit mit den Folgen der politischen Theologie angespielt, die diese Verbindung mit sich bringt, da die Beschränkung der Kirche auf das Römische Reich die Universalität derselben in Gefahr bringt; eine Betrachtungsweise, die in der Schrift von 1935 nicht mehr derart ausdrücklich durchgeführt wird trotz der offensichtlichen thematischen Verknüpfung zwischen beiden Schriften. Zur besonderen Bedeutung, die die christliche Tradition dem Jahr 38 v. Chr. gibt, vgl. A. Ferrari, in: *Bol. Acad. de la Hist.*, 1970, Nr. 166, S. 139–166, und Nr. 167, S. 193–196. Die Volkszählung des Augustus hatte nach mittelalterlicher Denkweise dazu gedient, Jesus Christus das römische Bürgerrecht zu verleihen.

während sie für die Lehre von der Dreieinigkeit in der katholischen Kirche Schwierigkeiten mit sich gebracht hätte. Das würde auch erklären, warum die christlichen Autoren, nachdem sie der heilige Augustinus eingehend unterwiesen hatte, schließlich davon absahen, auch wenn der Topos der göttlichen Monarchie bei ihnen weiter bestehen konnte. Für Augustinus hatte die angebliche *Pax Augusta* nichts Providentielles.<sup>30</sup> Eusebius, dessen Lehre vom Dogma von der Heiligsten Dreifaltigkeit nicht als gänzlich rechtläubig angesehen werden kann, wäre dann der Prototyp des Verantwortlichen für diese Art theologisch-politischer Propaganda, die Konstantin gewogen ist. Aber die politische Theologie sollte bereits aufgehört haben, eine wirkliche Frage darzustellen, da sie zusammen mit der Politik der konstantinischen Kirche als maßgebliches Vorbild für das politische Denken der Christen pauschal in Verruf gekommen war. Das Dogma von der Heiligsten Dreifaltigkeit beseitigte gerade das politische Problem des Monotheismus in der christlichen Welt, denn allein für das jüdische Volk oder für die Heiden oder Häretiker konnte die Vorstellung des Monotheismus im Hinblick auf die politischen Formen und Lehren eine konkrete Auswirkung haben, da die Dreieinigkeit schließlich allein in Gott vorstellbar ist und nicht in einem analogen Sinn auf die politische Ordnung übertragen werden kann.<sup>31</sup> Mehr noch als dieser Grund der göttlichen Besonderheit der Dreieinigkeit veranlaßte Peterson aber in Wirklichkeit zu einer derart kategorischen Ablehnung der politischen Theologie die Ansicht, wonach jede analoge Übertragung einer göttlichen Wirklichkeit auf die politische Ordnung ein Widerspruch zur wesentlichen eschatologischen Perspektive des Christentums sein müsse, für das es eine Unmöglichkeit darstellt, das Reich Gottes in der Geschichte des Menschen als bereits vollzogen zu erachten. Wobei nicht vergessen werden darf, daß sich das christliche Denken der Jahre, in denen Peterson seine für die politische Theologie verheerende Schlußfolgerung veröffentlichte (1935), gerade gegen den in einigen europäischen Völkern vorherrschenden politischen Totalitarismus wandte, für den wiederum eine verwirrte Analogie von politischem Providentialismus günstig erscheinen konnte, da sich der Totalitarismus wie der Marxismus die Erfüllung der Glückseligkeit des Menschen schon auf Erden zum Ziel gesetzt hatte.<sup>32</sup> So erklärte Peterson flugs jede politische Theologie für ausgeschlossen.

<sup>30</sup> Tatsächlich ist für Augustinus das »Reich Christi« die Kirche – »*Ecclesia et nunc est regnum Christi regnumque caelorum*« (De civ. Dei, 20, 9) –, und die Fürsten dieser Welt können nicht von diesem geistlichen Reich sein; vgl. J. N. Figgis, *The Political Aspects of S. Augustine's »City of God«*, London 1921, S. 68 ff. Zum Verhältnis zwischen Kirche, Reich Christi und Reich Gottes siehe weiter unten, Nr. 16.

<sup>31</sup> Im selben Sinn spricht sich wiederholt aus E. Topitsch, *Kosmos und Herrschaft. Ursprünge der »politischen Theologie«*, Wort und Wahrheit. Monatsschrift für Religion und Kultur 10 (1955), S. 19–30, für den die politische Theologie nur heidnisch bzw. häretisch sein kann; ebenso W. Seston, *Propyläen-Weltgeschichte IV*, 1963, S. 504, den Schmitt (Fn. 5), S. 17, Fn. 1, zitiert.

<sup>32</sup> So zum Beispiel A. Dempf, der in seiner Besprechung der »Theologischen Traktate« (in: Hochland 44 [1951–1952], S. 64–68) mit einer unfreundlichen und ungerechten Bezugnahme auf Schmitt (S. 67) diesen als einen »Erneuerer« der Idee, das Leben auf Erden mit dem verheißenen ewigen Leben gleichzusetzen, vorstellt und als jemanden, der sich der »furchtbaren Gefahr der Verabsolutierung« nicht bewußt ist, die damit einhergeht.

## 3. Heidnische politische Theologie

In der Diskussion zwischen Carl Schmitt und Peterson und deren Nachfolgern verengte sich der Blick übermäßig sowie in einer nicht mehr schlüssigen Weise, da man darauf aus war, von einem Gedanken der antiken Welt zu einem frühzeitigen Ausschluß der politischen Theologie in der Moderne zu kommen, auf die sich ja besonders Carl Schmitt bezog. Zwei Sichtfelder wurden methodisch ausgeschaltet: das der heidnischen und das der mittelalterlichen politischen Theologie.

Indem Peterson die Möglichkeit »jeder ›politischen Theologie« verneinte, kam er auch dazu, den Gebrauch dieses Begriffs da, wo es um die heidnische Welt ging, von der gerade er bei seiner Kritik ausgegangen war, auszuschließen.

Sicherlich haben wir hier unter Theologie eine heilige Wissenschaft zu verstehen, die die Offenbarung zum Gegenstand hat, und in diesem Sinne gibt es keine andere Theologie als die christliche.<sup>33</sup> Womöglich ist es jedoch nicht verkehrt, die Gesamtheit der Vorstellungen von Göttlichkeit, die im heidnischen Denken, konkret im griechisch-römischen Heidentum, herrschten, ebenfalls Theologie zu nennen, und in diesem Sinne haben wir von heidnischer Theologie gesprochen.

Das Thema des Monotheismus, dessen Beziehung zur hellenistischen Philosophie Peterson beleuchtete, wirft bereits vor dem Christentum klar umrissene Schatten voraus, wie Peterson in seiner Monographie belegt; zum Beispiel in jenem Vers des Ovid [recte: Horaz<sup>34</sup>] (Carm., 3,5,1 ff.): »*caelo tonantem credidimus Iovem regnare, praesens divus habebitur Augustus*«. Politische Erscheinungen wie die Vergöttlichung des Kaisers, zum Beispiel seine Verehrung oder jede Propaganda zur Festigung seiner Stellung, selbst die offizielle Anrede mit ihrer Betonung des Göttlichen,<sup>35</sup> darf man nicht als theologisch ansehen.

Als genuin theologisch kann dagegen der Monotheismus des Sonnenkultes angesehen werden, der unserer Auffassung nach<sup>36</sup> die auf Vereinheitlichung zielende Politik Caracallas bestimmt. Am augenfälligsten ist die Ausdehnung des römischen Bürgerrechts auf alle freien Bewohner des Römischen Reichs im Edikt des Jahres 212.

<sup>33</sup> (WS) E. Peterson, Monotheismus (Fn. 19), S. 59.

<sup>34</sup> (WS) Hier liegt eine Verwechslung vor: Die Verse stammen aus den Oden (Buch 3, Ode 5, V. 1–3) des Quintus Horatius Flaccus (65–8 v. Chr.). Peterson (Fn. 19, S. 25) eröffnet seine Abhandlung mit einem Zitat aus Homers »Ilias«.

<sup>35</sup> In diesem Sinne des Ausschlusses einer möglichen heidnischen Theologie äußert sich H. U. Instinsky, Kaiser und Ewigkeit, in: Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie 77 (1942), S. 313–355 (353 ff.), mit Bezug auf den Titel *victor* und *aeternus*.

<sup>36</sup> A. d'Ors, Estudios sobre la »*constitutio Antoniniana*«, V: Caracalla y la unificación del Imperio, in: Emerita. Revista de Lingüística y Filología Clásica 24 (1956), S. 1–26 (19): »Die lebendige Mitte der ganzen Politik Caracallas wurzelt exakt in einer speziellen theologischen Konzeption, deren grundlegende Merkmale der Synkretismus und der Monotheismus der Sonne sind«; ebd. (S. 25 f.): »Es ist das theologisch-politische *Pathos*, das die *constitutio Antoniniana* inspiriert, der entscheidende Akt der Reichseinigung, der dem dritten Jahrhundert seinen Stempel aufdrückt«.



Auch schien es mir, daß hinsichtlich der Herrschaft der *clarigatio* oder der Erklärung des gerechten Krieges und des berechtigten Sieges [*victoria legítima*]<sup>37</sup> wie auch der *auguratio* und ihrer säkularisierten Form der *auspicatio*<sup>38</sup> von einer politischen Theologie gesprochen werden kann. Tatsächlich bin ich der Überzeugung, daß man in diesen wie auch in weiteren Aspekten heidnischer politischer Vorstellungen konkrete Ableitungen des rechtlich-politischen Lebens aus vorhandenen theologischen Begriffen erkennen kann. Das geht über einfache religiöse Implikationen im politischen Leben hinaus. Allerdings ist dieser Aspekt politischer Theologie von denen unbemerkt geblieben, die sich an der Polemik beteiligten, deren Geschichte wir gerade nachzeichnen. Wie es häufig geschieht, geriet dieser Aspekt jenseits des Streitthemas außer Betracht, als sich die Kontrahenten auf das konkrete Thema, im vorliegenden Fall die christliche Theologie hinsichtlich der christlichen Monarchie und ihrer Übertragung in eine säkularisierte Form, fixiert hatten.<sup>39</sup> Das hat die Fragestellung der politischen Theologie auf eine verengte Bahn gebracht, was sich keineswegs als hilfreich erweisen sollte.

#### 4. Politische Theologie im Mittelalter

Überraschender noch als dieser methodologische Ausschluß einer vorchristlichen politischen Theologie ist der der ganzen politischen Theologie, die im Mittelalter in Blüte stand, ohne daß sie mit dem trinitarischen Dogma inkompatibel gewesen wäre. Entgegen der Behauptung Petersons führte das Dogma der Heiligsten Dreifaltigkeit nicht dazu, daß sich das Christentum den Fragen der politischen Theologie nicht gestellt hätte. Das ist durch ihre Anwesenheit in der politischen Weltanschauung im byzantinischen Bereich offensichtlich.<sup>40</sup> In Byzanz geht man selbst so weit, das trinitarische Dogma auf die Koregentschaft Konstantins IV. Pogonatos, Herakleios' und Tiberios' zu projizieren; damals erscheint die Anrufung *eis triada pisteuomen: tous treis stepsomen*, auf die naturgemäß verzichtet wird, als die Koregentschaft im Jahr 681 ein Ende findet.

Die enorme Blüte der politischen Theologie im Mittelalter macht dies jedoch noch viel deutlicher.

<sup>37</sup> A. d'Ors, La teología pagana de la victoria legítima (Konferenz in Coimbra 1945 – kurz vor dem Waffenstillstand –, veröffentlicht in: Boletim da Faculdade de Direito, 1945, sodann [zusammen mit zwei weiteren Aufsätzen und unter Auslassung des Adjektivs »legítima«; (WS)] in: ders., Tres temas de la Guerra Antigua, Arbor 20 (1947), S. 155–202, und schließlich in dem – C. Schmitt gewidmeten – Buch dess., De la Guerra y de la Paz, Madrid 1954, S. 69–88.

<sup>38</sup> A. d'Ors, Inauguratio, in: Publicaciones de la Universidad Internacional Menéndez Pelayo, Nr. 40, Santander 1973, S. 36 ff., auch in: ders., Ensayos de teoría política, Pamplona 1979, S. 79–94.

<sup>39</sup> Dasselbe muß leider von meiner Problemanzeige der politischen Theologie in der Schrift von 1959 gesagt werden, auf die ich mich weiter unten (Fn. 53 und 125) beziehe.

<sup>40</sup> Über diese Weltanschauung vgl. O. Treitinger, Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell, Jena 1938, Nachdruck [zusammen mit der anderen Schrift] unter dem Titel: Vom oströmischen Staats- und Reichsgedanken, 1940, 2. Aufl., Darmstadt 1956, der sich trotz allem der Absage [an eine christliche politische Theologie; (WS)] Petersons anschließt (S. 44–46).

Von besonderem Interesse erweist sich in diesem Sinne das sehr ergiebige Werk von Kantorowicz, das sich ausdrücklich als eine Studie der mittelalterlichen politischen Theologie ausweist.<sup>41</sup> Wenn man Stärke und Dauerhaftigkeit theologischer Ideen in den politischen Theorien im Laufe mehrerer Jahrhunderte im Mittelalter in vielfältigen Aspekten und mit vielfältigen Variationen überblickt, ist es unverständlich, daß man nicht gleich von dieser Epoche ausgehend, sondern umgekehrt erst von der Epoche der Säkularisierung aus von politischer Theologie sprach, um dann später von der Epoche des frühen römischen Christentums aus zu erwidern. In Wirklichkeit sollten alle Möglichkeiten eines echten Zugangs zur politischen Theologie gerade in den politischen Ausdrücken dieser stark theologisch geprägten Epoche gesucht werden.

Dazu ist als erstes zu bemerken, daß das theologische Modell für die politische Doktrin hier, wenn man vom Trinitätsdogma der Gottheit und nicht vom Reich Christi und der doppelten Natur des menschgewordenen Wortes ausgeht, nicht die ohnehin nur schwach konturierte »göttliche Monarchie« war. Christus wird somit zu einem Antitypus des rituell gesalbten Königs, und dieser hat dann eine doppelte Persönlichkeit oder, gemäß der englischen Doktrin in der frühen Epoche der Tudors, die dem Buch von Kantorowicz den Titel gibt, einen doppelten »Körper«: den kontingenten des Königs und den dauerhaften des politischen Körpers, die Krone, die königliche Würde und so weiter, gemäß den verschiedenen Ausdrücken der verschiedenen Zeiten und Gegenden. Tatsächlich ist die Vorstellung vom Fortbestehen – von der Langlebigkeit, die den König mit den Engeln gleichsetzt – im Mittelpunkt jedes politischen Denkens, das selbstverständlich auf theologische Begriffe zurückgreift, die von Kanonisten umgesetzt werden, die ihrerseits von ähnlichen Zielen geleitet sind: Die Fortdauer der Kirche wird somit auf das Fortbestehen des Reiches und das der verschiedenen Könige übertragen, da »der König Herrscher auf seinem Gebiet ist«.

Die Juristen des 13. Jahrhunderts entfernen sich von der christologischen Konzeption und wenden sich, gestützt auf die Lehre vom *Corpus mysticum* der Kirche, der eher säkularen Vorstellung von der Fortdauer durch das unsichtbare Prägema der juristischen Person zu. Man geht an dieser Stelle von der Analogie mit Christus zur Analogie mit seiner Kirche und vom gesalbten König zum Symbol der politischen Gemeinschaft oder einer ihrer bedeutendsten Einrichtungen, dem Fiskus, der Staatskasse, über: *fiscus non moritur*.

Keine andere historische Epoche als die des Mittelalters weist eine Lehre politischer Theologie auf, die reicher an Übertragungen, Gegenpositionen, Verzweckun-

---

<sup>41</sup> E. H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, 1957 (dt. Ausg.: *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*, Stuttgart 1992). Vgl. auch das Buch von M. Barcía Pelayo, *El reino de Dios, arquetipo político*, Madrid 1959, das die spätere Studie desselben Autors über *La idea medieval del derecho*, Caracas 1962 (auch in: ders., *Obras Completas*, Tomo II, Madrid, 1991) vervollständigt. Barcía Pelayo hat sowohl das Werk von Kantorowicz im Blick als auch das von W. Ullmann, *The Medieval Idea of Law as represented by Lucas de Penna: a study in fourteenth-century legal scholarship*, London 1946. Es ist erstaunlich, daß diese ganze Literatur während der Diskussion um die Möglichkeit einer politischen Theologie übergangen wurde.

gen im Sinne der Symbolbildung,<sup>42</sup> ja auch an Widersprüchen ist. Für sie war das Dogma der Heiligsten Dreifaltigkeit überhaupt kein Hindernis. Da die ganze mittelalterliche Kultur zutiefst theologisch durchdrungen war, so war es die Politik notwendigerweise auch, und zwar ganz besonders.

### 5. In der Nachkriegszeit

Der Ansehensverlust der »politischen Theologie« nach dem Weltkrieg, jedoch auch schon seit der Epoche des Totalitarismus in Europa, ging mit der verständlichen Reaktion auf diesen einher, es war schließlich zu befürchten, daß der neue politische Absolutismus durch solche Spekulationen Unterstützung auf der Seite der Katholiken finden könnte. Die Lehre von der Diktatur als einzig möglichem Ersatz für die alte Monarchie entsprechend der Diagnose von Donoso Cortés, die Carl Schmitt nur noch aufwertete, konnte geeignet erscheinen, der gefürchteten ideologischen Konsequenz Vorschub zu leisten.

Zu dieser kritischen Position gehört ausdrücklich eine Schrift Romano Guardinis über den Mythos der neuen »Heilbringer« von 1946.<sup>43</sup> Guardini jedoch, der vor dem Betrug warnt, die Heilssendung Christi auf einen König oder Diktator zu übertragen – er denkt hauptsächlich an den »Heilbringer der zwölf Jahre«, an Hitler –, schließt nicht jede mögliche politische Theologie aus, sondern scheint eine neue religiöse Grundlegung der politischen Macht zu fordern: »Es erhebt sich das Problem«, sagt Guardini, »wie eine neue Grundlegung des Staates geschehen könnte, jedoch ohne daß dieser jedesmal zu einer reinen Macht- und Interessenorganisation verkommt.«<sup>44</sup> Indem Guardini die Vorstellung vom »Christkönig« als dem Überwinder jedes politischen Absolutismus als gültig anerkennt, hält er es für notwendig, eine andere, neue Verbindung mit einem solchen Begriff zu finden, um eine theologische Rechtfertigung des nicht-monarchischen modernen Staates zu begründen.

Vielleicht war es dieser Vorbehalt zugunsten einer neuen politischen Theologie – die im übrigen nicht einmal ein Entwurf war –, die Guardini von der Kritik Petersons trennt und die dazu führte, daß er in der Diskussion um die politische Theologie selbst in Deutschland unbegreiflicher Weise vergessen wurde. Dennoch kommt mir dieser Vorbehalt zugunsten der politischen Theologie bemerkenswert vor.<sup>45</sup>

<sup>42</sup> Die Theorie von den beiden Gewalten, der geistlichen und der weltlichen, wird zum Beispiel mit den beiden Schwertern symbolisiert, von der Jesus Christus zu Beginn seines Leidens, als sie ihm als Möglichkeit zur Selbstverteidigung vorgeführt werden, sagt: »*satis est*«. (WS) D'Ors bezieht sich offenbar auf Lk 22,38 (Vulg.), wo es freilich heißt: »*at illi dixerunt Domine ecce gladii duo hic at ille dixit eis satis est*«.

<sup>43</sup> R. Guardini, *Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik: Eine theologisch-politische Besinnung*, Stuttgart 1946, Neuauflage Mainz 1979, span. Ausgabe unter dem – vielleicht nicht sehr glücklichen – Titel: *El Mesianismo en el Mito, la Revelación y la Política; con un prólogo de Álvaro d'Ors* (= *Biblioteca del Pensamiento Actual*, Bd. 1), 1948, 2. Aufl. 1956.

<sup>44</sup> Span. Ausgabe, S. 122 ff. (WS) Das Zitat ist im Original nicht nachweisbar.

<sup>45</sup> In meinem Vorwort zur span. Ausgabe des Werks Guardinis behandelte ich gerade diesen Punkt nicht, da ich meine Aufmerksamkeit auf das Thema des »Europäertums« bei Guardini konzentrierte, was meiner Meinung nach die unzulässige Ersetzung des Mythos des politischen Heilbringers durch den Mythos des heilbringenden Schicksals Europas mit sich brachte.

Gerade durch dieses Zusammentreffen mit der Haltung gegen den politischen Totalitarismus ist die Tatsache von Interesse, daß andererseits die politische Theologie im Spanien der vierziger Jahre – nach dem Sieg der nationalen Kräfte von 1939 – eine bedeutende Rolle spielte. Der militärisch errungene Sieg sollte schließlich einen Krieg beenden, den man zwar »Bürgerkrieg« nennt, der aber eigentlich keiner war, sondern eher ein religiös-patriotischer Krieg, denn der Sieger führte ihn als einen »Kreuzzug« und zweifelsohne unter dem wohlwollenden Blick der spanischen Bischöfe. Es war deshalb kein Bürgerkrieg, weil dieser Sieg weder eine Ideologie geschweige denn eine konkrete politische Ordnung, sondern eine ganz und gar offene Situation mit sich brachte, die eine persönliche Machtfülle bedeutete, wie dies tatsächlich auch bei den unverdächtigsten Übergängen von einem weltanschaulichen System zum anderen der Fall war, das heißt ohne offensichtlichen Bruch der Kontinuität. Und gerade dadurch hatte dieser Sieg, der ja kein Sieg in einem »Bürgerkrieg« war, keine entscheidende Wirkung auf die Zukunft, wie sie die wahrhaft bürgerlichen Kriege üblicherweise haben. Bei aller tatsächlichen Bedeutungslosigkeit der in Frage stehenden politischen Weltanschauungen, die zum Sieg von 1939 beitrugen, ist es nicht weniger ausgemacht, daß die bedeutendsten darunter – sowohl Karlismus als auch Falangismus – durch ein religiöses Fundament und konkret durch eine politische Theologie gerechtfertigt wurden. Für den Karlismus war die Form der volksnahen Monarchie des legitimen Königs eine Folge der »gesellschaftlichen Herrschaft Christi«; darauf werden wir später noch zu sprechen kommen. Für die Falange war der »Imperialismus« eine Form politischer Erlösung, die sich jedoch nicht auf die Utopie eines neuen Paradieses auf Erden nach der Art des jüdischen oder marxistischen Messianismus beschränkte, sondern die sich als eine Vorbereitung auf das Gottesreich verstand, von woher sich auch der falangistische Leitspruch »durch das Reich zu Gott« (*por el Imperio hacia Dios*) erklären läßt.

Die Reichsidee war trotz ihrer fehlenden näheren Bestimmung Ausdruck der offiziellen politischen Theologie dieser ersten Jahre nach dem Sieg. Die gesamte politische Propaganda dieser Zeit verbreitete diese Idee, wir aber werden uns darauf beschränken, an dieser Stelle an ein Werk zu erinnern, das besonders interessant ist, weil es sich dabei gerade nicht um ein Werk einfacher politischer Propaganda handelt,<sup>46</sup> sondern um das Werk eines Philosophen – des baskischen Jesuiten Elorduy –, eines wahren Kenners der Scholastik und der Philosophie des Suárez, sowie um das Werk des Autors einer hervorragenden Dissertation über die Sozialphilosophie der Stoiker. Dieses Buch<sup>47</sup> ist, auch wenn es von der einschlägigen Literatur vergessen wird, eindeutig ein Werk politischer Theologie mit einem weitgespannten Horizont, auch wenn womöglich sein Autor, der zu diesem Zeitpunkt die Schriften von Carl

---

<sup>46</sup> Die Tatsache, daß dieses Werk für eine Konferenz entstand, die von der Real Academia de Ciencias Morales y Políticas einberufen wurde und von dieser Einrichtung ausgezeichnet wurde, reicht nicht aus, um von Propaganda zu sprechen.

<sup>47</sup> E. Elorduy, *La idea del Imperio en el pensamiento español y de otros pueblos: memoria premiada por la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas en el concurso ordinario de 1939–1941*, Madrid 1944.

Schmitt<sup>48</sup> und Erik Peterson nicht kannte, den Begriff nicht einsetzt. Aber er lenkt seine Aufmerksamkeit nicht nur auf die heidnische Mythologie des Reiches und auf den jüdischen Messianismus, auf die religiöse Bedeutung der politischen Symbole, sondern auch auf die christliche Begründung des göttlichen Ursprungs der Macht sowie auf Orosius, der gerade im spanischen Denken nicht fehlen darf, genauso wenig wie die Idee, die zur Zeit Elorduy in hohem Ansehen stand, wonach das Spanische Reich dank Karls I. von Spanien, Karls V. von Deutschland,<sup>49</sup> vom Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation abstammt. »Die angemessene Politik« – so schließt Elorduy (S. 499 ff.) – »ist die Vorbereitung des ewigen Gottesreiches«, »die Reiche dieser Welt werden um so ruhmreicher überdauern, je größer der Einsatz wäre, den sie dann für die Verwirklichung des Gottesreiches unter den Menschen erbracht haben werden«, denn die Macht des Königs, »sein politisches Werk, wird für immer als moralische Person<sup>50</sup> das göttliche Reich mit einbeziehen«, und somit ist dieses »Reich Kulmination – wie das *Omega* des göttlichen Logos –, welche die Erlösung der Menschen und der Völker vollzieht«. Wahrscheinlich hat es in jenen Jahren keine Deutung des offiziellen Leitwortes »durch das Reich zu Gott« von höherem intellektuellen Anspruch gegeben als diejenige des baskischen Jesuiten, dessen bedeutendes Werk jene am Thema der politischen Theologie Interessierten wohl übersehen haben. Es versteht sich, daß in diesen Jahren in Deutschland und in der ganzen Welt das Erscheinen eines solchen Buches unvorstellbar war. In der Entgegensetzung Petersons – eines deutschen konvertierten Priesters<sup>51</sup> – und Elorduy's – eines spanischen Jesuiten – kann man die erhebliche Kluft zwischen der geschichtlich-geistigen Verfassung Spaniens und derjenigen Europas in diesen Jahren erkennen.<sup>52</sup> Auch läßt sich aus der spanischen Perspektive meine eigene Position angesichts des Themas der christlichen politischen Theologie<sup>53</sup>, auf die ich später zurückkommen werde, besser erklären.

<sup>48</sup> Von diesem Autor zitiert er nur zwei themenfremde Artikel, die in der *Revista de Estudios políticos* (= REP) veröffentlicht wurden. (WS) D'Ors bezieht sich auf C. Schmitt, *El concepto del imperio en el derecho internacional*, in: REPI (1941), 1, S. 83–101; *Cambio de estructura del derecho internacional. Conferencia del Profesor de la Universidad de Berlin Dr. Carl Schmitt en el Instituto de Estudios políticos*, in: REP V, annexes, (Juni 1943), S. 3–36 [erweiterter Text eines am 1. Juni 1943 am Institut für politische Studien in Madrid gehaltenen Vortrags].

<sup>49</sup> In diesem Sinne zum Beispiel A. Tovar (von Elorduy zitiert), *El Imperio de España*, 1936, 4. Aufl., 1941, S. 56: »Spanien erhält seine Würde nicht von einem nationalen Halbinselreich, sondern vom Reich, dem einzigen Reich Europas, dem Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation«.

<sup>50</sup> Damit bezieht sich Elorduy anscheinend auf die mittelalterliche Unterscheidung von der *persona geminata*: Nicht um die physische Person des Königs, sondern um seine Amtspersönlichkeit geht es; vgl. oben, Nr. 4.

<sup>51</sup> (WS) Hier irrt d'Ors: Peterson war kein »sacerdote«, sondern blieb (verheirateter) Laientheologe, eine Spezies freilich, die damals – wie heute noch im romanischen Raum – ungewöhnlich war.

<sup>52</sup> Bei diesen Vergleichen zwischen Spanien und anderen Ländern Europas muß daran erinnert werden, daß der Sieg von 1939 für Spanien die Befreiung von einem unglücklichen demokratischen Experiment (von der Republik von 1931–1936) handelte, während 1945 für Europa die Befreiung von der totalitären Unterdrückung bedeutete, nach einem Krieg, der wenige Monate nach dem spanischen Sieg begonnen hatte. Die wir Soldaten in dem spanischen Krieg waren, kannten die Angst, übergangslos in einen Weltkrieg hineingezogen zu werden, der uns fremd war, aber Gott wollte, daß dem nicht so wäre.

<sup>53</sup> D'Ors, *Nacionalismo en crisis y regionalismo funcional* [(WS) eigentlich: *Crisis del nacionalismo y regionalismo funcional*], in: *Derecho de Gentes y organización internacional*, Santiago 1959, 2. Aufl. 1964, später [unter dem von d'Ors genannten Titel; (WS)] aufgenommen in: ders., *Papeles del oficio universitario*, Madrid 1961, S. 310–343.

### 6. Theologie der Revolution

Jahre später kam ein neuer Gebrauch der »politischen Theologie« auf, gerade als Begriffsinstrument der neuen »progressiven« Strömung, die in der Folge des Zweiten Vatikanischen Konzils stark wurde. Charakteristisch für diesen neuen Moment ist die Position von J. B. Metz.<sup>54</sup> Für ihn rechtfertigt die Theologie von der christlichen Liebe die Revolution gegen einen *Status quo* der Ungerechtigkeit.

So wird weder eine politische Theologie der Tradition noch der Säkularisierung, sondern eine Theologie der Revolution begründet.<sup>55</sup> In diesem Sinne sowie in Übereinstimmung mit Metz äußert sich Feil,<sup>56</sup> der im Gegenzug die Möglichkeit einer politischen Theologie der Gegenrevolution (erneut in Petersons im Schnellverfahren zustande gekommenen Urteil grundgelegt) bestreitet und sie statt dessen als heidnischen Rückschritt ansieht. Gegen Metz wendet sich die Kritik Hans Maiers,<sup>57</sup> der erneut die Begründung Petersons heranzieht, wonach eine trinitarische Theologie wie die christliche mit einer jeglichen vorgeblichen politischen Theologie inkompatibel ist.

Somit scheint das negative Urteil Petersons auf die eine oder andere Weise eine spürbare Wirkung auf das nachfolgende Denken gehabt zu haben.

### 7. Barion und das Vaticanum II

Ohne die mittelalterliche oder die antike Dimension der politischen Theologie im Blick zu haben, verlängerte Hans Barion, in einem gewissen Sinne<sup>58</sup> Schüler Carl Schmitts, die Schmittsche Fragestellung der politischen Theologie in Richtung der politischen Transzendenz des kanonischen Rechts<sup>59</sup> und ganz konkret der politi-

<sup>54</sup> J. B. Metz, *Friede und Gerechtigkeit – Überlegungen zu einer »politischen Theologie«*, in: *Civitas. Jahrbuch für christliche Gesellschaftsordnung*, Bd. 6, Mannheim 1967, 9–19; ders., *Zur Theologie der Welt*, Mainz – München 1968, 5. Aufl. 1985; ders., *Politische Theologie*, in: K. Rahner (Hrsg.), *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, Bd. 3, Freiburg i. Br. 1969, Sp. 1232–1240 [jetzt auch in: J. B. Metz, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967–1997*, Mainz 1997, S. 26–32].

<sup>55</sup> Von »Theologie der Revolution« wird manchmal in einem anderen Sinne gesprochen; nämlich im Sinne einer Ablehnung der Religion als Erfordernis der Revolution, eine Anschauung, die offensichtlich von Hegels Postulat ausgeht, demzufolge es töricht ist zu denken, daß die Revolution ohne eine Reform der Religion möglich ist, denn die Revolution erfordert die Reform, und die lutherische Reform war das grundlegende Moment (mehr als die Französische Revolution) der revolutionären Entwicklung der Moderne. Vgl. dazu G. Rohrmoser, *Anmerkungen zu einer Theologie der Revolution*, in: *Festgabe Schmitt (Fn. 18)*, S. 617–631.

<sup>56</sup> E. Feil, *Von der »politischen Theologie« zur »Theologie der Revolution«?*, in: ders./R. Weth (Hrsg.), *Diskussion zur »Theologie der Revolution«*, München – Mainz 1969, S. 110–132.

<sup>57</sup> H. Maier, *Politische Theologie. Einwände eines Laien*, *Stimmen der Zeit* 183 (1969), S. 73–91, auch in: ders., *Katholizismus und Demokratie. Schriften zu Kirche und Gesellschaft*, Bd. 1, Freiburg i. Br. 1983, S. 185–207.

<sup>58</sup> (WS) Barion hat nach seinem Theologiestudium, zwischen 1924 und 1928, mehrere Vorlesungen Schmitts in Bonn gehört und sich wohlwollend-kritisch mit Schmitts Werken, vor allem zur Frage der politischen Theologie, auseinandergesetzt; *insofern* kann er als »Schüler« Schmitts gelten. Vgl. unten, Fn. 60.

<sup>59</sup> H. Barion, *Ordnung und Ortung im kanonischen Recht*, in: *FS Carl Schmitt*, Berlin 1959, S. 1–34, auch in: ders., *Kirche und Kirchenrecht (Fn. 18)*, S. 181–214.

schen Ideenwelt, die die Dokumente und der allgemeine Sinngehalt des Zweiten Vatikanischen Konzils durchscheinen ließen.<sup>60</sup>

Barions Kritik am Progressismus in der Kirche wollte jedem Vorschlag politischer Paradigmen, die sich nicht aus der Offenbarung<sup>61</sup> ergeben, den theologischen Eigencharakter absprechen, wenn ihm auch nicht abgesprochen wurde, politische Theologie zu sein. An diesem Punkt näherte sich Barions Kritik der von Peterson an, auch wenn ihre betreffenden Überlegungen im allgemeinen verschieden waren. Deshalb zeigte sich auch Barion<sup>62</sup> nicht einverstanden mit Petersons Position, von dessen Werk er damals nicht ahnte, daß es die Resonanz haben würde, die es dann tatsächlich kurz darauf hatte.<sup>63</sup>

Die Kritik an dem, was Barion »progressistische politische Theologie« des Zweiten Vatikanum nennt, verdichtet sich in der Kritik an Artikel 74 von *Gaudium et Spes* (1965). Um dieses kritische Urteil bewerten zu können, scheint es geboten, den genauen Wortlaut des Artikels vor Augen zu haben, der wie folgt übersetzt wird:<sup>64</sup>

»(Natur und Zweck der politischen Gemeinschaft.) Die Menschen, Familien und vielfältigen Gruppen, die die staatliche Gemeinschaft bilden, sind sich ihrer eigenen Unzulänglichkeit bewusst, ein voll menschliches Leben einzurichten, und erkennen die Notwendigkeit einer umfassenderen Gemeinschaft, in der alle täglich ihre eigenen Kräfte dazu verwenden, das Gemeinwohl immer besser zu besorgen (vgl. Enz. *Mater et Magistra*, 1961). Deswegen bilden sie die politische Gemeinschaft gemäß ihren vielfältigen Formen. Die politische Gemeinschaft be-

<sup>60</sup> H. Barion, Kirche oder Partei? Römischer Katholizismus und politische Form, in: Der Staat 4 (1965), S. 131–176, und ganz besonders ders., Das konziliare Utopia. Eine Studie zur Soziallehre des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Säkularisation und Utopie. Erbracher Studien, Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1967, S. 187–233; ders., Festgabe Schmitt (Fn. 18). Einen kurzen Hinweis auf die Bedeutung, welche das Thema der politischen Theologie in seinem Denken einnahm, gibt Barion in seiner Dankesrede zur Ehrengabe, die ihm anlässlich des Erreichens des 70. Geburtstags überreicht wurde: Eunomia. Freundesgabe für Hans Barion zum 16. Dezember 1969, Wiesbaden o. J. [1969], S. 205–219 (215). Die Titel dieser Schriften Barions verweisen bereits auf den Beitrag Schmitts von 1925, Römischer Katholizismus und politische Form, 2. Aufl., Stuttgart 1984. Der Ausdruck »weltgeschichtliche Machtform« geht aus dieser Schrift hervor. Das Fragezeichen [in Barions (Fn. 18) Beitrag; (WS)] steht für den Zweifel, welcher der laut Schmitt historisch so bedeutsamen und gloriosen politischen Form seit dem 1958 eingeleiteten anti-triumphalistischen Aggiornamento faktisch entgegengebracht wurde.

<sup>61</sup> In Wirklichkeit verneint Barion die Möglichkeit einer politischen Theologie, die über die *ratio peccati* hinausgehen würde: »Es gibt kein legitimes Beziehungsfeld zwischen Kirche und Politik außerhalb der Ratio peccati; wo die Kirche eine positive politische Idee repräsentiert, die theologisch immer nur eine unter mehreren von den Zehn Geboten aus möglichen ist, überschreitet sie ihren göttlichen Auftrag.« (Barion, Festgabe Schmitt [Fn. 18], S. 54).

<sup>62</sup> Ebd.

<sup>63</sup> Vgl. Schmitt (Fn. 5), S. 30 ff.

<sup>64</sup> (WS) D'Ors verweist an dieser Stelle auf eine andere spanische Übersetzung des Konzilstextes in der Biblioteca de Autores Cristianos (BAC): Documentos del Vaticano II. Constitución, Decretos, Declaraciones. Edición de bolsillo, con introducciones históricas, esquemas y copiosos índices, 18. Aufl. 1972, S. 275. Dazu hebt er im weiteren Text die Abweichungen in der Übersetzung hervor, die ihm von Bedeutung erscheinen. Die hier verwendete Übertragung ins Deutsche von Matthias Bausenhardt (in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 1: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe, hrsg. v. P. Hünermann, Freiburg – Basel – Wien 2004) ist – anders als frühere, zum Teil tendenziöse Übersetzungen (z. B. <sup>2</sup>LThK.E., hrsg. v. H. S. Brechter u. a., 3 Bde., Freiburg i. Br. 1966–1968; F. Rahner / H. Vorgrimler (Hrsg.), Kleines Konzilskompodium, 1968, 17. Aufl., Freiburg i. Br. u. a. 1984) – eng an den lateinischen Text angelehnt.

steht<sup>65</sup> also wegen jenes Gemeinwohls, in dem sie ihre volle Rechtfertigung und ihren Sinn erhält und aus dem sie ihr ursprüngliches und eigentümliches Recht<sup>66</sup> entnimmt. Das Gemeinwohl aber umfasst die Gesamtheit derjenigen Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens, mit deren Hilfe die Menschen, Familien und Verbände<sup>67</sup> ihre eigene Vervollkommnung voller und ungehinderter erreichen können (vgl. *Mater et Magistra*).

Es sind aber viele und verschiedene Menschen, die zu einer politischen Gemeinschaft zusammenkommen und rechtmäßig<sup>68</sup> zu verschiedenen Entschlüssen neigen<sup>69</sup> können. Damit also nicht, wenn ein jeder seiner eigenen Auffassung nachgeht, die politische Gemeinschaft zerrissen wird<sup>70</sup>, ist eine Autorität erforderlich<sup>71</sup>, die die Kräfte aller Bürger auf das Gemeinwohl lenkt<sup>72</sup>, nicht mechanisch und auch nicht despotisch, sondern vor allem als moralische Macht, die sich auf die Freiheit und auf das Bewusstsein der übernommenen Pflicht und Last stützt.<sup>73</sup>

Es ist also offenkundig, dass die politische Gemeinschaft und die öffentliche Autorität<sup>74</sup> in der menschlichen Natur gründen und sich deshalb auf die von Gott vorherbestimmte Ordnung beziehen,<sup>75</sup> auch wenn die Festlegung der Regierungsform und die Bestimmung der Lenker dem freien Willen der Bürger überlassen werden (vgl. Röm 13,1–5).

<sup>65</sup> *Existit*: Die genannte Übersetzung [der BAC; (WS)] bringt das Verb »nace« [geht hervor], was jedoch eine historisch wenig realistische Betrachtung impliziert.

<sup>66</sup> *Ius suum*: Nach BAC: »legitimidad« [Legitimität].

<sup>67</sup> Im lateinischen Text steht »*consociationes*« anstelle von »*variū coetus*«, wie es zu Beginn heißt. Aber damit soll anscheinend dasselbe ausgedrückt werden.

<sup>68</sup> An dieser Stelle steht im Originaltext »*legitime*«, in der erwähnten Übersetzung [der BAC] hingegen heißt es: »con todo derecho« [mit vollem Recht]. Zum Problem der Legitimität siehe unten, Nr. 9.

<sup>69</sup> BAC übersetzt »*consilia*« mit »soluciones« [Lösungen], was viel enger ist, da eine »opiniōn« [Meinung, Ansicht] sich irren kann und nicht eine »Lösung« der Probleme der politischen Gemeinschaft bringt.

<sup>70</sup> *Ne distrahatur*, was die BAC-Übersetzung mit »no perezca« [nicht vergehe, umkomme] wiedergibt. (WS) D'Ors schlägt »no se deshaga« (»sich nicht zerstöre/auflöse«) vor.

<sup>71</sup> Der lateinische Text folgt einer mißverständlichen Auffassung, der wir hier nicht weiter nachgehen können, und verwechselt *potestas* mit *auctoritas*. Letztere ist das Wort, das hier gebraucht wird, um die Regierung der politischen Gemeinschaft zu bezeichnen. (WS) Vgl. zu dieser begrifflichen Unterscheidung d'Ors, *Autoridad y potestad*, in: *Lecturas jurídicas* [Universidad de Chihuahua, Mexiko] 21 (1964), S. 23–25, auch in: ders., *Escritos varios sobre el Derecho en crisis* (= Cuadernos del Instituto Jurídico Español, Bd. 24); Rom – Madrid 1973, S. 93–105 + Addenda (1972/73), S. 105–108; ders., *Doce proposiciones sobre el poder* [1978 vorgetragen bei einem Kolloquium im Colegio Mayor Belagua], in: ders., *Ensayos de teoría política*, Pamplona 1979, S. 111–121.

<sup>72</sup> Die erwähnte Übersetzung: »(...) que dirija la acción de todos hacia el bien común« [»welche die Tat aller hinlenkt auf das Gemeinwohl«] übergeht jedoch [nach »todos« = »aller«; (WS)] das Wort »*civium*« [»Bürger«], das mir hier bedeutsam erscheint, da es ein Band der Unterordnung voraussetzt, das für die Untergebenen intensiver ist als für die Außenstehenden.

<sup>73</sup> Im lateinischen Text heißt es: »*quae libertate et suscepti officii onerisque conscientia nititur*«; Übersetzung [der BAC]: »que se basa en la libertad y en el sentido de responsabilidad de cada uno«. Diese freie Übersetzung übergeht folgende Schwierigkeit: Das Subjekt, die *vis moralis*, ist die Regierung. Aber die *libertas* ist offensichtlich nicht auf sie bezogen, sondern auf die Untergebenen, die »libertad« im allgemeinen, während sowohl das *officium* als auch das *onus*, die übernommen worden sind – *suscepti*, vorgestellt, und beiden gemeinsam – zur Regierung gehören. Auch wenn es stimmt, daß persönliche Freiheit Verantwortlichkeit impliziert, so handelt es sich hier doch nicht um die »Verantwortlichkeit eines jeden (einzelnen)«, sondern um die des Regierenden, gerade aufgrund der Aufgabe der Regierung, die ihr obliegt. Die Übersetzung führt deshalb in die Irre: Nicht um die Freiheit und Verantwortlichkeit eines jeden, sondern um die Freiheit aller und die Eigenverantwortlichkeit des Regierenden geht es. Von der *responsabilitas* des Regierenden wird später eigens noch zu sprechen sein, vgl. unten, Nr. 8.

<sup>74</sup> Vgl. Fn. 71.

<sup>75</sup> In der genannten Übersetzung: »al orden previsto por Dios« [»in der von Gott vorgesehenen Ordnung«], aber »*praefinitum*« bedeutet nicht einfach »previsto« [vorgesehen], sondern absichtlich bestimmt. Diese Übersetzung könnte vom Standpunkt der reinen Immanenz der Naturgesetze aus gedeutet werden, was jedoch, wie ich glaube, mit dem Denken der Konzilsväter nicht zusammenpaßt.



Es folgt ebenso (daraus), dass die Ausübung der politischen Autorität<sup>76</sup> sowohl in der Gemeinschaft als solcher als auch in den Einrichtungen, die das Gemeinwesen repräsentieren,<sup>77</sup> immer innerhalb der Grenzen der sittlichen Ordnung in die Tat umgesetzt werden muss, um das Gemeinwohl – und zwar dynamisch verstanden – zu besorgen gemäß einer rechtmäßig<sup>78</sup> festgelegten oder noch festzulegenden rechtlichen Ordnung. Dann sind die Staatsbürger aufgrund ihres Gewissens verpflichtet, Gehorsam zu leisten (vgl. Röm 13,5). Aufgrund dessen aber ist die Verantwortlichkeit,<sup>79</sup> Würde und Bedeutung derer offenkundig, die vorstehen.

Wo aber von der öffentlichen Autorität,<sup>80</sup> indem sie ihre Zuständigkeit überschreitet, Bürger unterdrückt werden, sollen diese, was vom Gemeinwohl objektiv gefordert wird, nicht weigern; sie sollen aber das Recht haben, gegen den Missbrauch dieser Autorität<sup>81</sup> ihre eigenen Rechte und die ihrer Mitbürger zu verteidigen, jedoch unter Wahrung<sup>82</sup> der Grenzen, die das natürliche und evangelische Gesetz vorzeichnet.<sup>83</sup>

Die konkreten Weisen aber,<sup>84</sup> mit deren Hilfe die politische Gemeinschaft ihr eigenes Gefüge und das rechte Maß der öffentlichen Autorität<sup>85</sup> ordnet, können entsprechend dem verschiedenen Charakter der Völker und dem Fortschritt der Geschichte vielfältig sein; immer aber müssen sie dazu dienen, einen gebildeten, friedfertigen und gegenüber allen wohlthätigen Menschen zu formen, zum Vorteil der ganzen menschlichen Familie.«

Gewiß ist diese Konzilerklärung von einer juristischen Konkretisierung und einer theologischen Rechtfertigung ziemlich entfernt, aber gerade deshalb scheint es mir, daß sie nicht als ein mangelhafter Ausdruck politischer Theologie bekrittelt werden darf, wie dies Barion tut. Es handelt sich vielmehr um eine Erklärung moralischer Art, die die Soziallehre der Kirche mit einiger Verunreinigung durch die moderne Sprache wiederholt, was dazu führt, daß ihr Latein kein Vorbild an Gewandtheit ist; jedenfalls ist zu erkennen, daß der Text nicht auf latein entworfen, sondern mit Schwierigkeiten übersetzt worden ist.<sup>86</sup>

Die womöglich übertriebene Reaktion Barions – etatistischer Jurist, ausgebildet in der Linie von Rudolph Sohm und Carl Schmitt – geht darauf zurück, daß der

<sup>76</sup> Vgl. Fn. 71.

<sup>77</sup> In der genannten Übersetzung: »en las instituciones representativas« [lat. »in institutis rem publicam repraesentantibus«]. Durch die Auslassung von »rem publicam« als bezeichnetes Subjekt kann der falsche Eindruck entstehen, es handle sich um das Repräsentieren von Privatpersonen oder gesellschaftlichen Gruppen.

<sup>78</sup> Zu »legitime« siehe weiter unten, Nr. 9.

<sup>79</sup> Vgl. Fn. 73.

<sup>80</sup> Vgl. Fn. 71.

<sup>81</sup> Vgl. ebd.

<sup>82</sup> In der genannten Übersetzung heißt es: »que señala« [»die andeutet/markiert«], aber das Verb »delineat« des lateinischen Textes bezieht sich auf den Akt des »Zeichnens« [im Spanischen: »dibujar«; (WS)], wie um auf die natürliche Ungenauigkeit der begrenzenden Vorschriften hinzuweisen, auf die Bezug genommen wird.

<sup>83</sup> Das Dokument weicht formal vom *Decretum Gratianum* ab, wonach das Naturgesetz im Dekalog und im Evangelium enthalten war; aber vielleicht sollte man in dieser Abweichung keine spezielle Rechtsphilosophie der Konzilsväter sehen.

<sup>84</sup> *Modi*: In der genannten Übersetzung etwas ungenau: »modalidades« [Modalitäten].

<sup>85</sup> In dieser Übersetzung heißt es: »el equilibrio de los poderes públicos« [»das Gleichgewicht der öffentlichen Gewalten«]. Das ist falsch, denn es läßt womöglich an die Lehre von der Gewaltenteilung denken. Der Text spricht von der *publica auctoritas* (vgl. Fn. 71) im Singular, nicht jedoch vom Gleichgewicht, vielmehr von *temperatio*, was soviel wie Mäßigung, Begrenzung oder Kontrolle bedeutet.

<sup>86</sup> (WS) Zur komplizierten Textgeschichte von GS vgl. jetzt H.-J. Sander, in: Herders Theologischer Kommentar (Fn. 64), Bd. 4, 2005, S. 616–691.

Konziltext entsprechend der überlieferten Lehre katholischen Denkens vom »Staat« absieht und in Übereinstimmung mit einem auch in den päpstlichen Dokumenten bekannten Stil jene zur Entscheidung drängende Genauigkeit vermeidet, nach der sich Juristen sehnen mögen. Somit ist die zentrale Idee weiterhin die vom Gemeinwohl, die per se notwendigerweise ungenau und schlicht eine Richtungsangabe ist. Aber die Einstufung als progressistisches *pasticcio*<sup>87</sup> erscheint ungerecht, und an diesem Punkt stehe ich wohl in der Pflicht, meine Abweichung von Barions Einschätzung des Artikels 74 von *GS* zu rechtfertigen, freilich nicht im komplexen Zusammenhang der hinterlistigen Absichten, journalistischen Wiedergaben, übermäßig freien Übersetzungen oder mißbräuchlichen revolutionären Verwertungen.

### 8. Richtigstellungen zu »Gaudium et Spes«

Von der staatlichen Struktur und der Souveränität abzusehen ist keinesfalls eine Manifestation von »Progressismus«, sondern von Traditionalismus, und es geht zu weit, vom Denken in der katholische Kirche zu fordern, daß es auf den Begriff der öffentlichen Gewalt verzichtet und den ihrer Gegner akzeptiert, die im 16. Jahrhundert die Form des »souveränen Staates« durchsetzten, eine kontingente und nicht mit der Ewigkeit verbundene Form, die sich gerade heute aus unterschiedlichen Gründen in einer umfassenden Krise befindet.<sup>88</sup>

Die Soziallehre der Kirche hat die Unterscheidung aufrechterhalten zwischen einer zivilen Gewalt [*poder civil*], die hier als »politische Gemeinschaft« (*communitas politica*) bezeichnet wird (ein allgemeiner Begriff, der dazu dient, den Begriff des »Staates« zu vermeiden), und der Gesellschaft, die an dieser Stelle als »bürgerliche Gemeinschaft« erscheint und die aus Individuen (*homines*), Familien und vielfältigen Gruppen (*coetus varii* oder *consociationes*) besteht. Auch wenn nicht ausdrücklich die Rede vom Prinzip der Subsidiarität ist, so wird doch klar, daß darauf Bezug genommen wird, indem es heißt, daß die Bestandteile der bürgerlichen Gemeinschaft sich ihres Ungenügens bewußt sind, ein umfassend menschliches Leben zu erreichen, und deshalb eine politische Gemeinschaft brauchen, die sie dabei unterstützt. Dieser gesellschaftliche Pluralismus ist genauso wenig progressistisch, denn er gehört schon zum noch traditionelleren (*vor-staatlichen*) Denken der Kirche. Auch ist er unvereinbar mit der Existenz einer Einheitsregierung, wie Barion behauptet, vielmehr erklärt er sich aus der Ordnung der subsidiären Integration in eine

<sup>87</sup> (WS) Die italienische Pastete hier als Sinnbild für Durcheinander und Schlamperie.

<sup>88</sup> Es ist nicht nötig, Texte des päpstlichen Lehramts anzuführen, aber im Zusammenhang mit dem Schmittschen Grundsatz, daß souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet, kann man sich den Text Pius' XII. (Enzyklika *Summi Pontificatus* vom 20. 10. 1939, in: AAS 31 [1939], S. 412–453, Kap. 25) vergegenwärtigen, insofern er den Mächten, die über einen Ausnahmezustand zu bestimmen haben, moralische Grenzen setzt. Es ist auch symptomatisch, daß die Verteidigung des absoluten Rechts der Könige, die Filmer (Fn. 11) vorbrachte, vor allem sich gegen »Jesuiten« und »Papisten« richtete. Für ihn war die christliche Lehre von der natürlichen Freiheit der Menschen »progressistisch«.

breitere Gemeinschaft (*amplior communitas*), wie etwa jener, der die öffentliche Gewalt (*auctoritas*, in Wirklichkeit *potestas publica*) entspricht.

Daß die Form der Regierung und ihre Grenzen in den konkreten Fragen von jedem einzelnen Volk abhängen, darauf verweist schon eine alte und, wenn man so will, pragmatische, aber lebenswichtige Vorstellung der Kirche, die in einem gewissen Sinne als *progressistisch* eingestuft werden kann.<sup>89</sup>

Was am Ende des dritten Abschnitts gesagt wird, daß es nämlich Sache des »freien Willens der Bürger« ist, Regierungsform und die Personen der Regierenden festzulegen, könnte womöglich an eine Anerkennung der revolutionären »volonté générale« erinnern. Aber es ist klar, daß es sich hierbei nicht um den in der Form einer Wahl ausgedrückten Willen, um die »alltägliche Volksabstimmung« der Französischen Revolution handelt, sondern, wie aus dem letzten Teil hervorgeht, darum, daß jedes Volk gemäß seinem Charakter und seinem Fortschritt seine eigene politische Struktur und sein System zur Begrenzung der Regierung haben kann. Die Tatsache, daß die klassische Stelle bei Paulus über die moralische Pflicht zum Gehorsam gegenüber der eingesetzten Gewalt angeführt wird, zeigt, daß man der Demokratie der »volonté générale« in diesem Teil keinerlei Zugeständnisse machen wollte, denn der heilige Paulus spricht nicht von ihr. Der Satz »*etsi regiminis determinatio [...] liberae civium voluntati relinquuntur*« hat somit keinen größeren Wert als eine Erklärung, nach der die natürliche Grundlage der Herrschaft sich nicht auf eine bestimmte Regierungsform beschränkt.

Mehr noch: Das Dokument impliziert eine Zurückweisung des sich in der Volksabstimmung äußernden freien Willens, insofern die gesamte Lehre dazu in der Betonung des Naturrechts grundgelegt ist, das seinerseits das Gemeinwohl, nach dem alle streben sollen, und das Handeln der Regierung im konkreten bestimmt.

Wenn das Dokument etwas über das Ziel hinauszuschießen scheint, und zwar nicht gerade im progressistischen Sinne, sondern vielmehr in einer möglichen Begünstigung despotischen Gedankengutes, dann in dem Satz »*auctoritas* (eigentlich *potestas*) *requiritur quae omnium civium vires in bonum commune dirigat*«, denn er räumt der Regierung anscheinend eine »direktive« Macht über alle menschlichen, notwendigerweise auf das Gemeinwohl ausgerichteten Tätigkeiten ein, die im wörtlichen Sinne »totalitär« wirken könnte. Tatsächlich aber ist mit diesem Satz folgendes angesprochen: Die Regierung, der es rechtmäßig zusteht, jene Initiativen zu unterbinden, die nicht dem Gemeinwohl dienen, erleichtert den Beitrag aller zum Gemeinwohl und fordert dies gegebenenfalls auch ein, indem sie ihre Regierungsverantwortung entsprechend dem bewußten Prinzip der Subsidiarität mit der wesentlichen Freiheit der Menschen, Familien und Gruppen stets in Einklang bringt.

<sup>89</sup> Gerade weil eine monarchische Theologie nicht aufrechtzuerhalten ist, spricht man davon, daß die Gesellschaft sich aus Menschen, Familien und verbindenden Gruppen [grupos intermedios] zusammensetzt. Wenn man nur von Menschen oder verbindenden Gruppen spräche, würde man im Ergebnis nur eine republikanische Form, und wenn man nur von Familien spräche, wie es Pius X. in seinem Katechismus tut, eine monarchische Form postulieren. Zum Verhältnis zwischen Regierungsform und familiärem oder nicht-familiärem gesellschaftlichem Bewußtsein vgl. d'Ors, *Forma de gobierno y legitimidad familiar*, 1959, in: Colección »O crece o muere« 153, Madrid 1960, auch in: ders., *Escritos* (Fn. 71), S. 121–138.

Somit glauben wir, daß Barions Tadel nicht zutrifft. Eine Sache ist es, daß diese Dokumente nicht juristisch seien und auch keine politische Theologie böten – ihre Legitimität streitet Barion übrigens auch allen anderen ab –, eine andere Sache ist es, daß es sich hierbei um eine falsche politische Theologie handelte. Wie ich gesagt habe, war es der Umstand, von der Form des »Staates« als der einzig möglichen der politischen Gemeinschaft abzusehen, was die wohl wenig ausgewogene Kritik Barions hervorrief. Aber dieselbe Kritik hätte ihn gegen meine eigene Position zum Thema der christlichen politischen Theologie in Stellung bringen können, was anhand meiner späteren Ausführungen verständlich wird.

### 9. Legitimität und Legalität in GS Art. 74

Bei der Interpretation des Artikels 74 von *Gaudium et Spes* bleibt das Problem der »Legitimität« weiter bestehen. Wie wir in den Notizen zu unserer Übersetzung angemerkt haben, erscheint das Wort zweimal. Das erste Mal mit Bezug zur Freiheit, bestimmte Ansichten aufrechtzuerhalten (*legitime in diversa consilia declinare*), und das zweite Mal mit Bezug auf die rechtliche Ordnung (*secundum ordinem iuridicum legitime statutum*). Im Lateinischen pflegt man das Wort *legitimus* einzusetzen, um sich sowohl auf die Legalität als auch auf die Legitimität zu beziehen, denn das Wort *legalis* wird hier nicht verwendet. Man könnte denken, daß es sich bei der ersten der beiden Stellen des Konzilstextes um die »Legitimität« der Meinungsfreiheit und bei der zweiten um die »Legalität« der bestehenden Rechtsordnung handelt. Aber an dieser zweiten Stelle ist der Ausdruck weniger klar, insofern da – vielleicht wegen einer Interpretation, die der des wenig geglückten knappen Satzes »das Gemeinwohl – dieses aber dynamisch verstanden –« ähnelt, einem eindeutigen stilistischen Zugeständnis an den Zeitgeist – *statutum vel statuendum* gesagt wird. Bei der Behandlung der Ordnung, nicht nur der positiv vorhandenen (*statutum*), sondern auch der, die in der Zukunft sein kann (*statuendum*), erscheint das Adverb *legitime*, bezogen auf die Legalität, für die künftige Rechtsordnung nicht sehr angemessen,<sup>90</sup> und man muß daran denken, daß sich auch an dieser Stelle *legitime* auf die Legitimität beziehen könnte, denn diese könnte von einer noch nicht positiven, das heißt noch nicht legalen Ordnung ausgesagt werden, die es aber in der Zukunft sein müßte – aufgrund eines Imperativs der Legitimität. Wenn man aber unter *legitime* die Legitimität und nicht die Legalität verstünde, dann würde die positive Ordnung auf das Legitime unter Ausschluß des nicht-legitimen Legalen beschränkt, was, so glaube ich, weder die Absicht des Redaktors noch eines möglichen Interpolators des Textes gewesen wäre. Ausgehend von der Hypothese einer möglichen Interpolation des Satzes *vel statuendum*, müßte man somit an die sicher wenig elegante Lösung

<sup>90</sup> Das heißt: Ein Rückverweis auf die Rechtsordnung schließt schon das künftige Gesetz mit ein, und es hat nicht viel Sinn, zwischen den bereits geltenden Gesetzen und denen, die in der Zukunft promulgiert werden könnten, zu unterscheiden. Die Unterscheidung zwischen Gegenwart und Zukunft scheint einen Sinn (und zwar einen dynamischeren) einzuschließen in bezug auf jene gerechten Vorschriften, die noch nicht in Gesetzesform gebracht worden sind.

denken, daß *legitime* mit der Bedeutung »gesetzlich« hinsichtlich des *ordo status* zur Bedeutung »legitim« hinsichtlich des *ordo statuendus* übergegangen wäre, und womöglich könnte in dieser Verdoppelung der rätselhafte »Dynamismus« des Satzes bestehen, der ja augenscheinlich interpoliert wurde (*et quidem dynamice conceptum*). Mit anderen Worten: Der Text würde sich ursprünglich auf die »einggerichtete Rechtsordnung« bezogen haben, später aber würde man gedacht haben, daß man, um dem Begriff des »Gemeinwohls« einen größeren »Dynamismus« zu geben, über das positive Recht hinausgehen müsse, um das Naturrecht zu antizipieren, das es in Zukunft zu erlassen gälte, und aus diesem Grunde wäre *vel statuendum* eingefügt worden, ohne zu bemerken, daß *legitime*, auf das positive Recht bezogen, »gesetzlich« bedeutet und hinsichtlich dieses anderen, noch nicht positiven Naturrechts »legitimerweise« bedeuten würde: das legalerweise auferlegte Recht oder das legitimerweise auferlegbare Recht. In jedem Fall ein reichlich unglücklicher Ausdruck.

### 10. Carl Schmitts »Politische Theologie II«

Schließlich befaßte sich Carl Schmitt 1969 zu einer neuen Verteidigung seiner eigenen Fragestellung der politischen Theologie mit den negativen Forschungsergebnissen Erik Petersons.<sup>91</sup> Aus seiner Gegenkritik sticht vor allem das unausgewogene Verhältnis zwischen dem abgegrenzten Thema des Monotheismus, wie es in der hellenistischen Literatur und, durch ihren Einfluß, auch in der frühen christlichen Apologetik erscheint, und der Schlußfolgerung gegen jede mögliche politische Theologie hervor. Auf der anderen Seite liegt ein unumgänglicher Widerspruch darin, daß, wenn ein Theologe in seiner Eigenschaft als solcher – wie Peterson vorgab – die Ausdehnung seiner Wissenschaft auf die Politik für unmöglich erklärt, er dies nicht tun kann, indem er seine angebliche Gleichgültigkeit gegenüber der Politik als theologiefremdes Gebiet aufrechterhält, sondern sich damit selbst eindeutig auf politisches Gebiet begibt. Wenn man den »Mißbrauch« der theologischen Begriffe im Dienste der Politik verurteilt, wie Peterson dies tut, schließt dies letztlich noch immer nicht einen möglichen zulässigen »Gebrauch« aus, da auch noch nicht erwiesen ist, daß jeder Einsatz der Theologie zu politischen Zwecken per se mißbräuchlich wäre. Somit also – sagt Schmitt – kann – und muß – der Theologe auf die dogmatischen Verirrungen hinweisen, in die eine politische Theologie verfallen kann. Wenn er jedoch die Möglichkeit einer jeden politischen Theorie (sic!<sup>92</sup>) verneint, dann stellt schon dies nichts weniger dar als eine theologisch-politische Aussage.

Wie die politischen Folgen der Säkularisation als von einer gewissen theologisch-politischen Haltung bestimmt angesehen werden können, so gilt dies auch für die

<sup>91</sup> Schmitt (Fn. 5), S. 18, Fn. 2, verweist auf eine unveröffentlichte [genauer: nur in Teilen als Typoskript vervielfältigte; (WS)] Erlanger Dissertation (Phil. Fakultät, 1967) über den theologischen Hintergrund der Literatur um die kritischen Jahre 1918–1933 von R. Hepp, *Politische Theologie und Theologische Politik. Studien zur Säkularisierung des Protestantismus im Weltkrieg und in der Weimarer Republik*.

<sup>92</sup> (WS) D'Ors verwechselt hier versehentlich politische Theorie mit politischer Theologie.

Weigerung und den – sagen wir – keimfreien Eifer dessen, der vom Standpunkt einer rechtgläubigen Theologie aus jede Erstreckung seiner Wissenschaft auf politisches Terrain für unzulässig erklärt.

In diesem Sinne ist die Behauptung derer im Bereich der Politik, die jede Verbindung mit dem Religiösen als einen Ballast aus Irrtümern der Vergangenheit erachten und die jede mögliche Verbindung mit der Theologie ablehnen, auch schon wieder eine theologisch-politische Stellungnahme. So zum Beispiel diejenige Blumenbergs,<sup>93</sup> auf die sich Carl Schmitt in einem Exkurs seiner *Politischen Theologie II* bezieht. In Wirklichkeit besteht die These dieses Autors aus reiner Immanenz, das heißt daraus, daß sich die neue Wirklichkeit aus ihrer eigenen Existenz heraus rechtfertigt. Wir brauchen keine andere Rechtfertigung für sie in einer früheren oder transzendenten Ordnung zu suchen, was auch heißt, von ihrer Legalität abzusehen. Es handelt sich nämlich nicht um »Legitimität« (wie der Titel des Werkes Blumenbergs vorgibt), sondern darum, auf jede Legitimität und jede Legalität als Rechtfertigung des Neuen zu verzichten, denn das Neue rechtfertigt sich aus sich heraus. Auch diese negative Position, wie anti-theologisch auch immer sie scheinen mag, setzt ein theologisch-politisches Kriterium voraus, weil sich welche Theorie auch immer, die im Umfeld des sozialen Phänomens der Macht entworfen wird, nichts weniger als in eine doktrinaire Entscheidung hinsichtlich der überragenden Macht Gottes hineingezogen sehen kann, und bestände sie darin, jede Verbindung zwischen menschlicher und göttlicher Macht zu leugnen oder sogar das Problem als mythisch abzutun. In Wirklichkeit wird durch die Verteidigung der absoluten Autonomie des Neuen eine neue Theologie geschaffen, deren Gott der Mensch ist.

## *II. Theologie und Politik*

Wie wir anhand der kurzen Bezugnahme auf die verschiedenen Anwendungen der politischen Theologie sehen konnten, fehlte womöglich eine allumfassende und kritische Sicht: Die Beiträge haben sich mit Teilbereichen auseinandergesetzt. Carl Schmitt, der den Begriff eingeführt hat, übertrug die politische Theologie auf die Interpretation des Vorgangs der Säkularisierung im Bereich der Politik, das heißt, auf einen Vorgang der Enttheologisierung des europäischen Denkens. Das jedoch setzte eine vorangehende positivere Wirklichkeit voraus, die mittelalterliche, in der sich bereits eine Wende zu einer ersten Säkularisierung ausmachen läßt, die auf die Legisten des 13. Jahrhunderts zurückgeht. Ihrerseits erfordert diese mittelalterliche politische Theologie anscheinend vorab ein Studium der politischen Theologie der antiken heidnischen Welt. Auf der anderen Seite wollte sich der katholische Progressismus der Epoche des Zweiten Vatikanischen Konzils, ein Wiedererstarken des unter dem Pontifikat des heiligen Pius X. verurteilten Liberalismus, des Begriffs be-

---

<sup>93</sup> H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, 1966, erneuerte Ausg., Frankfurt/Main 1996. (WS) Vgl. jetzt auch dens. / C. Schmitt, *Briefwechsel 1971–1978* und weitere Materialien, hrsg. und mit einem Nachwort v. A. Schmitz und M. Lepper, Frankfurt/Main 2007.

dienen, um die Revolution theologisch zu rechtfertigen. Schließlich kommen immer wieder andere Bereiche zu diesem Thema hinzu wie etwa der Bereich der politischen Optionen des Christen, vom Papst bis zu den Laien, aber auch Bereiche religiöser Politik; Themen, die eher als theologische Politik denn als politische Theologie bezeichnet werden könnten.

Diese vielfältige Themenskala, die durch die Aufsplitterung der Interessen und selbst der Tendenzen nur noch verstärkt wird und die man bei den verschiedenen Autoren beobachten kann, erfordert anscheinend einen umfassenderen und vollständigen Blick auf die politische Theologie, um wenigstens die Bezeichnung anfanghaft rechtfertigen zu können.

Die erste Frage ist die, ob es möglich ist, außerhalb des Christentums von Theologie zu sprechen.

Im Vortrag von 1925 »Was ist Theologie?« hatte Erik Peterson behauptet, daß allein die Dogmen eine theologische Wissenschaft ermöglichen und daß sich die Theologie nur dadurch vom unwissenschaftlichen Charakter der sogenannten Geisteswissenschaften befreie. Somit könne man von Theologie allein im Christentum, genauer, in der Zeit vom ersten bis zum zweiten Kommen Christi sprechen. Wie wir bereits gesagt haben, ist es wohl dennoch nicht unerlaubt, von einer heidnischen Theologie zu sprechen, die sich von der Mythologie unterscheidet, und zwar im Sinne einer religiösen Philosophie, die sich in dem Maße als Theologie versteht, in dem sie sich noch nicht rein rational äußert, sondern auf einen überkommenen Glauben stützt.

Gerade die Frage einer nicht-christlichen Theologie kann dazu dienen, den Begriff der politischen Theologie besser zu konkretisieren. Die heidnische Welt zeigt uns Formen sakraler Verherrlichung und Vergöttlichung der Macht, die aus dem Bereich der politischen Theologie auszuschließen sind. Es handelt sich bei ihnen nämlich nicht darum, politische Folgen aus einer bestimmten religiösen Vorstellung abzuleiten, sondern im entgegengesetzten Sinn darum, eine bestimmte politische Vorstellung mit Religiösem zu untermauern. Damit ist, wie wir schon sagten, der Kaiserkult zum Beispiel nicht mehr als eine Form, die politische Macht mit Banden religiöser Loyalität zu verstärken, wie dies auch der Treueschwur auf einen Caudillo sein kann.<sup>94</sup>

Auf der anderen Seite ist klar, daß auch die Religionspolitik – Diskriminierung von Kulturen, Christenverfolgungen etc. – sich nicht innerhalb der politischen Theologie wähen kann; schließlich auch nicht die grundlegenden moralischen Vorstellungen, die auf die Politik angewandt werden können.

Andererseits hat die theokratische Vorstellung des jüdischen Volkes ganz klar diesen Charakter.

Wenn wir jetzt die abgrenzenden Überlegungen auf den Bereich einer christlichen politischen Theologie anwenden, können wir sagen, daß alles, was nicht eine politische Konsequenz aus einem bestimmten theologischen Dogma annimmt, von einem solchen Begriff ausgeschlossen werden muß.

<sup>94</sup> Zum Verhältnis von Treueschwur und Kaiserkult vgl. d'Ors, *Sobre los orígenes del culto al Emperador en la España romana*, in: *Emerita* 10 (1942), S. 197–227.

An erster Stelle sind hier die moralischen Reflexionen zur Politik, wie man sie traditionell in der Literatur findet,<sup>95</sup> zu nennen, zu denen weiterhin die Erklärung der Prinzipien des Zweiten Vatikanischen Konzils gehört. Das Prinzip der Subsidiarität gehört, obwohl es das erste Prinzip der politischen Moral der Kirche ist, nicht zur politischen Theologie, da es sich auf kein Dogma stützt. So auch die politischen Optionen der Christen, angefangen bei den Optionen des Apostolischen Stuhls, und zwar sowohl die Optionen weltlicher Politik als auch der Religionspolitik. Es ist angebracht, bei diesem Punkt einen Augenblick zu verweilen.

### 12. Politische Freiheit der Christen

In die allgemeine Freiheit des Christen fügt sich die konkrete Freiheit zu eigenen politischen Optionen ein, ohne eine größere Begrenzung als die, die die Moral *ratione peccati* und die persönliche Verantwortlichkeit setzen. Das heißt, es kann keine dogmatische Begründung dafür geben, die Einheit der politischen Aktion aller Gläubigen in einer eingrenzbaaren politischen Gemeinschaft anzustreben. Dennoch kann die Klugheit in bestimmten Situationen die Einheit angeraten erscheinen lassen, um den Angriff der Feinde der Kirche durch die eigene Spaltung nicht noch zu begünstigen. In solchen Situationen der »Feindschaft« sieht sich die Kirche zu einer übereinstimmenden und angemessenen politischen Aktion im Sinne der Selbstverteidigung verpflichtet. Solche Notsituationen begünstigen das Aufkommen von konfessionell einheitlichen Parteien am meisten. Um dies zu vermeiden, muß die Notsituation vermieden werden, die aus dem Angriff von feindlich gesinnten Kräften auf die Kirche entsteht. Dies jedoch läßt sich einzig durch eine offizielle Einrichtung derselben politischen Gemeinschaft bewerkstelligen, die die Unantastbarkeit dessen sicherstellt, was die Kirche für wesentlich erachtet, so daß jeder Angriff auf die Kirche hinsichtlich der grundlegenden Prinzipien als ein Angriff auf die politische Gemeinschaft gesehen werden muß: Dann tritt der »regierende Verteidiger der Kirche«, der *Defensor fidei*, auf den Plan. Die christliche Partei und der *Defensor fidei* sind Alternativen, über die zu entscheiden nicht immer ganz einfach ist. Allerdings ist es offensichtlich, daß allein die Konfessionalität der politischen Gemeinschaft eine konfessionelle Partei unnötig macht. Dagegen tritt diese auf den Plan, sobald die wesentlichen Grundsätze der Kirche in politischer Hinsicht nicht unantastbar sind und zu ihrer Verteidigung einen eigenen Einsatz der Gläubigen in wechselseitiger Übereinstimmung erfordern. Wenn wir die Religionsfreiheit als Bekenntnislosigkeit und Neutralität des Staates verstehen, können wir sagen, daß die Christen eines bestimmten Staates zwischen politischer und religiöser Freiheit zu wählen haben. Diese Frage hat jedoch, wie wir bereits sagten, nichts mit politischer Theologie zu tun. Als Wesensmerkmal der politischen Freiheit darf die Freiheit der Wahl einer re-

<sup>95</sup> Die Literatur ist unüberschaubar. Als sehr charakteristisches vorkonziliares Beispiel führe ich an F. de la Noe, *Christianisme et Politique*, Paris 1947: Das Christentum kann nicht politisch sein, aber die Politik kann christlich sein, und die Kirche macht Politik, insofern sie Feinde hat und gegen sie vorgeht.



ligiösen Politik sowie im konkreten die Wahl der Konfessionsgebundenheit des Staates nicht ausgeschlossen werden. Wenn in der Vergangenheit anscheinend Zweifel über die Zulässigkeit einer solchen Option aufgekommen sind, dann geht dies darauf zurück, daß einige päpstliche Erklärungen zum Naturrecht in die Richtung wiesen, den Schutz der Christen vom Prinzip der freien Religionswahl aus anzugehen, wenn dies auch stets mit der Restriktion der moralischen Verpflichtung im Gewissen versehen war, für die wahre – die christliche – Religion zu optieren, wenn sie bekannt ist. Aber diese päpstlichen Erklärungen zur Religionsfreiheit sind Erläuterungen des Naturrechts, da sich die Autorität des Papstes im Sinne des universalen Lehramts auch auf die Grundsätze dieses Rechts erstreckt. Sie dürfen andererseits nicht als positive Vorschriften – der sogenannten »Jurisdiktionsgewalt« – angesehen werden, die Anwendung finden müßten, um den politischen Einsatz der Gläubigen in eine Richtung zu lenken. Deswegen schließen sie nicht aus, daß der Christ für die Konfessionsgebundenheit des Staates optiert, wenn dies die Klugheit als möglich erachtet und nicht gegen die wesentliche Gewissensfreiheit der anderen verstoßen wird. Wie wir sagten, kann er dies gerade deshalb tun, um seine politische Freiheit zu bewahren und die Notwendigkeit einer einzigen christlichen Partei zu vermeiden.

### 13. Vatikanische und klerikale Politik

Eine andere Frage ist die der politischen Selbstbestimmung des Apostolischen Stuhls.

Es ist klar, daß die Päpste, solange ihr Kirchenstaat eine Herrschaft unter anderen war, in der internationalen Ordnung sich stets zu einer Unterscheidung von Freund und Feind gezwungen sahen, so wie sie sich auch gezwungen sahen, ihre eigenen Heere zu unterhalten und wie ein weiterer *iusus hostis* Krieg zu führen. Nur ein Beispiel, ein für Spaniens Katholiken besonders konfliktgeladenes, ist das von Papst Clemens VII. Die Machtstellung, die Kaiser Karl V. durch den Sieg bei Pavia über Franz I. erhalten hatte, führte dazu, daß sich der Papst an einer gemeinsamen politischen Aktion mit den Feinden des Allerchristlichsten Kaisers beteiligte, der sich dadurch in einen Feind des Papstes verwandelte. Daraus erwuchs die Liga von Cognac, die »Liga Clementina«, deren Initiator sie sogar »heilig« nannte. Die Reaktion Karls V. ließ nicht lange auf sich warten, und Rom wurde ohne Erbarmen geplündert. Der Papst flüchtete in die Engelsburg und mußte kapitulieren. 1530, wenig später, eilte er nach Bologna, um den Kaiser feierlich zu krönen. Diese traurige Episode der Kriegsgeschichte hat nichts mit politischer Theologie zu tun. Die spanischen Katholiken konnten die Tatsache beklagen, aber keinesfalls schmälerte dies ihre Ergebenheit gegenüber dem Vicarius Christi.

Seit die italienische Revolution den Papst seiner Territorien beraubte, trugen die politischen Optionen der Päpste anderen Charakter. In manchem Fall konnte es sich um die konkrete Anerkennung einer politischen Herrschaft handeln, wie zum Beispiel die des Faschismus durch Pius XI., die den Frieden der Lateranverträge von

1929 erreichte. Giuseppe Roncalli, der spätere Johannes XXIII., der zu jener Zeit Nuntius in Sofia war, schrieb: »Preisen wir den Herrn! Alles, was die Freimaurerei, das heißt: der Teufel, in 60 Jahren gegen die Kirche und den Papst in Italien unternommen hat, ist zunichte geworden.«<sup>96</sup> Die Anerkennung setzte eine gewisse Option zugunsten des Faschismus voraus, hatte aber genauso wenig eine theologisch-politische Grundlage. In anderen Fällen dagegen geht es um politische Optionen gegenüber allgemeinen Systemen, wie es bei Leo XIII., beseelt von seinem Wunsch nach Versöhnung »der Katholiken mit der laizistischen französischen Regierung«, zugunsten des Liberalismus oder erst kürzlich bei Paul VI., beseelt durch die Erwartung eines Moskauer »Dritten Roms«, zugunsten der Demokratie und auch noch gegenüber dem Sozialismus geschah.<sup>97</sup> Auch das darf die Treue der Katholiken zum Papst nicht berühren, auch das ist keine politische Theologie, sondern eine freie politische Entscheidung des Papstes, wie auch zu seiner Zeit die Entscheidung Clemens' VII. frei sein konnte.

Somit kann die persönliche politische Betätigung der Christen und des Papstes weder verneint noch unterbunden werden, aber sie muß sich vom Dogma abgrenzen, und deshalb hielten wir den Hinweis für angebracht, daß sie nicht mit der politischen Theologie verwechselt werden darf, sie darf auch nicht zum Thema der Predigt werden. Obwohl sich die Verkündigung der Kirche nicht streng auf die Dogmen beschränkt, sondern auch die Moral betrifft, darf sie nicht der Verbreitung politischer Optionen dienen, die die Christen oder die kirchliche Hierarchie in aller Freiheit treffen können.

Ihrerseits dürfen die kirchliche Hierarchie und der Klerus im allgemeinen nicht über das hinausgehen, was ihre göttliche Sendung ist, die Verkündigung der Offenbarung und die Sorge um die Rettung der Seelen. Denn es erscheint klar, daß sich weder aus der Offenbarung noch aus dem Vorbild des Heilands ein konkretes Programm politischen und sozialen Handelns ableiten läßt, sondern daß die Hirtenaufgabe darin besteht, die Gläubigen auf jene realen Tatsachen und Umstände hinzuweisen, die absolut unvereinbar mit dem Gesetz Gottes, das wir auch Naturrecht nennen können, sind. Es handelt sich also um negative Abgrenzungen, nicht um positive Programme.<sup>98</sup> Revolutionäre Strömungen traten nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil auf und hatten, begünstigt durch einige Katholiken – in der

<sup>96</sup> Brief Roncallis an seine Schwester vom 24. 02. 1929, zit. nach Schmitt (Fn. 5), S. 79.

<sup>97</sup> Über die päpstliche »Ost-Politik« [Deutsch im Original] vgl. R. Raffalt, *Wohin steuert der Vatikan? Papst zwischen Religion und Politik*, München – Zürich 1973.

<sup>98</sup> So konkretisiert die politische Mission der Kirche E.-W. Böckenförde, *Politisches Mandat der Kirche?*, in: *Freundesgabe Barion* (Fn. 60), S. 9–21, auch in: *Stimmen der Zeit* 184 (1969), S. 361–373, jetzt in: ders., *Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957–2002*, Münster 2004, S. 251–265; ders., *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, in: *Säkularisation und Utopie* (Fn. 60), S. 75–94, auch in: ders., *Kirche und christlicher Glaube* (s. o.), S. 213–230. Hier wird auf die häufigen Mißbräuche Bezug genommen, in die die pastorale Praxis verfallen ist, und als Theoretiker einer mißbräuchlichen revolutionären Attitüde werden der bereits erwähnte Metz (Fn. 54) angeführt sowie E. Schillebeeckx, *Gott, die Zukunft des Menschen*, Mainz 1969. Doch die von der revolutionären Attitüde stimulierte klerikale Literatur ist derart überbordend – und mittelmäßig –, daß sich der Versuch einer Beschreibung nicht lohnt.

Hauptsache Kleriker –, unausweichlich eine Geringschätzung des kirchlichen Lehramts und der kirchlichen Autorität zur Folge, während gleichzeitig die Gläubigen durch Forderungen nach Solidarität mit etwas, das im Grundsatz keinen dogmatischen Charakter beanspruchen kann, in eine außergewöhnlich starke Verwirrung gestürzt wurden. Somit ist unter dem Vorwand der »Mündigkeit« der Laien und einer Abschaffung der wesensmäßigen Ungleichheit in der Kirche ein penetranter, gleichzeitig pädagogischer und revolutionärer Neoklerikalismus hervorgebracht worden, der auf alle Fälle der *salus animarum* entgegensteht.

#### 14. Rückkehr zum Dogma

Schließlich muß man sich fragen, in welchem Maße sich politische Konsequenzen aus dem theologischen Dogma selbst ableiten lassen, denn nur hier wird von einer eigentlichen politischen Theologie zu sprechen sein.

Wie wir gesehen haben, ging das jüdisch-hellenistische Denken das Thema der politischen Theologie vom Gesichtspunkt des Monotheismus her an, wie Peterson erklärte, der schließlich jede politische Theologie als mit dem Dogma der Heiligsten Dreifaltigkeit unvereinbar ausschloß, das ja eine vereinfachende Vorstellung vom Monotheismus wie in der jüdischen oder in anderen monotheistischen Religionen überwindet. Tatsächlich stellt die Dreifaltigkeit eine unüberwindliche Schwierigkeit für eine Ableitung im Sinne des monarchischen Prinzips dar, wenn wir nicht in pittoreske Metaphern verfallen wollen.<sup>99</sup>

Carl Schmitt gibt zudem einen Zugang zur göttlichen Dreifaltigkeit als Keimzelle des Politischen,<sup>100</sup> das heißt der Unterscheidung von Freund und Feind, wobei ihm als Grundlage die Vorstellung dient, die bei Gregor von Nazianz in der Frage der Dreifaltigkeit erscheint (*Oratio Theologica* 3,2), wonach das Eine [to hen] immer im Aufruhr gegen sich selbst ist. Der Schlüssel zum Verständnis dieser Vorstellung liegt in dem Wort *stasis*, das wohl gleichzeitig »Ruhe« und »Abtrennung« bedeutet, die in einem dialektischen Sinne (These und Antithese) vereint sind. Dennoch muß dieser offensichtliche Widerspruch vom Standpunkt der Etymologie aus gesehen werden; die Wurzel zu diesem Begriff ist dieselbe wie die des Verbes *histemi*, was soviel wie sich erheben, sich standhaft aufstellen bedeutet. Der Aspekt der Stabilität ist jedoch nicht vorrangig, sondern hängt bereits von der Festigkeit des Stehens auf den Füßen, nicht jedoch von der Bewegung ab; so auch der Aspekt des Sicherhebens, denn derjenige widersteht, der sich erhebt und sich nicht bewegt. Also gibt es keine dialektische Entfaltung zwischen Stabilität und Erhebung, sondern beide gehen aus dem Sinn der Wurzel hervor, wonach sich auf die Füße gestellt und in dieser Haltung verhart wird, ohne sich zu bewegen. Eigentlich ist dies derselbe Sinn des lateinischen

<sup>99</sup> Vor der englischen Parlamentsklausur 1401 verglich der *Speaker* des Unterhauses den aus dem König, den Lords und dem Unterhausabgeordneten bestehenden politischen Körper mit der Heiligsten Dreifaltigkeit, doch hat er auch die Parlamentssitzungen mit dem Ordo der Heiligen Messe verglichen; vgl. Kantorowicz, *Two bodies* (Fn. 41), S. 227.

<sup>100</sup> Schmitt (Fn. 5), S. 116 ff.

*status*, aus dem das neue Wort »Staat« [Estado] abgeleitet wird: Der Staat setzt eine Organisation voraus, die sich erhebt und widersteht, sowohl in seiner Fortdauer als auch in Zeiten der Bewährung im Krieg. Diese Bezugnahme scheint mir also vom politischen Standpunkt her unangebracht, nicht nur daß eine feindliche Einstellung zwischen den göttlichen Personen unvorstellbar ist, vielmehr wird dieser Dualismus der *stasis*<sup>101</sup> gleichzeitig durch die Liebe überwunden, aus der die dritte Person, der Heilige Geist, hervorgeht. Im Gegensatz dazu gesellt sich zur dämonischen Parodierung der Heiligsten Dreifaltigkeit die Beschränkung des wesensmäßigen Trinitarismus auf den Hegelschen dialektischen Dualismus.

Dennoch handelt es sich hier nicht darum, die Ableitung politischer Zusammenhänge aus einem theologischen Dogma auszuschließen, sondern umgekehrt darum, Schmitts Begriff des Politischen nicht in die Theologie der Dreifaltigkeit einzuführen. Es geht nicht darum zu leugnen, daß sich die innertrinitarische *stasis* auf das Politische erstreckt, sondern darum, ihre Deutung vom politischen Standpunkt des Freund-Feind-Schemas aus abzulehnen.<sup>102</sup>

### 15. Politische Angelologie

Ein Aspekt der politischen Theologie, der in der Diskussion um ihre Gültigkeit anscheinend vergessen worden ist, ist die Angelologie, gerade in Beziehung zum politischen Thema des Nationalismus, und das überrascht um so mehr, als sich Erik Peterson für diesen Aspekt interessiert hatte.<sup>103</sup>

<sup>101</sup> In dem Verhältnis, in dem Gregor von Nazianz diesen Begriff gebraucht, hat er keinen anderen Wert als den des »Entgegensetzens«: »das Eine stellt sich gegen sich selbst« im Sinne einer *relatio oppositionis*.

<sup>102</sup> Mit diesem Thema verknüpft Schmitt den Goetheschen Ausspruch »*nemo contra deum nisi deus ipse*«, der Gegenstand vielfältiger Deutungen gewesen ist. Schmitt glaubt (ebd., S. 122 f.), daß er ihn im Licht der Stelle bei J. M. Lenz in dessen Drama über das Leben der heiligen Katharina von Siena erhellen kann, wo sie nach dem Sohn [= Jesus Christus; (WS)] ruft, damit er sie von der Gerechtigkeit des Vaters [= Gott; (WS)] befreie. Wenn ich mich nicht irre, muß der Ausspruch Goethes in dem Sinn verstanden werden, daß nur wer sich selbst zum Gott erhebt, auch gegen andere Götter sich erheben kann, d. h. daß er in dem zweideutigen heidnischen und polytheistischen Sinne gedeutet werden muß, der Goethe eigen ist, und nicht in einem christlichen Sinne, wonach er gegen sich selbst stehen könnte, trotzdem daß *omne regnum divisum contra se desolabitur*. (WS) D'Ors zitiert hier Mt 12,25 (Vulg.).

<sup>103</sup> Nicht nur in seinem Buch über den Monotheismus (Fn. 19), sondern noch eingehender in einem Artikel über Das Problem des Nationalismus im alten Christentum, in: Theologische Zeitschrift 7 (1951), S. 81–91, wie auch in dem Artikel Von den Engeln, in: ders., Theologische Traktate (Fn. 19), S. 195–243, aufgenommen als Anhang (Débat sur les Anges des nations, S. 153–169) in dem Buch von J. Daniélou, Les Anges et leur mission, Paris 1953, mit einer »Angefügten Bemerkung« [Note conjointe], S. 170–178, des letzteren, der konkret (S. 174) von »des conclusions pour une théologie du politique encore valable« [»den Schlußfolgerungen für eine immer noch gültige Theologie der Politik«] spricht, auch wenn dieser Ausdruck in der ersten Ausgabe dieses Textes Daniélous (Le démoniaque et la raison d'Etat, in: Atti del II Congresso Internazionale di Studi Umanistici a cura di Enrico Castelli: Cristianesimo e ragion di stato [1952], Rom – Mailand 1953, S. 32) noch fehlt. Die Lehre des Protestanten O. Cullmann, Cristo y el Tiempo [span. Übersetzung (Barcelona 1968) der französischen Ausg., 1947, 2. Aufl. Neuchâtel 1966, dt. Original: Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung, 1946, 2. Aufl. Zollikon – Zürich 1948], Kap. III, 3 (S. 169–189) muß ebenfalls in Betracht gezogen werden: »Die Unterwerfung der unsichtbaren Mächte und ihre Beziehung – hinsichtlich der Heilsgeschichte – zur Universalgeschichte«.

Die Fragestellung ist komplex, denn bei diesem Thema verschränken sich eine jüdische Lehre, die die Völkerengel als dem Gottesvolk gegenüber feindlich betrachtet, welches selbst keinem Engel unterstellt werden darf, weil es allein Gott in direkter Linie Gehorsam leistet, und eine hellenistische Lehre, die der jüdischen entgegengesetzt ist und den Völkerpluralismus rechtfertigt – den in der Reformationszeit sehr wichtigen Grundsatz *Cuius regio, eius religio* vorwegnehmend – und die Israel vorhält, die anderen Völker beherrschen zu wollen. Andererseits erscheinen die Völkerengel in der christlichen Theologie in manchen Fällen als Beschützer der Völker, in anderen Fällen als Faktoren des Zerfalls und der Rebellion. Auf jeden Fall stimmt das christliche Denken darin überein, daß die Völkerengel Christus unterworfen blieben. Wie der heilige Paulus (Eph 1, 21–22) schreibt – und das stellt bereits eine eigentlich theologische Grundlage dar –, hat Gott Christus »über alle Fürstentümer, Gewalt, Macht, Herrschaft und alles, was genannt werden mag, nicht allein auf dieser Welt, sondern auch in der zukünftigen, gesetzt und hat alle Dinge unter seine Füße getan«. Auch Kol 2, 15: »Er hat ausgezogen die Fürstentümer und die Gewaltigen und sie öffentlich schaugetragen und einen Triumph aus ihnen gemacht durch sich selbst.«<sup>104</sup> Das ist zu deuten als der Sieg der Kirche über die Völker. Aber beim heiligen Johannes Chrysostomus und anderen christlichen Autoren wird angefügt, daß die Völkerengel, die durch Christus besiegt wurden, ihren Platz für die Schutzengel der Gläubigen freigemacht haben.<sup>105</sup> Das könnte man als einen Sieg der menschlichen Person über die Vorherrschaft der politischen Macht verstehen.

Nur daß dieser Sieg Christi über die Völkerengel als bereits in der Welt verwirklicht angesehen werden kann, in der Art, wie ihn Eusebius von Cäsarea im Konstantinischen Reich erlangt sah oder der Sieg in einem eschatologischen Sinn auf das Ende der Zeiten verlegt werden kann, so daß die Kirche, die das Königreich Christi mit ihrer heiligen Einheit vorwegnimmt, sich so lange genötigt sieht, in dauernder Spannung mit der Vielfalt der Völkerengel zusammenzuleben, wie das Ende nicht kommt.

Dieser notwendigen »Spannung« zwischen der Kirche, die das künftige Reich Gottes vorwegnimmt, und den Völkerengeln, die bis zur Parusie am Ende der Zeiten leben, entspricht die Anschauung, daß die politische Macht und insbesondere die »Staatsräson« dämonisch sei.<sup>106</sup>

Auch ist es nicht möglich, einige theologisch-politische Schlußfolgerungen aus dem Dogma von den Engeln zu ziehen; vielleicht wegen derselben Zweideutigkeit

<sup>104</sup> (WS) Beide Zitate in eigener Übersetzung des Vulgata-Textes, der d'Orsens spanischer Übersetzung vermutlich zugrunde lag.

<sup>105</sup> Peterson, in Daniélou (Fn. 103), S. 165.

<sup>106</sup> Außer dem grundlegenden Werk von F. Meinecke, *La idea de la razón de Estado en la historia moderna*, 1924, span. Ausgabe: Madrid 1959, vgl. die exzellente einleitende Studie von M. García-Pelayo zu seiner Edition von G. Botero: *La razón de Estado (y otros escritos)*, Caracas 1962, S. 21, und die hierbei angegebene Literatur (Fußnote 9) sowie R. Schnur (Hrsg.), *Staatsräson. Studien zur Geschichte eines politischen Begriffs*, Berlin 1975. Heinrich von Gent führt am Ende des 13. Jahrhunderts den Begriff *ratio status* ein, doch geht es hierbei um etwas anderes: *status* meint hier das Gemeinwohl, bei Wilhelm von Auvergne bezeichnet er konkret die Regierung der Gemeinschaft.

der Hochschätzung der Aufgabe der Engel in bezug auf den Nationalismus. Dagegen ist es sehr wohl möglich, daraus einen sicheren Standpunkt für eine echte politische Theologie abzuleiten, nämlich die Überwindung der Engel durch den Sieg Christi, der ab dem Zeitpunkt seiner Himmelfahrt eine weltweite Herrschaft errichtet hat.

*16. Die Herrschaft Christi: auf dem Weg zu einer nichtmetaphorischen politischen Theologie*

Vom Dogma des Königtums Christi leitet sich keine Notwendigkeit einer monarchischen Herrschaft ab, genauso wenig von der göttlichen Allmacht, die Christus als Gott zukommt, die Notwendigkeit einer unumschränkten politischen Macht. Ableitungen dieser Art stellen keine echte politische Theologie dar, gerade wegen ihres metaphorischen Charakters. Aber dasselbe kann man von jeder anderen Schlußfolgerung dieser Art sagen. Eine echte christliche politische Theologie muß einerseits von eindeutigen Dogmen ausgehen und andererseits rational notwendige Schlußfolgerungen ziehen. In diesem Sinne bin ich überzeugt, daß das einzige Dogma, aus dem heraus sich politische Konsequenzen ergeben können, das Dogma ist, wonach Christus König und gleichzeitig Gesetzgeber und Richter ist. Also müssen wir uns mit diesem christlichen Dogma und anschließend mit seinen rationalen politischen Konsequenzen beschäftigen.

Man könnte fragen, ob eine politische Theologie Moralthologie oder spirituelle Theologie sein kann. Meiner Meinung nach muß die Antwort negativ ausfallen. Die spirituelle Theologie, in welche die Aszetik und Mystik von ehemals mit neuen Fragestellungen und neuem Stil eingehen, hat nichts mit Politik zu tun. Die Moralthologie, von der ich meine, daß sie sich von der spirituellen unterscheiden sollte,<sup>107</sup> kann sehr wohl und gerade als Norm für das Verhalten des Untergebenen wie auch des Regierenden in Beziehung zum Politischen stehen; sie zieht Grenzen *ratione peccati* sowohl durch Akte der Verübung wie auch der Unterlassung, und, wie wir schon gesehen haben, Barion dachte, daß man nur aus diesem Blickwinkel von politischer Theologie sprechen könne. Dennoch wäre dies meiner Meinung nach keine echte politische Theologie, auch wenn sie in der Moralthologie begründet ist, sondern eine politische Moral, eine Deontologie des Staatsbürgers oder des Regierenden, und allein aus einer dogmatischen Theologie kann eine echte politische Theologie abgeleitet werden.

Betrachten wir also, welche die relevante dogmatische Ausgangsbasis für die Politik im Hinblick auf das Königreich Christi sein kann.

Auch wenn Christus ausdrücklich verkündete, daß sein Königtum nicht mit dem der irdischen Königreiche vergleichbar sei,<sup>108</sup> und er deshalb seine richterliche

<sup>107</sup> Vgl. meinen Exkurs *La distinción entre Teología Moral y Espiritual*, in: d'Ors, *Sistema de las Ciencias*, III, Pamplona 1974, S. 35–42.

<sup>108</sup> Joh 18, 36 (Vulg.): »*regnum meum non est de hoc mundo*«.

Gewalt<sup>109</sup> nicht ausüben wollte, gestand er dennoch seine totale und universale Souveränität zu,<sup>110</sup> die er mit dem Recht eines Erben<sup>111</sup> und aufgrund der Erlösung<sup>112</sup> erhalten hat. Die biblischen Stellen über die Souveränität Christi sind wie auch ihre Wiederhale in der Patristik zahlreich, und die Existenz dieses Dogmas seit den ersten Zeiten der Kirche ist unbestreitbar.<sup>113</sup> Sie wurden von Pius XI. in die Enzyklika *Quas primas* (1925) aufgenommen und dort auch im einzelnen behandelt. Wie aus dieser Enzyklika klar hervorgeht, entsprechen dieser Souveränität die legislative Gewalt, die er durch das Geben des Neuen Gesetzes der Frohen Botschaft ausübte, und insbesondere das *mandatum novum* der Liebe<sup>114</sup> wie auch die oberste richterliche Gewalt,<sup>115</sup> im besonderen die des Endgerichts.<sup>116</sup>

Zum monarchischen Charakter des Königtums Christi gehört auch der, der ihm seine Mutter beigesellt, die ihrerseits auch als *Regina* betrachtet wird. Tatsächlich entspricht dem innersten Wesen der legitimen Monarchie, daß das Königtum genau genommen nicht dem, der tatsächlich regiert, sondern seiner ganzen Familie zukommt.<sup>117</sup>

Die Gleichsetzung des Königreichs Christi mit der Kirche, die, wie wir sagten, schon beim heiligen Augustinus aufscheint<sup>118</sup> und von der sich laut Peterson der

<sup>109</sup> Joh 3, 17 (Vulg.): »non enim misit Deus Filium suum in mundum ut iudicet mundum«; 8, 15 (Vulg.): »ego non iudico quemquam«; 12, 47 (Vulg.): »non enim veni ut iudicem mundum«; vgl. Lk 9, 56 (Vulg.) [(WS) Die Stelle ergibt in diesem Zusammenhang keinen Sinn, allenfalls 9, 55, insofern Jesus hier den (vorläufigen) Verzicht auf die apostolische Richtervollmacht erklärt.], und in konkreten Fällen wie einer Erbteilung (Lk 12, 14) oder auch, wo er davon absieht, wegen Ehebruchs zu verurteilen (Joh 8, 11).

<sup>110</sup> Joh 18,36: »regnum meum«; dann, in der Antwort auf Pilatus (Joh 18,37): »Rex sum ego«. Daher kommt es, daß er in Offb 19, 6 »Rex regum et Dominus dominantium« genannt und [nach christologischer Psalmauslegung, vgl. z. B. Thomas von Aquin, *Super Io.*, cap. 18, l. 6; (WS)] in Ps 2, 6 als von seinem Vater eingesetzter König vorgestellt wird (»Ego autem constitutus sum Rex ab eo«), ebenso in der Ankündigung des Erzengels Gabriel (Lk 1, 32 ff.): »et regnabit [...] in aeternum, et regni eius non erit finis«.

<sup>111</sup> Ps 2, 8 (Vulg.): »Dabo tibi gentes hereditatem tuam«. (WS) Auch hier in christologischer Auslegung; vgl. z. B. Thomas von Aquin, *Sermo Ecce Rex*, p. 2.

<sup>112</sup> 1 Kor 6, 19–20 (Vulg.): »non estis vestri, empti enim estis pretio magno«, wo vorausgesetzt ist, daß der Mensch Sklave des Teufels geworden ist aufgrund des Verkaufs an die Sünde (Röm 7,14: »venundatus sub peccato«), nicht durch Gefangenschaft. [(WS) Letztere Deutung ist unklar; womöglich will d'Ors die Macht des Teufels betonen, in die der gefallene Mensch geraten sei (vgl. Hebr 2,14 f.), ein Verhängnis, für das ihm der Ausdruck »Gefangenschaft« (cautiverio) noch zu schwach erscheinen konnte.] Durch die Erlösung [Redención] wurde die Gewalt über den Menschen [wieder; (WS)] auf Christus übertragen, auch wenn das Freikaufen [redención] eines einfachen Kriegsgefangenen dem, der ihn auslöste, nicht die Verfügungsgewalt über ihn einräumte, sondern nur ein Recht, ihn festzuhalten, um den Kaufpreis zu kassieren.

<sup>113</sup> Daran lassen auch die Protestanten keinen Zweifel, vgl. O. Cullmann, *Königsherrschaft Christi und Kirche im Neuen Testament*, Zollikon – Zürich 1941, 3. Aufl. 1950; ders., *Cristo y el Tiempo* (Fn. 103), S. 163. (WS) Diese Einschätzung der protestantischen Theologie war schon anno 1976 allzu optimistisch.

<sup>114</sup> Joh 13, 34 (Vulg.).

<sup>115</sup> Joh 15, 22. (WS) Diese Stelle gilt nicht als *locus classicus* der richterlichen Gewalt Jesu; d'Ors meint vermutlich Joh 5, 22 (Vulg.): »neque enim Pater iudicat quemquam sed iudicium omne dedit Filio«.

<sup>116</sup> Zum Endgericht als der letzten Instanz, die das göttliche Recht (das positive wie das Naturrecht) als oberste Kategorie eines hierarchisierten Systems aus richterlichem Recht anlegt, vgl. d'Ors, *Una introducción al estudio del Derecho*, Madrid 1963, S. 15 ff. und 133 ff., 2., [veränderte] Aufl., Valparaíso [Chile] 1976, §§ 13 und 14.

<sup>117</sup> Ders., *Forma de gobierno* (Fn. 89).

<sup>118</sup> Auch die Dogmatische Konstitution *Lumen gentium* setzt im Art. 3 das Reich Christi mit der Kirche gleich [»Ecclesia seu regnum Christi iam praesens in mysterio«], d. h. damit, daß sie [= die das Wort glaubend hören und der »kleinen Herde« (Lk 12, 32) zugezählt werden; (WS)] »das Reich selbst angenommen« haben (LG 5), das sich entfalten muß, bis es am Ende der Zeiten durch ihn [= Christus; (WS)] vollendet wird (LG 9 und 36).

Ausschluß jeder irdischen Erwartung eines christlichen Reiches wenigstens vor der Parusie ableiten läßt, verweist auf das Problem, auf irgendeine Weise, aber sehr extensiv die Reichweite jenes göttlichen Reiches zu begrenzen: Tatsächlich begrenzt dessen dogmatische Grundlage die Reichweite nicht, sondern erweist es uns gegenüber als universal, als ausgedehnt, nicht nur auf alle Menschen, sondern auch auf die ganze Schöpfungsordnung – Christus, der *Kosmokrator* –; während hingegen die Kirche, wenn sie auch die Engel umfassen kann, weder die Dämonen noch die Menschen umfaßt, die nicht zur Kirche gehören, nicht einmal durch die Begierde-taufe. Das bedeutet, daß die Souveränität Christi, wenn wir das Reich Christi mit der gegenwärtigen Kirche gleichsetzen, gegenwärtig nicht universal wäre. Auf der anderen Seite bedeutete das, da die Kirche der mystische Leib Jesu Christi ist, daß eine Regierung Christi über die Kirche darauf beschränkt bliebe, ein Regierung über sich selbst, über seinen mystischen Leib, zu sein.

Eine Lösung dieses Problems liegt in der Betrachtungsweise, daß das Reich Christi mit der Kirche in eins fällt – außerhalb derer es keine Rettung gibt –, und zwar in dem Maß, in dem es angenommen wird, das heißt, in dem es in einem jeden der Gläubigen ist. Aber es existiert auch außerhalb dieser Umgebung, auch über den unbeseelten Wesen, über den Menschen, die nicht zur Kirche gehören, und selbst über den Dämonen. Im ersten Sinn kann von einem moralischen Reich Christi gesprochen werden, aber es ist gerade der zweite Sinn von größerer Reichweite, der als theologisch-politische Wirklichkeit interessiert.

Seinerseits ist das Reich Christi, wie wir sagten, gegenwärtig, denn es beginnt im Moment der Himmelfahrt, da Christus sich »zur Rechten des Vaters setzt«, mit der Parusie wird es enden, um dem endgültigen Reich Gottes Platz zu machen, in das die Menschen nicht in seiner gegenwärtigen, sondern in seiner verherrlichten Form eingehen werden. Somit kann die Beziehung zwischen dem Reich Christi, der Kirche und dem Reich Gottes in der folgenden Weise verstanden werden: Christus ist der König über die ganze Schöpfung, aber seine Herrschaft ist zeitlich. Die Kirche ist das Reich Christi, das die Gläubigen im vollen Bewußtsein annehmen, die auch die Sendung haben, das Evangelium weiterzusagen, um eine möglichst vollständige Überführung des vorläufigen Reiches Christi in das endgültige Reich Gottes zu versuchen.

Daß sich die Herrschaft Christi keineswegs auf die gegenwärtige Kirche beschränkt, sondern sich auf alle Menschen erstreckt, geht schon aus der Enzyklika *Annum Sacrum* Leos XIII. (1899)<sup>119</sup> hervor, in der zu lesen ist:

»Offensichtlich erstreckt sich seine Herrschaft nicht nur auf Völker katholischen Namens, oder nur auf die, welche, durch die heilige Taufe nach rechtem Brauch abgewaschen, unter rechtlchem Gesichtspunkt durchaus zur Kirche gehören, auch wenn sie der Irrtum ihrer Auffassungen auf Abwege führt oder Uneinigkeit von der Liebe trennt: sondern sie umfaßt auch alle, die man zu den außerhalb des christlichen Glaubens stehenden rechnet, so daß ganz wahrhaftig das gesamte Menschengeschlecht unter der Vollmacht Jesu Christi steht.«

Doch von allen päpstlichen Dokumenten über das Reich Christi hat keines so große Bedeutung wie die bereits erwähnte Enzyklika *Quas primas* (11. Dezember

<sup>119</sup> (WS) ASS 31 (1898/99), 647–649/ Acta Leo XIII., Acta, Rom 19, 72–76; vgl. DH 3350–3353 (3350).



1925)<sup>120</sup>, die Pius XI. anlässlich der Einführung des Christkönigsfestes veröffentlichte. Darin greift er die Worte Leos XIII. auf und spricht deutlich aus (Art. 15):

»(...) würde derjenige sich schwer irren, der Christus als Mensch die Macht über alle zeitlichen Dinge absprechen wollte. Denn er hat vom Vater ein so unumschränktes Recht über alle Geschöpfe bekommen, daß alles seinem Willen unterstellt ist.«

Die Enzyklika betont mehrfach (Art. 17), daß sich alle Regierenden als unter der »königlichen Gewalt« Christi, des »Königs der Könige«, stehend ansehen müssen, denn ihr verdanken sie den »quasi-sakralen« Charakter ihrer eigenen Gewalt, und von ihr hängt die Pflicht zum ordentlichen Gehorsam ab, der die Untergebenen verpflichtet, so daß sie als Repräsentanten des göttlichen Königs gebieten müssen (Art. 18).

Die Macht der Fürsten ist in diesem Sinne nicht ursprünglich und eigen, sondern von Gott abgeleitet – *nulla potestas nisi a Deo* –, und folglich ist sie nur legitim in dem Maße, in dem sie dem Willen Christi des Königs entspricht.

Die Stelle im Markus-Evangelium (12, 17) »Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist« darf nicht interpretiert werden in dem Sinn, daß der Kaiser – heute der Staat – eine von Gott unabhängige und mit der Gewalt Gottes vergleichbare Gewalt besäße, sondern im Sinn einer Begrenzung hierarchischer Art; zu meinen, daß Jesus Christus die zivile Gewalt auf eine gleiche Ebene mit Gott hätte stellen wollen, wäre äußerst naiv.<sup>121</sup>

Damit werden wir einmal mehr des Unterschieds von Legalität und Legitimität ansichtig, und zwar in dem Sinn, daß nur diejenige Macht legitim ist, die sich nicht gegen den göttlichen Willen Christi richtet, der auch König über die Ungläubigen ist. Anders gesagt: Die rechtmäßigen Gewalten verlieren ihre von Natur aus gegebene Legitimität in dem Maße, in dem sie sich gegen Christus den König, ihren wahren Herrscher, stellen. Damit sind die Gewalten, die außerhalb der Kirche bestehen, legitim, auch wenn sie die von Ungläubigen sind, aber sie verlieren ihre Legitimität durch ihre bewußte Erhebung gegen den König, von dem sie ihre Legitimität beziehen. Der Archetyp der illegitimen Gewalt ist also die Regierung des Antichrist.

Diese Lehre des höchsten Lehramts der Kirche, die immer gültig ist – und die, wie wir anhand von Cullmann sehen, selbst in der protestantischen Theologie Akzeptanz findet<sup>122</sup> –, wurde eindeutig nicht ausreichend in die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils<sup>123</sup> aufgenommen. Aber gerade in ihr haben wir die christliche politische Theologie zu suchen.

<sup>120</sup> (WS) AAS 17 (1925), S. 593–610; deutsche Übersetzung nach E. Marmy (Hrsg.), *Mensch und Gemeinschaft in christlicher Schau. Dokumente*, Freiburg/Schweiz 1945, S. 789–812 (799).

<sup>121</sup> Genauso Cullmann, *Königsherrschaft Christi* (Fn. 113), S. 33 f.: »Aber damit soll gerade nicht ein »Eigenrecht« des Staates begründet werden. Vielmehr ist dem Kaiser nur deshalb zu geben, was des Kaisers ist, weil er in jener göttlichen Ordnung des *Regnum Christi* drin steht und weil ihm von Gott die Macht über jene Dinge übergeben worden ist«; und (S. 42) die Kirche als Gesamtheit jener, die bewußt das Reich Christi leben, wendet sich energisch gegen jeden Versuch, einen *Kyrios Caesar* an die Stelle eines *Kyrios Christus* zu setzen. Diese politische Theologie Cullmanns wurde ebenso von jenen vergessen, die in die Diskussion um die politische Theologie eingegriffen haben.

<sup>122</sup> (WS) Vgl. aber Fn. 113.

<sup>123</sup> Vgl. Fn. 118.

Tatsächlich ist die hauptsächliche politische Konsequenz des Reiches Christi des Königs diejenige, daß jede Beanspruchung absoluter politischer Macht, ob autokratisch oder demokratisch, ausgeschlossen ist, denn die Form, in der sich der Wille verwirklicht, ist in dieser Hinsicht nicht von Belang. Das bedeutet jedoch den Ausschluß jeder anderen »Souveränität«. Daher muß meiner Meinung nach die Negation der staatlichen Struktur, so wie sie seit Bodin verstanden wird, als Erfordernis einer rechten christlichen politischen Theologie begriffen werden. So hatte dies die erste mittelalterliche politische Theologie anerkannt, aber die juristische Säkularisierung, auf die wir uns zuvor bezogen haben,<sup>124</sup> erleichterte schließlich durch die Entpersonalisierung der souveränen Gewalt Christi die Errichtung einer staatlichen Souveränität, wozu auch die Krise des Reiches beitrug.<sup>125</sup>

Deshalb sind auch – was nicht aufhört, von grundlegender politischer Bedeutung zu sein – die Dinge Gottes – im konkreten die Kirche – gemäß dem bereits beim heiligen Ambrosius<sup>126</sup> formulierten und anschließend vom kanonischen Recht aufgegriffenen Grundsatz keiner bürgerlichen Macht untergeordnet: *quae divina sunt imperatoriae potestati non esse subiecta*. Das ist gleichbedeutend mit der Aussage, daß die »Freiheit«, die die Kirche gegenüber den zivilen Mächten immer einfordert, eine strikte Konsequenz der politischen Theologie ist, die im Reich Christi grundgelegt ist.

Wenn sich somit vom Gesichtspunkt der Moraltheologie aus der Regierende an bestimmte Vorschriften der politischen Klugheit gebunden sehen mag, so ist vom Gesichtspunkt der dogmatischen Theologie aus das Proprium der politischen Theologie, wie wir gesehen haben, die ausschließlich negative Vorschrift, nicht die Souveränität für sich in Anspruch zu nehmen. Denn sie wäre immer usurpiert, da ja Christus der einzige totale und universale Souverän ist. Und gerade diese Beschränkung verleiht jener anderen politischen Moral Konsistenz, da der Grundsatz der Nicht-Souveränität vor allem die Unterstellung unter das Gesetz Gottes mit sich bringt.

Alles andere – der auf die universale Monarchie übertragene Monotheismus, die mystische Vereinigung Christi mit seiner Kirche, übertragen auf eine »moralische und politische« Vermählung des Königs mit der *res publica*, das Wunder als Rechtfertigung des Ausnahmezustandes, der auf ein Eingreifen verzichtende Gott als Vorbild für die konstitutionelle Monarchie oder der mystische Leib als der des Sozialismus oder die Inexistenz Gottes als Ursache für den politischen Anarchismus etc. –, alles dies also sind einfache Metaphern, für eine richtig verstandene politische Theologie jedoch ungeeignet.

Wenn sicher ist, daß das Thema der politischen Theologie von dem großen deutschen Juristen Carl Schmitt 1922 aufgeworfen wurde und seitdem die Diskus-

<sup>124</sup> Vgl. oben, Nr. 4.

<sup>125</sup> Vgl. dazu meine Formulierung dieser rationalen Folge der Herrschaft Christi, in: A. d'Ors, *Nacionalismo*, in: ders., *Papeles* (Fn. 53), S. 310–343 (325–329), und über den Sturz der Völkerengel, S. 342 ff. Diese Position der politischen Theologie paßt nicht in die Fragestellung und in die allgemeine Diskussion über diesen und wurde deshalb in der einschlägigen Literatur übergangen.

<sup>126</sup> PL 16, 1939 A.

sion mit allen komplizierten Anwendungen, die wir gesehen haben, sich um dieses Thema herum bewegt, so wurde die wahrhafte »Magna Charta« der christlichen politischen Theologie drei Jahre später, im Jahre 1925, mit der Enzyklika *Quas primas* von Papst Pius XI. gegeben. Doch obgleich die hier wiederholte Lehre aus der Tradition stammt, scheint dies der Welt nicht bewußt worden zu sein.