

Monotheismus der Macht versus Pantheismus der Moral

Zur Kritik Politischer Theologie

1. Abgrenzungsbedürftig und untrennbar: Religion und Politik

Die Differenzierung von Religion und Politik gehört zu den zentralen Errungenschaften der westlichen Moderne. Dennoch lassen sich beide nicht säuberlich separieren. Beide neigen zu Übergriffen, auch in westlichen, von der Christentumsgeschichte geprägten Gesellschaften mit ihrer grundlegenden Unterscheidung von Staat und Kirche. Die Politik vergewissert sich ihrer Leitmaximen etwa über streitige Debatten um die Christlichkeit Europas und sein Verhältnis zum Islam. Zivilreligiöse Rhetorik zeigt sich insbesondere in ‚God’s own Country‘ und seinem freiheitlichen Sendungsbewusstsein. Aber auch in Deutschland ist die Vorstellung einer Heiligkeit von Werten nicht fremd. Die menschenrechtliche Grundnorm der politischen Ordnung kann treffend in Figuren der „Sakralisierung der Person“ beschrieben werden.¹ Religiöse Semantik und Symbolik läuft in vielen politischen Diskursen mit, etwa wenn in ökopolitischen Debatten die Pflicht zum Erhalt der Schöpfung angesichts geradezu apokalyptischer Szenarien betont wird. Hinzu kommen Rückgriffe auf christlich-staatskirchenrechtliche Strukturen, um im Zusammenspiel von muslimischen Verbänden und säkularem Staat eine aufklärungsförderliche Theologie und einen entsprechenden Religionsunterricht für die muslimischen Bevölkerungsanteile zu etablieren. Der Staat sieht Chancen zur Steuerung der politisch und ökonomisch erforderlichen Integration seiner muslimischen Bürger, wenn der Islam in gewissen Analogien zum Landeskirchentum organisiert wird – unbeschadet der Grenzen dieser Analogie angesichts der unterschiedlichen Vergemeinschaftungsformen von Christentum und Islam in mit divergierendem Koordinatensystem für den weltlichen und geistlichen Bereich. Nicht nur auf staatlicher, auch auf kirchlicher Seite zeigen sich etliche Übergriffe auf das andere Terrain. Politisches Handeln wird

¹ Vgl. H. Joas, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Frankfurt a.M. 2012.

in vielen Predigten und Verlautbarungen bewertet, nicht selten im Namen höherer Einsicht. Zu menschlichem Zusammenleben Stellung zu nehmen liegt im Radius innerer Kräfte von Religion, auch der christlichen. Besonders markant geschieht dies an symbolträchtigen Orten und bei entsprechenden Themen, etwa Fragen von Krieg und militärischer Gewalt. Die Wertung des Afghanistan-Einsatzes durch die frühere Ratsvorsitzende der EKD mag als Beispiel dienen. Aufrufe zu zivilem Ungehorsam prägten manchen Kirchentag. Wahlempfehlungen von Kanzeln liegen nicht allzu lang zurück. Derzeit fügen sich manche kirchliche Milieus wohl eher in Tendenzen zu einer schleichenden Delegitimation säkularer politischer Institutionen angesichts grundlegender Zukunftsfragen. An die Stelle früherer, v.a. protestantischer Staatsgläubigkeit ist erhebliche Skepsis getreten. Defizite staatlichen Handelns, etwa im Bereich der Wirtschafts- und Sozialpolitik, werden angemahnt. In der katholischen Kirche brechen Konflikte über die religiöse Reinheit kirchlicher Einrichtungen angesichts sozialstaatlicher Finanzierung auf, wie die Debatte um die Schwangerschaftsberatung gezeigt hat. ‚Entweltlichung‘ der Kirche ist paradoxerweise ein vom vorigen Papst angestoßenes Gegenprogramm gegen deren vermeintlich korrumpierende Staatsnähe – in geistlicher wie in organisatorisch-institutioneller Hinsicht. Die Hinweise zeigen, dass offenbar nicht nur Fundamentalisten dazu neigen, jene basale Differenzierung von Religion und Politik wenigstens zeitweilig zu unterlaufen und deren Grenzen mehrfach zu überschreiten. Auch in der Moderne erheben Religionen verschiedenste öffentliche Ansprüche und bilden entsprechende soziale Kräfte – auch und gerade in westlichen Gesellschaften.²

Auch in institutioneller Hinsicht lassen sich die Grenzen nicht mit einem simplen Lineal ziehen. Zwar können staatliche und religiöse Institutionen als solche einigermaßen distinkt unterschieden werden, wobei das weite Spektrum des Religionsverfassungsrechts in christentumsgeschichtlich geprägten Gesellschaften für einen erheblichen Facettenreichtum sorgt. Aber es gibt eine Reihe von Überlappungen, die insbesondere aus dem Verhältnis unterschiedlicher Lebensbereiche mit zugehörigen Rechtsgebieten und erforderlichen Kooperationen unterschiedlicher Aufgabenträger resultieren. Exemplarisch sei auf das Bildungswesen und den Religionsunterricht, das Steuerrecht und die Finanzverwaltung, die Denkmalpflege sakraler Kulturgüter oder das arbeitsrechtliche Diskriminierungsverbot angesichts der Erwartungen von Konfessionszugehörigkeit kirchlicher Anstellungsträger verwiesen. Die Liste ließe sich leicht verlängern. Wesentliche Herausforderungen bestehen angesichts der religiösen Pluralisierung darin, die konfliktträchtigen Überlappungen durch immer feinere Differenzierungen der jeweiligen Lebens- und

² Vgl. J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago IL 1994; H. de Vries/L. E. Sullivan (Eds.), *Political Theologies. Public Religions in a Post-Secular World*, New York, 2006.

Rechtsgebiete zu vermessen und dabei die Grundintention der institutionellen Differenzierung von Staat und Kirche nicht zugunsten sekundärer Probleme zu übergehen. Solche und weitere Befunde und Herausforderungen stehen hinter der jüngst aufgekommenen Charakterisierung westlicher Gesellschaften als ‚postsäkular‘ (Jürgen Habermas). Es mag dahingestellt bleiben, ob diese Charakterisierung in ihrem Bemühen, den unübersichtlichen Prozessen der religiösen und politischen Pluralisierung Rechnung zu tragen, die grundsätzliche Differenzierung von Religion und Politik vorschnell unterläuft. Wenn das normative Ordnungsmodell des modernen Liberalismus angesichts der empirischen Beobachtungen überholt erscheint, ist nicht ausgemacht, ob ein an seine Stelle tretendes ‚postliberales‘ Netzwerk-Modell subkutan normative Kräfte freisetzt, die die Einhegung kontingenter religiös-politischer Ansprüche durch regelhafte öffentliche Verfahren aushebeln.³

Die aufgeklärt-liberale Unterscheidung von Religion und Politik gehört zu den Grundbeständen westlich-moderner Gesellschaften.⁴ Sie hat einen hohen Rang auf der Skala der Werte, die in die Selbstbeschreibung der Europäischen Union als ‚Wertegemeinschaft‘ eingehen. Diese Unterscheidung wird als wesentliche Errungenschaft des westlichen Europa auch in Debatten um aktuelle politische Grundsatzfragen der Vertiefung der EU bis hin Verteidigung des Euro bemüht.⁵ In historischer Langzeitperspektive gesehen, war diese Differenzierung die Antwort auf die desaströsen Folgen der frühneuzeitlichen Bürgerkriege um die politische Vorherrschaft konfessioneller Wahrheitsansprüche – oder umgekehrt, um die religiös-konfessionelle Legitimation politischer Machtinteressen. Hinzu kamen die Freiheit zum religiösen Abweichen von der territorialpolitisch dominanten Konfession einerseits und ein Bestreben nach Emanzipation von der weltanschaulichen Definitionshoheit des säkularen Staates gegenüber den Kräften der sich selbst staatsförmig verstehenden – römischen – Kirche andererseits. Das Spektrum der religionsverfassungsrechtlichen Muster der Differenzierung von Staat und Kirche reicht in der Moderne von volksskirchlichen Formen in staatskirchlicher Erbschaft in Nordeuropa über eine grundsätzliche Kooperation von Staat und Kirche in Deutschland bis hin zu ‚offenem‘ Laizismus in Frankreich, dem die gerade im Interesse der Freiheit von Dissenters und Denominationen

³ Vgl. J. W. Robbins, *Radical Democracy and Political Theology*, New York 2011, 77ff. 180ff.; C. Crockett, *Radical political Theology*, New York 2011, 77ff.

⁴ Vgl. H. A. Winkler, *Geschichte des Westens*, Bd. 1. Von den Anfängen in der Antike bis zum 20. Jahrhundert, München ²2010, 111ff.

⁵ So grundsätzlich H. A. Winkler, *Vom Staatenverbund zur Föderation*, in: FAZ, 13.06.2012, 6; mit Verbindung zur Euro-Debatte P. Steinbrück, *Unpolitisch aufs Scheitern fixiert*. Thilo Sarrazins Buch „Europa braucht den Euro nicht“ verleugnet die historischen Dimensionen Europas und bietet der Wirtschaftsunion keine Perspektiven, in: FAZ, 24.05.2012, 28.

akzentuierte Religionsneutralität des Staates in den USA gegenübersteht. So vielfältig die Motive und Ausgestaltungen der religionsverfassungsrechtlichen Abgrenzung von Religion und Politik, von staatlichen Rechts- und geistlichen Wahrheitsansprüchen auch sein mögen: Sie markiert einen typologischen Grundzug der westlichen Moderne, deren Herkunft mit der Christentumsgeschichte verwoben ist.⁶ Schon darum stellt sie eine Nagelprobe für das Selbstverständnis des Politischen wie des Religiösen dar. Die Differenzierung von Religion und Politik kann nur dann gelingen, wenn mit der Abgrenzung zugleich beide Seiten in ihrer Eigendynamik in den Blick kommen – und wechselseitige Überlappungen sowie innere Aus- und Übergriffe nicht ausgespart bleiben. Damit zeigt das Abgrenzungserfordernis zugleich eine Grenze simpler Separation. Darauf verweist die gegenwärtige Semantik des ‚Postsäkularen‘ zu Recht.

Abgrenzung ohne Separation verlangt die Kunst der Unterscheidung zu besonnenem Urteil. Kritik mag hierfür formelhaft stehen. Gemeint ist eine solche Kritik, die „unserem Urteil den Maßstab zu[teilt]“.⁷ Dazu ist ein Verständnis des Religiösen und des Politischen erforderlich, das die inneren Motive der Übergriffe erhellt, um mit ihnen die Gründe für erforderliche Grenzziehungen plausibel zu machen. Im Blick auf die Religion liegen sie darin, dass mit ihr immer auch Vorstellungen von angemessener Lebensführung und von richtiger sozialer Ordnung verbunden sind. Als christliche ist Religion zwar um die Vollzüge und Gehalte des Glaubens zentriert, aber schon diese selbst und mehr noch ihre Kommunikationsformen enthalten normative Konzepte für die Gestaltung der sozialen Welt. Das Christentum lässt sich ohne seine ‚Soziallehren‘ nicht verstehen, die auch auf die politische Ordnung zielen. Und religiöse Praxis hat stets einen Hybridcharakter. Als „Lebensform im Ganzen“ lässt sie sich nicht auf die Innerlichkeit von

⁶ Vgl. T. Rendtorff, Der politische Sinn theologischer Kontroversen. Zur Konvergenz von Widersprüchen im Verhältnis von Religion und Politik, in: *Ders.*, Theorie des Christentums. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung, Gütersloh 1972, 96–115; *ders.*, Herrschaft der Theologie in der Politik? – Über Auswirkungen der Theologie in politischer Theorie und Praxis, in: Evangelischer Pressedienst Dokumentation 8, 1985, 44–64; *ders.*, Die Autorität der Freiheit. Die Stellung des Protestantismus zu Staat und Demokratie, in: Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament 46–47 vom 14.11.1987, 21–31; *ders.*, Die Autorität der Freiheit – Religion in der liberalen Demokratie, in: E. Forndran (Hg.), Religion und Politik in einer säkularisierten Welt. Jahrestagung der Deutschen Gesellschaft für Politikwissenschaft, Baden-Baden 1991, 91–107.

⁷ I. Kant, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, Werkausgabe Bd. 5, hg. v. W. Weischedel, Frankfurt a.M. ²1977, A 222.

Herz und Gewissen beschränken,⁸ so sehr sie als soziales System immer nur ein Teilsystem der gesellschaftlichen Wirklichkeit ist. Schon aufgrund der Allgemeinheitsprätention des Glaubens, der mit einem nur um den Preis des Selbstwiderspruchs aufgebaren Wahrheitsanspruch verbunden ist, sind verschiedenste Lebenssphären betroffen, einschließlich der politischen. Und damit sind immer auch schon die Lebens- und Handlungskontexte Anderer berührt.

Mehr noch gilt für die Sphäre des Politischen, dass in ihr normative Konzepte des sozialen Lebens verhandelt werden. Auch der weltanschaulich neutrale Staat vertritt mit seiner Neutralität eine weltanschaulich-normative Position, wie spätestens im Dissens zu anderen Staatsverständnissen sichtbar wird. Politisches Handeln muss sich rechtfertigen, wofür Überzeugungen, Werte oder Ziele geltend gemacht werden. Handeln intendiert stets eine zurechenbare Wirkung, womit eine Zwecksetzung impliziert ist. Mit jedem Einzelzweck sind Ausgriffe auf weitere Zwecke verbunden, für die ein Gesamtbild konzipiert werden muss. Trotz eines im Optimalfall konsistenten und umfassenden Gesamtbildes – oder einer Weltanschauung – kommt es spätestens im streitigen Diskurs über Ziele oder Gründe für politisches Handeln zu argumentativen Regressen oder Zirkeln. Das führt zu Dezisionen. Sie sind bereits bei der Frage nach der Handlungsmacht mit Eingriffskompetenz in die Handlungssphäre Anderer im Spiel. Es geht immer auch um die legitime Souveränität. Von ihr will auch das religiöse Bewusstsein Gebrauch machen – und verwickelt sich damit in diesbezügliche Ansprüche aus der politischen Sphäre.

Religion ist mithin immer auch politisch. Und das Politische hat eine religiöse Dimension. Beides kann mit dem Stichwort ‚Politische Theologie‘ angezeigt werden.⁹ Darauf richtet sich die folgende Kritik. ‚Politische Theologie‘ ist ein Titel, dessen Spuren zwar in die Antike zurückreichen, der aber im 20. Jahrhundert neu etabliert wurde und eine suggestive Aura gewann.¹⁰ Das Stichwort ‚Theologie‘ stellt dabei nicht auf eine spezifische Reflexionsform des Religiösen ab und zielt erst recht nicht auf einen doktrinalen Lehr-

⁸ Vgl. J. Habermas, Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den „öffentlichen Vernunftgebrauch“ religiöser und säkularer Bürger, in: *Ders.*, Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 2005, 119–154.

⁹ Man mag angesichts der Doppelseitigkeit des Verhältnisses von Religion und Politik auch nach einem Komplementärbegriff zu dem der ‚Politischen Theologie‘ fragen. In der Sache lassen sich etliche Phänomene nennen, die für eine ‚Theologische Politik‘ sprechen – angefangen bei sakralen Herrschaftsmustern über theologische Motive politischen Handelns bis hin zu Reflexionsformen des Politischen in theologischen Figuren. Allerdings ist der Begriff nicht eingeführt, und die Phänomene werden eher unter dem Titel der ‚Politischen Theologie‘ verhandelt, wie etwa der gleichnamige Buchtitel von C. Schmitt zeigt.

¹⁰ Vgl. M. Schuck, Art. ‚Politische Theologie‘, in: RGG⁴, Bd. 6 (2003), 1471–1474.

gehalt. Insofern möchte der Titel ‚Politische Religion‘ sich näher legen.¹¹ Doch die aus der Aufklärung stammende Unterscheidung von Religion und Theologie liegt quer zu der in den einschlägigen neueren Debatten etablierten Terminologie im Umfeld von Politik und Religion bzw. Theologie.

Der Begriff der Politischen Theologie hat seine Wurzeln in der mittleren Stoa. Neben der ‚mythischen Theologie‘ der Dichter und der ‚natürlichen‘ oder ‚kosmischen Theologie‘ der Philosophen steht die ‚politische Theologie‘ der Priester der Staatskulte. Ihr Zweck ist die Legitimation der Macht. Augustin hat diese „Fabel- oder Staatstheologie“ geziehen, schlimme „Gelüste von Göttern“, besser „böartigen Dämonen“ zu verbreiten.¹² Sie stehe weit unterhalb der philosophischen Theologie, mit der ein intellektueller Disput zu führen sei. Deren Überwindung durch das christliche Denken erledige daher sowohl die mythische Dichter- und Theatertheologie wie auch die Politische Theologie gleich mit. Das Politische wird damit aber nicht als Thema der Theologie verabschiedet. Augustins christliche Theologie verhandelte es im Zusammenhang seiner heilgeschichtlichen Konzeption des Ringens von Gottesstaat und Weltreich. Damit wird es grundsätzlich zu einem Teilgebiet einer christlichen Theologie, die die innere Struktur des Glaubens und seine Ausrichtung auf Gott als das höchste Gute mit einer geschichtspolitischen Realisierungsvision der mit dem Gottesreich einhergehenden Ordnung verbunden hat. Ihr inferiorer Gegenspieler sei die durch den Teufel korrumpierte weltlich-politische Macht. Diese zeige sich als Ort des Bösen. Das heraufziehende Gottesreich, dessen Glieder im inneren Streben ihrer Seelen nach Gott verbunden sind, bedient sich einerseits des Bösen und seiner Macht zur Ordnungsstiftung durch wechselseitige Balancierung von dessen anarchisch-destruktiven Kräften, während es andererseits im eschatologischen Ringen mit dem Bösen begriffen und diesem dabei prinzipiell überlegen ist.

Der Begriff der ‚Politischen Theologie‘ hat keine tiefen Spuren in der christlichen Theologiegeschichte hinterlassen. Der Gedanke, dass die religiös-theologische Symbolik ihren wesentlichen Zweck in der Legitimation politischer Macht hat, wird mit deren Depotenzenierung durch den wahren, in

¹¹ Vgl. F. W. Graf, Art. ‚Politische Religion‘, in: RGG⁴, Bd. 6 (2003), 1470f. Graf weist in seinem begriffsgeschichtlichen Überblick auf die Analogie zum Begriff der ‚Politischen Theologie‘ hin. Vgl. auch G. Pfeleiderer, Politisch-religiöse Semantik. Zur Analytik politischer Religion und ihrer Kontextualität, in: Ders./E. Stegmann (Hgg.), Politische Religion. Geschichte und Gegenwart eines Problemfeldes, Zürich 2004, 19–58. Gegenwärtig scheint der Titel der ‚Politischen Theologie‘ konjunkturrell wieder anzuziehen, wenngleich nunmehr im Zeichen der ‚postsäkularen‘ Problemkonstellation. Die Programmatik wird dabei zugunsten von Vorstellungen einer ‚Liquid Democracy‘ mit „network power“ abgeschwächt (vgl. J. W. Robbins, Radical Democracy and Political Theology [siehe Anm. 3]).

¹² A. Augustinus, Vom Gottesstaat (De civitate Dei), Buch VIII, 1, übers. v. V. A. Schröder (Bibliothek der Kirchenväter), zit nach: <http://www.unifr.ch/bkv/buch91-198-1926.htm> (zuletzt besucht am 30.1.2014).

seiner Transzendenz überlegenen Gott hinfällig. Christliche Theologie will kein funktionales Instrument der kultischen Fundierung einer mit letzter Autorität ausgestatteten, selbstzwecklichen Macht sein. Sie ordnet diese Macht vielmehr dem christlichen Gott unter. Das ist ein Grundzug christlichen Denkens, der sich im Mittelalter, der Reformation und der Neuzeit greifen lässt, unbeschadet verschiedener Konzeptionen der Subsumtion oder Koordination der irdischen Repräsentanten Gottes in den Gebieten des Geistlichen und des Weltlichen. Stichwortartig seien die mittelalterliche Konzeption der Zwei Schwerter des *corpus Christi mysticum* und das Ringen von geistlicher und weltlicher Gewalt, die reformatorische Zwei-Reiche bzw. Regimenten-Lehre mit ihrer funktionalen Differenzierung der Aufgabengebiete von weltlicher Obrigkeit und kirchlichem Amt im Luthertum und die calvinistische Figur der Königsherrschaft Christi genannt. Noch die neuzeitliche Einhegung weltlicher Ansprüche der konfessionellen Religionsparteien durch eine absolutistische politische Gewalt sieht hinter ihr eine göttliche Macht, sei es in dem zur Konfliktregelung angesichts des Naturgesetzes der Selbsterhaltung vertraglich konstituierten ‚Leviathan‘ als sterblicher Gott wie bei Hobbes, sei es als letzte Sanktionsinstanz zur Wahrung bürgerlicher Vertragstreue wie bei Locke.¹³ Mit diesen auf die englische Aufklärung zurückgehenden Konzeptionen sind unterschwellig Ansätze zur Umkehrung der Macht- und Herrschaftsordnung im Verhältnis von Geistlichem und Weltlichem mitgesetzt. Diese Dialektik ist ein wesentlicher Ankerpunkt für die Neuformatierung des Begriffs der Politischen Theologie bzw. Religion als geschichtsanalytische und -politische Kategorie im 20. Jahrhundert. Sie zielt auf die Konstitution, Struktur und Ausrichtung politischer Macht in Konstellationen des Widerstreits – wenngleich mit einer markanten Veränderung der Pointe. Denn die Symbolik der Politischen Theologie und die Prädikate ihres Absoluten repräsentieren nicht wie in der klassischen Christentumsgeschichte Formen der Depotenzierung politischer Macht, sondern sie stellen auf deren faktische Potenzierung ab – sei es in analytischer, kritischer oder affirmativer Absicht. Dafür wurden wesentliche Charaktere der Götter der heidnischen politischen Theologie, die unterschwellig ins Christentum eingegangen sind und dort unterschiedlichste Spuren hinterlassen haben, herangezogen. Sie liegen im Umfeld von Macht und Herrschaft. Eric Voegelins Diagnosen totalitaristischer ‚Politischer Religionen‘ fokussieren Prozesse der ‚Dekapitierung‘ der ursprünglichen und sakralisierten Macht des weltüberlegenen Gottes. ‚Souveränität‘ ist ein entscheidendes Thema der politischen Theologie von Carl Schmitt. Emanuel Hirschs theologisch-politischer ‚Theismus‘ hat einen Schwerpunkt in der verborgenen Allmacht des Absoluten. Mit diesen konser-

¹³ Vgl. M. Kirwan, *Political Theology. An Introduction*, Minneapolis 2009; bes. Part 2: *The History*, 55ff.

vativen bzw. dezidiert ‚rechten‘ Positionen teilt das sozialistisch orientierte religiös-politische Denken Paul Tillichs das Motiv einer unbedingten Macht, die alles Relative auch der politischen Ordnung ‚durchbricht‘. Politisch noch einmal anders orientiert, geht es der ‚Politischen Theologie‘ in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts um die Durchsetzung utopisch-revolutionärer oder sozialreformerischer Positionen, zumindest im innerkirchlichen Meinungskampf. Gegenwärtig deuten sich postliberale Figuren von Politischer Theologie im Zeichen einer Pluralisierung politischer Macht im Zeichen von ‚network power‘ an. Auch darin wird das Macht-Motiv greifbar. Bevor die Varianten politischer Theologie zum Ausgangspunkt einer kategorialen Kritik werden, seien einige ihrer elaboriertesten Konzeptionen exemplarisch gemustert.

2. Typologische Überschneidungsmuster: Eric Voegelin, Carl Schmitt, Emanuel Hirsch, Paul Tillich und die Politische Theologie der Nachkriegszeit

(1) Eric Voegelin versteht das Stichwort von den ‚Politischen Religionen‘ insbesondere als eine diagnostische Figur religiös durchtränkter politischer Ordnungsfiguren. Das hebt ihn von anderen Positionen im Spektrum Politischer Theologie ab, die hiermit normative Absichten verbinden. Darum sei mit diesem, im Katholizismus verwurzelten Konzept begonnen. Das Stichwort ‚Politische Religionen‘ benennt keine religionspolitische Programmatik, wenngleich der Autor eine verfallsgeschichtliche Perspektive mit ihm verbindet und mithin unterschwellig auch ein normatives Gegenideal mit im Spiel ist. Romantisch eingefärbt, besteht das Gegenideal in der Idealisierung einer Suprematie des transzendenten göttlichen Herrschers über seine irdischen Konkurrenten. Politische Religionen verfolgten demgegenüber Muster einer alles umfassen weltlichen Machtausübung. In ihrem Absolutheitscharakter ähnelten sie jener göttlichen Macht, allerdings am Orte innerweltlicher Gegenmacht. Neben dem Absolutheitscharakter kennzeichne die politischen Religionen, dass sie real oder rhetorisch in Kämpfe mit Manifestationen des Bösen verstrickt sind. Innerweltliche Allzuständigkeit mit vermeintlich letzter Gründung und die Dualisierung von Gut und Böse sind gewissermaßen die Merkmale, die die politischen Religionen von ihrem transzendenten Widersacher entlehnen und zugleich mit der devoten Hingabe an ihn teilen.

Voegelin versteht den Staat, die zentrale Institution des Politischen, als „Verbandseinheit seßhafter Menschen, ausgestattet mit ursprünglicher Herr-

schermacht“.¹⁴ ‚Ursprünglich‘ bedeute, „daß die Macht keine andere Quelle habe als den Staat selbst“.¹⁵ Damit ist die klassisch-divine Qualität der Selbstgründung im Blick auf den Machtcharakter des Staates herangezogen. Eine solch ‚ursprüngliche Macht‘ kann jedoch nur eine einzige sein, sie kann „keine Macht neben sich oder über sich“ dulden.¹⁶ Die Selbstgründungsqualität der Macht verträgt sich nicht mit deren quantitativer Mehrzahl. Mit der faktischen Pluralität irdischer Mächte ist ein Spannungsverhältnis zur Macht des Göttlich-Einen gesetzt. Die einzige Macht steht in Spannung zur Vielzahl von Mächten. Überdies ist die Macht des politischen Herrschers durch Machtschranken, die mit den inneren und äußeren Staatsverhältnissen verbunden sind, beschränkt. Es gibt Dinge, die zu tun seinen Sturz bedeuten. Wenn die politische Macht ein Ausfluss von jener höchsten sein soll, verstrickt sich die asymmetrisch in ihr selbst gründende, andere Mächte beherrschende Macht sich in Auseinandersetzungen mit pluralen Gegenmächten. Sie ist auf Akzeptanz angewiesen. Während Akzeptanz für die urbildlich-divine Macht durch den devoten Grundzug ihrer religiösen Verehrung gegeben ist, stellen die profanen kulturgeschichtlichen Abbilder Verfallstufen dar, da sie Akzeptanz erst durch symbiotische Interessenverbindungen im Verhältnis von Macht und Gegenmacht gewinnen. In sehr losem Anschluss an Friedrich Schleiermacher und Rudolf Otto ist Religion für Voegelin durch Empfindungen von Kreatürlichkeit bestimmt, die mit Erlebnissen der „Bindung an ein überpersönliches, übermächtiges Etwas“ einhergehen.¹⁷ Während überweltliche Religionen diese Bindung auf transzendenzbezogene Seins-, Wert-, Rang- und Schöpfungsordnung einstellten und mit dem Divinen die Ordnung selbst sakralisierten, gehe es in der Schwundstufe von innerweltlichen Religionen darum, das Göttliche „in Teilinhalten der Welt“ zu finden.¹⁸ Die Begriffe von Religion und göttlicher Macht werden von Voegelin mit einem unumkehrbaren asymmetrischen Gefälle verbunden und als kritische Negativfolie für die Analyse sozio-politischer Herrschaftsverhältnisse herangezogen. Damit wird freilich ihre vermeintliche Ursprünglichkeit und Exklusivität bereits unterlaufen. Denn schon die politische Macht als solche entfaltet eine Konkurrenz zu ihr und ‚dekapiert‘ jene göttliche Ursprungsmacht, was im Umschlag zu innerweltlichen ‚Kollektivismen‘ noch mehr zum Zuge komme.

Gegenüber solchen Umkehrungen käme allenfalls eine emanative irdische Gottesmittlerschaft in Frage. Voegelin sieht eine solche sakrale Hierarchie im

¹⁴ E. Voegelin, *Die politischen Religionen*, hg. u. mit einem Nachwort versehen v. P. J. Opitz, München ²1996, 12.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ A.a.O., 15.

¹⁸ A.a.O., 17.

altägyptischen Sonnen- und Staatskult repräsentiert – allerdings unter der Voraussetzung eines mitlaufenden Polytheismus, der die sonstigen kreatürlichen Lebensdimensionen zwischen Geburt und Tod in den Koordinaten von Tun und Ergehen symbolisieren soll. Woher diese „anderen Wesenselemente des Menschen“ stammen, bleibt offen.¹⁹ Doch auch sie bedürfen wie die tendenziell monistische Hierarchie des alles überstrahlenden Einen einer vereinnehmenden Symbolik sozialer Ordnung. Mit solcher Sozialsymbolik ist für Voegelin eine Dimension des Religiösen berührt. Sie erstreckte sich neben der monistischen Hierarchie auch auf die Bewältigung des Duals von Gut und Böse, für die statt einer gleichsam vertikal-räumlichen Richtung von Himmel und Erde die gleichsam horizontal-zeitliche des geschichtlichen Ringens mit eschatologisch-apokalyptischer Vollendung des Guten als Ganzen steht. In beiden Hinsichten hat die Symbolik des Religiösen eine gleichsam innerweltlich-reale Erdung. Im einen Fall wird sie vom Herrscher und seiner Strahlkraft verkörpert, im anderen von geschichtspolitischen Äquivalenten der Depotenzierung des Bösen und Durchsetzung des Guten – bis hin zu Figuren von geschichtlichem Fortschritt. In beiden Hinsichten fehlt der Symbolik aber noch ein inneres Band, das zugleich auch jene ‚anderen Wesenselemente‘ verknüpft. Dieses Band wird für Voegelin überraschenderweise mit der ‚Ekklesia‘ präsent. Sie ist ihm zufolge eine Vergemeinschaftungsform, die etwas Gemeinsames mit etwas Hervorgehobenem verbindet. In dieser Struktur melden sich Gegenkräfte gegenüber sakraler Herrschaft, die einen Keim zu deren ‚Dekapitierung‘ im Zeichen von Religion einschmuggeln. Voegelin erblickt die Urgestalt der ‚Ekklesia‘ in der paulinischen Leib-Figur, die stoisches Erbe integriert. Die Ekklesia ist ein solcher Leib des Hauptes Christus, der es ermöglicht, dass das Haupt zugleich ganz in den geistlichen Vollzügen symbolischer Kommunikation seines ‚mystischen‘ Leibes aufgeht – und die solcherart das ‚Haupt‘ als innere Normierung jener Vollzüge vertreten. Das Haupt ist darin gerade kraft gegenständlicher Abwesenheit anwesend. Die normative Leitsymbolik werde durch „Gleichheit und Brüderlichkeit“ besetzt, mithin Figuren, die gerade im symbolischen Austausch der ‚Ekklesia‘ realisiert werden können.²⁰ Damit ist der Weg zu innerweltlicher Schließung der Macht gebahnt, sei es in aktual überschaubaren Gemeinschaften, sei es temporal in Erwartungen zunehmender Perfektion der Gesellschaft durch Überwindung von Bösem und Hemmnissen. Zugleich werde der Weg zur ‚Dekapitierung‘ des einzigen Gottes und seiner symbolischen Herrschaft geebnet. Der Ausgang dieses Weges liegt mithin auf dem Gebiet des Religiösen selbst. Es ist für Voegelin darum selbst von einer inneren Ambivalenz. Die ‚Ekklesia‘ wird Teil der ‚politischen Religionen‘, und von ihr gehen die Tendenzen zu

¹⁹ A.a.O., 27.

²⁰ A.a.O., 34.

den modernen, auf Gleichheit abstellenden und den himmlischen Herrscher ‚dekapitierenden‘ politischen Religionen aus. Ihre weltimmanente Schließung sei am Ende totalitaristisch.

Voegelins Konzept der Politischen Religionen arbeitet mit der Grundspannung von Herrschaftssymbolik und Brüderlichkeitsmystik. Hierarchie und Gleichheit, Monotheismus und Universalismus, Monismus und Pantheismus stehen typologisch für gegenläufige Kräfte auf den Kampfplätzen des Politischen. Sie liegen miteinander im Streit, gehen dabei aber auch Mesallianzen ein. Voegelin kann über diese typologische Spannung ebenso das Ringen von geistlicher und weltlicher Gewalt im Mittelalter beschreiben wie auch den Sturz der neuzeitlichen absolutistischen Herrschaft durch das revolutionäre Brüderlichkeitsprinzip. Während im ersteren Fall die Herrschaftsfigur noch das Geistliche dominiert, übernimmt im letzteren das Gleichheitsmotiv der Ekklesia politische Macht. Einen wesentlichen Umschlagspunkt sieht Voegelin in der Konzeption von Hobbes' sterblichem Gott. Der Leviathan ist einerseits mit letzter Macht auf Erden ausgestattet und vermag sie dezisionistisch einzusetzen, andererseits beruht die Macht auf der Übereinkunft aller und der auf sie übertragenen natürlichen Rechte zur Selbsterhaltung. Hierdurch wird die Macht zugleich gebunden. Höchste Macht und ‚Dekapitierung‘ sind mithin zwei Seiten einer Münze. Letztere werde noch deutlicher in der modernen ‚innerweltlichen Gemeinschaft‘ mit ihren Vorstellungen eines sich selbst tragenden und perfektionierenden Kollektivs vollzogen, wobei diese Gemeinschaft selbst im Ekklesia-Schema gedeutet wird. Die göttliche Macht geht nach Voegelin in die Heiligung der in ihr selbst gründenden Gemeinschaft ein: „Gott steht nicht außerhalb, sondern lebt in den Menschen selbst“.²¹ Freilich will seine Position sichtbar sein. Damit werde der Boden dafür bereitet, den ‚Führer‘ zum Symbol der alle Lebensbereiche bestimmenden Volksgenossenschaft zu erheben. Dessen ‚sakrale Substanz‘ hat nur noch das Böse und Mindere außer sich und steht mit ihm in einem letzten Endkampf. Die Ekklesia ist mithin im modernen Totalitarismus zur antikirchlichen politischen Realität verkehrt. Voegelin zielt mit seinem Konzept der Politischen Religionen letztlich auf die Analyse der nationalsozialistischen Spitze moderner Totalitarismen.

Man mag an den historischen Gehalt und die analytische Trennschärfe des Konzepts ebenso Rückfragen stellen wie an die latente Favorisierung von hierarchischer Sakralherrschaft. Dennoch ist die Spannung des Macht- und des Gleichheitsmusters hilfreich zur kritischen Analyse der schillernden Überscheidungen von Politik und Religion bzw. Theologie. Kategoriale Dynamik zeigt der katholisch-neoromantische Sympathisant monotheistischer Sakralherrschaft gerade in der von ihm nicht gelösten Spannung, dass das

²¹ A.a.O., 54.

religiöse Ekklesia-Prinzip zum Boden für die tendenziell pan-en-theistische Gleichheitsfigur wird. Das politische Konzept Politischer Religionen vermag zwar nicht das moderne Prinzip der Differenzierung von Religion und Politik zu erfassen, aber es kann zur kritischen Relecture politischer Theologien beitragen, die gerade Überschneidungen von beidem forcieren und Politik im Zeichen von Religion und umgekehrt inszenieren.

(2) „Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatsrechtslehre sind säkularisierte theologische Begriffe.“²² Mit dieser These aus dem Jahr 1922 hat Carl Schmitt den Begriff der ‚Politischen Theologie‘ im 20. Jahrhundert maßgeblich geprägt. Den ideengeschichtlichen Hintergrund dieser These bildet ein eigentümliches Verständnis des neuzeitlichen Prozesses der Säkularisierung. Er gehe vom „Theologischen über das Metaphysische zum Moralisch-Humanen und zum Ökonomischen“ hin, und, so Schmitt in seinem Vorwort zur zweiten Auflage von 1933, führe schließlich zum Politischen, das „inzwischen ... als das Totale erkannt“ sei.²³ Diese Auskunft ist historisch nachvollziehbar, wenngleich die Zeit einer Totalisierung des Politischen im 21. Jahrhundert angesichts einigermaßen gefestigter liberal-demokratischer Staatsstrukturen abgelaufen zu sein scheint – es sei denn, dass das ‚Postliberale‘ ins Totalitäre einer alles umfassenden Ökonomie umschlägt. Gegenwärtig ist das Politische kaum das ‚Totale‘, die Politik kämpft vielmehr mit einem Primat des Ökonomischen in Gestalt unberechenbarer ‚Märkte‘. Dieses Primat zeigt sich bereits bei Schmitt, wenngleich in einer anderen Form. „Die unverschämte Herrschaft der Geldaristokratie“ als „dümmste und ordinärste Form einer Aristokratie“ habe sich nicht aus einem Versagen staatlicher Aufsicht und Regulierung sowie einem kreditfinanzierten Bemühen um Akzeptanz politischer Akteure durch Wohlfahrtsversprechen heraus entwickelt, sondern sie folge nur einem Grundzug der neuzeitlichen politischen Entwicklung, die die „anspruchsvolle moralische Entscheidung“ als „Kern der politischen Idee“ preisgegeben habe.²⁴ An ihre Stelle sei ein „ökonomisch-technisches Denken“ getreten.²⁵ Es sei durch eine Selbstabdankung des Politischen in der Moderne ermöglicht worden. Hinter dem Primat der „Sachlichkeit des wirtschaftlichen Lebens“ stehe mithin eine Verkehrung des Politischen selbst.

Im Blick auf die These, die anspruchsvolle moralische Entscheidung sei der Kern des Politischen, ist auffällig, dass Schmitt keine moralischen Kriterien für diese Entscheidung angibt. Sein Denken stellt ganz auf den Akt der Entscheidung als solchen ab. Den Hintergrund dürfte die richterliche Entscheidung darstellen, die über die Figur der Letztentscheidung auf das Ganze

²² C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin 2009, 43.

²³ A.a.O., 7.

²⁴ A.a.O., 64. 69.

²⁵ A.a.O., 68.

ausgedehnt wird. Damit ist das politisch und juristisch entscheidende Thema der Souveränität im Spiel. Schmitt versteht sie bekanntlich als „Entscheidung über die Ausnahme“ bzw. den „Ausnahmestand“.²⁶ Nicht die ‚Mechanik‘ von Regeln, die im Zentrum von Recht und Moral stehen, sondern deren Grenze in der Ausnahmeentscheidung kennzeichnen Schmitts politischen Dezisionismus. Der Staatsrechtler sucht darin nicht vorrangig nach Regeln für die Ausnahme. Die Konturen der späteren juristischen Begründungen zur Legitimierung der Ausrufung des Staatsnotstands oder zur rechtlichen Absicherung der nationalsozialistischen Ermächtigung lassen sich zwar erahnen, sie standen im Konzept der Politischen Theologie jedoch eher am Rand. Ähnliches gilt für die Frage nach der Verfassung und ihrem ‚Hüter‘. Schmitt kommt es vielmehr darauf an, die mit der Frage nach dem ‚Wer‘ verbundene Entscheidungssouveränität als solche gegen ein liberal-prozeduralistisches Staatsverständnis zu favorisieren. Es geht dabei durchaus um den gegenüber ökonomischen oder populistischen Faktoren starken Staat, allerdings nicht im Sinne eines Regelgaranten, sondern einer letzten Entscheidungsmacht. Sie entspricht strukturell der *potentia Dei absoluta*. Darum stehen für Schmitt hinter ihr säkularisierte theologische Begriffe. Wie in der nominalistischen Gotteslehre des späten Mittelalters geht es bei Schmitts Souveränitätsbegriff um ein logisches Paradox: Die Entscheidung über die Ausnahme muss ihrerseits einen – neuen – regelhaften Zustand setzen, sofern sie sich nicht selbst aufheben soll, ähnlich wie die Ausübung der absoluten Macht Gottes sich nicht selbst widersprechen darf²⁷ und mithin eine geordnete Machtausübung nach sich ziehen muss. Anders als bei den Entparadoxierungen von *potentia Dei absoluta et ordinata* ist Schmitts Entscheidungssouveränität jedoch seinerseits immer schon auf eine vorhergehende Regel bezogen – schon um ‚Ausnahme‘ sein zu können. Dennoch soll sie das Subjekt der Entscheidung durch ihren Vollzug konstituieren. Mit dieser politischen Struktur einer gleichsam absoluten Handlungssubjektivität, die auf einen externen Regelzusammenhang bezogen ist, um ihn durchbrechen zu können, sind die Grundparadoxien moderner Konzeptionen von Subjektivität im Spiel. Sie werden dadurch noch gesteigert, dass ein konstruktiver Bezug auf eine – etwa moralische – Regelstruktur verneint wird und diese Verneinung die Handlungssubjektivität als Staat, die notwendigerweise mit nachfolgend geordneter Machtausübung einhergeht, gleichsam als Tathandlung konstituieren soll.²⁸ Das

²⁶ A.a.O., 13.

²⁷ Das ist dann der Fall, wenn Gottes Machtausübung ihr Maß in der Aufhebung solcher Macht bekommt, z.B. durch Schaffung eines Steins von solchem Gewicht, dass er ihn nicht bewegen kann.

²⁸ G. Pfleiderer hat für diese Struktur die treffende Metapher von der Abschaffung des Zuschauers geprägt. Vgl. ders., Karl Barths praktische Theologie. Zu Genese und Kontext

spannungsvoll verschlungene Verhältnis von Selbst- und Fremdreferenz in der Tathandlung der Entscheidung über die Ausnahme im Verhältnis zur Regel hat eine Entsprechung in der für Schmitt basalen Unterscheidung von Freund und Feind.

Schmitts Staatssouverän ist nicht an das Recht als regelhafte Ordnung intersubjektiver Verhältnisse gebunden. Er setzt es vielmehr – zusammen mit seiner Selbstkonstitution durch Entscheidung. Diese Struktur radikalisiert ein Grundmotiv göttlicher, exklusiv-monotheistischer Subjektivität und markiert hierdurch die Grenze der Immanenz des Politischen. Es geht in der Entscheidung um etwas unableitbar „Neues und Fremdes“; die „Entscheidung ist, normativ betrachtet, aus einem Nichts geboren“.²⁹ Darin gründet ihre rhetorische Vergleichbarkeit mit der Subjektivität des monotheistischen Gottes.³⁰ Allerdings ist Schmitts Souverän auf eine Kontrastfolie bezogen. Er liegt im Streit mit prozeduralen Ordnungsstrukturen von Intersubjektivität. Die Polemik gegen Kelsens Rechtspositivismus, dessen transzendente Grundnorm der an Prozeduralität zurückgebundenen Logik der Verfahrensregeln für Übereinkünfte und deren Änderungen gilt, ist nur die Spitze eines Eisbergs.³¹ Für Schmitt läuft die Entwicklung in der Neuzeit insgesamt darauf hinaus, die Souveränität als „höchste, rechtlich unabhängige, nicht abgeleitete Macht“³² gleichsam zu ‚dekapitieren‘, indem die alles und alle umfassenden Ordnung selbst eine letzte Gültigkeit erwirkt. Die Grundbegriffe einer solchen Ordnung durchziehen Metaphysik, Moral, Recht und politische Institution. Seit der Aufklärung habe sich in der Metaphysik ein deistischer ‚Monteur‘ der großen Weltmaschine an die Stelle des Willkürlich-Omnipotenten gesetzt, der hinter der einmal in Gang gesetzten Maschine verschwindet. Im 19. Jahrhundert sei die Welttranszendenz der älteren Gottesbegriffe des 17. und 18. Jahrhunderts durch „Immanenzvorstellungen“ abgelöst worden.³³ Für einen solchen „Immanenz-Pantheismus“ sei Hegels Denken paradigmatisch.³⁴ Parallel dazu werde auch die Transzendenz des Souveräns gegenüber dem Staat geschleift. Das gesetzte Recht sei durch die höheren Prinzipien des Natur- oder

eines paradigmatischen Entwurfs systematischer Theologie im 20. Jahrhundert, Tübingen 2000, 27 (zu C. Schmitt vgl. 70ff.).

²⁹ C. Schmitt, Politische Theologie, [siehe Anm. 22], 38.

³⁰ Vor diesem Hintergrund wird Schmitts Interesse an E. Petersons Monotheismus-Studie verständlich. Peterson erblickte in der christlich-trinitarischen Gotteslehre gleichsam ein innergöttliches Regelwerk, das die radikale Entscheidungsmacht des monotheistischen Souveräns relativiert.

³¹ Zur theologischen Anschlussfähigkeit Kelsens vgl. M. Moxter, Die Kirche und ihr Recht. Perspektiven einer theologischen Annäherung an den Rechtspositivismus, in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 56 (2011), 113–139; bes. 127f.

³² C. Schmitt, Politische Theologie, [siehe Anm. 22], 26.

³³ A.a.O., 53.

³⁴ A.a.O., 54.

Vernunftrechts gebunden. Die autonomietheoretisch verstandene Moral kenne mit dem Allgemeinheits- und Wechselseitigkeitskriterium ohnehin keine Ausnahme. Und die politische Organisation sei zum ‚Herold‘ des allgemeinen, rechtlich kodifizierten Willens geworden. Dass die Imperative der ökonomischen Rationalität schließlich Übermacht gewinnen, sei nur eine letzte Konsequenz dieses Prozesses. Ironischerweise kündigt sich mit der neuen ‚Aristokratie‘ des Geldes ein machtvoller Gegensouverän gegen die Depoten-zierung überkommener und geschleifter Machtbastionen an. Er soll durch einen in Schmitts Sinne wiedererstarkenden Staat in Schranken gewiesen werden.

In Schmitts Konzeption der nicht durch eine moralische Gesamtordnung gebundenen Subjektivität des Souveräns gibt es jedoch ein Moment, das den Paradoxien der Rationalisierung des irrationalen Absolutismus der Entscheidung nicht unterliegt – und sich ihnen zugleich bedient. „In der Ausnahme durchbricht die Kraft des wirklichen Lebens die Kruste einer in Wiederholung erstarrten Mechanik.“³⁵ Hinter der Entscheidung für die Ausnahme steht das ‚Leben‘. Damit wird die omnipotente, selbstkonstitutive Subjektivität der Entscheidung auf eine vitalistisch-naturalistische Grundlage gestellt. So sehr das ‚Leben‘ die Mechanik von intersubjektiver Ordnung im Rahmen von Wechselseitigkeit durchbricht, so sehr depotenziert es zugleich die Souveränität der Entscheidung, die zum Appendix eines naturalistisch-vitalistischen Prozesses wird. Das ‚Leben‘ erweist sich gleichermaßen als Grund und Gegenmoment der omnipotenten Subjektivität exklusiver Entscheidungssouveränität. Diese Spannung korrespondiert mit der anderen Spannung, dass der Entscheidungssouveränität mit der Distanzierung allbefassender intersubjektiver Ordnungsverhältnisse der Bezugspunkt abhandenkommt, der ein balancierendes Korrektiv darstellen kann und als Ankerpunkt für die Moral unverzichtbar ist – obwohl die Entscheidungssouveränität sich gerade um anspruchsvoller Moral willen konstituieren soll.

(3) Auch bei Emanuel Hirsch spielt die Figur des ‚Lebens‘ eine zentrale Rolle. Trotz deutlicher Zustimmung zu Schmitts Bestreben, politische Konzepte auf theologische Begriffe zurückzuführen, und trotz erheblicher Zustimmung zum personalistischen Motiv in der als juristisches Pendant zum Gewissensentscheid gedeuteten De-zision gebraucht Hirsch für seine ‚ethische Geschichtsansicht‘ aber nicht explizit die Terminologie der Politischen Theologie.³⁶ Sein theologisches Denken des Politischen fokussiert die christlich-religiösen Anschauungen von der Gemeinschaft bzw. dem Reich Gottes.³⁷

³⁵ A.a.O., 21.

³⁶ Vgl. E. Hirsch, Rez. zu C. Schmitt, Politische Theologie, in: ThLZ 49 (1923), 524f.

³⁷ Vgl. ebd.; E. Hirsch, Deutschlands Schicksal. Staat, Volk und Menschheit im Lichte einer ethischen Geschichtsansicht, Göttingen 1920; ders., Die Reich-Gottes-Begriffe des

Der Gottesgedanke wird in Hirschs ethischer Ansicht von Gemeinschaft und Geschichte insofern thematisch, als alle Geschichtsphilosophie eine das Ganze des Relativen überschauende Instanz beansprucht, sobald sie Wahrheits- und Geltungsansprüche erhebt. Das trifft auch für skeptische Reduktionen geschichtlicher Prozesse auf materialistische oder naturalistische Kräfte zu. Sie dementieren sich für Hirsch darum selbst. „Menschheitsgeschichte und Gottesgedanke gehören notwendig zusammen.“³⁸ Doch der transzendente Standpunkt Gottes ist dem direkten menschlichen Blick unzugänglich. Das Göttliche wird nur indirekt über spannungsvolle Polaritäten manifest. Dazu zählt für Hirsch insbesondere die sittliche Entscheidung zwischen normkonformer Pflicht und kontrafaktischer Neuerung. Und die Entscheidung ist ihrerseits ebenso kontingente Wahl wie unentrinnbares Schicksal. Keiner kann ihr entgehen und muss zwischen Möglichkeiten wählen, beansprucht dafür Evidenz und steht dennoch zwischen regelhaften Normen und einem aus der geschichtlichen Situation erregten Willen zu schöpferischem Handeln. Hinter diesen polaren Spannungen steht bei Hirsch nicht nur das Verhältnis von Einzelem und Gemeinschaft, sondern auch eine Antinomik von „Idee und Leben“. ³⁹ ‚Idee‘ repräsentiere die kulturellen Kräfte der Ordnung und Regelmäßigkeit, erwachsend aus der Fähigkeit des Menschen zur reflexiven Begleitung seines aktuellen Tuns, das auch die Vergangenheit von Zukunft zu unterscheiden erlaubt und Distanz zur Aktualität des Tuns gewährt. ‚Leben‘ hingegen verkörpere die transrational-kreativen Vollzüge des Menschen, deren undeterminierte Kontingenz zugleich zur Quelle des Individuellen wird. Das antinomische Ineinander von Idee und Leben kennzeichne die Geschichte. Sie stehe ihrerseits in dem Gegensatz von einer Tendenz zur Herrschaft der Idee durch Planung, Rationalisierung, Technik und Organisation, die in der Figur des Fortschritts gebündelt werden. Doch Geschichte sei andererseits mehr noch „Offenbarung und Entfaltung mannigfachen individuellen Lebens“. ⁴⁰ Es ordne sich durch das kritische Verhältnis zur Idee in die „Einheit des Menschlichen“ ein, ⁴¹ wobei diese wiederum durch individuelle, intuitiv erfolgende Handlungen in besondere Gemeinschaften differenziert werde. Hirsch denkt in der Tradition der deutschen historischen Rechtsschule an ethnische Kollektive in kultureller Besonderung, traditionell Völker. Doch nicht nur ethnisch-kulturelle Entitäten mit ihren geographisch-räumlichen Orten, sondern auch kulturell um je eigene Zentren gravitierende Zeitalter haben etwas unverrechenbar Individuelles. Hirsch stimmt dem Satz Rankes,

neueren europäischen Denkens. Ein Versuch zur Geschichte der Staats- und Gesellschaftsphilosophie, Göttingen 1921.

³⁸ E. Hirsch, Deutschlands Schicksal, [siehe Anm. 37], 14.

³⁹ A.a.O., 25.

⁴⁰ A.a.O., 31.

⁴¹ Ebd.

dass jede Epoche unmittelbar zu Gott ist und ihr Wert in ihrem eigenen Selbst ruht, zu.⁴² Mit den Varianten der geschichtsethischen Individualitätsthese geht neben der Verschiedenheit von Völkern und Epochen zugleich ein Motiv der Gleichheit auf. Es würde es grundsätzlich erlauben, die Fokussierung von historisch-romantischen Volkscharakteren von einem bloß völkischen Denken abzugrenzen. In diesem Sinne kann Hirsch durchaus gehaltvolle Typologien von verschiedenen europäischen Sozialphilosophien, Staatsformationen und Religionsgestalten, die sich wechselseitig anregen und limitieren, zeichnen.⁴³ Allerdings liegt für ihn auch das über den geschichtsphilosophischen Individualitätsgedanken verstandene Gleichheitsmotiv letztlich wiederum auf der Seite der ‚Idee‘ und nicht des ‚Lebens‘.

Hirschs ethische Geschichts- und Sozialphilosophie sucht Prinzipien von Vergemeinschaftung und sozialer Einheitsbildung, die nicht primär den Kräften der ‚Idee‘ entspringen. Deren rationalisierende Kräfte sieht er in politischen Denkmustern von Organisation, Zweckmäßigkeitsdenken und Fortschrittsstreben. In solchen Mustern wirkten englischer Utilitarismus und französischer Rationalismus mit ihren calvinistischen Hintergründen zusammen. Auch ein Denken, das das Regelhafte in der autonomietheoretisch reformulierten Pflichtenethik fokussiert und es in ein güterethisch gegliedertes Gesellschaftsmodell umzusetzen sucht wie in der Deutschen Klassik, wird intellektualistischer Weltseligkeit geziehen.⁴⁴ Sozialphilosophischen Anschluss findet das zum Individualitätsprinzip leitende Lebensmotiv stattdessen in einem um das ‚Gewissen‘ zentrierten Persönlichkeitsdenken, das im Luthertum verankert sei und insbesondere das deutsche Empfinden präge. Empfänglicher für das Fordernde der modernen Pflichtethik als für das Regelhafte des Sittengesetzes, ist Hirschs ‚Gewissen‘ auf den Unbedingtheitscharakter der Pflicht an ihrem jeweiligen geschichtlichen Ort ausgerichtet. Es erlebe hierin einen in der Innerlichkeit wirksamen göttlichen Ruf, der es bei aller Distanz zu den äußeren Geschichts- und Sozialkonstellationen zugleich in deren ‚Schicksal‘ hinein weist. Insofern dies mit Anstößen zu Wollen und Handeln von Neuem einhergeht, sind mit diesem Gewissenverhältnis zu Gott durchaus Momente kreativer Freiheit am Orte des kreatürlichen ‚Lebens‘ verbunden. Sie stehen den Freiheitserweiterungen durch gesellschaftliche Organisation und Sozialtechnik im Sinne der westlichen, eher ideenbestimmten Politik gegenüber. Während diese indes das Kontingente und Kontrafaktische der Freiheit zugunsten eines Bemühens um permanente Optimierung zurückstufen, komme es auf Seiten der vom Lebensprinzip geleiteten Gewissenskonstellation zu einer Integration der Freiheitsmotive in eine im Inneren der Individuen gegründeten Gemeinschaft der Gewissen. Die Sozialität von Gewis-

⁴² Vgl. a.a.O., 40.

⁴³ Vgl. E. Hirsch, Reich-Gottes-Begriffe [siehe Anm. 37].

⁴⁴ Vgl. a.a.O., 26; hier mit Blick auf Schleiermacher und Hegel.

sen mit ihren innerlich verschlungenen Vergemeinschaftungsbanden bildet in Hirschs Konzeption den Kontrast zu äußerlich-organisatorischen Gesellschaftsmodellen. Entscheidend ist dabei aber weniger der neoromantische und deutschümelnde Hintergrund der klassischen Gegenüberstellungen von Innerlich und Äußerlich, Gemeinschaft und Gesellschaft, sondern der subkutan religiöse Charakter der Wissensgemeinschaft. Ihr Idealbild ist die unsichtbare Kirche als geistige Gemeinschaft in idealer Einheit.⁴⁵ Sie vergegenwärtigt die Funktion der ‚Idee‘ im Kontext einer insbesondere vom ‚Leben‘ geleiteten Sozialstruktur. Sie setzt die Limits für die Realisierung des Individuellen und gewährt innere Einigung. Das Individuelle wird über die soziale Differenzierung von Führern und Geführten in den Dienst der Gemeinschaftssache gestellt. Diese ist tendenziell universal, der Allgemeinheitsanspruch lässt sich von der Kirchenidee nicht trennen. Die wahrhaftige Katholizität der Kirche ist aber ideell und unsichtbar. Doch insofern auch eine solch unsichtbare ‚Seelengemeinschaft‘ Organisation braucht, um in dieser Welt agieren zu können, erscheint sie immer schon in nach Kulturkreisen gegliederter Gestalt. Sie steht in Wechselverhältnissen zu den politischen Sozialformen und entlehnt ihnen auch Muster für Institutionalität. Für Hirsch geht dies umgekehrt damit einher, dass auch in die politische Sozialstruktur Grundelemente des Kirchenbegriffs eingehen. Der Staat ist selbst „etwas Lebendiges“, er wird zum Gegenstand hingebungsvoller Liebe und verbindet seine auch die Toten umfassenden Glieder durch die Gemeinsamkeit von „Gesinnung“.⁴⁶ Auch der Staat – jedenfalls angesichts von ‚Deutschlands Schicksal‘ – soll letztlich kirchenförmig sein. Das soll ihn von den westlich-funktionalistischen Staatsmodellen unterscheiden. Mit Hirschs kirchenförmig gedachten Staat ist nicht das Modell von ‚Ekklesia‘ als Gleichheits- und Brüderlichkeitsgemeinschaft gemeint wie bei Voegelin, sondern eine Bereitschaft zur Einfügung in die Seelengemeinschaft bis hin zum persönlichen Opfer, die durch die in Momenten des ‚Lebens‘ vernommene Stimme Gottes erweckt wird. Bei Hirsch ist auch nicht die Frage von Souveränität im Verhältnis von Ausnahme und Regel maßgeblich wie in Schmitts Vorstellung eines durch inappellable Entscheidung des quasi divinen Oberhauptes konstituierten Staates, sondern es geht ihm um eine innere Einheit der Seelen in widerspruchsfreier Zustimmung zum Ganzen. Abweichen soll ausgeschlossen und minimiert werden, das mit Individualität verbundene Freiheitsmoment wird in die politische Resistenz- oder Aufbruchsstimmung der innerlich gleichzuschaltenden Gemeinschaft der Deutschen nach der Niederlage im Weltkrieg überführt.

⁴⁵ Vgl. a.a.O., 57ff.

⁴⁶ A.a.O., 56.

Es kennzeichnet Hirschs Konzept, dass das Politische nach einem letztlich religiösen Muster gedacht wird – und das Religiöse zugleich politisiert wird, und zwar durch die in hohem Maße antipolitische Figur der Innerlichkeit des Gewissens hindurch. Dabei fallen die irdisch-politische und die religiös-geistliche Gemeinschaft durchaus nicht zusammen. Hirsch wahrt deren Differenz, relativiert sie aber zugleich. Die antinomische Dialektik der Kräfte von ‚Leben‘ und ‚Idee‘ fungieren dabei als begriffliche Mittel. Auf Seiten des Politischen zeigt sich diese Dialektik in einem Wiedereinander der Gleichheits- und Wechselseitigkeitsmotive und den in der Innerlichkeit des Einzelnen verankerten Gemeinschaftssinn. Für Ersteres steht die aus der ‚Idee‘ stammende Rechtsstruktur als solche mit ihrer Orientierung an regelhaftem intersubjektivem Ausgleich, für Letzteres das rechtlich geschützte Interesse von Einzelnen in der Gewährleistung ungleicher Besitz- und Machtverhältnisse, hinter denen das ‚Leben‘ steht. Das Recht wird von Hirsch nicht kontraktualistisch als Interessenabgleich und -befriedigung unter einer Zwangsmacht verstanden, so sehr es der Eindämmung der latenten Gewalt jeweiliger Selbsterhaltung dient. Es erwachse vielmehr einem „Gefühl“, ordne in „Selbstherrlichkeit“ unter dem Ziel von „Gerechtigkeit“ durch Zwang das Zusammenleben der Menschen und verbinde ihre Freiheit.⁴⁷ Zur Wirklichkeit komme es im Staat als auf Dauer gestellter, gefestigter, innerlich befriedeter Verband mit Merkmalen von „Persönlichkeit“.⁴⁸ Recht korrespondiert mit gelebter Sittlichkeit und empfundener Gesinnung. Es ist der Rahmen für arbeitsteilige Naturaneignung, Handel und Verkehr. Damit kommt das Eigentum ins Spiel. Das Recht schützt es. Gegenläufig zur ausgleichenden Funktion schreibt es asymmetrische Macht- und Herrschaftsverhältnisse fest.⁴⁹ In ihnen manifestiert sich die Ungleichheit des ‚Lebens‘, das seinerseits „erzieherische Wirkungen“ durch Leistungsstreben und -beurteilung hervorbringt.⁵⁰ Im Rechtsgedanken überwiegen die Lebenskräfte die der Idee durch die rechtlich geordnete Struktur des Wirtschaftens und durch den am Personalitätsprinzip ausgerichteten Staat. Macht und Herrschaft werden nicht durch ihre sozialen Funktionen, sondern aufgrund der hierin wirksamen Lebenskräfte gerechtfertigt. Mehr noch als in diesen inneren Grenzgebieten des Rechts dominiert im Außenverhältnis seiner politischen Institutionalität das Lebensmotiv die das Recht in seiner Allgemeinheit auch prägenden Kräfte der Idee. Der Staat ähnelt einem Organismus als „lebendiges Ganzes“, dessen Glieder auf die „Staatspersönlichkeit“ als voluntatives Zentrum ausgerichtet sind, weil sie in eine ‚schicksalhafte‘ Lebensgemeinschaft als Volk eingebunden

⁴⁷ A.a.O., 65f.

⁴⁸ A.a.O., 67.

⁴⁹ Vgl. a.a.O., 120f.

⁵⁰ A.a.O., 74.

sind.⁵¹ Die schicksalhafte Verflochtenheit der Einzelnen mit dem Volk werde spätestens durch den Krieg im staatlichen Außenverhältnis eingeschränkt. Das Leben führt hier zu permanentem Machtkampf. Das in Teilen einer unterschwelligen Logik des Kirchenbegriffs folgende Staatsverständnis hat freilich auch eine Parallele in dessen ökumenischen Universalitätsansprüchen. Im Optimalfall ringen europäische Kulturvölker um die besten Sozialformen, und als Grenzbegriff mag sich der Gedanke eines Weltstaats aufdrängen. Doch diesen kennt Hirsch in seiner faktischen Wirklichkeit nur in Gestalt der imperialistischen *Pax Britannica* mitsamt ihrer amerikanischen Filiation.⁵² Doch hierin dominiere das angelsächsische Prinzip mechanistischer-utilitaristischer Organisation die Sphäre des Politischen – so sehr eine Dimension des Menschheitlichen mit politischer Vergesellschaftung untrennbar verbunden ist und auch Technik, Verkehr und Wissenschaft übernationalen Prinzipien folgen. In der angelsächsischen Form des Politischen schlagen für Hirsch die Motive der ‚Idee‘ in eine unmittelbar machtvolle, empirische Lebensrealität um, die unbeschadet demokratischer Formen über die Köpfe der Einzelnen hinwegschreitet. Der Kapitalismus und sein Zerr- und Gegenbild, der Sozialismus, seien die wahren Kräfte der nach den atomistischen Prinzipien des technischen Verstandes eingerichteten ‚Gesellschaft‘. Trotz deren seelenloser Gleichmacherei, vielmehr gerade durch sie hindurch drängen aber höchst ungleiche Kräfte zu Reichtum, Macht und Herrschaft. Darin zeigt sich faktisch ein Primat des Lebens in natürlicher Grundierung. Politisch zieht Hirsch aus dieser Konstellation für Deutschland die Konsequenz, dass der Kapitalismus durch einen national eingehegten Sozialismus in Schranken zu weisen sei.⁵³ Dass dazu die Wiedererlangung der vollen Souveränität erforderlich ist, liegt auf der Hand. Dazu rufe heiliger, göttlicher Wille auf.

Wie Hirschs Beschreibung von Kirche und Staat zeigt, gibt es für die verschlungene Dialektik von Idee und Leben auch Parallelen auf dem Gebiet der Religion. Das betrifft gerade auch ihre innersten Gehalte, zuhächst den Gottesgedanken. Er wird über diese Dialektik eingeführt, und er steht für die unfassbare, verborgene Einheit von Leben und Idee. Gott ist gleichsam das Disjunktionsfundament von deren Antinomik. Diese findet sich indes auch noch in der göttlichen Sphäre, sofern sie menschlicherseits zugänglich wird durch ihr Wirken in entsprechenden Kräften – und sei es *sub contrario*. Wie die ideelle Seite hinter den Kräften einheitsstiftender Ordnung in Recht und Politik steht, wird Gott für das religiöse Gottesverhältnis im geistförmig verstehbaren Wort und seiner Aufnahme im Gewissen zugänglich. Liebe und Gerechtigkeit sind Kennzeichen des Gottesreichs als erhoffte und erstrebte Sozialgestalt in den von Gott aus entworfenen Fluchtlinien für das Irdische.

⁵¹ A.a.O., 79f.

⁵² Vgl. a.a.O., 87.

⁵³ Vgl. a.a.O., 124.

Auch Gottes Wirken im Verborgenen als kreative Lebensmacht bleibt nicht gänzlich undurchsichtig, wie Hirschs Deutung von Willen und Freiheit, Schicksal und Naturmacht zeigt. Doch letztlich dominiert auch im Gottesgedanken die Seite des ‚Lebens‘. So übt Gott „jeden Augenblick gegen uns seine allmächtige und zwingende Gewalt“. ⁵⁴ Er beugt unter seinen Willen, auch und gerade schicksalhaft, mithin ohne Einverständnis. Seine Macht bringt sich in den erzieherischen Wirkungen des sozialen Lebens zum Ausdruck. Gott hat Autorität, die nicht auf Zustimmung gewiesen ist. Er ist der höchste Souverän, der nicht wie der alttestamentliche Gott an ein Gesetz gebunden ist, das er lediglich vollstreckt – ähnlich wie ein nicht durch das Verhältnis zu den „Lebensmächten“ bestimmter Staat zur Exekutionsinstanz abstrakter moralischer Prinzipien herabsinkt. ⁵⁵ Nicht nur in Hirschs Verständnis des Politischen, sondern auch im Zentrum des Religiösen gewinnt am Ende die vitalistisch-voluntaristische Seite des transrationalen ‚Lebens‘ in seiner freien, kreatürlichen Subjektivität die Übermacht, während die Seite der in Wechselseitigkeit verbindenden Rationalität der ‚Idee‘ untergeordnet wird. Hirschs Gott scheint sich, so sehr er als Einheit der Glieder jener immer neu aufbrechenden Antinomik fungiert, eher für das ‚Leben‘ als die ‚Idee‘ zu entscheiden. Ein göttlicher Dezisionismus ist freilich schon dadurch ausgeschlossen, dass diese göttliche Entscheidung mit der setzenden Macht des ‚Lebens‘ zusammenfällt.

(4) Im Unterschied zu Schmitt und Hirsch war Paul Tillich ein dezidierter Parteigänger der Linken. Sein aktives Eintreten für die Kräfte des ‚Religiösen Sozialismus‘ führten bekanntlich zum Zerwürfnis mit seinem Jugendfreund Hirsch, und es nötigte ihn schließlich zur Emigration aus Deutschland. Allerdings gab es angesichts der intensiven früheren Debatten bei aller Gegnerschaft im Politischen auch gedankliche Verbindungslinien. Sie dürften neben einem Denken in dialektischen Polaritäten insbesondere im Interesse an einer letzten, unbedingten Machttätigkeit des Absoluten und einem über ethische Gegensätze eröffneten Zugang zu ihm liegen. Unbedingte ‚Seinsmächtigkeit‘ ist eine von Tillichs Formeln für die unhintergehbare, nicht rechenschaftspflichtige und aktualistisch gedachte Macht Gottes, die sich in Tillichs artifiziellem Begriff der ‚Theonomie‘ als Überwindung von bloßer ‚Autonomie‘ und bloßer ‚Heteronomie‘ widerspiegelt. Mit letzterem ist bereits eine ethische Gegensatzfigur im Spiel, die von Tillich auch zeitdiagnostisch anschlussfähig gemacht wird. Mehr noch bestimmt das Motiv ethischer Opposita Tillichs Figur des ‚Dämonischen‘, das in einer Art negativer Unbedingtheit an der Kraft des Göttlichen partizipiert, aber eben gerade an Orten des Gegengöttlichen mit entsprechendem Richtungssinn. In dieser Weisen konnte

⁵⁴ A.a.O., 76.

⁵⁵ E. Hirsch, Leitfaden zur christlichen Lehre, Tübingen 1938, 245.

Tillich die totalitaristischen „Quasi-Religionen“ in Kategorien des Dämonischen beschreiben⁵⁶ – womit sich Berührungspunkte zu Voegelin ergeben. Allerdings ging es Tillich weniger um eine tendenziell auf das Ganze ausgreifende Geschichtsdeutung als vielmehr um ‚prophetische‘ Zeitansage in praktischer Absicht. Auch hier geht es um ‚Entscheidung‘. Wofür die Entscheidung fallen soll, bleibt indes vager als das, wogegen sie sich in prophetischem Gestus richtet.

Der Religiöse Sozialismus bekämpft das Dämonische an mehreren Fronten. Tillich erblickt es v.a. in der kapitalistischen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung, in der „sinnwidrige, lebenszerstörende Mächte“ herrschen, insofern die materielle Not das immer neu anwachsende Proletariat zur Opferung des „Leibliche[n]“ zwingt und „Lebenssinn zerbrechen“ lässt.⁵⁷ Die Lage des Proletariats ist aufgrund seines Ausschlusses aus der Gesellschaft von Subjekten, wie sie Tillich in den Fußtapfen von Marx beschreibt, allerdings nur die Spitze dämonischer Entwicklungen in der Moderne. Es finde sich ebenso in einer traditionellen, selbstzufrieden-kulturseligen Kirchlichkeit wie auch in der Selbstgewissheit des autoritären politischen Sozialismus.⁵⁸ Im Hintergrund steht für Tillich eine ungebrochene Fortschreibung der mit der Aufklärung verbundenen Diesseitsorientierung des modernen Lebens, die mit dem Bemühen um fortschreitende Autarkie und planerische Optimierung einhergeht. Sie führe zu einer in sich geschlossenen, affirmierten Endlichkeit des Menschen. Deutlichstes Symptom hierfür sei der moderne Kapitalismus, der auf materielle Bedürfnisbefriedigung abstellt und darin die Sinnerfüllung des menschlichen Daseins verheißt. Wie sich am Proletariat zeigt, kann er freilich solche Bedürfnisbefriedigung keineswegs allen gewähren, und an die Stelle von Sinnerfüllung setzt er das nie zum Ziel kommende Streben nach ökonomischem Erwerb in gleichsam leerer Unendlichkeit. Doch auch der sozialistische Klassenkampf ist nicht frei von Dämonie, wenn er sich lediglich als Exekution ökonomischer Naturgesetzte begreift und darin ein quasi „religiöses Schicksalsbewußtsein“ gewinnt.⁵⁹

Kennzeichnend für Tillichs religiösen Sozialismus ist ein Gestus prophetischer Kritik, die ihrem ‚Kairos‘ zu entsprechen sucht. Sie ist nicht Zukunftsschau – Mantik – oder Sollforderung – Ethik. Sie enthält keine sozialphilosophischen Utopien oder Reformprogramme. Sie ist auf kontrafaktische

⁵⁶ P. Tillich, *Das Dämonische*. Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte, Tübingen 1926.

⁵⁷ *Ders.*, *Religiöser Sozialismus* (1930), in: *Ders.*, *Für und Wider den Sozialismus*, Stuttgart 1969, 18–24; bes. 23.

⁵⁸ Vgl. a.a.O., 24.

⁵⁹ P. Tillich, *Klassenkampf und religiöser Sozialismus*, in: *Ders.*, *Für und Wider den Sozialismus* [siehe Anm. 57], 25–47; bes. 41; vgl. 40.

Umkehr, ‚METANOIA‘, gestimmt.⁶⁰ Darin erfasse sie im erfüllten Zeitmoment das Kommende aus dem Lebenszusammenhang mit dem Gegebenen. Doch nicht Linien kontinuierlicher Fortentwicklung des Gewordenen zum Zukünftigen, sondern ihre kritische Durchbrechung macht nach Tillich das Prophetische aus. In ihm meldet sich etwas Unbedingtes in der Form der Kontingenz des Neuen. Das unterscheidet das Prophetische von allem Sakramentalen, in dem das Göttliche in realen Trägergestalten zur Gegenwart kommt. Neben den traditional-ekklesialen Gestalten können dies im politischen Raum Boden und Rasse, Volk und Nation, Herrscherpersonen und Machtordnungen, Feudalstrukturen und Lehenshierarchien sein. Sie kulminieren in der Gestalt eines gleichsam sakramental divinisierten Gemeinwesens mit staatlicher Gewalt. Unterschwellig sakramentales Gepräge haben für Tillich auch die rationalistischen Gegenbewegungen gegen die beharrliche Weihe solch divinisierter endlicher Gestalten. Fortschrittsstreben und Zukunftsplanung, Sozialtechnik und Verrechtlichung, Imperialismus und Kolonialismus, Urbanisierung und kulturelle Mobilität zeigten einen gleichsam „titanisch weltgestaltende[n] Wille[n]“, hinter dem ebenfalls göttliche Kreativität stehe.⁶¹ Gegenüber den verschiedenen sakramentalen Kräften stelle das Prophetische auf die „Herrschaft Gottes“ ab: Er möge „Alles in Allem“ sein.⁶² Theonomie ist eine Kunstformel hierfür, Tillich kann aber durchaus auch die Semantik von ‚Theokratie‘ gebrauchen.⁶³ Gemeint ist ein „Zustand, in dem die geistigen und sozialen Formen erfüllt sind mit dem Gehalt des Unbedingten als dem tragenden Grund, dem Sinn und der Realität aller Formen“.⁶⁴ Das scheint einer überwältigenden Abstraktion nahe zu kommen. Eine theokratische Priesterherrschaft ist jedoch nicht gemeint. Das gilt auch für profane Priester der Revolution. Das käme blanker Heteronomie gleich, wie sie Tillich auch in vorneuzeitlichen Kirchentümern erblickt. Theonomie soll vielmehr mit Autonomie zusammenstimmen.⁶⁵ Bloße Autonomie indes verfehle das Unbedingte. Tillichs Bild von Autonomie hat wenig mit dem aufklärenden Konzept sittlicher Freiheit zu tun, es weist vielmehr Nähen zu seinen Vorstellungen von einer in technischer Optimierung gipfelnden geschlossenen Immanenz des Endlichen und Bedingten auf. Autonomie als

⁶⁰ Vgl. *ders.*, Grundlinien des Religiös[en] Sozialismus, in: *Ders.*, Main Works/Hauptwerke, Bd. 3, Berlin/New York 1998, 103–130; hier 108.

⁶¹ A.a.O., 107.

⁶² A.a.O., 109.

⁶³ Vgl. a.a.O., 112 passim.

⁶⁴ A.a.O., 109. Vgl. auch: „Theonomie ist die Wendung zum Unbedingten um des Unbedingten willen.“, *P. Tillich*, Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden [1923], in: *Ders.*: Main Works/Hauptwerke, Bd. 3, Berlin/New York 1989, 113–263; bes. 245.

⁶⁵ Vgl. ebd.

Selbständigkeit von endlicher, personaler Subjektivität in ihren Lebensformen müsse daher durch den Zusammenklang mit Theonomie geadelt werden. Als Formerfüllung durch den Gehalt des Unbedingten – so Tillichs konstruktivistische Kunstformeln – soll Theonomie für ständige Kreativität eintreten. Im Hintergrund steht ein gleichsam ontologischer Transzendentalismus, der in Sinnfiguren aktualisiert wird. Danach ist ‚Sein‘ unüberholbar immer schon *beansprucht, auch in seiner Negation, sofern ihr Vollzug selbst ‚ist‘*. *Sein ist aber keine nur zuständige Vorhandenheit, sondern eine ‚Mächtigkeit‘ zu sein*. Sein ist eine Chiffre für die Kreatürlichkeit von Freiheit – bis hin zu ihrer Selbstursächlichkeit – als Möglichkeitsbedingung aller vollzogenen Freiheitsakte. ‚Sein‘ ist mithin eine Universalie des Lebens und in allem Handeln gegenwärtig. Für bewusstes Sein aktualisiert sich jenes ‚Sein‘ daher in der Form des Sinns. Wie das Sein ist auch Sinn in jedem mentalen Akt als solchem bereits beansprucht, und Sinn erlaubt zugleich Anschlüsse und Verbindungen von mentalen Einzelgehalten. Sinn ist Kontextualität und Kontinuität auf dem Boden von Kreativität. Und Sinn geht zudem mit einer Zielorientierung einher, die für alles Handeln beansprucht wird. Das erlaubt es, die Dimension des autonomen Selbstvollzugs mit jener Theonomiefigur zu verbinden. Denn als ein endlicher Selbstvollzug transzendiert er sich immer schon – sofern er sich nicht ‚dämonisch‘ in sich verschließt und zu einem falschen Unendlichen macht. Handeln lässt diese innere Transzendenz des Selbstvollzugs erkennen, aber auch schon seine Angewiesenheit auf naturale und soziale Ressourcen. Im sinnhaft aktualisierten Sein geht die innere Transzendenz des Selbstvollzugs eine Verbindung von Kontrafaktizität und Kontinuität ein, und zwar in Permanenz. Darum taugt die mit dem Autonomieprinzip geeinte Theonomieformel zur Grundlage für den ‚Kairos‘ prophetischer Kritik. Hierdurch werde das „Kommende, Gesollte, aus dem Lebenszusammenhang mit dem Gegenwärtigen, Gegebenen“ heraus erfasst.⁶⁶ In ihrer Folge kommt es immer wieder zu einem neuen ‚Durchbruch‘, um Tillichs Leitmetapher für die Manifestation des Unbedingten heranzuziehen. Ohne „schöpferischen Durchbruch des Gehalts ... ist eine theonome Geisteslage unmöglich“.⁶⁷ Der Durchbruch zerbricht aber das Gegebene, an dem das Unbedingte manifest wird, nicht.⁶⁸ Er steht für Ver-Änderung, von Tillich gern beschrieben als ‚Ergießung‘ des Gehalts in eine neue, erfüllte Form. Das ist Tillichs kulturphilosophisches Grundmuster. In zeitdiagnostisch-prophe-tischer Hinsicht wird die Klammer von Kommendem und Gegenwärtigem von dem Zusammenhang des Lebens gestiftet. Wie in der Metapher des ‚Durchbruchs‘ zeigt sich auch in der Figur des ‚Lebenszusammenhangs‘ eine unterschwellig vitalistische Kraft. Leben ist Selbstzentrierung und Selbst-

⁶⁶ Ders., Grundlinien des Religiös[en] Sozialismus, [siehe Anm. 60], 107.

⁶⁷ A.a.O., 129.

⁶⁸ Vgl. ders., System der Wissenschaften, [siehe Anm. 64], 195.

transzendenz, kann aber auch krankhaft degenerieren und sich gegen sich stellen. Das ist die Grenze von allem Vitalismus. Seine innere Kraft wird daher nur dem kritischen Geist ansichtig.⁶⁹ Sie prägt hintergründig noch Tillichs transzendentalontologische Grundbegriffe: Sein treibt durch seine Kreativität zum Sinn als Vergegenwärtigung des Schöpferischen im Menschen.⁷⁰

In politischer Hinsicht zielt die prophetische Kritik auf eine neue Gestaltungsmacht im Sozialen. Tillich denkt durchaus in Kategorien von Macht und Gegenmacht.⁷¹ Ohne Macht gibt es keinen zentrierten Selbstvollzug, Voraussetzung allen Handelns. Die prophetisch induzierte Gegenmacht ist jedoch nicht von einem ‚Gesetz‘ geleitet. Regelbildung und Regelvollzug bilden nicht das Zentrum ihres Handelns. Die kontrafaktisch-kontinuierliche Gegenmacht steht zwar nicht für reine Entscheidung oder die Ausnahme als solche. Macht soll sich nach Tillich in Liebe und Gerechtigkeit erweisen,⁷² und sie korrespondiert durchaus mit Anerkennung. Aber Macht, die stets neue Macht ist, wird nicht in gleichem Maße als Kraft zur prozeduralen und allgemeingültigen Selbstbindung durch selbstgesetzte Regeln gedacht, in dem sie kritikbedürftige Strukturen durchbricht. Sie hebt Un-Ordnung auf und stiftet darin neue Ordnung, stellt sie jedoch zugleich unter das Verdikt neuer Aufhebung.

In sozialphilosophischer Hinsicht korrespondiert dies mit einer eigentümlichen Vagheit des Religiösen Sozialismus. Ein durchdachtes politisch-ökonomisches Programm hat Tillich nicht entwickelt. In praktischer Hinsicht ist es um Kämpfe gegen ‚sakramentale Dämonien‘ zu tun, die in gleichsam heiligen, asymmetrischen und gleichmäßiger Verteilung entzogenen Eigentumsverhältnissen wirken. ‚Erosbeziehung‘ zu den Sachen soll von dem „Unendlichkeitstrieb der rational-liberalen Wirtschaft“ befreien, sie soll der „Bedürfnisbefriedigung“ dienen, und der machinalen Seite der modernen Produktion soll durch Adäquanz zur „Persönlichkeit“ das „Mechanische“ genommen werden.⁷³ In sozialer Hinsicht gelte es, einer Rechtsstruktur Vorschub zu leisten, die der „Idee der Menschenrechte“ als „vollkommenste[m] Ausdruck der theokratisch-rationalen Tendenz“ Geltung verschafft, die Subjektivität des Privateigentums sozialisiert und den „im Unbedingten wurzelnden Wirtschaftssinn“ in einer ‚erosförmigen‘ Verteilung von Verfügungsmacht über

⁶⁹ Vgl. *ders.*, Der Protestantismus als kritisches und gestaltendes Prinzip, in: *Ders.* (Hg.), Protestantismus als Kritik und Gestaltung, Darmstadt 1929, 3–37; bes. 4.

⁷⁰ Vgl. *ders.*, Klassenkampf und religiöser Sozialismus (1930), in: *Ders.*, Für und wider den Sozialismus, [siehe Anm. 57], 25–47; hier 28f.

⁷¹ Vgl. *ders.*, Das Problem der Macht (1931), in: a.a.O., 67–82.

⁷² Vgl. als Zusammenfassung früh aufgekommener Intuitionen die spätere Schrift: P. Tillich, Liebe, Macht, Gerechtigkeit, Tübingen 1955.

⁷³ *Ders.*, Grundlinien des Religiös[en] Sozialismus, [siehe Anm. 60], 119.

die Güter nach der „Idee des Lehens“, „entsprechend der inneren Mächtigkeit ... des Einzelnen ... für den Lebensgehalt des Ganzen“, realisiert.⁷⁴

Die innere Spannung eines solchen Romantizismus ist evident. Im Blick auf den Staat gelte es, sakramental begründete Autorität elitärer Trägerkreise durch eine „Theokratie“ zu ersetzen. Mit ihr werde „innerstaatliche Demokratie“ und „überstaatliche Rechtseinheit“ verwirklicht.⁷⁵ Tillich beschreibt in zeitdiagnostischer Klarheit, dass der politische Wille Rechtsform gewinnen und die Macht des Rechtes der Willkür gebieten muss, die Tillich v.a. in den Kräften des Nationalen und des Kapitals erblickt. Die theonome Staatsidee des Religiösen Sozialismus bejahe dagegen den „durchrationalisierten demokratischen Rechtsstaat“ als „allgemeine Form“ – allerdings „nur als abstraktes Regulativ“, das „niemals eine Wirklichkeit ist“. Die „schöpferische Theonomie“ lässt den Staat vielmehr „getragen sein von dem Eros und der inneren Mächtigkeit derer, in denen der theonome Gehalt am mächtigsten zum Ausdruck kommt“; er sei ein „lebendiges System von Spannungen“, und die „formale Gleichheit“ müsse „ergriffen und bis zur Durchbrechung erfüllt werden“, und zwar von „heiliger, göttlicher Ungleichheit“.⁷⁶ Die Revolution ist theonomer Dauerzustand. Im Bereich der das politische Leben und seine Institutionen tragenden Sitten gelte es, statt sakramentaler Familien- und Standesbeziehungen „freie Gemeinschaften“ zu etablieren. Sie sollen einerseits „die Willkür der subjektiven Erotik und des subjektiven Machwillens“ bekämpfen, andererseits „Symbole eines heiligen Gehalts“ werden, der „in die Eros- und Machtbeziehungen des reichen sozialen Lebens eindringt ... und einer unbedingten Idee unterwirft“.⁷⁷ Vitalistische Sexualsymbolik prägt die Begriffsbildung noch in ihrer Limitation. Wenn „nur Gemeinschaft im ‚Metaphysischen‘ ... Gemeinschaften tragen und erfüllen [kann]“,⁷⁸ fragt sich, wer nach welchen Kriterien das ‚Metaphysische‘ bestimmt – so sehr es von den kreatürlichen Kräften der Einheit von Sein und Sinn dominiert ist.⁷⁹

Tillichs Konzept des Religiösen Sozialismus fokussiert die Dynamik von Macht und Gegenmacht. In den transzendentalen Konzepten von Sein und Sinn fundiert, bedarf der kontrafaktische Durchbruch des Unbedingten in neuer Macht der prophetischen Kritik als Kontrastfolie. Die Kreativität des Unbedingten beerbt die Freiheitsprädikate des Gottesgedankens und verbindet sie mit politisch-revolutionärer Veränderung zugunsten alles durchdringender Theonomie. Sie überholt jede prozedural-selbsttragende, regelgeleitete Ordnung. Sie ist aber keine Furie der Zerstörung. Der mit Personalität

⁷⁴ A.a.O., 122.

⁷⁵ A.a.O., 123.

⁷⁶ A.a.O., 124.

⁷⁷ A.a.O., 126f.

⁷⁸ A.a.O., 127.

⁷⁹ Vgl. *ders.*, System der Wissenschaften, [siehe Anm. 64], 230.

verbundene Eros der Macht geht mit Formen von Recht und Humanität, Gerechtigkeit und Liebe zusammen, die auf Universalität drängen. Und der Durchbruch des Unbedingten erfüllt die kulturellen Formen neu mit seinem Gehalt, zerbricht sie mithin nicht und gebraucht sie gar. In diesem Sinne führt Kritik zu Gestalt – freilich einer solchen, die selbst über sich hinausweist.⁸⁰ In politischer Hinsicht können rechtsstaatlich-demokratische Formen in den Dienst genommen werden. Doch zugleich bleibt es bei der ‚theonomen‘ Überholung aller Ordnung. Die politische Theologie des Religiösen Sozialismus beinhaltet einen permanenten Vorbehalt. Sie ist damit nicht nur ein Hort der Potentiale des Kontrafaktischen in Kritik und Korrektur politischer Verhältnisse, sondern auch ein Hort transrationaler Machtbejahung kraft metaphysisch-transzendentaler Kreativität des Un-Bedingten.

(5) Während Thematik und Semantik der ‚Politischen Theologie‘ ihren Höhepunkt insbesondere in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg, also zur Zeit der politischen Kämpfe während der Weimarer Republik und deren Untergang im Sieg des Nationalsozialismus, hatten, schien der Begriff in der Aufbauphase nach dem Zweiten Weltkrieg diskreditiert. Dazu hat auch der Bedeutungszuwachs der Theologie Karl Barths beigetragen. Sie ist zwar auch ‚politisch‘ und wirkte entsprechend, begründete dies jedoch mit einer programmatischen Differenz der theologisch-göttlichen und der politisch-irdischen und menschlichen Sphäre. Die absolute Souveränität des transzendenten Gottes in seiner reinen Subjektivität duldeten allenfalls unselbständige Sachwalter in den weltlichen Lebenssphären, aber – mit Ausnahme des von der göttlichen Natur dominierten Gottmenschen – keine vollwertigen Repräsentanten oder gar Gegenspieler. Die klare Unterscheidung und Identifizierung von Freund und Feind wurde theologisch ermöglicht, aber gerade nicht als politische Funktion expliziert – obwohl sie eben das sein wollte, insbesondere in ihrer Opposition gegen den Nationalsozialismus. Erst nachdem die Wirkung der Barthschen Theologie ihren Zenit überschritten hatte, kam – in Verbindung mit einem Generationenwechsel – die Begrifflichkeit von Politischer Theologie wieder auf. Im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts wurde der Begriff neu etabliert. Die ‚Neue Politische Theologie‘ suchte sich jedoch dezidiert von der mit dem Namen Schmitts verbundenen Programmatik abzusetzen.⁸¹ Im Hintergrund dieser Bewegung standen u.a. der Aufbruch von 1968 mit dem Bemühen um Aufarbeitung des nationalsozialistischen Erbes,

⁸⁰ Vgl. *ders.*, Der Protestantismus als kritisches und gestaltendes Prinzip, [siehe Anm. 69].

⁸¹ Vgl. *J. Moltmann*, Politische Theologie in ökumenischen Kontexten, in: F. Schüssler-Fiorenza/K. Tanner/M. Welker (Hgg.), Politische Theologie. Neuere Geschichte und Potentiale, Neukirchen 2011, 1–12; *J. B. Metz*, Zweierlei Politische Theologie, in: a.a.O., 13–20. Der Band dokumentiert laut Einleitung der Herausgeber ein „historisches Ereignis“ in den Diskussionen zum Themenfeld Politischer Theologie (a.a.O., VII).

der Ost-West-Systemgegensatz in seinen geopolitischen Koordinaten, Abrüstungs- und Friedensinitiativen im Kontext des Kalten Krieges, verschiedenste revolutionäre Bewegungen in den Schwellenländern der sog. ‚Dritten Welt‘ und die postkoloniale Kritik imperialer internationaler Verhältnisse, das ‚Civil-Right-Movement‘ in den USA sowie plurale zivilgesellschaftliche Entwicklungen in westlichen Gesellschaften wie ein Feminismus und Ökologiebewegung. Hinzu kamen im Kontext von Christentum und Kirchen die mit dem Vaticanum II verbundenen Neuausrichtungen sowie die ‚Option für die Armen‘ lateinamerikanischer Bischöfe, das Erstarken der ehemaligen Missionskirchen in der Ökumene, die Entwicklung regionaler ‚kontextueller Theologien‘ in mehreren Schwellenländern und der christlich-marxistische Dialog. Er machte analytische und utopische Aspekte marxistischen Denkens in christlichen Kreisen salonfähig.⁸²

Die Vielfalt und Multikontextualität der neuen Politischen Theologien erschwert eine distinkte Systematik. Subtile begriffliche Konzeptionen des Religiös-Theologischen und des Politischen standen ohnehin nicht im Vordergrund, schon aufgrund der Orientierung zur ‚Praxis‘ hin. Am Ehesten kann eine hermeneutische Orientierung an der subjektiven Erfahrungsperspektive von Leidenden auf der einen Seite und eine tendenziell charismatische Ausrichtung an einem eschatologischen, auf Realisierung des Reiches-Gottes drängenden Wirken Gottes mit Parteinahme zugunsten von Armen und Unterdrückten auf der anderen Seite die variantenreichen politischen Theologien charakterisieren. Göttliche Verheißung und menschliche Hoffnung waren maßgebliche Figuren von Jürgen Moltmann, einhergehend mit aktivem Engagement in zivilgesellschaftlichen Gruppen zugunsten der ‚Befreiung‘ und ‚Subjektwerdung‘ Marginalisierter.⁸³ Johann Baptist Metz fokussierte die Narrative biblischer Eschatologie und Apokalyptik, um die darin artikulierte Sensibilität für Leidende und Opfer in eine diagnostische Zeitanasage zu überführen, die geschichtliche Erfahrung im Lichte der ausstehenden Gerechtigkeit als Gottesprädikat deutet. Dabei ging es um den „antitotalitären Universalismus der Gottesrede“ und ihre anthropologische Wendung zum ganzen, nicht auf Bewusstsein reduzierten Menschen.⁸⁴ Geschichte als Thema christlicher Theologie wurde als Passionsgeschichte des Menschen verstanden, gegen die die messianische Gerechtigkeitsvision steht und in tätiger ‚Com-passion‘ antizipiert wird. Das biblische „Gerechtigkeitspathos“ der neuen politischen Theologie wollte am „Ringern um eine universale Autorität in einer strikt pluralistischen Weltgesellschaft“ teilnehmen – es geht mithin um Macht und Definitionshoheit im politischen Diskurs um Gleichheit aller

⁸² Ein zentrales Dokument ist *J. Moltmann, Theologie der Hoffnung*, München 1964 (mit zahlreichen Neuauflagen und Übersetzungen).

⁸³ Vgl. a.a.O.; *ders.*, Politische Theologie, [siehe Anm. 81].

⁸⁴ *J. B. Metz, Politische Theologie*, [siehe Anm. 81], 16.

Menschen.⁸⁵ Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung, die auf kontextuelle Theologien auch in andere Welteilen ausstrahlte, verband marxistische Gesellschafts- und Klassenanalyse mit einer auf Umkehrung und Gerechtigkeit abstellenden Eschatologie.⁸⁶ Verschiedene Strömungen feministischer Theologien lassen sich grob danach beurteilen, ob sie die Gleichheit der Geschlechter angesichts gravierender Defizite realisieren oder von einer grundsätzlich wahrheitsfähigeren Perspektive weiblicher Differenzerfahrungen ausgehen wollen, gleichsam in Umkehrung herkömmlicher paternalistisch-patriarchalischer Prinzipien. In der Schülergeneration von Moltmann und Metz vertreten Michael Welker und Francis Schüssler-Fiorenza stärker pluralismusaffine Konzepte, die mit der Perspektive von Leidenden der Multizentrität postmoderner Gesellschaften Rechnung zu tragen suchen. Das Politische wird eingebettet in den Widerstreit von Gott und Sünde. Schüssler-Fiorenza stellt zudem Anschlüsse an die modernen Menschenrechtsdiskurse her. Welker fokussiert eher ein charismatisches Verständnis des Geistes Gottes. Er ziele auf eine „differenzierte Einheit der Menschen“, in der „ungerechte und lebensabträgliche Differenzen überwunden, schöpferische Differenzen aber erhalten und kultiviert werden“.⁸⁷ Die Kriterien bleiben freilich vage. Deutlich wird, dass die Charismengemeinschaft des Leibes Christi Orientierungspotential im Politischen haben soll. Die Ekklesia wird zum Sozialmodell. Und es geht auch der neuen Politischen Theologie um Macht. Sie will „theologisch orientiert gesellschaftliche und politische Entwicklungsprozesse verstehen, anstoßen und mitsteuern“ – womit institutionelle, gesellige und moralische „Machtdynamiken“ im Blick sind.⁸⁸

Naturgemäß können und wollen diese Bemerkungen zu Vertretern jüngerer und jüngster Politischer Theologie lediglich exemplarische Streiflichter bieten. Doch schon durch sie erhellt, dass an zentraler Stelle Konflikte um Macht und Ohnmacht stehen. Gerechtigkeit, gesellschaftliche Teilhabe und Anerkennung in weitestem Sinn werden unter der normativ gesetzten Erwartungsperspektive von Leidenden eingefordert. Es geht um kontrafaktische Umkehr, eingestellt in eine eschatologische Gottesgeschichte höherer Ordnung. Mit politischem Geschehen eher wenig vermittelt, soll sie zur Legitimation jener Erwartungsperspektive beitragen, und sei es in Auseinandersetzungen um Aufmerksamkeit und Deutungshoheit. Die Kirche wird zur Orientierungsgröße im Politischen und ist zugleich Schauplatz im Streit um Positionsvorteile. Diskurse über politisch-moralische Ordnungen treten dem-

⁸⁵ A.a.O., 19f.

⁸⁶ Vgl. G. Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*, München³ 1978.

⁸⁷ M. Welker, *Zukunftsaufgaben Politischer Theologie*, in: *Politische Theologie*, [siehe Anm. 81], 79–90; bes. 88. Vgl. auch M. Welker, *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen-Vluyn 1992.

⁸⁸ A.a.O., 87.

gegenüber zurück. Politische Theologie umkreist eine andere, gerechtere Ordnung, aber sie denkt in Modellen der Umkehr der Bestehenden im Namen einer immer schon höheren Geschichte Gottes auf dem Weg zu seinem realpolitisch auszumünzenden Reich. Solcher Umkehr korrespondiert die Perspektive von Leidenden. Wenn ihre Wahrnehmung – zu Recht – angemahnt wird und zum hermeneutischen Zentrum der christlichen Religion werden soll, bedarf eine solche Identifikation des Absoluten im Objektiven eines ebenso mehrsinnigen wie belastbaren Konzepts des Sozialen. Anderenfalls hat das religiös zur Letztgeltung gebrachte Recht von Subjektivität im konflikträchtigen Zusammenhang des Intersubjektiven wenig Resistenzpotential gegen den Nietzscheschen Einwand, hierin artikuliere sich das Bewusstsein der Schlechtweggekommenen, deren Organisation die auf Gleichheit und Fraternität gestimmte Ekklesia mit ihrem listigen Führungspersonal ist.

3. Mono-Theismus und Umkehr, Moral-Pantheismus und Wechselseitigkeit: Die Ordnung von Freiheit zwischen regelloser Macht und machtvoller Regel

Ein Überblick über wesentliche Typen politischer Theologien im 20. Jahrhundert zeigt, dass die Thematik von Macht lagerübergreifend von zentraler Bedeutung ist. Souveränität, Entscheidungsgewalt, Autorität, Herrschaft sind markante Stichworte aus der politisch-theologischen Semantik; sie lassen sich leicht ergänzen durch Stichworte, die im Spektrum vorherrschender Macht-Begriffe die Opposition darstellen. Theonomie hat mit Durchbrüchen von Gegen-Macht zu tun, prophetische Kritik stellt auf religiöse Delegitimation ab, Bußrufe drängen auf Umkehr und Veränderung, die Eschatologie des Reiches Gottes symbolisiert eine Gegengeschichte zum Weltlauf. Die Machtsemantik ist keineswegs auf das Faktische politischer Herrschaftsverhältnisse geeicht, Kontrafaktisches kann zumindest ebenso fokussiert werden. Das gilt nicht nur für Vertreter politischer Theologie auf der linken Seite des Spektrums. Die Ausnahme steht im Denken Schmitts gegen die Regel. Hirschs Rede von ‚Deutschlands Schicksal‘ will Gegenkräfte gegen die Resultate der Niederlage nach dem ersten Weltkrieg mobilisieren. Selbst die naturalistisch-vitalistischen Hintergrundvorstellungen des ‚Lebens‘ beschreiben kein beruhigtes Ineinandergreifen von Werden und Vergehen. In der Rechtsstruktur des Eigentums manifestiert sich das Leben in Kämpfen um Besitzstände. Der Krieg im internationalen Verhältnis von rechtsförmigen Staaten soll Widerstand nach außen mit Einung im Inneren verbinden. In der Antinomik von ‚Leben‘ und ‚Idee‘ gibt es ein feines Übergewicht auf Seiten des Lebens – bis in den Gottesbegriff hinein. Das religiöse Gottesverhältnis ist zwar Fügung des Gewissens unter die Herrschaft Gottes, doch es soll sich nicht in duld-

samer Hinnahme des Gegeben erschöpfen, sondern in den politischen Formationen auf Wollen, Handeln und Entscheiden drängen. Am Abständigsten gegenüber solchen Machtkonstellationen im Widerstreit dürfte Voegelins implizite Kontrastfolie gegenüber den ‚Dekapitierungen‘ von Herrschaft sein. Abgesehen von ihrer analytischen Funktion der Kritik andersgearteter Ordnungen ist die sakral symbolisierte Herrschaft fern davon, eine Gegenwelt zur stabilen Hierarchie heraufzuführen. Freilich kann Voegelin dieses Motiv nicht durchhalten. Nicht nur in der mittelalterlichen Konzeption liegt ein latenter Konflikt zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt beschlossen, sondern bereits die altägyptische Vorstellung vom Sonnen-Gott-König, die vermutlich ebenso hinter dem idealisierten Herrschaftsgedanken steht, kann die auf das Schicksal der Einzelnen gerichtete Volksfrömmigkeit kaum integrieren. Doch die starke Differenz bleibt diesem politischen Monotheismus äußerlich, die polytheistischen Motive der alltäglichen Volksfrömmigkeit laufen untergeordnet mit. Zu einem maßgeblichen Merkmal wird eine harte Differenz erst im Kontext der Religion Israels, die allerdings von Voegelin kaum fokussiert wird. Hier wird die harte Differenz zum Nukleus einer politischen Theologie einer ethisch codierten, zukünftigen Gegenwelt, in die sich der Gegensatz von Israel und seinem Gott zu den konkurrierenden Göttern der anderen transformiert. Das prophetische Schema der Um-Deutung der realen Geschichte Israels im Zeichen eines Übergangs von gegenwärtigem, als Sündenstrafe verstandenem Unheil hin zu zukünftigem Heil unter der universalen Herrschaft Jahwes rekurriert jedoch auf ein Ordnungsmuster ethischer Regelhaftigkeit. Der sogenannte Tun-Ergehens-Zusammenhang unterstellt eine Rationalität von Handeln und Handlungsfolgen und schließt damit die radikale Kontingenz, dass es gleichsam ganz anders kommen kann und die Welt der Handlungsfolgen die der Intentionalität des Handelns schicksalhaft überrollt, aus. Er unterstellt allerdings auch dort eine Ordnung von Tun und Ergehen, wo das Tun den ethischen oder kultischen Maßstäben widerstreitet – oder zumindest so gedeutet wird. Nur darum gibt es Sünde und Schuld, die von den faktischen Übeln her in einer kontrafaktischen Kausallogik interpretiert werden.

Bezeichnenderweise stehen die Politischen Theologien des 20. Jahrhunderts dem Grundmotiv einer sozialen Ordnung mit universaler, wechselseitig verstehbarer Rationalität ambivalent gegenüber – wenn sie es nicht gar mit einem Reflexionsverdikt belegen. Voegelin sieht das auf Wechselseitigkeit abstellende Brüderlichkeitsethos der Ekklesia als treibende Kraft der ‚Dekapitierung‘ sakraler Herrschaft. Schmitt versteht die zentralen Impulse des Liberalismus des politischen Handelns von Interessen, umfassender wirtschaftlichen Freiheit und öffentlicher Meinungs- und Willensbildung als Unterminderung der Souveränität der Entscheidung. Die Ausnahme zehrt jedoch von der Regel, die sie zugleich durchbricht. Für Hirsch ist die ‚Idee‘ als Rationalität von Wechselseitigkeit im Rechtsverhältnis oder von integrativer staat-

licher Ordnung das letztlich untergeordnete Gegenmoment zum machtvollen ‚Leben‘, welches trotz etlicher Adaptionen von Momenten seines ideellen Widerparts dominant bleiben oder werden möge. Freilich beobachten Voegelin, Schmitt und Hirsch auch analytisch scharf, dass liberale Ordnungsmuster wechselseitiger Freiheit und Gleichheit sich faktisch selbst korrumpieren – sei es durch demagogisch instrumentalisierte Versprechen an die Massen unter Erzeugung unrealistischer Erwartungen, sei es durch die Unterhöhlung gleicher wirtschaftlicher Freiheit aller durch ökonomische Machtakkumulationen im Kapitalismus, sei es durch die Dominanz einer ökonomisch-sozialtechnischen Rationalität, die die Kreativität der politischen Idee der anspruchsvollen moralischen Entscheidung lähmt. Das ‚Leben‘ scheint sich auch am Orte seines Gegenteils, der ‚Idee‘ durchzusetzen, um mit Hirsch zu sprechen. Tillich schätzt zwar in sozialistischer Manier die als Proletariat verstandene ‚Masse‘ grundsätzlich als zu befähigendes Subjekt des revolutionären politischen Prozesses und setzt sich damit von konservativem Elitedenken und dessen Verachtung der Masse ab. Aber auch er teilt die skeptische Sicht auf den ökonomischen Liberalismus, der mit ökonomischer Exklusion durch kapitalistische Machtakkumulation einhergeht. Und auch er zeigt sich reserviert gegenüber einem politischen Ordnungsdenken, das Wechselseitigkeit und Teilhabe von einem institutionalisierten System der Regelhaftigkeit erwartet. Es wird zur Kontrastfolie für ‚theonome‘ Durchbrüche radikaler Kritik, auch wenn diese wiederum mit Gestaltung zusammengehen sollen. Und die eschatologisch denkende politische Theologie im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts fokussiert zwar das Thema der Gerechtigkeit im Kontrast von einer perspektivischen Hermeneutik des Sozialen durch Leidende oder ihre Fürsprecher, aber ordnungspolitische Vorstellungen werden vom oppositionellen Drängen politischer Befreiungskräfte auf das Reich Gottes stets überholt.

Selbst jüngste Bemühungen um eine Politische Theologie aus dem anglo-amerikanischen Raum⁸⁹ stehen liberalen Ordnungsmustern skeptisch gegenüber. Ihr ‚postakulares‘ und ‚postliberales‘ Denken fokussiert Formen ‚radikaler‘ Demokratie. Sie suchen auf empirisch-beschreibbare Zersetzungen der liberalen Ordnung zu reagieren. Hierzu zählen die Dominanz des Ökonomischen gegenüber dem Staatlich-Politischen, die Relativierung demokratischer Willensbildung durch ein Übergewicht technokratischer Administration, die Aushöhlung des Freiheits- und Gleichheitsgrundsatzes der Marktordnung durch Machtakkumulation und Kartellbildung sowie die Relativierung staatlicher Souveränität durch globale und anonyme Finanzströme mit hoher Unberechenbarkeit einerseits und kollektiv an Finanzmärkten aufschwellende

⁸⁹ Vgl. C. Crockett, *Radical political Theology*, [siehe Anm. 3]; J. W. Robbins, *Radical Democracy and Political Theology*, [siehe Anm. 3].

Erwartungen die Finanz- und Geldpolitik andererseits. Hinzu kommt die asymmetrische Terror- und Gewaltbedrohung, auf die staatlicherseits mit dem Ausbau schwer kontrollierbarer Geheimdienste und durch Freiheitsbeschränkungen, etwa im Bereich der digitalen Kommunikation, reagiert wird. Damit zeigen die Bemühungen um Politische Theologie im 21. Jahrhundert in diagnostischer Hinsicht manche Nähe zu jenen älteren Varianten. Anders als deren Souveränitäts- und Machtdenken geht es in den jüngsten Konzepten allerdings um eine Forcierung der politischen und religiösen Pluralität. ‚Radikale Demokratie‘ steht für eine tendenziell unendliche Aufspaltung der ehemals einen und einheitlichen Souveränität zugunsten der Vielen. Ihr Gott wird zu einem unüberschaubaren Pantheon im Diesseits der Welt. Es kennt weder ein übergeordnetes, noch ein immanentes Ordnungs- und Regelsystem. Gleichwohl enthält es Macht, gebrochen in einer unendlichen Vielzahl von Gegenmächten. Das Muster hierfür heißt „network power“. Es soll für Transparenz stehen. ‚Radical democracy‘ ähnelt ‚liquid democracy‘ – bis hin zu ihren neoanarchistischen Implikationen. Worin ein Widerlager gegen kontingente Machtballungen bestehen soll, das gleiche Freiheit für alle gewährleistet, bleibt offen. ‚Network power‘ kann zum Einfallstor für flashmobs werden, die Entscheidung zwischen ‚Gefällt mir‘ und ‚Gefällt mir nicht‘ muss in sozialen Netzwerken nicht reflexiv ausgewiesen oder gar intersubjektiv durch Gründe und Gegengründe bewährt werden.

Im Mittelpunkt der normativen Grundlagen der Moderne steht das Konzept einer Ordnung aus dem Selbst. Ihr Prinzip heißt Autonomie. Konkretisiert wird es im Sittengesetz, dem Indikator der Vernunft von Freiheit. Das Sittengesetz stellt auf Wechselseitigkeit im Verhältnis des Einzelnen und des Allgemeinen, des Subjektiven und Sozialen ab. Jedes Subjekt muss sich an der Stelle aller anderen sehen wollen. Der pflichtmäßig-gebietende Charakter des Sittengesetzes ist der Naturseite des Menschen geschuldet, die von der Vernunft her integriert werden soll. Darum untergräbt die Gesetzesform nicht das Freiheitsfundament von Autonomie. Insofern Vernunft die Form des Allgemeinen hat, liegt auch die Vernünftigkeit der Freiheit in der gebotenen Kompatibilität des Einzelnen mit dem Allgemeinen beschlossen. Die Regel hierfür ist eben das Sittengesetz, für das Kants kategorischer Imperativ eine exemplarische Formel bietet.⁹⁰ Wenngleich dieser Imperativ nur eine universale Regel zur moralischen Qualifizierung oder Diskriminierung von Handlungsmaximen enthält, erlaubt er Ausgriffe auf die Implementierung der die Moral tragenden Regel in einer umfassenden sozialen Ordnung. Vom Autonomieprinzip aus lassen sich nicht nur Linien zum moralischen Bewusstsein, sondern auch zum Rechtsbegriff, zu den Institutionen des Politischen bis hin zur Ge-

⁹⁰ Zu Kants kategorischem Imperativ und seinen unterschiedlichen Formeln vgl. *ders.*, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe, Bd. 7, hg. v. W. Weischedel, Frankfurt a.M. 41978, 51. 61. 67. 72.

schichtsphilosophie mitsamt ihrem ‚Ende aller Dinge‘ ziehen. Die konkrete Ausgestaltung ist freilich komplex und führt zu einer Reihe verwickelter Detailprobleme. Wie auch immer sie im Einzelnen gelöst werden mögen: Als entscheidendes Kriterium des Sittlichen in der Vielfalt seiner Erscheinungen gilt die für alle gleiche Freiheit. Sie lässt zwar Ungleichheit zu, aber verlangt diese zugleich durch ein prozedurales Wechselverhältnis der Einzelnen und des Allgemeinen einzuhegen. Die im Autonomieprinzip verankerte Ordnung aus dem Selbst verbindet Subjektivität mit gleichursprünglicher Inter-Subjektivität.

Die Geltung dieser Ordnung ist mit ihrem Vollzug gesetzt und muss sich darin bewähren. Sie rekurriert auf keinen äußeren Grund, ihre Gründung ist ihrer regelhaften Prozessualität vielmehr immanent. Darum enthält sie eine Dimension unerschöpflicher innerer Transzendenz. Doch auch diese innere Transzendenz führt auf keinen transzendenten Gott, der anderen Prinzipien als dem der sittlichen Autonomie folgt. Diese Ordnung aus dem Selbst ähnelt vielmehr einem moralischen Pantheismus der Freiheit. Daher konnte schon zu Beginn der Moderne der frühe Fichte die moralische Ordnung als Gott bezeichnen.⁹¹ Noch in der jüngsten Gegenwart hat der späte Falk Wagner die Einzelnes und Allgemeines vermittelnde Selbstbestimmung, das Zentrum des sittlichen Anerkennungsverhältnisses, als prädikatives Absolutes beschrieben.⁹² Selbst das gegenwärtige postliberale Denken versteht das Göttliche im Zeichen transparenter universaler Vernetzung und streift damit pantheistische Motive – so wenig sie ihr Modell kontingenter Datenkommunikation durch Ordnungsregeln eingehegt wissen will. Die Explikationsformen jenes moralischen Pantheismus sind ebenso subtil wie variantenreich, und die sozialphilosophischen, institutionenpolitischen und geschichtstheoretischen Folgerungen zeigen erhebliche Unterschiede. Das gilt auch für den etwas provokanten Titel des moralischen Pantheismus, der zumeist gemieden wird. Er stellt nicht auf eine abstrakte Einheit oberhalb des Vollzugs ab, sondern meint die selbsttragende Gültigkeit von dessen Struktur. Und er provoziert Einwände. Zu den wichtigsten dürfte, erstens, das Problem gehören, dass der mit der moralischen Ordnung gleichgesetzte Gott in seiner Symbolisierungsfunktion eine momentane Differenz zum Vollzug dieser Ordnung impliziert. Ihr Fungieren hängt aber nicht an einer solchen Symbolisierung, sie scheint in ihrem Vollzug einer solchen Fundierung ihre Geltung gar zu widerstreiten – mögen die an ihr Beteiligten auch zur Bezeichnung und Verständigung auf ein theologisches Symbol der Letztgültigkeit drängen. Damit wäre ein moralischer Pantheismus für seine Akteure letztlich nicht artikulationsfähig und fassbar. Der zweite Einwand führt die Korruptierbarkeit auch einer solchen Ordnung an

⁹¹ Vgl. J. G. Fichte, *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*, Fichtes Werke, hg. v. I. H. Fichte, Bd. 5, Berlin 1971, 186.

⁹² Vgl. F. Wagner, *Metamorphosen des modernen Protestantismus*, Tübingen 1999.

und bezieht sich auf die tiefen Gewaltspuren in der Geschichte der vermeintlich aufgeklärten Moderne. Wenn Gott von dem Wechselverhältnis von Subjektivität und Sozialität nicht abgehoben werde, so sei auch die Differenz eingeebnet, durch die der ihm entgegengesetzte *status corruptionis* markiert werden könne. Der Pantheismus kenne keine Hamartiologie, und dies sei umso gewichtiger, als sich die Korruption selbst mitunter gerade in den Mantel einer höheren Moral mit vermeintlich innerer Geltung kleide. Letzteres haben der Nationalsozialismus wie der Kommunismus in der Tat gezeigt. Allerdings lässt sich ein Kriterium zu kritischer Beurteilung politischer Ordnungsmuster bereits dem Sittengesetz entnehmen, und mit der Gleichursprünglichkeit von Subjektivität und Intersubjektivität sind auch die zu kritischer Beurteilung erforderlichen Differenzen gesetzt. Drittens wird gegen Pantheismen verschiedenster Art der Einwand erhoben, dass sie die kreative Eigenständigkeit alles Personalen zugunsten des Selbstvollzugs einer übergreifenden Ordnung abblendeten. Dieser Einwand greift gegenüber deterministischen Varianten einer alle und alles einbeziehenden Ordnung, und bestehe sie auch im kämpferischen Widereinander jeweiliger Kraftzentren. Er greift jedoch nicht gleichermaßen gegenüber einer Ordnung des Freien, in der die Wechselseitigkeit über die Spontaneität von Selbstbestimmung konstituiert wird. Damit geht die Möglichkeit des Abweichens einher, die freilich ihrerseits Regelmäßigkeit setzt, wenn sie sich nicht *eodem actu* selbst verneinen will.

So wenig die Einwände die innere Logik dieser Ordnung aushebeln können, so sehr machen sie darauf aufmerksam, dass diese Ordnung keinem bloßen Automatismus gleicht. Auch ihr Vollzug ist fragil und zeigt Gefährdungen. Moralische Selbstbestimmung ist zwar geboten, muss aber zugleich von ihrem Subjekt gewollt sein. Unter empirischen Bedingungen vollziehen nicht alle gleichermaßen solche Selbstbestimmung. Der kategorische Imperativ ist eine Regel zum Abgleich differenter Interessen, er hebt aber nicht über diese hinaus. Interessenkollisionen sind nicht von vornherein auszuschließen, weder im Blick auf das einzelne Subjekt noch und erst recht nicht im Blick auf eine Vielheit raumzeitlich verschiedener Subjekte. Ihre Naturalität drängt immer auch auf Selbsterhaltung und schließlich Glück. Das fordert permanente Aushandlung und Regulierung. Die Komplexität von deren Verfahren wächst mit dem Grad der Vielfalt empirisch differenter und sich überkreuzender Interessen. Sie kann geradezu unüberschaubar werden und innere Widersprüche im Dickicht von Regelungen provozieren.

Eine weitere Ambivalenz der Ordnung liegt darin, dass das zur Realisierung der Freiheit unter empirischen Bedingungen erforderliche Recht notwendigerweise ein Element des Zwangs enthält. Der Rechtszwang ist schon zur realen Koordination der Freiheit des Einen und der der Anderen angesichts ungleicher Moralität unverzichtbar. Er korrespondiert mit einer Rationalität je eigener Interessen und der zu ihrer Einlösung erforderlichen Mittel,

die stets andere einbeziehen. Diese verständige Rationalität kann zwar durch moralische Vernunft auf ihr legitimes Maß limitiert werden, aber ihr faktisch immer partikular bleibender Selbstzwang wird erst durch den Zwang des Rechts allgemein. Nicht alle vollziehen gleichermaßen ihre vernünftig-moralische Selbstbestimmung, aber alle unterstehen in gleicher Weise dem Recht. Es ist nicht allein einem Mangel von Moralität geschuldet, sondern es vertritt selbst die Vernunftdimension des Allgemeinen der Freiheit unter empirischen Bedingungen. Und es erstreckt sich sowohl auf Regelungsgebiete, die eine komplexe Technik des Ausgleichs überlagernder Interessen aufweisen, als auch auf Erfordernisse kontingenter Entscheidung mit Verbindlichkeit für alle. Rechts- oder Linksverkehr ist moralisch gleichgültig, muss aber für alle einheitlich verpflichtend sein. Staats-, Verwaltungs- wie Handelsrecht haben dabei eine Vielzahl gegenläufiger Aspekte zu berücksichtigen, um legitime Interessen abzugleichen. Das führt zu Komplexität und Unübersichtlichkeit. Dass der Rechtszwang seinerseits vernunftgemäß ausgeübt und nicht von partikularen Interessen dominiert wird, muss über differenzierte Verfahren des Zusammenwirkens geteilter Gewalten gewährleistet werden. Politische Gewaltenteilung ist aufwendig und widerstreitet einfacher Freund-Feind-Unterscheidung oder Herrschaftssymbolik. Verfassungspatriotismus ist affektiv schwer umsetzbar. Die Affekte für das Gemeinsame suchen sich andere, zumeist medial inszenierte Kanäle.

Wirkmächtiger noch als die moralische und rechtlich-politische Integration ist die ökonomische. Die Befriedigung von Eigeninteressen möglichst vieler oder gar aller stärkt die innere Akzeptanz der sozialen Ordnung, Enttäuschung untergräbt sie indes. Damit bewährt die liberale Ökonomie die freiheitliche Vernunft der moralischen Ordnung aus dem Selbst am Orte ihres naturhaft-empirischen Gegenteils, dem Eigeninteresse. Es kann durch Arbeitsteilung und Handel mit dem Interesse Anderer in Austausch treten. Dieser Grundsinn einer liberalen Wirtschaftsordnung wird aber zugleich dadurch gefährdet, dass das Eigeninteresse den auf Ausgleich zielenden Marktmechanismus durch Verdrängung, Monopolbildung und Geschäfte zu Lasten Dritter permanent auszuhebeln versucht. Je nach Akkumulation von Macht kann auch der Staat selbst seinen Charakter als Regel- und Ordnungsmacht korrumpieren und zur Beute lobbyistischer Kräfte werden. Die Kräfte von Kapitalmärkten kann seine Handlungssouveränität aushebeln, und der rechtlich gebotene Konnex von Risiko und Haftung kann in einer Logik ‚too big to fail‘ zu Lasten der Allgemeinheit fallen. Das allgemeine Tauschmedium, das Geld, kann seinerseits einen vom realen Markt tendenziell abgekoppelten Markt der virtuellen Akkumulation von Zeichen- und Buchwerten konstituieren, der durch Eigenbewegungen zu intransparenten Verschiebungen von Eigentumsverhältnissen auf ersterem als Sekundäreffekt führt. Die Ökonomie dominiert vielfach die Politik, sei es, dass diese selbst partikularen ökonomischen Interessen folgt, sei es, dass sie im ökonomischen Paradigma ein Ge-

gengewicht zu bilden versucht und damit selbst zur Marktpartei wird. Das politische Bemühen um ökonomische Integration angesichts eines permanent drohenden Akzeptanzverlustes zeigt die Abhängigkeit der öffentlichen Praktiken und Institutionen zur Steuerung des Gemeinwesens. Politische Macht ist vielfältig gebunden. Diese kleine Phänomenologie der Gefährdungen der moralisch-autonomen Ordnung aus dem Selbst ließe sich leicht verlängern. Sie zeigt, dass die differenzierten Formen einer Ordnung aus dem Selbst stets fragil sind und vom Schatten der Ambivalenz begleitet werden.

Die innere Fragilität einer solchen Ordnung zeigt, dass auch sie nicht selbstverständlich funktioniert – so sehr sie zugleich in ihrer Performanz gründet. Die politischen Theologien haben in unterschiedlicher Weise die Auswirkungen dieser Fragilität fokussiert. Sie haben vielfach den inneren Sinn einer solchen Ordnung überlagert oder gar verschattet. Mit Hirsch gesprochen, bleibt die Ordnung Idee, allerdings eine solche, die selbst zur Wirklichkeit drängt und als implizite Normativität in den Verhältnissen des Lebens Gestalt gewinnt – und sei es durch Kritik und Korrektur. Schon darum können die Muster dieser Ordnung nicht ohne Macht bleiben. Das gilt mehr noch angesichts ihrer Fragilität und Gefährdungen. Daher ist der in den Politischen Theologien prominente Macht-Gedanke von der Fixierung auf Ausnahme, Schicksal oder Durchbruch abzulösen und in ein konstruktives Verhältnis zu der skizzierten Ordnung aus dem Selbst zu bringen, die auf Regelmäßigkeit und Wechselseitigkeit gestimmt ist. Macht bleibt freilich Macht, und damit ist eine grundsätzliche Unterscheidung von Für und Wider gesetzt. Entscheidung und Alternativen gehen mit der Macht-Thematik einher. Die Macht der Regel hebt sie vom Regellosen ab, Autonomie opponiert Heteronomie. Folgt man den politischen Theologien, dann gründet gerade auch Macht in Subjektivität. Sie wird als Kraft der Widersetzlichkeit gegen die Einordnung in bloße Masse, gegen ökonomisch geleitete Sozialtechnik oder gegen kapitalistisch-naturwüchsige Ungleichheit verstanden. Ohne sie kein Wollen, Entscheidung würde zu bloßem Zufall. Freilich zeigen die Programme Politischer Theologien auch die Korruptierbarkeit der Macht, gemessen an jener von ihnen distanzierten Ordnung. Hinter der in Subjektivität wurzelnden Macht steht für die Politischen Theologien eine letzte, souveräne und höchste Subjektivität. Mag sie auch wiederum mit Motiven von höherer Gerechtigkeit oder Liebe verbunden sein, ihr Machtcharakter als solcher zehrt von einem mit Zentriertheit verbundenen Vermögen zur Setzung von Differenz. Macht hat mit ihrer Betätigung zugleich eine Dimension des Kontrafaktischen. Sie diskriminiert und ist immer auch Gegen-Macht. Noch die Formel von der Macht des Faktischen soll mögliches Abweichen und Anderswollen ausschließen und bezieht sich hierauf als Negativfolie. Mit der Dimension des Kontrafaktischen in der zentrierten Subjektivität der Macht kommt eine andere Struktur als jene regelhafte Ordnung aus dem Selbst ins Spiel. Auch sie entstammt einer selbsthaften Struktur, also der inneren Rückbezüglichkeit

von Subjektivität und korrespondierenden Außenverhältnissen. Doch sie opponiert gerade und geht nicht in Wechselverhältnissen auf. Darum wird sie durch den Monotheismus symbolisiert. Der monotheistische Gott ist in seiner Selbstheit von allem anderen unterschieden. Er kann geradezu als Macht der Unterscheidung verstanden werden.⁹³ In religiöser Hinsicht geht die in monotheistischer Subjektivität verankerte Struktur mit Umkehr einher. Ihre Motive finden sich in Figuren wie Alt und Neu, Sünde und Gnade – bis hin zu einer Umwertung der Werte und einer eschatologischen Gegengeschichte. Auch davon handeln Politische Theologien.

Diese gleichsam monotheistische Struktur einer Ordnung aus dem Selbst muss sich mit jener auf Wechselseitigkeit abstellenden verbinden lassen, wenn sie und die mit ihr verbundene Macht-Figur nicht moralisch diskreditiert werden sollen. So basiert jene, auf Symmetrie abstellende Ordnung bereits auf einer kontrafaktischen, naturwüchsige Herrschafts- und Gewaltverhältnisse unterbrechenden Unterstellung von Gleichheit. Freiheit ist ohnehin nicht durch Faktisches festgelegt, so sehr sich in ihrer Betätigung ihr Subjekt auch festlegt. Und sie geht zugleich mit Alternativen einher, die bevorzugt oder diskriminiert werden. Auch das Motiv von Regelmäßigkeit ist nicht einfach gegeben, es durchbricht Willkür und Kontingenz. Schon der Tun-Ergehens-Zusammenhang ist ein kontingenzbewältigendes und zugleich -rationalisierendes Konstrukt, das Erwartungen und Verhaltensweisen kontraintuitiv gegen die bloße Einwilligung in die Gewalt von Schicksal und Willkür zu steuern sucht. Negative Fährnisse werden als Sündenstrafen in den Horizont der Handlungsmacht des Subjekts gestellt. Zugleich soll eine andere, göttliche Handlungsmacht sie auf sich nehmen und davon erlösen. Damit wird eine Gegenwelt imaginiert, die in zeitlicher Hinsicht zudem die Ordnung der Zeitmodi umkehrt und der Zukunft einen Primat verleiht, der hoffen lässt. Damit zeigen sich innere Verschränkungen der beiden Muster von Ordnungen aus dem Selbst.

Im Blick auf eine politische Freiheitsordnung überlagern sich die Strukturen beider Ordnungen aus dem Selbst. Dadurch können sie zur Balancierung durch Kritik und Korrektur beitragen. Die für regelhafte Verhältnisse der Wechselseitigkeit beanspruchte moralische Vernunft wird mitsamt den Bedingungen ihrer prozeduralen Realisierung kontrafaktisch vorausgesetzt und unterstellt.⁹⁴ Das Sittengesetz ist ein Faktum der Vernunft, aber es steht kontrafaktisch zu naturwüchsigen Herrschafts- und Interessenverhältnissen. Zu-

⁹³ Vgl. J. Assmann, *Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München 2004.

⁹⁴ Diese kontrafaktische Unterstellung einer Ordnung gilt auch noch für den Vollzug von Sozialität nach einem anarchischen Netzwerk-Modell – jedenfalls sofern es freien Zugang für alle und universale Transparenz abstellt, statt sich an willkürliche Machtbalancen auszuliefern.

gleich fordert es möglichst machtvoll. Es will Einsicht geradezu erzwingen – so sehr sie eben auf Freiheit geht.

Umgekehrt ist Zentrierung bereits ein elementares Merkmal alles Lebendigen, mag sie auch in monotheistischer Subjektivität ihren krassesten Ausdruck finden und bis zur Verneinung des Lebens reichen. Dass auch in monotheistische Subjektivität das Weltverhältnis bis hin zu einer Ordnung geregelter Wechselseitigkeit eingeschrieben werden will, zeigt sich religionsgeschichtlich in der Umformung des Gottes der monotheistischen Unterscheidung in ein trinitarisches Absolutes mit innerer Gewaltenteilung und Wechselverhältnissen seiner ‚Personen‘ als Liebe. Das Motiv der Trinität ist bedeutender als die vielfältigen begrifflichen Mängel bei seiner theologischen Umsetzung. Mit der Menschwerdung Gottes wird die Kontingenz des Individuellen anerkannt. Und mit dem Eingang in den Glauben der Gemeinde wird die göttliche Subjektivität selbst zum Geist einer menschlichen Lebenspraxis. Sie geschieht in einer Vielfalt individueller Vollzüge in kommunikativem Austausch. Im Geist gibt es eine grundsätzliche Gleichheit – ist der Glaube der Anderen doch kein anderer Glaube –, und sie korrespondiert mit Freiheit – ist Glauben doch kaum ohne spontane Selbsttätigkeit möglich. Zugleich bedarf der Glaube der geistlich-kommunikativen Vermittlung und Bildung – dafür stehen Wort und Predigt –, und in einem orientierenden Glauben an die göttliche Verheißung realisiert sich Gott als Geist performativ in einer neuen Ordnung des Sozialen. Sie verbindet den Übergang von Alt zu Neu im Werden mit den Wechselverhältnissen kommunikativer Praxis, deren Horizont vom Gottesreich als Grenze und Ziel symbolisiert wird. Selbstverständlich sind dies typologisch abstrahierte und idealisierte Züge der Ekklesia, die allerdings nicht wie bei Voegelin als Gegen-Gott verstanden wird. Im Gedanken von Gott als Geist steht sie vielmehr selbst für Gott – an der Stelle seines Menschlich-Anderen, das es seinerseits nur in der prinzipiellen Gleichheit wechselseitiger Freiheit gibt. Damit sind die Grundmotive beider Ordnungen aus dem Selbst präsent und vermögen einander zu balancieren, aber auch zu bereichern.

Die politische Bedeutung von Gott als dem im Selbstbewusstsein der Gemeinde existierenden Geist, um eine von Hegel stammende Formel aufzugreifen,⁹⁵ lässt sich in zwei zentralen Hinsichten beschreiben. Die eine besteht darin, dass die Muster der Ordnungen aus dem Selbst mitsamt ihrer Dialektik symbolisch dargestellt und öffentlich kommuniziert werden. Dafür stehen die christlichen Glaubensgehalte und -vollzüge in wechselseitiger Verflechtung. Von besonderer Bedeutung dürfte heute dabei sein, dass mit der christlich-religiösen Symbolkommunikation die Eigenbedeutung des Subjektiven im

⁹⁵ G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, T. 1, Hamburg 1983, 33 passim; Bd. 3, Hamburg 1984, 76; bes. 254.

gesellschaftlichen Bewusstsein gehalten wird. Dazu trägt auch die Besetzung der Orte von deren immanenter Transzendenz bei. Von Gott und der Seele zu sprechen ist auch im technischen Zeitalter nicht obsolet. Ähnliches gilt für das Sozialverhältnis der Nächstenliebe, deren abbildliche Unerschöpflichkeit mit der urbildlichen Gottesliebe korrespondiert. Das ermöglicht kritische Gegengewichte gegen sozialtechnologische Reduktionen wie überzogene Anspruchsmentalitäten. Und mit der symbolischen Besetzung der Orte des Transzendenten im Diesseits und Jenseits gehen Entsakralisierungen anderer Kandidaten für das Immanent-Transzendente einher. Das betrifft ebenso die Repräsentanten politischer Herrschaft und Gewalt wie ein Kult des Exklusivbesitzes an ökonomisch Verrechenbarem, nach dessen Schema dann auch der Wert des menschlichen Lebens gefasst wird. Mit der Entsakralisierung solcher Kandidaten werden im Idealfall Gegenkräfte zu politisch-ökonomischer Funktionalisierung der Individuen freigesetzt.

Die andere Hinsicht der politischen Bedeutung von Gott als dem im Selbstbewusstsein der Gemeinde existierenden Geist besteht darin, dass hierdurch die Differenzierung von Religion und Politik ermöglicht wird. Das Grundmotiv der Zwei-Reiche-Lehre ist der wesentliche Beitrag des Christentums zum Thema Religion und Politik. Es muss freilich auf beiden Seiten der Unterscheidung durchgehalten und über vorneuzeitliche Muster hinausgeführt werden. Ein Monismus von Religion und Politik würde jedenfalls schon der Duplizität der Ordnungen aus dem Selbst nicht entsprechen. Selbstverständlich ist diese Differenzierung erst in der langen und konflikträchtigen europäischen Geschichte aufgekommen. Eine besondere Bedeutung haben dabei die reformatorische Differenzierung der weltlich-institutionellen Gestalt des Christlichen einerseits und die zur Befriedung des konfessionellen Antagonismus etablierte säkulare Staatlichkeit andererseits gehabt. Beides ist mit dem Zeitalter der Aufklärung in ein geschichtliches Projekt des Übersetzens geistlicher Gehalte in weltliche Formen getreten. Die Voraussetzung für letzteres ist der Umstand, dass mit der christlichen Grundform des Religionsvollzugs als Glaube die Sphäre des Handelns in der Vielfalt seiner Relationen freigesetzt und anerkannt wird. Das schließt auch die leiblichen, sozialen und mentalen Voraussetzungen des Handelns ein. Damit ist grundsätzlich das Feld der gesellschaftlichen Institutionen in ihrem Eigensinn und ihrer inneren Logik im Blick. Auch hierin werden Grundstrukturen der Ordnungen aus dem Selbst in ihrer inneren Dialektik manifest, freilich nicht primär in der mentalen Innerlichkeit des Glaubens und seiner symbolischen Artikulation, sondern primär in der Äußerlichkeit des Handelns und seiner institutionellen Kontexte. Dass auch Artikulation Handeln ist und in institutionellen Kontexten geschieht, und dass auch Handeln nicht ohne mentale Symbole und ihre Artikulation auskommt, zeigt, wie sich beider Grunddifferenz auf beiden Seiten in immer feineren Differentialen mit jeweiligem Primat wieder erzeugt. Schon darum wäre es naiv, die Differenzierung von Religion und Politik als simple

Abscheidung unterschiedlicher Bereiche, Sphären oder gar Substanzen verstehen zu wollen. Gleiches gilt für ihre umgekehrte Angleichung.

Ein an der Kritik politischer Theologien geschultes theologisches Denken des Politischen hält, wenn es gut geht, die Doppelstrukturen beider Ordnungen aus dem Selbst mitsamt ihrer Dialektik präsent. Indem es diese in den sozialen Formationen des Politischen und des Religiösen – mitsamt ihren Überschneidungen – expliziert, trägt sie zu deren reflexiver Aufklärung bei. Praktisch mag sich dies in Kritik und Korrektur niederschlagen. Vor allem jedoch hebt ein solches theologisches Denken des Politischen den auf beiden Seiten heilsamen Grundsinn der Unterscheidung des Politischen und des Religiösen ins Bewusstsein – wissend, dass sich im Religiösen Politisches und im Politischen Religiöses manifestiert. Das gilt jedenfalls für das moderne Europa, das im Blick auf diese Unterscheidung von der Geschichte des Christentums maßgeblich mitgeprägt worden ist. Das zeigen die unterschiedlichen Spielarten von Politischer Theologie – wenn auch vielfach wider ihre Absichten.