Kirche und Staat im Horizont der All-Einheit. Wladimir Solowjew und die Konstruktion des Theologisch-Politischen

MARIAN PĂTRU*

Church and State in the Horizon of the Unity of Everything. Vladimir Solovyov and the Construction of the Theological-Political

This paper aims at reconstructing the political theology of Vladimir Solovyov. Taking as a starting point the argumentative pattern of Carl Schmitt, my research focuses on the analysis of the two central elements of the political theology of the Russian philosopher: first, on the ontological premise which is justifying the possibility of the union of religion and politics in a coherent and functional whole (i.e. the condition of the possibility of this mixed reality); second and as a direct result of this premise, on the description of the reasoning process through which Solovyov is pleading for establishing a close relation between religion and politics, Church and State (i.e. the stages of the theological-political discourse). The relation between religion and politics has cosmic significance as it is supposed to lead to the unification of the whole material and spiritual world in God.

Keywords: Vladimir Solovyov, Carl Schmitt, Orthodox political theology, sophiology, theocracy, unity of everything

1. Einleitung

Die orthodoxe Kirche hat ein Problem mit dem Saeculum. In der konzeptuellen Verarbeitung ihrer eigenen Zeitlichkeit bedient sie sich einer theologischen Methodologie, die sich eine doppelte temporale Orientierung zu eigen macht: sie orientiert sich einerseits nach einer in der Form kirchlicher Tradition archivierten Vergangenheit, die als normatives Kriterium für die Bestätigung jedes gegenwärtigen Phänomens gilt, andererseits nach einer eschatologischen Zukunft, in der alle der historischen Existenz inhärenten Beschränkungen überwunden sein sollen.¹ Die Gegenwart an sich scheint für die orthodoxe Kirche bedeutungslos zu sein, was natürlich zu einer geringen Interaktion

* Marian Pătru, Doktorand am Institut für Orthodoxe Theologie der Ludwig Maximilians – Universität, München. Adresse: Sibiu, Str. Strungului, 9, 550234 Sibiu, Rumänien. E-mail: marianpatru@gmail.com.

¹ Siehe: Rudolf Uertz, „Einführung in die politische Theorie des russisch-orthodoxen Christentums“, in: Josef Thesing, Rudolf Uertz (Hrg.), *Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche. Deutsche Übersetzung mit Einführung und Kommentar*, Sankt Augustin, Konrad Adenauer Stiftung 2001, S. 138 und Vasilios N. Makrides, „Why does the

dieser Kirche mit der Außenwelt führt und implizit zur Unterschätzung der sozialen und politischen Sphäre als Grundstruktur des Saeculums. Dieses Verhältnis der Orthodoxie zum öffentlichen Bereich wurde offensichtlich von der religiös-politischen Erfahrung innerhalb des byzantinischen Reiches, der sogenannten Symphonie zwischen Staat und Kirche beeinflusst, in der der religiöse und säkulare Bereich klar getrennt waren, sodass die Kirche für die geistlichen Angelegenheiten verantwortlich war und der Staat für die politischen und sozialen.² Diese Tatsache hat die eschatologische Dimension der Theologie und der geistlichen Erfahrung der orthodoxen Kirche intensiviert und gleichzeitig praktisch ihre Tendenz zur „Flucht aus der Zeit“ bekräftigt.³ Die kirchliche Praxis prägte notwendigerweise auch den theologischen Diskurs, indem das Problem des Verhältnisses der Kirche/Religion zum Staat/Politik in der intellektuellen Geschichte der Orthodoxie sporadisch und unsystematisch behandelt wurde, im Unterschied zum abendländischen Christentum, wo diese Problematik Gegenstand einer langen Auslegungstradition bildet.⁴

Eine der radikalsten Ablehnungen der Entkoppelung der orthodoxen Kirche von der öffentlichen Sphäre und gleichzeitig eine der originellsten Argumentationen zugunsten der Annahme einer politischen Aufgabe durch die Kirche bietet der russische Philosoph Wladimir Solowjew (1853-1900).⁵ In seiner intellektuellen Biographie kann man drei Phasen unterscheiden, in denen die zentrale Idee seines Denkens – die Wiederherstellung der Einheit aller materiellen und spirituellen Existenz in Gott (die All-Einheit) – aus verschiedenen Gesichtspunkten behandelt wird. Die erste Schaffensperiode

Orthodox Church Lack systematic social Teaching?“ in: *Skepsis. A Journal for Philosophy and Interdisciplinary Research* 23 (2013), S. 291f.

² Justinian, *Novelle VI*, Vorwort, in: Adolf Martin Ritter, „Kirche und Staat“ im Denken des frühen Christentum. *Texte und Kommentare zum Thema Religion und Politik in der Antike*, Bern, Peter Lang 2005, S. 247, 249; Vasilios N. Makrides, „Östliches orthodoxes Christentum und Säkularität. Ein Vergleich mit dem lateinischen Christentum“, in: *Transit. Europäische Revue* 47 (2015), S. 60.

³ In der modernen orthodoxen Theologie wird betont, dass durch die Intensivierung des Eschatologischen die Kirche vor der Gefahr ihrer Verwandlung in eine reine säkulare Institution geschützt wird und dass so der Unterschied zwischen dem Heiligen und dem Profanen bewahrt wird. Vgl. Pantelis Kalaitzidis, *Orthodoxy and Political Theology*, Geneva, WCC Publications 2012, S. 86. Siehe auch Nikolai Berdiajew, *Das Reich des Geistes und das Reich des Caesar*, Darmstadt, Holle-Verlag 1952, S. 89.

⁴ Siehe z. B. Mark Lilla, *The Stillborn God. Religion, Politics and the modern West*, New York, Vintage Books 2007 und Armin Adam, *Politische Theologie. Eine kleine Geschichte*, Zürich, Pano 2006.

⁵ Für eine Darstellung seines Lebens siehe vor allem Dimitri Stremoukhoff, *Vladimir Soloviev and his messianic Work*, Belmont, Nordland Publishing Company INC. 1980. Für den politischen, kulturellen und kirchlichen Kontext Russlands im XIX Jh. siehe: Dominic Lieven (Hrg.), *The Cambridge History of Russia. Volume II: Imperial Russia, 1689-1917*, Cambridge, Cambridge University Press 2006, S. 92-115, 284-305.

(1874-1881) – die theosophische Periode – wird durch eine „russisch-messianistische Geschichtsanschauung“ gekennzeichnet: Die orthodoxe Kirche ist die wahre Kirche Christi und die All-Einheit der Welt wird sich durch sie und das russische Volk verwirklichen.⁶ Die zweite Periode ist „die theokratische Periode“ (1883-1889), in der sich Solowjew nicht mehr auf die orthodoxe Kirche konzentriert – weil sie wegen der Trennung zwischen Kirche und Staat gescheitert ist, das Reich Gottes auf Erden („die Freie Theokratie“) zu schaffen und so die All-Einheit zu verwirklichen – sondern auf die katholische Kirche, die die einzige Kirche sei, die die theokratische Berufung des Christentums erfüllen könne. Das russische Volk wird sein messianistisches Schicksal durch seine Eingliederung in die „katholisch-messianistische Entwicklung der Geschichte“, d.h. durch die Unterwerfung des Zaren und der orthodoxen Kirche unter die Autorität des Papstes in Rom, erfüllen.⁷ Die Tatsache, dass dieses ökumenisch-methaphysische Projekt sowohl vom Papst als auch vom Zaren abgelehnt wurde, verursachte während der 1890-er Jahren den Übergang Solowjews von der „messianistischen zur apokalyptischen Geschichtsauffassung“, der dritten Phase, in der es dem russischen Philosophen bewusst wird, dass die Vereinigung der christlichen Kirchen, der Kirche mit dem Staat, und so die Verwirklichung der theokratischen Einheit aller Existenz nur im Eschaton geschehen kann.⁸ Das komplexe Werk Solowjews erlaubt also die Systematisierung einer ökumenischen Theologie, einer christlichen Geschichtsdeutung, wie auch einer politischen Theologie, einer Umdeutung der christlichen Eschatologie u. s. w.

⁶ Vgl. Wladimir Szyłkarski, *Das philosophische Werk von Wladimir Solowjew*, Erichewel Verlag, München, 1950, S. 7. Die bedeutendsten Werke dieser Periode sind *Kritik der abstrakten Prinzipien* (1877-1880) und *Vorlesungen über das Gottmenschtum* (1877-1881), in: W. Solowjew, *Una Sancta. Schriften zur Vereinigung der Kirchen und zur Grundlegung der universalen Theokratie. Erster Band*, Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew, hrsg. von W. Szyłkarski et al., Freiburg im Breisgau, Erichewel Verlag 1978.

⁷ Vgl. W. Szyłkarski, *Das philosophische Werk*, 10-12. Solowjew beschrieb diesen „russischen Messianismus in katholischer Gestalt“ in den Werken: *Die geistlichen Grundlagen des Lebens* (1882-1884), *Der große Streit und die christliche Politik* (1883-1885), *Die Geschichte und die Zukunft der Theokratie* (1885-1887) und in *Russland und die universale Kirche* (1889), in: W. Solowjew et al. (Hrsg.), *Una Sancta. Schriften zur Vereinigung der Kirchen und zur Grundlegung der universalen Theokratie. Zweiter und dritter Band*, Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew, Freiburg im Breisgau, Erichewel Verlag 1957.

⁸ Vgl. *Ibidem*, S. 16-17. Zu den wichtigsten Werken dieser Jahren zählen: *Sonntags- und Osterbriefe* und *Drei Gespräche über Krieg, Fortschritt und das Ende der Weltgeschichte mit Einschluss einer kurzen Erzählung vom Antichrist* (1899-1900), in: W. Szyłkarski et al. (Hrsg.), *Deutsche Gesamtausgabe*, achter Band, München, Erichewel Verlag 1980. Für eine ausführliche Darstellung verschiedener thematischer Periodisierungen des Werkes Solowjews, die die Rezeption seiner Philosophie vorgeschlagen hat, siehe Martin George, *Mystische und religiöse Erfahrung im Denken Vladimir Solovjovs*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1988, S. 74-77.

2. Die politische Theologie als Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Wiedervereinigung von Religion und Politik

Die vorliegende Untersuchung nimmt sich vor, die Art und Weise herauszuarbeiten, in der Solowjew die Beziehung zwischen Kirche und Staat als institutionalisierte Form der Beziehung zwischen Religion und Politik im Horizont der All-Einheit theoretisiert. Es geht im Wesentlichen um die Rekonstruktion der politischen Theologie Solowjews durch die Identifizierung der Hauptpunkte seiner Argumentation.

Als Terminus technicus ist der Begriff „politische Theologie“ in der intellektuellen Geschichte Europas des letzten Jahrhunderts mit dem Namen des deutschen Juristen Carl Schmitt eng verbunden. Im Jahr 1922 verfasste Schmitt eine Abhandlung mit dem Titel *Die politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von Souveränität*, deren Grundthese folgendenmaßen lautet:

Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe. Nicht nur ihrer historischen Entwicklung nach, weil sie aus der Theologie auf die Staatslehre übertragen wurden, indem zum Beispiel der allmächtige Gott zum omnipotenten Gesetzgeber wurde, sondern auch in ihrer systematischen Struktur, deren Erkenntnis notwendig ist für eine soziologische Betrachtung dieser Begriffe. Der Ausnahmezustand hat für die Jurisprudenz eine analoge Bedeutung wie das Wunder für die Theologie.⁹

Die Idee, dass die derzeitigen politischen Begriffe eine durch „einen krypto-theologischen Gehalt“¹⁰ gekennzeichnete Struktur besitzen, ist für Schmitt eine praxisorientierte Feststellung und keineswegs eine bloße neutrale Betrachtung der europäischen Begriffsgeschichte.¹¹ Schmitt verwendet den Begriff *politische Theologie* im Kontext seiner Kritik gegen die liberale Demokratie¹² und beabsichtigt damit die Beseitigung der in der Aufklärung gründenden Trennung zwischen Religion und Politik bzw. Kirche und Staat. Die politische Moderne ist aus dieser Perspektive ein Fehler, der durch die Rückkehr zur Einheit der Religion und Politik in der voraufklärerischen Epoche korrigiert werden muss.¹³ Der theologisch-politische Diskurs ergibt sich also

⁹ Carl Schmitt, *Die politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von Souveränität*, Berlin, Duncker & Humblot 2004, S. 43.

¹⁰ Henning Ottmann, *Geschichte des Politischen Denkens. Das 20. Jahrhundert: Der Totalitarismus und seine Überwindung*, Band 4/1, Stuttgart-Weimar, Verlag J.B. Metzler 2010, S. 231.

¹¹ Vgl. Reinhard Mehring, *Carl Schmitt: Denker im Widerstreit. Werk – Wirkung – Aktualität*, Freiburg – München, Verlag Karl Alber 2017, S. 36.

¹² Siehe in diesem Sinn: John P. McCormick, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism. Against Politics as Technology*, Cambridge, Cambridge University Press 1997.

¹³ Vgl. Jan Assmann, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag 2002, S. 24.

aus der Interaktion mit einer unauthentischen historischen Gegenwart, was zur Notwendigkeit der Verwandlung der politischen und sozialen Wirklichkeit aufgrund der Grundsätze christlicher Theologie führt.

Schmitt verwendet den Begriff *politische Theologie* im beschreibenden wie im betreibenden Sinne: einmal als einen deskriptiven Terminus, der ein Forschungsprogramm umreißt (die Untersuchung der theologischen Abkunft politischer Begriffe), und einmal in einem polemischen, dogmatisch-normativen Sinne, der eine rationale Grundlegung politischer Ordnung verwirft, nur eine theologische Grundlegung gelten läßt und eine bestimmte politische Form durch Berufung auf solche Grundlegung legitimiert.¹⁴

Jenseits der radikalen revisionistischen Tendenz, die der Begriff in sich beinhaltet, und nur aus einer reinen methodologischen Perspektive aus betrachtet, erlaubt die schmitt'sche politische Theologie die Formulierung der grundlegenden Frage der Beziehung zwischen Religion und Politik, und zwar der Frage nach den Voraussetzungen, die es rechtfertigen würden, dass sie beide, Religion und Politik, als eine begriffliche und sozial-praktische Einheit gedacht werden können. Mit anderen Worten fragt die politische Theologie nach den „Bedingungen der Möglichkeit“¹⁵ der Beziehung zwischen Religion und Politik einerseits, und nach den Modi, in denen sie sich vollziehen kann, andererseits. Der theologisch-politische Diskurs ist also die begriffliche Kodifizierung einer konkreten religiös-politischen Wirklichkeit, in der die zwei Dimensionen – die diskursive und die ontologische – eine Einheit bilden, die als das Theologisch-Politische bezeichnet werden kann. Wie oben angedeutet, besteht für Schmitt die Bedingung der Möglichkeit, das Theologisch-Politische in die ontologische und begriffliche Einheit der Religion und der Politik der voraufklärerischen Epoche zurückzuführen. Dieser Aufsatz fragt folglich nach der ontologischen Voraussetzung der religiös-politischen Einheit und nach der theologisch-politischen Argumentationslinie, die diese Einheit rechtfertigt.

¹⁴ Idem, *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, München, Carl Friederich von Siemens Stiftung 1992, S. 27. Siehe auch Heinrich Meier, *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*, Berlin, Springer Verlag 2012, S. 107f. Die Exegeten von Schmitt sind fern von einem Konsens in Bezug auf die Ziele, die der deutsche Jurist mit dem Begriff von politischer Theologie verfolgte. William Rasch behauptet, ganz anders als Assmann und Meier, dass die politische Theologie Schmitts ein Plädoyer nicht gegen sondern für die Trennung zwischen Religion und Politik sei, weil diese in Liberalismus und Sozialismus in Formen von „Humanitätsreligionen“, also als innerweltliche Religionen gemischt seien. Vgl. William Rasch, „Messias oder Katechon? Carl Schmitts Stellung zur politischen Theologie“, in: Jürgen Brokoff, Jürgen Fohrmann (Hrsg.), *Politische Theologie. Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert*, Paderborn, Ferdinand Schöningh Verlag 2003, S. 39-54.

¹⁵ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, Felix Meiner Verlag 1998, S. 104.

3. Die Geschichte des Christentums als unauthentische Offenbarung Gottes

Als Ganzes betrachtet ist die Philosophie Solowjews eine vom deutschen Idealismus, vor allem von Hegel und Schelling¹⁶ inspirierte christliche Geschichtsdeutung, vom Anfang bis zum Ende von einer eschatologischen Spannung geprägt,¹⁷ welche zusammen mit der Idee der All-Einheit seinem Denken Kohärenz verleiht.

Durch seinen Diskurs über Religion und Politik bzw. Kirche und Staat konstruiert Solowjew einen theologisch-politischen Idealtyp, der seinerseits ein begriffliches Epiphänomen der Idee der All-Einheit darstellt. Die All-Einheit oder „das All in der Einheit“ ist für Solowjew das Wesen der Dreifaltigkeit selbst, und zwar als

die Fülle oder die absolute Ganzheit des Seins, die jeder Einzelexistenz vorausgeht und ihr überlegen ist. Diese universelle Substanz, diese absolute Einheit des Alles ist die wesenhafte Weisheit (Gottes).¹⁸

Diese als Weisheit (gr. Σοφία, Sophia) vereinigte Existenz ist keineswegs statisch, sondern in einer ständigen teleologischen¹⁹ Dynamik von Virtuell zu Aktuell, wobei dieser Prozess den ontologischen Unterschied zwischen Gott und Welt, zwischen Zeit und Ewigkeit widerspiegelt, weil „wenn es der ewig wirkliche Zustand der absoluten Substanz (in Gott) ist, alles in der Einheit zu sein, so ist es ihr möglicher Zustand (außerhalb Gottes), alles in der Trennung zu sein“.²⁰

Der Übergang der absoluten Substanz vom möglichen zum wirklichen Zustand findet in der Geschichte statt. Die Welt und die Geschichte sind nur Zwischenerscheinungsformen im Prozess, in dem die Sophia Got-

¹⁶ Für eine Darstellung der intellektuellen Wurzeln der Philosophie Solowjews siehe Lew Schestow, „Die religiöse Philosophie Wl. Solowjows“, in: Idem, *Spekulation und Offenbarung. Essays und kritische Betrachtungen*, Hamburg–München, Verlag Heirich Ellermann 1963, S. 34–135. Was seine Geschichtsphilosophie betrifft, siehe die Analyse von Axel Schwaiger, in *Christliche Geschichtsdeutung in der Moderne. Eine Untersuchung zum Geschichtsdenken von Juan Donos Cortés, Ernst von Lasaulx und Vladimir Solov'evs in der Zusammenschau christlicher Historiographieentwicklung*, Berlin, Duncker Humblot 2001, S. 284f.

¹⁷ Ludolf Müller, „Russische Eschatologie zwischen Apokalyptik und Utopismus“, in: Wolfgang Böhme (Hrg.), *Zeit – Endzeit – Ewigkeit*, Karlsruhe, Verlagsdruckerei Gebr. Tron KG 1987, S. 55ff. In einem Brief von 1888 bekennt Solowjew einem Freund, dass seine Weltanschauung eher *sub specie Antichristi venturi* steht als *sub specie aeternitatis*. Vgl. François Rouleau (Hrg.), *V. Soloviev, La Sophia et les autres écrits français*, Lausanne, L'Âge d'Homme 1978, S. 325.

¹⁸ W. Solowjew, *Rußland und die universale Kirche*, S. 339.

¹⁹ Für eine Analyse der theoleologischen Dynamik der Sophia Gottes im Werk Solowjews siehe Thomas Nemeth, *The early Soloviev and his Quest for Methaphysics*, Cham, Springer 2014, S. 54–63.

²⁰ W. Solowjew, *Rußland und die universale Kirche*, S. 341.

tes aus sich selbst ausgeht, damit sie in sich selbst wiederkehrt, um die in Gott vorbestehende Einheit wieder herzustellen. Was in Gott wesentliche Einheit ist, ist in der Geschichte ein Werdeprozess. Für Solowjew gibt es drei Verwirklichungsformen der wesenhaften Weisheit Gottes, d.h. der mit Gott vereinten Menschheit in der Zeit, und zwar die Jungfrau Maria, Jesus Christus und die Kirche. Jesus Christus ist aber die zentrale, vollkommene und personenhafte *Äußerung* der Sophia als das gott-menschliche Wesen.²¹ Nach dem Pfingstereignis wird die Kirche zur Äußerung der Sophia, die

zuerst als kleiner Keim in der Gestalt der zahlenmäßig schwachen Gemeinde der ersten Christen in Erscheinung tritt, wächst und sich allmählich entwickelt, um am Ende der Zeiten die ganze Menschheit und die ganze Natur in einem universalen gott-menschlichen Organismus in sich zu umfassen.²²

Die Grundidee der Geschichtsdeutung Solowjews besteht in dieser sophianischen, i.e. vereinheitlichenden Berufung, die die Kirche durch ihre Verwandlung von einer in der Geschichte eingegliederten gott-menschlichen Wirklichkeit zu einer, die die ganze Geschichte umfasst, erfüllt, so dass die Geschichte – im Eschaton – eine sophianische Existenz wird. Die Geschichte hat für Solowjew eine authentische Entwicklung, soweit sie dem Charakteristikum göttlichen Wesens entspricht, und zwar wenn sie eine ständige Tendenz zur Überwindung der Trennungen zeigt, die die Existenz „außerhalb Gottes“ kennzeichnen. Für Solowjew ist das Wesen (Sophia) Gottes „die Wahrheit“ als

das absolute Sein aller in Einheit, es ist die universelle Solidarität, die ewig in Gott verharret, die vom natürlichen Menschen verloren und im Prinzip durch den geistlichen Menschen – Christus – wiedergewonnen wurde.²³

In der Auslegung des Wesens Gottes als Wahrheit und in der Verwendung dieser als Voraussetzung für eine christliche Geschichtsdeutung benutzt Solowjew den Wahrheitsbegriff der griechischen Philosophie. Wie M. Heidegger gezeigt hat, war die Wahrheit für die alten Griechen keine Übereinstimmung zwischen unseren Gedanken über eine Wirklichkeit und dieser Wirklichkeit selbst, sondern sie wurde als *a-letheia* bezeichnet, als Hervorgang des Wesens des Seins aus der Verborgenheit; die Entdeckung der Wahrheit ist also eine Art von Offenbarung des Seins.²⁴ In diesem Sinn besteht für So-

²¹ Vgl. *Ibidem*, S. 366.

²² Idem, *Die geistlichen Grundlagen*, S. 106-107.

²³ Idem, *Rußland und die universale Kirche*, S. 153.

²⁴ Vgl. Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, in: *Gesamtausgabe IX* (Wegmarken 1919-1961), hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann 2004, S. 223.

lowjew der Sinn der christlichen Kirche darin, eine Form der Offenbarung der Sophia Gottes in der Geschichte zu sein, um somit die Geschichte als Ganzes in eine *revelatio continua* des Seins Gottes zu verwandeln.

Mit dieser dynamischen Beziehung zwischen historischer Zeit und Ewigkeit überwindet die Geschichtsdeutung Solowjews die gewöhnlichen Kategorien von Geschichtsphilosophie oder Theologie der Geschichte. Manon de Courten weist darauf hin, dass eine theologische Betrachtung der Geschichte den Abgrund zwischen Immanenz und Transzendenz aufbewahrt, während eine philosophische Perspektive sich nur auf die diesseitigen Ereignisse konzentriert, ohne diese in Verbindung mit der Transzendenz zu setzen. Deswegen sollte die Geschichtsdeutung Solowjews als Sophiologie der Geschichte bezeichnet werden, weil nur die Sophiologie die ständige Annäherung zwischen Gott und der Welt erklärt.²⁵ Die Möglichkeit der Bedingungen des Theologisch-Politischen ist also nicht innerweltlicher, sondern transzendenter Natur und besteht in der Sophia Gottes, bevor sie als Christus und als Kirche in der Geschichte erschienen ist.²⁶ Genauer gesagt, besteht die Voraussetzung des Theologisch-Politischen in der Dynamik der Sophia Gottes sich von dem „möglichen Zustand (außerhalb Gottes)“, also als Geschichte, zum „ewig(en) wirkliche(en) Zustand der absoluten Substanz (in Gott)“ zu verändern. Das Verhältnis der Religion zur Politik hängt unmittelbar von dem Annäherungsprozess zwischen der Welt und Gott ab, indem die Sophiologie der Geschichte die Kennzeichen des Theologisch-Politischen bestimmt und, wie im Folgenden gezeigt werden soll, die Kategorie der politischen Theologie überwindet.

4. Die politische Theologie als sophianischer Prozess

Die ganze Geschichtsdeutung Solowjews ist an sich eine Kritik am Christentum, das daran gescheitert ist, Mittel der sophianischen Verwandlung der Geschichte zu sein. Für den russischen Philosophen hat sowohl das

²⁵ Manon de Courten, *History, Sofia and the Russian Nation. A Reassessment of Vladimir Soloviev's Views on History and his social Commitment*, Bern, Peter Lang 2004, S. 208-209; siehe auch: Leonid Sytenko, Tatjana Sytenko, *Wladimir Solowjew in der Kontinuität philosophischen Denkens*, Schaffhausen, Novalis Verlag 1997, S. 156.

²⁶ In einer der politischen Theologie Solowjews gewidmete Abhandlung behauptet Martin Terpstra, dass man von einer politischen Theologie sprechen kann, wenn das menschliche und das göttliche „in this world“ in Form einer *res mixta* in Kontakt kommen. *Res mixta* sei für Solowjew, so Terpstra, Jesus Christus, der in sich das Menschliche und das Göttliche vereinigt und damit die Existenz einer christlichen politischen Theologie ermöglicht. Siehe: Marin Terpstra, „God's Case on Earth. Notes on Theocracy and Political Theology of Vladimir Solov'ev“, in: Wil van den Bercken et al. (Hrg.), *Vladimir Soloviev: Reconciler and Polemicist*, Leuven, Peeters 2000, S. 411-429. Wie sich aus der obigen Analyse ergibt, ist *res mixta*, die die politische Theologie ermöglicht, die Sophia Gottes selbst, also keine historische Entität, sondern eine Wirklichkeit, die der Geschichte vorausgeht und deren Ziel es ist, sie zu umfassen und zur Wiedervereinigung mit Gott zu bringen.

byzantinische Christentum versagt – durch die Isolierung der religiösen Gesellschaft in einem klösterlichen Milieu und durch das Verlassen des öffentlichen Raumes, der in die Hände des Staates überging, als auch das abendländische wegen seiner Unfähigkeit, einen wahren christlichen Staat und eine wahre christliche Gesellschaft zu schaffen²⁷ und die Aufgabe der Verwandlung und der Orientierung der Geschichte ausschliesslich der säkularen politischen Macht zu überlassen. Wenn die christliche Kirche sich ausschließlich auf die Verteidigung und die Verkündigung des wahren Glaubens beschränkt und an nichts anderes Interesse hat – in diesem Fall bezieht sich Solowjew vor allem auf die morgenländische Kirche, die nie versucht hat, die Politik zu christianisieren und dadurch das Reich Gottes auf Erde zu schaffen – dann

gibt sie damit dem Absolutismus des Staates recht, der, da er in der Religion eine verehrungswürdige, aber praktisch bedeutungslose Sache der Vergangenheit sieht, sich berechtigt glaubt, die gesamte lebendig-gegenwärtige Wirklichkeit an sich zu reißen und sie völlig aufzugeben in einer Politik zeitlicher Interessen.²⁸

Der erste Schritt der theologisch-politischen Argumentation hebt also die Sophianität aller Existenz, und folglich die Ureinheit des Religiösen und des Politischen in Gott hervor. Der zweite weist auf die Menschwerdung der Sophia Gottes in der Jungfrau Maria, in Christus und in der Kirche hin und auf ihre Anwesenheit in der historischen Gegenwart, was automatisch den Absolutismus des Politischen verleugnet und gleichzeitig die Frage nach seinem Verhältnis zum Religiösen stellt. Die Verleugnung des Absolutismus des Politischen ist an sich eine Argumentationsform zugunsten der Vergegenwärtigung des Christentums, sodass es *hic et nunc* das Individuum und die Gesellschaft – und so auch die Funktionalität des Politischen – verwandeln kann, um auf diese Weise der Geschichte und aller Existenz eine neue Struktur und Orientierung zu verleihen.

Innerhalb dieser neuen Struktur der Welt ist die Kirche die Verkörperung des Göttlichen und der Staat die des Menschlichen²⁹, sodass ihre Vereinigung nach dem Vorbild der Vereinigung menschlicher Natur mit der göttlichen Natur in Jesus Christus geschieht. Der Staat als „die höchste Erscheinung der Welt“ wurde durch die Annahme der menschlichen Natur durch den Sohn Gottes erlöst. Wie im Fall der menschlichen Natur setzt die Erlösung des Staates eine Offenbarung des wahren Zieles seiner Existenz und eine ontologische Verwandlung voraus, die nur in und durch die Kirche

²⁷ Vgl. W. Solowjew, *Rußland und die universale Kirche*, S. 174f.

²⁸ *Ibidem*, S. 407.

²⁹ Vgl. *Ibidem*, S. 158.

stattfinden kann.³⁰ Diese Verwandlung des Staates ergibt sich nicht aus einer Handlung der Kirche von außen – berührt also nicht auf der Beziehung zwischen zwei Institutionen – sondern aus der freien Annahme der christlichen Sittlichkeit durch das Individuum und durch die Gesellschaft als Ganzes.

Die endgültige Aufgabe der persönlichen und gesellschaftlichen Sittlichkeit ist, das Christus – in dem die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt (Col. 2,9) – in allen und in allem „Gestalt gewinne“ (Gal. 4,19). Von einem jeden unter uns hängt es ab, mitzuwirken an der Erreichung dieses Zieles, in dem wir Christus in unserem persönlichen und sozialen Handeln Gestalt gewinnen lassen.³¹

Die Annäherung zwischen Welt und Gott und die sophianische Verwandlung aller Existenz geschieht durch die Vergegenwärtigung des Wesens der Kirche d.h. „der inneren Verbindung des göttlichen und des menschlichen Elements“, durch die Bestimmung des christologischen Dogmas (innerhalb der ökumenischen Konzilien), durch seine Verkündigung an die Gläubigen und durch seine praktische Verwirklichung in der Gesellschaft.³² Die historische Gegenwart muss der zeitliche Rahmen sein, in dem das Wesen der Kirche sich „aus dem Zustande der Verborgenheit“ in Gott „in das klare Bewußtsein der sichtbaren Kirche“³³ offenbart. Dieser Offenbarungsprozess setzt den Imperativ zur Verwandlung dieses Wesens in der sozialen und politischen Praxis in der Form „einer freien Theokratie“ voraus, durch welche „alle [...] Lebenssphären [...] einer göttlich-menschlichen harmonischen Einheit zugeführt werden müssen“.³⁴ Die wahre Existenzform der Kirche und des Staates innerhalb der Gesellschaft muss der Wahrheit Gottes (d.h. der Sophia Gottes) entsprechen. Innerhalb der Geschichte funktionieren das Religiöse und das Politische nach einem christologischen Vorbild, nachdem jede Tendenz zu einer monadischen Autarchie oder jede dialektische Polarität beider Bereiche ausgeschlossen wird. Die Beziehung zwischen ihnen geschieht, wie schon angedeutet, mittels der Gesellschaft, die, nach dem Vorbild Christi, in sich frei den Staat und die Kirche hypostasiert. Die Ent-

³⁰ Vgl. idem, *Die geistlichen Grundlagen*, S. 140.

³¹ *Ibidem*, S. 151.

³² Idem, *Der große Streit*, S. 233.

³³ Idem, *Die geistlichen Grundlagen*, S. 118.

³⁴ Idem, *Vorlesungen über das Gottmenschen*, S. 738. Der Begriff „Theokratie“ bezieht sich auf eine Regierungsform, bei der Gott durch eine Person (einen König z. B.) oder durch eine Priesterschaft seine Herrschaft ausübt, und ist mit dem Namen des jüdischen Historikers Flavius Josephus verbunden, der ihn verwendet hat, um die jüdische Herrschaftsform zu beschreiben. Siehe in diesem Fall Peter Schäfer, *Theokratie: „Die Herrschaft Gottes als Staatsverfassung in der jüdischen Antike“*, in: Friedrich Wilhelm Graf, Heinrich Meier (Hrg.), *Politik und Religion*, München, C. H. Beck 2013, S. 199-240.

stehung einer freien Gesellschaft ist der nächste Schritt auf dem Weg zur Wiederherstellung der theokratischen Einheit der Welt.

Die Hypostasierung des Religiösen und des Politischen in der Gesellschaft setzt die freie Unterwerfung des Staates unter die Kirche voraus, wie in der Person Christi die menschliche Natur sich der göttlichen unterworfen hat, weil die Menschwerdung der Sophia Gottes als Urereignis der Erlösung nur durch die freie Unterwerfung der Jungfrau Maria (Lk. 1,38) und durch sie der ganzen geschaffenen Natur unter den Willen Gottes möglich war. Wenn die Freiheit die Bedingung für die Harmonisierung ontologischer Unterschiede zwischen der göttlichen und der menschlichen Natur in Jesus Christus ist, dann wird die Theokratie als theologisch-politische Erscheinung des Christologischen durch dieselbe Bedingung der Freiheit bestimmt.

Die staatliche Macht ist nach der Art ihrer Wirkungen und nach ihrem Ursprung völlig unabhängig von der geistlichen Macht. Deswegen kann ihr Verhältnis nur ein freies, sittliches, auf Glauben und Gewissen gegründetes sein.³⁵

Auch im Fall des Verhältnisses der Kirche zum Staat wiederholt sich dasselbe Modell der Freiheit als Unterwerfung des Materiellen unter das Spirituelle.

Indem das Christentum die Religion über den Staat erhebt, die Kirche gründet, befreit es hiermit auch die Gesellschaft von der staatlichen Allmacht, bildet eine freie selbstständige Gesellschaft.³⁶

Diese Art von Freiheit hindert die mögliche Verfälschung der Theokratie durch Klerikalismus, die Allmacht des Staates und Verabsolutierung des Individuums.³⁷ Der christlich gewordene Staat hat die Aufgabe, aus den religiösen Grundsätzen Normen für die soziale und politische Ordnung zu schaffen.³⁸ Er wird also zum erlösenden Instrument, das die freie Eingliederung der ganzen Menschheit in die Kirche Christi vermittelt.³⁹ In diesem Sinn besteht die Funktionalität des Staates darin, dass „er die weltliche Gesellschaft allmählich bis zur Höhe des christlichen Ideals emporhebe, dass er sie umschaffe nach dem Bild und Gleichnis der Kirche Christi“.⁴⁰

Wenn der Staat wahrhaftig christlich wird, dann verwandelt er die Gesellschaft in einen Interaktionsraum zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen, in dem zwischen dem Religiösen und dem Politischen die-

³⁵ W. Solowjew, *Die geistlichen Grundlagen*, S. 142.

³⁶ *Ibidem*, S. 147.

³⁷ Vgl. Hans Gleixner, *Vladimir Solov'evs Konzeption vom Verhältnis zwischen Politik und Sittlichkeit. System einer sozialen und politischen Ethik*, Frankfurt am Main, Peter Lang 1978, S. 41.

³⁸ W. Solowjew, *Russland und universale Kirche*, S. 404.

³⁹ Idem, *Der große Streit*, S. 311

⁴⁰ Idem, *Die geistlichen Grundlagen*, S. 141.

selben Beziehungen wie zwischen menschlicher und göttlicher Natur in der Person Christi stattfinden. In Jesus Christus setzt das Verhältnis der zwei Naturen einen gegenseitigen Austausch der Eigenschaften (*communicatio idiomatum*) voraus, der von dem Hl. Johannes von Damaskus auf folgende Weise definiert wird: „Ja, das ist die Art der Wechselmitteilung: Jede Natur teilt der anderen infolge der hypostatischen Identität und ihres gegenseitigen Ineinanderseins ihre Eigenheiten mit.“⁴¹

Innerhalb der christusförmigen Gesellschaft wirkt das Göttliche politisch und das Politische göttlich, indem diese „unvermischt, unverändert, ungeteilt und ungetrennt“⁴² miteinander in Gemeinschaft stehen, entsprechend den christologischen Grundsätzen des Konzils von Chalzedon, die der ganzen theologisch-politischen Auffassung Solowjews zugrundeliegen. Das christologische Argumentationsmuster des Theologisch-Politischen setzt die Orientierung an der Theologie (Gott an sich) und an der Ikonomia (dem Verhältnis Gottes zur Geschichte) voraus. In diesem Sinn betont Solowjew, dass genauso wie Gott der Vater durch den Sohn in der Welt handelte, muss die Kirche durch den christlichen Staat als ihr politisches Instrument in der Gesellschaft wirken. Als Folge dieser Beziehung erhält der Staat „seine moralische Sanktion von der Kirche“ und diese ihrerseits

im klaren Bewußtsein, oberste geistliche Autorität zu sein, ihr äußeres Handeln dem Staate anvertraut, so besteht zwischen beiden eine enge Verbindung, eine wechselseitige Abhängigkeit.⁴³

Um diese theologisch-politische *communicatio idiomatum* zu begründen, verwendet Solowjew eine eucharistische Analogie, was der letzte Schritt seiner theologisch-politischen Argumentation bildet. Der Mensch und die Gesellschaft als Ganzes werden zu Gegenständen einer „kosmischen Liturgie“⁴⁴, deren Ziel die Wiederherstellung der theokratischen Einheit aller Existenz ist. Die eucharistische Materie dieser Liturgie besteht in der unvollendeten Gesellschaft, d.h. „die Menschheit, so wie sie ist“, die in die Sphäre des Reiches Gottes hineingezogen wird, „um wiedergeboren, geheiligt, umgewandelt zu werden.“⁴⁵ In dieser Liturgie wird

⁴¹ Johannes von Damaskus, *Genaue Darlegung des orthodoxen Glaubens – Expositio fidei*, aus dem Griechischen übersetzt von Dr. Dionys Steinhofer, Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 44, München 1923, S. 123.

⁴² Josef Wohlmuth (Hrg.), *Concilium oecumenicorum decreta*, Band 1, Paderborn, Ferdinand Schöningh 1998, S. 86.

⁴³ W. Solowjew, *Russland und die universale Kirche*, S. 406.

⁴⁴ Für den Begriff „kosmische Liturgie“ siehe die klassische Studie von Hans Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner, Höhe und Krise des griechischen Weltbilds*, Freiburg i. Br. Herder 1941.

⁴⁵ W. Solowjew, *Russland und die universale Kirche*, S. 272.

die innere und unsichtbare Substanz des Brotes und des Weines [...] verwandelt [...] während die [...] *äußere Erscheinung* dieser Gegenstände ohne jegliche fühlbare Veränderung verbleibt, um in den gegebenen Bedingungen unserer physischen Existenz wirken zu können [...] Ebenso muß auch das kollektive und öffentliche Leben der Menschheit mystisch umgewandelt werden, wobei es die Gestalten und äußeren Formen der irdischen Gesellschaft beibehält: diese Formen selbst [...] müssen als reale Grundlagen und sichtbare Werkzeuge der *sozialen Wirksamkeit* Christi in seiner Kirche dienen.⁴⁶

Diese eucharistische Verwandlung der Welt kennt im Wesentlichen eine Fortsetzung von der Liturgie der Kirche in die politische Aktion des Staates und vollendet sich in der Entstehung einer universalen Gesellschaft, in der sich die Sophia Gottes verkörpert hat.

Was der Priester durch seinen vom Geheimnis erfüllten Ritus beginnt, das muß der weltliche Fürst fortsetzen durch seine Gesetzgebung, und das gläubige Volk muß es in seinem Leben vollenden.⁴⁷

Die Entstehung der vollendeten gott-menschlichen Gesellschaft als Wiederherstellung der theokratischen Einheit aller Existenz ist also für Solowjew ein liturgischer Prozess mit kosmischen Auswirkungen.

5. Schlussfolgerungen

Die Verwandlung des Brotes und des Weines in Leib und Blut Christi in der Kirche und die Vergegenwärtigung der Menschwerdung Gottes wird durch eine staatliche Liturgie fortgesetzt, in der das Politische – ausgedrückt in Form der Gesetze – sich in ein Verwirklichungsmittel des Gottmenschentums in der Gesellschaft verwandelt. Die politische Theologie Solowjews ist eine theologisch-politische Sophiologie, weil die zwei Dimensionen des Theologisch-Politischen – die ontologische und die diskursive – mit dem Begriff der Sophia oder dem Wesen Gottes eng verbunden sind. Die ontologische Bedingung der Möglichkeit religiös-politischer Einheit in der Geschichte besteht in der Sophia Gottes, die aus der Ewigkeit das Materielle und das Geistliche und implizit das Religiöse und das Politische in sich vereinigt. Die diskursive Antwort darauf bezieht sich auf eine sophianisch-christologisch-eucharistische Analogie. Die Menschwerdung der Sophia in Jesus Christus ist das zentrale Ereignis der Geschichte und muss durch die christliche Kirche und den christlichen Staat zur vollen Inkarnation der Sophia in die Geschichte und also zur Verwandlung der ganzen Welt in einen

⁴⁶ *Ibidem*, S. 273.

⁴⁷ *Ibidem*, S. 412.

gott-menschlichen Organismus führen. Innerhalb dieses inkarnatorischen Prozesses müssen sich das Religiöse und das Politische bzw. Kirche und Staat in einer Beziehung befinden, analog mit der zwischen menschlicher und göttlicher Natur in Christus: der Staat fügt sich der Kirche und wird also zum politischen Instrument dieser und gleichzeitig wird die politische Ordnung, die er schafft, zur Verwirklichung der christlichen Sittlichkeit in der sozialen Praxis. Das Gott-Menschliche bzw. Religiös-Politische wird folglich zum Wesen jeder individuellen und kollektiven Handlung, wie der Leib und das Blut Christi zum Wesen der eucharistischen Gaben wird.

Die Ablehnung der Trennung zwischen Kirche und Staat kann selbstverständlich von einem in einer modernen Gesellschaft lebenden Christenmensch nicht hingenommen werden. Die Auffassung Solowjews setzt aber gleichzeitig auch die Existenz einer impliziten politischen Handlung voraus, die diese institutionelle Trennung nicht in Frage stellt. Die authentische Verinnerlichung des Christentums bietet den Gläubigen eine Bewertungsskala an, aufgrund deren sie die verschiedenen politischen Weltanschauungen ablehnen oder akzeptieren können. Das gilt sowohl für den christlichen Bürger, der die politischen „Angebote“ bewertet, als auch für den christlichen Politiker, da beide dazu berufen sind, Politik auf der Basis der biblischen Ethik zu betreiben. Jede individuelle und kollektive Handlung muss also ein Mittel sein, durch welches der göttliche Wille in die soziale und politische Ordnung umgesetzt wird. Wie das Gleichgewicht zwischen der göttlichen Berufung und den staatlichen Erfordernissen gehalten wird, wird also zur ethisch-politischen Aufgabe eines jeden Christenmenschen.