

Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie
Band: 110 (2020)
Heft: 1

Artikel: Was hat die Dreifaltigkeit mit Politik zu tun? : Zum öffentlich-theologischen Potenzial altkatholischer Theologie
Autor: Smit, Peter-Ben
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-939174>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 17.03.2025

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

Was hat die Dreifaltigkeit mit Politik zu tun? Zum öffentlich-theologischen Potenzial altkatholischer Theologie

Peter-Ben Smit

1. Einführung*

Was hat die Dreifaltigkeit mit Politik zu tun? Diese Frage ist der Dreh- und Angelpunkt dieses Beitrags. Ich werde sie in vier Schritten behandeln und damit von der Art und Weise einen Eindruck vermitteln, worauf es aus meiner Sicht ankommt, um, ausgehend vom Kern altkatholischer systematischer Theologie,¹ eine Art politische bzw. öffentliche Theologie zu entwickeln.² Der Ansatz, den ich hier wähle, baut auf verschiedenen Stimmen aus der Ökumene auf und weiss sich der Alten Kirche verpflichtet, wobei er im altkatholischen theologischen Diskurs einen bescheidenen neuen Impuls setzen möchte. Zu diesem Zweck möchte der Ansatz auch

* Diesen Beitrag widme ich dem Andenken an Pfr. Dr. Remco Robinson (Apeldoorn, 12.8.1979 – Middelburg, 10.3.2019). Er geht auf meine Antrittsvorlesung an der Universität Bern als ao. Professor für Systematische Theologie und Ökumene am 14.3.2019 zurück. Stud. theol. Emanuel Graf hat freundlicherweise das Korrekturlesen bis zur Einreichung meines Beitrags auf sich genommen.

¹ Zur sog. altkatholischen «mainstream»-Theologie vgl. URS VON ARX, Ein «Petrusamt» in der Communio der Kirchen. Erwägungen aus altkatholischer Perspektive, in: IKZ 93 (2003) 1–42, hier 7; s. auch MATTIJS PLOEGER, Celebrating Church. Ecumenical Contributions to a Liturgical Ecclesiology, Groningen (Instituut voor Liturgiewetenschap) – Tilburg (Liturgisch Instituut) 2008, 224.230: «It is a «comparatively progressive and ecumenically minded position,» characterized by a «marked closeness to Anglican and Orthodox ecclesiology.» It is a contemporary, hermeneutical, systematic theology.» (a. a. O., 224) – Zur Einführung s. PETER-BEN SMIT, Old Catholic Theology. An Introduction, Leiden (Brill) 2019.

² S. für diese theologische Disziplin z. B. SEBASTIAN KIM/KATIE DAY (Hg.), A Companion to Public Theology, Leiden (Brill) 2017; DIRKIE SMIT, Notions of the Public and Doing Theology, in: Journal of Public Theology 1 (2007) 431–451. Vgl. für einen weiteren altkatholischen Versuch, der allerdings nicht primär von der Gotteslehre, sondern von der Ekklesiologie ausgeht: PETER-BEN SMIT/JAN JORRIT HASSELAAR, This is My Body: A «Green» Ecclesiology? Old Catholic Mainstream Theology and the «Green Theology» of the Ecumenical Patriarchate in Dialogue, in: IKZ 107 (2017) 157–181.

gut katholisch sein.³ Mit diesem Ansatz bin ich sicher nicht der Erste,⁴ aber ich möchte ihn trotzdem wählen, um einen Aspekt des politischen Potenzials christ- bzw. altkatholischer Theologie darzulegen (über die klassischen «liberalen» und «ethischen» Anliegen dieser Tradition hinaus, so berechtigt diese auch seien).

In einem ersten Schritt werde ich auf das Verständnis der Dreifaltigkeit eingehen, wie es sich im ökumenischen Diskurs entwickelt hat, vor allem in der Arbeit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung sowie in ökumenischen Dialogen, die sich der Arbeit dieser Kommission verpflichtet wissen; die Arbeit dieser Gremien ist für den altkatholischen theologischen Diskurs von besonderer Bedeutung.⁵ Ebenso wenig wie in

³ S. z. B. PETER-BEN SMIT, *Charism and Challenge – Old Catholic Ecumenism and the Appeal to the Early Church*, in: *Review of Ecumenical Studies* 11 (2019) 58–75, sowie ADRIAN SUTER, «Ce qui a été cru partout, toujours et par tous» – la catholicité selon la théologie catholique-chrétienne, in: François-Xavier Amherdt u. a. (Hg.), *Vers une catholicité œcuménique? Actes du colloque «Ensemble et divers. Vers une catholicité œcuménique?» à l’Institut œcuménique de Bossey, les 6 et 7 septembre 2010*, Freiburg i. Ue. (Universitätsverlag) 2013, 61–70.

⁴ Vgl. z. B. den Überblick und die Kritik dazu bei KATHRYN TANNER, *Trinity*, in: Peter Scott/William T. Cavanaugh (Hg.), *The Blackwell Companion to Political Theology*, Oxford (Blackwell) 2004, 319–332, sowie FREDERICK CHRISTIAN BAUER-SCHMIDT, *The Trinity and Politics*, in: Gilles Emery/Matthew Levering (Hg.), *The Oxford Handbook of the Trinity*, Oxford (Oxford University Press) 2011, 531–543, und die dort zitierte Literatur, auf die ich im Folgenden nur beschränkt eingehen kann. Vgl. weiter auch als Beispiel für einen orthodoxen Ansatz und Überblick: DARKO DJOGO, *Trinity, Society and «Political Theology»*, in: *International Journal of Orthodox Theology* 3 (2012) 89–112.

⁵ S. z. B. zwei massgebliche Dokumente der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung und die altkatholische Stellungnahmen dazu: *Taufe, Eucharistie und Amt*, Genf (WCC) 1982; *Die Kirche: Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision*, Genf (WCC) 2013; und: *Christ(alt-)katholische Stellungnahme zu den sogenannten «Lima-Texten»*, in: IKZ 78 (1988) 197–212; *Ausserordentliche Sitzung der Internationalen Alt-katholischen Bischofskonferenz (IBK) in Utrecht, 14. bis 18. September 2014*, in: IKZ 105 (2015) 72–76; vgl. auch SMIT, *Old Catholic Theology* (wie Anm. 1). Darin habe ich ausgearbeitet, wie stark altkatholische Theologie dem Anliegen von «Glauben und Kirchenverfassung» verpflichtet ist. Seit deren frühesten Anfängen haben altkatholische Theologen (in jüngerer Zeit auch Theologinnen) einen Beitrag zu dieser Bewegung geleistet, auch mittels der IKZ. Vgl. dazu ANGELA BERLIS, «Disrupted ecclesial internationality». *The Old Catholic «Internationale Kirchliche Zeitschrift» during the First World War*, in: KZG 31 (2018) 146–168 – Berlis vertritt seit 2009 die Alt-katholischen Kirchen der Utrechter Union in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung.

den Bereichen der politischen Theologie oder der trinitarischen Theologie kann ich hier die Breite der Diskussion einbeziehen, hoffe aber, wenigstens repräsentativ vorzugehen, indem ich mich auf grundlegende Dokumente aus der Arbeit dieser Kommission sowie auf damit verwandte und weitgehend kompatible bilaterale Dialogtexte beziehe. In einem zweiten Schritt gehe ich näher ein auf das Verständnis der Dreifaltigkeit in der alt- bzw. christkatholischen theologischen Tradition. Auf die Beziehung von Trinität, Kirche und theologischer Anthropologie werde ich in einem dritten Schritt zu sprechen kommen. Anschliessend wird in einem vierten Schritt ein konkretes politisches Fallbeispiel aus der jüngeren niederländischen Geschichte behandelt, das dem zeitgenössischen, leider reichlich vorhandenen Fundus des politischen Populismus entstammt.⁶ Das Beispiel, ein Essay des Politikers Thierry Baudet, habe ich gewählt, weil es sich nicht nur explizit mit dem Christentum auseinandersetzt, sondern sogar in seiner Kritik der modernen und liberalen Gesellschaft gerade dort anzusetzen scheint, wo auch trinitarisch inspirierte politisch-theologische Ansätze es tun: beim Thema «Freiheit» und bei der Anthropologie. Dieser Umstand lädt zu einem Vergleich ein, der sowohl Aspekte einer trinitarisch inspirierten Anthropologie als auch Baudets Ansatz sowie die Kompatibilität eines trinitarischen mit dem (konservativen) Ansatz Baudets zu erhellen vermag. Die Berechtigung einer politischen «Verwendung» der Trinität rührt *in nuce* daher, dass jede Ordnung einer Gemeinschaft politisch ist, also auch die Ordnung Gottes, was einen Vergleich mit anderen politischen Ordnungen ermöglicht (dabei ist die «Gemeinschaft Gottes» normativ für die «Gemeinschaft der Kirche»). Als Übung in «öffentlicher Theologie» schliesst dieser Beitrag somit bei Dirkie Smits erster Form von öffentlicher Theologie an: Theologie «[is] related to the public sphere in the sense of a normative vision underlying contemporary democratic life in democratic societies».⁷

⁶ Diese Bewertung von populistischen Entwicklungen in der zeitgenössischen Politik lässt sich auch theologisch begründen, während gerade aufgrund von theologischen Einsichten Alternativen möglich sind, vgl. z. B. ANGUS RITCHIE, *Inclusive Populism. Creating Citizens in the Global Age*, Notre Dame (Notre Dame University) 2019.

⁷ SMIT, *Notions* (wie Anm. 2), 443.

2. Ein ökumenisches Verständnis der Dreifaltigkeit

Wer sich auf die Suche nach einem ökumenischen Verständnis der Dreifaltigkeit macht und einen Blick in neuere Dokumente der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung wirft, wird in erster Linie zwar Aussagen über die Trinität finden, aber keine ausgearbeitete «ökumenische Theologie des dreieinigen Gottes». Gleichzeitig wird aber auch deutlich, dass eine trinitarisch ausgerichtete Theologie für die Arbeit der Kommission grundlegend ist,⁸ ganz in Einklang mit dem trinitarischen Grundsatz des Ökumenischen Rates.⁹ Ein gutes Beispiel dafür ist *Die Kirche – auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision* von 2013.¹⁰ Da heisst es zum Beispiel: «Der allmächtige Gott, der die Kirche ins Leben ruft und sie mit sich selbst durch sein Wort und den Heiligen Geist vereint, ist der dreieinige Gott, Vater, Sohn und Heiliger Geist» (par. 14); zudem enthält das Dokument viele Verweise auf das Wirken der Personen der Dreifaltigkeit in der Kirche, die so etwas wie das «Gerüst» der ökumenischen Ekklesiologie bilden. Par. 23 des Dokuments etwa hebt dies in folgender Weise hervor:

Die Kirche ist im Wesentlichen eine Gemeinschaft in dem dreieinigen Gott und gleichzeitig eine Gemeinschaft, deren Glieder gemeinsam am Leben und an der Sendung Gottes teilhaben (vgl. 2.Petr 1,4), der als Dreieinigkeit die

⁸ Ein explizites Beispiel dafür ist auch das Studiendokument: *Gemeinsam den einen Glauben bekennen*. Eine ökumenische Auslegung des apostolischen Glaubens, wie er im Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (381) bekannt wird, Frankfurt a. M. (Lembeck) – Paderborn (Bonifatius) 1991, das eine ökumenische Erklärung des Glaubensbekenntnisses von Nizäa und Konstantinopel ist. Für einen Überblick relevanter Dokumente s. auch: PLOEGER, *Celebrating Church* (wie Anm. 1), 389–456; ausserdem DAVID FERGUSON, *Ecumenism and the Doctrine of the Trinity Today*, in: Emery/Levering (Hg.), *Handbook* (wie Anm. 4), 547–558, und MATTHIAS HAUDEL, *The Relation Between The Trinity and Ecclesiology as an Ecumenical Challenge and Its Consequences for the Understanding of Mission*, in: *IRM* 90 (2001) 401–408.

⁹ Vgl. *Constitution and Rules of the World Council of Churches (as amended by the Central Committee of the WCC in Geneva, Switzerland, 2018)*, I. «The World Council of Churches is a fellowship of churches which confess the Lord Jesus Christ as God and Saviour according to the Scriptures and therefore seek to fulfil together their common calling to the glory of the one God, Father, Son and Holy Spirit.» Online: <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/central-committee/geneva-2018/constitution-and-rules-of-the-world-council-of-churches>; (zuletzt besucht am 6.10.2019). Zu Hintergrund und Geschichte s. die folgende Skizze, WILLEM ADOLF VISSER 'T HOOFT, *The Basis: Its History and Significance*, in: *ER* 37 (1985) 170–174.

¹⁰ *Die Kirche: Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision* (wie Anm. 5).

Quelle und der Mittelpunkt aller Gemeinschaft ist. Somit ist die Kirche sowohl eine göttliche als auch eine menschliche Realität.

Kurz darauf nennt der Text die Kirche das «Spiegelbild der Gemeinschaft des dreieinigen Gottes» (25). Solche Aussagen stellen keine vollständige Lehre der Dreifaltigkeit dar, implizieren aber schon ein bestimmtes Verständnis der Trinität. Dieses Verständnis, oder wenigstens eines, das mit den in den Texten von Glauben und Kirchenverfassung entfalteten Gedanken übereinstimmt, ist z. B. in den Texten des Orthodox-Anglikanischen Dialogs zu finden. Dieser Dialog war in den letzten Jahren sehr produktiv und arbeitet sehr explizit auf der Grundlage einer trinitarischen Theologie. So heisst es in dem Dokument *The Church of the Triune God* (2006):

All our theology of the Church presupposes the eternal priority of this mystery of communion in the life of God. If God were not eternally a communion of love, the *koinonia* of believers would not be what it is, a real participation in the divine life, a theosis. As the Church has come to understand and articulate this truth, it has seen that the communion of the divine Persons must be a relationship in which each Person has identity and life in and through the others. The Father, the sole source of divine life and being, gives birth eternally to the Son, who has all that he has from the Father. The Spirit, eternally proceeding from the Father, receives from him the fullness of the same divine life. The divine Persons are not manifestations of a prior divine essence, but irreducible hypostatic realities, existing in their relation to each other.¹¹

Der Gedankengang eines solchen Ansatzes ist ausserordentlich kompatibel mit der Betonung der Dreifaltigkeit als Gemeinschaft, wie sie in den Dokumenten der multilateralen Ökumene, etwa in *Die Kirche – auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision*, sichtbar wird. In beiden Fällen bildet das Verständnis der Trinität als Gemeinschaft, *koinonia*, die Grundlage

¹¹ INTERNATIONAL COMMISSION FOR ANGLICAN-ORTHODOX THEOLOGICAL DIALOGUE, *The Church of the Triune God. The Cyprus Statement* agreed by the International Commission for Anglican – Orthodox Theological Dialogue, London (Anglican Communion Office) 2006, I.4. Der Text fährt fort, indem er sich von anderen Verständnissen der Trinität abgrenzt: «Neither a psychological nor a social analogy can express this divine life. The former tends to reduce the three Persons to aspects of one substance, while the latter does not adequately express their consubstantiality, the simultaneity of oneness and threeness. When we understand this, we see how crucial is the distinction between person, in its full sense, and individual: the person exists not in possession of its own nature in opposition to others, but in giving itself wholly into the life of others. Thus the person is not a part of some whole, but the place where the wholeness of nature is real and concrete.» (a. a. O., I.4).

für die Entwicklung eines bestimmten Kirchenverständnisses. Dabei verhalten sich die Begriffe «Person» und «Gemeinschaft» in einer solchen Theologie auf eine besondere Art zueinander. Ein Kernsatz aus dem letzten Zitat ist daher: «[T]he communion of the divine Persons must be a relationship in which each Person has identity and life in and through the others»¹² – die Gemeinschaft und die Personen existieren nur in und durch die interpersonalen Beziehungen; ohne Gemeinschaft gibt es keine Personen, und ohne Personen, die in einer existenziellen Beziehung zueinander stehen, existiert keine Gemeinschaft.¹³ In dieser Art von Theologie existiert eine Person nicht zuerst «an sich», sondern immer nur in Beziehungen; zugleich ist eine Person mehr als nur ein Teil eines grösseren Ganzen – eine Person ist der Ort, wo das Ganze, die Gemeinschaft, existiert, eben weil eine Person *in Gemeinschaft* existiert. In einem weitreichenden Sinne gilt dies auch für die vom dreifaltigen Gott gewollte Daseinsweise der Menschheit in der Schöpfung, da die Menschheit ja nach dem Abbild Gottes erschaffen worden ist:¹⁴

It is the will of the Blessed Trinity that each human being is created for, and called into, a personal way of existence in communion with God, the whole human community and all creation. That is why each human being is a person who not only shares with all others a common human nature, but also participates with them in the whole of creation.¹⁵

¹² A. a. O., I.4.

¹³ Hier ist der Einfluss einer «sozialen» Lehre der Trinität deutlich spürbar; im Kontext des anglikanisch-orthodoxen Dialogs ist dabei besonders die Theologie John Zizioulas' (Ko-Vorsitzender der Kommission von 1989 bis 2009) von Bedeutung, vgl. seine Hauptwerke: JOHN ZIZIOULAS, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, Crestwood (SVSP) 1997; DERS., *Eucharist, Bishop, Church. The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop During the First Three Centuries*, Brookline (Holy Cross) 2001, und DERS., *Communion & Otherness. Further Studies in Personhood and the Church*, London (T & T Clark) 2007. – Andere wichtige Autorinnen und Autoren können hier aus Platzgründen nicht eigens besprochen werden, s. für einen Überblick über die Diskussion etwa GIJSBERT VAN DEN BRINK, *Social Trinitarianism. A Discussion of Some Recent Theological Criticisms*, in: *IJST* 16 (2014) 331–350, und LINCOLN HARVEY, *Introduction*, in: ders. (Hg.), *Essays on the Trinity*, Eugene (Cascade Books) 2018, 1–13, sowie TANNER, *Trinity* (wie Anm. 4), und BAUERSCHMIDT, *Trinity* (wie Anm. 4).

¹⁴ Der Verweis auf Gen 1,26f. findet sich auch im Dialogtext.

¹⁵ INTERNATIONAL COMMISSION FOR ANGLICAN-ORTHODOX THEOLOGICAL DIALOGUE, *Church* (wie Anm. 11), I.5.

Die hier erwähnte Natur ist dabei keine Eigenschaft, die der Menschheit per se zu eigen ist, sondern diese «Natur» begegnet nur in den so existierenden Personen: «the person is not a part of some whole, but the place where the wholeness of nature is real and concrete.»¹⁶ – Wer nach dem Bedeutungshorizont von Sünde und Erlösung in einem solchen Ansatz fragt, bekommt als Antwort, dass sie die Verneinung einer solchen personalen Existenz in Gemeinschaft und deren Wiederherstellung zum Ausdruck bringen.¹⁷ Genauer gesagt: Erlösung ist die Befreiung aus einer «statischen», auf sich selbst ausgerichteten Existenz, hin zu einer «ek-statischen Existenz», in der ein Mensch zum Menschen werden kann, indem er in eine freie, im Idealfall gegenseitige Beziehung zu anderen Menschen tritt.¹⁸ Freiheit ist somit konstitutiv für dieses anthropologische Modell. Nur freie Beziehungen können wirklich als Beziehungen verstanden werden.

Zu Form und Charakter dieser Beziehung findet sich in diesem Dialog weiteres Beachtenswertes, das im Folgenden von Bedeutung sein wird: Die Art und Weise, wie die Personen der Dreifaltigkeit zueinander in Beziehung stehen, kann als gegenseitige «Selbstgabe» verstanden werden; damit verbunden ist der Begriff der *kenosis*, «Selbstentäußerung», deren Ergebnis die *perichoresis*, die tänzerische Gemeinschaft, ist, mit der sich Georgiana Huian in diesem Heft auseinandersetzt. Dabei stellt die Dreizahl der Personen sicher, dass es nicht zu einer exklusiven, sondern zu einer inklusiven Art von Gemeinschaft kommt. *The Church of the Triune God* verbindet diesen Aspekt besonders mit der Rolle des Heiligen Geistes als dritter Person:

¹⁶ A. a. O., I.4. Für Gott gelte: «[T]he one nature of God exists, not in the abstract, but only in the three Persons». Analog gilt das auch für die Menschheit.

¹⁷ Zur Sünde heisst es im anglikanisch-orthodoxen Dokument entsprechend: «Humankind, however, rejected the call to personal life in communion, and instead fell into a narrow way of selfish existence leading to death rather than eternal life» (a. a. O., I.5). Zur Erlösung heisst es: «[I]n obedience to the Father's will, Christ the eternal Son, by his self-giving death and resurrection and in the power of the Holy Spirit, reveals and opens to us the communion of the life of the Holy Trinity» (a. a. O., I.6).

¹⁸ Vgl. ZIZIOULAS, *Communion* (wie Anm. 13), 214: «[F]or the identification of hypostasis not with *ousia* but with personhood means that the ontological question is not answered by pointing to the self-existent, to a being as it is determined by its own boundaries, but to a being which in its *ekstasis* breaks through these boundaries in a movement of communion.»

Yet these terms speak of identities that eternally constitute each other in their mutual relationships. Affirming the independent reality of the Spirit implies that the perfect mutual love of Father and Son, the completeness of giving and receiving in God, is not all that should be said about the divine life. There is no exclusivity or mutual self-absorption in the relation of Father and Son, because there exists also the relation between the Father and the Spirit, and the Son and the Spirit. Thus God's life is a dynamic, eternal and unending movement of self-giving. (II.5)

Diese Grundzüge werden an verschiedenen Orten im anglikanisch-orthodoxen Dokument weiter ausgearbeitet.¹⁹ Die bisherige Darstellung scheint mir ausreichend, um die Konturen einer in der ökumenischen Theologie breit vertretenen Trinitätslehre anzudeuten.

3. Kompatibilität mit der christkatholischen theologischen Tradition

Vor dem Hintergrund dieser trinitarisch-theologischen Auffassungen im ökumenischen Gespräch kann die Frage gestellt werden, wie diese Perspektive sich zur christkatholischen bzw. altkatholischen theologischen Sicht der Dreifaltigkeit verhält. Letztendlich zielt dieser Beitrag auf die Weiterentwicklung des trinitarisch-theologischen Paradigmas, weil altkatholische Theologie wesentlich ökumenische Theologie ist.²⁰

¹⁹ Zudem begegnet der gleiche Ansatz erneut (in vertiefter Form) im Dokument zur Anthropologie des gleichen Dialogs aus dem Jahr 2015: INTERNATIONAL COMMISSION FOR ANGLICAN-ORTHODOX THEOLOGICAL DIALOGUE, *In the Image and Likeness of God. A Hope-Filled Anthropology*, London (Anglican Communion Office) 2015.

²⁰ Dabei lässt sich darüber streiten, ob die ökumenische Theologie wirklich etwas anderes ist, denn von ihrer Programmatik her will altkatholische Theologie nichts anderes sein als eine ökumenische Theologie. D. h.: eine Theologie, die es als ihr Anliegen versteht, die «Ökumene», also eine Gemeinschaft aller Kirchen, zu fördern, indem sie sich besinnt auf die Quellen und die Quelle aller Theologien, und damit zu einer Theologie beiträgt, die es den Kirchen ermöglicht, ihre Aufgabe in der «Ökumene», im Sinne der globalen Gesellschaft, zu verwirklichen, ein Zeichen der Menschenliebe Gottes zu sein. In diesem Sinne sind die Perspektiven Vercommens und von Arx' komplementär, s. JORIS VERCAMMEN, *Bauen an der «neuen Katholizität»*. Der ökumenische Auftrag der Utrechter Union, in: IKZ 98 (2008) 73–96, und URS VON ARX, *Der kirchliche und ökumenische Auftrag der Alt-katholischen Kirchen der Utrechter Union: Wie weiter in die Zukunft?*, in: IKZ 98 (2008) 5–49.

Ich möchte dazu anschliessen bei einem Vorgänger von Georgiana Huian und mir auf der systematischen Professur,²¹ Herwig Aldenhoven, der wohl zu den Theologen und Theologinnen aus der altkatholischen Tradition gehört, die in den letzten Jahrzehnten am grundlegendsten über die Dreifaltigkeit nachgedacht haben.²² Aldenhovens Beitrag zum Verständnis der Trinität aus altkatholischer Perspektive schliesst gut an das über die ökumenische Tradition Gesagte an;²³ zudem ist das, was er dazu schreibt, repräsentativ für die altkatholische Tradition.²⁴ In seinem Aufsatz «Trinitarische Analogien und Ortskirchentheologie» schreibt Aldenhoven:²⁵

Der Gedanke, dass sich in der Einheit und Verschiedenheit der Ortskirchen die Einheit und Verschiedenheit der trinitarischen Personen selbst abbildet, hat in der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts auch in offizielle Dokumente westlicher Kirchen, vor allem in ökumenischem Zusammenhang, Eingang gefunden. Ursprünglich lag er aber der ostkirchlichen Theologie am Herzen. So

²¹ Aldenhoven lehrte neben Systematischer Theologie auch Liturgiewissenschaft. S. URS VON ARX, Herwig Aldenhoven – Alt-katholische Impulse für das Verständnis von Gott und Kirche, in: Angela Berlis u. a. (Hg.), *Aufbruch und Widerspruch. Schweizer Theologinnen und Theologen im 20. und 21. Jahrhundert*, Zürich (TVZ) 2019, 506–513.

²² Dabei will ich die einschlägigen Beiträge von Martien Parmentier und Andreas Krebs sicher nicht geringschätzen. Vgl. etwa MARTIEN PARMENTIER, *Greek Patristic Foundations for a Theological Anthropology of Women in their Distinctiveness as Human Beings*, in: *AThR* 84 (2002) 555–583, bzw. dessen dt. Übersetzung: DERS., *Griechische patristische Elemente zu einer theologischen Anthropologie der Frau als Mensch und als Frau in ihrer Differenz zum Mann*, in: Urs von Arx/Anastasios Kallis (Hg.), *Bild Christi und Geschlecht*, Bern (Stämpfli) 1996 (= *IKZ* 88 [1998] 67–348), 132–174; ANDREAS KREBS, *Erlösung zur Freiheit. Die «doppelte Freiheit» Gottes und des Menschen in der Theologie Kurt Stalders*, Münster (LIT) 2011.

²³ Dieser Beitrag Aldenhovens hat seinen Ursprung in einem Vortrag, den Aldenhoven in den Niederlanden hielt, als er dort den Blaise-Pascal-Preis des niederländischen altkatholischen Seminars erhielt (2001). Der Preis wird für herausragende Leistungen im Bereich der altkatholischen Theologie verliehen.

²⁴ Vgl. die Darstellung altkatholischer trinitarischer Theologie, etwa in: ADRIAN SUTER, *Alt-katholische Kirchen*, in: Johannes Oeldemann (Hg.), *Konfessionskunde*, Leipzig – Paderborn (Evangelische Verlagsanstalt – Bonifatius) 2016, 247–274; DERS. u. a., *Christkatholizismus in Geschichte und Gegenwart*, Zürich (TVZ) 2021 (im Erscheinen); MATTIJS PLOEGER, *De geloofsleer van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland*, in: Peter-Ben Smit (Hg.), *De Oud-Katholieke Kerk van Nederland. Een inleiding*, Zoetermeer (Boekencentrum) 2018, 35–61; vgl. auch SMIT, *Theology* (Anm. 1).

²⁵ HERWIG ALDENHOVEN, *Trinitarische Analogien und Ortskircheneklesiologie*, in: *IKZ* 92 (2002) 65–75.

kann es nicht überraschen, ihn auch in den gemeinsamen orthodox-alkatholischen Dialogtexten zu finden. Im ekklesiologischen Kapitel III/2 über «Die Einheit der Kirche und die Ortskirchen» heisst es: «Die eine Kirche auf Erden existiert in den vielen Ortskirchen ... Das Leben der Ortskirchen ist ... seinem Wesen nach ein und dasselbe: «Ein Leib und ein Geist ...» (Eph 4, 4–6). Es ist nicht eine Vielzahl, sondern der eine Leib Christi, ungeteilt und ganz an jedem Ort. In dieser Einheit des Lebens der Ortskirchen bildet sich die Einheit der heiligen Dreifaltigkeit selbst ab.»²⁶

Aldenhoven bezieht sich damit auf die ökumenische theologische Tradition des Altkatholizismus.²⁷ Was er sagt, stimmt mit dem überein, was wir auch in den oben zitierten ökumenischen Texten angetroffen haben. Diese Gedanken entwickelt er weiter, indem er sich ausführlich mit dem Personbegriff auseinandersetzt:

Hier ist es wohl gut, darauf hinzuweisen, dass «Person» in der Trinitätslehre – aber auch in einer theologischen Anthropologie – nicht mit «Individuum» gleichgesetzt werden darf. Der Unterschied ist der, dass beim Begriff «Individuum» zunächst von den Beziehungen abgesehen werden kann, dass «Individuum» als in sich geschlossenes Individuum verstanden werden kann, während der Begriff «Person» von vornherein «Person in Beziehung» meint. Die Beziehung zu anderen Personen ist also konstitutiv für den Personbegriff. Für den Begriff «Individuum» dagegen ist die Beziehung zu anderen Individuen nicht konstitutiv. Natürlich werden alle sagen, dass ein Individuum in Beziehung zu anderen Individuen steht. Aber der Begriff «Individuum» enthält zunächst die zwischenpersönlichen Beziehungen nicht, sondern sie werden im Denken erst in einem weiteren Schritt thematisiert. Der Begriff «Person» hingegen bedeutet von vornherein Person in Beziehung zu anderen Personen.²⁸

In einem nächsten Schritt verdeutlicht Aldenhoven dies folgendermassen – nachdem er noch darauf hingewiesen hat, dass gerade auch jüdische Denker wie Buber und Rosenzweig wieder für einen relationalen Person-

²⁶ A. a. O., 65.

²⁷ Vgl. für eine Skizze dieses ökumenischen Anliegens: VON ARX, Auftrag (wie Anm. 20). Insbesondere orthodoxe und anglikanische Gesprächspartner waren (und sind) aufgrund dieses Anliegens von besonderer Bedeutung. Für eine Besprechung dieses Anliegens anhand konkreter Dialogtexte s. URS VON ARX, Kirchliche Gemeinschaft auf der Basis einer eucharistischen Ortskirchentheologie: illustriert am Dialog mit der Orthodoxen Kirche, der Römisch-katholischen Kirche und der Kirche von Schweden, in: IKZ 105 (2015) 259–287.

²⁸ ALDENHOVEN, Analogien (wie Anm. 25), 66.

begriff sensibel gemacht haben –,²⁹ indem er die Existenz von zwei Verständnissen von «Person» darstellt:

[Es gibt] im nichttheologischen Denken zwei Personbegriffe, den relationalen und den nichtrelationalen. Der zweite setzt Person und Individuum gleich. Theologisch ist der nichtrelationale Personbegriff unbrauchbar, und zwar nicht nur in der Trinitätstheologie, sondern auch in der Anthropologie. In der Trinitätstheologie würde die Anwendung des nichtrelationalen Personbegriffes ja bedeuten, dass Gott, der Vater und der Sohn und der Heilige Geist, drei Individuen wären. Das wäre ein Dreigötterglaube und die Leugnung des biblischen Glaubens an den einen Gott. «Drei Personen in der Trinität» bedeutet dagegen: Es sind drei, die in personaler Beziehung zu einander stehen, die sich in dieser Beziehung gegenseitig voll und ganz durchdringen und ganz eins sind miteinander.³⁰

Aldenhoven macht dabei noch auf einen weiteren wichtigen Umstand aufmerksam: Während die drei göttlichen Personen ganz Person sind und nicht Individuen, gibt es bei Menschen, auch in der Kirche, immer eine Spannung zwischen dem Sein als Person und Individuum; diese Spannung ist auch spürbar im konkreten menschlichen Handeln und Existieren:

Das [sc. die trinitarischen Personen] sind in keinem Sinn Individuen. Wir Menschen sind Personen, aber wir sind auch Individuen. Die trinitarischen Personen hingegen sind in keiner Weise Individuen, sie sind nur Personen, das heisst ganz eins miteinander in gegenseitiger Beziehung, Durchdringung und Gemeinschaft.³¹

Damit ist – vor allem in diesem Kontext – wohl ausreichend dargestellt, dass die ökumenischen und die altkatholischen Diskurse kompatibel, ja in dieser Hinsicht sogar weitgehend deckungsgleich sind. Für einen Theologen einer zahlenmässigen Minderheitskirche ist dies immer eine Quelle der Zuversicht: Theologisch sind Altkatholiken offensichtlich anschlussfähig bei den grossen Traditionen.

²⁹ A. a. O., 67: «Es ist dann vor allem jüdischen Denkern der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu danken, dass der relationale, beziehungsbestimmte Personbegriff wieder mächtig ins Bewusstsein gerufen wurde. Ich denke etwa an Franz Rosenzweig und Martin Buber, von dem eine Schrift ja den charakteristischen Titel trägt «Ich und Du».

³⁰ Ebd.

³¹ Ebd.

4. Trinität, Kirche und Anthropologie

Das bisher skizzierte Verständnis der Dreifaltigkeit hat direkte Folgen für die Art und Weise, wie sich eine Theologie weiter entfaltet: Es führt zu einer sogenannten *Koinonia*- oder *Communio*-Theologie, in der die trinitarische «Gemeinschaft», als die Gott sich geoffenbart hat, den Ausgangspunkt aller weiteren Überlegungen bildet. Das gilt daher auch für die Anthropologie und die Ekklesiologie, das theologische Verständnis vom Menschen und von der Kirche. Dieser Ansatz wurde für altkatholische Theologie prägend,³² ähnlich auch für manche ökumenische und ökumenisch orientierte Ansätze.

Wie erwähnt, bedeutet authentische menschliche Existenz im Rahmen einer *Koinonia*-Theologie eine «personale» Existenz, in Analogie zur Existenz der Personen der Dreifaltigkeit. Das heisst: Ein Mensch existiert dann auf authentische Art und Weise, wenn er in eine solche Beziehung zu anderen Menschen tritt, die eine Person als Person konstituiert. Diese Art von Beziehungen ist in der Dreifaltigkeit gegeben und durch die Selbstoffenbarung Gottes zugänglich geworden. Diese Existenz schliesst eine ähnlich «personale» Beziehung zu Gott ein, oder besser gesagt: Sie ist darin begründet, und zwar vom Anfang der Schöpfung an. Schöpfung wird in diesem theologischen Paradigma als eine weitere Äusserung der göttlichen Selbstgabe gesehen, die darauf ausgerichtet ist, von der Seite der Schöpfung und damit auch und gerade seitens des Menschen eine sich selbst schenkende Antwort zu bekommen. Dass der Mensch bzw. die Menschheit es unterlassen hat – wohl aus Freiheit! –, diese Antwort zu geben und damit auch das eigene Personsein verloren hat, ist der Inbegriff von Sünde. Erlösung besteht darin, dass Gott sich weiterhin schenkt, durch den Sohn und im Geist. Ihren Höhepunkt erreicht diese sich selbst schenkende Liebe in der Menschwerdung der zweiten Person der Dreifaltigkeit, im Wort, das Mensch in Christus wird, der folglich diese «Proexistenz» bis zum Äussersten lebt und darin den kenotischen und opfernden Aspekt dieser ekstatischen Existenz verkörpert. In einem weiteren Dokument des anglikanisch-orthodoxen Dialogs wird dies folgendermassen ausgedrückt:

As the perfect image of God revealing the divine, Christ exemplifies the endless and unfathomable self-emptying of God: «Let the same mind be in you

³² Vgl. dazu z.B. PLOEGER, *Celebrating Church* (wie Anm. 1), und SMIT, *Theology* (wie Anm. 1).

that was in Christ Jesus, who, though he was in the form of God, did not regard equality with God as something to be exploited, but emptied himself ... and became obedient to the point of death, even death on a cross. Therefore God also highly exalted him» (Phil 2.5–9). This self-emptying, which is also the fullness (*pleroma*) of divine love, is set before us as the ideal that we also should follow. Hence our capacity for interrelationship often involves «self-emptying» (*kenosis*) and self-sacrifice, even the willingness to undergo martyrdom.³³

Diese Sichtweise ist auch in Dokumenten der multilateralen Ökumene anzutreffen, etwa im Dokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung über theologische Anthropologie.³⁴ Auf die hier beschriebene, radikale Art und Weise ist in Christus, die sich selbst schenkende Liebe Gottes, personal und persönlich erkennbar. Zugleich ist in ihm, gerade in seinem Dasein für andere, seiner Proexistenz bzw. seinem «Ethos der Alterität»,³⁵ auch die dank sagende, eucharistische menschliche Antwort, welche die andere Seite der Beziehung ist. Es kommt nicht von ungefähr, dass die anglikanische Theologin Catherine Pickstock diesbezüglich von der «Liturgie» des Lebens Jesu spricht.³⁶ In der Nachfolge

³³ INTERNATIONAL COMMISSION FOR ANGLICAN-ORTHODOX THEOLOGICAL DIALOGUE, *In the Image* (wie Anm. 19), 8.

³⁴ Christian Perspectives on Theological Anthropology: A Faith and Order Study Document, Genf (WCC) 2005, 81: «Jesus is revealed as the one who gives himself away (Phil. 2:5–11). This self-giving manifests his relationship with the Father and the Holy Spirit – the one who sent him and the one whom he sends (John 14:24; 16:7.8). So it dawned upon the early Church that, in the light of Jesus, God must be worshipped and apprehended by faith as Triune, as three <persons> in one <nature>, where, by the power and mystery of eternal love, Father, Son and Spirit live in perfect mutuality and unity. So it becomes clear to those who reflect on the face of Jesus that true personhood cannot be understood individualistically, but only as we look at human persons in relationship. Affirmation: The presence of the image of God in each human person and in the whole of humanity affirms the essentially relational character of human nature and emphasises human dignity, potentiality and creativity, as well as human creatureliness, finitude and vulnerability.»

³⁵ Im Sinne eines auf den/die andere/n ausgerichtete Existenz. S. die grundlegenden Ausführungen zu einem asketischen «ethos of otherness» in ZIZIOULAS, *Being as Communion* (wie Anm. 18), 81–83.

³⁶ CATHERINE PICKSTOCK, *Ritual. An introduction*, in: *International Journal of Philosophy and Theology* 79 (2018) 217–221, hier 219: «[...] the New Testament that is seamlessly the record of the acts of God Incarnate, and of the perfect worship on earth of God by God. The action of the Church is as much to be the political extension of Christ's primary liturgical performance, as it is the ritual commemoration of his deeds.»

Christi, die als interpersonale, gemeinschaftliche Praxis zu verstehen ist, d. h. in der Integration in die Seinsweise Christi, eröffnet sich diese eucharistische Existenz für alle Menschen. Daraus ergibt sich auch so etwas wie «die Kirche»,³⁷ die letztendlich nichts anderes ist als jene danksagende Gemeinschaft, die in ihrem Leben, das heisst in ihrem danksagenden Feiern, ihrem danksagenden Handeln und ihrem danksagenden Bezeugen, jene «personale» Beziehung zu Gott und Menschen gestaltet.³⁸ Indem die Kirche diese Beziehung sakramental verkörpert, macht sie zugänglich, was in Christus menschliche Gestalt angenommen hat.

Im Leben der Kirche als danksagende Gemeinschaft ergeben sich aus diesem Verständnis der Beziehung zwischen Gott, Menschheit und Kirche verschiedene Konsequenzen.³⁹ Ich bleibe dabei auf der «sozialen» Ebene,

³⁷ Letztendlich ist die Kirche die erlöste Menschheit (bzw. Schöpfung), nicht eine religiöse Sekte. Vgl. etwa auch FRANZ SEGBERS, A Eucharistic Vision for a World of Hunger, in: Marsha L. Dutton (Hg.), *Globalization and Catholicity. Ecumenical Conversations on God's Abundance and the People's Need* (Beiheft zu IKZ 100), Bern (Stämpfli) 2010, 208–222.

³⁸ Vgl. auch die Formulierungen in der ekklesiologischen Präambel der Internationalen Bischofskonferenz der (alkatholischen) Kirchen der Utrechter Union, URS VON ARX/MAJA WEYERMANN (Hg.), *Statut der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz (IBK)*. Offizielle Ausgabe in fünf Sprachen, Bern (Stämpfli) 2001, 3.3: «Jede Ortskirche ist Leib Christi, in dem die im Namen des dreieinigen Gottes Getauften und Gefirmten und in der Eucharistie immer wieder Geeinten durch die verschiedenen Gaben des Heiligen Geistes zu einem vielfältigen, gemeinschaftlichen Lebensvollzug in martyria, leitourgia und diakonia berufen, ermächtigt und geheiligt werden. Sie ist in Gemeinschaft mit den anderen Ortskirchen das Volk desjenigen Gottes, der Israel als ein Zeichen des Heils erwählt und den Abraham verheissenen Segen in der Kraft des Evangeliums allen Völkern erschlossen hat. Sie ist als Zeichen der in Jesus Christus anbrechenden Erneuerung der Schöpfung auf einem Weg zur Vollendung, den all ihre Glieder in Umkehr und Hoffnung zu gehen haben.»

³⁹ Vgl. Perspectives (wie Anm. 34), 82: «In the light of its trinitarian perspective the Church has found special significance in the account of human creation in Genesis. In Genesis 1:26 God says that human beings are to be made not with reference only to themselves, not according to their kind (like other creatures), but <in our image, in our likeness>. Human beings are not like their own kind, but are to be like God. Here it is clear that being made in God's image is foundational for all human beings, male and female (Gen. 1:26–27). Approaching the text with a trinitarian understanding, it is also clear that this image, in which all humanity is created, is first and foremost relational. As we draw together the text of Genesis 1 and the figure of Christ Jesus, we perceive that we truly image God only in communion with Christ and with one another. In communion with Christ we are drawn by the Holy Spirit into relationship with the Father, becoming capable of working together (synergia) with

d. h.: auf der Ebene der zwischenmenschlichen Beziehungen. Zur Beziehung zwischen der Menschheit und der weiteren Schöpfung liesse sich aber Analoges sagen.⁴⁰ Zentrale Begriffe sind dabei Synodalität und Konziliarität. Darauf kommt das Dokument *Die Kirche – auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision* in einer grundlegenden Art und Weise zu sprechen:⁴¹

Das Wort «Synode» stammt von den griechischen Begriffen «syn» (mit) und «odos» (Weg) ab und steht daher für «einen Weg gemeinsam zurücklegen». Sowohl Synodalität als auch Konziliarität bedeuten, dass in der Gemeinschaft der Kirche «jedes Glied des Leibes Christi kraft der Taufe seinen Ort und eine eigene Verantwortung [...] hat». Die gesamte Kirche ist auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens – lokal, regional und universal – synodal/konziliar unter der Leitung des Heiligen Geistes. In der Eigenschaft der Synodalität bzw. Konziliarität spiegelt sich das Geheimnis des trinitarischen Le-

the Triune God for the fulfilment of God's loving design for the whole creation. This insight into the essentially relational character of true human identity before God has become a major key to addressing contemporary challenges to humanity in the light of Christian faith. As the current Faith and Order study on Ethnic Identity, National Identity and the Search for the Unity of the Church puts it, «human beings are made in, by and for a community, a human characteristic which finds its expression in many forms and under many names». (ETHNAT study document, FO/2004, 27, Faverges Report, §12.)». – ETHNAT bezieht sich auf das Studienprojekt «Ethnic Identity, National Identity, and the Unity of the Church» der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (1997–2004); Faverges Report verweist auf den Bericht «Becoming a Christian: The Ecumenical Implications of Our Common Baptism» des gleichen Gremiums.

⁴⁰ Vgl. z. B. a. a. O., 90: «One of the ways in which we see that humans are created in the image of God is the way in which we have been entrusted with the privilege of sharing with God the responsibility of taking care of the whole creation. God created us to be in loving relationship not only with one another, but also with the entire creation. God's own love and care sustain everything that exists, clothing the grass of the field (Luke 12:28) and being aware even of the fall of a sparrow (Mt. 10:29). And it is God's intent that the whole creation, everything in heaven and earth, should share in the ultimate liberation and unity which will be set forth in Christ, through whom all things came into being (Eph. 1:10; John 1:3). Meanwhile, we are called to relationship of loving care with the wider creation, acknowledging and taking responsibility for our place within the dynamic interconnected and interdependent whole of creation. The fact that God created all things good means that this co-responsibility, however exacting it may be, will always occasion delight and celebration.»

⁴¹ Vorher bespricht das Dokument (par. 45–51; 52) das (dreifache) apostolische (ordinierte) Amt (besonders hinsichtlich *episkope*), das für die Strukturierung von Synodalität notwendig ist; diese Dimension kann hier nicht ausführlicher besprochen werden.

bens Gottes wider, und die Strukturen der Kirche verleihen dieser Eigenschaft Ausdruck, um das Leben der Gemeinschaft als Gemeinschaft zu verwirklichen. In der eucharistischen Gemeinschaft auf Ortsebene erfährt man diese Eigenschaft in der tiefgehenden Einheit in Liebe und Wahrheit, die zwischen den Gliedern und den ihnen vorstehenden Amtsträgern besteht. In entscheidenden Situationen sind bislang immer Synoden zusammengekommen, um bei Fragen der Glaubenslehre oder bei moralischen Gefahren oder Irrglauben im Vertrauen auf die Führung des Heiligen Geistes, den Jesus nach seiner Rückkehr zum Vater zu senden verheißen hat (vgl. Joh 16,7 und 12–14), den apostolischen Glauben zu erkennen. An ökumenischen Synoden nahmen leitende Repräsentanten aus der gesamten Kirche teil; ihre Beschlüsse wurden von allen angenommen als Bestätigung des wichtigen Dienstes, den sie bei der Förderung und Erhaltung der Gemeinschaft innerhalb der gesamten Kirche geleistet haben [...]. (par. 53)

Die «personale» Art und Weise, sich zueinander zu verhalten, führt somit zu einer bestimmten Art und Weise der Entscheidungsfindung: eine Entscheidungsfindung in Gemeinschaft, ausgehend von jenem Paradigma von Gemeinschaft, so wie es in der rituellen Inszenierung der kirchlichen Danksagung, der Eucharistie, «ausgeführt» (*performed*) wird. Mitglieder von Kirchen und Kirchen untereinander sind dazu berufen, in Gemeinschaft miteinander zu leben, und in dieser Gemeinschaft «die Wahrheit des Evangeliums immer neu zu erkennen».⁴²

Mit diesen Bemerkungen ist auch die Grundlage gefunden, um etwas über das bereits erwähnte Fallbeispiel zu sagen: ein Essay des Politikers Baudet, in dem er sich mit der Gestalt der (abendländischen) Gesellschaft beschäftigt. Dieses Thema hat, ähnlich wie auch die Dreifaltigkeit, mit der Ordnung von Gemeinschaft zu tun. Damit ist entweder der Essay Baudets, der sich explizit auf Religion bezieht, zu einem theologischen Traktat geworden, oder die Dreifaltigkeit ist, als eine Gotteslehre, die in einer bestimmten Art von irdischer Gemeinschaft zu ihrem Ziel kommt, zu einer politischen Lehre geworden. Oder es gilt beides. Dabei bewege ich mich auf einer relativ allgemeinen Ebene und werde hauptsächlich Konzeptualisierungen von Gemeinschaft und Individuum sowie von Freiheit und Gruppenzugehörigkeit näher in Augenschein nehmen. Dabei versuche

⁴² Vgl. Verfassung der Christkatholischen Kirche der Schweiz, in: Synodalrat der Christkatholischen Kirche der Schweiz (Hg.), Verfassung und weitere wichtige Reglemente der Christkatholischen Kirche der Schweiz, o. O. 2009, par. 4. Dieses Ideal ist auch im Statut der Internationalen Bischofskonferenz der Utrechter Union wiederzufinden.

ich, die Gefahrenzonen zu vermeiden, die Tanner für politisch-theologische Ansätze, die sich auf die Trinität berufen, benannt hat.⁴³

5. *Soumission* – Religion und Gesellschaft: Thierry Baudets Houellebecq-Interpretation

Am 20. Mai 2019 veröffentlichte der niederländische Politiker Thierry Baudet, ein promovierter Jurist, einen Aufsatz über den französischen Schriftsteller Michel Houellebecq in der Zeitschrift *American Affairs*.⁴⁴ In «Houellebecq's Unfinished Critique of Liberal Modernity»⁴⁵ beschäftigt Baudet sich mit dem Œuvre Houellebecqs, insbesondere mit *Sérotonine* (2019) und *Soumission* (2015). Baudets Arbeit geht über eine bloße Analyse hinaus, er formuliert auch mögliche Schlussfolgerungen aufgrund der Einsichten und Auffassungen, die seiner Meinung nach aus den Romanen Houellebecqs hervorgehen.⁴⁶ Ein zentrales Thema ist dabei die Spannung zwischen Individuum bzw. individueller Person und Gemeinschaft und deren respektiven Interessen:

⁴³ Vgl. TANNER, Trinity (wie Anm. 4).

⁴⁴ Thierry (Henri Philippe) Baudet (*28. Januar 1983, Heemstede NL) ist ein niederländischer Historiker, Jurist, Autor und Gründer der Partei «Forum für Demokratie». Er studierte Geschichte (BA 2006) und Rechtswissenschaften an der Universität von Amsterdam (MA 2006), anschliessend promovierte er an der Universität Leiden (2012) mit der von Paul Cliteur und Roger Scruton betreuten Arbeit *Aanval op de natiestaat*. 2015 war er Mitgründer des *Thinktanks* «Forum voor Democratie», der 2016 zu einer politischen Partei umgewandelt wurde. Nach den Parlamentswahlen von 2017 wurde Baudet FvD-Fraktionsvorsitzender in der Zweiten Kammer der Generalstaaten. Er gilt als ein erfolgreicher und kontroverser Politiker mit einer grossen Nähe zum «alt-right». Seine Partei wurde bei den Wahlen für die Provinzialstaaten (und damit für die indirekt gewählte Erste Kammer der Generalstaaten) 2019 die insgesamt grösste Partei.

⁴⁵ THIERRY BAUDET, Houellebecq's Unfinished Critique of Liberal Modernity, in: *American Affairs* 3 (2019) 213–224 (<https://americanaffairsjournal.org/2019/05/houellebecqs-unfinished-critique-of-liberal-modernity/> [zuletzt besucht am 6.10.2019]).

⁴⁶ Zur Frage, wie überzeugend Baudets Houellebecq-Interpretation ist, vgl. die kritischen Bemerkungen des Houellebecq-Übersetzers Martin de Haan im Interview mit Ariejan Korteweg, Wat Baudet niet ziet is dat bij Houellebecq juist de vrouwenfiguren vaak sterk zijn, in: *De Volkskrant* (21. Mai 2019). Diese Frage ist nicht Gegenstand von diesem Beitrag.

At some point in the course of their lives, all of Houellebecq's characters are forced to acknowledge that their romantic ideals have become untenable in the modern age, since individualism has made profound, long-term relationships impossible. This simple idea forms the fundamental conviction of Houellebecq's work. It echoes, in certain ways, Marxist Verelendungstheorie: as technological innovations have made jobs boring and interchangeable, and as free trade has destroyed traditional farm life and honest labor, we now pass through life as atomized wage slaves in the service of incomprehensible, unfathomable government organizations and overwhelmingly powerful multinational corporations. Erratic consumer preferences, capricious fashions, and an unpredictable herd instinct dictate the opinions (or the whims and fancies) of most of us who no longer have a family, a home, a church, and a nation to reinforce our sense of identity. Unable to chart a course for ourselves, we are floating around in an empty sea. Rudderless. All control of life—and of who we are—is lost.⁴⁷

Die Konsequenz aus einer solchen Entwicklung ist für Baudet klar: «[T]he project of our civilization has come to an end.»⁴⁸ Die Lösung für eine desintegrierende Zivilisation (oder auch: Gesellschaft) scheint Religion, genauer gesagt das Christentum zu sein.⁴⁹ Wenigstens sei Religion der Grund, auf dem andere, nicht christliche und ausländische Gruppen in der (europäischen) Gesellschaft viel stärker stehen als «einheimische» Gruppen, so wird er später in seinem Essay ausführen.

Ein zentraler Vergleichspunkt von Baudets Ansatz mit dem oben dargelegten Zusammenhang von Trinität und Anthropologie ist die Ablehnung von bestimmten anthropologischen Modellen. Denn Baudet sieht die Krise, die Houellebecq in seinen Romanen zeichnet, auch als eine anthropologische Krise:

Now this fundamental point which Houellebecq makes time and again deserves further reflection, because it challenges the very fundamentals of both the contemporary «Left» and the «Right.» It challenges modern anthropology as such. Both the social-democratic and the liberal wing of the modern political spectrum (respectively advocating the welfare state and the free market) wish to maximize individual autonomy. Liberalism and socialism differ when it comes to the most effective way to achieve that objective, but they do not differ in the objective itself. They are both liberation movements; they both want the complete emancipation of the individual.⁵⁰

⁴⁸ Ebd.

⁵⁰ BAUDET, Critique (wie Anm. 45).

Mit Houellebecq (bzw. mit Houellebecq, wie er ihn versteht) meint Baudet, dass die Betonung von individuellen Freiheiten die Wurzel aller Probleme sei sowie auch der Kern des Missverständnisses, das die moderne westliche Kultur im Griff hat. Denn obwohl Emanzipation und Freiheit Glück versprechen, ist das Gegenteil der Fall:

It is this fundamental assumption of the modern age—that individual autonomy (be it through free markets or welfarism) leads to happiness—which Michel Houellebecq challenges.⁵¹

Baudets weitere Ausführungen der Deutung Houellebecqs kommen, wenigstens scheinbar, in die Nähe der Ablehnung der von der «trinitarischen Anthropologie» ebenfalls abgelehnten «Anthropologie des Individuums»:

In Houellebecq's view, the very philosophical concept of «the individual self» is wrong. For without the ability to define ourselves in an unbreakable connection with our surroundings, there is nothing for us to derive meaning from and we end up depressed. Thus, the freest people who have ever lived have also come to live the least meaningful lives. The more we «liberate» ourselves from our social ties, the more we become the slaves of our own distorted self-image.⁵²

Etwas später betont er erneut, dass die Freiheit, nach der wir verlangen, uns eigentlich unfrei und unglücklich mache, während gerade das, wovon wir uns befreien möchten, nämlich traditionelle gesellschaftliche Strukturen, uns frei und glücklich mache.⁵³ Ähnliches liesse sich über eine ekkle-

⁵¹ Ebd. Davor führt er dies auch anhand ausgewählter Beispiele aus: «And both base their vision of society on the (unfounded but supposedly «self-evident») principle that every individual enjoys certain «inalienable rights,» which by definition eclipse all other claims, and to which all other ties, loyalties, and connections must ultimately be subordinated. Over time, all such institutions that the individual requires to fully actualize a meaningful existence – such as a family and a connection to generations past and future, a nation, a tradition, perhaps a church – will weaken and eventually disappear. Today, even new life (in the womb) may be extinguished to avoid disturbing the individual's freedom. In the Netherlands (where I live), suicide is facilitated to ensure that here, too, no constraints—such as the duty to care for your parents—are placed on the individual.»

⁵² Ebd.

⁵³ Ebd.: «So the paradox is this: the freedom we desire eventually makes us unfree and unhappy, while the constraints that we reject eventually make us happy and free. We are profoundly incapable of defining ourselves as individuals (although we think we can). We constantly overestimate our own abilities to create a world on our own.»

siale Existenz sagen: Gerade die Eingliederung in eine Gemeinschaft macht eine Person glücklich und frei.

Die Lösung, die Houellebecq nach Baudets Interpretation vorschlägt, ohne allerdings allzu konkret zu werden, ist die Wiederentdeckung von «a territorial, social, and historical connection with others around us, a connection which transcends individual choice, momentary whims, and instrumental interests». Dies impliziert für Baudet einen starken Nationalstaat sowie eine skeptische Haltung gegenüber Freihandel und Immigration, während die Gesellschaft «deliberalisiert» werden müsse, vor allem im Hinblick auf Sexualität und Spiritualität.⁵⁴ Hier ist vor allem interessant, was er zum zweiten Thema zu sagen hat.⁵⁵

Bezüglich Spiritualität bzw. Religion (die Begriffe sind in Baudets Essay deckungsgleich) stellt Baudet heraus, dass Menschen sich immer aufgrund eines «metaphysischen Zieles» verstehen (was «übernatürlich» hier genau heisst, wird nicht ausgeführt):

Then, religion: Houellebecq argues that we will always conceive of ourselves in terms of a metaphysical purpose. Those who believe that the heavens above us are devoid of a divine presence will invariably meet their existential needs in other ways: first with the superficial pleasure of a libertine lifestyle, and, in due course, with barely secularized heresies—such as naïve humanitarianism and one-worldism. This desperate moralism opens the doors to massive numbers of immigrants, undermines real political communities, and makes distinctive national and civilizational aspirations impossible.⁵⁶

⁵⁴ Ebd.: «Although Houellebecq, a poet more than a philosopher, shies away from laying out a detailed political manifesto, he tells us on every page that we need to rediscover a territorial, social, and historical connection with others around us, a connection which transcends individual choice, momentary whims, and instrumental interests. This naturally implies a powerful nation-state that protects the social fabric, along with a high degree of skepticism towards immigration and free trade. But this in itself is not enough. To recreate embeddedness in society, the individual himself has to be embedded again. He has to be deliberalized. Indeed, apart from implying the indispensability of a strong national state, Houellebecq indicates that two much more fundamental challenges must be overcome: our sexual and spiritual liberation.»

⁵⁵ Allerdings wäre es durchaus interessant, Baudet (und Houellebecq) nach ihrer Deutung frühchristlicher emanzipatorischer Traditionen, wie sie z. B. in den Thekla-Akten erhalten sind, zu befragen. Vgl. dazu z. B. PETER-BEN SMIT, St. Thecla. Remembering Paul and Being Remembered Through Paul, in: VigChr 68 (2014) 551–563.

⁵⁶ BAUDET, Critique (wie Anm. 45). Weshalb er welche Auffassung als Häresie bezeichnet, führt er nicht aus.

Belege bzw. Illustrationen für diese Gesellschaftsanalyse findet Baudet im Schicksal mancher emanzipierter Frauen, die er folgendermassen beschreibt (und für die er – m. E. zu Recht – massiv kritisiert wurde):

If you allow yourself a brief moment to view the world from Houellebecq's perspective, his philosophy is validated all around us. Consider the emancipation of women and the feminist ideology that underpins it (a favorite topic in Houellebecq's work). The «liberated» status of women is usually celebrated as one of the great triumphs of late-liberal society. Today women, from an early age, are encouraged to pursue a career and be financially independent. They are expected to reject the traditional role of supporting a husband and strive instead for an «equal» relationship in which «gender roles» are interchangeable.

But how has this really been working out for them? What happens when they hit thirty? If they continue to work full hours, building a family becomes extremely difficult, if not impossible. This is why women in the Western world increasingly tend to have fewer children—if they even have them at all. Work and children then often limit the time available for the maintenance of a committed relationship, and rare are the lovers that both work full hours, rear children, and invest sufficiently in each other for the marriage to remain healthy over time. An inevitable result of all this is the demographic decline of Europe. Another outcome is constant conflict, constant competition—and in the end, fighting, divorce, and social isolation—and a new generation of boys and girls growing up in such disfigured settings.⁵⁷

Nach diesem Intermezzo, das gleichermassen illustrativ ist für die Auffassungen Baudets, wie es historisch und auch sonst problematisch ist, kommt er erneut auf die Geschichtsphilosophie zu sprechen. Er skizziert, wie nach Houellebecq die Kulturgeschichte bestimmt wird von «metaphysical mutations»; das Christentum habe eine solche Wandlung herbeigeführt, die 68er-Bewegung (bzw. die Liberalisierung der westlichen Gesellschaft) ebenfalls. Die folgende Frage liegt nahe: Das «liberale Projekt» wird aufgrund seiner defizitären Anthropologie zugrunde gehen, doch was wird danach kommen?⁵⁸ Es scheint zwei Möglichkeiten zu geben. Die erste Option bedeutet eine Rückkehr zu den traditionellen Werten Europas;

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Ebd.: «But, having said all this, is there any hope in Houellebecq's oeuvre? If, as in his view, the modern world is based on a fundamentally flawed anthropology – and has, as a consequence, produced a completely dysfunctional society – then it cannot continue to exist for very long. Individualism has reached its final stage and cannot develop any further. It has started to consume itself.»

Houellebecq skizziert diese Möglichkeit: «In most of his books, Houellebecq refers to some form of identitarian movement, of nationalists and populists, or, as in *Sérotonine*, a popular uprising à la today's gilets jaunes.»⁵⁹ Ein weiteres Beispiel führt er an in *Soumission*:

Indeed, *Soumission* even involves a paramilitary resistance group led by the fascinating Godefroy l'Empereur, who incidentally appears to serve the finest pear liqueur in all of France. In all these movements, Houellebecq sees (correctly, in my view) an attempt to preserve traditional European culture or indeed to reestablish it: a world in which the family is once again at the center, in which nations are restored, maybe even a form of Christianity is reinstated.⁶⁰

Was auch immer sein werde – eine zweite Möglichkeit skizziert Baudet im Anschluss –, es müsse zwangsläufig zu einer traditionelleren Gesellschaft führen, denn eine individualisierte Gesellschaft löse sich von selbst auf:

We are now at the point where we must begin to think about what comes after—and this will necessarily be some form of traditionalism. Because individualism makes our societies so weak (resulting, as we have seen, in an unwillingness to defend our civilization, to resist mass immigration, and even to reproduce, among other things), our society shall either regress and regenerate, or it will be replaced.⁶¹

Deswegen gibt es auch eine logische zweite Option: die Einführung einer neuen «metaphysical mutation», die das Kollektiv wieder wichtiger als das Individuum machen wird; diese Möglichkeit wird konkret vom Islam repräsentiert, wie Houellebecq es in *Soumission* darlegt (*Islam* kann mit «Unterwerfung» übersetzt werden – «Hingabe» oder «Ergebung» sind andere und anders akzentuierte Möglichkeiten):

In contrast to such movements stands the alternative: the conquest or replacement of our civilization by a new «metaphysical mutation.» Such a metaphysical mutation also conforms, though in a different way, to some traditionalist standard and involves the sacrifice of the individual's desires and liberation in favor of the group. This is most concretely seen in the strong internal loyalties of Arabic, African, and Turkish immigrants who follow Islam, which Houellebecq describes in *Soumission*.

As things stand today, this second scenario clearly represents the most likely future for Europe. And in a famous 2015 interview in the *Paris Review*, Houellebecq in fact commented: «I accelerate history, I condense an evolution

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Ebd.

that is, in my opinion, realistic.» He added: «The Koran turns out to be much better than I thought. I feel, rather, that we can make arrangements. The feminists will not be able to, if we're being completely honest. But I and lots of other people will.»

Obwohl Houellebecq als Schriftsteller die Zukunft offenlässt, vermutet Baudet, dass die zweite Option die wahrscheinlichere sei. Allerdings erhofft er sich von Houellebecq, oder von einer jüngeren Generation von Autorinnen und Autoren, dass er oder sie «uns» helfen «to [...] express, and even revive, the Western will to live». Damit stellt er die Frage «Are the cards then dealt? Or do we still—despite the Herculean challenge of overcoming modern individualism—have the option of revitalizing our civilization?» Politisch wählt Baudet klar die letztgenannte Option, obwohl er sie als eine herkulische Aufgabe sieht.

6. Houellebecq, Baudet und die Dreifaltigkeit: ein kritischer Vergleich

In dieser ganzen Problematik hat die Religion, genauer gesagt das Christentum wie auch der Islam, eine für Baudet eindeutige Funktion: Religion vermittelt traditionelle Werte, die dazu führen, dass das Individuum sich der Gruppe unterordnet, wodurch Raum geschaffen wird für Beziehungen und überhaupt für eine Gesellschaft, die nicht desintegriert. Man würde vermuten, dass Baudet und (seine Deutung von) Houellebecq dem trinitarischen anthropologischen und ekklesiologischen Ansatz, wie er oben dargelegt wurde, nahestehen. In beiden Fällen ist Gemeinschaft von zentraler Bedeutung und wird losgelöste Individualität abgelehnt: Alles dreht sich um Beziehungen. Doch bestehen wesentliche Unterschiede; ihre Benennung schärft sowohl das Verständnis der Dreifaltigkeit als Quelle für ein Verständnis von Anthropologie und Gemeinschaft als auch das Verständnis des hier diskutierten politischen Ansatzes.

Ein erster Punkt betrifft die Beziehung zwischen Gruppe und Individuum bzw. Person. Die Ausgangslage in beiden Ansätzen ist nicht unähnlich: Es besteht ein starkes Unbehagen an einer bestimmten Auffassung von menschlicher Freiheit, die mit moderner Liberalität assoziiert wird.⁶² Im Denken Baudets und Houellebecqs hat Religion (sei es das Christentum oder der Islam) die Funktion, «konservative» Werte zu stärken, sei es im Sinne einer Rückkehr zum Christentum oder im Sinne einer Islamisie-

⁶² Ob diese Interpretation stimmt oder nicht, kann hier nicht besprochen werden.

rung Europas. Wesentlich für eine derartige Veränderung sind «some traditionalist standard and [...] the sacrifice of the individual's desires and liberation in favor of the group.»⁶³ Die Interessen der Gruppe und die des Individuums sind in diesem Modell sich gegenseitig ausschliessende Alternativen: Entweder müssen sich die Interessen der Gruppe zugunsten der Freiheiten des Individuums (das abgelehnte liberale Modell) unterordnen oder umgekehrt: Das Individuum unterstellt sich wieder der Gruppe (allerdings in seinem eigenen Interesse, denn nur so kann es zu Beziehungen und Gemeinschaft kommen). Wer dies mit dem trinitarischen Modell von Gemeinschaft bzw. Anthropologie vergleicht, wird einen wichtigen Unterschied feststellen. Darin wird nämlich weder die Gruppe der Person vorgeordnet noch die Person der Gruppe, sondern beide gehören zusammen: Eine Person wird zur Person, indem sie in Beziehung mit anderen existiert; eine Gemeinschaft kommt genau durch solche Beziehungen zustande. Das verschiebt die Art und Weise, in der Person und Gemeinschaft sich zueinander verhalten: Es kann nie darum gehen, die eigenen Freiheiten für «die Gruppe» zu opfern, sondern höchstens um eine Form von Askese, die darauf ausgerichtet ist, Beziehungen zu pflegen, zu Mitmenschen oder auch zur Schöpfung.⁶⁴ Das kann durchaus dazu führen, dass eine Person sich zugunsten des Anderen zurücknimmt, aber nie zugunsten einer der Person übergeordneten Gruppe.⁶⁵ Zudem gehört es zu diesem Konzept, dass dieses «Ethos von Andersheit» gegenseitig ist, was zu einer Dynamisierung von Beziehungen und von Gruppenidentität führt. Gruppe und Einzelperson sind so keine Opponenten, sondern konstituieren sich gegenseitig in der Beziehung. Nicht Gruppendruck, sondern ein Ethos der Alterität normiert menschliches Benehmen, und der trinitarische Ansatz bildet eine Alternative zum «konservativen» oder «liberalen» Menschenbild.

⁶³ BAUDET, Critique (wie Anm. 45).

⁶⁴ S. grundlegend die Ausführungen zu einem asketischen «ethos of otherness» in ZIZIOULAS, Being (wie Anm. 18), 81–83.

⁶⁵ Auf die Problematik einer Hierarchie innerhalb der Trinität kann ich hier nicht eingehen, sie wird von verschiedenen Seiten problematisiert. Vgl. MIROSLAV VOLF, After Our Likeness. The Church as an Image of the Triune God, Grand Rapids (Eerdmans) 1998; SARAH COAKLEY, God, Sexuality, and the Self. An Essay «On the Trinity», Cambridge (Cambridge University Press) 2013, 140–142.236–237.318–322. Der Unterschied zwischen einer Ordnung (*taxis*) und einer Hierarchie im Sinne einer Abstufung scheint mir diesbezüglich wichtig zu sein, ebenso wie auch der kenotische Gehalt intratrinitarischer Beziehungen.

Ein zweiter Punkt betrifft das Thema der Freiheit. Nach Baudet und Houellebecq ist die individuelle Freiheit das Hauptproblem moderner, liberaler Anthropologie. Diese Freiheit führe jedoch in die Irre: Ein Mensch könne die eigene Lebenswelt und die eigenen Beziehungen gar nicht in Freiheit und Ungebundenheit gestalten. Die Alternative zu dieser absoluten Freiheit des Individuums sei die unfreie Eingliederung in und das Sich-der-Gruppe-Unterwerfen (*Soumission*). Es gebe lediglich diese beiden Alternativen; dabei beruft Baudet sich in seiner Houellebecq-Interpretation auf religiöse Traditionen einerseits und auf seine Interpretation der modernen Liberalität andererseits. Aus trinitätstheologischer Perspektive besteht jedoch eine dritte Option. Die Beziehungen innerhalb der Dreifaltigkeit sind frei; das ist sogar eine Bedingung für die Beziehungen, in denen und durch die sich die göttlichen Personen im jeweiligen Gegenüber zueinander als Personen konstituieren und in und als Gemeinschaft existieren. Unfreie Beziehungen, die nicht aufgrund von *ekstasis*, sondern aufgrund von Zwang oder Unterwerfung zustande kämen, würden eine personale Existenz verunmöglichen, weil sie jede Form von wirklicher Beziehung verhindern würden. Deshalb kann eine Gruppe, die aufgrund einer religiösen Tradition Menschen zur Unterwerfung nötigt, nie mit dem Glauben an den dreifaltigen Gott harmonieren. In christlicher Tradition werden zwei Formen von Unterwerfung abgelehnt: unter das Gesetz, dessen Inhalt (in paulinischer Theologie) durchaus etwas mit (ethnischem) Gruppendruck zu tun hat,⁶⁶ und unter die Sünde. Stattdessen ist in Christus eine neue Freiheit zu finden, die der göttlichen Freiheit in jener Hinsicht entspricht, insofern als sie einen Menschen frei macht für eine Existenz in Gemeinschaft und eine in und durch Beziehungen konstituierte «personale» Form des Daseins.⁶⁷ Diese Freiheit, die eine Freiheit vom Gesetz und von der Sünde und eine Freiheit für Beziehungen bedeutet, ist natürlich verletzlich, auch sie ist für Sünde «angreifbar». Aber wenn eine

⁶⁶ Was allerdings mit einem «legalistischen» Judentum nichts zu tun hat; vgl. die einflussreiche These von ED P. SANDERS, *Paul, the Law, and the Jewish People*, Minneapolis (Fortress) 1983, 20: «The question is not about how many good deeds an individual must present before God to be declared righteous at the judgment, but, to repeat, whether or not Paul's Gentile converts must accept the Jewish law in order to enter the people of God or to be counted truly members.»

⁶⁷ Vgl. z. B. INTERNATIONAL COMMISSION FOR ANGLICAN-ORTHODOX THEOLOGICAL DIALOGUE, *Church* (wie Anm. 11), II.31: «The freedom given in Christ is a freedom for relationship and community, the freedom proper to the kingdom of God and the people of God.»

befreite Person dem Beispiel Christi folgt, führt sie zu freien Beziehungen zu anderen und zu *freiwilliger* Selbstzurücknahme zugunsten dieser Beziehungen.⁶⁸ Da diese Freiheit eine ist, die ihren Grund in einer *Befreiung* hat, kann ihre Verkörperung durchaus auch eine Form von Gesellschaftskritik bedeuten, gerade auch in «konservativen» oder «religiösen» Kontexten. Der anglikanisch-orthodoxe Dialog erwähnt 2006 eine Reihe von Beispielen:

Many Anglican believers, alongside other Christians, witnessed to the need for racial equality in South Africa. The same freedom can be seen in the often solitary witness of those whom God's Spirit has empowered to break through the limits of their religious or secular culture for the sake of the kingdom.⁶⁹

Mit Unterwerfung hat eine solche Freiheit wenig zu tun, ausser es ist die freiwillige «Unterwerfung» im Sinne der Verkörperung eines Ethos der Alterität – gerade in einer «konservativen» Gesellschaft kann sich diese Freiheit subversiv auswirken.

7. Schlussbetrachtung: Was hat die Dreifaltigkeit mit Politik zu tun?

Das hier vertretene, ökumenisch weithin übliche und mit altkatholischer Theologie kompatible Verständnis der Trinität kann, wie im zweiten Teil dieses Beitrags ausgeführt, ein Gesprächspartner bzw. ein Kritiker sein für zeitgenössische Stimmen in der Politik. Damit haben dieses Verständnis der Dreifaltigkeit und auch altkatholische Theologie durchaus das Po-

⁶⁸ Vgl. z. B. INTERNATIONAL COMMISSION FOR ANGLICAN-ORTHODOX THEOLOGICAL DIALOGUE, *Image* (wie Anm. 19), 9: «Made in the image of God who is supremely free, we humans express our uniqueness as persons through the exercise of free will. God gives us the capacity for freedom, both <formal> freedom of choice between options, and <substantial> freedom in and for God. Freedom, while a precious gift, can be used for good or for ill, involving as it does the possibility of choosing evil. The proper use of the gift of freedom is revealed in the person of Jesus Christ, who came to make us truly free (Jn 8.32, 36). Such freedom is given to us in order that we may participate fully in the rule of justice and holiness. The first step on this path is a fundamental change of mind, a far-reaching repentance (metanoia). The true dimension of freedom is found in loving obedience to God, <whose service is perfect freedom.>»

⁶⁹ INTERNATIONAL COMMISSION FOR ANGLICAN-ORTHODOX THEOLOGICAL DIALOGUE, *Church* (wie Anm. 11), II.43.

tenzial für zeitgenössische politische Theologie. Dieses Potenzial enthält verschiedene Aspekte, von denen ich zum Schluss diejenigen hervorhebe, die im vorherigen Vergleich eine Rolle gespielt haben.

Ein erster Aspekt ist der des Vergleichs als eines solchen. Indem zwei anthropologische Ansätze, die sich zudem beide auf religiöse Traditionen berufen, miteinander verglichen werden, tritt das Profil beider Ansätze schärfer hervor. Der Vergleich hat somit eine heuristische Funktion.

Ein zweiter Aspekt ist die Bestimmung von Individuum bzw. Einzelperson und Gruppe bzw. Gesellschaft. Während sich das eine Modell mit der postulierten Entscheidung für die Dominanz von einer dieser beiden Größen in eine Zwangsjacke steckt, umgeht das trinitarische Modell dies, indem es nicht Individuum bzw. Einzelperson und Gemeinschaft gegeneinander ausspielt, sondern darlegt, wie sie einander voraussetzen, und dass zwischenpersonale Beziehungen keine Folge der Über- oder Unterordnung von Individuum oder Gruppe sind, sondern die Grundlage darstellen für personale Existenz und Gemeinschaft. Die Alternative zwischen «Individuum» oder «Gruppe» besteht somit nicht.

Ein dritter Aspekt hat mit dem vorherigen zu tun: Wenn es nicht zum Kern christlicher Dogmatik gehören kann – weil dieser Kern trinitarisch ist –, eine Person einer Gruppe unterzuordnen, dann kann es nie die Rolle der christlichen Tradition in einer Gesellschaft sein, allzu freie Individuen unter Zwang wieder in die Gruppe einzugliedern oder sie dieser zu unterwerfen. Für das Verständnis der (möglichen und/oder wünschenswerten) Rolle von Kirchen in einer Gesellschaft hat diese Einsicht durchaus Folgen. Sie können zum Beispiel nicht ohne Weiteres Hüterinnen einer für alle verpflichtenden gesellschaftlichen Struktur sein.

Ein vierter Aspekt hat mit dem Zusammenhang von Beziehung und Freiheit zu tun. Während das Modell von Baudet/Houellebecq impliziert, dass Zugehörigkeit zu einer Gruppe bzw. einer funktionierenden Gesellschaft Unterwerfung bedeute und individuelle Freiheit weitgehend aufgegeben werden müsse, bietet das trinitarisch-anthropologische Modell eine Alternative. Dieses geht von einer Befreiung (c. q. von Sünde) in Christus aus, die eine Person frei macht in dem Sinne, dass sie (wieder) frei wird für authentische und deswegen freie, nie aufgezwungene Beziehungen in Analogie zu den Beziehungen der trinitarischen Personen – im Idealfall führt dies zur Verkörperung eines «Ethos der Alterität», wodurch die frei in Beziehung tretende Person sich aus Achtung für den/die/das andere/n zurücknimmt. Freiheit ist somit eine Voraussetzung für Beziehungen und Gemeinschaft und nicht ihre Bedrohung.

Ein fünfter Aspekt hat mit dem Verhältnis zwischen Kirche und Gesellschaft bzw. Kultur zu tun: Weil eine Person *befreit* wird und in Christus frei wird von gesellschaftlichen Zwängen, kann eine auf diese Art und Weise freie Person sich auch kritisch verhalten gegenüber der Mehrheitskultur, mag diese nun «konservativ» oder «liberal» sein. Wenn aber eine religiöse Tradition die primäre Funktion hat, Menschen zur Treue gegenüber der Gruppe (sc. Gesellschaft und ihrer Normen) zu bringen, wird es kaum noch möglich sein, kritisch gegenüber der Mehrheitskultur zu sein.

Diese fünf Aspekte sind Beispiele für die Möglichkeiten, die das Weiterdenken einer trinitarischen Gotteslehre in einem politischen Kontext bietet. Dabei ist natürlich immer anzumerken, dass das trinitarische Leben (analog und mit Rücksicht auf die geschöpfliche Begrenztheit der Menschheit) auch für die Kirche immer Norm und Ideal ist. Es ist damit nicht nur eine Quelle für Gesellschaftskritik oder Kritik an Politikerinnen und Politikern, sondern fordert in gleichem Mass auch die Kirche heraus, ihrer Berufung zum Leben in Gemeinschaft gerecht zu werden.

*Peter-Ben Smit (*1979, Rotterdam NL), Dr. theol. (Universität Bern, 2005), Dr. theol. habil. (Universität Bern, 2009), Th. D. (General Theological Seminary, New York 2011) ist ao. Professor für Systematische Theologie und Ökumene am Institut für Christkatholische Theologie der Theologischen Universität Bern (seit September 2018), sowie o. Professor für Kontextuelle Bibelauslegung an der Theologischen Fakultät der Vrije Universiteit (Amsterdam), und Professor für Alte Katholische Kirchenstrukturen («bijzonder hoogleraar») am Departement für Philosophie und Religionswissenschaft der Universität Utrecht. Ausserdem ist er als research associate der Theologischen Fakultät der Universität von Pretoria (Südafrika) verbunden.*

*Adresse: Institut für Christkatholische Theologie, Länggassstrasse 51, 3012 Bern, Schweiz
E-Mail: peter-ben.smit@theol.unibe.ch*

Summary

In this essay, a comparison is made between the Trinitarian theology and anthropology that has become characteristic for Old Catholic theology and for the broader ecumenical theological tradition (Faith and Order) and a contemporary analysis of Western culture based on the work of the French novelist Michel Houellebecq and his appeal to religion as a potential savior of such culture by the Dutch politician Thierry Baudet in an essay that drew much attention in the course of 2019. Using the work of the Swiss theologian Herwig Aldenhoven in particular, it is shown how the understanding of the role of religion, in particular Christianity, in society in both approaches can be understood more clearly by comparing them to each other. Beyond this, it is also demonstrated, how a Trinitarian anthropology, in which human beings become persons by entering into free relationships with each other, is incompatible with an understanding of religion that serves to make individuals submit to a group (e. g., a society or a nation) for the sake of the greater good of this group. From a Trinitarian perspective, communion and personhood are shown not to be each other's competitors, but rather to coincide and mutually imply each other. Therefore, the connection made between conservative politics and Christianity, as suggested by Baudet is untenable. In arguing this case, this essay seeks to make a contribution to the development of an ecumenically inspired Old Catholic political theology.

Schlüsselwörter – Key Words

Dreifaltigkeit – Politische Theologie – Theologische Anthropologie – Herwig Aldenhoven – Ökumenische Theologie