

## **RELIGIO VINCULUM SOCIETATIS?**

### **POLITISCHER MONOTHEISMUS UND TRINITARISCHES GOTTESBILD**

Walter Sparn

#### *1. Monotheismus als Figur neuzeitlicher Vernunft.*

Das neuzeitliche Europa hat ein Gutteil seines kulturellen Selbstbewußtseins aus dem Faktum bezogen, daß es einer monotheistischen Religion angehörte.

Es platzierte sich an das Ziel einer kulturellen Entwicklung, die mit dem Fetischismus begonnen und über den Polytheismus fortschreitend im Monotheismus ihre endgültige Gestalt gefunden hatte. Über Judentum und Islam hinaus sah sich das Christentum als den reinsten Monotheismus, als die Glaubensweise nämlich, in welcher „die

Beziehung auf die *sittliche* Aufgabe den Grundtypus der frommen Gemütszustände bildet“. Diesen kulturtheoretischen Lehnsatz hat F. Schleiermacher seiner Glaubenslehre vorangestellt.<sup>1</sup>

Es waren Philosophen, die den Ausdruck „Monotheismus“ bildeten und das Wort „Polytheismus“ aufgriffen, um die Beziehung von *religiöser Autorität* und *politischer Macht*, die in der konfessionellen Spaltung Europas so problematisch geworden war, neu zu bestimmen. Den ‚Polytheismus‘ hatte schon der jüdisch-hellenistische Autor Josephus der ‚Theokratie‘ kontrastiert – ein ebenfalls neues Wort, das die politische Verfassung des Judentums als Herrschaft des einen Gottes bezeichnete. In der Neuzeit sprach dann wieder der Rechtsgelehrte Jean Bodin von ‚Polytheismus‘ im Kontext eine neuen, staatliche Souveränität begründenden Politik. Als dann Henry More den Begriff ‚Monotheismus‘ bildete, bezeichnete er damit nicht nur die religiöse Überlegenheit des Christentums gegenüber dem Heidentum, sondern zugleich die politische, die in der kolonialen Expansion Europas den ‚primitiven‘ Völkern denn auch gehörig demonstriert wurde.

Dieser Monotheismus, oft nur „Theismus“ oder „Deismus“ genannt, stellte zugleich eine Emanzipation von der Lehre der *Trinität* Gottes dar. Eine gemeinchristliche Lehre, deren Träger, die Kirchen, jedoch konfessionell gespalten waren und die wegen ihres exklusiven Anspruchs auf die wahre Religion, bei enger Verflechtung mit politischer Herrschaft, nicht davor geschützt waren, religiösen Bürgerkrieg zu befördern, wie im Dreißigjährigen Krieg geschehen. In Reaktion hierauf formierte sich eine Konzeption von Religion, die nicht von den Kirchen, deren jede mit der Autorität von Offenbarung auftrat, sondern rein aus *Vernunft* bestimmt war. Das aber mußte strikter *Monotheismus* sein: Nur der differenzlos Eine konnte die legitimierende Instanz irdischer Einheit sein, die Instanz vor allem moralischer Disziplin und politischer Herrschaft. Hier durfte der Glaube an die Menschwerdung des göttlichen Logos keine Rolle spielen – der Glaube, daß Gott sich selbst *entäußert* habe, bis hin zum schrecklichen „O große Not, Gott selbst ist tot“, wie ein Passionslied dieser Zeit sang.<sup>2</sup> Aber auch Denker, die sich als Christen sahen, vertraten um des Bildes Gottes als einheitsichernder Macht willen eine nicht-

---

<sup>1</sup> Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube* (1830/31), Berlin 1960, § 11; vgl. die Typologie von Poly- und Monotheismus bei Paul Tillich, *Systematische Theologie I*, Stuttgart 1956, 262-273

<sup>2</sup> Johann Rist 1641, in: *Ev. Gesangbuch* Nr. 80, 2; vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Hamburg 1966, Bd. 4, 172

trinitarische, sog. ‚arianische‘ Christologie, in der Jesus Christus nicht als Personeneinheit eines Menschen und Gottes, sondern als – wenn auch vollkommener – Mensch verstanden wurde. Wie Herbert von Cherbury’s Deismus oder G.W. Leibniz’ Monadologie ist die politische Philosophie der Aufklärung durchweg dem rationalen, vernunftrechtlichen Monotheismus verpflichtet. Über die Trinitätslehre spottet denn auch Mephisto: „Es war die Art zu allen Zeiten / Durch Drei und Eines und Eins und Drei / Irrtum statt Wahrheit zu verbreiten.“

Selbst in einem lutherischen emblematischen Katechismus reduziert sich das trinitarische Dreieck auf den Nimbus Gottes.

Mit dem *unitarischen* Gottesbild, dem I. Kant eine Trias exklusiver moralischer Eigenschaften zuschreiben konnte,<sup>3</sup> freundenen sich

---

<sup>3</sup> Immanuel Kant, KpV (1787), Erster Teil, II. Buch, 2. Hauptst., V (AA 237 Anm.): der allein Heilige (Gesetzgeber und Schöpfer), allein Selige (gütiger Regierer und Erhalter), allein Weise (gerechter Richter); vgl. die Behandlung der trinitarischen „Geheimnisse“ in Ders., Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793), 207ff.

auch aufklärerische Theologen an: Gott war jene weise Vernunft, die den ordentlichen Gang dieser Welt, zumal die Konvergenz von Tugend und Glückseligkeit vorsehungsmäßig verbürgt; für den erfahrungsunabhängig guten Sinn tugendhaften Lebens war Jesus Christus das Vorbild. Das Bild eines Gottes, der sich in Zeit und Geschichte unterschiedlich, in drei ‚Hypostasen‘ oder ‚Personen‘, ausgesprochen und so nicht bloß *etwas*, sondern sich *selbst* offenbart hatte, dies Bild wich der für universal gehaltenen Vorstellung vom einen und einzigen Welturheber. Hatte das Menschengeschlecht nicht mit der Erkenntnis des einen, wahren Gottes begonnen, mit einem ‚Ur-Monotheismus‘, dessen Verfallsformen die ‚heidnischen‘ Götzendienste waren? Erst recht ließ das spätere entwicklungsgeschichtliche Modell der Religionen dem trinitarischen Gottesbild keinen Platz mehr. Selbst der große F. Schleiermacher und noch P. Tillich sahen sich nicht in der Lage, die Trinitätslehre in ihr Reflektionsmuster zu integrieren.<sup>4</sup>

## 2. *Lob des Polytheismus?*

Es ist nicht allzu verwunderlich, daß die Kritik des Christentums in der Folgezeit dieses vor allem als *Monotheismus* tadelte. Man beklagte sein ästhetisches und mythologisches Defizit und versuchte, es poetisch und philosophisch zu korrigieren; in nicht-theistischer Sicht schien es, als könne Monotheismus nicht anders als *intolerant* sein.<sup>5</sup> Man assoziierte diesen „Maximal-Gott“ mit dem politischem Despotismus und mit dem „Maximum des Schuldgefühls“. Die individuelle Problematik des moralisierten „Monoton-Theismus“, wie F. Nietzsche das nannte<sup>6</sup>, trat auch in S. Freuds psychoanalytischer Genealogie des Über-Ich zutage. Dieser allsehende Gott des Gesetzes konnte, leider auch in Erlangen, manichäische Züge annehmen,

---

<sup>4</sup> Friedrich Schleiermacher, a.a.O. §§ 170-172; Paul Tillich, Systematische Theologie III, Stuttgart 1966, 324ff.

<sup>5</sup> Arthur Schopenhauer, Parerga und Palipomena, Sämtliche Werke, Bd. 5, Darmstadt 1976, 423; vgl. Goethes Kritik sowohl des Monotheismus als auch der Trinität im Faust (Sophienausgabe I/14, 124f), seine Bekräftigung der Glaubensartikel bzw. der Trinität als „höchste Einheit“ in Wilhelm Meisters Wanderjahre (1829), II, 1.

<sup>6</sup> Friedrich Nietzsche, Zur Genealogie der Moral II, Aph. 20; Der Antichrist, Aph. 16.18f.

aber auch sonst „Gottesvergiftung“ zu Folge haben, wie ein Bestseller der 70er Jahre klagte.<sup>7</sup>

F. Nietzsche war es auch schon, der dem Syndrom von Monotheismus und Macht die Vorzüge des *Polytheismus* kontrastierte. Während der „Normalgott“ dem „Normalmenschen“ angeglichen worden sei – „vielleicht die größte Gefahr der bisherigen Menschheit“ –, kenne Polytheismus die „Mehrzahl von Normen“, das „Recht von Individuen“, bilde „Freigeisterei und Vielgeisterei des Menschen“ vor.<sup>8</sup> Der einzig-eine Gott und seine kulturellen Derivate, etwa der monomythi-

---

<sup>7</sup> Tilman Moser, *Gottesvergiftung*, Frankfurt a.M. 1976; Ders., *Von der Gottesvergiftung zu einem erträglichen Gott*, Stuttgart 2003.

<sup>8</sup> Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* III, Aph. 143.

sche Glauben an den Fortschritt, werden zum kulturellen „Streißfaktor“, und es erhebt sich das postmoderne „Lob des Polytheismus“. Ein über sich selbst aufgeklärter Polytheismus lasse, so der Philosoph Odo Marquard, die Pluralität von Perspektiven und Horizonten individueller Identität zu; „entzauberter“ Polytheismus, sei die Poly-mythie narrativer Geschichtswerke oder moderner Romane und grundiere eben auch die „politische Gewaltenteilung“.<sup>9</sup>

Es gibt gute Gründe, die Verbindung von Religion und politischer Macht unter monotheistischem Vorzeichen für riskant anzusehen. Es gibt aber kaum Gründe für den Vorschlag, dem durch Polytheismus zu entrinnen; der Rat ist selber noch ein Derivat des Monotheismus. Denn erst der *Monotheismus*, religionsgeschichtlich ja eher ein Sonderfall, begründete das Selbstverhältnis von freien Subjekten des Denkens und Handelns konsistent, nämlich durch die kategoriale Unterscheidung des *Selbst* von der *Welt* und durch die Unterscheidung beider Größen – endlicher und nicht notwendig existierender Größen – von ihrem schöpferischen *Grund*.

---

<sup>9</sup> Odo Marquardt, Aufgeklärter Polytheismus - auch eine politische Theologie?, in: Jacob Taubes (Hg.), Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen, München/Paderborn 1983, 77-84, zit. 83.

Auch diesseits eines expliziten ‚Gottesgedankens‘ ist die Struktur von *Selbstbewußtsein* dem äquivalent, denn dieses synthetisiert Identität, indem es binäre Logik und euklidische Demonstration begründet.<sup>10</sup> Auch eine postmoderne Bricolage, wenn sie *bewußte* Lebensführung sein will, rekurriert auf ein einheitsstiftendes Vermögen, auch wenn sie es nicht mehr mit der Ambition eines auktorialen Autobiographen verbindet. Es ist nicht einmal wünschbar, diesen Stand der Frage „wer bin ich?“ zu unterbieten.

Zudem gehört die Annahme, religiöser Polytheismus könne „entzaubert“ werden, einer pluralistischen Kulturtheorie an, die ideenpolitischen Respekt verdient, die aber ihre religiös-praktische Wirksamkeit nicht zeigen kann. Es ist kein Polytheismus bekannt, der sich selbst entmythologisiert hätte; seine Ordnung der Dinge wurde allemal durch monokratische Ordnungskonzepte entmächtigt. Für die Distanzierung von Göttern und Mächten der Welt braucht es eine monotheismusäquivalente Instanz – was sollte das sein? Atheismus als „eine Art zweiter Unschuld“<sup>11</sup> kommt hier nicht in Frage; und eine Vernunft, die Alterität in sich selbst zuließe, bestimmt sich nicht mehr nur durch sich selbst, sondern wird bestimmt auch vom Fremden und seiner Macht. Sie würde, mit anderen Worten, sich wieder dar- ein fügen, was der griechische Monotheismus an seinem polytheistischen Gegenüber massiv kritisierte: in eine *tragische* Existenz.

Der in Europa real existierende Polytheismus, wie er in der esoterisch-synkretistischen Religiosität zu beobachten ist – er reicht weit in die christliche Spiritualität hinein – dieser Polytheismus ist keineswegs „entzaubert“. In einer Zeit neuer Leichtgläubigkeit<sup>12</sup> betreibt er, oft erklärtermaßen, die „*Wiederverzauberung der Welt*“ im Medium astraler, spiritistischer oder auch, weniger regressiv, pantheistischer Mythologie. Schon Max Weber, der doch die Unvermeidlichkeit eines universalen Säkularisierungs- und Rationalisierungsprozesses nachzuweisen nicht müde wurde, verschloß sich nicht der Einsicht: „Die alten vielen Götter, entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte, entsteigen ihren Gräbern, streben nach Gewalt über unser Leben und beginnen untereinander wieder ihren ewigen Kampf.“<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup> Vgl. Dieter Henrich, *Bewußtes Leben*, Stuttgart 1999.

<sup>11</sup> Friedrich Nietzsche, *Genealogie der Moral* II, Aph. 20.

<sup>12</sup> Peter L. Berger, *Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit* (amerik. 1992), Frankfurt/NewYork 21995;

<sup>13</sup> Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*, München/Leipzig 1919, Berlin 51967, 28.

Inzwischen ist die „Wiederkehr der Götter“ eine kulturdiagnostische Parole, die sich bestens verkauft trotz weiterlaufender Säkularisierung in Gestalt der Erosion traditionaler Institutionen und in der global zweckrationalen Lebensorganisation. Da ist die friedfertige Kosmosfrömmigkeit „primärer Religiosität“ eine fast tröstliche, tatsächlich aber ganz illusionäre Aussicht.

### 3. *Die Ambivalenz des politischen Monotheismus.*

Es wäre ein schlechter Rat, gegen die polytheistischen Wiederverzauberungen trotzigen Monotheismus zu empfehlen. Davon sollte schon ein Blick auf die Herausforderungen abhalten, vor die der muslimische Monotheismus angesichts des westlichen Typs von Rationalität und Säkularität, der Unterscheidung von religiöser Lebensprägung und politischer Macht, sich gestellt sieht. Kehren wir vor unserer eigenen Haustür: Auch in der christlichen Welt wurde die Entkopplung religiöser Autorität und politischer Macht erst spät erkämpft, und das auch gegen kirchliche Machtansprüche. Letzteres hatte auch einen theologischen Hintergrund, den man bei allem Respekt vor den Riesen, auf deren Schultern wir stehen, nicht verschweigen darf: Das Christentum blieb tief dem politischen Monotheismus verpflichtet.

Das Christentum verknüpfte den Glauben an die Einzigkeit des wahren Gottes, den es mit dem Judentum teilte, mit dem rationalen Monotheismus der griechischen Philosophie. Den unterschiedlichen Sitz im Leben der beiden Monotheismen mögen zwei Zitate erhellen. Der Apostel Paulus schreibt an die Korinther: „Was nun das Essen von Götzenopferfleisch angeht, so wissen wir, daß es keine Götzen gibt in der Welt und keinen Gott als den einen. Und obwohl es solche gibt, die Götter genannt werden, es sei im Himmel oder auf Erden, wie es ja viele Götter und Herrn gibt, so haben wir doch nur *einen* Gott, den Vater, von dem alle Dinge sind und wir zu ihm; und *einen* Herrn, Jesus Christus, durch den alle Dinge sind, und wir durch ihn.“<sup>14</sup> Der Philosoph Aristoteles schreibt unter Rückgriff auf Homer am Ende des Theologiekapitels seiner Metaphysik, nachdem er die Mehrzahl von astralen Intelligenzen, das relative Recht des Polytheismus also akzeptiert, aber seine These eines einzigen Ersten Bewegers bekräftigt hatte: „Das Seiende aber mag nicht schlecht regiert werden. ‚Nicht gut ist Vielherrschaft, Einer sei Herrscher!‘“<sup>15</sup>

Das Christentum hat durch die Rezeption des an der Identifikation einer *arché*, eines *principium* interessierten Monotheismus sich mit einer gefährlichen Spannung imprägniert. Es suchte sie mit der Auffassung aufzufangen, daß die Erkenntnis Gottes nicht nur durch den Rückschluß auf seine Ursächlichkeit und auf dem Weg der Steigerung erreicht, sondern auch durch Verneinung irdischer Bestimmungen beschränkt werde. Diese *negative Theologie* spielte aber keine Rolle in der pointiert *monotheistischen* Verbindung religiöser Autorität und politischer Macht. Die Einzigkeit und Einzigartigkeit des wahren Gottes, wie sie im jüdischen Monotheismus geglaubt wurde, wurde hier modifiziert durch die Prädikate der wesentlichen Einheit und der Einfachheit Gottes, dessen also, was wir eine durch sich selbst bestimmte *Identität* nennen. An eben diesen, Differenz ausschließenden Begriff der Identität und der eineindeutigen Aktuosität Gottes<sup>16</sup> schloß die Legitimation monarchischer Herrschaft an, zu der sich das Christentum nach der Konstantinischen Wende befugt fand: „Ein Reich, ein Kaiser, ein Gott“. Dieser politischer Monotheis-

---

<sup>14</sup> 1.Kor. 8,4-6 (mit Dtn 6,4). Vgl. Jacob Taubes, Die politische Theologie des Paulus, München 1993.

<sup>15</sup> Aristoteles, Metaphysik XII (1076 a 4); Homer, Ilias II, 204.

<sup>16</sup> D.h. in einer starken Version des Axioms : Opera Trinitatis ad extra sunt indivisa.

mus machte zwar die polytheistische *theologia civilis* der römischen Staatsreligion hinfällig – das Christentum, so Augustinus, sei nicht dazu da, die Völker des Imperiums zusammenzuschweißen.<sup>17</sup> Es war aber seinerseits nicht davor geschützt, ins politische Nützlichkeitskalkül einbezogen zu werden; auch nicht davor, das trinitarische Gottesbild dem politischen Monotheismus einzuordnen und politische Herrschaft heilsgeschichtlich potenziert zu legitimieren. Jene reichstheologische Formel hatte ihre ikonographische Entsprechung in der Bekleidung des Weltherrschers Christus mit den Insignien kaiserlicher Macht, und es war *Christus*, der die ihn stellvertretenden Kaiser zur Herrschaft krönte.

---

<sup>17</sup> (Gegen Terentius Varros „*theologia civilis*“): ...sic et homines principes, non sane iusti, sed daemonum similes, ea quae vana esse noverant, religionis nomine populis tamquam vera suadebant, hoc modo eos civili societati velut aptius alligantes, quo similiter subditos possiderent. A. Augustinus, *De civitate Dei* IV, 22.

Weil Einheit als solche zum *Gutsein* gehöre, bezog sich, unbeschadet seiner sorgfältigen Trinitätslehre, auch der große Thomas von Aquin in seiner „Ontologie des herrschaftlichen Aufbaus der natürlichen und sozialen Welt“<sup>18</sup> auf den zitierten Satz des Aristoteles.

Von Christus sah der politische Monotheismus der *Neuzeit* allerdings völlig ab, weil es nun um eine Begründung irdischer Herrschaft unabhängig von offenbarungslegitimierter Autorität ging. Er begründete den Staat auf einen neuen Begriff von Souveränität, der zufolge die Geltung von Gesetzen nicht an deren Inhalt, sondern allein an die jenseits von gut und böse stehende Autorität des gesetzgebenden *Souveräns* band. Sei es die absolutistische Monarchensouveränität, sei es die plebiszitäre Volkssouveränität – beide begreifen sie den Souverän „von Gottes Gnaden“ monokratisch, durchaus dem voluntaristischen Monotheismus entsprechend, mit dem die nachthomistische Theologie das trinitarische Gottesbild relativiert hatte - der Souverän bestimmt auch, was geglaubt wird. Wenn ein Th.Hobbes den von Staats wegen befohlenen Glauben mit „Jesus is the Christ“ zusammenfaßte, so wollte er lediglich ausschließen, daß das Reich Gottes auf Erden in Konkurrenz zum Staat errichtet werden konnte, etwa in der Papstkirche oder in der puritanischen Theokratie.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Peter Koslowski, Politischer Monotheismus oder Trinitätslehre in : Jakob Taubes (Hg.), Theokratie, München/ Paderborn 1987, 26-44, zit., 36 Anm. 25; Optima autem gubernatio est quae fit per unum. Unitas autem pertinet ad rationem bonitatis. Unde ..., Thomas von Aquin, Summa Theologiae. I q 103 a 3.

<sup>19</sup> Vgl. Jürgen Gebhardt, ‚Alle Macht den Heiligen‘ – zur frühneuzeitlichen Idee der Theokratie, in: Jacob Taubes (Anm. 18), 206-232.

Auch Hobbes' ‚arianisches‘ Verständnis Christi stützte die Korrespondenz der absoluten Souveränität des „Leviathan“, dem nach Hiob 41,25 „keine Macht auf Erden gleich (ist)“, mit der absoluten Herrschaft Gottes.

#### 4. Ist der politische Monotheismus „erledigt“?

Im Jahr 1935 erschien ein Traktat des Titels „Der Monotheismus als politisches Problem“, verfaßt von Erik Peterson, einem zur römisch-katholischen Kirche konvertierten Theologen.<sup>20</sup> Es war die Zeit der erstaunlichen Anpassung des Protestantismus an das monokratische „Ein Reich, ein Volk, ein Führer“. Die NS-nahen „Deutschen Christen“ skandierten diese Parole vor dem Hintergrund eines Glaubens an den Gott der *Vorsehung*; ihr Christusbild stilisierte einen (über)menschlichen Helden, der dem Führer und Reichskanzler die

---

<sup>20</sup> Erik Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem* (1935), in: Ders., *Theologische Traktate*, München 1951, 45-147. Vgl. Alfred Schindler, *Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie*, Gütersloh 1978.

charismatische Aura lieh. Darauf zielte der historische Hinweis Petersons, daß ähnlich schon die häretischen Arianer im 4. Jh. votiert und sich in ihrem gleichsam heidnisch gebliebenen Monotheismus dem unbeschränkten Machtanspruch des Kaisers gebeugt hatten, während die Orthodoxen aufgrund ihres trinitarischen Gottesbildes sich dem widersetzen konnten. An der epochalen Leistung dieser orthodoxen Kappadozier beeindruckt noch heute die Einsicht, daß das bloß mit sich Identische in Wahrheit die Entzweigung in sich trägt, die *stasis* gegen sich selbst.<sup>21</sup>

Petersons Votum bezog sich auch auf eine 1922 erschienene Publikation des Titels „Politische Theologie“, verfaßt von Carl Schmitt, der seinerzeit als Kronjurist des NS-Staates galt und heute von den Neokonservativen der USA geschätzt wird. Es hatte hohe politische Relevanz, mit der Trinitätslehre der These zu widersprechen, daß politischer Souverän nicht der sei, der eine Verfassungsordnung beschließen kann, sondern derjenige, der „über den Ausnahmezustand entscheidet“.<sup>22</sup> Die „Theologie der Befreiung“ oder „der Revolution“, die ich während meines Studiums kennen gelernt habe, wandten ähnlich „die Glaubensformel von der Trinität herrschaftskritisch“, sogar gegen die monarchische Herrschaft in der Kirche.<sup>23</sup> Die politische Bedeutung eines Gottesbildes, das vom Angedenken des Leidens Jesu Christi geprägt war, bestand in seiner Kritik der politischen Religion, vor allem des „Monotheismus der Mächtigen“ in Europa, die den religiösen in politischen Monotheismus umgesetzt und in den „Absolutismus der Macht“ des neuzeitlichen Staates überführt hatte.<sup>24</sup>

Die direkte Opposition von trinitarischem Glauben und politischem Monotheismus ist freilich schon historisch kaum zu verifizieren. Die

---

<sup>21</sup> „Das Eine ist immer in Aufruhr gegen sich selbst“: Gregor von Nazianz, Orat. Theol. III,2 (MPG 36, 76a/b).

<sup>22</sup> Carl Schmitt, Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, München/Leipzig 1922, Berlin <sup>2</sup>1934, <sup>3</sup>1979. Vgl. Jacob Taubes (Anm. 18) 9-15.

<sup>23</sup> Johann Baptist Metz, „Politische Theologie“ in der Diskussion, in: Helmut Peukert (Hg.), Diskussion zur „Politischen Theologie“, Mainz/München 1969, 267-301, zit. 289.

<sup>24</sup> Jürgen Moltmann, Trinität und Reich Gottes, München 1980, V, § 1; VI, § 1; vgl. schon Ders., Theologische Kritik der politischen Religion, in: Johann Baptist Metz u.a. (Hg.) Kirche im Prozeß der Aufklärung, München/Mainz 1970, 11-52.

monarchianisch pointierte Trinitätslehre blieb auch ihrerseits ein Instrument politischer Herrschaft – sie galt im Römischen Reich deutscher Nation ja als Reichsgesetz, so daß Antitrinitarier mit der Todesstrafe zu rechnen hatten. Politisch noch folgenreicher war und ist bis heute die *chiliasmische* Neutralisierung der Trinitätslehre. Die Personen der göttlichen Trinität wurden als heilsgeschichtliche Abfolge derart verstanden, daß ‚jetzt‘ das Zeitalter des Heiligen Geistes, des sog. ‚Dritten Reiches‘ angebrochen war – eine wiederum monokratische Situation, die nun freilich revolutionäre Aktionen erforderte, wie im theokratischen England des 17. Jh., wie aber auch im „American Dream“ eines *novus ordo seclorum*:

Das trinitarische Gottesbild wird hier wieder zum monotheistischen *eye of providence*, und der zuerst fromme Chiliasmus konnte gleitend in säkularen Fortschrittsglauben übergehen.

Muß man also Carl Schmitt zustimmen, der 1970 Anlaß hatte, es als „Legende“ zu bespötteln, daß die Politische Theologie „erledigt“

sei?<sup>25</sup> Es wäre in der Tat eine Illusion zu glauben, daß ein Staat ohne politische Religion oder, wie wir heute sagen, dann ohne Zivilreligion auskommen könne und eine Kirche ohne machtförmige Strukturen, wenn man religiöse Autorität und politische Macht *konvergieren* läßt, sei es in der theokratischen, sei es in der cäsaropapistischen oder, wie bei Schmitt selbst, in einer säkularisiert römisch-katholischen Variante. Wenn man politischem und klerikalem Monotheismus widerstehen will, muß man Religion und Politik besser *unterscheiden* können als es der abstrakte Monotheismus vermag. Weil dafür die bloße Entgegensetzung des trinitarischen Gottesbildes nicht genügt, forderte seinerzeit J. Moltmann, die „Vorstellung der Weltmonarchie des Einen Gottes“ durch die kreuzestheologisch begründete Hoffnung auf die „Freiheit im trinitarischen Reich Gottes“ zu überwinden.<sup>26</sup>

Nun ist es richtig, daß das erhoffte *Reich Gottes* weder Untertanen noch äußere Feinde kennt, so daß im neuen Äon nicht ‚Herrschaft‘, sondern ‚Freundschaft‘ die leitende soziale Kategorie ist. Wenn aber die *Politik*, die unter den Bedingungen des alten Äons zu arbeiten hat, jene Hoffnung chiliastisch realisieren wollte, hätte sie nur die Wahl zwischen Anarchie und Diktatur. Auch das trinitarische Gottesbild kennt in der Zeit des alten Äon, in der sogar Christen noch Sünder sind, die Kategorie der *Herrschaft* Gottes, derjenigen Herrschaft nämlich, auf die auch Christen für die Erhaltung dieser Welt vertrauen müssen und, kraft des königlichen Amtes Jesu Christi „zur Rechten Gottes“, auch vertrauen dürfen. Das trinitarische Bild der Freundschaft steht unter einem *eschatologischen Vorbehalt*, dem einstweilen nur eine zeichenhafte Antezipation entspricht: Die Kirche ist als *communio sanctorum* ein Vorzeichen des trinitarischen Reichs der Freundschaft.

Die Aufgabe der Theologie ist es daher eindeutig nicht, utopisch-politische Religion zu propagieren. Sie hat vielmehr die religiöse Praxis zur politischen Praxis in ein Verhältnis der zuordnenden Unterscheidung zu setzen: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist“, wie Jesus angesichts der Versuchung sagte, politische Religion zu propagieren (Mt 22,21). Nur *dann* kann die genuin religiöse Praxis fordern, daß sich auch die Politik zu ihr in eine Beziehung der Unter-

---

<sup>25</sup> Carl Schmitt, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin 1970.

<sup>26</sup> Jürgen Moltmann, *Trinität* (Anm. 24), 213f.

scheidung setzt derart, daß dem Bürger erlaubt ist, dem von *ihm* geglaubten Gott zu geben, „was Gottes ist“. Kurz: Nur wer auch *religiöse* Gründe für die Religionsneutralität des Staates aufbietet, kann die Toleranz von Religion als ein *Anderes* der Politik auch *politisch* einfordern.

Nun, wenn Monotheismus politisch ambivalent und weltanschauliche Monokratie unfähig ist, zwischen religiöser Autorität und politischer Herrschaft effektiv zu unterscheiden: Begründet das *trinitarische* Gottesbild eine gleichermaßen religiös und politisch plausible Unterscheidung von Religion und Politik?

##### *5. Das trinitarische Gottesbild als konkreter Monotheismus.*

Mit der gestellten Frage begeben mich in eine *christliche* Perspektive, verschieden von anderen monotheistischen Religionen, die das trinitarische Gottesbild als götzendienerischen Tritheismus verwerfen. Wenn ich die gestellte Frage positiv beantworten werde, so bedeutete das jedoch nicht, daß ich diese anderen Religionen in Bausch und Bogen zum politischem Monotheismus mit seinen konfliktuösen Konsequenzen rechnen müßte. Schon wegen der inneren Pluralität sowohl des Judentums als auch des Islam ist das ausgeschlossen. Und beider normative Kanones vertreten auch in der christlichen Außensicht keinen abstrakten, sondern einen an die Verehrung des einen Gottes gebundenen Monotheismus. Ihre Praxis der *Monolatrie*, die auch religiös integrierende Aspekte hat, schließt eine direkte Legitimation politischer Monokratie nicht notwendig ein. Politisch wirksam werden diese monolatratischen Monotheismen erst durch jeweils vielfältige hermeneutische, institutionelle und ethische Um- und Übersetzungen hindurch; von ‚Religion des Krieges‘ zu sprechen, wäre selbst im Blick auf den primatialen Charakter des Islam unangebracht (das darf man übrigens auch gegen einen Kaiser Manuel II. Palaeologus sagen, statt ihn zweideutig bloß zu zitieren). Monotheistische Religionen steigern allerdings die ideologische und praktische Dynamik von Gesellschaften; das tun sie aber sowohl im Fall des Konflikt als auch im Fall des Konsens.

Es wäre auf der anderen Seite ein Zeichen unchristlichen Mangels an Respekt vor den religiösen Binnenperspektiven, wollte man sie in der Absicht, ihr vermutetes Gewaltpotential zu neutralisieren, durch einen vermeintlich *universalen Monotheismus* überwölben.

Bei M. Mendelssohn und G.E. Lessing, die dies in Europa erstmals vorschlugen<sup>27</sup>, mag das als aufklärerische Übereilung hingehen. Aber nicht mehr akzeptabel ist es bei mancher aktuellen ‚Theologie der Religion‘, die mittels eines angeblich universalen Begriffes eines liebenden Gottes imperial auf das Fremde zu und durch dessen Eigen-Sinn hindurch greift. Eine *Hermeneutik des Fremden*, die Kanones, Institutionen und Traditionen entmaterialisiert und auf die Verschmelzung der heterogenen Horizonte in einem homogen Universalen abzielt, kann sich aber nicht einmal auf H.-G. Gadamer oder G. Ebeling berufen. Religiös gibt es keine Alternative zur politischen Koexistenz und zum experimentellen Dialog zwischen den drei Mono-

---

<sup>27</sup> Vgl. Walter Sparrn, Nathan der Weise. Lessings Inszenierung religiöser Toleranz, in: Andreas Nehring, Joachim Valentin (Hg.), *Religious Turns – Turning Religions*, Stuttgart 2007 (in Druck).

theismen – sie wäre nicht einmal wünschbar.<sup>28</sup> Auch ein sog. ‚interreligiöses‘ Gebet stellt nur scheinbar eine solche Alternative dar.

„Mit der Trinitätslehre betreten wir den Boden des christlichen Monotheismus“, so hat K. Barth lapidar formuliert.<sup>29</sup> Eben dies, einen *trinitarischen Monotheismus* versucht seit einiger Zeit eine lebhaftere Diskussion im deutschen und im angelsächsischen Sprachbereich zu explizieren. Meine Aufgabe ist heute nicht, die theoretische Struktur der Trinitätslehre vor Ihnen auszubreiten, die schon vor fünfihundert Jahren diffizil schien, wie der Pariser Tricephalus aus der Reformatiionszeit vor Augen führt:

---

<sup>28</sup> Auch der „radikale Monotheismus“, den R. Niebuhr im Anschluß an P. Tillich nicht an partikularen, z.B. nationalen ‚Henotheismen‘ orientiert, löst dieses Problem noch nicht, vgl. Reinhold Niebuhr, *Radical Monotheismus and Western Culture*, New York 1960. Vgl. Peter Strasser, *Der Gott aller Menschen*, Graz 2002.

<sup>29</sup> Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik I/1*, Zollikon 1932, 374.

Ich möchte auch nicht die Frage ihrer *biblischen* Begründung aufwerfen, die einst durchweg biblizistisch bejaht wurde, sogar im Alten Testament, etwa aufgrund der Selbstaufforderung Gottes, Menschen zu erschaffen:

Die biblische Begründung darf auch jenseits biblizistischer Eintragungen für gegeben gelten: Dem reformatorischen *Schriftprinzip* entspricht es, wenn ich dafür auf den trinitarischen Charakter der dem Christentum eigentümlichen Gottesbeziehung, dem „Sein in Christus“, hinweise.

Diese Eigentümlichkeit tritt am deutlichsten zutage im *Gebet*, dem Reden des Herzens mit Gott, dieser Arbeit am Gottesbild und am Selbstbild gleichermaßen. Das christliche Gebet ruft den *einen* Gott, den Heiligen, an – im Namen Jesu Christi und in der Kraft des Heiligen Geistes, im Namen Gottes selbst und durch Gott selbst: Es ist *konkreter* Monotheismus. Das christliche Gebet ist keine zweistellige Relation zwischen einem Beter und dem Gott, sondern schließt den Beter in eine dreistellige Relation kommunikativer Struktur, in Gott selbst ein. Die trinitarische Struktur des Gebets, die auch seine Erhö-

rungsgewißheit begründet, ist die Bedingung dafür, daß der *eine* Gott angerufen wird, nicht ein Mensch – Jesus – vergötzt oder eine Zauberkraft – der Geist – beschworen wird. Sie ist auch der Grund, daß das Christentum das *Bilderverbot* so wenig verletzt wie das Judentum und der Islam, sich vielmehr an das Bild hält, das ihm Gott von sich selbst gegeben hat. Die östliche Kirche hat von den zwei Händen Gottes gesprochen; die westliche Kirche spricht seit Augustinus' sog. ‚sozialer‘ Trinitätslehre auch von Beziehungen in Gott, deren Bezugspunkte nicht substantiell, aber auch nicht fiktiv sind: „Wenn du die Liebe siehst, siehst du die heilige Dreifaltigkeit“. Diese ‚Personen‘ der Liebe heben die binäre Logik von Identität und Alterität perichoretisch auf, in transdifferenter Weise, wie ich vielleicht auch sagen darf.

Das Gebet spiegelt jenes revolutionäre *Anderswerden* in dem *einen* Gott, auf das sich der christliche Glaube, der doch völlig fest im jüdischen Monotheismus verwurzelt blieb, von Anfang an berufen hat. Das Bekenntnis *kyrios Iesus*, „Herr ist Jesus“, übertrug ein Prädikat des einen Gottes auf den am Kreuz gestorbenen Menschen, der seinen Jüngerinnen und Jüngern als Auferweckter erschien. Das für das Christentum konstitutive Bekenntnis beruht daher auf dem Vertrauen in eine *Gottesgeschichte*, die Fleischwerdung Gottes genannt wurde und die das Drama der Erlösung aus dem alten Äon in Gott selbst, zwischen Gott und dem Logos im Medium des gemeinsamen Geistes der Liebe sich ereignen sah. Ein Mißverständnis wäre es, darin eine Vermenschlichung oder aber eine Verdoppelung Gottes, und so oder so eine Schmälerung der Ehre Gottes zu sehen.

Die poetische Imagination drückt dieses Anderswerden Gottes so aus: „...den aller Welt Kreis nie beschloß / der liegt in Marien Schoß; / er ist ein Kindlein worden klein, / der alle Welt erhält allein“, so das Weihnachtslied M. Luthers (EG 23,3); „O Wunderlieb, o Liebesmacht, / du kannst - was nie kein Mensch gedacht - / Gott seinen Sohn abzwängen. / O Liebe, Liebe, du bist stark, / du streckest den in Grab und Sarg, / vor dem die Felsen springen“, so P. Gerhardt in seinem Passionslied (EG 83,3). Übrigens sind solche Lieder in ihrer Kunst, ihre Künstlichkeit fast zum Verschwinden zu bringen, die verläßlichsten Tradenten des trinitarischen Gottesbildes; wie denn das *Gebet* und das *Gedicht* irreduzible Formen der Gottrede sind, neben dem dogmatischen *Argument*, vielleicht noch vor diesem, das nicht selten nur ein *deuteros plous* ist, eine Fahrt mit Rudern statt mit windgeblähten Segeln.

## *6. Die kritisch-politische Bedeutung des trinitarischen Gottesbildes.*

Nur scheinbar bin ich von meinem Thema abgekommen. Griffe ich geradeswegs zu auf die politische Bedeutung des trinitarischen Gottesbildes, so würde ich jede Antwort verzerren durch Mißachtung des elementaren Sachverhaltes, den ich eben angesprochen habe: daß es an eine bestimmte religiöse Praxis gebunden ist. Seine mögliche politische Bedeutung liegt daher zunächst darin, daß es an sich selbst ganz allein der religiösen Existenz als eines Anderen der Politik zugehört. Wem nützt ein Gott, dessen Identität das Anderssein als offene Flanke in sich trägt, dessen Leben ‚Perichorese‘ ist und dem menschlichen Geschlecht einen Platz in sich einräumt? Er nützt nur einem Menschen, dem sich dieser Platz als sein wahres Wo für Zeit und Ewigkeit erschließt, und der würde von „nützen“ hier nicht reden. Eindrucksvoll zeigt das die charakteristisch abendländische Bildschöpfung des trinitarischen Gottesbildes, der von M. Luther so genannte ‚Gnadenstuhl‘.

Besonders die evangelische Theologie hat betont, daß die Rede von Jesus Christus als Ereignis der kommunikativen Existenz von Gott und Menschen als ‚Person‘ und die Rede von drei ‚Personen‘ in einem göttlichen Sein ein *Mysterium* anrührt, das auch als offenbartes paradox bleibt. Die trinitarische Gleichursprünglichkeit von Identität und Differenz wurde daher nicht als Vernunftkenntnis philosophischer Allgemeinheit beansprucht; philosophisch behauptet wurde lediglich, daß nicht Dinge, sondern *Ereignisse* die erste Realität sind. Die methodische Abgrenzung der Trinitätslehre von rationaler Theologie hatte allerdings auch die Folge, daß die Theologie in den Lehrstücken von der Existenz und vom Wesen Gottes den rezipierten philosophischen Monotheismus problematisch pointierte – als ob die Prädikate der vollkommenen Einfachheit, der leidenslosen Ewigkeit oder des gleichsam fertigen *ens realissimum* mit dem trinitarischen Glauben an einen handelnd und leidend in der Zeit auftretenden Gott harmonisierbar wären!

Die trinitätstheologische Arbeit an jenem Monotheismus ist erst nach dem Ende der alteuropäischen Metaphysik in Gang gekommen. Dies Ende hat zugleich den neuzeitlichen Versuchen ihre Plausibilität geraubt, die Trinitätslehre ontologisch, kosmologisch und in einer Theorie der Weltgeschichte zu universalisieren. Die allgemeine Vernunft auf eine definitive, eben trinitarische Theodizee zu verpflichten, wie das G.W.F. Hegel so glanzvoll tat, stellte dennoch ihre definitive Überlastung dar – sie wurde vom geistphilosophischen Kopf auf die körperlichen Füße gestellt. Das schließt aber keineswegs aus, daß eine phänomenologisch kundige, semiotisch abgeklärte *Metaphysik* zu den kognitiven Medien der Systematischen Theologie gehört, die den Glauben zu verstehen sucht.<sup>30</sup>

Ob man allerdings auf eine neuerliche Harmonie von trinitarischem Glauben und philosophischer Vernunft unter dem Vorzeichen der ‚*Weisheit*‘ und des platonischen resp. johanneischen ‚Logos‘ setzen sollte, wie das Johannes Paul II. in der Enzyklika *Fides et ratio* von 1998 und sein Nachfolger in Regensburg getan haben, scheint mir äußerst zweifelhaft. Das gilt erst recht für die neuplatonisch-hermetischen Versuche eine spekulativen Triadik, in der alles mit

---

<sup>30</sup> Vgl. Walter Sparr, *Ontologische Metaphysik versus metaphysische Theologie*, in: Hermann Deuser (Hg.), *Metaphysik und Religion*, Gütersloh 2007, 9-59.

allem harmonikal vermittelt werden soll. Aber auch der nüchternere Vorschlag impliziert die Forderung an die Philosophie, sich nicht in Unstimmigkeit mit dem Glauben zu begeben. Die „Kühnheit der Vernunft“, die jene Enzyklika ebenfalls fordert, dürfte in der protestantischen Version der *libertas philosophica* besser aufgehoben sein. Schon die lehramtliche Sicht auf die Philosophie protestantischer Prägung als Moment der neuzeitlichen Reduktion der Vernunft auf enges instrumentelles Denken<sup>31</sup> ist historisch so wenig zu bewahrenheiten wie die radikalpietistische These unversöhnlicher Feindschaft zwischen Philosophie und Theologie.

Nach dem Gesagten wird es nicht verwundern, daß die evangelische Theologie auch der Annahme skeptisch gegenüberstand, daß es irdische Analogien zur göttlichen Trinität gebe, *vestigia trinitatis*; sie hat solche Spuren jedenfalls weder theoretisch noch praktisch als Erkenntnismittel gebraucht. In der Tat bleiben sie ethisch und politisch uneindeutig. Eine monarchianische Trinitätslehre kann zur ‚Symphonia‘ mit autokratischer Herrschaft neigen, kann aber ebenso mit demokratischem Politikverständnis zusammen bestehen.<sup>32</sup> Allerdings haben katholische Philosophen, die den Calvinismus der Demokratie, das Luthertum der Aristokratie, den Katholizismus jedoch der Monarchie zuordneten, eine Analogie zwischen der göttlichen Trinität und einem ständischen Gesellschaftsaufbau angenommen.<sup>33</sup> Hiergegen rufe ich den konservativen Katholiken Hans Maier auf, der gegenüber der 1968er politischen Theologie, aber auch gegenüber dem restaurativen Katholizismus feststellte, „daß der Glaube an den dreieinigen Gott positive politische Analogien nicht fordert, sondern vielmehr abwehrt“.<sup>34</sup>

---

<sup>31</sup> Johannes Paul II., *Fides et Ratio / Glaube und Vernunft*, Stein a.Rh. 1998, Nr. 3, Nr. 44, Nr. 45-48, Nr. 77.

<sup>32</sup> Zu K. Barth vgl. Jürgen Moltmann (Anm. 24), 154ff.; zur östlichen Trinitätslehre J.D. Zizioulas, *Being as Communion*, New York 1985.

<sup>33</sup> Vgl. Peter Koslowski, (Anm. 18), 35ff. Koslowski nennt neben L.G.A. de Bonald auch Gregor von Nazianz, Hans Kelsen(!) und G.W.F. Hegel; seine Argumentation wird aber von ihm selbst durch den Hinweis auf die Dualität von Kirche und Staat relativiert, 41ff.; vgl. Wilhelm Schmidt-Biggemann, *Politische Theologie der Gegenaufklärung*, Berlin 2004.

<sup>34</sup> Hans Maier, *Kritik der politischen Theologie*, München 1970, zit. 18f.; Ders., *Revolution und Kirche. Zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie*, München 1975.

Dem kann ich nur zustimmen: Das trinitarische Gottesbild trägt einen ästhetischen und einen ethischen, aber dezidiert keinen politischen Index. Das setzt, und ich wähle bewußt ein östliches Beispiel, die Trinitätsikone von Andrej Rubljov wundervoll in Szene:

Die politische Funktion des trinitarischen Gottesbildes ist daher eine lediglich indirekte, nichtsdestoweniger hochwirksame, und dies zunächst nach der kritischen Seite: Das trinitarische Gottesbild schließt alle *mimetischen Analogien* zwischen der *Herrschaft Gottes* und der *Herrschaft von Menschen über Menschen* aus. Dies Gottesbild verschließt sich dem Ansinnen, kraft höherer Weihe durch göttliche Herrschaft das Politische der irdischen Kritik entziehen zu können; es verweigert sakrale Weihe auch kirchlicher Jurisdiktionsgewalt, sowohl der konservativen Verlängerung väterlich-göttlicher Monarchie durch priesterliche Theokratie als auch dem chiliastisch-revolutionären Ruf „Alle Macht den Heiligen“ – zu schweigen von säkularen Parolen „Alle Macht dem Proletariat“ oder „Alle Macht dem Führer“.

Ein solcher Führer hat einmal den Versuch unternommen, die evangelischen Kirchen antitrinitarisch umzupolen und für den Logos, der am Anfang bei Gott und der Gott war, das Volk einzusetzen: Am Anfang war das Volk... Als der politische Arianismus der „Deutschen Christen“ scheiterte, meinte Hitler, so wird berichtet: „Wir haben eben überhaupt das Unglück, die falsche Religion zu besitzen“.<sup>35</sup> Die falsche Religion – eben das Christentum trinitarischen Glaubens.

### 7. Die konstruktiv-politische Bedeutung des trinitarischen Gottesbildes

Seine kritische Wirkung entfaltet das trinitarische Gottesbild über den Christusglauben, über Herz und Gewissen von *Personen*. Diese Personen sind nun aber immer zugleich politische Akteure, die durch ihren Glauben im Handeln motiviert und orientiert werden. Durch sie gewinnt daher das trinitarische Gottesbild auch eine *konstruktive* politische Funktion. Sie besteht etwa in dem tätigen Glauben, daß individuelle Freiheit mehr und anderes ist als das Unbehelligtsein durch andere, politischer Friede mehr und andere als Abwesenheit von Krieg, soziale Gerechtigkeit mehr und anderes als Gleichheit vor dem geltenden Gesetz. Ein solcher durch die Liebe spontan tätiger Glaube, wie ihn der Apostel Paulus nennt (Gal 5,6), wohnt dem Vertrauen in Jesus Christus als der irdischen Gegenwart der Liebe Gottes und in beider geistliche Kraft inne: Es ist die „Freiheit eines Christenmenschen“ (M. Luther).

In ethischer Perspektive führt das trinitarische Gottesbild also *regulative Ideen* mit sich, die politische Wirksamkeit entfalten. Sie können das nicht nur, weil Personen in der Perspektive ihres Glaubens handeln und sich dafür frei assoziieren können, sondern auch deshalb, weil die regulativen Ideen ihres Glaubens von Personen anderer Motivation und Orientierung praktisch zugelassen oder sogar mitvertreten werden können. Denn glaubende Menschen, die *wissen*, dass sie glauben, können mit anderen Menschen guten Willens über die sog. ‚Werte‘, genauer: über diejenigen Güter, Tugenden und Pflichten verhandeln, an denen sich das gemeinsame politische Handeln

---

<sup>35</sup> Albrecht Speer, *Erinnerungen*, Berlin 1969, 110; aufgegriffen von Hans Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt a.M. 1974, 274 Anm. 96; sowie von Peter Koslowski (Anm. 18), 43f.

über die partikularen Interessen hinaus am *bonum commune* ausrichten kann.

Wenn ich hier von Personen und ihrer freien Assoziationen rede, so votiere nicht für ‚freischwebenden Protestantismus‘. So sehr dem evangelischen „Priestertum aller Gläubigen“ die Selbstregierung, *government by discussion*, entspricht, so wenig bedeutet dies Verzicht auf *institutionelle Strukturen*. Ein solcher würde die Traditionsfähigkeit des Glaubens aufs Spiel setzen und überließe die fromme Gemeinschaft, in der sich ja auch noch Sünder befinden, dem Kampf von Interessen; es würde religiöse Überzeugung und persönliches Machtstreben um so weniger kritisierbar ineinandergehen lassen. In der Tat war es immer die auf der eschatologischen Differenz des Reiches Gottes zur Welt beruhende *institutionelle Dualität* von Kirche und Staat, die dem Monotheismus der Mächtigen auf beiden Seiten eine Schranke gesetzt hat, wie das die Schedelsche Weltchronik am Vorabend der Reformation illustriert.

Dieser Dual wurde in der Reformation bekräftigt, aber auch um seine wohlbekannte strukturelle Konflikträchtigkeit bereinigt. 1530 brachte das Augsburger Bekenntnis die Glaubensüberzeugung zum Ausdruck, daß in dieser Weltzeit stets eine vom Staat unterschiedene, d.h. nicht durch Macht, sondern durch das Wort Gottes – *non vi sed verbo* – erhaltene Kirche existieren werde. Die Lehre von den ‚Zwei Regimenten‘ Gottes zielte in der politischen Ethik daher auf den vollständigen Abschied von der priesterlich-theokratischen Religionsform, positiv: auf eine klare *Entkoppelung religiöser Autorität und politischer, sanktionsbewehrter Herrschaft*.<sup>36</sup>

Ob das landesherrliche Kirchenregiment die beste Verwirklichung dieses Zieles war, haben nicht nur Katholiken bezweifelt, und die Beseitigung mancher quasi-konstantinischer Momente evangelischer Landeskirchen ist noch heute ein Desiderat. Keine echte Alternative wäre es jedoch, wenn die religiöse Institution in den kulturellen Fortschritt der Gesellschaft hinein sich auflösen würde, wie das manche Protestanten wollten, bis der widerchristliche Charakter des totalitären Monotheismus sie eines besseren belehrte. Die *Barmer Theologische Erklärung* von 1934 hat den Anspruch des trinitarischen Glaubens auf politische Nicht-Instrumentalisierbarkeit wieder energisch geltend gemacht. Die auch hier zugrundeliegende Unterscheidung von Kirche und Staat ist von der EKD-Denkschrift *Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie* 1985 erneut bekräftigt worden.

Wenn nicht alles täuscht, geht auch in Europa und Deutschland die Beziehung zwischen religiöser Autorität und politischer Macht wieder in eine kritische Phase über. Die Entwicklung der multireligiösen Situation, zumal das Auftreten politisch-religiösen Fundamentalismus‘ in den monotheistischen Religionen, nötigt wieder zur Frage, in welcher Weise Religion als Bindemittel unserer Gesellschaft fungiert. Die Frage lautet dabei nicht, ob Religion überhaupt so betrachtet werden sollte. Zwar ist der Satz *religio est vinculum societatis* der politischen Maxime gewichen, daß Religion ‚Privatsache‘ sei; Gott sei Dank, sage ich, weil diese Formel eines denkwürdigen Parteiprogramms (1864) nicht anders als die theologische Formel *non vi sed verbo* (1530) Religion aus der Reihe möglicher Kriegs- und Bürgerkriegsgründe ausscheidet. Aber damit ist das *öffentliche Interesse an Religion* nicht gegenstandslos, heute, in einer neuen Zeit des ‚Zorns‘ wie es scheint, noch weniger, als es eine Zeitlang schien. Denn ge-

---

<sup>36</sup> Confessio Augustana (1530), Art. VII; *non vi sed verbo* CA XXVIII, 21.

rade abgelöst von ihrer autoritären Instrumentalisierung stellt die – quantitativ und qualitativ jeweils genauer zu beschreibende – gesellschaftliche Bindekraft von Religion eine geschichtliche Realität auch in säkularen Gesellschaften dar.<sup>37</sup>

Hieraus folgt keineswegs, daß der *Staat* religiöse ‚Sinnressourcen‘, wie das in der Außenperspektive genannt werden mag, selber in Regie nehmen sollte. Angesichts der Praxis, Religion in einem angeblich ‚neutralen‘ Religionskunde-Fach zu unterrichten, angesichts aber auch der politischen Versuchung, eine nationale ‚Leitkultur‘ normativ zu implantieren, muß ein evangelischer Theologe darauf bestehen, daß es genügt, die unsere Verfassungen prägende Verantwortung vor ‚Gott‘ zu verwirklichen in der Selbstbeschränkung der staatlichen Gewalt auf das „Vorletzte“, wie D. Bonhoeffer es nannte. Jedes Mehr, schon das Mißverständnis des Wortes ‚Gott‘ in der Präambel der Verfassung als *nomen invocationis*, hätte ein Weniger an Präsenz der wirklich gegebenen ‚Sinnressourcen‘ zu Folge, die nämlich nur als das Andere der Politik sich regieren können.

Die Aufgabe der *Kirche* ist es dabei nicht, sich zivilreligiös unentbehrlich zu machen. Mag der Gott eines abstrakten Monotheismus ein *ens necessarium* sein und als Rechtfertigung irdischer Glorie und Kalamität herangezogen werden – der trinitarische Glaube hat begriffen, daß Gott im genauen ontologischen Sinn des Worts ‚nicht-notwendig‘ ist – und uns nicht nötigt, seine Wahrheit mit unserer Freiheit zu verrechnen.

---

<sup>37</sup> Die Wahrnehmung der Realität sollte auch dann nicht eingeschränkt werden, wenn man ideenpolitisch der Meinung ist, daß sich der Atheismus angesichts der neuen Religiosität neu munitionieren müsse, wie das Burkhard Müller, Das Konzept Gott – warum wir es nicht brauchen, in: Merkur 61 (2/2007),93-102, fordert. Im übrigen ist auch ein Theologe froh um jedes gute Argument gegen den modischen Aberglauben.

Die kulturelle Bedeutung des trinitarischen Gottesbildes beruht, kritisch, auf seiner Resistenz gegenüber machtnahen und geldwerten Interessen und, konstruktiv, auf der Selbstvergegenwärtigung des Ewigen in der menschlichen Geschichte, in deren Licht und Kraft christliches Handeln steht.

Möge die theologische Reflexion des trinitarischen Monotheismus auch weiterhin dem Interesse dienen, das diese *Universität* in allen Fächern bewegen muß, dem Interesse an der Frage: Wie wollen wir leben? Möge die *Theologische Fakultät*, aus deren Arbeit ich mich nun zurückziehen darf, der ich aber dankbar verbunden bleibe, sich weiterhin der Explikation jenes religiösen Gutes mit Leidenschaft, scharfem Verstand und kultureller Klugheit widmen, das unverdienterweise uns *Christen* zugefallen ist: dem trinitarischen Gottesbild.