

Politik und Trinität¹

Gisbert Greshake, Freiburg i. Br.

Die Formulierung des Themas wird Verwunderung erwecken. Da sind zwei Begriffe zusammengefügt, die nichts, aber auch gar nichts miteinander zu tun haben scheinen und die sich offenbar sogar in wesentlichen Zügen widersprechen. Bezeichnet Trinität denn nicht das absolut transzendente Geheimnis des christlichen Glaubens, jedem Zugriff des Menschen, selbst seiner Erfahrung entzogen, etwas, was allenfalls schweigend angebetet und in der Liturgie gefeiert werden kann? Und ist nicht Politik das pure Gegenteil: ein handfestes Ringen um Macht und deren Verfügbarmachung im Dienst der Lebensbewältigung, ein konkretes Gestalten der gesellschaftlichen Erfahrungswelt und ihrer Institutionen, ein kalkulierender Ausgleich von Interessen? Was hat beides miteinander gemein? Kurz: Was bedeutet in unserem Thema „Politik und Trinität“ das „und“?

Gottesbild – Menschenbild

Wir müssen dazu zunächst einige grundsätzliche Vorüberlegungen anstellen. Es ist eine uralte Einsicht, daß das Selbstverständnis des Menschen aufs engste mit dem Gottesverständnis verknüpft ist. Der Mensch entdeckt, wer er ist, gewissermaßen auf dem Umweg über die jeweilige Erfahrung und Kenntnis vom Göttlichen. Schon um das Jahr 200 schreibt der antike Schriftsteller Minucius Felix: „Man kann das Wesen des Menschen nicht erkennen, wenn man nicht vorher das Wesen der Gottheit sorgfältig untersucht hat“. Und in der Neuzeit bemerkt Emil Brunner zusammenfassend: „Für jede Kultur, für jede Geschichtsepoche gilt der Satz: Sage mir, was für einen Gott du hast, und ich will dir sagen, wie es um deine Menschlichkeit steht“. Gottesbild und Menschenbild entsprechen sich aufs allerengste. Dieser Zusammenhang – und hier kommen wir nun unserem Thema näher – wird noch einmal bestätigt durch eine in der neuzeitlichen Soziologie zwar nicht von allen akzeptierte, aber doch weit verbreitete Einsicht, daß jede Ge-

¹ Der Beitrag wurde in seinen wesentlichen Zügen ursprünglich als Festvortrag zum 60. Geburtstag von Univ.-Prof. Dr. Josef Weismayer, Wien, gehalten. – Die hier vertretenen Thesen finden sich eingehend begründet in meiner jüngst erschienen Studie *„Der dreieinige Gott. Eine trinitarische Theologie“*. Freiburg i. Br. 1997. Dort sind auch alle Zitationen belegt, so daß der Text hier entlastet und von Anmerkungen frei bleiben kann.

sellschaft mit ihrem Selbstverständnis und ihrer Ordnung, ihren Grundstrukturen und Machtverhältnissen in Korrelation zu jenen transzendenten Werten, Bestimmungen und Vorstellungsmustern, anders gesagt: zu jener – „symbolischen Sinnwelt“ – wie der Soziologe P. L. Berger es nennt – steht, von der her sich die Gesellschaft begründet und durch die sie ihre Ordnungen und Autoritäten legitimiert sieht. Das kann im Grunde auch gar nicht anders sein. Denn – so schon Hegel – „die Religion ist der Ort, wo ein Volk sich die Definition dessen gibt, was es für das Wahre hält“. Etwas ausführlicher – mit den Worten W. Pannenberg's -: „Weil es in den Religionen um die Einheit der Wirklichkeit überhaupt geht“, darum hat „auch die gesellschaftliche Ordnung des Lebens ihren letzten Bezugsrahmen in der Religion ... Denn nur die Religionen (und allenfalls noch die in der Neuzeit an ihre Stelle getretenen weltanschaulichen Ersatzgebilde) erfassen das Universum als eine sinnhafte Ordnung, so daß auch die Ordnung des gesellschaftlichen Lebens durch ihre Einbettung in den damit gegebenen Zusammenhang sich als sinnvoll verstehen läßt“.

Dagegen läßt sich natürlich einwenden, daß sich Gesellschaft und Politik in der Moderne ohne Verankerung in der Transzendenz versteht und ohne Legitimierung durch alle auch nur religionsnahe Symbolisierung. Doch weist eine Reihe von Autoren, u.a. Johann B. Metz, mit vielen konkreten Beispielen darauf hin, „daß bei allen Versuchen einer Trennung von Religion und Politik in der Moderne die strikt religionsfreie Kodierung eben dieser modernen Politik kaum vorkommt bzw. durchgehalten wird“. Mindestens bleiben reflex oder unreflex Erinnerungsstücke oder quasireligiöse Ersatzfundamentierungen, die darauf hinweisen, daß Politik von einer transzendenten Sinnwelt nicht adäquat zu entkoppeln ist. So sind z. B. religiöse Traditionen unverzichtbar, um mit dem sonst unlösbaren Grundproblem fertig zu werden, wie man diejenige Homogenität bestimmen, durchsetzen und sichern kann, die bei aller Verschiedenheit der jetzt lebenden religiösen und nichtreligiösen Menschen, Gruppen und Klassen, Mehrheiten und Minderheiten gerade deren Einheit und Gemeinschaftlichkeit im Rahmen des modernen Staates begründen und garantieren kann. Deshalb läßt sich mindestens grundsätzlich die These von der Entsprechung zwischen einer „symbolischen Sinnwelt“ und einer bestimmten Gesellschaft und ihren politischen Grundwerten und -intentionen auch unter den Bedingungen der Moderne vertreten. Und das kann auch – wie Pannenberg vermerkt – einschließen: Weil es in der Politik letztendlich „um die Einheit und fortgesetzte Integration der Gesellschaft geht“, liegt es nahe, daß sich politische Herrschaft legitimiert „durch Berufung auf die religiösen Grundlagen des Verständnisses von Ordnung und Sinn der Wirklichkeit überhaupt“.

Diese Entsprechungs-, man könnte auch sagen: Spiegelungs-These, also

die Einsicht, daß sich eine bestimmte transzendente, symbolische Sinnwelt und eine konkrete Gesellschaftsordnung gegenseitig spiegeln, kann nun durchaus noch einmal sehr unterschiedlich, ja gegensätzlich verstanden werden. Denn es muß ja gefragt werden: Ist eine bestimmte gesellschaftliche Ordnung die Spiegelung einer bestimmten *vorgegebenen* Sinnwelt, oder umgekehrt: *projiziert* eine bestimmte gesellschaftliche Ordnung sich eine zu ihr passende transzendente Sinnwelt? Es ist bekannt, daß die neuzeitliche Religionskritik – es sei hier nur Emile Durkheim genannt, der sich in diesem Punkt der feuerbachschen Grundposition anschließt –, die These vertritt, daß sich eine bestimmte Gesellschaft mit ihren Institutionen, Machtverhältnissen und Wertvorstellungen eine legitimierende religiöse Ordnung, sozusagen einen Begründungsmythos, *entwirft*, um sich im Interesse des Machtverhalts der Mächtigen transzentent zu legitimieren.

„Politische Theologie“ in der Geschichte des Abendlandes

Diese religionskritische These ist mindestens partiell im Recht für die sogenannte „Politische Theologie“ der Antike. Hier nämlich *dienten* religiöse Überzeugungen lediglich dazu, wurden also dazu *instrumentalisiert*, die bestehenden politischen Machtverhältnisse zu legitimieren; religiöse Aussagen wurden also für letztere funktionalisiert und verloren damit jede eigene Bedeutsamkeit und jeden Wahrheitsanspruch. So formuliert Joseph Ratzinger zu Recht: „Die politische Religion hat keine Wahrheit ... Man nimmt Wahrheitswidriges in Kauf ... Die Rücksicht auf die Polis und ihr Wohl rechtfertigt den Verstoß gegen die Wahrheit“. Man baut eine Mythenwelt auf, um die eigene gesellschaftliche Ordnung transzentent zu legitimieren. Das politische Wohl des Staates, welches man an diese Mythenwelt gebunden sah, wird so über jeden Wahrheitsanspruch gestellt.

Was heißt das konkret? In der genannten Perspektive wird in der Antike der Glaube an *einen* höchsten Gott zur Begründung cäsaropapistischer Einherrschaft und zur Absicherung der römischen Reichsidee eingesetzt, und zwar nach der Devise: *Ein* (oberster) Gott – *ein* oberster Herrscher, als Bild dieses Gottes – *ein* Reich. In diesem Schema erhält auch die polytheistische Idee von untergeordneten Gottheiten einen stimmigen Platz. Diese werden nämlich dahingehend funktionalisiert, daß dem obersten Gott der kaiserlicher Herrscher entspricht, der Vielzahl der übrigen Götter aber Satrapen, kaiserliche Gouverneure u. dgl. Dadurch gab es auch die Möglichkeit, die verschiedenen Nationalkulte in die Einheit des Imperium Romanum zu integrieren. So also diente die politische Theologie mit ihrem Verständnis vom *einen* höchsten Gott dazu, die Einheit des römischen Imperiums und die

Monarchie des Kaisers theokratisch zu legitimieren und abzusichern. Diesen Sachverhalt hatte Augustin im Auge, als er sich dagegen verwahrte, eine Religion – wörtlich! – „den Völkern aufzuschwätzen, um sie enger in einer einzigen Volksgemeinschaft zusammenzuschweißen“.

Eine Variante dieser Art von politischer Theologie findet sich später bei Tschingis Khan, wenn er sagt: „Im Himmel gibt es niemanden als allein den einen Gott; auf Erden niemanden, als den einen Herrscher Tschingis Khan, den Sohn Gottes“. Ähnliche Überlegungen lassen sich auch bei christlichen Herrschern, vor allem im byzantinischen Bereich ausfindig machen. Ja, vielleicht war dies sogar der eigentliche Grund, warum Konstantin so großen Wert auf das nizänische Homousios legte, also auf die Glaubensaussage, daß Jesus Christus eines Wesens mit dem Vater ist. Denn dadurch war gesichert, daß Konstantin „den höchsten Gott selbst als seinen Auftraggeber über sich wissen durfte und nicht etwa nur einen [arianischen] Gott zweiten Ranges“. Doch man braucht gar nicht so weit zurückzugehen. Thomas von Aquin bemerkt in der *Summa theologiae* (I, 103, 3), hierin Aristoteles folgend: „Die beste Regierung ist die, die von einem einzigen ausgeübt wird. Denn Einheit gehört zum Wesen des Guten. Deshalb wird eine Menge besser durch einen als durch viele regiert. Folglich muß die Herrschaft [Gottes] über die Welt, die ja die beste ist, durch einen einzigen Herrscher ausgeübt werden...Deshalb muß einer der Herrscher [über die Welt, also Gott] sein“. Thomas schließt hier also von der Erfahrung menschlicher Herrschaft auf die Herrschaft Gottes: Weil sich schon auf Erden die Herrschaft des einen (die Alleinherrschaft) als die allein zuträgliche erweist, muß auch die transzendente Herrschaft über die Welt von *einem* Gott ausgeübt werden. Auch diese Form des Arguments setzt die Entsprechung, die Spiegelung von einer transzendenten Sinnwelt in den geschöpflichen Bereich hinein voraus. Eben darum kann man sowohl von der Einheit Gottes auf die Einheit politischer Herrschaft wie umgekehrt von glückender politischer Herrschaft auf die Einheit des göttlichen Weltregiments schließen. Diese Argumentation liegt auch der berühmt-berüchtigten Bulle „*Unam Sanctam*“ von Bonifaz VIII. (1302) zugrunde, und ihre letzte Auswirkung macht sich noch in der Enzyklika „*Libertas praestantissimum*“ von Papst Leo XIII. (1898) bemerkbar: Der Einheit Gottes hat zu entsprechen die Einheit der weltlichen bzw. geistlichen Macht.

In der neueren Soziologie war es Carl Schmitt (†1960), der die Entsprechung bzw. „motivische Nähe“ von Monotheismus und Diktatur analysiert und vielleicht sogar – das ist umstritten – zustimmend legitimiert hat. Er zeigt jedenfalls: Wer an einen monarchischen Gott glaubt, wird eher auch einem irdischen Alleinherrscher Anerkennung zollen. Wer sich dem *einen* Gott unterwirft, ist selbst disponiert für die Unterwerfung unter die Herrschaft *eines* Menschen, *einer* Institution usw.

Damit können wir zusammenfassend auf die Frage antworten: Was also hat diese Art der Entsprechung zwischen einer unitarischen symbolischen Sinnwelt und der irdischen gesellschaftlichen Ordnung für Konsequenzen? Diese: Überall wird das Viele, Vielfältige und Plurale auf das Eine hin reduziert und das Eine damit zur bestimmenden Größe, gewissermaßen zum beherrschenden Totum gemacht. Das Viele und Vielfältige hat keine Chance, es muß sich dem Einen ergeben. Kein Wunder, daß eine totalitäre politische und auch kirchenpolitische Praxis die Folge ist, sowie – noch ärger – eine ständige Auseinandersetzung zwischen den vielen, von denen jeder einzelne sich ja als das *eine* Herrschaftssubjekt setzen und verstehen möchte. So wird auch erst eigentlich von hier aus der mittelalterliche Kampf zwischen Kaiser und Papst um die Vorherrschaft verständlich: Weil Gott einer ist, kann seine Herrschaft sich letztlich auch nur in einem einzigen höchsten Machttäger, Papst *oder* Kaiser, abbilden. Und der Kampf geht dann darum: in welchem? Die gegenseitige Intoleranz der jahrhundertelangen Auseinandersetzungen ist – darauf weist zu Recht Heribert Mühlen hin – „keineswegs nur psychologisch, d. h. aus einem überheblichen Herrschaftsanspruch zu erklären, aus einem Kampf um die weltliche ‚Macht‘, sondern es geht im Grunde immer nur um die Frage, wer nun die unteilbare Einheit des einen Gottes repräsentieren und damit auch die politische Einheit garantieren solle“. Noch einen Schritt weiter geht Heinrich Rombach, der darauf aufmerksam macht, daß es gerade auf Grund des absolutistischen Einheitsgedankens in der Geschichte des Abendlandes „nicht nur um die Herrschaft von Dynastien geht, sondern um die Gültigkeit von Ordnungsprinzipien, und es werden Ideen- und Religionskriege im Auftrag des Absoluten und mit absoluter Unbedingtheit geführt. In keinem Kulturkreis ist die Geschichte mit solchen Kämpfen und Rücksichtslosigkeiten verbunden gewesen, wie im Abendland“. Bis in die Gegenwart hinein zeigt sich, „was die drei großen Religionen, die sich unter der Herrschaft des Einheitsdenkens entwickelt haben, das Judentum, das Christentum und der Mohammedanismus, an Radikalität und Unerbittlichkeit aus der Geschichte übernommen und in die gegenwärtige Lebenswirklichkeit hineinversetzt haben“.

Seine letzte große epochale Auswirkung zeigte dieses Prinzip der Spiegelung und Entsprechung von unitarisch göttlicher Macht und unitarischer Herrschaft in säkularisierter Form in der Zeit des Faschismus: Ein Volk – ein Reich – ein Führer. Diese Sequenz – und hier kommen wir an einen wichtigen Punkt – wurde bei dem sog. Deutschen Christen, jener Hitler ergebenen und nationalsozialistisch prägten Form des Protestantismus im Dritten Reich weitergeführt und religiös abgestützt durch das hinzuaddierte Glied: ein Volk – ein Reich ein Führer – ein Gott.

Der Widerspruch des Trinitätsglaubens (E. Peterson)

Genau dies: die Konfrontation mit den sog. Deutschen Christen war der geistesgeschichtliche Ort, an dem Erik Peterson, bedeutender evangelischer, später katholisch gewordener Theologe (* 1890, † 1960), seinen berühmten, weitdiskutierten und hochumstrittenen Beitrag veröffentlichte „Der Monotheismus als politisches Problem“. In Form einer historischen Untersuchung zeigt Peterson darin, daß entgegen der antiken politischen Theologie gerade die christliche Trinitätslehre, die jenseits von Monotheismus und Polytheismus in die absolute Transzendenz Gottes verweist, jede politische Funktionalisierung der Religion verunmöglicht, keine Einherrschaft und Diktatur legitimieren kann, ja, jede direkte politische Theologie für immer ausschließt. Gerade weil das Mysterium des trinitarischen Gottes uns ganz und gar entzogen ist und keine Entsprechung in der Schöpfung, in der Gesellschaft und in der politischen Ordnung haben *kann*, ist jede politische Theologie für immer unmöglich gemacht. Denn – so das Argument Petersons – zum Trinitätsglauben gehört, daß die direkte Widerspiegelung Gottes im geschöpflichen Bereich allein Jesus Christus, der Sohn Gottes selbst, ist und deshalb keine Form von irdischer Herrschaft den trinitarischen Gott abbilden kann.

Die These von Peterson: Der Trinitätsglaube macht Entsprechungen zwischen transzendenter symbolischer Glaubenswelt und politischer Gesellschaftsordnung unmöglich!, fand neben viel Zustimmung ebenso viel Kritik. Man kritisierte etwa die Unvollständigkeit des historischen Materials. Denn es lassen sich in der Geschichte durchaus auch Versuche direkter Spiegelungen des trinitarischen Glaubens in das gesellschaftliche Leben finden. Ein kleines Beispiel dazu: Im Jahr 669/70 riefen byzantinische Soldaten die beiden Brüder Konstantins IV. zum Mitkaisern aus mit der Begründung: „An die Dreieinigkeit glauben wir, drei Kaiser krönen wir!“ Aber die schärfste Kritik machte sich vor allem darin fest, daß Peterson selbst die „dialektische Struktur“ seiner eigenen These nicht durchschaute: Sein Interesse, gegen die politisierende Theologie der „Deutschen Christen“ jedweder politischen Theologie prinzipiell den Garaus zu machen, übersah, daß seine Position *damit selbst* „ein Stück politischer Theologie“ war und ist. Man kann nämlich das Unternehmen Petersons auch als Versuch interpretieren, den trinitarischen Glauben herrschaftskritisch gegen die damalige (und darüber hinaus gegen jede) Form von Alleinherrschaft zu wenden und in dieser herrschaftskritischen Pointe gerade den befreienden Charakter des trinitarischen Glaubens zur Geltung zu bringen. Dies gilt dann ebenso und sogar vor allem – wie Johann B. Metz bemerkt –, „wenn man die in dieser trinitarischen Formel enthaltene Kritik eines monarchischen Herrschaftsbegriffes auch ... kritisch auf die Verfassung der Kirche selbst bezieht“.

Gegenwärtige Theologie schreitet auf dieser möglichen Interpretationslinie weiter aus: Während Peterson auf Grund des trinitarischen Dogmas jede Verbindung von Religion und Politik bestreitet, ziehen der genannte Metz, Jürgen Moltmann, Leonardo Boff und andere aus dem Trinitätsdogma mehr oder minder *direkte* politische Folgerungen für die Gestaltung des Gemeinwesens: War in der antiken politischen Theologie der unitarische Gottesbegriff die positive legitimierende Instanz für Macht, Größe und unmündigmachende Alleinherrschaft, so ist bei einigen gegenwärtigen Theologen der Glaube an den trinitarischen Gott die letztlegitimierende Instanz negativer Kritik an eben den gleichen Größen, oder er enthält – beim indischen orthodoxen Theologen Mar Osthathios – sogar einen positiven Stimulus, sich für die Schaffung einer klassenlosen Gesellschaft einzusetzen.

Es stellt sich aber die Frage, ob im Grunde beide Argumentationsreihen, die von Peterson und die von einer Reihe Theologen der Gegenwart, nicht doch strukturgleich sind. In beiden Fälle nämlich werden aus dem Trinitätsglauben direkte politische Folgerungen gezogen, einmal die, daß er keine Alleinherrschaft rechtfertigen kann, und das andere Mal, daß er sich sogar negativ-kritisch gegen jede Form von Monarchie wendet. In beiden Argumentationsgängen besteht die Gefahr zu übersehen, daß Gesellschaft die von ihr vorausgesetzte religiöse Sinnwelt, wenn diese als wahrhaft transzendent gedacht ist, nicht *direkt* und *unmittelbar* wiederzuspiegeln vermag, weil das Verhältnis von Glaube und Gesellschaft, Theologie und Politik nicht direkter Art sein kann. Der eigentliche Grund für die Unmöglichkeit einer solchen direkten Spiegelung liegt nun aber nicht – wie Peterson meinte – im trinitarischen Gottesbild, sondern in dem von der biblischen Offenbarungsreligion aufgedeckten *vorläufigen Charakter dieser Welt*, der einen gewissen „Dualismus“ von Religion und gesellschaftlicher Ordnung zur Folge hat: Die Offenbarung Jahwes sprengt schon im Alten Testament die Überzeugung, daß die Bestimmung des Menschen in der gegenwärtig-irdischen Welt mit ihren politischen Ordnungen aufgeht. Und erst recht ist dies die Grundüberzeugung christlicher Eschatologie. Mit den Worten von Pannenberg: „Zwar sind die Menschen bestimmt zu einem gemeinschaftlichen Leben. Nur in der Gemeinschaft können sie ihrer Bestimmung gemäß leben. Die Bestimmung des Menschen ist daher in der Tat politisch, aber sie ist in keiner politischen Herrschaftsordnung voll und definitiv realisiert. Diejenige gemeinsame Lebensordnung, in der die Bestimmung der Individuen voll aufgehen könnten, übersteigt als Reich Gottes alle Möglichkeiten politischer Integration durch menschliche Herrschaft. Dadurch wird die Unzulänglichkeit jeder politischen Herrschaftsordnung enthüllt“. Im Blick auf die eschatologische Reich-Gottes-Erwartung können also Politik und staatliche Ordnung nur die provisorische Funktion haben, das Zusammenleben der

Menschen in dieser Welt so friedlich, gerecht und menschenwürdig, wie nur irgend möglich, zu ordnen und durch Autorität und Machtausübung zu garantieren. Eine direkte Spiegelung bzw. Übertragung der transzendenten christlichen Glaubenswelt in dem politischen Bereich ist damit unmöglich.

Trinität als „Inspirationsquelle“ (L. Boff)

Aber diese Ablehnung einer direkten Entsprechung bzw. Spiegelung schließt nicht aus, daß es zwischen der „trinitarischen Sinnwelt“ des Christentums und dem politischen Bereich Analogien, Entsprechungen, Strukturähnlichkeiten geben kann. Der trinitarische Glaube ist gewissermaßen – wie Leonardo Boff dies formulierte – eine „Inspirationsquelle“, die darin ihre Relevanz erweist, daß sie sich als wirklichkeiterschließend und als plausible Motivation für eine glückende gesellschaftliche Theorie und Praxis darstellt, so wie es umgekehrt, aufgrund der faktischen Defizienz von lebendigem trinitarischen Glauben im gesellschaftlichen Bereich zu a-trinitarischen Analogien kam und kommt, die sich als lebenshemmend erwiesen und erweisen.

Dies gilt zunächst einmal für die Entsprechung von Trinitätsglauben und kirchenpolitischer Ordnung. In der Westkirche nämlich führte das ständige Defizit an trinitarischem Glauben zu einer gedanklichen Sequenz, die man holzschnittartig so skizzieren kann: Ein Gott – ein Christus – ein Petrus – ein Papst – eine von ihm einheitlich-uniform geleitete Kirche. Unter einem ganz anderen, nämlich dezidiert trinitarischen Leitbild sieht die entsprechende Sequenz in den Kirchen des Ostens, deren Glaubensvollzug immer sehr viel mehr trinitarisch bestimmt war, folgendermaßen aus: Der trinitarische Gott (Einheit in Vielheit) – das eine Apostelkollegium (Einheit in Vielheit) – die eine Communio der vielen Kirchen (Einheit in Vielheit).

Diese kirchenpolitischen und kirchenstrukturellen Überlegungen seien aber hier zurückgestellt² und die Aufmerksamkeit allein auf den gesellschaftspolitischen Bereich gerichtet. Im Blick auf ihn behauptet zwar Heribert Mühlen: Das trinitarische Verständnis der göttlichen Wirklichkeit „ist in der bisherigen Geschichte der Menschheit noch nirgends politisch oder gesellschaftlich wirksam geworden, sondern verblieb im Schoße theologischer ‚Spekulation‘, ohne wirklich an die Öffentlichkeit zu treten“. Doch trifft diese These nur bedingt zu.

So sieht z. B. schon Gregor v. Nazianz in der Trinität das Modell einer Herrschaft, welche die Aporien sowohl der Einherrschaft wie der Vielherrschaft löst. Die Aporie der Einherrschaft besteht nach Gregor darin, daß in

² Siehe dazu Greshake, aaO. 411 ff.

ihr die Tendenz zum „Aufruhr gegen sich selbst“ und damit zur Entzweiung in einen unversöhnbaren Dualismus steckt, und die Aporie der Vielherrschaft ist von vornherein gegeben in der Tendenz zu Unordnung und Auflösung. Diese Aporien werden nun nach Gregor im Blick auf den dreifaltigen Gott überwunden, insofern hier die Entgegensetzung von Einheit und Vielheit zu Gunsten der Gleichursprünglichkeit von Einheit und Vielheit überwunden wird. So gesehen, steckt also in der Trinitätslehre die „Inspiration“, auch im politischen Raum nicht alles auf eine letzte Einheit zu fokussieren, sondern Vielheit und Vielfalt in gleicher Weise zu Wort kommen zu lassen.

Machen wir einen Sprung über einige Jahrhunderte hinweg zu Zwingli. Er bezieht das trinitarische Mysterium auf die schweizerische Eidgenossenschaft: Die Einheit, die Vater, Sohn und Geist untereinander haben und sind, ist nach ihm in der Einigkeit der Eidgenossenschaft wiederzuspiegeln, genauso wie die Vielheit, die in den verschiedenen Kantonen verwirklicht ist. Nach einigen Autoren ist auch die Gewaltenteilung des neuzeitlichen Rechtsstaates nicht ohne Reflex auf die Trinitätslehre denkbar. Im Anschluß an Kant formuliert Walter J. Hollerweger: „Geteilte Macht, nicht absolute Macht, ist die Macht des dreieinigen Gottes. Es ist nicht von ungefähr, daß auf dem Boden des Christentums (und nur auf diesem!) die Idee der Gewaltenteilung im Staat entstand ... So wie Gott sich in seiner Dreieinigkeit durch sich selbst relativiert, so begrenzt der moderne Staat in der Gewaltentrennung seine Macht durch sich selbst. ... Hans Martin, ein Schweizer Jurist, bezeichnete die Gewaltenteilung im Staat als „säkularisierte Trinität“.“

In der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts war die Trinitätstheologie von Leonhard Hodgson in England deshalb so geschätzt, weil er die praktischen Implikationen des trinitarischen Glaubens hervorhob: Das Leben der Christen soll „eine Erweiterung des gemeinschaftlichen Lebens der Trinität sein“. Das heißt: Die Trinität ist die Norm, nach welcher das gesellschaftliche Leben zu gestalten ist, und zwar als Einheit, welche das Vielfältige, die Unterschiede anerkennt und sich gerade in gegenseitiger Partizipation und wechselseitiger Vermittlung vollzieht.

Das möge an historischen Streiflichtern genügen, um zu zeigen, daß es bisher zwar nur wenige, aber doch einige Versuche gegeben hat, eine Entsprechung zwischen Trinitätsglauben und gesellschaftlich-politischer Ordnung herauszustellen und zu verwirklichen.

Der totalisierende Machtkampf der neuzeitlichen Subjekte

Wenden wir uns nach diesem Blick in die Geschichte nun der Gegenwart zu. In einer sehr holzschnittartigen Skizze, die bewußt viele differenzierende

Momente übergeht, sei begründet, warum es für den Christen im heutigen gesellschaftlichen Leben von hoher Aktualität sein könnte, sich auf eine trinitarisch strukturierte transzendente symbolische Sinnwelt zu besinnen.

Wir streiften schon kurz das Faktum, daß im Westen von Anfang an fast immer ein Defizit am trinitarischen Glauben zu beobachten ist. Entsprechend wurde im westlichen Mittelalter die Vielheit der Welt letztlich zurückbezogen auf die Einheit Gottes und seiner unitarischen Repräsentanten, auf Kaiser, Papst u.dgl. Ein Wesenszug der Neuzeit dürfte nun darin bestehen, daß in einem allmählichen Prozeß das menschliche Subjekt an die Stelle des unitarischen Gottes tritt und sie einnimmt. Das Subjekt selbst setzt sich nunmehr als *eines*, nämlich als Einheitspunkt und Mitte der Wirklichkeit, es stellt sich als reine Selbstbestimmung allen anderen (als ob-jectum) gegenüber und sucht konsequenterweise alle Vielheit auf sich hin zu reduzieren, d. h. es sucht, sich das viele untertan zu machen, gewissermaßen „einzuverleiben“.

Damit aber bildet sich vom neuzeitlichen Subjektverständnis her die Atmosphäre einer alles ergreifenden Bemächtigungstendenz. Denn wenn das Subjekt sich als reine Selbstbestimmung und als Mitte und Einheitspunkt setzt, entsteht geradezu notwendig der Macht- und Konkurrenzkampf der vielen Einzel- oder auch Kollektivsubjekte, Klassen, gesellschaftlichen Gruppen, Rassen und Nationen, da sich ja jedes selbst als Einheitspunkt setzen will. Eben dieser ständige Macht- und Konkurrenzkampf ist Zeichen und Ausdruck dafür, „daß die Selbstbestimmung singulärer und allgemeiner Subjekte niemals rein als solche, sondern immer nur in nicht endender Hingewarbeitung von Fremdbestimmung durchgesetzt werden kann“ (Falk Wagner). Weil sich also das Subjekt nie als „befriedeter“ Einheitspunkt zu setzen vermag, da faktisch der oder das andere immer auch der oder das *gegen mich* sich durchsetzen wollende andere ist und *bleibt*, erweist sich dieses Subjektverständnis als aporetisch, mehr noch: als widersprüchlich.

Denn indem die Monas des sich selbst bestimmen wollenden Subjekts alles andere als „Objekt-für-sich“ proklamiert und totalitaristisch für sich beschlagnahmt und in sich „einverleiben“ will, schlägt diese objektivierte Wirklichkeit gegen das Subjekt zurück und zwar dadurch, daß die universal herrschende Atmosphäre gegenseitiger Objektivierung, Bemächtigung und totalitärer Inbeschlagnahme auch vor dem Subjekt selbst nicht Halt macht.

Konkret ist dafür z. B. auf jene Momente zu blicken, auf welche die „Frankfurter Schule“ unter dem Programmwort „Dialektik der Aufklärung“ hingewiesen hat. Das neuzeitliche Subjekt war ausgezogen, sich die Welt zu bemächtigen und untertan zu machen und so der *eine* Bezugspunkt aller Wirklichkeit zu werden. Entstanden aber ist das Gegenteil: die irrationalen Zwangsläufigkeiten unserer Zivilisation mit ihren die Freiheit manipulier-

renden vielfältigen Determinismen, Mechanismen, Automatismen; das undurchschaubare Geflecht von anonymen Kräften, Verwaltungsapparaten und Planungspostulaten; die Macht der Medien; die Organisation der Freizeit, der Ausverkauf des Privatlebens, die Funktionalisierung des Menschen zu einem geeigneten Element in der Produktionsmaschinerie; die Eliminierung oder Unterbewertung all jener humanen Werte, die im Leistungsdenken keinen Platz finden. Technik und Industrie, Medien und Politik, Wirtschaft und Wissenschaft durchdringen, ja determinieren einander und machen so aus dem sich als Einheitspunkt setzen wollenden Subjekt selbst ein Objekt, das sich als solches der totalisierenden Einheit der selbstgemachten Welt zu fügen hat.

Die aufgrund des Bemächtigungswillens des Subjekts entstandene Welt „zweiter Ordnung“ ist damit längst selbst zu einem neuen totalisierenden Einheitsprinzip geworden, das die Vielheit der Subjekte in ihren Bann- und Machtbereich zwingt. Uniformität und Homogenität, totalisierender Zwang und Repression dieser „zweiten“ Welt (der technischen Zivilisation, der Medien- und Modengesellschaft, der politischen Großmächte, der Einheitskultur) sind dabei keineswegs geringer als die totalisierende Macht, mit der das neuzeitliche Subjekt angetreten war. Und auch zwischen diesen neuen „Kollektiv-Subjekten“ herrscht ein ähnlicher Machtkampf wie zwischen den Einzelsubjekten. In all dem muß das Subjekt es sich gleichsam gefallen lassen, von anderen objektiviert und totalitär vereinnahmt zu werden. So aber schränkt der Kampf der vielen, die jeweils selbst Einheitsprinzip sein wollen, die Subjekthaftigkeit des einzelnen ein, unterdrückt sie und – im schlimmsten Fall – eliminiert sie.

Dem widerspricht nicht, daß gerade die uniformierende und totalisierende moderne Gesellschaft den vielen einzelnen einen Raum zur sog. persönlichen Selbstverwirklichung freigibt. Denn die eingeräumte Vielheit ist oft nur Schein, weil die moderne Selbstverwirklichungsideologie noch einmal insofern totalitär ist, als sie das Selbstwerden des einzelnen durch offen oder heimlich wirksame Pressionen homogenen und homogenisierenden Rahmenbedingungen unterstellt. Auch die sog. postmoderne Option für jeden nur denkbaren Pluralismus steht auf der Basis eines (verschwiegenen) totalitaristischen Dogmas, nämlich die unbedingte Geltung von Wahrheit aufzugeben und so durch Summation aller denkbaren Lebensentwürfe zu einer „versöhnten“ gesellschaftlichen Einheit zu kommen. Aber eine solche Einheit kann nur schwer verbergen, daß sie ideologisch erpreßt und damit im tiefsten labil ist (wobei die Gegenposition zur postmodernen Attitüde genauso totalitär ist: der Fundamentalismus in all seinen Spielarten).

Gegen die Gefahr, daß das Subjekt im Kampf der Subjekte gegeneinander und in der Uniformierung der Wirklichkeit selbst eliminiert wird, kann

dieses nun seinerseits wiederum rebellieren, sei es durch den utopischen Versuch, alle bestehenden Verhältnisse zu revolutionieren, auf daß es selbst wieder der Bezugspunkt der Welt werden kann, *oder* durch Rückzug in die eigene Innerlichkeit, oder in einige, von den Zwängen der faktischen Gesellschaft freigehaltene „Nischen“, wo es ganz selbst sein darf.

Das Ergebnis all dessen ist stets das gleiche: das „Pathos des Subjekts“, mit dem es angetreten war, Einheits- und Bezugspunkt von allem zu sein, droht abstrakt, weltleer, nichtssagend zu werden.

Die Alternative: „Verlust des Subjekts“

Angesichts dieser bitteren Konsequenzen winkt in der Gegenwart eine andere Möglichkeit menschlichen Selbstverständnisses und -vollzuges, nämlich die, daß das Subjekt sich selbst als „irreales Phantom“ in einer subjektlos ablaufenden Wirklichkeit annulliert. Für diese zweite Möglichkeit steht gegenwärtig als Programmwort die Rede vom „*Verlust des Subjekts*“. Diese Möglichkeit kann näherhin in verschiedenen Kontexten gründen.

Sie liegt einmal in der möglichen Konsequenz der „Kritischen Theorie“ der „Frankfurter Schule“: Für Adorno sind alle, statt ein Selbst zu sein und es mehr zu werden, hoffnungslos „in ihrem Selbst eingesperrt ... und dadurch abgesperrt noch von ihrem Selbst“. Deshalb muß für ihn das Subjekt im Nichtidentischen untergehen. Das eigentliche Ziel der Kritischen Theorie ist deshalb – wie Norbert Bolz herausstellt – „nicht die Befreiung *des* Subjekts, sondern *vom* Subjekt als dem letzten Mythos: ‚opferlose Nicht-identität‘“. Friedrich Dürrenmatt hat das gleiche von einem etwas anderen Zusammenhang her so formuliert: „Alle können nichts dafür und haben es nicht gewollt. Es geht wirklich ohne jeden.“

Der „Verlust des Subjekts“ kann auch Folge eines radikal positivistischen Denkens sein, das keinen Raum für Freiheit, Geschichte, Subjektivität kennt und alle scheinbare Subjektivität auf die Homogenität von Strukturen zurückführt („Strukturalismus“).

Schließlich ist die Ideologie der Postmoderne zu nennen. Vorweg entworfen bei Friedrich Nietzsche, wo gewissermaßen die Dämme allen Einheitsdenkens brechen, zeigte sich mehr und mehr, daß Einheitsdekrete mit der Dynamik der Moderne unvereinbar sind: Inkommensurable Vielheit und Vielfalt bestimmen die Gegenwart. In dieser postmodernen Option scheint vordergründig das Subjekt wieder ins Recht gesetzt zu sein: Gegen allen uniformierenden Totalitarismus geschieht hier – so scheint es – die Freigabe des Subjekts, ganz es selbst sein zu dürfen, Offenheit für alle nur erdenkbare, irreduzible Eigenheit und damit Neuentdeckung der Vielheit und Vielfalt. In-

interessanterweise erheben sich in diesem Zusammenhang ernsthafte Stimmen, die sich für eine (aufgeklärte) Erneuerung des Polytheismus und Paganismus stark machen. Hingewiesen sei nur auf Odo Marquards „Lob des Polytheismus“ (übrigens zeigt sich auch hier wiederum die erwähnte Entsprechung und Spiegelung von „symbolischer Sinnwelt“ und Gesellschaft). Aber dieses Lob der Vielheit scheint, genauer gesehen, nur ein Surrogat zu sein, welches die Identität und Realisierung eines Scheinsubjekts zu gewährleisten hat. Denn im Grunde tritt hier an die Stelle des Subjekts – so jedenfalls analysiert Heinrich Schmidinger – „ein untergeordnetes ‚selbstreferenzielles‘ Subsystem. Die Folge davon ist, daß ähnlich wie in den totalisierenden Philosophien und Ideologien alles Unverwechselbare und Unhintergehbare auf ein übergreifendes Ganzes hin funktionalisiert wird“.

Zwei Möglichkeiten also bestimmen gegenwärtig unsere Welt: „Pathos des Subjekts“ – „Verlust des Subjekts“. Das bedeutet: Das neuzeitliche Subjekt oszilliert zwischen zwei dialektisch einander strikt zugeordneten Polen. Es schwankt zwischen dem Pathos des Ich-selbst-sein-Wollens und der Verzweiflung vor der Übermacht der Objektwelt, zwischen Selbstkonstitution und Selbstdestruktion. Damit wird die Vision von Michel Foucault zur beklemmenden Perspektive, er wolle wohl wetten, „daß der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand“. Es läßt sich allerdings gerade in solchen Formulierungen auch eine gewisse Widersprüchlichkeit entdecken. Denn die Destruktion des Subjekts – so Charles Taylor – „geschieht unter solch einem Aufwand von poetischer Kraftentfaltung, von schriftstellerischer Virtuosität beim Spiel auf der Klaviatur der philosophischen und literarischen Tradition, einer solchen Ostentation eben jener Aktivitäten, welche das verblühte moderne westliche Selbstgefühl genährt haben, daß es schwerfällt, jene Leugnung [des Subjekts] ernst zu nehmen“.

Wichtig bleibt aber die Feststellung, daß beides, sowohl das „Pathos“ des Ich-Subjekts wie auch dessen „Verlust“ bzw. Destruktion, dialektisch stricteste zusammengehören und damit die Grundaporien des neuzeitlichen Subjekts, das sich unter der unitarischen Devise: meine *eine* = eigene Freiheit, meine Selbstbestimmung, Selbstbezüglichkeit aller Wirklichkeit konstituiert hat, aufdecken.

Orientierung am trinitarischen Gott

Auf dem Hintergrund dieser Aporien, Verengungen und Fehlwege eines totalitären Einheits- und eines daraus folgenden depravierten Vielheitsverständnisses, in welchem die Einheit keinen Platz für das wahrhaft Viele hat,

und das vernetzte Viele nicht als das die höchste Form der Einheit Bildende begriffen ist, kann nun – so meine These – der trinitarische Glaube seine erhellende und orientierende Kraft zeigen: Das neuzeitliche Menschenverständnis, das in wichtigen Zügen an der Vorherrschaft der Einheit und das heißt für das Subjekt: am Begriff der Autarkie, der isolierten Selbstbestimmung und Selbstmacht gegen das andere orientiert ist, bleibt so lange aporetisch und führt in Widersprüche, als nicht *das* oder besser: *der* der Person gegenüberstehende *andere* seinerseits zum Begriff der Person gehört und ihr nicht einfach als das oder der Fremde, Unfreimachende, Begrenzende, Konkurrierende gegenübersteht. Genau das aber vermag ein am trinitarischen Gott orientiertes Wirklichkeitsverständnis zu klären. Hier herrschen nicht Einheit contra Vielheit, sondern Einheit in und durch Vielheit, Vielheit in und durch Einheit.

Am trinitarischen Gott läßt sich gewissermaßen ablesen, was Person ist: Zur personalen Einheit und Identität gehört wesenhaft die Beziehung zum anderen und damit der andere selbst und die Gemeinsamkeit mit ihm. Personsein heißt nicht Selbstbestimmung gegen das andere, heißt nicht Sich-Freikämpfen von aller Fremdbestimmung, sondern Personsein heißt Selbstbestimmung aus und durch Mitsein sowie durch Hingabe an den/das andere und das gemeinsame Band.

Der Glaubende wird noch hinzufügen: Wenn Gott selbst sein Leben so vollzieht, daß *eine* göttliche Person in der Gemeinsamkeit der Liebe jeweils in der anderen bei sich selbst ist, so ist auch prinzipiell die endliche Person fähig, in der Gemeinschaft mit anderen und in der Beziehung zu ihnen nicht nur ihre Schranken und Grenzen, sondern ihre Selbsterfüllung zu finden.

In diesem Zusammenhang sieht übrigens auch Metz die Chance des Christentums in der Gegenwart: „Es ist die schiere Ausweglosigkeit, in die die Prozesse der extremen Individualisierung in unserer Gesellschaft treiben“, welche dem Sinnangebot des christlichen Glaubens eine neue Plausibilität verleihen.

So gesehen läßt die Trinitätslehre den theologisch-kontemplativen Binnenraum hinter sich und formuliert ihre Pointe auf praktische Verwirklichung hin; sie wird zur Basistheorie für eine Ethik solidarischen Miteinanders und Füreinanders. Dies ist auch für die Theologie von immenser Wichtigkeit. Nur so läßt sich das kantische Verdikt widerlegen: „Aus der Dreieinigkeitslehre, nach den Buchstaben genommen, läßt sich schlechterdings nichts fürs Praktische ausmachen“, eine Einstellung, die bis heute bei nicht wenigen Zeitgenossen weiterwirkt. Zwar ist der Trinitätsglaube nicht *unmittelbar* praktisch. Aber – so Jürgen Moltmann – er „verändert die *Praxis* gründlicher als alle möglichen Alternativen, die sich der Handelnde ausdenken kann“.

Daß dieser Gedanke aus einer womöglich so erscheinenden bloßen „Erbaulichkeit“ herausgenommen und gleichsam operationalisiert, auch politisch operationalisiert werden muß, ist selbstverständlich. Aber hier könnten vielleicht gegenwärtig die Chancen liegen, Trinität und trinitarisches Personverständnis vorzustellen als sinngebendes Angebot des christlichen Glaubens, worin aufleuchtet, daß das eine und das viele gleichursprünglich sind, und das bedeutet für den Menschen, Menschsein ist nur vollziehbar in *Communio*, im Miteinander und gegenseitigen Füreinander der Vielen, so und nur so gewinnt der Mensch sein wahres Selbstsein.

Communio contra „Gotteskomplex“

Dies wird auch von einigen Strängen gegenwärtiger Psychoanalyse herausgestellt. Vor einigen Jahren (1979) wies Horst Eberhard Richter in seinem damals vieldiskutierten Buch „Der Gotteskomplex“ – ähnlich wie dieser Beitrag – darauf hin, daß die Neuzeit durch die Tötung des Vatergottes seitens des Menschen charakterisiert ist und der Mensch in narzißtischer Überschätzung sich selbst an die Stelle des verabschiedeten Gottes gesetzt habe. In dieser Selbstvergottung des einzelnen setzt sich nun nach Richter der abgeworfene Glaube an den einen monarchischen Gott fort. „Es stand ja – so Richter – keine Göttergemeinschaft zu Verfügung, die sich in einem entsprechenden Konzept kollektiver Beziehungen hätte abspiegeln können. Die monotheistische [besser: monarchische] Vorstellung ließ sich nur als individuelles Größen-Selbstbild übernehmen. Der einzelne wurde zur ... Monade. Seine individuelle Identifizierung mit Gott machte ihn zu einem Ich, das allen anderen Menschen und Dingen ohne inneren Bezug gegenüberstand, nicht als Glied einer auf Kommunikation untereinander angewiesenen Gemeinschaft ... So konnte nie eine Modell [von Menschsein] zustande kommen, das von einer sozialen Gemeinschaft emanzipierter erwachsener Menschen ausgeht. Der verinnerlichte Gotteskomplex [...] hat zwischen der Stufe der kindlichen Abhängigkeit und der Stufe des narzißtischen Übermaßes ein Vakuum gelassen“. Was fehlt, ist „das Bild von Menschen mittlerer Größe, die sich in einer Gemeinschaft miteinander auf gleicher Stufe befinden, die ihre Freiheit in dieser Gemeinschaft und nicht gegen sie verwirklichen sollen und ihre Abhängigkeit untereinander nicht als einseitige Unterdrückungsverhältnisse hassen oder fürchten müssen“. Von großer Wichtigkeit ist der erste Satz des Zitats: Es stand keine Göttergemeinschaft zur Verfügung, die sich in einem entsprechenden Konzept kollektiver Beziehungen hätte abbilden lassen. Der trinitarische Gott ist nun gewiß keine Göttergemeinschaft, aber im trinitarischen Gottesbild ist

eine Einsicht aufgehoben, die gerade nicht zu einer unitarisch-totalitären Spiegelung führt, sondern zur Vermittlung von Einheit und Vielheit: Einheit, die sich gerade im Austausch der vielen, und Vielheit, die sich auf Einheit hin verwirklicht.

Der christliche Auftrag

Wenn es richtig ist, daß die Gesellschaftsordnungen jeweils in transzendenten symbolischen Sinnwelten gründen, eine einheitliche Sinnwelt aber in unserer säkularisierten Gesellschaft nicht mehr oder nur noch in rudimentären Ansätzen vorhanden ist, so gilt es umso eindeutiger, den christlichen Glauben aus dem verengten Status einer je nur privat zu vollziehenden Option des einzelnen zu befreien und ihn als sozial bedeutsame Größe, nämlich als eine gesellschaftlich relevante „symbolische Sinnwelt“ vorzuweisen und mindestens von den Christen her vor allem in der Praxis zu verwirklichen. Es sei an ein Wort von Ernst-Wolfgang Böckenförde erinnert, der fragt, „ob nicht auch der säkularisierte weltliche Staat letztlich aus jenen inneren Antrieben und Bindungskräften leben muß, die der religiöse Glaube seinen Bürger vermittelt“. Wenn dies zutrifft, daß auch der säkulare Staat schließlich und endlich von einem transzendent-religiösen Bezugsfeld her lebt, welches er selbst nicht setzen und garantieren kann, so hängt alles davon ab, *wie* diese religiöse Sinnwelt näherhin verstanden wird. Und hier nur noch einmal am Ende zusammengefaßt meine These: Nicht ein unitarisches Gottesbild von Gott als dem höchsten Einheitspunkt und All(ein)herrscher der Welt, sondern ein trinitarisches Gottesbild, wonach Gott selbst eine *Communio* von drei Personen ist, Einheit und Vielheit mithin gleichursprünglich sind und Einheit gerade darin besteht ist, daß sich die Vielen untereinander am je Eigenen Partizipation gewähren und ihr Leben im Miteinander gegenseitiger Hingabe vollziehen, könnte sehr viel eher ein durch die Christen einzubringendes transzendentes Leitbild auch für die politische Ordnung unseres Gemeinwesens sein.

Politik und Trinität haben also sehr wohl miteinander zu tun. Ja, das „Oxymoron“, die scheinbar harte Verbindung von Politik und Trinität in unserem Thema, will darauf hinweisen, daß jedes „Glaubensmysterium“, insbesondere auch das Trinitätsmysterium, nicht etwas „neben“ oder „über“ der erfahrbaren Wirklichkeit unserer Welt liegt, sondern daß es als letzter Grund, letzte Motivation, letzte Sinngebung für unser ganz konkretes Leben verstanden und erfahren werden will und wir dazu eingeladen sind, unserem Leben und der ganzen Welt die Entsprechung zum Mysterium Gottes einzuformen.