Mark Lilla
Der totgeglaubte Gott

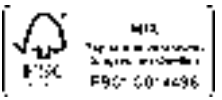
MARK LILLA

DER TOTGEGLAUBTE GOTT

Politik im Machtfeld der Religionen

Übersetzt von Elisabeth Liebl

Kösel



Verlagsgruppe Random House FSC-DEU-0100
Das für dieses Buch verwendete FSC®-zertifizierte Papier
Munken PremiumCream liefert Arctic Paper Munkedals AB, Schweden.

Copyright © 2013 Kösel-Verlag, München,
in der Verlagsgruppe Random House GmbH
Umschlaggestaltung und -motiv: Weiss / Werkstatt / München
Druck und Bindung: GGP Media GmbH, Pößneck
Printed in Germany
ISBN 978-3-466-37072-6

THE STILLBORN GOD
Copyright © 2007, 2008, Mark Lilla
All rights reserved

www.koesel.de

Für meine Tochter Sophie

Du sollst dir kein Gottesbild und keine Darstellung von irgendetwas am Himmel droben, auf der Erde unten oder im Wasser unter der Erde machen. Du sollst dich nicht vor anderen Göttern niederwerfen und dich nicht verpflichten, ihnen zu dienen.
Denn ich, der Herr, dein Gott, bin ein eifersüchtiger Gott.

Ex 20,4–5a[1]

INHALT

KAPITEL 1
Die Krise
19

KAPITEL 2
Die Große Trennung
55

KAPITEL 3
Der ethische Gott
101

KAPITEL 4
Der bürgerliche Gott
155

KAPITEL 5
Das wohlgeordnete Haus
201

KAPITEL 6
Der Erlösergott
233

KAPITEL 7
Der totgeborene Gott
275

Danksagung
288

Anmerkungen
289

Einführung

Die Götterdämmerung wurde vertagt. Zwei Jahrhunderte lang, von der Amerikanischen und Französischen Revolution bis zum Zusammenbruch der Sowjetunion kreiste die öffentliche Diskussion im Westen um eminent politische Themen. Wir debattierten über Krieg und Revolution, Klassengesellschaft und soziale Gerechtigkeit, über Rasse und nationale Identität. Heute aber sind wir an einem Punkt angelangt, an dem wir erneut die Kämpfe des 16. Jahrhunderts ausfechten – Offenbarung gegen Vernunft, dogmatische Reinheit gegen Toleranz, Inspiration oder Konsens, unsere Pflichten gegenüber Gott und Mitmensch. Wir sind verunsichert, ja zutiefst beunruhigt. Wir finden es unbegreiflich, dass religiöse Ideen Menschen immer noch so sehr entflammen können, dass sie messianische Leidenschaften entfachen und damit ganze Gesellschaften in Trümmer legen. Wir dachten, diese Zeit sei ein für alle Mal vorüber. Wir dachten, die Menschheit habe endlich gelernt, das Religiöse vom Politischen zu trennen, und sich vom Fanatismus abgewandt. Das war ein Irrtum.

In den meisten uns bekannten Zivilisationen und Epochen haben die Menschen sich, wenn sie Lösungen für politische Probleme suchten, für eine Antwort an Gott gewandt. Ihr politisches Denken war politische Theologie. Die politische Theologie ist eine der ursprünglichsten Formen menschlichen Denkens und hat über die Jahrtausende zahlreiche Ideen und Symbole hervorgebracht, die die Gesellschaft zu organisieren halfen und – im Guten wie im Schlechten – ihr Handeln inspirierten. Diese offensichtliche, historische Tatsache setzt sich heute wieder und mit Nachdruck auf die politische Tagesordnung. Getragen vom Glauben an die Notwendigkeit der Säkularisierung hat unsere intellektuelle Selbstgefälligkeit uns blind gemacht für das Fortleben der politischen Theologie und ihre Macht über die Organisation des menschlichen Lebens. Diese Selbstzufriedenheit ist nur allzu begreiflich, haben die liberalen Demokratien des Westens doch ein Umfeld geschaffen, in dem

öffentliche Konflikte über konkurrierende Offenbarungsmodelle undenkbar sind. Aber sie ist auch anmaßend. Jede Zivilisation, der es über längere Zeit gelingt, den Frieden zu sichern, ist davon überzeugt, dass sie die grundlegenden Probleme des politischen Lebens gelöst hat. Kommt zu dieser Selbstgewissheit eine bestimmte Auffassung von Geschichte, führt dies unweigerlich zu der Vorstellung, andere Zivilisationen müssten notwendig denselben Pfad beschreiten. Auch der Chauvinismus kann ein sehr menschliches Antlitz tragen.

Aber es gibt noch einen tieferen Grund, weshalb wir im Westen die ungebrochene Anziehungskraft der politischen Theologie nicht begreifen. Wir haben mit unserer theologischen Tradition politischen Denkens durch einen intellektuellen Umsturz gebrochen, der etwa vierhundert Jahre zurückliegt und uns gewissermaßen »an neue Ufer« getragen hat. Wenn wir Zivilisationen betrachten, die aus unserer heutigen Perspektive an den alten Gestaden liegen, reagieren wir mit Verwirrung, weil wir vergessen haben, dass wir einst genauso dachten. Wir sehen, dass sie mit denselben politischen Problemen konfrontiert sind wie wir, dass sie sich mit Fragen nach Gerechtigkeit, Legitimierung von Macht, Krieg und Frieden, Rechten und Pflichten auseinandersetzen. Doch die Antworten, die sie darauf finden, sind uns fremd geworden. Der Fluss, der uns trennt, ist schmal, aber dennoch tief. Am einen Ufer werden grundlegende politische Strukturen mit Bezug auf göttliche Autorität gedacht und beurteilt, am anderen nicht. Das ist ein fundamentaler Unterschied.

Historisch gesehen aber sind wir die Ausnahme, nicht sie. Die moderne politische Philosophie im Westen ist eine vergleichsweise junge Erfindung, denn über ein Jahrtausend lang war hier die politische Theologie des Christentums die einzige Form politischen Denkens. Die ersten modernen Philosophen hofften noch, die Praxis christlicher Politik zu verändern, doch ihr wahrer Gegner war die intellektuelle Tradition, aus der diese Praxis hervorgegangen war. Indem sie die christliche politische Theologie kritisch betrach-

teten und ihre Legitimität infrage stellten, wandten sie sich gegen das Grundprinzip, über das in den meisten westlichen Ländern Macht legitimiert wurde. Dies war der entscheidende Bruch mit der Tradition. Die neue Philosophie suchte nach Wegen, ihr politisches Denken auf den Menschen und auf ihn allein zu gründen – ohne Rückgriff auf göttliche Offenbarung oder kosmische Spekulation. Die neue Philosophie hegte die Hoffnung, die westliche Gesellschaft von der politischen Theologie entwöhnen zu können und so ans andere Ufer zu gelangen. Was als Gedankenexperiment begann, wurde zum Versuch am lebenden Objekt, an uns. Ein Versuch im Übrigen, dem wir uns kollektiv angeschlossen haben. Heute ist die lange Tradition christlich fundierter politischer Theologie vergessen und mit ihr das jahrtausendealte Streben des Menschen, sein gesamtes Dasein Gott unterzuordnen. Das Experiment geht weiter, auch wenn uns nicht mehr bewusst ist, aus welchen Gründen es begonnen hat und welche Herausforderung dahinter stand. Doch diese Herausforderung ist heute noch lebendig.

Verwundbarkeit macht Angst. Wir sehen dies an unseren Kindern. Sie lieben Märchen, in denen die dunklen Mächte, die ihre kleine Welt bedrohen, ans Tageslicht befördert und überwunden werden. In puncto politisches Denken verhalten wir uns wie Kinder: Wir blenden dessen experimentellen Charakter lieber aus. Viel mehr erzählen wir uns Geschichten darüber, wie unsere große Welt entstanden ist und warum sie weiterbestehen wird. Es gibt zahllose Legenden über den Lauf der Geschichte, die mit plakativen Worten ihre angeblichen Triebfedern beschreiben – Modernisierung, Säkularisierung, Demokratisierung, die »Entzauberung der Welt«, die »Geschichte als Gedanke und Tat« und dergleichen mehr. Dies sind die Märchen unserer Zeit. Ob sie nun von jenen, die sich mit dem Status quo wohlfühlen, in epischem Gestus vorgetragen oder von den Unzufriedenen, die sich nach einem verlorenen Paradies sehnen, mit tragischem Unterton erzählt werden, sie erfüllen innerhalb unserer intellektuellen Kultur dieselbe Funktion wie die

Legenden von Hexen und Zauberern in der Fantasie unserer Kinder: Sie machen die Welt lesbar, versichern uns ihrer Unwiderruflichkeit und entheben uns der Verantwortung für deren Bewahrung.

Der totgeglaubte Gott ist kein Märchen. Es ist ein Buch über die Verwundbarkeit unserer Welt, jener Welt, die aus der intellektuellen Rebellion gegen die politische Theologie des Westens geboren wurde. Das Thema mag ein wenig ungewohnt wirken, ja abwegig, angesichts der Tatsache, dass die westlichen Nationen augenblicklich miteinander in Frieden leben und dass die Normen der liberalen Demokratie, gerade was die Religion angeht, allgemein akzeptiert werden. Der Westen scheint eine Art historischer Demarkationslinie überschritten zu haben. Heute ist es kaum noch vorstellbar, dass aus unserer Mitte je wieder Theokratien entstehen oder bewaffnete Banden religiöser Fanatiker einen Bürgerkrieg anzetteln könnten. Und doch ist unsere Welt verwundbar – einerseits, weil unser politisches System seine Versprechen zunehmend nicht mehr einlöst, andererseits, weil unser politisches Denken gar keine Anstrengungen mehr unternimmt, überhaupt noch Versprechen zu formulieren.

Menschen sehnen sich nach Sicherheit. Was politische Theologie jeglicher Couleur so attraktiv macht, ist ihr »ganzheitlicher« Charakter. Sie bietet nicht nur die Möglichkeit, über die Organisation menschlichen Handelns nachzudenken, sondern unterfüttert dieses Denken mit allerlei erhabenem Gedankengut wie z. B. über das Wesen Gottes, die Beschaffenheit des Kosmos, die Natur der Seele, den Ursprung aller Dinge, das Ende der Zeit. Das Neue an der modernen politischen Philosophie war ja gerade, dass dieser umfassende Anspruch aufgelöst und die Reflexion über die politische Organisation der menschlichen Gesellschaft von theologischen Spekulationen über das, was sie transzendiert, abgekoppelt wurde. In gewissem Sinne war diese neue politische Philosophie bescheidener als die politische Theologie, an deren Stelle sie trat, da sie auf transzendente Elemente verzichtete, auf den Anspruch, po-

litische Prinzipien durch Rückgriff auf die Offenbarung zu legitimieren. In psychologischer Hinsicht allerdings war sie höchst ambitioniert. Überall auf der Welt denkt der Mensch über die grundlegende Struktur der Wirklichkeit und den rechten Lebensweg nach. Von dort zur Spekulation über das Göttliche und den Glauben an eine Offenbarung ist es nur ein kleiner Schritt. Und von dort zur Überzeugung, dass ein derartiger Glaube Legitimationsquelle politischer Autorität sein kann, ein noch kleinerer. Wir kennen diesen Prozess aus den Geschichtsbüchern und in jüngster Zeit auch aus eigener Erfahrung. Im Westen wird auch heute noch über Gott, den Menschen und die Welt nachgedacht. Warum auch nicht? Doch die meisten Menschen vollziehen den letzten Schritt, der mitten in die Politik hineinführt, gewöhnlich nicht mehr mit. Wir haben uns abgewöhnt, den politischen Diskurs mit dem theologischen und kosmologischen zu verknüpfen. Die Offenbarung ist für uns nicht länger Quelle politischer Autorität. Dies ist ein Beweis unserer Fähigkeit zur Selbstbeschränkung. Doch dass wir uns diesbezüglich Grenzen auferlegen müssen, sollte uns zu denken geben.

Unsere Verwundbarkeit ist nicht institutioneller, sondern intellektueller Natur. Die dogmatischen politischen Theologien, die den Westen über ein Jahrtausend lang geprägt haben, haben ihren Einfluss auf das westliche Denken möglicherweise eingebüßt. Doch den Fragen, die die politische Theologie aufwirft, kann sich niemand entziehen, auch jene nicht, die mit überkommener Religiosität nichts anfangen können. Und die Antworten müssen auch nicht im Rahmen der Konvention stehen bleiben. Die politische Theologie ist eine Denkform, eine geistige Gewohnheit. Daher steht sie seit jeher als Alternative neben jenen Institutionen, die wir heute als selbstverständlich betrachten. Auch wenn die politische Theologie vielleicht nicht vermag, diese Institutionen auszuhebeln, so kann sie doch unsere Sicht von ihnen verzerren. Aus diesem Grund sind wir es uns – wie die frühen politischen Philosophen der Moderne es formulierten – selbst schuldig, die Natur der poli-

tischen Theologie zu erforschen und die intellektuelle Herausforderung anzunehmen, die sie für unser modernes Denken darstellt. Nicht ohne Grund beginnen ihre größten Werke nicht mit der Diskussion hehrer Prinzipien, sondern mit der gründlichen Untersuchung des Wahrheitsanspruches von Offenbarungen und der Psychologie des Glaubens. Ihnen war klar, dass die Prinzipien, die ihnen heilig waren – Trennung von Kirche und Staat, Recht zur individuellen und kollektiven Glaubensausübung, Gewissensfreiheit, religiöse Toleranz – nur dann fest verankert werden konnten, wenn die Fragen der politischen Theologie geklärt würden. Die zeitgenössische politische Philosophie hält es nicht mehr für nötig, sich mit der politischen Theologie auseinanderzusetzen. Dies ist Zeugnis für ihr immenses Vertrauen in den Fortbestand unseres Experiments und seiner universellen Gültigkeit. Ob dieses Vertrauen gerechtfertigt ist, kann jeder für sich entscheiden: beim allmorgendlichen Blick in die Zeitung.

Wir müssen das Spannungsfeld zwischen der politischen Theologie und der modernen politischen Philosophie erneut in den Blick nehmen. Dies ist keine einfache Aufgabe, da wir heute bildlich gesprochen am anderen Ufer leben. Wir wissen nicht mehr, worum es bei der politischen Theologie eigentlich geht, warum sie jahrhundertelang für die Menschen so attraktiv war und warum sie in bestimmten Ländern und Kulturen heute noch so starke Anziehungskraft besitzt. Da wir heute über diese Zusammenhänge so wenig Bescheid wissen, können wir nicht mehr sicher sein, dass wir uns selbst verstehen.

Der totgeglaubte Gott geht diesem Spannungsverhältnis nach. Das Buch zeichnet die Geschichte einer Debatte zwischen Religion und Politik nach, die im Westen über vierhundert Jahre andauerte. Sie setzte im England des 17. Jahrhunderts ein und endete im 20. Jahrhundert in Deutschland. Dabei geht es nicht darum, die Auseinandersetzungen zwischen Religion und Politik in dieser Zeit in einer umfassenden Studie nachzuzeichnen, da

solch ein Vorhaben mehrere Bände füllen würde. Vielmehr will ich den Leser exemplarisch durch die einzelnen Phasen einer Debatte führen, in der die Auseinandersetzung zwischen politischer Theologie und ihrem modernen philosophischen Widerpart von beiden Seiten mit leidenschaftlichen Diskussionen und klaren Ansagen besonders intensiv geführt wurde. Dieses Buch ist eine Ideengeschichte in Episoden, die mit jenen großen Denkern einsetzt, die aus Sorge über den messianischen Eifer, welcher das politische Leben Europas damals erfasst hatte, eine moderne intellektuelle Alternative zur politischen Theologie suchten. Es schließt mit jenen Philosophen und Theologen des 20. Jahrhunderts, die – ob aus der jüdischen oder christlichen Tradition kommend – sich gegen diesen intellektuellen Ansatz zur Wehr setzten, um eine moderne politische Theologie zu begründen, von der sie sich eine Wiederbelebung des messianischen Impulses im westlichen Leben erhofften. Wir werden uns exemplarisch auf eine Reihe europäischer Denker konzentrieren, deren Arbeit in dieser Diskussion Marksteine setzte. Einige der Protagonisten sind wohlbekannt und gründlich erforscht. Andere sind dem Vergessen anheimgefallen. Und doch spielten sie alle eine gewichtige Rolle in der Debatte um die verborgenen Stärken und Schwächen des modernen Denkens über Religion und das politische Leben. Wie Fabrizio del Dongo in Stendhals *Kartause von Parma*, der unbeabsichtigt in die Schlacht von Waterloo geriet, sind auch diese klugen Köpfe Teil einer gewaltigen intellektuellen Schlacht – um die Erfordernisse der Politik, die Gebote Gottes und letztendlich um die Natur des Menschen.

Dabei fand dieses Buch seine Inspiration nicht am glorreichen Beginn dieser Schlacht, sondern an ihrem unrühmlichen Ende. Denn nach der Katastrophe des 1. Weltkriegs lebte die politische Theologie in Deutschland unerwartet wieder auf. Einige ihrer Vertreter waren Protestanten, andere Juden. Sie verorteten sich ganz klar in der Moderne, daher gaben sie auch sehr modern anmutende Begründungen dafür, warum die Bibel plötzlich wieder als Inspira-

tionsquelle für politisches Handeln herhalten sollte. Zu dem Bild der Verwirrung trägt bei, dass sie dem Denken, das die moderne liberale Demokratie hervorgebracht hatte, grundsätzlich feindlich gegenüberstanden. Viele von ihnen waren Vertreter der abscheulichsten politischen Theorien des 20. Jahrhunderts – Nationalsozialismus und Kommunismus. Dabei handelte es sich nicht um naive Idealisten, die sich mit unverdauten politischen und religiösen Konzepten schmückten. Vielmehr handelte es sich um gelehrte Männer, die sich mit dem philosophischen und theologischen Werk ihrer Vorgänger intensiv auseinandergesetzt hatten und klare Vorstellungen vom Sinn und Zweck des modernen Lebens entwickelt hatten. Sie waren zwar Reaktionäre, aber nicht – wie man sagen könnte – »alter Schule«. Sie argumentierten nicht mit Wundern oder der Unfehlbarkeit der Bibel, weder mit der göttlichen Vorsehung noch mit der geheiligten Tradition. Sie zeigten sich ganz der Zukunft zugewandt, die sie, in theologisch-politischen Begriffen ausgedrückt, als eine Zeit der Erlösung sahen, in der jenes dunkle Zeitalter ein Ende finden sollte, das mit der Moderne begonnen hatte.

Vor dem Hintergrund der politischen Erschütterungen zu Beginn des 20. Jahrhunderts war dies aber nur ein Nebenschauplatz der philosophischen Debatte. Doch wenn man sie einreiht in die Geschichte der langen Auseinandersetzung zwischen Religion und Politik im modernen westlichen Denken, gewinnt sie eine ganze neue Bedeutung. Denn auch heute noch denken wir, wenn wir uns mit messianischen Ansätzen der politischen Theologie auseinandersetzen, vor allem an die vormoderne Vergangenheit oder an Entwicklungen in anderen Kulturen. Wir betrachten dieses Denken entweder als »überholt« oder als »anders«. Allein die Vorstellung, im modernen Westen könnte es etwas wie eine politische Theologie geben, ist ungewohnt und verstörend. Noch schwieriger wird es, wenn man sich klar macht, dass die neuen politischen Theologen keine intellektuellen Leichtgewichte waren, deren originäre Erkenntnisse nicht einfach von der Hand zu weisen sind. Das

Wiederaufleben der messianischen politischen Theologie kann man nicht als deutschen Irrweg, als kurzzeitige überschießende Reaktion auf den kriegsbedingten Zerfall des europäischen Bürgertums behandeln. Sie war viel eher wohlüberlegte Antwort auf den lang andauernden Streit um das Wesen der Religion und ihrer Beziehung zum politischen Leben, der die klugen Köpfe Europas beinahe vierhundert Jahre lang beschäftigte und der immer noch nicht beigelegt ist.

Daher stellten sich beim Schreiben dieses Buches vor allem zwei Fragen: Welche philosophischen und theologischen Strömungen ließen die Rückkehr zur politischen Theologie angebracht erscheinen? Und was sagt uns die ganze Debatte darüber, welche Stärken und Schwächen unser gegenwärtiges politisches Denken aufweist? Dabei interessierten mich weder die sozialen noch die historischen Beweggründe, die die einzelnen Philosophen zu bestimmten Argumenten bewegten. Mir ging es vielmehr darum, diese Standpunkte zu rekonstruieren und zu erkunden, ob sie einen kontinuierlichen Schlagabtausch über die Jahrhunderte darstellten. Ob sich also politische Theologie und modernes politisches Denken tatsächlich als verschiedene Denkweisen verstanden und präsentierten. Ich persönlich bin zu der Ansicht gelangt, dass dies der Fall ist, doch möchte ich es dem Leser überlassen, sich sein eigenes Urteil zu bilden. Die Debatte wird von den Anfängen bis zu ihrem Abschluss vorgestellt, doch ich beginne meine Darstellung von hinten her. Mein Ansatzpunkt war die Wiederauferstehung der messianischen politischen Theologie in Weimar, was mich zu den verschiedenen Schulen »liberaler Theologie« führte, die das protestantische und jüdische Denken im 19. Jahrhundert beherrschten. Von dort aus gelangte ich zu den Schriften über Politik und Religion der deutschen Idealisten Kant und Hegel und weiter zum Ursprung der modernen politischen Philosophie bei Hobbes und Rousseau. Und natürlich zu der grundlegenden Dynamik der christlichen politischen Theologie, der die frühen Denker der Moderne entkommen wollten.[2]

Die Erkenntnis, dass das Experiment der Moderne fragil ist, sollte heilsam wirken. Tröstlich ist sie natürlich nicht. In diesem Buch finden sich keine Enthüllungen über irgendwelche verborgenen Aspekte der Geschichte, an deren Ende sich das Haupt einer Hydra abzeichnet, das es abzuschlagen gilt. Es gibt hier nichts, was sich feiern oder promoten ließe. Und schon gar keine praktischen Empfehlungen. Ich habe es quasi als Bestandsaufnahme geschrieben, damit wir fundierter darüber nachdenken können, wie wir heute leben und was nötig ist, wenn wir dieses Experiment fortführen wollen. Es ist reiner Zufall, dass das Buch zu einer Zeit geschrieben wurde und auf den Markt kam, in der uns die Herausforderungen der politischen Theologie wieder deutlich vor Augen geführt werden – doch möglicherweise ist das auch ein Glücksfall. Die Geschichte, die hier nachgezeichnet wird, soll uns daran erinnern, dass wir uns als moderne Gesellschaft keineswegs am Scheideweg finden zwischen Vergangenheit und Gegenwart oder dem Westen und »dem Rest der Welt«, wie so häufig behauptet wird. Vielmehr müssen wir uns zwischen zwei großen Traditionen des Denkens entscheiden, zwei Wegen, die der menschliche Geist einschlagen kann. Wir müssen uns klar werden, welche Alternativen wir haben, uns für die ein oder andere entscheiden und mit den Konsequenzen unserer Wahl leben. Das *ist* die Grundbedingung des Menschseins.

KAPITEL I

DIE KRISE

Das Reich Gottes ist (schon) mitten unter euch.
Lukas 17,21b

Mein Königtum ist nicht von dieser Welt.
Johannes 18,36

Das Aufbegehren gegen die politische Theologie im Westen richtete sich gegen eine christlich geprägte Tradition. Es begann im 16. und 17. Jahrhundert als lokaler Konflikt eines bestimmten Glaubens mit einigen Monarchien in einer kleinen Ecke der Welt. Doch dieser Konflikt hatte weitreichende Auswirkungen auf den Westen und auf jedes Land, das in moderner Zeit versuchte, sich an westlichen politischen Ideen auszurichten. In der Auseinandersetzung zwischen christlich politischer Theologie und ihrem modernen Gegner zeigte sich etwas noch nie Dagewesenes: Ein vollkommen neues, von aller göttlichen Offenbarung abgelöstes politisches Denken brach sich Bahn. Was aber an der christlichen Tradition bewegte die Denker Europas dazu, die Traditionen des politischen Denkens so radikal zu durchbrechen? Das ist die erste Frage, mit der wir uns beschäftigen müssen. Denn wie progressiv die politischen Ideen der Moderne auch erscheinen mögen, sie entstanden aus dem Kampf gegen eine archaische Tradition politischen Denkens, die bis in die Anfänge der Gesellschaft zurückreichte. Die politische Theologie des Christentums war nur eine Ausdrucksform dieser Tradition, und noch dazu eine außergewöhnlich instabile.

Gott, Mensch, Welt

Warum gibt es die politische Theologie überhaupt? Diese Frage begegnet uns in der Geschichte des westlichen Denkens immer wieder. Von der griechisch-römischen Antike an durchzieht sie unsere Geschichte bis auf den heutigen Tag. Und sie ist eng mit einer anderen Frage verflochten: Warum glaubt der Mensch an Gott?

Ursprung und Natur des religiösen Glaubens wurden vielfach untersucht. Wir werden noch Gelegenheit haben, einige der daraus resultierenden Theorien genauer unter die Lupe zu nehmen. Doch wir sollten uns klarmachen, dass die Entstehung der politischen Theologie damit nur unzureichend erklärt wird. Der Glaube ist eine notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung für die Entwicklung der politischen Theologie. Menschen oder Zivilisationen können an Gott glauben, ohne dass dieser Glaube in politische Ideen umgemünzt wird. So wie es Religionen ohne theologischen Überbau gibt, so gibt es auch solche, in denen es nicht zur Ausprägung politischer Theologien kommt. Die eigentliche Frage ist also: Wieso wird aus bestimmten religiösen Glaubenssätzen eine politische Doktrin? Welche Begründungen werden angeführt, wenn Menschen sich in ihren politischen Vorstellungen auf Gott berufen?

Diese Gründe geben uns den Schlüssel zum Verständnis der politischen Theologie an die Hand. Das Gros der Theorien religiösen Empfindens betrachtet den Glauben aus einer gleichsam auktorialen Perspektive: Religion ist etwas, das den Menschen geschieht. Sie ist entweder Frucht von Unwissenheit und Angst oder Ausdruck des kollektiven Unbewussten einer Gesellschaft. Die politische Theologie hingegen ist eine Verstandessache. Eine Aktivität, kein seelischer Zustand. Aus der subjektiven Perspektive betrachtet ist Religion eine Wahl, möglicherweise sogar eine rationale Entscheidung, sowohl für das Individuum wie auch für die Gesellschaft. Wir alle stehen vor dieser impliziten Alternative: Entweder leben wir im Licht dessen, was wir als göttliche Offenbarung sehen, oder wir leben anders. Diese freie Entscheidung ist nicht un-

ter allen historischen Umständen gegeben. Doch wir wissen ebenfalls, dass der Mensch seit unvordenklicher Zeit über das Göttliche spekuliert und nachdenkt, dass er aufgrund dieses Nachdenkens seinen Glauben und die Gesellschaft verändert, und dass er an bestimmten entscheidenden Punkten seiner Entwicklung eine intellektuelle Alternative zur theologischen Argumentation in Betracht gezogen hat. Wir leben ja schließlich nicht in einem eisernen Käfig, dessen Stäbe aus ererbten Ideen, Riten und Bildern des Göttlichen bestehen. Noch sind wir Teil eines wie auch immer gearteten historischen Prozesses, der in einer religiösen Welt begann und zwangsläufig in einer areligiösen Welt münden müsste. Vom Standpunkt des Subjekts aus gesehen empfinden wir uns als denkende, kritische Geschöpfe, die wir die Alternativen, die vor uns liegen, beurteilen können. Daher sind wir auch genau das.

Wenn wir uns erlauben, von innen her statt von außen den Blick auf uns zu richten, merken wir schnell, dass die Frage nach Gott sich jedem denkenden Geist stellen kann, und zwar zu jeder Zeit. Und sobald diese Frage im Raum steht, entspringen ihr viele neue Fragestellungen, unter anderem auch die der klassischen politischen Theologie. Die politische Theologie ist möglicherweise kein konstitutives Merkmal jeder Gesellschaft, doch sie ist eine Alternative, die dem denkenden Geist stets offensteht – unter anderen.

Überlegen wir doch einmal, was passiert, wenn sich der Mensch den traditionellen theologisch-politischen Fragestellungen zuwendet. Sobald der Mensch sich seiner selbst bewusst wird, entdeckt er, dass er in einer Welt lebt, die er nicht selbst geschaffen hat. Er lebt in einem Ganzen, von dem er nur ein Teil ist. Er bemerkt, dass er denselben physikalischen Gesetzen unterworfen ist wie die unbelebten Objekte um ihn herum. Wie die Pflanzen, so braucht auch er Nahrung und reproduziert sich selbst. Wie die Tiere lebt er in Gemeinschaft mit anderen, baut sich ein Obdach, trägt seine Kämpfe aus und hat Empfindungen. Natürlich wird dieses mensch-

liche Wesen merken, inwiefern es sich von anderen Objekten und Geschöpfen der Natur unterscheidet, doch wird es selbstverständlich auch erkennen, in welcher Hinsicht es ihnen ähnlich ist. Der Mensch nimmt die Welt ja nicht mit unbeteiligtem Blick wahr, sondern gleichsam als Objekt der Kontemplation. Er sieht sie aus seiner inneren Perspektive und wird schnell merken, dass er von ihr abhängig ist. Möglicherweise kommt ihm dann der Gedanke, dass er sich selbst nur verstehen kann, wenn er das Ganze versteht, dessen Teil er ist. Wenn der Mensch in den Kosmos eingebettet ist, dann bedeutet Verständnis des Menschen auch Verständnis des Kosmos.

Wenn wir nun anfangen, über den Kosmos nachzudenken, kann es passieren, dass wir uns Antworten überlegen, die mit Gott zu tun haben. Auch dies ist eine logische Konsequenz. Der Ursprung des Universums, in dem wir leben, ist unbekannt, doch scheint es gewissen Gesetzmäßigkeiten zu unterliegen. »Warum ist das wohl so?«, fragen wir uns. Wir wissen, dass die Dinge, die wir hervorbringen, sich auf eine vorhersehbare Weise verhalten, weil wir sie daraufhin konstruiert haben. Wir spannen den Bogen, der Pfeil fliegt los. Zu diesem Zweck wurde er gebaut. Im Analogieschluss glauben wir, wenn wir über die kosmische Ordnung nachsinnen, dass sie einem bestimmten Zweck dient, der dem Willen ihres Schöpfers gehorcht. Spinnen wir diese Analogie weiter, fangen wir an, uns über diesen Schöpfer Gedanken zu machen, über seine Absichten und dementsprechend über seine Natur.

Diese wenigen Schritte führen den menschlichen Geist zu einem ganz bestimmten Bild. Ein theologisches Bild, in dem Gott, der Mensch und die Welt einen unauflöslichen göttlichen Nexus bilden. Ein Bild, das eine Geschichte erzählt: von einem Gott, der den Kosmos schuf oder formte, mit uns als ungewöhnlichem Ingrediens, das einige Merkmale mit dessen anderen Geschöpfen teilt und auf andere wiederum das Monopol hat (und sie daher vielleicht mit dem Schöpfer selbst teilt). Dieses Bild kann vor dem inneren Auge jedes Menschen entstehen, der beginnt, über seine

Umgebung nachzudenken. Wie sich dieses bestimmte theologische Bild dann tatsächlich entwickelt, ist eine historische Frage. Denn auch ein willkürliches Bild, vererbt von der Kultur oder Gesellschaft, in der das Individuum lebt, kann mit einer rationalen Struktur und Rechtfertigung versehen werden. Der Gläubige hat seine Gründe zu glauben, dass er diesem göttlichen Nexus angehört. So wie er seine Gründe hat zu glauben, dass dieser ihm verbindliche Führung für sein politisches Leben bietet.

Wie diese Führung aussieht und warum die Gläubigen sie für verbindlich halten, hängt letztlich davon ab, wie sie sich Gott vorstellen. Wenn sie Gott für eine passive, stille Kraft wie z. B. den Himmel halten, zieht seine Existenz vielleicht nicht unbedingt Gesetze nach sich, die es zu befolgen gilt. Wir wissen, dass da etwas Göttliches ist, und dieses Wissen hilft uns möglicherweise, unsere Umgebung zu verstehen. Doch es gibt keinen Grund, weshalb dieses Göttliche uns unsere Ziele diktieren sollte. Solch ein Gott mag Teil der Seinsstruktur sein oder auch darüber hinausgehen, aber er bestimmt nicht, wie wir leben sollen. Er ist eine Hypothese, auf die wir notfalls verzichten können. Doch wenn wir die Vorstellung ernst nehmen, dass Gott ein persönlicher Gott mit bestimmten Absichten ist und dass die kosmische Ordnung auf diese Absichten zurückgeht, dann sieht die Sache schon anders aus. Die Absichten solch eines Gottes sind keine stummen Tatsachen, sie stellen vielmehr eine aktive Willensäußerung dar. Und sind insofern verbindlich. An diesem Punkt aber kommt die Politik ins Spiel.

Das politische Leben dreht sich stets um die Diskussion der Macht: Wer darf legitim Macht über andere ausüben? Zu welchem Zweck? Und unter welchen Bedingungen? Natürlich könnte man bei solchen Auseinandersetzungen irgendeinen Zug der menschlichen Natur anführen, und es dabei belassen. Doch wie wir gesehen haben, führt uns jegliche Reflexion über die menschliche Erfahrung am Ende immer die Leiter der Kausalkette hinauf, zurück zum Kosmos und schließlich zu Gott. Wenn wir Gott für den

Schöpfer unserer kosmischen Ordnung halten, die seinen Zwecken gehorcht, dann mag die legitime Ausübung politischer Macht sehr wohl davon abhängen, wie man diese Zwecke versteht. Gottes Absichten an sich bedürfen ja keiner Rechtfertigung, da er die letzte Instanz ist. Wenn wir ihn rechtfertigen könnten, würden wir ihn nicht brauchen. Wir würden nur Argumente brauchen, die sein Handeln erklären. Vor dem Hintergrund dieser Denkweise hat Gott durch seine Schöpfung etwas offenbart, was der Mensch nie vollkommen erkennen kann. Daher wird die Offenbarung zur Quelle seiner Autorität, seiner Befehlsgewalt über die Natur und über uns.

Nicht alle Kulturen haben sich dieser Logik unterworfen. Im alten China bspw. wurde der Kaiser selbst vergöttlicht, die Götter waren nur dazu da, die Bevölkerung angesichts seiner Macht zu trösten. Im alten Griechenland stellte man sich eine erste Ursache vor, einen »unbewegten Beweger« ohne persönliche Züge, der das göttliche Gesetz verkörperte, das die Philosophen kontemplieren konnten in der Hoffnung, die kosmische Ordnung und den Platz des Menschen darin zu begreifen. Andere griechische Denker gingen von einem Pantheon verschiedener Gottheiten mit ganz unterschiedlichen Persönlichkeiten aus, die dem menschlichen Verständnis gleichwohl immer zugänglich waren. Diese Götter übten nicht über eine wie auch immer geartete Offenbarung politische Macht aus, weil sie den Menschen und den Kosmos geschaffen hatten – möglicherweise entwickelte sich deshalb im alten Griechenland die politische Philosophie. Wie dem auch sei, die alten Griechen jedenfalls schienen zu glauben, dass politische Macht von Menschen ausgehe und über Menschen ausgeübt werde. Es war Aufgabe des Philosophen und Weisen, über das ewige, unveränderliche göttliche Gesetz nachzusinnen und den Olymp im Auge zu behalten.

Doch in vielen anderen Kulturen entwickelte sich eine politische Offenbarungstheologie, um die Ausübung konkreter politischer Macht zu rechtfertigen. Eine Vielzahl von Göttern wurde

ersonnen, um eine Vielzahl politischer Arrangements zu erklären. Doch in dieser Vielfalt ist eine klare Struktur erkennbar, in der sich bald ein Ort abzeichnete, der der politischen Theologie des Christentums vorbehalten blieb.

Sich ein Bild von Gott machen

Die politische Theologie ist im Wesentlichen ein Diskurs über politische Macht, die auf der Offenbarung einer unauflöslichen Verbindung zwischen Gott, Mensch und Welt beruht. Da sich die politische Theorie innerhalb religiöser Traditionen entwickelt, beruht sie auch auf vereinfachenden Bildern von diesem Nexus, in denen die jeweilige Tradition ihn für ihre Gläubigen verständlich macht. Alle Religionen, auch die archaischsten, stehen vor diesem Problem: Sie müssen die Beziehung zwischen Gott, Mensch und Welt »einfachen« Menschen ebenso zugänglich machen wie Menschen mit komplexem Reflexionsvermögen. Für die einfach strukturierten Geister genügen Bilder. Diese Bilder aber geben Anlass zu Fragen, die die klugen Köpfe dann lösen müssen.

Im Zentrum all dieser Bilder steht Gott. Je nachdem, wie wir ihn wahrnehmen, fällt unser Bild vom Menschen und der Welt anders aus. Das Bild selbst kreist um die Existenz Gottes, darum, wo er lebt und wo er in Zeit und Raum gefunden werden kann. Auf der Ebene des Raumes können wir uns bspw. vorstellen, Gott lebe mitten unter uns. Oder wir glauben, dass er irgendwo in unendlicher Ferne von der Welt existiert. Vielleicht aber stellen wir uns Gott ja auch im Himmel vor, wo er auf seine Schöpfung herunterblickt – immer in Hörweite. Was die Zeit angeht, so gibt es Gott entweder gleichzeitig mit uns oder er existierte vor langer, langer Zeit, jetzt aber nicht mehr. Möglicherweise ist er jenseits der Zeit angesiedelt, dann aber muss er irgendeine Beziehung zu unserem zeitlichen Dasein aufbauen können. Diese verschiedenen Bilder

lassen einen weiten theologischen Interpretationsspielraum. Jedes kann zur Quelle verschiedenster Konzeptionen theologisch motivierter Machtlegitimation werden. Für unsere Zwecke mag es genügen, drei abstrakte Gottesbilder zu untersuchen, die von den Vertretern der politischen Theologie zur Grundlage der Legitimation gemacht wurden.

So können wir Gott bspw. als der Welt *immanente* Kraft sehen, sowohl was die zeitliche als auch was die räumliche Dimension angeht. In diesem Bild ist die Welt ein chaotischer Ort, an dem alle Kräfte – ob göttlich, menschlich oder von der Natur ausgehend – durcheinander wirken. Geister, Nymphen, Ahnen, Schamanen, Amulette, ja sogar Sterne oder Träume bestimmen über unser Schicksal, weil die immanenten Götter durch sie wirken. Gute Götter sorgen dafür, dass es regnet, dass das Getreide wächst und das Vieh fruchtbar ist. Sie schützen das Land im Krieg und bewahren es vor den Taten der böswilligen Gottheiten, die Niederlagen, Seuchen, Dürren, Krankheiten und Tod bringen. Die Welt ist durchlässig, und wir teilen sie mit den göttlichen Wesen, die sie und auch uns für ihre Zwecke gebrauchen. Um in dieser Welt glücklich zu sein, muss man die guten Götter bei Laune halten und die böswilligen in Schach – wenn es sein muss mit Schmeichelei und Bestechung.

Auf die Spitze getrieben bedeutet der Glaube an einen immanenten Gott, dass die ganze Natur, und wir mit ihr, aus dem Göttlichen hervorgegangen ist. Dies ist der Gott der Pantheisten[3]. Es ist nicht bekannt, ob es je ein Volk gegeben hat, das streng nach pantheistischen Grundsätzen gelebt hat, als wäre buchstäblich alles »von Gott erfüllt«, denn dies hieße ja auch, dass alle Lebewesen den gleichen Stellenwert haben. Doch in den meisten pantheistisch geprägten Kulturen gibt es Lebewesen, die ein bisschen gleicher sind als andere. So gab es dort seit jeher Helden, Adelsfamilien oder Kasten, die sich scheinbar größerer Nähe zu Gott erfreuten. Diese Tatsache diente ihnen zur Legitimation ihrer Herrschaft. Bei

einigen Völkern wurden solche theokratischen Herrscher als Inkarnation des Göttlichen betrachtet, in anderen galten sie als Kinder Gottes oder waren als Priester Stellvertreter des Höchsten. Im alten Ägypten z. B. galt der Pharao als Gott und war für die Ägypter als Mittler zu den anderen Göttern tätig. Im alten Mesopotamien scheint der König als Held gedacht worden zu sein, von dem bei bestimmten Gelegenheiten der Gott Besitz ergriff. Letztlich aber galt er als Sterblicher.

Mit einem immanenten Gottesbild wird das Göttliche eine aktive Kraft in der Zeit, deren Beziehungen zum Volk über den Herrscher laufen, der unter anderem auch die Rolle des Priesters einnimmt. Der Herrscher hat also zweifache Repräsentationsfunktion: Er trägt die Sache seines Volkes Gott vor, wie ein Anwalt vor Gericht dies tun würde. Und er fungiert als Gottes Stellvertreter auf Erden, indem er den Menschen die göttlichen Befehle überbringt. Von solchen Herrschern erwartet man, dass sie das Volk vor seinen Feinden ebenso schützen wie vor Naturkatastrophen. Ihr Schicksal hängt letztlich davon ab, wie gut sie die Macht des immanenten Gottes ins Hier und Jetzt transportieren können. Für die Herrscher in einer pantheistischen Welt ist die Vergöttlichung das Herzstück der Politik.

Aber natürlich finden wir in der Religionsgeschichte auch andere Gottesvorstellungen, z. B. die vom *fernen* Gott, der der Welt den Rücken zukehrt und sein Antlitz verhüllt. Auf den ersten Blick leuchtet es nicht recht ein, was an diesem *deus absconditus* für den Menschen interessant sein soll. Wozu braucht man einen Gott, wenn dieser abwesend ist, nicht angerufen werden kann, um den Feind niederzuwerfen und seine Kinder zu trösten? Doch es gibt Zeiten, in denen wir ein solches Bild brauchen, z. B., wenn wir eine Erklärung dafür suchen, weshalb Gott auf unser Flehen nicht reagiert. Denn mit den immanenten Göttern gibt es dort ein Problem, wo sie tatenlos danebenstehen, wenn ihre Gläubigen leiden, während es deren Feinden immer besser geht. Der treue Hiob

schreit zu Gott, doch dieser lässt ihn warten. Wie kann dieses Schweigen ertragen oder gar erklärt werden?

Wer wie Hiobs Freunde nicht genug Glauben aufbringt, um wartend zu dulden, sucht nach Erklärungen. Und eine klassische Antwort, die die Religionsgeschichte hier findet, ist, dass Gott der Schöpfung den Rücken zugekehrt und sie in den Händen des Bösen zurückgelassen hat. Das ist sozusagen die Rohfassung dieses Gedankens, die zu einer ausgefeilten theologischen Erklärung gesponnen wird: Nach dieser hat das höchste, das gütigste Wesen seine Schöpfung verlassen und diese wird von einer anderen, bösen Kraft beherrscht. Die immanenten Götter sind ein gemischtes Völkchen, einige gut, andere böse. Mit ihnen die Welt zu teilen bedeutet, dass wir lernen müssen, sie auf unsere Seite zu ziehen. Wenn wir leiden, müssen wir neue Allianzen schmieden. Ein ferner Gott aber kann nicht erreicht werden, zumindest nicht, solange es die Schöpfung gibt. Und das erklärt, warum wir in dieser dem Leid begegnen. Zwischen ihm und dem niederen Gott, der in dieser Welt wirksam ist, liegt ein unüberbrückbarer Abgrund. Und für den Augenblick sind wir in den Händen des Letzteren. Eine so gedachte Welt gehorcht unveränderlichen Gesetzen, was mit immanenten Gottheiten niemals möglich wäre. Auch dies zeigt, dass der niedere Gott Übles im Sinn hat. Er hat aus der Schöpfung ein Gefängnis gemacht, dem niemand entrinnen kann.

Dieses Bild von der Beziehung zum Göttlichen ist letztlich ein gnostisches. Wir kennen ja die gnostischen Schulen, die in der Spätantike hohen Zulauf hatten und in facettenreichen Mythen erzählten, wie es geschah, dass der Kosmos einem niederen Gott, einem Demiurgen, überantwortet wurde, dessen böses Reich eines Tages fallen werde. Diese Schulen entwickelten spirituelle Techniken, die den Gläubigen ermöglichten, die Zeichen des abwesenden Gottes in ihrer Seele zu entdecken und zu kultivieren. Diese Zeichen sollten ihnen in der gefallenen Welt Trost spenden und besondere Einsichten verleihen. Doch der Gnostizismus ist mehr als nur eine historisch überwundene religiöse Denkrichtung. Abstrakt

betrachtet hat er theologisch neue Wege eröffnet, die sich aus dem Bild eines fernen Gottes ableiten und uns weiter offenstehen. Der Nachhall gnostischen Denkens lässt sich daher in vielen religiösen und philosophischen Schulen nachweisen.

Darüber hinaus hat der Gnostizismus auch politisch neue Möglichkeiten geschaffen, auch wenn dies nicht auf den ersten Blick sichtbar ist. Das mangelnde Interesse der Gnostiker an der weltlichen Schöpfung impliziert ja schließlich ein ebenso mangelndes Interesse an politischen Dingen. Und tatsächlich ist eine der tiefsten Triebkräfte gnostischen Denkens die Weltabgewandtheit. Und doch birgt diese asketische Haltung paradoxerweise einige revolutionäre Aspekte. Das Weltbild der Gnostiker malt die Gegenwart in düsteren Farben zugunsten einer strahlenden Zukunft, in der alles Schlechte zerstört ist und die Herrschaft des Guten beginnt. Dies ist ein eschatologisches Bild, das politisch gleichermaßen eschatologische Wirklichkeitsentwürfe bedingt. Wer nämlich den göttlichen Funken bewahrt hat, hat das göttliche Wissen gehütet. Es würde also kaum überraschen, wenn die Wissenshüter nach Möglichkeiten suchen, dieses nutzbar zu machen – entweder um eine sofortige Erlösung herbeizuführen oder die Apokalypse, die eine notwendige Vorbedingung der neuen Welt ist. Die Schwarzweißmalerei der Gnostiker sollte vor allem einen Umschwung in den Seelen ihrer Anhänger bewirken. Doch jeder Umsturz in der Seele kann sich zur Revolution in der Welt auswachsen.

Eine dritte theologische Gotteskonzeption zeigt uns einen Gott, der weder der Welt den Rücken zukehrt noch in ihr lebt. Wir haben es hier mit dem *transzendenten* Gott des Deismus zu tun. Dieser ist auch der Gott des Alten Testaments, in dem wir die vielleicht ausgereifteste Darstellung eines solchen Wesens finden. In diesem Weltbild ist nur Gott Gott. Er wohnt alleine im Himmel und beugt sich über seine Schöpfung, hoch oben, aber immerhin in Reichweite – von seiner Seite aus ebenso wie von der unseren. Er zeigt sein Antlitz nicht, hinterlässt aber gleichwohl Zeichen seiner

selbst – in der Natur, in den Schriften, in unserem Geist, in Prophezeiungen – und zeigt so, dass er uns nicht fremd ist. Selbst wenn er seinen Willen durch Sintfluten und Seuchen ausdrückt, ergeht zur Erklärung Gottes Wort. Dieser Gott gibt Gründe für sein Tun an, auch wenn er erzürnt, verletzt oder eifersüchtig ist. Er ist kein willkürlicher Gott, der stumm Blitze schleudert oder in Rätseln spricht.

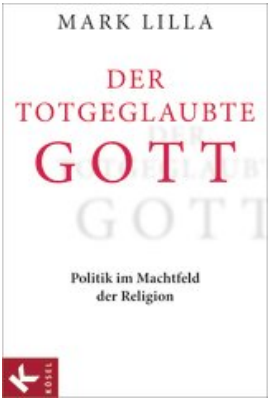
Und er ist ein schöpferischer Gott, der den Kosmos groß und für den Menschen einsehbar macht, den er ebenfalls geschaffen hat. Der Himmel bezeugt zwar seine Glorie, doch ist ihm nichts von seiner Macht eigen. Die Welt ist sein entzaubertes Werkzeug, ein Instrument, dessen er sich gelegentlich bedient, das jedoch keine Verlängerung seiner selbst ist. Was den Menschen angeht, so ist dieser nach seinem Bild geschaffen und hat den göttlichen Lebensodem eingehaucht bekommen. Er ist zwar kein Gott und kann auch kein solcher werden, doch er ist auch kein Tier oder Sklave. Diese Beziehung auf mittlere Distanz ist die schwierigste Lektion für den Menschen. Von Zeit zu Zeit überfällt ihn die Versuchung, Gott herauszufordern, wenn er nach verborgenem Wissen strebt oder müßige Taten ins Werk setzt wie Türme zu bauen, die in den Himmel ragen oder Städte in der Ebene. Von Zeit zu Zeit muss er in die Knie gezwungen, sein Hochmut gebrochen werden. Erst dann darf er wissen, dass er nur wenig geringer gemacht wurde als Gott selbst und von ihm mit Herrlichkeit und Schmuck gekrönt wurde[4]. Er ist eine sündige Kreatur, doch keine verlorene Seele. Er ist der Reue fähig, und da sein Gott ein gnädiger Gott ist, wird er am Ende der Zeiten erlöst werden.

Die Beziehung des Menschen zur Natur ist sehr viel komplexer, wenn sein Gott ein transzendenter ist. In den Psalmen heißt es: »Der Himmel ist der Himmel des Herrn, die Erde aber gab er den Menschen.«[5] Der Mensch lebt in der Natur, steht aber gleichzeitig über ihr. Er ist zwar der kosmischen Ordnung unterworfen, gehorchen aber muss er nur seinem Schöpfer. Warum es in einer Welt, die von einem wesensmäßig gütigen Gott geschaffen wurde, das

Böse gibt, ist ein Problem, das nicht einmal die ausgefeilteste Theodizee bislang lösen konnte. Doch vom Buch Hiob einmal abgesehen, gibt es im Alten Testament keine Erklärung der Lebenstatsache Leid. Der Mensch wird aufgerufen, treu zu sein und auf Gott zu vertrauen. Einblick in Gottes Papiere aber wird ihm nicht gewährt. Ähnlich fällt der politische Ansatz aus. Wo die Bibel sich der Politik zuwendet, tut sie es nicht, um den Menschen als politisches Wesen zu erklären, sondern um den Bund zu beschreiben, der zwischen Gott und Israel geschlossen wurde, und um die göttlichen Gesetze zu verkünden, die diesen Bund regeln. Sowohl Bund als auch Gesetz sind sprachliche Akte, für die es Gründe gibt. Doch hinter dem letzten Grund steht dann doch wieder die Offenbarung. Ob Israel nun von Richtern, Königen oder Priestern beherrscht wird, ob es sich selbst regiert oder verstreut unter den Völkern lebt, so ist die Quelle der politischen Autorität doch immer der Bund und seine Gesetze. Sie sind die Quelle der politischen Theologie der Bibel.

Wir haben hier also drei Bilder von Gott, Mensch und Welt, und drei Erscheinungsformen politischer Theologie. Das erste Bild betrachtet Gott als Teil der Welt, in der er wirkt. Die politisch-theologische Dimension besteht darin, sich die Macht des den Menschen umgebenden Göttlichen nutzbar zu machen, um das Land zu schützen und ihm zu Wohlstand zu verhelfen. Das zweite Bild sieht den höchsten Gott als Wesen, das sich von der von ihm geschaffenen Welt zurückgezogen hat, in der ein ebenfalls gottgeschaffener Demiurg regiert. Diese Gottesvorstellung kann dazu führen, dass die Gläubigen sich weltlicher Dinge, gerade auch der Politik, enthalten. Doch sie kann auch Spekulationen über göttliches Wissen nähren, das die Welt bewusst in die Apokalypse führt, um die Erlösung voranzutreiben. Im dritten Bild tritt uns ein transzendenter Gott entgegen, der zwar über der Welt steht, gleichwohl aber mit ihr verbunden ist. Dieser Gott lässt uns freie Hand, sodass wir über uns selbst herrschen können. Wir sind frei in dem Sinne,

UNVERKÄUFLICHE LESEPROBE



Mark Lilla

Der totgeglaubte Gott
Politik im Machtfeld der Religionen

Gebundenes Buch, Pappband mit Schutzumschlag, 304 Seiten,
13,5 x 21,5 cm
ISBN: 978-3-466-37072-6

Kösel

Erscheinungstermin: April 2013

Mark Lilla zeichnet in seinem international viel beachteten Buch den langen und opferreichen Weg zum säkularen, aufgeklärten Staat nach und plädiert für die konsequente Verbannung des Religiösen aus der politischen Sphäre.

Der Titel im Katalog