

Monotheismus und Monarchie

Zum Zusammenhang von Heil und Herrschaft in der Antike

VON ALFONS FÜRST

1. Monotheismus als politisches Problem?

Monotheismuskritik ist populär. Im säkularen Milieu westeuropäischer Staaten und Gesellschaften hat der Monotheismus seinen öffentlichen Wahrheits- und Geltungsanspruch verloren. Er gilt als demokratie- und gewaltenteilungsfeindlich, als Inspirator politischer Fundamentalismen. Mag Religion ein wichtiger Faktor im weltpolitischen Geschehen sein – monotheistische Religionen erscheinen darin nur um so problematischer. Der Rekurs auf einen einzigen Gott und, damit einhergehend, die These von der Einheit der Wirklichkeit und der Einheit der Geschichte gelten als unverträglich mit der faktischen Vielfalt der Überzeugungen und Traditionen und mit den modernen Grundwerten Pluralität, Toleranz, Liberalität. In der medialen Öffentlichkeit wird der Monotheismus zuallererst mit Gewalt, Terror und Intoleranz assoziiert, die aus der Verquickung von religiöser Wahrheit und politischer Geltung resultierten. Der Monotheismus gilt als politisches Problem, und das nicht erst seit dem berühmten Traktat Erik Petersons mit diesem Titel über politische Theologie im Imperium Romanum,¹ sondern bekanntlich seit David Hume, Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche² und nicht wenigen anderen seither.³

Liest man diesbezügliche Veröffentlichungen aus jüngerer Zeit, drängt sich freilich der Eindruck auf, daß politisch motivierte Vorbehalte gegen den Monotheismus mehr auf diffusen Aversionen beruhen als auf handfesten Argumenten. Unklar bleibt vor allem, was am Monotheismus eigentlich genau als politisch problematisch empfunden wird – wohlgemerkt: speziell am Monotheismus, nicht an Religion generell und ihrer Rolle in Politik und Gesellschaft. Es scheint so zu sein, daß die ‚dunkle‘ Seite der monotheistischen Religionen und ihrer Geschichte neuerdings verstärkt damit in Verbindung gebracht wird, daß sie von der Existenz eines einzigen Gottes aus-

¹ E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum, Leipzig 1935; erneut in: *Ders.*, *Ausgewählte Schriften* 1. Theologische Traktate, herausgegeben von B. Nichtweiß, Würzburg 1994, 23–81.

² Belege und differenzierte Analyse zu den drei Genannten bei J. Werbick, *Absolutistischer Eingottglaube? – Befreiende Vielfalt des Polytheismus?*, in: *Th. Söding* (Hg.), *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus*, Freiburg i. Br. [u. a.] 2003, (142–175) 145–151.

³ Aktuelle Beispiele bei J. Manemann, *Götterdämmerung. Politischer Anti-Monotheismus in Wendezeiten*, in: *Ders.* (Hg.), *Monotheismus*, Münster [u. a.] 2003, 28–49; H.-G. Stobbe, *Monotheismus und Gewalt*. Anmerkungen zu einigen Beispielen neuerer Religionskritik, in: *Ebd.* 166–180.

gehen. Das wird als Reduktion und Verengung empfunden, als Monotonisierung der bunten Fülle des Lebens auf das immer nur Eine – man denke an Nietzsches giftigen Begriff „Monotono-Theismus“⁴ –, und diese (angebliche) Eindimensionalität, die an sich schon als zwanghaft gilt, wird für alle negativen Auswirkungen entsprechender Religionen verantwortlich gemacht. In diesem Sinne plädierte – um den in jüngster Zeit bekanntesten Monotheismuskritiker zu nennen – Odo Marquard gegen Totalitätsansprüche und Interpretations- und Orientierungsmonopole religiöser wie politischer Couleur und für tolerant-multiperspektivische Identitätskonzepte.⁵

In den folgenden Überlegungen werde ich der Frage nachgehen, was es mit solchen politischen Vorbehalten gegen den Monotheismus auf sich hat, indem ich den Zusammenhang von Heil und Herrschaft in der Antike in den Blick nehme. Der Monotheismus im Konnex mit der Herrschaftsform der Monarchie bildet dabei einen Teilaspekt des großen Themas Religion und Politik, so daß meine Ausführungen einerseits einen Beitrag zu diesem Themenfeld bieten, andererseits aber und vor allem nach der spezifischen Rolle und Bedeutung des Monotheismus in diesem Kontext fragen.

Meine Argumentation wird auf eine kleine Apologie des Monotheismus hinauslaufen. Vielleicht setze ich mich damit dem Verdacht christlich-theologischer Rechthaberei aus. Demgegenüber hoffe ich, nicht blinde Apologetik zu betreiben, die die Schwierigkeiten und Ambivalenzen der christlichen Gottesrede nicht wahrhaben oder verniedlichen will. Das ist nicht mein Ziel. Mein Bestreben geht vielmehr dahin, in der gegenwärtigen Debatte über den Monotheismus auf einige Aspekte aufmerksam zu machen, die meines Erachtens nicht übersehen werden sollten, wenn angemessen über das Thema diskutiert werden soll. Dazu möchte ich einige Thesen zur Diskussion stellen, auf deren Richtigkeit ich nicht a priori insistieren, sondern deren Plausibilität ich eben gerne diskutieren würde.

2. Monarchie zwischen Polytheismus und Monotheismus

In den Standardwerken zum Zusammenhang von Monotheismus und Politik in der Antike und im Zusammenhang von Monotheismus und Politik in der Antike beziehungsweise Spätantike, im schon genannten Traktat von Erik Peterson⁶ und in der originellen Studie von Garth Fowden über Hegemonialmächte und Weltpolitik im Nahen Osten vom 2. bis

⁴ F. Nietzsche, *Der Antichrist*. Aphorismus 19, München/Berlin 1980, 185.

⁵ O. Marquard, Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie, in: H. Poser (Hg.), *Philosophie und Mythos*. Ein Kolloquium, Berlin/New York 1979, 40–58, erneut in: *Ders.*, *Abschied vom Prinzipiellen*. Philosophische Studien, Stuttgart 1981, 91–116 und in: H.-J. Höhn (Hg.), *Krise der Immanenz*. Religion an den Grenzen der Moderne, Frankfurt am Main 1996, 154–173. Kritisch dazu u. a.: J. Taubes, *Zur Konjunktur des Polytheismus*, in: K.-H. Bohrer (Hg.), *Mythos und Moderne*, Frankfurt am Main 1983, 457–470; J. B. Metz, *Theologie versus Polymythie oder Kleine Apologie des biblischen Monotheismus*, in: O. Marquard (Hg.), *Einheit und Vielheit*, Hamburg 1990, 170–186; A. Halbmayer, *Lob der Vielheit*. Zur Kritik Odo Marquards am Monotheismus, Innsbruck/Wien 2000, bes. 143–215. 387–404.

⁶ Siehe Anmerkung 1.

9. Jahrhundert⁷, werden monotheistische Gottesvorstellungen jeweils mit monarchischen Herrschaftsformen in Verbindung gebracht. Dem einzigen Herrscher im Himmel korrespondiere der einzige Herrscher auf Erden und umgekehrt. Aufgrund dieser Analogie sei ein Monotheismus politisch nutzbar. Er könne dazu dienen, monarchische und universale Herrschaftsansprüche religiös beziehungsweise theologisch zu untermauern. Das sei in der Spätantike zweimal der Fall gewesen, jeweils mit epochaler historischer Wirkung: das erste Mal in der Kombination von römischem Imperialismus und christlichem Monotheismus durch den römischen Kaiser Konstantin I., das zweite Mal in der Verknüpfung eines universalen politischen Anspruchs mit dem Universalitätsanspruch einer streng monotheistischen Religion im frühislamischen Reich.

Das sind ingeniose Ideen, brillant vorgeführt und äußerst gewinnbringend zu lesen. Dennoch möchte ich fragen, ob die Verbindung von Monotheismus und Monarchie, die solcher Historiographie zugrundeliegt, so überzeugend ist, wie sie auf den ersten Blick erscheint. Natürlich lassen sich beide Größen aufgrund ihres einheitlichen und universalistischen Zuschnitts leicht zusammenbringen; auf diesem Konnex beruht die Darstellung von Fowden. Die zentrale These von Peterson freilich, nur ein strikter Monotheismus sei in einer monarchischen Herrschaftsform für eine politische Theologie nutzbar, nicht hingegen der trinitarische Monotheismus, wie er im spätantiken Christentum geformt wurde, hat sich als falsch erwiesen.⁸ Ich möchte indes einen Schritt weitergehen und den scheinbar so offenkundigen und plausiblen Konnex zwischen einem Mono- im Gottesbild und einem Mono- im Herrscherbild grundsätzlich in Frage stellen.

Mein Haupteinwand gegen diese Verknüpfung ist die Beobachtung, daß die monarchische Herrschaftsform in der Antike längst etabliert war, ehe ein religiös, theologisch und philosophisch derart voraussetzungsreicher Gedanke wie der, Gott sei (nur) einer, überhaupt erschwinglich war. Nahezu alle Staatswesen im Alten Vorderen Orient und in der Alten Welt wa-

⁷ G. Fowden, *Empire to Commonwealth. Consequences of Monotheism in Late Antiquity*, Princeton 1993.

⁸ Die Probleme der anregend bleibenden Schrift Petersons rühren nicht zuletzt daher, daß Peterson zwei ursprünglich selbständige Aufsätze über „Göttliche Monarchie“ (eine begriffsgeschichtliche Studie von 1931) und „Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie“ (von 1933) zu einem neuen Traktat zusammengearbeitet hat. Die dabei vorgenommene Neuinterpretation der Quellen mit dem Ziel der theologischen Erledigung jeglicher politischer Theologie (so die Schlußthese, durch die der Traktat berühmt geworden ist) erreichte Peterson durch eine Politisierung des Begriffs „Monarchie“ und dessen weitgehende Synonymisierung mit dem Schlagwort „Monotheismus“, doch ist beides von den Texten nicht gedeckt. Näheres bei R. Hartmann, *Die Entstehung des Monotheismus-Aufsatzes*, in: A. Schindler (Hg.), *Monotheismus als politisches Problem?* Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie, Gütersloh 1978, 14–22. Siehe zur Auseinandersetzung mit Petersons Monotheismus-Traktat auch C. Schmitt, *Politische Theologie II*, Berlin 1970, 68–88, unter dem Titel: „Eusebius als der Prototyp politischer Theologie“ erneut in: G. Rubbach (Hg.), *Die Kirche angesichts der Konstantinischen Wende*, Darmstadt 1976, 220–235; G. Rubbach, *Die politische Theologie Eusebs von Caesarea*, in: Ebd. (236–258) 236f.

ren Monarchien. Die Religionen dieser Staaten und ihrer Herrscher waren jedoch beileibe keine Monotheismen, sondern Polytheismen. Sie besaßen jeweils ihr Götter- und Göttinnen-Pantheon mit einem obersten Gott (in der Regel samt Gattin) an der Spitze.

Antike Menschen vermochten die Herrschaftsform der Monarchie sowohl mit Polytheismus als auch mit Monotheismus in Einklang zu bringen. In der römischen Kaiserzeit – der Zeit des entstehenden Christentums – war bei paganen Denkern der Vergleich Gottes mit dem persischen Großkönig beliebt, der zurückgezogen in seinem Palast die Herrschaft innehatte, während die alltäglichen Regierungsgeschäfte von seinen Satrapen ausgeübt wurden. Ausführlich begegnet dieses Bild erstmals in der pseudo-aristotelischen Schrift *De mundo* aus der frühen Kaiserzeit (entstanden vielleicht um 80 n. Chr.).⁹ Während Gott in dieser Schrift freilich im Singular gedacht ist und deutlich monotheisierende Züge aufweist – der eine Gott, der viele Namen trägt¹⁰, wirkt mit seiner Kraft im gesamten Kosmos –, werden in anderen Texten der höchste Gott und die vielen anderen Götter direkt mit einem König und seinen Gefolgsleuten parallelisiert. So propagierte der (Mittel-)Platoniker Maximos von Tyros im ausgehenden 2. Jahrhundert in einer Rede das Konzept eines einzigen Gottes an der Spitze eines göttlichen Hofstaats in Analogie zur Monarchie eines irdischen Königs mit seinen Dienern als allgemeinen Konsens:

Du siehst wohl: Es gibt eine Ordnung, eine Überzeugung, über die man sich in jedem Land einig ist, daß es nämlich einen Gott gibt, den König und Vater von allem, und viele Götter, Gottes Kinder, die mit Gott die Herrschaft ausüben.¹¹

Die Götter, die Kinder und Freunde Gottes, zählen nicht bloß dreißigtausend (so bei Hesiod, op. 251 f.), sondern sind zahllos: die Sterne und Planeten in den Himmeln, ferner die Dämonen im Äther. Um zu erklären, was ich meine, will ich ein noch klareres Bild heranziehen. Stell dir ein großes Reich und ein mächtiges Königtum vor, in dem alle bereitwillig der Seele des besten und angesehensten Königs gehorchen ... Der Großkönig selbst thront regungslos, wie das Gesetz, und gewährt seinen Untertanen die Sicherheit, die ihm innewohnt. Als Gefährten der Herrschaft verfügt er über ein ganzes Heer von sichtbaren und unsichtbaren Gottheiten. Manche befinden sich direkt in den Vorhallen rund um seinen Thronsaal, wie die Kammerdiener und die engsten Angehörigen des Königs, die Tisch und Herd mit ihm teilen, andere sind deren Gehilfen, und wieder andere sind diesen wiederum untergeordnet. Du siehst eine hierarchisch gestufte Ordnung von Gott ausgehend bis hinab auf die Erde.¹²

Einen Mann wie Maximos könnte man einen philosophischen Entertainer nennen, der populärwissenschaftliche Vorträge zu allerhand Themen hielt. Wir können daher annehmen, daß er hier eine Ansicht wiedergegeben hat,

⁹ Pseudo-Aristoteles, mund. 6, 397 b 20–398 a 35 (81–84, *Lorimer*); Übersetzung: Aristoteles, *Über die Welt*, übersetzt und kommentiert von O. Schönberger, Stuttgart 1991, 18–20. Vgl. *Peter-son* (Anmerkung 1) 26.

¹⁰ Ders., mund. 7, 401 a 12 (98, *Lorimer*).

¹¹ Maximos von Tyros, diss. 11, 5 (91, Z. 76–79, *Trapp*).

¹² Ebd. 11, 12 (99, Z. 277–283; 100, Z. 289–297, *Trapp*). Übersetzung nach der englischen Version bei: Maximus of Tyre, *The Philosophical Orations*, translated, with an introduction and notes, by M. B. Trapp, Oxford 1997, 99. 105f.

die zum allgemeinen Bildungsgut gehörte. Der von ihm beschworene, in der Populärphilosophie traditionell beliebte *consensus omnium gentium* beruhte in diesem Fall also wohl tatsächlich auf einer verbreiteten Anschauung.

In der Tat sind die Zeugnisse für diese polytheistische Konfiguration der „Monarchie Gottes“ weit gestreut. Im Jahr 197 meinte Tertullian im *Apologeticum*: „Sehr viele gliedern ja das göttliche Wesen so auf, daß nach ihrer Vorstellung die oberste Gewalt und Regierung einem einzelnen zugefallen sind, die verschiedenen Ämter dagegen einer großen Schar (Plato etwa schreibt davon, wie der große Jupiter im Himmel von einem Heer von Göttern und ebenso von Dämonen begleitet sei); daher müsse man die Statthalter, die Präfekten und die Gouverneure ebenso verehren.“¹³ „Es ist immer wieder derselbe Gedanke“, kommentierte Peterson den Befund: „*Le Roi règne, mais il ne gouverne pas.*“ Die Götter sind Könige, Satrapen, Statthalter, „Freunde des Königs“ oder Beamte, während der höchste Gott, der mit dem persischen Großkönig oder dem Römischen Kaiser verglichen wird, das eigentliche *imperium* hat.“¹⁴

Christliche Theologen wandten dagegen mit einem von Philon von Alexandria¹⁵ geprägten Gedanken ein, daß man nicht die Diener an Stelle des Herrn ehren sollte und nicht – im Sinne der neutestamentlichen Aussage, daß niemand zwei Herren dienen könne¹⁶ – mehreren Herren zugleich dienen könnte.¹⁷ In der literarischen Debatte zwischen Kelsos und Origenes ist dieser Gegensatz auf den Punkt gebracht. Kelsos fragte:

Warum soll man den Dämonen nicht dienen? Werden nicht fürwahr alle Dinge nach dem Willen Gottes geleitet? Kommt nicht alle Vorsehung von ihm her? Hat nicht alles, was in der Welt geschieht, mag es ein Werk Gottes oder der Engel oder anderer Dämonen oder Heroen sein, sein Gesetz von dem höchsten Gott? Ist nicht über die einzelnen Dinge gesetzt und mit Macht ausgestattet, wer immer dessen für würdig erachtet worden ist? Diesem nun, der von dorthier Vollmacht erhalten hat, sollte der Verehrer Gottes nicht mit Fug und Recht dienen? Aber es ist doch nicht möglich, sagt der Christ, daß derselbe Mensch mehreren Herren Dienste leiste.¹⁸

Wer mehreren Göttern dient, erweist gerade dadurch dem großen Gott etwas Angenehmes, daß er einem von den Wesen dient, die ihm gehören. Es ist auch keinem Wesen gestattet, Ehren zu empfangen, außer wem Gott dies gewährt hat. Wer also alle diejenigen ehrt und verehrt, welche Gott angehören, der kränkt ihn nicht, da alle sein Eigentum sind.¹⁹

¹³ Tertullian, apol. 24, 3 (CChr.SL 1, 133, Z. 14–134, Z. 19, *Dekkers*); Übersetzung: Tertullian, Apologeticum. Verteidigung des Christentums, herausgegeben, übersetzt und erläutert von C. Becker, Darmstadt 1992, 151.

¹⁴ Peterson (Anmerkung 1) 39, mit zahlreichen weiteren Belegen und Hinweisen ebd. 38f. mit Anmerkung 88, 89 und 93.

¹⁵ Siehe Philon, spec. leg. I 31 (28, *Daniel*); decal. 61 (72, *Nikiprowetzky*), besprochen von Peterson (Anmerkung 1) 29f.

¹⁶ Mt 6, 24; Lk 16, 13.

¹⁷ Belege bei Peterson (Anmerkung 1) 39 mit Anmerkung 94.

¹⁸ Kelsos bei Origenes, Cels. VII 68 (GCS Orig. 2, 217, Z. 3–11, *Koetschau*).

¹⁹ Ders. bei Origenes, Cels. VIII 2 (GCS Orig. 2, 222, Z. 16–20, *Koetschau*); Übersetzung: Des Origenes acht Bücher gegen Celsus, 2 Bände, übersetzt von P. Koetschau, München 1926.1927, Band 2, 295. 301f.

Dieses Argument des Kelsos und mehr noch die Mühe, die Origenes in seiner umfangreichen Entgegnung²⁰ hat, es zu entkräften, sind sehr aufschlußreich. Es läßt sich meines Erachtens der Schluß ziehen, daß der Gedanke, einen im strengen Sinn einzigen Gott im Sinne politischer Alleinherrschaft zu konzipieren, alles andere als naheliegend war. Der himmlische Hofstaat als Abbild des irdischen Hofstaats war das gängige Bild, vertraut seit Jahrtausenden. So gesehen, paßte der reich bevölkerte Götterhimmel möglicherweise besser zu antiken Vorstellungen vom monarchischen Königtum als ein Monotheismus mit seinem, wie der Heide Caecilius in Minucius Felix' Dialog *Octavius* sich ausdrückte, „einigen, einsamen, verlassenen Gott“²¹.

Heidnische Philosophen haben noch ein weiteres Argument für ihre Sichtweise angeführt: „Alleinherrscher ist nicht derjenige, der allein ist, sondern der, welcher allein herrscht“, sagte der anonyme Heide – der wohl mit dem Philosophen Porphyrios zu identifizieren ist – im *Apokritikos* des Makarios Magnes; „Gott würde nicht im eigentlichen Sinne Monarch genannt werden, wenn er nicht über Götter herrschen würde. Denn nur dies wäre seiner göttlichen Größe und himmlischen Würde angemessen.“²² Und der Lehrer des Porphyrios, Plotin, der Begründer des Neuplatonismus, kam in seiner Kritik an den monotheistischen Gnostikern auf „den großen König der oberen Welt“ zu sprechen, „der seine Größe gerade in der Vielzahl der Götter aufweist; denn nicht das Göttliche auf einen Punkt verengen, sondern seine Fülle aufzeigen, wie er sie selbst aufzeigt, heißt wahrhaft um Gottes Kraft wissen, welcher, verharrend in seinem Sein, eine ganze Zahl von Göttern hervorbringt, alle mit ihm verknüpft, alle durch ihn und von ihm seiend.“²³ Aus der Prämisse, daß es monarchische Herrschaft nur über Gleichartige geben könne, folgerten diese Denker als logische Konsequenz aus der Vorstellung von der Monarchie Gottes den Polytheismus, oder vielleicht passender gesagt: ein Pantheon mit einem höchsten Gott an der Spitze.²⁴

Die Rede von der „Monarchie Gottes“ gehörte zum Standardinventar der frühkirchlichen Verkündigung und Theologie.²⁵ In den trinitätstheologischen Debatten des 3. und 4. Jahrhunderts war der von vielen Theologen als

²⁰ Origenes, Cels. VIII 3–10 (GCS Orig. 2, 222–228, *Koetschau*).

²¹ Minucius Felix, Oct. 10,3 (8, Z. 18, *Kytzler*).

²² Makarios Magnes, apocrit. IV 20 (199, *Blondel*); Übersetzung: *Apokritikos*. Der versenkte Sieg des Christentums. Protokoll eines frühchristlichen Philosophenwettstreits, übersetzt und herausgegeben von A. Maeger, Hamburg 2001, 170.

²³ Plotin, enn. 33, 82f. beziehungsweise II 9,9, Z. 33–39; Text und Übersetzung: *Plotins Schriften*, übersetzt von R. Harder, Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen fortgeführt von R. Beutler/W. Theiler, Band 3, Hamburg beziehungsweise Darmstadt 1964, 130f.

²⁴ Weitere Belege bei *Peterson* (Anmerkung 1) 39–41.

²⁵ Erstmals belegt bei Justin, dial. 1,3 (91, *Goodspeed*; PTS 47, 70, Z. 20, *Marcovich*); ferner beispielsweise Tatian, orat. 14,1 (281, *Goodspeed*; PTS 43, 31, Z. 3, *Marcovich*); 29,2 (294, *Goodspeed*; PTS 43, 55, Z. 14f., *Marcovich*); Theophilus, Autol. II 4,5 (PTS 44, 42, Z. 12, *Marcovich*); 8,6,9 (PTS 44, 51, Z. 47 und 61, *Marcovich*).

‚häretisch‘ bekämpfte ‚Monarchianismus‘²⁶ eines der am weitesten verbreiteten Modelle, um die christlichen Aussagen über Jesus als Erlöser mit dem Glauben an einen einzigen Gott zu vereinbaren.²⁷ Trotz dieser Verknüpfung von Monarchie und Monotheismus im Gottesbild dürfte aber doch fraglich sein, ob nach antiken Vorstellungen politische Monarchie und religiöser beziehungsweise theologischer Monotheismus wirklich so gut zusammenpaßten, wie es aufgrund der Analogie beider Wortbildungen wirken mag. Die angeführten nichtchristlichen Texte zeigen jedenfalls, daß Monarchie mit Polytheismus genauso gut zusammengehen konnte wie mit Monotheismus und daß in der Antike die polytheistische Variante der göttlichen Monarchie verbreiteter gewesen sein dürfte als die monotheistische.

3. Monotheismus und Monarchie in der politischen Propaganda des Eusebios von Caesarea

Die Verknüpfung der Monarchie des römischen Kaisers mit dem christlichen Monotheismus muß wohl als Produkt der christlichen politischen Propaganda der Spätantike, insbesondere des Eusebios von Caesarea, betrachtet werden.²⁸ Eusebios kombinierte den christlichen Monotheismus, das römische Reich, die Monarchie des römischen Kaisers und den Frieden miteinander und stellte beides gegen den heidnischen Polytheismus, die Polyarchie der Stadtstaaten und den Krieg in der vorrömischen Staatenwelt. Indem Augustus die vielen, einander bekriegenden großen und kleinen Reiche der Mittelmeerwelt unter seiner alleinigen Herrschaft in einem Reich zusammengefaßt habe, habe er der Welt Frieden gebracht: „Als dann der Retter und Herr erschien und zugleich mit seinem Kommen zu den Menschen Augustus als der Erste unter den Römern über die Völker Herr wurde, da löste sich die pluralistische Vielherrschaft auf und Friede erfaßte die ganze Erde.“²⁹ In diesem Sinne hat Eusebios sich an zahlreichen Stellen seines Œuvres geäußert.³⁰ In der – in syrischer Übersetzung erhaltenen – *Theophanie*, seinem apologetischen Spätwerk, bietet er eine auf ein größeres Publikum zugeschnittene Zusammenfassung seiner früheren apologetischen Schriften, in der auch die Gedanken zum vorliegenden Thema zusammenlaufen:

Der ganze Irrtum des Polytheismus wurde vernichtet, und aufgelöst wurden auf der Stelle alle Werke der Dämonen. Fernerhin gab es nicht mehr Menschenopfer noch die

²⁶ Der Begriff geht zurück auf Tertullians Benennung seiner dogmatischen Kontrahenten als *monarchiani*: adv. Prax. 10, 1 (CChr.SL 2, 1169, Z. 3, *Kroymann/Evans*).

²⁷ Weiteres dazu bei *Peterson* (Anmerkung 1) 33–38, 41–43; sowie *Ch. Marksches*, Heis Theos – Ein Gott? Der Monotheismus und das antike Christentum, in: *M. Krebernik/J. van Oorschot* (Hgg.), Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients, Münster 2002, 209–234, bes. 228–232.

²⁸ Siehe *Peterson* (Anmerkung 1) 47–51.

²⁹ Eusebios von Caesarea, dem. evang. VII 2, 22 (GCS Eus. 6, 332, Z. 14–17, *Heikel*).

³⁰ Belege bei *Peterson* (Anmerkung 1) 50, Anmerkung 133.

früher die Welt verderbenden Menschenmorde, fernerhin gab es nicht mehr (Stadt)väter, Vielherrscher, Tyrannen und Volksregierungen. Fernerhin gab es nicht mehr die deswegen in jeder Stadt und an jedem Orte bestehenden Verwüstungen und Städtebelagerungen, sondern Ein Gott ward allen gepredigt und Ein Königreich der Römer erblühte allen, und zerstört wurde völlig die von Ewigkeit her friedlose und unversöhnliche Feindschaft der Völker. Als aber die Kenntnis Eines Gottes allen Menschen überliefert war und Eine Sitte der Gerechtigkeit und Frömmigkeit (der Gotteserkenntnis) durch die Belehrung unseres Erlösers, existierte demgemäß auch Ein König zu einer und derselben Zeit über das ganze Königreich der Römer und tiefer Frieden umfing alles.³¹

Die Anfänge dieses christlichen Geschichtsbildes liegen im ausgehenden 2. Jahrhundert bei Melito von Sardes, der die Ausbreitung des Christentums mit Frieden und Wohlstand des Römerreiches – wie sie von Augustus bis Mark Aurel in der Tat herrschten – in Verbindung brachte.³² Für Origenes diente die Einigung vieler Völker unter der Herrschaft des römischen Kaisers der Ausbreitung des Christentums:

Unbestreitbar ist, daß Jesus während der Regierungszeit des Augustus geboren wurde, der dadurch, daß er der einzige Herrscher war, den größten Teil der Menschen auf der Erde sozusagen gleich gemacht hatte. Die Existenz vieler Königreiche wäre für die Verbreitung der Lehre Jesu über die ganze Erde hinderlich gewesen ..., weil dann die Leute überall gezwungen gewesen wären, zu den Waffen zu greifen und zur Verteidigung ihres Vaterlandes Krieg zu führen. So war es ja vor der Zeit des Augustus und noch früher, als Peloponnesier und Athener gegeneinander Krieg führen mußten und desgleichen andere Völker gegen andere. Wie hätte diese pazifistische Lehre, die nicht einmal erlaubt, an seinen Feinden Vergeltung zu üben, durchdringen können, wenn die Zustände auf der Erde bei der Ankunft Jesu nicht überall erträglicher gewesen wären?³³

Auch Nichtchristen konnten die historische Bedeutung des Imperium Romanum so beschreiben, etwa der Rhetor Aelius Aristides in seiner Rede auf Rom, gehalten im Jahre 155 n. Chr.: Wie Zeus als einziger Herrscher Ordnung stifte, so Rom als einzige Herrscherin ebenso.³⁴ Bei den Christen wurde dieser polytheistisch konturierte Konnex von Herrschaft und Heil allerdings monotheistisch gwendet: Einheit und Frieden des Römerreiches dienten der Ausbreitung des Glaubens an den einen Gott.³⁵

Aus den Elementen dieser Tradition sowie aus Konstantins Hinwendung zum Christentum schmiedete Eusebios eine religiös-politische Ideologie: Konstantin erweise sich als wahrer Erbe des Augustus, der dessen Einheits- und Friedenspolitik auf religiösem Gebiet fortsetze und vollende: „Konstantin bekam (nach dem Sieg über seinen Rivalen Licinius im Jahre 324) wieder den Osten und brachte das Römische Reich ganz und ungeteilt, wie es früher gewesen war, an sich, um sofort allen die Botschaft von Gott, dem

³¹ Eusebios von Caesarea, syr. Theoph. 3, 1 (GCS Eus. 3/2, 126*, Z. 11–24, *Gressmann*).

³² Melito von Sardes bei Eusebios, hist. eccl. IV 26, 7–11 (GCS Eus. 2/1, 384–386, *Schwartz*).

³³ Origenes, Cels. II 30 (GCS Orig. 1, 158, Z. 9–20, *Koetschau*); Übersetzung nach *Koetschau* (Anmerkung 19) Band 1, 145.

³⁴ Aelius Aristides, orat. 26, 103 (121, Z. 25–122, Z. 5, *Keil*).

³⁵ Näheres dazu bei A. Fürst, „Wer das glaubt, weiß gar nichts“. Eine spätantike Debatte über den Universalanspruch des christlichen Monotheismus, in: *Orien.* 68 (2004) 138–141.

einzigem Herrscher, zu bringen, als einziger Herrscher im mächtigen Römischen Reich aber auch selbst die gesamte Welt zu leiten.³⁶ *Ein* Herrscher im Himmel, *ein* Herrscher auf Erden – das war das Eusebianische Programm Konstantinischer Politik, das, nicht zuletzt wohl aufgrund seiner verführerischen Schlichtheit, außerordentlich wirkmächtig geworden ist.³⁷

Auch hier sind freilich kritische Anfragen angezeigt. Darstellungen der ‚Konstantinischen Wende‘ waren und sind bis in die Gegenwart von der Sicht geprägt, die Eusebios bietet. Das ist insofern nicht verwunderlich, als seine Schriften die ergiebigsten Quellen dafür sind. Versucht man indes, mit der neueren allgemein- wie kirchenhistorischen Forschung ein historisch zutreffendes Bild zu gewinnen, ist die Entwicklung anders zu bewerten. Konstantin erscheint dann nicht mehr als der Monarch, der seinem, nach dem tetrarchischen System Diokletians erneut einem Alleinherrscher unterworfenen Reich mit der Hinwendung zum einen Gott der Christen eine einheitliche religiöse Basis geben und so Frieden und Einheit sichern wollte. Natürlich spielten diese Faktoren in Konstantins Politik eine Rolle. Speziell seine Religionspolitik stellt sich aber doch etwas anders dar, wenn man sie in die allgemeine religionsgeschichtliche Entwicklung seiner Zeit hält.

4. Die ‚Konstantinische Wende‘ im Kontext der Religionsgeschichte der Spätantike

Die Religionsgeschichte der Spätantike ist nicht einfach vom Gegensatz zwischen heidnischem Polytheismus und christlichem (beziehungsweise jüdischem) Monotheismus gekennzeichnet. Vielmehr läßt sich auf heidnischer Seite eine Reihe von ‚monotheistischen Tendenzen‘ beobachten. Das hat die neuzeitliche Forschung im Prinzip seit langem erkannt³⁸, doch hat sich die Aufmerksamkeit von Altertumswissenschaftlern unterschiedlicher Fachrichtungen diesem Phänomen in jüngster Zeit verstärkt zugewandt.³⁹ An stetig sich mehrenden Zeugnissen, insbesondere Inschriften⁴⁰, sehen wir

³⁶ Eusebios von Caesarea, vit. Const. II 19 (GCS Eus. 1, 48, Z. 25–28, *Heikel*); Übersetzung: Des Eusebius Pamphili Vier Bücher über das Leben des Kaisers Konstantin, übersetzt von J. M. Pfäffisch, Kempten/München 1913, 62.

³⁷ Zeugnisse aus der patristischen Literatur bei *Peterson* (Anmerkung 1) 51–56.

³⁸ Siehe *E. Zeller*, Die Entwicklung des Monotheismus bei den Griechen, Stuttgart 1862, erneut in: *Ders.*, Vorträge und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts, Band 1, Leipzig 1865 (1875), 1–29; *A. von Harnack*, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Leipzig 1924, 943–946. 957; *M. P. Nilsson*, Geschichte der griechischen Religion, Band 2: Die hellenistische und römische Zeit, München 1950, 546–552.

³⁹ Als Initialzündung wirkte der auf eine Tagung in Oxford zurückgehende Sammelband von *P. Athanassiadi/M. Frede* (Hgg.), Pagan Monotheism in Late Antiquity, Oxford 1999 (2002), besprochen von *M. Wallraff*, Pagan Monotheism in Late Antiquity. Remarks on a Recent Publication, in: *Mediterraneo Antico* 6 (2003) 531–536.

⁴⁰ Über das von *E. Peterson*, EIS QEOS. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen, Göttingen 1926, zusammengebrachte Material hinaus ist neuerdings zu verweisen auf *St. Mitchell*, The Cult of Theos Hypsistos between Pagans, Jews, and Christians, in: *Athanassiadi/Frede* (Anmerkung 39) 81–148; und auf *Markschies* (Anmerkung 27) 209–213.

immer klarer, wie sich seit dem 2./3. Jahrhundert n. Chr. auf verschiedenen Gebieten (Philosophie, Religion, Politik) und in allen gesellschaftlichen Schichten der antiken Welt eine Tendenz zur Singularisierung der Gottesvorstellung abzeichnete. Der Weg von solchen Vorstellungen zum christlichen Monotheismus war nicht sehr weit, auch wenn keine evolutionäre Linie von paganen Einheitstendenzen zum christlichen Monotheismus führte. Bedingt durch die christlichen Vorstellungen von Inkarnation und Trinität blieb konzeptionell eine Kluft, die von Christen wie Heiden als solche wahrgenommen und zur gegenseitigen Abgrenzung benutzt wurde.⁴¹ Heidnisches Einheits- und christliches Gottesdenken waren sich nahe, doch nahe nur an getrennten Ufern. Trotz der daraus resultierenden, tiefreichenden Differenzen kann man die religionsgeschichtliche Entwicklung dieser Epoche in der Form darstellen, daß das Christentum am ‚Trend zum Monotheismus‘ partizipierte und gewiß nicht wenig davon profitierte.⁴²

Blickt man in dieser Hinsicht auf die ‚Konstantinische Wende‘, sieht sie viel weniger nach einer Wende aus, als dieses Schlagwort suggeriert. Konstantins Hinwendung zum Christentum läßt sich nämlich als Paradebeispiel für den heidnischen Trend zum Monotheismus verstehen, dem dieser Kaiser durch seine Förderung der christlichen Kirche einen mächtigen Schub verliehen hat. Derart politisch gestützt, vermochte der christliche Glaube sich noch ungleich stärker auszubreiten, als er das im Römischen Reich ohnehin schon getan hatte, um sich schließlich definitiv gegen die antiken Kulte durchzusetzen.

Konstantin hatte von seinem Vater den Sonnengott – der in Gallien in Gestalt des Apollon verehrt wurde – als Schutzgott übernommen.⁴³ Das war für einen römischen Herrscher zu dieser Zeit nichts Ungewöhnliches.⁴⁴ Von den Zeiten des Alten Orients an gab es eine Affinität zwischen dem Sonnengott, dem Herrscher über den Himmel, und dem Monarchen, dem Herrscher auf Erden, und seit Augustus gehörte der Sonnengott zur imperialen Symbolik des Römischen Reiches. Im 2. Jahrhundert entwickelte sich die Verehrung des *Sol invictus*, des „unbesiegbaren Sonnengottes“, die von

⁴¹ Darauf hat *M. Edwards*, *Pagan and Christian Monotheism in the Age of Constantine*, in: *Ders./S. Swain* (Hgg.), *Approaching Late Antiquity. The Transformation from Early to Late Empire*, Oxford 2004, 211–234, bes. 212–217, zu Recht hingewiesen, und zwar gegen *M. Frede*, *Monotheism and Pagan Philosophy in Later Antiquity*, in: *Athanassiadi/Frede* (Anmerkung 39) 41–67, der die Differenzen verwischt. Es könnte dieser Debatte gut tun, wenn sie Einsichten zu begriffsgeschichtlichen Entwicklungen im frühen Christentum einbeziehen würde, wie sie etwa bei *N. Brox*, *Terminologisches zur frühchristlichen Rede von Gott*, München 1996, 1–46, zu finden sind.

⁴² Ein Überblick dazu bei *A. Fürst*, *Christentum im Trend. Monotheistische Tendenzen in der späten Antike*, in: *ZAC* 9 (2005) (im Druck); sowie in populärwissenschaftlicher Version bei *dems.*, „Einer ist Gott“. Die vielen Götter und der eine Gott in der Zeit der Alten Kirche, in: *Welt und Umwelt der Bibel* 11/1: Athen. Von Sokrates zu Paulus (2006) 58–63.

⁴³ Bezeugt vor allem durch die ‚Begegnung‘ mit Apollon, die Konstantin im Jahre 310 in den Vogesen gehabt haben soll: *paneg. Lat. VI* 21, 4f. (201, *Z.* 26–202, *Z.* 3, *Mynors*).

⁴⁴ Näheres bei *M. Waltraff*, *Christus Verus Sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike*, Münster 2001, 27–39.

Aurelian im 3. Jahrhundert zum Reichskult gemacht wurde. Konstantin setzte also eine im römischen Kaisertum sich verstärkende Tradition fort. Auch religionsgeschichtlich gesehen lag er damit im Trend. Die Sonnenverehrung, verbreitet im gesamten Altertum, wuchs seit dem 2./3. Jahrhundert in weiten Kreisen der Bevölkerung des Römischen Reiches stetig an. Nicht zuletzt an ihr ist die monotheistische Tendenz der Spätantike abzulesen. Kaiser Julian verfaßte einen Panegyrikos auf Helios, der Neuplatoniker Proklos verherrlichte den Sonnengott⁴⁵, Macrobius apostrophierte in den *Saturnalia* die Sonne als „einzige Gottheit“ und konzipierte einen solaren Eingottglauben mit pantheistischer Tendenz nach stoischem Vorbild.⁴⁶ Heinrich Dörrie sprach von einem „Monotheismus der Sonne“.⁴⁷

Konstantins Verehrung des Sonnengottes paßt bestens in diese Landschaft. Was änderte sich daran durch seine sogenannte Bekehrung? Seine Hinwendung zum Christentum im Jahre 312 bestand hinsichtlich seines Gottesbildes bekanntlich darin, daß er den Sonnengott mit Christus identifizierte. Nach der Schilderung des Eusebios erschienen Konstantin vor der Schlacht an der Milvischen Brücke vor Rom Sonne und Kreuz; unter Berufung auf eine persönliche Mitteilung Konstantins lange Zeit danach beschrieb er diese Vision in der *Vita Constantini* so: „Um die Stunde der Mittagszeit, da sich der Tag schon neigte, habe er, so sagte der Kaiser, mit eigenen Augen oben am Himmel über der Sonne das Siegeszeichen des Kreuzes, aus Licht gebildet, und dabei die Worte gesehen: Durch dieses siege!“⁴⁸ *Sol invictus* und gekreuzigter Christengott flossen hier ineinander.

Bis an das Lebensende Konstantins und darüber hinaus spielte der Sonnengott eine zentrale Rolle in seiner Herrschersymbolik, und zunächst nur verhalten, seit der Erringung der Alleinherrschaft im Jahre 324 dann deutlicher, rückte der Christengott in den Vordergrund.⁴⁹ Doch noch auf Konsekrationsmünzen wurde der nach seinem Tod – wie üblich – divinisierte Kaiser dargestellt, wie er, gehüllt in einen Mantel, mit ausgestrecktem rechtem Arm auf einer Quadriga in den Himmel fährt, von dem aus sich ihm die helfende Hand Gottes entgegenstreckt.⁵⁰ Diese Münzen präsentieren eine Kombination aus solarer und christlicher Symbolik: Die Pose, in der Konstantin dargestellt wird, ist die des Sonnengottes, der in seinem Viergespann

⁴⁵ Siehe zu diesen beiden W. Fauth, Helios Megistos. Zur synkretistischen Theologie der Spätantike, Leiden [u. a.] 1995, 121–164.

⁴⁶ Macrobius, sat. I 17–23 (81, Z. 19–128, Z. 2, Willis); dazu W. Liebeschuetz, The Significance of the Speech of Praetextatus, in: *Athanassiadi/Frede* (Anmerkung 39) 185–205.

⁴⁷ H. Dörrie, Die Solar-Theologie in der kaiserzeitlichen Antike, in: H. Frohnes/U. W. Knorr (Hgg.), Kirchengeschichte als Missionsgeschichte, Band I: Die Alte Kirche, München 1974, 283–292, bes. 290.

⁴⁸ Eusebios von Caesarea, vit. Const. I 28 (GCS Eus. 1, 21, Z. 14–17, Heikel); Übersetzung: Pfäffisch (Anmerkung 36) 25.

⁴⁹ Das ist der Tenor der Darstellung von M. Clauss, Konstantin der Große und seine Zeit, München 1996, die gewichtige Argumente für sich hat (siehe bes. 40f., 91f., 99–103); siehe auch Waltraff (Anmerkung 44) 127–137.

⁵⁰ Eine Abbildung bei Waltraff (Anmerkung 44) Tafel I, Abbildung 4.

über den Himmel fährt – so zu sehen auf dem Konstantinsbogen in Rom, den der römische Senat im Jahre 315 zur Verherrlichung des Sieges Konstantins von 312 gestiftet hat –, und die sich Konstantin entgegenstreckende Hand aus dem Himmel dürfte die des christlichen Gottes sein, denn die Hand war im Alten Testament und in der christlichen Kunst von der Spätantike bis zur Gotik Symbol für Gott.⁵¹

Konstantins Hinwendung zum Christentum kann nicht als ‚Bekehrung‘ von der heidnischen Vielgötterei zum einen wahren Gott der Christen beschrieben und im Sinne des Eusebios dahingehend ausbuchstabiert werden, daß der christliche Monotheismus mit der monarchischen Herrschaftsform analogisiert wird. Zwei Gründe sprechen dagegen: Einerseits gehörten Monotheismus und Monarchie nach antikem Verständnis nicht fraglos zusammen, andererseits waren die mannigfachen Kräfte, die in der ‚Konstantinischen Wende‘ am Werk waren, viel zu komplex, als daß sie sich auf die simple Eusebianische Gleichung von Monotheismus und Monarchie bringen ließen.⁵²

5. Die monotheistische Trennung von Religion und Politik und das antiideologische Widerstandspotential des Monotheismus

In einem letzten Gedankengang sei ein noch weitergehender Einwand gegen die Verknüpfung von Monotheismus und Monarchie skizziert. Im Kontext der Nicht-Unterschiedenheit von Religion und Politik in der Antike beinhaltete der Rekurs auf die Einzigkeit Gottes einen kritischen Impuls gegen die Vereinnahmung des Göttlichen für die Zwecke der Mächtigen. Herrschaft und Heil waren antik nicht getrennt, weil dem Herrscher die göttliche Aufgabe zukam, das Chaos der Welt zu ordnen und abzuwehren. Der König galt als Repräsentant der Götter und als göttlich-menschlicher Garant eines funktionierenden Kosmos, im Kult symbolisch dargestellt und in Gang gehalten.

⁵¹ Anders *Clauss* (Anmerkung 49) 97 f., der meint, die Hand nicht mit einem bestimmten Gott in Verbindung bringen zu können. Gewiß gibt es die Hand Gottes auch in der Ikonographie heidnischer Gottheiten, zum Beispiel die Hand des Jupiter Dolichenus. Typischer ist sie allerdings für die jüdische Kunst, erstmals in der Synagoge von Dura-Europos (um 245 n. Chr.), wo in Bildern beschrieben ist, wie die Verheißungen von Ez 37 in Erfüllung gehen und Gottes Hand die Toten auferweckt. Vom 4. bis zum 13. Jahrhundert ist die aus einem Himmelssegment herauskommende Hand die häufigste symbolische Darstellung für Gott-Vater; vermutlich auf frühe jüdische Bibelillustration geht das Motiv der rettenden Hand Gottes zurück, die Christus bei seiner Himmelfahrt ans Handgelenk faßt. Siehe die Hinweise in LThK³ 4 (1995) 1168 f. (*M. Woelk*) und RGG⁴ 3 (2000) 1406 f. (*G. Koch*).

⁵² *Edwards* (Anmerkung 41) 231, will die heidnisch-christliche Ambivalenz in der konstantinischen Ikonographie dadurch auflösen, daß er für Konstantin ein Verständnis der Vergangenheit als *praeparatio evangelii* im Sinne des Eusebios in Anschlag bringt. Das überzeugt aus mehreren Gründen nicht: Die Berechtigung dafür, Konstantin theologische Gedanken des Eusebios unterzuschreiben, müßte erst erwiesen werden. Zudem geht es nicht um die persönliche Überzeugung Konstantins, dessen Selbstverständnis als Christ hier nicht bestritten werden soll. In Frage steht die Einordnung der Phänomene in die spätantike Religionsgeschichte, und da waren die Verhältnisse viel weniger eindeutig, als Edwards sie offenbar machen möchte.

Im Alten Ägypten hat – nach der Darstellung von Jan Assmann⁵³ – diese Einheit von Herrschaft und Heil eine extreme Ausprägung gefunden. Der Pharao verkörperte die „Gerechtigkeit“, *Ma'at*, die rechte Ordnung der Welt im umfassenden Sinn; in seinen Entscheidungen und Handlungen verwirklichte sich das Ideal der gerechten Ordnung. In einem Sonnenhymnus vom Anfang des 2. Jahrtausends v. Chr. kommt dieses Sinngefüge prägnant zum Ausdruck:

Re (der Schöpfer- und Sonnengott) hat den König eingesetzt auf der Erde der Lebenden für immer und ewig,
um den Menschen Recht zu sprechen und die Götter zufrieden zu stellen,
um die *Ma'at* zu verwirklichen und das Chaos zu vertreiben.
Er gibt den Göttern Gottesopfer
und den Toten Totenopfer.⁵⁴

Während in Mesopotamien, zum Beispiel im *Babylonischen Fürstenspiegel*, kritisch die Möglichkeit reflektiert wurde, daß ein König diese Ordnung verfehlen und deshalb ein schwacher oder schlechter König sein könne, galt der Pharao in Ägypten als Inbegriff der *Ma'at* und Verkörperung des Gottes Horus und konnte deshalb das Rechte prinzipiell nicht verfehlen. Er war daher auch nicht kritisierbar. Erst in ptolemäischer Zeit, und das bedeutet wohl unter griechischem Einfluß, wurde in einer Quelle der Gedanke der Gottlosigkeit des Königs und seiner Abweichung vom Gesetz formuliert – eine singuläre Ausnahme. In den altägyptischen Quellen hingegen wird das Bild einer völlig spannungs- und konfliktlosen Harmonie zwischen König und Volk, Staat und Gesellschaft gezeichnet. Das war natürlich eine idealisierende Konstruktion, doch wird in ihr die für den Alten Orient und die Antike typische Einheit der religiösen und der politischen Ordnung eindrucksvoll deutlich.

Im Alten Israel gab es diesbezüglich eine Sonderentwicklung, die zur Dissoziation von Herrschaft und Heil führte.⁵⁵ Für die staatliche Zeit Israels, vom 10. bis zum 8. beziehungsweise 6. Jahrhundert v. Chr., ist zwar davon auszugehen, daß das Alte Israel in den skizzierten altorientalischen Kontext gehörte. Der Gott Israels war sozusagen Staatsgott mit einem Tempel (in Jerusalem) sowie einem zugehörigen Kult samt Priesterschaft, der König Israels galt als Repräsentant Gottes, seine Inthronisation wurde als Zeugung beziehungsweise Geburt durch JHWH beschrieben: „Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt.“⁵⁶ Das Königtum Gottes kam im irdischen König zur Erscheinung.

Im Rahmen dieser grundsätzlich altorientalischen Verhältnisse kam es im Alten Israel allerdings zu einer religionsgeschichtlichen Entwicklung, die

⁵³ J. Assmann, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, München 2000, 32–45.

⁵⁴ Zitiert aus: Assmann (Anmerkung 53) 37.

⁵⁵ Siehe Assmann (Anmerkung 53) 46–52.

⁵⁶ Ps 2,7; vgl. Ps 110,3.

als revolutionär zu bezeichnen ist. Während im gesamten Alten Orient der König den Kontakt zum Reichsgott herstellte und vermittelte, wurde in Israel – und nur dort – der König durch das Volk ersetzt: Das ganze Volk empfängt die Weisungen Gottes und wird auf seine Gebote verpflichtet, Gott schließt einen „Bund“ mit „seinem“ Volk, „Gott Israels“ wird zum häufigsten Beinamen JHWHs. Die politische Kategorie des „Bundes“, *b^erit*, die altorientalisch ein Bündnis oder einen Vertrag zwischen einem König und seinem Vasall bezeichnete, wurde in der alttestamentlichen Bundestheologie auf das Verhältnis zwischen Gott und seinem Volk übertragen. Die „Liebe“, die der Vasall seinem König schuldete⁵⁷, wurde im monolatrischen Bekenntnis des *Sch^ema Jisrael*, das an der Wende vom 7. zum 6. Jahrhundert v. Chr. formuliert wurde, vom ganzen Volk Israel gegenüber seinem Gott gefordert:

Höre Israel:
 JHWH ist unser Gott,
 JHWH ist einer/einzig.
 Darum sollst du JHWH, deinen Gott, lieben,
 mit deinem ganzen Herzen
 und mit deiner ganzen Seele
 und mit deiner ganzen Kraft!⁵⁸

Diese ‚Umbuchung‘, wie Jan Assmann und auch Erich Zenger⁵⁹ diesen spektakulären Vorgang bezeichnen, führte zu einem neuen Verhältnis von Religion und Politik. Die Entstehung des altisraelitischen Monotheismus war vor diesem Hintergrund ein politisches Projekt oder genauer: ein Projekt des politischen Widerstands.⁶⁰ Die Umbuchung politischer Bindung vom König auf Gott wurde als Befreiung von der Unterdrückung durch die Staatsgewalt beschrieben. In der Epoche der assyrischen Fremdherrschaft opponierte die prophetische Bewegung des 7. Jahrhunderts v. Chr. ausnahmslos gegen die damaligen Machtverhältnisse. „Die Felder ihres Protests waren der religiöse Synkretismus, der assyrische Imperialismus und der innerjüdische Despotismus.“⁶¹ Die Konsequenz war die Entgöttlichung des Staatsapparates.

Die Entstehung des Monotheismus im Alten Israel beruhte somit gerade nicht auf der Verbindung von Monotheismus und Monarchie, sondern im Gegenteil auf der Trennung von König und Gott bis hin zur Entgegengeset-

⁵⁷ Literatur und Textbeispiele aus altorientalischen, v. a. neuassyrischen Vasallenverträgen und Loyalitätsvereidigungen bei Assmann (Anmerkung 53) 61 f.

⁵⁸ Dtn 6, 4 f. Siehe dazu E. Zenger, Der Monotheismus Israels. Entstehung – Profil – Relevanz, in: *Söding* (Anmerkung 2) 9–52, bes. 38–43.

⁵⁹ Zenger (Anmerkung 58) 43.

⁶⁰ Siehe W. Dietrich, Der Eine Gott als Symbol politischen Widerstands. Religion und Politik im Juda des 7. Jahrhunderts, in: *Ders./M. A. Klopfenstein* (Hgg.), Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte, Freiburg i. d. Schw./Göttingen 1994, 463–490.

⁶¹ Dietrich (Anmerkung 60) 486.

zung, dokumentiert im häufigen kritischen Gegenüber von Propheten und Königen in Fragen rechter Gottesverehrung und sozialer Gerechtigkeit. Walter Dietrich hat mit Nachdruck darauf hingewiesen, daß die Profilierung der JHWH-Monolatrie – als Stadium auf dem Weg zum Monotheismus – im Alten Israel wesentlich von einer politischen, sozialen und religiösen Widerstandsbewegung getragen war: „Bleibende Bedeutung gewannen die Oppositionspropheten der Assyrerzeit dadurch, daß sie gegen die Idole und Ideologien ihrer Zeit eine Idee und ein Ideal zu setzen vermochten: die Idee eines die gesamte Lebens- und Völkerwelt umgreifenden Gottes und das Ideal eines *nur* diesem Gott verpflichteten Israel; und daß sie es vermochten, den Lockungen und Drohungen der Macht zu widerstehen, indem sie auf die unwiderstehliche Macht des Einen vertrauten.“⁶² Der Durchbruch zum reflektierten Monotheismus bei Deutero-Jesaja erfolgte dann sogar in einer Phase staatlicher Ohnmacht Israels, als es – zur Zeit des babylonischen Exils im 6. Jahrhundert v. Chr. – keinen jüdischen König und keinen jüdischen Staat gab.⁶³

Die biblische Reserve gegenüber religiöser Sanktionierung der herrschenden Verhältnisse ist im frühen Christentum – und als wichtiger Teil der christlichen Tradition darüber hinaus – wachgeblieben. Das geht beispielsweise aus der Diskussion zwischen Kelsos und Origenes hervor. Der Hauptvorwurf des Kelsos gegen die christlichen Gemeinden zielte darauf, daß diese gegen bestehende Vorstellungen und Normen gesellschaftlicher Ordnung verstießen.⁶⁴ Diese zeichnete sich in den Augen des Kelsos durch eine historisch gewachsene Vielfalt religiöser und sozialer Gesetze und Gebräuche aus; da sie jeweils göttlich legitimiert seien, seien sie verbindlich und unveränderlich:

Jedes Volk hält sein väterliches Erbe, wie immer es einst eingerichtet worden sein mag, in Ehren. Das scheint sich nicht nur daraus zu ergeben, daß die verschiedenen Völker je nachdem, wie es ihnen in den Sinn kam, verschiedene Ordnungen etabliert haben und die für die Gemeinschaft gültigen Beschlüsse bewahrt werden müssen, sondern auch daraus, daß wahrscheinlich die verschiedenen Teile der Erde von Anfang an verschiedenen Aufsehern zugeteilt und in bestimmte Herrschaftsgebiete aufgeteilt worden sind und so auch verwaltet werden. Und daher dürften die Gebräuche bei den einzelnen Völkern wohl dann in der rechten Weise ausgeübt werden, wenn sie so vollzogen werden, wie es den Aufsehern gefällt. Nicht gottgefällig aber wäre es, die von Anfang an in den jeweiligen Gebieten etablierte Ordnung abzuschaffen.⁶⁵

Origenes wandte sich in seiner Replik gegen einen derartigen Relativismus. Religiöse und soziale Werte und Normen seien, so sein Plädoyer, nicht

⁶² Dietrich (Anmerkung 60) 488 [Hervorhebungen: W. Dietrich].

⁶³ Vgl. Zenger (Anmerkung 58) 44–46.

⁶⁴ Vgl. Kelsos bei Origenes, Cels. I 1 (GCS Orig. 1, 56, Z. 1–5, *Koetschau*), richtig interpretiert von J. Speigl, *Der römische Staat und die Christen. Staat und Kirche von Domitian bis Commodus*, Amsterdam 1970, 186–188; K. Pichler, *Streit um das Christentum. Der Angriff des Kelsos und die Antwort des Origenes*, Frankfurt am Main/Bern 1980, 122.

⁶⁵ Kelsos bei Origenes, Cels. V 25 (GCS Orig. 2, 26, Z. 5–13, *Koetschau*).

einfach als gegeben hinzunehmen, sondern müssten sich am Maßstab der ‚Wahrheit‘ messen lassen:

Wenn jemand sich bei den Skythen befände, die gottlose Gesetze haben, und gezwungen wäre, bei ihnen zu leben, weil er keine Möglichkeit hat zu entweichen, dann würde er wohl sehr vernünftig handeln, wenn er im Namen des Gesetzes der Wahrheit, das bei den Skythen ja Gesetzwidrigkeit ist, zusammen mit Gleichgesinnten auch entgegen der bei jenen bestehenden Ordnung Vereinigungen bilden würde. Ebenso sind vor dem Richterstuhl der Wahrheit die Gesetze der Heiden, die sich auf die Götterbilder und die gottlose Vielgötterei beziehen, Gesetze der Skythen und womöglich noch frevelhafter als diese. Es ist daher nicht unvernünftig, zugunsten der Wahrheit Vereinigungen gegen die bestehende Ordnung zu bilden. Wie nämlich Leute, die sich heimlich zusammentun, um einen Tyrannen, der die Macht in einer Stadt an sich gerissen hat, zu vertreiben, ehrenwert handeln würden, gerade so bilden auch die Christen unter der tyrannischen Herrschaft des bei ihnen so genannten Teufels und der Lüge entgegen der vom Teufel etablierten Ordnung Vereinigungen gegen den Teufel und zur Rettung der anderen, die sie vielleicht davon überzeugen können, sich einem Gesetz zu entziehen, das sozusagen ein Gesetz der Skythen und eines Tyrannen ist.⁶⁶ Kelsos soll uns sagen, warum es nicht gottgefällig sein soll, von den Vätern ererbte Bräuche abzuschaffen, welche die Ehe mit Mutter und Tochter erlauben oder den für glücklich halten, der mit einem Strick seinem Leben ein Ende macht, oder die für vollkommen rein erklären, die sich selbst verbrennen und durch das Feuer aus dem Leben scheiden! Warum soll es nicht gottgefällig sein, beispielsweise den bei den Taurern üblichen Brauch abzuschaffen, Fremde der Artemis als Opfer darzubringen, oder den bei manchen Libyern üblichen, dem Kronos Kinder zu schlachten?⁶⁷

Die Sichtweise des Kelsos führt in den Augen des Origenes in einen Relativismus, auf dessen Basis Normen und Werte generell nicht mehr begründet und keine Werturteile mehr gefällt werden könnten; das aber bedeute die Zerstörung jeglicher Moralität und Ethik:

Auch wird man nach Kelsos das Gottgefällige nicht von Natur aus für etwas Göttliches halten, sondern aufgrund von Übereinkunft und Abmachung. Denn bei einem Volk gilt es als gottgefällig, das Krokodil zu verehren und von den Tieren zu essen, die bei anderen angebetet werden, bei einem anderen Volk gilt es als gottgefällig, das Kalb zu verehren, und bei wieder einem anderen, den Bock für einen Gott zu halten. Auf diese Weise wäre dasselbe Tun ein und derselben Person nach den einen Gesetzen gottgefällig, nach anderen jedoch gottlos – was vollkommen absurd wäre ... Man sehe zu, ob das nicht eine große Verwirrung anzeigt über das, was gerecht und was gottgefällig ist, sowie darüber, was Frömmigkeit bedeutet, die nicht klar definiert und keine eigenständige Kategorie wäre und nicht die als fromm kennzeichnen würde, die ihr Handeln an ihr ausrichten! Sollten Frömmigkeit, Gottgefälligkeit und Gerechtigkeit tatsächlich zu den relativen Begriffen gehören, so daß dasselbe Verhalten je nach Umständen und Gebräuchen gottgefällig und gottlos zugleich wäre, dann sehe man zu, ob nicht konsequenterweise auch Besonnenheit zu den relativen Begriffen gehört, desgleichen Tapferkeit, Klugheit, Erkenntnis und die übrigen Tugenden – nichts wäre absurder.⁶⁸

Das Pochen des Origenes auf verbindliche ethische Werte, das – auch im Kontext der Antike – traditionell-konservativ klingt, enthält ein unerschöpfliches Potential an subversiver Kraft. Origenes plädierte nämlich

⁶⁶ Origenes, Cels. I 1 (GCS Orig. 1, 56, Z. 9–23, *Koetschau*).

⁶⁷ Ebd. V 27 (GCS Orig. 2, 28, Z. 5–12, *Koetschau*).

⁶⁸ Ebd. V 27 f. (GCS Orig. 2, 28, Z. 14–20; 29, Z. 4–12, *Koetschau*).

nicht einfach für Normen und Werte, sondern dafür, daß alle Vorstellungen und Bräuche, mögen sie so alt und heilig wie auch immer sein, vor dem „Richterstuhl der Wahrheit“ verantwortbar sein müssen. Die Wahrheit, auf die Origenes rekurrierte, ist natürlich die Wahrheit des einen Gottes der biblischen Tradition. In deren Namen wehrte er sich gegen die Festschreibung eines Status quo und gegen die sakrosankte Weltordnung des Kelsos, in der Religion lediglich als Legitimation historisch kontingenter politischer und gesellschaftlicher Ordnung fungierte. Kelsos vertrat einen kultisch inszenierten und metaphysisch abgesicherten konservativen Pluralismus und Relativismus. Origenes mochte sich damit nicht abfinden, und zwar aus grundsätzlichen Gründen. Er wollte nicht alle möglichen menschlichen Handlungen als gottgefällig akzeptieren, sondern er wollte unterschieden wissen zwischen Wahr und Falsch, zwischen Gut und Böse. In einem stark veränderten historischen Kontext steckt in dieser Kritik des Origenes an Kelsos die prophetische Kritik an der Kombination von Religion und Macht.⁶⁹

Diese religionsgeschichtlichen Erkenntnisse kann man systematisch-theologisch⁷⁰ in eine grundsätzliche Einsicht überführen. Das monotheistische Insistieren auf der Einzigkeit Gottes richtet sich gegen die Identifikation von Herrschaft und Heil. Die Basis dafür bildet die Behauptung, daß dieser eine Gott der wahre Gott ist, und zwar deshalb, weil er eine Wahrheit erschließt, der sich niemand entziehen kann. Diese Wahrheit ließe sich mit Jürgen Werbick so formulieren: „Die Wahrheit, die der Gott der Bibel den Menschen erschließt . . ., ist die Wahrheit, in der und durch die die Menschen zu ihrer Bestimmung finden sollen. Als unwahr hat deshalb zu gelten, was gegen diese Bestimmung gerichtet ist, was Menschsein nicht zur Geltung kommen lässt oder unterdrückt, was die den Menschen von Gott zubestimmte Würde verletzt.“⁷¹ Der Monotheismus stellt damit ein Potential zur Verfügung, Politik und Herrschaft kritisch auf ihre Legitimation und Interessen zu befragen. Der Polytheismus kann Herrschaft religiös inszenieren, legitimieren und sichern, er kann sie aber nicht kritisieren oder in Frage stellen, denn die Götter und ihr Für- und Gegeneinander sind nichts anderes als die ohnmächtige und perspektivenlose himmlische Spiegelung der Koalitionen und Kriege irdischer Reiche und Herrscher. Der Monotheismus hingegen bietet, entgegen seiner landläufigen Verdächtigung, totalitär zu sein, ein stabiles Widerlager gegen funktionalistische Immanenzideologien und politische wie religiöse Totalitätsansprüche.⁷²

Damit soll in keiner Weise bestritten werden, daß der Monotheismus in seiner Geschichte beständig für Macht- und Herrschaftsansprüche miß-

⁶⁹ Näheres dazu bei A. Fürst, *Wahrer Gott – wahre Gerechtigkeit. Politische Implikationen des Monotheismus in der Spätantike*, in: G. Palmer (Hg.), *Problem Monotheismus*, Heidelberg 2006 (im Druck).

⁷⁰ Mit Werbick (Anmerkung 2) 161–173.

⁷¹ Werbick (Anmerkung 2) 168.

⁷² Vgl. Werbick (Anmerkung 2) 170.

braucht worden ist. Gerade in der Geschichte des Christentums – aber auch des Judentums und des Islam – wurde und wird versucht, ein Wahrheit-Macht-Kontinuum herzustellen, repräsentiert von „allerchristlichsten Majestäten“ oder kirchlichen Hierarchien.⁷³ In der Geschichte der einzelnen Monotheismen gab und gibt es legitime und mißbräuchliche Inanspruchnahmen der Gottes-Wahrheit. Aufs Ganze gesehen war – um eine Unterscheidung von Eckard Nordhofen heranzuziehen – der usurpatorische Monotheismus, in dem Gott und seine Wahrheit für eigene Zwecke eingespannt werden, ungleich häufiger als der private Monotheismus, in dem das Bewußtsein lebendig gehalten wird, daß der eine, wahre Gott sich prinzipiell nicht in menschliche Interessen einbinden läßt, weil er nicht benennbar und definierbar, sondern ständig ‚im Kommen‘ ist: „Ich werde da sein, als der ich da sein werde“ (Ex 3,14).⁷⁴

Gerade angesichts dieser Mißbrauchsgeschichte sollte nicht vergessen werden, daß der Rede von einem einzigen Gott ein enormes herrschafts- und ideologiekritisches Potential innewohnt. Gottes „Wille nimmt die Menschen zum Widerstand gegen die Vergötzung irdischer Wirklichkeiten in Anspruch; die von ihm eröffnete Gottes-Wahrheit scheint als der Widerspruch zu dem auf, was Menschen um der Sanktionierung ihrer Interessen willen an Ideologien entwerfen.“⁷⁵ Dieses antiideologische Potential des Monotheismus trifft sich erstaunlicherweise mit der Intention eines Monotheismuskritikers wie Odo Marquard, der angesichts der katastrophalen Erfahrungen des 20. Jahrhunderts mit Totalitarismen unterschiedlicher Richtungen Absolutheitsansprüchen und Uniformierungen Widerstand leisten will, und zwar gerade dort, wo es um Orientierung und Identitätsfindung geht.⁷⁶ So gesehen, dreht sich der Disput einzig um die Frage, ob der Monotheismus zusammen mit diversen anderen Universalansprüchen auf die Anklagebank der Humanität gehört oder ob er nicht vielmehr eine unverzichtbare Ressource für deren Rettung und Bewahrung darstellt.

Wenn heutzutage über Monotheismus und Politik diskutiert wird, sollte dieser Aspekt nicht zu kurz kommen, denn das monotheistische Gottesdenken ist pluralismus- und demokratiefähiger, als man ihm gemeinhin zugesteht.⁷⁷ Menschliche Interessen sind im Zeitalter der Individualisierung mehr denn je egoistisch partikular, mögen sie noch so universal oder global auftreten. Nur ein universaler Gott ist nicht für partikulare Interessen zu vereinnahmen.

⁷³ Vgl. *Werbick* (Anmerkung 2) 166.

⁷⁴ *E. Nordhofen*, Die Zukunft des Monotheismus, in: *Merkur* 53 (1999) 828–846.

⁷⁵ *Werbick* (Anmerkung 2) 170.

⁷⁶ Siehe Anmerkung 5.

⁷⁷ Einige Überlegungen dazu bei *J. B. Metz*, Monotheismus und Demokratie. Über Religion und Politik auf dem Boden der Moderne, in: *J. Manemann* (Hg.), *Demokratiefähigkeit*, Münster 1995, 39–52, bes. 46–49, mit einem Plädoyer für die Universalität eines pathischen Monotheismus, der für fremdes Leid empfindlich ist.