

Giuseppe Ruggieri

Gott und Macht: Hat der Monotheismus eine politische Funktion?

1. Eine historiographische These

Die Kritik, die man an der Religion übt wegen ihrer Verbindung mit der Macht, ist ein in der modernen Zeit weit verbreiteter Tatbestand. Die Aufklärung, der Sozialismus und der Marxismus haben verschiedene Formen dieser Kritik entwickelt. Dagegen ist es vielleicht weniger bekannt, daß es auch innerhalb der christlichen Theologie eine originelle Variante dieses Motivs gibt: Danach seien die monotheistischen Religionen verantwortlich für die Ehe zwischen Gottesglaube und politischer Macht, während das «orthodoxe» christliche Bekenntnis eines trinitarischen Gottes die religiöse Rechtfertigung irgendeiner wie auch immer beschaffenen politischen Ordnung unmöglich mache.

Im deutschen Katholizismus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts kommt es tatsächlich zu einer Deutung der Geschichte des Arianismus mit Hilfe des Interpretationsschlüssels der Kirchenpolitik. Schon Johann Adam Möhler hatte 1827 in der 1. Auflage seines Buches über Athanasius behauptet, daß der Glaube der Arianer an den Erlöser als ein endliches Wesen die Idee einer Universalkirche auf die Ebene einer bloßen Staatskirche herunterziehe. Im Januar 1838 aber kommt dann die 1. Auflage des «Athanasius» von Joseph Görres heraus, in dem der immer wieder in die Verbannung geschickte Bischof von Alexandrien nicht bloß als der Verteidiger der Gottheit des Gottessohnes, sondern vor allem als Musterbeispiel einer Politik der Freiheit der Kirche vom Staat und dessen Absolutheitsansprüchen erscheint. Das Buch von Görres war in wenigen Wochen geschrieben worden, und zwar als Reaktion auf die Verhaftung des Erzbischofs von Köln, Clemens August von Droste zu Vischering, dem man vorwarf, sich den Anordnungen der preußischen Regierung betreffs der kon-

fessionsverschiedenen Ehen widersetzt zu haben. Der Erfolg des Werkes von Görres war enorm, und zum Teil ist es diesem Buch zu verdanken, wenn die antiarianische trinitarische Orthodoxie in der Folgezeit häufig mit Hilfe des Interpretationsschlüssels einer politischen Theologie gelesen wird.

In unserem Jahrhundert war Erik Peterson (1890–1960) der hervorragendste Vertreter dieser historiographischen These. Der Professor an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn war Ende der dreißiger Jahre zur katholischen Kirche übergetreten. Als entschiedener Gegner des Nationalsozialismus veröffentlichte er 1935 in Leipzig einen Aufsatz, in dem zwei frühere Studien über die «göttliche Monarchie» und über das Urteil des antiken Christentums über den Kaiser Augustus miteinander verschmolzen sind. Der Aufsatz trug den Titel: «Der Monotheismus als politisches Problem.» Peterson begann seine Argumentation mit dem Vorwurf an die Adresse der europäischen Aufklärung, sie habe den christlichen Glauben an Gott verkürzt und von ihm nur noch den Monotheismus bewahrt. Es handle sich dabei um eine tödliche Verkürzung, welche überdies zur Rechtfertigung der bestehenden Verhältnisse beitragen müsse. Aber dieser politische Monotheismus hat nach Erik Peterson nichts mit dem ursprünglichen Christentum zu tun. Er wurde vielmehr von den Apologeten, welche das von Philo von Alexandrien ausgearbeitete Schema der jüdischen religiösen Propaganda übernommen und an ihre Zwecke angepaßt hatten, in das Christentum hineingetragen. Das monotheistische Denkschema war gut geeignet zur Verteidigung der Christen gegen die Beschuldigung, sie seien Staatsfeinde.

Derjenige, der dann den Monotheismus mit der Rechtfertigung des römischen Reiches verband, war der «Hoftheologe» Eusebius, ein Schüler des Origenes. Er war es, der die «pax augustea» als ein von der göttlichen Vorsehung gewolltes Werk zur Vorbereitung der Ausbreitung des christlichen Evangeliums bei untereinander nicht mehr verfeindeten Völkern deutete. Das traditionelle Motiv der griechischen politischen Theologie, wonach ein einziger über alles herrschender Gott dazu diene, die einzigartige Würde des irdischen Herrschers zu symbolisieren und zu rechtfertigen, verband sich bei Eusebius mit einer Geschichtstheologie unter christlichem Vorzeichen. Die Hauptmotive, mit denen

Eusebius seine eigene Sicht von der Geschichte durchsetzen wollte, waren die folgenden:

a. Der Vorsehung des einen und einzigen Gottes ist das Ende der Nationalstaaten und ihre Eingliederung in das eine und einzige römische Reich zu verdanken. Diese Vereinheitlichung förderte tatsächlich die Verkündigung der Frohen Botschaft, die jetzt nicht mehr vom Bestehen nationaler Grenzen behindert wurde.

b. Die Vielheit autonomer Staaten bringt die Gefahr von Kriegen mit sich, während das universale Reich den von den Propheten verheißenen endzeitlichen Frieden verwirklicht.

c. Dem einzigen König auf Erden entspricht der einzige König im Himmel und das einzige göttliche Wesen, das verstanden wird als Nomos und Logos.

d. Eine pluralistische Welt begünstigt eine polytheistische Metaphysik. Mit dem Ende der Nationalstaaten hat auch der Polytheismus seine Existenzberechtigung verloren.

Nach Peterson ist diese Verbindung von göttlicher Monarchie und römischem Reich schuld daran, daß der Hoftheologe Eusebius nicht zu einer orthodoxen trinitarischen Lehre durchgedrungen ist. Als dagegen das orthodoxe Dogma von der Dreifaltigkeit Gottes formuliert worden war, verlor die christliche Aussage über eine «göttliche Monarchie» ihren Charakter einer politischen Theologie.

Diese Wende vollzog sich – immer noch nach Peterson – mit den kappadokischen Kirchenvätern. Dank dem orthodoxen Dogma war nicht nur der Monotheismus als politisches Thema erledigt und der christliche Glaube aus seiner Verklammerung mit dem römischen Reich befreit, sondern vollzog sich ein grundlegender Bruch mit jeder Art von «politischer Theologie», welche die christliche Botschaft zum Rechtfertigungsinstrument einer politischen Situation degradiert. Nur im Bereich des Judentums und des Heidentums kann es so etwas wie eine «politische Theologie» geben.

Peterson polemisierte in diesem seinem Aufsatz gegen Carl Schmitt, der in seinem Buch «Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität» (1922) die These von einer Entsprechung zwischen der politischen Organisationsform der Gesellschaft und metaphysischen und theologischen Ideen auch in den säkularisierten Formen moderner Staatsordnungen vertreten hatte. In den unmittelbar auf die Veröffentlichung seines Aufsatzes folgenden Jahren

hatte dieser zunächst keine nennenswerten Auswirkungen auf die im eigentlichen Sinne theologische Diskussion. Erst Johann Baptist Metz war es, der 1968 in seinem Buch «Zur Theologie der Welt» (Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz/Chr. Kaiser Verlag, München) mit einer gewissen Unbefangenheit den Kern der These Petersons wieder aufnahm, wenn er sich dann auch zum Wortführer einer «politischen Theologie» machte, allerdings einer politischen Theologie neuer Art. Metz entwickelte aber nicht das trinitarische Motiv weiter, sondern das neue Motiv des «eschatologischen Vorbehalts» als Haltung des Glaubenden, welche jedwede Identifizierung der christlichen Botschaft mit dem Anspruch eines historisch-politischen Subjekts verbietet. Erst Jürgen Moltmann sollte dann die theologische Arbeit über die Beziehung zwischen trinitarischer Theologie und der Macht vertiefen.

Unter den kritischen Stellungnahmen zu Petersons These muß man aber noch die Antwort von Carl Schmitt erwähnen, der 1970 seine «Politische Theologie II» mit dem bezeichnenden Untertitel «Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie» (Duncker & Humblot, Berlin) veröffentlichte. Außerdem haben K. Hunger und A. Schindler der These Petersons ein vertiefendes Forschungsseminar an der Universität Heidelberg gewidmet, das seinen Niederschlag fand in einer Veröffentlichung: A. Schindler (Hg.), Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie (Gütersloh 1978). Die hier gezogenen Folgerungen sind für Petersons These vernichtend: Von seiner historiographischen These bleibt praktisch kein Stein auf dem anderen.

II. Versuch einer Neuformulierung des Problems

Die Darstellung des Problems durch Peterson erscheint schwach und faszinierend zugleich. Sie bedarf einer Neuformulierung, damit die in Petersons Darstellung enthaltene Wahrheit nicht verlorengeht. Der Erreichung dieses Zieles könnte es förderlich sein, einige Beobachtungen, die eigentlich einer umfassenden Begründung bedürften, die aber hier nur kurz genannt werden können, geordnet zusammenzustellen:

a. Nicht nur der Monotheismus, sondern auch der trinitarische Glaube hat sich *de facto* mit einer auf die Rechtfertigung der bestehenden

politischen Macht zielenden politischen Theologie verbunden. Eusebius selbst rechtfertigte die Tatsache, daß Konstantin drei Nachfolger hatte, mit der Berufung auf eine Nachahmung der Dreifaltigkeit. Auch die in der Darstellung der Dreifaltigkeitslehre orthodoxen Theologen waren «politische Theologen» in dem von Peterson gemeinten Sinn, und manche sogar Hoftheologen. Nach der orthodoxen Formulierung des Dreifaltigkeitsdogmas findet – vor allem im Osten – die Verbindung zwischen der Kirche und dem römischen Reich nicht ihr Ende. Und in der Chronik des byzantinischen Reichsteiles findet sich die berühmte Akklamation für Heraklios und Konstantin IV. Pogonatos: «Wir wollen an die Dreifaltigkeit glauben, so laßt uns hier diese drei krönen!»

b. Auch der Monotheismus kennt *de facto* eine Beziehung zur Macht, welche nicht der Rechtfertigung, sondern der Kritik dient. Es möge hier genügen, zwei Beispiele zu nennen, eines aus dem heutigen Judentum und eines aus dem mittelalterlichen Islam. Diese Beispiele sollen hier für viele andere stehen.

Louis Massignon hat der westlichen Welt die unermesslichen Reichtümer der mystischen und religiösen Tradition der muslimischen Welt erschlossen, darunter auch das Denken des *Hussein Ibn Mansûr Hallâj*¹. Es handelt sich hier um ein Denken und eine religiöse Praxis, die in der großen monotheistischen Tradition stehen und in denen die Beziehung zur Macht eben kraft der religiösen Überzeugung nicht von einer im Dienst der Politik stehenden Theologie bestimmt ist, sondern von einer Fülle von reich nuancierten mystischen und martyrologischen Gehalten beherrscht ist. Hallâj (857–922) war zwar Berater von Fürsten, aber er war doch das gerade Gegenteil von einem Hoftheologen. Und er wird von der herrschenden Macht zum Märtyrer gemacht, und zwar nicht aufgrund einer zwangsläufigen Entwicklung, der er nicht ausweichen kann, sondern aufgrund seiner eigenen Entscheidung und inneren Überzeugung.

Das zweite Beispiel ist *Martin Buber*, der stets darauf bedacht war, der politischen Indienstnahme der biblischen Theokratie, wie sie von vielen Strömungen des zeitgenössischen politischen Zionismus betrieben wird, entgegenzuwirken. Wir beschränken uns hier darauf, einige Aussagen von ihm aus seinem Buch «Königtum Gottes» (Heidelberg³ 1956) zu zitieren: «Der Bund am Sinai bedeutet seinem positiven Gehalt nach,

daß die wandernden Stämme JHWH «auf Weltzeit und Ewigkeit» zu ihrem König annehmen; seinem negativen Gehalt nach bedeutet er, daß kein Mensch König der Söhne Israels heißen soll...: JHWH will nicht wie andere Königsgötter Oberherr und Bürge eines menschlichen Monarchen sein, er will selber der Führer und der Fürst bleiben; der Mann, dem er jeweils seinen Willen zuspricht, daß er ihn vollstrecke, soll nicht in dieser Verbundenheit allein seine Macht haben, er kann auch über den begrenzten Auftrag hinaus keine Macht übergeben...» (S. 115).

Es ist übrigens nicht ganz leicht, den genauen Sinn des Aufsatzes von Peterson zu erfassen. Wir haben schon gesagt, daß in ihm zwei frühere Studien miteinander verschmolzen sind: «Göttliche Monarchie» (erschien 1931 in «Theologische Quartalschrift») und «Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums» (erschien 1932/33 in «Hochland»). Die ursprüngliche Intention dieser beiden Aufsätze war nicht identisch. Der über die «göttliche Monarchie» hatte eine größere Beziehung zum Thema Trinität und dokumentierte die Rezeption des Begriffes «Monarchie Gottes» in der christlichen Theologie bis zur Zeit der Kappadokier. In dieser Studie wurde die Verbindung zwischen politischer Theologie und Dreifaltigkeitslehre zum Gegenstand der kritischen Reflexion gemacht. Ein ausdrücklicher Verweis auf die «politische Theologie» von Carl Schmitt findet sich aber schon in dem Aufsatz, der dem Urteil des Christentums über Augustus gewidmet ist. Und tatsächlich liegt – wenn man den Aufsatz über den Monotheismus aufmerksam liest – die eigentliche Beweiskraft von Petersons Argumentation, die Beweiskraft nämlich, auf die man vernünftigerweise eine wirksame Verbindung zwischen der Zustimmung zur politischen Situation und der Lehre des Eusebius gründen kann, nicht auf dem Gebiet der Dreifaltigkeitslehre, sondern auf dem Gebiet der Eschatologie. Die Beobachtung, daß Eusebius den Begriff «göttliche Monarchie» benutzt, um Konstantin eine bevorzugte Rolle im christlichen Heilsplan zuzusprechen, ist nur noch von sekundärer Bedeutung gegenüber der Beobachtung, daß das Eusebianische Denken eine «enteschatologisierende» Wirkung ausübt: Schon jetzt, in dem vom Reich garantierten Frieden, erfüllt sich die prophetische Verheißung.

Außerdem ist die Beweiskraft von Petersons Argumentation an einen anderen Tatbestand ge-

bunden, der charakteristisch ist für sein im eigentlichen Sinn theologisches Denken, das nicht mehr an die historische Analyse gebunden ist. Peterson war beeinflusst vom Pietismus, und schon in den Jahren vor seiner Konversion zur katholischen Kirche suchte er einen Ausweg aus der «liberalen» Verkürzung des Christentums (deren bedeutendster Vertreter seiner Meinung nach Adolf Harnack war), einen Ausweg, der sich aber unterscheiden sollte von dem, den Karl Barth mit seiner dialektischen Theologie vorgezeichnet hatte. Er glaubte, diesen Ausweg zu finden im Dogma als solchem. Das Dogma mit seinem autoritativen Anspruch sorgt für die Kontinuität der Inkarnation und stellt die konkrete Instanz dar, durch die Gott in der Geschichte auf den Menschen einwirkt.

Bei Peterson aber wird das Dogma nie in einem objektivistischen Sinn verstanden, als abstrakter Inhalt eines Bekenntnisses, wohl aber in seiner Verbindung mit diesem Bekenntnis. Es ist das Glaubensbekenntnis, welches für Peterson den eigentlichen Kerngehalt des Martyriums, des Wahrheitszeugnisses, welches die Kirche der Welt gegenüber ablegen muß, ausmacht. Dabei ist immer der eschatologische Unterschied zu dieser Wahrheit einerseits und jeder Kompromißformel und jeder historischen Situation andererseits aufrechtzuerhalten².

Die tiefste Intention der These Petersons scheint uns – mit anderen Worten – nicht in einem vereinfachenden Verweis auf den bloßen materialen «Inhalt» des trinitarischen Glaubens als einem Allheilmittel gegen jeden ideologischen Mißbrauch des Christentums zu liegen, sondern sie muß in der Anschauung gesucht werden, daß das orthodoxe *Bekenntnis* des Glaubens, welches die Anbetung und den lebendigen Gehorsam gegen die Wahrheit Gottes in Jesus Christus in sich schließt, der einzig mögliche Ort ist, an dem die Wahrheit sich der *Inbesitznahme* durch eine irdische Instanz entzieht.

c. Was meinen wir, wenn wir von «Monothéismus» reden? S. Breton hat in seinem Buch «Unicité et monothéisme» (Paris 1981) dieses Problem neuerdings klar umschrieben, und zwar als Philosoph, wobei er aber methodisch so vorgeht, daß er den Theologen mit tiefgreifenden Fragen herausfordert. Wenn wir in der biblischen und christlichen Tradition von einem einzigen Gott reden, wollen wir uns dann auf eine konstitutive Eigenschaft Gottes beziehen oder auf die Einzigkeit einer Vermittlung, nämlich

jene durch das auserwählte Volk und durch den gekreuzigten und auferstandenen Jesus, durch die allein der Zugang zu Gott möglich sei? Und ist nicht die Einzigkeit dieser Vermittlung erst durch die Tatsache gegeben, daß sie den Zugang einer Gesamtheit von Völkern und einzelnen zu Gott dadurch sichert, daß eine begrenzte geschichtliche Existenz sich pneumatologisch so öffnet, daß sie von den vielen gläubig angenommen werden kann?

Ohne diese Fragen lösen zu wollen, welche eine Entscheidung über die bloße Möglichkeit in sich schließen, sinnvolle menschliche Aussagen über Gott zu machen, beschränken wir uns darauf, daran zu erinnern, wie vor allem in der ostchristlichen Tradition immer wieder eine letzte Unerkennbarkeit der *ousia* (d. h. des Wesens) Gottes betont wird, weshalb die Ermöglichung des Zugangs zu Gott nie die Sache einer begrifflichen Vorstellung ist. Nicht einmal der Begriff des Einen oder der Begriff des Guten können die tiefste Wirklichkeit Gottes einfangen oder ausschöpfen. Diese Sicht führt im Palamismus dazu, zwischen göttlichem Wesen und göttlichen Energien zu unterscheiden, weswegen auch in der Lehre von den trinitarischen Hervorgängen ein Abstand zwischen unserem Denken und Reden über Gott einerseits und dem Geheimnis Gottes selbst andererseits bewahrt werden soll.

Die letzte Bedeutung dieser theologischen Positionen liegt in der Aussage, daß Gott nicht ein Objekt oder Funktionsbegriff im Dienste unserer Gedankenwelt ist, sondern unergründbares Geheimnis. Das zentrale Problem des Denkens und Redens über Gott ist nicht, uns Gott erkennen zu lassen, sondern uns so zu reinigen, daß wir in seiner Gegenwart bestehen können. Diese Gegenwart Gottes kann nur in einem Prozeß der Selbstüberschreitung erfaßt werden, in einer Ekstase in bezug auf alle Weisen unseres begrifflichen Verstehens.

In der biblischen Tradition wird der Kulminationspunkt dieses Geschehens, wodurch menschliches Reden gleichzeitig Gegenwart Gottes *ist*, am Kreuz Jesu von Nazaret erreicht. Hier kommen volle Erschließung des Geheimnisses und völlige Entblößung, völlige Leere und absolute Fülle der Liebe dessen, der sich selbst hingibt, zur Deckung. Aber dies schließt ein, daß die Einzigartigkeit des Geheimnisses, das sich so enthüllt, nicht mit einer Idee gleichgesetzt werden kann, die in den Dienst irgendeiner weltlichen Vorstellung gestellt werden könnte.

III. *Mystik und Ethik*

Die Folgerungen aus den vorausgehenden Beobachtungen können folgendermaßen formuliert werden: Es ist nicht der Monotheismus als solcher, sondern ein bestimmter Gebrauch, den man von ihm macht, was ihn in den Dienst einer Sicht von der Gesellschaft stellt, in der die Ordnung und das Gemeinwohl von der Einzigkeit eines obersten Willens garantiert werden (sei dies nun der Wille eines Monarchen, einer Gruppe oder einer Klasse).

Übrigens besteht die Wurzel der Ideologie, des falschen Bewußtseins, welches das Eigeninteresse mit einer ideellen Rechtfertigung tarnt, nie in einer Notwendigkeit, die der ideologischen Vorstellungswelt innewohnt, sondern in einem Willen zur Macht, welcher jene Vorstellungswelt als Werkzeug eines bestimmten Interesses in Dienst nimmt. Dies bedeutet, daß weder die monotheistischen Religionen noch die trinitarische Orthodoxie als solche gegen die Möglichkeit eines ideologischen Sündenfalles gefeit sind. Zu diesem ideologischen Sündenfall kommt es dann, wenn die religiöse Vorstellungswelt – sei es nun die Vorstellungswelt einer monotheistischen Religion oder jene der reinsten christlich-trinitarischen Orthodoxie – aus dem mystischen Horizont herausgelöst und für einen bloß ethischen Horizont in Dienst genommen wird.

Um wenigstens den Versuch zu machen, die Bedeutung dieser Behauptung zu verdeutlichen, wollen wir in aller Freiheit einige Motive der theologischen Methode des Dionysios Areopagites aufgreifen, vor allem aus seiner Schrift «Über die mystische Theologie». Dionysios entwickelt hier eine Reflexion über die religiöse Sprache, in der diese als Instrument der Einigung mit Gott betrachtet wird. Der Begriff «Mystik» bezieht sich hier eben auf die Erfahrung der *hénosis*, der «Einigung». Die Theologie ist das Ergebnis der mystischen Sprache, weil sie eine ganze Vorstellungswelt und ein ganzes Begriffsgefüge entwickelt, welche imstande sind, durch den Schritt von der Symbolwelt zur Negation der letzten Identität zwischen Gott und Symbol unser Ich langsam zu reinigen und zur Erfahrung von Gottes Gegenwart zu führen.

Der erste Schritt dieser Bewegung, die zum Ort der Gegenwart führen soll, besteht in der Aufnahme durch das Subjekt, in der Verinnerlichung (= Affirmation) des in der Welt und in der

Geschichte gegenwärtigen Göttlichen. Dies ist der Augenblick des Abstiegs des Göttlichen, in dem jedes Ding und jedes Geschehen in Identität und in Einklang mit dem Ursprung erlebt werden: Feuer, Luft, Empfindungen, Entscheidungen, bildhafte Vorstellungen und alles ist hier Symbol Gottes. Es ist dies der Augenblick, in dem die Gegenwart jede Abwesenheit auszuschließen scheint, in dem Gott der Starke ist, in dem die Wagen Pharaos im Schlamm versinken, der vom Mißverstehen des Symbolcharakters der Welt gebildet wird. Aber Rausch und Tanz, Erregungszustände und Befreiungserfahrungen, prometheischer Aufstieg zu den Ursprüngen des Feuers und des Lebens müssen den Platz räumen für die Negation, müssen die Abwesenheit gelten lassen. Das Herabsteigen des Göttlichen, welches den Ursprung der symbolischen Vorstellungswelt darstellt, begründet für sich allein genommen tatsächlich nur den Willen zur Macht, nur die Kraft, in der das Ich sich selbst erhöht und zum Aufrührer wird. Ihm ist die Erfahrung der Ek-stase, der Weitung des eigenen Bewußtseins zum Begreifen des Andersseins, der Bestimmung des anderen, die nicht ableitbar ist von der meinen, versperrt.

Damit nicht genug; sondern darüber hinaus gilt: Das Herabsteigen des Göttlichen und das Fest der Identität bleiben ein Unsinn, solange sie nicht die letzte Ferne der Abwesenheit von Sinn, des Todes und der Hölle, erreicht haben. Und dort, wo ein Mensch von Gott verlassen ist, wo ein Mensch mit dem Ende seines Weges durch diese Zeit konfrontiert ist, da wird Identität zu einem leeren Wort, da entzieht sich jede Grundlage, auf der man Fuß fassen könnte, und da tut sich der bodenlose Abgrund auf. Kann Gott das, was «nicht sein» ist, zu dem machen, was «sein» ist? Vielleicht liegt die Einzigkeit Gottes genau darin begründet: daß er imstande ist, sich das zu eigen zu machen, was außer seiner selbst ist, daß er imstande ist, auch noch dort zu stehen, wo es keinen Standort für ihn gibt.

Der Ort, an dem es eigentlich keinen Platz für Gott gibt und wo er dennoch zu wohnen vermag, muß auch von dem Menschen, der sich mit Gott vereinen will, durchschritten werden. Das ist der Sinn der irdischen Existenz des Jesus von Nazaret. Hier ist das «Herabsteigen» Gottes zur Vollendung gekommen bis hin an den Ort, an dem Jesus von Gott verlassen wurde. Dies aber ist das Paradoxon, daß gerade in dieser Verlassenheit, in dieser Abwesenheit Gott anwesend

war. Dann aber kommt es darauf an, *jene* Identität zu begreifen, die jenseits aller Selbstbehauptung besteht, im «lichten Dunkel» des Nichterkennens, der Verlassenheit, in dem jede religiöse Vorstellungswelt verbrannt wird auf dem Altar der absoluten Gemeinschaft, die uns das hinzunehmen zwingt, was die Bestimmung des anderen ist. Der Aufstieg zum Ursprung, die Vereinigung mit dem Vater, vollzieht sich also durch «Negation» (*theologia apophatica*). In bezug auf Gott ist also, so wird dann Dionysios Areopagites sagen, im Augenblick des mystischen Aufstiegs, der auf den symbolischen Abstieg folgt, jeder theologische Begriff, und sei es auch der höchste und göttlichste, zu verneinen, denn Gott befindet sich anderswo. Und dennoch wird die Negation nicht verabsolutiert. Die Symboltrunkenheit darf nicht durch den Rausch der Zerstörung ersetzt werden: Gott befindet sich jenseits jeder Bejahung und jeder Verneinung. Die Verneinung ist nicht ein fester Platz, an dem man sich niederlassen könnte, sie ist keine Sicherheit. Sie ist immer nur ein Vorgang der Reinigung durch die Ek-stase, durch das Entstehen von Gemeinschaft, durch die Freude der Gegenwart. Auch unsere höchsten und göttlichsten Begriffe sind nichts anderes als Gipfelpunkte, auf welche die Gegenwart von oben auftrifft.

Dies ist die eigentliche und ursprüngliche Lebenswelt der religiösen Vorstellungen. Es handelt sich hier um eine mystische Welt. Einer ihrer Bereiche ist die Ethik. Die ethische Welt entsteht dann, wenn dieser Weg erst einmal freigeräumt ist und wenn sich dann die Notwendigkeit aufdrängt zu teilen, sich zu trennen, etwas dem Geschick seiner Verdammung zu überlassen, um wenigstens einen Teil von uns und einen Teil der Geschichte zu retten und zum Heil zu führen: Das ist das Erkennen von Gut und Böse.

Im allgemeinen entsteht die Welt der Ethik durch eine Verhärtung der Dimension des Symbolischen, durch einen Versuch, den Herabstieg des Göttlichen zu blockieren und zu fixieren, um so einer Handlung endgültige und nicht bloß dynamische Bedeutung zu verleihen: ansonsten wäre man ja verdammt. Die Ethik entsteht, weil man dem Göttlichen einen Ort zum Verweilen geben will, dem Göttlichen, welches so zur dämonischen Kraft einer Existenz wird: «Ethos für den Menschen ist der Dämon», sagten die Griechen. Und «Ethos» bedeutet ja eigentlich «Wohnung auf Dauer», «dauerhafte Prägung».

Wenn der Mensch dem Göttlichen Mauern zum Verweilen errichtet, dann wird das Göttliche zum Entwurf für die Existenz, und die Existenz wird selbst zu einer sakralen Wirklichkeit. Dann aber bedeutet die *Einzigkeit* Gottes Eingrenzung, Ausschließung alles dessen, was in diesen Entwurf nicht integriert werden kann, und gleichzeitig Prinzip des Zusammenhaltens alles dessen, was sich in diesen Entwurf integrieren läßt.

Die schwierigste Frage aber ist die Frage der Unvermeidbarkeit der Ethik: Warum entsteht das Wissen um Gut und Böse? Der Apostel Paulus gibt uns eine Antwort auf diese Frage, die immer noch sehr attraktiv ist: Das Gesetz muß als eine Art Zwischenspiel zwischen die ursprüngliche Verheißung und die künftige Gnade der Gegenwart treten, eben damit die radikale Verschiedenheit und Überschwenglichkeit der Gnade offenbar werde. Bei Paulus ist das, was wir Ethos genannt haben – und das heißt für ihn das mosaische Gesetz und das in die Gewissen der Menschen eingeschriebene Sittengesetz – unfähig, zu Gott zu führen, ja stattdessen vermehrt es sogar die Sünde, das heißt die Trennung von Gott und die Verdammnis. Und dennoch ist das Gesetz nicht Sünde, und überdies kommt es von Gott selbst. Seine Rechtfertigung besteht darin, daß es ein «Zuchtmeister», ein Kerkermeister und Erzieher zugleich, ist. Aufgrund des Versagens des Gesetzes werden wir tatsächlich dazu gebracht, die Notwendigkeit der Gnade, welche das Evangelium Christi in sich schließt, zu erfahren.

Nach dieser Paulinischen Sicht wäre das Ethos dann also die notwendige Gefangenschaft, die das Göttliche in der Geschichte auf sich nimmt, damit der Mensch eben durch seine ethische Erfahrung und sein Scheitern, den ursprünglichen Sinn seines Weges, die Wahrheit der religiösen Vorstellungswelt und die Abwesenheit des Symbols wiederentdecke.

Die Paulinische Sicht ist nicht die einzige Antwort auf die Frage nach dem Sinn der Ethik und nach deren Beziehung zur Mystik. Im Neuen Testament selbst gibt es noch andere Antworten. Hier wollten wir nur an die großen Züge der Paulinischen Sicht erinnern, um zu zeigen, wie auch die christliche religiöse Vorstellungswelt nicht über eine einzige stabile Ordnung verfügt, sondern daß sie empfänglich ist für unterschiedliche Zuordnungen und daß sie unterschiedlichen Verknüpfungen mit der menschlichen Geschichtete Raum geben kann.

IV. Der Traum von der säkularisierten westlichen Welt

Mit dem Bruch der Einheit der Christen innerhalb der westlichen Gesellschaft im 16. Jahrhundert wurde jener Friede zwischen christlichem Glauben und Gesellschaftsethik, wie er in seinen Fundamenten durch die sogenannte «Konstantinische Wende» geschlossen worden war, problematisch. Etwa zwölf Jahrhunderte hindurch hatte es möglich geschienen, den Horizont des Evangeliums, der in Jesus Christus verkündeten Versöhnung zwischen Gott und Mensch in Übereinstimmung zu bringen mit dem ethischen Horizont der westlichen Christenheit. Diese Übereinstimmung hatte bis dahin deswegen möglich geschienen, weil der Feind gleichzeitig als vom Evangelium ausgeschlossen erschien, sozusagen als der jeweils zeitgenössische Feind dessen, der am Kreuz die Gegenwart Gottes offenbart hatte, auch wenn man fern von Gott war.

Die Trennung zwischen den Christen, die es vom 16. Jahrhundert an unmöglich machte, den Glauben als Faktor der Freundschaft innerhalb der Gesellschaft zu verstehen, forderte statt dessen ein anderes, neues Gleichgewicht zur Stabilisierung der Gesellschaftsethik. Der Staat sagt sich los von jedem Bezug auf das religiöse Bewußtsein, er wird «absolut», sucht eine eigenständige Begründung seiner selbst. Schon vorher war es zu einer «Säkularisierung» der Politik gekommen. Es genügt, einen Marsilius von Padua oder einen Dante zu erwähnen. Aber hier handelte es sich noch um erste Versuche, die – wenigstens grundsätzlich – die Verschmelzung des christlichen und des politischen Horizontes unangetastet ließen, wenn sie auch innerhalb dieses gemeinsamen Horizontes die Elemente des Gleichgewichts anders verteilten. Mit dem 16. Jahrhundert dagegen platzen alle Nähte, mit denen Evangelium und Politik verbunden bleiben könnten.

Ist aber eine wirklich «säkularisierte» Begründung des Staates tatsächlich möglich? Ist es möglich, eine Gesellschaftsethik auch auf die verbrecherische Hypothese, daß es Gott nicht gebe (Grotius), zu gründen? Die Antwort auf diese Frage fällt bei Rechtstheoretikern und Historikern nicht gleichlautend aus, und sie zerteilt sich in unterschiedliche Rinnsale und in vielfach einander widersprechenden Behauptungen. Die Hypothese von Carl Schmitt, gegen den Peter-

son schrieb, lautet zum Beispiel, daß die Prinzipien, welche die gesellschaftlichen Ordnungsvorstellungen der Moderne leiten, immer noch theologische Prinzipien seien, wenn auch in säkularisierter Form. Es ist daher nicht möglich – wenigstens in den bestehenden Ordnungen –, die Nabelschnur, welche die Politik mit der Theologie verbindet, einfach durchzuschneiden.

Hier interessiert uns diese Frage nicht als Politikwissenschaftler, sondern wegen ihres Bezugs zur Geschichte der Nachfolge Christi. Der Christ, der sich zur Nachfolge auf dem Weg Jesu Christi verpflichtet fühlt, stellt sich tatsächlich in erster Linie die Frage nach der Treue zum einzigen Inhalt seines Zeugnisses, und zwar eben wegen des Beitrages, den er von daher zur menschlichen Geschichte zu leisten vermag.

Von diesem Blickpunkt her drängen sich wenigstens zwei Überlegungen auf, eine, die sich der Vergangenheit, und eine, die sich der Gegenwart zuwendet. Sie beziehen sich vor allem auf die römisch-katholische Kirche, aber vielleicht berühren sie teilweise auch andere Kirchen.

a. Die katholische Kirche hat in der Vergangenheit mit Argwohn und Feindschaft auf jene Loslösung der Ethik vom Evangelium geblickt, in der sie nicht nur eine Rebellion wider die Autorität der Kirche sah, sondern darüber hinaus eine Rebellion gegen Gott und einen Versuch, die Gesellschaftsethik selbst und die allen Menschen gemeinsamen Prinzipien des Zusammenlebens aufzulösen. Und weil die modernen säkularisierten Demokratien sich auf diese Trennung der Ethik vom Evangelium zu gründen scheinen, kam man auch ihnen anfangs nur mit mißtrauischer Ablehnung entgegen. So gesehen würde dann gelten, was Pius IX. in seiner Enzyklika «Quanta cura» schreibt: «Wenn die Religion aus der bürgerlichen Gesellschaft entfernt worden ist, und wenn mit der Ablehnung der Lehre und der Autorität der göttlichen Offenbarung mehr und mehr selbst der Begriff echten Rechtes und echter menschlicher Gerechtigkeit verdunkelt wird und schließlich ganz verloren geht und an die Stelle der wahren Gerechtigkeit und des legitimen Rechtes die materielle Gewalt tritt, dann wird klar, wieso manche, der gewissten Grundsätze der gesunden Vernunft völlig uneingedenk und ohne sich noch um diese zu kümmern, es wagen können auszurufen: «Der Wille des Volkes, der sich in der sogenannten öffentlichen Meinung oder anderswie äußert, begründet das oberste Gesetz, das nicht gebun-

den ist an irgendein menschliches und göttliches Recht, und in der politischen Ordnung erlangen die derart vollendeten Tatsachen Rechtskraft aufgrund der bloßen Tatsache, daß sie sich durchgesetzt haben.»

In dieser ihrer ablehnenden Haltung, welche in der Konstitution «*Dei Filius*» des I. Vatikanischen Konzils historisch entwickelt wurde – wobei der protestantischen Reformation die letzte Schuld an diesen Mißständen zugeschrieben wurde –, vermied die Kirche es beharrlich, sich zu fragen, ob nicht die Trennung zwischen der Gesellschaftsethik und dem christlichen Horizont (die häufig aus einer polemischen und allem Heiligen feindlichen Einstellung geschah) nicht auf das Schuldkonto eines ungerechtfertigten Anspruches der Kirche selbst gehe, welche ja im Übermaß eine bis zur Identifikation gehende Verbindung zwischen Christentum und Politik hingenommen und aktiv verteidigt hatte, eine Verbindung, welche nur wenig auf die ganz andere Qualität der evangelischen Botschaft achtete.

b. In der Gegenwart ist die Kirche wieder äußerst empfindlich geworden gegenüber dem Angebot neuer Formen eines «konstantinischen Friedens», welche die Macht ihr anträgt, auch wenn es sich heute nicht mehr um die staatliche Macht im strengen Sinne handelt, sondern um neue Inkarnationen gesellschaftlicher oder politischer Macht. Die Forderung, die von vielen Seiten erhoben wird, daß nämlich die Prinzipien der Religion wieder ihren Platz als Basis des gesellschaftlichen Zusammenlebens einnehmen sollten, zeigt, daß es immer noch eine «bürgerliche Religion» gibt, eine religiöse Vorstellungswelt, die darauf gerichtet ist, dieser bestehenden Ordnung Garantie und Sicherheit zu bieten, und dies unter ständiger Enteschatologisierung der grundlegenden Werte der christlichen Tradition (J.B. Metz). Die modernen westlichen Gesellschaften sind heute dabei, eine ganz neue Aktualität der «Macht» der christlichen Institutionen wiederzuentdecken, wie man sie wenigstens seit der Epoche des «Ancien Régime» nicht mehr gekannt hat. Die Gefahr ist, daß auf diese Weise die Nachfolge Christi in der Geschichte sich nur noch darstellt in den ihrer Natur nach ethischen Formen des politischen Christentums, wodurch die Kraft Gottes, in der Ohnmacht und Schwäche des Kreuzes auch das anzunehmen, «was nicht sein ist», seine Freundschaft mit allem, was menschlich ist, wieder ganz von demjenigen

absorbiert wird, was die Welt als das Ihrige anerkennen kann.

V. *Schlußfolgerungen:*

Zwei Weisen, Gottes Menschlichkeit zu betrachten

Die ethische, gesellschaftliche und politische Funktion der Einzigkeit Gottes wird oft gerechtfertigt mit der Berufung auf die Tatsache, daß Gott Mensch geworden ist und daß es einen einzigen Plan Gottes für den Menschen gibt. Tatsächlich aber gibt es zwei verschiedene Weisen, diese Menschlichkeit Gottes zu betrachten:

Die erste Weise geht vom Universalen, Allgemeinen aus und kommt von daher zum Besonderen. Sie geht also aus von einem abstrakten Begriff des Menschlichen, der Natur, welcher sich verbindet mit einer entsprechenden Sicht der Geschichte. Der besondere Gehalt des Christlichen wird demzufolge als die Bestätigung und Erfüllung dieses allgemeinen Anspruchs und dieses allgemeinen Verlangens der Kreatur betrachtet. Die Einzigkeit Gottes, auch die des Gottes Jesu Christi, kann dann nur noch der Verwirklichung eines allgemeinen Anspruchs Raum geben. In manchen theologischen Entwürfen geht diese Sicht so weit, daß man behauptet, daß die «Verdamnis des einzelnen» in der universalen, globalen Perspektive der Rettung und des Heils der Menschheit gerechtfertigt und gewollt sein könne.

Die zweite Betrachtungsweise, jene nämlich, die vom Besonderen zum Allgemeinen kommt, geht aus von den Seligpreisungen des Evangeliums: Selig, ihr Armen, denn euer ist das Reich. Der Sinn dieser Verheißung kann nur dann verstanden werden, wenn man ihre «theologische» Eigenart begreift. Es handelt sich nämlich tatsächlich nicht um eine Einladung zum Armsein, sondern um die Verkündigung des Ortes, an den Gott sich begeben hat, um *bei* «allen» Menschen zu sein; bei denen, die fern *von* «allen» leben. Man achtet nie genügend darauf, daß in den Evangelien die Gemeinschaft, die Jesus lebt, in erster Linie eine Gemeinschaft mit den Sündern ist, mit denen, die fern von Gott selbst sind. Hier erscheint die Menschlichkeit Gottes als radikale Lebensgemeinschaft, als Niederreißung aller Scheidemauern.

Der ersten Betrachtungsweise gelingt es nicht, den (ethischen) Begriff «Feind» außer Kraft zu

setzen, und sie bildet die Grundlage für alle Integralismen der sogenannten christlichen Politik, christlichen Kultur, christlichen Gesellschaft usw. Die zweite Betrachtungsweise sucht die Armut Gottes inmitten der Geschichte zu leben,

und zwar durch die freudige oder leidende Anteilnahme an der Freude oder dem Leid jedes Menschen, ohne daß sie sich rühmen könnte, die religiöse «Begründung» des ethischen und politischen Handelns erbringen zu können³.

¹ Louis Massignon, *La passion de Husayn Ibn Mansûr Hallâj ...* (4 Bde., Paris 1975); ders., *Perspective transhistorique sur la vie de Hallâj: Parole donnée* (Paris 1962) 73–97.

² Vgl. vor allem: Erik Peterson, «Zeuge der Wahrheit»; jetzt abgedruckt in: *Theologische Traktate* (München 1951) 165–224.

³ Wir erlauben uns, für weitere bibliographische Angaben und Vertiefungen der hier vorgelegten Gedanken hinzuweisen auf: Giuseppe Ruggieri, *La compagnia della fede. Linee di teologia fondamentale* (Turin 1980) 109–165; ders., *Resistenza e dogma; il rifiuto di qualsiasi ideologia politica* in Erik Peterson. In: E. Peterson, *Il monoteismo come problema politico* (Brescia 1983) 5–26; I. Mancini/G. Ruggieri, *Fede e cultura* (Turin 1979) 49–83; G. Ruggieri/R. Orfei/F. Stame/

G. Piana, *La necessità dell'inutile: fede e politica* (Turin 1982) 7–43.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

GIUSEPPE RUGGIERI

1940 geboren. Derzeit Professor für Fundamentaltheologie am Studio Teologico von Catania. Mitglied des Istituto per le scienze religiose in Bologna. Redakteur der Zeitschrift «Cristianesimo nella storia». Veröffentlichungen u. a.: *La compagnia della fede. Linee di teologia fondamentale* (Turin 1980). Anschrift: Villaggio S. Agata, Zona B 26 B, I-95121 Catania, Italien.

Michel Meslin

Die anthropologische Funktion des Monotheismus

Könnte der Glaube an einen einzigen, von der Welt verschiedenen Gott für den gläubigen Menschen zu einem Faktor der Individualisierung werden? Diese Frage stellt sich notwendig dem, der die anthropologische Funktion des Monotheismus aufzeigen will. Anders gefragt: Hat der Monotheismus zwischen dem Menschen, der in eine vergesellschaftete und ritualisierte Umwelt eingefügt lebt, und dem Jenseits als dem Aufenthaltsort des ganz Anderen besondere Beziehungen herstellen können, indem er die Idee einer göttlichen, vom Menschen als Wirken schöpferischer, organisatorischer und erhabener Macht erfüllten Transzendenz preisend aussprach? Führten solche Beziehungen zu einer Entwicklung des Personbegriffs?

Freilich ist dieser Begriff sehr schwierig zu fassen. Das Personsein ist ja weder ein einfacher

noch ein unmittelbar einsichtiger Tatbestand. Zahlreiche Gemeinwesen (von denen einige noch heute anzutreffen sind) konnten funktionieren, ohne daß dieser Begriff als eine der wesentlichen Grundlagen ihrer Organisation in Erscheinung trat. In diesen Gemeinschaftsformen existiert der Mensch nur in der Mehrzahl, der einzelne ist lediglich ein numerisches Fragment der Gruppe. Die Beziehungen zwischen den Menschen und dem Göttlichen nehmen nach diesem Verständnis gezwungenermaßen den Weg über die völkische oder gesellschaftliche Gruppe. Hier kann der Einzelmensch die Gottheit nur über die gesellschaftspolitischen Strukturen erreichen, und die Beziehungen, die er mit dem Göttlichen eingeht, gründen sich auf die anthropozentrischen Begriffe des Vertrags oder des Bundes, die die zwischenmenschlichen Verhältnisse regeln.

I.

Nun zeigt aber die Untersuchung der langandauernden Einwurzelung des Personbegriffs im Abendland, daß dabei der religiöse Faktor keineswegs bestimmend war. Bestimmend war vielmehr zuerst die dem einzelnen durch das Gemeinwesen zugestandene Anerkennung gewisser