

Monotheismus und Gewalt

|| Fragen an die Frühzeit des Christentums

Die monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam scheinen höchst spannungsvolle Gebilde zu sein. Einerseits wird darauf hingewiesen, daß diese Religionen die Menschen zu Frieden und Liebe einladen und damit der Menschheit einen bitter nötigen Dienst erweisen; andererseits wird ihnen vorgeworfen, intolerant zu sein und dadurch Gewalt zu produzieren. Beides scheint zuzutreffen: Treffen wir in den monotheistischen Religionen nicht auf ein Friedenspotential – *und* ein Gewaltpotential? Diese Ambivalenz will ich im folgenden historisch beleuchten und dem spannungsvollen Verhältnis von Monotheismus und Gewalt in der Frühzeit des Christentums nachgehen.

Monotheistische Tendenzen in der Antike

Die Geschichte der Spätantike war von der Ausbreitung des aus dem Judentum stammenden Monotheismus über dieses hinaus geprägt. In einem jahrhundertelangen Prozeß setzte sich der Monotheismus in seiner christlichen Version gegen die antiken Religionen durch. Welche Rolle hat dabei Gewalt gespielt?

Bis in das 4. Jahrhundert hinein und auch noch in diesem, also in reichskirchlicher Zeit, hat das Christentum sich friedlich ausgebreitet. Obwohl neu und damit nach antiken Maßstäben mit dem Makel fehlender Anciennität behaftet, erwies sich das Christentum als überaus erfolgreich, und eine der spannendsten Fragen an seine Frühzeit ist die nach möglichen Gründen für seine offenkundige Attraktivität. Eine der dafür in der Forschung ventilierten Ursachen hat mit dem Monotheismus zu tun. Zur Religion gehörten in der Antike viele Götter und viele Kulte, während die Christen an nur einen Gott glaubten, den Gott Israels. Mit einer bloßen Gegenüberstellung von antikem Polytheismus und jüdisch-christlichem Monotheismus ist die Religionsgeschichte der späten Antike aber nicht angemessen zu erfassen. Vielmehr werden von der einschlägigen Forschung schon länger, in den letzten Jahren aber intensiver Tendenzen in der nichtchristlichen Welt identifiziert, die in Richtung Monotheismus weisen¹.

Am weitesten zurück reichen solche Tendenzen in der Philosophie. Seitdem die ersten griechischen Philosophen im 7./6. Jahrhundert v. Chr. nach dem „Anfang“

oder „Ursprung“, abstrakter: dem „Prinzip“ der Welt fragten, wurde die Wirklichkeit im griechischen Denken – übrigens auch schon im Mythos – als Einheit betrachtet. In der Frage, ob zur Erklärung der Vielfalt der Wirklichkeit ein Prinzip oder mehrere Prinzipien anzunehmen seien, haben sich die griechischen Philosophen (und in ihrem Gefolge die lateinischen) mehrheitlich für die Einheit, nicht für eine Mehrheit von Weltprinzipien entschieden. Die Stoiker – um die Philosophie zu nennen, die im Hellenismus und in der römischen Kaiserzeit überaus einflußreich wurde – konzipierten einen strengen Monismus. Weil Philosophie und Theologie nicht getrennt waren, konnte diese Metaphysik auch theologisch formuliert werden: ein Prinzip, ein Gott. Gerade die Philosophie der Spätantike, der Neuplatonismus, war vom „Denken des Einen“ geprägt².

Dieses Einheitsdenken mit seinen theologischen Implikationen hat dem christlichen Monotheismus die denkerischen Wege vorgezeichnet, auf denen dieser der antiken Welt mittels der Vernunft vermittelt werden konnte. Christliche Theologen wie Athenagoras im 2. und Minucius Felix im 3. Jahrhundert lockten mit dem Angebot, vom philosophischen Einheitsdenken zum christlichen Eingottglauben sei es nur ein kleiner Schritt. Wir wissen zwar nichts über den Erfolg solcher Werbestrategien. Gebildete Menschen der Antike, die nahezu ausnahmslos den höheren Schichten der Gesellschaft angehörten, konnten noch genug andere Gründe haben, nicht Christ zu werden. Doch ein Beispiel dafür, daß es funktionieren konnte, liefert der syrische Theologe Tatian in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts: Es war „die Zurückführung aller Dinge auf *einen* Herrn“, die ihn am Christentum unter anderem überzeugte (*Oratio ad Graecos* 29,2).

Die Rede von einem einzigen Prinzip der Welt und einem einzigen Gott blieb nicht auf den kleinen Kreis der philosophisch Gebildeten und Interessierten beschränkt, sondern gehörte zur Allgemeinbildung der Spätantike. Und nicht nur in der Oberschicht, der das Luxusgut Bildung überhaupt zugänglich war, sondern auch in der Religiosität der einfachen Leute zeichneten sich in der römischen Kaiserzeit verstärkt monotheistische Tendenzen ab. Zwei Phänomene lassen sich dafür benennen. Das eine ist die Verehrung eines „höchsten Gottes“ (*Theos Hypsistos*), die im östlichen Mittelmeerraum vor allem für die zweite Hälfte des 2. und das 3. Jahrhundert inschriftlich und archäologisch bezeugt ist³. Die Anhänger gehörten eher zu den unteren Schichten der Bevölkerung und waren in Städten ebenso anzutreffen wie auf dem Land. Die Inschriften sind Zeugnisse für eine höchst synkretistische Götterwelt, und manche weisen monotheistische oder, vorsichtiger gesagt, henotheistische oder monolatrische Tendenzen auf. So heißt ein Priester des *Theos Hypsistos* auf einer Marmorstele aus Kula in Lydien aus den Jahren 256/57 n. Chr. „Priester des Einigen und Alleinigen Gottes“ und gleich anschließend „Priester des Heiligen und Gerechten“, einer im westlichen Kleinasien nicht selten bezeugten Gottheit (*Tituli Asiae Minoris* V/1,246).

Das zweite hier einschlägige Phänomen ist die Verehrung der Sonne als Gottheit⁴,

die seit dem 2. Jahrhundert n. Chr. in weiten Kreisen der Bevölkerung des Römischen Reichs stetig zunahm. Der wohl wichtigste Katalysator dafür war die Verbindung des weitverbreiteten Gottes Mithras mit dem Sonnengott. Ferner war die Sonne in der modisch gewordenen Astrologie ein Planet mit privilegierter Stellung und wurde als Gott in zahlreichen magischen Texten angerufen. Unter Gebildeten entwickelte sich eine Spiritualität, für die sich die Bezeichnung „Solar-Theologie“ eingebürgert hat⁵. Und schließlich fand der Sonnengott Eingang in die Symbolik des römischen Kaisertums: Seit dem 2. und verstärkt seit dem 3. Jahrhundert entwickelte sich die Verehrung des *Sol invictus*, des „unbesiegt bzw. unbesiegbaren Sonnengottes“, die unter Kaiser Aurelian (270–275) zum Reichskult wurde. Auch an der Sonnenverehrung läßt sich die monotheistische Tendenz der Spätantike ablesen. Beispielsweise hat Macrobius um 430 die Sonne als „einzige Gottheit“ apostrophiert und so etwas wie einen solaren Eingottglauben mit pantheistischer Tendenz präsentiert (*Saturnalia* I 17–23).

Auf dem Hintergrund dieser Phänomene läßt sich die Religionsgeschichte der Spätantike im Blick auf die Durchsetzung des christlichen Monotheismus wie folgt beschreiben: In der religiös-kultischen Praxis war die antike Welt auch in ihrer letzten Phase von einer Vielzahl von Gottheiten geprägt. Seit dem 2. und 3. Jahrhundert n. Chr. zeichneten sich jedoch in diesem Rahmen auf verschiedenen Gebieten (Philosophie, Religion, Politik) und in allen gesellschaftlichen Schichten Tendenzen zur Singularisierung der Gottesvorstellung ab. Als Konstantin I. (306–337), der von seinem Vater Constantius Chlorus (293–306) die Verehrung des *Sol invictus* übernommen hatte, sich dem Christentum zuwandte und dabei den Sonnengott mit dem Christengott identifizierte, lag er damit im allgemeinen Trend in Richtung Monotheismus. Hatten die Christen schon in vorkonstantinischer Zeit von der monotheistischen Stimmung profitiert, konnten sie diese nunmehr auch politisch für sich nutzen.

Und jetzt, erst jetzt, kam Gewalt ins Spiel. Bis dahin hatte das Christentum friedlich davon profitiert, daß ihm in puncto Monotheismus der Zeitgeist sozusagen in die Hände arbeitete. Durch die politische Unterstützung des Christentums seit Konstantin erhielt diese Entwicklung einen kräftigen Schub, aber auch einen neuen Akzent: In Verbindung mit der Staatsmacht wurde das Christentum zunehmend mit Hilfe von Zwang und Gewalt durchgesetzt.

Gewalt und Gewaltlosigkeit

Diese Darstellung klingt so, als wäre die Konstantinische Wende wieder einmal der Sündenfall der Kirchengeschichte. Durch Macht und Einfluß korrumpiert, hätten die Kirchenleute zur Gewalt gegriffen, um ihre Ansichten durchzusetzen. In nicht wenigen Fällen mag das so gewesen sein. Doch eine derartige Malerei in Schwarz und Weiß schiebt das Problem auf menschliche Unzulänglichkeit und tut so, als

hätte es mit der christlichen Überzeugung als solcher nichts zu tun. Einfach nur zu sagen, christliche Gewaltanwendung sei dem Bündnis mit staatlicher Macht entsprungen, greift zu kurz. Um den Prozeß zu erhellen, in dem aus einer dynamischen religiösen Bewegung eine Bedrohung für Außenstehende geworden ist, ist nach etwachen tieferliegenden Ambivalenzen im Christentum selbst zu fragen. Wie wurde aus einer verfolgten Religion eine verfolgende Religion? Wie kamen die Anhänger der Religion der Liebe dazu, neue Formen religiöser Gewalt und Intoleranz in die Welt zu setzen? Wurde das Christentum vielleicht schon vor der Konstantinischen Wende von manchen Zeitgenossen als Bedrohung empfunden?

So wenig es befriedigt, auf die Konstantinische Wende zu verweisen, um die von Christen verübte Gewalt zu erklären, reicht es auch nicht aus, auf die Gewaltlosigkeit Jesu zu verweisen, um den Vorwurf zu entkräften, monotheistischer Glaube sei unvermeidlich intolerant und gewalttätig. Der Verzicht auf Gewalt ist gewiß charakteristisch für das Leben und die Verkündigung Jesu⁶. Die frühe Kirche hat diese Norm auch nicht umgehend verraten, sondern eine Friedensethik ausgebildet, die nicht zuletzt in Vorbehalten gegenüber dem Kriegsdienst zum Ausdruck kam. Nun gibt es aber auch altchristliche Texte, die eine andere, gewalthaltige Sprache sprechen, und die Geschichte liefert Beispiele dafür, wie oft die christliche Praxis hinter den eigenen Ansprüchen zurückgeblieben ist. Entgegen ihrer irenischen Tradition waren viele Kirchenleute ohne Skrupel bereit, Gewalt anzuwenden, sobald sie die Möglichkeit dazu bekamen. Damit meine ich nicht nur die in der Regel pogromartige Gewalt gegen die antiken Kulte in der Spätantike, die Zerstörung von Heiligtümern und Götterbildern, sondern mehr noch den christlichen Umgang untereinander. Ungleich öfter und heftiger als gegen Heiden oder Juden hat christliche Aggressivität sich in der Antike gegen Abweichler in den eigenen Reihen gerichtet: gegen Schismatiker und Häretiker.

Mit dieser Beobachtung dringen wir möglicherweise ein Stück tiefer in das Problem ein. Sie gilt nämlich nicht erst in nachkonstantinischer Zeit, als christliche Gruppen und Personen, die als häretisch angesehen wurden, außer mit kirchlichen Sanktionen auch mit staatlichen Strafmaßnahmen rechnen mußten. Schon in vor-konstantinischer Zeit boten die christlichen Kirchen alles andere als ein Bild reiner Friedfertigkeit. Konflikt und Streit gehörten von Anfang an zur Geschichte des Christentums. Das wäre an sich eine Banalität – wenn nicht die christlichen Auseinandersetzungen eine bestimmte Qualität aufweisen würden, die mit dem monotheistischen Bekenntnis zusammenhängt: Die Christen streiten nämlich über Wahrheit in religiösen Dingen. Wenn es aber nur *einen* Gott gibt (und nur *einen* Erlöser, nämlich Jesus), dann kann auch die Wahrheit nur *eine* sein. So haben das alle altkirchlichen Theologen gesehen. In dieser Konstellation gewinnt ein Streit über Wahrheit nicht nur an Dynamik – zu studieren an der stürmischen Entwicklung der christlichen Theologiegeschichte –, sondern auch an Härte – zu studieren an der nicht weniger rasanten Entwicklung der christlichen Ketzergeschichte.

Ein Aspekt der Gewaltproblematik ließe sich damit so formulieren: Die altkirchliche Überzeugung von *einem* Gott und *einer* Wahrheit für *alle* Menschen ging einher mit bestimmten Vorstellungen von Einheit und Universalität. Die Frage nach dem Zusammenhang von Monotheismus und Gewalt führt auf das Verhältnis von Einheit und Vielfalt.

Christliche Schwierigkeiten mit religiöser Pluralität

Mit Vielfalt in religiösen Dingen hatten die Christen freilich Schwierigkeiten, von denen eine mit ihrer Mentalität zusammenhängt⁷. Ein erhellendes Beispiel dafür ist Tertullian, der in Karthago in Nordafrika lebte, mit einer Christin verheiratet war und sich vor 197 dem Christentum zuwandte. Mehr wissen wir über den Vorgang seiner Bekehrung nicht, doch kennen wir aus seinen Schriften die religiöse Haltung, die er als Christ an den Tag legte. Tertullian verstand die Hinwendung zum Christentum als radikale Abkehr von allen religiösen und kultischen Vollzügen der antiken Welt. Natürlich sah die gelebte christliche Praxis immer viel weniger eindeutig aus. Aber dem Anspruch nach verstand einer wie Tertullian Christsein als radikalen Gegensatz zur religiösen und kulturellen Umwelt, ohne Differenzierungen, ohne Kompromiß. Das war Konvertitenmentalität: Nichts mehr zählte, nur noch das unverhofft Neue, als das man den christlichen Glauben erlebte.

Bedingte diese Mentalität Intoleranz und Gewaltbereitschaft? Bekehrung bedeutete nach der strengen altkirchlichen Auffassung, sich möglichst klar von der religiösen, sozialen und kulturellen Umwelt zu distanzieren, deren Werte und Ansprüche zu relativieren, in Frage zu stellen oder zu verwerfen. Auch wenn das zutiefst ambivalent blieb, weil die Christen sich nicht einfach aus ihrer Zeit und Kultur, in der sie aufgewachsen waren und in der sie weiterhin lebten und dachten, verabschieden konnten, war ihre Mentalität doch in erster Linie von religiöser Abgrenzung bestimmt. Der eigene Wahrheitsanspruch wurde gegen alle anderen, die zugleich die früheren eigenen waren, gesetzt.

Auch Augustinus liefert ein erhellendes Beispiel. Kurz nach seiner Bekehrung in Mailand im Jahr 386 äußerte er sich über die Suche nach Wahrheit so: Wie das Auge der Menschen den Schein des Lichts verschieden wahrnehme, so gelange man nicht auf einem einzigen Weg zur Weisheit und erkenne Gott nur entsprechend den eigenen Fähigkeiten (*Soliloquia* I 23). Das entspricht dem spätantiken philosophischen Verständnis von Wahrheitsfindung, das von nichtchristlichen Zeitgenossen gegen den christlichen Anspruch auf alleinigen Besitz der Wahrheit via Offenbarung nachdrücklich verteidigt worden ist. So schrieb der Philosoph Maximus von Madaura im Jahre 390 an Augustinus, es seien „die durch das ganze Weltall verteilten Kräfte“ des einen höchsten Gottes, „die wir unter vielen Bezeichnungen anrufen, da wir seinen eigentlichen Namen doch alle nicht kennen“ (bei Augustinus, *Epistula*

16,1). So ähnlich redete der junge Augustinus, als er ein christlicher Platoniker war. Als er jedoch am Ende seines Lebens, das ihn zum einflußreichen Bischof und Kirchenpolitiker in Nordafrika hatte werden lassen, alle seine Schriften noch einmal durchging, korrigierte er diese Meinung:

„Die Aussage: ‚Zur Weisheit führt nicht nur ein einziger Weg‘ klingt nicht gut. Als ob es einen anderen Weg gäbe außer Christus, der gesagt hat: ‚Ich bin der Weg‘ (Joh 14,6)“ (*Retractationes* I 4,3).

Nur *ein* Weg – zu dieser Überzeugung war Augustinus im Lauf seines Lebens gelangt. Es bedarf eines erheblichen theologischen Aufwands, um eine solche Position gegen Intoleranz und Gewalt abzugrenzen. Augustinus, der die Anwendung staatlicher Gewalt gegen Häretiker nach anfänglichem Sträuben schließlich gerechtfertigt hat, ist dies bekanntlich nicht gelungen.

Eine zweite Schwierigkeit der Christen mit religiöser Pluralität hatte mit dem Bild der Alten Kirche von sich selbst und ihrer Geschichte zu tun. Das frühe Christentum war ein höchst differenziertes Gebilde. Das gilt auf allen Gebieten: in den kirchlichen Strukturen, in der Liturgie, in der Theologie. Solche Mannigfaltigkeit jedoch galt – mit wenigen Ausnahmen – als Abfall von der Einheit. Daraus ergab sich, rabiāt verkürzt, die Gleichung: Wahrheit gleich Einheit, und umgekehrt: Vielfalt gleich Irrtum. Schon in der lukanischen Apostelgeschichte wird die Vorstellung eines einheitlichen Ursprungs (die Jerusalemer Urgemeinde) modelliert, von dem ein einheitlicher Traditionsstrom ausgehe. Dieses Geschichtsbild ist eine Fiktion mit einem erheblichen Risiko. Die Alte Kirche war unfähig, die Vielfalt in ihrem Binnenraum, die es faktisch immer gab, zu akzeptieren. Das uniformistische Bild der Alten Kirche von ihrer eigenen Herkunft und Geschichte war zwar keine unmittelbare Konsequenz ihres monotheistischen Bekenntnisses⁸. Es blockierte jedoch Denken und Vorstellungskraft der Kirchenleute und hat so vielleicht dazu beigetragen, für die Anwendung von Gewalt anfällig zu sein. Erst im Gefolge der Aufklärung haben Theologie und Kirche mühsam gelernt, anders zu denken, doch erledigt ist dieses Problem bis heute nicht.

Pluralität versus Universalität

Die zuletzt benannte christliche Schwierigkeit mit religiöser Pluralität war nicht nur innerkirchlich-theologisch relevant, sondern hatte auch eine gesellschaftliche und politische Seite. Die spätantike Welt war in hohem Maß pluralistisch. Im riesigen Imperium Romanum lebten zahlreiche Völkerschaften mit ihren jeweiligen Sprachen, Kulturen und Traditionen mit- und nebeneinander. Auch die Religiosität dieser Ökumene (im antiken Sinn) war von einer Vielfalt an Gebräuchen und Kulturen gekennzeichnet, die sich in einem außerordentlich synkretismusfreundlichen Klima permanent durchdrangen und vermischten.

Diese an sich schon bunte religiöse Situation scheint sich in der frühen Kaiserzeit tiefgreifend verändert zu haben⁹. Religion, eine Sache von Herkunft und Tradition, eingebunden in Familie, Sippe, Stamm und Stadt, wurde zu einer Sache freier Entscheidung. Es entstand, merkantil ausgedrückt, ein Wettbewerb zwischen religiösen Gruppen, wie ihn die frühere Antike nicht gekannt hatte und der zu Konflikten neuer Art führen konnte, nämlich zu solchen, die religiös bedingt waren. In diese Welt gelangte das Christentum als neue religiöse Gruppierung. Es war ein Sinnangebot mehr auf dem Markt der Erlösungshoffnungen und Heilsversprechen. Aus antiker Sicht agierten die Christen allerdings mit ihrem missionarischen Impetus und mit der enormen Bedeutung, die sie mangels anderweitiger Identitätsmerkmale dem religiösen Bekenntnis zumaßen, ungewohnt aggressiv.

Das ist, in knappen Zügen, der Hintergrund einer literarischen Debatte zwischen dem Philosophen Kelsos und dem Theologen Origenes im 2. und 3. Jahrhundert, die für die Spannung zwischen Pluralität und Universalität höchst aufschlußreich ist. Die beiden Kontrahenten haben nämlich über die Vereinbarkeit nationaler Verschiedenheiten mit dem christlichen Universalismus gestritten¹⁰. Ihr Streit drehte sich nicht um den Monotheismus als solchen, sondern um den Universalanspruch des monotheistischen Bekenntnisses und mögliche Folgen für Krieg und Frieden¹¹.

In einer Streitschrift gegen das Christentum aus dem Jahr 178 mit dem Titel „Wahres Wort“ kritisierte Kelsos den christlichen Monotheismus. Er wäre diskutabel, wenn es gelänge, die nationalen Besonderheiten zu überwinden. „Ach“, seufzte er (bei Origenes, *Contra Celsum* VIII 72), „wäre es doch möglich, daß Griechen und Barbaren, die Asien, Europa und Libyen (d.h. Afrika) bis zu deren Grenzen hin bewohnen (also die gesamte Welt aus antiker Sicht), sich darauf verständigten, ein und dasselbe Gesetz zu beachten!“ Weil das aber unrealistisch sei, sei allein ein polytheistisches Konzept vom Göttlichen politisch vernünftig. Einen einzigen Gott gegen alle anderen Götter zu stellen sei jedoch gleichbedeutend mit Aufruhr. Der christliche Monotheismus könne sich daher auf das politische und gesellschaftliche Leben nur destruktiv auswirken. Die Weigerung der Christen, andere Götter außer ihrem einen Gott zu verehren und die mit den antiken Göttern verbundenen Bräuche zu vollziehen, nannte Kelsos „den Schrei der Revolte von Leuten, die sich von den übrigen Menschen absperrten und losreißen“ (ebd. VIII 2). Kelsos argumentierte politisch mit nationalen und sozialen Differenzen gegen den christlichen Universalismus. Schon einen solchen Anspruch zu erheben sei Aufruhr, und zwar nicht nur abstrakt in der metaphysischen Sphäre des Göttlichen, sondern real in Staat und Gesellschaft. Kelsos verknüpfte den christlichen Monotheismus mit der politischen und sozialen Ordnung des Imperium Romanum und diagnostizierte ein erhebliches Gefahrenpotential. Zum ersten Mal ist hier der christliche Monotheismus prinzipiell mit Intoleranz und Gewalt in Verbindung gebracht.

In seiner 70 Jahre später verfaßten Entgegnung „Gegen Kelsos“ zeigte Origenes sich davon überzeugt, daß Gott bzw. der göttliche Logos (Christus) die Macht

habe, die nationalen Besonderheiten im Lauf der Zeit zu überwinden und alle Seelen unter ein Gesetz zu bringen:

„Eines Tages wird der Logos das gesamte geistige Sein beherrschen und jede Seele zu seiner Vollkommenheit umgestalten, sobald jeder, indem er einfach von seiner Freiheit Gebrauch macht, wählt, was der Logos will, und bei dem bleibt, was er gewählt hat ... Denn der Logos und seine Heilkraft sind stärker als alle Übel der Seele. Diese Heilkraft wendet er bei jedem entsprechend dem Willen Gottes an, und das Ende der Behandlung ist die Vernichtung des Bösen“ (ebd. VIII 72).

Theologisch handelt es sich hierbei um die sogenannte Apokatastasis, die „Wiederherstellung aller“, d.h. die im Rahmen des platonischen Weltbildes formulierte eschatologische Aufhebung der Unterschiede zwischen den Menschen in der Vereinigung aller mit Gott. Diese Idee des Origenes lebt, modern gesprochen, von einer hohen Sensibilität für die ungleiche Verteilung von Lebenschancen in der Welt und aus der Überzeugung, daß Glaube und Hoffnung im christlichen Sinn auf die Überwindung dieser Ungleichheit und Ungerechtigkeit zielen. Politisch geht es um die Frage, ob es möglich sei, viele verschiedene Völker (und Individuen) unter dem einen Gott der Christen zu vereinen. Weil Origenes klar gesehen hat, daß davon zu seiner Zeit, in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts, nicht entfernt die Rede sein konnte, verlegte er die endgültige Realisierung dieser Möglichkeit an das Ende der Geschichte: „Vielleicht ist so etwas in der Tat unmöglich für Menschen, die sich noch in ihrem Körper befinden, nicht aber für diejenigen, die von ihm befreit sind“ (ebd.).

Zu seiner Zeit sah Origenes die Unterschiede zwischen den verschiedenen Völkern allerdings bereits im Schwinden begriffen. Die eschatologische Einigung der Völker unter einem göttlichen Herrn sei nämlich schon vorbereitet durch die Einigung der Völker unter einem irdischen Herrn, dem römischen Herrscher, und zwar durch Kaiser Augustus (ebd. II 30). Eine derartige Beschreibung der Bedeutung des Imperium Romanum war nicht spezifisch christlich, sondern begegnete auch auf nichtchristlicher Seite, etwa in der im Jahr 155 n. Chr. gehaltenen Rom-Rede des Aelius Aristides: Wie Zeus als einziger Herrscher Ordnung stifte, so Rom als einzige Herrscherin ebenso (*Oratio* 26, 103). Bei den Christen gewann dieser Gedanke allerdings eine neue Färbung: Der römischen Alleinherrschaft in den Ländern rund um das Mittelmeer, die von sich aus mit universalem Anspruch auftrat, wurde eine providentielle Rolle für die Ausbreitung des Christentums zugeschrieben. Der durch Rom, konkret durch Augustus herbeigeführte politische Friede (*Pax Romana*) sei die Voraussetzung für die Ausbreitung der friedlichen Religion des Christentums gewesen.

Während Origenes die historische Entwicklung so deutete, daß er die Welt, in der er lebte, auf dem Weg zur universalen Durchsetzung des Christentums sah, die vollständige Realisierung dieser Perspektive allerdings in das Eschaton verlegte, formte Eusebius von Caesarea im 4. Jahrhundert aus dieser religiösen Eschatologie eine markant konturierte historisch-politische Ideologie¹². In der Monarchie des Augu-

stus habe die Nationalstaatlichkeit ihr Ende gefunden. An die Stelle der von Pluralismus und Polytheismus bedingten Konflikte sei Friede getreten:

„Als dann der Retter und Herr erschien und zugleich mit seinem Kommen zu den Menschen Augustus als der Erste unter den Römern über die Nationalitäten Herr wurde, löste sich die pluralistische Vielherrschaft auf und Friede erfaßte die ganze Erde“ (*Demonstratio evangelica* VII 2,22).

Gegen die polytheistische Polis und die pluralistische Nationalstaatlichkeit, die nichts als Kriege zur Folge gehabt hätten, verknüpfte Eusebius das Römische Reich, die Monarchie des römischen Kaisers, den Monotheismus und den Frieden miteinander. Das war nun nicht mehr christliche Zukunftsvision wie bei Origenes, sondern politische Publizistik im Dienst der konstantinischen Religionspolitik. Mochte dieses Geschichtsbild mehr als bestreitbar sein, wurde es doch außerordentlich wirkmächtig.

Es scheint mir nicht leicht entscheidbar zu sein, wer in dieser Debatte über Pluralität und Universalität die besseren Argumente auf seiner Seite hatte – Kelsos oder Origenes. In einer religiös pluralen Welt sah Kelsos im universalen Geltungsanspruch des christlichen Monotheismus nichts anderes als eine Quelle für Konflikte. Origenes hingegen erblickte in der friedlichen Einung aller Völker auf dem Gebiet der Religion den Beitrag des Christentums zur Reduzierung des Konfliktpotentials, das soziale und nationale Differenzen in sich bergen. Im Gegensatz zu Kelsos hat Origenes die geschichtliche Entwicklung so gedeutet, daß der monotheistische Universalismus des Christentums nicht Gewalt erzeugt, sondern zur Überwindung von Gewalt beiträgt.

Vergangenheit und Zukunft des Monotheismus

Die Theologie des Origenes zeigt, daß die monotheistische Gottesidee nicht prinzipiell auf Intoleranz beruht und nicht unausweichlich Gewalt hervorbringt. Weil aber ein Großteil der Kirchengeschichte eine andere Sprache spricht, ist der Monotheismus unter Generalverdacht geraten¹³. Das Christentum hat einen großen Teil seiner Geschichte gegen sich. Hat es angesichts dieser Vergangenheit noch eine Zukunft? Will man nicht den ideologischen Extremen eines antichristlichen bzw. antireligiösen Affekts oder einer wohlfeilen christlichen Apologetik anheimfallen, muß die Debatte sich auf die mit einer solchen Frage aufgeworfenen Sachprobleme konzentrieren:

1. Ideen von Einheit und Universalität paaren sich leicht mit Absolutheitsansprüchen ihrer Träger, nicht nur in den Religionen. Das momentane Mißtrauen gegen Vereinheitlichungen und Absolutsetzungen jedweder Art speist sich völlig zu Recht aus den historischen Erfahrungen des 20. Jahrhunderts mit mehr oder weniger monströsen Totalitätsansprüchen.

„Sollen religiöse Geltungsansprüche nicht in Unterdrückung und Gewalt umschlagen, stellt sich die Frage, wie pluralismustauglich insbesondere die monotheistischen Religionen sind.“¹⁴

Auch wenn speziell die christlichen Kirchen sich schwer damit tun: Es kann, mit alten Schlagworten ausgedrückt, nur um Einheit *in Vielfalt*, um Einheit *in Freiheit* gehen.

2. Würden wir dieses leidige Problem nicht einfach dadurch loswerden, daß wir auf die Unterscheidung zwischen Wahr und Falsch in religiösen Dingen verzichten? Diese Frage hat der Ägyptologe Jan Assmann in den letzten Jahren aufgeworfen¹⁵. In der von ihm ausgelösten, in das Bewußtsein einer breiteren Öffentlichkeit gedungenen Debatte ist zu erörtern, worum es bei der von ihm sogenannten „Mosaïschen Unterscheidung“ der Sache nach geht¹⁶. Die einschlägigen biblischen Texte zielen nämlich nicht auf eine formale Unterscheidung zwischen einem wahren Gott und vielen falschen Göttern, sondern auf eine inhaltliche zwischen Freiheit und Unfreiheit. Der Gott Israels erweist sich als der wahre Gott, insofern er Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität stiftet und schützt. Was mit der Mosaïschen Unterscheidung zur Debatte steht, ist nicht einfach die Zahl von Göttern, sondern sind die ethischen Implikationen des Monotheismus und die Freiheit des Menschen. Dabei dürfen die monotheistischen Religionen sich nicht damit begnügen, ihre Überzeugungen zu verteidigen, sondern haben die Aufgabe, ihr Gottes- und Religionskonzept in eine entsprechende Praxis umzusetzen.

3. Mit der Apologetik hatten die monotheistischen Religionen freilich nie Schwierigkeiten, wohl aber mit der Praxis. Vielleicht hilft hier eine Unterscheidung weiter, die Eckhard Nordhagen vorgeschlagen hat, nämlich zwischen einem privaten und einem usurpatorischen Monotheismus¹⁷. Im usurpatorischen Monotheismus usurpiert eine Partei Gott für ihre Interessen. Das war immer die am weitesten verbreitete Variante des Monotheismus, von frommen Gottesbesitzern – auch in kirchlichen Hierarchien – bis zum „Deus vult“ auf Kreuzritterfahnen und „Gott mit uns“ auf deutschen Koppelschlössern. Im privaten Monotheismus hingegen ist Gott eine unkalkulierbare Größe, nicht darstellbar, eine Realität, die mit keinem der üblichen Gottesprädikate zu erfassen, mit deren Präsenz aber jederzeit zu rechnen ist – „Ich werde da sein, als der ich da sein werde“ (Ex 3, 14). Ein solcher Gott kann nicht zum Instrument des eigenen Willens gemacht werden. Je universal er ist, desto deutlicher treten Eigeninteresse und Gottesinteresse auseinander, weil es keinen Exklusivbesitz Gottes mehr geben kann: „Wenn wir nach der Zukunft des Monotheismus fragen, hängt alles von der Frage ab, ob eine Trennung des privaten vom usurpatorischen Monotheismus möglich ist.“¹⁸

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. die Beiträge in: *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, hg. v. P. Athanassiadi u. M. Frede (Oxford 1999).

² W. Beierwaltes, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie u. ihrer Wirkungsgeschichte* (Frankfurt 1985).

³ St. Mitchell, *The Cult of Theos Hypsistos between Pagans, Jews, and Christians*, in: Athanassiadi u. Frede (A. 1) 81–148.

⁴ M. Wallraff, *Christus Verus Sol. Sonnenverehrung u. Christentum in der Spätantike* (Münster 2001) 27–39.

⁵ H. Dörrie, *Die Solar-Theologie in der kaiserzeitlichen Antike*, in: *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*. Bd. 1: *Die Alte Kirche*, hg. v. H. Frohnes u. U. W. Knorr (München 1974) 283–292.

⁶ M. Hengel, *Gewalt u. Gewaltlosigkeit. Zur „politischen Theologie“ in neutestamentlicher Zeit* (Stuttgart 1971) 38–46.

⁷ Zum folgenden ausführlicher: A. Fürst, *Identität u. Toleranz im frühen Christentum*, in: *Orien* 66 (2002) 26–31.

⁸ Darauf verweist Ch. Duquoc, *Monotheismus u. Einheitsideologie*, in: *Conc* (D) 21 (1985) 41–46.

⁹ So J. North, *The Development of Religious Pluralism*, in: *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*, hg. v. J. Lieu u. a. (London 1992) 174–193.

¹⁰ Das Folgende ist inspiriert von 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*, hg. v. B. Nichtweiß (Würzburg 1994) 23–81, hier 43–47.

¹¹ Das hat die kritische Überprüfung von Petersons These und Belegen durch Jan Badewien ergeben, in: *Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson u. die Kritik der politischen Theologie*, hg. v. A. Schindler (Gütersloh 1978) 36–42. Zu Unrecht anders: H. Zirker, *Monotheismus u. Intoleranz*, in: *Mit den Anderen leben. Wege zur Toleranz*, hg. v. K. Hilpert u. J. Werbick (Düsseldorf 1995) 95–117, 97f.

¹² Vgl. Peterson (A. 10) 47–51. Petersons Darstellung der eusebianischen Reichstheologie ist zutreffend, doch reduzierte er die Zusammenhänge monokausal auf den Monotheismus und trug damit seine schlechterdings falsche These, nur ein strikter Monotheismus sei für eine politische Theologie nutzbar, nicht jedoch die orthodoxe Trinitätslehre, in die Belege ein; vgl. Badewien (A. 11) 43–49.

¹³ K. Müller, *Monotheismus unter Generalverdacht. Philosophisches zu einem aktuellen, aber nicht ganz neuen Phänomen*, in: *Religionsunterricht an höheren Schulen* 45 (2002) 339–350.

¹⁴ U. H. J. Körtner, *Religion u. Gewalt. Zur Lebensdienlichkeit von Religion in ihrer Ambivalenz*, in: *Krieg u. Gewalt in den Weltreligionen. Fakten u. Hintergründe*, hg. v. A. Th. Khoury u. a. (Freiburg 2003) 99–124. 138–140, 102.

¹⁵ J. Assmann, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur* (München 1998); ders., *Die Mosaïsche Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus* (München 2003).

¹⁶ Das Folgende nach E. Zenger, *Was ist der Preis des Monotheismus? Die heilsame Provokation von Jan Assmann*, in: *HerKorr* 55 (2001) 186–191, erneut in: Assmann (A. 15) 209–220.

¹⁷ E. Nordhagen, *Die Zukunft des Monotheismus*, in: *Merkur* 53 (1999) 828–846.

¹⁸ Ebd. 842.