

KURT ANGLET · BERLIN

DER MONOTHEISMUS ALS POLITISCHES PROBLEM

Eine eschatologische Grenzziehung

1. Zur Problemstellung

Keine andere Schrift *Erik Petersons* (1890–1960) ist über die Theologie hinaus auf ein vergleichbares Interesse gestoßen wie «Der Monotheismus als politisches Problem» aus dem Jahre 1935. Obgleich es sich um eine historische Abhandlung handelt, hat Peterson sie in seine «Theologischen Traktate» (1951) eingereiht. Lässt sich auf den ersten Blick ihre theologische Zielsetzung nur erahnen, so ist von der ersten Zeile bis zur Schlussanmerkung ihre politische Brisanz zu spüren. In der Anrufung des heiligen Augustinus am Ende der Vorbemerkung, den Lesern und dem Verfasser dieses Buches zu helfen, wird das Bedrohliche seiner Situation deutlich: Nicht seine Kritiker hat er zu fürchten, sondern seine Feinde. Nicht um die Abschaffung der Lehre von dem *Einen* Gott ist es Peterson zu tun, die in jeder katholischen Schuldogmatik der Lehre vom dreieinigen Gott voransteht, sondern um eine geistesgeschichtliche Residualbestimmung namens «Monotheismus», die den historischen Mächten seiner Zeit als Figur politisch-theologischer Selbstlegitimation dient. «Die europäische Aufklärung hat vom christlichen Gottesglauben nur den «Monotheismus» übriggelassen», leitet Peterson seine Vorbemerkung ein, «der in seinem theologischen Gehalt ebenso fragwürdig ist wie in seinen politischen Konsequenzen. Für den Christen kann es politisches Handeln immer nur unter der Voraussetzung des Glaubens an den dreieinigen Gott geben. Dieser Glaube steht jenseits von Judentum und Heidentum, von «Monotheismus» und «Polytheismus».»¹

Mit dem Judentum ist jener Glaube nicht vereinbar, sofern es die Menschwerdung Gottes in der Person Jesu von Nazaret leugnet, die dem

KURT ANGLET, geb. 1951 in Northeim, Studium der Theologie, Philosophie und Germanistik in Frankfurt und Münster; Promotion in Fundamentaltheologie 1988, Habilitation in Dogmatik 2003 in Breslau; Wissenschaftlicher Mitarbeiter von Alois Kardinal Grillmeier an «Jesus der Christus». Priesterweihe 2002 in Berlin.

christlichen Messiasverständnis unabdingbar ist. Mit dem Heidentum nicht allein aus dogmatischen Gründen, die Trinität und Christologie betreffen, sondern wegen der Unüberholbarkeit der eschatologischen Herrschaft Christi. Wie Peterson in seiner kurzen Abhandlung «Christus als Imperator» aus dem Jahre 1936 vermerkt, sind Christi Herrschaft und die Zugehörigkeit der Christen zur *militia Christi* «Symbole eines Kampfes um ein eschatologisches *imperium*, das sich allen *imperia* dieser Welt entgegenstellt. Es handelt sich hier nicht um eine Auseinandersetzung zwischen Staat und Kirche, die sich als zwei Institutionen gegenüberstehen und als Institutionen nun auch einen *modus vivendi* finden müssen, sondern der Kampf [und nicht die Auseinandersetzung] ist nötig geworden, weil die Basis der Institutionen im Imperium verlassen ist. Als mit der Vergrößerung des Imperiums die Massen nicht mehr einfach mit den Institutionen der Polis zu regieren waren, mußte der *princeps* als Führer alle Macht in sich vereinen». (vgl. ebd. 88f.) Um diese Verschiebung der Macht geht es, der «eine Verschiebung in der religiösen Sphäre» korrespondiert, wenn Peterson jedweder politischen Theologie als Legitimationsfigur politischer Herrschaft eine Absage erteilt. Mögen sich deren Verfechter im Einzelfall auch nominell zum dreieinigen Gott bekennen – die Frage bleibt doch, inwiefern ihr Gottesbild in seiner *politischen* Konkretion nicht eben jenem Modell des «Monotheismus» entspricht, dessen Exempel Peterson in seiner Abhandlung darlegt. Prüfstein der Annäherung an den Glauben an den dreieinigen Gott, «der ist und der war und der kommt» (Offb 1,3), wird jeweils die Darlegung seiner *ungeteilten* eschatologischen Herrschaft sein, wie sie – in jener Formel – im Durchbrechen der ontologischen Ordnung zum Ausdruck gelangt.

Deshalb liegt das *politische Problem* des Monotheismus nicht in erster Linie darin, inwieweit die von Peterson kritisierten Autoren arianisch oder orthodox gesonnen waren. Vielmehr geht es darum, inwiefern die eschatologische Herrschaft des dreieinigen Gottes von ihnen durch eine politische «Weltfriedensherrschaft» unterlaufen bzw. durch eine entsprechende politische Utopie abgelöst worden ist. Das Problem ist also primär «orthopraktischer», sprich: politischer Natur; es liegt auf der Hand, dass es zumindest längerfristig auch Auswirkungen auf die überlieferte Lehre haben muss.

2. Ausgang von der Metaphysik

Bezeichnenderweise nehmen Petersons Überlegungen ihren Ausgang nicht etwa vom jüdischen Monotheismus, sondern von einem bekannten Ilias-Zitat, mit dem Aristoteles das 12. Buch seiner Metaphysik beschließt, also jener Abhandlung, die man seine Theologie zu nennen pflege: Das Seiende aber habe nicht den Willen, schlecht regiert zu werden: «nicht gut ist die Vielherrschaft, einer sei Herr». (25) Peterson verweist auf *Werner Jaegers*

Auslegung, wonach es sich nicht um eine schulmäßige Untersuchung handele, sondern um einen Einzelvortrag, der die Hörer durch «die geschlossene Wucht des großen Gesamtbildes» mitzureißen suche, nicht zuletzt durch die entflammende Wirkung des Schlusses, wo Aristoteles die platonischen Dualisten mit den Worten des Agamemnon anrede. Gegenüber Speusipp, der mehrere unzusammenhängende Prinzipien annahm, wolle er hier wie im Buch 14 zeigen, «daß die Natur sich nicht, wie eine schlechte Tragödie, aus einer Reihe von Episoden zusammensetze»; auch gehe es ihm nicht im Sinne einer besseren Veranschaulichung um die Ersetzung eines alten Bildes durch ein neues, «sondern dann ist in dem über den ästhetischen noch hinausgreifenden politischen Einheitsbegriff erst die letzte Veranschaulichung für die metaphysische Einheit gefunden. Aus einer inneren Notwendigkeit heraus vollendet sich also in dem Bilde aus der politischen und nicht in dem Bilde aus der ästhetischen Sphäre die theologische Darstellung des 12. Buches». (25)

Die Transformation der ästhetischen Sphäre ins Politische erscheint nicht unwesentlich: Es geht Aristoteles nicht einfach um die Gestaltung eines Ideals, sondern um die Gestalt der politischen Wirklichkeit nach dem theologischen Vorbild von dem sich selbst denkenden Geiste, nach einem «strengen Monarchismus» (W. Jaeger). Auch wenn das Wort «Monarchie» bei Aristoteles in diesem Zusammenhang noch nicht auftritt, «aber die Sache ist da, und zwar in jener Doppelsinnigkeit, wonach in der göttlichen «Monarchie» die Eine Gewalt [*miva ajrchv*] des letzten Einen *Prinzips* mit dem «Mächtig-Sein» des Einen letzten Inhabers dieser Gewalt [*a[rcwn]*] zusammenfällt». (25)

Hat damit die Koinzidenz theologischer und politischer Gewalt durch Aristoteles ihre metaphysische Grundlegung erfahren, so erfährt sie etwa um die Wende der christlichen Zeitrechnung eine gewichtige Modifikation. Und zwar zunächst in der Pseudo-Aristotelischen Schrift von der Welt, die zwischen Gott und einer ihm zur Verfügung stehenden himmlischen Kraft [*j]rumevnh duvnami~*] unterscheidet, welche ihm für alles als Ursache der Erhaltung dient. Denn es gezieme sich nicht, Gott nach stoischer Weise als eine das All durchwaltende Kraft zu denken. «Auch Menschen, die eine leitende Stellung einnehmen, wie zum Beispiel ein Feldherr oder der Vorsteher einer Stadt oder eines Hauses, übernehmen ja nicht jede beliebige Arbeit. Wir können uns das Walten Gottes nach Art des Persischen Hofkönigs denken. Der wohnt unsichtbar in seinem Palast, durch viele Vorzimmer getrennt, und ist umgeben von einem Hofstaat. Wie es unwürdig wäre anzunehmen, daß Xerxes selber alles verrichtet, noch unwürdiger wäre es, wenn man so etwas von Gott glauben wollte. Gott wohnt vielmehr in der obersten Sphäre, während seine Macht [*duvnami~*] den gesamten Kosmos durchdringt, Sonne und Mond in Bewegung setzt, den gesamten

Himmel herumführt und so auch für die irdischen Dinge Ursache ihrer Erhaltung wird». (26)

Durch die Unterscheidung göttlicher Gewalt [*ajrchw*] von einer göttlich wirkenden Macht [*potestas, duvnamí~*] entgeht der unbekannte Verfasser der Schrift von der Welt einer geradezu pantheistischen Auflösung des Gottesbegriffs im Sinne der Stoa. Doch um einen hohen Preis! Dann nämlich wird «der Eine Gott zum Träger der *auctoritas*. Dann wird der Monotheismus zum Prinzip der politischen *auctoritas*» (27), wie etwa in den *Quaestiones* des Ps. Augustinus. War Gott im 12. Buch der *Metaphysik* nur das *Telos* aller Bewegung, «und nur darin König, nur darin Monarch» (26), einem unsichtbaren Feldherrn vergleichbar, der die taktische Bewegung der Krieger im Heere lenkt – so findet eine Verschiebung von Gott als Weltenlenker, als *Vorsehung* zu einem anderen Gottes- und Weltbild statt. «In der Schrift von der Welt dagegen ist Gott der Marionettenspieler [*neurospavsthw~*], der durch das Anziehen eines einzigen Fadens die ganze Mannigfaltigkeit der Bewegungen in der Welt erst hervorbringt». (27) Folglich habe – so Peterson – der Kosmos eine monarchische Verfassung.

Dadurch aber ist eine Bedeutungsverschiebung in der Aristotelischen Begrifflichkeit eingetreten, die Peterson sehr genau beschrieben hat, wenngleich ihm deren Dialektik entgangen ist. Zunächst ist festzuhalten, dass der Eine Gott des Aristoteles hinter die Mächte, die im Kosmos wirken, zurücktritt, er selber also keine «Macht» ist – ganz nach der Devise: «*Le roi règne, mais il ne gouverne pas*». (27) Der Satz ließe sich durchaus auf Gottes Herrschaft im biblischen Sinne anwenden, sofern Gott regiert, während die himmlischen Mächte, Engel und Heerscharen, seine Befehle ausführen. Dem würde grundsätzlich auch nicht der Aristotelische Gottesbegriff widersprechen. So zitiert Peterson Werner Jaeger, demzufolge die Einheit Gottes mit der Welt weder dadurch hergestellt werde, dass er sie durchdringt, noch die Gesamtheit ihrer Formen als intelligible Welt in sich hege, «sondern die Welt hängt [*h[rh]tai*] an ihm: er *ist* ihre Einheit, obgleich er nicht in ihr ist». (61, Anm. 13) Kann man von Aristoteles her sagen, Gott verwirkliche ihre Einheit durch das antagonistische Spiel der Mächte hindurch, etwa durch Potentaten wie Alexander den Großen, vergleichbar wie der Gott des Alten Testaments durch David, ja selbst durch einen Fremdherrscher wie den Perserkönig Kyrus wirkt, so erfolgt durch das Bild vom Marionettenspieler eine Akzentverschiebung. «Für Aristoteles ist der kosmische Monarch der im Konflikt der Gewalten [*ajrcatv*] als der Eine trotzig und plastisch Hervortretende, bei dem Autor der Schrift von der Welt tritt der Monarch gerade nicht hervor, sondern er bleibt verborgen in den Gemächern seines Palastes, er bleibt ungesehen und verhüllt, wie der Spieler des Marionettentheaters». (27)

Höchst aufschlussreich die Folgerung, die Peterson aus seinen Überlegungen zieht. Die eben angedeuteten Verschiedenheiten zeugten nicht

allein von einem Wandel der Zeiten und der jeweiligen politischen Situation. Vielmehr zeigen sie, «daß die letzte Formulierung der Einheit eines metaphysischen Weltbildes von der Entscheidung für eine der politischen Einheits-Möglichkeiten immer mit- und vorbestimmt ist». (27) Habe nicht Aristoteles in der Formulierung seines monarchischen Ideals innerhalb der metaphysischen Ordnung, so merkt Peterson an, eine Vorentscheidung für die Prägung der hellenistischen Monarchie durch Alexander den Großen getroffen? (61, Anm. 14) Geht man aber vom Kontext seiner, also von Petersons Zeit aus, so ließe sich fortfahren: Lässt sich nicht so *Heideggers* Option für das nationalsozialistische Führerideal erklären bzw. die entsprechende Entscheidung *Carl Schmitts*?

Verständlich, dass sich Peterson an dieser Stelle im Hinblick auf die politische Situation seiner Zeit ausschweigt, obschon er den politischen *Dezisionismus* brandmarkt, den er mit der «letzten Formulierung der Einheit eines metaphysischen Weltbildes» verknüpft sieht. Diese gründet in der oben aufgewiesenen Dialektik, wie sie im Bild vom Weltherrscher als Marionettenspieler zum Ausdruck gelangt. Denn in dem Maße, in dem die Gewalt des Einen Gottes zurücktritt, weitet sich die *potestas* des politischen Herrschers aus, ja, sie usurpiert den Rang der göttlichen *auctoritas* – Peterson selbst hat diesen Vorgang am Beispiel des römischen Gottkaiser Kultes im Rahmen seiner Apokalyptik-Vorlesungen (die in absehbarer Zeit publiziert werden sollen) dargetan. Zwei soziologische Gründe zeichnen für dessen Genese verantwortlich: einmal die ungeheure Expansion des Römischen Reiches, das nicht mehr mit den Institutionen der Polis regierbar ist; dann der Verfall der Institutionen samt ihrer Fundierung in den polytheistischen Kulturen, die nun im Gottkaiser Kult aufgehen. Und in dem Maße, in dem die Expansion des Reiches die Bedeutung von Statthaltern, von Satrapen «vor Ort» in den teilweise weit abgelegenen Provinzen steigerte, ging die kaiserliche Präsenz zurück; reduzierte sich auf Münzdarstellungen oder Bilder, denen nun aber eine außergewöhnliche Verehrung zuteil wurde, vergleichbar den Götterbildern. Im Zuge der Delegation kaiserlicher Macht an die Beamtenschaft beschränkte sich die kaiserliche Herrschaft im Sinne der Schrift von der Welt nach dem Vorbild des persischen Großkönigs auf die Rolle eines göttlichen Marionettenspielers – im Inneren seiner Paläste, unsichtbar nach Außen, gleich einer Gottheit, deren Wirken den Augen der Menschen verborgen ist.

Das Bild vom Marionettenspieler ist dialektisch insofern, als es sich beim Großkönig oder Gottkaiser bei aller Adoration um einen *Menschen*, also um ein verletzbares Geschöpf handelt. Um sich aber als *Alleinherrscher* zu behaupten, darf eben nichts Menschliches an seiner Person sichtbar werden. Daher muss sich diese ganz mit der Aura der göttlichen *auctoritas* umkleiden, als eine geradezu kosmische Größe erscheinen. Ist eine derartige Selbstver-

göttlichung angesichts der internen Bedrohung, der Gewaltherrscher aller Zeiten durch ehrgeizige Verwandte oder mächtige Rivalen ausgesetzt sind, nachvollziehbar, so hat sie in der Moderne eine drastische Zuspitzung erfahren, da nach einem Diktum *Balzacs* jede Macht undurchschaubar oder keine Macht ist, denn jede *sichtbare* Gewalt ist bedroht.

3. Konstitution der göttlichen Monarchie

Selbst wenn ein moderner Machthaber so wenig an Gott glaubt, wie die römischen Imperatoren noch der Gewalt der Götter Glauben geschenkt haben dürften – er muss seine Selbstdeifikation betreiben, sei es als Werkzeug göttlicher Vorsehung wie Hitler, oder als Vollstrecker einer planetarischen Ideologie wie Stalin. Bezeichnend, dass die totalitären Ideologien des 20. Jahrhunderts keine eigentliche Doktrin, kein festumschriebenes Dogma kennen: ein Dogma fordert *per definitionem* eine Selbstbegrenzung der *potestas* des Herrschers. Was zählt, ist einzig und allein der Kult um dessen Ikone; daher die Verehrung des Gottkaiserbildes, der Juden wie Christen aus verständlichen Gründen nicht Folge leisten konnten.

Wenn nun von *Philo von Alexandrien*, also von jüdischer Seite, wie auch von Seiten der frühchristlichen Apologeten der unsichtbare Gott des Monotheismus gegen den heidnischen Polytheismus ausgespielt wird, um ihn als die eigentliche staatstragende Religion zu propagieren,² dann dürfte das – aus christlicher Sicht – für die Formulierung des Christusdogmas nicht folgenlos bleiben. Gewiss ist zu beachten, «daß es wohl möglich war, auf dem Boden des Heidentums von einer göttlichen Monarchie zu sprechen, die sich erst im Kampf gegen die Gewalten der Unordnung im Kosmos konstituiert, aber von den Voraussetzungen des jüdischen Gottes- und Schöpfungsbegriffs war es nicht möglich». (31) Doch war auf dem Boden der «göttlichen Monarchie» (*Philo*) bzw. einer «Monarchie Gottes» (*Cyrill von Jerusalem*) sehr wohl die Begründung einer politischen Theokratie möglich, die es dem kaiserlichen Potentaten erlaubte, sich in der Rolle des göttlichen Marionettenspielers zu gefallen. Man mag Petersons Kritik an Eusebius und anderen, an ihrer Rechtfertigung der Einheitsherrschaft des Augustus als Vorbild der Konstantinischen Herrschaft und an den arianischen Tendenzen ihrer Theologie für überzogen halten. Fakt sind die Versuche der christlichen Herrscher des römischen Imperiums einer Einflussnahme auf die Formulierung des Christusdogmas zunächst im Sinne des Arianismus, später – in der Justinianischen Ära – im Sinne des Neuchalcedonismus, also einer partiellen Revision von Chalcedon.

Dass bei Petersons kritischer Darstellung der dogmatische Aspekt nicht isoliert gesehen werden darf, lässt er selbst etwa hinsichtlich *Philos* durchblicken: «Für ihn steht aus der konkreten Situation seines Judentums heraus

das theologisch-politische Problem im Vordergrund. Darum hat das Bild von der göttlichen Monarchie bei ihm eine pädagogische Funktion». (30) Und zu den Motiven des Eusebius führt er an: «Nicht der Gelehrte, sondern der politische Publizist kommt in ihnen zu Wort. Das zweite, was auffällt, aber in innerem Zusammenhang mit der eben erwähnten Tatsache steht, ist die stark rhetorische Stilisierung der Gedanken. Charakteristisch dafür ist nicht nur der Wortreichtum, mit dem zum Beispiel in der Schrift von der «Evangelischen Vorbereitung» oder in der Theophanie der Friedenszustand geschildert wird, sondern auch die rhetorisch übertreibende Gegenüberstellung der Schilderung des Zustandes vor und nach der Römerherrschaft». (50f.) Peterson verweist auf heidnische Parallelen, etwa bei *Aelius Aristides* oder *Plutarch*, wobei aus christlicher Sicht der Krieg als ein Werk der Dämonen gilt oder auf den Schicksalsglauben des polytheistischen Nationalismus zurückgeführt wird, wie er sich in Gestalt der hellenistischen Geschichtsphilosophie von der *tuvch* der Völker bei Plutarch findet. Demgegenüber bietet «sich dann das Christentum zur Unterstützung der Friedenspolitik des Imperium Romanum an. Die drei Begriffe: Imperium Romanum, Friede und Monotheismus, sind also unauflöslich miteinander verknüpft. Aber ein viertes Moment tritt dann noch hinzu: die Monarchie des Römischen Kaisers. Der *eine* Monarch auf Erden – und das ist für Euseb nur Konstantin – korrespondiert dem *einen* göttlichen Monarchen im Himmel». (51)

Eben hier setzt Petersons Kritik an. Man könnte «Der Monotheismus als politisches Problem» als die Polemik eines Gelehrten gegen die christliche Reichsideologie bezeichnen; setzt sich doch die Abhandlung aus der philologischen Studie über die «Göttliche Monarchie» (Theol. Quartalschrift 112 [1931], 537–564) und dem «Hochland»-Aufsatz über «Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums» (30 [1932/33], 289–299) zusammen. Ihre Zielrichtung ergibt sich allein aus den Jahreszahlen: die Absage an das Desiderat einer damals in katholischen Kreisen grassierenden «Reichstheologie» samt ihrer Säkularisierung der christlichen Reich-Gottes-Erwartung. Mit dem Anbruch des «Dritten Reiches», für das Carl Schmitt ab 1933 optierte, reicht indessen die Zielsetzung von Petersons Polemik über den internen kirchlich-akademischen Kontext hinaus. Sie trifft die Versuche einer *theologischen Einbindung und Stillstellung der christlichen Eschatologie* in einem imperialen säkularen Gebilde, in dem sich nach einer fast 2000-jährigen christlichen Geschichte der Absturz in ein Heidentum abzeichnet, in dem sich völkischer Nationalismus und imperiale Einheitsherrschaft miteinander liieren. Aus ihnen resultieren zwei Gefahren: eine zeitgeschichtliche, die man in Anlehnung an einen Begriff aus der politischen Publizistik als ein «ekkleziales Appeasement» bezeichnen könnte; der Versuch eines diplomatischen Arrangements mit der neuen Gewaltherrschaft im Sinne

der herkömmlichen Konkordatspolitik. Theologisch bedeutungsschwerer erscheint indes der zweite: die Verkenning des apokalyptischen und anti-christlichen Wesens der heraufziehenden Gewaltherrschaft, die alles Dagewesene, einschließlich der Monströsitäten des römischen Gottkaisertums, in den Schatten stellen sollte.

4. Eschatologischer Ansatz der Kritik Petersons

Verständlich, dass Peterson – immerhin schreiben wir das Jahr 1935 – gleichsam hinter vorgehaltener Hand das eschatologische Element seiner Zielsetzung zum Ausdruck bringt. Und zwar in der Replik des *Origenes* in seiner Schrift «Contra Celsum», wo er auf dessen Argumentation mit einer eschatologischen Prophezeiung antwortet: mit dem Weltenbrand nach Zeph 1,18 sowie 3,7-13, dem Gericht über die Völker und der Aufhebung ihrer Sprachverwirrung. «In dieser Antwort des Origenes ist die allgemeine Tendenz auf Nivellierung der nationalen Besonderheiten interessant. Diese Aufhebung der letzten völkischen Gegebenheiten wird unter einem eschatologischen Aspekt gesehen und darum in der «Weissagung» konstatiert. Doch die Aufrichtigkeit seines Denkens läßt ihn erkennen, daß die Beseitigung der nationalen Verschiedenheiten jetzt noch nicht möglich ist, denn noch leben wir in dieser Zeit und in diesem Leibe. Wenn Origenes den Glauben ausspricht, der Logos Gottes werde über alles und alle Herr werden, so ist das nicht als ein phantastisches Vertrauen auf die Macht des Geistes in der Welt zu interpretieren, sondern dann steht dahinter auch die Erkenntnis, daß Christus in der Ausbreitung seiner Lehre sich als stärker erwiesen hat als seine Gegner: «als die Kaiser und die Statthalter und der Römische Senat und alle Beamten und Völker». (45) M.a.W., Peterson setzt sich ausdrücklich von einer idealistischen Deutung der Überwindung nationaler Differenzen im Verlauf der Weltgeschichte ab. Desgleichen führt er Origenes gegen die politisch-theologische Rechtfertigung einer imperialen Macht, hier des Imperium Romanum, ins Feld, um zu einer genuin *theologischen* Deutung vorzustoßen: «Von der letztthin eschatologischen Schau und dem frohen Bewußtsein, daß der christliche Glaube unaufhaltsam sich ausbreitet, kommt es dann bei ihm zu einer theologischen Interpretation des politischen Problems des Imperium Romanum, die sich in derselben gegen Celsus gerichteten Schrift findet [II 30]». (45)

So gelangt Peterson zu einer klaren Absage an eine theologische Legitimation einer nationalstaatlichen Ideologie im Sinne der damals grassierenden «Reichsideologien», aber auch einer universalen säkularen Größe wie des Imperium Romanum, das nach *Hippolyts* Daniel-Kommentar [IV 9] als «das Reich dieser Weltzeit» das Reich Christi nachhäft, wie nach *Gregor von Elvira* ein Weltkaiser «nur der Antichrist sein kann». (47) Der Bogen zur

Gegenwart scheint geschlagen, nicht nur mit Blick auf einen völkischen Imperialismus, sondern auch gegenüber der Vision eines kosmopolitischen Gebildes, eines «Welteinheitsstaates». Die betreffende Formulierung, «daß die Beseitigung der nationalen Verschiedenheiten jetzt noch nicht möglich ist, denn noch leben wir in dieser Zeit und in diesem Leibe», klingt wie eine politische Version des eschatologischen Vorbehalts – Einspruch gegen eine gewaltsame Nivellierung ihrer Differenzen, wie sie in jenen Jahren im Sowjet-Imperium erfolgte, wo den verschiedenen Völkern lediglich eine folkloristische Eigenständigkeit belassen wurde. Ebenso könnte man von einem eschatologischen Vorbehalt gegen jedwede *geopolitischen* Visionen sprechen, in denen sich *Carl Schmitt* ergehen sollte – menschliche Machtvorstellungen, die sich den Anstrich göttlicher «Vollmacht», der *ejxousiva* (*Exousia*) Gottes geben. Daher die unauslöschliche Zweideutigkeit aller politischen-theologischen Bestimmungen, die für eine profane Größe reklamieren, was seinem Wesen nach dem «Heiligen Gottes», dem Messias, Christus vorbehalten ist. Bezeichnenderweise hat Peterson einmal *Exousia* mit «Rechtstitel» übersetzt, sofern das Recht Christi, seine «Vollmacht», als Messias zu handeln, nicht von sich aus erfolgt (vgl. Joh 5,19; 30; 8,28f.), sondern aus der *oujsiva*, aus der Wesenseinheit mit Gott dem Vater.

Es ist nicht uninteressant, dass Peterson in seiner «theologischen Interpretation des politischen Problems» der Monarchie abschließend auf die Trinitätstheologie eingeht. So führt er die dritte Theologische Rede *Gregors von Nazianz* an, derzufolge sich die Christen wohl zur Monarchie Gottes bekennen würden. «Freilich nicht zur Monarchie einer einzigen Person in der Gottheit, denn diese trage den Keim des Zwiespaltes in sich, sondern zu einer solchen des dreieinigen Gottes. Dieser Einheitsbegriff habe in der geschaffenen Kreatur keine Entsprechung.» – Um daraus die lapidare Folgerung zu entziehen: «Mit diesen Ausführungen ist der Monotheismus als politisches Problem theologisch erledigt». (57f.)

5. Eschatologische Grenzziehung

Warum nun der Monotheismus nach diesem knappen Rekurs auf die Trinitätstheologie als politisches Problem erledigt sein soll, will zunächst nicht ganz einleuchten, selbst wenn man Petersons vorherigen Ausführungen zu *Orosius* beipflichtet, er habe Römerreich und Christentum so aneinander gebunden, «daß Augustus auf diese Weise christianisiert und Christus, der zum *civis Romanus* wird, romanisiert worden ist». (56) Ist denn nicht in den folgenden Jahren von Petersons theologischem Zeitgenossen *Karl Adam*, der Aufschlussreiches zur menschlichen Brudernatur Christi zu sagen hatte, ein *Christus germanicus* gezeichnet worden? – So selbstverständlich uns heutzutage die durch Inkulturation geprägten Christusbilder vorkommen,

sie sind es eben nicht, sofern einer bestimmten historischen Gestalt, zumal einem weltlichen Potentaten, die Züge Christi, gewissermaßen sein göttliches Antlitz, verliehen werden. In nichts anderem manifestiert sich unabweislicher die Zweideutigkeit des Politischen, das «Stigma der Dämonen» (Walter Benjamin), als in der Erhebung der geschaffenen Kreatur ins Göttliche. Sie aber widerspricht nicht nur dem alttestamentlichen Bilderverbot, also dem jüdischen Monotheismus; mehr noch der christlichen Lehre vom dreieinigen Gott, die ja nicht allein Gottes Erhabenheit über alles Geschöpfliche zur Geltung bringt, sondern mit der Christusoffenbarung der politischen Sphäre, also der Sphäre menschlicher Macht, eine absolute Grenze setzt.

Diese «Grenze» kennt und respektiert durchaus die aristotelische Metaphysik in ihrem kategorialen Rahmen. Heidegger schreibt ihrem Telos-Begriff eine geradezu eschatologische Bedeutung zu, wenn er vermerkt, ein Grundcharakter des Seienden sei «*ton tevlo~*, was nicht Ziel und nicht Zweck, sondern Ende bedeutet. «Ende» ist hier keineswegs im verneinenden Sinne gemeint, als ob mit ihm etwas nicht mehr weiter gehe, versage und aufhöre. Das Ende ist Endung im Sinne von Vollendung. Grenze und Ende sind jenes, womit das Seiende zu *sein* beginnt. Von daher ist der höchste Titel zu verstehen, den *Aristoteles* für das Sein gebraucht, die *ejnteleveia*, – das Sich-in-der-Endung (Grenze-) halten (wahren).»³ Soweit besteht kein Widerspruch zwischen einem metaphysischen und einem (christlich-)eschatologischen Grenzbegriff. Nur nimmt Heidegger eine folgenschwere Modifikation vor, sofern er nicht den *Logos* als Ursprung und Ende fasst, sondern der «Grenze» die *morfhw* (Gestalt) als Komplement zuordnet. *Logos* und *Polemos* gelten ihm gar als «dasselbe»⁴, so dass ein «ursprünglicher Kampf», «von den Schaffenden, den Dichtern, Denkern, Staatsmännern getragen» das eschatologische Wirken des *Logos* ablöst. Ja, letzthin geht es Heidegger gar nicht mehr um das Ende, die Vollendung, sondern um ein bloßes «Weltwerden» als «die eigentliche Geschichte». So wird mit Hilfe einer metaphysischen Begrifflichkeit die Eschatologie historisierend unterlaufen. Bereits zuvor gelangt der imperiale Duktus seiner Interpretation zum Vorschein, wenn er «das Sich-Haben», gewissermaßen die Vorausbestimmung vom «Sein des Seienden», als ein «sich Grenze erringen, ergrenzen» deutet. – Es handelt sich geradezu um das Widerspiel der *Kenosis*, der Selbstentäußerung des göttlichen *Logos*. Wie eine Replik auf Heidegger liest sich daher die Feststellung von *Jean Daniélou* in seinem Aufsatz «Christologie et eschatologie», «(...) que l'*e[scaton]* n'était pas seulement un *pevrav~*, une simple fin de chronologique, mais vraiment un *tevlo~* (...).»⁵ Und zwar ein *Ende dieser Weltzeit*, des *aijwvn ou |tov~*, ließe sich ergänzen. Andernfalls wird – was bei Heidegger der Fall ist – die Eschatologie zurückübersetzt in die Geschichte, in das Kontinuum der historischen Zeit; wird, was

«Ende», «Vollendung» sein soll, auf ein bloßes «Weltwerden» reduziert, auf die Epiphanie einer politisch-historischen «Gestalt».

6. Trinitätstheologische Grundlegung der Eschatologie

Es entbehrt nicht der Ironie, dass ausgerechnet zwei «Gewährsmänner» der neueren politischen Theologie bereits in ihrem Frühwerk einer politisch-historischen Reduktion der Eschatologie eine entschiedene Abfuhr erteilt haben. «Erst der Messias selbst vollendet alles historische Geschehen», so leitet *Walter Benjamin* mit einem Paukenschlag sein «Theologisch-politisches Fragment» ein, an der Prärogative messianischen Handelns gegenüber allem menschlich-subjektiven Zugriff keinerlei Missverständnisse aufkommen lassend, «und zwar in dem Sinne, daß er dessen Beziehung auf das Messianische selbst erst erlöst, vollendet, schafft.» Von da aus leitet Benjamin eine dreifache Folgerung ab: «Darum kann nichts Historisches von sich aus sich auf Messianisches beziehen wollen. Darum ist das Reich Gottes nicht das Telos der historischen Dynamis; es kann nicht zum Ziel gesetzt werden. Historisch gesehen ist es nicht Ziel, sondern Ende. Darum kann die Ordnung des Profanen nicht am Gedanken des Gottesreiches aufgerichtet werden,» – um in einer vierten die Sache auf den Punkt zu bringen: «darum hat die Theokratie keinen politischen, sondern allein einen religiösen Sinn. Die politische Bedeutung der Theokratie mit aller Intensität gelegnet zu haben ist das größte Verdienst von Blochs *«Geist der Utopie»*.»⁶

Damit wird im Sinne einer christlichen Eschatologie keineswegs der Rückzug der Theokratie in die religiöse Innerlichkeit eingeleitet. Im Gegenteil, in der strikten Rückbindung an das Wirken des Messias – aus christlicher Sicht an die Person Jesu Christi – wird die Universalität seiner Botschaft gegenüber jedweder politischen Ideologie gewahrt. «Eine Theologie, die sich wesentlich an das Imperium Romanum gebunden wußte,» merkt etwa Peterson an, «mußte die Universalität der christlichen Verkündigung gefährden». (81; Anm. 167) Diese nämlich gründet auf keiner menschlichen Macht oder politischen Ideologie, *strictu sensu* nicht einmal in der Person Jesu, in seiner Messianität, sofern der Garant seiner Verkündigung Gott der Vater ist – Er «bürgt für die Wahrheit» (Joh 8,26). Christus selbst als König ist «Zeuge der Wahrheit» (vgl. Joh 18,37) – so auch der Titel von Petersons Auslegung der Geheimen Offenbarung aus dem Jahre 1937. Bürge – Zeuge – «Beistand» (Joh 14,26), wie der «Geist der Wahrheit» (Joh 14,17) genannt wird: Es handelt sich um Rechtstitel, mit denen das Wirken des dreieinigen Gottes umschrieben wird; und zwar nicht etwa um *staatsrechtliche* Bestimmungen, sondern um Kategorien eines eschatologischen Prozesses, der sich nicht zuletzt gegen die Mächte des Profanen, der politischen Welt, richtet. Man kann sich auf dem Boden des Christentums den Zusammen-

hang von Eschatologie und Trinitätslehre nicht eng genug denken. Der Eine Gott Israels ist aus eschatologischer Perspektive immer schon der dreieinige Gott; er ist es im Grunde schon vom Alten Testament her, nicht erst als Konsequenz einer *interpretatio christiana*. Man denke nur an die Vision des Propheten *Micha* gegen den König Ahab: der himmlische Hofstaat mit dem Thron des Herrn. Dann dessen Frage, wer Ahab betören wolle, dass er nach Ramot-Gilead hinaufziehe und dort falle. «Da hatte der eine diesen, der andere jenen Vorschlag. Zuletzt trat der Geist vor, stellte sich vor den Herrn und sagte: Ich werde ihn betören. Der Herr fragte ihn: Auf welche Weise? Er gab zur Antwort: Ich werde mich aufmachen und zu einem Lügengeist im Mund all seiner Propheten werden. Da sagte der Herr: Du wirst ihn betören; du vermagst es. Geh und tu es!» (1 Kön 22,20b-22) – Denn bereits der alttestamentliche Monotheismus ist alles andere als ein «Monotontheismus», wie Nietzsche spottete. Es ist hier ausdrücklich vom Geist – *ru^ach* –, nicht von der *Schechina* oder göttlichen Weisheit die Rede. Dem Einen Gott entspricht der Eine Geist – keine «Gemeinschaft»⁷, sondern mit dem Sohn, dessen Wirken «am Ende der Zeiten» offenbar wird, *eine* Wesenseinheit. Sie aber ist außerhalb der Sphäre sakramentalen Wirkens nicht (be-)greifbar, schon gar nicht in Gestalt eines politischen Gebildes. Es sei denn, man misst Gottes Walten am Potential der Verwirrung und Zerstörung, wie sie die prophetische Vision bezeugt; kaum zufällig erscheinen die Sachwalter einer politischen Theokratie als vom Geist Gottes Gerichtete, dem Fall preisgegeben.

Allein auf Grund der trinitarischen Verankerung der christlichen Eschatologie ist die abrupte Schlusswendung in Petersons Monotheismus-Traktat zu verstehen; sie verleiht der historischen Darstellung eine theologische Ausrichtung. Setzt Peterson im Schlussabsatz zunächst zu einem Resümee an, vergleichbar der Coda einer Sinfonie, so klingt diese nicht aus in jene Sekundenstille, die dem Applaus der Hörer vorangeht. Wie ein Fanfarenstoß, der ein gewaltiges *da capo* anstimmt, bricht in den historischen Ausklang hinein die Feststellung: «Doch die Lehre von der göttlichen Monarchie mußte am trinitarischen Dogma und die Interpretation der Pax Augusta an der christlichen Eschatologie scheitern. Damit ist nicht nur theologisch der Monotheismus als politisches Problem erledigt und der christliche Glaube aus der Verkettung mit dem Imperium Romanum befreit worden, sondern auch grundsätzlich der Bruch mit jeder «politischen Theologie» vollzogen, die die christliche Verkündigung zur Rechtfertigung einer politischen Situation mißbraucht. Nur auf dem Boden des Judentums oder Heidentums kann es so etwas wie eine «politische Theologie» geben. Doch die christliche Verkündigung von dem dreieinigen Gotte steht jenseits von Judentum und Heidentum, gibt es doch das Geheimnis der Dreieinigkeit nur in der Gottheit selber, aber nicht in der Kreatur. Wie denn auch der

Friede, den der Christ sucht, von keinem Kaiser gewährt wird, sondern allein ein Geschenk dessen ist, der höher ist als alle Vernunft». (58f.) Diese mag nicht verlegen sein, wenn es um eine ideologische Begründung des Weltfriedens oder der eigenen Religion geht. Der Glaube an den dreieinigen Gott indessen bedeutet einen Bruch mit jedweder Ideologie, in deren politisch-theologischer Affirmation bereits der Keim seiner Selbstsäkularisierung steckt. Resultiert doch die sog. «Gotteskrise», von der heutzutage viel die Rede ist, von der «Gottesverdunklung» (Reinhold Schneider); daher, dass Christen Gottes Wirken von der Sphäre der menschlichen Kreatur her, sei es auf der Basis der Anthropologie, des Humanum, sei es von der politischen Sphäre her zu begründen suchen, während Schöpfung, Erlösung und Gericht allein dem dreieinigen Gott vorbehalten ist.

So geht gewissermaßen der *trinitarische Vorbehalt* dem eschatologischen Vorbehalt gegen jedwede politische Herrschaft voraus. Seine theologische Formulierung wäre an der Zeit, anstatt dass sich die Theologie länger an die Mächte ihrer Zeit verliert, ihre eigene Selbstpreisgabe betreibt. Wie in Petersons Monotheismus-Abhandlung hat für eine authentische Theologie zu Beginn die Anrufung der Heiligen, am Ende eine klare theologische Ausrichtung zu stehen – *Pfeile*, wie man sie aus jenen düsteren Jahren von einigen Blättern *Paul Klees* kennt: Vektoren, Richtungsweiser aus dem Verderben, das über die Welt hereinbricht.

ANMERKUNGEN

¹ E. Peterson, Der Monotheismus als politisches Problem, in: Theologische Traktate (= Ausgewählte Schriften, hrsg. von Barbara Nichtweiß, Bd. 1), 24–59, hier 24. – Die Seitenzahlen der betreffenden Abhandlung werden fortan in Klammern im Text zitiert.

² Wir können auf die betreffenden Passagen hier nicht näher eingehen, da sonst der Rahmen dieser Studie gesprengt würde. Zu ihrer Diskussion (mit Literatur) vgl. *Barbara Nichtweiß*, Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk, Freiburg i. Br. u.a. 1992: Hintergründe und Ziele des Monotheismus-Traktats, 763–830.

³ Vgl. *M. Heidegger*, Einführung in die Metaphysik, ³Tübingen 1966, 46.

⁴ Vgl. ebd. 47.

⁵ Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart, hrsg. von A. Grillmeier/H. Bacht, Bd. III, Würzburg ⁵1979, 269–286, hier 275.

⁶ Beide Zitate: *W. Benjamin*, Ges. Schriften, Bd. II.1, hrsg. von R. Tiedemann/H. Schweppenhäuser, Frankfurt am Main 1977, 203.

⁷ Es ist bezeichnend für die Konfusion, die diesbezüglich in der zeitgenössischen Theologie herrscht, wenn ein namhafter Dogmatiker Gott als «Gemeinschaft» titulierte; vgl. *G. Greshake*, Gott ist Gemeinschaft, in: Lebendige Seelsorge 53 (2002), 11–18. Eine Gemeinschaft, eine *communio*, setzt immer eine *Asymmetrie* des Wesens im Verhältnis der miteinander Kommunizierenden voraus, mögen sie sich noch so innig miteinander verbunden wissen. Man muss nur einmal einen Ehemann sagen lassen: «Meine Frau und ich sind eines Wesens» – um die Peinlichkeit dieser Aus-

sage zu spüren. Denn ein Ehepaar vermag durchaus ein Herz und eine Seele zu sein, auch eines Sinnes – doch niemals eines Wesens, weil es schlichtweg eine Anmaßung des Mannes wäre, zu behaupten, er könne wie eine Frau empfinden. (Es genügt, Joyces Erzählung «Die Toten» zu lesen, um in Erfahrung zu bringen, wie sehr sich ein Mann selbst nach einer langjährigen harmonischen Beziehung über das Wesen seiner Frau täuschen kann.) – Dass wir mit Gott in eine *communio* treten, teilhaben an der Perichorese von Vater und Sohn, ist allein durch das Geheimnis der Menschwerdung Gottes und der Eucharistie möglich. Denn unsere Gemeinschaft mit Gott dem Vater (vgl. Joh 14,19f.) realisiert sich immer auf dem «Umweg» über den Sohn, der unsere Natur angenommen hat, ja uns in seinem Tod sein Fleisch und Blut gibt. Durch diese *physische* Vereinigung mit Christus treten wir in eine sakramentale Gemeinschaft mit Gott dem Vater, mit dem der Sohn nun eben *nicht* einfach Gemeinschaft *hat*, sondern durch seine ewige Geburt naturhaft, seiner göttlichen *physis* nach eines Wesens *ist*. Diese Wesenseinheit im Heiligen Geiste ist eine singuläre, während jegliche Gemeinschaft – auch die unsrige mit Christus – auf Grund unserer kreatürlichen Schwäche durchaus brüchig sein kann.