

Monotheismus

Jan Assmann

Säkularisierung und Theologisierung

Fast möchte man sich dafür entschuldigen, schon wieder mit Carl Schmitt einzusetzen, einem keineswegs so ohne weiteres zitierfähigen und im Zusammenhang des Themas „politische Theologie“ nachgerade überzitierten Autor.¹ Und doch kann ich das, was ich unter „Theologisierung“ verstehe, nicht einfacher klarmachen, als in kritischer Umdrehung von Schmitts *Politischer Theologie* aus dem Jahre 1922, die mit dem Satz anhebt: „Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet“.² Diesen Souveränitätsbegriff hält Schmitt, ebenso wie den Begriff des Ausnahmezustands, für Übernahmen aus der Theologie: „Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe.“³ In theologischer Hinsicht bedeute der „Ausnahmezustand“ nichts anderes als das Wunder, in dem durch die Außerkraftsetzung der Naturgesetze eine Art kosmologischer Ausnahmezustand hergestellt würde, und „Souveränität“ bedeute die Allmacht eines Gottes, der als Schöpfer der Welt und ihrer Gesetze auch die Macht habe, diese Gesetze fallweise außer Kraft zu setzen.

Diese durchaus geistreiche und verführerische Rekonstruktion greift in aufschlußreicher Weise daneben. Die Analogie zwischen „Wunder“ und „Ausnahmezustand“ ist anachronistisch, weil sie einen Begriff von Naturgesetz voraussetzt, der dem frühen Denken fremd ist. Der Ausnahmezustand, um den es theologisch geht, ist nicht das Wunder, sondern genau dasselbe, was dieser Begriff auch in der politischen Sphäre bedeutet. Der souveräne Gott ist eben nicht nur Herr der Natur, sondern auch, und vor allem, Herr der Geschichte. Er ist es, der über den Ausnahme-, nämlich den Kriegszustand entscheidet. Das gilt übrigens nicht nur für die biblischen, sondern bereits für die älteren und von der Bibel als Heidentum ausgegrenzten Religionen. Auch in den „heidnischen“ Religionen ist Gott souverän und entscheidet über den Ausnahmezustand. Typischerweise wird vor Beginn eines Krieges das Orakel angerufen und die Entscheidung über Krieg und Frieden der Gottheit anheimgestellt. Die Entscheidung über den Ausnahmezustand war von jeher eine Sache, die man gerne in die Sphäre der menschlichen Unverfügbarkeit, d.h. des Göttlichen rückte, ganz im Gegensatz übrigens zum „Wunder“, das zu den Selbstverständlichkeiten magischer, d.h. priesterlicher

¹ Dieser Aufsatz basiert auf den Kapiteln I.2 und XI.3 meines Buches: *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, München 2000.

² C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin ²1934, 11.

³ Ebd., 49.

Kompetenz gehörte.

Die politischen Begriffe, die Schmitt aus der Theologie ableiten will, haben den Raum des Politischen nie verlassen. Sie sind auch im theologischen Kontext politische Begriffe. Es geht um die Theologie eines Gottes, der Politik macht, entweder fallweise und wenn er dazu eingeladen wird, wie bei den „Heiden“, oder hauptamtlich, indem er mit seinem Volk ein Bündnis schließt und seine Geschicke lenkt, wie im Alten Testament. Bevor diese Begriffe aus der Theologie in das Staatsrecht übernommen wurden, hatte die Theologie sie aus der politischen Sphäre der frühen Hochkulturen übernommen. Diesen Prozeß nenne ich „Theologisierung“; er läßt sich am Theologisch-Werdens zentraler politischer Begriffe nachweisen, genauso wie Carl Schmitt den Prozeß der Säkularisierung anhand des Politisch-Werdens zentraler theologischer Begriffe nachweisen wollte.⁴ Wenn C. Schmitt die „Entstehung des modernen Staatsrechts aus dem Geist der Theologie“ behauptete, so drehe ich den Spieß um und postuliere die „Entstehung der (monotheistischen) Theologie aus dem Geist des Politischen“.

Die *Entstehung der Theologie* verstehe ich dabei im gleichen Sinne, in dem (um nun endlich zu einem in jeder Hinsicht unbedenklichen Gewährsmann überzugehen) Christian Meier von der Entstehung des Politischen spricht.⁵ Es läßt sich m.E. zeigen, daß Theologie in einem durchaus entsprechenden Sinne in Israel erfunden wurde, wie ein bestimmter Typus politischen Denkens in Athen. Was Christian Meier „das Politische“ nennt, ist nicht einfach politische Ordnung. Es ist vielmehr eine Art archimedischer Punkt, von dem aus über politische Ordnung reflektiert und in der Abwägung von Alternativen die beste politische Ordnung angestrebt werden kann. Genauso ist das, was in Israel entstanden ist, nicht einfach „Religion“ im ägyptischen, mesopotamischen oder römischen Sinne. Auch hier wird ein archimedischer Punkt gefunden, von dem aus Religionen als Idolatrie, Heidentum und Aberglaube verworfen und die beste oder „wahre“ ergriffen werden kann. Wir müssen also unterscheiden zwischen Religion, die zu den Grundbedingungen des menschlichen Daseins gehört, und Theologie, die als eine reflexiv gewordene und sich über andere Religionen kritisch erhebende Form der wahren Gottesverehrung in Israel und anderswo entsteht. Theologie in diesem Sinne ist das Kennzeichen sekundärer Religion.⁶ Der Begriff

4 Das Säkularisierungstheorem von Schmitt und vor allem von Blumenberg betrifft nicht nur den Nachweis des Begriffstransfers von der einen in die andere Sphäre. In der Umbesetzung von Positionen soll die Konstanz der Struktur deutlich werden. Nach Blumenberg beruht auf dieser Konstanz die „Legitimität der Neuzeit“. Auf dieser Basis aber setzt der Staat die Theologie nicht nur voraus, er ersetzt sie auch. Vgl. hierzu W. Hübener, Carl Schmitt und Hans Blumenberg oder über Kette und Schuß in der historischen Textur der Moderne, in: J. Taubes (Hrsg.), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, Religions- und politische Theorie I, München 1983, 57-76.

5 Chr. Meier, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt 1980.

6 Zu dieser Unterscheidung vgl. Th. Sundermeier, „Religion, Religionen“, in: *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, hg.v. K. Müller und Th. Sundermeier, Berlin 1987, 411-23; J. Assmann, *Ma'at*.

„Entstehung von Theologie“ bezieht sich also nicht auf die Entstehung von Religion überhaupt, sondern auf die Entstehung von *sekundärer*, reflexiv und exklusiv gewordener Religion.

Sekundäre Religion entsteht dort, wo die Unterscheidung zwischen wahr und falsch getroffen und in den Raum des Religiösen eingeführt wird. Erst auf der Basis dieser Unterscheidung wird es möglich, sich von allen vorhergehenden religiösen Traditionen polemisch abzusetzen und auf den Ruinen der als „falsch“ ausgegrenzten primären Religion das neue Gebäude einer sekundären Religion zu errichten. Das entscheidende und definierende Kriterium sekundärer Religionserfahrung ist der ikonoklastische oder „theoklastische“ Antagonismus gegen die primäre Religion. Wo immer dieser Antagonismus im Zeichen sekundärer Religion auftritt, hat er politische Konsequenzen. Das bedeutet aber nicht, daß politische Theologie ein Spezifikum sekundärer Religionen sei. Auch primäre Religionen kennen natürlich die verschiedensten Formen einer Verbindung von Herrschaft und Heil. Sekundäre Religionen jedoch greifen in einer im Rahmen primärer Religionen undenkbarer Weise umgestaltend ein in bestehende politische Ordnungen. Dazu befähigt sie jener archimedische Punkt einer religiös fundierten Wahrheit, der den primären Religionen fremd ist.

Theologie gibt es auch im Horizont primärer oder „polytheistischer“ Religionen. Dort geht es aber nicht um Fragen der Orthodoxie, der Unterscheidung zwischen wahr und falsch und damit letztlich der Unterscheidung zwischen Gott und Welt, sondern, fast möchte man sagen: umgekehrt, um Fragen, die um die innerweltlichen Erscheinungsformen des Göttlichen und die Beziehung von „Gott“ und „Götterwelt“ kreisen. Die typische Form „heidnischer“ Theologie ist die „*theologia tripertita*“, die von den Erscheinungsformen des Göttlichen in den drei Dimensionen des Kosmischen, des Politischen und des Mythischen handelt.⁷ Eine Götterwelt steht der „Welt“ im Sinne von Kosmos, Mensch und Gesellschaft nicht gegenüber, sondern ist ein Prinzip, das sie strukturierend, ordnend und sinngebend durchdringt. Eine Götterwelt konstituiert erstens den *Kosmos*, der als ein synergetischer

Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München 1990, 19f.; 279-283. Ich ziehe diese neutrale Terminologie der von M. Weber eingeführten Unterscheidung von Erlösungs- und Welt- bzw. Kulturreligionen vor, vgl. dazu W. Schluchter, Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus, Frankfurt 1983, 17-19. Zweifellos sind nicht alle sekundären Religionen Erlösungsreligionen, wenn auch der umgekehrte Satz gilt.

⁷ Zur antiken Begriffsgeschichte s. E. Feil, Von der ‚Politischen Theologie‘ zur ‚Theologie der Revolution‘?, in: E. Feil, R. Weth (Hg.), Diskussion zur Theologie der Revolution, München/Mainz 1969, 113ff. Zur *theologia tripartita* vgl. G. Lieberg, Die *theologia tripartita* als Formprinzip antiken Denkens, in: Rheinisches Museum 125, 1982, 25-53; W. Geerlings, Die *theologia mythica* des M. Terentius Varro, in: G. Binder, B. Effe (Hg.), Mythos. Erzählende Weltdeutung im Spannungsfeld von Ritual, Geschichte und Rationalität, Bochumer Altertumswiss. Coll. 2, Trier 1990, 205-222. Zur *theologia civilis* im besonderen vgl. H. Cancik, Augustinus als constantinischer Theologe, in: J. Taubes (Hg.), Der Fürst dieser Welt, a.a.O., 136-152; A. Dihle, Die *Theologia tripertita* bei Augustin, in: H. Cancik u.a. (Hg.), Geschichte - Tradition - Reflexion (Fs. Martin Hengel), Tübingen 1996, 183-202.

Prozeß zusammen und gegeneinander wirkender Kräfte gedacht wird. Für Ägypten jedenfalls gilt, daß der Kosmos weniger ein wohlgeordneter Raum als vielmehr ein wohlgelingender Prozeß ist, wie er sich täglich aufs Neue aus dem Wirken der Götter ergibt. Damit wird klar, daß und in welcher Weise das Prinzip der Vielheit auf eine unhintergehbare Weise diesem Weltbild eingeschrieben ist. Der kosmische Prozeß würde seinen synergetischen Charakter verlieren, wenn er als Veranstaltung eines einzigen Gottes gedacht würde. Eine Götterwelt konstituiert zweitens *Staat und Gesellschaft*, und zwar dadurch, daß die Götter eine irdische Herrschaft ausüben. Alle großen Gottheiten sind Stadtgötter, alle bedeutenden Siedlungen sind Gottesstädte. Der Kult ist nichts anderes als der Dienst, der den Göttern als Stadtherren geschuldet wird. In der politisch-kultischen Dimension strukturiert daher eine Götterwelt die politische Struktur der Gesellschaft, bestimmt die Zugehörigkeit eines jeden zu einer Stadt-, Fest- und Kultgemeinschaft, bestimmt das Verhältnis der Siedlungen zu den Städten, der Städte zu den Gauen und der Gawe zur Residenz und definiert auf diese Weise die politische Identität des Landes und aller seiner Untergliederungen bis hinab zum einzelnen Bürger. Auch hier zeigt sich die Bedeutung und die unabdingbare Notwendigkeit des Vielheitsprinzips. Diese reich gegliederte soziopolitische Identität würde zu einer grauen Masse verschwimmen, wenn die vielen Götter durch einen Einzigen ersetzt würden. Drittens konstituiert eine Götterwelt, und das ist vielleicht die am schwierigsten nachvollziehbare Funktion des Polytheismus, die *menschliche Schicksalswelt*, die sich in ihrem Glück und Leid, ihren Krisen und Lösungen, ihren Lebensstufen und Übergängen von den Schicksalen der Götter, also den Mythen her, als ein sinnvolles Ganzes darstellt. Die Mythen erzählen von den Göttern und fundieren damit die Ordnungen des menschlichen Lebens. Auch diese sinnstiftende, fundierende Funktion steht und fällt mit dem Prinzip der Vielheit. Die Götter entfalten ihr Schicksal nur in Bezug aufeinander. Eine Götterwelt artikuliert sich daher als eine kosmische, politische und mythische Theologie, und es ist als Rede vom Kosmos, von staatlichen und kultischen Ordnungen und von mythischen Schicksalen, daß sich das Göttliche zur Sprache bringen läßt.⁸ Das ist die Theologie, gegen die der Monotheismus sich wendet.

Der politische Sinn des Bilderverbots: Ikonoklasmus als politische Theologie

Im Bilderverbot findet der unterscheidende, ausgrenzende Charakter des Monotheismus seinen eindeutigsten Ausdruck.⁹ Um das Bilderverbot herum

⁸ Für eine Darstellung der ägyptischen Religion in diesen Kategorien s. mein Buch: *Ägypten – Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart 1984.

⁹ An neuerer Literatur zum biblischen Bilderverbot s. Christoph Dohmen, *Das Bilderverbot* (BBB 62,

gruppieren sich die Motive des Gesetzgebers, Religionsstifters und Volksgründers. Mose erscheint hier als ein politischer Theologe. Im Buch Exodus geht es nicht um die Zerstörung der ägyptischen Religion. Auch richtet sich der Ikonoklasmus nicht gegen die Ägypter, sondern gegen das eigene Volk, man könnte allenfalls sagen, den inneren Ägypter, den jeder als Sehnsucht oder Anfechtung im Herzen trägt.

Die „Urszene“ des biblischen Ikonoklasmus ist die Episode des Goldenen Kalbes (Ex 32).¹⁰ Das Goldene Kalb war nicht als ein Bild des ägyptischen Apisstiers gemeint, sondern als ein Ersatz für Mose, den die Israeliten für tot halten, weil er vom Berge Sinai nicht wieder herunter kommt. Sie wollen den verschwundenen Repräsentanten Gottes durch eine Repräsentation Gottes ersetzen und bitten Aaron, ihnen „Elohim zu machen, die vor uns hergehen“. Aaron gießt ein Stierbild, das die Israeliten denn auch sogleich anerkennen: „Das ist dein Gott, Israel, der dich aus Ägyptenland geführt hat“. Bei diesem Gottesbild geht es also, wenn man auf den „subjektiv gemeinten Sinn“ schaut, um ein Bild Jahwes, und nicht um das eines anderen Gottes.¹¹ Aber ein Bild Jahwes kann es nicht geben, und darum gerät unabhängig von jedem noch so gut gemeinten Sinn jedes Bild geradezu automatisch zum Bild eines anderen Gottes und damit „zur Sünde“ (1Kg 12.30). Auf dieses Bild richtet sich Moses Ikonoklamus. Als erstes zerstört er aber im Zorn die Gesetzestafeln. Wo dieses Bild steht, haben die göttlichen Tafeln nichts zu suchen, sie müssen sofort zerstört werden, um jede Kontamination zu vermeiden. Sodann wird das Bild zerstört, aber nicht im Zorn, sondern äußerst methodisch. Er schmilzt es im Feuer, zerstoßt es zu Pulver, vermischt es mit Wasser und gibt es dem Volk zu trinken. Der Sinn dieser Handlung wird erst klar, wenn man für das „Bild“ das „Heilige Tier“ substituiert. Was man nämlich mit Heiligen Tieren auf keinen Fall machen darf, ist, sie zu verzehren. Die Israeliten werden also zu einem schweren Tabubruch im Sinne der heidnischen - und zwar der ägyptischen - Religion gezwungen, in die sie mit der Anbetung des „Kalbes“ zurückgefallen waren. Zwar war das Kalb „subjektiv“ als Bild des Herrn gemeint worden, aber es geriet ihnen zu einem Bild

2.Aufl. 1987); T. Mettinger, *No Graven Image? Israelite Aniconism in Its Near Eastern Context*, *Coniectanea Biblica, OT Series* 42, Stockholm, 1995; Chr. Uehlinger, *Du culte des images à son interdit*, in: *Le monde de la bible* 110, April 1998, 52-63; Angelika Berlejung, *Die Theologie der Bilder: Herstellung und Einweihung von Bildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik*, OBO 162, Freiburg/Schweiz 1998; Michael B. Dick, *Prophetic Parodies of Making the Cult Image*, in: ders. (Hg.), *The Making of the cult Image in the Ancient Near East*, Winona Lake 1999, 1-54; Michael J. Rainer, Hans-Gerd Janßen (Hrsg.), *Bilderverbot (Jahrbuch Politische Theologie 2)*, Münster 1997; Chr. Scheib, Sabine Sanio (Hg.), *Bilder – Verbot und Verlangen*, Saarbrücken 2000.

¹⁰ S. hierzu bes. Pier Cesare Bori, *The Golden Calf and the Origins of the anti-Jewish Controversy*, Atlanta 1990.

¹¹ Vgl. auch 1 Kg 12, 28ff. Jerobeam macht zwei goldene Kälber und stellte sie in Bethel bzw. Dan auf, was als Kultinstallationen für den Herrn, und nicht etwa für fremde Götter, gemeint war. Trotzdem „geriet ihm das zur Sünde“.

des Apis-Stiers, den sie nun verzehren müssen. Damit will Mose, so ließe sich diese Handlung vielleicht symbolisch deuten, den Ägypter in ihnen abtöten.

Alle Bilder, genauer und zugleich allgemeiner gesagt, jede Repräsentation setzt Abwesenheit voraus. In Ägypten ist das völlig eindeutig. Die Götter sind fern und verborgen und gerade darum in ihren Kultbildern im Tempel gegenwärtig. Zu den Bildern des Göttlichen zählen auch die heiligen Tiere und zählt auch der König. Ägypten ist eine Welt voller Repräsentationen des Göttlichen, eine Welt repräsentierter Gottesnähe, die gerade darum Gottesferne voraussetzt. Die Bibel drückt das in der Begrifflichkeit von Tod und Leben aus. Die Repräsentationen sind tot im Vergleich mit dem lebendigen Gott. Damit der lebendige Gott inmitten seines Volkes wohnen kann, müssen die Bilder verschwinden. Die Ägypter sehen das genau umgekehrt. Damit die Götter sich mit den Menschen zur Gemeinschaft verbinden können, müssen sie in ihr manifest werden, in Bildern, Königen und heiligen Tieren. Anders als durch Repräsentation ist ein Kontakt mit der Götterwelt nicht herzustellen. Wenn die Bilder zerstört werden, ziehen sich die Götter aus der Welt zurück.

Gott ist präsent und duldet keine Repräsentation. Wer sich ein Bild macht, unterstellt die Abwesenheit Gottes. Solange Mose als Repräsentant Gottes gegenwärtig war, bedurfte es keiner Repräsentation. Aber als das Volk davon auszugehen begann, daß Mose tot war, wurde die Repräsentation unvermeidlich. Die Unvermeidlichkeit der Bilder, das lernen wir aus dieser Geschichte, ergibt sich aus der Erfahrung der Abwesenheit, allen voran der Erfahrung des Todes, und aus der Sehnsucht, über die Grenze der Abwesenheit hinweg einen Kontakt zum Verschwundenen herzustellen.¹²

Hierzu gibt es eine aufschlußreiche Überlegung in der apokryphen *Sapientia Salomonis*:

„Denn als ein Vater über seinen Sohn, der ihm allzufrüh genommen wurde, Leid und Schmerzen trug,

ließ er ein Bild machen und verehrte den, der längst tot war, jetzt als Gott und stiftete für die Seinen geheime Gottesdienste und Feiern.

Danach festigte sich mit der Zeit solch gottloser Brauch und wurde wie ein Gesetz gehalten.

Auch mußte man Bilder verehren auf das Gebot der Tyrannen hin.

Die Leute konnten sie nicht von Angesicht zu Angesicht ehren, weil sie zu ferne wohnten,

¹² Zu diesem Thema s. den weitreichenden Aufsatz von Hans Belting, *Aus dem Schatten des Todes. Bild und Körper in den Anfängen*, in: Constantin von Barloewen, *Der Tod in den Weltkulturen und Weltreligionen*, München 1996, 92-136, sowie Thomas Macho, *Tod und Trauer im kulturwissenschaftlichen Vergleich*, in: ders., *Der Tod als Thema der Kulturtheorie*, Frankfurt a.M. 2000, 91-120, 99-105.

und machten sich aus der Ferne eine Vorstellung von ihrem Ansehen und fertigten ein sichtbares Bild des Königs an, den sie ehren wollten. (...)

Die Menge aber, die von der Anmut des Werkes angezogen wurde, hielt jetzt den für einen Gott, der kurz zuvor nur als Mensch geehrt worden war.“ (Sap.Sal. 14.15-20)

Die Ursprünge des Bildkults liegen dieser Theorie zufolge im Totenkult und im Herrscherkult, in der Grabplastik und in der politischen Repräsentation. In der Zeit, in der dieser Text entstand, war die Welt angefüllt mit Statuen des römischen Kaisers. Die diesen Statuen erwiesene Reverenz galt als Loyalitätstest für die unterworfenen Völker, die an ihren heimischen Kulturen, Bräuchen und Gesetzen festhalten durften, sofern sie nur loyal zum Römischen Reich standen, und diese Loyalität hatte sich in der Verehrung der Kaiserbilder öffentlich zu manifestieren. Bilder entstehen einerseits „von unten“, aus dem Wunsch der Hinterbliebenen, einen Kontakt zum Abwesenden herzustellen, und andererseits „von oben“, aus dem Bedürfnis der Regierungsinstitutionen nach Repräsentation, d.h. nach einer durch Bilder vermittelten Präsenz im gesamten Herrschaftsgebiet. Im Zeitalter der Fotografie haben sich diese beiden von der Weisheit Salomos herausgestellten Grundfunktionen des Bildes in einer erstaunlichen Weise durchgesetzt. Es gibt kaum eine Wohnung, in der nicht Fotografien von abwesenden, vor allem verstorbenen Familienmitgliedern aufgestellt sind, und es gibt keinen autoritär bzw. totalitär regierten Staat, in dem nicht in jeder Amtsstube und in jedem Schulzimmer das Foto des Regierungschefs hängt.

Diese beiden Grundfunktionen des Bildes scheinen auch dem biblischen Bilderverbot zugrundezuliegen. Gott will weder Totenkult noch Herrscherkult. Seine lebendige, wenn auch unsichtbare Präsenz duldet keine Repräsentation. Repräsentation unterstellt Abwesenheit: die Abwesenheit des Toten oder des Tyrannen, der überall sein und alles kontrollieren will, aber als Mensch doch nur an einem Ort zur Zeit sein kann und deshalb auf eine medial vermittelte Präsenz angewiesen ist. Gottesbilder, sofern sie geradezu nicht „andere Götter“, sondern Gott selbst darstellen wollen, unterstellen, daß Gott entweder tot oder, wie der römische Kaiser, menschlichen Beschränkungen unterworfen ist. Bilder vertragen sich nicht mit der von Gott beanspruchten und durch den Bundesschluß gestifteten Realpräsenz, d.h. mit der sowohl „lebendigen“ als auch politischen Form der göttlichen Weltzuwendung. Nur tote und weltabgewandte Götter brauchen Bilder. Der lebendige Gott aber braucht sie nicht nur nicht, sie sind ihm ein Abscheu, weil sie ihm in der spezifischen Form seiner Weltzuwendung im Wege stehen.

Der eine Kern des Bilderverbots ist daher politisch und ist aus dem Abscheu der Juden gegen den durch Bilder erzwungenen hellenistischen und römischen Herrscherkult erwachsen. Das Bilderverbot propagiert eine politische Theologie der Unmittelbarkeit, die keine Repräsentation duldet. Gott

regiert nicht durch Bilder und Stellvertreter, sondern indem er durch seine Propheten spricht, seinen Geist über die Menschen kommen läßt, selbst inmitten seines Volkes wohnt und seinen Willen kundtut in eigenhändig geschriebenen Weisungen. In diesem bildfreien Raum einer unmittelbaren Gottesherrschaft können Bilder nicht geduldet werden, weil sie eine Form von Fremdherrschaft darstellen.

Das Bilderverbot als Aufkündigung der kosmotheistischen Symbiose

Der andere Kern des Bilderverbots ist gegen das symbiotische Weltverhältnis gerichtet, das den polytheistischen oder besser „kosmotheistischen“ Religionen zugrunde liegt. Der Kosmotheismus beruht auf dem Gedanken einer immanenten Göttlichkeit der Welt, die sich als Götterwelt manifestiert. Im Monotheismus geht es darum, das Göttliche aus dieser Immanenz zu emanzipieren und der Welt als eigenständige Größe gegenüberzustellen. Dieser emanzipatorische Impuls des Monotheismus gewinnt seinen schärfsten Ausdruck im Bilderverbot. Hier geht es völlig eindeutig um die radikale Ablösung Gottes von all jenen Formen des Sichtbaren und Sinnlichen, in denen für das kosmotheistische, symbiotische Weltverhältnis das Göttliche zur Erscheinung kommt.

Das Bilderverbot verbietet nicht nur die Abbildung Gottes, sondern

„irgendein Bildnis, das gleich sei einem Mann oder Weib, einem Tier auf dem Land oder Vogel unter dem Himmel, dem Gewürm auf der Erde oder Fisch im Wasser unter der Erde. Hebe deine Augen auch nicht auf den Himmel, daß du die Sonne sehest und den Mond und die Sterne, das ganze Heer des Himmels, und fallest ab und betest sie an und dienest ihnen. Denn der Herr dein Gott hat sie zugewiesen allen anderen Völkern unter dem ganzen Himmel; euch aber hat der Herr angenommen und aus dem Schmelzofen Ägypten herausgeführt, daß ihr das Volk seid, das ihm allein gehört.“¹³

Hier geht es um etwas, was auch in einer anderen Stelle der Bibel, die den Begriff des Bildes mit einer Aufzählung der Lebewesen verbindet, eine Rolle spielt. Der Mensch ist zum Bilde Gottes geschaffen, um über die Lebewesen zu herrschen. „Und Gott sprach: Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei, die da herrschen über die Fische im Meer und über die Vögel unter dem Himmel und über das Vieh und über alle Tiere des Feldes und über alles Gewürm, das auf Erden kriecht.“¹⁴ Der Mensch ist über die Schöpfung gesetzt, nicht in sie hinein. Er soll sie nicht anbeten im Gefühl

¹³ Dtn 4, 16-20.

¹⁴ Gen 1, 26.

seiner Schwäche und Abhängigkeit, sondern sie frei und unabhängig verwalten. Darin, in seiner Freiheit, Unabhängigkeit und Verantwortung, ist er ein Bild Gottes. Er darf sich nicht in die Welt verstricken im Glauben, sie in Gang halten, anbeten oder versöhnen zu müssen; er ist über sie gesetzt, was nicht heißt, daß er sie ausbeuten soll, sondern daß er ein freies, unabhängiges, distanzierendes, aber auch verantwortliches und fürsorgliches Verhältnis zu ihr einzunehmen hat. Diese Freiheit und Unabhängigkeit wird gefährdet, wenn er anfängt, sich Bilder zu machen. Bildermachen ist Weltverstrickung. Das Bilderverbot hat ebenso wie das *dominium terrae* den Sinn, die Welt der Sphäre des Göttlichen, d.h. der menschlichen Unverfügbarkeit zu entziehen. Der Mensch soll über die Welt verfügen: Damit erkennt er ihre Nicht-Göttlichkeit bzw. die exklusive Göttlichkeit des außerweltlichen Gottes an. Verfügen ist das Gegenteil von Anbeten. Ebenso steht es mit den Bildern. Man soll über die Materie verfügen, nicht sie anbeten. Man soll keine Bilder anbeten, weil das die Anbetung der Welt bedeuten würde.

Indem der Eine Gott hier an die Stelle einer Götterwelt tritt, wandelt sich das symbiotische Verhältnis zur Welt in ein Verhältnis von Subjekt und Objekt. In der kosmischen Dimension wird die Welt zum Objekt des göttlichen Schöpfer- und Erhaltungstums, in der politischen Dimension werden Staat und Gesellschaft, die sich jetzt zur neuen Gemeinschaftsform des auserwählten Volkes konstituieren, zum Objekt und Bündnispartner von Gottes Herrschertum und in der mythischen Dimension wird Gott zum Herrn der Geschichte, die nicht mehr Göttergeschichte, sondern Weltgeschichte ist. Kosmische Theologie heißt jetzt Schöpfungstheologie, politische Theologie heißt Theokratie und mythische Theologie heißt *historia sacra*. Alle drei Theologien beschreiben Formen der göttlichen Weltzuwendung. Wenn der Monotheismus erstmals strikt zwischen Gott und Welt unterscheidet, dann bedeutet das nicht, daß Gott nichts mehr mit der Welt zu tun hat. Im Gegenteil, der Monotheismus kann sagen, daß Gott die Welt nicht nur geschaffen hat, sondern sie liebt bis zu dem Grade, „daß er den eignen Sohn ihr gibt“ und seine Weltzuwendung kann im Rahmen der christlichen Religion die Form der Inkarnation annehmen, und dennoch bleibt der Unterschied zwischen Gott und Welt erhalten, und sei es in der dialogischen Form von Martin Bubers „Ich und Du“.

Das Gewaltpotential des Monotheismus

Der Name und der Begriff Mose steht für eine Autorität, die sich in der Zeit und Geschichte entfaltet. Das sind nicht Legenden, die sich an einen großen Menschen heften, sondern Themen, die die westliche Menschheit in Atem gehalten haben und noch beschäftigen. Mose ist die Symbolfigur einer

menschheitsgeschichtlichen Wende, deren historischer Ort sich nicht auf die späte Bronzezeit und auch nicht auf das historische Wirken einer Persönlichkeit festlegen läßt. Diese Wende verbindet sich mit dem exklusiven Monotheismus, der die Verehrung eines einzigen als des einzig wahren Gottes fordert und alle anderen Götter zu „Götzen“, d.h. Lug und Trug erklärt. Mit diesem neuen Religionstyp zieht die Unterscheidung von wahr und falsch in die Religionsgeschichte ein.

Was bedeutet diese Wende für die Geschichte der Politischen Theologie? Gibt es einen Zusammenhang zwischen der Unterscheidung von wahr und falsch und derjenigen zwischen Freund und Feind? Dieser Zusammenhang liegt auf der Hand und verbindet sich mit dem Bilderverbot. Das Bilderverbot wendet die theologische Unterscheidung zwischen Wahrheit und Unwahrheit, Gott und Götzen, ins Politische und interpretiert sie im Sinne von Freund und Feind. Sie definiert, wer die Feinde Gottes sind und wo sie stehen. Beim Bilderverbot handelt es sich um eine Feindbestimmung im Licht der Unterscheidung von wahr und falsch. Gottesfeind ist, wer dem Irrtum anhängt und Götzen verehrt.

In der Tat reden die alttestamentlichen Texte, in denen es um die Ausmerzungen der Götzendiener geht, eine gewalttätige Sprache. Man hat denn auch in der Zeit der Aufklärung das Alte Testament immer wieder als einen gewaltverherrlichenden Text denunziert und etwa an die grauenvolle Strafaktion der Leviten erinnert, die im Anschluß an die Szene des Goldenen Kalbes durch das Lager marschieren und wahllos dreitausend Menschen erschlagen (Ex 32, 25-35). Kaum weniger gewalttätig liest sich die Abrechnung Elias mit den Baalspriestern (1 Kg 18, 40) oder die Durchsetzung der Josianischen Kultreform (2 Kg 23, 4-20). In der Darstellung der alttestamentlichen Texte wurde der Monotheismus in Form von Massakern durchgesetzt. Doch wenn sich auch die Gewalttätigkeit der biblischen Semantik in keiner Weise abstreiten läßt, so läßt sich doch ebenso eindeutig konstatieren, daß von den drei auf dieser Semantik aufruhenden abrahamitischen Religionen es niemals die Juden, sondern ausschließlich die Christen und die Muslime gewesen sind, die diese Gewalt in die Tat umgesetzt haben. Das Judentum ist eine Kultur der Differenz. Für das Judentum ist es völlig selbstverständlich, daß der Monotheismus eine Grenze zieht und daß die Juden diese Grenze zu bewahren haben. Die Grenze zwischen Israel und den Völkern ist nicht die Grenze zwischen Freund und Feind. Zum Feind wird nur, wer diese Grenze nicht achtet. Das Judentum zieht und bewahrt diese Grenze in Form der Selbstaussgrenzung. Zur Selbstaussgrenzung bedarf es keiner Gewalt. Das Christentum und der Islam hingegen haben diese Grenze nicht anerkannt und wurden aus eben diesem Grunde in der Geschichte gewalttätig. Die Gewalt ihres Gottes gegen die anderen Götter gibt ihnen das Recht, Gewalt gegen Menschen zu üben, die in ihren Augen anderen Göttern anhängen. Dahinter

steht die Unterscheidung zwischen Wahrheit und Lüge, die die monotheistische Religion, und nur sie, kennzeichnet. Gott ist die Wahrheit, die Götter der anderen sind Lüge. Das ist die theologische Basis der Unterscheidung von Freund und Feind. Erst auf diesem Boden und in diesem semantischen Rahmen ist die politische Theologie der Gewalt wirklich gefährlich geworden. In dieser Tradition offenbarungstheologischer Gewaltbereitschaft steht auch noch die politische Theologie Carl Schmitts. Hier liegt m.E. das eigentliche „politische Problem“ des Monotheismus. Wenn man die monotheistische Idee retten will, dann muß man sie ihrer inhärenten Gewalttätigkeit entkleiden.