

JAN ASSMANN

## Monotheismus als Politische Theologie

Der Begriff der politischen Theologie lässt sich in dem weiten Sinne verstehen, den ich meinem Buch *Herrschaft und Heil* zugrundegelegt habe<sup>1</sup>, wo er sich auf jede Form einer Beziehung von Politik und Religion bzw. Staat und Kirche bzw. Herrschaft und Heil bezieht. Im engeren Sinne eines kritischen Diskurses setzt er jedoch die systematische Trennung zwischen Politik und Religion im Sinne autonomer Wertsphären voraus, wie sie erst mit der Einführung der „Mosaischen Unterscheidung“ von wahrer und falscher Religion möglich wurde.<sup>2</sup> In der biblischen Tradition nahm der Diskurs der Politischen Theologie die Form einer Kritik des Politischen an; in der Tradition der griechischen Aufklärung dagegen ging es dabei vor allem um Religionskritik. In diesem Sinne liegt der Begriff auch Varros Konzept der *Theologia tripertita* zugrunde, der bekanntlich zwischen politischer, poetischer und natürlicher Theologie unterschied und dabei an Politiker, Poeten und Philosophen als Theologen dachte.<sup>3</sup> Die Politiker richteten die Kulte, Feste und Priesterschaften in der Polis ein und organisieren die Bürgerschaft als Kultgemeinschaft; die Poeten wie Homer und Hesiod erzählen von den Göttern und legen ihre Genealogien, ihre Taten und ihren Charakter fest; die Philosophen schließlich erforschen die Natur und spekulieren über die göttlichen Kräfte, die sie hervorgebracht haben bzw. in ihr zur Erscheinung kommen.

Im ersten Teil meines Beitrags möchte ich diesem griechischen Sinn des Begriffs „Politische Theologie“ nachgehen und die polemische, religionskritische Bedeutung aufzeigen, die er im 17. und 18. Jahrhundert erhielt. Es geht um eine Kritik der Religion, der man vorwirft, sie sei eine staatstragende Fiktion. In einem sehr viel kürzeren zweiten Teil möchte ich dann zeigen, daß der biblische Monotheismus eine politische Theologie im Sinn einer Kritik des Staats impliziert, dem vorgeworfen wird, er sei ein Instrument der Unterdrückung der Beherrschten und der illegitimen Selbsterhöhung der Herrschenden. In beiden Fällen aber geht es um eine sehr grundsätzliche Infragestellung der Allianz zwischen Herrschaft und Heil.

<sup>1</sup> Jan Assmann, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, München 2000.

<sup>2</sup> Jan Assmann, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München 1998.

<sup>3</sup> Robert Schröter, „Die varronische Etymologie“, in: Varron. *Entretiens sur l'antiquité classique IX*, Vandoeuvre-Genève 1963, S. 79–100, spez. S. 98f.; Albrecht Dihle, „Die *Theologia tripertita* bei Augustin“, in: *Geschichte – Tradition – Reflexion*, hg. v. Hubert Canik u. a. (Fs. Martin Hengel), Tübingen 1996, S. 183–202.

## I.

Ich frage also nach dem kritischen Potential der begrifflichen Verknüpfung des Politischen und des Theologischen, so wie sie etwa Spinoza im Titel seines *Tractatus Theologico-Politicus* herausgestellt hat, um den politischen Charakter der Mosaischen Institutionen herauszuarbeiten und diese dadurch zu historisieren und zu relativieren. Damit knüpfte Spinoza an einen Diskurs an, der sich im 17. Jahrhundert vor allem im literarischen Untergrund, in Form anonymer, handschriftlich zirkulierender Texte abspielte. In dieser Debatte geht es völlig eindeutig um Religionskritik, um den Vorwurf einer politischen Instrumentalisierung der Religion. Winfried Schröder hat diese *Clandestina* in seiner Berliner Habilitationsschrift zu den Ursprüngen des Atheismus im 17. und 18. Jahrhundert ans Licht gehoben.<sup>4</sup> Der erste Teil meines Beitrags beruht weitgehend auf diesem Buch. Was ich zu Schröders Funden beitragen möchte, ist erstens der Begriff und damit der Diskurszusammenhang der politischen Theologie, die bei ihm nicht vorkommt, und zweitens die deistische und orthodoxe Seite der Debatte, soweit ich sie im Zusammenhang meiner Moses-Studien zu Gesicht bekommen habe.<sup>5</sup> Schröders Autoren sind vor allem Atheisten, die die Religion in Bausch und Bogen als politische Fiktion entlarven, meine dagegen Deisten, die auf dem Boden einer natürlichen oder philosophischen Religion die Offenbarungsreligion als Erfindung zu politischen Zwecken dar- und bloßstellen. Den schärfsten Ausdruck gewinnt dieser Vorwurf in einem blasphemischen Traktat mit dem Titel *De Tribus Impostoribus*, dessen Verfasser und historischen Kontext Winfried Schröder endlich identifizieren konnte, und in dem Mose, Jesus und Mohamed als die drei Betrüger der Menschheit denunziert werden<sup>6</sup>, sowie in dem französischen Traktat ähnlichen Titels, *L'Esprit de Monsieur Benoit de Spinoza: Traité des Trois Imposteurs*, der den Bezug zu Spinoza schon gleich im Titel herausstellt.<sup>7</sup> Diese beiden Texte, die zu ihrer Zeit sehr berühmt bzw. berüchtigt waren und in zahlreichen Handschriften kursierten, sind aber nur die Spitze eines Eisbergs; es handelt sich hier um eine breite, leidenschaftlich geführte Debatte. In dieser Tradition spielt Spinoza eine bedeutende Rolle;

<sup>4</sup> Winfried Schröder, *Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts*, *Questiones. Themen und Gestalten der Philosophie II*, Stuttgart-Bad Cannstadt 1998. Allerdings hat er die Debatte über Herrschaft und Heil nicht unter dem Stichwort der politischen Theologie, wohin sie m. E. gehört, sondern unter dem der Ideologiekritik verbucht. Demgegenüber möchte ich zeigen, was sich aus dieser neu erschlossenen Literatur für die Begriffsgeschichte der politischen Theologie ergibt.

<sup>5</sup> Assmann, *Moses der Ägypter*.

<sup>6</sup> Anonymus [Johann Joachim Müller], *De imposturis religionum (De tribus impostoribus)*. Von den Betrügereyen der Religionen, kritisch hg. und kommentiert von Winfried Schröder. *Philosophische Clandestina der deutschen Aufklärung*, Abt. I, Bd. 6, Stuttgart-Bad Cannstadt 1999

<sup>7</sup> Neuausgabe von Silvia Berti, *Trattato dei tre impostori. La vita e lo spirito del Signor Benedetto de Spinoza*, Turin 1994; sowie Anonymus, *Traktat über die Drei Betrüger. Traité des trois imposteurs (L'Esprit de Mr. Benoit de Spinoza)*, krit. hg., übers., kommentiert u. m. einer Einl. versehen v. Winfried Schröder, Hamburg 1992.

er war es, der mit seinem *Tractatus theologico-politicus* diese kritische Sicht der positiven Religion auf den Begriff des „Theologisch-Politischen“ bzw. der „politischen Theologie“ gebracht hatte.

Auf Seiten der Atheisten wird dabei fast ausschließlich mit Texten der klassischen Antike argumentiert. Der kritische Gedanke ist, daß der Gottesglaube von Herrschern oder Gesetzgebern erfunden wurde, um ihren Gesetzen Autorität zu verleihen und durch die Furcht vor der Strafe der Götter die Menschen von heimlichen Verbrechen abzuhalten. Die These findet sich etwa bei Polybios.<sup>8</sup> Für diesen Autor bildet die überragende Stellung, die die Römer der Religion im Ganzen ihres Staatswesens einräumten, einen der Hauptgründe für den geschichtlichen Erfolg Roms. „Der größte Vorzug der römischen Republik“, schreibt er, „scheint mir in dem Glauben an die Götter zu liegen (peri theon dialepei).“ (VI. 56.6-12) Die Römer hätten der Religion diesen Vorrang „um der Masse willen“ (dia plethous charin) eingeräumt, gewissermaßen, mit Marx zu reden, als Opium des Volkes. „Deshalb scheinen mir die Alten die Vorstellungen von Göttern (peri theon ennoias) und den Glauben an den Hades wohlüberlegt der Masse eingeflößt zu haben.“ Ferner hätten sie der Masse im Medium der Tragödie Angstvorstellungen vermittelt, um sie zu disziplinieren. „Die Masse ist leichtfertig und voller rechtswidriger Begierden [...], und so bleibt nichts übrig, als sie durch unklare Angstvorstellungen (adelois phobois) und ein solches Schauspiel (tragodia) im Zaum zu halten.“ Die Religion, genauer: die Volksreligion wird zwar als Fiktion, aber als eine zivilisatorischer Errungenschaft, eine Ordnung, Frieden und Gerechtigkeit stiftende und in diesem Sinne legitime, „lebensdienliche“, ja unabdingbare Fiktion anerkannt. „Es wäre höchst unvernünftig“, betont Polybios, „wenn die heutigen sie der Masse austreiben würden“. Auf die Volksreligion darf man nicht verzichten. Gleichwohl ist sie eine Fiktion, die nur für die Masse verbindlich ist.

Noch sehr viel radikaler bringt das sogenannte *Fragment des Kritias*, das allgemein als der locus classicus antiker Religionskritik gilt, den Gedanken von der Erfindung der Götter um der öffentlichen Ordnung willen zum Ausdruck. Heute weiß man, daß dieser Text mit größter Wahrscheinlichkeit von Euripides stammt.<sup>9</sup> Nach Euripides „hat ein schlauer und gedankenkluger Mann die [Götter]furcht den Sterblichen erfunden, auf daß ein Schreckmittel da sei für die Schlechten, auch wenn sie im Verborgenen etwas täten oder sprächen oder dächten. Von dieser Überlegung also ausgehend führte er das Göttliche ein.“<sup>10</sup> Hier wird also nicht nur die Volksreligion, sondern der Gottesglaube überhaupt als eine Fiktion im politischen Interesse dargestellt. Die Idee einer allwissenden Gottheit sollte die Menschen dazu bringen, die Gesetze auch dann zu achten, wenn keine Zeugen da sind und keine öffentliche Kontrolle sie am Unrecht tun hindert, und sie sollte nicht nur ihr Tun

<sup>8</sup> *Historiae* VI. 56. 6–12.

<sup>9</sup> Albrecht Dihle, „Das Satyrspiel ‚Sisyphos‘“, in: *Hermes* 105 (1977), S. 28–42.

<sup>10</sup> Zit. nach Schröder, *Atheismus*, S. 220.

und Reden, sondern sogar noch ihre verschwiegenen Gedanken kontrollieren. Das Motiv der schlechten Gedanken und heimlichen Verbrechen spielt in der ganzen Debatte eine zentrale Rolle. Die Verwendung dieses Textes im religionskritischen Diskurs der frühen Neuzeit tut seinem Eigensinn vermutlich Unrecht. Es handelt sich um einen Auszug aus dem Satyrspiel *Sisyphus*, das heute Euripides zugeschrieben wird. Die blasphemischen Gedanken äußert also eine Bühnenfigur, dazu noch ein notorischer Gottesleugner, und nicht etwa ein Autor in eigener Sache. Aber das hat die Autoren des 17. und 18. Jahrhunderts nicht weiter interessiert.

Cicero spitzt in *De Natura Deorum* diese Position zu und meint, daß sie nicht nur den Götterglauben allgemein (*tota de dis opinio*) als eine Fiktion kluger Staatsmänner darstellt, sondern damit die Religion überhaupt aus den Angeln hebt.<sup>11</sup> Als ein solcher kluger Staatsmann galt vor allem Numa Pompilius<sup>12</sup>, der geradezu als ein Doppelgänger des Mose erscheint. Wie Mose auf Jahwe, habe sich Numa auf die Nymphe Egeria als die Quelle seiner Gesetzgebung berufen. Wie Mose habe auch Numa diese Gesetze in einem Buch kodifiziert. Allerdings habe er dann, im Unterschied zu Mose, dieses Buch mit ins Grab genommen anstatt es der Nachwelt zu hinterlassen, um die Gesetze weiterer Manipulation zu entziehen. Die früheste Version des französischen *Traité des Trois Imposteurs* widmet Numa ein eigenes Kapitel.<sup>13</sup>

Die zentrale, im 17. und 18. Jahrhundert meistzitierte Stelle steht in Diodors *Bibliotheca Historica* (I 94.1-2) und handelt von den sechs großen Gesetzgebern der Menschheitsgeschichte. Dies ist das einzige der antiken Zitate, in dem explizit auch Mose erwähnt wird. Der erste dieser Gesetzgeber, der ägyptische Reichsgründer, den Diodor bald Menas oder Menes, bald Mnevis nennt, „behauptete, daß Hermes ihm die Gesetze gegeben habe“. So berief sich in Kreta Minos auf Zeus und Lykurg bei den Spartanern auf Apollon, Zoroaster bei den „Arianern“ (*arianoi*) auf Agathos Daimon (Ahura Mazda), Zalmoxis bei den Getern auf Hestia und Moses bei den Juden auf Iao (Jahwe).<sup>14</sup> Diodor bzw. sein Gewährsmann, vielleicht Hekataios v. Abdera, meint dies in keiner Weise religionskritisch, sondern beschreibt diese Strategie als ein ebenso legitimes wie erfolgreiches Verfahren der Staatsgründung und Gesetzgebung durch politische Theologie. Aus dieser Stelle konnte z. B. im 15. Jahrhundert Marsilio Ficino das Modell seiner „alten Theologie“ gewinnen, indem er den Begriff der „Gesetzgebung“ im Sinne von „Religionsstiftung“ auslegte. Ficino ersetzt die großen Gesetzgeber durch die „alten Weisen“, Zoroaster, Hermes Trismegistus, Orpheus usw., die der Menschheit die Religion und mit ihr die Gesetze zivilen Zusammenle-

<sup>11</sup> *De natura deorum* I, 118: *Quid i, qui dixerunt totam de dis immortalibus opinionam fictam esse ab hominibus sapientibus rei publicae causa, ut, quos ratio non posset, eos religio ad officium duceret, nonne omnem religionem funditus sustulerunt?*

<sup>12</sup> Livius, *Ab Urbe Condita* I, 19.4, vgl. Plutarch, *Vitae*; Numa 4.1; 8.10; 15.11; bes. 8.3f.

<sup>13</sup> Winfried Schröder, *Traité des Trois imposteurs*, Hamburg 1992, S. 72.

<sup>14</sup> Vgl. z. B. Assmann, *Moses der Ägypter*, S. 135.

bens vermittelt hätten. Erst das 17. Jahrhundert verwendet diese Stelle im Sinne ihrer Kritik politischer Theologie, zur Denunziation der unheiligen Allianz von Herrschaft und Heil.

In diesen Texten wird Diodor meist nicht zitiert, sondern ohne Namensangabe paraphrasiert und die Liste der sechs ersten Gesetzgeber durch viele andere Namen erweitert.<sup>15</sup> Das maßgebliche, immer wieder ab- und fortgeschriebene Zitat entnahm man einem Werk, das in keiner Weise der clandestinen Literatur angehört, sondern einem sehr verbreiteten, bekannten Buch der offiziellen, gedruckten Gelehrsamkeit, den 1667 erschienenen *Considérations politiques sur les coups d'État* von Gabriel Naudé (1600-1652).

Tous les anciens Législateurs, voulant autoriser, affermir & bien fonder les Loix qu'ils donnoient à leurs peuples, n'ont point eû de meilleur moien de le faire, qu'en publiant & faisant croire [...] qu'ils les avoient reçûes de quelque Divinité: Zoroastre d'Oromasis, Trismegiste de Mercure, Zalmoxis de Vesta, Charondas de Saturne, Minos de Jupiter, Lycurgue d'Apollon, Drago & Solon de Minerve, Numa de la nymphe Egerie, Mahomet de l'Ange Gabriel; & Moise, qui a été le plus sage de tous, nous décrit en l'Exode comme il reçût la sienne immédiatement de DIEU.

Diese Passage bildet den Anfang des XVII. Kapitels des *Traité des Trois Imposteurs*.<sup>16</sup>

Der englische Deist John Toland hat dieser Debatte, die ich unter dem Titel der Politischen Theologie (in der griechischen Tradition) zusammenfassen möchte, mehrere Schriften gewidmet, darunter den Traktat *Adeisidaemon*, der sich besonders mit Numa Pompilius nach Livius und mit Ciceros Zusammenfassung des antiken religionskritischen Diskurses auseinandersetzt<sup>17</sup>, und die mit *Adeisidaemon* zusammen 1709 veröffentlichte Schrift *Origines Judaicae*, die sich mit Mose beschäftigt und ihren Ausgang von Diodors Passage über die sechs Ersten Gesetzgeber nimmt. In dieser Schrift stellt Toland dem Mose der Bibel, der dem allgemeinen Prinzip folgte, einen Gott als Autor seines Gesetzeswerks „zu erfinden“ (finxisse), den Mose des Strabon gegenüber, der genau das Gegenteil gemacht und das Prinzip der politischen Theologie radikal verworfen hat.<sup>18</sup>

Strabo beschreibt Mose als einen ägyptischen Priester, der aus „Unzufriedenheit“ mit der ägyptischen Religion sein Land verließ und mit einer Schar Gleichgesinnter in Palästina eine neue Religion begründete.<sup>19</sup> Die ägyptische Religion, mit der Mose unzufrieden war, rekonstruiert Toland als einen politi-

<sup>15</sup> Winfried Schröder hat daher das Diodor-Zitat auch gar nicht als solches identifiziert, sondern verweist als Quelle auf Naudé.

<sup>16</sup> Gabriel Naudé, *Considérations politiques* III, S. 118f.; Berti, *Trattato dei tre impostori*, S. 198; sowie Anonymus, *Traktat über die Drei Betrüger*.

<sup>17</sup> *Adeisidaemon sive Titus Livius a superstitione vindicatus ... annexae sunt ... Origines Judaicae sive, Strabonis, de Moysae et Religione Judaica historia, Breviter Illustrata Hagae-Comitis [The Hague] 1709.*

<sup>18</sup> S. dazu Assmann, *Moses der Ägypter*, S. 134–138.

<sup>19</sup> *Geographica* XVI, 2, 35–37.

schen Polytheismus. Jeder Gau hatte seine eigene Gottheit, weil – nach Diodor – „ein gewisser sehr weiser Herrscher“ die Eintracht im Königreich befestigen wollte und „eine pluralistische und polytheistische Religion“ einführt, um eine Verschwörung unter den Ägyptern zu verhindern. Nach Tacitus verehrten die Ägypter viele Tiere und monströse Bilder. Das ertrug Mose nicht länger. Moses Strabonicus war, so Toland, kein Atheist, sondern ein „Pantheist oder, um mich dem neuen Sprachgebrauch anzupassen, ein Spinozist.“ Wieder stoßen wir auf Spinoza im Zusammenhang der Kritik politischer Theologie. Für den Spinozisten Mose ist Gott „Natur oder Materie der Welt, mechanisch angeordnet und ohne Bewußtsein und Intelligenz handelnd“. Der Name, den er seinem Gott gab, bedeutet nichts als „notwendiges Sein“ (*necessarium solummodo existentiam*), oder „Was durch sich selbst existiert“ (*quod per se existit*), im gleichen Sinne wie das griechische „Sein“ (*to on*) die unvergängliche, ewige und unendliche Welt bezeichnet. Der Kult, den „Moses Strabonicus“ stiftete, kam ohne Aufwendungen, ekstatische Inspirationen und andere „absurde Handlungen“ aus.<sup>20</sup> Die komplizierten Ritualgesetze, die die Bibel Mose zuschreibt, sind nach Strabo eine spätere Dekadenzerscheinung. Moses richtete einen Kult von äußerster Reinheit und Schlichtheit ein. Das einzige Fest war der Sabbat, das einzige Gesetz war das Naturrecht (*Naturae lex*), bestehend aus den zehn Geboten, und der einzige Kult war die Verehrung der beiden Tafeln, die diese Gebote enthielten. Alles andere – die Unterscheidung zwischen reiner und unreiner Nahrung, Beschneidung, Opfer und so weiter – ist das Ergebnis späteren Verfalls, als die Juden sich der Idolatrie zuwandten und als Gott ihnen den Propheten Hesekiel sandte, der im Namen Gottes sagte: „Ich aber werde ihnen Statuten geben, die nicht gut sind, und Gesetze, mit denen sie nicht leben können.“<sup>21</sup> (Ez. 20, 25, übrigens auch ein Leitmotiv in diesem Diskurs). Auf diese Weise verkehrte sich Religion in Aberglauben. Dieselbe Unterscheidung zwischen Religion und Aberglauben trifft Toland auch in *Adeisidaemon*. Religion ist allein die Religion der Vernunft, Aberglauben ist eine von Menschen erfundene Pseudoreligion, die den Kriterien der Vernunft nicht standhält, und die den einzigen Zweck hat, im Sinne einer politischen Theologie die politische Ordnung zu stützen. Politische Theologie ist eine Verfallerscheinung und die Signatur der falschen Religion.

Genau diese Argumentation machen sich auch orthodoxere Autoren zunutze. Von ihnen wird sie als Diagnose und Kritik der paganen Religionen eingesetzt: So schreibt etwa Alexander Ross in seinem in 1653 in zweiter Auflage erschienenen Werk *Pansebeia*: „All false Religions are grounded upon Policy“ und zwar „humane Policy to keep people in obedience and awe of their superiours“<sup>22</sup>. In dieser Tradition steht auch das wichtigste und ein-

<sup>20</sup> Origines *Judaicae*, S. 157.

<sup>21</sup> Toland bringt verschiedene andere Passagen aus den Propheten bei, die den Kult im Namen der Natur ablehnen (genauer gesagt im Namen der Gerechtigkeit, aber auf diese Unterscheidung scheint es Toland nicht anzukommen).

<sup>22</sup> Alexander Ross, *Pansebeia: or, a View of all the Religions of the World*, 6. Aufl., London 1696, S. 362, zit. nach Schröder, *Atheismus*, S. 228.

flußreichste Werk des 18. Jahrhunderts zu Fragen der Offenbarung und der politischen Theologie: *The Divine Legation of Moses*, des anglikanischen Bischofs William Warburton.<sup>23</sup> Auch für Warburton ist politisch instrumentalisierte Religion, der Götterglaube als nützliche Fiktion zur Fundierung der Gesetze, das Kennzeichen der heidnischen Religion. Bei den Ägyptern hatte der Polytheismus als politische Theologie zwei Funktionen zu erfüllen: erstens mußte er die zivile Moral und den Gehorsam gegenüber den Gesetzen fundieren, und zweitens mußte er auf göttlicher Ebene die Unterscheidungen und Identitäten widerspiegeln, die die sozio-politische Welt konstituieren, die Differenzen zwischen Kasten, Klassen und Sippen und die Grenzen zwischen Völkern, Staaten, Provinzen und Städten. Der Polytheismus ist also nichts anderes als eine politische Theologie, die durch Verstärkung und Differenzierung der religiösen Kontrolle die Untertanen in Schach halten sollte. Daher muß eine Gesellschaft, der es um soziale Ordnung und politische Macht zu tun ist, notwendigerweise ein Pantheon von Schutzgottheiten ausbilden, indem sie verdienstvolle Gesetzgeber, Kulturbringer, Helden und Könige zu Göttern erhebt und ihnen Funktionen zuschreibt in der Überwachung der Gesetze und in der Verkörperung politischer und sozialer Identitäten. Auch bei Warburton sind die Götter zwar eine Fiktion, aber eine legitime, notwendige und unabdingbare Fiktion, ohne die eine zivile Gesellschaft nicht bestehen könnte. In seiner Verteidigung der heidnischen Religion gegenüber dem Vorwurf des Priesterbetrugs kommt Warburton in die Nähe von Nietzsche und dessen Begriff lebensdienlicher Illusionen. Polytheismus und Idolatrie entspringen einer politischen Notwendigkeit und bilden die politische Theologie des Heidentums.<sup>24</sup>

Warburton nun bringt das Phänomen der politischen Theologie der Heiden mit seiner Mysterientheorie zusammen und stellt die These auf, daß die Mysterien entwickelt wurden, um den fiktiven Charakter der Götterwelt zu verheimlichen. In den Mysterienkulten ging es zunächst um die „kleinen Mysterien“, die aus einer Fülle rätselvoller Symbole und Inszenierungen bestanden, um die Adepten in das Wissen um die Unsterblichkeit der Seele, Lohn und Strafen in einem jenseitigen Leben, die Grundlagen der Moral und der Wissenschaften und viele andere nützliche, staatstragende und lebensdienliche Wahrheiten einzuweihen. Die „großen Mysterien“ aber, zu denen

<sup>23</sup> William Warburton, *The divine legation of Moses demonstrated on the principles of a religious deist, from the omission of the doctrine of a future state of reward and punishment in the Jewish dispensation*, London 1738–1741; 2nd ed. London 1778. Vgl. hierzu Assmann, *Moses der Ägypter*, S. 138–170. Warburton, das muß vorab betont werden, war kein apologetischer Kirchenschriftsteller, sondern Literaturwissenschaftler, klassischer Philologe und sicher einer der gebildetsten Köpfe seiner Zeit, Freund von Alexander Pope und Herausgeber einer maßgeblichen Shakespeare-Ausgabe.

<sup>24</sup> Durchweg muß betont werden, daß sowohl in der atheistischen als auch der deistischen Kritik der politischen Theologie und sogar in der Darstellung der politischen Theologie als Kennzeichnung des Heidentums die Notwendigkeit theologischer Fiktionen so gut wie nie in Frage gestellt wird. Selbst die Atheisten plädieren meist nicht für Anarchie (nur Knutzen und Meslier, die sich hierin als Vorläufer Bakunins erweisen). Vgl. Schröder, *Atheismus*, S. 228–237.

nur die zum Staatsdienst berufenen, edelsten und klügsten Adepten zugelassen wurden, bestanden zum einen in der Enthüllung des rein fiktiven Charakters der staatstragenden Götterwelt, und zum anderen in der Schau der wirklichen Wahrheit, des All-Einen, ewigen Seins. Heidnische Religionen haben daher die Struktur der doppelten Religion, eine exoterische, fiktive, politische Theologie fürs Volk und eine esoterische, natürliche Theologie für die Eingeweihten.<sup>25</sup>

Warburton nahm Mose natürlich von dieser Notwendigkeit aus. Auf der Basis der Offenbarung konnte er die Struktur der doppelten Religion abschaffen und eine einfache öffentliche Religion stiften. Diese fromme Deutung vermochte sich im Jahrhundert der Aufklärung allerdings nicht durchzusetzen. Friedrich Schiller, in seinem Essay *Die Sendung Moses*<sup>26</sup>, und sein Gewährsmann, der Philosoph und Illuminat Carl Leonhard Reinhold<sup>27</sup>, machen denn auch klar, daß Mose an der „Nothwendigkeit von politisch-theologischen Geheimnissen“ nicht vorbeikam, „von Geheimnissen, auf welchen das Ansehen der Gesetzgeber und ihrer Gesetze gegründet war, und wozu niemand als die Gesetzgeber und ihre Gehülfen den Schlüssel haben durfte“.<sup>28</sup> Schiller, der in seinem vielgelesenen Essay Reinholds Thesen zu ungeheurer Verbreitung verhalf, kam der alten Betrugstheorie so nahe, daß er Mose ausdrücklich in Schutz nehmen mußte:

Soll er ihnen einen falschen und fabelhaften Gott verkündigen, gegen den sich doch seine Vernunft empört, den ihm die Mysterien verhaßt gemacht haben? Dazu ist sein Verstand zu sehr erleuchtet, sein Herz zu aufrichtig und zu edel. Auf eine Lüge will er seine wohltätige Unternehmung nicht gründen. [...] Also darf es nicht auf Betrug, es muß auf Wahrheit gegründet sein. Wie vereinigt er diese Widersprüche? Den wahren Gott kann er den Hebräern nicht verkündigen, weil sie unfähig sind ihn zu fassen; einen fabelhaften will er ihnen nicht verkündigen, weil er diese widrige Rolle verachtet. Es bleibt ihm also nichts übrig, als ihnen seinen wahren Gott auf eine fabelhafte Weise zu verkündigen. [...]<sup>29</sup>

... nämlich als einen Nationalgott im Sinne der Bundestheologie. Mose erfindet keinen Gott, aber eine politische Theologie zur Verkündung eines in seiner Wahrheit nicht mitteilbaren Gottes.

Im 19. Jahrhundert gelangt das Thema zu Marx und Feuerbach und schließlich zu Bakunin, der es auf den Begriff der politischen Theologie bringt,

<sup>25</sup> Die Unterscheidung von „Größeren“ und „Kleineren Mysterien“ übernimmt Warburton von Clemens von Alexandrien. Clem. Alex. Strom., V cap. 11 §71.1; Warburton, *Divine Legation I*, S. 190f.

<sup>26</sup> Friedrich Schiller, *Die Sendung Moses* hg. v. Helmut Koopmann, in: ders., *Sämtliche Werke IV: Historische Schriften*, München 1968, S. 737–757; vgl. hierzu Assmann, *Moses der Ägypter*, S. 186–205; Wolf-Daniel Hartwich, *Die Sendung Moses. Von der Aufklärung bis Thomas Mann*, München 1997, S. 21–47.

<sup>27</sup> Carl Leonhard Reinhold (= Decius, Br[uder]), *Die Hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freymaurerey*. In zwey Vorlesungen gehalten in der ... zu ..., Leipzig 1788, Neuausgabe hg. v. Jan Assmann, Neckargemünd 2001.

<sup>28</sup> Reinhold, *Mysterien*, S. 93.

<sup>29</sup> Schiller, *Die Sendung Moses*, S. 756f.

immer im Sinne der Entlarvung und Denunziation. Anders als die meisten atheistischen und deistischen Kritiker der politischen Theologie im 17. und 18. Jahrhundert läßt Bakunin die Unabdingbarkeit und Lebensdienlichkeit dieser Fiktion nicht mehr gelten. Seine Devise stellt einen Vers Voltaires auf den Kopf und lautet „Wenn es Gott gäbe, müßte man ihn abschaffen“. Wenn man sich bisher nahezu einig war, daß es die Religion geben müsse, weil sonst die moralischen, rechtlichen und politischen Ordnungen des Zusammenlebens einstürzen würden, vertritt Bakunin die Auffassung, daß die Religion abgeschafft werden muß, weil sie ein Instrument der Unterdrückung in den Händen der Herrschenden ist und der Mensch aus eigener Kraft und Vernunft in der Lage ist, gerechte, herrschaftsfreie Formen des Zusammenlebens zu errichten. Diese Auffassung hatten schon Knutzen im 17. und Meslier im 18. Jahrhundert vertreten, während Pierre Bayle gezeigt hatte, daß auch Atheisten ein tugendhaftes, moralisch verantwortliches Leben führen können.

Bei Bakunin findet Carl Schmitt den Begriff und wendet ihn ins Positive.<sup>30</sup> Nicht um die politische Instrumentalisierung der Theologie soll es gehen, sondern um die theologische Abkunft und Bindung der Politik.<sup>31</sup> Nicht „falsche Religion ist politisch“, sondern wahre Politik ist theologisch, d. h. religiös fundiert und sich ihrer Abkünstigkeit von der Theologie bzw. von Gott bewußt. Der Politiker als Theologe weiß, daß alle Macht von Gott kommt und daß er einen göttlichen Auftrag erfüllt, indem er in seiner Herrschaft eine gottgewollte Ordnung umsetzt. Außerdem geht Carl Schmitt auf die negative Anthropologie des 17. Jahrhunderts zurück und wendet sich scharf gegen den Gedanken, die Menschheit sei aus eigener Kraft und Vernunft in der Lage, in Frieden und Gerechtigkeit zu leben. Erik Peterson hat in seinem Essay *Der Monotheismus als politisches Problem*<sup>32</sup> darauf geantwortet mit der These, daß das christliche Dogma der Trinität alle politische Theologie für immer erledigt habe. Damit meinte er, daß eine trinitarische Ordnung sich politisch nicht umsetzen bzw. repräsentieren läßt. Vor dem Mysterium der Trinität hat der Politiker als Theologe ausgespielt. Der Staat kann göttliche Ordnung nicht zur Erscheinung bringen.

Die biblische Tradition der politischen Theologie im Sinne der Kritik des Politischen haben vor allem Jürgen Moltmann und Johann Baptist Metz aufgegriffen.<sup>33</sup> Für sie heißt politische Theologie nicht staatstragende, sondern

<sup>30</sup> Zu Carl Schmitts Rezeption von Bakunin s. Heinrich Meier, *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*, Stuttgart 1994, S. 21–24.

<sup>31</sup> Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, 2. Auflage, Berlin 1934.

<sup>32</sup> Erik Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig 1935. *Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie*, hg. v. Alfred Schindler, Gütersloh 1978; Hans Maier, „Erik Peterson und das Problem der politischen Theologie“, in: *Zeitschrift für Philosophie* 38 (1991), S. 33–46

<sup>33</sup> Vgl. hierzu vor allem das seit 1996 im Lit-Verlag Münster erscheinende, von Jürgen Manemann herausgegebene *Jahrbuch Politische Theologie*.

staatskritische Theologie. Theologie muß politisch sein, um intervenieren und ein Gegengewicht zur reinen Machtpolitik bilden zu können. Politische Theologie ist ein emanzipatorisches Prinzip bzw. geradezu Widerstand. Dies ist eine präzise Antwort auf die Polemik des 17. und 18. Jahrhunderts. Außerdem hat sie, wie ich im II. Teil zeigen möchte, den Vorzug, dem ursprünglichen Impuls des biblischen Monotheismus und damit dem alttestamentlichen Verständnis politischer Theologie genau zu entsprechen.

## II.

Damit möchte ich nun auf das Alte Testament selbst zurückgehen, und zeigen, in welchem Sinne es sich beim biblischen Monotheismus (oder vielmehr Monojahwismus) zumindest in seinem ursprünglichen Impuls um eine politische Theologie handelt. Ich möchte das an sieben Punkten darstellen und dabei versuchen, mich möglichst kurz zu fassen.

### 1. Das Motiv der Befreiung

Der von Grund auf politische Charakter dieses Monotheismus tritt besonders klar in Erscheinung, wenn man ihn von Ägypten aus betrachtet. Vor allem im Buch Exodus, dem Auszug aus Ägypten, erscheint der Monotheismus als eine politische Bewegung.<sup>34</sup> Worum es geht, ist der Auszug aus dem Haus der Knechtschaft in die Freiheit. „Freiheit“ ist zwar kein biblisches Wort und kommt in diesem Zusammenhang nicht vor, aber das am Sinai geschlossene Bündnis mit Gott ist offenkundig gemeint als Befreiung von menschlicher Dienstbarkeit. Es geht nicht so sehr darum, einen Staat zu gründen, als darum, vom Prinzip Staat loszukommen und eine antistaatliche Gegengesellschaft zu gründen, in der das Prinzip der Staatlichkeit möglichst klein geschrieben wird.<sup>35</sup> Dieser antistaatliche Impuls inszeniert sich in der Erzählung als Widerstand gegen Ägypten. Ägypten ist als Inbegriff der Staatlichkeit das Haus der Knechtschaft, nicht das Haus des Götzendienstes. Nicht die falsche Religion, sondern die falsche Politik ist das, wogegen sich Israel durch den Auszug aus Ägypten und das Bündnis mit Jahwe abgrenzt. Falsche Politik ist pharaonische Hybris, Herrschaft als Unterdrückung, Versklavung, Entrechtung, Mißhandlung. Dem, der das Gesetz als Last und Zwang empfindet, wird gesagt: *Erinnere dich, daß du Sklave warst in Ägypten. Von*

<sup>34</sup> Den politischen Sinn der Exodus-Tradition hat besonders deutlich Michael Walzer herausgearbeitet: *Michael Walzer, Exodus and Revolution*, New York 1985, dt. Berlin 1988.

<sup>35</sup> Vgl. hierzu Norbert Lohfink, „Der Begriff des Gottesreichs vom Alten Testament her gesehen“, in: *Unterwegs zur Kirche. Alttestamentliche Konzeptionen*, hg. v. Josef Schreiner QD 110 (1987), S. 33–86. Zum Begriff der „regulierten Anarchie“ vgl. Christian Sigrist, *Regulierte Anarchie. Untersuchungen zum Fehlen und zur Entstehung politischer Herrschaft in segmentären Gesellschaften Afrikas*, Olten-Freiburg/Br. 1967.

innen, aus der Sicht der biblischen Texte heraus betrachtet, ist der Monotheismus ursprünglich und in erster Linie eine Religion der Befreiung von der ägyptischen Unterdrückung und die Gründung einer alternativen Lebensform, in der nicht ein Mensch über Menschen herrscht, sondern sich Menschen in Freiheit zusammenschließen, um sich unter die Herrschaft eines mit Gott geschlossenen Bündnisvertrages zu stellen. In der narrativen Inszenierung als Auszug aus Ägypten erscheint die Gründung des Monotheismus als eine gott-gestützte Widerstandsbewegung.

## 2. Gottes Einzigkeit

Der Monotheismus hat daher zunächst einen politischen Sinn. Man kann nicht zwei Herren dienen. Entweder, ich schließe ein Bündnis mit Gott, oder mit Pharao, aber nicht beides zusammen, ebensowenig wie ich ein Bündnis mit Taharqa und Assurbanipal zugleich schließen kann. Dieses Entweder – Oder hat es in der Religion bisher nicht gegeben. Man konnte einer Gottheit besonders ergeben sein, aber das bedeutete nicht, daß man sich damit den Zorn und die Eifersucht der anderen Götter auf sich lud, ebensowenig wie man seiner Lieblingsgottheit zu nahe trat, indem man einer anderen ein Opfer darbrachte. Die Eifersucht des biblischen Gottes ist ein politischer Affekt. Sie gilt nicht dem oder der Geliebten, sondern dem Bündnispartner. Zwar ist in diesem Zusammenhang, besonders bei Hosea, auch oft von geschlechtlicher Liebe und Ehebruch die Rede, aber das sind Metaphern für das politische Bündnis. Das Bündnis selbst aber ist keine Metapher, sondern die Sache selbst. Es ist die neue Form, in die Religion, das Verhältnis von Gott, Mensch, Gesellschaft und Welt hier gebracht wird. Dieses neue Verhältnis kann man nur mit einem einzigen Gott eingehen. So kommt es zum Monotheismus. Das heißt nicht, daß es die anderen Götter nicht gibt, sondern nur, daß sie keine politische Bedeutung haben, sie bleiben aus diesem Bündnis, diesem neuen Gottesverhältnis ausgeschlossen. Daher sollte man präziser von einem Monojahwismus sprechen, wie es ja auch in der Formel Jahwe ehad des Schema-Gebets klar zum Ausdruck kommt. Jahwe ist einzig, er ist der einzige Gott, an den Israel sich bindet.<sup>36</sup>

Der biblische Monotheismus ist ursprünglich ein Monotheismus der Bindung, und nicht der Erkenntnis. Dahinter steht – ursprünglich – nicht die Erkenntnis, daß es nur einen Gott gibt, sondern der Wille, sich nur an einen Gott zu binden, nur einen Gott als verbindlich anzuerkennen. Gott sagt nicht: es gibt keine anderen Götter neben mir, sondern: du sollst keine anderen Götter haben neben mir.

<sup>36</sup> Oswald Loretz, *Des Gottes Einzigkeit. Ein altorientalisches Argumentationsmodell zum „Schma Jisrael“*, Darmstadt 1997.

### 3. Gott als Gesetzgeber

Der biblische Gott gibt Gesetze. Einen gesetzgebenden Gott hatte die Welt bis dahin nicht gekannt. Gott als Richter, der über Recht und Gerechtigkeit wacht, den Gerechten belohnt und den Rechtsbrecher bestraft – das gab es in Mesopotamien und Ägypten natürlich in hohem Maße. Die Gerechtigkeit ist eine göttliche Idee, aber die Gesetze sind eine menschliche Institution. Daher sind sie die Sache des Königs, der sie immer neu zu erlassen und in Kraft zu setzen, im Gnadenfall aber auch aufzuheben hat. Er macht darin den Göttern nicht Konkurrenz, sondern vertritt das göttliche Prinzip der Gerechtigkeit und repräsentiert das Göttliche auf Erden. Aber er ist in seiner legislativen Kreativität souverän. Genau diese Rechtssouveränität nimmt der biblische Gott für sich in Anspruch, wenn er als Gesetzgeber auftritt. Er seinerseits macht dem König Konkurrenz, er tritt an seine Stelle und verdrängt ihn vom Thron des souveränen Rechtskönigtums. Dieser Typ von Herrschaft hat im Horizont des biblischen Monotheismus keinen Ort mehr.<sup>37</sup> Politische Theologie in diesem radikalen Sinne bedeutet „Gott als Politiker“. In diesem Gedanken steckt ein durchaus anarchisches Element. Er wendet sich gegen jede Form weltlicher Herrschaft, weil sie Gott Konkurrenz macht. Da es keine Götter gibt, über die Jahwe herrschen könnte, ist er auf die Menschen angewiesen, um sich als Herrscher zu entfalten. Jede irdische Herrschaft würde ihm Konkurrenz machen, seiner Herrschaft im Wege stehen, sie verdunkeln. Das Königtum wird daher in Israel klein geschrieben. Der König hat sich tief unter die Tora zu beugen.

### 4. Gottes Zorn

Von der Eifersucht Gottes als einem politischen Affekt war bereits die Rede. Auch diese Affekte gehören zu Gott als Politiker, als Herrscher. Zu Gottes herrscherlichen Affekten gehört insbesondere sein Zorn.<sup>38</sup> Der biblische Gott besitzt in hohem Maße die Fähigkeit, sich zu empören. Auch der Zorn Gottes ist ein politischer Affekt. Vom Zorn Gottes ist in der Bibel erst nach dem Bundesschluß am Sinai die Rede. Schon vorher greift Gott strafend ein: nach dem Sündenfall, nach Abels Ermordung durch Kain, nach dem babylonischen Turmbau, nach der Unzucht in Sodom und Gomorra, aber er gerät dabei nicht in Zorn. Sein spezifisch politisches Gefühlsleben entwickelt sich erst mit dem Bundesschluß am Sinai.

Die politische Deutung des göttlichen Zornes geht schon auf die Antike zurück. Laktanz zeigt, daß der Zorn nicht zum Wesen (*natura*), sondern zur Rolle, zum *imperium* bzw. *dominium* Gottes gehört und eine Form seiner

<sup>37</sup> S. hierzu meine Schrift „Fünf Stufen zum Kanon. Tradition und Schriftkultur im frühen Judentum und in seiner Umwelt“, Münstersche Theologische Vorträge 1, Münster 1999, S. 11–35, bes. S. 16–20.

<sup>38</sup> S. Assmann, Herrschaft und Heil, S. 53–61.

erhaltenden, rettenden, Gerechtigkeit schaffenden Weltzuwendung darstellt. Ein Gott, der keinen Zorn kennt, braucht keinen Kult: *religio esse non potest ubi metus nullus est*.<sup>39</sup> Die Fähigkeit, sich gegen das Unrecht empören zu können, gilt im Orient wie überhaupt in der Antike als eine der wichtigsten Tugenden des Herrschers, ebenso wie Milde und Erbarmen. Gottes Erbarmen ist hundertmal größer als sein Zorn, und auch darin ist er ein König, das Idealbild eines Herrschers.

### 5. Der politische Sinn des Bilderverbots

Vieles erregt den Zorn Gottes, am schärfsten aber reagiert er auf Bilder. Die Urszene des Zornes Gottes ist die Geschichte vom Goldenen Kalb, des Abfalls zu anderen Göttern. In den orientalischen Reichen, die die Umwelt Israels bildeten, und ganz besonders in Ägypten treten die Gottheiten ebenfalls als Herrscher auf. Sie herrschen als Reichsgötter über ganze Staaten, so wie Assur über Assyrien, Marduk über Babylonien, Amun oder Re-Amun über Ägypten, oder als Stadtgötter über Städte, so wie Enlil über Nippur, Ishtar über Uruk, Re über Heliopolis, Amun über Theben, Athene über Athen. Das ist der Typus des nationalen Schutzgotts, von dem Reinhold und Schiller meinten, daß auch Mose seinen Gott den Hebräern so präsentiert habe.

Diese Götter herrschen aber nicht unmittelbar, direkt, sondern indirekt. Sie herrschen in erster Linie nicht über die Menschen, sondern über andere Götter. Auf Erden werden sie in ihrer Herrschaft durch den König repräsentiert. Der König bildet in seinem Herrschen über die Menschen die Herrschaft Gottes über die Götter ab. Daraus, aus dieser Abbildbeziehung, bezieht er seine Legitimität. Die Herrschaft des Königs macht der Herrschaft Gottes keine Konkurrenz, im Gegenteil, sie bildet sie ab und hat sie zur Voraussetzung. Das göttliche Herrschertum aber ist, um sich auf Erden zur Geltung bringen zu können, auf den König, die staatlichen Institutionen und damit auf Bilder angewiesen, die es im Horizont der Menschenwelt repräsentieren. Das ist das Prinzip der repräsentativen politischen Theologie, wie sie bei Schmitt und Peterson zugrunde liegt: der Herrscher als Bild Gottes. In der Tat ist „Bild Gottes“ in Ägypten ein gängiges Königsprädikat.

Der Gott Israels herrscht unmittelbar. Er läßt sich nicht repräsentieren. Jede Repräsentation wird als Idolatrie verboten. Das Idolatrieverbot richtet sich gegen alles, was den Anspruch erhebt, Gott zu repräsentieren. Auch der Sinn des Bilderverbots ist daher im Kern politisch.<sup>40</sup>

<sup>39</sup> Lactancius, De Ira 11.15. L.Caelii Firmiani Lactantii De Ira Dei Liber/ Laktanz, Vom Zorne Gottes, eingel., hg., übertragen u. erläutert v. Heinrich Kraft und Antonis Wlosok, Darmstadt 1957, S. 40f.

<sup>40</sup> Vgl. Jahrbuch Politische Theologie 2, Bilderverbot, hg. v. Michael J. Rainer und Hans-Gerd Janssen, Münster 1997.

## 6. Der politische Sinn der „Mosaischen Unterscheidung“

Mit der Offenbarung wird ein archimedischer Punkt definiert, der die Welt repräsentativer theo-politischer Ordnungen aus den Angeln hebt. Von jetzt an wird die Einheit von Herrschaft und Heil aufgebrochen. Herrschaft wird kritisierbar, zum Objekt der Umgestaltung, ebenso wie die Kultur insgesamt. An der Gestalt des Mose wird klar: wer sich der Sache des Einen Gottes verschreibt, kommt mit den irdischen Gewalten in Konflikt. So wie Mose vor Pharaon, so stehen die biblischen Propheten vor ihren eigenen Königen und so steht schließlich auch Jesus von Nazareth vor Kaiphas und Pilatus. Rom hat die Christen verfolgt und die Juden bekämpft, nicht weil sie einer monotheistischen Theologie anhängen, sondern weil sie den Kaiserkult verweigerten. Sie verweigerten das Essen von Opferfleisch und beugten vor den Statuen des Kaisers nicht das Knie. Dieser Monotheismus bedeutete politischen Widerstand. Das hat man in Rom klar gesehen und entsprechend gehandelt.<sup>41</sup>

## 7. Das revolutionäre Element des Monotheismus

Von den polytheistischen Religionen Ägyptens, Mesopotamiens und Kanaans führt kein evolutiver Weg zum biblischen Monotheismus. Dieser Schritt war nicht auf dem Weg der Entwicklung, sondern nur auf dem des Umsturzes zu erreichen. Das ist die Wahrheit, die in den biblischen Erzählungen reflektiert wird. Der Monotheismus wächst nicht aus der Religionsgeschichte hervor, sondern kommt von außen. Dieses Außen möchte man in weltlich-historischer Perspektive, nach dem Prinzip *etiamsi daremus non esse Deum* als die Sphäre des Politischen identifizieren; in den biblischen Texten sowie in allen anderen Offenbarungsreligionen wird dieser Einbruch von außen als Offenbarung dargestellt. Eine streng historische Deutung des Phänomens könnte etwa so aussehen, daß unter dem extremen Druck der assyrischen und babylonischen Bedrohung im 7. Jh. v. Chr. die Idee des Gottesbündnisses als ein Befreiungsschlag erschien, um im Spannungsfeld der Großmächte eine gewisse Selbständigkeit und Unabhängigkeit zu gewin-

<sup>41</sup> In gewisser Weise bedeutete das Christentum auch hier eine Entpolitisierung. Mit dem Prinzip „mein Reich ist nicht von dieser Welt“ wurde die alternative Ordnung, zu der die monotheistische Religion den Menschen befreien will, aus dem politischen Spannungsfeld dieser Welt – Ägypten contra Israel – herausgenommen und in die andere Welt verlegt. Im Vertrauen auf die andere Welt konnte man sich der Obrigkeit dieser Welt mit einer gewissen Gelassenheit unterordnen. Außerdem war sie ja zumindest gottgeduldet, wenn nicht geradezu gottgewollt, sonst gäbe es sie nicht. Die Anhänger des Einen Gottes wissen sich in dieser Welt als Bürger auf Zeit, sie gehören schon einer kommenden neuen Welt an und sind bereit, diese ihnen so unendlich wertvollere Staatsbürgerschaft mit dem Tode zu bezahlen. Der jüdische Messianismus ist dagegen im Kern politisch geblieben. Hier geht es um ein Reich, das durchaus von dieser Welt ist. Der Messias kommt am Ende der Zeiten und errichtet ein Reich des Friedens und der Gerechtigkeit, und zwar auf dieser Erde.

nen.<sup>42</sup> Wem diese Datierung zu früh erscheint, könnte argumentieren, daß erst mit dem Verlust der Staatlichkeit im Babylonischen Exil, oder noch später als Provinz im Persischen Weltreich das Modell der Gottesherrschaft als Möglichkeit erkannt wurde, auch unter den Bedingungen der Substaatlichkeit eine politische Identität zu begründen. Die antistaatlichen Motive der Exodus-Überlieferung wären dann als Rationalisierung der auferlegten Substaatlichkeit zu deuten.

Im Monotheismus steckt eine antagonistische Kraft, die im Kern politisch ist. Diese Kraft hat die ursprüngliche ungeschiedene Einheit von Herrschaft und Heil aufgesprengt. Sie hat das Heil der Verfügung weltlicher Gewalten entzogen und zur Sache Gottes gemacht. Auf der anderen Seite hat der Monotheismus immer wieder versucht, eine neue Einheit von Herrschaft und Heil, nun im Zeichen des Heils bzw. Gottes zu erzwingen. Mit der Gleichschaltung von weltlicher und geistlicher Macht, so will mir jedenfalls scheinen, verspielt die monotheistische Religion ihr kritisches, emanzipatorisches Potential und wird absolutistisch bzw. fundamentalistisch. Die Religion sollte die weltliche Macht kritisch begleiten, aber nicht an sich reißen. Ebenso sollte die weltliche Macht die Religionen respektieren, aber sich nicht selbst als alleinseligmachende Heilslehre verkaufen.

Der Monotheismus weiß sich als Offenbarungsreligion im exklusiven Besitz einer Wahrheit, die alles andere als Unwahrheit ausgrenzt. Diese Unterscheidung war den von ihm als „heidnisch“ abgestempelten Religionen unbekannt gewesen. Wenn die Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Religion einen Sinn haben soll, dann kann es sich bei falscher Religion oder Idolatrie nur um Formen der Gleichschaltung handeln, die das emanzipatorische Potential des Monotheismus rückgängig machen, entweder im pharaonischen Sinne von Herrschern, die sich als Repräsentanten Gottes oder des Weltgeistes aufspielen, oder im fundamentalistischen Sinne einer Theologie der Gewalt, bei der sich Theologen zu willigen Vollstreckern von Gottes Strafgesetzbuch aufschwingen.<sup>43</sup> Beide Formen politischer Theologie sind unerträglich; als kritische Instanz aber, im Sinne der biblischen und auch der griechischen Tradition, ist sie unverzichtbar.

<sup>42</sup> Eckhart Otto, *Das Deuteronomium*, Berlin 1999, konnte zeigen, daß verschiedene Formulierungen des Deuteronomiums geradezu Übersetzungen einer assyrischen Vorlage darstellen, der Treueidverpflichtung auf den Thronfolger Assurbanipal, die Assarhaddon allen Untertanen auferlegte. Otto spricht in diesem Zusammenhang von „subversiver politischer Theologie“. Siehe auch Hans Ulrich Steymans, *Deuteronomium 28 und die adē zur Thronfolgeregelung Assarhaddons. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel*, OBO 145, Freiburg/Schweiz, Göttingen 1995; Eckhart Otto, „Political Theology in Judah and Assyria. The Beginning of the Hebrew Bible as Literature“, in: *SEÅ 65* (Festschrift T. Mettinger) (2001), S. 59–76.

<sup>43</sup> S. Jan Assmann, „Gottes willige Vollstrecker. Zur Politischen Theologie der Gewalt“, in: *Saeculum 51* (2000), S. 161–174.