

„Monotheismus, ein ganz leeres Wort?“

Versuche zur Monotheismustheorie Erik Petersons

herausgegeben von
Giancarlo Caronello

Mohr Siebeck

GIANCARLO CARONELLO, geboren 1946, pensionierter Beamter der EU-Kommission, arbeitet als Religionsphilosoph, Übersetzer, Herausgeber und Erik Peterson-Forscher.

ISBN 978-3-16-153027-2 / eISBN 978-3-16-156379-9
DOI 10.1628/978-3-16-156379-9

ISSN 2193-2085 / eISSN 2569-4332 (Rom und Protestantismus)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2018 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Martin Fischer in Tübingen gesetzt und von Gulde Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und gebunden.

Den Umschlag entwarf Iris Farnschläder in Hamburg. Umschlagbild (Ausschnitt) und Abb. auf Seite XXV (vollständig): Paul Klee, Arlequin auf der Brücke (1920); bpk/Nationalgalerie, SMB, Museum Berggruen/Jens Ziehe.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	VII
----------------------	-----

1. Zu den bibeltheologischen Grundlagen

REINHARD FELDMIEIER

Präformationen trinitarischen Denkens in der Monotheismustheorie Erik Petersons	3
--	---

THOMAS SÖDING

Trinitarische Theologie – <i>in statu nascendi</i> . Eine Lektüre der synoptischen Evangelien mit Hilfe von Erik Peterson	23
--	----

ROBERT VORHOLT

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος – Erik Petersons Trinitätstheologie im Johanneskommentar	43
--	----

2. Zu den dogmatischen Grundlagen

GERHARD LUDWIG CARD. MÜLLER

Monotheismus und Trinität. Die Trinitätsfrage heute	61
---	----

VOLKER HENNING DRECOLL

Monarchie und Trinitätslehre in „Monotheismus als politisches Problem“. Zum Zusammenhang von Ekklesiologie und Trinitätslehre beim frühen Erik Peterson	75
---	----

THOMAS RUSTER

Handlungsfelder der Trinität. Erik Petersons Impulse für das nachpetersonsche Zeitalter	95
--	----

HARALD MATERN

Wahrheit und Gemeinschaft. Zur ethischen Dimension der Kontroverse um den Theologiebegriff zwischen Erik Peterson und Karl Barth	131
---	-----

3. Zur Frage des politischen Monotheismus

ALFONS FÜRST

Reflexionen Erik Petersons zu „einem ganz leeren Wort
wie ‚Monotheismus‘“ 171

MARTIN WALLRAFF

Die Frage des politischen Monotheismus bei den Kirchenvätern 193

ALLEN BRENT

Political and Ecclesial Monotheism: Erik Peterson's Model 207

4. Zur Akklamationstheorie

STEPHAN HAERING

Marginalien zum Kirchenrecht im Werk Erik Petersons 243

ALBERT GERHARDS

Die Trinitätsfrage in der Liturgietheologie Erik Petersons 259

LESTER L. FIELD JR.

Acclamation and Liturgy in the Work of Erik Peterson
and Ernst H. Kantorowicz 273

STEFAN MÜCKL

Populus acclamat. Die Lehre von der Akklamation bei Carl Schmitt
in ihrem geistesgeschichtlichen Kontext 331

Register

Bibelstellen 345

Namen 349

Die Frage des politischen Monotheismus bei den Kirchenvätern

MARTIN WALLRAFF

1. Die Debatte um Petersons Traktat

Selten hat eine nach allgemeiner Auffassung falsche These ein so breites Echo ausgelöst wie Erik Petersons *Monotheismus als politisches Problem*. Bei dem kleinen Büchlein mit diesem Titel, das auf zwei Aufsätze aus den Jahren 1931 und 1933 zurückgeht und das 1935 zuerst im Druck erschien, handelt es sich um den „wohl bekanntesten Traktat Petersons“.¹ Bezugnahmen auf diesen Traktat sind bis heute häufig; die Forschungsliteratur dazu ist beträchtlich – soeben um gewichtige Beiträge erweitert in dem ganz neuen Band, der von Giancarlo Caronello herausgegeben wurde und der eine römische Tagung im Jahr 2010 dokumentiert.² Und – es sei nochmals betont – bei keinem (oder so gut wie keinem) dieser zahlreichen Diskussionsbeiträge und Bezugnahmen geht es darum, die seinerzeit geäußerte These zu verteidigen oder davon zu retten, was zu retten ist. Wie erklärt sich das eine wie das andere: die Tatsache, dass das Büchlein eine solche Faszination ausübt, und die Tatsache, dass seine Hauptthese so wenig zu überzeugen vermag?

Die erste Frage ist relativ leicht beantwortet bzw. die Antwort ist in der genannten Forschungsliteratur inzwischen gut erschlossen und analysiert: Die besondere Aufmerksamkeit, die das Buch erregte und erregt, erklärt sich durch die besonderen Zeitumstände. 1935 war nicht irgendein Jahr für solche Themen, und der Diskussionszusammenhang, in dem das Büchlein

¹ ERIK PETERSON: *Der Monotheismus als politisches Problem*. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum, Leipzig 1935. Heute maßgebend (und im Folgenden verwendet) ist die Ausgabe in: ders., *Ausgewählte Schriften*, Bd. 1, hg. von Barbara Nichtweiß, Würzburg 1994, 23–81, das Zitat in der Einleitung, XIX.

² GIANCARLO CARONELLO (Hg.), Erik Peterson. *Die theologische Präsenz eines Outsiders*, Berlin 2012 (auch auf italienisch erschienen: Erik Peterson. *La presenza teologica di un outsider*, Rom 2012). Aus der älteren Literatur sei vor allem auf folgenden Sammelband hingewiesen: ALFRED SCHINDLER (Hg.), *Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie* (= *Studien zur evangelischen Ethik* 14), Gütersloh 1978. Grundlegend ist weiterhin BARBARA NICHTWEISS, Erik Peterson. *Neue Sicht auf Leben und Werk*, Freiburg i.Br. 1992, 763–830.

entstanden ist, war nicht irgendein abseitiger Fachdiskurs. Petersons Buch erschließt sich von einer berühmten Fußnote aus: Es ist die letzte im ganzen Werk. Sie lautet: „Der Begriff der ‚politischen Theologie‘ ist m. W. von Carl Schmitt [...] in die Literatur eingeführt worden. [...] Wir haben hier den Versuch gemacht, an einem konkreten Beispiel die theologische Unmöglichkeit einer ‚politischen Theologie‘ zu erweisen.“³

Peterson nimmt damit Bezug auf den Staatsrechtler Carl Schmitt und dessen Antrittsvorlesung von 1922.⁴ Es ist wichtig, sich deutlich zu machen, dass hier die Junktur ‚politische Theologie‘ im Grunde nicht als ein Nomen mit näher qualifizierendem Adjektiv aufzufassen ist, dass es also nicht um Theologie und innerhalb derer um den Teilaspekt des Politischen geht, sondern gerade umgekehrt: Schmitt hatte eine Theorie des Politischen entwickelt, in der theologische Aspekte eine entscheidende Rolle spielten:

„Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe. Nicht nur ihrer historischen Entwicklung nach, weil sie aus der Theologie auf die Staatslehre übertragen wurden [...], sondern auch in ihrer systematischen Struktur, deren Erkenntnis notwendig ist für eine soziologische Betrachtung dieser Begriffe.“⁵

Zugrunde liegt demnach eine Säkularisierungshypothese, der zufolge das neuzeitliche politische Denken nur aus seinen theologischen Wurzeln zu verstehen ist, also eine Transformation des Theologischen in den Bereich des Staatsdenkens darstellt. Auch in seiner säkularen Form setzt es stets eine letztlich nicht immanent begründbare Staatsgewalt voraus, und in Schmitts Denken kann diese nur als Einheit gedacht werden, so dass die Wurzel des Gedankens im strengen Monotheismus der christlichen Tradition liegt. 1922 wird noch eher beiläufig und indirekt darauf hingewiesen, dass nach dem Ende der Monarchie als einzige politische Alternative die Diktatur bleibt.⁶ Natürlich gewannen solche Aussagen in den 1930er Jahren neue Brisanz. Petersons Antwort ist wesentlich eine aktuelle Auseinandersetzung im Medium der historischen Rekonstruktion der spätantiken Religionsgeschichte.

Eine nicht nur menschlich bewegende, sondern auch sachlich relevante Note gewinnen die Vorgänge zudem durch die persönlich-biographischen Hintergründe.⁷ Auch darauf ist oft hingewiesen worden. Beide Männer waren seit Jahren freundschaftlich miteinander verbunden (1924 war Peterson Trauzeuge bei Schmitts Hochzeit), doch gingen die Lebenswege in den

³ PETERSON, Monotheismus, 81, Anm. 168.

⁴ CARL SCHMITT, Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, München 1922.

⁵ Ebd., 43.

⁶ Ebd., 40.

⁷ NICHTWEISS, Erik Peterson, 727–762.

30er Jahren auseinander: Während der eine seine Bonner Fakultät und die evangelische Kirche verließ und als katholischer Konvertit den Rest seines Lebens unter materiell schwierigen Bedingungen in Rom verbrachte, ging der andere nach Berlin und rückte dort zum Ratgeber Görings und zum Vorsitzenden der Vereinigung nationalsozialistischer Juristen auf.

Wichtig ist in diesem Zusammenhang übrigens auch der Hinweis von György Geréby, dass die Debatte eine implizite Fortsetzung bei Ernst Kantorowicz hatte.⁸ In seinem berühmten Traktat *The King's Two Bodies* (1957) nimmt er im Grunde Schmitts These positiv auf (allerdings ohne sie explizit zu nennen, nach Geréby „ein Fall von [bewusster] *damnatio memoriae*“⁹), wendet sie aber gegen das Christentum: Der christliche Monotheismus ist die Wurzel einer gescheiterten, ja prinzipiell gefährlichen Staatslehre.

Diese Überlegungen führen auf den zweiten, für mich hier wichtigeren Punkt, nämlich zum historischen Gehalt der Petersonschen Thesen. Auch hier möchte ich kurz das Bekannte resümieren, um dann zu meinem eigentlichen Thema, nämlich ‚den Kirchenvätern‘ (also in die heutige Spätantikenforschung) zu kommen. Das Hauptargument, mit dem Peterson der Schmittschen ‚Politischen Theologie‘ einen Riegel vorschieben wollte, war die christliche Trinitätslehre. Die Konzentration, ja die Reduktion des Christentums auf ‚Monotheismus‘ war ihm suspekt. Ich zitiere die Vorbemerkung des Büchleins von 1935: „Die europäische Aufklärung hat von dem christlichen Gottesglauben nur den ‚Monotheismus‘ übriggelassen, der in seinem theologischen Gehalt ebenso fragwürdig ist wie in seinen politischen Konsequenzen.“¹⁰

Das Thema Monotheismus oder genauer: die Skepsis ihm gegenüber finden wir bei Peterson schon lange vorher angelegt, insbesondere in seiner bahnbrechenden Studie „Heis Theos“, den „epigraphische[n], formgeschichtliche[n] und religionsgeschichtliche[n] Untersuchungen zur antiken ‚Ein-Gott‘-Akklamation“, der erweiterten Druckfassung seiner Göttinger Qualifikationsarbeit von 1920.¹¹ Von der religionsgeschichtlichen

⁸ GYÖRGY GERÉBY, Carl Schmitt and Erik Peterson on the Problem of Political Theology. A Footnote to Kantorowicz, in: Aziz Al-Azmeh/János M. Bak (Hg.), *Monotheistic Kingship. The Medieval Variants*, Budapest 2005, 31–61.

⁹ Ebd., 54.

¹⁰ PETERSON, *Monotheismus*, 24.

¹¹ ERIK PETERSON, ΕΙΣ ΘΕΟΣ. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen, Göttingen 1926. Es handelt sich, wie im Vorwort (S. IV) dargelegt, um „eine vollkommene Neubearbeitung sowohl meiner Habilitationsschrift, als auch meiner im Jahr 1920 veröffentlichten, gleichlautenden Göttinger Dissertation“ (die Identität beider erklärt sich durch die damalige Göttinger Ordnung). Das Werk ist in einem Nachdruck erschienen „mit Ergänzungen und Kommentaren von Christoph Marksches, Henrik Hildebrandt, Barbara Nichtweiß u. a.“, in: ERIK PETERSON, *Ausgewählte Schriften*, Bd. 8, Würzburg 2012. In dem Band hat Barbara Nichtweiß auch diverse einschlägige

Schule geprägt und natürlich durchaus in der Absicht aufgebrochen, große Themen und große Thesen zu bringen, stellte der junge Peterson seine ungeheuer umfangreiche und gelehrte Materialsammlung geradezu in den Dienst des gegenteiligen Unternehmens. Durch seinen konsequent formgeschichtlichen Zugriff war ihm fraglich geworden, inwieweit die zahlreichen epigraphischen Zeugnisse der Ein-Gott-Formel wirklich als Belege für Monotheismus oder auch nur eine Vorstufe dazu gelten können. Die Formel will keine Aussage über die Einheit oder Einzigkeit Gottes machen, sondern hat Bekenntnischarakter im religiösen wie im politischen Bereich („mein Gott ist einzigartig/souverän“). Im Grunde konterkariert Peterson damit Grundanliegen der Religionshistoriker mit ihren eigenen Mitteln. Christoph Marksches, dem wir die soeben erschienene Neuerschließung des Werks im Rahmen der *Ausgewählten Schriften* Petersons verdanken, charakterisiert das Buch nahezu als Karikatur und erblickt darin eine „theologische Variante von literarischem Expressionismus“¹². Diesen Hintergrund muss man im Kopf behalten, denn – mit den Worten von Barbara Nichtweiß –: „Heis Theos‘ ist so etwas wie der vorab veröffentlichte wissenschaftlich-historische ‚Apparat‘ für das dann folgende theologische Werk.“¹³

Wenn es wahr ist, dass mit der Rede vom Monotheismus *sensu stricto* das antike Christentum nicht angemessen beschrieben ist, so gibt es für Peterson dennoch an *einer* Stelle so etwas wie einen Sündenfall – eine einzige, wenn auch fatale Konstellation, an der sich christliche Theologie auf ‚politische Theologie‘ im oben beschriebenen Sinne eingelassen und damit zugleich auch ihre Unmöglichkeit ein für alle Mal vor Augen gestellt hat: Es handelt sich um die spezielle Achse Konstantin-Euseb, um die theologische Wertung des – wie man häufig sagt – ersten christlichen Kaisers durch den christlichen Bischof und Gelehrten Euseb von Caesarea. Eusebs Denken sei zwar, so Peterson, enorm folgenreich, zugleich aber auch theologisch unangemessen, weil es im Grunde nicht-nizänisch, nicht-orthodox geprägt war. Darin „kommt der letzte politische Sinn des Arianismus unverhüllt zum Ausdruck“.¹⁴

In dieser Form hat die These, wie gesagt, kaum Anklang gefunden, und es ist relativ leicht, sie zu demontieren. Die Liste möglicher Gegenargumente ist lang: Eusebs Bedeutung als politischer Denker ist damit über-, seine theo-

Materialien „aus unveröffentlichten Manuskripten“ zum Abdruck gebracht; darunter ist hier besonders einschlägig der unten in Anm. 18 genannte Text.

¹² Nicht in dem in der vorigen Anm. genannten Buch, sondern im Geleitwort zu CARONELLO (Hg.), Erik Peterson (s. o. Anm. 2), XI-XVII, hier XII.

¹³ BARBARA NICHTWEISS: „Akklamation“. Zur Entstehung und Bedeutung von „Heis Theos“, als Nachwort in: AS 8, 609–642, hier 624f.

¹⁴ PETERSON, Monotheismus, 57.

logische Reflexionstiefe unterschätzt. Die schlichte Rede vom „Arianismus“ verstellt eine differenzierte Wahrnehmung der theologischen Positionen der Zeit. Eine formgeschichtlich präzise Einordnung der Zitate (wie sie bei den Heis-Theos-Inschriften und –Akklamationen vorgenommen wurde) fehlt, insbesondere die Differenzierung zwischen theologischen und panegyrischen Schriften. Wie gesagt: Eine solche Kritik ist relativ leicht, zugleich aber auch billig, weil bereits vielfach vorgebracht. Indessen scheint mir, dass Peterson, wenn er auch nicht die richtigen Antworten gegeben hat, dennoch mit seinem Traktat wichtige Fragen gestellt hat, die ihre Bedeutung auch heute behalten – unabhängig von den konkreten Zeitumständen und in ganz anderer Diskussionslage. Diese Fragen werden auch in der heutigen Debatte noch nicht angemessen berücksichtigt. Ihnen möchte ich mich in einem zweiten Abschnitt zuwenden. In einem dritten und letzten Abschnitt werde ich dann auf die Achse Konstantin–Euseb zurückkommen.

2. Die neuere Debatte um Monotheismus in der Spätantike

Seit einigen Jahren ist der Monotheismus neu ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt, oder sagen wir ruhig: ins Gerede gekommen. Denn er hat dabei nicht immer eine gute Presse. Gerne unterstellt man dem Monotheismus (wenn überhaupt so weit differenziert wird und nicht einfach die Religion *tout court* ins Visier genommen wird) eine Neigung zur Exklusivität, zur Intoleranz, zur Gewalt.¹⁵ Diese allgemeine Debatte, auf deren Recht und Grenzen ich hier nicht im Einzelnen eingehen kann, hat eine spezifische Zuspitzung im Bereich der Spätantikenforschung gefunden, die von einem zuerst 1999 publizierten Buch ausging: *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, herausgegeben von Polymnia Athanassiadi und Michael Frede.¹⁶ Wie der Titel sagt, geht es dabei – etwas verkürzt gesprochen – um die Frage, ob Monotheismus ein ausschließliches Privileg der Christen war. Zu dieser Auffassung könnte man nämlich kommen, wenn man sie selbst – die spätantiken Christen – reden hört, jedenfalls die Intellektuellen unter ihnen. Häufig wird dort der Eindruck erweckt, Christentum sei Monotheismus und alles außerhalb (das sogenannte ‚Heidentum‘) sei schlicht Polytheismus. Nun ist es nicht erst seit dem Buch von Athanassiadi und Frede bekannt, dass diese Sicht eine rhetorische Fiktion mit durchschaubarer Zielsetzung ist. Nicht zuletzt Harnack und Peterson stellten diese Sicht in Frage – Letzterer noch

¹⁵ Vgl. etwa JAN ASSMANN, *Monotheismus und die Sprache der Gewalt* (= Wiener Vorlesungen im Rathaus 116), Wien 2006 (52009).

¹⁶ POLYMNIA ATHANASSIADI/MICHAEL FREDE (Hg.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford 1999.

radikaler, insofern er grundsätzlich skeptisch war in Bezug auf die Tauglichkeit der Kategorie ‚Monotheismus‘¹⁷. Von ihm, Peterson, ist jetzt übrigens ein bisher nicht gedrucktes Fragment bekannt geworden, in dem er nach „Monotheismus in der heidnischen Antike“ fragt, publiziert von Barbara Nichtweiß im Anhang zu dem neuen Heis-Theos-Band.¹⁸

Die Diskussion der letzten Jahre hat deutlich gemacht, dass und wie die Linien differenzierter gezogen werden müssen. Natürlich gibt es ausgeprägte Tendenzen zum Monotheismus auch außerhalb des Christentums. Das betrifft insbesondere die philosophische Religion im Gefolge Platons, die beinahe so etwas wie eine religiöse *Koine* der Spätantike geworden war. Gerade zwischen den intellektuellen Gegnern des Christentums und den Kirchenvätern verlief die Demarkationslinie keinesfalls entlang der Grenzen des Monotheismus. Ein Kelsos, ein Porphyrios, ein Julian waren nicht weniger ‚Monotheisten‘ als ein Origenes, ein Euseb oder ein Gregor von Nazianz. Umgekehrt – und hier knüpfe ich nochmals an Peterson an – ist es keineswegs ausgemacht, dass das moderne Label ‚Monotheismus‘ in allen Fällen gut dazu geeignet ist, christliches Glaubens- und Frömmigkeitsleben angemessen zu beschreiben. So wie die Heis-Theos-Formeln, die wir auf hunderten Türschwellen, Grabsteinen, Kunstobjekten finden, keineswegs Äußerungen eines theoretisch durchdrungenen Ein-Gott-Glaubens sind, finden wir auch in der theoretischen Reflexion durchaus Elemente der Vielheit. Die Entfaltung des Glaubens an den einen Christus in einer zunehmend bunten Vielfalt von Metaphern ist ein Beispiel, auf das ich selbst vor einigen Jahren hingewiesen habe.¹⁹

Vor allem aber ist in der Debatte der letzten Jahre deutlich geworden, dass das begriffliche Instrumentarium von ‚Monotheismus‘ und ‚Polytheismus‘ viel zu grob ist, um die komplexen Zusammenhänge angemessen zu beschreiben. Obwohl man theoretisch meinen könnte, dass zwischen Einheit und Vielheit ein prinzipieller, also nicht nur gradueller Unterschied besteht, sind *de facto* die Übergänge vom einen zum anderen fließend. Der gegebene Verweis auf die Vielfalt der Metaphern zur Gottesbezeichnung mag das

¹⁷ Siehe das Zitat oben bei Anm. 10 sowie den Beitrag von ALFONS FÜRST im vorliegenden Band; zu ADOLPH v. HARNACK vgl. dessen Charakterisierung des Porphyrios in: Kritik des Neuen Testaments von einem griechischen Philosophen des 3. Jahrhunderts (= TU 37/4), Leipzig 1911, 130.

¹⁸ ERIK PETERSON, [Monotheismus in der heidnischen Antike?], in: AS 8, 585–595. Die eckigen Klammern um den Titel sollen anzeigen, dass dieser – und damit die thematische Zuspitzung – von der Herausgeberin gewählt wurde; Nichtweiß datiert den Text auf „um 1927“.

¹⁹ MARTIN WALLRAFF, Viele Metaphern – viele Götter? Beobachtungen zum Monotheismus der Spätantike, in: Jörg Frey/Jan Rohls/Ruben Zimmermann (Hg.), Metaphorik und Christologie (= Theologische Bibliothek Töpelmann 120), Berlin 2003, 151–166.

Gemeinte andeuten; ebenso wäre an die typisch spätantike ‚Polyonymie‘ der Götter zu erinnern, also die Vielfalt der Namen, unter denen Gott oder Götter bekannt waren und verehrt wurden.²⁰ Es sind aber nicht nur die verschwimmenden Grenzen, die die Terminologie problematisch machen. Hinzu kommen die ganz unterschiedlichen Diskursformationen, in denen die Einheit, Einzigkeit, Alleinzuständigkeit, Überlegenheit des oder eines Gottes eine Rolle spielen kann. In liturgischen, poetischen, dogmatischen, apotropäisch-magischen, apologetischen Kontexten kann ‚Monotheismus‘ je sehr Unterschiedliches bedeuten. Begriffe wie Henotheismus oder Monolatrie helfen zu verstehen, wo hier das Problem liegt; zu seiner Lösung sind auch sie nicht ausreichend.

Man kann also fragen, ob der Begriff ‚Monotheismus‘ überhaupt noch nützlich ist. Der Münsteraner Patristiker Alfons Fürst, dem wir wesentliche Beiträge zur spätantiken Monotheismus-Debatte verdanken, ist hier in den letzten Jahren immer skeptischer geworden – bis hin zu der Auffassung, dass mit dem Stichwort ‚Monotheismus‘ im Grunde mehr Missverständnisse erzeugt als Verständnishilfen geleistet werden, so dass die Begrifflichkeit am besten gleich ganz *ad acta* gelegt werden sollte.²¹ Ich würde so weit nicht gehen. Gewiss, man muss vorsichtig sein und versuchen, auf mögliche Fallen hinzuweisen. Dennoch wohnt dem Begriff eine solche Auto-Evidenz und ein so spontaner heuristischer Wert inne, dass man ihn nur zum eigenen Schaden eliminiert. Zudem ist ein besserer Ersatz nicht in Sicht. Im Übrigen hat auch Alfons Fürst Mühe, auf den Begriff ganz zu verzichten; das zeigen die zahlreichen Publikationen, bei denen das Wort schon im Titel vorkommt, zudem ein größeres Drittmittelprojekt zum Thema „Die Rhetorik des Monotheismus im Römischen Reich“.

Quibus rebus dictis möchte ich aber auf einen Defekt der jüngeren Debatte aufmerksam machen, wie er sich mir darstellt. Obwohl ein breites Spektrum unterschiedlicher Aspekte diskutiert wurde – hier verweise ich insbesondere auf eine Tagung in Exeter im Jahr 2008, deren Resultate jetzt in zwei umfangreichen Bänden im Druck vorliegen²² –, ist doch gerade die Frage der politischen Dimension mit erstaunlicher Missachtung gestraft worden. Kaum ein jüngerer Diskussionsbeitrag hat diese Frage – es ist ja im Grunde die alte Petersonsche – wieder aufgenommen. Erstaunlich ist das deshalb, weil es

²⁰ Vgl. BURKHARD GLADIGOW, Gottesnamen (Gottesepitheta) I (allgemein), in: RAC 11, Stuttgart 1981, 1202–1238.

²¹ ALFONS FÜRST, Christentum im Trend. Monotheistische Tendenzen in der späten Antike, in: Zeitschrift für antikes Christentum 9 (2006), 496–523, die Kritik besonders 497. Weitere Arbeiten desselben Autors werden unten in Anm. 24 genannt.

²² STEPHEN MITCHELL/PETER VAN NUFFELEN (Hg.), Monotheism between Pagans and Christians in Late Antiquity, Leuven 2010 und dies. (Hg.), One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire, Cambridge 2010.

zumindest im deutschen Sprachraum an Anstößen in dieser Richtung nicht gefehlt hat. *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus* von Jan Assmann²³ hat für breite Aufmerksamkeit gesorgt. Die dort vertretene These über das Verhältnis von Monotheismus und Monarchie ist zunächst im Bereich des Alten Orients und Ägyptens gewonnen, wird aber dann ins Prinzipiell-Allgemeine gewendet: Die mosaische Unterscheidung von wahrer und falscher Gottesverehrung, und damit letztlich der exklusive Monotheismus, verdankt sich nicht theologischen, sondern politischen Erwägungen. Es ist kein „wie im Himmel so auf Erden“, sondern gerade umgekehrt: Wie auf Erden in Bezug auf den König, so sei es auch im Himmel bei Gott. Über die Berechtigung dieser Sicht im Allgemeinen – und vor allem der daraus gezogenen Konsequenzen – kann man streiten (und das ist ja auch geschehen).

Für die Spätantike im Speziellen sind damit allemal anregende Gesprächsimpulse gegeben, die, soweit ich sehen kann, die Zunft der Spezialisten bisher nur in ganz geringem Umfang aufgenommen hat. Dass die von Peterson versuchten Antworten nicht überzeugen, muss ja nicht bedeuten, dass man sich dem Thema überhaupt nicht mehr zuwendet. Gewiss – es gibt Ausnahmen: Der gerade schon genannte Alfons Fürst gehört dazu; im Jahr 2006 hat er einen einschlägigen Artikel über „Monotheismus und Monarchie“ vorgelegt, dazu auch weitere Arbeiten.²⁴ Eine andere Ausnahme ist der Berner Althistoriker Stefan Rebenich, der soeben seinen umfangreichen Artikel „Monarchie“ für das Reallexikon für Antike und Christentum publiziert hat²⁵ und eine noch weitergehende Auseinandersetzung vorbereitet. Außerhalb der Spätantikenforschung im engeren Sinne ist schließlich der italienische Philosoph Giorgio Agamben zu nennen, der in *Il regno e la gloria* (2007) von der Peterson-Schmitt-Debatte ausgeht.²⁶

An dieser Stelle kann das Thema in der Sache nicht umfassend diskutiert werden. Ich will mich nur dem einen sensiblen Punkt nochmals zuwenden, der für Peterson den Dreh- und Angelpunkt seiner Argumentation gebildet

²³ JAN ASSMANN, *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München 2003 (diverse weitere Auflagen und Übersetzungen).

²⁴ ALFONS FÜRST, *Monotheismus und Monarchie. Zum Zusammenhang von Heil und Herrschaft in der Antike*, in: *Theologie und Philosophie* 81 (2006), 321–338; vgl. auch ders., *Monotheismus und Gewalt. Fragen an die Frühzeit des Christentums*, in: *Stimmen der Zeit* 222 (2004), H. 8, 521–531 sowie den oben (Anm. 21) genannten Beitrag. Außerdem ist jüngst erschienen: Alfons Fürst/Luise Ahmed/Christian Gers-Uphaus/Stefan Klug (Hg.), *Monotheistische Denkfiguren in der Spätantike* (= STAC 81), Tübingen 2013.

²⁵ STEFAN REBENICH, *Monarchie*, in: *RAC* 24, Stuttgart 2012, 1112–1196, zu Peterson 1188–1192.

²⁶ Deutsch: GIORGIO AGAMBEN, *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung*, Berlin 2010, hier bes. 20–31.

hatte. Es ist die Rede von Konstantin und Euseb: Ich formuliere es bewusst so, denn es geht nicht nur um Eusebs Blick auf den Kaiser, sondern auch um dessen eigene Sicht.

3. Die Achse Euseb-Konstantin

Tatsächlich stellte sich die Frage der politischen Dimension des Monotheismus ganz neu in dem Augenblick, in dem durch Konstantin eine Nähe von Staat und Kirche möglich wurde, die noch kurz zuvor undenkbar war. Die Frage stellte sich in neuer Weise und hatte jetzt politische Brisanz, doch war sie bereits vorher vielfach und durchaus mit theologischer Tiefe gestellt worden – längst vor Euseb. Nicht zuletzt Peterson hat zu Recht und mit Nachdruck darauf hingewiesen, dass eine Verbindung von göttlicher und irdischer *monarchia* oder, modern gesprochen, von Monotheismus und Monarchie bereits im Motiv der „Christus-Augustus-Typologie“ vorliegt.²⁷ In poetischer Zuspitzung drückt die byzantinische Liturgie den Gedanken so aus:

„Als Augustus auf Erden die Monarchie antrat, hörte die Polyarchie unter den Menschen auf. Und als Du [Christus] aus der reinen [Jungfrau] Mensch wurdest, wurde der Polytheismus der Götzenbilder vertilgt.“²⁸

Wie weit solche liturgischen Texte historisch zurückreichen, ist schwer zu beurteilen. Der Substanz nach findet sich der Gedanke bereits im dritten Jahrhundert, zuerst bei Meliton von Sardes, dann auch – ausführlich – bei Origenes. In seiner Schrift gegen Kelsos schreibt er:

„Es ist offensichtlich, dass Jesus unter der Herrschaft des Augustus geboren wurde, als dieser durch die eine Herrschaft (*mia basileia*) die Vielzahl der auf der Erde [lebenden Menschen] gewissermaßen gleich gemacht hatte.“²⁹

Natürlich hatte dieser Gedanke bei Origenes keinerlei politische Absichten oder Auswirkungen; er gehört vielmehr in einen reinen Theoriediskurs, eben den intellektuellen Austausch mit seinem nichtchristlichen Gesprächspartner Kelsos. In ähnlichem Sinne finden wir den Gedanken dann auch bei Origenes' Enkelschüler Euseb, will sagen: als Teil theoretisch-theologischer Reflexion, breit ausgeführt in der *Demonstratio evangelica*, einer Schrift zur

²⁷ PETERSON, Monotheismus, 46–56, wobei die Rolle des Euseb in der Entwicklung dieses Motivs (allzu?) stark betont wird; vgl. zu dem Motiv auch ILONA OPELT, Augustustypologie und Augustustypologie, in: JAC 4 (1961), 44–57.

²⁸ Esperinos der Weihnachtsliturgie.

²⁹ Origenes, Cels. 2,30.

binnenchristlichen Identitätsbestimmung.³⁰ Das Werk war abgefasst, längst bevor Kaiser Konstantin für Euseb in irgendeiner Weise alltags- oder theologiebestimmende Bedeutung erlangt hatte. Es ist übrigens auch bemerkenswert, dass der Gedanke in der *Demonstratio*, nicht in der Kirchengeschichte entfaltet wird: Offensichtlich war er weniger Interpretament der Geschichte als Teil theologischer Theoriebildung.

Es ist wichtig, dies alles zu betonen – die Geschichte des Motivs vor Euseb und seinen genauen Ort im Denken des Kirchenvaters –, weil der palästinische Bischof gegen Ende seines Lebens den Gedanken noch einmal aufnahm, und zwar jetzt tatsächlich mit klar erkennbarem Gegenwartsbezug: in einer seiner Lobreden auf Konstantin. Zwar wird der Kaiser in der fraglichen Passage nicht direkt genannt, doch ist der Fluchtpunkt dieser Aussagen hier eindeutig die Monarchie der Jetzt-Zeit:

„Damit erblühte ein einziges Reich, das der Römer, für alle, und plötzlich verschwand die uralte Feindschaft. In dem Moment, in dem alle Menschen zur Erkenntnis des einen Gottes kamen, der einzigen Weise seiner Verehrung und der heilbringenden Lehre Christi, war es zugleich nur einem Kaiser vorbehalten, das römische Reich zu leiten, und in diesem Moment herrschte überall tiefer Frieden. Im gleichen Augenblick entstanden wie aus einer göttlichen Absicht zwei Keime des Guten: das römische Reich und die gottgefällige Lehre.“³¹

Wollte man freilich diese Bezüge explizit machen und weiterdenken, käme man in theologisch bedenkliches Terrain: Soll man denken, dass sich die Christus-Augustus-Konstellation jetzt wieder einstellt? Wäre dann Augustus mit Konstantin zu vergleichen? Gibt es dann auch einen neuen Christus? Müsste nicht Konstantin beides sein: neuer Augustus und neuer Christus? Euseb stellt solche Fragen wohlweislich nicht, denn die Antworten können ihm nicht geheuer gewesen sein.

Ein anderer war da weniger bedenklich, weniger von Fragen der theologischen Konsequenzen geplagt: Konstantin, der Kaiser selbst. Es ist häufig nicht genug beachtet worden, dass Euseb in seinen Äußerungen nach verschiedenen Seiten hin Brücken bauen musste. Einerseits war er der Entwicklung christlich-theologischer Denkers verpflichtet (und in dieser Linie wird er bis heute fast immer von den Gelehrten gelesen), doch andererseits stellte er sich mit seinen panegyrischen Schriften auch in die Tradition des antiken Herrscherlobs: Mit diesen Erwartungen und Hörgewohnheiten wurden seine Texte zunächst rezipiert. Und schließlich hatte er es mit einem Herrscher zu tun, der in religiösen Dingen sehr dezidiert eigene Meinungen vertrat, um nicht zu sagen: sehr eigenwillige Positionen bezogen hatte.

³⁰ Euseb, dem. ev. 3,2,37; 3,7,31.

³¹ Euseb, l. C. 16,4.

Dass das so war, kann man kaum bestreiten, doch es ist nicht ganz leicht, diese Positionen zu rekonstruieren. Denn obwohl von Konstantin aus seiner langen Regierungszeit relativ viele Quellen in verschiedenen Gattungen erhalten sind, sind jeweils die spezifischen Entstehungs- und Überlieferungsbedingungen zu bedenken. Ohne hier in Details eintreten zu wollen: Dass es Konstantin nichts ausmachte, in enge Verbindung mit Christus gebracht zu werden, ja geradezu mit ihm identifiziert zu werden, ist in der jüngeren Forschung mehrfach betont worden.³² Ebenso ergibt sich aus einigen Texten recht klar, dass ihm der Einheitsgedanke sowohl im Blick auf Göttliches als auch auf Irdisches sehr wichtig war. In seinem Bekenntnis zum Monotheismus scheut er sich nicht, auch gleich die irdischen Konsequenzen mit in den Blick zu nehmen: „Was zeigt nun die Vernunft? Dass alles Sein nur *einen* Herrscher hat und dass dessen Herrschaft allein alles unterworfen ist, mag es im Himmel oder auf der Erde [...] sein.“³³ Gewiss, dieser Text spricht zunächst nur vom religiösen Bereich; zudem wissen wir nicht, inwieweit hier Konstantins Ratgeber redigierend eingegriffen haben. In seinem Brief an die christlichen Streitparteien in Alexandria, den er bald nach seinem Sieg über Licinius, also nach dem Antritt der Alleinherrschaft über das gesamte Reich versandt hat, wird die Einheit als Leitbild in religiösen wie politischen Kategorien breit beschworen.³⁴

Neben dem Christentum und womöglich mehr noch als dieses war für Konstantin ein anderes Motiv der religiösen Kultur geeignet, diesen Gedanken nicht nur zu illustrieren, sondern geradezu zu verkörpern: die Verehrung der Sonne. Sowohl himmlisch als auch irdisch, sowohl Teil der traditionellen Religion als auch monotheistisch deutbar, sowohl konkret für jedermann sichtbar als auch Teil abstrakt-philosophischer Spekulation bot sie sich ihm als zentrales Element seiner Religionspolitik und -propaganda an.³⁵ Konstantin als Sonnenkönig der Spätantike: Auch das war eine Herausforderung für den christlichen Bischof Euseb, der sich auf den ehrenhaften Auftrag eines Kaiser-Panegyrikos eingelassen hatte.

Nochmals: Ich betone all das, um deutlich zu machen, wie Eusebs Texte (auch) gelesen werden müssen. Natürlich konnte ein eingeladener Lobredner

³² Vgl. etwa STEFAN REBENICH, Vom dreizehnten Gott zum dreizehnten Apostel? Der tote Kaiser in der Spätantike, in: Zeitschrift für antikes Christentum 4 (2000), 300–324; auch in: Heinrich Schlang-Schöningen (Hg.), Konstantin und das Christentum, Darmstadt 2007, 216–244; JONATHAN BARDILL, Constantine. Divine Emperor of the Christian Golden Age, Cambridge 2012, 373–376.

³³ Konstantin d. Gr., Or. s. coet. 3,2.

³⁴ Das Schreiben ist überliefert bei Euseb, v. C. 2,64–72, hier besonders 2,65. Vgl. auch das Schreiben an die östlichen Provinzen in v. C. 2,48–60, besonders 2,56.

³⁵ Vgl. dazu zuletzt MARTIN WALLRAFF, Sonnenkönig der Spätantike. Die Religionspolitik Konstantins des Großen, Freiburg i.Br. 2013, bes. 165–184.

nicht hinter dem allseits bekannten Selbstlob des Kaisers zurückbleiben. Wir lesen heute Eusebs Texte nicht nur im Kontext der spezifisch christlichen Theologiegeschichte, sondern vor allem auch mit kritisch geschärftem Blick nach mehreren Jahrhunderten unterschiedlicher Verhältnisbestimmungen von Kirche und Staat. Das ist indes eine anachronistische und im Grunde unangemessene Perspektive.

Um nochmals konkret zu werden: Wie ging Euseb mit dem religiösen Anspruch des Kaisers auf Sonnenhaftigkeit um? Ignorieren konnte er dieses Thema nicht. In seiner Rede zum 30-jährigen Regierungsjubiläum nahm er es breit auf und entwarf ein wahrhaft kaiserliches Sonnengemälde:

„Wie das Licht der Sonne in ihrem Glanz so erleuchtet er [Konstantin], indem er seine Strahlen bis in die Ferne aussendet, die Bewohner auch der weitest abgelegenen Gegenden durch die Leuchtkraft seiner Cäsaren. [...] Er hat sie als Lichtträger und Reflektoren des von ihm ausgehenden Lichtstroms eingeteilt. Er hat die vier in das eine Joch des kaiserlichen Viergespanns zusammengespannt, [...] er fährt mit den Zügeln regierend oben auf dem Wagen hoch einher. Er durchquert alles zugleich, soweit die Sonne sieht, und ist bei allem zugegen und überblickt alles.“³⁶

Für unser Thema ist der Kontext interessant – sowohl das Vorausgehende als auch das Nachfolgende. In direktem Anschluss folgt das explizite Bekenntnis Eusebs zur *monarchia*, hier zunächst bezogen auf die himmlische Gottesherrschaft, die aber natürlich nach dem vorausgehenden Herrscherlob leicht auf Konstantin hin transparent gemacht werden kann:

„Die Monarchie übertrifft alle Formen der Verfassung und Regierung; wo die Macht gleichermaßen in der Hand Vieler ist, kommt es zu Anarchie und sogar Bürgerkrieg. Daher gibt es einen einzigen Gott und nicht zwei oder drei oder noch mehr; wer an viele Götter glaubt, glaubt im Grunde an keinen (wörtlich: das Polytheistische ist in Wirklichkeit atheistisch).“³⁷

Das ist der auch von Peterson zitierte *locus classicus*, mit dem häufig eine Konstantin-Theologie des Euseb belegt wird. Es lohnt sich aber, auch das direkt Vorausgehende zu beachten. Gleich zu Beginn des Textes klingt das Lichtthema zum ersten Mal an. Danach folgt ein umfangreiches kosmisches Lob des Schöpfers und seiner Schöpfung, das dann insbesondere zugespitzt wird auf die ‚prominenten‘ Geschöpfe Sonne, Mond und Gestirne. Es ist theologisch ein eher konventionelles Motiv, doch in diesem Zusammenhang ist die Botschaft klar: Die Sonnenhaftigkeit Konstantins ist aus christlicher Sicht kein Problem, solange die Linie zwischen Schöpfer und Geschöpf klar gezogen bleibt. Ganz zum Schluss seiner Rede kommt Euseb noch einmal

³⁶ Euseb, I. C. 3,4.

³⁷ Euseb, I. C. 3,6. Wegen seiner prägnanten Formulierung sei der letzte Satz hier auf griechisch zitiert: ἀκριβῶς γὰρ εἶθεον τὸ πολύθεον.

darauf zurück und kritisiert mit überraschendem Freimut die Tendenz zur Sonnenverehrung seiner Zeit:

„Überall haben die Menschen Schulen der heiligen Schrift eingerichtet, wo sie in der heilsamen Lehre unterwiesen werden, so dass sie nicht mehr [...], wenn sie nach oben auf die Sonne, den Mond und die Sterne blicken, ihr ehrfürchtiges Staunen auf sie richten, sondern den bekennen, der sich noch darüber befindet, den unsichtbaren und nie gesehenen Schöpfer des Alls, weil sie gelernt haben, ihn allein zu verehren.“³⁸

Es ist, als wollte er zu Konstantin sagen: Ich bin bereit, die Sonnenhaftigkeit des Kaisers zuzugestehen, wenn Du im Gegenzug bereit bist, die Geschöpflichkeit der Sonne zu akzeptieren.

Ich komme zum Schluss und frage nach den Konsequenzen für unser Thema. Die politische Dimension des Monotheismus tritt bei Euseb klar hervor. Sie hat bei ihm aktuelle Bedeutung, doch hat er sie keineswegs erfunden. Vielmehr fand er sie in der Schule des Origenes, der er entstammte, bereits vor, und zwar primär in Gestalt der Christus–Augustus–Typologie. Auch die spätere Geschichte dieses Motivs (im Westen besonders prominent etwa bei Orosius³⁹) sollte man – gegen Peterson – nicht als Wirkungsgeschichte des Euseb charakterisieren, sondern unabhängig davon in einen breiteren Strom des christlichen Denkens einzeichnen.

In seinen panegyrischen (!) Schriften bezieht Euseb diese Gedanken auf seine Jetzt-Zeit. Er möchte damit innerhalb der klassischen Gattung der Panegyrik christlich verantwortete Formen des Herrscherlobes schaffen. Aussagen in diesem Kontext waren es, die bei Peterson und anderen wie der ‚Sündenfall‘ christlicher Theologie gewirkt haben. Die Linie von dem *einen* himmlischen zu dem *einen* irdischen Herrscher scheint ganz ungebrochen zu funktionieren. Bei genauer und vor allem: historisch-kontextualisierender Lektüre zeigt sich indes, dass es durchaus auch Elemente der Kritik an Konstantins eigener Weise des „wie im Himmel so auf Erden“ gibt. Es ist wichtig festzuhalten, dass das theologische Werkzeug dieser Kritik nicht die Trinitätslehre (welcher Couleur auch immer), sondern die Schöpfungslehre ist. Dass umgekehrt die Trinitätslehre (selbst in nizänischer Ausprägung) als Bremse auf diesem theologischen Weg nicht unbedingt geholfen hätte, wird allein daran deutlich, dass auch auf Seiten des Kaisers neben der Einheit des Vaters die Pluralität der Söhne und Nachfolger eine Rolle spielte⁴⁰ (zunächst vier Söhne, nach dem Tod Konstantins dann faktisch drei).

Die Absicht meiner Ausführungen war nicht einfach eine ‚Ehrenrettung‘ des Euseb. Vielmehr scheint mir, dass aufmerksame Lektüre sowohl seiner

³⁸ Euseb, I. C. 10,2.

³⁹ Orosius, hist. adv. pag. 6,20,1–4; 6,22,5–10.

⁴⁰ Siehe das Zitat oben bei Anm. 36.

Schriften als auch der Selbstzeugnisse Konstantins noch viele relevante Einsichten zum politischen Problem des Monotheismus hervorbringen kann. Nochmals: Die Fragen, die Erik Peterson mit seinem berühmten Traktat vor einem Dreivierteljahrhundert aufgeworfen hat, bleiben bis heute spannend und aktuell.