

# Atheismus, Polytheismus und Monotheismus aus religionsgeschichtlicher Sicht

von Christoph Elsas

Dieser Beitrag möchte den derzeitigen deutschsprachigen theologischen, insbesondere bibelwissenschaftlichen, und allgemein religionswissenschaftlichen Forschungsstand angesichts heutiger Anfragen an Monotheismus im Spannungsfeld von atheistischem Humanismus, »atheistischen« Religionen und Polytheismen zusammenführen. Eine solche Herausforderung für theologische und religionswissenschaftliche Klärung stellt die von Jan Assmann im Anschluss an Sigmund Freuds atheistische Thesen zum Monotheismus und auf dem Hintergrund des ägyptischen Polytheismus angestoßene Debatte über das Gewaltpotential des »exklusiven« Monotheismus dar. An der Diskussion der Ansätze in der Literatur lässt sich dabei erkennen, dass im Zuge der Säkularisierung sich die Monotheismen einander und auch dem Polytheismus und Atheismus annähern.

## 1 Zugang am Beispiel der Entwicklung bis zum biblischen Monotheismus

Auch angesichts des schon in der Bibel thematisierten »Gottlosen« hat der Marburger Alttestamentler Erhard Gerstenberger hervorgehoben, dass »die Einheit des Gottesglaubens [...] allein in unserer Perspektive« liegt.<sup>1</sup> Einer Sozialgeschichte Israels (21ff.) folgend unterscheidet er zunächst die Gottheit im Kreis von Familie und Sippe (26ff.): »Das gesamte altisraelitische Leben war durchdrungen von Abwehr- und Vorsichtsmaßnahmen gegen stärkere, unfreundliche Mächte« (35). »Erst bei ernsthafterer Erkrankung und offenkundiger Lebensgefahr entschließt man sich zu gezielterer Einbeziehung der Schutzgottheit« (40). Bei »Göttinnen in Gestalt von Figurinen und Siegelbildern« geht es »um die Gabe und Absicherung der Fruchtbarkeit«, denn in der alltäglichen Erfahrung kommt Leben aus weiblichen Wesen – die Gottheit als »menschennaher, menschengestaltiger Gott« (50).

<sup>1</sup> Erhard S. GERSTENBERGER, *Theologien im Alten Testament*. Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglaubens, Stuttgart 2001, 9. Vgl. zur Ergänzung seines religionssoziologisch orientierten Ansatzes etwa: Othmar KEEL, *Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus* (Orte und Landschaften der Bibel IV,1), Göttingen 2007, bes. Teil 2, 1270–1281 zur Suche nach tieferer Einheit seit der Achsenzeit; Hermann SPIECKERMANN, »Des Herrn ist die Erde«. Ein Kapitel altsyrisch-kanaanäischer Religionsgeschichte, in: Reinhard Gregor KRATZ / DERS. (Hg.), *Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder*. Poly-

theismus und Monotheismus in der Welt der Antike, 2 Bände (Forschungen zum Alten Testament 2. Reihe 17–18), Tübingen 2009 (1. Aufl. 2006), I, 283–301, bes. 299ff. zum polytheistischen Konzept göttlicher Königsherrschaft in Kanaan; Erik AURELIUS, »Ich bin der Herr, dein Gott«. Israel und sein Gott zwischen Katastrophe und Neuanfang, ebd., 325–345; Konrad SCHMID, Differenzierungen und Konzeptualisierungen der Einheit Gottes in der Religions- und Literaturgeschichte Israels, in: Manfred OEMING / DERS. (Hg.), *Der eine Gott und die Götter*. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel, Zürich 2003, 11–38, bes. 35ff. zur in-

klusiven Theologie der Priesterschrift gegenüber der exklusiven bei Deuteroterjesaja; Ernst Axel KNAUF, Ist die Erste Bibel monotheistisch?, ebd., 39–48; Oswald LORETZ, Die Einzigkeit eines Gottes im Polytheismus von Ugarit, in: Manfred KREBERNIK / Jürgen VAN OORSCHOT (Hg.), *Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients* (Alter Orient und Altes Testament 298), Münster 2002, 71–89; VAN OORSCHOT, »Höre Israel ...!« (Dtn 6,4f.) Der eine und einzige Gott Israels im Widerstreit, ebd., 113–135.

Zusammen mit der Erfahrung: »Das verbotene Verhalten schädigt [...] die Harmonie der eigenen Gruppe« (55) stammt der Anthropomorphismus so aus dem familiären Bereich. Als Gottheiten der dörflichen (kleinstädtischen) Wohngemeinschaft (78ff.) nennt die in späteren biblischen »Polemiken genannte Ausstattung der Freiluftheiligtümer bzw. Stadtschreine [...] stereotyp [...] Symbole der Göttin und des Gottes«, »die sowohl Fruchtbarkeit als auch kriegerische Macht gewährleisten« (85), und Gott wird Garant des beginnenden, ausgleichenden Rechts für die Gesamtgemeinschaft« (90). In der Gruppe des Stammesverbands (92ff.) ist »das Auslösen eines Menschen [...] eine beliebte Weise, den Willen Gottes zu treffen und zu vollstrecken«, oder »Gott bestimmt durch die Geistverleihung, wer die Truppe anführen soll« (108f.). »Als David nach der Einnahme Jerusalems irgendwann im 10. Jahrhundert v. Chr. die Lade als Symbol der Jahweverehrung in seine Hauptstadt holt«, hat er »die alte, kriegerische Stammestheologie um den Gott Jahwe seiner Nationalpolitik dienstbar gemacht« (113). Deren Tradition »verbindet das südliche Gebirgsland mit mächtigen Erscheinungsformen des Gottes Jahwe, [...] vor denen sich Mensch und Natur erschrecken« (114). Dabei lässt Jahwes »Eiferheiligkeit« (Gerhard von Rad) »fragen, ob Stammeskriege nicht immer oder häufig ihrer Natur nach ›heilige Kriege‹ gewesen sind« (123): »Von der Ausrottungspraxis in Stammesfehden her hat sich eine heilige Kriegsideologie gebildet, die im Juda der Exilszeit keinerlei Anwendung erfuhr, dafür umso tiefer die spätere Tradition beeinflusste« (127).

Bei den Reichstheologen in Israel (131ff.) wird »eine gesellschaftliche Hierarchie festgelegt, nach der Jahwe grundsätzlich aus seiner Machtsphäre heraus in die staatlichen Angelegenheiten eingreift« (136). Die Architektur, die im Alten Orient die herrschaftliche Abgehobenheit der Gottheit baulich verwirklicht, »der in Syrien verbreitete Tempeltyp – Langhaus mit Allerheiligstem – [...] beeinflusst auch die Theologie« (143). »Die Krönungsriten bekommen durch das ›heilige‹ Personal und den ›heiligen‹ Ort [...] einen außergewöhnlichen Charakter« (146). Aber auch wenn der Nationalgott die oberste Autorität ist, sind Formulierungen von allgemeinen Lebensweisheiten nicht an Grenzen gebunden. So spricht Israels frühe Weisheitslehre gleichzeitig »mit großer Gelassenheit von einer allgemein-menschlichen Weltordnung, in der Gottes ausgleichende Gerechtigkeit für alle gilt« (151). Die Tradition betont auch »vom 9. Jahrhundert an eine rein spirituelle Oppositionsgruppe in Form von kontinuierlich wirkenden, von Jahwe immer neu ausgesandten und beauftragten Propheten« gegen »die kultische Scheinheiligkeit und das unsoziale Verhalten« (153).

Erst die Glaubensgemeinschaft »Israel« nach den Deportationen (166ff.) hat »die Traditionen Altisraels gesammelt, verschriftet, zu grundlegenden Dokumenten des Glaubens verarbeitet« – »sie ersetzen den fortgefallenen staatlichen Zusammenhang [...] jetzt durch starke Symbole, Gottesdienst und Bekenntnis« (167) mit »Sakralisierung der Tora« (170): »Das Besondere der jüdischen Gemeinschaft in der Antike war, daß zum ersten Mal der Gottesglaube, vermittelt durch den Besitz heiliger Schriften und deren kontinuierliche Auslegung als dominantes Motiv der Eigenbehauptung zur Geltung kam« (176). Speisegebote wie Lev 11 und Dtn 14 oder Sexualtabus im so genannten Heiligkeitsgesetz (Lev 16–26) zeigen, dass »die Heiligkeitssphäre tief in den Alltag hineinreichte«. Aber zugleich ermöglichte »die persönliche Struktur der frühjüdischen Ortsgemeinden [...] die direkte Übernahme alter Erfahrungen und Texte aus dem Familien- und Sippenbereich«: Wenn in der Konfessionsgemeinschaft alle »Geschwister sind, dann kann Jahwe konsequenterweise als aller ›Vater‹ angeredet werden« (178). Zwar wird das zugehörige »Grunddatum – Jahwes Mitleiden und Ohnmacht – im Gefolge der Leidenserfahrung der frühjüdischen Gemeinden oft übersehen« (184). Aber es bleibt die Basis, auch wenn in der Perserzeit mit dem wiederhergestellten

Heiligtum Machterfahrungen und Normen für den »Verkehr mit der Heiligen Sphäre am und im Tempel« verbunden werden (212).

Daraus resultiert – so Gerstenberger – die Transformation zum einen Gott (217ff.), auch in unserer Zeit (243ff.) »dem einen, überweltlichen, universalen Himmelsgott, der aber in väterlich-fürsorglicher Weise durch die Tora bei jeder Gemeinde präsent ist« (249). Er spitzt dann zu: »Die Frage ist, wie die geistlichen Nachfahren mit der Erwählungerfahrung der jüdischen Gemeinden in der Perserzeit umgehen.«<sup>2</sup> Denn »die Debatte um den einen Gott ist mit mehreren Hypothesen belastet [...] Einmal stammen Begriff und Fragestellung zu ›Monotheismus‹ aus dem modernen, westlich-aufgeklärten Milieu.« Und: »Wo immer der Glaube an den alleinwirksamen Gott sich mit staatlichen Interessen verband, diente er automatisch als Legitimation der eigenen Macht.« (354) »Erwählungsansagen haben dennoch ihre begrenzte Gültigkeit«, denn der Griff von Unterdrückten »nach dem Ehrennamen ›Volk Gottes‹ entwindet den Machthabern die innerste Legitimation«. (362)

## 2 Die religionswissenschaftlichen Begriffe

Nach Ansätzen in der Religionssystematik »liegt bereits in den religiös erlebenden Einzelpersonen eine typenbildende Kraft. Das Typische ist im Grunde nur das Einmalige in unendlichen Spielarten, Wiederholungen und Abwandlungen, die zusammen den Typ ergeben [...] Die religiösen Erfahrungen der Einzelnen – in jedem können verschiedene Typen des Frommseins vorkommen! – verdichten sich zu Typengruppen, die historisch bedingt und in groben Zügen charakteristisch für jeweils zahlreiche Menschen sind.«<sup>3</sup> Religionsgeschichtliche Sicht betont die historische Komponente der religionswissenschaftlichen Sicht, die dem methodologischen Atheismus verpflichtet ist.

Deshalb will ich mit Bemerkungen zum Begriff Atheismus beginnen: Methodologischer Atheismus trägt dem Rechnung, dass Gott nicht als greifbares Objekt der Wissenschaft vorkommen kann. Dem entspricht die Prämisse, für die Forschung von der Existenz eines Gottes abzusehen (etsi deus non daretur). Davon zu unterscheiden ist der weltanschauliche Atheismus. Die Wortbildung Atheismus erfolgte erst im 16. Jahrhundert, doch ist das griechische Wort *atheos*, gottlos, alt. In der Antike wurden damit Menschen bezeichnet, welche die herrschende Religion und ihre Gottheiten in Frage stellten. Dementsprechend

2 DERS., *Israel in der Perserzeit*: 5.-4. Jahrhundert v. Chr. (Biblische Enzyklopädie 8), Stuttgart 2005, 361. Vgl. weiter AURELIUS, Herr (wie Anm. 1), 333; Reinhard G. KRATZ, »Denn dein ist das Reich«. Das Judentum in persischer und hellenistisch-römischer Zeit, in: DERS., *Götterbilder* (wie Anm. 1), 347-374.  
3 Carsten COLPE, Art. Religionstypen in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* (= *HrwG*), Bd. IV (1998), 425-434, hier 427 im Anschluss an Kurt Goldammer.  
4 Vgl. Jan Milic LOCHMAN, Atheismus, in: *Evangelisches Kirchenlexikon*, 3. Aufl., Bd. 1 (1986), Sp. 302-304; Hildegard CANCIK-LINDEMAIER, Gottlosigkeit im Altertum. Materialismus – Pantheismus – Religionskritik – Atheismus, in:

Richard FABER / Susanne LANWERD (Hg.), *Atheismus - Ideologie, Philosophie oder Mentalität?*, Würzburg 2006, 15-33.

5 Dazu Johann FIGL, Art. Atheismus, 1. Religionswissenschaftlich, in: *RGG*, 4. Aufl., Bd. 1 (1998), 873-875.

6 Burkhard GLADIGOW, Gottesvorstellungen, in: *HrwG*, Bd. III (1993), 32-49, hier 47.

7 COLPE, Religionstypen (wie Anm. 3), 432.

8 Hartmut ZINSER, Art. Atheismus, in: *HrwG*, Bd. II (1990), 97-103, hier 97.  
9 Ebd., 98.

10 Burkhard GLADIGOW, Art. Polytheismus, in: *HrwG*, Bd. IV (1998), 321-330, hier 321.

11 Ebd., 322 zu Aeschylus Suppl. 424.

12 Vgl. ebd. zu Philon 1, 609; DERS., Strukturprobleme polytheistischer

Religionen, in: *Saeculum* 34 (1983) 292-304; DERS., *Chrestai theois*. Orientierungs- und Loyalitätskonflikte in der griechischen Religion, in: Christoph ELSAS / Hans G. KIPPENBERG (Hg.), *Loyalitätskonflikte in der Religionsgeschichte*. Festschrift für Carsten Colpe, Würzburg 1990, 237-251; DERS., Polytheismus. Akzente, Perspektiven und Optionen der Forschung, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 5 (1997) 59-77; DERS., Polytheismus und Monotheismus. Zur historischen Dynamik einer europäischen Alternative, in: KREBERNIK, *Polytheismus* (wie Anm. 1), 3-20; DERS., Polytheismus, in: Christoph AUFFARTH / Jutta BERNARD / Hubert MOHR (Hg.), *Religionen der Welt*, Stuttgart 2006, 219-224.

galten ihren Zeitgenossen die materialistischen Epikuräer als atheoi, die den Götterkult als sinnlos ablehnten, aber auch die Juden und Christen, die ihn als Monotheisten ablehnten.<sup>4</sup>

Umgekehrt nannten auch Christen, als sie an der Herrschaft waren, Menschen, die wie Muslime die göttliche Trinität ablehnten, atheoi. Allgemein begleiten weltanschauliche Zweifel im Sinne von Pessimismus und Skepsis die Geschichte der Religionen seit Beginn der schriftlichen Überlieferung. Die Infragestellung der Gottheiten tritt außer im griechischen auch im indischen und chinesischen Kulturkreis vom 5./4. Jahrhundert v. Chr. an in Erscheinung,<sup>5</sup> aber auch die Bibel redet, etwa in den Psalmen, vom »Gottlosen«.

Im Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, dem deutschen Standardwerk, heißt es: »Die allgemeine Attraktivität von Gottesvorstellungen besteht wohl vor allem darin, daß Götter, selbst wenn sie als ›unberechenbar‹ und ›unerkenbar‹ angesprochen werden, in plausiblen Schemata handeln.«<sup>6</sup> Buddhismus, Jainismus oder Daoismus zeigen »deutliche Merkmale einer Religion« in ihren Erlösungsvorstellungen; sie gehen dafür aber höchstens sekundär von übernatürlichen Wesen aus und beziehen ihre Plausibilität von unpersönlichen Gesetzmäßigkeiten. Bei diesem »ritenorientierten Typ« ergeben sich »neue Götter eher aus rituellen Funktionen als aus der Personifikation von Mächten«, so »bei Auffassung der Meditation als rituell disziplinierter Praxis.«<sup>7</sup> Entsprechend »können unter atheistischen Religionen und Weltanschauungen solche verstanden werden, die keine personalen Gottheiten anerkennen.«<sup>8</sup> Umstritten ist, »ob es sinnvoll ist, bestimmte Stammesreligionen, die keine ausgearbeiteten Vorstellungen von Göttern entwickelt haben, als atheistische zu bezeichnen.«<sup>9</sup>

Die Definition für Polytheismus im Handbuch lautet: »Als Polytheismus wird eine Religionsform bezeichnet, in der ein Handeln einer Mehrzahl persönlich vorgestellter Götter konzipiert ist. Das Handeln der Götter wird dargestellt als aufeinander bezogen, auf die Welt gerichtet, die Menschen betreffend. Von der bloßen Mehrzahl von Götterkulten in einer bestimmten Region unterscheidet sich eine polytheistische Religion durch eine ›Binnenstruktur‹ ihres Götterapparats, durch ein in sich gegliedertes und durch ein Handlungssystem bestimmtes Pantheon.«<sup>10</sup>

Als interne Bezeichnung der griechischen Religion weist etwa polytheos hedra bei Aischylos auf die Möglichkeit hin, dass »ein Altar einer Mehrzahl von Göttern gehört.«<sup>11</sup> Aber die Wortbildung Polytheismus – wie die Wortbildung Atheismus erst frühneuzeitlich – geht auf das griechische Wort polytheia zurück, das erstmals im 1. Jahrhundert nach Christus beim hellenistischen Juden Philon von Alexandria belegt ist. Es richtet sich polemisch gegen die Religionen der Umwelt. Philon widerspricht für die Angehörigen der jüdischen Diaspora in Ägypten damit der grundsätzlich bisher üblichen Regionalisierung der Religion. Polytheistische Religionen haben nämlich die Rahmenbedingung, dass man sich mit dem Wechsel der Region einem anderen Pantheon unterstellt. In diesem Rahmen kann man sich entscheiden, sich in einer bestimmten Situation an eine bestimmte Gottheit zu wenden. Das setzt Wahlmöglichkeiten und einen konkurrierenden »Markt« von Sinnangeboten voraus.<sup>12</sup>

Natur-, Orts- oder Bereichsgottheiten erscheinen in ihrem Bereich oder repräsentieren ihn. In den Mysterien-Religionen erlebt die Gottheit im Kontext der regionalen Gottheiten ihr Schicksal, das die Bereiche übergreift und auch für die eingeweihten Menschen Vorbild und Hoffnung ist. Auch die »großen« persönlich vorgestellten Gottheiten werden polytheistisch immer als Teile der Welt und somit immer diesseitig, immanent, gedacht. Allgemein wird das Verhältnis von Bereich und Erscheinungsweise in Mythen konzipiert, auch durch Götterkampf bis hin zu einem König der Götter, der seinerseits den irdischen Herrscher schützt. Das ist ein Prozess »gegenseitiger Legitimierung, in dem ein präzisierbarer Begriff von Personalität auf der Basis eines ›Machthabens‹ entwickelt wird.« Das

übermenschliche Wissen, das den Gottheiten zugeschrieben wird, entspricht jeweils ihrem Zuständigkeitsbereich. Allwissenheit ist deshalb eine charakteristische Eigenschaft von Gottheiten des Himmels und besonders der Sonne: Sie sehen alles oder haben alles gesehen und sind so für die Wahrung von Ordnung und Gerechtigkeit prädestiniert.<sup>13</sup> Das Handbuch bringt auch eine Typologie nach Gottesvorstellungen: Beim »mythologisch-polytheistischen Typ« ist die göttliche Kraft in individuellen Gottheiten von relativ festumrissenem Charakter konzentriert.<sup>14</sup> Beim »universalistischen Typ« „seien die besonderen göttlichen Wesen Verkörperungen einer universalen, alles durchdringenden heiligen Macht (mana), die hinter allen Dingen verborgen ist und zugleich durch sie manifest wird [...] Aber sie [...] sei unter diese Erscheinungen zerstreut und widerspreche sich in ihnen selbst.«<sup>15</sup> Der »dualistische Typ« »konzentriert die göttliche Heiligkeit in einer Sphäre und die dämonische Heiligkeit in einer anderen Sphäre [...] Dieser Typ des Polytheismus sei jedoch noch weniger fähig als die anderen, ohne monotheistische Elemente zu existieren. Gerade die Tatsache, daß der eine Gott ›gut‹ genannt wird, gebe ihm einen göttlichen Charakter, der höher sei.«<sup>16</sup>

Hier ist eine weitere Definition des Handbuchs anzuschließen: So wird »auf dem Hintergrund der Begriffsbildung in der Forschung [...] unter Hochgottglauben der Glaube an ein Höchstes Wesen verstanden, das durch eine das menschliche Leben bedingende absolut erhabene Urmächtigkeit ausgezeichnet ist. Der Begriff impliziert anders als ›Monotheismus‹ keinen Ausschluß anderer Götter, jedoch eine bestimmte Qualifizierung der mit ›Henotheismus‹ und ›Monolatrie‹ angesprochenen Verehrung, die sich für den Moment der Anrufung auf die Gottheit konzentriert.«<sup>17</sup> Durch seine unendliche Entfernung unterscheidet sich das Höchste Wesen von allen anderen verehrten Wesen. So wird es im Vergleich oft ausgesprochen undeutlich charakterisiert. Die transzendierenden intellektuellen Fähigkeiten des Menschen spielen dann die Hauptrolle. Besonders afrikanische Wissenschaftler gehen heute von der vielfach zu beobachtenden Zuordnung von nahen Stammesgottheiten und einem entfernten Universalgott aus: „Ist der Lebensraum kleinräumig und sind Kontakte zu anderen Gruppen gering, so bleiben die Stammesgötter im Glaubens- und Ritualsystem vorherrschend. Erfährt der Lebensraum durch Politik, Verstärkung und Handel eine Erweiterung und Kosmopolitisierung, so gerät der Universalgott immer mehr in den Blick, zumal dessen Stellung auch von christlichen und islamischen Missionaren unterstützt wird.“<sup>18</sup>

Solche Tendenz zum Universalgott wird im Handbuch zum Begriff Monotheismus zitiert, nachdem es dort heißt: Reduziert der »Glaube an übernatürliche Wesen« (E. B. Taylor) »die Anzahl dieser Wesen auf ein einziges oder hebt unter diesen Wesen eines derart hervor, daß alle anderen nur als dessen Geschöpfe oder Untergebene erscheinen, so spricht man von Eingottglaube.«<sup>19</sup> »Monotheismus ist ein neuzeitliches Kunstwort. In der Antike sprachen

13 DERS., Gottesvorstellungen (wie Anm. 6), 37; vgl. KRATZ / SPIEKERMANN, Einleitung, in: DIES. *Götterbilder* (wie Anm. 1), XVIII ff. zum Polytheismus als charakterisiert durch die Identifikation von Gott und Welt und als Voraussetzung und bleibendes Gegenüber zur Selbstvergewisserung von Monotheismus; Friedrich JUNGE: »Unser Land ist der Tempel der ganzen Welt«. Über die Religion der Ägypter und ihre Struktur, ebd., 5-44; Daniel SCHWEMER, Das hethitische Reichspantheon, ebd., 241-266; Heinz-Günther NESSELRATH, Die Griechen und ihre Götter, ebd., II, 21-44; DERS., Tempel, Riten und Orakel, ebd.,

45-67; Dorothee GALL, Aspekte römischer Religiosität. Iuppiter optimus maximus, ebd., 69-92; Ulrich SCHMITZER, Latinistische Erwägungen zur pax Augusta, ebd., 93-111; Andreas BENDLIN, Nicht der Eine, nicht die Vielen. Zur Pragmatik religiösen Verhaltens in einer polytheistischen Gesellschaft am Beispiel Roms, ebd., 279-311; DERS., Pantheon III. Klassische Antike, in: *Der Neue Pauly* 9 (2000) 265-268; Erik HORNUNG, Das Denken des Einen im alten Ägypten, in: KREBERNIK, *Polytheismus* (wie Anm. 1), 21-32; Manfred KREBERNIK, Vielzahl und Einheit im altmesopotamischen Pantheon, ebd., 33-51;

Gernot WILHELM, »Gleichsetzungstheologie«, »Synkretismus« und »Gottesspaltungen« im Polytheismus Anatoliens, ebd., 53-70.

14 COLPE, Religionstypen (wie Anm. 3), 428 im Anschluss an Paul Tillich, aber unter Verzicht auf Wertungen.

15 Ebd., 429.

16 Ebd., vgl. Michael STAUSBERG, Monotheismus, Polytheismus und Dualismus im Alten Iran, in: KREBERNIK, *Polytheismus* (wie Anm. 1), 91-111.

17 Christoph ELSAS, Art. Hochgottglauben, in: *HrwG*, Bd. III (1993) 155-160, hier 157; vgl. Christoph

Juden und Christen nicht von Monotheismus, sondern von göttlicher Monarchie. «<sup>20</sup> Heute »bezeichnet ›inklusive‹ Monotheismus eine Philosophie, die den Begriff einer letzten Einheit hinter den vielfältigen Manifestationen der Götter sieht.«<sup>21</sup> Von »exklusivem« Monotheismus spricht man bei dem vom Propheten geoffenbarten »Himmelsgott, der als Schöpfer der Welt über alle anderen Götter erhoben wird«: »Eine polemische Abgrenzung gegen Götzendiener und die Ächtung anderer Götter ist typisch für den ›gestifteten‹ Monotheismus.«<sup>22</sup>

Das Handbuch nennt entsprechend in seiner Typologie nach Gottesvorstellungen außer den bisher aufgeführten Typen einschließlich des »henotheistischen« auch den »monarchischen«, den »mystischen«, den »exklusiven« und den »trinitarischen Monotheismus«: »Der ›Herr der Heerscharen‹, von dem das Alte Testament und die christliche Liturgie oft sprechen, ist ein solcher Monarch. Der zweite Typ des Monotheismus ist der mystische. Mystischer Monotheismus transzendiert alle Sphären des Seins und Wertes und deren göttliche Repräsentanten zugunsten des göttlichen Grundes [...] Die Geschichte des mystischen Monotheismus in Indien und Europa habe gezeigt, daß er für Polytheismus zugänglich ist.«<sup>23</sup> »Wie der Gott des mystischen, sei der Gott des exklusiven Monotheismus in Gefahr, das konkrete Element in der Gottesidee zu verlieren [...] Das Problem besteht in der Einheit zwischen Unbedingtheit und Konkretheit im lebendigen Gott« in der Religionsgeschichte. »Der mystische Monotheismus verleiht der Tendenz zum trinitarischen Monotheismus klassischen Ausdruck in der Unterscheidung des Gottes Brahma vom Brahman-Prinzip. Das letztere repräsentiert das Element der Unbedingtheit in der radikalsten Weise, das erstere ist ein konkreter Gott, geeint mit Shiwa und Vishnu in einer göttlichen Trias«<sup>24</sup> – »analog der Frage des Origenes nach dem ontologischen Rang des Logos und des Geistes in Bezug auf den Abgrund des göttlichen Wesens.«<sup>25</sup> Sind aber nicht auch bei Juden und Muslimen Analogien zum Logos/Sohn Gottes und zum Heiligen Geist mit der Gemeinschaft der Heiligen in Konkretionen zu sehen, die nicht im Irdischen aufgehen und zu ihrem Monotheismus gehören? Das beträfe im Judentum die Tora und das um die »Heiligen des Höchsten« gescharte Gottesvolk, im Islam den Koran und die um seinen Propheten Mohammed versammelte Gemeinschaft, die Umma.<sup>26</sup>

Neuere Religionswissenschaft hinterfragt zunehmend die mit dem Begriff Monotheismus verbundenen Konstruktionen. Er ist ja nur eine Analogiebildung zum Begriff Polytheismus, die mit dem griechischen »monos« statt »polys« die Einzigkeit betont. Bis ins 20. Jahrhundert standen sich die Evolutionstheorie hin zum Monotheismus und die von einem Urmonotheismus ausgehende Dekadenztheorie gegenüber. Beide waren mit eindeutiger Höherwertung des Monotheismus verbunden. Außerdem verlief die Diskussion eines Einflusses der altiranischen Religion Zarathustras auf den biblischen Monotheismus

AUFFARTH, Art. Henotheismus/Monolatrie, ebd., 104f.; Tilman SEIDENSTICKER, Der Islam: Vom »Hochgottglauben« zum Monotheismus?, in: KREBERNIK, *Polytheismus* (wie Anm. 1), 235-244.

18 Bernhard LANG, Art. Monotheismus, in: *HrwG*, Bd. IV (1998), 148-165, hier 152.

19 Ebd., 148.

20 Ebd., 150.

21 Ebd., 151.

22 Ebd., 151f.

23 COLPE, Religionstypen (wie Anm. 3), 429.

24 Ebd., 430.

25 Ebd.

26 Vgl. zu christlichen im Vergleich zu sonstigen religionsgeschichtlichen Traditionen: Christoph ELSAS, Art. Trinität, in: *HrwG*, Bd. V (2001) 264-269; zum Christentum im interreligiösen Vergleich: Knut BACKHAUS, Theos im Neuen Testament. Zehn Thesen zum christologischen Monotheismus, in: Richard HEINZMANN/Mualla SELCUK (Hg.), *Monotheismus in Christentum und Islam*. Internationales Symposium mit der Islamisch-Theologischen Fakultät der Universität Ankara 24.-25.10.2008 (Interkulturelle und interreligiöse Symposien der Eugen-Biser-Stiftung 4), Stuttgart 2011 (türkisch/deutsch), 43-49; Gunther

WENZ, Sechszwanzig Thesen zum christlichen Monotheismus und seiner Genese, in: ebd., 125-133; Martin THURNER, Liebe als Fülle personalen Lebens. Annäherungen an den christlichen Trinitätsgedanken, ebd., 167-189; DERS., Resümee zum Generalthema aus christlicher Sicht, ebd., 221-231; zu aktuellen Beiträgen westlicher Theologie: Lukas BORMANN, Die neuere Monotheismusdebatte aus theologischer Sicht, in: DERS. (Hg.), *Schöpfung, Monotheismus und fremde Religionen*. Studien zu Inklusion und Exklusion in den biblischen Schöpfungsvorstellungen (Biblich-Theologische Studien 95),

ähnlich interessegeleitet kontrovers wie die Debatte um dessen ägyptischen Ursprung bei Echnaton.<sup>27</sup> Religionsgeschichtliche Kritik sieht einen Gegensatz zwischen den Konstruktionen mit ihren normativen Utopien einer Letztbegründung für die Moral der Bürger und der historischen Entwicklung: »Die historischen Monotheismen sind von oben erzwungene Revolutionen: Der Ikonoklasmus des Echnaton (1352-26 v. Chr.) in Ägypten reduziert die Vielfalt [...] Die Kultreform des Josia in Judäa (620 v. Chr.) zerstört die überall im Land bestehenden Kulthöhen [...] (Kultzentralisierung: 2.Kön. 22-23). Verschärfend wirkt, dass im Babylonischen Exil der eine Gott Israels zum Garanten jüdischer Identität und zum Programm der Reformbewegung (Deuteronomium) wird. Der Durchsetzung des christlichen Monotheismus im Römischen Reich geht eine Tendenz zur Monopolisierung eines Gottes durch den einen Kaiser voraus, wie Sol invictus. In der Religionsgeschichte gibt es keine Monotheismen: Neben dem ›einzigem‹ Gott stehen die Götter der anderen Völker [...]; innerhalb der kultischen Realität steht meist die Verehrung anderer göttlicher Personen im Vordergrund, die systematisch als untergeordnet erklärt werden.«<sup>28</sup>

Dem entspricht andererseits, im Blick auf das griechisch-römische Altertum zu betonen, es sei zum Teil eine Frage der Terminologie, auch von »heidnischem Monotheismus«<sup>29</sup> zu sprechen: In der Spätantike werden es die meisten Gebildeten vollkommen im Einklang mit Eingottglauben gesehen haben, wenn sie an viele göttliche Wesen glaubten und sie vielleicht auch verehrten. Diese wurden »göttlich« genannt, weil sie sich an einem Leben ewiger Seligkeit erfreuten. Doch das verband sich mit dem Gedanken, dass sie einem höchsten Gott ihr Wesen verdankten und eine bestimmte Rolle in der göttlichen Hierarchie spielten: Wie in Israel wurden auch in den Dichtungen Homers und Hesiods dafür aus dem Alten Orient Bilder der Götterversammlung und Monarchie aufgenommen. In der Folgezeit glaubten Platoniker, Aristoteliker und Stoiker nicht nur an einen höchsten Gott, sondern nannten ihn sogar »den Gott«. Nur gingen Stoiker und spätere Platoniker davon aus, dass der traditionelle Glaube im Wesentlichen in dem Sinne wahr war, dass er eine verborgene Bedeutung herausarbeite, die der Wahrheit entsprach, die zu erkennen Erlösung beinhalte. Auf solchem Hintergrund wurde der Monotheismus der christlichen Großkirche formuliert,

Neukirchen 2008, 1-35; Walter SPARN, *Religio vinculum societatis? Politischer Monotheismus und trinitarisches Gottesbild*, in: Hans-Christoph SCHMITT/DERS., *Monotheismus als religiöses und kulturelles Problem* (Akademische Reden und Kolloquien 25), Erlangen/Nürnberg 2007, 29-57; Reinhard FELDMER, »Abba, Vater, alles ist dir möglich«. Das Gottesbild der synoptischen Evangelien, in: KRATZ, *Gottesbilder* (wie Anm. 1), II, 115-133; DERS., »Der das Nichtseiende ruft, daß es sei«: Gott bei Paulus, ebd., 135-149. Vgl. zum Judentum: Hans-Jürgen BECKER, *Einheit und Namen Gottes im rabbinischen Judentum*, ebd., 153-187; Loren T. STUCKENBRUCK/Wendy E. S. NORTH (Ed.), *Early Jewish and Christian Monotheism* (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 263/Early Christianity in Context), London 2004; Johann MAIER, *Der monotheistische Anspruch in der rabbinisch-jüdischen Tradition*, in: KREBERNIK, *Polythe-*

*ismus* (wie Anm. 1), 137-174. Vgl. zum Islam: Tilman NAGEL, *Schöpfer und Kosmos im Koran*, in: KRATZ, *Gottesbilder* (wie Anm. 1), II, 191-210; Schaban Ali DÜZGÜN, *Der islamische Monotheismus (Tauhid) und seine Bedeutsamkeit*, in: HEINZMANN, *Monotheismus* (wie Anm. 26), 135-165.

<sup>27</sup> Vgl. Gregor AHN, *Art. Monotheismus*, in: AUFFARTH, *Religionen* (wie Anm. 12), 180-183.

<sup>28</sup> Christoph AUFFARTH, *Art. Monotheismus*, in: DERS./Hans G. KIPPENBERG/Axel MICHAELS (Hg.), *Wörterbuch der Religionen*, Stuttgart 2006, 351; vgl. Peter ANTES, *Monotheismus – Polytheismus – eine Scheinalternative?*, in: Hamid Reza YOUSEFI/Hans WALDENFELS/Wolfgang GANTKE (Hg.), *Wege zur Religion. Aspekte, Grundprobleme, ergänzende Perspektiven*, Nordhausen 2010, 23-28; Jan ASSMANN, *Monotheism and Polytheism*, in: Sarah Iles JOHNSTON (Ed.), *Religions of the Ancient World. A Guide*, Cambridge, Mass./London 2004, 17-31; Gregor AHN, »Monotheismus« – »Polytheismus«. Grenzen und Möglichkeiten einer Klassifikation von Gottesvorstellungen, in: Manfred DIETRICH/Oswald LORETZ (Hg.), *Mesopotamica – Ugaritica – Biblica. Festschrift für K. Bergerhof* (Alter Orient und Altes Testament 232),

auch wichtige Strömungen in Hermetik und Gnosis sowie die Chaldäischen Orakel und die Verehrung der Sonne als Repräsentation Gottes in dieser Welt. Der Kult des Theos Hypsistos, des »Höchsten Gottes«, führte Heiden, Juden und Christen zusammen.

### 3 Heutige Herausforderungen

Angesichts der mit Fundamentalismen weltweit einhergehenden Gewalt entfachte Jan Assmann eine große Debatte, als er eine »strukturelle Intoleranz des Monotheismus« hervorhob.<sup>30</sup> Nicht gemeint ist der bei mir als Entwicklung aus dem Polytheismus eingeordnete »inklusive«, »evolutionäre« Monotheismus – er resultiert aus der Reflexion, alle Gottheiten seien letztlich nur Manifestationen des Höchsten, bei den Griechen Hypsistos. Es geht um den »exklusiven«, »revolutionären« Monotheismus, der sich stark von allen anderen Gottheiten und Religionen absetzt, weil er normativ zwischen »wahr und falsch« unterscheidet.<sup>31</sup>

Inzwischen betont Assmann, heute seien »Christentum, Judentum und auch der Islam von der Intoleranz und der Gewalt, die den Grundtexten der neuen Religion auf Grund ihres umstürzenden Charakters nun einmal notwendigerweise eingeschrieben sind, weit entfernt«, auch wenn dieses Potential aktualisierbar bleibt. Grundlegend gehe es ihm darum, »der biblischen Religion die ganze Bedeutung einer menschheitsgeschichtlichen Wende zurückzugeben.«<sup>32</sup> Diese verbindet sie in ihrer historisch »falschen«, aber semantisch richtigen »erinnernden Rekonstruktion mit der Sinai-Offenbarung, d. h. der Übergabe der Tora an Mose«<sup>33</sup>: »Das Auftreten Gottes als Gesetzgeber [...] war genau so revolutionär wie das Auftreten Jesu als Messias. Und die Verschriftung von Lebensregeln mit dem Anspruch einer Gesetzgebung von zeitenthobener Geltungskraft war vermutlich ein Schritt von mindestens so weltverändernder Bedeutung wie die Verschriftung ewiger Wahrheiten [...] Die Schrift fordert eine grundlegende Umlenkung der Aufmerksamkeit, die ursprünglich auf Erscheinungen dieser Welt und das in ihnen sich zeigende Heilige gerichtet war.«<sup>34</sup>

Neukirchen-Vluyn 1993, 1-24; DERS., Art. Monotheismus und Polytheismus, 1. Religionswissenschaftlich, in: *RGG*, 4. Aufl., Bd. 5 (2002) 1457-1459. Vgl. zur »personen- und zeitgebundenen henothelistischen Sonnenreligion des Echnaton« – so KRATZ, *Gottesbilder* (wie Anm. 1), I, XV – : Heike STERNBERG-EL HOTABI, »Die Erde entsteht auf deinen Wink«. Der naturphilosophische Monotheismus des Echnaton, ebd., 45-78. Zu Israel BORMANN, Monotheismusdebatte (wie Anm. 26), 21-23; AURELIUS, Herr (wie Anm. 1), 336f; VAN OORSCHOT, Israel (wie Anm. 1), 132.

**29** Polymnia ATHANASSIADI / Michael FREDE (Ed.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Clarendon / Oxford 2002 (1. Aufl. 1999). Vgl. GLADIGOW in KREBERNIK, *Polytheismus* (wie Anm. 1), 12-15. Zur Alten Kirche: Peter GEMEINHARDT, Die religionsgeschichtliche Erforschung des Christentums in der Spätantike, in: Martin WALLRAFF (Hg.),

Religionsgeschichte der Spätantike, in: *Verkündigung und Forschung* 52 (2007), Heft 2, 30-49; Martin WALLRAFF, Tendenzen zum Monotheismus als Kennzeichen der religiösen Kultur der Spätantike, ebd., 65-79.

**30** Jan ASSMANN, *Die mosaische Entscheidung*. Oder der Preis des Monotheismus, München 2003, 26; vgl. Johannes THONHAUSER, *Das Unbehagen am Monotheismus*. Der Glaube an den einen Gott als Ursprung religiöser Gewalt? Eine aktuelle Debatte um Jan Assmanns Thesen zur »Mosaischen Unterscheidung«, Marburg 2008; Ulrich BERNER, Verlauf und Ertrag der Monotheismusdebatte aus religionswissenschaftlicher Sicht, in: BORMANN, *Schöpfung* (wie Anm. 26), 38-61.

**31** Michael WALCHLI, Fundamentalismus im Lichte der mosaikalen Unterscheidung, in: Gesine PALMER (Hg.), *Fragen nach dem einen Gott* (Religion und Aufklärung 14), Tübingen 2007, 191-216. Vgl. zur biblischen

Tradition: Ulrich MELL, Zur Einführung, in: DERS. (Hg.), *Der eine Gott und die Geschichte der Völker*. Studien zur Inklusion und Exklusion im biblischen Monotheismus (Biblich-Theologische Studien 123), Neukirchen 2011, 5-13; Hans-Christoph SCHMITT, Mose, der Exodus und der Monotheismus. Ein Gespräch mit Jan Assmann, in: DERS., *Monotheismus* (wie Anm. 26), 7-28; Christoph MARKSCHIES, Heis Theos – Ein Gott?, in: KREBERNIK, *Polytheismus* (wie Anm. 1), 209-234.

**32** Jan ASSMANN, *Gott und die Götter*, in: PALMER, *Fragen* (wie Anm. 31), 29-51, hier 31.

**33** Ebd., 29f.

**34** Ebd., 49; vgl. DERS., *Gottesbilder – Menschenbilder: anthropologische Konsequenzen des Monotheismus*, in: KRATZ, *Götterbilder* (wie Anm. 1), II, 313-329.

Nun hat der aufgeklärt gläubige Jude Moses Mendelssohn das – historisch geoffenbarte – Gesetz für das Judentum eindrücklich unterschieden von der »allgemeinen Menschheitsreligion«. <sup>35</sup> Das regt Assmann an, die linguistische Unterscheidung zwischen Oberflächen- und Tiefenstruktur als Modell für Vereinbarkeit von Wahrheitsgewissheit und Toleranz vorzuschlagen: »Die ›Tiefenreligion‹, die sich um die jeder Festschreibung entzogenen, immer nur in diskursiven Annäherungen anzielbaren, ewigen Wahrheiten dreht, bildet den gemeinsamen Bezugspunkt der konkreten ›Oberflächenreligionen‹, die im Horizont ihres Geltungskreises für die unverzichtbaren Orientierungen und Gewissheiten sorgen.« <sup>36</sup>

Man kann damit verbinden, einer Konvergenz der polytheistischen Entwicklungen in der Linie zum Höchsten – wenn man so will, im evolutionären Monotheismus – mit den monotheistischen Revolutionen nachzugehen. In Kleinasien versuchten die ersten griechischen Philosophen die Vielfalt der sinnlichen Welt auf einen einheitlichen Urgrund zurückzuführen. Nahezu zeitgleich fand das ins Exil verschleppte Israel zum konsequenten Monotheismus. <sup>37</sup> Wichtig ist dabei festzuhalten, woraus der exklusive Monotheismus sein historisches Recht bezieht: »Wahrheit und Macht sind zweierlei [...]: Er, der Gott der Unterlegenen, wird selbst als derart überlegen vorgestellt, daß er die Siegermächte in seine Regie genommen« habe. Als Quelle des Sinns gegen den Augenschein »tut sich [...] eine neue geistige Dimension auf. Einziger Gott ist Jahwe, weil er ruah ist – ein hebräisches Wort, das, ähnlich dem griechischen pneuma, das Bedeutungsregister Wind, Sturm, Atem, Geist umfasst. In seiner Eigenschaft als ruah hat er die Welt hervorgebracht: ausgesprochen.« Sprachlicher Sinn ist über den Klang der Stimme hinaus etwas »Geistiges. So ist auch die von Gott geschaffene Welt der Ort seiner Manifestation, durchwirkt und zusammengehalten von ihrem Urgrund, und doch davon geschieden. Wohl aber macht der eine, einzige göttliche ruah auch die Welt überhaupt erst zu einer.« <sup>38</sup>

Derart hat Israel, »bei seinem Übergang zum Monotheismus, die Unterschiedenheit von politisch-militärischer Macht und Wahrheit zu denken gewagt.« <sup>39</sup> Was man bei Echnaton und Josia Revolutionen von oben nennen kann, ist historische Episode geblieben. Ent-

**35** Moses MENDELSSOHN, Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum, in: Martina THOM (Hg.), *Schriften über Religion und Aufklärung*, Darmstadt 1989, 351-458.

**36** ASSMANN, Gott (wie Anm. 32), 50f.

**37** Vgl. Christoph TÜRCKE, Monotheismus: Offenbarungseid des Polytheismus, in: PALMER, *Fragen* (wie Anm. 31), 133-146.

**38** Ebd., 137f.

**39** Ebd., 144.

**40** Alfons FÜRST, Wahrer Gott – wahre Gerechtigkeit: Politische Implikationen des Monotheismus in der Spätantike, in: PALMER, *Fragen* (wie Anm. 31), 251-282, hier 255; vgl. SCHMITT, Mose (wie Anm. 31), 25f; für die Gegenwart: SPARN, *Religio* (wie Anm. 26), 36f.; René BUCHHOLZ, »Eifern für den Einen«. Peter Sloterdijks Pathologisierung des biblischen Monotheismus, in: *ZMR* 94 (2010) 106-119 (zu Peter SLOTERDIJK, *Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen*, Frankfurt a. M./Leipzig 2007).

**41** FÜRST, Gott (wie Anm. 40), 256.

**42** Vgl. ebd., 261ff.

**43** Gesine PALMER, Monotheismus und friedliche Unterlegenheit, in: DIES., *Fragen* (wie Anm. 31), 329-359, hier 334; vgl. ASSMANN, *Gottesbilder* (wie Anm. 34), 324-327.

**44** Vgl. Karl-Joseph KUSCHEL, *Streit um Abraham*. Was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint, München 1994; Stefan Jakob WIMMER/Stephan LEIMGRUBER, *Von Adam bis Muhammad*. Bibel und Koran im Vergleich, Stuttgart 2005.

**45** Vgl. Christoph ELSAS (Hg.), *Sterben, Tod und Trauer in den Religionen und Kulturen der Welt*, Bd. 1, Berlin 2008 und Bd. 2, Berlin 2011.

**46** Stefan SCHREINER, Der Prophet Ayyub und das Theodizee-Problem im Islam, in: Andreas RENZ / Hansjörg SCHMID / Jutta SPERBER / Abdullah TAKIM (Hg.), *Prüfung oder Preis der Freiheit? Leid und Leidbewältigung in Christentum und Islam*, Regensburg 2008, 49-63, hier 55.

**47** Arnulf von SCHELIHA, Zwischen Annahme und Rebellion, in: ebd., 64-79, hier 77.

**48** Bülent UCAR, Zwischen Ergebung und Erduldung, in: ebd., 80-84, hier 83.

**49** Dzevad HODZIC, Muslimische Auffassungen der Geschichte des Islam und die Erfahrung des Leids, in: ebd., 112-118, hier 117.

**50** Wolfgang GANTKE, *Der umstrittene Begriff des Heiligen*. Eine problemorientierte religionswissenschaftliche Untersuchung (Religionswissenschaftliche Reihe 10), Marburg 1998, 105.

sprechende Fragestellungen gelten für jeden exklusiven Monotheismus. Assmann und seine Kritiker sind sich »einig, daß es in der Mosaischen Religion in erster Linie um Freiheit und Gerechtigkeit gehe und eben dies als ›wahre‹ Religion definiert werde [...] Der Götterkult hatte mit Ethik nichts zu tun. Die entscheidende Innovation der monotheistischen Religionen bestand darin, Religion und Ethik miteinander zu verbinden.« »Damit beginnt die Unterscheidung von Religion und Politik. Herrschaft und Heil waren im Alten Orient und in der Antike Sache des Staates bzw. des Herrschers.« Israels »Gott schließt einen ›Bund‹ mit ›seinem‹ Volk, direkt, ohne Vermittlung durch einen Herrscher, und befreit dieses so aus der Unterdrückung durch den Staat.«<sup>40</sup>

Damit bleibt allerdings grundlegend: Monotheistische Religionen und in ihrem Binnenraum oder Umfeld sich entwickelnde Formen von Macht und Herrschaft sind ihrerseits an den nunmehr ›göttlichen‹ Maßstäben von Freiheit und Gerechtigkeit zu messen.«<sup>41</sup> Auf Seiten der monotheistisch orientierten Heiden vertraten Kelsos und Porphyrios gegen die Christen einen Kosmotheismus, bei dem der Herrscher die Aufrechterhaltung der göttlichen Ordnung zu garantieren hatte: «Die Welt sei so, wie sie ist, ›in Ordnung‹; die Vielfalt und damit die Verschiedenheiten in ihr seien, vermittelt über die vielen göttlichen Wesen, von Gott gewollt. Auf Seiten der Christen bezweifelten Origenes und Augustinus, dass die Gebräuche so ausgeübt werden, wie es diesen angenommenen göttlichen Aufsehern gefallen würde; sie sehen die wahre Gerechtigkeit als hier nur anfänglich zu realisierende Utopie und erst in der eschatologischen Gemeinschaft Gottes gegeben.«<sup>42</sup> Bei beiden Interpretationen wird festzuhalten sein: »Das Urnein des Monotheismus [...] bezieht sich im Kern auf das Menschenopfer, auf die Unterwerfung einzelner unter die Gewalt der Menge.«<sup>43</sup> So verbindet sich – wie in der Tradition des griechischen Humanismus – bei dem für Judentum, Christentum und Islam gleich wichtigen Glaubensvorbild Abraham/Ibrahim der Grundgedanke der Erwählung durch Gott mit Gottes Ablehnung des Menschenopfers. Das bleibt gültig, auch im Verhältnis unter den Monotheismen, selbst wenn es immer wieder Tendenzen gibt, auf Kosten von Freiheit und Leben anderer Menschen Abraham/Ibrahim für die eigene Religion zu vereinnahmen.<sup>44</sup>

Im Zuge der Säkularisierung nähern sich die Monotheismen einander und auch dem Polytheismus und Atheismus an, nicht zuletzt in Fragen der Leidbewältigung.<sup>45</sup> Wie man auszutauschen beginnt, liegt die muslimische Mehrheitsmeinung zu Allmacht Gottes und menschlicher Willensfreiheit »ziemlich genau auf der Linie der biblischen Propheten [...] und Hiobs, denen zufolge es Gott ist, ›der sowohl Licht und Finsternis als auch Heil und Unheil schafft‹ [...], dies aber allein im Sinn einer Möglichkeit; denn es bleibt den Menschen überlassen, [...] auszuwählen.«<sup>46</sup> Hinsichtlich der Theodizee-Frage gab Martin Luther den seelsorgerlichen Rat, »dass wir in einer solchen Lage dem uns in Jesus Christus zugewandten und sichtbaren Wesen Gottes vertrauen sollen, der sich im Leiden zu erkennen gegeben, seinen Schöpfungswillen erneuert und uns mit sich versöhnt hat.«<sup>47</sup> Dem können Muslime die Ergebung in das »Leid als Verfügung eines allwissenden Erbarmers« zur Seite stellen,<sup>48</sup> aber auch selbstkritisches Hinterfragen des Gotteskonzepts: »Gott ist nämlich selbst dann nicht abwesend, wenn der Islam geschichtlich nicht dominant ist. Gott wirkt nicht nur im ›islamischen Staat‹. Er ist Gott, auch wenn er leidet. Einer der 99 schönsten Namen Gottes lautet auch Sabbur – der Geduldige oder Jener, der leidet.«<sup>49</sup>

Dem Tier gegenüber bleibt der Mensch aufgrund seines Selbstbewusstseins in scharfem »Bruch der unmittelbaren Natürlichkeit« das radikal »ungesicherte« Wesen, das auch Institutionen nur unzureichend »entlasten« können. Zeiten der Religionsbegegnung im Zuge von Globalisierung machen das besonders deutlich.<sup>50</sup> So »müsste sich die ›Diskussion um das Heilige‹ heute im interkulturellen Kontext in einen ›Dialog um das Heilige‹

verwandeln, an dem sich neben den Religionen auch innerweltliche (atheistische und agnostische) Weltanschauungen und alle mit Religion befassten Disziplinen beteiligen sollten« und »bei der auch die Wahrheit des eigenen mitgebrachten Vorverständnisses problematisiert werden kann«. <sup>51</sup> Dabei sollte die zu entsprechender religionsgeschichtlicher Sicht gehörige »Relativierung der eigenen Position nicht als eine Schwäche, sondern als die eigentliche Stärke des Abendlandes gedeutet werden«, weil »es das Problem der Verabsolutierung der eigenen Voraussetzungen [...] zu erkennen und Distanz zu seiner eigenen Ausgangsposition zu gewinnen vermochte«. <sup>52</sup> Historisch ist ja eine »Erfahrung des Heils« noch nicht einmal »personal gebunden auf einen erfahrbaren Gott« zurückzuführen: Solche »Wirklichkeiten sind wissenschaftlich keinesfalls zugänglich, sondern immer nur in ihrer Realisierung – in ihrem Aussagbar-Gemacht-Sein [...], in dem, was als ›Heil erfahren‹ oder anerkannt wird und deshalb als heilig gilt«. <sup>53</sup> »Dabei geht es rein anthropologisch betrachtet um die Anteilhabe am Heiligen bzw. den Mehrwert von Heil« <sup>54</sup>: »ein übermächtiges ›Plus‹ – in Angst und Hoffnung«. <sup>55</sup> Die Vokabel Gott und ihre Äquivalente zeigen dann eine (nicht inhaltliche, aber) formale Gemeinsamkeit: »Der ›Sinn für uns‹ ist von uns nicht machbar, er ist ›transzendent‹ bzw. in Welt und Geschichte nicht verfügbar [...] Er ist eine unsere Möglichkeiten übersteigende ›Macht‹ bzw. das [...] ›Heilige‹«. <sup>56</sup>

Nach der »neolithischen Revolution« mit dem Durchbruch zur Ackerbau- und Hirtenkultur sind im Heiligtum des städtischen Gemeinwesens Çatal Hüyük um 6000 noch keine spezifischen ikonographischen Gestaltungen zu erkennen, die auf unverwechselbare ›Personen‹ hindeuten. Erst zu den frühen Hochkulturen gehört der Polytheismus: »Die führenden Schichten lebten ab jetzt in von Mauern umfriedeten Städten, also in einer vom Menschen geschaffenen Umgebung, rund um die Städte war der Boden für den Ackerbau urbar gemacht [...] Gerade diese seine neu erfahrene Eigentümlichkeit begann auch seine Sinnfrage zu bestimmen und war einer ›Antwort‹ bedürftig. Diese Antwort war die personenanaloge Gottheit.« <sup>57</sup> Die seit dem 6. Jh. v. Chr. entwickelten »universalen Religionen vertreten entweder [...] Monismus oder [...] Monotheismus [...] Der Monismus zieht die Konsequenz aus der schon in der prähistorischen Religion zu erkennenden Selbsteinbettung des Menschen in die naturalen Prozesse [...] In monotheistischen Konzepten wird die gegenteilige religiöse Option vorgelegt [...], dass Menschen sich als etwas

51 Ebd., 145.

52 Ebd., 158.

53 Rainer FLASCHE, *Religionswissenschaft-Treiben*. Versuch einer Grundlegung der Religionswissenschaft (Marburger Religionsgeschichtliche Beiträge 5), Berlin 2008, 166.

54 Ebd., 170.

55 Karl-Heinz OHLIG, *Religion in der Geschichte der Menschheit*, Darmstadt 2002, 16.

56 Ebd., 21.

57 Ebd., 120.

58 Ebd., 226f.

59 Ebd., 257.

60 Christian HELLMANN, *Christentum und Qi Gong*. Hinführung zu einer Spiritualität des Leibes (Interreligiöse Begegnungen 3), Berlin 2010, 44f.

61 Mark MÜNDEL, Multiple religiöse Identitäten in polytheistischer Konversion, in: Christoph ELSAS (Hg.), *Interreligiöse Verständigung zu Glaubensverbreitung und Religionswechsel* (VI. Internationales Rudolf-Otto-Symposium, Marburg), Berlin 2010, 324–337, hier 326.

62 Ebd., 328.

63 Ebd., 329.

64 Ebd., 336.

65 Martin ARNOLD, *Gütekraft*: Ein Wirkungsmodell aktiver Gewaltfreiheit nach Hildegard Goss-Mayr, Mohandas K. Gandhi und Bart de Ligt (Teile 1 und 5 der Gesamtstudie zur Gütekraft), Baden-Baden 2011, 104.

66 Ebd., 203.

Besonderes verstehen«.<sup>58</sup> Beide Konzepte halten Wichtiges fest, »da wir ja zugleich von Natur und Geschichte konstituiert sind«. Es wird um eine Versöhnung beider Optionen gehen, weil ja »Religionen auf der empirischen Welt und Geschichte gründen und diese auf Hoffnung hin – in symbolischer Sprache – interpretieren«.<sup>59</sup> Solange wird gegen Unterdrückung – sei es durch Monotheismus oder durch monistischen Polytheismus oder monistischen Atheismus – eine als überlegen empfundene Art dieser drei Formen für Ergänzung oder Konversion stark gemacht.

Als Anfrage an den Monotheismus betrifft das im Westen zunächst den atheistischen Humanismus und auch Religionen wie Buddhismus und Daoismus, die ohne Gottheiten auskommen: Wie an einer Körperübung des ostasiatischen Qigong mit dem Titel »Der Knabe betet vor dem Buddha« deutlich wird, »sind Qigong und religiöse Vorstellungen miteinander verknüpft – nicht nur von ihrem buddhistischen und taoistischen Ursprung her, sondern auch in der Form, in der Qigong den Weg in den Westen gefunden hat, und zwar in einer Form, in der einzelne Individuen ihre Religiosität und ihre Transzendenz-erfahrungen durch Qigong neu interpretieren und ausdrücken lernen können [...] ich werde ruhig, um mich dem zu öffnen, was über meinen Alltag hinausgeht. Die religiösen Wurzeln und Funktionen des Qigong können in diesem Kontext in eine säkulare Sprache transferiert werden, in der die ursprünglich religiöse Sinnstiftung in eine säkulare Sinnstiftung umgewandelt wird.«<sup>60</sup>

Aber auch die lange »primitiv« genannten kleinethnischen polytheistischen Religionen stellen eine Anfrage an die so genannten Hochreligionen dar, angesichts der Unterdrückungsgeschichte nicht zuletzt an die des Westens. So hält man monotheistischer Schrift-Fixierung auch eine größere Freiheit entgegen, die mit dem immer wieder abgewandelten Erzählen polytheistischer Mythen gegeben sei: »Da keine mächtige, dem Staat ebenbürtige Autorität ein Monopol auf das Verkünden und Interpretieren heiliger kirchlicher Texte besitzt, lässt deren Entsprechung in jenen kleinen Gemeinschaften, der Mythos, sich freier interpretieren und erneuern. Er ist selten heilig in dem Sinne des Postulats der Unveränderlichkeit und der latenten Möglichkeit der Buchstabengläubigkeit, die ein Charakteristikum der Buchreligionen ausmacht.«<sup>61</sup> Die polytheistischen Götter sind auch »im Unterschied zu ihrer christlichen Antithese keine moralischen Instanzen, sondern garantieren den Zusammenhalt der moralisch unvollkommenen Gesellschaft [...] Die Beziehung zwischen Mensch und Göttern findet ihren höchsten Ausdruck nicht im Glauben, sondern in der rituellen Praxis [...] Als Heide brauche ich nicht zu fürchten, dass mein Glaube nicht ausreicht.«<sup>62</sup> »Eine Konversion von einem Glauben zum anderen macht in diesem Zusammenhang keinen Sinn. Es kann einen Wechsel von einem Ritual zu anderen geben [...] Das hat sicher mit einer polytheistischen Grundhaltung zu tun, die mit der Annahme eines neuen Gottes nur einen weiteren Gott im Pantheon willkommen heißt.«<sup>63</sup> Damit schließt sich der Bogen, denn solche Kritiken gelten »moderner europäischer (und das heißt unter anderem auch monotheistischer) Unbedingtheit« und »sind letztlich mehr Kritiken an Herrschaft als an Religion.«<sup>64</sup> So konvergieren sie mit monotheistischer Kritik am »Menschenopfer« darin, dass sie – das war Gerstenbergers Kriterium – unterdrückend erfahrenen »Machthabern die innerste Legitimation« entwinden.

Immerhin scheint der Nachweis gelungen, dass der Hindu Mahatma Gandhi, die Christin Hildegard Goss-Mayr und der Atheist Bart de Ligt gleichwertig aktive Gewaltfreiheit begründen können: indem sie sich einsetzten »für Gottes Sache, für die Seele des anderen«; indem sie »die Wahrheit/dieses Fleckchen Gott/im anderen entdecken«; indem sie »geistig-sittliche Beziehungen der Sympathie knüpfen«<sup>65</sup> und sich dafür orientieren an einem nicht religiös, aber unverfügbar gemeinten »Mehr-als-All«.<sup>66</sup>

**Zusammenfassung**

Eine sozialgeschichtlich fundierte Nachzeichnung der Entwicklung altisraelitischer Religion bis zum biblischen Monotheismus bietet den Zugang zum Thema. Dazu werden die religionswissenschaftlichen Begriffe ins Verhältnis gesetzt: Religionstypen und Atheismus, Gottesvorstellungen und Polytheismus, Hochgottglauben und Monotheismus und Trinität. Aus beiden Diskussionssträngen lassen sich Gesichtspunkte für die von Jan Assmann ausgelöste Debatte um eine strukturelle Intoleranz des Monotheismus gewinnen. Fazit: Im Zuge der Säkularisierung nähern sich die Monotheismen einander und auch dem Polytheismus und Atheismus an.

**Abstract**

A socio-historically based tracing of the development of old-Israelite religion up to biblical monotheism provides access to the topic. In the process, the comparative-religious concepts are correlated: types of religions and atheism, concepts of God and polytheism, belief in a High God and monotheism and Trinity. From both lines of discussion one can acquire points of view for the debate concerning a structural intolerance of monotheism which was triggered by Jan Assmann. Conclusion: In the course of secularization the monotheistic religions are coming closer together and closer to polytheism and atheism.

**Sumario**

Una descripción socio-histórica bien fundada del desarrollo de la primigenia religión israelita hasta el monoteísmo bíblico conduce al tema central del artículo. Después pone en relación conceptos de las ciencias de la religión: tipos de religión y ateísmo, representaciones de Dios y politeísmo, grandes creencias en Dios y monoteísmo y trinidad. De ambas discusiones se pueden sacar puntos de vista para el debate iniciado por Jan Assmann sobre la intolerancia estructural del monoteísmo. Resultado: bajo la influencia de la secularización, los monoteísmos se acercan mutuamente lo mismo que al politeísmo y al ateísmo.

---