

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

the article

“Ringen um das Unverfügbare: Polytheismus, Monotheismus und Atheismus aus religionsgeschichtlicher Sicht” by Christoph Elsas

was originally published in

Deutsches Pfarrerblatt 112 (2012), 552-556.

This version is consistent with the original publication but does not include the final layout or pagination of the original print publication.

This [article](#) is used by permission of Publishing House pfarrerverband.de.

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK



Ringen um das Unverfügbare

Polytheismus, Monotheismus und Atheismus aus religionsgeschichtlicher Sicht

Von: Christoph Elsas, erschienen im Deutschen Pfarrersblatt, Ausgabe 10/2012

»Polytheismus«, »Monotheismus« und »Atheismus« sind moderne religionswissenschaftliche Konstrukte. Welche Beschreibungsleistung sie im Blick auf konkrete religionsgeschichtliche Phänomene erbringen und worin sie sachlich konvergieren, wenn sie auf konkrete Religionsformen bezogen werden, zeigt Christoph Elsas.

Für Erhard Gerstenberger zum 80. Geburtstag

1. ?Ein Zugang zum Thema am Beispiel der Entwicklung zum biblischen Monotheismus

Mein geschätzter Kollege Erhard Gerstenberger, dem ich durch unsere alttestamentlich-religionsgeschichtlichen Seminare besonders verbunden bin, hat hervorgehoben, dass »die Einheit des Gottesglaubens ... allein in unserer Perspektive« liegt.¹ Einer Sozialgeschichte Israels (21ff) folgend unterscheidet er zunächst die Gottheit im Kreis von Familie und Sippe (26ff): »Vorsichtsmaßnahmen gegen stärkere, unfreundliche Mächte« (35), »Einbeziehung der Schutzgottheit« (40), »Absicherung der Fruchtbarkeit (47). In den alten biblischen Erzählern-Erzählungen begegnet die Gottheit als »menschennaher, menschengestaltiger Gott« (50). 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) bestimmen Auslösen oder »Geistverleihung, wer die Truppe anführen soll« (108f). »Als David ... die Lade als Symbol der Jahweverehrung in seine Hauptstadt holt«, hat er »die alte, kriegerische Stammestheologie ... 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). Bei den Reichstheologien in Israel (131ff) wird »eine gesellschaftliche Hierarchie festgelegt, nach der Jahwe grundsätzlich aus seiner Machtsphäre heraus in die staatlichen Angelegenheiten eingreift« (136). Aber auch wenn der Nationalgott die oberste Autorität ist, 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 ... 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), sodass »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« angedredet 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 Himmels Gott, 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 Erwählungserfahrung der jüdischen Gemeinden in der Perserzeit umgehen.«² 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) »Erwählungsaussagen 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

Die 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. Jh., 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.³ Die Infragestellung der Gottheiten tritt außer im griechischen auch im indischen und chinesischen Kulturkreis vom 5./4. Jh. v. Chr. an in Erscheinung.⁴

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 ›unerkennbar‹ angesprochen werden, in plausiblen Schemata handeln«.⁵ Buddhismus, Jainismus oder Daoismus zeigen in ihren Erlösungsvorstellungen deutliche Merkmale einer Religion, 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«.⁶ Entsprechend »können unter atheistischen Religionen und Weltanschauungen solche verstanden werden, die keine personalen Gottheiten anerkennen«.⁷ Umstritten ist, »ob es sinnvoll ist, bestimmte Stammesreligionen, die keine ausgearbeiteten Vorstellungen von Göttern entwickelt haben, als atheistische zu bezeichnen«.⁸

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.«⁹

Die Wortbildung Polytheismus – wie die Wortbildung Atheismus erst frühneuzeitlich – geht auf das griechische Wort polytheia zurück, das erstmals im 1. Jh. n. Chr. 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.¹⁰ Natur-, Orts- oder Bereichsgottheiten erscheinen in ihrem Bereich oder repräsentieren ihn, 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 den Gottheiten des Himmels, besonders der Sonne: Sie sehen alles.¹¹

Zum Stichwort Dualismus merkt der Handbuch-Artikel zur Religionstypologie an, »dieser Typ des Polytheismus sei ... 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.«¹²

Mit einer weiteren Definition des Handbuchs »wird 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.«¹³ Durch seine unendliche Entfernung spielen die transzendierenden intellektuellen Fähigkeiten des Menschen dann die Hauptrolle. Besonders afrikanische Wissenschaftler gehen heute von der vielfach zu beobachtenden Zuordnung von nahen Stammesgottheiten und einem entfernten Universalgott aus, »zumal dessen Stellung auch von christlichen und islamischen Missionaren unterstützt wird.«¹⁴

Solche Tendenz zum Universalgott wird im Handbuch zum Begriff Monotheismus zitiert, nachdem es dort heißt: Reduziert der »Glaube an übernatürliche Wesen« – so E.B. Taylors Minimaldefinition von Religion – »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.«¹⁵ »Monotheismus ist ein neuzeitliches Kunstwort. In der Antike sprachen Juden und Christen nicht von Monotheismus, sondern von göttlicher Monarchie.«¹⁶ Heute »bezeichnet ›inklusive‹ Monotheismus eine Philosophie, die den Begriff einer letzten Einheit hinter den vielfältigen Manifestationen der Götter sieht.«¹⁷ 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.«¹⁸

Das Handbuch nennt entsprechend in seiner Typologie nach Gottesvorstellungen auch den »mystischen« und den »trinitarischen Monotheismus«: »Mystischer Monotheismus transzendiere ... zugunsten des göttlichen Grundes« und verleihe »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« – »analog der Frage des Origenes nach dem ontologischen Rang des Logos und des Geistes in Bezug auf den Abgrund des göttlichen Wesens.«¹⁹ Sind aber nicht auch bei Juden und Muslimen Analogien 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.²⁰

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. Jh. standen sich die Evolutionstheorie hin zum Monotheismus und die von einem Urmonotheismus ausgehende Dekadenztheorie gegenüber.²¹ 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 Garant 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.«²²

Dem entspricht andererseits, im Blick auf das griechisch-römische Altertum zu betonen, es sei zum Teil eine Frage der Terminologie, auch von »heidnischem Monotheismus« zu sprechen²³: In der Spätantike werden es die meisten Gebildeten vollkommen im Einklang mit einem 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 Gott ihr Wesen verdankten und eine bestimmte Rolle in der göttlichen Hierarchie spielten: Wie in Israel wurden auch in den Dichtungen Homers und Hesiods zur Vorbereitung 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, 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.²⁴ 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.²⁵

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 geht es ihm darum, »der biblischen Religion die ganze Bedeutung einer menscheitsgeschichtlichen Wende zurückzugeben.«²⁶ Diese verbindet sie in ihrer historisch »falschen«, aber semantisch richtigen »erinnernden Rekonstruktion mit der Sinai-Offenbarung, d.h. der Übergabe der Tora an Mose«²⁷: »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 ... fordert eine grundlegende Umlenkung der Aufmerksamkeit, die ursprünglich auf Erscheinungen dieser Welt und das in ihnen sich zeigende Heilige gerichtet war.«²⁸

Nun hat der aufgeklärt gläubige Jude Moses Mendelssohn das – historisch geoffenbarte – Gesetz für das Judentum eindrücklich unterschieden von der »allgemeinen Menschheitsreligion«²⁹. 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.«³⁰



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.³¹ 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 – ... Geistiges«.³² Derart hat Israel, »bei seinem Übergang zum Monotheismus, die Unterschiedenheit von politisch-militärischer Macht und Wahrheit zu denken gewagt«.³³ Was man bei Echnaton und Josia Revolutionen von oben nennen kann, ist historische Episode geblieben. 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.« Israels »Gott schließt einen »Bund« mit »seinem« Volk, direkt, ohne Vermittlung durch einen Herrscher, und befreit dieses so aus der Unterdrückung durch den Staat.«³⁴

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.³⁵ »Das Urnein des Monotheismus ... bezieht sich im Kern auf das Menschenopfer, auf die Unterwerfung einzelner unter die Gewalt der Menge«.³⁶ Wenn das festzuhalten ist, verbindet sich 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.³⁷

Im Zuge der Säkularisierung nähern sich die Monotheismen einander und auch dem Polytheismus und Atheismus an, nicht zuletzt in Fragen der Leidbewältigung.³⁸ 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«.³⁹ 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.«⁴⁰ Dem können Muslime die Ergebung in das »Leid als Verfügung eines allwissenden Erbarmers« zur Seite stellen⁴¹, 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 Sabb?r – der Geduldige oder Jener, der leidet.«⁴²

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 Besonderes verstehen«.⁴³ 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«.⁴⁴ 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 Transzendenzerfahrungen 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.«⁴⁵

Aber auch die lange »primitiv« genannten kleinethnischen polytheistischen Religionen stellen eine Anfrage an die sogenannten 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, der ein Charakteristikum der Buchreligionen ausmacht.«⁴⁶ 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.«⁴⁷ So konvergieren sie mit monotheistischer Kritik am »Menschenopfer« darin, dass sie – das war Gerstenbergers Kriterium – unterdrückend erfahrenen »Machthabern die innerste Legitimation« entwenden.

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 einsetzen »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«⁴⁸ und sich dafür orientieren an einem nicht religiös, aber unverfügbar gemeinten »Mehr-als-All«.⁴⁹

Anmerkungen:

1 Erhard S. Gerstenberger, Theologien im Alten Testament. Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglaubens, Kohlhammer/Stuttgart 2001, 9. 2 Ders., Israel in der Perserzeit: 5.-4. Jahrhundert v.Chr. (Biblische Enzyklopädie, Bd. 8), Kohlhammer/Stuttgart 2005, 361. 3 Vgl. Jan Milic Lochman, Atheismus, in: EKL, 3. Aufl., Bd.1 (1986), Sp.302-304; Hildegard Cancik-Lindemaier, Gottlosigkeit im Altertum. Materialismus – Pantheismus – Religionskritik – Atheismus, in: Richard Faber/Susanne Lanwerd (Hrsg.), Atheismus Ideologie, Philosophie oder Mentalität?, Königshausen & Neumann/Würzburg 2006, 15-33. 4 Dazu Johann Figl, Atheismus, 1. Religionswissenschaftlich, in: RGG, 4. Aufl., Bd. 1 (1998), 873-875. 5 Burkhard Gladigow, Gottesvorstellungen, in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe (= HrwG), Bd. III (1993), 32-49, hier 47. 6 Carsten Colpe, Religionstypen, in: HrwG, Bd. IV (1998), 425-434, hier 432. 7 Hartmut Zinser, Atheismus, in: HrwG, Bd. II (1990), 97-103, hier 97. 8 Ebd., 98. 9 Burkhard Gladigow, Polytheismus, in: HrwG, Bd. IV (1998), 321-330, hier 321. 10 Vgl. ebd. zu Philon 1, 609; ders., Chrestai theois. Orientierungs- und Loyalitätskonflikte in der griechischen Religion, in: Christoph Elsas/Hans G. Kippenberg (Hrsg.), Loyalitätskonflikte in der Religionsgeschichte. Festschrift für Carsten Colpe, Königshausen & Neumann/Würzburg 1990, 237-251; ders., Polytheismus, in: Christoph Auffarth/Jutta Bernard/Hubert Mohr (Hrsg.), Religionen der Welt, Metzler/Stuttgart 2006, 219-224. 11 Ders., Gottesvorstellungen, a.a.O., hier 37. 12 Colpe, a.a.O., 429 im Anschluss an Paul Tillich, aber unter Verzicht auf Wertungen. 13 Christoph Elsas, Hochgottglauben, in: HrwG, Bd. III (1993), 155-160, hier 157. 14 Bernhard Lang, Monotheismus, in: HrwG, Bd. IV (1998), 148-165, hier 152. 15 Ebd., 148. 16 Ebd., 150. 17 Ebd., 151. 18 Ebd., 151f. 19 Colpe, a.a.O., 430. 20 Vgl. auch Christoph Elsas, Trinität, in: HrwG, Bd. V (2001), 264-269. 21 Vgl. Gregor Ahn, Monotheismus, in: Auffarth u.a., a.a.O., 180-183. 22 Christoph Auffarth, Monotheismus, in: ders./Hans G. Kippenberg/Axel Michaels



(Hrsg.), Wörterbuch der Religionen, Kröner/Stuttgart 2006, 351; vgl. Peter Antes, Monotheismus – Polytheismus – eine Scheinalternative?, in: Hamid Reza Yousefi/Hans Waldenfels/Wolfgang Gantke (Hrsg.), Wege zur Religion. Aspekte, Grundprobleme, ergänzende Perspektiven, Bautz/Nordhausen 2010, 23-28; Gregor Ahn, Monotheismus und Polytheismus, 1. Religionswissenschaftlich, in: RGG, 4. Aufl., Bd. 5 (2002), 1457-1459. 23 Polymnia Athanassiadi/Michael Frede (Hrsg.), Pagan Monotheism in Late Antiquity, Clarendon/Oxford, 2. Aufl. 2002. 24 Jan Assmann, Die mosaische Entscheidung. Oder der Preis des Monotheismus, Beck/München 2003, 26. 25 Vgl. Michael Wälchli, Fundamentalismus im Lichte der mosaischen Unterscheidung, in: Gesine Palmer (Hrsg.), Fragen nach dem einen Gott (Religion und Aufklärung 14), Mohr Siebeck/Tübingen 2007, 191-216. 26 Jan Assmann, Gott und die Götter, in: Palmer, a.a.O., 29-51, hier 31. 27 Ebd., 29f. 28 Ebd., 49. 29 Moses Mendelssohn, Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum, in: Martina Thom (Hrsg.), Schriften über Religion und Aufklärung, WBG/Darmstadt 1989, 351-458. 30 Assmann, a.a.O., 50f. 31 Vgl. Christoph Türcke, Monotheismus: Offenbarungseid des Polytheismus, in: Palmer, a.a.O., 133-146. 32 Ebd., 137f. 33 Ebd., 144. 34 Alfons Fürst, Wahrer Gott – wahre Gerechtigkeit: Politische Implikationen des Monotheismus in der Spätantike, in: Palmer, a.a.O., 251-282, hier 255; vgl. entsprechend für die Gegenwart René Buchholz, »Eifern für den Einen«. Peter Sloterdijks Pathologisierung des biblischen Monotheismus, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 94/2010, 106-119 (zu P. Sloterdijk, Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen, Reclam/Frankfurt a. M. Leipzig 2007), hier 119: »Vielleicht ist es weniger die Gewaltbereitschaft des Monotheismus als seine Aufkündigung der historischen und gesellschaftlichen Normalität, die Sloterdijks im Grunde konservativ motivierte Kritik provoziert.« 35 Ebd., 256. 36 Gesine Palmer, Monotheismus und friedliche Unterlegenheit, in: Palmer, a.a.O., 329-359, hier 334. 37 Vgl. Karl-Joseph Kuschel, Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint, Piper/München, 1994; Stefan Jakob Wimmer/Stephan Leimgruber, Von Adam bis Muhammad. Bibel und Koran im Vergleich, Katholisches Bibelwerk/Stuttgart 2005. 38 Vgl. Christoph Elsas (Hrsg.), Sterben, Tod und Trauer in den Religionen und Kulturen der Welt, Bd. 1, EB/Schenefeld, 2. Aufl. 2008 und Bd. 2, EB/Berlin 2011. 39 Stefan Schreiner, Der Prophet Ayyub und das Theodizee-Problem im Islam, in: Andreas Renz u.a. (Hrsg.), Prüfung oder Preis der Freiheit? Leid und Leidbewältigung in Christentum und Islam (Theologisches Forum Christentum – Islam), Pustet/Regensburg 2008, 49-63, hier 55. 40 Arnulf von Scheliha, Zwischen Annahme und Rebellion, ebd., 64-79, hier 77. 41 Bülent Ucar, Zwischen Ergebung und Erduldung, ebd., 80-84, hier 83. 42 Dzevad Hodzic, Muslimische Auffassungen der Geschichte des Islam und die Erfahrung des Leids, ebd., 112-118, hier 117. 43 Karl-Heinz Ohlig, Religion in der Geschichte der Menschheit, WBG/Darmstadt 2002, 226f. 44 Ebd., 257. 45 Christian Hellmann, Christentum und Qi Gong: Hinführung zu einer Spiritualität des Leibes (Interreligiöse Begegnungen, Bd. 3), LIT/Berlin 2010, 44f. 46 Mark Münzel, Multiple religiöse Identitäten in polytheistischer Konversion, in: Christoph Elsas (Hrsg.), Interreligiöse Verständigung zu Glaubensverbreitung und Religionswechsel (VI. Internationales Rudolf-Otto-Symposium, Marburg), EB/Berlin 2010, 324-337, hier 326. 47 Ebd., 336. 48 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), Nomos/Berlin 2011, 104. 49 Ebd., 203.

Deutsches Pfarrerblatt, ISSN 0939 - 9771

Herausgeber:

Geschäftsstelle des Verbandes der ev. Pfarrerinnen und Pfarrer in Deutschland e.V

Heinrich-Wimmer-Straße 4

34131 Kassel