

Christoph Markschies

Ist Monotheismus gefährlich? Einige Beobachtungen zu einer aktuellen Debatte aus der Spätantike

(Vortrag in der Geisteswissenschaftlichen Klasse am 14. September 2001)¹

1 Eine viel zu lange Vorbemerkung

Ist Monotheismus gefährlich? Wer nur ein wenig aktuelle philosophische und kulturwissenschaftliche Debatten verfolgt, wird wissen, worauf ich anspiele: Unter dem ein wenig schalkhaften und doch wohl nicht restlos ernstgemeinten Titel „Abschied vom Prinzipiellen“ veröffentlichte der Philosoph Odo Marquard 1981 einige Studien und darunter einen Text aus dem Jahre 1978 unter dem für meinen Geschmack recht prinzipiellen Titel „Lob des Polytheismus“². Jener Werbetext für den Polytheismus wurde ursprünglich auf einem Berliner Kolloquium über Mythen vorgetragen,³ und so nähert er sich seinem Thema langsam, nämlich mit Bemerkungen über die Notwendigkeit von Mythen. Marquard kritisiert die Rede von der Notwendigkeit der Entmythologisierung als reinen Mythos, um dann zwischen bekömmlichen und schädlichen Mythen zu unterscheiden. Schließlich formuliert er seine grundlegende These, eine ‘Arbeitshypothese’: „Bekömmlich ist Polymythie, schädlich ist Monomythie“⁴. Die Polymythie wird mit allerlei positiv besetzten Begriffen versehen – neben der erwähnten kulinarischen Metapher der „Bekömmlichkeit“ beispielsweise durch das Stichwort „Gewaltenteilung“ auch als die demokratischere Form des My-

¹ Der folgende Text beruht in einzelnen Passagen auf einem Vortrag für eine Jenaer Ringvorlesung im Juli 2000 und wurde auszugsweise auch im Mai 2001 dem Heidelberger religionswissenschaftlichen Kolloquium und vor dem ‘Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften’ zu Gehör gebracht. Für Hinweise danke ich neben den Berliner Kollegen ganz herzlich Jan Assmann (Heidelberg), Volker Leppin (Jena) und Jörg Rüpke (Erfurt).

² Marquard, O.: Abschied vom Prinzipiellen. In: Philosophische Studien (Reclams Universal-Bibliothek 7724), Stuttgart 2000 (= 1981), S. 91–116.

³ Vortrag an der Technischen Universität Berlin am 31.01.1978; zuerst in: Poser, H. (Hg.), Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium, Berlin, New York 1979, S. 40–58.

⁴ Marquard: Lob des Polytheismus (Anm. 2), S. 98.

thos vorgestellt,⁵ die Menschen die freie Ausbildung eigener Individualität erlaube. Die klassische Form von Polymythie sei dagegen der Polytheismus, weil in ihm viele unterschiedliche Geschichten erzählt werden – so schlicht definiert Marquard den Mythos⁶ –, und der Monotheismus sei der klassische Mörder von Polytheismus und Polymythie zugleich. Der Terminologie von Freiheit auf der einen Seite koinzidiert für die andere Seite ein Vokabular, mit dem man gewöhnlich die finstersten Epochen europäischer wie deutscher Geschichte beschreibt: „Im Monotheismus negiert der eine Gott – eben durch seine Einzigkeit – die vielen Götter. Damit liquidiert er zugleich die vielen Geschichten dieser vielen Götter zugunsten der einzigen Geschichte“⁷. Wir brauchen an dieser Stelle nun weder die spezifische Deutung der Geistesgeschichte der europäischen Neuzeit zu kommentieren, die Marquard an seine beiden – denn soviel sind es faktisch – Grundhypothesen anschließt,⁸ noch zu fragen, ob die Selbststilisierung des Autors, wonach man es hier nur mit einer „normalen Wendung zur Skepsis“ durch die „skeptische Generation“⁹ zu tun habe, diese philosophische Position angemessen charakterisiert. Es reicht für unseren Zweck der Blick auf die conclusio dieses Beitrages, die uns den Titel gab, nämlich die Behauptung, daß der Monotheismus durch seine – um Marquards Begrifflichkeit aufzugreifen – ‘Liquidierung’ von Polytheismus wie Polymythie gefährlich für Individuum wie Gesellschaft sei, weil er Individualisierung verhindere und damit Totalitarismus Vorschub leiste.

Diese philosophische Optik eines – leicht polemisch formuliert – besorgten Demokratenblicks auf die alteuropäische Geistesgeschichte hat längst auch unter klugen Historikern Furore gemacht. Wieder andere sind seiner Sicht zwar indirekt beigetreten, aber aus ganz anderen Motiven als Odo Marquard. Am einflußreichsten sind sicher die einschlägigen Beiträge meines Heidelberger Kollegen Jan Assmann¹⁰ und vor allem dessen Monographie „Moses, der Ägypter“¹¹, um die vor einiger Zeit der Freiburger Germanist Gerhard Kaiser eine Debatte vom Zaun gebrochen hat, die für

⁵ Vgl. ebenda, S. 98.

⁶ Vgl. ebenda, S. 93, 100.

⁷ Ebenda, S. 100.

⁸ Als zweite Grundhypothese rechne ich die Verbindung von Polymythie und Polytheismus einerseits und von Monomythie und Monotheismus andererseits. Marquard problematisiert sie in einer Anmerkung (Marquard: ebenda, S. 113, Anm. 17), aber setzt sie gleichwohl für den gesamten Duktus voraus.

⁹ Marquard, O.: Abschied vom Prinzipiellen. In: ders., Abschied vom Prinzipiellen, S. 4–22, hier S. 5f.

¹⁰ Assmann hat sich über seine Motive geäußert in dem Beitrag „Es bleibt die Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Religion. Auf der Gedächtnisspur kommt man als Dienstspürhund nicht weiter: Eine Replik auf die Kritiker der Monographie ‘Moses der Ägypter’“. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 28.12.2000, S. 54.

¹¹ Assmann, J.: Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur (Fischer-Taschenbuch 14371), Frankfurt am Main 2000 (= München u. a. 1998).

meinen Geschmack etwas zu schnell verstummt ist.¹² Assmann hat sein Buch nicht mit dem Marquardschen Titel „Lob des Polytheismus“ überschrieben, weil es ihm, wie bereits der Untertitel des Buches zeigt, zunächst nur um die „Entzifferung einer Gedächtnisspur“ geht, die von der monotheistischen Revolution des ägyptischen Pharaos Echnaton im vierzehnten Jahrhundert vor Christus über Mose – oder präziser: über die in der Erinnerung des Volkes Israel konstruierte Figur Mose – bis in die europäische Neuzeit führt. Uns interessieren jetzt wieder nur ganz bestimmte Details dieser gelehrten und vor allem in ihren wissenschaftsgeschichtlichen Abschnitten höchst anregenden Monographie, beispielsweise nicht die Rezeption und Kritik von Sigmund Freuds Theorien über Monotheismus und Trauma.¹³ Uns interessiert – wie vorhin bei Marquard – vor allem die Art, in der Polytheismus und Monotheismus beschrieben und einander wertend gegenübergestellt werden. Assmann beschreibt in seinem Buch zunächst¹⁴ die monotheistische Revolution Echnatons in all ihrer physischen und ideologischen Gewaltsamkeit: „Die Tempel wurden geschlossen, die Götterbilder zerstört, ihre Namen ausgehackt und ihre Kulte abgebrochen“¹⁵. Die radikale Zerstörung der bisherigen religiösen Ordnung habe traumatische Folgen für die gesamte Bevölkerung gehabt, die ihrer ganzen bisherigen Orientierung beraubt wurde. Der Monotheismus betrat also nach Assmann die Bühne der Weltgeschichte als brutale, traumatisierende Form von politischem und religiösem Despotismus, während der Polytheismus von ihm als offene, allzeit integrationswillige Form von Religion präsentiert wird: „Die Religionen hatten immer eine gemeinsame Grundlage. Daher konnten sie als ein Medium interkultureller Übersetzbarkeit fungieren“¹⁶. Wir beobachten also auch hier wieder – wie bei Marquard – die Beschreibung des Polytheismus mit verbreiteten, in der modernen demokratischen Gesellschaft positiv besetzten Metaphern oder in ihr anerkannten Werten und umgekehrt die Demaskierung des Monotheismus als Repräsentant der Form des willkürlichen und brutalen Despotismus, der durch die demokratische Gesellschaft überwunden worden ist – mindestens der politischen Theorie nach. Weil sich Marquard und Assmann zumindest in diesem Punkt, also in der spezifischen Art der Beschrei-

¹² Kaiser, G.: War der Auszug aus Ägypten der Sündenfall? Der Mann Moses, die monotheistische Religion und die Unterscheidung von „wahr“ und „falsch“: Kritische Fragen an Jan Assmanns Gedächtnisgeschichte. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 02.11.2000, S. 58. Assmann antwortete mit dem Beitrag, der in der voraufgehenden Fußnote 10 bibliographiert ist. Die ganze Diskussion ist nun dokumentiert in Assmann, J.: Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, München 2003 (mit kritischen Beiträgen von G. Kaiser u. a.).

¹³ Dazu auch Assmann, J.: *Monothéisme et mémoire. Le Moïse de Freud et la tradition biblique*. In: *Annales* 54 (1999), S. 1011–1026; deutsch in ders.: *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien* (Beck'sche Reihe 1375), München 2000, S. 62–80.

¹⁴ Ich sprengte für diese Zusammenstellung freilich die chronologische Ordnung des Buches.

¹⁵ Assmann: *Moses der Ägypter* (Anm. 11), S. 49.

¹⁶ Ebenda, S. 19.

bung der Gefährlichkeit des Monotheismus und der – wieder etwas polemisch formuliert – prädemokratischen Valenz des Polytheismus vergleichsweise ähnlich sind, brauchen wir an dieser Stelle nicht weiter zu verfolgen, wie Assmanns Buch die traumatische Spur dieser brutalen monotheistischen Revolution Ägyptens im kulturellen Gedächtnis des Vorderen Orient nachzeichnet. Wir müssen uns beispielsweise nicht darüber verwundern, daß von Assmann wohl eine Passage des Alten Testaments als „Vorwegnahme von Auschwitz“ bezeichnet wird,¹⁷ aber der an nahezu jedem klassischen ägyptischen Tempel dargestellte Ritus des Niederschlagens der Feinde und des Zusammenhäufens ihrer abgeschnittenen Geschlechtsteile nicht thematisiert wird, obwohl diese Szene für die Religion als das Niederwerfen der Feinde der Ma'at und Bewahrung der Schöpfung vor dem Chaos durchaus von großer Bedeutung ist¹⁸ und das etwas schematische Bild vom toleranten und multikulturellen Polytheismus korrigieren könnte. Zumindest könnte man dann nicht mehr so schlicht von der Integrationskraft polytheistischer Religionen auf die faktische Toleranz ihrer Anhänger schließen, wie dies bei Marquard und ein gutes Stück bei Assmann insinuiert wird.

Nun liegt freilich der Verdacht nahe, daß ein Kirchenhistoriker und Theologe schon von Berufs wegen mindestens zur Diffamierung polytheistischer Religionen neigt, wenn nicht zu Schlimmerem. Deswegen möchte ich im folgenden nicht versuchen, das helle und freundliche Bild, das Assmann wie Marquard vom Polytheismus zeichnen, abzudunkeln und in düsteren Farben nachzuzeichnen,¹⁹ sondern fragen, ob das bei beiden vorausgesetzte Bild des Monotheismus eigentlich historische Befunde trifft. Da ich weder Ägyptologe noch Alttestamentler bin, frage ich nicht nach dem Alten Orient, sondern nach der römischen Kaiserzeit, mit der ich mich für gewöhnlich beschäftige. Mit Blick auf die eben nochmals referierten aktuellen Debatten interessieren mich für die hohe Kaiserzeit und die Spätantike lediglich zwei Fragen: Wie läßt sich erstens das, was wir in der kaiserzeitlichen Antike als christlichen wie paganen Monotheismus beobachten können, charakterisieren? Ist es mit der von Assmann in seiner erwähnten Monographie vorgeschlagenen griffigen Formel von der „mosaischen Unterscheidung“²⁰ zureichend beschrieben, also mit der Unterscheidung von wahrer und falscher Religion, zwischen einem wahren Gott und den vielen falschen Göttern? Und können wir zweitens bei diesen antiken Formen von Mono-

¹⁷ Assmann, Religion und kulturelles Gedächtnis (Anm. 13), S. 72: Gemeint ist 5. Mose 28.

¹⁸ Vgl. Brunner, H.: Altägyptische Religion. Grundzüge, 3. Auflage, Darmstadt 1989, S. 83f.

¹⁹ Man müßte sonst auch die Debatte über den „Monotheismus als politisches Problem“ wieder eröffnen, vgl. dazu Nichtweiß, B.: Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk, Freiburg 1992, S. 763–830, und Schindler, A. (Hg.): Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie (Studien zur evangelischen Ethik 14), Gütersloh 1978.

²⁰ Assmann: Moses der Ägypter (Anm. 11), S. 250f. – Der erste Vertreter dieser „mosaischen Unterscheidung“ ist allerdings gar nicht Moses, sondern eben der Pharao Echnaton; sie liegt seinem „Theoklasmus“ gegen das traditionelle ägyptische Pantheon zugrunde.

theismus das beobachten, was nach Marquard sein zwangsläufiges Implikat ist, nämlich die „Liquidierung“ von Polymythie und Polytheismus? Schließlich möchte ich noch nach der Angemessenheit der von Assmann wie Marquard und vielen ihrer Kollegen fraglos vorausgesetzten Kategorie „Monotheismus“ wie des Duals „Monotheismus“ versus „Polytheismus“ fragen.

Die zwei genannten Fragen könnte man nun anhand von langatmigen Ausführungen über die antike Religionsgeschichte zu beantworten versuchen, zahllose Texte der antiken jüdischen wie christlichen Theologen und jüdischer wie christlicher Alltagsfrömmigkeit ebenso analysieren wie neuplatonische Traktate oder pagane Zauberpapyri. Da damit aber der reiche Stoff einer Monographie in sehr unglücklicher Weise präsentiert wäre, konzentriere ich mich hier lediglich auf ein charakteristisches Beispiel für den sogenannten antiken „Monotheismus“. Weil ich gerade an der stark erweiterten Neupublikation eines Inventars aller antiken Inschriften mit den Worten „ein einziger Gott“ (griechisch: „Heis Theos“, ΕΙΣ ΘΕΟΣ)²¹ arbeite, wähle ich diese Formulierung und ihre Geschichte als das Exempel, mit dessen Hilfe ich nun in einem zweiten Teil meine beiden Fragen zu beantworten und grundsätzliche Beobachtungen zur Terminologie „Monotheismus“ respektive „Polytheismus“ abzuleiten versuche.

2 Einige exemplarische Beobachtungen aus der Spätantike

Ich beginne diesen zweiten Abschnitt so, wie man Abschnitte zu so gewichtigen Thematika, wie es Monotheismus und Polytheismus ohne Zweifel sind, eigentlich nicht beginnen sollte. Ohne irgendwelche Vorbemerkungen entführe ich Sie für einen kleinen Augenblick in die Weite der römischen Provinzen Palaestina, Syria und Arabia, aus der Gegenwart des dritten Jahrtausends in das fünfte Jahrhundert nach Christus. Zunächst begeben wir uns mitten in diese geographische Region an der Ostgrenze des römischen Reiches, genauer in ein kleines nahe bei Damaskus gelegenes Dörflein, das heute El Dumeir oder H. eḏ-Dumêr heißt; sein antiker Name ist unbekannt. Wir dürfen uns diesen Ort in der Spätantike so vorstellen, wie noch heute unberührte syrische Dörfchen im Hauran aussehen: An ziemlich unregelmäßig verlaufenden, ungepflasterten Wegen liegen die weitgehend fensterlosen, einstöckigen Häuschen, meist aus heimischem Basalt, mit einigen wenigen Räumen, deren Dach durch längliche Basaltblöcke gebildet wird, die auf einem Bogen oder einer mittleren Stützsäule aufruhren. In den verlassenen Ortschaften auf dem israelisch besetzten Golan und in den Totenstädten Nordjordaniens kann man bis heute solche Häuser bzw. ihre Ruinen besuchen. Teilweise sind sie fast tausendfünfhundert Jahre kontinuierlich benutzt

²¹ Peterson, E.: ΕΙΣ ΘΕΟΣ. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen (Forschungen zu Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 41), Göttingen 1926.

worden, und nur die Fußbodenhöhe und der knappe Abstand zur Decke künden davon, daß ein derartig langer Gebrauch eines Hauses an demselben nicht ganz spurlos vorübergeht. Einziger Schmuck eines solchen Gebäudes ist in der Regel ein verzierter Türsturz, häufig bis heute erhalten oder irgendwo in den betreffenden Orten in Zweitverwendung verbaut. Wir spazieren durch El Dumeir bzw. H. eḏ-Ḍumêr, bleiben vor einem dieser Basalttürstürze stehen und lesen: „Heis theos ho boeithon“, εἷς θεός ὁ βοειθῶν, „einzigster Gott, der hilft“. Unter dieser Zeile befinden sich auf dem Türsturz zwei Namen und die Bitte, daß dieser beiden Personen gedacht werde zum Dank dafür, daß sie die Kosten dieser Inschrift und – wie man vermuten darf – des ganzen Hauses übernommen haben. Wenn man nun die beiden Namen und weitere Details der Formulierungen näher betrachtet, wird schnell deutlich, daß es sich ganz offensichtlich um eine jüdische Inschrift handelt²² und der „heis theos“, εἷς θεός, der „einzigste Gott“, der hier angerufen wird, also der Gott Israels, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ist. Einem spätantiken Juden, der mit uns durch die engen Gassen spaziert wäre, wäre auch sogleich deutlich gewesen, daß die Akklamation „heis theos“, εἷς θεός natürlich nur das grundlegende Bekenntnis Israels in einer Kurzformel bietet, jenes „Scḥma Jisrael“ („Höre Israel“: 5. Mose 6,4), das in griechischer Gestalt ἄκουε Ἰσραὴλ κύριος ὁ θεός ἡμῶν κύριος εἷς ἔστιν lautet: „Höre Israel: Der Herr, unser Gott, ist ein einziger Herr“. Dieser biblische Bezug macht aber ebenso wie die Formulierung auf dem Türsturz – εἷς θεός ὁ βοειθῶν, „ein einziger Gott, der hilft“ – deutlich, daß hier die Existenz weiterer Götter und göttlicher Mächte gar nicht geleugnet wird. Es wird nur bestritten, daß sie Menschen wirkungsvoll helfen können und insofern als „Herren“ angesprochen werden dürfen – analog wird von kundigen Fachkollegen ja auch die Stoßrichtung vieler Schichten des im Alten Testament bezeugten Monotheismus interpretiert. Wenn man sich aber diese Zusammenhänge klarmacht, die für unseren Geschmack weder eindeutig als Monotheismus noch als Polytheismus bezeichnet werden können und daher von Religionswissenschaftlern ein wenig unglücklich als „Monolatrie“ rubriziert werden,

²² Brünnow, R. E. & A. v. Domaszewski: Die Provincia Arabia auf Grund zweier in den Jahren 1897 und 1898 unternommener Reisen und Berichte früherer Reisender, 3. Bd. Der westliche Hauran von Bosra bis Es-Suhba und die Gegend um die Damaskener Wiesenseen bis Ed-Dumêr, nebst einem Anhang über die römischen Befestigungen von Masada von A. V. Domaszewski und einem Überblick über die Geschichte der Provinz Arabia von R. Brünnow, Straßburg 1909, Nr. 37, S. 207. Dort nicht kommentiert. J.-B. Frey (Corpus Inscriptionum Iudaicarum. Recueil des inscriptions juives qui vont du 3e siècle avant Jésus-Christ au 7e siècle de notre ère [Sussidi allo studi delle antichità cristiane], Vol. II Asie – Afrique, Città del Vaticano 1952, nr. 848, S. 89f.) interpretiert den Text als jüdische Inschrift und korrigiert Petersons Lesungen wieder nach Brünnow. Vgl. auch Schwabe, M.: A Jewish Inscription from Eḏ-Ḍumêr near Damascus. In: Proceedings of the American Academy for Jewish Research 20 (1951), S. 265–277.

dann ist fraglich, ob dieser jüdische „Monotheismus“ durch Assmanns erwähnte griffige Formel von der „mosaischen Unterscheidung“ wirklich angemessen beschrieben wird.²³

Nachdem wir das alles bedacht haben, wandern wir weiter durch den Ort und stellen fest, daß es sich – wenn uns der archäologische Befund nicht täuscht – um die einzige Inschrift dieses Typs handelt. „Heis theos ho boeithon“, εἷς θεὸς ὁ βοειθῶν, „ein einziger Gott, der hilft“, lesen wir nur über dem Eingang dieses einzigen jüdischen Hauses am Ort. Es liegt also nahe, daß die Formel εἷς θεὸς ὁ βοειθῶν den beiden jüdischen Hausbesitzern als Identitätsmerkmal, zur Abgrenzung von anderen, mutmaßlich christlichen und paganen Häusern diente. Als jüdischer Glaubensgenosse, der in der Spätantike durch den Ort wanderte, wußte man gleich, wohin man sich zu wenden hatte, wo man gastfreundliche Aufnahme erwarten konnte und wo eher nicht.

Wir setzen unsere Wanderung durch das spätantike Syrien noch für eine Weile fort. Wir reisen etwa zweihundertfünfzig Kilometer über Damaskus und Apameia in den Nordwesten der gleichnamigen Provinz, mitten in das syrische Kalksteinmassiv und vom Hochplateau des Ĝebel Bārīhā in einen etwas größeren antiken Ort namens Dār Qita. Der heute verlassene und verfallene Ort – fünfundzwanzig Kilometer südlich des berühmten Heiligtums für den Styliten Simeon gelegen – war einst das Wirtschaftszentrum des Hochplateaus, von hier aus wurden Olivenöl und Wein an die Küste transportiert, also die Produkte, die auf den großen und kleinen Landgütern der Umgebung hergestellt wurden. Weil uns aber die Monotheismusthematik zu interessieren hat, lassen wir die drei bedeutsamen Basiliken des Ortes links liegen und mustern wieder ausschließlich die Türstürze der Häuser, meist größere ummauerte Komplexe mit Wohngebäuden und Stallungen, gelegentlich aber auch Geschäfte und kleine Herbergen. Der sich dabei ergebende Befund überrascht. Wenn wir nämlich richtig gezählt haben und wirklich sorgfältig jeden erhaltenen Türsturz angesehen haben, sollten uns dreizehn Inschriften aufgefallen sein, in denen die uns nun schon vertraute Formel „heis theos“, εἷς θεός, „ein einziger Gott“, belegt ist. Nur scheinen diese Inschriften verwunderlicherweise allesamt christlich zu sein: εἷς θεὸς καὶ ὁ

²³ Assmanns Formulierung bezieht sich auch eher auf biblische Passagen, die dem sogenannten „deuteronomistischen Geschichtswerk“ oder der „deuteronomistischen Redaktion“ in den Prophetenbüchern zugeschrieben werden und insofern deutlich später zu datieren sind, jedenfalls deutlich nach dem 7. Jahrhundert v. Chr. (vgl. z. B. Lohfink, N.: Gott im Buch Deuteronomium. In: Coppens, J. [Hg.], *La notion biblique de Dieu: Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes* [Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 41], Louvain 1976, S. 101–126 = ders.: *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur II* [Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 12], Stuttgart 1991, S. 25–53). Man könnte an diese Beobachtung die etwas zugespitzte Frage anschließen, ob eine streng monotheistische Orientierung im antiken Judentum nicht auf einige besondere und zahlenmäßig kleine Bewegungen (wie eben die deuteronomistische Bewegung) beschränkt blieb. Jan Assmann nannte das gesprächsweise das „monotheistische Moment“.

Χριστὸς αὐτοῦ καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα, „ein einziger Gott und sein Christus und der Heilige Geist“ lautet beispielsweise eine Inschrift, die auf das Jahr 431 n. Chr. datiert ist,²⁴ aber wir treffen auch unsere vertraute jüdische Formel aus El Dumeir/H. eḏ-Ḍumêr in verwandelter Gestalt wieder: „heis theos kai ho Christos autou: boethison tou kosmou“, εἷς θεὸς καὶ ὁ Χριστὸς αὐτοῦ βοήθισον τοῦ κόσμου. Diese Inschrift könnte aus dem Jahre 515/516 n. Chr. stammen.²⁵ Merkwürdigerweise tritt an christlichen Häusern aber nicht nur die um Christus erweiterte Formel auf, sondern auch die ganz schlichte und wohlvertraute Zusammenstellung εἷς θεὸς ὁ βοηθῶν in Kombination mit dem Namen der jeweiligen Stifter.²⁶ In einer Monographie konnte nun jüngst gezeigt werden, daß die mit der Formel εἷς θεός gebildeten Inschriften vor allem von frisch bekehrten Christen verwendet worden sind und als Indikator der allmählichen Christianisierung des nordsyrischen Kalksteinmassivs in der Spätantike dienen können.²⁷ Damit besaß die Formel εἷς θεός in Dâr Qita und anderen Orten des Kalksteinmassivs exakt dieselbe Funktion wie in El Dumeir/H. eḏ-Ḍumêr bei Damaskus: Sie markierte ganz bestimmte Häuser eines Ortes sozusagen als „Hauszeichen“ in exakt der Art und Weise, wie noch heute in Palästina Häuser von Christen durch eine Plakette mit dem heiligen Georg markiert sind und Häuser von Muslimen durch eine Vignette mit dem Jerusalemer Felsendom. Der Unterschied zwischen unserem südsyrischen und unserem nordsyrischen Beispiel besteht nur darin, daß im einen Falle ein Haus von Juden aus der Menge der christlichen Häuser hervorgehoben wurde und im anderen Falle dreizehn Häuser von Christen aus der ungleich größeren Zahl von Haushalten paganen Bekenntnisses.²⁸ Eine brutale „Liquidation“ polytheistischer Frömmigkeit durch diesen Monotheismus im Sinne des Bildes von Odo Marquard kann also schon deswegen in Dâr Qita nicht vorliegen, weil die Verehrer der paganen Götter, deren helfende Wirksamkeit die Juden wie auch die Christen bestritten, noch in der Nachbarschaft lebten. Das bedeutete aber nach antiken Maßstäben, daß die Macht dieser Götter noch ganz handgreiflich erlebt werden konnte.

Mit diesen beiden Beispielen haben wir aber den Verwendungsbereich der εἷς-θεός-Formel noch längst nicht ausgeschöpft. Noch wesentlich mehr Belege für die nämliche Verbindung, als in verschiedenen Orten des nordsyrischen Kalksteinmassivs

²⁴ Inscriptions grecques et latines de la Syrie (= IGLS II = Bibliothèque Archéologique et Historique 32), Beirut, Paris 1939, nr. 536.

²⁵ IGLS II, 537.

²⁶ IGLS II, 543 bzw. 544 ὁ βοηθῶν ἡμᾶς.

²⁷ Vgl. Trombley, F. R.: Hellenic Religion and Christianization c. 370–529, Vol. II (Religions in the Graeco-Roman World 115/2), Leiden u. a. 1994, S. 260.

²⁸ Vgl. ebenda, S. 313–315, hier S. 313 („Appendix V: The ‘One God’ Inscriptions“): „There can be little doubt that the Christian use of the ‘One God’ formula in the inscriptions of the Limestone Massif and elsewhere is to be understood as a statement of monotheistic belief *vis à vis* the villagers’ abandonment of polytheism“. Trombley setzt sich kritisch ab von Jarry, J.: Datierungsprobleme in Nordsyrien. In: *Tyche* 3 (1988), S. 129–134.

nachgewiesen sind, finden sich an einem einzigen Ort im Heiligen Land, nämlich in der großen Ausgrabungsstätte der spätantiken Marien-Kirche auf dem Berg Garizim oberhalb von Nablus/Sichem. Auf der Spitze dieses heiligen Berges der Samaritaner wird seit einigen Jahren vom Antikendepartement für Judäa und Samaria eine Grabung fortgesetzt, die in den dreißiger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts im Auftrag der Görresgesellschaft ein deutscher Archäologe begonnen hatte.²⁹ Schon damals war eine einzelne $\epsilon\acute{\iota}\varsigma\text{-}\theta\epsilon\omicron\varsigma$ -Inscription veröffentlicht worden, aber erst seit wenigen Jahren kann man das ganze Ausmaß der Funde wirklich abschätzen. Die israelische Epigraphikerin Leah di Segni hat in den letzten Jahren nicht nur drei weitere $\epsilon\acute{\iota}\varsigma\text{-}\theta\epsilon\omicron\varsigma$ -Inscriptionen veröffentlicht, sondern mir auch mündlich bestätigt, was jedem aufmerksamen Besucher der Ausgrabungen auffällt: Man stolpert – vor allem in den festungsartigen Bauten, die die Marien-Kirche umgeben – förmlich über $\epsilon\acute{\iota}\varsigma\text{-}\theta\epsilon\omicron\varsigma$ -Inscriptionen. Auch wenn die abschließende Publikation dieser Inscriptionen noch aussteht, kann man von etwa siebzig Belegen ausgehen – dabei handelt es sich bei weitem um den größten Fund von Texten mit dieser Formel an einem Ort. Wer die Inscriptionen, die sich in der Regel auf Fußbodenplatten einzelner Räumlichkeiten und im zentralen Umgang außerhalb der Kirche befinden, näher betrachtet, wird schnell bemerken, daß es sich nicht um Texte handelt, die zu dem bis heute höchst eindrucksvollen spätantiken christlichen Kirchenbau gehören, sondern um Bauteile des kaiserzeitlichen samaritanischen Heiligtums auf dem Garizim, das auf Anordnung eines byzantinischen Kaisers im Jahre 484 n. Chr. zerstört und dem Erdboden gleichgemacht wurde. Man könnte nun weitere Zeugnisse für die samaritanische Verwendung der $\epsilon\acute{\iota}\varsigma\text{-}\theta\epsilon\omicron\varsigma$ -Formel vorführen, die man in Israel/Palästina vor allem im Kontext von samaritanischen Synagogen ergraben hat.³⁰ Doch sollte deutlich geworden sein, daß auch für die Samaritaner die monotheistische Akklamation $\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\varsigma$ als das identitätsbildende Merkmal diente, mit dem man sich von jüdischen, christlichen und paganen Kultstätten in Palästina und Nablus/Sichem unterschied. Die Anrufung „ein einziger Gott“ hatte mithin exakt die Funktion, die sie an anderen Orten Syriens gerade für die Gruppen erfüllte, von denen sich die Samaritaner seit Jahrhunderten absetzten.

²⁹ Siehe Schneider, A. M.: Römische und byzantinische Bauten auf dem Garizim. In: Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 68 (1949/1951), S. 211–234, hier S. 228, 230f. mit Abb. 9 = ders.: Reticulum. Ausgewählte Aufsätze und Katalog seiner Sammlungen, hrsg. von H. R. Seeliger (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergbd. 25), Münster 1998, S. 187–204, hier S. 200f.; vgl. aber auch Di Segni, L.: The Church of Mary Theotokos on Mount Gerizim. The Inscriptions. In: Bottini, G. C., Di Segni, L. & E. Alliata (Hg.), Christian Archaeology in the Holy Land. New Discoveries (Studium Biblicum Franciscanum. Collectio Maior 36), Jerusalem 1990, S. 343–350.

³⁰ Vgl. Di Segni, L.: The Samaritans in Roman-Byzantine Palestine. Some Misapprehensions. In: Lapin, H. (Hg.), Religious and Ethnic Communities in Later Roman Palestine, Bethesda/Maryland 1998, S. 51–66, hier S. 55.

Die Beobachtungen zu den εἷς-θεός-Inschriften ließen sich noch weiter abrunden, beispielsweise durch den Hinweis auf Meilensteine in Palästina, die unter Kaiser Julian in den Jahren 361/362 n. Chr. aufgerichtet wurden und die Aufschrift „heis theos: nika Iuliane“, εἷς θεός: νίκ[α], Ἰουλι[ανέ], „Ein einziger Gott: Siege, Julian“, tragen, also als Beleg dafür genommen werden müssen, daß der Apostat die von Christen verwendete Formel εἷς θεός als Propagandamittel im Kampf gegen ebendiese Religion einsetzte.³¹ Man könnte auf eine in Ägypten gefundene Gemme hinweisen, die den Text eines eindeutig paganen Orakels mit den Worten „heis theos legei“, εἷς θεός λέγει, „ein einziger Gott spricht“, einleitet.³² Doch mag dieser Befund auch schon in seiner exemplarischen Fassung genügen, um unsere beiden Fragen zu beantworten und abschließende Bemerkungen zur Leistungsfähigkeit des Duals „Monotheismus“ – „Polytheismus“ vorzutragen.

3 Ein ziemlich ernüchternder Schlußabschnitt

Wir sahen an unseren Beispielen, daß jedenfalls der alltägliche „Monotheismus“ der Juden im südsyrischen El Dumeir oder H. eḏ-Ḍumêr, der der Christen in Dâr Qita und der der Samaritaner auf dem Garizim bei Nablus genau dazu diente, wozu er nach Odo Marquard nicht dienen kann und konnte: Er stabilisierte in einer polytheistisch-polymythischen Umwelt individuelle Identität. Zugleich konnten wir nicht beobachten, daß sich mit dem „monotheistischen“ Bekenntnis zu dem einen und einzigen Gott, der hilft, irgendeine Tendenz zur geistigen oder physischen Liquidierung der polytheistischen Religionen verband. Ganz im Gegenteil: Man lebte in den genannten Orten auch noch lange nach der sogenannten „konstantinischen Wende“³³ friedlich zusammen. Keine Liquidierung – allenfalls markiert das pointierte Bekenntnis einer bestimmten Religionsgruppe zum einen, einzigen Helfer eine Tendenz zur Depotenzierung, zur Subordination, zur Sublimierung der Heilgötter der Nachbarn. Auch die einprägsame Formulierung von der „mosaischen Unterscheidung“, die Assmann geprägt hat, traf die Wirklichkeit, mit der wir es zu tun hatten, im Grunde nicht. Im Gegenteil: Gerade das, was nach Assmann für den Polytheismus charakte-

³¹ Vgl. Di Segni, L.: Εἷς θεός in Palestinian Inscriptions. In: Scripta Classica Israelica 13 (1994), S. 94–115, Nr. 31, hier S. 104; vgl. Supplementum Epigraphicum Graecum XLI (1991), Nr. 1544, S. 515.

³² Siehe Nock, A. D.: Orphism or Popular Philosophy? In: Harvard Theological Review 33 (1940), S. 301–315, hier S. 313.

³³ Zu den ideologischen Implikationen, die gern mit diesem Begriff verbunden werden, vgl. Marksches, C.: Wann endet das „Konstantinische Zeitalter“? Eine Jenaer Antrittsvorlesung. In: Wyrwa, D. (Hg.), Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche. FS für U. Wickert zum siebzigsten Geburtstag (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 85), Berlin, New York 1997, S. 157–188.

ristisch ist – nämlich seine Kraft zur Synthese fremder Götter in das eigene Mythensystem hinein –, charakterisiert den Umgang von Juden, Christen und Samaritanern mit den Göttern ihrer paganen Nachbarn: Sie werden als letztlich hilflose und unterlegene göttliche Mächte, eben als Dämonen, angesprochen, aber in ihrer Existenz nicht liquidiert. Natürlich wird dabei von Juden, Christen und Samaritanern anders und vielleicht auch präziser unterschieden als im paganen Polytheismus – aber halt: Hat denn jeder thessalische Bauer alle Götter des griechischen Pantheons verehrt? Ging ein schlichter Ackerbürger aus der Umgebung von Ephesus wirklich am einen Morgen zur Artemis, am nächsten Morgen zum Apollon von Claros und am folgenden Tag zum Tempel des vergöttlichten Kaisers Hadrian? Verschwimmen nicht, je präziser wir die Optik einstellen, die angeblich so klaren Unterscheidungen zwischen „Monotheismus“ und „Polytheismus“? Sind bei näherer Betrachtung nicht sowohl Polytheisten wie Monotheisten bisweilen gewaltsam, bisweilen friedlich? Sind nicht andere Faktoren, wie beispielsweise politische und wirtschaftliche Zeitumstände, viel einschlägiger, um Liquidation und Aufstieg von Religionen zu erklären? Und werden unter dem genannten Stichwort „Monolatrie“, also der Verehrung eines Gottes bei gleichzeitiger Anerkennung der Existenz weiterer göttlicher und dämonischer Wesen, nicht ohnehin alle Katzen grau?

Bereits der exemplarische Befund für den Nahen Osten der Spätantike sollte davor warnen, die Leistungsfähigkeit der im siebzehnten Jahrhundert in Gebrauch gekommenen Kategorie „Monotheismus“ und ihres Gegenbegriffs „Polytheismus“ zu überschätzen, zumal das Paar noch gar nicht so sonderlich lange die schlechterdings dominante Rolle in der Religions- und Theologiegeschichte spielt, die wir ihm gewöhnlich zumessen: Es war vermutlich erst Friedrich Schleiermacher, der mit seiner Einleitung zur zweiten Auflage der Glaubenslehre von 1830/1831 den Begriff und die Sache des „Monotheismus“³⁴ zu einem identitätsbildenden Merkmal von Judentum, Christentum und Islam gemacht hat³⁵ (Von daher erklärt sich, nebenbei bemerkt, auch seine äußerst kritische Haltung gegenüber der kirchlichen Trinitätslehre, in der er „bewußtlose Anklänge des Heidnischen“ konstatiert, weniger vornehm formuliert: polytheistische Restbestände, die eine „neue Bearbeitung“ und eine auf die

³⁴ Vgl. zwei neuere Definitionen bei Bloch, R.: Art. Monotheismus. In: Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike VIII, Stuttgart, Weimar 2000, Sp. 375–378, hier Sp. 375: „Glauben an die Existenz eines einzigen Gottes im Gegensatz zu Polytheismus und Henotheismus“; Schwöbel, C.: Art. Monotheismus IV. Systematisch-Theologisch. In: Theologische Realenzyklopädie XXIII, Berlin, New York 1994, S. 256–262, hier S. 257: „‘Monotheismus’ bezeichnet im allgemeinen eine Interpretation des Göttlichen, die dieses als wesentlich eine, einzige und einheitliche, in genauer zu bestimmendem Sinn personhafte [...] Wirklichkeit darstellt, die auf das welthafte Seiende als deren Grund und Ziel bezogen ist.“

³⁵ Siehe Glaubenslehre § 8 (Schleiermacher, F.: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, ... neu hrsg. von M. Redeker, 7. Auflage, Berlin 1960, S. 56), allerdings mit Abstufungen gegenüber Judentum und Islam; vgl. die Beobachtungen bei Schwöbel, Art. Monotheismus IV., ebenda, S. 257.

ersten Anfänge der Trinitätstheologie „zurückgehende Umgestaltung“³⁶ bräuchten). Schon wegen seines vergleichsweise jungen Alters sollten Funktion und Leistungsfähigkeit des Duals „Monotheismus“ – „Polytheismus“ also kritisch überprüft werden. Vor diesem Hintergrund³⁷ lassen sich die von bestimmten Forschern, ja ganzen Forschergenerationen gern herangezogenen Belege für den praktischen Polytheismus vieler antiker Monotheisten ungleich nüchterner bilanzieren – es gab eben, wie an den zitierten Inschriften zu sehen ist, beispielsweise unter einfachen Christen noch nicht jene hypernervöse Aufmerksamkeit für die engen Grenzen eines begrifflich streng definierten Monotheismus, wie wir ihn in der Tradition Schleiermachers kennen und überall einschärfen. Entsprechend bunt war das Bild. Ich erinnere an die problematische Rolle der Engel in den monotheistischen Religionen³⁸: Bereits im neunzehnten Jahrhundert meinten einzelne Religionswissenschaftler, daß die intensive Engelverehrung im Judentum den Monotheismus geschwächt und auf diese Weise sozusagen den Nährboden für die christliche Trinitätstheologie bereitgestellt habe.³⁹ (Diesem Bild der Verhältnisse ist freilich auch energisch widersprochen worden.⁴⁰) Vor allem Inschriften zeigen, wie beliebt die Engelverehrung unter Juden und Christen im Alltag der Antike war.⁴¹ Man könnte den alltäglichen „Polytheismus“ der „Monotheisten“ aber auch an den vielen magischen Texten dokumentieren, die Juden, Christen und Samaritaner in der Antike offenbar vollkommen selbstverständlich verwendeten. Ich verzichte darauf, weitere Belege für den „Alltagspoly-

³⁶ Glaubenslehre § 172, ebenda, S. 469. – Zum Thema vgl. auch Marksches, C.: *Alta Trinità Beata. Gesammelte Studien zur altkirchlichen Trinitätstheologie*, Tübingen 2000 und ders.: *Das Trinitätsdogma der antiken Christenheit. Seine Entstehung und Bedeutung in der Gegenwart*. In: *Glaube und Lernen* 17 (2002), S. 24–40.

³⁷ Für Kaiser Julian, *Contra Galileos* fr. 72, Z. 20f. (*Giuliano Imperatore, Contra Galilaeos. Introduzione, testo critico e traduzione a cura di E. Masaracchia [Testi e commenti 9]*, Roma 1990, S. 167 = Cyr., Iul. IX 306 B) ist die Frage nach Monotheismus und Polytheismus „a trivial matter“: *περὶ ὧν ἢ τὸ παράπαν οὐδαμῶς ἢ μικρὰ διαφερόμεθα πρὸς ἀλλήλους*.

³⁸ Siehe Corbin, H.: *Le paradoxe du monothéisme*, Paris 1992 (= 1981).

³⁹ Vgl. Bousset, W.: *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter* (Handbuch zum Neuen Testament 21), 3. Auflage, Tübingen 1926, S. 302–357. Zuletzt vgl. Koch, K.: *Monotheismus und Angelologie*. In: Dietrich, W. & M. A. Klopfenstein (Hg.), *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte* (*Orbis Biblicus et Orientalis* 139), Fribourg u. a. 1994, S. 565–581.

⁴⁰ Vgl. Hurtado, L. W.: *One God, One Lord. Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, 2. Auflage, Edinburgh 1998, S. 24–27 sowie S. 41: „The ‘weakened monotheism’ of postbiblical Judaism described by Bousset and others is an erroneous construct“; Hayman, P.: *Monotheism – A Misused Word in Jewish Studies?* In: *Journal of Jewish Studies* 42 (1991), S. 1–15.

⁴¹ Siehe Leclerq, H.: *Art. Angels*. In: *Dictionnaire d’archéologie chrétienne et de liturgie* I/2, Paris 1924, Sp. 2080–2161, hier Sp. 2144–2153.

theismus“ vieler antiker „Monotheisten“ anzuführen, weil auch hier unsere Beispiele ausreichen, um die Grundthese zu illustrieren.⁴² Die Funktion des Duals „Monotheismus“ – „Polytheismus“ sollte also nicht nur aufgrund ihres – wissenschaftsgeschichtlich betrachtet – vergleichsweise jungen Alters kritisch überprüft werden, sondern auch wegen ihrer begrenzten Leistungsfähigkeit. Das gilt selbst mit Blick auf die Geistesgeschichte. Auch in der theoretischen Reflexion der kaiserzeitlichen Antike ging es vielfach gar nicht um unsere neuzeitliche Frage nach der Einzigkeit eines Gottes im Gegensatz zum „Polytheismus“, sondern um die viel schlichtere Frage, ob am Beginn aller Dinge ein einziges Prinzip, ein letzter Grund steht oder vielleicht ein Prinzipidualismus. Man könnte dies an vielen mittel- und neuplatonischen Texten demonstrieren, ich belasse es hier bei diesem Hinweis.⁴³

Eine abschließende Bemerkung: Unsere Beispiele im zweiten Abschnitt haben gezeigt, daß die Rekonstruktion des Verhältnisses von „Monotheismus“ und „Polytheismus“ nach dem altbundesrepublikanischen Schema des Wettstreites zwischen offener und totalitärer Gesellschaft jedenfalls an den historischen Verhältnissen der Antike vorbeigeht (und ähnliches ist für die vorhergehenden Perioden der israelitischen und jüdischen Religionsgeschichte zu vermuten). Wir haben darüber hinaus erhebliche Zweifel an der religionswissenschaftlichen und historischen Leistungsfähigkeit der beiden Termini „Monotheismus“ und „Polytheismus“ angemeldet.

Dieses Ergebnis führt uns zur letzten Frage: Wie konnte es überhaupt zur Konstruktion solch klar abgegrenzter religiöser Kategorien kommen? Ich will an dieser Stelle meine Vermutung nicht unterdrücken, daß die Entstehung derartiger, für die historische Wirklichkeit nur sehr bedingt geeigneter Schemata mit einer sehr einseitigen, primär geistesgeschichtlichen Orientierung vieler religionsgeschichtlicher Untersuchungen zusammenhängt – schärfer formuliert: mit einer entsprechenden Schlagseite. Das betrifft übrigens auch viele Arbeiten von Theologen und Kirchenhistorikern, die rein dogmen- und theologiegeschichtlich vorgehen.⁴⁴ Man behandelt aber damit das sensible Thema „Monotheismus“ – „Polytheismus“ ausschließlich im Kontext

⁴² Für Ägypten vgl. Vinzent, M.: Das 'heidnische' Ägypten im 5. Jahrhundert. In: van Oort, J. & D. Wyrwa (Hg.), Heiden und Christen im 5. Jahrhundert (Studien der Patristischen Arbeitsgemeinschaft 5), Löwen 1998, S. 32–65, hier S. 43–46.

⁴³ Vgl. beispielsweise den neuplatonischen Philosophen Olympiodor in seinem Kommentar zum Gorgias Platos: καὶ γὰρ ἴσμεν καὶ ἡμεῖς ἐν τῷ πρῶτον αἴτιον τὸν θεόν, οὐδὲ γὰρ πολλὰ πρῶτα; „Denn auch wir wissen, daß der erste Grund aller Dinge ein einziger ist, nämlich Gott. Daher kann es auch nicht viele erste Gründe geben“ (Olymp., in Plat. Georg. 4,3; zitiert nach: Olympiodorus in Platonis Gorgiam Commentaria, ed. L. G. Westerink [Bibliotheca Teubneriana], S. 32, 16f.) und dazu jetzt Frede, M.: Monotheism and Pagan Philosophy in Later Antiquity. In: Athanassiadi, P. & M. Frede (Hg.), Pagan Monotheism in Late Antiquity, Oxford 1999, S. 41–67.

⁴⁴ Siehe Marksches, C.: Art. Historiography and Historical Thought: The Christian Tradition. In: International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences X, Oxford 2001, Sp. 6762–6766.

einer bestimmten sozialen Schicht der antiken Gesellschaft, nämlich vor dem Hintergrund der Ansichten der gebildeten Lehrer und ausgebildeten Kultfunktionäre. Entsprechend einseitig bleibt das gezeichnete Bild. Das gilt übrigens auch für die grundlegende Monographie Assmanns, die vielleicht weniger eine Geschichte antiker Mentalitäten im Sinne ihres Untertitels als vielmehr eine Vorgeschichte alteuropäischer Gelehrtenmentalität darstellt, mithin ein Stück höchst beeindruckender Selbstaufklärung des deutschen Professorenstandes über die hellen wie die dunklen Seiten der eigenen Identität als deutscher und europäischer Wissenschaftler. So betrachtet bleiben aber alle genannten Schematisierungen, deren Angemessenheit für eine präzise Wahrnehmung der antiken Religionsgeschichte wir vehement bestritten hatten, von nicht zu unterschätzender Bedeutung für jede Geistes- und Mentalitätsgeschichte – und nicht zuletzt natürlich auch für die Gegenwart, wenn man beispielsweise die Konstrukte eines klar unterscheidbaren „Monotheismus“ und „Polytheismus“ dazu verwendet, um für religiöse und politische Toleranz und die Bewahrung der Grundprinzipien einer rechtsstaatlichen Demokratie zu werben. All dem wird ein Theologe als allerletzter widersprechen wollen.