
Journal of Religious Culture

Journal für Religionskultur

Ed. by / Hrsg. von Edmund Weber
in Association with / in Zusammenarbeit mit Matthias Benad
Institute for Irenics / Institut für Wissenschaftliche Irenik
Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main

ISSN 1434-5935- © E.Weber – E-mail: irenik@em.uni-frankfurt.de

Nr. 83 (2007)

Der Monotheismus und die mosaische Unterscheidung Religionswissenschaftliche Anfragen

Von

Martin Mittwede

Die Monotheismusdebatte, die durch Jan Assmann angestoßen worden ist, wird in weiten Teilen im biblischen Kontext geführt. Der historische Prozess, in dem sich im vorderen Orient die Idee des einen Gottes aus einem polytheistischen Umfeld herauschält oder, wie Assmann meint, das Ergebnis eines revolutionären Umschwungs ist,¹ ist eine unter vielen anderen historischen Varianten der Entstehung des Eingottglaubens.

In seinen Publikationen „Moses – der Ägypter“ von 1998 und „Die mosaische Unterscheidung“ aus dem Jahr 2003 geht es Assmann nicht nur um die Beschreibung und Deutung eines besonderen historischen Kontextes, sondern um ein grundlegendes Deutungsmuster des Phänomens Monotheismus, das die Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Religion und damit eine grundlegende Veränderung in der Beurteilung anderer Traditionen gebracht hätte. Er schreibt: *„Ebenso wenig lässt sich aber bestreiten, dass sie (die monotheistischen Religionen) gleichzeitig eine neue Form von Hass in die Welt gebracht haben: den Hass auf Heiden, Ketzer, Götzendiener und ihre Tempel, Riten und Götter.“*²

Es stellt sich nun die Frage, ob die religionsgeschichtlichen Befunde in einer erweiterten Perspektive seine Deutung stärken oder relativieren. Auch wenn viele von Assmanns Einzelbeobachtungen nachvollziehbar, höchst interessant und für die weitere Diskussion anregend sind, soll es hier darum gehen, ob die These von der mosaischen Unterscheidung an sich reli-

¹ Assmann (2003,56)

² Assmann (2003,29). Oder an anderer Stelle:

„ ... liegt die monotheistische Wende in der Form eines Bruchs, einer Konversion, die auf der Unterscheidung von wahr und falsch beruht und in ihrer späteren Rezeptionsgeschichte die Unterscheidung von Juden und Heiden, Christen und Heiden, Christen und Juden, Muslimen und Ungläubigen, Rechtgläubigern und Häretikern generiert und sich in einem Unmaß von Gewalt und Blutvergießen manifestiert hat.“ (2003,22)

gionswissenschaftlich haltbar ist. Ein entscheidender Mangel zeigt sich direkt auf den ersten Blick; denn seine Ausführungen beziehen sich primär auf die drei in Vorderasien aus gemeinsamen Wurzeln entstandenen abrahamitischen Religionen Judentum, Christentum und Islam. Gesprochen wird aber immer wieder von dem Monotheismus als einem Grundprinzip religiöser Traditionsbildung.

Tatsache ist, dass es im asiatischen Raum andere monotheistische Glaubenstraditionen gibt, die die Gewaltprobleme, die Assmann kritisch besonders beim Christentum und im Islam verortet, nicht in dieser Form entfaltet haben. Handelt es sich also um grundlegende Defizite des Monotheismus-Konzepts oder um die spezifische historische Entwicklung von einzelnen Religionen, die in der Verquickung von Regierungsmacht und Glauben (Stichwort Staatsreligion) eine ihrer ursächlichen Wurzeln besitzt?

In Indien entstehen parallel zwei dominierende monotheistische Systeme, die Shiva- und die Vishnu-Verehrung,³ und daneben noch die Shakta-Tradition, die ihre eigene Theologie der höchsten weiblichen Gottheit entfaltet. Es ist sicher richtig, dass diese Traditionen ihre mythologische Einbettung in das, was Assmann primäre Religion nennt, nie ganz verlieren. Die höchste Gottheit der jeweiligen Tradition steht an der Spitze eines Pantheons, der genügend Raum für den „Kosmotheismus“ bildet. Im Fall von Vishnu kann dies bereits mit seinen Ursprüngen zusammenhängen. Sowohl mythologisch (die Heldentat der drei Schritte, mit denen er den weiten Raum des Universums durchmessen hat) als auch vom Namen her wird er als „der Durchdringende“ betrachtet.⁴ In der triadischen Zusammenstellung mit Brahma und Shiva ist er der Erhalter, also wiederum in einer weltzugewandten Funktion tätig im Gegensatz zu Shiva, der als Herr des Yoga (yogeshvara) viel stärker für die Transzendenzorientierung steht.

Auch das Konzept der auf der Welt erscheinenden Erlöser (avatara) gehört in diesen Zusammenhang: Vishnu ist der Retter, der hilfreich in die Schöpfung hineingeht, sich mit ihren Problemen auseinandersetzt und sich damit nicht von dieser völlig trennen lässt. In der Tradition der theistischen Philosophie Ramanujas wird das Universum als Körper Gottes betrachtet.⁵ Er selbst besitzt die Qualität, alldurchdringend zu sein (vyapakatva). Darüber hinaus gibt es aber noch eine transzendente persönliche Gestalt in einer ewigen Existenzform, die nicht durch emanatives Werden gekennzeichnet ist (aprakriti).⁶ Das Gottesreich wird zwar mit aus der sinnlichen Welt stammenden Begriffen beschrieben, die an eine königliche Stadt erinnern, gleichzeitig wird es aber durch Begriffe wie unendlich (ananta) und höchste Wirklichkeit (paramapada) charakterisiert.

Selbst Shiva, der Zerstörer und Vernichter der Relativität, ist in vielerlei Weise mit dem Thema der Schöpfung und Zeugung verknüpft.⁷ Als Retter und Erlöser der Seelen kann auch er in der Welt erscheinen.⁸ In seiner dionysischen Ambivalenz besitzt er eine geheimnisvolle Tiefe und einen schillernden Facettenreichtum, beide Aspekte eignen sich schlecht für eine „mosaische Unterscheidung“ in wahre und falsche Religion. Als stille Ewigkeit (Transzendenz) und dynamischer Tänzer (wirbelnde Schöpfung) tritt er in Beziehung zu den Gläubigen. Und wer nicht so an ihn glaubt, dem fehlt die innere Schau, er lebt in einem bedauernswerten Mangel, der aber durch die Gnade behoben werden kann.

Sind diese Traditionen somit als nicht monotheistisch zu betrachten, weil sie den Kriterien Assmanns nicht vollständig entsprechen? Die transzendente Dimension ist ein wesentlicher Aspekt des einen höchsten Weltenherrn. In Indien beginnt die begriffliche Beschreibung einer

³ Im Brihannaradiyapurana 14.2.14 werden beide sogar miteinander identifiziert.

⁴ Vgl. Gonda (1993,172)

⁵ Shrinivasadasa (1978,80)

⁶ Shrinivasadasa (1978,83). Nach Bhaskara, der die Lehre von der gleichzeitigen Unterscheidung und Nichtunterscheidung bheda-abheda von Gott und Schöpfung vertritt, ist der höchste Herr (ishvara) außerhalb des Samsara; Srinivasachari (1972,29).

⁷ Zur Ambivalenz Shivas vgl. Doninger O Flaherty (1973), Kramrisch (1988,117 ff.)

⁸ Kramrisch (1988,434)

absoluten Wirklichkeit in der Konzeption eines unpersönlichen Urgrundes (brahman) und dessen Identität mit der ewigen Seele (atman), wie es bereits in den frühen Upanishaden formuliert wird.⁹ Brahman selbst wird an nicht wenigen Textstellen persönlich aufgefasst, immerhin besitzt es gemeinsam mit der Seele die Qualität des Bewusstseins (cit). In den mittleren Upanishad-Texten ebenso wie in der epischen Literatur kommt dann die Vorstellung eines höchsten Herrn (ishvara) stärker zum Tragen, die in der späteren Theologie mit den beiden anderen Aspekten brahman (als immanente Ausstrahlung des ishvara im Sinne einer Weltenseele) und paramatman (als göttlicher Funke in der Seele des Menschen) integriert betrachtet wird und ein Gesamtgotteskonzept darstellt, welches sowohl transzendente als auch immanente Aspekte besitzt. Die theistischen Vedanta-Systeme von Ramanuja, Vallabha, Madhva, Jiva Gosvami, Baladeva Vidyabhushana und anderer können als ontologische Theologien verstanden werden, die unter verschiedenen Blickwinkeln die Natur Gottes zu ergründen suchen.

„Shiva ist die Ursache der Schöpfung und die Existenz selbst; er ist die Ursache der Erlösung und die Erlösung selbst,“ heißt es im Lingapurana.¹⁰ Das Gotteskonzept umfasst also Transzendenz und Immanenz, bzw. Ewigkeit / Überzeitlichkeit und die vergehende Zeit, den Werdeprozess gleichermaßen. Gott ist immer gleich in seiner ewigen Absolutheit und immer werdend in seiner Selbstoffenbarung in der Schöpfung und als Schöpfung. Diese Aussage sollte nicht pantheistisch missverstanden werden. Die Trennung zwischen Gott und Welt, die nach Assmann ein Kennzeichen der mosaischen Unterscheidung ist, greift auch hier; denn der Mensch ist für seinen Heilsweg aufgerufen, sich zur Transzendenz erfahrung aufzuschwingen. Aus der Sicht Gottes besitzt die werdende Welt keine letztendliche Wirklichkeit.

Sowohl die Vishnu- als auch die Shiva-Tradition entwickeln in späterer Zeit theologische Modelle, die den Transzendenzcharakter der Gottheit intensiver betonen sollen. In der sogenannten „Trinität“ von Brahma, Vishnu und Shiva als Schöpfer, Erhalter und Zerstörer wird eine funktionale Aufteilung der Aktivitäten vorgenommen, die der Vorstellung des einen Herrn zuwiderläuft. Dementsprechend wird davon ausgegangen, dass der große Vishnu (mahavishnu) oder der ewige Shiva (sadashiva) transzendent über der Dreiheit von Vishnu, Shiva und Brahma steht; letztere stehen in ihrer Funktion an der Spitze der weltlichen Existenz, sind aber nicht transzendent.

Die Unterscheidung von wahr und falsch in Bezug auf Religion existiert schon vor der Entstehung des Monotheismus. Die Hoch- oder Spezialgötter der einzelnen Völker wie z.B. die vedischen Mitra und Varuna waren Garanten der ethischen Normen, die aber in regionaler Begrenzung verstanden wurden; der überregionale Anspruch entwickelt sich parallel zu Großreichen, die sich als Vertreter einer religiösen Identität begreifen.

Kulturgeschichtlich dürfen wir die Entstehung des Monotheismus nicht von der Achsenzeit trennen. Zu dieser von Jaspers beschriebenen Epoche im ersten Jahrtausend v. Chr. gehören eben auch die Upanishad-Lehrer und der Buddhismus. Gemeinsames Kennzeichen dieser Traditionen ist die Betrachtung der Transzendenz als ein universales Prinzip jenseits der Schöpfung, dabei spielt es primär erst einmal keine Rolle, ob diese Transzendenz als ein persönlicher Gott, als ein universales Sein wie das Brahman oder als ein nicht näher definierbares Heil jenseits des veränderlichen Samsara wie das Nirvana betrachtet wird. In dieser bedeutsamen Epoche wurden Menschen fähig, Universalbegriffe zu bilden und zu denken, die nicht mehr als konkrete numinose Wesenheiten, sondern als abstrakte universelle Realitäten betrachtet wurden. Der monotheistische Gottesbegriff gehört mit in diese Kategorie neuer Begrifflichkeit.

Ebenso wie die logischen Konzepte des Parmenides, auf die sich Assmann als Parallele zur mosaischen Unterscheidung bezieht, erst wesentlich später im wissenschaftlichen Denken wirklich fruchtbar geworden sind, so müssen wir weltgeschichtlich davon ausgehen, dass

⁹ Auf die Vorläufer, die sich bereits in der rigvedischen Zeit andeuten, gehe ich hier nicht ein, vgl. dazu z.B. die Deutungsansätze von Mehlig (1987,40 ff.)

¹⁰ Lingapurana 1.28.23

neue Ideen manchmal wesentlich länger brauchen, um vollständig erfasst zu werden, als es uns lieb ist.

Die Logik als Denkwang entwickelt sich im historischen Prozess der Wissenschaftsentwicklung immer im Kontext von Denkmodellen, die als Paradigmen dogmatischen Charakter erlangen.¹¹ Wenn Wissenschaft sich stärker als zeit- und kulturgebunden begreift, entfällt zu mindestens in einem gewissen Maß der absolutistische Wahrheitsanspruch. Menschliches Denken und die Entwicklung von Konzepten und Modellen relativieren sich damit.

Aufgrund der geringeren Eingebundenheit in traditionelle Religionsbindungen übernimmt die Wissenschaft für viele Menschen heute die Funktion einer religiösen Orientierung, die die Geheimnisse der Existenz entschlüsselt und diese in Bildern von der Welt, in Weltbildern verstehbar und verfügbar macht. Gleiches gilt auch für nicht wenige populärwissenschaftliche Publikationen im „geisteswissenschaftlichen“ Bereich, sei es über die Qumran-Schriftrollen oder die eschatologischen Vorstellungen eines Nostradamus, Swedenborg oder die Lehren der Hildegard von Bingen. Im wissenschaftlichen Gewand werden Glaubensthesen verkündet, die gerade dadurch Glaubwürdigkeit und Wahrheitsanspruch repräsentieren.

Das „Gewaltpotential des Monotheismus“, wenn wir im Sinne Assmanns davon sprechen, ist nicht das Ergebnis des monotheistischen Prinzips, welches andere Götter bekämpft,¹² sondern Ergebnis des nicht angemessenen Verstehens dessen, was mit dem einen und einzigen Gott intendiert ist.¹³ So lange ein monotheistischer Gott in Relation zu anderen gesehen wird, ist er eben nicht der eine, sondern der höchste Gott unter anderen. Gerade die Mischung aus Absolutheitsanspruch und Relationalität ergibt wahrscheinlich die explosive Mischung der religiös motivierten Gewalt.

Absolutheit / Transzendenz —————> Universalität

Relativität / kulturelle Norm —————> Partikularität

Der eine Gott lässt sich gerade nicht relational mit anderen verbinden. Wenn wir eine Analogie aus der Physik benutzen, können wir sagen, dass verschiedene Elementarteilchen innerhalb eines physikalischen Feldes immer in Beziehung zueinander stehen. Das zugrunde liegende physikalische Feld steht zu keinem Teilchen in einer besonderen Relation; denn es „kommuniziert“ mit jedem Teilchen gleichzeitig. Das Feld lässt sich also nicht dazu benutzen, dass einzelne Teilchen sich einer einmaligen Beziehung zum Feld brüsten. Im Phänomen der sogenannten „Quantenverschränkung“ zeigt sich, dass räumlich getrennte Untersysteme eines Systems in spezieller Weise miteinander korrelierte Messwerte besitzen können, unabhängig davon, wie weit sie von einander entfernt sind, dies lässt sich nur über einen Feldeffekt erklären. Betrachten wir diesen Gedanken aus räumlicher Perspektive, dann lässt sich ein absoluter Gott nicht im Kontext der Dreidimensionalität fassen, sondern steht außerhalb der lokalisierbaren Räumlichkeit. Wenn das Konzept des einen Gottes wirklich universal verstanden wird, dann ist er eben mehr und anders als das, was einzelne Religionstraditionen darunter verstehen.

¹¹ Kuhn (2002)

¹² „Diese kritische und umgestaltende Kraft speist sich aus ihrer negativen Energie, d.h. ihrer Kraft der Verneinung und Ausgrenzung.“ Assmann (2003,26).

¹³ In seinen Ausführungen weist Assmann darauf hin, dass der Monotheismus nur eine theologische Idee sei, die nicht unbedingt der konkreten Religion entspricht. „Gegenreligion ist ein Aggregatzustand, den eine Religion nie auf längere Zeit durchhält. Keine dieser sekundären Religionen hat es auf Dauer vermeiden können (und vielleicht nicht einmal wollen), Elemente der von ihr als Heidentum verdrängten primären Religionen in sich aufzunehmen. Dennoch trägt sie ein ‚gegenreligiöses Moment‘ in sich, das in bestimmten Momenten immer wieder zum Ausbruch kommen kann.“ (Assmann 2003,53) Die „monotheistischen Momente“ (Assmann 2003,50) bilden aus einem anderen Blickwinkel den Anfang einer Entwicklung, die noch keineswegs abgeschlossen ist.

Der Kulturphilosoph Jean Gebser betrachtet die kulturellen Veränderungen des Abendlandes unter dem Blickwinkel der Dimensionalität und sieht in vielen Phänomenen der modernen Kunst die Überwindung der dreidimensionalen Sichtweise, die beginnend mit der Entdeckung der Perspektive in der Renaissance (Leonardo Da Vincis Abendmahl) das wissenschaftliche Denken bis zum 19. Jahrhundert bestimmt hat.¹⁴ Inzwischen ist die ganze 3D-Welt entdeckt und erobert, die klassische mechanistische Physik von der Relativitätstheorie und der Quantenmechanik in ihrer Gültigkeit eingeschränkt, und wir können uns fragen, was die kulturell seit ca. 100 Jahren hervortretende Vierdimensionalität (Surrealismus, Abstraktion, Überwindung der Tonalität usw.) religiös zu bedeuten hat. Ein Ansatz dafür kann sein, dass es darum geht, Absolutheit und Universalität besser zu verstehen, als es historisch bisher geglückt ist. Hier ergibt sich ein Paradoxon: Kann eine partikuläre Kultur überhaupt ein kulturtranszendierendes Gottesbild entwickeln?

Dass dieser Erkenntnisprozess ein schwerer und langer Weg ist, wird ja bereits bei der Ökumene innerhalb des Christentums und beim Verhältnis von Judentum, Christentum und Islam deutlich, die sich in ihrem Selbstverständnis alle auf den einen Gott beziehen, der dazu noch in gemeinsamen kulturellen Wurzeln gefunden werden kann.

„Indem Gott umgekehrt den Christen und Muslimen gebietet, die Wahrheit über den Erdkreis zu verbreiten, werden alle diejenigen ausgegrenzt, die sich dieser Wahrheit verschließen. Erst in dieser Form wird das dem Monotheismus innewohnende Ausgrenzungspotential gewalttätig.“¹⁵

Dem einzelnen Gläubigen fällt es ungeheuer schwer zu akzeptieren, dass sein Gott, wenn er in einem anderen kulturellen Gewand (z.B. des Islams) erscheint, dann noch derselbe sein soll. Wie viel mehr Arbeit muss diesbezüglich bei noch fremderen Traditionen wie der Vishnu-, Shiva-, Shakti- oder der Amida-Verehrung geleistet werden? Vielleicht stehen wir weltgeschichtlich wieder in einer Achsenzeit, in der sich zu der äußeren ökonomischen Globalisierung die innere Globalisierung gesellt, die hilfreich sein kann, um den sogenannten Kampf der Kulturen zu vermeiden.¹⁶

Was ist mit diesem Begriff der inneren Globalisierung intendiert? Er kann nicht die Welteinheitsreligion meinen, die es höchstwahrscheinlich außerhalb des ökonomisch geprägten weltweit einheitlich auftretenden Star- und Modekults nie geben wird. Vielmehr meint sie ein Bewusstsein, das in der anderen kulturellen Ausprägung des Glaubens keinen Angriff auf den eigenen Gott mehr sieht, sondern eine neue bereichernde Möglichkeit, sich Gott anzunähern. Wenn der eigene Gott absolut ist, kann er per definitionem nämlich nicht in irgendeiner Weise angegriffen werden, und seine Liebe lässt sich nicht auf einige wenige eingrenzen.

Weiterhin stellt Assmann der aus seiner Sicht sekundären monotheistischen Religion die primäre Religion gegenüber: *„Polytheismus ist Kosmotheismus. Das Göttliche lässt sich aus der Welt nicht herauslösen. Um diese Herauslösung geht es aber im Monotheismus. Das Göttliche emanzipiert sich aus seiner symbiotischen Eingebundenheit in Kosmos, Gesellschaft und Schicksal und tritt der Welt als eigenständige Größe gegenüber.“¹⁷*

Religionsgeschichtlich ist ein ausgebauter hierarchischer polytheistischer Pantheon sicher keine primäre Religion, sondern zu mindestens sekundär gegenüber Religionsformen, die sich einfacheren Strukturen bedienen. Der Monotheismus kann, wie die indischen Traditionen zeigen, sehr starke Immanenzaspekte besitzen und muss deshalb nicht zwangsläufig in Gegensatz zum Kosmos und zum Auffinden des Göttlichen in diesem treten.

Der primäre Bewusstseinswandel, um den es hier aus religionsgeschichtlicher Sicht geht, ist die Entdeckung der Welt als ein Profanraum, der in dieser Form vorher nicht existiert hat, da der Raum ursprünglich mehr im Sinne einer sakralen Geographie erlebt wurde. In der Moder-

¹⁴ Gebser (1956), Gebser (2002)

¹⁵ Assmann (2003,31)

¹⁶ Huntington (2002)

¹⁷ Assmann (2003,62)

ne hat diese Entdeckung, wie bereits Eliade formuliert hat, zu einer Desakralisierung der gesamten Welt für viele Menschen geführt.¹⁸

„Die Geschichte des Monotheismus ist die Geschichte monotheistischer Augenblicke, die auf der Grundlage der mosaischen Unterscheidung und ihres revolutionären Potentials große weltverändernde Kraft entfaltet haben, aber sich niemals im Sinne einer irreversiblen, nicht wieder rückgängig zu machenden Errungenschaft haben auf Dauer stellen lassen. Der ursprüngliche Sinn dieser Idee ist nicht, um dies noch einmal zu betonen, dass es nur einen Gott gibt, sondern, dass es neben dem nur einen wahren Gott nur falsche Götter gibt, deren Anbetung aufs schärfste verworfen wird.“¹⁹

Versuchen wir das Phänomen, auf das Assmann hier hinweist, tiefenpsychologisch zu betrachten, dann wird deutlich, dass das Bild des eifersüchtigen Gottes zwar auch Liebe impliziert, aber eine Stufe darstellt, die Erich Fromm eben nicht als reife Liebe bezeichnen würde. Wieso sollte also ein universaler Gott, der alles und jeden geschaffen hat, den Drang haben, jemanden ausschließlich und ausschließend besitzen zu wollen?

Aus menschlicher Sicht wird die Angelegenheit verständlicher. In der Achsenzeit und damit in der Anfangszeit der monotheistisch abstrahierten Glaubensvorstellungen, beginnt sich der Mensch immer mehr als einzelnes Individuum zu erleben, das sich im Denken und Fühlen von der kulturellen Gruppe abgrenzt. Dies kann auch in Indien sehr eindrucksvoll beobachtet werden, wo die individuelle Verantwortung im Kontext des Karmagesetzes formuliert wird und der menschliche Held Arjuna in der Bhagavadgita den individuell begründeten Zweifel an seiner Standespflicht als Krieger formuliert.

Der Mensch, der sich als einzelnes Individuum versteht, erlebt anfangs auch die Liebe als exklusiv. Die mythischen Götter waren Funktionsträger innerhalb des Kosmos. Sie wurden geehrt, geachtet, angebetet – und dies sicher auch mit intensivem persönlichen Empfinden. Zu dem einen Gott entwickelt sich schrittweise eine neue Art der Beziehung, die äußerst persönlich ist und den Einzelnen existentiell aufruft, sich auf die Transzendenz zu beziehen, wenn er die Bedingtheit des Welttreibens durchschauen und nicht von ihr beherrscht werden will.

Liebe erfordert nach Fromm die Übung von Konzentration und unbedingtes Interesse.²⁰ Diese Qualitäten können auch als Forderung des Gottes wahrgenommen werden: *„Darum sollst Du den Herrn, Deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft.“²¹* Oder bei Al Ghasali: *„Wisse: Alle Muslime stimmen darin überein, dass die Liebe zu Gott eine Pflicht ist.“²²* Liebe als Forderung in diesem Sinne bedarf der Pflege und Hege, der Erziehung der nachfolgenden Generation und der kulturellen Tradierung in ihrer öffentlichen Präsenz, wie es im weiteren Text ausgeführt wird. Sie ist in diesem Sinn nicht ein Gefühl oder ein Liebesaffekt, sondern verquickt mit den Weisungen des Gottesbundes, der aus der Liebe des Herrn zu seinem Volk erwachsen ist.²³

Der Ausschluss anderer Götter von der Verehrung ist die Kehrseite dieser beginnenden Liebesbeziehung. Die emotional intensive Liebe schließt auch im individuell-biographischen Kontext anfangs naturgemäß aus: Alte Freundschaften werden gekappt, vergangene Liebeschaften als gefährlich gebrandmarkt. Selbst die gleichgeschlechtlichen Bekannten und Freunde des Partners können als störende Bedrohung erlebt werden, da sie etwas von der sich zentrierenden Liebesenergie abzuzweigen scheinen. Erst in späterer Zeit spürt ein Liebespaar die selbst erzeugte Isolation, die die Liebe dann nicht mehr stärkt, sondern über die wechselseitige Abhängigkeit der Partner sogar zerstören kann. Fundamentalistische Strömungen lassen sich in dem Modell wechselseitiger Abhängigkeiten zwischen dem Menschen und seinem

¹⁸ Eliade (1957,9)

¹⁹ Assmann (2003,52)

²⁰ Fromm (1979, 143-4)

²¹ Deuteronomium 6.4

²² Al Ghasali (1998,177)

²³ Vgl. dazu Nissen (1974,195)

Gott, sowie von Abhängigkeitsverhältnissen innerhalb von religiösen Gemeinschaften beschreiben.

Wenn die Anfangswehen der persönlichen Gottesliebe überwunden werden, eröffnet der Glaube an den einen Gott die Chance, die Universalität dieses Gottes schrittweise begreifen zu lernen. Monotheismus ist in dieser Form kein Risiko für die Pluralität in der modernen Gesellschaft, sondern die Gelegenheit, Gemeinsamkeit und Verbundenheit mit anderen Religionstraditionen und -kulturen zu entdecken. Dieser Herausforderung haben wir uns in der Globalisierung zu stellen. Jede Glaubensrichtung wird angemessene Modelle einer Theologie der Religionen zu entwickeln haben, wenn sie für den globalisierten Menschen glaubwürdig bleiben will. Dies zu leisten und dabei gleichzeitig kulturelle Identität zu bewahren und zu vermitteln ist kein leichter Spagat.

Literatur

- Al Ghasali (1998): Das Elixier der Glückseligkeit (aus dem Persischen und Arabischen übertragen von Hellmut Ritter). München: Diederichs.
- Assmann, Jan (2003): Die mosaische Unterscheidung. München, Wien: Hanser.
- Assmann, Jan (1998): Moses der Ägypter. München, Wien: Hanser.
- Doninger O Flaherty, Wendy (1973): Shiva – the Erotic Ascetic. Oxford: Oxford University Press.
- Eliade, Mircea (1957): Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen. Hamburg: Rowohlt.
- Fromm, Erich (1979): Die Kunst des Liebens. Frankfurt / Main: Ullstein.
- Gonda; Ian (1993): Aspects of Early Vishnuism. (Reprint) Delhi: Motilal Banarsidass.
- Gebser, Jean (1999): Ursprung und Gegenwart. Schaffhausen: Novalis
- Gebser (1956): Abendländische Wandlung. Frankfurt / Main: Ullstein.
- Huntington, Samuel P. (2002): Kampf der Kulturen. München: Goldmann
- Kramrisch, Stella (1988): The Presence of Shiva. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Kuhn, Thomas S. (2002): Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. Frankfurt / Main: Suhrkamp.
- Mehlig, Johannes (1987): Weisheit des alten Indien. Band 1: Vorbuddhistische und nichtbuddhistische Texte. München: C.H. Beck
- Nissen, Andreas (1974): Gott und der nächste im antiken Judentum. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Srinivasachari, P. N. (1972) : The Philosophy of Bhedabheda. (Reprint) Madras : Adyar Library and Research Centre.
- Shrinivasadasa (1978): Yatindramatadipika. A Handbook on the Philosophy of Ramanuja. English Translation by Swami Adidevananda. Madras: Sri Ramakrishna Math.