

Die Gottesidee in der Religionsgeschichte

Paul Natterer

2011

Die empirische Datenbasis der Religionsphilosophie ist Gegenstand der Religionswissenschaft mit ihren Unterdisziplinen Religionsgeschichte, Religionsphänomenologie, Religionspsychologie (und Religionssoziologie). Hier ein Abriss der einschlägigen Daten und Theorien der Religionsgeschichte zur theistischen Gottesidee in der Geschichte der Religion. Da Religionswissenschaft als eigene wissenschaftliche Disziplin ein noch junges Fach seit Anfang / Mitte des 19. Jh. ist, wird der Abriss die Ergebnisse und Theorien der letzten beiden Jahrhunderte skizzieren.

Selbstverständlich ist dieses Feld schon vorher immer wieder bearbeitet worden: Fast alle in Folge vorzustellenden Theorien zu Entstehung, Entwicklung und Wesen von Gottesvorstellung und Religion sind bereits im Altertum zum ersten Mal vorgetragen und erörtert worden. Der griechische Historiker Herodot (484–425 v.C.) und der Philosoph Demokrit (460–370) gaben aus eigener Anschauung sehr genaue Beschreibungen der Religionen Ägyptens, Babyloniens, Persiens und Skythiens (Innerasiens). Aristoteles' Nachfolger Theophrastos (372–287) schrieb die erste Religionsgeschichte in 6 Büchern. Der griechische Schriftsteller Megasthenes war zwischen 302 und 297 v.C. mehrmals in offizieller Mission als Gesandter in Indien und beschrieb den Brahmanismus und überhaupt die hinduistische Religiosität in dem Werk *Indika*.

Zugleich setzte die philosophische Religionskritik ein: bei Platon (427–347 v.C.), in anderer Form bei Epikur (342–270 v.C.) und Lukrez (98–53 v.C.) und in noch einmal anderer Form in der spiritualistischen, allegorischen Auslegung der Mythen und Riten in Stoa und Neuplato-

nismus. Auch religionswissenschaftliche Werke i.e.S. entstanden: Euhemeros (330–260 v.C.) entwickelte den Ansatz des Euhemerismus oder Manismus, wonach Gottheiten auf Ahnen, v.a. ehemalige Könige und Heroen zurückgehen. Ciceros Werk *de natura deorum* beschreibt und erörtert die Glaubensvorstellungen und Riten der Zivilisation des letzten vorchristlichen Jahrhunderts.

Auch und gerade die Repräsentanten des prophetischen Theismus des alttestamentlichen Israel und seiner objektiven Tradition treten als inspirierte Sprecher (Propheten) einer nach Dauer und Konsequenz singulären Religions- und Kultkritik ins Relief: Man schlage nur irgendein Buch der Torah oder der Propheten auf. Woyke, J.: *Götter, „Götzen“, Götterbilder: Aspekte einer paulinischen „Theologie der Religionen“*, Berlin/New York 2005, zeigt dasselbe Bild für die Schriften des neutestamentlichen Israel. Auch die Schriften der sog. frühchristlichen Apologeten und Augustinus' *de vera religione* und *de civitate dei* sind schwerpunktmäßig Religionskritik und -philosophie.

Augustinus *De civitate dei* (*Vom Gottesstaat*, 413–426 n. C.), v.a. in den Büchern 1–10, ist die umfassendste, detaillierteste und reflektierteste wissenschaftliche Darstellung und Kritik der römisch-griechischen und überhaupt indogermanischen Götterwelt in Theorie und Praxis, durch den vielleicht brilliantesten Analytiker der antiken Zivilisation. Sie verbindet unmittelbares persönliches Erleben derselben mit Aufarbeitung aller wichtigen religionsphilosophischen Autoren der Antike – unter durchgängiger Konfrontation mit dem prophetischen Theismus des alt- und neutestamentlichen Israel. Die Bücher 11–22 thematisieren darüber hinaus in entsprechender Weise summarisch die orientalischen und afrikanischen resp. ägyptischen Religionen und Kulturen. Kompakter, aber ähnlich umfassend und logisch strukturiert ist Athanasius' Werk *Contra gentes* (*Gegen die Heiden*, 320 n. C.).

Im Mittelalter waren bedeutende Religionswissenschaftler und Religionsphilosophen von islamischer Seite Averroes (1126–1198), von jüdischer Seite Maimonides (1135–1204) und von christlicher Seite Thomas Aquinas (1225–1274) mit der *summa contra gentiles*. In der Renaissance liegen von zahlreichen Autoren religionswissenschaftliche Werke vor, welche die überwältigende Fülle von Informationen durch die weltweiten Entdeckungsreisen und durch Berichte von Missionaren zu verarbeiten suchten.

In der weiteren Neuzeit haben v.a. die Aufklärer Voltaire und Hume das Thema Religion und hier v.a. des Monotheismus historisch und kritisch behandelt. Voltaire hat in diesem Punkt wie die abrahamitische Offenbarungsreligion (Buch Genesis der Torah) die Depravationstheorie vertreten, „wonach die ursprünglich geoffenbarte reine Wahrheitserkenntnis oder Vernunftreligion durch das Heidentum bzw. die verschiedenen geschichtlichen Religionen abgelöst und damit verdunkelt und ‚verderbt‘ worden seien“ (Bertholet, A.: *Wörterbuch der Religionen*, Stuttgart 1976, Stichwort Depravationstheorie). – „Das Gegenteil besagt die religionsgeschichtliche Evolutionstheorie ..., die an eine allmähliche Höherentwicklung der Gotteserkenntnis denkt.“ (ebd.) Letztere wurde von David Hume in *The Natural History of Religion* (1757) vertreten, der im Fetischismus und Polytheismus die erste und älteste Religion sieht, während der Monotheismus erst in späterer Zeit mit der Höherentwicklung von Kultur und Denken erschienen wäre. Ähnlich Rousseau.

Raffaele Pettazoni, eine erste Autorität auf dem Gebiet der archaischen Religion, orientiert über den Hintergrund: „Woher stammte nun bei Hume und Rousseau diese neue Theorie? [...] Es sind die Entdeckungen, [...] die von Reisenden, Missionaren usw. gelieferten ethnographischen Angaben, die die Grundlage für die neue Theorie bilden. Hume beruft sich ausdrücklich auf die Religionen der wilden Völkerstämme von Amerika, Afrika und Asien“ (Pettazoni, R.: *Der allwissende Gott*, Frankfurt a. M. 1960, 110). Diese Evolutionstheorie der Religion beherrschte später auch lange Zeit die Religionswissenschaft des 19. Jh.: „Erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts [...] wurde] der Begriff eines höchsten Wesens als Element von größter Bedeutung im religiösen Glauben und Leben der unzivilisierten Völker“ entdeckt (Pettazoni, ebd. 111).

Die weiteren Stationen der Diskussion erfolgen bereits im Horizont und unter dem Dach der Religionswissenschaft, welche als selbstständiges Fach Anfang des 19. Jh. in Deutschland (Tübingen und Heidelberg) entstand, zusammen mit der Sprachwissenschaft, und zwar im Zusammenhang der Romantik. Insbesondere Friedrich Wilhelm Schelling (1775–1854) als der philosophische Sprecher der Romantik hat mit seiner sog. positiven Spätphilosophie oder Philosophie der Mythologie und

der Offenbarung hierfür den Weg bereitet. Sie ist Religionsphilosophie und -geschichte.¹

(I) **Das symbolistische Paradigma der Romantik.** Eine erste Station der modernen Debatte war die Romantik und der Symbolismus. Dabei war erkenntnisleitend „die Idee Schellings, der als erste Form der Gottesidee einen rudimentären, relativen Monotheismus annahm, den er *Henotheismus* nannte“ (Pettazoni 1960, 112). Dies meint, dass der Glaube an einen ersten und obersten Gott und Schöpfer hier nicht dessen Ausschließlichkeit, sondern nur Herausragendheit aus einer Reihe weiterer Götter bedeutet. Dies kann sich wie in den Religionen Indiens mit dem Phänomen verbinden, dass kultische Konzentration auf den jeweils angesprochenen und verehrten Gott gleichsam monotheistisch ist, als ob es keine anderen Götter gäbe. Schelling hält diese Stufe (wie auch Hegel) für eine notwendige Übergangserscheinung im „ganzen mythologischen (theogonischen) Prozeß“ von einer bloß apriorischen angeborenen Disposition zum Monotheismus zu dessen freier Erkenntnis. Diese philosophische Spekulation verarbeitet zwar mit dem Henotheismus ein tatsächliches und häufiges Phänomen, dessen Stellung vor oder nach einem ev. Monotheismus jedoch nach der historischen Faktenlage alles andere als eindeutig und selbstverständlich ist (s.u.).

Dazu kommt ein sprach- bzw. begriffsanalytisches Problem, auf das Max Müller, der Begründer der Religionswissenschaft, sehr drastisch hinwies: „Ehe die Griechen den Himmel oder den Mond Götter nennen konnten, mußten sie notwendigerweise schon irgend eine Idee der Gottheit in sich entwickelt haben. Daher können wir durch das Schlingkraut der mythischen Phraseologie hindurch noch immer jenen Stamm erkennen, ohne welchen diese ihr Schmarotzerleben gar nicht hätten fristen können.“ (*Vorlesungen über Sprachwissenschaft* II, 2. Aufl. Leipzig 1870, 446ff) Das Argument ist nichts anderes als die Anwendung einer zentralen Einsicht Platons und der modernen Wissenschaftstheorie

¹ In Schellings sog. zweiter Periode wird Philosophie nicht mehr als reine Vernunftwissenschaft betrachtet, sondern als die Vernunftkenntnis überschreitende positive Wissenschaft. Zwar wird auch hier, wie im Deutschen Idealismus überhaupt, das Ganze der Wissenschaft aus einem Prinzip abgeleitet, welches jedoch als über der Vernunft gelegenes transzendentes angesehen wird, dessen Folgen freie, vom Wollen oder Nichtwollen abhängige sind, und daher nur durch positive Erfahrung: Geschichte und Offenbarung, erkannt werden können. Vgl. Hutter, A.: *Geschichtliche Vernunft. Die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings*, Frankfurt a. M. 1996.

(Popper, Carnap) auf die Religion. Die Einsicht nämlich von der notwendigen Voraussetzung der Idee oder begriffsanalytischer Universalien (hier: apriorische Idee des Göttlichen) für empirisches Denken und Erkennen (hier: faktische, geschichtliche religiöse Vorstellungen).² Erste Versuche der neu entstehenden Religionswissenschaft stammen von Friedrich Creuzer: *Symbolik und Mythologie der alten Völker*, Leipzig 1810/1812, und Joseph von Görres: *Mythengeschichte der Alten Welt*, Heidelberg 1810. Auch Schleiermachers Religionsphilosophie folgt dieser Richtung. Sie nahmen einen psychischen Ursprung der Religion an, v.a. in Form eines Alleinheitsgefühls mit dem Göttlichen in der Natur und/oder einer animistischen Beseelung und Personifizierung von Naturkräften. Die ursprüngliche religiöse Erfahrung im Gefühl des göttlichen Unendlichen hätte man in anschaulichen Symbolen, Bildern und Allegorien ausgedrückt, welche später durch Dichter, Künstler und Priester ausgearbeitete symbolische Deutungen und Einkleidungen erfahren hätten – in Form von Mythen, Götterbildern und Götterkulten. Die esoterischen Mysterienkulte (Mithraskult, Isis und Osiriskult u.a.) und die Philosophien (Stoa, Neuplatonismus) der Spätantike hätten den ursprünglichen Sinn dieser Symbole als Allegorien des unendlichen Göttlichen wieder freigelegt.

(II) **Naturmythologische Schule.** Der ebenfalls aus Deutschland stammende, aber in Oxford wirkende Sanskritforscher Max Müller, ist sodann als eigentlicher Begründer der Disziplin anzusprechen. Er führte den Ansatz der Romantiker weiter und baute ihn zu einer wissenschaftlichen Theorie aus, welche Naturmythologische Schule genannt wurde und v.a. Religionen der indoeuropäischen Völker untersuchte. Göttliche Wesen sind demnach Naturgottheiten, d.h. Personifikationen von erhabenen oder grundlegenden Naturobjekten und -vorgängen: Gestirne (Himmel, Sonne, Mond, Sterne) – Gewitter (Blitz, Donner, Regen) – Erde – Feuer. Grundlegend Müller: *Chips from a German Workshop*, London 1867–1875. Die Schule benutzte die historisch-philologische Methode, d.h. die Analyse der Schriftdokumente der alten Völker.³

² Vgl. hierzu Band 2 der Edition novum studium generale: *Philosophie der Logik*, Norderstedt 2010, insbes. Kapitel 3 ‚Logisches Universum‘ und Kapitel 6 ‚Logische Metatheorie‘.

³ Eine spätere Richtung zu Ende des 19. Jh. war der Panbabylonismus, welcher den Akzent auf die Astralmythologie der alten Hochkulturen legte, deren Religionen sich infolge der fortschreitenden Entzifferung der assyrisch-babylonischen Keilschriften und der ägyptischen Hieroglyphen immer mächtiger offenbarten. Sie wurden als Zwischenstufe zum Monotheismus angesehen: Die Sonnenmythologie der vaterrechtlichen Kulturen (siehe hierzu in Folge) hätte

(III) **Das Paradigma des Fetischismus.** Mit dem Aufkommen des Darwinismus und der Evolutionstheorie sowie des Materialismus und Positivismus entstand ab 1859 die konkurrierende Schule des Fetischismus, deren Vordenker August Compte war. Compte knüpft aber offensichtlich ebenso an die ebenfalls evolutionistischen religionsgeschichtlichen Ansätze D. Humes (*The Natural History of Religion*, London 1757) und Ch. de Brosses' (*Du culte des dieux fétiches*, Paris 1760) an. Compte sah den Ursprung der Religion zwar auch in den Naturgottheiten, aber nicht als Gestalt und Verkörperung höherer beseelter Mächte (Personifikation), sondern als unmittelbare göttliche Verehrung der Naturgegenstände selbst (Gestirne, Feuer, Steine, Tiere) *qua* Fetische.

Das Wort Fetisch hat bei Compte mithin eine sehr weite Bedeutung, die nicht nur greifbare Gegenstände (Zähne, Klauen, Schwänze, Hörner, Muscheln, Steine, Medizinbeutel) und zugängliche Objekte (Bäume, Flüsse, Berge) umfasst, sondern auch den Kult der entfernten Gestirne (Astrolatrie) als „Große Fetische“. Erst in einer zweiten Entwicklungsphase seien diese Dinge mit innewohnenden Geistern begabt worden und so eine Vielzahl von Göttern entstanden (Polytheismus).

Feldforschungen in Westafrika, der Hochburg des Fetischismus, hatten freilich das Ergebnis, dass in praktisch allen Fällen die Verehrung nicht dem Objekt oder Element selbst gezollt wird, sondern diesem, insofern es ein Symbol entweder der Ahnen- und Häuptlingsgottheiten oder der Erdgötter ist (Leonard, A. G.: *The Lower Niger and its Tribes*, London 1906; Talbot, P. A.: *The Peoples of Southern Nigeria*, Oxford 1926). Zum Hintergrund: Die traditionelle religiöse Welt Westafrikas besteht einerseits in der Verehrung eines höchsten Himmelsgottes (s.u.), der die Erde zur Gemahlin hat, von welcher Erdgötter abstammen, und andererseits im Kult der Ahnen und verstorbenen Könige.

die Sonne mit dem Höchsten Wesen identifiziert, die Lunar mythologie der mutterrechtlichen Kulturen den Mond; für die vaterrechtlichen Hirtennomadenkulturen sei überhaupt ein höchster Himmelsgott charakteristisch, der fallweise auch mit Sonne oder dem Himmel identifiziert wurde. Grundlegend Siecke, E.: *Liebesgeschichte des Himmels*, Straßburg 1892; Ehrenreich, P.: *Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen*, Berlin 1910, sowie Winckler, H.: *Himmels- und Weltenbild der Babylonier*, Leipzig 2. Aufl. 1903. Diese Schule bedeutete wissenschaftsgeschichtlich ein Neuaufleben und eine Gegenoffensive der Naturmythologie gegen den in Folge vorzustellenden Animismus.

(IV) **Animismus und Manismus.** Die Naturmythologische Schule als herrschendes Paradigma abgelöst hat aber erst der Animismus Edward Burnett Tylors (1832–1917), Begründer der sog. Social Anthropology, der führenden englischen Schule der Völkerkunde und des methodischen Ansatzes der Kulturellen Evolution. Maßgeblich: *Primitive Culture. Research into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*, London 1872. Methodologisch galt von nun an „in der Religionswissenschaft ... die von E. B. Tylor ... zur festen Regel gemachte evolutionistische Theorie, die in der klassischen Formel Animismus – Polytheismus – Monotheismus zum Ausdruck kam. Sie galt als die einheitliche, feststehende Gradeinteilung der religiösen Entwicklung der Menschheit.“ (Pettazoni: *Der allwissende Gott*, Frankfurt a.M. 1960, 9) Tylor betonte allerdings, dass er seinerseits August Comte (s.o.) Idee und Methode des evolutionistischen Ansatzes verdanke.

Religion wird hier vom Seelenbegriff abgeleitet, welcher durch die Phänomene von Schlaf und Tod einerseits und Träumen und Visionen andererseits entstanden sei. Im ersten Fall als die Erfahrung lebender Körper in Isolation von ihrem Lebensprinzip (Seele); im zweiten Fall als Erfahrung einer seelischen Realität isoliert vom Körper. Daraus sei der Gedanke an ein Weiterleben nach dem Tod, an Seelenwanderung und an den Totenkult entstanden.

Auf einer zweiten Stufe sei nicht nur dem Menschen, sondern auch Tieren, Pflanzen, Naturdingen neben dem Körper eine Seele zugesprochen worden. Aus dem Ahnenkult sei drittens die Existenz reiner Geistwesen abgeleitet worden. Der so gewonnene Begriff von selbstständigen Geistern sei viertens auf die Natur angewandt worden, so dass man sich Berge, Bäume, Feuer, Quellen, Flüsse, Meer etc. von Naturgottheiten qua Geistern bewohnt oder beseelt dachte.

Daraus wiederum habe sich der höhere Polytheismus (Himmels-gott, Regengott, Donnergott, Feuergott, Erdgötter, Kriegsgott etc.) der Kulturvölker entwickelt, sowie die Unterscheidung in gute, förderliche und böse, schädliche Geister. Der Monotheismus wird als Spätphase betrachtet, welche aus der Idee eines Göttervaters oder der Idee einer Weltseele hervorgehe.

Man hat gegen den Animismus eingewandt, dass er im Grunde eine pansychistische oder hylozoistische Weltanschauung (Allbeseelung der Natur einschließlich der Materie) beschreibt und keine Religion. Dennoch wirkte dieser evolutionistische Animismus im 19. Jh. un-

mittelbar auf die historisch-philologische Bibelkritik, etwa Julius Wellhausens. Vgl. Lippert, J.: *Der Seelenkult in seinen Beziehungen zur althebräischen Religion*, Berlin 1881.

Parallel dazu wurde eine weitere These zum Ursprung der Religion von Herbert Spencer vorgetragen (*Principles of Sociology*, London 3 Bde., 1876–1896): der Manismus. Er führt Religion auf den Ahnen- und Totenkult zurück und ist damit auch eine Spielart des Animismus. Der Manismus blieb neben dem Animismus (der ihn integrierte, siehe oben) drei Jahrzehnte die im Vordergrund stehende Theorie. Herbert Spencer (1820–1903) vertrat in der Linie Tylors ein ‚Universelles Postulat der kulturellen Evolution‘ und gilt als Begründer des Sozialdarwinismus.

(V) **Totemismus und Magismus.** Zwei Richtungen suchten über den Animismus auf noch frühere und elementarere Stufen zurückzugehen. Eine davon sah in Tierverwandtschaft und -magie des Totemismus eine präanimistische Ur- oder Vorstufe der Religion. Diese Richtung geht – wie insbesondere bei Durkheim, s.u. – stark darauf aus, Religion soziologisch zu begründen, als Symbol und Begründung sozialer Strukturen, Funktionen und Gruppen. Wichtig sind hier Frazer, J. G.: *Totemism and Exogamy*, 4 Bde., London 1910; Durkheim, E.: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912, und Freud, S.: *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, Leipzig/Wien/Zürich 1913. Doch es zeigte sich, dass der Totemismus (i) nicht allgemein verbreitet ist und daher nicht die älteste Form der Religion sein kann. Und dass er (ii) auch trotz religiöser Anklänge keine eigentliche Religion ist, sondern ein soziales System mit einer entsprechenden Ideologie.

Über den Totemismus noch einmal hinausgehend, sahen andere in der Erfahrung und Beherrschung von Macht oder Zauberkraft in der Natur die präanimistische Urform der Religion: Magismus oder Dynamismus. Wilhelm Mannhardt (1831–1880) zeigte in *Wald und Feldkulte*, 2 Bde., Berlin 1875/77 [Nachdr. 2004] die Bedeutung der die höhere Gestirnmythologie ergänzenden niederen Mythologie in den Riten, Sagen und Glaubensvorstellungen der Bauern: heilige Haine, Baumgeister (Dryaden, Nymphen), Holzfräulein, Wilder Mann, Pan, Maifrau und Maimann, Maikönige, Lebensruten, Werwolf, Vampire usw. Mannhardt war die Quelle und Inspiration für das einschlägige angelsächsische Standardwerk Frazer, J. G.: *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, London 1890 [3. Aufl. in 12 Bdn. 1907/13]. Frazer hat wieder-

rum entscheidend den führenden gegenwärtigen Religionskritiker, Richard Dawkins, inspiriert. Maßgeblich sind auch: King, J. H.: *The Supernatural, its Origin, Nature and Evolution*, 2. Aufl. London 1892, und Lévy-Bruhl, C.: *La mentalité primitive*, Paris 1912.

Es handelt sich dabei um eine Kausaltheorie der Religion, insofern man die Beobachtung (i) mentaler, persönlicher und (ii) unpersönlicher, materieller Kausalkräfte am Anfang religiösen Erlebens stehen sieht. In der Regel sieht man den Fall (ii) als ursprünglicher an. Man verweist auch auf das Vorkommen des Glaubens an eine allgemeine kosmische Zauberkraft: Mana (Melanesier) – Wakan (Sioux) – Orenda (Irokesen) – Manitowi (Algonkin) – Boylya (Australier) – Ngai (Masai). Aus (i) habe sich dann der Glaube an persönliche Geistwesen als Lenker der Welt entwickelt und damit Religion und Ethik. Aus (ii) folgte der Glaube an unpersönliche Naturkräfte und -gesetze und damit Magie und später Naturwissenschaft als Kontrolle und Macht über dieselben.

Eine jüngere Richtung ist jene des emotionalen Dynamismus oder Magismus. Er sieht in numinosem Schrecken und Faszination durch das Übermächtige und -menschliche (*Mysterium tremendum et fascinans*) das Motiv der Religion. Vertreter sind der Altmeister der amerikanischen Psychologie, William James mit *The varieties of religious experience*. New York/London 1902; N. Söderblom: *Das Werden des Gottesglaubens*, Leipzig 1916; und v.a. Rudolf Otto: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau 1917. Rudolf Otto (1869–1937), Theologe und Kenner der Religionen Asiens und Afrikas, übte großen Einfluss auf Paul Tillich, Mircea Eliade und C. G. Jung aus.

(VI) **Archaischer Hochgottglaube.** Der das letzte Drittel des 19. Jh. beherrschende Ansatz des Animismus wurde durch den bedeutenden Schüler Tylors, Andrew Lang, aufgrund sachlicher Indizien so massiv in Frage gestellt, dass von einem neuerlichen Paradigmenwechsel gesprochen werden kann. Schon Schelling hatte auf den Befund hingewiesen, dass die vergleichende indogermanische Sprachforschung die charakteristische Anerkennung eines höchsten Himmelsgottes bei den großen Hirtenvölkern (Viehzüchternomaden) festgestellt habe. Die klassische Darstellung ist Schroeder, L. v.: *Arische Religion*, 2 Bde., Leipzig 1914 und 1916. Forschungen bei den australischen Ureinwohnern brachten um 1900 aus ganz anderer Richtung massive Zeugnisse bei für

einen Hochgottglauben der Primitiven. Bahnbrechend Howitt, A. W.: *The Native Tribes of South-East-Australia*, London 1904 [zuerst 1882–1889], und Lang, A.: *The Making of Religion*, London 1898, ders.: *Magic and Religion*, 2. Aufl. London 1901, ders.: *Myth, Ritual, and Religion*, 2. Aufl. London 1901. Andrew Lang (1844–1912) ist im Übrigen in Großbritannien außer als Ethnologe v.a. als Sprach- und Literaturwissenschaftler im Range der deutschen Gebrüder Grimm bekannt.

Lang machte deutlich, dass die von ihm bisher vertretene Theorie des Animismus bei den australischen Ureinwohnern nicht greife: Diese primitiven Stämme kannten (i) keinen ausgeprägten Ahnenkult, zeigten (ii) keine Verehrung von Naturgeistern und (iii) würden Sitte und Gesetz auf den Willen des höchsten Wesens zurückführen. Lang führt den Gottesbegriff dieser und anderer Stämme auf der materiellen Urstufe der Jäger und Sammler auf die kosmologische Anwendung der Kategorien der Kausalität, Autorität und Moralität zurück: „Unter den niedrigsten uns bekannten Rassen finden wir gewöhnlich ... den Glauben an einen unsterblichen ‚Vater‘, ‚Meister‘, ‚Macher‘ und auch jenen Haufen von humorvollen, obszönen, phantastischen Mythen, welche in flagrantem Gegensatz stehen zu dem religiösen Charakter jenes Glaubens.“ (*Making of Religion* I, 4–5) Erstere religiöse Auffassung steige „aus dem menschlichen Intellekt“ auf; letztere mythischen Ideen dagegen aus „der spielenden und unstäten Phantasie“. In der weiteren Entwicklung habe das ungezügelte, magische zweite Element die ursprüngliche ethische Gottesidee in Form von Fetischismus, Animismus und Polytheismus überwuchert.

Parallel dazu lieferten Feldforschungen bei den ältesten und ursprünglichsten nordamerikanischen Indianerstämmen ähnliche Ergebnisse. Maßgeblich Kroeber, A. L.: *Indian Myths of South Central California*. In: *UC Publ. Am. Arch. Ethn.* 4 (1906/07), 167–250, und ders.: *The Religion of the Indians of California*. In: ebd. 319–356. „In Zentralkalifornien gibt es stets eine wirkliche Schöpfung der Welt, der Menschheit und ihrer Einrichtungen. Die Auffassung des Schöpfers ist oft eine ganz erhabene“, was sich in seinen Namen spiegelt: ‚Der Alleingehende‘, ‚Der Obenseiende‘, ‚Der Erdinitiator‘, ‚Der Erdmacher‘, ‚Der Adler‘ (Kroeber 1906/07, 343). Neben dem Schöpfer findet sich regelmäßig die personifizierte Gestalt der Bosheit: ‚Der Kojote‘.

Auch bei den Pygmäenvölkern Zentralafrikas und Südasiens ergab sich derselbe Befund, den zuerst W. Schmidt zusammenfasste:

Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen, Stuttgart 1910. Globale Übersichten zu den Hochgott-Traditionen boten Radin, P.: *Primitive Man as Philosopher*, New York/London 1927, und ders.: *Monotheism among Primitive Peoples*, London 1954; Lowie, R. H.: *Primitive Religion*, New York 1924; auch Heiler, F.: *Das Gebet*, München 1918. Der Glaube dieser Stämme an ein höchstes Wesen oder einen Himmelsgott bedeutet übrigens nicht, dass nicht in unterschiedlicher Ausprägung und Form andere Geister und göttliche Wesen, wie manchmal auch eine Gemahlin und Kinder des höchsten Wesens vorhanden sind, die in der religiösen oder magischen Praxis vielfach im Vordergrund stehen können (siehe in Folge).

(VII) **Das Paradigma des allessehenden Himmelswesens.** Der im 20. Jh. führende Religionswissenschaftler zum religiösen Gottesbegriff in Völkerkunde und Anthropologie, Raffaele Pettazoni (1883–1959, Bologna und Rom) legte seit 1922 zu den Fakten eine Theorie vor, wonach das eine Höchste Wesen dieser Stämme der existentielle Glauben an ein Himmelswesen sei, das ursprünglich die mythische Personifikation des einen Himmels *qua* sichtbares Firmament ist und kein logisch-begrifflich strukturierter [Mono-]Theismus. Maßgeblich: *The All-knowing God: Researches Into the Early Religion and Culture*, London 1956. Pettazoni hat so in gewissem Sinn den o.g. Ansatz der Astralmythologie weitergeführt.

Eine gute Zusammenfassung bietet Pettazoni: *Der allwissende Gott*, Frankfurt 1960, v.a.18–76: „Der Himmel, der personifizierte und vergöttlichte Himmel, ist der höchste Träger der Allwissenheit, die sich auf die Gabe des Alles-Sehens gründet. Der vedische Dyaus, der griechische Zeus, der römische Jupiter stellen Personifizierungen des ‚Vater Himmel‘ dar und sind allsehend-allwissend. Waqa, das höchste Wesen bei den Galla, ist völlig eins mit dem Himmel, ebenso Yero bei den Kaffa und so [...] bei einer großen Zahl höchster Wesen, bei den verschiedensten Völkern und Kulturverhältnissen [...] In der chinesischen Religion ist das höchste Wesen *T‘ien* oder *Shang-Ti*. *T‘ien* ist der ‚Himmel‘ und zwar der natürliche Himmel wie auch der ‚Himmel‘ als göttliches Wesen [...] Der Begriff eines höchsten allsehenden und allwissenden Wesens ist allen Negervölkern Afrikas gemeinsam, Bantu, Sudanesen, Niloten, Kuschiten.“ Gleiches gilt von den indianischen Stämmen Nord- und Südamerikas (Pettazoni 1960, 19, 28, 40, 49).

Sehr oft werden in mythisch-symbolischer Einkleidung Sonne und Mond und auch Sterne als die Augen des höchsten allsehenden Wesens betrachtet, dessen Funktion v.a. eine ethische, auf die Handlungen der Menschen gerichtete ist. Es weiß, beurteilt und vergilt die Taten, Worte und Gedanken der Menschen, Gemeinschaften und Völker.

Pettazoni macht in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, dass diese zur Religion führenden Erfahrungen allgemein, auch von modernen Menschen nachvollzogen werden könnten und auch würden. Als Beleg zitiert er Kants bekanntes Wort: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht ...: Der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir. Beide ... sehe ich vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewußtsein meiner Existenz“ [*Kritik der praktischen Vernunft*, 1. Aufl. 288–289] (Pettazoni 1960, 76).

Pettazoni wies auch darauf hin, dass sich oft „zwei Typen von höheren Wesen ab[zeichnen]: eines, in dem die Allsichtigkeit vorherrscht, ein anderes, bei dem das Schwergewicht im Schöpferischen liegt“, dem sich „die Allmacht beigesellt, da ja die Schöpfung das großartigste Werk und der sichtbarste Ausdruck unbegrenzter Befähigung ist [und] die Attribute der Ewigkeit und der Unendlichkeit“ (1960, 72). Sehr oft, aber nicht immer „vereinigen sich die beiden Aspekte gleichzeitig zu einem einzigen Bilde eines höchsten Wesens“ (1960, 74).

Pettazonis Fazit ist: „Hinter dem einzigen und allwissenden Gott einer monotheistischen Religion erhebt sich der höchste allwissende Gott des Himmels einer polytheistischen Religion, wie sich hinter diesem wiederum häufig das höchste, allessehende Himmelswesen einer primitiven Religion abzeichnet.“ (1960, 81) Dazu komme, dass in frühen Jägerkulturen genauso verbreitet der Glaube an den „Herrn der Tiere“ als Schutzpatron der Jagds ist, der in der Regel, aber „nicht immer mit den Zügen des höchsten Himmelswesens erscheint“, d.h. manchmal auch sein Diener oder Helfer, aber auch Gegenspieler ist (1960, 91). Bei den primitiven Ackerbaukulturen spiele der Kult der „Mutter Erde“ eine ähnliche Rolle. Pettazoni lässt offen, ob der erste Begriff des höchsten Wesens ursprünglich stärker der des transzendenten himmlischen Wesens oder der des immanenten Schützers und Ordners der kosmischen Lebenswelt (Herr der Tiere) war.

Pettazoni geht es schließlich auch darum, den Monotheismus als eine Religion mit einem genau definierten sachlichen und geschichtlichen

Eigenprofil herauszustellen. Dieser spezifische ideelle und geschichtliche Charakter echten Monotheismus besteht nach ihm darin: „Die Religionen, deren monotheistischen Charakter niemand in Zweifel ziehen kann, sind in erster Linie der Jahvismus, das Christentum und der Islam [sowie der] Zoroastrismus. [...] Jede von ihnen [hat] sich als neue Religion aus einer vorher dagewesenen polytheistischen religiösen Umwelt erhoben“ und „die Heraufkunft einer jeden [ist] eng verbunden ... mit einer religiösen Reform und mit dem Werke eines Reformators [...] Der Monotheismus ist also etwas Späteres als der Polytheismus. Er geht aber aus ihm nicht durch Entwicklung hervor, wie es die evolutionistische Theorie wollte. Der Monotheismus ist kein Gebilde der Evolution, sondern der Revolution.“ (1960, 114, 117)

(VIII) **Ur-Theismus.** Gegen letztgenannte exklusive Abgrenzung echten prophetischen Monotheismus‘ von der allgemeinen Religionsgeschichte stellte sich in der ersten Hälfte des 20. Jh. die Wiener Schule der Ethnologie und Religionsgeschichte, welche schwerpunktmäßig den Hochgottglauben der Stämme auf der Kulturstufe der Jäger und Sammler untersuchte. Die Schule war und ist neben Pettazoni und Mircea Eliade das bis heute wichtigste Forschungsprogramm zur Gottesidee in der Ethnologie. Leitfigur war Wilhelm Schmidt (1868–1956), Ethnologe, Religionswissenschaftler und „herausragender Linguist, dessen Klassifikation der austroasiatischen und austronesischen Sprachen bis heute Bestand hat“, und seine Mitarbeiter W. Koppers, M. Gusinde und P. Schebesta, „exzellente Feldforscher, deren empirische Arbeitsweise“ höchsten „Malinowskischen Standards entsprach“ (Rössler, M.: *Die deutschsprachige Ethnologie bis ca. 1960: Ein historischer Abriss*, Köln 2007, 13–14). Das *opus magnum* der Schule ist Schmidt: *Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie*, 12 Bde., Münster 1912–1955. Eine Einführung bietet Schmidt: *Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte. Ursprung und Werden der Religion*, Münster 1930, sowie ders.: *The Origin and Growth of Religion*, London 1931. Die Motivation der Wiener Schule war auch theologischer Art, als ein „grandioser Versuch, ethnologische Frühgeschichte und kulturelle Evolution mit der biblischen Schöpfungsgeschichte in Einklang zu bringen“ (Harris, M.: *The Rise of Anthropological Theory*, London 1968, 379).

Wie die Frankfurter Schule der Ethnologie (Leo Frobenius, 1873–1918, A. E. Jensen) und amerikanische Ethnologen der Epoche (Schule

von Franz Boas) arbeitet die Wiener Schule mit dem Paradigma der sog. Kulturkreise resp. Kulturräume resp. *cultural areas* sowie Kulturstufen. Das Paradigma kehrt heute in Huntingtons Theorie der Kulturblöcke (*The Clash of Civilisations*, New York 1996) wieder. Die Kulturkreisermethode erfuhr seit der Mitte des 20. Jh. z. T. zu Recht heftige Ablehnung, wobei andererseits das Kind mit dem Bad ausgeschüttet wurde. Immerhin geht die verbindliche Klassifikation der nordamerikanischen Indianer durch Clark Wissler (1870–1947) bis heute auf diese kulturhistorische Methode der Kulturkreise zurück.⁴

Gegen Pettazonis Theorie der unreflektierten, mythologischen Gleichsetzung von physischem Himmel und Himmelsgott bei Völkern der Urkultur brachten die Feldforschungen der Wiener Schule sehr beeindruckendes Material zugunsten der ursprünglichen theistischen Deutung des höchsten Wesens als eigene Persönlichkeit, das nach den Belegen auch nicht pauschal mit dem Himmelsfirmament oder Himmelserscheinungen (Blitz, Donner) identifiziert werden kann. Für diese Sicht sprechen auch die drei häufigsten Namen des höchsten Wesens: Vater – Schöpfer – Der da oben, und die ihm fast allgemein zugesprochenen Eigenschaften: Allwissenheit – Gutheit – Schöpfermacht – z.T. sittlicher Gesetzgeber und Überwacher – Empfänger von Gebet und Erstlingsopfern (Belege z.B. bei Schmidt: *Handbuch der Religionsgeschichte*, 254–273). Am ausgeprägtesten erscheint die theistische Auffassung des höchsten Wesens bei verschiedenen afrikanischen und asiatischen Pygmäenstämmen, im arktischen Urkulturkreis und bei den Algonkin und Nordzentralkaliforniern.

⁴ Die kulturhistorische Methode in der Fassung bei Schmidt (*Handbuch der Religionsgeschichte*, 213–243) unterscheidet vier vertikale Kulturstufen: (I) Urstufe der Jäger und Sammler, (II) Primärstufe der Viehzüchter und Ackerbauer, (III) Sekundärstufe der Verbindungen o.g. Kulturkreise, (IV) Tertiärstufe der ältesten Hochkulturen. Auf diesen Stufen werden horizontale Kulturkreise unterschieden. Auf der Urstufe der (i) exogam-monogamische, (ii) exogam-geschlechtstotemistische, (iii) exogam-gleichrechtliche Kulturkreis. Auf der Primärstufe der (i) großfamilial-vaterrechtliche Kulturkreis der Viehzüchternomaden, (ii) exogam-vaterrechtliche Kreis der totemistischen höheren Jäger, (iii) exogam-mutterrechtliche Kreis der niederen Ackerbauer. Auf der Sekundärstufe der (i) freivaterrechtliche Kulturkreis und (ii) freimutterrechtliche Kreis. Argumente für die ethnologische Auszeichnung der Kulturkreise der Urstufe und ihrer Religion als Urvölker sind das Bewohnen geographischer Rückzugsgebiete, die archaische Wirtschaftsmethode (Wildbeuter) und die Primitivität der materiellen Kultur. Eine (m.E. allerdings nach der anderen Seite überzogene) Kritik dieser Methode bietet der Kölner Ethnologe Rössler: *Die deutschsprachige Ethnologie bis ca. 1960: Ein historischer Abriss*. Köln 2007, auch auf <http://kups.ub.uni-koeln.de/volltexte/2007/1998/>.

Pettazonis Kritik, dass hier „in Bausch und Bogen ... die unserer westlichen Kultur eigene Gottesidee [des prophetischen Theismus der Bibel] auf die religiöse Kultur archaischer Zeiten übertragen“ werde (*Der allwissende Gott*, Frankfurt 1960, 10–11), wirkt angesichts der Sachlage überzogen. Wenn er sagt: „Das höchste Wesen bei primitiven Völkern entspricht nur ungefähr jenem monotheistischen Ideal“ (ebd., 11), dann heißt dies eben doch auch: Es entspricht tatsächlich ungefähr jenem monotheistischen Ideal. Vgl. dazu aktuell Herta Peball: *Einziger Gott – Himmlische Wesen: Zur Diskussion zwischen P. Wilhelm Schmidt und Raffaele Pettazoni über die „Hochgottkonzeption“ – Ein Stück Wissenschaftsgeschichte*, Saarbrücken 2008. Åke V. Ström: Monotheismus I. In: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 23, Berlin/New York 1993, bringt die Kontroverse wohl richtig so auf den Punkt, dass Schmidt den Akzent auf die Gottesvorstellung als begriffliche mentale Repräsentation legt. Pettazonis Akzent ist hingegen deren veranschaulichende Konkretisierung in mythischen Bildern, Riten und Texten. Beide Ebenen seien empirisch Fakt und seien auch sachlogisch in beiden Deutungen enthalten. Daher lägen die Positionen nicht so weit auseinander, wie es scheine. Eine neue, im Prinzip marxistische Behandlung des Hochgottglaubens als Überbau-Produkt fortgeschrittener sozioökonomischer Verhältnisse seit der sog. Achsenzeit (ca. 600–400 v. C.) liegt vor bei Lerro: *From Earth spirits to Sky Gods. Socioecological Origins of Monotheism, Individualism, and Hyperabstract Reasoning from the Stone Age to the Axial Iron Age*, Lanham MD 2000. Angesichts des in vorliegendem Menu vorgestellten religionsgeschichtlichen Materials bleibt Lerros Ansatz damit freilich weit hinter dem im 20. Jh. erreichten Erkenntnisstand zurück.

(IX) **Kosmische Religion.** Wie erwähnt, ist Mircea Eliade (1907–1986, Paris und Chikago) der dritte Religionswissenschaftler, der schwerpunktmäßig den Gottesbegriff in der Religionsgeschichte untersuchte, und zwar von einem strukturalistischen und phänomenologischen Ansatz aus. Eliades Forschungen zum Schamanismus sind bis heute Standard und er zählt zu den besten Kennern der Weltreligionen überhaupt, was sich in dem monumentalen Werk *Geschichte der religiösen Ideen* [4 Bde., dt: Freiburg/Basel/Wien 2002], niederschlug. Einen konzentrierten Überblick bietet Eliade: *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Hamburg 1957 [jetzt: 3. Aufl. Frankfurt a. M. 2007]. Eliades Ansatz ist geeignet, die entgegengesetzten Stand-

punkte Pettazonis und Schmidts zu harmonisieren, insofern er herausstellt: „Für den religiösen Menschen ist die Natur niemals nur ‚natürlich‘: sie ist immer von religiöser Bedeutung erfüllt, ... denn der Kosmos ist eine göttliche Schöpfung [...] die verschiedenen Modalitäten des Heiligen schon in der Struktur der Welt und der kosmischen Erscheinungen manifestiert [...] Dieses göttliche Werk behält immer eine gewisse Transparenz [...] Der Himmel offenbart direkt und ‚natürlich‘ die unendliche Ferne, die Transzendenz Gottes. Die Erde ist ebenfalls ‚transparent‘: sie erweist sich als Mutter und Ernährerin. In den kosmischen Rythmen manifestieren sich Ordnung, Harmonie, Beständigkeit, Fruchtbarkeit. Der Kosmos als Ganzes ist ein zugleich realer, lebendiger und heiliger Organismus: er offenbart die Modalitäten des Seins und der Heiligkeit: Ontophanie und Hierophanie begegnen sich.“ (1957, 68)

Im Blick auf den Ansatz der Naturmythologischen Schule (s.o.) beinhaltet das diese Kritik: „Für den religiösen Menschen ist das ‚Übernatürliche‘ unauflöslich mit dem ‚Natürlichen‘ verbunden, ist die Natur immer noch Ausdruck für etwas, das sie transzendiert [...] Es wäre deshalb verfehlt, hier von ... ‚Naturreligion‘ im Sinne des 19. Jahrhunderts zu sprechen, denn durch die natürlichen Aspekte der Welt begreift der religiöse Mensch die ‚Übernatur‘“ (1957, 68).

Das Gesagte gilt vorrangig vom Himmel als Firmament: „Die einfache Betrachtung des Himmelsgewölbes löst bereits ein religiöses Erlebnis aus. Der Himmel offenbart sich als unendlich, als transzendent. Er ist das ‚ganz andere‘ *par excellence* – d.h. etwas ganz anderes als der winzige Mensch und sein Lebensraum. Die Transzendenz enthüllt sich dem Menschen schon, sobald er sich der unendlichen Höhe bewußt ist. Der Begriff des ‚Allerhöchsten‘ wird spontan zum Attribut der Gottheit [...] Der Kosmos – das exemplarische Werk der Götter – ist so ‚konstruiert‘, daß das religiöse Gefühl der Transzendenz des Göttlichen schon durch die bloße Existenz des Himmels hervorgerufen wird. Und da der Himmel auf absolute Art *existiert*, belegen viele primitive Völker ihren höchsten Gott mit Namen, die eigentlich ... das Himmelsgewölbe oder Wettererscheinungen bezeichnen, oder sie nennen ihn einfach ‚Eigentümer des Himmels‘, ‚Himmelsbewohner‘“ (1957, 69).

Die Dominanz und Prägnanz des so existentiell empfundenen höchsten Himmelsgottes ist allgemein: „Auch in den Religionen kulturell höherentwickelter Völker ... finden wir diese Bezeichnungen. Der mongolische Name des höchsten Gottes ist *tengri*, ‚Himmel‘. Das chinesi-

sche *t'ien* bezeichnet zugleich ‚Himmel‘ und ‚Himmelsgott‘. Der sumerische Terminus für Gottheit, *dingir* [...] das babylonische *Anu* drückt auch den Begriff ‚Himmel‘ aus. Der indogermanische höchste Gott, *Diëus*, bezeichnet zugleich die Himmelserscheinung und das Heilige [...] Es handelt sich hier nicht um ‚Naturismus‘. Der Himmelsgott wird nicht mit dem Himmel identifiziert, denn als Schöpfer des Kosmos hat er ja auch den Himmel geschaffen. Deshalb heißt er ‚Schöpfer‘, ‚Allmächtiger‘, ‚Herr‘, ‚Oberhaupt‘, ‚Vater‘ usw. Der Himmelsgott ist eine Person und nicht eine Himmelserscheinung. Aber er wohnt im Himmel und manifestiert sich in Wettererscheinungen, in Donner, Blitzschlag, Sturm, Meteoren.“ (1957, 70) Für eine ausführliche Dokumentation mit Bibliographie vgl. Eliade: *Die Religionen und das Heilige. Elemente einer Religionsgeschichte*, Salzburg 1954, 61–70 und überhaupt 61–146 (jetzt: Frankfurt a. M. 1998).

Dabei lässt sich Folgendes beobachten: „Die höchsten Wesen uranischer [transzendent-himmlicher] Struktur haben die Tendenz, aus dem Kult zu verschwinden. Sie ‚entfernen‘ sich von den Menschen, ziehen sich in den Himmel zurück und werden *dei otiosi* [...] Nach und nach nehmen andere göttliche Gestalten ihren Platz ein, die mythischen Ahnen, die Muttergottheiten, die Fruchtbarkeitsgötter usw. [...] Das höchste Wesen uranischer Struktur bewahrt seinen ursprünglichen Rang nur bei den Hirtenvölkern. Eine Sonderstellung erreicht es in Religionen, die eine monotheistische Tendenz haben (Ahura-Mazda) oder ausgesprochen monotheistisch sind (Jahwe, Allah)“ (1957, 71). Doch auch ansonsten gilt trotzdem: „Man erinnert sich noch seiner und ruft es als letzte Instanz, wenn alle Schritte bei den anderen Göttern und Göttinnen, den Ahnen und Dämonen vergeblich waren.“ (73)

Eliade erhebt diesen Befund auch aus den Geschichts- und Prophetenbüchern der Bibel: „Dies gilt nicht nur für die primitiven Völker. So oft die alten Hebräer eine Epoche relativen Friedens und Wohlstandes erlebten, entfernten sie sich von *Jahwe* und näherten sich den *Baalen* und *Astarten*. Nur historische Katastrophen vermochten sie wieder zu *Jahwe* zu bekehren. ‚Sie aber schrien zum Herrn und sprachen: ‚Wir haben gesündigt, denn wir haben den Herrn verlassen und den *Baalen* und *Astarten* gedient. Nun aber errette uns aus der Hand unser Feinde, so wollen wir dir dienen‘“ (1 *Samuel* 12, 10).