

Gespräch

JAN ASSMANN

Die übersetzten Götter

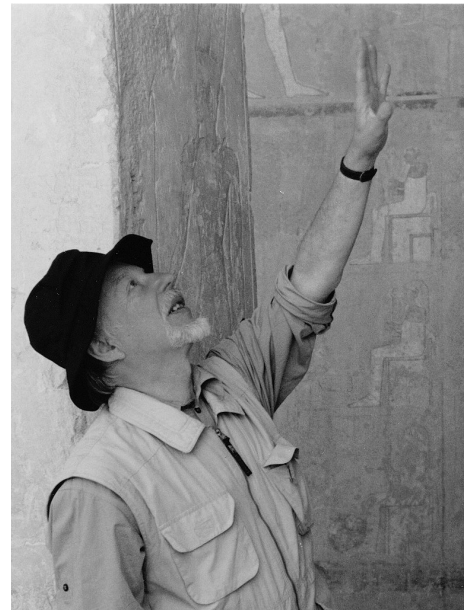
Ein Gespräch mit Elisabetta Colagrossi

Im Vorwort von *Religio duplex* sprechen Sie von den zwei Herkunftten und akademischen Feldern, die Sie produktiv miteinander ins Gespräch gebracht haben: Ihre Rolle als Ägyptologe und die als Kulturwissenschaftler. Woher rührt dieser kulturwissenschaftliche Grundimpuls in Ihren Fragestellungen?

Das kulturwissenschaftliche Interesse geht bei mir weit zurück, angeregt wohl vor allem durch meine Eltern, Architekten mit weitgespannten Interessen in Geschichte, Literatur, Malerei und Musik, dann aber auch durch Gustav Friedrich Hartlaub, einen Freund meiner Eltern, der sich meiner in der Schulzeit als Mentor annahm. Hartlaub war Kunsthistoriker, ehemaliger Direktor der Mannheimer Kunsthalle, Schöpfer des Begriffs «Neue Sachlichkeit», der von den Nazis wegen seiner Ausstellungen und Ankäufe moderner, von ihnen als «entartet» angesehenen Kunst entlassen worden war und als Honorarprofessor der Universität in Heidelberg lebte. Als Kunsthistoriker gehörte Hartlaub einer vor allem von Aby Warburg vertretenen Richtung an, die das Kunstwerk in der ganzen Fülle seiner kulturellen, sozialen und politischen Bezüge analysierte. Das hatte mich als Schüler fasziniert. Auf der Universität, an der ich Archäologie und Gräzistik zu studieren begann, entdeckte ich dann sehr schnell in der Ägyptologie ein Fach, das nicht – wie die klassischen Altertumswissenschaften – in Philologie, Archäologie und Geschichte aufgespalten war, sondern eine Kultur, die altägyptische, in der ganzen Breite ihrer Aspekte behandelte: Geschichte, Sprache, Literatur, Kunst,

Architektur, Religion, Wirtschaft, Recht – und dadurch schon im Rahmen eines einzelnen Fachs eine echte Kulturwissenschaft darstellte. Warburg war aber darauf bedacht, ein Kunstwerk nicht nur im Kontext seiner synchronen Zusammenhänge, sondern vor allem auch seiner diachronen Bezüge zu studieren, als Träger eines «sozialen» oder, wie wir, Aleida und ich, sagen, «kulturellen Gedächtnisses». Warburgs Lebensthema war das «Nachleben» der Antike in der abendländischen Kunst und Kultur. «Mnemosyne», das altgriechische Wort für Gedächtnis und Erinnerung, stand über dem Eingang zu seiner berühmten «kulturwissenschaftlichen Bibliothek», die sein Hauptwerk darstellt. Kulturwissenschaft im eigentlichen Sinne lässt sich aber nur in Zusammenarbeit mit anderen Fächern betreiben, wie es Warburg in vorbildlicher Weise vor fast hundert Jahren in Angriff nahm. In der von ihm gegründeten Kulturwissenschaftlichen Bibliothek Warburg (KBW) versammelte er um sich einen Kreis von Philosophen, Philologen, Orientalisten, Judaisten, Historikern und veröffentlichte dessen Forschungsergebnisse in den «Studien der KBW». Viele dieser Studien waren für mich ein Vorbild. So wollte ich auch arbeiten.

In meinem Buch *Moses der Ägypter* und danach in vielen anderen Arbeiten, besonders in *Religio Duplex*, habe auch ich mich, wenn auch nicht ganz in Warburgs Sinne, mit dem «Nachleben» Ägyptens in der abendländischen Religions- und Geistesgeschichte beschäftigt. Allerdings verwende ich den Begriff «Nachleben» dafür nicht; er suggeriert, dass die ägyptische Kultur gleichsam aus eigener Kraft, nämlich durch die ihr innewohnende kulturelle Lebensenergie, dieses Nachleben produziert hat. Davon kann keine Rede sein. Was von ägyptischen Formen und Ideen im Abendland zum Tragen kam, war durch die griechisch-römische Antike vermittelt. Mit seiner eigenen Stimme, so wie Griechenland und Rom, konnte Ägypten nach der Christianisierung und dem Vergessen der ägyptischen Schrift nicht mehr zu uns sprechen. Immerhin, auf dem Umweg über Griechenland und Rom und im Gewand nicht nur einer anderen Sprache, sondern auch Gedankenwelt, vor allem des Neuplatonismus, kamen genug ägyptische Ideen nach Europa, um einen tiefen und vielfältigen Einfluss auszuüben.



Jan Assmann, der Ägyptologe auf kulturwissenschaftlichen Reisen, im Tempel der Königin Hatschepsut (Deir el Bahari) in Theben, Februar 2004.



Der «Modus Assmann», von dem Peter Sloterdijk einmal sprach, steht wie ein Synonym für den «gedächtnisgeschichtlichen» *turn*, den die Geisteswissenschaften seit den achtziger Jahren auch hierzulande vollzogen haben. Viele Ihrer Schriften zu diesem Thema sind im engen Austausch mit Ihrer Frau, Aleida Assmann, entstanden.

Aleida ist Literaturwissenschaftlerin und teilte von Anfang an meine kulturwissenschaftliche Ausrichtung sowie mein Interesse für die Arbeiten Aby Warburgs und seines Kreises. Wir haben immer viel zusammengearbeitet und sehr viel intensiver dann, als wir im «kulturellen Gedächtnis» ein gemeinsames Thema gefunden haben, das uns zu einem Lebensthema geworden ist. Im Jahre 1979 gründeten wir den Arbeitskreis «Archäologie der literarischen Kommunikation», der sich zum Ziel gesetzt hat, Literatur in einem interkulturellen Rahmen zu erforschen, der zeitlich bis in die Anfänge schriftlicher Texte zurückreicht und räumlich alle Erdteile umfasst. Schon an unseren ersten Tagungen nahmen Sumerologen, Ägyptologen, Sinologen, Judaisten, Indologen, klassische Philologen, Neuphilologen, Soziologen, Philosophen, Semiotiker, Linguisten, Musikwissenschaftler teil, also Fächer, die noch nie miteinander ins Gespräch gekommen waren. Dieser Arbeitskreis hat sich inzwischen in wechselnder Besetzung 14mal getroffen und 13 Bände veröffentlicht. Der erste Band erschien 1983 unter dem Titel *Schrift und Gedächtnis* und bildete die Grundlage unserer Theorie des «kulturellen Gedächtnisses». Unsere entscheidende These, die heute fast trivial erscheint, basierte auf der Erkenntnis, dass Schrift nicht das Gegenteil, sondern eine Form von Gedächtnis darstellt. Damit überschritten wir die Grenze zwischen Körper und Schrift und analysierten auch die Welt der symbolischen Formen als eine Form von Gedächtnis – mit all den politisch dramatischen Folgen, die uns heute allen vor Augen stehen.

Die Ausschreitungen des «Islamischen Staats» auf archäologische Stätten und Museen in Syrien zeigen, was der Begriff des «kulturellen Erbes» bzw. des «kulturellen Gedächtnisses» für uns bedeutet. Unter allen Gräueltaten dieser Terrororganisation haben uns die Zerstörung von Baalbek, die Verwüstungen der Museen und archäologischen Stätten, darunter das einzigartige Palmyra, also die Attacke auf das, was im Sinne der UNESCO als

das kulturelle Gedächtnis der Menschheit gilt, am empfindlichsten getroffen. Genau das war ja auch die unverkennbare Absicht der Terroristen. Ging es den Taliban bei der Zerstörung der Kolosse von Bamiyan vielleicht wirklich noch um «religiöse Gewalt» im Dienst des islamischen Ikonoklasmus, dann hat die Zerstörungswut des IS mit Religion nichts mehr zu tun und gilt allein der zivilisierten Menschheit, der IS den Krieg erklärt hat und die er an ihrer empfindlichsten Stelle, ihrem Gedächtnis, treffen will.

Wer waren neben Aleida Assmann andere Köpfe oder auch geistige Begegnungen, die Ihren Denkweg geprägt haben?

Was wäre ich ohne die geistigen Begegnungen, mit lebenden Personen, aber auch mit Büchern, die mir zuteil geworden sind? Das fängt mit G.F. Hartlaub an, den ich schon erwähnt habe, dann vor allem aber auch mit Dieter Conrad, einem der klügsten, geistvollsten und am umfassendsten gebildeten Menschen, die mir je begegnet sind. Was wäre ich aber auch ohne meine Lehrer, die Ägyptologen Eberhard Otto, Gerhard Fecht, Siegfried Schott und vor allem Georges Posener? Das Jahr 1960/61, das ich in Paris verbrachte, um bei Posener zu studieren, war für mich ein geistiges Erweckungserlebnis. Posener war nicht nur ein Ägyptologe von höchstem Rang, sondern auch ein typischer französischer Intellektueller und verkörperte etwas von dem Geist der russischen Formalisten, die in seinem Leningrader Elternhaus ein- und ausgegangen waren. Posener ist der einzige meiner akademischen Lehrer, mit dem mich eine enge, lebenslange Freundschaft verbunden hat. Unter den Kollegen verdanke ich am meisten dem Basler Ägyptologen Erik Hornung, mit dem mich nicht nur eine besondere Freundschaft, sondern auch eine ungemein fruchtbare lebenslange Kontroverse über verschiedene ägyptologische Themen verbindet.

Natürlich gab es auch Lehrer außerhalb der Ägyptologie: der Archäologe Roland Hampe, der Philosoph Hans Georg Gadamer und der Gräzist Uvo Hölscher, der mir ebenfalls ein enger Freund wurde, zusammen mit seiner ganzen Familie. Die Freundschaft war übrigens ausgegangen von seinem ältesten Sohn, Tonio Hölscher, mit dem ich mich – er spielte Geige, ich Klavier – jedes Wo-

chenende zum Musizieren traf und der noch heute einer meiner engsten Freunde ist. Tonio wurde ein sehr bekannter Archäologe, einer der wenigen, die gleichermaßen in der griechischen und römischen Kunstgeschichte zuhause sind.

Man kann wohl nicht in Heidelberg studieren, ohne von Gadammers Denken geprägt zu werden, dem ich vermutlich mehr verdanke, als mir bewusst ist. Dazu kommt aber, was ich den besonderen «Geist von Heidelberg» nennen möchte, die verschiedenen Kreise und intellektuellen Zirkel, die sich hier allenthalben bildeten. Das geht bis auf die Romantik zurück und war zu meiner Zeit noch sehr lebendig. Ein Kreis von Interessenten aller möglicher Fachrichtungen, der sich jeden Mittwoch zwischen 12 und 14 Uhr im Ägyptologischen Institut traf, hieß bei uns «das Chronotop», ein Zeit-Ort ohne festes Thema, bei dem wir uns Vorträge hielten über alle möglichen uns jeweils beschäftigenden Themen und dazu auch auswärtige Gäste einluden, die gerade in Heidelberg weilten. So kam es, dass einmal auch der berühmte neunzigjährige Kulturwissenschaftler Raymond Klibanski, einer der engsten Mitglieder des Warburg-Kreises, in unserem «Chronotop» auftrat und über «Saturn und Melancholie», eines seiner Lebensthemen, vortrug. Mein Interesse für Theologie, das sich im Zusammenhang meiner Doktorarbeit über ägyptische Hymnen entwickelte, erfuhr eine starke Belebung im Elternhaus meiner Frau, einer Tochter des Neutestamentlers Günther Bornkamm.

Zu den entscheidenden Begegnungen, die mir vollkommen neue Perspektiven aufsteckten, gehört vor allem der jüdische Religionsphilosoph, Hermeneutiker, Rabbiner (und vieles andere mehr) Jacob Taubes, den ich 1984 in Berlin kennenlernte. Ihm verdanke ich, ja unsere ganze siebenköpfige Familie, die Initiation ins Judentum. Hier muss auch gleich Guy Stroumsa erwähnt werden, ein jüdischer Religionswissenschaftler und Spezialist für Gnosis und frühes Christentum, der mich 1990 für ein Semester an die Hebräische Universität nach Jerusalem einlud, wohin mich dann auch die ganze Familie begleitete. Mit Moshe Barasch, dem Jerusalemer Kunsthistoriker, verband mich eine Seelenfreundschaft, wie sie einem wohl nur einmal im Leben zuteil wird. Bis zu seinem Tod im Jahre 2004 wechselten wir täg-

lich per E-Mail Briefe. Barasch war der letzte lebende Vertreter der Warburg-Schule – im Austausch mit ihm kehrte ich zu meinen Anfängen bei G.F.Hartlaub zurück. Erwähnen muss ich auch Carlo Ginzburg, der auf seine eigene Weise eine Kulturwissenschaft der Warburgschen Tradition verkörperte und während meiner Zeit am Getty Research Center, damals noch in Santa Monica, mein Wohnungs- und Büronachbar war: ein von Anregungen nur so sprühender Mensch, der mir viele Wege erschloss und mich von ebenso vielen Irrwegen abhielt. Die intellektuelle Atmosphäre, in der ich mein Buch *Moses der Ägypter* schrieb, war sehr stark von der unwiderstehlichen Ausstrahlung seiner Persönlichkeit bestimmt.

Zu den prägenden Begegnungen mit Büchern gehören die Lektüren von Lévi-Strauss, Niklas Luhmann und vielen, vielen anderen. Was wäre ich aber ohne meine Familie? Allen voran muss ich meine Frau, Aleida Assmann, zu den geistigen Begegnungen rechnen, die nicht aufhören, mich zu prägen. Je älter man wird, desto entscheidender vermitteln einem auch die eigenen Kinder geistige Begegnungen. Wir haben fünf Kinder, und alle haben in ihrer beruflichen Aktivität (vier beschäftigen sich mit Film, die jüngste Tochter mit modernster anglo-islamischer Migrantentextliteratur) meinen geistigen Horizont unendlich bereichert.

Von Ihrer Leidenschaft für die Musik haben wir noch gar nicht gesprochen, über Mozarts Zauberflöte haben Sie eines Ihrer reichsten Bücher geschrieben. Können Sie uns etwas erzählen über Ihre Affinität zu dieser besonderen Ausdrucksform?

Ich bin als Kind in Lübeck aufgewachsen, einer mittelalterlichen Stadt mit großer kirchenmusikalischer Tradition. Zum Freundeskreis meiner Eltern gehörte ein Kammermusikkreis, der in den Lübecker Kirchen auf historischen Instrumenten spielte. Seine Mitglieder waren Pioniere der historischen Aufführungspraxis. Die meisten hatten bei August Wenzinger an der Schola Cantorum Basiliensis studiert, der europäischen Hochburg dieser Richtung, die damals revolutionär war und heute die Regel darstellt. Meine Mutter (mein Vater war im Krieg) nahm mich in die Konzerte mit, denn Kindermädchen oder Babysitter konnten wir uns nicht leisten. Dort platzte dann irgendwann der Knoten und

löste bei mir eine lebenslange Leidenschaft für Alte Musik aus. Später kamen bald Strawinsky, Schönberg, Bartók und andere Neuere hinzu. Ich fing dann auch an, selber zu komponieren, bis mich der Kompositionsunterricht bei Gerhard Frommel eines Besseren belehrte. Nach meiner Emeritierung habe ich aber die erste Gelegenheit wahrgenommen, zur Musik zurückzukehren, und habe inzwischen drei Studien über die *Zauberflöte* sowie ein Buch über Händels Oratorium *Israel in Egypt* geschrieben.

Griechisch war in der Schule mein Lieblingsfach. Das hängt wohl mit meiner Liebe zur Vergangenheit zusammen. Nichts konnte mir alt genug sein. Von Ägypten hatte ich in der Schule nichts gehört, so waren die alten Griechen das Älteste, auf das ich zurückgreifen konnte. Woher dieser Hang zur Vergangenheit bei mir kommt, weiß ich nicht. Solange ich zurückdenken kann, habe ich im Widerspruch zur Gegenwart gelebt. Den Hass auf den Krieg und die Nazis hat meine Mutter mir eingepflegt, den Hass auf die 50er-Jahre mit ihrer Ästhetik, Architektur, Adenauer-Politik und Schlagermusik habe ich dann eigenständig entwickelt. So ging es weiter. In Ägypten suchte ich Zuflucht. Inzwischen habe ich aber vor allem dank der intellektuellen Partnerschaft mit meiner Frau, die sehr aktiv in zahlreichen aktuellen Debatten interveniert, und dank meiner Kinder, die mit beiden Beinen engagiert in der Gegenwart stehen, mehr oder weniger erfolgreich diesen Eskapismus überwunden.

Zu den erfolgreichen Begriffsschöpfungen, die quer durch die Geisteswissenschaften ein starkes Echo hervorgerufen haben, gehört Ihr Terminus der «Mosaischen Unterscheidung». Wie sind Sie auf diesen Begriff gekommen?

Auf den Terminus «Mosaische Unterscheidung» verfiel ich 1995, als ich vor der Aufgabe stand, am Getty-Institut, das mich für ein Forschungsjahr zum Thema «Memory» eingeladen hatte, einen Vortrag über meine Arbeit zu halten. Wie kam ich auf dieses Thema? In der Universitätsbibliothek der Universität Los Angeles hatte ich ein Buch entdeckt, das für mich eine wahre Offenbarung bedeutete: John Spencer, *De Legibus Hebraeorum Ritualibus Et Earum Rationibus, Libri Tres*, (Cambridge 1685). Wer hätte in diesem barocken lateinischen Werk ein Buch über die altägyptische

Religion vermutet? Spencer vertrat darin die These, Mose, der ja als Prinz am pharaonischen Hof erzogen und natürlich in alle Mysterien der Ägypter eingeweiht worden war, habe, als er herangewachsen und zu seinem Volk zurückgekehrt war, die hieroglyphischen Mysterien der Ägypter in hebräische Ritualgesetze übersetzt. «Translatio» ist sein Begriff. Diese These widersprach diametral dem Dogma von der Unübersetzbarkeit, die eine unübersteigbare Grenze zwischen heidnischer und biblischer Religion errichtet hatte. Spencer brachte auch eine Fülle von Zeugnissen nicht nur der Kirchenväter, sondern vor allem des mittelalterlichen jüdischen Philosophen Maimonides bei, aus denen hervorging, dass Gott bei der Gabe seiner Gesetze auf die Fassungskraft der Menschen Rücksicht genommen habe. Maimonides hatte in seinem «Führer der Verirrten» geschrieben, da die Menschen nun einmal Ritualgesetze gewohnt waren, habe auch er ihnen solche gegeben, die aber die gewohnten heidnischen Riten auf den Kopf stellten, um sie allmählich in Vergessenheit geraten zu lassen. Diese Beziehung der Inversion deutete Spencer als Translation, also statt Umkehrung als Übersetzung, und behauptete damit nichts Geringeres als die Herkunft der biblischen Religion aus Ägypten, als Übersetzung der Mysterien in Riten.

Um diese Wende zu beschreiben, prägte ich in meinem Vortrag den Begriff der «Mosaic Distinction», der Unterscheidung von wahrer und falscher Religion, die Spencer mit seinem Mose-Bild habe überwinden wollen. Besonders wichtig wurde für mich dieses Buch vor allem auch deswegen, weil ich in ihm ein bislang völlig unbekanntes Kapitel der Gedächtnisgeschichte Altägyptens entdeckte.

Spencer lebte in einer post-traumatischen Zeit, die die mörderischen Auseinandersetzungen zwischen Katholiken und Protestanten sowie die puritanische Revolution unter Oliver Cromwell mit der Hinrichtung König Karls I. hinter sich hatte und darauf aus war, die tödlichen Grenzen zwischen den Religionen und Konfessionen zu überwinden. Ausgehend von seinem Buch und dem Werk eines Kollegen, das zur selben Zeit am gleichen Ort entstand, Ralph Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe* (Cambridge 1688), arbeitete ich mich dann in eine Fülle kon-

troverstheologischer und vor allem spinozistischer, freimaurerischer, illuminatischer Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts ein, die ein Sondersammelgebiet der Bibliothek von Los Angeles darstellt, und entdeckte zu meiner großen Verwunderung, was für eine immense Bedeutung die altägyptische Religion, die man ja nur aus griechischen und lateinischen Quellen kannte, für diese Zeit besaß. In Ägypten glaubte man eine Religion vor sich zu haben, die zugleich die älteste und die aufgeklärteste war, ein Spinozismus ante Spinozam, die nicht auf Offenbarung, sondern auf der Natur basierte, das Gegenteil von Religion also, die sich auf eine offenbarte, alle Natur und alles Gegebene überschreitende, transzendente Wahrheit stützt und sich mit einem System von Dogmen gegen die Unwahrheit abgrenzt. In diesen Zusammenhang gehören die Ansätze, die sich mit der ägyptischen Verbindung der Mose-Gestalt auseinandersetzen. Die Linien dieses Diskurses habe ich zurück bis Echnaton und voraus bis zu Sigmund Freud verfolgt. Dabei habe ich mich gefragt, was für eine Absicht hinter diesen Bemühungen stand, Mose zu einem Ägypter oder doch zumindest zu einem ägyptisch erzogenen und eingeweihten Hebräer zu machen, und kam zu dem Ergebnis, dass es ihnen darum ging, die Grenze einzureißen, die im Buch Exodus zwischen Ägypten und Israel gezogen und als die unveröhnliche Unterscheidung von wahrer und falscher Religion verstanden wird. Der Höhepunkt dieses Diskurses fiel zusammen mit der Aufklärung und der Entstehung von Geheimgesellschaften, die an einer Überwindung der interreligiösen und interkonfessionellen Schranken arbeiteten. Um in meinem Vortrag diese theologischen und philosophischen Bemühungen, in denen das Alte Ägypten eine so überraschende Rolle spielte, auf einen prägnanten Begriff zu bringen, fiel mir der Ausdruck «Mosaische Unterscheidung» ein. Heute würde ich die Unterscheidung nicht mehr «mosaisch» nennen, denn dem Mose der Bibel, d.h. der Bücher 2-4 Mose, ging es nicht um die Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Religion, sondern zwischen Freiheit und Knechtschaft sowie Bundesbruch und Bundestreue.

Worin besteht die spezifisch politisch-theologische Weggabelung der «Mosaischen Unterscheidung»?

Bei der «Mosaischen Unterscheidung» geht es um die Unterscheidung von wahr und falsch in der Religion. Meine These war, dass sie dort von Haus aus nicht hingehört. In der Religion geht es um rein und unrein, heilig und profan, richtig und falsch (in der Durchführung der Riten), aber nicht um wahr und unwahr. Diese Unterscheidung gehört in die Wissenschaft, die mit Beweisen arbeitet, wie Logik, Mathematik, Geschichte, Rechtsprechung, aber nicht in die Religion. Dort ist sie erstmals mit dem Monotheismus eingedrungen, der den wahren Gott gegen die falschen Götter und den wahren Glauben gegen Unglauben und Häresie abgrenzt. In seinem Essay *Israel in der Wüste* (entstanden 1797, veröffentlicht 1819) schrieb Goethe: «Das eigentliche, einzige und tiefste Thema der Welt- und Menschengeschichte, dem alle übrigen untergeordnet sind, bleibt der Conflict des Unglaubens und Glaubens.» Dieser Konflikt entsteht aus der orthodoxen Unterscheidung zwischen wahr und falsch in der Religion. Goethe hatte recht, in diesem Konflikt, der uns in seinen fundamentalistischen Speerspitzen bis heute und heute mehr denn je beschäftigt, ein zentrales Thema der Welt- und Menschengeschichte zu sehen, das aber nicht so alt wie die Menschheit ist, sondern erst mit dem Monotheismus als einer auf Offenbarung und Glauben basierenden Religion in die Welt kam und dann dogmatische Systeme von Orthodoxien jüdischer, islamischer und vor allem christlicher Observanz ausbildete.

Mit Mose hat die Unterscheidung von wahr und falsch freilich nichts zu tun, eher mit Zarathustra. In der Bibel tritt sie erst bei den exilischen und postexilischen Propheten auf wie Jeremia, Deutero-Jesaja, Daniel unter anderen und geht vermutlich auf zoroastrischen Einfluss zurück. Schließlich hingen die Achämeniden, die Babylon besiegt, die Juden befreit und die Provinz Jehud für 200 Jahre beherrscht hatten, dem Zoroastrismus an.

Gegen den monotheistischen Offenbarungsglauben im Sinne der absoluten, reinen Wahrheit setzen Sie die kosmotheistische Idee der «Übersetzbarkeit» des Namens Gottes. Deren Spuren verfolgen Sie bis in die Keilzeit.

Die monotheistischen Religionen basieren auf einer Theologie der Differenz. Ihr Gott ist anders als alle anderen Götter, ihre Religi-

on ist anders als alle anderen Religionen. Sie gründen sich auf die ein für alle Mal ergangene, in heiligen Schriften kodifizierte Offenbarung einer absoluten Wahrheit, deren Besitz und Befolgung sie von den anderen, den «Heiden» und «Ungläubigen», unterscheidet und polemisch abgrenzt. So etwas kennen die alten polytheistischen Religionen nicht. In ihnen herrschte nicht das Prinzip der Abgrenzung gegenüber den anderen, sondern eben das der Übersetzbarkeit: die Götter der polytheistischen Religionen waren ineinander übersetzbar, diese Religionen hatten gar keine Mühe, die eigenen Götter in denen der anderen wiederzuerkennen oder sie mindestens zueinander in Beziehung zu setzen, denn sie hatten alle eine kosmische oder kulturelle Funktion und damit ein tertium comparationis, das sie miteinander korrelierbar und sogar ineinander übersetzbar machte. Dieses tertium comparationis beruhte auf ihrer natürlichen Evidenz, ihrer innerweltlichen Erfahrbarkeit. Die heidnischen Götter waren innerweltlich, auch wenn die Formen ihrer innerweltlichen Präsenz mit Tabu und Geheimnis umgeben waren. Daher spreche ich lieber von Kosmos als von Polytheismus, denn das entscheidende Kriterium ist nicht Einheit oder Vielheit, sondern Außer- oder Innerweltlichkeit. Der Monotheismus hat mit seinem Begriff der Offenbarung dieser Übersetzbarkeit ein Ende gemacht. Amun, Assur, Zeus, Jupiter – das war nicht JHWH unter anderen Namen, sondern das waren falsche Götter, deren Verehrung verboten war.

Auf die Idee der Übersetzbarkeit im religiösen Sinne stieß ich, als ich im Jahre 1991 nach Jerusalem eingeladen wurde, um an einer Tagung zum Thema «The Translatability of Cultures» teilzunehmen. Dort hielt ich einen Vortrag über «Translating Gods». Die Leichtigkeit, mit der die Ägypter die Namen ihrer Götter ins Griechische übersetzten, das heißt mit griechischen Götternamen wiedergaben, hatte mich schon immer überrascht. Amun wurde als Zeus, Osiris als Dionysos, Thot als Hermes, Ptah als Hephaistos, Hathor als Aphrodite, Horus als Apollon usw. übersetzt. Bei Herodot konnte man geradezu lesen, dass die Griechen ihre Götter von den Ägyptern übernommen haben. Dann stieß ich darauf, dass es in der Keilschriftliteratur regelrechte Konkordanzen gab, die die Gottheiten verschiedener Religionen miteinander korrelierten. Hier diente die Technik der Götterüberset-

zung offenbar völkerrechtlichen Zwecken. Um mit anderen Staaten Verträge abschließen zu können, mussten diese bei Gottheiten beschworen werden, die den Schwurgöttern der eigenen Seite entsprachen. Um Begriffe verschiedener Sprachen ineinander übersetzen zu können, muss es einen gemeinsamen Referenten, einen gemeinsamen semantischen Nenner geben. Diesen gemeinsamen Nenner bildeten für die alten Religionen kosmische Größen wie Sonne, Mond, Wasser, Luft usw., oder kulturelle Dinge und menschliche Existenzialien wie Schrift, Rechenkunst, Weisheit, Liebe, Tod, Herrschaft usw. Es waren Religionen der Immanenz, die Innerweltlichkeit der Götter ermöglichte ihre Übersetzbarkeit. Deshalb habe ich sie als «kosmotheistisch» bezeichnet. Der biblische Monotheismus dagegen hat dieser Übersetzbarkeit der Götter ein Ende gemacht. JHWH ließ sich mit keinem Gottesnamen einer anderen Religion in Beziehung setzen. Hier wurde eine Grenze gezogen, die sich jeder Übersetzung verweigerte.

Es gibt ja sehr zu denken, dass gerade die Religion, die heute als das hauptsächlichste Element eines politischen und kulturellen Antagonismus erscheint, in der Alten Welt umgekehrt als ein verbindendes Element diente, um mit anderen Völkern und Kulturen in Verbindung zu treten. Solange die anderen nur ihrerseits Götter verehrten, konnte man sie als ein gottesfürchtiges Volk einschätzen, das Gesetze und Verträge achtete und daher als politischer oder ökonomischer Partner infrage kam. Dass diese Götter nicht die eigenen waren, stellte kein Problem dar, solange man sie mit den eigenen in Beziehung setzen konnte. Die Religion war es, die sowohl in ihrem eigenen Geltungsbereich als auch international das Vertrauen schuf, auf dem jede Form von zivilem Zusammenleben gründet. Erst die Juden und dann in ihrem Gefolge die Christen und in beider Gefolge der Islam haben sich aus diesem System interkultureller Übersetzbarkeit ausgeklinkt, indem sie einen Gott verehrten, der sich jeder Korrelation mit anderen Göttern verweigerte.

In jüngeren Arbeiten haben Sie die «Mosaische Unterscheidung» ergänzt um den Terminus des «Absolutismus der Differenz». In welchem Verhältnis stehen diese beiden Begriffe?

Der Begriff «Absolutismus der Differenz» bezieht sich auf das, was ich oben als «Unübersetzbarkeit» bezeichnet habe. Samuel Huntingtons These von einem «Clash of Civilizations» rechnet mit einem solchen Absolutismus der Differenz, so wie achtzig Jahre vor ihm Oswald Spengler, der acht große Kulturzyklen unterschied und jedem ein eigenes «Seelentum» zuordnete. Thomas Mann hat den damit verbundenen Absolutismus der Differenz brilliant charakterisiert. Für Spengler, schrieb er, «sind die Kulturen streng in sich geschlossene Lebewesen, unverbrüchlich gebunden eine jede an die ihr eigenen Stilgesetze des Denkens, Schauens, Empfindens, Erlebens, und eine versteht nicht ein Wort von dem, was die andere sagt und meint.» Thomas Mann nannte dieses Prinzip «Antihumanität», und in der Tat besteht Humanismus in der gleichzeitigen Anerkennung von Differenz und Ähnlichkeit, das heißt Übersetzbarkeit. Nationalismus ist eine Ideologie, die einen Absolutismus der Differenz postuliert. Diese Ideologie war es, gegen die Thomas Mann in den 20er- und 30er-Jahren in Deutschland ankämpfte, als sie das Gesicht des «Völkischen» und Antisemitischen annahm. Nationen, Kulturen und Religionen «humanisieren» sich in dem Maße, wie es ihnen gelingt, ihren Partikularismus zu überwinden oder zu ergänzen durch eine universale Perspektive, die es ihnen nicht nur erlaubt, die anderen zu verstehen, sondern vor allem, sich selbst mit den Augen der anderen zu sehen und sich dadurch selbst besser zu verstehen. Der Begriff «Absolutismus der Differenz» mildert also den Begriff der mosaischen Unterscheidung nicht ab, im Gegenteil, er kennzeichnet seine Problematik. In meinem Buch *Religio Duplex* gehe ich näher darauf ein, vor allem auch auf das Buch *The Dignity of Difference* von Jonathan Sacks, dem ich viel verdanke.

In Ihren Büchern leuchten Sie scharf die Gewalt und die politischen Kollateralschäden aus, die mit der «Mosaischen Unterscheidung» und dem monotheistischen Offenbarungsglauben in die Welt kommen. Was können wir dagegen von kosmotheistischen Traditionen lernen?

Wenn die Religionswissenschaft und Fächer wie Ägyptologie, die es mit den anderen Religionen zu tun haben, daran arbeiten, das typische Unverständnis abzubauen, das in monotheistischen Religionen für das «Heidentum» herrscht, heißt das nicht, dass

sie dafür plädieren, zum Kosmotheismus zurückzukehren, sondern nur, die Treue zum Eigenen nicht mit einer Verunglimpfung oder geradezu Zerstörung des anderen zu verbinden.

Mit der Vorstellung des eifersüchtigen Gottes und der ihm geschuldeten Treue ist der Begriff der Gewalt als einer heiligen Verpflichtung gegeben, von dem sich die Religionen zwar weitestgehend losgesagt haben, der aber als Vorwand und Maske für gewalttätige Handlungen jederzeit reaktivierbar ist. Nicht in ihrem Wesen, aber in ihrer Missbrauchbarkeit für politische Zwecke liegt das Problem der Offenbarungsreligion, deren Ideen einer absoluten, im Gegebenen nicht vorfindbaren Ordnung immer wieder zum Vorwand für gewaltsame Eingriffe in das Gegebene dienen können. Vermutlich ist der sogenannte Islamische Staat ja nichts anderes als eine Räuberbande, die sich in den Besitz von Waffen und riesigen Geldmitteln gebracht hat und nichts anderes anstrebt, als ihre Gier nach Gewalt, Sex und Geld auszuleben; solange er sich aber die religiöse Maske aufsetzen kann, in Wahrheit nach dem Besitz der heiligen Stätten in Mekka und Medina zu streben, um für die Muslime in aller Welt ein Kalifat zu errichten, ein Ziel, zu dessen Erreichen scheinbar alle, auch die scheußlichsten Mittel erlaubt sind, fühlt er sich gerechtfertigt und ist es vielleicht auch in den Augen vieler muslimischer Fanatiker. Es gibt aber keinen Zweck, der solche Mittel heiligt. Gegen religiösen Missbrauch der Gewalt hilft nur die Religion selbst, die sich für immer von den Ideen heiliger, alle Mittel heiligender Zwecke, der Unterscheidung von Freund und Feind im religiösen Sinne und der heiligen Verpflichtung zu Gewalt trennen muss.

Im Mittelpunkt Ihrer Überlegungen zur «Mosaischen Unterscheidung» stehen die christliche, jüdische und islamische Religion. Eine Leerstelle bleiben die asiatischen Religionen.

Ich vermute, dass die mosaische Unterscheidung in der asiatischen Welt nicht funktionieren kann, weil das asiatische Denken eine ganz andere Form hat, mit Gegensätzen umzugehen. Wenn zwischen Yin und Yang unterschieden wird, kann dieselbe Unterscheidung innerhalb der unterschiedenen Paare endlos wiederholt werden.

Allerdings muss ich gestehen, dass ich mich nie eingehender

mit asiatischen Religionen beschäftigt habe. Mein Weg ist nun einmal nicht der einer weltweiten Komparatistik und Phänomenologie, wie zum Beispiel bei Mircea Eliade, sondern der einer «dichten Beschreibung», und da bleibt man doch ein Leben lang in einem verhältnismäßig überschaubaren Horizont dessen hängen, was man zu verstehen und zu «beleben» imstande ist.

Ihr jüngstes Buch kreist um Karl Jaspers' wirkmächtiges Nachkriegs-Theorem der *Achsenzeit*, das Sie als frühe universalhistorische Studie originell neu lesen. Auch hier geht es um eine «Grenze», mit der die frühe ägyptische Kultur, die «Keile», in eine dunkle Vorzeit delegiert wird.

Karl Jaspers' Theorie der Achsenzeit steht in der Tradition des Humanismus, der auf der Idee der Gemeinsamkeit basiert. Für meine Arbeit hat diese Theorie eine ganz besondere Bedeutung. Sie besagt, dass sich im Zeitraum zwischen 800 und 200 v. Chr. an verschiedenen Orten der Erde unabhängig voneinander eine geistige Wende vollzogen habe, aus der der heutige Mensch hervorgegangen sei. Aber wenn auch der Begriff der «Achsenzeit» von Jaspers stammt, geht doch diese Theorie bezeichnenderweise ebenfalls auf das späte 18. Jahrhundert, die Zeit von Lessing, Herder und Mendelssohn, die Blütezeit eines neuen Humanismus, zurück. Als ihr Schöpfer gilt für mich der Orientalist Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron (1731–1805), der Entdecker des Zend-Avesta, der von einer «grande révolution du genre humain» sprach, die sich um die Mitte des ersten Jahrtausends v. Chr. von China bis Griechenland ereignet habe. In ihrer allgemeinen, auf das 18. Jahrhundert zurückgehenden Form besagt die Theorie, dass sich um die Mitte des ersten Jahrtausends v. Chr. eine menscheitsgeschichtliche Wende ereignete. In dieser Zeit entstanden die ersten gestifteten Religionen wie der biblische Monotheismus, der Zoroastrismus, Buddhismus und Jainismus sowie die ersten philosophischen und theoretischen Schriften, von den Vorsokratikern bis zu Aristoteles im Westen und von Kautilya, Pannini und anderen indischen Theoretikern bis zu Konfuzius, Laotse, Mengtse und anderen chinesischen Philosophen im Osten. So ist es kein Zufall, dass die ersten Vertreter dieser Theorie Indologen, Iranisten, Sino- und klassische Philologen waren.

Jaspers brachte diese Theorie, die er im Wesentlichen von

Alfred Weber übernahm, auf den glücklichen Begriff der Achsenzeit und bereicherte sie um die hermeneutische Dimension. Für ihn ereignete sich hier nicht nur eine entscheidende Wende, sondern es entstand zu dieser Zeit «der Mensch, mit dem wir bis heute leben», d. h. unsere eigene geistige Welt.

Für Jaspers handelt es sich hier um eine irreversible evolutionäre Stufe. Es gibt Residuen präaxialer Menschen/Kulturen, so wie es schriftlose Gesellschaften gibt, aber erstens liegt der Schritt auf einer menschheitsgeschichtlich vorgezeichneten Linie, die alle in ihren Bann zieht, und zweitens kann man, wenn man ihn einmal vollzogen hat, nicht wieder auf eine frühere Stufe zurückfallen. So wie der Cromagnon-Mensch gegenüber dem Neandertaler, so setzt sich der postaxiale Mensch gegenüber dem präaxialen auf Dauer überall durch. Der neue Mensch stammt aus der Achsenzeit: diesen Ursprung haben die Menschen in Ost und West gemeinsam. Jaspers überwindet die eurozentrische Perspektive durch die Konstruktion eines Ost und West gemeinsamen Dritten.

Das Problem der Achsenzeit-Theorie bei Jaspers besteht darin, dass sie einen neuen Absolutismus der Differenz postuliert. Was Jaspers zufolge der ägyptischen Kultur vor allem fehlt, ist ihre hermeneutische Anschließbarkeit. Die vorachsenzeitlichen Kulturen wie Ägypten und Babylonien sind uns fremd. «Wir stehen bewundernd vor ihrer Großartigkeit», schreibt Jaspers, «bleiben ihnen aber auf eine Weise fremd, die durch den Abgrund bedingt ist, welchen die Durchbruchlosigkeit bewirkt.» Der Fehler der Achsenzeittheorie liegt in der Überdramatisierung der Grenze, die sie postuliert. «Bis hierher und nicht weiter reicht unser Verstehen», mit dieser Behauptung wird die ganze vorachsenzeitliche, durchbruchlose Welt in tiefe Nacht gestürzt. Eine meiner Aufgaben als Ägyptologe sehe ich darin, diesen Absolutismus der Differenz zu überwinden und der altägyptischen Kultur etwas von ihrer Übersetzbarkeit in unser modernes Denken zu vermitteln, die die Achsenzeit-Theorie ihr kategorisch abspricht.

Das Gespräch erschien zuerst 2016 in italienischer Sprache unter dem Titel «Il disagio dei monoteismi. Sentieri teorici e autobiografici. A cura di Elisabetta Colagrossi» bei Editrice Morcelliana, Brescia. © Morcelliana S.r.l., Brescia, Italia. Der hier wiedergegebene Ausschnitt aus der italienischen Ausgabe wurde bearbeitet und aktualisiert.