

Jan Assmann

## Das Heil: Religiöse Zukunftsvorstellungen im kulturellen Gedächtnis

Zu den zentralen Aspekten der Christologie, die dieser Band zu Ehren Michael Welkers sich zum Thema genommen hat, gehört die Vorstellung des Heils. Christus ist der Heilbringer, der durch sein rettendes, erlösendes Eingreifen der Weltzeit, in der wir leben und die wir uns verinnernd und erwartend vergegenwärtigen, Sinn, Richtung und Perspektive gegeben hat. Die folgenden Gedanken wollen dieser Idee des Heils in einer allgemeinen, kulturwissenschaftlichen Perspektive nachgehen, im Zusammenhang einer Theorie des kulturellen Gedächtnisses, die der Zusammenarbeit mit Michael Welker viel verdankt. Ich beginne mit einigen sehr allgemeinen Überlegungen und schicke voraus, dass sich dieser Essay in Anbetracht der Grenzenlosigkeit seines Gegenstandes überhaupt auf einer sehr allgemeinen Ebene bewegen wird.

Dass wir uns so etwas wie Zukunft vorstellen und uns in diese hinein entwerfen können, verdanken wir, so paradox es klingt, unserem Gedächtnis. Das Gedächtnis ermöglicht es dem Menschen, sich in der Zeit zu orientieren und eine Identität auszubilden. Natürlich haben auch Tiere ein Gedächtnis; auch sie vermögen es, sich auf ihre Weise in der Zeit zu orientieren; sie folgen den Biorhythmen einer inneren Zeit, die zu ihrer genetischen Grundausstattung gehört, und vermögen darüber hinaus Verhaltensimpulse und Abläufe zu speichern, die ihnen von Artgenossen oder auch Menschen antrainiert wurden. Sie verfügen über eine Art Körpergedächtnis, das sich unserem impliziten oder »prozeduralen« Gedächtnis vergleichen lässt, in dem wir Menschen Fertigkeiten wie gehen, schwimmen oder Rad fahren abspeichern können. Innere Zeit und prozedurales Gedächtnis kennen Menschen also auch, aber darüber hinaus verfügen sie über ein »deklaratives« oder explizites Gedächtnis und über die Fähigkeit zur symbolischen Artikulation, Interaktion und Kommunikation.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Zu dieser Terminologie siehe: Tulving, Endel (Hg.), *Memory, Consciousness, and the Brain*, Philadelphia 2000.

Diese Fähigkeit erschließt ihnen zwei weitere Gedächtnisformen und damit zwei Horizonte zeitlicher Orientierung und Identitätsbildung, die sie von den Tieren unterscheiden: die soziale Zeit mit der Fähigkeit, sich in andere zu versetzen und im Spiegel der anderen ein Selbstkonzept, eine personale Identität zu entwickeln, sowie die kulturelle Zeit und damit die Fähigkeit, die Erfahrungen längst vergangener Völker und versunkener Kulturen, die Lehren längst gestorbener Weiser und Propheten, die Schönheiten uralter Kunstwerke in sich aufzunehmen, zu genießen und zu Modellen ihrer Lebensgestaltung zu machen, so dass sich der Horizont ihrer zeitlichen Orientierung, je nach Maßgabe ihrer kulturellen Identität, in die Jahrtausende weitet. Bei solchen Überlegungen und Forschungen zum Zusammenhang von Gedächtnis, Zeit und Identität, der uns als Individuen, Gruppen und Gesellschaften bestimmt, geht es vor allem um die Vergangenheit. Der Mensch ist das Tier, das eine Vergangenheit hat. Das zeigt sich unter anderem daran, dass er unter allen Lebewesen das einzige ist, das seine Toten bestattet. Der Mensch weiß sich vorangegangenen Geschlechtern verpflichtet, er tritt ihr Erbe an und damit ein für die, die es hinterlassen haben, er ist ein »Hinterbliebener« und steht in einer Reihe von Vorgängern. Die Frage, die mich in diesem Beitrag zu Ehren Michael Welkers beschäftigt, ist, wie es mit der Zukunft bestellt ist, die doch vor allem gefragt ist, wenn es darum geht, sich in der Zeit zu orientieren.

Die alten Ägypter und Mesopotamier – und dasselbe gilt gewiss für eine Vielzahl anderer alter Kulturen – orientierten sich nach Auskunft ihrer Sprachen umgekehrt in der Zeit als wir: Sie hatten die Zukunft im Rücken und die Vergangenheit vor Augen. Das ist bei den Ägyptern auch deshalb kein Wunder, als ihnen ja die Vergangenheit in der Tat so massiv, monumental und eindrücklich vor Augen stand, lebten sie doch in einem Land, das Hegel mit Recht »das Land der Ruinen überhaupt« nannte. Aber diese Monumente waren andererseits für die Zukunft errichtet: Die, die sie errichteten, hatten sich darin ihre Zukunft vor Augen gestellt. Das Gedächtnis hat es nicht nur mit Erinnern *und* Vergessen, sondern auch mit Vergangenheit *und* Zukunft zu tun. Dem retrospektiven, mit der Vergangenheit verbundenen Gedächtnis der Hinterbliebenen entspricht das prospektive, Zukunft besetzende Gedächtnis der Vorfahren. Das Gedächtnis erschließt uns als Organ unserer zeitlichen Orientierung die Zukunft ebenso wie die Vergangenheit.

Das hat vor allem Nietzsche betont, der zwischen dem natürlichen Gedächtnis, das vergessen kann, und einem »Gedächtnis des Willens« unterscheidet, das der Mensch sich »angezüchtet« hat, »ein Gedächtnis, mit Hilfe dessen für gewisse Fälle die Vergeßlichkeit ausgehängt wird – für die Fälle nämlich, dass versprochen werden soll: somit keineswegs bloß ein passives Nicht-wieder-los-werden-können des einmal eingeritzten Eindrucks, nicht bloß die Indigestion an einem einmal verpfändeten Wort, mit dem

man nicht wieder fertig wird, sondern ein aktives Nicht-wieder-los-werden-wollen, ein Fort-und-fort-wollen des einmal Gewollten, ein eigentliches Gedächtnis des Willens: so dass zwischen das ursprüngliche »ich will«, »ich werde tun« und die eigentliche Entladung des Willens, seinen Akt, unbedenklich eine Welt von neuen fremden Dingen, Umständen, selbst Willensakten dazwischengelegt werden darf, ohne dass diese lange Kette des Willens springt. Was setzt das aber alles voraus! Wie muss der Mensch, um dermaßen über die Zukunft voraus zu verfügen, erst gelernt haben, das notwendige vom zufälligen Geschehen scheiden, kausal denken, das Ferne wie gegenwärtig sehn und vorwegnehmen, was Zweck ist, was Mittel dazu ist, mit Sicherheit ansetzen, überhaupt rechnen, berechnen können – wie muß dazu der Mensch selbst vorerst berechenbar, regelmäßig, notwendig geworden sein, auch sich selbst für seine eigne Vorstellung, um endlich dergestalt, wie es ein Versprechender tut, für sich als Zukunft gutsagen zu können!<sup>2</sup>

Nietzsche spricht dann im Weiteren von diesem angezüchteten Gedächtnis auch als einer »Zwangsjacke« und stellt es in den finstersten Farben dar:

»Wie macht man dem Menschen-Tiere ein Gedächtnis? Wie prägt man diesem teils stumpfen, teils faseligen Augenblicks-Verstande, dieser leibhaften Vergesslichkeit etwas so ein, dass es gegenwärtig bleibt? ... Dieses uralte Problem ist, wie man denken kann, nicht gerade mit zarten Antworten und Mitteln gelöst worden; vielleicht ist sogar nichts furchtbarer und unheimlicher an der ganzen Vorgeschichte des Menschen, als seine Mnemotechnik. »Man brennt etwas ein, damit es im Gedächtnis bleibt: nur was nicht aufhört, wehzutun, bleibt im Gedächtnis« – das ist ein Hauptsatz aus der allerältesten (leider auch allerlängsten) Psychologie auf Erden.«<sup>3</sup>

Aber so künstlich, so »angezüchtet« und vor allem so grausam und gewalttätig ist dieses Gedächtnis nicht. Es handelt sich um unser völlig normales Gedächtnis, das Nietzsche hier beschreibt, und was er »Züchtung« nennt, ist nichts anderes als der Prozess der Sozialisation, der Interaktion und Kommunikation mit anderen, worin allein sich die in uns angelegten Fähigkeiten von Bewusstsein, Sprache und Gedächtnis entfalten und füllen. Wir brauchen diese Kommunikation so nötig wie die Luft zum Atmen, wir sind auf Bindung angelegt und brauchen ein Gedächtnis, um uns binden und uns in diesen Bindungen entfalten zu können. Der Mensch ist zum Mitmenschen geboren, er muss nicht dazu denaturiert und dressiert werden. Die neueste Psychologie spricht geradezu von einem »Bindungstrieb«, den sie als das viel allgemeinere Grundbedürfnis des Menschen an die Stelle von Freuds Sexu-

<sup>2</sup> Nietzsche, Friedrich, »Zur Genealogie der Moral«, 2. Abhandlung, in: *Werke*, Bd. 2, hg. von Schlechta, K., München 1960, 799–800.

<sup>3</sup> Ebd., 802.

altrieb setzt, und die Hirnforschung hat gezeigt, in welchem Umfang die Ausbildung unserer neuro-mentalenen Anlagen von solchen kommunikativen und interaktiven Bindungen abhängig ist. Das Gedächtnis ermöglicht uns die Orientierung in der Zeitdimension *und* in der Sozialdimension, und Nietzsche hat deutlich gemacht, dass es hier um die Zukunft ebenso und vielleicht sogar noch viel mehr als um die Vergangenheit geht. Menschen sind Wesen, die sich auf Zukunft festlegen, in die Zukunft hinein entwerfen, über ihren Tod hinausdenken, sich Denkmäler errichten und in ihren Hinterbliebenen fort dauern können. In Nietzsches »Gedächtnis des Willens«, das ist das Großartige und Bestechende dieser Konzeption, verbinden sich die Zeitdimension – die Zukunft – und die Sozialdimension in Form der »berechenbaren« Identität, durch die der Mensch zum Mitmenschen wird. Der Mensch braucht dieses Gedächtnis, um sich in der Zeit und in der Gesellschaft als Person entfalten zu können, um er selbst zu sein und um dazugehören. Nietzsche beschreibt diese Einbindung als Zwangsjacke und grausame Mnemotechnik; aber der Mensch ist ja auf diese Einbindung angewiesen und auf sie angelegt. Das Gedächtnis des Willens entspringt innerstem Antrieb, dieser »Wille« ist kein äußerer, ihm aufgezwungener, sondern ein innerer Wille.

So hat es Schiller gesehen, der »alle Triebe, die in uns als Sinnenwesen wirksam sind, auf zwei Grundtriebe zurückführen« will:

»Erstlich besitzen wir einen Trieb, unseren Zustand zu verändern, unsre Existenz zu äußern, wirksam zu sein, welches alles darauf hinausläuft, uns Vorstellungen zu erwerben, also Vorstellungstrieb, Erkenntnistrieb heißen kann. Zweitens besitzen wir einen Trieb, unsern Zustand zu erhalten, unsre Existenz fortzusetzen, welches Trieb der Selbsterhaltung genannt wird.«<sup>4</sup>

Der eine Trieb geht auf Veränderung, der andere auf Erhaltung unseres Zustands, und es ist offenkundig der erste, der Vorstellungstrieb, der es mit der Zukunft zu tun hat. Schiller entwickelt diese Theorie im Zusammenhang des Erhabenen, der Lieblingsidee damaliger Ästhetik. Er möchte auf der Grundlage dieser Triblehre Kants terminologisch so befremdliche Unterscheidung zwischen dem »mathematisch« und dem »dynamisch« Erhabenen durch eine einleuchtendere Zweiheit ersetzen: das »theoretisch« Erhabene, das unseren Vorstellungstrieb, und das »praktisch« Erhabene, das unseren Selbsterhaltungstrieb herausfordert. Das Auszeichnende der menschlichen Seele liegt darin, beiden Herausforderungen standhalten zu können, dem Unvorstellbaren und dem Lebensbedrohenden, und aus diesem Standhalten sogar noch einen ästhetischen Genuss zu beziehen. Und Schiller wäre nicht Schiller, wenn er

<sup>4</sup> Schiller, Friedrich, »Vom Erhabenen«, in: *Sämtliche Werke, Bd. 5: Erzählungen/Theoretische Schriften*, hg. v. Fricke, G./Göpfert, H. G., München <sup>7</sup>1984, 489 f.

nicht in der Konfrontation mit dem Erhabenen seine Lieblingsidee, die Idee der Freiheit, festmachen könnte:

»Das Erhabene verschafft uns also einen Ausgang aus der sinnlichen Welt, worin uns das Schöne gern immer gefangen halten möchte. Nicht allmählich (denn es gibt von der Abhängigkeit keinen Übergang zur Freiheit), sondern plötzlich und durch eine Erschütterung reißt es den selbständigen Geist aus dem Netze los, womit die verfeinerte Sinnlichkeit ihn umstrickte, und das um so fester bindet, je durchsichtiger es gesponnen ist.«<sup>5</sup>

Aus dem gleichen Grunde sah Kant, der bedeutendste Theoretiker des Erhabenen, im Bilderverbot, das den Menschen von der sinnlichen Welt abwenden und auf das Unsichtbare lenken soll, den Inbegriff des Erhabenen:

»Die Einbildungskraft, ob sie zwar über das Sinnliche hinaus nichts findet, woran sie sich halten kann, fühlt sich doch auch eben durch diese Wegschaffung der Schranken derselben unbegrenzt: und jene Absonderung ist also eine Darstellung des Unendlichen, welche zwar eben darum niemals anders als bloß negative Darstellung sein kann, die aber doch die Seele erweitert. Vielleicht gibt es keine erhabeneren Stelle im Gesetzbuche der Juden, als das Gebot: Du sollst dir kein Bildnis machen, noch irgendein Gleichnis, weder dessen was im Himmel, noch auf der Erde, noch unter der Erden ist usw.«<sup>6</sup>

Das Erhabene, mit anderen Worten, verhilft uns zum »Fortschritt in der Geistigkeit«, wie Sigmund Freud das nannte. Auch für Freud war es genau wie für Kant das Bilderverbot, was diesen Fortschritt erzwang, indem es die Verehrung eines unsichtbaren Gottes erforderte: »Denn es bedeutete eine Zurücksetzung der sinnlichen Wahrnehmung gegen eine abstrakt zu nennende Vorstellung, einen Triumph der Geistigkeit über die Sinnlichkeit, streng genommen einen Triebverzicht mit seinen psychologisch notwendigen Folgen.«<sup>7</sup>

Unsere Überlegungen zum Zusammenhang von Gedächtnis und Zukunft haben uns, von Nietzsche ausgehend, einen Schritt zurück zu Friedrich Schiller und Immanuel Kant und einen Schritt voraus zu Sigmund Freud geführt, der mit seiner Formel vom Fortschritt in der Geistigkeit die Zukunftsperspektive unserer Zeitorientierung herausstellt und den Schritt vom Individuellen zum Kollektiven und Kulturellen vollzieht. Was treibt uns voran, was verbindet uns mit der Zukunft? Unser Vorstellungstrieb, sagt

<sup>5</sup> »Vom Erhabenen«, 799.

<sup>6</sup> Kant, Immanuel, »Kritik der Urteilskraft«, in: Weischedel, Wilhelm (Hg.), *Immanuel Kant, Werke in 10 Bänden*, Bd. 8, Darmstadt 1960, § 29,2, 365.

<sup>7</sup> Freud, Sigmund, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion, Kulturtheoretische Schriften*, Frankfurt 1974, 559.

Schiller, und die Erfahrung des Erhabenen, die uns zwingt, über das Sinnliche hinauszugehen; die Religion, setzt Kant hinzu, als eine normative Institution des Erhabenen, die uns die Anbetung Gottes im sinnlich Anschaulichen verbietet und uns dadurch, wie Freud klarstellt, zum Fortschritt in der Geistigkeit vorantreibt – nicht jede Religion natürlich, sondern die monotheistische, und das ist für Freud die jüdische Religion. Auch Kant spricht vom »Gesetzbuch der Juden«; zwar hält auch das Christentum am Dekalog fest, aber Kant möchte dem Judentum das Erstgeburtsrecht an diesem Gedanken nicht streitig machen. Damit hat uns der Weg dorthin geführt, wohin ich von Anfang an gelangen wollte. Mich hat nämlich der Verdacht gelehrt, dass es der Monotheismus sein könnte, der die Zukunftsorientierung der Menschen begünstigt und die Idee des Fortschritts hervorgebracht haben könnte. Beides scheint nämlich den »heidnischen« Religionen fremd zu sein.

Der Monotheismus ist eine zukunftsorientierte Religion, eine Religion des Fortschreitens und der Geschichte, eine Religion der Verheißung. So schreibt etwa Schelling, der für Monotheismus immer Christentum sagt, in äußerster Überspitzung dieses Gedankens: »Das Christentum ist eine eminent geschichtliche Religion; wo das Christentum nicht ist, da ist keine Geschichte.«<sup>8</sup> Das Christentum bzw. der Monotheismus hat die Geschichte, und das heißt: die Zukunft, überhaupt erst in die Welt gebracht. Dass ich hier den Begriff der Geschichte durch den der Zukunft anstatt der Vergangenheit ersetze, ist kein fauler Trick. Schelling bezieht sich auf eine besondere Form der Geschichte, die *historia sacra*, für die sich wenige Jahre später im 19. Jh. der Begriff der Heilsgeschichte einbürgert. »Das Geschichtliche«, präzisiert er, »ist das Christentum, nicht das gemein Geschichtliche, sondern das höher Geschichtliche, das des Christentums Inhalt ist, das Geschichtliche, in das das Göttliche selbst verflochten ist.«<sup>9</sup> Den Begriff »der« Geschichte als Kollektivsingular gibt es, wie wir von Reinhart Koselleck gelernt haben, erst seit dem späten 18. Jh. Davor kannte man nur einzelne Geschichten, der Kirche, des römischen Reiches, des dreißigjährigen Krieges, aber nicht »die« Geschichte. Unter diesen vielen Geschichten gibt es aber doch seit alters eine mit universalem Anspruch, die vermutlich das Modell »der« Geschichte abgegeben hat, und das ist die heilige Geschichte oder *historia sacra*.

In der christlichen Tradition geht dieses Konzept auf Augustinus zurück. Vor Gott, der die Welt in sechs Tagen erschaffen hat, sind 1000 Jahre wie ein Tag (Ps. 90,4). Daraus ergibt sich eine Weltzeit von sechs Gottestagen à 1000

<sup>8</sup> Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, hg. v. Ehrhardt, Walter E., Hamburg 1992, I, 5.

<sup>9</sup> A. a. O., 16.

Jahren, die sich in drei Perioden gliedert: 2000 Jahre *ante legem* von der Schöpfung bis zur Offenbarung des Gesetzes am Sinai, 2000 Jahre *sub lege* von Mose bis Christus und 2000 Jahre *sub gratia* von der Auferstehung bis zum Ende der Welt. Eine feinere Einteilung ordnet die sechs Jahrtausende der Weltzeit sechs Lebensaltern zu: 1000 Jahre Kindheit (*infantia*) von Adam bis Noah, 1000 Jahre Knabenalter (*pueritia*) von Noah bis Abraham, 1000 Jahre Jugend (*adolescentia*) von Abraham bis David, 1000 Jahre Mannesalter von David bis zur babylonischen Gefangenschaft, 1000 Jahre Abstieg vom Mannes- zum Greisenalter von Babylon bis zu Christi Geburt und 1000 Jahre Greisenalter von Christus bis zum messianischen Sonntag Seiner Wiederkehr. An einer anderen Stelle stellt Augustin die Zukunftsbezogenheit der heiligen Geschichte der Kreisförmigkeit der profanen Geschichte gegenüber. Die Heiden, schreibt er, gehen im Kreis, aber die Christen schreiten in gerader Linie auf die Erlösung zu.<sup>10</sup>

Der Monotheismus ist eine Religion mit Zukunftsperspektive, die den anderen Religionen fremd ist. Es ist die Religion eines Gottes, der sich vorstellt als *eh<sup>e</sup>jeh ascher eh<sup>e</sup>jeh*, in Martin Bubers Übersetzung: »Ich werde dasein, als der ich dasein werde« oder »Ich werde mich erweisen als der ich mich erweisen werde«, ein Gott der Geschichte, der sich wie Schillers vergöttlichter »Vorstellungstrieb« in die Geschichte hinein entwirft, eine Geschichte, die wesenhaft Zukunft ist. Das fängt mit Abraham an, dem Gott verheißt, seine Nachkommen so zahlreich wie die Sterne am Himmel zu machen. Diese wunderbare Vermehrung vom Erzvater zur unzähligen Masse geschieht in Ägypten. Die Verwandlung dieser Masse zum Volk geschieht dann durch den Bundesschluss am Sinai, als Gott diese Masse zu seinem Volk erwählt und durch die Gesetze als Volk oder Nation organisiert. Damit beginnt, wie Schelling sagt, »das Geschichtliche, in das das Göttliche selbst verflochten ist«, die Geschichte Gottes mit seinem Volk, die »heilige« oder »Heilsgeschichte«. Die »Verflechtung« Gottes in seine Geschichte bedeutet, dass Er nicht nur eine Geschichte *macht*, sondern auch eine Geschichte *hat*, und da diese Geschichte sich in die Zukunft erstreckt, handelt es sich um die Geschichte seines Werdens. Der planende Gott, dessen Projekt die Geschichte ist, lässt sich auch als ein werdender Gott denken, der sich in dieser Geschichte zusammen mit oder auch geradezu in den Menschen entwickelt und verwirklicht. Natürlich sind das häretische Ansichten, aber sie sind in der Konzeption der Heilsgeschichte angelegt und in mystischen Strömungen der drei monotheistischen Religionen immer wieder zu Wort gekommen.

<sup>10</sup> Dazu gibt es eine reiche theologische Literatur, aber ich kenne niemand, der diese Idee klarer auf den Punkt gebracht hat als der Kunsthistoriker Wolfgang Kemp in seinem großartigen Buch über *Christliche Kunst*, 1994, 75 ff.

Der jüdische Philosoph Hermann Cohen bringt in seiner »Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums« (1919) die Beziehung zwischen Monotheismus, Geschichte und Zukunft auf eine denkbar knappe Formel:

»Die Zeit wird Zukunft und nur Zukunft. Vergangenheit und Gegenwart versinken in dieser Zeit der Zukunft. ... Historie ist im griechischen Bewußtsein gleichbedeutend mit Wissen schlechthin. So ist und bleibt den Griechen die Geschichte lediglich auf die Vergangenheit gerichtet. Die Propheten sind die Idealisten der Geschichte. Ihr Sehertum hat den Begriff der Geschichte erzeugt, als des Seins der Zukunft.«<sup>11</sup>

Etwas ausführlicher äußert sich einige Jahre später Ernst Cassirer im zweiten Band seiner »Philosophie der symbolischen Formen« (1925):

»Das Hervortreten des Gedankens des reinen Monotheismus bildet auch für die Gestaltung und Auffassung des Zeitproblems im religiösen Denken eine wichtige Grenzscheide. Denn im Monotheismus erfolgt die eigentliche Uroffenbarung des Göttlichen nicht in jener Form der Zeit, wie sie die Natur im Wandel und der periodischen Wiederkehr ihrer Gestalten vor uns hinstellt. Diese Form des Werdens kann kein Bild für das unvergängliche Sein Gottes abgeben. Daher vollzieht sich, insbesondere im religiösen Bewußtsein der Propheten, eine schroffe Abwendung von der Natur und von den zeitlichen Ordnungen des Naturgeschehens ... Und mit der Natur versinkt für das prophetische Bewußtsein nun gleichsam auch das Ganze der kosmischen, der astronomischen Zeit – und an ihrer Stelle erhebt sich eine neue Zeitanschauung, die sich rein auf die Geschichte der Menschheit bezieht. Aber auch diese wird nicht als Vergangenheitsgeschichte, sondern als religiöse Zukunftsgeschichte gefaßt. ... Alles echte Zeitbewußtsein geht jetzt durchaus im Zukunftsbewußtsein auf.«<sup>12</sup>

Ist der Mythos die Vergangenheit, aber die absolute Vergangenheit, die sich nie weiter von der fortschreitenden Gegenwart entfernt und wie ein zeitloses Fundament unter ihr liegt, so ist der Monotheismus die Zukunft. Die alten Religionen, auch der herkömmliche Mythos, verbleiben im Raum des Gegebenen, erst der neue Mythos des planenden, Geschichte machenden Gottes erschließt den Raum der Verheißung.

Der Monotheismus ist eine Theologie des Willens, die Religion eines Gottes, der mit uns etwas vorhat und auf etwas hinaus will. So gibt Er sich Abraham zu erkennen, und in Abraham sehen die drei monotheistischen Religionen ihre gemeinsame Wurzel. Die Zukunft, die hier erstmals in den Blick kommt, ist der Erfüllungshorizont der Geschichte als eines Projekts

---

<sup>11</sup> Cohen, Hermann, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Leipzig 1919, 295 ff., 308.

<sup>12</sup> Cassirer, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. II: *Das Mythische Denken*, Leipzig 1925, 147.

Gottes. Als Ägyptologe sieht man vielleicht klarer als ein Theologe, der aus dem Inneren der Tradition heraus argumentiert, dass eine so radikale Theologie des Willens etwas ganz Ungewöhnliches ist in der Alten Welt. Ein solcher Zukunft schaffender Wille gehört keineswegs zur Grundausstattung eines Gottesbegriffs, wie er sich auch in anderen Religionen findet. Auch die ägyptischen Götter haben einen Willen, aber dieser Wille ist gebunden an die Erhaltung oder besser »In-Gang-Haltung« der Welt, die hier, in Ägypten, als ein Prozess gedacht wird, der ständig gegen Widerstände durchgesetzt werden muss. Dieser Prozess will nicht auf etwas hinaus, strebt keinem Ziel zu, sondern will einfach in Gang gehalten sein. Dieser Wille zur In-Gang-Haltung verkörpert sich in den Gottheiten der Ägypter. Wer erkennt hier nicht Schillers »Selbsterhaltungstrieb« wieder? Das Ziel des Selbsterhaltungstriebes, nach Schiller, ist die Aufrechterhaltung des Status quo, der Fortbestand des Gegebenen. Hier geht es nicht um Zukunft und auch nicht um Vergangenheit, sondern nur um die Gegenwart. Die Götter der heidnischen, z. B. der ägyptischen Religion sind der personifizierte kosmische Selbsterhaltungstrieb.

Der Welt erhaltende oder in-Gang-haltende Wille der »heidnischen« Gottheiten ist ein kosmischer Wille. Der zukunftsgerichtete, geschichtliche Wille des biblischen Gottes aber ist in erster Linie ein politischer und moralischer Wille. Gott will die Welt nicht in Gang halten, jedenfalls braucht er dafür nicht die Menschen mit ihren Opfern und Riten, sondern er verlangt Gerechtigkeit. Dafür braucht er die Menschen, und darauf will er mit ihnen hinaus. Zu diesem Zweck gibt er ihnen Gesetze, nach denen sie leben sollen. »Sie«, das ist zunächst einmal sein auserwähltes Volk, das in dieser Welt eine Avantgarde bilden und eine Gerechtigkeit praktizieren soll, zu der sich auf lange Sicht dann, am Ende der Zeiten, alle Völker bekennen werden. Das ist das Heil, das der Zeit ihr Noch-Nicht und ihre zukunftsgerichtete Dynamik gibt. Gott hat die Welt in sechs Tagen erschaffen. Die Verwirklichung der Gerechtigkeit aber, dieses Projekt, das Gott nur mit den Menschen gemeinsam unternehmen kann, braucht Zeit, und zwar die ganze Welt-Zeit als eines einzigen Noch-Nicht, die mit dem erreichten Ziel ihr Ende findet.

Nach einer berühmten Stelle bei Plutarch und Proklos soll auf dem Sitzbild der »Athena, die sie auch Isis nennen« zu Sais gestanden haben: »Ich bin alles, was da war, ist und sein wird.« Das klingt wie Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Aber die Gottheit, die dies von sich sagt, hebt die Differenz zwischen den drei Zeiten auf und negiert damit Entwicklung, Geschichte, Dynamik. Isis ist die Zeit, die immer war, immer ist und immer sein wird. Damit ist sie das Gegenteil des Gottes, der da sein wird als der, als welcher er sich erweisen wird, auch wenn die Septuaginta das hebräische *eh'jeh ascher eh'jeh* als *egō imi ho ōn* »Ich bin der Seiende« wiedergibt und damit den zukunftsgerichteten Willen negiert, der sich in dieser Selbstvor-

stellung Gottes zu erkennen gibt – mit weitreichenden theologischen Folgen, übersetzt sie doch damit den Gott der Väter in den Gott der Philosophen. Der Gott des biblischen Monotheismus aber ist nicht der Seiende, sondern der Werdende, zumindest in der Form seiner Geschichte machenden Weltzuwendung, von der die Bibel erzählt. Dieser Gott ist nicht einfach einer der welterhaltenden Götter, der sich über die anderen erhoben und als der größte und stärkste gegen sie durchgesetzt hat, sondern ein ganz anderer, ein neuer Gott, der die kreisende Zeit der In-Gang-Haltung in die gerichtete Zeit der Zukünftigkei<sup>t</sup> verwandelt.

Mit diesem neuen Gott und der neuen Religion seiner Verehrung, dem Monotheismus, verbindet sich, mit dem Titel eines Buchs von Lucian Hölscher zu reden, »die Entdeckung der Zukunft«. <sup>13</sup> Hölscher setzt diese Entdeckung in der frühen Neuzeit an, denn er versteht die damals entdeckte Zukunft als einen leeren homogenen Zeitraum und nicht als eine Folge zukünftiger Ereignisse. Solche konkrete Zukunft wäre »futura« als Mehrzahl des Kommenden, aber nicht »futurum« im Singular. Gewiss, bei der von Mose (wenn wir einmal der biblischen Tradition in der Personalisierung dieser Umwälzung folgen wollen) entdeckten Zukunft geht es um futura, die künftige Geschichte mit ihren Geschehnissen, und nicht um futurum als leere Zeit.

Dennoch: Was hier geschieht, ist eine radikale Umpolung des kulturellen Gedächtnisses, eine vollständige Umorientierung in der Zeitdimension. Diese Umorientierung betrifft nun nicht nur die Zukunft, in die jetzt geblickt wird als die Erfüllung der Verheißungen, als Erfüllungshorizont des versprochenen Heils, sondern sie betrifft auch die Vergangenheit, die erst jetzt in ihrer weiten Erstreckung erzählbar wird. Die altorientalischen Reiche, Ägypten und Mesopotamien, hatten Königslisten mit Regierungszeiten, mit deren Hilfe sie die Vergangenheit bis in fabelhafte Tiefen hinein ausmessen konnten. Diese Vergangenheit wurde ihnen aber nicht zum Gegenstand von Erzählung. Damit die Vergangenheit erzählbar wird, muss sie eine Bedeutung für das Selbstbild, die Identität der Gruppe gewinnen, die sich diese Vergangenheit erzählt. Geschichte, sagte einmal Johan Huizinga, ist die geistige Form, in der sich eine Gesellschaft Rechenschaft ablegt über ihre Vergangenheit. Das ist nichts Selbstverständliches. Die Königsliste ist kein Dokument der Rechenschaftsablage, sondern ein Instrument der Chronologie, ein Kalender. (Übrigens konnten die Ägypter mit der Zukunft ebenso wenig anfangen wie mit der Vergangenheit. Das ägyptische Wort für Zukunft, wörtlich »das Kommende«, bedeutet soviel wie »Unheil«). Damit eine Gesellschaft daran interessiert ist, sich Rechenschaft über ihre Vergangenheit abzulegen, muss sie sich die Vergangenheit als »ihre«, als Teil ihres Selbstbildes zurech-

<sup>13</sup> Hölscher, Lucian, *Die Entdeckung der Zukunft*, Frankfurt 1999.

nen. Sie muss sie, wie Claude Lévi-Strauss schreibt, verinnerlichen, um sie zum Motor ihrer Entwicklung zu machen. So aber gehen, wie Lévi Strauss vollkommen richtig feststellt, keineswegs alle Gesellschaften vor, sondern nur diejenigen, die er als »heiß« qualifiziert. Das sind die Gesellschaften, die das Heil in der Zukunft suchen und die Vergangenheit zum Motor ihrer Entwicklung machen.

Nun gab es in Ägypten jedoch auch eine ganz andere Vorstellung von der Zukunft, die ich den Mythos von der großen Heilswende nennen möchte. Auf diesen Mythos hat man nur in schweren Leidenszeiten zurückgegriffen. Als solche hat man Epochen empfunden, in denen es kein legitimes Zentralkönigtum in Ägypten gab, entweder weil sich mehrere Könige die Herrschaft teilten oder weil fremde Herrscher, Hyksos, Perser, Griechen oder Römer auf dem Pharaonenthron saßen. »Hyksos« ist die gräzisierte ägyptische Bezeichnung für »Fremdherrscher«, die bereits im 17. und 16. Jh. aus Vorderasien in Ägypten eingedrungen waren und die sich das Land tributpflichtig gemacht hatten. In solchen Zeiten, wie sie in allen Ländern und Kulturen der Alten Welt immer wieder vorkamen, zirkulierten in Ägypten Texte, die vom Auftreten eines Heilskönigs handelten, der einst alles zum Guten wenden wird.

Dieser Mythos der großen Heilswende hat im Ganzen der altägyptischen Welt einen Ausnahmecharakter, wie ja auch die Leidenszeit, auf die er sich bezieht, den Charakter eines Ausnahmezustands besitzt. Normalerweise lebte man in Ägypten im Mythos der *kleinen* Heilswende, demzufolge jeder König mit seiner Thronbesteigung das Unrecht auf Erden beseitigt und Recht, Ordnung und legitime Herrschaft aufrichtet. Jeder König kann von sich sagen, dass es ohne ihn auf Erden keine »Ma'at« – Gerechtigkeit – sondern nur »Isfet« – Unrecht – gäbe, das heißt, dass den Menschen kein Recht gesprochen und den Göttern keine Opfer dargebracht würden, sondern der Zustand der Anarchie würde auf Erden herrschen, in dem die Starken die Schwachen erschlagen und die Götter sich von den Menschen abwenden. Jede Thronbesteigung ist daher eine Heilswende. Nun ist aber der Mangel, den der König beheben soll, eine rein theoretische Größe in der Art von Thomas Hobbes' Konstruktion des Naturzustands als *bellum omnium contra omnes*. De facto übernimmt jeder König von seinem Vorgänger den geordneten Staat und setzt die Ma'at darin nicht ein, sondern nur fort. Die Heilswende, die sich mit jeder Thronbesteigung verbindet, ist eine mythische Fiktion. Der ägyptische Staat beruht, so könnte man vielleicht sagen, auf dem Prinzip eines realisierten Messianismus. Jeder König ist kraft seines Amtes ein Messias, der dem virtuellen Unheil der Welt ein Ende bereitet und eine aktuelle Heilszeit heraufführt.

Nun gibt es aber, wie gesagt, auch Erzählungen, die von realen Unheilszuständen, schweren geschichtlichen Krisen und Leidenszeiten handeln und

von gottgesandten Königen, die ihnen ein Ende gesetzt haben. Das nenne ich die »große« Heilswende. Uns ist der Mythos der großen Heilswende aus der Bibel vertraut, sowohl in seiner jüdischen Ausprägung als eine Prophezeiung, deren Erfüllung noch immer aussteht und die gesamte Heilsgeschichte als einen Vorlauf zur endgültigen Heilswende versteht, als auch in seiner christlichen Interpretation, derzufolge der Messias schon vor zweitausend Jahren gekommen ist und die große Heilswende heraufgeführt hat, wobei aber die endgültige Erlösung von seiner Wiederkehr am Ende der Zeiten erwartet wird. Vergleichbare Mythen gibt es aber weltweit und so auch im alten Ägypten, wo der Mythos der großen Heilswende besonders weit in die Vergangenheit zurückverfolgt werden kann. Ein kleiner, abschließender Exkurs in die altägyptische Welt ist daher vielleicht am Platze.

Ägyptische Erzählungen, die auf die Semantik der großen Heilswende zurückgreifen, gibt es sowohl im Bereich der schönen Literatur als auch im Bereich der Königsinschriften, also der politischen Repräsentation, um nicht zu sagen Propaganda, aber wie schon gesagt nur ausnahmsweise und immer im Zusammenhang realer, d. h. auch durch andere Quellen bezeugter und beleuchteter schwerer Krisen. Hier geht es dann nicht mehr um den allgemeinen Mythos des Königtums, also die kleine Heilswende, sondern um einen bestimmten König, dessen geschichtliches Wirken in das Licht des Mythischen und Heroischen gestellt wird. Es erscheint mir als ein schwerer Fehler, diesen Unterschied nicht zu beachten und, wie allgemein üblich, jeder Thronbesteigung in Ägypten die Semantik der großen Heilswende zu unterstellen. Bei der großen Heilswende haben wir es mit der Semantik des Bruchs, der Diskontinuität zu tun, auf die man Ägypten nur selten zurückgreift, denn viel wichtiger ist hier die Semantik der Kontinuität. Leidenszeiten und Katastrophen passen schlecht in die kulturelle Semantik einer Gesellschaft, die im Zeichen einer realisierten Utopie lebte, unter der Herrschaft gottgezeugter und gottgesandter Könige, die den Himmel auf Erden garantierten.

Der erste König, der auf die Semantik der großen Heilswende zurückgegriffen hat, scheint Amenemhet I. zu sein, der im Jahre 1991 v. Chr. als erster König der 12. Dynastie den Thron bestieg. Ein unter dem Titel »Die Prophezeiung des Neferti« bekanntes Literaturwerk stellt ihn als den Heilskönig dar, der dem Unheil der ersten Zwischenzeit ein Ende setzte und die Heilszeit des Mittleren Reichs heraufführte.<sup>14</sup> Ein Weiser namens Neferti sei unter König Snofru, dem ersten König der 4. Dynastie um 2650 v. Chr., aufgetreten und habe den Untergang des Alten Reichs sowie die darauf folgen-

<sup>14</sup> Für die Einzelheiten vgl. z. B. mein Buch: *Ägypten. Eine Sinngeschichte*, München 1996, Kap. 2 und 3.

de Unheilszeit gesellschaftlicher Unordnung geweissagt, der dann schließlich ein Heilskönig namens Ameni ein Ende setzen würde. Ameni ist die Kurzform für Amenemhet, und es ist gar kein Zweifel, dass wir es hier mit einem vaticinium ex eventu zu tun haben, das den ersten König der 12. Dynastie als den Überwinder der polyzentrischen Phase nach dem Untergang des Alten Reichs und diese wiederum als schwere Leidenszeit darstellt. Man datiert daher mit guten Gründen dieses Werk in die Zeit Amenemhets I. und deutet es als ein Stück politischer Propaganda, auch wenn die frühesten Handschriften erst aus der 18. Dynastie stammen, also aus einer Zeit, die auf eine ganz ähnliche Erfahrung, nämlich den Untergang auch des Mittleren Reichs, den Zerfall des Zentralkönigtums und sogar die Fremdherrschaft der Hyksos zurückblickt. In der 19. und 20. Dyn., der Ramessidenzeit, stieg dieser Text dann in den Rang eines Schulklassikers auf, den jeder Schüler auswendig zu lernen und aus dem Gedächtnis niederzuschreiben hatte, um seine Handschrift und Sprachkenntnis zu üben und sich eine klassische Bildung zu erwerben. Damit verankerte sich dieser Mythos fest im kulturellen Gedächtnis Ägyptens.<sup>15</sup>

Ganz sicher dürfte dies nämlich der Fall sein bei einer Erzählung des Papyrus Westcar, die in den Kranz von Wundererzählungen am Hofe des Königs Cheops eingearbeitet ist und die nach sprachlichen Kriterien nicht vor dem Ende des Mittleren Reichs entstanden sein kann. Hier wird dem König Cheops geweissagt, dass der Sonnengott mit der Frau eines Priesters Drillinge zeugen wird, die als die drei ersten Könige der 5. Dynastie nacheinander den Thron besteigen sollen, um den Göttern Tempel zu bauen und ihre Altäre mit Opfergaben auszustatten.<sup>16</sup> Zwar ist hier von einer Leidenszeit wie im Neferti nicht die Rede, aber es wird doch irgendwie unterstellt, dass es den Göttern gegenwärtig an Tempeln und Opfern fehlt. Tatsächlich hat ja Cheops, der Erbauer der größten Pyramide, sich ins kulturelle Gedächtnis seines Volkes als ein Bauherr eingeschrieben, der nur an seine eige-

<sup>15</sup> Ich möchte die Möglichkeit nicht ganz von der Hand weisen, dass dieser Text tatsächlich erst aus einer Zeit stammt, die ihre eigene Situation im Licht der Vergangenheit gedeutet hat, also aus dem Ende der zweiten Zwischenzeit oder dem Beginn des Neuen Reichs.

<sup>16</sup> Siehe hierzu wie überhaupt zur Rolle des ägyptischen Königs als Gottessohn und Heilsbringer: Kügler, Joachim, *Pharao und Christus? Religionsgeschichtliche Untersuchung zur Frage einer Verbindung zwischen altägyptischer Königstheologie und neutestamentlicher Christologie im Lukasevangelium*, Bodenheim 1997 (BBB 113); Brunner-Traut, Emma, »Pharao und Jesus als Söhne Gottes«, in: *Antaios* 2 (1961), 266–284.; Schneider, Thomas, »Die Geburt des Horuskindes: eine ägyptische Vorlage der neutestamentlichen Weihnachtsgeschichte«, in: *ThZ* 60, (2004), 254–271.; Brunner, H., *Die Geburt des Gottkönigs*, Wiesbaden 1960; Assmann, J., *Ägyptische Geheimnisse*, München 2004, Kap. 3.

ne Verherrlichung dachte und die Götter sträflich vernachlässigte.<sup>17</sup> Und tatsächlich zeichnen sich die Könige der 5. Dynastie dadurch aus, dass sie zugleich mit ihren nun viel kleineren Pyramiden dem Sonnengott Sonnenheiligtümer errichteten. Gewöhnlich bezieht man diese Erzählung auf den Mythos oder das Dogma der kleinen Heilswende und versteht die göttliche Zeugung der drei Könige als narrative Ausgestaltung der ganz gewöhnlichen Gottessohnschaft, die dem ägyptischen König kraft seines Amtes zukam. Einen viel prägnanteren Sinn gewinnt die Erzählung jedoch, wenn man sie auf die Semantik der großen Heilswende bezieht und damit auf die historischen Erfahrungen ihrer Entstehungszeit, die Zeit der Hyksos-Fremdherrschaft, die wirklich allen Grund hatte, sich als Leidenszeit zu verstehen und auf das Auftreten eines gottesandten Heilskönigs zu hoffen.

Ganz deutlich treten diese Bezüge dann in den Inschriften der Königin Hatschepsut hervor. Hatschepsut war die fünfte Königin oder besser: der fünfte Pharaon des Neuen Reichs, denn sie regierte nicht als Königin, das heißt: Frau eines Königs, sondern selbst als König. Die Zeit der Fremdherrscher, der die Befreiungskriege ihrer Vorfahren ein Ende gesetzt haben, lag bei ihrem Regierungsantritt schon mindestens 80 Jahre zurück. Hatschepsut tritt aber in ihren Inschriften als die eigentliche Gründerin des Neuen Reichs auf, die der Fremdherrschaft der Hyksos ein Ende gesetzt hat. Während sich die bisher betrachteten Erzählungen der großen Heilswende im Raum der schönen Literatur bewegten, tritt uns bei Hatschepsut diese Semantik, ich vermute: *zum ersten Mal*, in den offiziellen Königsinschriften entgegen. Bei dieser Frau auf dem Pharaonenthron verbanden sich ein starkes Sendungsbewusstsein und eine neuartige politische Vision mit einem ungewöhnlichen Legitimationsbedarf, denn ihr Schritt zur Alleinherrschaft hatte in mancher Hinsicht den Charakter eines Staatsstrechs. Hatschepsut präsentiert sich in ihren Inschriften als der von Urzeiten her prophezeite Heilskönig, der der Leidenszeit der Hyksos ein Ende setzt und das Neue Reich als neue Heilszeit heraufführt.

---

<sup>17</sup> So versteht Posener, G., *Littérature et politique*, Paris 1956, 10–13 das Cheops Bild des pWestcar, vgl. auch: Morenz, S., »Traditionen um Cheops«, in: *ZPES* 97 (1971) 111–118. Freilich ist für den Ägypter der klassischen Epochen der Begriff eines »gottlosen Tyrannen«, der als legitimer Herrscher auf dem Pharaonenthron sitzt und (im Unterschied etwa zu Echnaton und anderen) in den Königslisten geführt wird, absolut undenkbar. Der an das deuteronomistische Geschichtsbild erinnernde Begriff eines schlechten Königs findet sich in Ägypten erst in der Spätzeit, am deutlichsten in der »Demotischen Chronik«, vgl. dazu Assmann, J., »Königsdogma und Heilserwartung. Politische und kultische Chaosbeschreibungen in ägyptischen Texten«, in: Hellholm, D. (Hg.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and in the Near East*. Tübingen 1983, 345–377. Das ist der Grund dafür, warum sich die Erzählung des pWestcar so vorsichtig, ja verschlüsselt ausdrückt.

Erst über 1000 Jahre später, in der Endsituation der ägyptischen Kultur, als unter persischer, ptolemäischer und römischer Herrschaft kein einheimischer König mehr regierte, zirkulieren dann wieder Texte, die nach dem Modell der Jahrtausende älteren Prophezeiungen des Neferti schwere Leidenzeiten prophezeien, denen ein von den Göttern gesandter König im Sinne der großen Heilswende ein Ende setzen wird. Jetzt schlägt der realisierte Messianismus der ägyptischen Königsideologie in echte messianische Heilserwartung um, ungefähr zur gleichen Zeit und unter den gleichen politischen Bedingungen, in denen auch in Israel der Messianismus an Boden gewinnt. Aber nur in Israel verbindet sich der Messianismus mit dem Konzept der Heilsgeschichte, der *historia sacra*, denn dieses Konzept ist an die Idee des Bundes geknüpft, den der Eine Gott mit seinem Volk eingeht. Dadurch hat auch der messianische Gedanke der großen Heilswende hier eine ganz andere Bedeutung gewonnen.

Damit kehre ich abschließend noch einmal zum werdenden Gott des Alten Testaments und seiner Theologie des Willens zurück. In der Zeit dieses Gottes und seines in Vergangenheit und Zukunft ausgreifenden Vorstellungstriebes hat sich das Abendland über Jahrtausende eingerichtet und seine besondere Dynamik entfaltet, auch und gerade in der säkularisierten Form weltlicher utopistischer Heilslehren, die auf Umgestaltung und Weltverbesserung drängten.<sup>18</sup> Das kann ich hier unmöglich ausbreiten; so begnüge ich mich mit dem Hinweis auf einige Autoren, die davon handeln: Jacob Taubes in seiner »Abendländischen Eschatologie« (1947), Karl Löwith in seinem Buch »Weltgeschichte und Heilsgeschehen« (1953, engl. 1949) und neuerdings auch Lucian Hölscher in seiner »Entdeckung der Zukunft« (1999). Immer wieder trat der werdende Gott hervor, zuerst in der Mystik eines Meister Eckart, Jacob Böhme und Johannes Scheffler alias Angelus Silesius, dann in der Philosophie Hegels und Schellings, über die Manfred Frank in seinen Vorlesungen über den »kommenden Gott« handelt (1982), und zuletzt in Ernst Blochs »Geist der Utopie« (1918) und seinem »Prinzip Hoffnung« (1959). Ihre grandioseste Ausgestaltung aber fand die »Mythopoesis des werdenden Gottes«<sup>19</sup> dort, wo man es nicht vermutet: in den zwischen 1926 und 1942 entstandenen vier Josephsromanen von Thomas Mann. Mann hat nach eigenem Bekunden Schelling nie gelesen; er schöpft seine Mythopoesis des werdenden Gottes aus der jüdischen, gnostischen und christlichen Mystik und aus Schopenhauer, der seinerseits Schelling und Hegel gelesen hatte und auch in seinem Widerspruch zu ihnen genug von

<sup>18</sup> Hierzu neuerdings: Hölscher, Lucian, *Die Entdeckung der Zukunft*, Frankfurt 1999.

<sup>19</sup> So der Titel einer Schrift aus dem Jahre 1953 von Walter Robert Corti, eines zu Unrecht vergessenen und für die Geschichte der Zukunft wichtigen Philosophen.

ihren Lehren aufnahm, dass sich die Idee des werdenden Gottes auch über diese Lektüre in Thomas Mann festsetzen konnte.

Dieses Paradigma ist nun an sein Ende gekommen. Daran sind auf der einen Seite zweifellos die unerhörten Exzesse politischer Gewalt Schuld, die natürlich nicht auf das Konto des Monotheismus, des werdenden Gottes, sondern auf das Konto des Säkularismus, der *politischen* Heilslehren gehen und die erste Hälfte des 20. Jh. zur blutigsten Epoche der ganzen Menschheitsgeschichte gemacht haben. Das hat im Westen zur radikalen Abkehr von jedem Utopismus geführt und das Prinzip Hoffnung in eine schwere Krise gestürzt. Mit dem Fortschrittsglauben scheint uns zugleich auch die Zukunft abhanden gekommen zu sein und unserem Vorstellungstrieb, mit Schiller zu reden, die Flügel gestutzt zu haben.

Es könnte aber auch sein, dass in unseren Breiten das Gefühl Raum zu gewinnen scheint, in einer Welt zu leben, in der es nun doch wieder vor allem auf In-Gang-Haltung – um Selbsterhaltung – und weniger auf Veränderung oder gar Erlösung ankommt. Die Welt erscheint uns beschädigt, und diese Beschädigung hat nichts mit mythischen Gründen wie dem Sündenfall zu tun, sondern mit ganz rezenten Entwicklungen, die wir so schnell wie möglich rückgängig machen müssen. Der Fortschritt führt in den Untergang. Jetzt kommt es vielmehr auf Rückbau an. Die Zukunft ist knapp geworden, es gibt keine Zukunft mehr, in die hinein der Vorstellungstrieb seine messianischen Heilswenden entwerfen könnte. Wie schon im Alten Ägypten beginnt auch für uns das Wort »Zukunft« einen unheilvollen Klang anzunehmen. So kommt es in den letzten 40 Jahren neuerlich zu einer Umpolung der kulturellen Zeitorientierung. Nicht das Himmelreich auf Erden dürfen wir mehr anstreben, sondern die Erde als solche müssen wir uns erhalten.

Allerdings scheint es gerade jetzt, und zwar im Interesse der Selbsterhaltung, auf Schillers Vorstellungstrieb anzukommen. Das bloße Weitermachen, das reine In-Gang-Halten, die nur im Heute lebende Selbsterhaltung wäre unser Ende. Das nötige Umdenken kann nur aus Vision, Weitblick, Horizontenerweiterung kommen. Nur wenn wir uns adäquate Vorstellungen unseres Zustands erwerben, können wir ihn ändern, und nur wenn wir ihn ändern, können wir hoffen, ihn für eine gewisse Zukunft zu erhalten.