

JAN ASSMANN

Leben im Mythos

Lassen Sie mich zunächst den Titel erklären, den ich meinem Vortrag gegeben habe: „Leben im Mythos“ – das klingt so wie „Leben in der Ansichtskarte“, ein bisschen kritisch, ironisch, distanziert. Und da ist natürlich auch etwas dran. Die Heidelberger Altstadt hat unbestreitbare ikonische Qualitäten und ist mit ihrer Schlossruine und Alten Brücke unzählige Male gemalt und besungen worden. Es ist nicht leicht, sich von diesen vorgestanzten Bildern, diesen visuellen Klischees freizumachen und einen eigenen, unvoreingenommenen Blick auf Heidelberg und seine vielgerühmten Schönheiten zu entwickeln. Mit dem Begriff ‚Mythos‘ verbinden sich ähnliche Assoziationen wie mit den Begriffen ‚Ansichtskarte‘, ‚Ikone‘ ‚Klischee‘. Mythos ist das Äquivalent auf der sprachlichen, der narrativen Seite. So wie unser Blick vorgeprägt ist durch all die Bilder und Beschreibungen, so sind unsere Erfahrungen und Erwartungen vorgeprägt durch Legenden und Erzählungen. Anders aber als die ikonischen Begriffe entwickelt der narrative Begriff Mythos zwei deutlich voneinander unterschiedene, ja entgegengesetzte Bedeutungen. Der eine Mythosbegriff ist eindeutig kritisch, denunziatorisch, entlarvend. Wer in diesem Sinne von Mythos spricht, will falsche Vorstellungen und Ansprüche korrigieren und zeigen, dass entweder gar nichts oder etwas ganz Anderes dahinter ist. Der andere Mythosbegriff ist ebenso eindeutig positiv und verbindet sich mit den Assoziationen des Fundierenden, Motivierenden und Sinngebenden. Wer in diesem Sinne von Mythos spricht, redet von Erzählung gewordener Geschichte, die auf unsere Gegenwart Licht wirft und von der her

wir uns und unsere Zeit verstehen. In diesem Sinne möchte ich hier von ‚Mythos‘ reden. Wovon ich berichten möchte, ist das Ausmaß, in dem mein Leben in Heidelberg als Schüler, Student und Hochschullehrer geprägt war von den inneren Bildern, die sich in mir aus den Mythen und Legenden, Erzählungen und Erinnerungen in Verbindung mit den visuellen Eindrücken dieser ja in der Tat einzigartig schönen Stadt aufgebaut haben.

Dabei muss ich vorausschicken, dass ich schon mit 11 Jahren nach Heidelberg gekommen bin und dort noch heute lebe, zumindest teilweise, neben Konstanz, das nach meiner Emeritierung 2003 mein Hauptwohnsitz geworden ist. Mir fehlt also der typische Migrationshintergrund, der für ein Hochschullehrerleben nicht nur normal, sondern geradezu normativ ist. Eine Universitätskarriere vollzieht sich als Wanderschaft von Universität zu Universität, möglichst noch mit Stationen im Ausland. Ich aber bin in Heidelberg in die Quinta des Kurfürst-Friedrich-Gymnasiums gekommen, habe hier Abitur gemacht, studiert (mit ein paar Abstechern nach München, Göttingen und Paris), promoviert, mich habilitiert, wurde 1976 auf den hiesigen Lehrstuhl für Ägyptologie hausberufen und bin bis zu meiner Emeritierung auf diesem Lehrstuhl sitzen geblieben. Eine solche Karriere – wenn man das überhaupt Karriere nennen will – ist in der akademischen Welt eigentlich ein Skandal. So entspreche ich auch gar nicht der Frage, wie sie auf der Einladung zu diesem Vortrag formuliert war: nach meiner „Begegnung mit Heidelberg“ und der „Bedeutung, die die hier gewonnenen Erkenntnisse für mein späteres Leben hatten“. Ich bin eigentlich Heidelberg nicht wirklich begegnet – dafür war ich mit 11 Jahren zu klein –, und mein späteres, das heißt post-heidelbergisches Leben hat nicht stattgefunden.

Wenn ich den „Mythos Heidelberg“, so wie ich ihn schon als Schüler und dann vor allem als Student in mich aufnahm, auf einen Begriff bringen soll, dann ist es der des Kreises. Mein Vater gehörte nicht zur Universität, sondern war als Architekt Leiter des Stadtplanungsamtes, und so verkehrten meine Eltern in den frühen 50er Jahren vor allem in Künstlerkreisen. Einer

versammelte sich regelmässig im Brückenturm um den Architekten Rudolf Steinbach, ein anderer beim Wirt Gilbert im Schwarzen Adler in Handschuhsheim. Zum Gilbert-Kreis gehörten u. a. die Karikaturistin und Grafikerin Marie Marcks, der Cellist Georg Ulrich von Bülow, der Grafiker und Glasmaler Harry MacLean und natürlich die Maler Hans Fischer-Stuppach, Willibald Kramm, Brigitte Heiliger-Kramm und gelegentlich auch deren Mann, der Berliner Bildhauer Bernhard Heiliger, die alle auch bei meinen Eltern ein- und ausgingen. Es gab aber auch Überschneidungen mit der akademischen Welt. So besuchten meine Eltern gelegentlich auch den Marianne-Weber-Kreis, wenn der sich im Kurpfälzischen Museum in der Wohnung von dessen Direktor Georg Poensgen traf, mit dem mein Vater als Stadtplaner beruflich verbunden war. Vor allem fungierte das damalige Lokal Sole d'oro als Interface der künstlerischen und der akademischen Welt, und ich erinnere mich noch gerne der Eröffnung einer Ausstellung des Kafka-Zyklus Willibald Kramms im Sole d'Oro durch Hans-Georg Gadamer. Meine Mutter pflegte auch öffentliche Vorlesungen – vor allem über Literatur und Kunst – zu besuchen und kam davon immer ganz erfüllt nach Hause mit Erzählungen, die uns für das ausgefallene Mittag- oder Abendessen entschädigten. So wuchs ich in respektvoller, faszinierter und entsprechend mythenbildender Distanz zur Universitätswelt auf. Eine besonders enge Beziehung bestand zu dem Kunsthistoriker Gustav Friedrich Hartlaub, dem ehemaligen Direktor der Mannheimer Kunsthalle, den die Nazis seines Amtes enthoben hatten und der gleichfalls einen Kreis kunst- und literaturliebender Menschen um sich versammelte. An diesen Sitzungen durfte ich später dann auch selbst teilnehmen. Für meine Berufswahl war das ganz entscheidend, denn Gustav Hartlaub war als Kunsthistoriker vor allem Kulturwissenschaftler und verkörperte die mit dem Namen Aby Warburgs verbundene Tradition, die für mich geradezu lebensbestimmend wurde. Mein Traum war eigentlich, Musikwissenschaft zu studieren, aber Hartlaub riet mir dringend zur Archäologie. Ich folgte seinem Rat, nahm dann allerdings sehr bald

Ägyptologie hinzu, zu der ich schließlich ganz überwechselte. Denn Ägyptologie erschien mir als eine wirkliche Kulturwissenschaft in Warburgs und Hartlaubs Sinne. Dies Fach war nicht aufgespalten in Archäologie, Philologie und Geschichte, sondern hier stand wirklich eine Kultur in all ihren Ausdrucksformen im Blick.

Um nun zum Mythos der ‚Kreise‘ zurückzukommen, war es für mich nach allem Gesagten kein Wunder, dass ich mir die Wissenschaft als ein vor allem kooperatives, konstellatives Geschäft vorstellte. Worauf es ankam, war, die richtigen Kreise zu finden und in sie hineinzukommen, oder auch, sie selbst zu gründen, um dann in Verbindung mit anderen Kulturwissenschaft zu betreiben. Das war der Mythos, der mich leitete und der sich in meiner aktiven Zeit immer wieder aufs Glücklichste verwirklicht hat. Ich muss sagen, dass ich in dieser Hinsicht auch sehr viel Glück gehabt habe. Ich war kaum habilitiert, als mich der unvergessene Erwin Walter Palm, Archäologe, Kunsthistoriker und Dichter, zu einer Art Ringseminar einlud zum Thema Grabkultur und Totenkult, woraus dann eine lebenslange enge Freundschaft mit ihm und seiner Frau, der Dichterin Hilde Domin erwuchs. Fast noch bahnbrechender war das Seminar, das der Psychiater Hubertus Tellenbach über vier Semester hinweg zum Thema „Das Vaterbild in Mythos und Geschichte“ veranstaltete. Das war eine wahrhafte Pionierleistung, die so gut wie alle Fächer der Universität um ein gemeinsames Thema versammelte, und das in einer Zeit, in der der Begriff Interdisziplinarität noch kaum existierte. Natürlich könnte und müsste man über diese frühen 70er Jahre in Heidelberg, in denen die Universität eine viel radikalere Umgestaltung durchmachte, noch ganz andere Sachen erzählen. Aber – so hoch es damals in den post-68er Jahren auch herging in Heidelberg, an mir, muss ich gestehen, gingen die revolutionären Ereignisse ziemlich vorbei. Zum einen, weil die Ägyptologie eine hoffnungslos unpolitische Nische war, zum anderen, weil ich damals viel in Ägypten arbeitete, und schließlich und vor allem, weil die Art von Umgestaltung oder Erneuerung, die mir vorschwebte, von

anderen Zielen bestimmt war – eben von der Idee einer interdisziplinären Kulturwissenschaft und vom Mythos des Kreises als ihrer idealen Institutionalierungsform.¹

Mit der Bildung von Kreisen fing ich denn auch sofort an, sowie ich mich in die Lage versetzt fand, selbst Initiative und Verantwortung zu übernehmen. Mit meiner Frau, der Literaturwissenschaftlerin Aleida Assmann, gründete ich einen Arbeitskreis, den wir in dem geschwollenen Stil jener theoriesüchtigen 70er Jahre „Archäologie der literarischen Kommunikation“ nannten. Diesen Kreis gibt es noch heute; er hat gerade seine 15. Tagung veranstaltet und wird – dies möchte ich mit besonderer Dankbarkeit hervorheben – seit einigen Jahren von Dietrich Götzke und seiner Athenäum-Stiftung unterstützt.² Mit Tonio Hölscher und Dietrich Harth startete ich den Arbeitskreis „Kulturanalyse“, der unter Dietrich Ritschls und später Michael Welkers Aegide einen sehr gastfreundlichen Treffpunkt in dem im Jubiläumsjahr gegründeten Internationalen Wissenschaftsforum Heidelberg (IWH) fand³, und mit dem Theologen Theo Sundermeier gründete ich den Arbeitskreis Religionswissen-

¹ Ich kenne natürlich den Grundsatz der Totalitaristen von links und rechts, dass es keinen unpolitischen Ort gibt, sondern dass – wie die extremen Linken sagen – wer nirgendwo steht, rechts steht. Gegen diesen Totalitarismus möchte ich mich ausdrücklich verwahren. Ich habe mich immer eher links positioniert aber trotzdem auf der Existenz unpolitischer Räume bestanden.

² Die Bände erscheinen im W. Fink Verlag München. Bisher sind erschienen *Schrift und Gedächtnis* (1983), *Kanon und Zensur* (1987), *Weisheit* (1991), *Text und Kommentar* (1995), *Geheimnis und Öffentlichkeit* (*Schleier und Schwelle I*, 1997), *Geheimnis und Offenbarung* (*Schleier und Schwelle II*, 1998), *Geheimnis und Neugierde* (*Schleier und Schwelle III*, 1999), *Einsamkeit* (2000), *Aufmerksamkeiten* (2001), *Hieroglyphen* (2003), *Verwandlung* (2006), *Vollkommenheit* (2010).

³ Aus den Aktivitäten dieses Kreises gingen u. a. hervor: J. Assmann, T. Hölscher (Hg.), *Kultur und Gedächtnis* (1988); A. Assmann, D. Harth (Hg.), *Kultur als Lebenswelt und Monument* (1991) und *Mnemosyne* (1991); D. Harth, J. Assmann (Hg.), *Kultur und Konflikt* (1991) und *Revolution und Mythos* (1992).

schaft⁴, aus dem dann später eine Senatskommission und zuletzt ein Institut mit derzeit zwei Professuren wurde – was wir eigentlich gerade nicht angestrebt hatten, denn uns schwebte ja eine interdisziplinäre, kooperative Religionswissenschaft vor.

Bei all diesen Aktivitäten ging es um die Idee der Kulturwissenschaft. Was heißt Kulturwissenschaft? Kulturwissenschaft ist kein „Fach“ (auch wenn es heute gelegentlich so verstanden wird) sondern eine Perspektive und ein Zugang. Kultur – was immer man sonst darunter verstehen will – tritt hier als ein Kontext in den Blick, in dem alles steht, was eine bestimmte Kultur in bestimmten Epochen ihrer Geschichte an Texten, Bildern, Riten usw. hervorbringt. Kulturwissenschaft ist die Methode, die einzelnen kulturellen Hervorbringungen in ihren Kontexten zu verstehen, d. h. in ihren historischen, politischen, sozialen, ökonomischen, technischen, geistigen, religiösen ... kurz: kulturellen Rahmenbedingungen. Es versteht sich, dass solche Fragestellungen nur interdisziplinär, und das heißt konstellativ, kooperativ in Angriff genommen werden können.

Um das an einem Beispiel zu erläutern greife ich die Literatur heraus, um die als Zentralthema herum wir, Aleida Assmann, der Alttestamentler Christof Hardmeier und ich den Arbeitskreis „Archäologie der literarischen Kommunikation“ gegründet hatten. Hier interessierten uns vor allem zwei Kontexte: der theoretische Kontext der „Literarizität“, d. h. was macht das Literarische an einem Text aus?, und der Kontext der Medien und Institutionen, d. h. die Frage nach Schriftlichkeit und Mündlichkeit und nach den Trägern und Institutionen mündlicher und schriftlicher Überlieferung. Unser Arbeitskreis traf sich zum ersten Mal im Mai 1979 zum Thema „Schrift“. Ägyptologen, Sumerologen, Alttestamentler, Judaisten, Afrika-

⁴ J. A., Theo Sundermeier (Hg.), *Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zum Alltag* (1991), *Die Erfindung des Inneren Menschen. Studien zur religiösen Anthropologie*, Gütersloh 1993; *Schuld, Gewissen und Person. Studien zur Geschichte des inneren Menschen*, Gütersloh 1997.

nisten, Indologen, klassische Philologen, Mediävisten, Literaturwissenschaftler, Linguisten, Medientheoretiker, Philosophen und Soziologen waren daran beteiligt. Das Erlebnis, von so verschiedenen Positionen aus doch verhältnismäßig schnell zu gemeinsamen Interessenbrennpunkten und zu einer gemeinsamen Sprache zu finden, war schlechthin überwältigend. Zum ersten Mal, so kam es uns vor, waren die „kleinen Fächer“ aus ihren Nischen herausgekommen und hatten sich mit den großen, theoriebildenden Disziplinen in gemeinsamen Interessen und Fragestellungen getroffen.

Was ist mit „Archäologie der literarischen Kommunikation“ gemeint? Den Begriff „Archäologie“ im umständlichen Titel dieses Projekts muss man als Antonym von „Theorie“ verstehen. Als wir Mitte der 70er Jahre den Plan zu diesem Unternehmen fassten, hatte die Konjunktur der Theoriebildung in den Sprach- und Literaturwissenschaften ihren Höhepunkt erreicht. Die historische Dimension drohte darüber vollkommen aus dem Blick zu geraten. Gegenüber dieser Tendenz zu ahistorischer Systematisierung erschien uns „Geschichte“ als Gegenbegriff noch viel zu schwach. Archäologie: das bedeutete nicht nur die zeitliche Abfolge literarischer Diskurse, sondern die Frage nach Anfängen und Ursprüngen, Vorstufen und Vorschulen, also über die Literatur in einem wie immer zu fassenden engeren Sinne hinaus in das, was ihr voraus- und zugrunde liegt, sie hervorbringt und ermöglicht. So wie der Kunsthistoriker Hans Belting eine „Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst“ vorgelegt hat⁵, ging und geht es uns mit der Archäologie der literarischen Kommunikation um eine „Geschichte des Textes vor dem Zeitalter der Literatur“ oder doch zumindest darum, solche „vorliterarischen“ Zeitalter und Nebenlinien in ihre Betrachtung einzubeziehen. Der ästhetische Sonderstatus der Literatur ist eine Errungenschaft der Neuzeit und kann nicht unbesehen auf ältere und außereuropäische Literaturen übertragen, geschweige denn universalisiert werden.

⁵ Hans Belting, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München 1991.

Es ging um die Erforschung des Phänomens Literatur von seinen Ursprüngen her, Ursprüngen in einem sehr weiten Sinne. Nicht nur das geschichtlich Frühe und dem Frühesten Vorhergehende sollte darunter verstanden werden, sondern das, was durch die Zeiten und bis in unsere Tage bedingend, ermöglichend, auslösend literarischen Phänomenen zugrunde liegt. Archäologie ist eine Wissenschaft, die es mit der Rekonstruktion verlorener Kontexte zu tun hat. In entsprechender Weise ging und geht es diesem Kreis darum, über die jeweiligen Phänomenbestände historischer Literaturen hinaus vorzudringen in die spezifischen Kontexte lebenspraktischer, sozialer, kultureller und politischer Umfeldler von Literatur.

Obwohl dieser Kreis international zusammengesetzt ist und nicht in Heidelberg tagt, hängt er doch ganz eng mit Heidelberg zusammen und ist gleichsam aus dem Geist dieser Stadt geboren. Sein Anreger und Schutzpatron, auch wenn er selbst davon vielleicht gar nichts wusste, war Hans Georg Gadamer. Sein Buch *Wahrheit und Methode*, erschienen 1960, dreht sich um eine Theorie der Überlieferung oder, wie wir statt dessen lieber sagen, des kulturellen Gedächtnisses. Sein, sagt Gadamer, „Sein soweit es verstanden wird, ist Sprache“⁶, und es spricht zu uns im Medium der Texte, die so weit in die Vergangenheit zurückreichen, wie wir sie zu verstehen imstande sind, das heißt in Gadamers Terminologie, wie eine „Horizontverschmelzung“ zwischen ihrer und unserer Sinnwelt möglich ist. Das ist nicht nur eine Sache unseres Verstehens, sondern auch der „Sagkraft“ – wie Gadamer sagt – der Texte. Den wahrhaft großen, klassischen Texten eignet nach Gadamer eine unerschöpfliche, eine „Ewige Sagkraft“, die es möglich macht, dass sie immer wieder gelesen werden und eine Horizontverschmelzung über die Jahrtausende hinweg bewirken. Das Problem hat uns fasziniert, die Lösung dagegen eher provoziert. Ohne Zweifel: hier war eine erstaunliche Kontinuität am Werke: von Homer und Platon, und auch von Jesaja und Paulus, bis zu uns; aber das

⁶ Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in: *Gesammelte Werke* Bd. I, S. 478.

war ja nicht nur der Ausstrahlung dieser Texte zu danken, sondern einer ununterbrochenen kulturellen Anstrengung, die diese Texte immer wieder abgeschrieben und ausgelegt hat. Hier waren Entscheidungen am Werk, diesen und nicht anderen Texten diese Anstrengungen zu widmen, Kämpfe um die Deutungshoheit, Medien und Institutionen ihrer Überlieferung und Auslegung und, um beim Allerbanalsten und Grundsätzlichsten anzufangen, ohne Schrift, geeignete Schreibmaterialien oder eine ausgefeilte Mnemotechnik hätte keine Sagkraft der Welt es vermocht, die nächsten drei oder vier Generationen zu erreichen. Unserem allerersten Band, der 1983 unter dem Titel „Schrift und Gedächtnis“ erschien, stellten wir jenen berühmten Abschnitt aus Platons Phaidros voran, in dem es um den Mythos der Schrifterfindung und den Gegensatz von Schrift und Gedächtnis geht. Hans Georg Gadamer steuerte selbst unter dem Titel „Unterwegs zur Schrift“ einen Artikel zu diesem Text bei.

Bei der Arbeit an diesem Band machten wir zwei Entdeckungen, die sich für uns als ungemein folgenreich erwiesen. Wir hatten von Platon gelernt, Schrift und Gedächtnis als Gegensätze auszufassen. Allgemein sprach man damals von Gedächtniskulturen als dem Gegensatz von Schriftkulturen. Jetzt stellten wir erstens fest, dass alle traditionellen Schriftkulturen zu einem großen Teil auf Gedächtnis und Auswendiglernen basierten und dass diese scharfe Trennung zwischen Schrift und Gedächtnis eine späte, westliche und eher künstliche Entwicklung ist. Zweitens und vor allem aber lernten wir, die Schrift selbst als ein Gedächtnismedium zu verstehen. Daraus wurde dann die Theorie des kulturellen Gedächtnisses, die wir zunächst wieder in kooperativer und interdisziplinärer Form ausprobierten, und zwar in Form einer Ringvorlesung, die Tonio Hölscher und ich im Jubiläumsjahr 1986 unter dem Titel „Kultur und Gedächtnis“ organisierten und dann als Sammelband bei Suhrkamp publizierten. Der Erfolg dieser Ringvorlesung war so durchschlagend (wir mussten wegen des großen Andrangs von der Heuscheuer in den Hörsaal 13 umziehen), dass wir im Rahmen unseres Arbeitskreises Kulturanalyse weitere Ringvorlesungen organi-

sierten, an denen vor allem Dietrich Harth maßgebend beteiligt war: 1988 zum Thema Kultur und Konflikt und 1989 zum Thema Mythos und Revolution. In den Zusammenhang dieses Arbeitskreises und des kulturellen Gedächtnisses gehören auch die beiden Tagungen, die in denselben end-achtziger Jahren Aleida Assmann, Dietrich Harth und ich zu den Themen „Kultur als Lebenswelt und Monument“ und „Mnemosyne“ veranstalteten. Auch unser literatur-archäologische Arbeitskreis blieb mit den folgenden Tagungen am Thema Schrift. 1984 und 1985 tagten wir zum Thema Kanon und Zensur und in den folgenden Jahren zum Thema „Text und Kommentar“. Diese verschiedenen Aktivitäten, die alle dem Heidelberger Mythos des Kreises und dem Ideal einer interdisziplinären Kulturwissenschaft verpflichtet waren und sich in einer beachtlichen Fülle von Publikationen niederschlugen, standen ihrerseits im Kontext der Genese eines neuen geisteswissenschaftlichen Paradigmas, das mit dem Begriff des Gedächtnisses verbunden ist. Im Hintergrund dieser Tagungen, Ringvorlesungen und anderen Formen der gemeinsamen Arbeit am kulturellen Gedächtnis lief nämlich ein Vorgang noch ganz anderer Größenordnung ab, der sich in der gleichen Richtung bewegte und ungeheuer verstärkend wirkte. In seiner Rede zum 40. Jahrestag des Kriegsendes am 8. Mai 1985 plädierte Richard von Weizsäcker dafür, diesen Tag im Sinne der Befreiung und nicht der Katastrophe zu erinnern und schloss mit dem seitdem immer wieder zitierten Ausspruch des chassidischen Rabbi Baal Schem Tov: „Das Geheimnis der Erlösung ist Erinnerung“. Damit war die normative, moralische Dimension der Erinnerung und der Geschichtsschreibung in den Blick gekommen, an der sich dann der „Historikerstreit“ der Jahre 1986 und 1987 entzündete, bis hin zu der verunglückten Bundestagsrede von Philipp Jenninger 1988 und der umstrittenen Friedenspreisrede von Martin Walser 1998. Die Vergangenheit, das wurde klar, gibt es nur insoweit wir uns ihrer erinnern, und diese Erinnerung ist nicht nur das Geschäft der Historiker, sondern auch der Künstler, Dichter, Zeitzeugen und all derer, die am kulturellen Gedächtnis arbeiten

und die mit seiner theoretischen Fundierung beschäftigt sind. Dieser zeit-, geistes- und mentalitätsgeschichtliche Durchbruch oder Erdrutsch bildete den Kontext unserer gemeinsamen Bemühungen, die dadurch eine ganz ungeahnte Aktualität gewannen.

Im zweiten Teil dieses Vortrags möchte ich nun näher auf zwei Themenfelder oder Forschungsrahmen eingehen, die aus diesen Arbeitskreisen hervorgegangen sind. Das eine ist das schon erwähnte Thema des kulturellen Gedächtnisses, und das andere Thema betrifft die Entstehung des Monotheismus. Das Thema des kulturellen Gedächtnisses hat zwei verschiedene Aspekte, je nachdem, ob wir es im Rahmen einer Kulturtheorie oder einer Gedächtnistheorie behandeln. Darin liegen in unseren Augen das besondere Interesse und die interdisziplinären Möglichkeiten dieses Themas. In kulturtheoretischer Hinsicht geht es um Kultur als das Gedächtnis der Gesellschaft. Nun wäre aber wenig gewonnen, wenn wir die Kultur schlechthin als eine Form von Gedächtnis verstehen wollten. Wir müssen vielmehr unterscheiden zwischen Kultur als der dem Menschen eigenen Form der Weltanpassung, und Kultur als Sinn-Generator, um es einmal ganz allgemein auszudrücken. Beim ersten Aspekt geht es vor allem um Technologien der Versorgung, Verwaltung, Unterhaltung usw., und auch hier ist natürlich das Gedächtnis unentbehrlich, sonst müssten wir das Rad immer wieder neu erfinden. Aber es geht nicht eigentlich um Erinnerung und Vergangenheit. Die Vergangenheit verschwindet gewissermaßen in jeder auf ihr aufbauenden Gegenwart. Beim zweiten Aspekt dagegen geht es zentral um Gedächtnis und Vergangenheit. Hierfür ist vor allem die Religion zuständig und alle die Disziplinen, die sich aus ihr entwickelt haben: Kunst und Literatur, Geschichte und Philosophie.

Ich habe mich immer wieder gefragt, wozu wir eigentlich die Vergangenheit brauchen, das klassische Altertum, die biblische Geschichte und womöglich sogar das Alte Ägypten, und bin zu dem Ergebnis gekommen, dass das mit unserer Angewiesenheit

auf Sinn zusammenhängen muss. Diese Angewiesenheit auf Sinn aber ergibt sich aus der besonderen Fähigkeit unseres Gedächtnisses, über die Grenzen unserer Lebenszeit hinauszudenken, mit den Toten und den Ahnen in Verbindung zu stehen und uns unserer eigenen Endlichkeit bewusst zu sein. Der Mensch ist das Tier, das seine Toten bestattet, der Toten- und Ahnenkult ist die älteste Form der Religion, und ich bin überzeugt, dass wir hier den Ursprung des Gedächtnisaspekts der Kultur vor uns haben. In den frühen Kulturen galten die Ahnen als die Schöpfer der Modelle, nach denen jedes individuelle und kollektive Leben sich richten muss, und die Mythen haben der zeitlichen Tiefe narrative Formen gegeben, die den Tod und andere Lebensrätsel vom Gewordensein der Welt her beleuchten. Sowohl den Ahnen zu folgen und ihnen Opfer darzubringen, als auch die Mythen zu erzählen und ihnen zuzuhören, sind Akte der Erinnerung. Fest und Ritus ziehen einen zeitlichen Rahmen, der die Aktivitäten, die hierhin gehören, aus dem Kontinuum der Alltagszeit ausgrenzt. Eine der ursprünglichsten Funktionen des Festes ist die Kontaktnahme mit und Orientierung in der Makrozeit, wie sie der Mythos als Erzählung formt und vergegenwärtigt. Die australischen Aborigines verwenden dafür den Begriff der „Traumzeit“ („dreaming“), der sich auf die Festzeit der Wanderung entlang der „song-lines“ bezieht, während derer sich die Stammesmitglieder ihres Kontakts mit den Ahnen vergewissern.

Aber genau wie dieser Vergangenheits- und Zukunftsbezug nur *einen* Aspekt der *Kultur* ausmacht, bildet diese Gedächtnisfunktion der Kultur auch nur *einen* Aspekt des *Gedächtnisses*. Hier geht es um das kodierte, exteriorisierte, in Symbole und Speichersysteme ausgelagerte Gedächtnis, das mit Höhlenmalereien, Petroglyphen, Grabmälern, Tschuringas, Knotenschnüren und anderen vor-schriftlichen Zeichen und Notationssystemen beginnt und mit der Erfindung der Schrift dann einen weltverändernden Aufschwung nimmt. Dem kodierten Gedächtnis, das wir das kulturelle Gedächtnis nennen, steht das verkörperte Gedächtnis gegenüber. Dies ist einerseits eine Sache unserer

neuromentalen Ausstattung und andererseits eine Sache unserer Sozialisation, denn es entwickelt sich genau wie Sprache und Bewusstsein im Umgang mit anderen. Wir können also drei Gedächtnisformen unterscheiden: das *individuelle* Gedächtnis, wie es die Hirnforscher und Psychologen untersuchen, das *kollektive* oder „*kommunikative*“ Gedächtnis, das z. B. den Forschungsgegenstand der Oral History und der Sozialpsychologie bildet, und schließlich das *kulturelle* Gedächtnis, d. h. die kulturell geformten, institutionalisierten und in codierten, d. h. in Zeichensystemen gespeicherten Formen der Erinnerung. In dem Vortrag, den ich Ihnen hier halte, aktiviere ich z. B. alle drei Formen von Gedächtnis. Da ist zunächst mein ganz individuelles Gedächtnis, dem sich meine ersten Erinnerungen an meine Begegnung mit Heidelberg eingeprägt haben, viel zu privat und unbedeutend, um Sie damit unterhalten zu können. Da ist zweitens das kommunikative Gedächtnis, das im Kreise meiner Heidelberger Freunde und Kollegen noch lebendig ist, z. B. über unsere Ringvorlesungen und Tagungen in Sachen einer interdisziplinären Kulturwissenschaft, vor 15 bis 25 Jahren, und da ist drittens der Mythos Heidelberg um Namen und Begriffe wie Heidelberger Romantik, Viktor von Scheffel, Max Weber, Karl Jaspers, Viktor von Weizsäcker, *The Student Prince* usw., der sich nun schon in vielen Texten und Symbolen niedergeschlagen hat, die geeignet sind, die Jahrhunderte zu überdauern.

Hier wird dann meist eingewendet, dass wir diese Texte und Symbole nicht Gedächtnis nennen sollten, sondern Tradition oder Wissen. Gedächtnis gibt es nur, wo es neuronale Systeme gibt. Dinge wie Texte, Bilder, Filme, Grabmäler oder auch Riten und Tänze haben kein Gehirn und daher auch kein Gedächtnis. Natürlich haben sie kein Gedächtnis, noch sind sie als solche eine Form von Gedächtnis. Sie haben nur mit Gedächtnis zu tun in dem Maße, wie wir mit ihnen zu tun haben, und wir gehen nun einmal nicht nur mit Menschen, sondern auch mit Dingen wie Texten, Bildern, Landschaften, Riten, Speisen, Gerüchen, Geräuschen um, in die wir unsere Erinnerungen bewusst oder

unbewusst investiert haben und die daher unsere Erinnerungen aufrufen und anregen können.⁷ Ohne den Umgang mit exkarnierten Erinnerungssymbolen ist auch kein persönliches Gedächtnis denkbar. Gruppen, Nationen, Kulturen, Religionen usw. haben kein Gedächtnis, aber sie können sich eines „machen“, indem sie z. B. Denkmäler errichten, Texte kanonisieren, Gedenktage festsetzen usw. Damit ist eigentlich auch klar, warum wir es hier mit einer Form von Gedächtnis zu tun haben. Was diese Produktion und Überlieferung von Wissen, Kunst und rituell geformten Handlungen zu Formen des Gedächtnisses macht, ist der Bezug auf eine Vorstellung von Identität, die sich die Vergangenheit als die eigene zurechnet und sich in ihr wieder erkennt. Es gibt nicht nur den Mythos Heidelberg, sondern z. B. auch den Mythos Timbuktu. Timbuktu war im Mittelalter eines der bedeutendsten Zentren islamischer Gelehrsamkeit. Das aber ist für uns Europäer kein Gegenstand unseres Gedächtnisses, sondern angelerntes Spezialwissen. Durch diesen Identitätsfokus, der stärker und schwächer ausgeprägt sein kann, ergibt sich innerhalb der Gesamtheit denkbaren Vergangenheitswissens ein Horizont, jenseits dessen das Wissen aufhört, Erinnerung zu sein, weil es sich wie z. B. Timbuktu auf allzu Fernes und Fremdes bezieht. Sie sehen: als Ägyptologe operiere ich im Grenzgebiet zwischen kulturellem Gedächtnis und bloßem Vergangenheitswissen und bin auch daher für dieses Thema so besonders sensibilisiert.

Die Gedächtnistheorie spricht in diesem Zusammenhang von einer autooetischen Funktion. Autooesis heisst „Selbsterkenntnis“; das Gedächtnis vermittelt uns ein Vorstellungsbild unserer selbst, und dieses Bild ist, wie der Soziologe Thomas Luckmann einmal feststellte, aus dem Stoff der Zeit gemacht.⁸

⁷ Vgl. hierzu A. Assmann, *Das Gedächtnis der Dinge*, in: Alexandra Reininghaus (Hg.), *Recollecting. Raub und Restitution*, [Wien]: Passagen-Verlag 2009, S. 143–150.

⁸ Thomas Luckmann, *Remarks on Personal Identity: Inner, Social and Historical Time*, in: Jacobson-Widding, Anita (Hg.), *Identity: Personal and Socio-Cultural*, Stockholm 1983, S. 67–91, Zitat 69.

Das Gedächtnis ist das Organ, das diese Synthese aus Zeit und Selbst unablässig zustande bringt. Sich in der Zeit orientieren können, heißt, zu wissen, wer man ist und eine diachrone Identität auszubilden. Luckmann unterscheidet drei Zeiten, die unseren Lebensrhythmus und unser Selbst- und Weltbild bestimmen: die innere oder biologische Zeit, die unsere Nahrungs- und Schlafbedürfnisse reguliert, die soziale Zeit, in der wir als handelnde Personen agieren, und die historische Zeit, in der wir uns über Zukunft und Vergangenheit Rechenschaft ablegen. Diesen drei Zeiten entsprechen nicht nur unsere drei Gedächtnisdimensionen, das individuelle, soziale und kulturelle Gedächtnis, sondern auch drei Identitätsschichten, die sich ebenfalls auf den drei Ebenen des Inneren, des Sozialen und des Kulturellen anordnen: das innerste Selbst des Menschen (was die alten Ägypter das „Herz“ nannten), die soziale Person, die erst im Umgang mit und in der Anerkennung durch andere entsteht, und die kulturelle Identität, die wir durch Erziehung und Bildung erwerben.⁹ Offenbar braucht der Mensch neben seinem individuellen und sozialen Gedächtnis auch das kulturelle Gedächtnis und die darin vergegenwärtigte Makro- oder Tiefenzeit, um zu wissen, wer er ist und wo er hingehört. Sie sehen: auf drei Ebenen gibt es einen Zusammenhang zwischen Zeit, Selbstbild und Gedächtnis, und wir würden diesen Zusammenhang zerreißeln, wenn wir beim verkörperten Gedächtnis Halt machten und das kodierte, entkörperte Gedächtnis nicht einbezögen.

Hier ist nicht der Raum, weitere Einzelheiten auszubreiten. Was ich Ihnen an diesem Beispiel zeigen wollte, ist zweierlei: erstens, dass mit dem Begriff des kulturellen Gedächtnisses doch in der Tat der weiteste, umfassendste Kontext gefunden wurde, in den sich kulturelle Produkte, z. B. literarische Texte, stellen lassen und zweitens, dass das in Freundes- und Arbeitskreisen ausgeheckte durchaus wissenschaftliche Formen annehmen kann, wie sie inzwischen mit großen Geldmitteln gefördert

⁹ Einen ausgezeichneten Überblick über die kulturwissenschaftliche Gedächtnisforschung vermittelt Astrid Erll, *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen*, Stuttgart und Leipzig 2005.

in Graduiertenkollegs, Forschergruppen, Sonderforschungsbereichen, Exzellenzclustern usw. betrieben werden. Wir haben damals mit einem Null-Budget angefangen und hatten nichts als den Mythos als Startkapital, der uns alle beflügelte. Drei Dinge müssen hier zusammenkommen: das Gespräch, die Forschung und die Atmosphäre. Ohne die Forschung wäre das Gespräch nur small talk, ohne die Atmosphäre aber käme es nie zur Entstehung des Neuen, das nur durch gegenseitige Inspiration zustande kommt. Ich habe nie etwas über den Zusammenhang von Freundschaft und Wissenschaft gelesen; dieses Gebiet scheint mir noch wesentlich unerforscht, und vielleicht liegt hier der Kern des Mythos Heidelberg.

Dieser Zusammenhang von Freundschaft und Wissenschaft lässt sich auch an dem zweiten Beispiel aufzeigen, an dem ich Ihnen mein Leben im Mythos illustrieren wollte: dem Thema Monotheismus. Diese Geschichte begann auf einer Autofahrt nach Tübingen, zu der mich der mir damals noch kaum bekannte Theologe Theo Sundermeier eingeladen hatte, um an einer pazifistischen Tagung über Krieg teilzunehmen. Ich schlug mich damals mit dem Problem herum, ob man die ägyptische Religion mit Recht so bezeichnen dürfe, obwohl man mit dem Begriff „Religion“ Vorstellungen an die ägyptischen Befunde heranträgt, die dieser Kultur völlig fremd waren. Theo erklärte mir seine Unterscheidung zwischen primären und sekundären Religionen. Selten hat eine These mir derart eingeleuchtet und weitergeholfen. Wir mussten die Fahrt unterbrechen und eine längere Pause einlegen, um uns in Ruhe unterhalten zu können: so sehr hat dieses Thema uns in Beschlag genommen. Das war dann nicht nur der „Anfang einer wunderbaren Freundschaft“, sondern auch einer Serie von Tagungen und des Graduiertenkollegs Religion und Normativität, damals eines der ersten geisteswissenschaftlichen Graduiertenkollegs in Deutschland und eine ungemein gelungene Form, den berühmten „garstigen Graben“ zwischen Theologie und säkularer Kulturwissenschaft zu überbrücken. Auch an diesem Beispiel möchte ich zeigen,

wie aus dem Gespräch Forschung, und aus Forschung Theorie entsteht, die weltweite Resonanz findet und Dinge verändert.

Das Problem, um das es hier geht, ist schnell umrissen. Mit Bezug auf Altägypten kann man zwischen Religion und Kultur nicht unterscheiden. Natürlich spielt auch hier der Umgang mit den Göttern oder dem Heiligen eine besondere und klar aus der Alltagswelt ausgegrenzte Rolle, und vielleicht sind die Grenzen hier noch viel schärfer gezogen als bei uns, weil das Heilige nicht irgendwo im Himmel, sondern viel konkreter in heiligen Orten und Zeiten weltimmanent anwesend gedacht wird. Das würde ich aber nicht „Religion“, sondern „Kult“ nennen. Was wir unter Religion verstehen, umfasst darüber hinaus Gottesvorstellungen und normative Impulse für die Lebensführung, denn wir stellen uns Gott oder die Götter als Normensender vor, die von uns ein bestimmtes Verhalten fordern und Abweichung als Sünde sanktionieren. Natürlich hatten auch die Ägypter Gottesvorstellungen, und natürlich hatten sie auch sehr starke Begriffe von Gut und Böse. Aber das lässt sich von „Kultur“ nicht unterscheiden; zumal die Normen entsprechen einer durchaus säkularen Weisheit.

Nun kommt es aber in der Alten Welt, zuerst in Israel, bekanntlich zu einer Wende, bei der durchaus zwischen Religion und Kultur unterschieden wird. Hier geht es um den vollkommen neuen Begriff eines Gottes, der zwar auch den Kult fördert und dafür sehr genaue Vorschriften erlässt, der diesen Kult aber weit hintansetzt gegenüber der neuen und viel entscheidenderen Forderung nach Recht und Gerechtigkeit.¹⁰ Das wird nun die Mitte der Religion, von der aus die Kultur kritisiert und in den Dienst genommen wird. Ich habe das dann später auf die Formel von der „mosaischen Unterscheidung“ gebracht, der Unterschei-

¹⁰ Vgl. hierzu den mit Bernd Janowski und Michael Welker, zwei anderen Freunden dieser Zusammenarbeit im religionswissenschaftlichen Arbeitskreis herausgegebenen Band *Gerechtigkeit. Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihren altorientalischen Ursprüngen*, München 1998.

dung zwischen wahr und falsch im Bereich der Religion.¹¹ Wir Nicht-Theologen vergessen leicht, dass uns Gott in den älteren Textschichten der Bibel nicht als der Schöpfer des Himmels und der Erde, neben dem es keine anderen Götter gibt, entgegentritt, sondern als der Befreier aus der ägyptischen Knechtschaft, neben dem es sehr wohl andere Götter gibt, die wir aber auf keinen Fall anbeten und gegenüber denen wir ihm absolute Treue halten müssen. Diese Unterscheidung zwischen wahren und falschen bzw. verbotenen Göttern, Dogmen, Religionen wäre im Kontext der ägyptischen Welt (von Echnaton und der Amarna-Religion abgesehen) völlig undenkbar. Für unseren Begriff von Religion ist es dagegen konstitutiv, dass sich Religionen gegenüber anderen als die Träger und Hüter einer Wahrheit absetzen, die die anderen nicht haben.

Ich sehe in dieser Unterscheidung die Signatur des Monotheismus. Es geht gar nicht um die Einheit und Einzigkeit Gottes, es geht um die Exklusivität der Wahrheit und die Ausgrenzung anderer Religionen, die man bestenfalls „toleriert“, aber nicht als Wahrheit anerkennen kann, ohne die eigene Wahrheit zu relativieren und die Sache der Religion überhaupt zu vergleichgültigen. Als Ägyptologe, der die monotheistische Wende von der Gegenseite, von dem was vorherging und von dem sie sich abwendete, betrachtet, habe ich mich berufen gefühlt, eine Art Gegenrechnung aufzumachen. Ich meine nicht, dass wir nach Ägypten zurückkehren und Polytheisten werden sollten, ich meine nur, dass wir uns Rechenschaft ablegen müssen über die Bedeutung dieses Schritts, indem wir auch das Ausgeschlossene, Verworfenen in den Blick fassen, das uns in Gestalt der altägyptischen Kultur so eindrucksvoll vor Augen steht. Erst wenn wir die Kosten, den Preis des Monotheismus sehen, verstehen wir auch die Bedeutung dessen, was wir erkauf haben. Es geht, wie gesagt, nicht um Zahlen, nicht um Einheit oder Vielheit des Göttlichen. Worum es geht, ist die Transzendenz oder Immanenz, die Außer- oder Innerweltlich-

¹¹ S. hierzu meine Bücher *Moses der Ägypter* (1998) und *Die mosaische Unterscheidung* (2003).

keit des Göttlichen. Auch die ägyptische Religion, und das gilt vermutlich für alle „heidnischen“ Religionen, war monotheistisch, und zwar im Sinne eines kosmogonischen Monotheismus. Wie viele Götter auch immer die Welt bewohnten, beherrschten und bewegten, sie waren alle wie die Welt überhaupt aus einem einzigen Ursprung hervorgegangen. Der Gott, aus dem alles hervorging, hat aber die Welt weniger geschaffen als dass er sich in sie verwandelt hat. Hier gibt es nicht die Vorstellung einer Schöpfung, die eine klare Trennung zieht zwischen Schöpfer und Geschöpf. Worum es also bei der Mosaischen Unterscheidung letztlich geht, ist die Unterscheidung zwischen Gott und Welt. Also nicht vom Polytheismus, sondern vom Kosmotheismus zum Monotheismus – das war die Wende, um die es eigentlich ging.

Ich bin aber noch einen Schritt weitergegangen, indem ich versucht habe, diesen Blick auf Ägypten als die Gegenseite des biblischen Monotheismus und diesen Versuch einer Relativierung der eigenen Tradition durch eine Konfrontation mit ihrer Gegen- und Herkunftswelt in die Geschichte zurückzuverfolgen. Auf dieser Suche bin ich überraschend fündig geworden. Zum einen hat sich gezeigt, dass die Erinnerung an Ägypten und den verworfenen Kosmotheismus sich durch die ganze abendländische Geistes- und Religionsgeschichte durchzieht. Der katholische Theologe Klaus Müller hat hier von einem „Tiefenstrom“ der christlich geprägten Tradition des Abendlands gesprochen; das finde ich ein sehr treffendes Bild.¹² Zum anderen bin ich auf ein bisher unbekanntes Kapitel der Ägyptologie gestoßen und habe im 17. und 18. Jahrhundert eine Fülle interessanter Bundesgenossen gefunden, denen es offenbar auch darum ging, in der Erforschung von, und Besinnung auf Ägypten die Mosaische Unterscheidung in ihrer intoleranten Exklusivität und Schärfe zu mildern, durchlässig zu machen und

¹² Klaus Müller, *Über den monistischen Tiefenstrom der christlichen Gottrede*. In: Klaus Müller, Magnus Striet (Hg.), *Dogma und Denkform: Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke*, Regensburg 2005 (Ratio fidei; 25), S. 47–84.

vielleicht sogar durch Beziehung auf ein umgreifend Gemeinsames zu überwinden.

Im späten 18. Jahrhundert, mit Lessing und Mendelssohn, kündigt sich eine neue Wende an, in der wir heute noch mitten drin stehen. Es geht nun nicht mehr um die Wende von Kultur und Kult zu einem neuen Begriff von Religion, die gestützt auf eine absolute Wahrheit stark genug ist, die Kultur im Sinne einer geoffenbarten Normativität umzugestalten, sondern umgekehrt um die Wende von der Offenbarungsreligion zu einem neuen Begriff von Kultur, die gestützt auf universale Werte – d. h. vor allem die Menschenrechte – stark genug ist, die Religionen mit ihren absoluten Wahrheitsansprüchen und der damit notwendig verbundenen Intoleranz zu bändigen und auf übergeordnete Maßstäbe der Menschlichkeit zu verpflichten. Nichts anderes bedeutet Aufklärung. Die Besserwisser waren sofort bei der Hand und witterten in diesem Konzept einer Weltkultur oder, mit dem Ausdruck Hans Küngs, eines Weltethos nur einen neuen Versuch des Abendlands, der übrigen Welt seine westlichen Werte überzustülpen. Gewiss: im 18. Jahrhundert waren das noch westliche Werte und Ideen. Heute wäre es nichts als Arroganz und Borniertheit, die Ideen der Menschenrechte und der Gerechtigkeit, nach der sich alle unterdrückten Völker und Minderheiten dieser Erde sehnen, für eine westliche Errungenschaft zu halten, mit der man den Rest der Welt verschonen müsste. Sie werden fragen, was das noch mit dem alten Ägypten oder mit dem Mythos Heidelberg zu tun hat.

Im 17. und 18. Jahrhundert stand Ägypten als Chiffre für die Idee einer Aufklärung, die sich in Zeiten der Tyrannei, Zensur, Unterdrückung und Bevormundung nur im Untergrund entfalten konnte. In Ägypten sah man den Inbegriff einer Kultur, die in Innen und Außen, Geheimnis und Öffentlichkeit gespalten war. Außen der ganze Pomp und Polytheismus einer Staats- und Volksreligion, innen im Schutzraum der Mysterien die philosophische Religion einer Elite von Eingeweihten. Diese Religion kannte keine Rassen und Klassen, Nationen und Grenzen; sie kannte nur Menschen, Natur und universale Werte und

Normen. Bei Lessing wird daraus der Entwurf einer idealen Freimaurerei, die Menschen ausbildet, die über die Vorurteile ihrer angestammten Nation, Religion und Klasse hinaus sind, Kosmopoliten, die sich über alle Grenzen hinweg zu Trägern einer Weltkultur verbünden. Mendelssohn entwickelt den Begriff der universalen Menschenreligion jenseits der einzelnen partikularen Religionen, an denen er festhält, die er aber auf diese übergeordnete Ebene hin relativiert. Die damalige Ägyptologie, das Bild, das man sich vom alten Ägypten machte und aufgrund der damals ja allein zugänglichen griechischen, lateinischen, arabischen und hebräischen Quellen erforschte, bereitete diese Ideen vor. Es war schon im 18. Jahrhundert klar, dass es nie zu einer einheitlichen Weltreligion kommen würde. Religionen existieren nur im Plural. Das Problem ist, dass sie trotz ihrer irreduziblen Pluralität auf absoluten Wahrheiten bestehen, deren Wahrheit nicht aus einer universalen Vernunft, sondern nur aus einer partikularen Offenbarung ableitbar ist. Diesen Begriff von Wahrheit und Offenbarung gilt es zurückzunehmen und zwar im Hinblick auf eine allein auf Vernunft und universalisierbare Vernunftregeln gegründete Weltkultur oder Weltzivilisation, um Mendelssohns Ausdruck Menschenreligion zu vermeiden, aber dies ist es, was er meint, die durchaus im Singular existieren könnte und als ein anzustrebendes Ziel bereits im Blick steht. Mit diesen Sätzen mache ich Reklame für mein gerade erschienenenes Buch *Religio Duplex: Ägyptische Mysterien und europäische Aufklärung*, worin ich diese Thesen in allen Einzelheiten entfalte.¹³ Vor allem aber möchte ich an diesem Beispiel noch einmal die innige Verbindung von Gespräch, Freundschaft, konstellativer Forschung und der Konstruktion ausgreifender, weltweit aufgegriffener, diskutierter und weiterentwickelter Forschungsparadigmen deutlich machen. Natürlich ist das kein Heidelberger Privileg oder Monopol, so etwas gibt es auch anderswo. Die „Konstanzer Schule“ mit dem Arbeitskreis Poetik und Hermeneutik ist dafür

¹³ *Religio Duplex. Ägyptische Mysterien und europäische Aufklärung*, Berlin 2010.

ein besonders gutes Beispiel, das allerdings auch starke Heidelberger Wurzeln hat und unverkennbar vom Heidelberger Mythos und der Hermeneutik Hans-Georg Gadamers mitbestimmt ist.

Schließen möchte ich mit einer ganz persönlichen Beobachtung, die noch einmal den Zusammenhang von individuellem und kulturellem Gedächtnis deutlich macht. Sie wissen, was ein „hotspot“ ist: ein Ort, an dem man Zugang zum Internet hat. Im übertragenen Sinne könnte man auch von Orten in der Stadt oder Landschaft als solchen „hotspots“ sprechen, an denen man Zugang zum Vergangenen hat. „Tanta vis admonitionis inest in locis“, schrieb Cicero: in Orten steckt so viel Erinnerung. Für mich gibt es so einen Ort in Heidelberg, an dem aber vermutlich weder etwas Außerordentliches passiert ist noch ich selbst etwas Besonderes, Persönliches erlebt habe, sondern an dem ich immer nur fast unbewusst den Mythos Heidelberg spüre und mich jedes Mal, wenn ich da vorbeikomme, eine Art Glücksgefühl erfüllt, in wie immer bescheidener Form dazugehören zu dürfen. Das ist die Stelle wenn man vom Universitätsplatz kommend, am Musikwissenschaftlichen Seminar vorbei auf den kleinen Platz vor der Jesuitenkirche zugeht. Das ist für mich so ein hotspot, wo ich mich zwar nicht ans Internet, aber an einen weit in die Vergangenheit zurückreichenden Zusammenhang angeschlossen fühle und mir mein Leben als Heidelberger Professor auf einmal sinnvoll vorkommt, als ein großes Privileg und ein ebenso großer Anspruch.