

Jan Assmann

Das Ende der Zukunft. Zu einem Paradigmenwechsel in der abendländischen Mythologie

Vieles spricht dafür, dass wir uns mitten in einer sehr umfassenden Wende befinden. Sicher ist, dass Mythen, die uns bisher Sicherheit, Orientierung und Identität gegeben haben, verblasst sind, unsicher ist aber noch, welche neue Mythen an ihre Stelle treten. Eins aber ist klar: auf dieser Ebene der fundierenden Erzählungen und handlungsleitenden Ideen gibt es keine Entmythisierung. Mythen oder vielmehr Narrative¹ dieser Größenordnung können nur durch andere ersetzt, aber nicht in aufgeklärten Realismus aufgelöst werden.

Der Mythos oder das Narrativ, das uns bisher geleitet hat, lässt sich mit den Begriffen Fortschritt, Wachstum, Zukunft und Modernisierung umschreiben. Das ist das Narrativ der Moderne. In religiöser Terminologie stehen dahinter Begriffe wie Hoffnung, Heil, Verheißung und Erlösung. Damit ist schon angedeutet, dass auch das Narrativ der Moderne, so säkular auch immer es sich gibt, religiöse Wurzeln hat und mit diesen Wurzeln zusammen in das große mythische Paradigma hineingehört, für das sich im 19. Jahrhundert der Terminus „Heilsgeschichte“ eingebürgert hat und das in seinen Anfängen bis – sagen wir – Abraham zurückgeht.

Abraham, der aus Mesopotamien auswanderte und die Welt des Götzendienstes, für die sein Vater noch Götzenbilder herstellte, zurückließ, um in die wahre Religion einzuziehen, ist die mythische Erinnerungsfigur, auf die sich dieses nun auch in seinen säkularen Transformationen verblassende Paradigma zurückführen lässt. Abraham ist eine Figur der Verheißung, ein Mann der Zukunft, dem Gott versprochen hat, ihn zu einem großen Volk und zu einem Segen für die Völker zu machen. Das hat übrigens niemand so klar gesehen wie Thomas Mann, dessen *Josephromane* sich auch als das Hohelied der Moderne, als Fortschritt in

¹ Unter Mythen sind Erzählstoffe zu verstehen, die sich in immer neuen Erzählungen über Gattungs- und Mediengrenzen hinweg verkörpern können. „Narrative“ sind demgegenüber abstraktere Strukturen, die verschiedenen Mythen zugrunde liegen können. Umgekehrt kann aber auch ein Mythos verschiedene Narrative integrieren. „Fortschritt“, ist wie „Niedergang“, „Leiden und Erlösung“, „Trauma“, „From rags to riches“ usw. ein typisches Narrativ.

der Geistigkeit lesen lassen.² Diese Formel vom „Fortschritt in der Geistigkeit“ wiederum stammt von Sigmund Freud, der in seinem letzten Buch, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, Moses und hinter Moses den ägyptischen Ketzerkönig Echnaton als Gründerfigur herausstellt.³ Freud hatte den Monotheismus mit seinem Bilderverbot als Fortschritt in der Geistigkeit definiert und den Exodus als einen Auszug der Menschheit aus der bilderverehrenden Sinnlichkeit verstanden. Im gleichen Sinne definierte Max Weber die Wende vom Poly- zum Monotheismus als einen Auszug aus der verzauberten Welt und als einen Prozess der Rationalisierung und damit der Modernisierung.⁴ Der jüdische Philosoph Hermann Cohen bestimmte das Judentum, worunter er aber genau wie Sigmund Freud auch oder vor allem die biblische, alt-israelitische Religion verstand, als „Religion der Vernunft“ und als grundsätzliche Umpolung des menschlichen Zeit- und Geschichtsbewusstseins:

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.⁵

Mann, Freud, Weber, Cohen und vielen anderen ihrer Zeitgenossen ging es um eine Archäologie der Moderne. Sie wollten ihre Fundamente freilegen und fanden sie in der Antike, in der Wende zum Monotheismus. Karl Jaspers brachte in seinem 1949 erschienenen Buch „Vom Ursprung und Ziel der Geschichte“ diese Wende auf den Begriff der „Achsenzeit“.⁶ Damals, um die Mitte des 1. Jt. v. Chr. entstand, so schrieb er, „der Mensch, mit dem wir bis heute leben“⁷, und zwar nicht nur in Israel, sondern in China, Indien, Persien und Griechenland. Jaspers sprach nicht von „Aus-

2 S. hierzu J. Assmann, *Thomas Mann und Ägypten. Mythos und Monotheismus in den Josephromanen*, München 2006, besonders Kap.6.

3 Sigmund Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, Amsterdam 1939; viele Neuauflagen, zuletzt Stuttgart 2010 mit einem Nachwort hg. v. J. Assmann.

4 In seinem Vortrag „Wissenschaft als Beruf“ (1917). S. dazu Wolfgang Schluchter, *Die Entzauberung der Welt. Sechs Studien zu Max Weber*, Tübingen 2009.

5 Hermann Cohen, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Leipzig 1919, 295ff., 308.

6 Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1949. Siehe dazu S. N. Eisenstadt (Hg.), *The Origins and Diversity of the Axial Age*, Albany 1986; Benjamin Schwartz, *Wisdom, Revelation, and Doubt: Perspectives on the First Millennium B.C.*, Daedalus, 104, 2, 1975; S. N. Eisenstadt (Hg.), *Kulturen der Achsenzeit. Ihre Ursprünge und ihre Vielfalt*, 2 Bde, Frankfurt 1987; *Kulturen der Achsenzeit II. Ihre institutionelle und kulturelle Dynamik*, 3 Bde., Frankfurt 1992; Johann P. Arnason, S. N. Eisenstadt and Björn Wittrock (Hg.), *Axial Civilizations and World History*, Leiden, Brill, 2005.

7 Jaspers, *Ursprung*, S. 19.

zug“, sondern von „Durchbruch“, meinte aber dasselbe: der Durchbruch zu einem neuen bedeutete den Auszug aus einem alten Paradigma. Auch Jaspers ging es darum, die Fundamente des neuen Paradigmas, „mit dem wir bis heute leben“, freizulegen, um sich seiner Gründungsimpulse zu vergewissern. Dieses Projekt einer Archäologie der Moderne war vom Bewusstsein der Krise geleitet und sah die Errungenschaften der Moderne durch die faschistischen und totalitären Strömungen gefährdet, die sie als Rückfall in eine barbarische, irrationale, kollektivistische Archaik empfanden.

Als Zeitgenosse konstatiere ich zwar das Verblassen dieses Narrativs von Heil, Fortschritt und Moderne, wage aber nicht, mich zur Frage nach neuen Mythen und Narrativen zu äußern. Dafür möchte ich als Ägyptologe vor den Ursprung dieses Paradigmas zurückgehen und am Beispiel Ägyptens einen Blick auf die Welt werfen, aus der damals ausgezogen wurde, um in die neue Welt des Heils, der Verheißung, des Fortschritts und der Zukunft einzuziehen. Für diese Welt haben wir nur den ganz und gar unpassenden Begriff des Polytheismus, so als sei es darum gegangen, die Götterwelt der vielen Götter gegen den Einen und wahren Gott einzutauschen. Was Ägypten betrifft, greift dieses Bild zu kurz.

Das altägyptische Weltbild lässt sich am besten als ein kosmogonischer Monotheismus verstehen.⁸ Am Anfang der Welt steht nicht ein Schöpfungsakt, sondern ein Ursprung. Diesen Ursprung stellten die alten Ägypter sich als die Spontangenese eines Urgottes vor, der als Sonne aufging und durch seine Strahlung die Welt aus sich entließ, die sich in Luft und Licht, Himmel und Erde, Raum und Zeit, Land und Wasser, Menschen, Göttern, Tieren und Pflanzen in Form eines komplementären Prozesses von Emanation und Kreation entfaltete.

Drei Punkte der ägyptischen Kosmogonie erscheinen mir als besonders charakteristisch: Erstens kennt diese Weltentstehungslehre keinen Schlussstrich. Wo wir „Schöpfung“ sagen, sprechen die Ägypter vom „Ersten Mal“. Für sie wiederholt sich dieses Ursprungsereignis des Sonnenaufgangs jeden Morgen. Der zweite Punkt hängt damit zusammen: Was der Weltentstehung vorauslag, der Urzustand, den sich die Ägypter wie andere Völker auch als Urflut und Finsternis vorstellten, wird mit der Kosmogonie nicht überwunden, sondern bleibt in der entstandenen Welt gegenwärtig. Daraus bezieht die entstandene Welt die Kraft zur ständigen Erneuerung, so dass dem ersten Mal unzählige weitere Male folgen. Mit der Sonne, die jeden Morgen wieder aus der Urflut auftaucht, läuft auch die Zeit in sich selbst zurück. Auch die Nilüberschwemmung entspringt der Urflut, und mit ihrem Wasser erneuert sich nicht nur die Fruchtbar-

⁸ Vgl. hierzu und zum Folgenden J. Assmann, *Steinzeit und Sternzeit. Altägyptische Zeitkonzepte*, München 2011.

keit der Felder, sondern auch die Toten, denen dieses Wasser gespendet wird, verjüngen sich.

Die Ägypter hatten zwei Wörter für Zeit. Die in sich selbst zurücklaufende, sich ständig erneuernde Zeit nannten sie Neheh. Die andere Zeit hieß Djet: darunter verstanden sie die Dauer, die Zeit, in der das im Neheh Entstandene fortdauernd verbleibt. Aus der Vereinigung von Djet und Neheh, Dauer und Erneuerung, ergibt sich die Kontinuität der Wirklichkeit, auf die es den Ägyptern vor allem ankam. Also nicht Verheißung, Fortschritt, Heil und Erlösung, sondern Kontinuität als Verbindung zum Ursprung, aus dem die Kraft zur Erneuerung kommt, und Heiligung des Alten, das es zu bewahren gilt.

Ursprungsbezogenheit ist nicht Rückwärtsgewandtheit – weil das Ursprüngliche ja nicht der Vergangenheit angehört. Es geht aber auch nicht um reinen Präsentismus, weil es ja die andere Zeit der Dauer gibt, in der das Vergangene bewahrt wird und in die sich jede Gegenwart durch Monumente und erinnerungswürdige Taten für immer hineinsetzen will.

Der dritte Punkt erscheint als der fremdartigste von allen. Er lässt sich in drei Schritten entfalten. Erstens: Die Welt ist aus einem Ursprung entstanden: der Sonne. Zweiter Schritt: Alles Entstandene bleibt von seinem Ursprung abhängig. Wie alles Leben auf Erden von der Sonne abhängig ist, liegt ja klar zutage, und wir würden diesen Satz sofort unterschreiben. In den Augen der Ägypter brachte die Sonne aber nicht nur das Licht, sondern durch ihre Bewegung auch die Zeit hervor, die Zyklen der Tage, Jahreszeiten und Jahre. Wir dürfen nicht vergessen, dass unser Sonnenkalender aus Ägypten stammt. Der dritte Schritt führt aber dann zu einer uns vollkommen fremd gewordenen Vorstellung: Diese Abhängigkeit alles Seienden von der Sonne wird als Herrschaft verstanden, die die Sonne über alles Seiende ausübt, und zwar als politische, als Königsherrschaft. Die pharaonische Königsherrschaft ist nach altägyptischer Überzeugung so alt wie die Welt.

Den ersten Sonnenaufgang, der als Ursprung der Welt unserer Vorstellung eines „big bang“ entspricht, stellten sich die Ägypter als einen Akt spontaner Selbstverdreifachung vor. Gleichzeitig mit seinem eigenen Erscheinen setzte der Sonnengott zwei andere Götter, ein Zwillingsspärgchen, aus sich heraus: Schu und Tefnut, der Gott der Luft und die Göttin des Feuers. Diese beiden Gottheiten wurden auch als „Leben“ und „Gerechtigkeit“ sowie als Neheh und Djet ausgedeutet. Auch die Zeit wurde also als eine kosmogonische Energie verstanden, die von der Sonne ausgeht. Die Gleichsetzung von Schu-Luft und Leben ist klar: Die Atemluft ist das eindeutigste Lebenselixier.

Die Gleichsetzung von Tefnut-Feuer und Gerechtigkeit dagegen ist überraschend. Das ist die zornflammende Gerechtigkeit, die der Herrscher braucht, um das Unrecht zu vertreiben und Recht und Gerechtigkeit

in seinem Reich zu verbreiten.⁹ So erzählt der Mythos, wie der Sonnengott sich seine Tochter „Tefnut-Feuer-Gerechtigkeit“ als Uräusschlange und Diadem seiner Herrschaft an die Stirn setzte. Den Gott Schu aber setzte der Sonnengott, nachdem er Himmel und Erde getrennt und sich mit den anderen Göttern an den Himmel zurückgezogen hatte, als seinen Nachfolger im Königtum ein. Von Schu ging die Herrschaft auf seinen Sohn, den Erdgott Geb über und von diesem auf dessen Sohn Osiris. Osiris hatte aber einen Bruder, Seth, der ihn erschlug und die Herrschaft an sich riss. Der tote Osiris wurde als Herrscher des Totenreichs und der Unterwelt eingesetzt. Die Herrschaft beschreibt also eine Abwärtsbewegung: von der Sonne zur Luft, zur Erde und zur Unterwelt. Bevor aber Osiris in die Unterwelt hinabstieg, konnte seine Schwester und Gattin Isis, die seinen Leichnam beweint und dadurch reanimiert hatte, von ihm noch einen Sohn empfangen: Horus. Horus bringt die Herrschaft auf die Erde zurück, indem er den Usurpator Seth bestraft und den Thron seines Vaters besteigt. Mit Horus geht die Herrschaft aber auch auf mystische Weise in die Menschenwelt über, denn Horus verkörpert sich in jedem König, der den ägyptischen Thron besteigt und mit dem Akt der Thronbesteigung zu einem Horus wird.

Der ägyptische König nennt sich nicht nur Horus, sondern auch „Sohn der Sonne“; er sitzt auf dem Thron des Sonnengottes, des Ursprungs, von dem er sich in direkter Nachfolge herleitet, und setzt dessen Herrschaft, die sich in der Abhängigkeit alles Sichtbaren und Zeitlichen von der Sonne manifestiert, in politische Herrschaft um. Die Gerechtigkeit, die der Sonnengott als Licht im Kosmos verbreitet, verbreitet er in Form guter Gesetze und Rechtsprechung auf der Erde. Vor allem aber hält er die Verbindung zur Götterwelt aufrecht. Die Götter sind fern und verborgen. Der König agiert als ihr Repräsentant. Er baut ihnen Tempel, stattet sie mit Bildern aus, denen die Götter einwohnen können, und füllt ihre Altäre mit Opfern. Stündlich und täglich vollzieht er die Riten, um die irdische Welt in die sich erneuernde Zeit der kosmischen Kreisläufe einzubinden. Das kann er natürlich nicht in persona vollbringen. Diese Aufgaben delegiert er an die verschiedenen Priesterschaften, die ihn in den Tempeln repräsentieren, so wie die Götter sich dort durch ihre Kultbilder repräsentieren lassen.

Das ganze System beruht auf Repräsentation. Der ägyptische Staat lässt sich als eine Kirche verstehen, die in Riten und Bildern die Verbindung zur fernen Götterwelt aufrecht erhält, ebenso wie die christliche Kirche die Verbindung zum fernen Christus aufrecht erhält, den sie in Priestern und Päpsten, aber auch weltlichen Herrschern auf vielfältige Weise repräsentiert. In der katholischen Kirche scheint – noch oder wieder – etwas von dem ägyptischen Gedanken der Repräsentation lebendig zu sein,

⁹ S. dazu J. Assmann, *Maat. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 1990, Kap. 6 und 7.

und daher ist sie ja auch mehrfach Opfer desselben ikonoklastischen Impulses geworden, der schon in der Antike im Zweiten Gebot und zahllosen ikonoklastischen Aktionen seinen Ausdruck gefunden hat.¹⁰ Dieser ikonoklastische Impuls, den Freud als Fortschritt in der Geistigkeit gefeiert hat, gehört zu den Kernpunkten der Moderne.

Der ikonoklastische Impuls richtet sich gegen das Gebäude der Repräsentation, in dem die Verbindung der Menschen zum Staat, zu den Göttern, zum Kosmos und zum Ursprung auf eine geradezu symbiotische Weise realisiert wurde. Der kosmogonische Monotheismus der alten Ägypter sah Gott nicht der Welt gegenüber, sondern in die Welt hinein verwandelt und entfaltet, die er von innen beseelte, von außen umgab und als Ursprung fortwährend in Gang hielt und erneuerte. Wenn auch Gott und die Götter verborgen waren, so waren sie doch der Welt immanent.

Der neue Mythos zerschlug die Strukturen der Repräsentation, blockierte den Zustrom der kosmogonischen Energien und damit die Formen der sakramentalen Magie und rituellen Weltangenhaltung, und trennte scharf zwischen Gott und Welt. Gott stand nun in radikaler Außerweltlichkeit einer Welt gegenüber, die über keinerlei immanente Göttlichkeit mehr verfügte und die der Mensch gehalten war, sich untertan zu machen, damit er aufhörte, sie anzubeten.

Der neue Gott steht zwar der Welt gegenüber, aber auch er tritt zu ihr in Beziehung. Er begegnet uns in der hebräischen Bibel in zweierlei Gestalt: als Schöpfer und als Befreier. Dabei scheint die Idee Gottes als des Befreiers aus der ägyptischen Knechtschaft das ältere Bild zu sein. Das ist der Gott der Exodus-Tradition, die sich zuerst bei den Propheten des Nordreichs, vor allem bei Hosea, greifen lässt und dann im Deuteronomium und der deuteronomistischen Tradition ihren klassischen Ausdruck findet. Dieser Gott stellt sich Mose vor als „Ich bin der ich bin“, das heißt: „als der ich mich erweisen werde“, ein Gott der Zukunft, der sein Wesen in der sich entfaltenden Geschichte offenbaren wird. Und als sich Gott dann am Sinai offenbart, stellt er sich dem Volk vor als „Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägypten, dem Sklavenhaus, befreit hat“, und nicht etwa als der Schöpfer Himmels und der Erden.

Wir müssen uns diesen Vorrang des Befreiergottes vor dem Schöpfergott immer wieder klar machen, denn da die Bibel mit dem Buch Genesis und dem Schöpfungsbericht anfängt, ist es uns zur Selbstverständlichkeit geworden, Gott in erster Linie als Schöpfer zu denken – worauf ja auch der törichte Streit zwischen Kreationismus und Evolutionismus basiert. Wenn man auf die Textgeschichte blickt, tritt uns der neue Gott zuerst als Befreier entgegen, als Befreier und Gesetzgeber, denn das ist der Sinn

10 J. Assmann, Herrschaft und Heil, Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa, München 2000, 37–39; 257–264.

der Befreiung. Mit seiner Vorstellung als Befreier aus dem ägyptischen Sklavenhaus leitet Gott die zehn Gebote und mit den zehn Geboten das gesamte Gesetzeswerk der Tora ein. Das ist das umstürzend Neue dieser Offenbarung. Schöpfergötter gab es in der Umwelt Israels jede Menge, aber ein Gott, der als Befreier und Gesetzgeber auftritt, der sich ein Volk erwählt, um es auf der Grundlage guter Gesetze zum Träger und zur Avantgarde einer neuen, gerechten Weltordnung und dadurch zum Segen der Völker zu machen – das ist das radikal Neue und der Ursprung der Moderne, das ist der neue Mythos, in dem wir bis heute leben.

Dem Gott, der Himmel und Erde geschaffen hat, begegnen wir dagegen erst bei Deuteronesaja, der zu Ende und nach dem Exil, im späten 6. Jahrhundert gewirkt hat. Dieser Gedanke wird dann in der Priesterschrift entfaltet, in deren Tradition auch der erste Schöpfungsbericht der Genesis steht. Das ist ein ganz anderer Gottesgedanke. „Gott der Befreier und Gesetzgeber“ ist ein Gott unter Göttern, der sich das kleine Israel, ein Volk unter Völkern erwählt hat zu einem Bündnis gegenseitiger Treue. „Gott der Schöpfer Himmels und der Erde“ ist der einzige Gott, außer dem es keinen anderen gibt. Hier kommt es nicht auf Treue, sondern auf Einsicht an – es gibt ja keine Alternative. „Gott der Befreier“ ist ein partikularer Gott, der Gott Israels, auch wenn Israel als Avantgarde der Gerechtigkeit zum Segen aller Völker werden soll. „Gott der Schöpfer“ dagegen ist ein universaler Gott, der sich um alle Völker kümmert und dem alle Völker dienen – nach Maßgabe ihrer Einsicht. Die spannungsvolle Verbindung der partikularen und der universalen Perspektive kennzeichnet das neue Paradigma bis in seine säkularen Spätformen hinein.

Aber auch der priesterliche Schöpfergott steht der Welt von außen gegenüber. Die biblische Schöpfungstheologie ist das genaue Gegenstück zur ägyptischen Ursprungstheologie. Diese läuft auf einen Kosmotheismus hinaus: Gott ist die Welt, in die er sich verwandelt und entfaltet hat. In Form von Neuplatonismus und Hermetismus, Spinozismus, Pantheismus und Monismus bildet dieser Kosmotheismus, was der Münsteraner Theologe Klaus Müller den „Tiefenstrom“ der abendländischen Geistesgeschichte genannt hat, das Gegenbild, das den siegreichen Monotheismus wie ein Schatten begleitet hat.¹¹ Die biblische Schöpfungstheologie dagegen trennt scharf zwischen Gott und Welt. Mit dem siebten Schöpfungstag, an dem Gott von seinem Werk ausruht, zieht Er einen Schlussstrich und entlässt das Werk seiner Worte und seiner Hände in die lineare Zeit der Geschichte, des Fortschritts, der Vernunft und der Moderne. Die spätantike Lehre von der *creatio ex nihilo* hat dann diese Trennung von Schöpfer und Geschöpf noch einmal radikalisiert.

Es hat an Gegenbewegungen auch im Rahmen des Christentums selbst, also im mainstream und nicht im „Tiefenstrom“, nicht gefehlt. Dazu

¹¹ K. Müller, Über den monistischen Tiefenstrom der christlichen *Gottrede*, in: K. Müller, M. Striet (Hg.), *Dogma und Denkform*, Regensburg 2005, S. 47–84.

möchte ich vor allem die Lehre von den zwei Büchern Gottes zählen. Gott hat zwei Bücher geschrieben: das Buch der Heiligen Schrift und das Buch der Natur, das eine für sein auserwähltes Volk, in dessen Nachfolge sich auch Christentum und Islam stellen, und das andere für die Menschheit insgesamt.¹² In dieser Lehre gewinnt auch die Welt Offenbarungscharakter und damit etwas von ihrer verlorenen Göttlichkeit zurück.

Das Christentum hat mit seiner Verwerfung des jüdischen Gesetzes auch den partikularen Aspekt Gottes als Befreier und Gesetzgeber universalisiert. Das implizierte auch die Universalisierung der Heilsgeschichte, die nun nicht mehr als exklusive Geschichte Gottes mit seinem auserwählten Volk verstanden wurde, sondern die nun alle etwas anging, auch wenn noch nicht alle davon wussten. Ich kann das auf diesen wenigen Seiten nicht im Einzelnen ausbreiten; worauf es mir ankommt, ist nur, einen Begriff von der Einheit des narrativen Paradigmas zu vermitteln, die sich durch alle seine Transformationen und Säkularisierungen durchhält. Auch wenn schon im 18. Jahrhundert die religiösen Schlüsselbegriffe Hoffnung, Heil, Verheißung und Erlösung zusammen mit dem biblischen Gottesbild verblasst sind und ihren säkularisierten Entsprechungen wie Fortschritt, Wachstum, Zukunft und Modernisierung Platz gemacht haben, bewegen wir uns noch immer im Rahmen des gleichen Paradigmas. Dieses Paradigma bildet die „neue Mythologie“, die um die Mitte des 1. Jts. v. Chr. in Israel ihren Anfang nimmt und sich im Bild des Auszugs und in ikonoklastischer Abkehr als das Neue gegen das Alte stellt. Der neue 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 Gottes. Dieses Projekt ist etwas völlig anderes als die Erschaffung und Erhaltung der Welt, um die es den alten Religionen allein zu tun war. Gott hat die Welt in sechs Tagen erschaffen. In der Geschichte aber, in die Gott die Welt nach dem siebten Tag entlässt, geht es um die Verwirklichung der Gerechtigkeit. Dieses Projekt, das Gott nur mit den Menschen gemeinsam unternehmen kann, braucht Zeit. Gerechtigkeit gibt es immer nur im Status des Noch-nicht.

12 Zur Lehre von den zwei Büchern Gottes siehe R. Groh, *Theologische und philosophische Voraussetzungen der Rede vom Buch der Natur*, in: A. Assmann u. a. (Hg.), *Zwischen Literatur und Anthropologie*, Tübingen 2005, S. 139–146; D. Groh, *Die Entstehung der Schöpfungstheologie oder der Lehre vom Buch der Natur bei den frühen Kirchenvätern in Ost und West bis zu Augustin*, in: ebenda, S. 147–160, sowie D. Groh, *Göttliche Weltökonomie*, Frankfurt/Main 2010, passim (siehe Index s. v., S. 708); dazu A. Assmann, *Die Legitimität der Fiktion*, München 1980, S. 39–48, sowie H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt/Main 1981.

Gerechtigkeit aber brauchen wir heute dringender denn je. Dasselbe gilt auch für den anderen Aspekt der biblischen Gottesidee. Auch die Schöpfung erscheint uns heute gefährdeter und bewahrungsbedürftiger als je zuvor. Die beiden großen Katastrophen des 20. Jahrhunderts haben möglicherweise die Erschöpfung des – vom alten Ägypten aus gesehen – neuen Paradigmas der Moderne befördert. Die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts hat Frieden und Gerechtigkeit, die zweite Hälfte hat die Schöpfung mit Füßen getreten. Die erste Hälfte hat uns über die Natur des Menschen, die zweite über die Natur der Natur die Augen geöffnet in einer Weise, dass uns das Heil und die Hoffnung, der Fortschritt und das Wachstum abhanden zu kommen drohen.

Sigmund Freud sprach von drei narzisstischen Kränkungen, die die Menschheit erfahren habe.¹³ Sie kommen einem aus heutiger Sicht so harmlos vor, dass man sich ordentlich besinnen muss, um sie überhaupt zusammenzubekommen. Die erste Kränkung war Kopernikus' Entdeckung, dass die Erde nicht den Mittelpunkt des Universums bildet, sondern sich um die Sonne dreht, die zweite Darwins Entdeckung, dass der Mensch nicht die Krone der Schöpfung ist, sondern vom Affen abstammt, und die dritte Freuds Entdeckung, dass das Ich nicht Herr im eigenen Hause ist, sondern von einem unbewussten Triebleben gesteuert wird. Und wenn schon – damit können wir leben. Was ist das gegenüber Auschwitz, Gulag und Hiroshima, Klimakatastrophe und Ressourcenerschöpfung – damit können wir nicht leben, sondern da müssen wir radikal umdenken.

Was ist aber der Mensch überhaupt für ein Narziss, dass er sich für den Mittelpunkt des Universums, die Krone der Schöpfung und den absoluten Herrn seiner Innenwelt halten konnte, und dass ihn die von Freud aufgezählten Entdeckungen so erschütterten?

Dieses übersteigerte Menschenbild gehört in dieses Paradigma der Moderne hinein, in dieses Narrativ des stetigen und einsinnigen Fortschreitens vom Alten zum Neuen. Auch hiervon werden wir Abschied nehmen müssen. Das einzige, woran wir aber festhalten müssen, ist die Einsicht in das Noch-nicht der Gerechtigkeit. Dieses Ziel gilt es zu verfolgen, dieser Fortschritt zählt und diese Hoffnung dürfen wir nicht aufgeben.

¹³ „Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse“, in: *Gesammelte Werke* XII, 6f.