

In den Krypten der sekundären Religion

Zu einer künstlerischen Allegorie

Jan Assmann

Die französischen Künstler Anne und Patrick Poirier arbeiten an Installationen, die sich dem Thema des Gedächtnisses verschrieben haben.¹ Seit mehr als 30 Jahren umkreisen sie in immer neuen Figuren und Figurationen die Formen, in denen uns Vergangenheit gegeben ist. Viele ihrer Installationen künden das Thema „Gedächtnis“ schon im Titel an und heißen „Mnemosyne“ und „Memoria Mundi“. Sie selbst bezeichnen ihre Kunst spielerisch als „Ausgrabungen“ und publizieren nach der Art von Archäologen „Grabungstagebücher“ (journaux de fouilles). Die Archäologie gilt ihnen als Modell für die Aufdeckung einer verborgenen Vergangenheit. Die Installation *Krypta* stammt aus dem Jahre 1988/89 und wurde im Lenbachhaus München gezeigt. Auch sie bezieht sich auf das Thema „Gedächtnis“, stellt aber im Gegensatz zu anderen Arbeiten die Religion in den Vordergrund. Man könnte sie als eine Allegorie der Religionsgeschichte bezeichnen. Ihr Anblick (ich kenne sie nur aus Abbildungen) hat mich sofort an Theo Sundermeiers bekannte Unterscheidung zwischen primären und sekundären Religionen erinnert, das heißt an die Formen, in denen ältere Religionsformen von jüngeren teils verdrängt, teils vereinnahmt werden.² Man kann sich kaum eine sinnfälligere Veranschaulichung dieser Konzeption vorstellen. Da Theo Sundermeier wie kaum ein anderer die Querverbindungen zwischen Kunst und Theologie ins Zentrum seiner Forschungen und Interessen gestellt hat, denke ich, daß ihn diese Arbeit interessieren wird.

Bevor ich auf die Installation der beiden Gedächtnis-Künstler eingehe, möchte ich den Versuch machen, in wenigen Sätzen darzustellen, was ich selbst dem Ansatz Theo Sundermeiers verdanke. Als wir uns vor 13 Jahren kennenlernten (unvorstellbar, daß das erst 13 Jahre her ist), arbeitete er gerade an jenem Artikel, der die grundlegende Unterscheidung zwischen primären und sekundären Religionen einführt. Wir haben uns sofort auf gemeinsamem Terrain gefunden. Seine Unterscheidung deckte sich nämlich vollkommen mit einer Grenze, die mir kurz vorher bei dem Versuch einer ägyptischen Religionsgeschichte in den Blick gekommen war und die mich dazu gebracht hatte, den Begriff „Religion“ im Titel

¹ Über das Werk und die Anschauungen von Anne und Patrick Poirier informiert am umfassendsten der Band Anne und Patrick Poirier, *Découvertes et rapports sur les diverses campagnes de fouilles entreprises durant les années 1988–1989–1990–1991*, Edizione d'arte renografica, 1991.

² Theo Sundermeier, Art. Religion, Religionen, in: K. Müller/T. Sundermeier (Hg.), *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, Berlin 1987, 411–423.

meines Buches überhaupt zu vermeiden.³ Ich war zu dem Ergebnis gekommen, daß die altägyptische „Religion“ so anders strukturiert ist als alles, was wir auf dem Boden und aus der Sicht unserer biblischen Tradition als „Religion“ zu bezeichnen gewohnt sind, daß sich im Grunde die Verwendung desselben Begriffs für so verschiedene Dinge verbietet. Diese Differenz, die unseren Religionsbegriff von den altägyptischen Befunden trennt, entspricht genau Theo Sundermeiers Unterscheidung zwischen primären und sekundären Religionen.

Was mich zögern ließ, von ägyptischer „Religion“ zu sprechen, war die Unmöglichkeit, hier zwischen „Kultur“ und „Religion“ zu unterscheiden. Diese Nichtunterscheidung bildet auch den Ausgangspunkt in Theo Sundermeiers bahnbrechendem Artikel: „Die Frage, was Religion sei, verrät abendländische Herkunft. Sie ist nur möglich, wo eine Differenz besteht zwischen der Gesamtheit einer Kultur und ihrer Religion“.⁴ Sie wird nicht gestellt, „wo die Religion integraler Teil des ganzen Lebens und nicht sektoral ausgegliedert ist, wo sie als Weg des ganzen Lebens der Gemeinschaft und des einzelnen in ihr verstanden wird“. Genau dies ist der Fall des Alten Ägypten. Hätte mir Theo Sundermeiers Artikel 1983/84 schon vorgelegen, hätte ich mir viele Seiten sparen und einfach Ägypten als eine „primäre Religion“ darstellen können. Aber vielleicht hat es auch seine Vorteile, auf so verschiedenen Wegen unabhängig zum selben Ziel gekommen zu sein. Nur so vermag nämlich die Analyse, die ich damals der ägyptischen „Noch-nicht-Religion“ angedeihen ließ, als eine echte Bestätigung der Sundermeierschen Theorie zu gelten. Zugleich bereichert sie das Spektrum seiner Beispiele, die von den Stammesreligionen zu den asiatischen Kulturen reichen, um eine Gruppe, die bei ihm fehlt und allgemein in der („lebende“ Religionen bevorzugenden) Religionsgeschichte unterrepräsentiert ist: die Religionen der antiken Hochkulturen mit ihren hochkomplexen Pantheon-Strukturen, ihren Theologien, Mythologien, Opferriten, Festzeremonien usw., die den eigentlichen Hintergrund der „sekundären Religionen“ abgeben und von ihnen als „Heidentum“ oder „Idolatrie“ ausgegrenzt wurden.

Die ägyptische Welt war durch und durch religiös fundiert, so daß es völlig unmöglich und anachronistisch wäre, hier zwischen „Religion“ und „Kultur“, oder auch „Staat“ und „Kirche“ (bzw. „Tempel“) zu unterscheiden. Auf der anderen Seite verläuft aber auch eine völlig eindeutige Demarkationslinie zwischen der Welt des Kults und der profanen Welt. So werden z.B. ab 2.000 v. Chr. alle Sakralbauten in Stein und alle Profanbauten in Lehmziegeln errichtet. Was soll man nun zum Gegenstand einer ägyptischen Religionsgeschichte machen: die gesamte Kultur in ihrer religiösen Fundiertheit oder die streng umschriebene Welt des Götterkults? Ich habe dieses Problem damals durch die logische Operation des „Re-entry“ gelöst, die ich von Niklas Luhmann gelernt hatte und die darin besteht,

³ J. Assmann, *Ägypten – Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur* (1984), 2. Aufl., Stuttgart 1991.

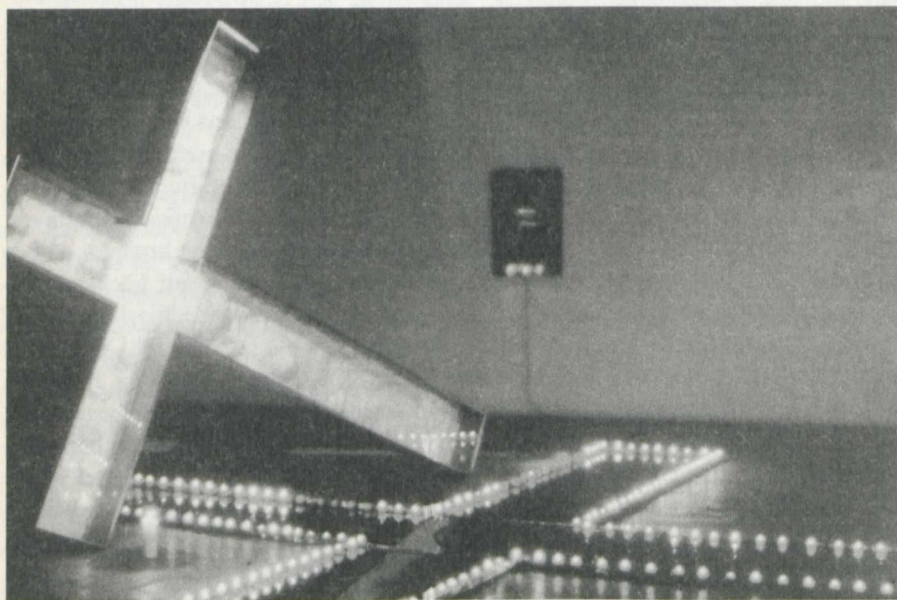
⁴ Sundermeier, a.a.O., 411.

eine Unterscheidung innerhalb des durch sie Unterschiedenen nochmals durchzuführen. So kann man z.B. es nicht bei der schlichten Unterscheidung zwischen „männlich“ und „weiblich“ bewenden lassen, sondern dieselbe Unterscheidung innerhalb des Weiblichen und des Männlichen nochmals zulassen und von weiblichen Männern bzw. männlichen Frauen sprechen. Im asiatischen Denken ist diese Operation gang und gäbe. In unserem Fall geht es um die Unterscheidung zwischen Religion und Nichtreligion. Auf die ägyptische Kultur angewandt ergibt das zunächst einmal die Unterscheidung zwischen Kultur=Religion=göttlich fundierter Ordnung einerseits, und dem Chaos andererseits. Das ergibt einen Religionsbegriff, den ich „Religion im weiteren Sinne“ oder, abgekürzt, R^w nenne. R^w ist gleichbedeutend mit „Kultur“ oder besser „Ordnung“ (ägyptisch *Ma'at*) und umfaßt sowohl die Ordnungen des menschlichen Zusammenlebens (die alle letztlich religiös fundiert sind, wie ja auch *Ma'at* eine Göttin ist), als auch die kultischen Ordnungen des Umgangs mit dem Göttlichen. Der ägyptische Begriff *Ma'at* bezeichnet das Prinzip einer universalen Harmonie, die sich im Kosmos als Ordnung und in der Menschenwelt als Gerechtigkeit manifestiert.⁵ Solche komplexen Begriffe für R^w im Sinne eines Insgesamt sinnerfüllter Ordnung auf höchster Abstraktionsstufe gibt es auch in anderen Kulturen, vgl. z.B. den griechischen Begriff *kosmos*, das avestische *asa*, das indische *dharma*, das chinesische *tao*. Wenn wir nun innerhalb dieses als R^w bestimmten Bereichs die Unterscheidung zwischen Religion und Nichtreligion nochmals durchführen, erhalten wir einen Begriff von „Religion im engeren Sinne“ (R^e), der nun genau die genannten „kultischen Ordnungen des Umgangs mit dem Göttlichen“ und damit jenen Sakralbereich des Götter- und Totenkults umgreift, der sich architektonisch durch die Verwendung des Steins ausprägt, wie er im übrigen durch eine Fülle von Reinheits- und sonstigen Regeln, Privilegien, Vorschriften und Bestimmungen aus der restlichen Kultur herausgehoben wird. Der komplexen Struktur primärer Religionen wird man daher am besten gerecht, wenn man zwischen R^w und R^e unterscheidet und jeden dieser beiden Aspekte gesondert untersucht. Das habe ich für das alte Ägypten versucht. Dem engeren Religionsbegriff ist das schon genannte Buch über Theologie und Frömmigkeit gewidmet, während ich den weiteren, von Kultur nicht unterscheidbaren Religionsbegriff, nun schon unter expliziter Bezugnahme auf Theo Sundermeiers Unterscheidung, in meinem Buch über *Ma'at* dargestellt habe.

In den sekundären Religionen wird diese Unterscheidung zwischen R^w und R^e verwischt. Sie sind aber darum um nichts weniger komplex als primäre Religionen. Indem sie aus der polemischen Absetzung gegen das Alte und „Primäre“ hervorgehen, eignet ihnen eine antagonistische Kraft, die ihre Dynamik bestimmt. Auch dafür bietet das alte Ägypten mit dem religiösen Umsturz Echnatons das früheste Beispiel. Die Amarna-Religion ist nicht nur das früheste, sondern auch

⁵ Vgl. hierzu J. Assmann, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 1990.

das radikale Beispiel einer sekundären Religion, weil ihr das Stadium der synkretistischen Reifung versagt blieb.⁶ Erst in diesem Stadium, in dem sekundäre Religionen sich mit unverzichtbaren Beständen primärer Religionserfahrung anreichern, gewinnen sie ihre spezifische Komplexität. Diese Komplexität bildet das Thema der vorliegenden Studie; sie ist es auch, die, wie ich meine, in der Installation *Krypta* von Anne und Patrick Poirier anschaulich wird.



Ein kreuzförmiges Wasserbecken wird umrahmt von roten Grablichtern. Das evoziert Friedhof, Totengedenken, aber auch Heiliger See und Spiegel. Darin spiegelt sich ein anderes Kreuz, das schräg auf seine Querhaste gekippt ist. Es handelt sich um ein Kreuzreliquiar aus Eisen und Silberfolie, innen mit Baumwolle ausgeschlagen, „aber nicht mit den Knochen von Heiligen angefüllt, sondern mit Fragmenten antiker Skulptur“ in Form getönter Papierabklatsche, überwiegend Gesichter, hinter Maschendraht und schwach beleuchtet.

Hier stellen die Poiriers nun erstmals die Religion ins Zentrum ihrer Gedächtnis-Kunst. Diese Arbeit gehört in einen Zusammenhang, den sie Mythologie nennen, im Gegensatz zur Archäologie. Beides sind Schlüsselmetaphern ihrer Arbeit am und mit dem kulturellen Gedächtnis. Mit der Metapher der Archäologie zielen

⁶ Vgl. hierzu mein Buch *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München 1998, 47–53.

sie auf die Tiefendimension des kulturellen Gedächtnisses, die Schichten des Verdrängten und Vergessenen, Verformten und Überlagerten, Verbauten, Umfunktionierten, Wiederverwendeten, auf die Verräumlichung der Zeit, die ihnen so wichtig ist, weil sie eine Befreiung von der Tyrannei des Linearen und Irreversiblen bedeutet. Mit der Metapher der Mythologie dagegen kommt das Narrative und Spannungsvolle der kulturellen Erinnerung in den Blick. Hier lagert sich nicht eine Schicht friedlich über die andere, sondern schleudert eine siegreiche Zeit ihre Vorgängerin in den Abgrund. Hier geht es um erschlagene Giganten, vom Blitz zerschmetterte Landschaften, gestürzte Kreuze, Bilder gewaltsamer Verwüstung. Zwei Konflikte spielen dabei in ihrem Werk eine besondere Rolle. Der eine ist der Titanenkampf als „Mythos von Revolution und Gewalt“, als ein „ungeheurer Kampf zwischen den Kräften der Erde und denen des Himmels, zwischen den Mächten des Chaos und denen der Ordnung“. Der andere Konflikt ist der Antagonismus zwischen den als „Heidentum“ abgestempelten und ausgegrenzten Religionen der Antike und dem biblischen Monotheismus. In diesen Zusammenhang gehört die Auseinandersetzung mit den Bauformen der Krypta und des Kellergewölbes als metaphorischen Veranschaulichungen des kulturellen Gedächtnisses und der „memoria mundi“.

Der europäische Mensch des 20. Jahrhunderts trägt zwei Welten in sich, das polytheistische Gedächtnis der griechisch-römischen Antike und das monotheistische Gedächtnis der Bibel. Das polytheistische Gedächtnis sagt ihm,

„daß die Götter nicht außerhalb der Welt existieren. Sie sind von dieser Welt: sie bringen sie hervor und werden von ihr erzeugt. Es ist die Welt selbst, die göttlich ist. Aber 2.000 Jahre biblischen und christlichen Gedächtnisses haben eine andere und diametral entgegengesetzte Erklärung der Welt gegeben. Dies ist eine monotheistische und mystische Welt, der Gott von außen gegenübersteht und sie von außen erschafft durch sein Wort, seinen Gedanken und seinen Willen. Zu diesen beiden Weltbildern kommt dann als drittes noch das moderne wissenschaftliche und philosophische Weltbild hinzu, das der europäische Mensch geerbt hat.“⁷

Mit Recht betonen die Poiriers den diametralen Antagonismus zwischen den innerweltlichen Göttern der Antike und dem außerweltlichen Gott der Bibel, zwischen dem antiken „Kosmotheismus“, dem die Welt selbst göttlich ist, und dem biblischen Monotheismus, der mit der Grenze zwischen Gott und Welt, Schöpfer und Geschöpf, die kategoriale Nichtgöttlichkeit alles Innerweltlichen postuliert. Auch der olympische Polytheismus der Antike baute schon auf älteren Religionsformen auf, setzte sich von Älterem ab und stellte sich als neue, zivilisiertere Stufe der Götterwelt dar. Für diese Spannungen und Antagonismen zwischen dem Weltlichen und dem Vorweltlichen, zwischen Kosmos und Chaos, finden die Poiriers in anderen ihrer Installationen die Bilder der blankschimmernden, beschrifteten bronzenen Pfeile, die in den marmornen Trümmern stecken und das Gerichtete,

⁷ Anne und Patrick Poirier, *Découvertes*, 34.

Willentliche hinter den Kräften der Zerstörung andeuten. Für den Antagonismus zwischen Kosmotheismus und Monotheismus, dem Weltlichen und dem Überweltlichen aber finden sie ganz andere Bilder. Hierfür entwickeln sie die Bauformen Krypta und Kellergewölbe.

Das Motiv des Kellers steht zunächst für eine Tiefendimension des kulturellen Gedächtnisses, die nicht ohne Weiteres zugänglich und nur schwach vom Bewußtsein beleuchtet ist. Hier kommt man nur selten hin. Der Eindruck des Verborgenen und Abgestellten verstärkt sich durch die Schrägstellung des Kreuzreliquiars. Das auf seinen Querarm gekippte Kreuz hat alle unmittelbar christliche Signalwirkung verloren, es wirkt als religiöses Symbol ausrangiert, umfunktioniert und im doppelten Sinne abgestellt. Wir befinden uns im Reich des Vergessens, das aber, wie schon die Romantiker entdeckt haben und wie es Freud dann theoretisch ausgearbeitet hat, kein Verschwinden, sondern nur ein Absinken oder Abdrängen ins Unbewußte ist. Besser noch als die Freudsche Unterscheidung zwischen Bewußtsein und Unbewußtem paßt auf das Symbol der Krypta, wie es die Poiriers verwenden, die von Aleida Assmann vorgeschlagene Unterscheidung zwischen Funktions- und Speichergedächtnis, weil sie sich sowohl auf das individuelle als auch und vor allem auf das kulturelle Gedächtnis bezieht.⁸ Darum geht es auch in der Installation *Krypta*. Das Funktionsgedächtnis umfaßt jene Erinnerungs- und Überlieferungsbestände, die den „Erfahrungsraum“ einer jeweiligen Gegenwart bilden und für den sinnhaften Aufbau dieser Gegenwart, ihre Semantik, unmittelbar gebraucht werden. Alles andere, was sonst noch in den Archiven und Reserven lagert, aber in der Wissenskultur der Gegenwart keine Rolle spielt, bildet das Speichergedächtnis. Die Kippplage des Kreuzreliquiars signalisiert seine Auslagerung aus dem Funktionsgedächtnis ins Speichergedächtnis. Auch der biblische Monotheismus hat in der säkularen Welt seine Funktion im sinnhaften Aufbau der Gegenwart eingebüßt. Eine ganz andere Auslagerung oder Umfunktionierung aber bringen die in das Kreuzreliquiar eingelagerten Fragmente zum Ausdruck.

Dies sind die vergessenen Götter der Antike. Der biblische Monotheismus hat sie verdrängt und unsichtbar gemacht, indem er sie sich einverleibt hat. Er hat seine Kirchen auf ihren Tempeln errichtet und seine Feiertage auf ihre Festdaten gesetzt. Dadurch teilen die unsichtbar gewordenen Götter den Wirklichkeitsmodus der vergessenen, aber bewahrten Erinnerung. Das Kreuz, in den Worten der Poiriers, „illustriert, wie eine neue Religion oder Denkweise oder Kultur auf der Zerstörung der vorhergehenden errichtet wird und sie doch gleichzeitig bewahrt, indem sie sie umformt und sich einverleibt“.⁹ „Die Götter sind nicht tot“, zitieren die Poiriers den portugiesischen Dichter Fernando Pessoa, „nur unsere Wahrnehmung der Götter ist tot. Sie haben sich nicht entfernt, nur wir können sie nicht länger sehen. Ein Nebel, ein Irgendetwas hat sich zwischen sie und uns gelegt.

⁸ Aleida Assmann, *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München 1999.

⁹ Anne und Patrick Poirier, *Découvertes*, 35.

Aber sie sind noch dort und sie leben noch.“ Die antiken Götter werden den Poiriers so zu Inbegriffen einer unzugänglichen Tiefenschicht des kulturellen Gedächtnisses, die dem normalen Bewußtsein unzugänglich ist und in die nur die weiter gespannte und feiner empfindende ästhetische Aufmerksamkeit vorzudringen vermag.

Diesen vergessenen, aber im Unterbewußten des kulturellen Gedächtnisses bewahrten Göttern errichten die Poiriers ihre Kreuzreliquiare als Weihgeschenke.

„Wir haben diesen vergessenen Göttern Altäre, Reliquiare und Weihgeschenke aufgestellt. Wir haben immer wieder ihre Namen in griechischer Schrift geschrieben. Wir haben ihre Bilder neu erschaffen.“¹⁰

Dies erinnert an den spielerisch-ästhetischen Umgang des 18. Jahrhunderts mit der Mythologie. Während aber im 18. Jahrhundert der Raum des Ästhetischen noch einen unmittelbaren Zufluchtsort für die „Götter im Exil“ bildete, veranschaulichen die Installationen der Poiriers zugleich mit diesen Göttern auch den Status ihrer Vergessenheit. Sie treten hier nur noch als Allegorien einer Vergangenheit in Erscheinung, gegen die sich die Gegenwart teils zerstörerisch abgesetzt hat und die sie anderenteils synkretistisch sich eingeschmolzen hat.

Ohne Gewalt geht dieser Prozeß nicht ab. Fast möchte man in bezug auf die Zerstörung der antiken Götterwelt von „Trauma“ sprechen. Gerade für diesen destruktiven Aspekt des kulturellen Gedächtnisses ist der Begriff „Krypta“ äußerst suggestiv. Gerade in diesem Sinne hat sich auch die Psychoanalyse den Begriff der Krypta zu eigen gemacht. Nicolas Abraham und Maria Torok verwenden ihn für verdrängte Erinnerungen, die sich transgenerationell vererben.¹¹ Seit langem wissen wir, daß schwere Traumatisierungen, die zu Verdrängungen führen, von einer Generation zur anderen weitergegeben werden können. Therapeutische Arbeit an Nachkommen sowohl der Opfer- als auch der Tätergenerationen des Holocaust haben zahlreiche derartige Fälle ans Licht gebracht. Die Poiriers übertragen diesen Begriff der Krypta vom individuellen und Familiengedächtnis auf das kulturelle Gedächtnis. Ihre Installation *Krypta* veranschaulicht die von einem verblasenden, bereits ausrangierten Christentum verdrängte, verfolgte und vereinnahmte Antike.

Das Bild von den einverlebten Göttern entspricht nun mit verblüffender Präzision dem Verhältnis zwischen alten und neuen bzw. „primären“ und „sekundären“ Religionen, wie es Theo Sundermeier herausgearbeitet hat.¹² Primäre Religionen sind über Jahrhunderte und Jahrtausende historisch gewachsen im Rahmen einer Kultur, Gesellschaft und meist auch Sprache, mit der sie unablässig verbunden sind. Dazu gehört auch die Kult- und Götterwelt der griechisch-römischen Antike.

¹⁰ Anne und Patrick Poirier, *Découvertes*, 35.

¹¹ N. Abraham/M. Torok, *L'Ecorce et le Noyau*, Paris 1978.

¹² Sundermeier, a.a.O.

Sekundäre oder neue Religionen dagegen verdanken sich einem Akt der Offenbarung und Stiftung. Sie bauen auf den primären Religionen auf, grenzen sich aber typischerweise gegen diese ab und erklären sie zu Heidentum, Götzendienst und Aberglauben. Zu diesen Religionen gehört das Christentum, das die antike Götterwelt als Heidentum verfolgt und vernichtet hat. Auch diese spannungs- und konfliktreiche Beziehung zwischen alter und neuer Religion gehört zum kulturellen Gedächtnis des Abendlands, ja es gibt kaum eine andere Kultur, deren Gedächtnis von einem ähnlich starken Antagonismus geprägt ist.¹³ Nun ist es aber keiner neuen oder „sekundären“ Religion jemals gelungen, die Spuren der primären Religion(en), auf der oder denen sie aufbaute, vollständig zu vernichten; sie haben sie vielmehr vielfältig in sich aufgenommen und der Grad, in dem ihnen das gelingt, entscheidet sogar, Theo Sundermeier zufolge, über ihre Assimilationskraft und Missionsfähigkeit.

„Die Religionsgeschichte verläuft nun nicht einfach so, daß das Neue, das die Seher und Stifter bringen, die sekundäre Religionserfahrung, die primäre ablöst, sondern in einer dritten Phase, einem komplexen Prozeß von Abstoßung und symbolischer Neuintegration werden die lebenswichtigen Elemente der sekundären Religionserfahrung in die primäre integriert und zur neuen Synthese verschmolzen. Hier gibt es einen gewachsenen Synkretismus, der unvermeidbar und positiv zu werten ist. Je tiefer diese Synthese gelingt, um so lebendiger wird die neue Religion sich als Volksreligion etablieren können.“¹⁴

Diesen Synkretismus zwischen alter und neuer Religion macht das Kreuzreliquiar der Poiriers deutlich. Das Christentum hat im Prozeß seiner Inkulturation in die römische Gesellschaft der Spätantike die von ihm verfolgte und verdrängte Götterwelt in sich aufgenommen.

Das Kennzeichen sekundärer Religionen ist, daß sie sich in einem Akt der Stiftung an die Stelle älterer religiöser Traditionen gesetzt haben, deren Formen sie als „Heidentum“ oder „Unwissenheit“ verdammen. Sie wissen um ihre Neuheit und wissen sich damit zugleich auch in einem emphatischen Sinne als Religion, anders als die primären Religionen, die sich nicht gegen etwas anderes absetzen und die sich daher auch nicht von „Kultur“ unterscheiden oder, wie Max Weber sagen würde, als eine autonome Wertosphäre innerhalb der Kultur ausdifferenzieren lassen. Der Übergang von der „primären“ zur „sekundären Religionserfahrung“ ist daher auch ein Prozeß der Bewußtwerdung. Was sich im Horizont primärer Religionserfahrung nicht als Sphäre eigener Werte und Normen weiß, tritt nun in seinen spezifischen Konturen hervor und zwingt zu bewußter Entscheidung.

„Nun kann und muß man sich für das Neue entscheiden. Der rituelle Vollzug genügt nicht mehr, es geht auch um den innerlichen Nachvollzug. Glaube, Nachfolge wird gefordert, Wahrheit von Lüge unterschieden. (...) Es gibt jetzt ‚wahre‘ und ‚falsche‘ Religion.“¹⁵

¹³ Siehe hierzu mein bereits genanntes Werk *Moses der Ägypter*.

¹⁴ Sundermeier, a.a.O., 418.

¹⁵ Sundermeier, a.a.O., 418.

Diese Unterscheidung zwischen Wahrheit und Lüge, wahrer und falscher Religion ist die eigentliche Signatur dessen, was Theo Sundermeier „sekundäre Religionserfahrung“ nennt. Den primären Religionen ist diese Unterscheidung fremd. Hier gelten die Leitdifferenzen des Heiligen und des Profanen oder des Reinen und Unreinen. Die Hauptsorge gilt nicht, wie in den sekundären Religionen, der Möglichkeit, falsche Götter anzubeten, sondern ganz im Gegenteil der Möglichkeit, eine wichtige Gottheit zu vernachlässigen. Fremde Religionen haben grundsätzlich den gleichen Wahrheitswert wie die eigene, und man geht davon aus, daß zwischen den eigenen und den fremden Göttern Beziehungen der Übersetzbarkeit bestehen. Solche Beziehungen bilden sich in Mesopotamien bereits im 3. Jahrtausend heraus, und zwar im Kontext des Völkerrechts. Verträge mit anderen Staaten müssen beidigt werden, und die Schwurgötter beider Vertragspartner müssen kompatibel sein. So entstehen Listen von Göttergleichungen, die schließlich bis zu sechs verschiedene Panthea miteinander korrelieren.¹⁶ Das wäre nicht möglich, wenn man die Götter der anderen für falsch und fiktiv hielte. Der Übergang von der primären zur sekundären Religionserfahrung ist daher auch gleichbedeutend mit einer neuartigen Konstruktion von Fremdheit, der Konstruktion des „Heiden“. Die Unterscheidung zwischen wahr und falsch zieht eine Grenze, die es vorher nicht gab: zwischen der „wahren Religion“ und dem Heidentum. An die Stelle dessen, was man eine „Hermeneutik der Übersetzung“ nennen könnte, tritt eine „Hermeneutik der Differenz“, die sich des Eigenen durch eine Vermessung des Abstands zum anderen versichert und nach dem Prinzip „omnis determinatio est negatio“ verfährt.¹⁷

Vor allem aber bedeutet der Übergang von der primären zur sekundären Religionserfahrung einen bewußtseins- bzw. seelengeschichtlichen Durchbruch. Das deutet Sundermeier mit der Wendung vom „innerlichen Nachvollzug“ an. Die sekundäre Religionserfahrung ist gleichbedeutend mit der „Erfindung des inneren Menschen“.¹⁸ Die Unterscheidung zwischen Wahrheit und Lüge teilt nicht nur den äußeren Raum, sie schneidet auch mitten durch das menschliche Herz, das nun erst eigentlich zum Schauplatz religiöser Dynamik wird. Die sekundäre Religion ist in einem ganz neuen und emphatischen Sinne „Herzessache“. Dazu genügt der Hinweis auf das Schema-Gebet, das nicht von ungefähr die Einzigkeit

¹⁶ Vgl. hierzu Moses der Ägypter, 73–82, sowie ausführlicher meine Beiträge: Translating Gods. Religion as a Factor of Cultural (In)translatability, in: S. Budick/W. Iser (Hg.), *Translatability of Cultures. Figurations of the Space Between*, Stanford 1996, 25–36, und Praktiken des Übersetzens und Konzepte von Toleranz im Alten Orient und in der hellenistisch-römischen Antike, in: Alois Wierlacher (Hg.), *Kulturthema Toleranz. Zur Grundlegung einer interdisziplinären und interkulturellen Toleranzforschung*, München 1997, 283–306.

¹⁷ Zum Problem interreligiöser Hermeneutik siehe Theo Sundermeier, *Den Fremden verstehen*, Göttingen 1996.

¹⁸ Siehe hierzu J. Assmann und T. Sundermeier (Hg.), *Die Erfindung des Inneren Menschen. Studien zur religiösen Anthropologie*, Gütersloh 1993.

Gottes und die Intensität des inneren Nachvollzugs in engsten Zusammenhang bringt:

Höre Israel, der Herr, unser Gott, ist Einer. Und du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit aller deiner Kraft. Und diese Worte, die ich dir heute gebiete, sollen dir ins Herz geschrieben sein ...

Die zum Heidentum abgestempelte primäre Religion gilt jetzt nicht nur als eine Sache des Irrtums, sondern auch des Abfalls und der Sünde. Die Grenze zwischen Wahrheit und Lüge hat nicht nur kognitive, sondern auch und vor allem moralische Bedeutung. Die „falschen“ Götter gibt es zwar nicht, und doch stellen sie eine ständige Versuchung dar und umgarnen das menschliche Herz mit ihren Fallstricken. Zugleich mit der sekundären Religionserfahrung entsteht die „Sünde“ als das Bewußtsein, es an Kraft des inneren Nachvollzugs fehlen zu lassen und den Versuchungen der falschen Götter gefolgt zu sein. Die primäre Religionserfahrung ist in ihrer Nichtunterscheidung von Religion und Kultur die Sache einer schlichten, geradezu natürlichen Evidenz. Niemand käme auf den Gedanken, die Existenz der göttlichen Mächte zu leugnen. Sie stehen ja allen vor Augen, in Gestalt von Sonne und Mond, Luft, Wasser, Erde und Feuer, Tod und Leben, Krieg und Frieden. Man kann sie vernachlässigen, kann es an Ehrfurcht fehlen lassen, kann eines ihrer Tabus brechen, aber man kann die Beziehung zu ihnen weder eingehen noch aufkündigen, die niemals Sache innerer Entscheidung ist, sondern in die jeder immer schon unaufkündbar hineingeboren ist. Die sekundäre Religionserfahrung aber gründet sich auf eine Offenbarung, die man nicht sehen und erfahren, sondern an die man nur glauben kann, „von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit aller deiner Kraft“. In dieser Ablösung von der sinnlichen Welt liegt das, was Sigmund Freud den „Fortschritt in der Geistigkeit“ genannt hat und den man als eines der entscheidendsten Merkmale sekundärer Religionserfahrung festhalten muß.

Die sekundäre Religionserfahrung geht aber nicht auf in dieser einseitig negativen Abgrenzung gegenüber dem „falschen Bewußtsein“ des Heidentums. Sie wird vielmehr komplex, indem sie im Zuge der synkretistischen Einschmelzung entscheidende Formen und Bestände primärer Religionserfahrung in sich aufnimmt. Deren „heidnische“ Herkunft muß aber vergessen und unsichtbar gemacht werden. Man kann daher sagen, daß sekundäre Religionen nicht nur eine neue Form von Bewußtheit ausbilden, weil die Unterscheidung zwischen wahr und falsch, auf der sie beruhen, unablässig innerlich nachvollzogen werden muß, sondern auch eine neue Form von Unbewußtheit, indem sie sich mit Beständen primärer Religionserfahrung und Religionsausübung anreichert, deren Semantik sie umdeuten und deren Formen sie umfunktionieren muß, um sie im neuen Kontext lebensfähig zu erhalten. Diese Bestände bilden im Ganzen der sekundären Religion, mit Anne und Patrick Poirier zu reden, eine Art „Krypta“, die vom Licht der bewußt ge-

pflegten religiösen Semantik nicht mehr erhellt wird, aus deren Tiefen aber jederzeit neue bzw. uralte Impulse aufsteigen und die Menschen in ihren Bann zwingen können.

Das erinnert an die Religionstheorie Sigmund Freuds, der die Heraufkunft der „monotheistischen Religion“ geradezu als „Wiederkehr des Verdrängten“ beschrieb.¹⁹ Auch für Freud stellt sich die Religionsgeschichte als eine Gedächtnis-Schichtung dar. Die unterste Schicht oder tiefste „Krypta“ bildet das, was er die „archaische Erbschaft“ nennt, das Leben in der „Urhorde“, als der Vater uneingeschränkt über die Weiber der Horde verfügte und seine Söhne mit Kastration bedrohte, wenn sie ihm darin Konkurrenz machten. Wenn die Kräfte des Vaters nachließen, wurde er von den Söhnen erschlagen und verspeist, und ein Nachfolger trat an seine Stelle. Auf einer späteren Kulturstufe wurde diesem Morden ein Ende gesetzt und der Vater in den Rang einer Gottheit erhoben. Opferdienste und Totemmahlzeiten traten an die Stelle der einstigen Gewalt. Die (primäre) Religion entstand und verschüttete mit ihren Riten und Tabus die Schrecken der Urzeit, die sich als „archaische Erbschaft“ in die unbewußte Grundausrüstung der menschlichen Psyche eingegraben hatten. Mit der monotheistischen Botschaft des Ägypters Moses (den Freud bekanntlich zu einem Anhänger des Ketzerkönigs Echnaton macht) tauchte die Vaterreligion mit ihren strengen Normen der Reinheit und Gerechtigkeit in verwandelter Gestalt wieder aus dem Unterbewußtsein auf. Der „Mord an Moses“ (Freud folgte hier der These von E. Sellin) war ein Fall ausgeprägter, nicht erinnerter Vergangenheit, der sich als traumatische Erfahrung der jüdischen Seele einschrieb und nach jahrhundertelanger Latenzphase in der monotheistischen Botschaft der Propheten wie eine „Wiederkehr des Verdrängten“ zum Durchbruch kam.²⁰

Freuds Unterscheidung zwischen „Totemismus“ und „Monotheismus“ klingt zwar recht anders als die Unterscheidung zwischen primären und sekundären Religionen, und es dürfte wohl heute auch niemanden geben, der ihm in seiner Mythologie der „Urhorde“ und des Mords an Moses zu folgen vermöchte. Man könnte diese Theorie getrost dem Museum wissenschaftlicher Mythenbildungen anheimgeben, wären da nicht jene zutiefst überzeugenden Einsichten in die Tiefendimensionen kultureller Erinnerung, die sich eben nicht auf das bewußte Geschäft des Tradierens und Rezipierens reduzieren läßt²¹, sondern in Schüben und Brüchen, Latenzen und Wiederkünften verläuft und vor allem niemals ganz im

¹⁹ Ich beziehe mich hier auf Sigmund Freud, *Totem und Tabu* (1912) und *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1939).

²⁰ Mit Freuds Moses-Buch setze ich mich ausführlich auseinander in *Moses der Ägypter*, 213–250. Siehe auch Yosef Khayim Yerushalmi, *Freud's Moses. Judaism terminable and interminable*, New Haven 1991; J. Derrida, *Mal d'archive*, Paris: Editions Galilée, 1995; Richard J. Bernstein, *Freud and the Legacy of Moses*, Cambridge 1998.

²¹ So H. Cancik/H. Mohr, *Erinnerung/Gedächtnis*, in: *Handwörterbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, 2. Bd., Stuttgart 1990, 299–323.

Heute aufgeht, sondern immer neue Synkretismen von Altem und Neuen hervorbringt. In einem ganz anderen Sinne als bei Freud könnte man die in sekundäre Religionen eingeschmolzenen Formen primärer Religionserfahrung, wie sie die antiken Götter im Kreuzreliquiar der Poiriers allegorisch veranschaulichen, als „archaische Erbschaft“ bezeichnen. Sie ist zwar nicht der menschlichen Psyche eingeschrieben, aber sie bildet eine Tiefendimension, eine „Krypta“ der religiösen Tradition selbst, die, ebenso wie die Sprache, sehr viel mehr an Wissen und Erinnerung mit sich führt, als denen, die darin leben, jeweils zum Bewußtsein kommt.