

Jan Assmann

Fortschritt in der Menschlichkeit

Die Klage über den Verlust der Zukunft und das Ende der Utopien zieht immer weitere Kreise. Die Vergangenheit, so wird argumentiert, wird immer größer und überschattet die Gegenwart. Zu den Utopien, deren Ende angesagt wird, gehört auch die Idee des Humanismus. Die Idee der Aufklärung, dass mit der Modernisierung und Europäisierung der Welt zugleich deren Humanisierung erreicht würde, hat sich als eine gescheiterte Illusion erwiesen.

Die humanistische Idee, von der Antike bis in die Moderne, besonders prominent im 20. Jahrhundert z.B. von Thomas Mann und Karl Jaspers vertreten, proklamiert einen Humanismus der Einheit und gründet sich auf das, was allen Menschen gemeinsam ist, also auf das, was man die platonische Idee des Menschen nennen könnte und was biblisch z.B. als Gottesebenbildlichkeit des Menschen dargestellt wird. Das Platonische Modell postuliert, dass allen durch Ähnlichkeit verbundenen Größen etwas gemeinsam sein muss, was als Idee außerhalb ihrer, jenseits aller individuellen Verschiedenheit existiert. Dem ließe sich das Wittgensteinsche Modell der Familienähnlichkeit gegenüberstellen, das nicht etwas allen Menschen Gemeinsames, eine alle umfassende Idee des Menschseins voraussetzt, sondern lediglich eine Art globaler Verflochtenheit aller Menschen. Dieses Modell ist unlängst von dem indischen Germanisten Anil Bhatti ins Gespräch gebracht worden¹, und ich möchte in diesem Beitrag sondieren, inwieweit es sich für Helwig Schmidt-Glintzers Projekt eines neuen Humanismus fruchtbar machen lässt.

Wittgenstein illustriert sein Konzept der Familienähnlichkeit unter Anderem mit dem Bild eines Seils.² Das Seil ist aus vielen einzelnen Fäden geflochten, von denen kein einziger von Anfang bis Ende durchläuft, und das doch u.U. größtem Zug standhält. So sind auch die Größen, die einander ähnlich sind, miteinander verbunden, nicht durch etwas, was allen gemeinsam ist, sondern durch nachbarschaftliche Verflechtung. Es scheint mir, dass der Begriff der Ähnlichkeit hier Aporien lösen könnte, in die sich die Suche der Aufklärung nach dem, was allen Menschen, Religionen, Kulturen gemeinsam ist, verrannt hat.

Der Humanismus des 18. Jahrhunderts, der heute als eine eurozentrische Konzeption in Diskredit geraten ist, basiert auf dem Platonischen Modell. Ich möchte

1 Anil Bhatti, »Heterogenität, Homogenität, Ähnlichkeit«, in: Andrea Allerkamp / Gérard Raulet (Hg.), *Kulturwissenschaften in Europa – eine grenzüberschreitende Disziplin?*, Münster 2010, S. 250–266.

2 Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt am Main 1975, S. 58.

das an zwei Positionen des 18. Jahrhunderts und des 20. Jahrhunderts illustrieren.³ Lessing und seinem Freunde Mendelssohn ging es um die Frage, wie sich die Differenzen überwinden ließen, die die Menschen durch Unterschiede der Stände, Nationen, Religionen voneinander trennen und sie u.U. zu Hass und Gewalt gegeneinander aufhetzen. Das Modell, das beide zur Lösung anbieten, ließe sich als »doppelte Mitgliedschaft« charakterisieren. Der Mensch ist zum einen Mitglied einer bestimmten Religion, Nation und Klasse, zum anderen, als Mensch, aber auch Mitglied der Humanität. Damit sollten die Faktoren relativiert werden, die zwischen den Menschen unüberbrückbare Differenzen schaffen. Beide machen hellsichtigerweise eine übersteigerte Schriftgläubigkeit, also einen Fundamentalismus, als den stärksten und problematischsten Differenzfaktor aus.

Moses Mendelssohn sieht das Problem in der Idee der Offenbarung, wie sie in den heiligen Schriften der Weltreligionen kodifiziert ist, durch die sich die konkurrierenden Weltreligionen (und nur diese) im Besitz ausschließender Heilswahrheiten wähnten. Das Problem der Offenbarung liegt darin, dass es um Wahrheiten mit absolutem und universalen Geltungsanspruch geht, die aber zugleich exklusiv sind und zwischen Gläubigen und Ungläubigen unterscheiden. Im christlichen Begriff der Offenbarung sieht Mendelssohn ein Missverständnis und hält ihm das Judentum entgegen. »Ich glaube«, schreibt er, »das Judentum wisse von keiner geoffenbarten Religion. Die Israeliten haben [...] Gesetze, Gebote, Lebensregeln, Unterricht vom Willen Gottes [...], aber keine Lehrmeinungen, keine Heilswahrheiten, keine allgemeinen Vernunftsätze. Diese offenbart der Ewige uns, wie allen übrigen Menschen, allezeit durch Natur und Sache, nie durch Wort und Schriftzeichen.«⁴ »Ewige Wahrheiten« werden allen Menschen in der Schöpfung offenbart und kraft der ihnen vom Schöpfer mitgegebenen Vernunft zumindest andeutungsweise lesbar. Sie sind daher Sache der Vernunft, nicht des Glaubens; nach jüdischer Auffassung können und dürfen sie nie schriftlich kodifiziert werden. Niederschreiben kann und darf man nur »historische«, keine »ewigen« Wahrheiten, und eine solche nur historische Wahrheit ist das Gesetz, das dem Mose geoffenbart wurde. »Bloß in Absicht auf Geschichtswahrheiten, dünkt mich, sei es der allerhöchsten Weisheit anständig, die Menschen auf menschliche Weise, d.h. durch Wort und Schrift, zu unterrichten.«⁵ Die historische Wahrheit des Gesetzes aber gilt nur für die Juden, die ewige, nie durch Wort und Schrift, sondern nur durch Natur offenbarte Wahrheit für die gesamte Menschheit. »Dieses ist allgemeine Menschenreligion, nicht Judentum; und allgemeine Menschen-

3 Vgl. hierzu Jan Assmann, *Religio Duplex. Ägyptische Mystereien und europäische Aufklärung*, Berlin 2010, S. 155–201.

4 Martina Thom (Hg.), *Moses Mendelssohn. Schriften über Religion und Aufklärung*, Berlin 1989, S. 407 f.

5 Thom, *Mendelssohn* (wie Anm. 4), S. 411 f.

religion, ohne welche die Menschen weder tugendhaft noch glücklich werden können, sollte hier nicht geoffenbart werden.«⁶ Es geht also im Judentum nicht um die Ausgrenzung anderer Religionen als Heidentum. »Das Judentum rühmet sich keiner ausschließenden Offenbarung ewiger Wahrheiten, die zur Seligkeit unentbehrlich sind; keiner geoffenbarten Religion, in dem Verstande, in welchem man dieses Wort zu nehmen gewohnt ist. Eines ist geoffenbarte Religion, ein anderes geoffenbarte Gesetzgebung.«⁷ Jeder Mensch gehört demnach zwei Religionen an: der bestimmten und angestammten Religion, in die er hineingeboren oder zu der er konvertiert ist, und der allgemeinen Menschenreligion, die allen Menschen gemeinsam ist. Es geht also auch Mendelssohn, wie Helwig Schmidt-Glintzer, um die Frage, wie der clash of religions zu verhindern sei. Dafür beruft sich Mendelssohn auf Gemeinsamkeit. Allen Menschen sind Natur und Vernunft gemeinsam. In der Natur offenbart sich ihnen der Schöpfer, kraft der Vernunft können sie diese Offenbarung zumindest andeutungsweise entziffern. Sein Begriff der Menschenreligion, den er möglicherweise von Rousseaus Begriff einer »religion de l'homme« übernommen hat, bringt diese Gemeinsamkeit auf den Punkt.

Auch Lessing geht es um das Problem der Toleranz. In seinen »Freimaurergesprächen«, 1778 unter dem Titel *Ernst und Falk* veröffentlicht, behandelt Lessing diese Frage anhand der Dialektik von Identität und Differenz.⁸ Was uns verbindet, trennt uns von den anderen. Der folgende Ausschnitt aus dem zweiten der fünf Gespräche ist leicht gekürzt:

FALK. Die bürgerliche Gesellschaft [...] kann die Menschen nicht vereinigen, ohne sie zu trennen; nicht trennen, ohne Klüfte zwischen ihnen zu befestigen, ohne Scheidemauern durch sie hin zu ziehen.

[...]

So wäre es recht sehr zu wünschen, daß es in jedem Staat Männer geben möchte, die über die Vorurteile der Völkerschaft hinweg wären, und genau wüßten, wo Patriotismus, Tugend zu sein aufhöret.

[...] Männer [...], die dem Vorurteile ihrer angeboren Religion nicht unterlägen; nicht glaubten, daß alles notwendig gut und wahr sein müsse, was sie für gut und wahr erkennen.

[...] Männer [...], welche bürgerliche Hoheit nicht blendet, und bürgerliche Geringfügigkeit nicht eckelt; in deren Gesellschaft der Hohe sich gern herabläßt, und der Geringe sich dreist erhebet.

Wie, wenn es dergleichen Männer itzt überall gäbe? zu allen Zeiten nun ferner geben müßte? Und

6 Thom, *Mendelssohn* (wie Anm. 4), S. 415 f.

7 Thom, *Mendelssohn* (wie Anm. 4), S. 415.

8 Die ersten drei Gespräche erschienen 1778: *Ernst und Falk. Gespräche für Freymäurer*, Wolfenbüttel 1778; die restlichen zwei gab Adolph von Knigge bei Brönnner in Frankfurt offenbar ohne Lessings Wissen heraus. Ich benutze die Neuauflage: Gotthold Ephraim Lessing, *Ernst und Falk*. Mit den Fortsetzungen Johann Gottfried Herders und Friedrich Schlegels hg. von Ion Contiades, Frankfurt am Main 1968.

diese Männer nicht in einer unwirksamen Zerstreung lebten? nicht immer in einer unsichtbaren Kirche? Daß ich es kurz mache. – Und diese Männer die Freimäurer wären [...] die sich mit zu ihrem Geschäfte gemacht hätten, jene Trennungen, wodurch die Menschen einander so fremd werden, so eng als möglich wieder zusammen zu ziehen?⁹

Das Problem, als dessen Lösung Lessing die Freimaurerei versteht, und zwar nicht nur die, die sich so nennt, sondern auch die immerwährende, »im Wesen des Menschen und der bürgerlichen Gesellschaft gegründete«, sind die Trennungen unter den Menschen, die notwendigerweise mit ihrer Vereinigung einhergehen. Der Psychologe Erik H. Erikson hat diese Dynamik als »Pseudo-Speziation« bezeichnet.¹⁰ Drei Faktoren solcher Pseudospeziation macht Lessing namhaft: politische, die die Menschen in Bürger verschiedener Staaten, religiöse, die sie in Anhänger verschiedener Religionen, und soziale, die sie in Mitglieder verschiedener Stände oder Klassen einteilen. Dem gilt es durch Ausbildung einer kosmopolitischen Kultur entgegenzuarbeiten, und als Träger einer solchen Kultur stellt sich Lessing die Freimaurer vor. Seine Freimaurer würden eine intellektuelle internationale Elite bilden, die das Prinzip der doppelten Mitgliedschaft praktizierten, indem sie ihrem Staat, Stand und Glauben angehören, daneben aber einer trans-nationalen, trans-religiösen und trans-ständischen Geheimgesellschaft, die auf Verständigung, Anerkennung und Toleranz über diese Differenzen hinweg hinarbeitet. Lessings Modell kommt ohne das Postulat einer starken Gemeinsamkeit aus, wie es Mendelssohns Menschenreligion darstellt. Seine Freimaurer praktizieren Gemeinsamkeit in den Grenzen jeweils individueller transnationaler und transreligiöser Kontakte, ohne gleich die Idee einer allen gemeinsamen Orientierung im Sinne einer Menschenreligion oder eines Weltethos in Anspruch zu nehmen.

Auch Lessing und Mendelssohn aber denken das Gemeinsame – Menschenreligion, Humanität, Kosmopolitismus – eher im platonischen als im Wittgensteinschen Sinne, sie denken es als Idee und nicht als Verflechtung. Alle Menschen haben Teil an der Menschenreligion oder der Humanität, so verschieden sie im Übrigen als Angehörige partikularer Religionen, Nationen und Kulturen auch sein mögen. Es gibt für das 18. Jahrhundert keinen Kosmopolitismus ohne Universalismus. Den Ausweg aus Hass, Krieg und Intoleranz sah man in einer Vereinnahmung des Fremden ins Gemeinsame. Das Problem ist, dass dieses Gemeinsame so blass, abstrakt und leer ist, dass es nichts mehr bewegt, oder, in Wittgensteins Bild, dass der eine Faden, der nach Ansicht des Platonischen Modells durch das Ganze hindurch laufen soll, so dünn ist, dass er nichts mehr hält und bindet. Es bedarf also der Konkretisierung,

9 Lessing, *Ernst und Falk* (wie Anm. 8), S. 22–28 (gekürzt).

10 Erik H. Erikson, »Ontogeny of Ritualization in Man«, in: *Philosophical Transactions of the Royal Society* 251 B, London 1966, S. 337–349.

und so konnte es nicht ausbleiben, dass man die blasse Idee des Menschen mit den eigenen Farben und Zügen ausstattete. Kosmopolitismus und Kolonialismus rückten ununterscheidbar zusammen. Aus der Vereinnahmung ins Gemeinsame wurde die Vereinnahmung ins Eigene.

Gegen den Humanismus des 18. Jahrhunderts, der von der Vernunft oder dem »Geist« als dem allen Menschen gemeinsamen Prinzip ausging, haben schon die Romantiker, besonders die Konservativen unter ihnen Ernst Moritz Arndt, Joseph Görres und Johann Jakob Bachofen leidenschaftlich protestiert. In seinem Buch *Der Geist als Widersacher der Seele* (1929–1932) hat Ludwig Klages diese Stimmen gesammelt und sich – auf dem Höhepunkt der europäischen Moderne – zum Wortführer dieser romantischen Geistfeindlichkeit gemacht.¹¹ Der »Auszug aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit« (Kant) bedeutete im Licht dieser Romantiker die Entfremdung von den lebenspendenden Kräften der heimatlichen Erde, des Blutes und der Gemeinschaft. In seiner Schrift *Europa und Germanien* (1802) schrieb Ernst Moritz Arndt: »Ich sondere aus dem Menschen nur drei seiner Hauptkräfte ab: diese sind der Leib, die Seele und der Geist, welche fast jede Menschensprache bestimmt unterscheidet.« Vom Geist heißt es dann, dass er auf der obersten Stufe seiner Entwicklung, der »Überfliegung« oder Transzendenz, grimmig gegen Seele und Leib wüte. Die Seele, vom Geiste verlassen, veriele in haltlose Schwärmerei, der Geist, von der Seele getrennt, werde zu Unmenschlichkeit, mache aus dem Menschen eine Maschine, und indem er Weltbürgerlichkeit erstrebe reiße er sich von der Scholle los, denn eine Liebe zum Allgemeinen gebe es nur im Rahmen der Gemeinschaft »eines Landes, einer Stadt, eines Dorfes, einer Familie.«¹² Das ist der Ideen- und Motivkomplex, auf dem Klages aufbaut, und die Anklänge an die Blut- und Bodenideologie der Nazis sind unüberhörbar, ebenso wie der Antisemitismus, der bei Arndt und Klages aufdringlich hervortritt.

Schuld an dieser Entfremdung des Menschen von seiner symbiotischen Einbettung in die Natur und die Volksgemeinschaft ist nach Ansicht der konservativen Romantik jener Prozess, den Sigmund Freud später als »Fortschritt in der Geistigkeit« bezeichnen und als die große Errungenschaft des jüdischen Monotheismus herausstellen wird.¹³ Und tatsächlich erzählt die Bibel diesen Schritt ja als einen Ausgang, genau wie Kant, nicht aus selbstverschuldeter Unmündigkeit, sondern aus schwerster Versklavung und Unterdrückung, als Auszug aus Ägypten. Im Rationalismus,

11 Ludwig Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele*, 1929–1932 erschienen im Verlag Barth, München. Ich benutze die einbändige Ausgabe, die 1960 bei Bouvier (Bonn) erschien.

12 Ebd., S. 902 f.

13 Sigmund Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, hg. von Jan Assmann, Stuttgart 2010, S. 137–142.

Säkularismus und Kosmopolitismus der Aufklärung hat sich dann dieser allererste Ur-Auszug noch einmal wiederholt, und das ist der Schritt, gegen den die konservativen, katholischen Romantiker mit dem Begriff der Entfremdung aufbegehren. Diese romantische Reaktion haben sich dann im 20. Jahrhundert die völkischen und faschistischen Bewegungen auf ihre Fahnen geschrieben. Wir können also in den Jahren vor und nach dem ersten Weltkrieg in Deutschland eine Neo-Romantik konstatieren, die als Reaktion auf Modernisierung, Technisierung, Kapitalisierung und Internationalisierung begann und sich nach dem Krieg mit faschistischen Motiven anreicherte und politisierte.

Dieser Richtung stellte dann Thomas Mann in seinen Schriften und Vorträgen ab 1922 und vor allem in seinem vierbändigen Romanwerk *Joseph und seine Brüder* seine Idee der »Einheit des Menschengesistes«¹⁴ und eines neuen Humanismus entgegen, und das umso entschiedener, als er selbst in seinen *Betrachtungen eines Unpolitischen* mit seiner Antithese von Kultur, Tiefe und Dichtung auf der einen und Zivilisation, Oberfläche und Literatur auf der anderen Seite in dasselbe neoromantische Horn gestoßen hatte. Zu Thomas Manns Antipoden gehörte auch Oswald Spengler, der acht große Kulturzyklen unterschied und jedem ein eigenes »Seelentum« zuordnete. Thomas Mann war anfänglich von Spenglers *Untergang des Abendlandes* begeistert und notierte im Tagebuch, Spenglers Werk könne »vielleicht in meinem Leben Epoche machen«.¹⁵ Mit seiner republikanischen Wende distanzierte sich Mann jedoch ebenso entschieden von Spengler, weil er in dessen Kulturkreistheorie einen antihumanistischen Partikularismus ausmachte. Für Spengler, schrieb Thomas Mann »sind die Kulturen streng in sich geschlossene Lebewesen, unverbrüchlich gebunden eine jede an die ihr eigenen Stilgesetze des Denkens, Schauens, Empfindens, Erlebens, und eine versteht nicht ein Wort von dem, was die andere sagt und meint.«¹⁶

Einen anderen Humanismus, der auf der Idee der Gemeinsamkeit basiert, stellt Karl Jaspers' Theorie der Achsenzeit dar.¹⁷ Sie besagt, dass sich im Zeitraum zwischen 800 und 200 v.Chr. an verschiedenen Orten der Erde unabhängig voneinander eine geistige Wende vollzogen habe, aus der der heutige Mensch hervorgegangen sei. Insofern allen heutigen Menschen das geistige Erbe dieser »Achsenzeit« gemeinsam

- 14 Thomas Mann, »Die Einheit des Menschengesistes« (1932), in: *Gesammelte Werke in 13 Bänden*, Frankfurt am Main 1990, Bd. X, S. 751–755.
- 15 26.6.1919, vgl. auch ebd., 2.7.1919. Zu Thomas Mann und Oswald Spengler siehe Barbara Beflich, *Faszination des Verfalls. Thomas Mann und Oswald Spengler*, Berlin 2002.
- 16 Thomas Mann, *Über die Lehre Spenglers*, Große kommentierte Frankfurter Ausgabe Bd. 15.1, Essays II, Frankfurt am Main 2002, 15.1, S. 738. Die Spengler-Kritik findet sich zuerst in *Briefe aus Deutschland* [I], Essays II, S. 566–575.
- 17 Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1949. Zu Jaspers' Theorie der Achsenzeit vgl. zuletzt Robert N. Bellah, Hans Joas (Hg.), *The Axial Age and its Consequences*, Cambridge (Mass.) 2012.

ist, geht es auch hier um einen Humanismus der Einheit. Aber wenn auch der Begriff der »Achsenzeit« von Jaspers stammt, geht doch diese Theorie auf das späte 18. Jahrhundert, die Zeit von Lessing und Mendelssohn zurück. Als ihr Schöpfer gilt der Orientalist Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron (1731–1805), der Entdecker des Zend-Avesta, der von einer »grande revolution du genre humain« sprach, die sich um die Mitte des ersten Jahrtausends v.Chr. von China bis Griechenland ereignet habe.¹⁸ Jaspers selbst erwähnt als seine Vorläufer den klassischen Philologen Ernst von Lasaulx (1805–1861)¹⁹, den Sinologen Victor von Strauss (1809–1899)²⁰ und den Kulturosoziologen Alfred Weber (1868–1958).²¹ Eric Voegelin, der den Gedanken einer weltgeschichtlichen Wende (wie vermutlich Jaspers selbst) von Alfred Weber übernommen hat, bei dem er 1929 ein Semester studierte²², aber den Begriff der Achsenzeit (»axis-time«, wie er Jaspers' Terminus übersetzt) explizit zurückweist, verweist in diesem Zusammenhang auf den Sinologen Jean-Pierre Abel-Rémusat (1788–1832).²³

In ihrer allgemeinen, auf das 18. Jahrhundert zurückgehenden Form besagt die Theorie, dass sich um die Mitte des ersten Jahrtausend v.Chr. eine menscheitsgeschichtliche Wende ereignete. In dieser Zeit entstanden die ersten gestifteten Religionen wie der biblische Monotheismus, Zoroastrismus, Buddhismus und Jainismus, sowie die ersten philosophischen und theoretischen Schriften, von den Vorsokratikern bis zu Aristoteles im Westen und von Kautilya, Pannini und anderen indischen Theoretikern bis zu Konfuzius, Laotse, Mengtse und anderen chinesischen Philosophen im Osten.²⁴ So ist es kein Zufall, dass die ersten Vertreter dieser Theorie Indologen, Iranisten, Sinologen und klassische Philologen waren, freilich keine Theologen, denn die Spätdatierung des biblischen Monotheismus und seine Einebnung als ein Sym-

18 Siehe Dieter Metzler, »A. H. Anquetil-Duperron (1731–1805) und das Konzept der Achsenzeit«, in: *Achaemenid History* 7 (1991), S. 123–133; Dieter Metzler, *Kleine Schriften zur Geschichte und Religion der Antike und deren Nachleben*, Münster 2004, S. 565 ff. und S. 577 ff. Jaspers selbst nennt ihn übrigens ebensowenig wie die meisten seiner anderen Vorgänger.

19 Ernst von Lasaulx, *Neuer Versuch einer alten, auf die Wahrheit der Tatsachen gegründeten Philosophie der Geschichte*, München 1952, S. 7–60.

20 Victor von Strauss und Torney: *Lao-Tse's Tao te King*. Aus dem Chinesischen ins Deutsche übersetzt, eingeleitet und commentirt von Victor von Strauss, Leipzig 1870. Neuausgabe mit Bearbeitung und Einleitung von W. Y. Tonn, Zürich 1959, Kommentar S. 169–417.

21 Alfred Weber, *Kulturgeschichte als Kulturosoziologie*, Leiden 1935. Webers Begriff ist »synchronistisches Weltzeitalter«.

22 Michael Henkel, *Eric Voegelin zur Einführung*, Hamburg 1998, S. 16.

23 Jean Pierre Abel-Rémusat (1788–1832) vgl. Eric Voegelin, *The Ecumenic Age. Order and History IV*, Baton Rouge 1974, S. 3–6. Voegelin lehnt den Begriff »axis-time« ab, weil, wie er als Vertreter des Diffusionismus meint, kein historischer Zusammenhang, d.h. kein Kontakt, zwischen den Vorgängen in China-Indien und denen im Westen bestehe.

24 Zu China vgl. Heiner Roetz, *Die chinesische Ethik der Achsenzeit*, Frankfurt am Main 1992.

ptom unter anderen in eine menscheitsgeschichtliche Wende ließ sich theologisch nicht gut vertreten.

Jaspers brachte diese Theorie auf den glücklichen Begriff der Achsenzeit und bereicherte sie um die hermeneutische Dimension. Für ihn ereignete sich hier nicht nur eine entscheidende Wende, sondern es entstand zu dieser Zeit »der Mensch, mit dem wir bis heute leben«²⁵, d.h. unsere eigene geistige Welt. Die Achsenzeit ist für Jaspers der Ort, »wo geboren wurde, was bis heute der Mensch sein kann.«²⁶ »In diesem Zeitalter wurden die Grundkategorien hervorgebracht, in denen wir bis heute denken, und es wurden die Ansätze der Weltreligionen geschaffen, aus denen die Menschen bis heute leben.«²⁷ Die Achsenzeit markiert den Punkt, bis zu dem unser Verstehen zurückreicht, das immer von der Gegenwart ausgeht: »Der Ursprung des Verstehens ist unsere Gegenwärtigkeit, das Hier und Jetzt.«²⁸ Grundlage der Jasperschen Achsenzeittheorie ist das Bewusstsein, selbst in einer menscheitsgeschichtlichen Wende achsenzeitlichen Ausmaßes zu leben. Das macht schon der allererste Satz seines Buches deutlich: »Durch den Umfang und die Tiefe der Verwandlung allen menschlichen Lebens hat unser Zeitalter die einschneidendste Bedeutung. Nur die gesamte Menschheitsentwicklung vermag die Maßstäbe für den Sinn des gegenwärtigen Geschehens zu geben.«²⁹

Für Jaspers bedeutet die Achsenzeit eine veritable Mutation. »Das Menschsein im Ganzen tut einen Sprung.«³⁰ Hier entsteht der homo sapiens axialis, die Spezies, der wir selbst angehören. Die Signatur dieser Mutation ist eine enorme Ausweitung der menschlichen Welt ins Unendliche, sowohl nach außen, in Richtung Transzendenz in Gestalt von Metaphysik und Monotheismus, als auch nach innen, in Richtung Seele, Subjektivität und Innenwelt, in Gestalt von Mystik, Spiritualität, Gnosis und anderen Erscheinungsformen dessen, was Paulus den »inneren Menschen« nannte.³¹ Die wichtigsten Prinzipien dieses Durchbruchs kann man als Universalisierung und Differenzierung zusammenfassen. Universalisierung bezieht sich auf die Postulierung absoluter Wahrheiten, die immer und für alle gültig sind, Differenzierung bezieht sich auf kategoriale Unterscheidungen wie Zeit und Ewigkeit, Sein und Schein, Geist bzw. Form und Materie, Gott und Welt, Sein und Werden, das Gegebene und das

25 Jaspers, *Vom Ursprung* (wie Anm. 17), S. 19.

26 Ebd.

27 Ebd., S. 20 f.

28 Ebd., S. 29.

29 Ebd., S. 15.

30 Eric Voegelin spricht von einem »Seinssprung« (*leap in being*); vgl. *Order and History I, Israel and Revelation*, Baton Rouge 1956, passim.

31 Vgl. Jan Assmann / Theo Sundermeier (Hg.), *Die Erfindung des Inneren Menschen. Studien zur religiösen Anthropologie*, Gütersloh 1993.

Wahre. Mit diesen Prinzipien hängen Phänomene zusammen wie Reflexivität, Denken zweiter Ordnung, Theorie und Abstraktionsvermögen.

Für Jaspers und seine Nachfolger handelt es sich hier um eine irreversible evolutionäre Stufe. Es gibt Residuen präaxialer Menschen/Kulturen, so wie es schriftlose Gesellschaften gibt, aber erstens liegt der Schritt auf einer menscheitsgeschichtlich vorgezeichneten Linie, die alle in ihren Bann zieht,³² und zweitens kann man, wenn man ihn einmal vollzogen hat, nicht wieder auf eine frühere Stufe zurückfallen. So wie sich der Cromagnon-Mensch gegenüber dem Neandertaler, so setzt sich der postaxiale Mensch gegenüber dem präaxialen auf Dauer überall durch.

Das zentrale Stichwort, das sich von Jaspers bis in die neuesten Veröffentlichungen des Eisenstadt-Kreises durchzieht, ist »Durchbruch« bzw. »break-through«. Was sich um die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends ereignete, ist also keine »Wende«, wie ich das genannt habe, sondern ein Durchbruch. Das ist ein sehr viel stärkerer Begriff. Er setzt voraus, dass es eine zeitlose Wahrheit gibt, die der Menschheit verschlossen war und zu der sie nun »durchbricht«. In diesem Sinne sagt Jaspers auch: »Der große Durchbruch ist wie eine Einweihung des Menschseins.«³³ Das heißt, dass mit diesem Durchbruch der Schleier weggezogen wurde, der dem Initianten bislang den Anblick der Wahrheit verhüllt hatte.³⁴

Damit läuft die Theorie, wie sie von Karl Jaspers 1949 auf die Formel der Achsenzeit gebracht und seitdem vor allem von Shmuel Eisenstadt und seinem Kreis ausgearbeitet wurde, auf folgende Grundannahme hinaus: es gibt nur eine Wahrheit und nur eine Menschheit. An einem bestimmten Punkt ihrer moralischen, intellektuellen und spirituellen Entwicklung ereignete sich ein Durchbruch zu einer klareren Erkenntnis dieser Wahrheit. Dieser Durchbruch geschah, wie gesagt, unabhängig an verschiedenen Orten der Erde und einigermaßen gleichzeitig um 500 v. Chr. +/- 300 Jahre.

Auch die Ansätze zu einem neuen Humanismus, wie ihn Thomas Mann und Karl Jaspers gegen den faschistischen und nationalistischen Partikularismus der Zeit vertraten, beruhten auf der Idee der Einheit und Gemeinsamkeit und damit auf dem Platonischen Modell. Damit ist jedoch im Zeitalter der Globalisierung nicht weiterzukommen. Eine gewisse eurozentrische Perspektive, die sowohl Thomas Mann mit seiner Idee einer »Einheit des Menschengestes« und vor allem Karl Jaspers mit seiner

32 Aleida Assmann, »Jaspers' Achsenzeit, oder: Schwierigkeiten mit der Zentralperspektive in der Geschichte«, in: Dietrich Harth (Hg.), *Karl Jaspers – Denken zwischen Wissenschaft, Politik und Philosophie*, Stuttgart 1988, S. 187–205.

33 Jaspers, *Vom Ursprung* (Anm. 17), S. 80.

34 Vgl. auch Heideggers Begriff der Wahrheit aufgrund der etymologischen Analyse von gr. a-letheia als Un-vergessenheit bzw. Un-verborgenheit im Sinne einer Aufdeckung der Wahrheit des Seins hinter oder unter dem Schleier ihrer Verborgenheit bzw. Vergessenheit im Seienden.

Idee eines neuen, in der alles erfassenden Achsenzeit geschaffenen Menschen zu überwinden versuchten, ist diesem Modell nun einmal von Haus aus eingeschrieben.

Daher fordert Helwig Schmidt-Glintzer mit vollem Recht einen Humanismus, nicht der Einheit, sondern der Differenz. Nicht apriorische und metaphysische Einheit, sondern »dialogische Einigung« ist das Prinzip, von dem eine Lösung des Konflikts der Kulturen verhindert werden kann. Es sucht das Gemeinsame nicht im Ursprung, einer metaphysischen oder theologischen Idee, in der Natur des Menschen, sondern im Ziel immer neuer und ausgreifenderer Ansätze der Einigung, nicht über »den Menschen«, sondern über einige fundamentale und zentrale Werte und Ziele, die sich unter dem Zentralbegriff der Menschenrechte zusammenfassen lassen und auf die sich allgemein zu einigen nicht nur eine begründete Hoffnung, sondern auch absolute Notwendigkeit besteht, wenn anders der Kampf der Kulturen friedlich gelöst werden soll. Die Grundlagen dieser Ziele nun gilt es – und darin möchte ich Helwig Schmidt-Glintzer besonders emphatisch Recht geben – aus den Traditionen der verschiedenen Kulturen selbst zu erarbeiten. Jede Kultur kennt ihre spezifischen »Lehren der Gemeinschaftskunst«³⁵, aus denen die Prinzipien eines gedeihlichen Zusammenlebens destilliert und für das Zusammenleben auf globaler Ebene fruchtbar gemacht werden können.

»Dialogische Einigung« zielt auf Gemeinsamkeit als Projekt, anstatt sie als Ausgangspunkt vorauszusetzen. Hier bietet sich nun Wittgensteins Modell der Familienähnlichkeit an. Dialogische Einigung meint nichts anderes als jene »nachbarschaftliche Verflechtung«, die sich ein zuletzt weltumfassendes, tragfähiges Seil zum Ziel gesetzt hat.

Nun ist »nachbarschaftliche Verflechtung« leider nicht nur eine Sache der Einigung, sondern auch – und fast möchte man im Hinblick auf Israel und Palästina, Nord- und Südkorea, Indien und Pakistan und allzu viele andere Weltgegenden sagen – vor allem eine Sache von Konflikt und Entzweiung. Dabei scheint nun gerade auch die allgemeine Umpolung des Zeitbewusstseins von Zukunft und utopischen Projekten und Erwartungen auf Vergangenheit und traumatische Erinnerungen eine bedeutsame Rolle zu spielen. Es ist das Problem der Vergangenheit, dass sie nicht nur verbindend, sondern auch entzweierend wirkt. Der israelische Schriftsteller Amos Oz hat einmal gesagt: »Wenn ich bei den Friedensgesprächen etwas zu sagen hätte – egal, ob in Wye, Oslo oder wo auch immer – würde ich die Tontechniker anweisen, die Mikrophone abzuschalten, sobald irgendeiner der Verhandlungsparteien anfängt, von der Vergangenheit zu reden. Sie werden dafür bezahlt, Lösungen für

35 So hätte nach dem Wunsch der Autoren das Buch von Ekkehard Krippendorff, Helwig Schmidt-Glintzer und mir heißen sollen, das dann unter dem wenig glücklichen Titel *Ma'at Konfuzius Goethe. Drei Lehren für das richtige Leben* im Insel-Verlag, Frankfurt am Main 2006 erschien.

die Gegenwart und für die Zukunft zu finden.«³⁶ Im gleichen Sinne hat Christian Meier auf die uralte politische Weisheit aufmerksam gemacht, Konflikte im Interesse einer gemeinsamen Zukunft nicht durch Erinnern, sondern durch Vergessen und Verschweigen zu lösen und verweist auf das griechische Verbot, »das Schlimme zu erinnern« (*mē mnēsikakeîn*)³⁷, wobei allerdings hinzugesetzt werden muss, dass es dabei immer nur um die Dethematisierung des Schlimmen ging, das einem angetan wurde, nicht um das, was man anderen angetan hat. Genau dies aber ist das Prinzip einer neuen Erinnerungskultur, das Aleida Assmann, in genauer Analogie zu Helwig Schmidt-Glintzers Prinzip der »dialogischen Einigung«, als »dialogisches Erinnern« bezeichnet hat.³⁸

Bei der »dialogischen Einigung«, ebenso wie beim »dialogischen Erinnern«, geht es gerade nicht um Universalien, um Natur, Vernunft und Humanität, sondern um eine partielle, lokale und gefühlte Nähe über Grenzen hinweg, es geht um Ähnlichkeit, um nachbarschaftliche Verflechtung, die Grenzen überwindet aber durchaus auch Grenzen hat und respektiert. Der Engländer Crabb Robinson berichtet von einem Gespräch mit Goethe im Jahre 1804, worin Goethe ihm gesagt haben soll: »I do hate the Egyptians and all that are connected with them. And then he added: And I am glad that I have something to hate, otherwise one is in danger of falling into the dull liberal habit of finding all things tolerable and good in their place, and that is the ruin of all good sentiments.«³⁹

»Sentiment« ist das Stichwort. Goethe folgte bei seiner Arbeit am *West-östlichen Divan* in seiner poetischen Anverwandlung seinem Gefühl und nicht einer Idee von Humanität oder Weltliteratur, die man nicht lieben oder hassen, sondern nur konzipieren kann. Seine orientalisierende Dichtung entsprang einer Empathie, und Empathie ist wohl, anders als Toleranz, die Kraft, die das Wittgensteinsche Seil zusammenbindet. Anil Bhatti empfiehlt in ähnlichem Sinne »hermeneutische Abstinenz«: »Wichtiger als den Anderen zu verstehen und eine dichotomisierende Hermeneutik des Verhältnisses zwischen dem Eigenen und dem Fremden zu entwickeln, wäre die bewusste Entwicklung einer Praxis, die uns erlaubt, mit dem Anderen auszukommen.«⁴⁰ In diesem Sinne

36 Amos Oz, »Israelis und Araber: Der Heilungsprozeß«, in: *Trialog der Kulturen im Zeitalter der Globalisierung*, Sinclair-Haus Gespräche, 11. Gespräch 5.–8. Dezember 1998, Herbert Quandt-Stiftung, Bad Homburg v.d. Höhe, S. 82–89, hier S. 83.

37 Christian Meier, *Das Gebot zu vergessen und die Unabweisbarkeit des Erinnerns. Vom öffentlichen Umgang mit schlimmer Vergangenheit*, München 2010.

38 Aleida Assmann, *Auf dem Weg zu einer europäischen Gedächtniskultur*, Wien 2012; dies.: *Die Last der Vergangenheit*, <http://www.zeithistorische-forschungen.de/site/40208791/default.aspx> (29.11.2012).

39 Zitiert nach Hendrik Birus (Hg.), Johann Wolfgang Goethe: *West-östlicher Divan*, Neue Ausgabe, Frankfurt am Main/Berlin 2010, S. 922 zu »Vier Elemente«.

40 Anil Bhatti, »Heterogenität, Homogenität, Ähnlichkeit« (wie Anm. 1).

kann man auch Goethes *West-östlichen Divan* als eine solche Praxis begreifen, die den Anderen nicht verstehend vereinnahmt, sondern mit ihm kooperieren will, z.B. dichten, oder, wie im Fall von Edward Saids und Daniel Barenboims *West-östlichen Divan-Orchester* miteinander musizieren oder auch, wie in dem Film *Football under Cover*, miteinander Fußball spielen.⁴¹ Alles dies sind »komplexorische Akte«, die durch grenzüberschreitende Verflechtung Ähnlichkeit bzw. Gemeinsamkeit herstellen anstatt sie vorauszusetzen.

Empathie stellen auch Helwig Schmidt-Glintzer und Aleida Assmann als das entscheidende, in der Natur des Menschen gelegene Element heraus, das eine »dialogische Einigung« nicht nur im Hinblick auf gemeinsame Ziele, sondern auch über die Vergangenheit ermöglicht. Diese spezifisch menschliche Fähigkeit gilt es, mit Schmidt-Glintzers Worten, »immer wieder zur Geltung zu bringen.«

41 Der Film von Ayat Najafi und David Assmann (Berlinale 2008) dokumentiert ein Fußballspiel zwischen der iranischen Frauennationalmannschaft (die dabei zum ersten Mal seit 1979 öffentlich spielen konnte) und einer Kreuzberger Frauenmannschaft in Teheran 2006 und zeigt, welche Rolle gemeinsames Tun in der Überwindung zunächst unüberwindbar scheinender kultureller Grenzen spielen kann. Die Idee wurde von dem daraufhin gegründeten Verein Discover Football weitergeführt, der in zweijährigem Abstand Turniere zwischen Frauenmannschaften aus aller Welt, insbesondere Konfliktregionen, organisiert.