

3 Der Logos des Mythos

3.1 Psychologische und politische Dimensionen des Mythos

3.1.1 Die mythische Ordnung des Denkens

Der Neukantianer Ernst Cassirer definiert den Mythos als eine symbolische Form, d. h. als ein Zeichensystem mittels dem Menschen die Welt erfassen, über sich selbst reflektieren und ihre Stellung in der Welt und in der Geschichte thematisieren. Mythen würden die Welt imitieren, wiederholen und verdoppeln und dabei das geordnete Bild eines Kosmos komponieren. Vordergründig chaotisch erscheinende Phänomene könnten durch die Strukturierungsleistung des Mythos begriffen und verstanden werden.¹ In diesem funktionalen Sinne unterscheide sich der Mythos nicht von anderen symbolischen Formen, wie der Wissenschaft oder der Kunst. Schon der Begründer der Sozialanthropologie, Edward Burnett Tylor, stellte in seinem 1871 erschienen Buch *Primitive Culture* fest, dass „es keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen dem Denken eines Wilden und dem Denken eines Zivilisierten“² gibt. Zwar könne eine Vielzahl von Unterscheidungen zwischen mythischem und wissenschaftlichem Denken gezogen werden, hinsichtlich der Funktion der Ordnungsstiftung seien sie jedenfalls gleich.³ Treffend meint auch Hans Blumenberg dahingehend in *Arbeit am Mythos*, der Mythos sei „ein Ensemble von Antworten auf Fragen“⁴, weshalb die wissenschaftliche Erörterung des Mythischen zwar nicht unbedingt die Antworten, aber zumindest die Fragen anerkennen müsse.

Diese Fragen seien in vielen Fällen nicht von einer spielerischen Neugier, sondern von existenzieller Unsicherheit und metaphysischer Angst bestimmt. Aus diesem Grund dienten der Mythos, aber auch die Wissenschaft und die Kunst der Bewältigung von Schrecken. Cassirer kennzeichnet diese Funktion der „Metamorphose

1 Vgl. Cassirer 1978, 24

2 Zit. nach Cassirer 1978, 15

3 Vgl. ebd., 23

4 Blumenberg 1990, 34

der Furcht“⁵ als wesentlichstes Element des mythischen Denkens. Mit den Mythen würde „der Mensch eine neue und seltsame Kunst [...] lernen, die Kunst auszudrücken, und das bedeutet, seine am tiefsten verwurzelten Instinkte, seine Hoffnungen und seine Furcht zu organisieren.“⁶ Auch Thomas Hobbes betont in *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und staatlichen Gemeinwesens*, Mythos und Religion seien Antworten auf die „ständige Furcht, die die Menschheit in ihrer Unwissenheit in Bezug auf die Ursachen stets begleitet.“⁷ Dies sei auch schon die Meinung von Lukrez und Cicero gewesen. Angst müsse, wie Blumenberg argumentiert, „immer wieder zur Furcht rationalisiert werden“⁸, wobei dies für Individuen wie für Kollektive gleichermaßen gelte. Um die von einer unbestimmten Angst ausgelöste Paralyse zu überwinden, müssten Mythen dieser eine konkrete Gestalt geben. Dadurch werde aus der Angst vor dem Unbekannten eine Furcht vor dem Benannten. Mythen würden dies durch „die Supposition des Vertrauten für das Unvertraute, der Erklärungen für das Unerklärliche, der Benennungen für das Unnennbare“⁹ erreichen. „Es wird eine Sache vorgeschoben, um das Ungegenwärtige zum Gegenstand der abwehrenden, beschwörenden, erweichenden oder depotenzierenden Handlung zu machen.“¹⁰ Der „*homo pictor*“¹¹ überspiele, so Blumenberg, „mit der Projektion von Bildern den Verlässlichkeitsmangel seiner Welt.“¹² Auf ähnliche Art und Weise urteilt auch der poststrukturalistische Literaturwissenschaftler Roland Barthes. In *Mythen des Alltags* argumentiert er, dass der Mythos indem er Widersprüche vereine und Paradoxien überwinde „eine euphorische Sicherheit“¹³ schaffe. Gegen die grundsätzliche Verdammung alles Mythologischen verteidigt Barthes den Mythos als einen spezifischen Diskurs. In *Mythen des Alltags* schreibt er: „Der Mythos verbirgt nichts und stellt nichts zur Schau. Er deformiert. Der Mythos ist weder eine Lüge noch ein Geständnis. Er ist eine Abwandlung.“¹⁴ Der Mythos sei „eine Aussage [...] ein Mitteilungssystem, eine Botschaft.“¹⁵ Er unterscheide sich von anderen Arten der Aussage „nicht durch das Objekt seiner Botschaft [...], sondern durch die Art

5 Cassirer 1978, 66

6 Ebd.

7 Hobbes 1966, 82

8 Blumenberg 1990, 11

9 Ebd.

10 Ebd.

11 Ebd., 14

12 Ebd.

13 Barthes 1959, 103

14 Barthes 1959, 99

15 Ebd., 91

und Weise, wie er dies ausspricht.“¹⁶ Der Mythos bediene sich einer Metasprache, mit der Bedeutsamkeiten mitgeteilt werden, die über die Bedeutungen der Sprache hinausgehen.¹⁷

Differenziert analysiert auch Peter Sloterdijk die psychologischen Motive von Mythos und Religion. Er nimmt an, eine Reihe von Momenten der menschlichen Existenz würde nur unter Bezug auf transzendentale Mächte verstanden oder bewältigt werden können. Ohne Transzendenz sei es, so Sloterdijk, nicht möglich langsame Entwicklungen zu konzeptualisieren und generationsübergreifenden Kooperationen Kontinuität zu verleihen.¹⁸ Der Bezug auf Transzendenz sei auch nötig, um

16 Ebd.

17 Ein Beispiel, das Barthes hier anführt, ist das eines farbigen Soldaten auf der Titelseite von *Paris-Match*, der in der Uniform des französischen Militärs militärisch grüßt. In die mythische Metasprache übersetzt, ist der Soldat ein Zeichen dafür, dass „Frankreich ein großes Imperium ist, daß alle seine Söhne, ohne Unterschied der Hautfarbe, treu unter seiner Fahne dienen und daß es kein besseres Argument gegen die Widersacher eines angeblichen Kolonialismus gibt als den Eifer dieses jungen Negers, seinen angeblichen Unterdrückern zu dienen.“ (ebd., 96f)

Barthes unterscheidet drei Herangehensweisen an den Mythos. Die erste ist die „des Erzeugers von Mythen, des Zeitungsredakteurs etwa, der von einem Begriff ausgeht und dafür eine Form sucht.“ (ebd., 98) Der farbige Soldat auf der Titelseite von *Paris-Match* sei für den oder die ErzeugerInn von Mythen ein Symbol oder ein „Beispiel für die französische Imperialität“ (ebd.). Der Mythos sei dann ein Instrument oder ein Hilfsmittel.

Der Mythos könne aber auch hinsichtlich seiner Intentionen, Funktionen und Strukturen analysiert werden. Diese zweite Herangehensweise sei die des Mythologen, der den Mythos als Betrug entziffert und die „Deformation“ (ebd.) erkenne, „die die Form beim Sinn bewirkt“ (ebd.). Der farbige Soldat werde dann als „Alibi für die französische Imperialität“ (ebd.) aufgefasst. Der Mythologe zerstöre den Mythos, indem er die Intention (den französischen Kolonialismus) enthülle, die ihn hervorbringt.

Die dritte Art ist die des Lesers oder der Leserin des Mythos. Der farbige Soldat ist dann „weder Beispiel noch Symbol und noch weniger Alibi, er ist die Präsenz der französischen Imperialität“ (ebd., 99). Während die ersten beiden Lesarten den Mythos demaskieren, „verbraucht“ (ebd.) die dritte Lesart den Mythos nach seinem Zweck, wobei der oder die LeserIn „den Mythos in einer wahren und zugleich irrealen Geschichte“ (ebd.) erlebt. Der Sinn (der farbige Soldat) stiftet dann die Form (die französische Imperialität) und naturalisiere sie. Der Mythos werde dabei zu einer „exzessiv gerechtfertigte[n] Aussage“ (ebd., 100), indem er „Geschichte in Natur“ (ebd.) verwandle und kontingente historische Ereignisse mit notwendigen Abläufen verwechsle.

18 Vgl. Sloterdijk 2007, 83f

42 Die Säkularisierung des Exodus

besonders heftige Erlebnisse zu verstehen. „Die Heftigkeit der körpereigenen, zunächst strikt biologisch determinierten Abläufe vermag bei voller Entfaltung der Reaktionen ein solches Ausmaß zu erreichen, dass das Erlebte plausiblerweise nur noch äußeren Mächten zugeschrieben werden kann.“¹⁹ Religionen seien „psychosemantische Institutionen, die auf die Verarbeitung von Integritätsstörungen spezialisiert sind.“²⁰ Sie würden Grenzerfahrungen, wie Leiden, Tod oder Unordnung, Sinn geben und Trost spenden. In allen Kulturen und Zivilisationen würden Mythos und Magie immer dann auftreten, wenn, wie Cassirer schreibt, „der Mensch einer Aufgabe gegenüberstünde, die über seine natürlichen Kräfte weit hinauszugehen scheint.“²¹ In profanen und beherrschbaren Situationen sei keine Magie nötig, hier verlasse sich der Mensch selbstbewusst auf „seine eigene Geschicklichkeit.“²²

Die 1930er Jahre waren durch eine solche Stimmung der Unsicherheit und Ohnmacht geprägt. Das Chaos nach dem Ersten Weltkrieg und die Weltwirtschaftskrise, die 1929 mit dem Börsenkrach in New York ihren Ausgang nahm, schufen, so Cassirer, die idealen Voraussetzungen für die politischen Mythen des Nationalsozialismus, die Beistand für die Erlösung von den katastrophalen ökonomischen und sozialen Zuständen, Inflation und Arbeitslosigkeit, versprachen.²⁴ Wie Cassirer betont auch Peter Sloterdijk 2007 Bezug nehmend auf die spätkapitalistische Krise des Sozialstaates, die sozioökonomische Komponente eines Mythenbedürfnisses:

„Es genügt zu verstehen, dass ‚Gott‘ – wenn man über diese Adresse in soziologischer Verfremdung sprechen darf – die höchste Instanz der Privatversicherer darstellt, um unmittelbar einzusehen, warum die Nachfrage nach Religion auch unter Europäern in einer Zeit geschwächter Sozialstaatlichkeit zunimmt.“²⁵

Nach Claude Lévi-Strauss sind Mythen keine „bloße Vorstufe wissenschaftlichen Denkens, sondern eine alternative wissenschaftliche Weltauffassung.“²⁶ Auch der Mythos habe einen Logos, mit dem eine ihm eigene logische Erklärung und Ordnung

19 Ebd., 85

20 Ebd., 87

21 Cassirer 1978, 361

22 Schon 1922 hatte Bronislaw Malinowski in *Argonauten des westlichen Pazifik* das eurozentrische Vorurteil aus dem Weg geräumt, dass das Leben in archaischen Kulturen durchgehend von einer mythischen Anschauung geprägt sei.

23 Ebd., 362

24 Vgl. ebd., 361

25 Sloterdijk 2007, 77

26 Zit. nach Detken 2003, 56

der Welt erfolge. Mythen würden zwar eine von der rationalistischen Logik verschie denen, aber dennoch komplexe Struktur aufweisen, in der eine Vermittlung zwischen Natur und Kultur hergestellt werde. Mythen setzten in diesem Sinne Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges miteinander in Beziehung und verliehen vergangenen Ereignissen eine „Dauerstruktur.“²⁷²⁸

Für die Kulturanthropologin Aleida Assmann ist diese „Konstruktion von Gegen warten als ‚Zeit-Räume‘“²⁹ eine notwendige Bedingung für menschliches Erleben, Handeln und Denken. Die menschliche Zeit sei durch „natürliche Rhythmen, mythische Ereignisse, Handlungen, kulturelle Feste oder religiöse Erwartungen“³⁰ struk turiert und unterscheide sich von einer physikalischen Zeit, die im Gegensatz dazu „vollkommen leer und abstrakt“³¹ sei.

Zeit und mit ihr Gegenwart, Geschichte und Zukunft erscheinen in diesem Licht als kulturell geprägte Phänomene, die Erfahrung und Denken durch implizit trans portierte Werte und Schemata strukturieren. Zeit sei, wie Assmann schreibt, daher keine homogene, überall als gleich erfahrbare physikalische Größe, sondern durch „kulturell geschaffene Zeitordnungen“³² geprägt, „die bestimmte Formen des In der-Welt-Seins ermöglichen und andere verunmöglichen oder ausgrenzen.“³³ In der Moderne sei die physikalische Zeit zu einem universalen „Zeitverhältnis“³⁴ avanciert, wobei sie kulturelle, religiöse oder nationale „Zeitgestalten“³⁵ in ihrem Deutungsanspruch ablöste. Zur selben Zeit habe auch der Kollektivsingular „Geschichte“ den Plural „Geschichten“ ersetzt, wodurch eine Vereinheitlichung des Zeitempfin dents befördert wurde.

27 Lévi-Strauss 2003, 62

28 Der russische Literaturwissenschaftler Michael Bachtin hat in *Formen der Zeit und des Chronotopos im Roman* den Begriff der „Chronotopologie“ (Bachtin 2008) vorgeschlagen, um diese Geometrie der Zeit zu beschreiben. Orte, die für Zeiterfahrungen stehen, könnten unterschieden werden in solche, die für Abschied oder Begegnung stehen (die Schwelle und das Tor), solche, die für Entscheidungen und Rechtmäßigkeit stehen (das Gericht) und solche, die für das Leben als Reise und Reifung stehen (der Weg, aber auch das Exil, die Heimat oder das Schiff). (Vgl. ebd.)

29 Assmann 2013, 47

30 Ebd.

31 Ebd.

32 Ebd., 50

33 Ebd.

34 Ebd.

35 Ebd., 48

3.1.2 Funktionen des mythischen Gedächtnisses

Damit Gesellschaften längere Zeiträume überdauern, müssen die Imaginationen der Gemeinschaft kontinuierlich mittels einer Erinnerungskultur reproduziert werden. Die Vergangenheit werde daher, wie Cassirer in *Philosophie der symbolischen Formen II. Das mythische Denken* schreibt, in Gestalt von Geschichte („relativer Vergangenheit“) und Mythos („absoluter Vergangenheit“) in den Dienst der Gegenwart gestellt.³⁶ Der Mythos ist zwar weder Geschichtsschreibung noch Theorie der Geschichte, allerdings ist er diesen funktional ähnlich, indem er die Frage nach der Geschichtlichkeit menschlicher Existenz stellt und beantwortet. Sowohl die mythischen als auch die historischen Antworten auf die Fragen nach Herkunft, Abstammung und Gewordenheit stifteten Identitäten und Gemeinschaften.³⁷

Maurice Halbwachs, Aby Warburg sowie Aleida und Jan Assmann haben diese soziale Funktion des Erinnerns unter dem Gesichtspunkt des kulturellen Gedächtnisses erforscht.³⁸ Dieser wurde, wie der Kunsthistoriker Ernst Gombrich in *Aby Warburg: Eine intellektuelle Biographie* feststellt, als Gegenposition zu Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts verbreiteten Theorien eines biologischen oder rassischen Gedächtnisses formuliert.³⁹ Solche Theorien untermauerten nicht nur nationale und rassistische Ideologien, sie sind auch in Carl Gustav Jungs Archetypenlehre aufzufinden. Im Gegensatz dazu erklären Theorien des kulturellen Gedächtnisses die Kontinuität eines kulturellen Bewusstseins durch die Kultur und nicht durch die Biologie. Die Prägung und die Erhaltung kultureller Eigenheiten der Menschen werden als Sache der Kultur und nicht der Phylogenetik verstanden. Menschen würden sich gerade dadurch auszeichnen, andere Mittel erfunden zu haben, mit denen sie Wissen, Institutionen und Verhaltensweisen erhalten und weitergeben können. Diese Mittel würden, so Jan Assmann, letztlich der menschlichen Arterhaltung dienen, indem die Erinnerung menschliches Erleben und Verhalten steuere. Das kulturelle Gedächtnis sei daher ein Mittel, mit dem die Menschen durch Rückgriff auf die Vergangenheit ihre Gegenwart bewältigen und ihre Zukunft sichern.⁴⁰ „Während im Tierreich genetische Programme die Arterhaltung sichern, müssen die Menschen, mit Nietzsche zu reden, ‚auf ein Mittel‘ sinnen, ‚um gleichartige dauernde Wesen durch lange Geschlechter zu erzielen‘.“⁴¹

36 Cassirer 1958, 130

37 Vgl. Schloßberger 2013, 18ff

38 Vgl. Halbwachs 1985

39 Vgl. Gombrich 1984, 323ff

40 Vgl. Assmann 1988, 9

41 Ebd.

Zwecks eines differenzierten Verständnisses des kulturellen Gedächtnisses, unterscheiden Jan und Aleida Assmann zwischen dem „kommunikativen Gedächtnis“⁴² und dem „kulturellen Gedächtnis.“⁴³ Das kommunikative Gedächtnis diene lediglich der Alltagskommunikation, die zwar generell unspezialisiert, reziprok, unfestgelegt und unorganisiert sei, allerdings an bestimmten Orten oder zu bestimmten Zeiten auch durch vorstrukturierte Regeln organisiert sei. Beispielsweise sei der kommunikative Austausch in einem Zugabteil anders organisiert als der eines Familienfestes. Das kommunikative Gedächtnis würde diese Organisation ermöglichen, indem es Familien, Nachbarschaften, Parteien, Religionen und Nationen durch eine „Vielzahl kollektiver Selbstbilder und Gedächtnisse“⁴⁴ miteinander verbinde. Dieses Gedächtnis reiche in der Regel nicht weiter als 3-4 Generationen zurück und kenne keine zeitlosen Fixpunkte.

Das kulturelle Gedächtnis entwickle sich aus diesem kommunikativen Gedächtnis heraus. Der Begriff des Gedächtnisses ist hier metaphorisch zu verstehen, denn es ist nicht mehr im Gehirn einzelner Menschen verortet, sondern in einem Bereich objektivierter Kultur; es ist identitätskonkret, rekonstruktiv, geformt, organisiert, verbindlich und reflexiv. Verschiedene sprachliche, bildliche und rituelle Formen würden das kulturelle Gedächtnis objektivieren, institutionalisieren und vererben. Spezialisten und Institutionen würden es verteilen, pflegen und in kulturellen Formen – wie „Texte[n], Bilder[n], Riten, Bauwerke[n], Denkmäler, Städte oder gar Landschaften“⁴⁵ – manifestieren. „Schicksalhafte Ereignisse der Vergangenheit“⁴⁶ würden solche „Erinnerungsfiguren“⁴⁷ zu zeitlosen Fixpunkten stilisieren, die das kulturelle Gedächtnis stabilisieren. Nach Aby Warburg beinhalten diese Fixpunkte eine „mnemische Energie“, durch die der erinnerte Sinngehalt „sich in der Berührung blitzartig wieder erschließen kann.“⁴⁸ Kommunikation öffne sich dadurch auch aus der Gruppen- und Gegenwartsbezogenheit.

Die im Archiv des kulturellen Gedächtnisses bewahrten Erinnerungen würden aus der Perspektive des jeweiligen Anlasses aktualisiert und umgeformt werden. „Das kulturelle Gedächtnis verfährt rekonstruktiv, d. h., es bezieht sein Wissen immer auf eine aktuelle gegenwärtige Situation.“⁴⁹ Es erzeuge außerdem eine „Wert-

42 Ebd., 11

43 Ebd.

44 Ebd.

45 Ebd., 12

46 Ebd.

47 Ebd.

48 Zit. nach ebd.

49 Ebd. 13

perspektive“⁵⁰ und ein „Relevanzgefalle“⁵¹, in denen das Wissen strukturiert und hierarchisiert werde. Es habe „edukative, zivilisierende und humanisierende“⁵² und „handlungsleitende Funktionen“⁵³ und ermöglche zudem eine „Selbstthematisierung des Gesellschaftssystems.“⁵⁴ Im Sinne von G. Santayanas Ausspruch „Those who cannot remember their past are condemned to relive it“⁵⁵ eröffne das kulturelle Gedächtnis einer Gruppe oder einer Gesellschaft die Möglichkeit über sich zu reflektieren und zu entscheiden, ob sie die Vergangenheit wiederholen oder ihre Wiederkehr verhindern wolle.

Ein in Kultur objektiviertes Gedächtnis, wie das kommunikative Alltagsgedächtnis, sei, nach Assmann, durch Gruppenbindung und Identitätskonstruktion gekennzeichnet. Es sei „identitätskonkret“⁵⁶ in dem Sinn, „daß eine Gruppe ein Bewußtsein ihrer Einheit und Eigenart auf dieses Wissen stützt und aus diesem Wissen die formativen und normativen Kräfte bezieht, um ihre Identität zu reproduzieren.“⁵⁷ Durch erinnerte lebendige Geschichte, die kulturell bewahrt und evoziert werde, forme sich die Menschheit selbst. Das kulturelle Gedächtnis sei daher nicht allein von theoretischer Neugierde, sondern, wie der Religionssoziologe Hans Mol in *Identity and the Sacred* schreibt, auch von einem „need for identity“⁵⁸ geleitet.⁵⁹ Ein- und ausschließende Identitäten würden durch die Rekonstruktion von Vergangenheit erzeugt werden.

Der Historiker Jürgen Kocka kritisiert in diesem Zusammenhang in *Historische Sozialwissenschaften heute*, dass die Haltung, „Geschichte als Aufklärung zu betreiben und aus der Geschichte zu lernen“⁶⁰, der Erwartung gewichen sei, sich durch Geschichte die Vergangenheit anzueignen und Identitäten zu konstruieren und zu festigen. „Aneignung von Vergangenheit, Erinnerung, Gewährleistung und Verbür-

50 Ebd., 15

51 Ebd.

52 Ebd.

53 Ebd.

54 Luhmann 1975, zit. nach ebd.

55 Zit. nach Assmann 1988, 16

56 Assmann 1988, 11

57 Ebd., 12

58 Mol 1976, zit. nach ebd.

59 Vgl. ebd. 13

60 Kocka 2002, 6

gung von Identität, bisweilen auch Unterhaltung“⁶¹ ersetze die „Geschichte als Aufklärung.“⁶²

Menschen reflektieren, wie Claude Lévi-Strauss in *Mythologica I. Das Rohe und das Gekochte* argumentiert, mit Musik ihre „physiologische Verwurzelung“, während sie mithilfe der „ungemein subtilen kulturellen Maschinen“⁶³ der „mythischen Schemata“⁶⁴ sich ihrer „gesellschaftlichen Verwurzelung“⁶⁵ bewusst werden. Die Funktion des Erzählens bestehe darin, dass Menschen mit Geschichten, Märchen und Mythen ein kollektives Selbstgespräch führen würden, in welchem sie ihre Sorgen, Ängste, Wünsche und Träume zu Erzählungen verarbeiten, mit religiösen Schemata deuten und durch magische Kräfte erklären.

Benedict Anderson hat in *Die Erfindung der Nation* darauf hingewiesen, dass größere Gemeinschaften nur durch Imaginationen, nicht durch ihre „Natur“ oder ihre „Gewachsenheit“ zusammengehalten werden. Nationen seien imaginär, „weil die Mitglieder selbst der kleinsten Nation die meisten anderen niemals kennen [...] werden, aber im Kopf eines jeden die Vorstellung ihrer Gemeinschaft existiert.“⁶⁶ Eine „echte“ oder „authentische“ Gemeinschaft könne auch nach der Dekonstruktion dieser Geschichten nicht aufgespürt werden. Lediglich die Art und Weise ihrer Imagination unterscheide sie.⁶⁷ Jede größere Gemeinschaft gründe, wie auch Eric Hobsbawm und Terence Ranger in *The Invention of Tradition* argumentieren, auf „erfundenen Traditionen.“^{68 69}

⁶¹ Ebd.

⁶² Ebd.

⁶³ Lévi-Strauss 1980, 48

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Anderson 2005, 14

⁶⁷ Vgl. ebd., 15

⁶⁸ Hobsbawm/ Ranger 1992

⁶⁹ Von Bedeutung für diese sozialphilosophische Betrachtung des Mythos ist auch Ernst Hartwig Kantorowicz' 1957 veröffentlichtes Buch *Die zwei Körper des Königs*. Der dem George-Kreis zugehörige Historiker entwickelt hier eine Theorie politischer Theologie, in der neben der physischen Präsenz der Macht vor allem ihre Imaginationen Wirkung zeigen. Der soziale Körper sei im Wesentlichen phantasiert, d. h. in der Sprache mittelalterlicher Theologen und Juristen ausgedrückt, „ein *corpus fictum* oder *imaginatum*“ (Braun 2007, 172) Der Körper nehme eine privilegierte Position in der Metaphorik der Gemeinschaft ein. Das Kollektiv werde analog zum Individuum als ein Körper samt Kopf, Blut, Nerven, Gliedern usw. vorgestellt. Diese Analogie oder Allegorie sei der Grund dafür, dass sich soziale und individuelle Körper wechselseitig erklären, definieren und disziplinieren würden. Die Kulturwissenschaftlerin Christina Braun

3.2 Elemente politischer Mythologie

3.2.1 Die Inszenierung der Macht

Diese allgemeinen Überlegungen zeigen, dass mythisches Denken insbesondere für das soziale Leben von großer Bedeutung ist. Mythen helfen bei der Bewältigung von existenziellen Unsicherheiten oder Grenzerfahrungen, indem sie individuell und momentan Erlebtes mit kollektiv imaginierten und tradierten Symbolen verbinden und so auf eine spezifische, d. h. hinsichtlich Funktion und Intention differierende, Art und Weise deuten. Im Speziellen zeigt sich dies an der Verwendung mythischer Reden innerhalb politischer Diskurse. Allgemein ausgedrückt sind politische Mythen Geschichten, die von Gemeinschaften, Gesellschaften oder Zivilisationen sowie von der Stellung und den Beziehungen des Einzelnen zu diesen Kollektiven und von der Stellung dieser Kollektive in der Geschichte erzählen.

Herrschaft basiert nie auf physischer Unterdrückung allein, sie bedarf eines Glaubenssystems, das eine Bereitschaft, beherrscht zu werden, erzeugt. Zur Etablierung und zum Erhalt dieses Glaubenssystems bedient sich die regierende Vernunft kultureller Mittel der Indoktrination, der Verführung und der Demagogie. Eines dieser kulturellen Mittel ist die Reinszenierung von Mythen und Märchen, die die Notwendigkeit der Beherrschung und des Dienstes darstellen und diese in einen metaphysischen und historischen Kontext stellen, beispielsweise als von Gott gewollt oder seit langer Zeit als Tradition existent. Politisches Handeln bedient sich in diesem Sinn einer Reihe unterschiedlicher Techniken, wie Täuschung, Verschleierung und Suggestion. Auch der Philosoph und Ethnologe Marcel Hénaff hält fest, dass politisches Handeln eine „Kunst der Illusion“⁷⁰ sei, die sich einerseits einer „raffinierteren Technik des Verbergens“⁷¹ und andererseits einer „Inszenierung der Macht“⁷² bediene, „deren Ziel es ist, ‚glauben zu machen‘, eher eine auf den Schein gegründete Zustimmung zu bewirken als eine von Bürgern und Regierenden geteilte Überzeugung.“⁷³

beschreibt diesen Zusammenhang prägnant, wie folgt: „Der soziale Körper als *corpus fictum* erschafft sich also im individuellen Körper seine Selbst- und Gegenbilder, seine Normalitäts- und Krankheitserscheinungen; [...] Sozialer Körper und menschlicher Körper klonen sich gegenseitig – und zwar so, dass zuletzt niemand mehr weiß, welcher das Original und welcher die Reproduktion ist.“ (Ebd., 183)

70 Hénaff 2014, 91

71 Ebd.

72 Ebd.

73 Ebd.

Als grundlegenden Theoretiker dieser Kunst identifiziert Hénaff Niccolo Machiavelli, der sich der zu seiner Zeit überaus problematischen Frage widmete, wie „in einem Moment und an einem Ort, wo weder der religiöse Glaube [...] noch ein dynastisches Prinzip“⁷⁴ die Legitimität der politischen Macht absichern, sich diese Macht dennoch eine „unbestreitbare Autorität“⁷⁵ zu verschaffen vermag. Die Abwesenheit eines sozialen Hierarchien untermauernden Glaubens erfordert von den Machthabenden eine raffinierte Regierungskunst der Inszenierung ihrer Autorität und Legitimität. Um sich des Gehorsams, der Gefolgschaft und der Opferbereitschaft der Subjekte zu versichern und um ihre Subversion zu verhindern, müssen sie sich mit einem „Schauspiel oder Spektakel ihrer Größe und ihres Glanzes“⁷⁶ tarnen.

Politische Mythen, religiöse Vorstellungen und geschichtsphilosophische Entwürfe gehören zu den kanonischen Texten dieser Inszenierung der Macht. So sind, wie auch Cassirer betont, Religion und Mythos selbst im profanen System Machiavellis „unentbehrlich.“⁷⁷ Allerdings werde das mythische und religiöse Denken nicht zu transzendenten, existenziellen oder sozialen Zwecken am Leben erhalten, sondern als „ein bloßes Werkzeug in der Hand der politischen Lenker“⁷⁸ und als „eine mächtige Waffe in politischen Kämpfen.“⁷⁹ Ein wichtiger Unterschied zwischen den Mythen, die von den neuzeitlichen und modernen MachthaberInnen gestrickt werden und den Mythen archaischerer Kulturen bestehe jedoch darin, dass sie kein spontanes Produkt der Einbildung seien, sondern „planmäßig [...] von geschickten und schlauen Handwerkern erzeugt“⁸⁰ werden. Diese Mythenweber würden, um auf die Psyche der Menschen einzuwirken, Wörter wie magische Sprüche gebrauchen. Das Wort „Sieg“ beispielsweise provoziere eine emotionale Reaktion und würde Euphorie und Zugehörigkeit produzieren. Politische Mythen würden auch Wörter, die vorher bloß semantischen Gehalt hatten, emotional besetzen, wobei sie sich der ganzen „Tonleiter menschlicher Affekte – von Hass, Angst, Wut, Hochmut, Verachtung, Anmaßung und Geringschätzung“⁸¹ bedienen würden.

Anders als ein kruder Despotismus würde sich diese Regierungstechnik „nicht um die Gefühle, Urteile und Gedanken der Menschen“⁸² kümmern, sich nicht da-

74 Ebd., 91

75 Ebd.

76 Ebd., 93

77 Cassirer 1987, 183

78 Ebd.

79 Ebd.

80 Ebd., 367

81 Ebd., 370

82 Ebd., 374

mit begnügen „die Handlungen der Menschen“ zu disziplinieren, sie wolle außerdem auch noch „ihr Gewissen“⁸³ beherrschen. Politische Mythen würden dieser Regierungstechnik ermöglichen, Menschen nicht nur durch das Verbot von Handlungen oder Unterlassungen zu beherrschen, sondern auch Haltungen, wie Gehorsam oder Heroismus, zu produzieren. Dadurch sei nicht nur die Verhinderung von sozial schädlichem Verhalten, sondern auch eine umfassende Steuerung gesellschaftlicher Entwicklungen möglich.⁸⁴

Politische Mythen unterscheiden sich von Ideologien. So stellt der Historiker François Furet fest, dass zwar beides Weltbilder seien, die „dem politischen Verhalten der Menschen eine vorherbestimmte Richtung“⁸⁵ geben würden, allerdings seien Ideologien „frei von göttlichem Einfluß“⁸⁶, weshalb „sowohl Hitler als auch Lenin Herrschaftssysteme geschaffen [hätten], die bis dahin unbekannt waren.“⁸⁷

3.2.2 Entmündigender Schicksalsglaube

Ein wichtiger Faktor für das Funktionieren politischer Mythologien ist das Weltbild eines kulturpessimistischen Fatalismus. Der Glaube an das Schicksal als eine Macht, die über den Naturgesetzen steht und den Lauf der Dinge lenkt, sei wie Cassirer schreibt, eines der „ältesten mythischen Motive“⁸⁸ und auch nicht vom mythischen Denken abtrennbar.

Die politische Bedeutung des Glaubens an das Schicksal wird anhand des Beispiels der Auguren, das Cassirer anführt, deutlich. Die Auguren waren als Weissager im alten Rom mächtige politische Akteure. Das Kollegium der Auguren war ein Gremium religiöser Experten, das entscheidenden Einfluss auf die römischen Regierungen hatte, egal ob monarchisch, republikanisch oder tyrannisch; bei allen wichtigen Entscheidungen mussten die Auguren ihre Zustimmung und damit die Zustimmung der Götter geben.

83 Ebd.

84 Eine ähnliche Theorie politischer Mythologie wurde auch schon in der Antike formuliert. So hatte bereits der Sophist, Sokratesschüler und Oligarch Kritias es gewürdigt, dass „ein verständiger und weiser Mann die Furcht der Menschen vor den Göttern erfunden“ habe, „damit die Schlechten Furcht hätten, auch wenn sie etwas heimlich täten oder sprächen oder dächten.“ (Kritias 2003: 281, B25)

85 Furet 1996, 14f

86 Ebd.

87 Ebd.

88 Cassirer 1978, 380

Dieses Motiv kann auch in der Moderne, etwa in Oswald Spenglers 1918 veröffentlichtem Buch *Der Untergang des Abendlandes* ausgemacht werden. In diesem behauptet Spengler, das Schicksal der abendländischen Kultur voraussehen zu können. Obwohl Spenglers Prophezeiungen nach Cassirer den gleichen Charakter wie die Vorhersagen von Astrologen hätten, sei das Werk zu einem der einflussreichsten Bücher des beginnenden 20. Jahrhunderts geworden.⁸⁹ Ein zweite Philosophie, die nach Cassirer, fatalistische Haltungen gestärkt haben soll, war Martin Heideggers Philosophie der Geworfenheit, in der der Mensch durch seine Existenz innerhalb eines Stroms der Zeit bestimmt ist. Der Mensch müsse, so Heidegger, seine Existenz hinnehmen. Zwar könne er darüber reflektieren, ändern könne er sie nicht.

Der Fatalismus der Philosophie schuf, wie Cassirer argumentiert, am Anfang des 20. Jahrhunderts die besten Voraussetzungen für die Entstehung und Wirkung der modernen politischen Mythen. Er fasst das so zusammen:

„Eine Geschichtsphilosophie, die in düsteren Prophezeiungen über den Niedergang und die vermeintliche Zerstörung unserer Zivilisation besteht, und eine Theorie, die in der Geworfenheit des Menschen eines seiner hauptsächlichen Charaktermerkmale sieht, haben alle Hoffnungen auf einen aktiven Anteil am Aufbau und Wiederaufbau des Kulturlebens des Menschen aufgegeben. Eine solche Philosophie verzichtet auf ihre eigenen grundsätzlichen theoretischen und ethischen Ideale. Sie kann dann als ein geschmeidiges Instrument in den Händen der politischen Führer gebraucht werden.“⁹⁰

Im Gegensatz zu Cassirer affirmsiert der, von Marxisten wie Faschisten vereinnahmte, Syndikalist George Sorel den Mythos. Sorel glaubt zwar nicht selbst an den Mythos, jedoch glaubt er, nur durch den Mythos könnten sich die ArbeiterInnen von Ausbeutung und Entfremdung befreien. Nur politische Mythen seien imstande heterogene Gruppen wie das Proletariat in ihren politischen Belangen zu einen und auf ein gemeinsames Projekt hin zu animieren. Der Mythos des Generalstreiks sei *der* politische Mythos der Arbeiterbewegung, ein „Gesamtbild“⁹¹ mit einem „Höchstmaß an Spannkraft.“⁹² Daneben seien aber auch die Legenden über die Französische Revolution oder die Pariser Commune Geschichten, die Menschen dazu anregen würden, im Namen der Klasse zu töten und zu sterben.

89 Vgl. Cassirer 1978, 384

90 Ebd.

91 Sorel 1969, 145

92 Ebd.

Auch der Sozialpsychologe Gustave Le Bon vertritt die Auffassung, dass größere Menschengruppen oder Massen „nie von der Vernunft geleitet werden“⁹³, weshalb es notwendig sei die Menschheit nicht mit Vernunft, sondern mit Trugbildern, die das Unbewusste ansprechen in „die Bahnen der Kultur zu führen.“⁹⁴

Diese Gedanken wurden nicht nur – wie in Abschnitt 4.2.2 erörtert wird – von Sigmund Freud, sondern auch von Carl Schmitt, Staatsrechtler, Kritiker des Parlamentarismus und Unterstützer des Nationalsozialismus, aufgenommen. 1923 in *Zur geistesgeschichtlichen Lage des heutigen Parlamentarismus* stellt Schmitt fest:

„Nur im Mythus liegt das Kriterium dafür, ob ein Volk oder eine andere soziale Gruppe eine historische Mission hat und sein historischer Moment gekommen ist. Aus den Tiefen echter Lebensinstinkte, nicht aus einem Räsonnement oder einer Zweckmäßigkeitserwägung, entspringt der große Enthusiasmus, die große moralische Dezision und der große Mythus. In unmittelbarer Intuition schafft eine begeisterte Masse das mythische Bild, das ihre Energie vorwärts treibt und ihr sowohl die Kraft zum Martyrium wie den Mut zur Gewaltanwendung gibt.“⁹⁵

Dem Mythos wird diesen Theorien zufolge die Funktion zugesprochen, einzelne Menschen und differierende Menschengruppen zu heroischen, die Geschichte lenkenden Taten zu motivieren. Auch Hans Barth meint dahingehend, dass weder „Nützlichkeitserwägungen noch die vom Verstande geschaffenen Begriffe imstande seien „zur Tat aufzurufen und eine Vielzahl von Menschen zu einem einheitlichen Verhalten zu bestimmen.“⁹⁶ Nur durch Mythen könnten „der Vereinzelung der Menschen ein Ende“⁹⁷ gesetzt und „Koordination“⁹⁸ sowie „Übereinstimmung“⁹⁹ hergestellt werden, wodurch die Menschheit fähig werde, die „großen Taten der Geschichte“¹⁰⁰ zu vollbringen.

3.2.3 Polemiken politischer Theologie

Diese Dimension politischer Mythologie wurde auch mit dem Begriff der politischen Theologie bezeichnet. Der Anarchist und Materialist Michael Bakunin verwen-

93 Le Bon 1973, 17

94 Ebd., 18

95 Schmitt 1999, 80

96 Barth 1959, 70

97 Ebd.

98 Ebd.

99 Ebd.

100 Ebd.

dete diesen Begriff in *Riposte d'un International à Mazzini* und in *La théologie politique de Mazzini* nach der Niederschlagung der Pariser Commune 1871.¹⁰¹ Darin wirft er dem von ihm respektierten italienischen Revolutionär und Freimaurer Giuseppe Mazzini vor, sich der Religion, insbesondere messianischer und mystischer Motive zu bedienen, um Uniformität und Patriotismus zu erzeugen. Dadurch würde er aber die eigentliche Ursache aller Unterdrückung, nämlich den Glauben an eine göttliche Autorität, verteidigen und erhalten. „Mazzini is the last high priest of an obsolescent religious, metaphysical and political idealism.“¹⁰²

Schmitt wendet den Begriff der „politischen Theologie“ wiederum polemisch gegen Bakunin, dessen Materialismus selbst eine Theologie des Antitheologischen darstellen würde.¹⁰³ Schmitt konstatiert, jede Politik habe einen „metaphysischen Kern“, der die theoretische Grundlage für jeden Kampf zwischen rechtem und unrechtem Glauben bilde.

„Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe. Nicht nur ihrer historischen Entwicklung nach, weil sie aus der Theologie auf die Staatslehre übertragen wurden, indem zum Beispiel der allmächtige Gott zum omnipotenten Gesetzgeber wurde, sondern auch in ihrer systematischen Struktur [...] Der Ausnahmezustand hat für die Jurisprudenz eine analoge Bedeutung wie das Wunder für die Theologie.“¹⁰⁴

Eine begründende letzte Instanz müsse also nicht göttlich sein, auch „das Volk“, „die Rasse“, „das Vaterland“ oder die „Arbeiterklasse“ könnten dazu dienen.¹⁰⁵ In diesem Sinn sei Politik nicht nur eine Folgeerscheinung der Religion, sondern ihr auch hinsichtlich ihrer transzendentalen Begründung gleich.

Laut Arbogast Schmitt lassen sich politische Mythen auch als ein „System reaktionärer Symbole“¹⁰⁶ begreifen, mit welchem die Stabilisierung von Strukturen und deren Immunisierung gegen Kritik oder Reform erzielt wird, indem sie Herrschaft, Privilegien oder Besitz legitimieren.¹⁰⁷ Reinhard Brandt wendet allerdings ein, dass auch das Umgekehrte der Fall sei. Mythen würden „nicht nur eine einheitliche Praxis in festen Strukturen präformieren, sondern auch Dissense artikulieren“¹⁰⁸, sowie zu

101 Bakunin 1973a und 1973b

102 Bakunin 1973a, 214

103 Vgl. Meier 1995, 11

104 Schmitt 1934, 49

105 Vgl. ebd.

106 Schmitt 2004, 57

107 Vgl. Brandt 2004, 11

108 Ebd.

54 Die Säkularisierung des Exodus

einer erneuten „Etablierung von Herrschaft und deren Institutionen eingesetzt werden.“¹⁰⁹ So seien der 14. Juli 1789 und die Erstürmung der Bastille zum „Gründungsmythos des neuen Staats stilisiert“¹¹⁰ worden.

Im Gegensatz dazu stellen Mythen des Dissenses, wie Jan Assmann argumentiert, die „Defizienz-Erfahrungen“¹¹¹ der Gegenwart einem mythischen heroischen Zeitalter gegenüber. Sie heben „das Fehlende, Verschwundene, Verlorene, an den Rand Gedrängte hervor“¹¹², wodurch sie das Gegenwärtige relativieren. In besonders ernsten Situationen könnten solche Mythen revolutionär wirken. Das heroische Zeitalter werde dann zur Utopie stilisiert, „auf die es hinzuleben und hinzuarbeiten gilt.“¹¹³ So hätten auch die nationalistischen Bewegungen des 18. und 19. Jahrhunderts Traditionen und Folklore kodifiziert, um einen „wieder herbeizuführenden Zustand[]“¹¹⁴ zu konstruieren.

Auch auf den Exodus-Mythos haben sich radikale und revolutionäre Bewegungen immer wieder bezogen¹¹⁵ und ihn im Sinne Assmanns als Mythos des Dissens gedeutet. In diesem Sinn stellt das semantische Gerüst des Exodus – die Verneinung der ägyptischen Knechtschaft und die Verurteilung einer despotischen Ordnung, die Stiftung neuer Gesetze und Eroberung des Gelobten Landes – eine Archetypik progressiver Mythologie dar.

3.3 Die Geschichtsphilosophie des Exodus

3.3.1 Titanen des Fortschritts

Als Geschichte im Sinne von Historie werden Ereignisse bezeichnet, die vorbei und trotzdem für das Leben in der Gegenwart von Bedeutung sind. Sie spannen den Menschen, die sie aufbewahren und sie sich gegenseitig erzählen, einen zeitlichen Horizont auf, der über die aktuellen Sachverhalte und die Sorge um die Zukunft hinausgeht. Welcher Horizont sich eröffnet, hängt davon ab, welche vergangenen Ereignisse oder Vorgänge Ähnlichkeiten mit der Gegenwart aufweisen. In welchem

109 Ebd.

110 Ebd.

111 Assmann 1992, 52

112 Ebd.

113 Ebd., 53

114 Ebd., 55

115 Vgl. Walzer 1995

Licht diese Vergangenheit erscheint, hängt von den Macht-Interessen und den Sinn-Sehnsüchten derjenigen ab, die sie erzählen.

Ob die Menschen in der Geschichte Kontinuitäten oder Brüche, Entwicklung oder Verfall, hinreichende oder notwendige Ursachen, Freiheit oder Zwang erkennen, ist durch geschichtsphilosophische Anschauungen mitbestimmt. Die Geschichtsphilosophie ist wiederum ein Teilbereich der Philosophie und mit Aussagen der Anthropologie, der Erdwissenschaften und der Ontologie verknüpft. Geschichtsphilosophische Theorien enthalten daher auch immer eine Reihe von Annahmen über das Wesen des Menschen, der Natur und des Werdens.

Der Exodus-Mythos schlägt bestimmte Antworten auf diese Fragen vor. Er stiftet dadurch eine oder auch mehrere bestimmte Identitäten, die neben anderen möglichen Identitäten innerhalb einer Pluralität sich gegenseitig ausschließender oder auch miteinander widerspruchsfrei kompatibler Identitäten koexistieren. Wie alle großen geschichtsphilosophischen Erzählungen beinhaltet der Exodus eine ganze Reihe von normativen Beispielen, durch die sich vorbildlich zeigt, was richtig und was falsch ist. Auf diese Art transportiert und stimuliert der Mythos moralische Überzeugungen, die nicht aus dem reinen Verstandesgebrauch und auch nicht aus eigener Erfahrung als richtig erkannt werden.¹¹⁶

Mit dem Exodus-Mythos ist die Formulierung einer wesentlichen philosophischen Frage verbunden, der Frage nach der Geschichtlichkeit menschlicher Existenz. Der Exodus-Mythos ist ein geschichtsphilosophisches Werk, da in ihm über Geschichte, über Vergangenheit, Herkunft, Gegenwart und Zukunft reflektiert wird und da er eine spezifische Ordnung der Zeit vornimmt und von anderen Ordnungen abgrenzt. So unterscheidet sich die lineare Zukunftsorientierung der Zeitvorstellung des Exodus radikal von der zyklischen Zeitvorstellung im alten Ägypten, die sich an natürlichen Prozessen orientiert.

Aleida Assmann schreibt dahingehend in *Ist die Zeit aus den Fugen?*: „Fortschritt bedeutete Aufbruch und Öffnung der Zeit in Richtung auf eine unbekannte, aber von vornherein immer schon positiv bewertete Zukunft.“¹¹⁷ Der Mythos des Exodus erzählt von diesem Aufbruch. Womöglich ist er sogar, wie Assmann argumentiert, der Ursprungsmythos der Geschichtsphilosophie des Fortschritts und des modernen Zeitregimes. „Der Urknall der Modernisierung vollzog sich mit dem Bruch des jüdischen Monotheismus und seinem Auszug (Exodus) aus der Welt der polytheistischen Kulturen.“¹¹⁸

¹¹⁶ Vgl. Schloßberger 2013, 21f

¹¹⁷ Assmann 2013, 62

¹¹⁸ Ebd., 94

56 Die Säkularisierung des Exodus

Die Bewegung durch Raum und Zeit wird im Exodus als moralischer und geistiger Fortschritt gedeutet. Er begründet insofern ein geschichtsphilosophisches Modell, das alternativ zur Revolution, verstanden als Wiederkehr einer glorifizierten Vergangenheit, ein Fortschreiten durch die Zeit konzipiert. Eine entscheidende Neuerrung dieses epochalen Einschnitts war der Rückzug der Götter aus der Welt. Assmann äußert sich dahingehend: „Der jüdisch monotheistische Gott residiert nicht mehr in der Welt, sondern hat sich aus ihr in neue abstrakte Räume der Schrift, den Kult, das Volk oder die Geschichte zurückgezogen. Die Welt wurde dabei mit einem Streich profan, entzaubert, objektiviert, materialisiert und der Verantwortung der Menschen unterstellt.“¹¹⁹

Die Herkunft der modernen Idee des Fortschritts kann jedoch nicht auf einen einzelnen Mythos reduziert werden. Im kulturellen Gedächtnis der Moderne befinden sich durchaus auch andere Mythen und Metaphern, die einer fortschreitenden Geschichte zugeordnet werden können. Im Folgenden werden exemplarisch ein Mythos und eine Metapher erörtert, die neben dem Exodus den mythischen Bodensatz des Fortschritts bilden.

Prometheus wird von manchen als der erste Mensch angesehen, da er als der erste gilt, der Geschichte *hatte*, weil er imstande war in die Zukunft zu schauen. Sein Bruder Epimetheus, der Nach-Sehende, dagegen *war* in der Geschichte, da er nur hinter sich sah und wie Walter Benjamins Engel apathisch den unweigerlichen Ablauf der Dinge beobachtete. Der Mythos von Prometheus erkennt in der Auflehnung gegen die Geschichte, auch wenn sie unvermeidbar erscheint, die Anfänge der menschlichen Freiheit. Dieses Trotzdem des Prometheus, der sein qualvolles Schicksal am Kaukasus voraussieht, löst beim Götterboten Hermes zwar nur verachtendes Gelächter aus, Menschen ermutigt es aber, sich der Freiheit zu bedienen, die Natur und die Geschichte nach ihren Vorstellungen zu gestalten.¹²⁰

Dieser griechische Kulturgründungsmythos weist bestimmte strukturelle Gemeinsamkeiten mit dem Gründungsmythos des Judentums, dem Exodus, auf. Der Auszug der Israeliten ist in einem gewissen Sinne ein Auszug aus der Geschichte, da er erzählt, wie Menschen aus eigener Kraft und in Ablehnung ihrer Vergangenheit ein neues Leben wählen.

Diese Vorstellung der Geschichte fußt damit auf einer Tradition und einer Geisteshaltung, die, vermittelt durch die Mythen des Exodus und des Prometheus, bis in die heutige Zeit Geltung hat. Diese Mythen erwecken auch in der Moderne in Menschen noch die Kraft, sich gegen einen automatischen oder determinierten Prozess der Geschichte aufzulehnen und Geschichte als offen für Neues zu begreifen. Albert

119 Ebd.

120 Vgl. Aischylos 1986

Camus hat dieses Bekenntnis zur Freiheit als empathische Aufforderung, sich der Geworfenheit entgegenzustellen, aus der Geschichte auszusteigen und sich gegen das Schicksal aufzulehnen, formuliert:

„Sie wissen, daß es keine blinde Gerechtigkeit gibt, daß die Geschichte nicht vorhersehen kann, und daß man folglich ihre Gerechtigkeit zurückweisen muß, um sie, so weit möglich, durch die Gerechtigkeit des Geistes zu ersetzen. In diesem Sinne kehrt Prometheus in unserem Jahrhundert wieder.“¹²¹

Der Begriff des Fortschritts wurde auch von dem Bild geprägt, auf den Schultern von Riesen zu stehen. Diese Metapher wird im 12. Jahrhundert vom Scholastiker Bernhard von Chartres verwendet: wir würden wie Zwerge auf den Schultern von Riesen sitzen und mehr sehen können als diese, jedoch nicht, weil wir schärfere Augen hätten, sondern nur dank der Riesen, die uns in die Höhe heben, wo wir eine bessere Sicht hätten.¹²² Auch Isaac Newton hat sich dieser Metapher bedient, um die Fortschrittlichkeit seiner eigenen Theorien hervorzuheben, ohne die Überlieferungen vorangegangener Generationen, auf denen diese aufzubauen, zu entwürdigen. Für Aleida Assmann drückt dieses Bild die „permanente Überbietung des Alten bei dankbarer Anerkennung dieser fundierenden Grundlagen“¹²³ aus, eine Einstellung, die ein „systematisches und kompetitives Fortschreiten überhaupt erst“¹²⁴ ermögliche.

3.3.2 Die Vergangenheit im Dienst der Zukunft

Im „Zeitregime der Moderne“¹²⁵ würde dagegen, so Aleida Assmann, die „empathische Orientierung auf die Zukunft [...] mit einer Entwertung von Vergangenheit und Tradition“¹²⁶ einhergehen. Allerdings sei auch schon im Christentum eine ähnliche „kulturzerstörerische Radikalität“¹²⁷ angelegt. Im Lukasevangelium fände sich beispielsweise folgende Erzählung:

„Zu einem anderen sagte er: Folge mir nach! Der erwiderte: Lass mich zuerst heimgehen und meinen Vater begraben. Jesus sagte zu ihm: Lass die Toten ihre Toten begraben; du aber geh und verkünde das Reich Gottes! wieder ein anderer sagte: Ich will dir

121 Camus 1954, 77

122 Vgl. Assmann 2013, 59

123 Ebd., 61

124 Ebd.

125 Ebd., 92

126 Ebd.

127 Ebd., 97

58 Die Säkularisierung des Exodus

nachfolgen, Herr. Zuvor aber lass mich von meiner Familie Abschied nehmen. Jesus erwiderte ihm: Keiner, der die Hand an den Pflug gelegt hat und nochmals zurückblickt, taugt für das Reich Gottes.“¹²⁸

Dem nicht unähnlich schreibt Karl Marx 1843 in einem Brief an Arnold Ruge „Lass die Toten ihre Toten begraben und beklagen. Dagegen ist es beneidenswert, die ersten zu sein, die lebendig ins neue Leben eingehen; dies soll unser Los sein.“¹²⁹

Diese radikale Orientierung an der Zukunft sei, wie der Literaturkritiker Leslie Fiedler betont, auch ein wesentliches Merkmal der Vereinigten Staaten von Amerika. „Als Amerikaner sind wir Bewohner einer gemeinsamen Utopie und nicht einer gemeinsamen Geschichte.“¹³⁰ Der amerikanische Traum eines für alle möglichen sozialen Aufstiegs war, wie Assmann schreibt, „ein mobilisierendes nationales Narrativ, das die Umstellung von Herkunft auf Zukunft zu einem mobilisierenden Wert und Ziel machte.“¹³¹ Ende der 1980er Jahre kam es, wie Assmann ausführt, jedoch zu einer Wende im Zeitregime der Moderne.

„Auf den Impuls des Vergessens im Namen der Zukunft folgte ein starkes Interesse an der Vergangenheit [...] Mit der Umperspektivierung von Zukunft auf Herkunft prägten sich im großen Schmelziegel der amerikanischen Kultur wieder die unsichtbar gemachten Konturen von ethnischen Identitäten, Gruppenloyalitäten und Minderheiten aus, die offensichtlich nicht ganz verschwunden waren und nun rekonstruiert und mit einer geradezu explosiven Kraft eingefordert wurden.“¹³²

Wenn das Werden als verursacht, aber als zwecklos angesehen wird, steht die Vergangenheit im Zentrum der Weltbetrachtung. Die Gefahr dabei besteht darin, die Geschichte zu verabsolutieren, indem das Vergangene als das einzige Mögliche angesehen wird. Aus diesem Grund interessieren sich auch Walter Benjamin und Michel Foucault nicht für Geschichte, wie sie gewesen ist, sondern für die Relevanz der Vergangenheit für die Gegenwart.¹³³

„Vergangenes historisch artikulieren heißt nicht, es erkennen wie es denn eigentlich gewesen ist. Es heißt, sich einer Erinnerung bemächtigen, wie sie im Augenblick einer Gefahr aufblitzt.“¹³⁴

128 Lukas 9,51–62. Zit. nach Assmann 2013, 97

129 Zit. nach Assmann 2013, 92

130 Fiedler 1988, 73

131 Assmann 2013, 115

132 Ebd., 122

133 Vgl. Foucault 2008, 43

134 Benjamin 2011, 959

Geschichtsschreiber müssten daher eine Vergangenheit wiedervergegenwärtigen, die hinter die konformistische Geschichtsschreibung blickt und im Stande wäre „im Vergangenen den Funken der Hoffnung anzufachen.“¹³⁵ Normalerweise ist die Geschichte eines Sieges zugleich die Geschichte von „Grauen“, „Fron“ und „Barbarie.“¹³⁶ Deshalb müsste diese Geschichte „gegen den Strich“¹³⁷ gebürstet werden, um einen „Begriff von der Geschichte“¹³⁸ zu entwickeln, der sowohl der „Tradition der Unterdrückten“¹³⁹ als auch den Erfordernissen der Gegenwart entspreche.

3.3.3 Exodus als Revolutionsmetapher

Aus diesem Grund wurde der Exodus-Mythos von verschiedensten revolutionären Bewegungen herangezogen, um ihre Ideale und Pläne in eine begründende Tradition und einen motivierenden überzeitlichen Horizont zu stellen. So schöpften beispielsweise die amerikanischen Revolutionäre aus der *Aeneis* und dem *Pentateuch*, vor allem aber aus dem Buch Exodus, um ihr Zeitgeschehen zu konzeptualisieren und ihr Vorgehen zu propagieren.¹⁴⁰ Der Exodus war die perfekte Metapher für den Auszug aus dem alten Europa in das gelobte Land der neuen Welt. Dietrich Harth konstatiert in *Revolution und Mythos: Sieben Thesen zur Genesis und Geltung zweier Grundbegriffe historischen Denkens* dahingehend: „Die Stationen, die der Mythos erzählt – Auszug aus der Despotie, Ankunft im Gelobten Land, Kampf in der Wüste und Politik des Neuen Bundes –, liefern geradezu ein Handlungsmodell für den Ablauf revolutionärer Prozesse.“¹⁴¹ Revolutionen wälzen zwar bestehende Ordnungen, Weltbilder oder Staatsformen um, tun dies aber nicht, um etwas noch nie Dagewesenes auszuprobieren, sondern indem sie auf eine Wiederholung einer anderen alten Ordnung als Zweck verweisen. In diesem Sinn griffen Revolutionäre auf Geschichten und auf Mythen zurück, um ihr vehementes Vorgehen und ihre radikalen Ziele zu begründen.

Der Bezug auf Mythen und Geschichte sakralisiert den jeweiligen historischen Moment als Wiederholung von im kulturellen Gedächtnis gespeicherten triumphalen Ereignissen. Die Wiederholung nimmt im mythischen Denken eine bedeutende Rolle ein. Die rituelle Wiederholung der mythischen Geburt von Welt oder Zivilisation kann, so der Religionsphilosoph Mircea Eliade, gleichsam als Regeneration

¹³⁵ Ebd.

¹³⁶ Ebd.

¹³⁷ Ebd.

¹³⁸ Ebd.

¹³⁹ Ebd.

¹⁴⁰ Vgl. Harth 1992, 19

¹⁴¹ Ebd., 20

verstanden werden, die zum Zweck einer Rettung oder eines Neuanfangs, wie etwa einer Thronbesteigung inszeniert wird. Der Kranke oder der König muss an den Anfang zurückgehen, um eine mythische Reinigung und Heilung zu erfahren.¹⁴²

In diesem Sinn schreibt auch Hannah Arendt in *Über die Revolution*, die „Ursprungslegenden der biblischen wie der klassischen Tradition“¹⁴³ hätten „unzählige Jahrhunderte im Gedächtnis der Menschen überlebt“¹⁴⁴ und würden „mit jener Kraft, die dem menschlichen Denken in den seltenen Augenblicken eignet, wenn es ihm gelingt, in zwingend überzeugenden Metaphern zu sprechen oder in weithin anwendbaren Geschichten“¹⁴⁵ mit revolutionärem Pathos aufgegriffen werden.

Der Diskurs der Revolution, ihre Mythen, Illusionen, Ideologien, Symbole und Imaginationen sind deshalb, wie Harth folgert, „genauso wichtig wie die politischen Ereignisse selbst, wenn nicht sogar wichtiger.“¹⁴⁶ Mythen verschränken Worte und Taten. Sie sind Geschichten, die nicht nur erinnert, sondern auch in gewisser Weise rituell wiederholt und ausagiert werden. Folgerichtig lässt Georg Büchner in *Dantons Tod St. Just* sagen: „Jedes Glied dieses in der Wirklichkeit angewandten Satzes hat seine Menschen getötet.“¹⁴⁷

Exemplarisch kann diese Bedeutung des Mythos für die Revolution anhand der Französischen Revolution gezeigt werden. So stellt Dietrich Harth fest, dass während der „Vollendung jener Aufklärung [...], die es darauf angelegt hatte, die Gegenwart von der mythischen Präsenz zu befreien“, stetig „auf den symbolischen Text der altrömischen Republik“¹⁴⁸ verwiesen wurde. Die französischen Revolutionäre verklärten das antike Rom als mythischen Ursprung von republikanischer Rechtsstaatlichkeit und als Inbegriff einer Freiheit und Gerechtigkeit ermöglichen Ordnung. Walter Benjamin hat diese Wiedervergegenwärtigung der römischen Antike während der französischen Revolution in seinen Thesen *Über den Begriff der Geschichte* als „Tigersprung ins Vergangene“¹⁴⁹ bezeichnet:

„So war für Robespierre das antike Rom eine mit Jetztzeit geladene Vergangenheit, die er aus dem Kontinuum der Geschichte heraussprengte. Die französische Revolution verstand sich als ein wiedergekehrtes Rom. Sie zitierte das alte Rom genau so wie

142 Vgl. Eliade 1957, 75

143 Arendt 1963, 21

144 Ebd.

145 Ebd.

146 Harth 1992, 24

147 Büchner 2007, 46

148 Harth 1992, 10

149 Benjamin 2011, 964

die Mode eine vergangene Tracht zitiert. Die Mode hat die Witterung für das Aktuelle, wo immer es sich im Dickicht des Einst bewegt. Sie ist der Tigersprung ins Vergangene. Nur findet er in einer Arena statt, in der die herrschende Klasse kommandiert.“¹⁵⁰

Eine durch wissenschaftliche Methoden von Ideologien und Mythen gereinigte Geschichte würde den Zirkustiger aber, wie Benjamin hofft, in die freie Wildbahn zurückkehren lassen. „Derselbe Sprung unter dem freien Himmel der Geschichte ist der dialektische als den Marx die Revolution begriffen hat.“¹⁵¹ Jedoch verklärte auch die Oktoberrevolution ihre Anfänge, indem sie sich auf die Französische Revolution bezog, um die notwendigen Veränderungen zu begründen.

Die Französische Revolution erlitt in diesem Sinn dasselbe Schicksal wie die Römische Republik und wurde zum prominentesten und immer wiederkehrenden Referenzpunkt radikaler gesellschaftlicher Veränderungen. François Furet warnt daher, dass die Erinnerung an sie aus ihr gleichsam ein Furcht und Verehrung hervorruftendes, sakrales Symbol mache.¹⁵² So könne eine Ausnahmesituation¹⁵³ herbeigeführt werden, in der alles – selbst das, was in Friedenszeiten für unmöglich und unmenschlich angesehen wird – legitim erscheine. Auch Arendt kritisiert diese Mythifizierung radikaler Veränderungen. Sie meint, der Mythos würde die Revolution zu einer notwendigen naturgesetzlichen Kraft erklären. Dabei würde „die Revolution von dem Unheil des Genarrtwerdens befallen, dem die Freiheit zur Notwendigkeit wird und die Erfahrung des Handelns und Gründens untergeht in dem Gefühl einer furchtbaren Ohnmacht.“¹⁵⁴ Der Mythos der Revolution pervertiert daher die Theorie der Revolution und die Vorstellung der Freiheit verkehrt sich in die der Notwendigkeit.

Wenn die im Exodus erzählte Vorstellung einer möglichen kollektiven Befreiung aus Unterdrückung durch die Konstituierung einer neuen Gemeinschaft nicht als triumphaler Mythos erinnert werden soll, der emanzipatorisches Streben nicht befördert, sondern behindert, muss dieser Mythos mit Psychologie, Ironie und Vernunft säkularisiert, seine problematischen Seiten offengelegt und seine Botschaft aus einer zeitgemäßen Perspektive neu gedeutet werden.

¹⁵⁰ Ebd.

¹⁵¹ Ebd.

¹⁵² Vgl. Furet 1980, 13f

¹⁵³ Caillois bestimmt sie „als heilige Zeit, als Periode der Epiphanie des Göttlichen“ (Caillois 1988, 229).

¹⁵⁴ Arendt 1963, 72

