

2 Säkularisierung und Remythifizierung

2.1 Philosophische Mythenabstinenz

Moderne Denker versprachen sich von der Ablehnung religiöser oder traditioneller Lebens- und Denkformen eine Zunahme rationaler, demokratischer und ethischer Lebensführung. Angesichts der Katastrophen und Gräuel, die trotz oder erst durch die nach rationalen Kriterien organisierte Produktion, Administration, Kontrolle und Überwachung möglich wurden, ist es mehr als berechtigt, an den Verheißungen der Moderne zu zweifeln. Desillusioniert kritisieren Adorno und Horkheimer, 1944 in der *Dialektik der Aufklärung*, dass „die Morallehren der Aufklärung [...] von dem hoffnungslosen Streben“¹ zeugen würden, an „Stelle der geschwächten Religion einen intellektuellen Grund dafür zu finden, in der Gesellschaft auszuhalten, wenn das Interesse versagt.“² Selbst der Idealismus Kants, der die gegenseitige Achtung der Würde jedes Menschen zur Pflicht erhebt, wäre, wie sie polemisch schreiben, nichts weiter als eine Illusion, respektive „der übliche Versuch des bürgerlichen Denkens, die Rücksicht, ohne welche Zivilisation nicht existieren kann, anders zu begründen als durch materielles Interesse und Gewalt, sublim und paradox wie keiner vorher, und ephemer wie sie alle.“³

Sind die Bemühungen der Aufklärung angesichts des Rückfallen in die Barbarei tatsächlich fruchtlos geblieben oder ist dieser Rückfall nicht vielmehr eine Ermahnung, dass die Aufklärung noch nicht zu ihrem Ende gekommen ist und eine Aufruforderung dazu, die emanzipatorischen Bemühungen ernsthafter und mit dem Bewusstsein ihres möglichen Scheiterns fortzuführen? Steht auch hinter dem Spektakel des Kapitalismus und der fantasierten Welten digitaler Hyperrealitäten lediglich das Recht des Stärkeren? Oder ist die Erklärung durch „materielles Interesse und Gewalt“⁴ nur der letzte Ausweg eines Denkens, das für die Grausamkeit, Ignoranz

1 Horkheimer/ Adorno 1997, 104

2 Ebd.

3 Ebd.

4 Ebd.

22 Die Säkularisierung des Exodus

und Absurdität der industriellen kapitalistischen Zivilisation keine imaginäre Metapher mehr findet? In der postmodernen⁵, posthistorischen⁶ und postdemokratischen⁷ Gegenwart steht es, wie Peter Sloterdijk in *Nach der Geschichte* feststellt, „um die Erzählbarkeit der entfesselten Realitäten ebenso schlecht wie um ihre Vorhersagbarkeit – von ihrer Ordnung unter ein geschichtsphilosophisches Schema ganz zu schweigen“⁸

Dass diese Situation nicht nur als Befreiung von den ideologischen Vorurteilen idealistischer Hoffnungen begriffen werden darf, lässt sich durch Roland Barthes Vergleich der Metaphern der Wüste und des Labyrinths treffend veranschaulichen: In *Wie zusammen leben. Simulationen einiger alltäglicher Räume im Roman* stellt Barthes diese beiden Räume in ihrer Symbolhaftigkeit einander gegenüber. Das Labyrinth zeigt einen Raum, der „die paradoxe Arbeit“ symbolisiert, „die das Subjekt aufwendet [...], um sich in den Sackgassen eines Systems einzuschließen.“⁹ Die Wüste dagegen ist nur scheinbar ein Gegenbegriff, denn sie kann auf eine „archetypischere Schließung“¹⁰ hinweisen. Sie schließt das Subjekt ein, da sie ein Raum „ohne jede trennende Wand“¹¹ ist, d. h. eine Sinnsphäre symbolisiert, in der keine Unterscheidungen und damit Bedeutungen möglich sind.

Die von der modernen Religions- und Ideologiekritik entzauberte Welt¹² ist zwar durch mathematische Exaktheit, eindeutige Begrifflichkeiten und physikalische Gesetze erhellt, aber sie wirkt intransparent und unlesbar, in einem existenziellen Sinn unheimlich und in einem metaphysischen Sinn obdachlos. Es stellt sich die Frage, ob es Menschen aber überhaupt möglich ist, ohne metaphysisches Zuhause zu leben, zu denken und zu handeln. George Bataille ist der Ansicht, dass es dafür notwendig sei, sich in der Unsicherheit und Schutzlosigkeit einzurichten.

„Um ohne Trug dem Anspruch Nietzsches zu entsprechen, müßte man auf die Entblößung sich reduzieren, die er beschrieben hat: auf die vollständigste Verlassenheit, in einer Welt, in der weder Gott noch Vaterland noch die Justiz Beistand leisten.“¹³

5 Vgl. Jean François Lyotard *Das postmoderne Wissen* (2012)

6 Vgl. Vilém Flusser *Nachgeschichte* (1993)

7 Vgl. Jacques Rancière *Demokratie und Postdemokratie* (2010)

8 Sloterdijk 1988, 262

9 Barthes 2007, 118

10 Ebd.

11 Ebd.

12 Vgl. Weber 1919, 488f

13 Bataille 2008, 45

Übrig bleibe eine Welt, in der normative und metaphysische Wahrheiten lediglich relativ, vielleicht auch widersprüchlich zu anderen Wahrheiten sind. Niemals dürfen sie aber Absolutheit beanspruchen. Deswegen liege das Bedürfnis nach übergeordneten Sinnzusammenhängen, das Jahrtausende lang durch Religionen jeglicher Couleur erzeugt und befriedigt wurde, brach. Also stellt sich die Frage, ob es neu beackert werden oder seiner Verwüstung anheim fallen solle.

Der Zweifel gegenüber systematischen Entwürfen, Geschichten und Mythen hat deren Glaubwürdigkeit zersetzt. Wer ernsthaft an ein Systemprogramm glaubt, wird als dogmatisch oder naiv beargwöhnt oder belächelt. An Orten mit weniger materiellem Wohlstand und sozialer Sicherheit scheint es jedoch weniger problematisch zu sein, „das eigene Leben einer transzendenten Sache zu weihen.“¹⁴ Für Žižek ist es eine „traurige Tatsache, dass wir in den Ländern der [sogenannten] Ersten Welt es zunehmend schwieriger finden, uns eine Sache vorzustellen, für die wir unser Leben geben würden.“¹⁵ Ist eine Person die sich für ein Ideal einsetzt – selbst wenn sie dies nicht über die eigene Selbsterhaltung oder die Würde der Anderen stellt – gleich fundamentalistisch und potentiell terroristisch oder einfach nur idealistisch, in dem Sinn, dass es ihr wichtig ist, das eigene Denken und Handeln nach einem anerzogenen oder auch einem selbstgewählten Ideal auszurichten?

Manchen mag es so scheinen, als ob mit dem Ende des real existierenden Sozialismus auch die Forderungen von Humanismus und Emanzipation relativ oder gar obsolet geworden wären. Dem steht die Permanenz von Rassismus, Sexismus, Militarismus und Ausbeutung gegenüber, die auch im 21. Jahrhundert nicht weniger mächtig sind und daher auch weiterhin Gegenstand emanzipatorischer Bemühungen bleiben. Der Historiker Hubert Christian Ehalt findet dafür 2009 in *Warum Kritik? Warum Utopie?* deutliche Worte:

„Wir Bürgerinnen und Bürger dieser Welt befanden uns nie und befinden uns auch heute nicht in einer Situation, in der wir, wo auch immer auf diesem Planeten wir leben, zufrieden die Hände in den Schoß legen und sagen können, dass wir alle humanistischen Ziele – wenigstens als weitgehend akzeptierte Maxime in einigen Teilen der Welt – erreicht hätten.“¹⁶

14 Žižek 2001

15 Ebd.

Auch in *Auf verlorenem Posten* kritisiert Žižek, dass „es heute, in der Ära der ‚Postmoderne‘ für „die ‚große Sache‘ [...] [schlecht] aus[sieht], denn auch, wenn sich die ideologische Szene in viele verschiedene Positionen aufgeteilt hat, die um die Vormachtstellung ringen, besteht doch in einem Punkt Einigkeit: Die Zeit der großen Erklärungen ist vorbei“ (Žižek 2009, 25)

16 Ehalt 2009, 1

24 Die Säkularisierung des Exodus

Was sich verändert habe, sei der Diskurs. Heute werde im Zuge einer „neoliberalen[n] Neukonstruktion von Gesellschaft“¹⁷ über Funktionen, nicht mehr über Visionen und über Effizienz, nicht mehr über Ideale gesprochen.¹⁸

Diese Diskreditierung des Idealismus steht im Zusammenhang mit dem Prozess der Säkularisierung, d. h. der Herauslösung menschlicher Erfahrung aus dem Ewigen, der Enteignung der Kirchen, der Suspendierung der Götter und der Ermächtigung des Menschen, den Sinn seines Lebens selbst zu bestimmen.

Dahingehend schreibt Franz Kafka an Max Brod:

„Sie konnten das entscheidend Göttliche gar nicht weit genug von sich entfernt denken, die ganze Götterwelt war nur ein Mittel, das Entscheidende sich vom irdischen Leibe zu halten, Luft zum menschlichen Atmen zu haben.“¹⁹

Ambivalenter erfasst George Bataille die existenzielle Situation der Menschen, denen das radikal Andere, über das nur spekuliert und im übertragenen Sinn gesprochen werden kann, abhanden gekommen ist:

„Der Mythos und die Möglichkeit des Mythos lösen sich auf: übrig bleibt allein eine unermessliche, geliebte und erbärmliche Leere. Die Abwesenheit des Mythos ist vielleicht dieser feste Boden unter meinen Füßen, vielleicht aber zugleich der schwindende Boden.“²⁰

Eine Generation später scheint sich Michel Foucault in einem Gespräch mit Paolo Caruso mit dem Verschwinden von Mythen einigermaßen angefreundet zu haben, weshalb er weniger nostalgisch meint:

„Sagen wir also, daß die Rolle des Philosophen, der zu sagen hat, ‚was los ist‘, heute vielleicht darin liegt, aufzuweisen, daß die Menschheit die Möglichkeit eines Funktionierens [der Organismus funktioniert einfach, ohne Zweck] ohne Mythen zu entdecken beginnt. Das Verschwinden der Philosophien und Religionen könnte damit zusammenhängen.“²¹

Die Frage nach der Aufgabe der Philosophie hat auch heute, 28 Jahre später, nichts von ihrer Aktualität verloren. Das Bild aus dem Koran von acht den Thron Gottes tragenden Engeln aufgreifend, kann gemutmaßt werden, dass die Menschen noch nicht

17 Ebd., 3

18 Vgl. ebd., 2

19 Kafka an Max Brod, 7. August 1920. Zit. nach Blumenberg 1990, 9

20 Bataille 2008, 81

21 Foucault, Michel / Caruso, Paolo 1991, 27

gelernt haben, wie arbeitslose Engel zu leben, d. h. nicht nur ohne einen Boden unter den Füßen, sondern auch ohne die Vorstellung eines zu (er-)tragenden Heiligen.²²

Der Philosoph und Psychoanalytiker Sergio Benvenuto meint dahingehend 2016 in dem Gespräch mit dem Philosophen Jean-Luc Nancy *Das Heilige, die Religion. Verlangen nach Unendlichkeit – Monotheismen*, alle menschlichen Gesellschaften würden „über irgendeine Form von Religiosität, das heißt über Rituale und Glaubensüberzeugungen in Bezug auf etwas ‚Heiliges‘“²³ verfügen. Auch AtheistInnen würden nicht ohne ein Heiliges auskommen und statt Göttern, etwa Ideen wie „die Freiheit, die Wahrheit, das allumfassende Glück, die Befreiung der Menschheit“²⁴ heiligen. Nancy betont, dass zumindest prinzipiell die Möglichkeit bestehe, dass der Raum des Heiligen auch offen oder leer gelassen werden könne. Dafür müsste aufgehört werden, „Ratlosigkeiten“, „Beunruhigungen“, Wünsche oder Ängste in einen sakralen Raum „hineinzuprojizieren.“²⁵

Tatsächlich sieht es ganz anders aus: religiöse Fundamentalismen feiern, global gesehen, regen Zulauf, Nationalismen und Identitätspolitiken finden eine geschichtsblinde Anerkennung auch in sozialen Demokratien und fernöstliche, esoterische sowie neo-pagane Religionsartikel sind feste Bestandteile spätkapitalistischer Gesellschaften geworden. Von einem allgemeinen oder globalen Zurückgehen von Religion zu sprechen ist auch für empirisch forschende Religionssoziologen unzulässig. Zwar gebe es in überwiegend protestantisch geprägten Kulturen eine Tendenz zur Abnahme religiöser Weltbilder, global gesehen könnte jedoch keine kontinuierliche Säkularisierung festgestellt werden.²⁶

Hermann Lübbecke, ein Schüler Joachim Ritters, meint 2007 in *Religion in kulturellen und politischen Modernisierungsprozessen* sogar, dass kulturelle und politische Einflüsse der Wissenschaft gegenüber religiösen Weltanschauungen zurückgehen. Er

22 Diese Metapher greift das Bild der im Koran genannten acht Engel auf, die den Thron Gottes tragen. Navid Kermani paraphrasiert die entsprechende Passage in Fariduddin Attars *Buch der Leiden in Der Schrecken Gottes*. Attar, *Hiob und die metaphysische Revolte* so: „Um die Engel, die den göttlichen Thron tragen, ist es nicht besser bestellt. Auf den Schultern tragen sie die übermächtige Last, dabei gähnt unter ihren Füßen die Leere. Sie müßten ächzen vor Anstrengung, müßten am ganzen Leib zittern aus Furcht, die Last nicht mehr tragen zu können. – Aber wenn sich, so ruft einer der Thronträger Gottes aus seiner unbequemen Stellung, wenn sich nur eine Faser meines Körpers regte, stürzt' ich in die Tiefe, so unsicher ist mein Stand.“ (Kermani 2005, 60 nach Fariduddin Attar *Buch der Leiden*, 5/0, 96)

23 Benvenuto/Nancy 2016, 103

24 Ebd.

25 Ebd., 104

26 Vgl. Schloßberger 2013, 228

26 Die Säkularisierung des Exodus

schreibt, religiöse Traditionen würden sich nicht nur mühelos behaupten, sondern sich auch in neuer Gestalt revitalisieren.²⁷ Als Gründe dafür identifiziert er die „fortschreitende Lebensferne“²⁸ der Wissenschaften, die dadurch „glaubensindifferent und damit bekenntnisunfähig geworden“²⁹ sei. Die fehlende lebensweltliche Einbettung des Wissens von den sehr kleinen, sehr großen und sehr komplizierten Dimensionen des Seins bewirke, dass veraltete Weltaufassungen zur praktischen und existenziellen Orientierung herangezogen werden.

In ähnlicher Weise wie der Begriff der „Postsäkularisierung“ deutet Max Webers Begriff der „Wiederverzauberung“ auf eine Überwindung eines Regimes exzessiver Rationalität und eine Rückkehr zu einem obskuren und irrationalen Weltbild, gepeist von Vermutungen über mögliche geheime und nach Max Weber „unberechenbare Mächte.“³⁰

Ein Grund dafür könnte darin liegen, dass das technische Wissen nicht nur zu komplex ist, um von Laien verstanden zu werden. Auch die Auswirkungen der Technik auf unseren Planeten und das tägliche Leben seiner BewohnerInnen können selbst von deren KonstrukteurInnen nicht mehr kontrolliert werden. Der Griff zu magischen Mitteln oder mythischen Erklärungen erscheint dann manchen als rettender Ausweg.

So urteilt auch Peter Sloterdijk in *Neuigkeiten über den Willen zum Glauben. Notiz über Desäkularisation*, dass die Wissenschaften und die Philosophie nicht imstande seien „die Erwartung einer Verstehbarkeit der Welt zu erfüllen und die Affekte einer radikal gewordenen Subjektivität auf sich zu nehmen.“³¹ Um mit dem Unerklärlichen und der „Endlichkeit des Wissens“³² zu Rande zu kommen, müsste, so Sloterdijk, der „Realismus der positiven Kenntnisse durch einen gewissen Surrealismus [...], durch den Sinn für das Mögliche, das Außergewöhnliche, das Wunderbare und das Absurde“³³ kompensiert werden. Auch Marcel Hénaff fordert in *Die Bühne der Macht. Die Inszenierung der Politik*, das „unbewältigte Imaginäre“³⁴ in „legitimen Figuren der Sozialität“³⁵ anzuerkennen, da dieses ansonsten in übersteigerten „perversen For-

27 Vgl. Lübbe 2007, 43

28 Ebd., 57

29 Ebd.

30 Weber 1919, 488

31 Sloterdijk 2007, 83

32 Ebd., 82f

33 Ebd.

34 Hénaff 2014, 95

35 Ebd.

men“³⁶ wiederkehren und von populistischen oder faschistoiden Bewegungen ver-einnahmt würde.

2.2 Das Verhältnis von Gegenaufklärung und Romantik

2.2.1 Die karnevaleske Fortsetzung des Religiösen

Diese Phänomene sind alles andere als neu. So schreibt Aleida Assmann 2013 in *Ist die Zeit aus den Fugen?*, dass auch schon in der Neuzeit „keineswegs alle Zeichen auf Zukunft eingestellt“³⁷ waren. Vielmehr könnten zwei „komplementäre Entwicklungen“³⁸ ausgemacht werden. Neben der „selbstbewussten Innovation“³⁹, welche alte Vorstellungen überwinde, habe es auch eine „Traditionskritik, Traditionerschließung und Traditionssicherung“⁴⁰ und damit eine „Wiederentdeckung und Wiederaeignung einer als zeitlos anerkannten Vergangenheit“⁴¹ gegeben. Allerdings seien neue Institutionen mit der philologischen und historischen Pflege des Vergangenen beauftragt worden. Die Religion wurde, so Assmann, von den Geschichtswissenschaften und von der Kunst beerbt. Diese betrieben von nun an jenseits religiöser Rahmenbedingungen ein „romantisches Reimaginieren des Verlorenen und die literarische Archivierung des Ausgemusterten und Verschwindenden.“⁴²

Als eine solche Reimagination identifiziert auch Rüdiger Safranski die künstlerische Säkularisierung religiöser Tropen: „Romantik sei die Fortsetzung der Religion mit ästhetischen Mitteln.“⁴³ Diese zu Rationalität und Industrialisierung komplementären romantischen Bewegungen werden auch als Gegenmoderne bezeichnet, die, wie Peter Sloterdijk ironisch schreibt, der rationalen „Verflüssigung der Leichtgläubigkeit“⁴⁴ vehement Widerstand leistet und mit naiver oder virtuoser Dogmen-Aufbewahrung eine „Position der Altgläubigkeit“⁴⁵ befestigt.

36 Ebd.

37 Assmann 2013, 99

38 Ebd., 100

39 Ebd.

40 Ebd.

41 Ebd.

42 Ebd., 103

43 Zit. nach Sloterdijk 2007, 79

44 Ebd., 77

45 Ebd., 77

28 Die Säkularisierung des Exodus

In *Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur* zeigt der russische Literaturwissenschaftler Michail Bachtin, dass die restriktive hierarchische Ordnung des Mittelalters durch ihre karnevalesken Transgressionen auf den Kopf gestellt wurde:

„Leicht zugespitzt kann man sagen, daß der mittelalterliche Mensch gleichsam zwei Leben lebte: ein monolithisch-ernstes, düsteres, streng hierarchisch geordnetes, von Furcht, Dogmatismus, Ehrfurcht und Pietät erfülltes offizielles Leben und ein zweites karnevalistisches Leben: frei, voll von ambivalentem Lachen, von Gotteslästerung und Profanation, von unziemlichen Reden und Gesten, von familiärem Kontakt aller mit allen. Beide Leben waren legalisiert, aber durch strenge Zeitgrenzen getrennt.“⁴⁶

In Analogie dazu können Phänomene wie Romantisierung, Remythifizierung oder Obskurrantismus als karnevaleske Räume und Zeiten betrachtet werden, in denen die wissenschaftlich technische Rationalität transzendent und ihre Heiligkeit profaniert werden. Während solcher Zeiträume überleben mythisches Denken, metaphysische Vorstellungen und religiöse Rituale. Das von Bachtin beschriebene Verhältnis hat sich in einem gewissen Sinn umgekehrt: Die blasphemischen wissenschaftlichen Evidenzen und die Obszönitäten der technischen Zivilisation definieren eine symbolische Ordnung, die von heiligen Zeiten der Transzendenzorientierung durchbrochen wird.

Im 19. Jahrhundert manifestierte sich die kompensierende oder komplementäre Überschreitung der immer umfassender etablierten rationalen Ordnung in der Bewegung der Romantik. War die Frühromantik noch progressiv eingestellt, wurde die Romantik mit der Zeit immer konservativer. Heute manifestieren sich romantische Topoi u.a. in der Popkultur, z.B. in Strömungen des Heavy Metal, der sich zuweilen auch quasi religiös als Satanismus zeigt.

Die Soziologin Eva Illouz argumentiert in *Der Konsum der Romantik*, dass sich diese Bewegung als „das letzte noch verbliebene Refugium jener Authentizität und Wärme, die uns von einem zunehmend technokratischen und legalistischen Zeitalter geraubt“⁴⁷ wurden, inszeniert. Nachdem im Zuge der Modernisierung religiöse Weltanschauungen immer weniger im Stande waren, ihre zentralen Positionen innerhalb von Kulturen zu behaupten, habe „die Romantik die Religion als Mittelpunkt des Alltagslebens“⁴⁸ ersetzt. Die romantische Liebe habe die Funktion eines übergeordneten, höheren Sinnes übernommen und sich gewissermaßen selbst zu einer Art Religion stilisiert.

46 Bachtin 1969, 57

47 Illouz 2007, 25

48 Ebd., 58

Diese Ersatzreligion sei im 20. Jahrhundert umfassend in die Massenkultur integriert und von der Werbeindustrie vielfältig verarbeitet worden.⁴⁹ Romantische Narrative, „innerhalb deren man seine Erfahrung erklären“⁵⁰ könne, würden die kognitiv, emotional und physiologisch prägenden Erfahrungen von Liebesbeziehungen strukturieren und präfigurieren. Liebe würde dabei zu einem metaphysischen Absoluten erhöht und zur Letztbegründung von Konstruktionen außergewöhnlicher wie alltäglicher Erfahrung herangezogen. Auch heute werde gegen die technokratische Virtualität die romantische Liebe als einzige wahre Erfahrung ins Feld geführt, als Vergewisserung der eigenen Existenz, die gegenüber jedem Gedanken der Lüge, Täuschung oder Verschleierung erhaben ist. Allerdings gilt gerade auch die Liebe als erster Gegenstand der Angst, verführt worden zu sein.

2.2.2 Banale Illusionen des Göttlichen

Ernst Cassirer argumentiert in diesem Zusammenhang in *Der Mythos des Staates*, dass für Romantiker kein „scharfer Unterschied zwischen Mythus und Realität“⁵¹ und auch keine Trennung von Wahrheit und Poesie bestehe. „Mythus und Realität durchdringen einander und fallen in eins zusammen.“⁵² Das Denken des Religionsphilosophen Oskar Goldberg ist für diese Haltung ein Beispiel. Für ihn ist Mythologie keine Wissenschaft der Mythen, sondern die „Wissenschaft von den metaphysischen Volkswirklichkeitssystemen und deren Herstellung“, sie ist „somit keine Altertumswissenschaft, sondern aktuelle transzendentale Realitätsforschung“⁵³ und „ethnologische Experimentalwissenschaft.“⁵⁴ Goldberg glaubt, die Wirklichkeit des Mythos wäre real und könne mit Experimenten bewiesen werden. Mythen sind für ihn also keine Vorstellungen von der Realität, sie sind die Realität. Götter sind, wie auch Goldbergs Schüler Erich Unger schreibt, „keine Hirngespinste der primitiven Phantasie, sondern [...] biologische Kraftzentren.“⁵⁵ Die Wirklichkeit der Götter könne daher mit naturwissenschaftlichen Methoden bewiesen werden, „so wie der Chemiker seinen Chlorwasserstoff nachweist, so ist der Metaphysiker imstande, durch exakte Me-

49 Vgl. ebd., 64

50 Ebd., 213

51 Cassirer 1987, 11

52 Ebd.

53 Zit. nach Voigts 1992, 90

54 Ebd.

55 Zit. nach ebd.

30 Die Säkularisierung des Exodus

thoden *sui generis* einen Elohim „nachzuweisen“. „⁵⁶ In „mythischer Zeit“⁵⁷ wären die „transzendenten Kräfte des Lebens“⁵⁸ sogar im Stande gewesen, „die Naturgesetze abzuändern.“⁵⁹

Mythen würden sich daher von Ideologien unterscheiden. Während jene eine metaphysische Realität hätten, seien diese bloße Kunstprodukte. Konsequenterweise bezeichnet Goldberg auch den Zionismus als „aufgepfppte“⁶⁰ und „importierte“⁶¹ Kultur, ohne Originalität, „den Europäern in sklavischer Weise nachgemacht.“⁶² Gegen „die westliche Zivilisation, die Welt der Technik“⁶³, den „gemeinsamen Feind“⁶⁴ von metaphysischem Judentum und Islam, könnte nur eine „religiös inspirierte[] und motivierte[] Weltpolitik“⁶⁵ bestehen.

Goldbergs Mythentheorie begreift Kultur als eine Verfallserscheinung des Kults. Das Nebeneinander verschiedener Werte sieht er als eine „Spätfolge des Polytheismus“⁶⁶, die Aufklärung als „die Tragödie der Menschheit schlechthin.“⁶⁷ Goldbergs kulturpessimistische Remythifizierung verallgemeinert menschliches Erleben auf für ihn transzendentale Kategorien der Rasse, des Volkes und der Nation. Der allgemeine Kulturverfall könne, so Goldberg, nur durch eine Rückkehr zum Reinen und ein durch Rituale und Gesetze geregeltes Leben aufgehalten werden. Dafür müsse an die okkulten Anfänge der jüdischen Religion wieder angeknüpft werden.⁶⁸

Thomas Mann hat Goldberg in der Figur des Privatgelehrten Chaim Breisachers in seinem Roman *Doktor Faustus* porträtiert und ihn als „Kulturphilosophen“⁶⁹ beschrieben, „dessen Gesinnung aber insofern *gegen* die Kultur gerichtet war, als er in ihrer ganzen Geschichte nichts als einen Verfallsprozeß“⁷⁰ sah. Diese Charakterisierung scheint, wie selbst Voigts in seiner Apologie Goldbergs zugibt, zutreffend

56 Zit. nach ebd., 90f

57 Zit. nach ebd., 260

58 Ebd.

59 Ebd.

60 Zit. nach ebd., 301

61 Zit. nach ebd.

62 Zit. nach ebd.

63 Ebd., 305

64 Zit. nach ebd.

65 Zit. nach ebd.

66 Ebd., 266

67 Zit. nach ebd., 267

68 Vgl. Goldberg 2005

69 Zit. nach ebd., 268

70 Zit. nach ebd.

zu sein. Goldberg erkannte aber auch, dass künstliche Mythen, wie Alfred Rosenbergs *Der Mythos des Zwanzigsten Jahrhunderts*⁷¹ oder George Sorels Mythos des Generalstreiks, „die Massen zu pseudobacchantischer Raserei“⁷² verführe.

Nostalgisch bezeichnet auch Ernst Kantorowicz 1933 in *Das Geheime Deutschland* die Säkularisierung als „das zweite große Göttersterben.“⁷³ Wurde der polytheistische Pantheon durch den Monotheismus entvölkert, habe die Säkularisierung der Renaissance den Eingottglauben durch den Humanismus ersetzt.⁷⁴ Und auch Friedrich Nietzsche klagt in *Antichrist*: „Zwei Jahrtausende beinahe und nicht ein einziger neuer Gott!“ Und zur Erläuterung der Enttäuschung über die Sterilität einer einstmal blühenden Fähigkeit des Menschen: „Und wie viele neue Götter sind noch möglich!“⁷⁵ Hans Blumenberg sieht eine solche Remythifizierung in *Arbeit am Mythos* kritisch: „Was Nietzsches suggestive Feststellung alarmierend macht, ist die weitere Überlegung, die möglichen neuen Götter müssten nicht wieder die Namen und Geschichten der alten haben und würden ihre Übermacht in ungekannten Formen ausüben.“⁷⁶

Diejenigen, die neue Götter erwarten, scheinen zu erkennen, dass die Vakanz des imaginierten symbolischen „Herrensignifikanten“⁷⁷, nicht unbewohnt ist, sondern durch den Kapitalismus neu besetzt wurde. Schon Max Weber hat die „Entzauberung der Welt“⁷⁸ als ein Charakteristikum kapitalistischer Gesellschaften beschrieben. Marcel Hénaff schreibt dahingehend, der Markt und seine spektakulären Regulierungsprozesse hätten das Politische und das Imaginäre permanent aktiv integriert und sich „um dieses sozial nicht codierte ‚flottierende Imaginäre‘ gekümmert.“⁷⁹ Allerdings würden, wie Hénaff feststellt, „die Ressourcen des Imaginären [...] nicht in aller Form mobilisiert“, weshalb sie zum Teil „gewissermaßen‘ blieben und „unbestimmten Verwendungen zur Verfügung“⁸⁰ stünden.

71 In dem 1930 veröffentlichten Buch formuliert Rosenberg eine pseudowissenschaftliche antisemitische Rassentheorie, die wesentlicher Bestandteil der nationalsozialistischen Ideologie wurde.

72 Zit. nach ebd., 264

73 Kantorowicz 1933, 82

74 Ebd.

75 Nietzsche 2002, 3.19

76 Blumenberg 1990, 36

77 Nach dem Psychoanalytiker Jacques Lacan garantiert ein Herrensignifikant die Kette von Signifikanten, aus der sich die symbolische Ordnung, die das Subjekt unterwirft und strukturiert, zusammensetzt. (Vgl. Lacan 2006)

78 Weber 1919, 488f

79 Hénaff 2014, 95

80 Ebd., 94

Anders sieht es Jean Baudrillard in *Dabei wollen wir doch Mörder bleiben ...*: Die Materialisierung unbewusster Wünsche in Form von banalen Konsumprodukten sei eine Realisierung von Illusionen, durch die „alles, was als Illusion stark war, was magisch und poetisch war, auf die Wirklichkeit“⁸¹ reduziert werde. Dieser Exzess materialisierter Illusionen würde es verunmöglichen, dass „wir einmal wieder Leere produzieren könnten“⁸², eine Leere, die es ermöglichen würde, dass sich in diesem mit Zeichen, Codes, Andeutungen und Suggestionen überfüllten Labyrinth der Hyperrealität etwas Neues ereignen könnte.

2.3 Relativierung der Religion und Universalisierung des Menschen

2.3.1 Feinsinnige Säkularisierung

Damit man die irrationale Neigung zu mythischer oder romantischer Orientierung versteht, muss auf die geistesgeschichtliche Entwicklung, die unter dem Begriff der „Säkularisierung“ firmiert, verwiesen werden. Dabei handelt es sich keinesfalls um eine homogene Entwicklung. So unterscheidet der Religionssoziologe José Casanova in *Rethinking Secularization. A Global Comparative Perspective* drei verschiedene Verwendungen von „Säkularisierung“: (1) das „Zurückgehen des Glaubens“⁸³, (2) „die Privatisierung der Religion“⁸⁴ und (3) „die Differenzierung von staatlichen, ökonomischen und wissenschaftlichen Sphären, die als Emanzipation von religiösen Institutionen und Normen verstanden wird.“⁸⁵ Ursprünglich bedeute Säkularisierung, so Hans Blumenberg, „die Übertragung von kirchlichen und geistlichen Herrschafts- und Eigentumsrechten an weltliche Gewalten.“ Später habe man damit die Lösung von „Ideen und Verhaltensweisen aus ihrem ursprünglichen religiösen Begründungszusammenhang“⁸⁶ und ihre Herleitung „aus der allgemeinen Vernunft“⁸⁷ assoziiert.

Die Debatte zeigt, dass die Säkularisierung als differenziertes Phänomen zu betrachten ist. Auch Robert Spaemann argumentiert so, dass die Enteignung und „in-

81 Baudrillard 1994, 228f

82 Ebd., 230

83 Zit. nach Schloßberger 2013, 227

84 Ebd.

85 Ebd.

86 Blumenberg 1974, 32

87 Ebd.

nere[] Aushöhlung“ des „europäische[n] Staatskirchensystems“⁸⁸ noch lange nicht bedeute, dass auch religiöse Deutungsanspüche zerfallen würden. Vielmehr zeige sich, dass „die Emanzipation der politischen Souveränität von der kirchlichen Autorität“⁸⁹ nicht gleichbedeutend mit der „Emanzipation von der christlichen Religion“⁹⁰ sei. Diese würde als eine „von der konfessionellen Kirchlichkeit“⁹¹ losgelöste „religion naturelle“⁹² überdauern.

Auch für Peter Sloterdijk bedeutet Säkularisierung nicht die Vernichtung des Religiösen, sondern einen emanzipatorischen Prozess, „in dessen Verlauf die Bürger spätabsolutistischer ‚Gesellschaften‘ sich von der Bevormundung durch die Vertreter des Ersten Standes, des Klerus, und Zweiten Standes, des Adels, befreiten.“⁹³ Die Religion sei in dieser Auseinandersetzung als „natürliche Alliierte des Feudalismus und Absolutismus“⁹⁴ wahrgenommen worden, weshalb „die antifeudale Front der republikanischen Aufklärung auch eine antireligiöse Linie“⁹⁵ aufgebaut habe. Obwohl die antireligiöse Seite der Aufklärung nicht auf einen Antiklerikalismus reduziert werden kann, ist Sloterdijks Schlussfolgerung plausibel, dass in der heutigen verwandelten strategischen Gemengelage, in der sowohl der Einfluss der Kirchen als auch der der Aristokratie zumindest in den demokratisch regierten Staaten der Welt im Laufe der letzten 200 Jahren verschwindet, die antireligiöse Aufklärung ihre Frontstellungen verschieben muss.⁹⁶

Aus diesem Grund ist es durchaus zulässig von einer Epoche der Postsäkularisierung zu sprechen. Der Enteignungsprozess ist zu einem vorläufigen Ende gekommen. Selbst wenn religiöse Institutionen nach wie vor neben ihrer moralischen Autorität auch politischen und ökonomischen Einfluss geltend machen können, beschränkt sich die moderate Religionskritik unserer Zeit auf die Anprangerung von Fundamentalismus, als Extrem oder Devianz einer an und für sich ungefährlichen Permanenz (privat-)religiöser Orientierungen.

In seinen *Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie* klagt Wilhelm Dilthey zu Beginn des vergangenen Jahrhunderts über das „Trümmerfeld religiöser Tradition-

88 Spaemann 2007, 67

89 Ebd.

90 Ebd.

91 Ebd.

92 Ebd.

93 Sloterdijk 2007, 81

94 Ebd.

95 Ebd.

96 Vgl. ebd.

34 Die Säkularisierung des Exodus

nen.“⁹⁷ Gequält von einem metaphysischen Relativismus schreibt er über die weltanschaulichen Systeme seiner Zeit: „Eins dieser Systeme schließt das andere aus, eins widerlegt das andere, keines vermag sich zu beweisen.“⁹⁸ Es bestehe eine prinzipielle „Antinomie zwischen dem Anspruch jeder Lebens- und Weltansicht auf Allgemeingültigkeit und dem geschichtlichen Bewusstsein [...], dass eine grenzenlose Zahl solcher metaphysischen Systeme sich geschichtlich entwickelt hat, dass sie einander zu jeder Zeit, in welcher sie bestanden, sich ausgeschlossen und bekämpft haben und bis auf diesen Tag eine Entscheidung nicht herbeigeführt werden konnte.“⁹⁹

Trotz ihres beschränkten geistigen Vermögens könnten die Menschen nicht aufhören, Versuche zu unternehmen, das Universum als Ganzes zu erfassen und existenzielle Fragen, wenn schon nicht zu beantworten, dann wenigstens durch Strukturierung, Vereinfachung oder Glauben zu bewältigen. Unterschiedliche religiöse wie philosophische Weltanschauungen würden darum ihre jeweils spezifische Perspektive der Welt entwerfen, ohne dass dabei andere endgültig widerlegt werden könnten. Dilthey drückt diesen Sachverhalt poetisch mit den Worten aus: „Das reine Licht der Wahrheit ist nur in verschieden gebrochenem Strahl für uns zu erblicken.“¹⁰⁰ Für Dilthey ist dies ein Grund, gegen Nihilismus und Relativismus „die Souveränität des Geistes gegenüber einer jeden einzelnen“¹⁰¹ Weltanschauung zu bewahren, und darin die „Mehrseitigkeit der Welt“¹⁰² anzuerkennen.

In diesem Sinn äußert sich auch die poststrukturalistische Philosophin und Psychoanalytikerin Julia Kristeva, für die die Säkularisierung keine nihilistische Zersetzung religiöser Weltanschauungen ist, sondern deren vermittelnde Anerkennung. In einem Interview betont sie die Bedeutung von Säkularisierung als „Brücke“, die eine gegenseitige Akzeptanz zwischen Religionen ermögliche.¹⁰³ Eine arrogante Zurückweisung aller religiöser Weltanschauungen würde „den gesamten kulturell-spirituellen Bereich“¹⁰⁴ der Werbung oder populistischen und fundamentalistischen Diskursen überlassen. Stattdessen sollten „in dieser geistigen Leere Strukturen“¹⁰⁵ aufgebaut werden. Die Dekonstruktivistin fordert eine neue Metaphysik der Geschichte, eine neue Superstruktur, in der dogmatische Anschauungen konfliktfrei,

97 Dilthey 1991, 76

98 Ebd.

99 Ebd., 3

100 Ebd., 224

101 Ebd., 406

102 Ebd.

103 Vgl. Kristeva 2011

104 Ebd.

105 Ebd.

d. h. ohne ihre phantasmatischen binären Besetzungen auszuagieren, nebeneinander existieren dürfen.

2.3.2 Humanistische Gegenmythologien

Die Ideale der Aufklärung müssten, um neben den religiösen Weltbildern bestehen zu können, wie auch Peter Sloterdijk argumentiert, in Geschichten gefasst werden, die es den Einzelnen ermöglichen würden, „in Lebens- und Glaubensfragen“, „die Lücke zwischen dem Zweifelhaften und dem Gewissen“¹⁰⁶ zu schließen. So würden sie in einer Art „aufgeklärter Überstürzung“¹⁰⁷ – wie Sloterdijk einen solchen Sprung in den Glauben nennt – auch ohne wissenschaftliche Evidenzen handlungsfähig bleiben. Zurückgreifen könnte dieser pragmatische Glaube auf ein „Archiv all dessen, was die in Kulturen zersplittete Menschheit nicht vergessen darf, wenn sie ihre weiteren Schicksale unter einen empathischen Begriff von Zivilisation stellen will.“¹⁰⁸

Auch in dem Georg Wilhelm Friedrich Hegel zugeschriebenen *Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus* heißt es, dass durch eine solche „philosophische Kunstmythologie“¹⁰⁹ auch diejenigen „Sphären der Wirklichkeit, die sich durch den exakten Logos nicht adäquat erfassen lassen, sondern die der Lizzenzen der ungenauen Einbildungskraft bedürfen, weil sie selbst ungenau sind“¹¹⁰, begriffen werden können:

„Zuerst werde ich von einer Idee sprechen, die so viel ich weiß, noch in keines Menschen Sinn gekommen ist – wir müssen eine neue Mythologie haben, diese Mythologie aber muß im Dienste der Ideen stehen, sie muß eine Mythologie der Vernunft werden.“¹¹¹

Eine solche rationale Mythologie der Aufklärung und des Humanismus stützt sich nicht nur auf Historisches, sondern auch auf Legenden. Egon Fridell schreibt, diesen Gedanken sarkastisch einschränkend, in seiner *Kulturgeschichte der Neuzeit*, dass auch „das Altertum nicht antik war“, „es den Griechen mit dem Sonnenauge und den Römer mit der Erzstirn niemals gegeben hat“¹¹² und „es ganz unmöglich ist, dass

¹⁰⁶ Sloterdijk 2007, 77

¹⁰⁷ Ebd.

¹⁰⁸ Ebd., 93

¹⁰⁹ Brandt 2004, 16

¹¹⁰ Ebd.

¹¹¹ Zit. nach ebd., 17

¹¹² Friedell 2007, 376f

36 Die Säkularisierung des Exodus

es solche Menschen zu irgendeiner Zeit und an irgendeinem Ort gegeben haben kann.“¹¹³ Die Renaissance und der Humanismus hätten die Antike als „Karikatur und Marionette“¹¹⁴ imaginiert, wobei diese Phantasmen oder Idealvorstellungen dann zur Selbstbeschreibung und Zielsetzung herangezogen wurden.

So wurde auch in den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts ein liberaler und humanistischer Gegenmythos gefordert, um jenem rückwärtsgewandten deutschen Mythos, der Patriotismus und Ritterlichkeit propagierte, ein progressives, sensibles und psychologisierendes Mythenverständnis entgegenzusetzen. Vertreter dieser Ansicht waren u.a. Karl Kerenyi, Rudolf Otto und Thomas Mann. Diese wandten sich entschieden gegen den Versuch einer von nationalen, rassistischen oder bellizistischen Interessen geleiteten Remythifizierung, wie sie Alfred Rosenberg oder Oskar Goldberg betrieben.

2.3.3 Erneuerung der Sprache der Emanzipation

Die Forderung des Ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus, der mechanischen Vernunft „ästhetischen Sinn“¹¹⁵ zur Seite zu stellen, wird auch von der sich auf den Exodus beziehenden Widerstands- und Befreiungsbewegung der Zapatisten aufgegriffen. Anstatt angesichts eines angeblichen Scheiterns emanzipatorischer Bemühungen in postmodernen Nihilismus zu verfallen, erschaffen die Zapatisten eine neue Mythologie und eine neue Sprache der Emanzipation. Im Gespräch mit dem Journalisten und Autor von Kriminalromanen, Manuel Vázquez Montalbán, meint einer ihrer Sprecher, Subcomandante Marcos, dass es wichtig sei, „Begriffe wie Vaterland, Nation, Revolution, Wandel, soziale Gerechtigkeit, Freiheit, Demokratie“¹¹⁶, da sie zu „Worthülsen“¹¹⁷ verkommen seien, „in einen neuen Zusammenhang zu stellen.“¹¹⁸ Dafür sei es notwendig, die verlorenen Bedeutungen der Wörter in der Vergangenheit aufzuspüren und sie mithilfe einer alternativen Poetik, mit Metaphern und Fabeln, wieder mit Inhalten zu füllen. Die poetische und mythische Sprache ermögliche es zudem, die zapatistische Utopie – die keine fertigen Antworten anbiete – zu verstehen. Die „Theatralisierung“¹¹⁹ ihres Widerstands dürfe aber

113 Ebd.

114 Ebd.

115 Rosenzweig 1917, 264

116 Montalbán 1999, 116

117 Ebd.

118 Ebd.

119 Ebd. 138

„auf keinen Fall als Täuschung verstanden werden.“¹²⁰ Im Gegenteil, die „Erzählungen, mit den politischen Botschaften, die sie übermitteln“¹²¹ sowie die Vermischung von ironischen, urbanen und indianischen Sprechweisen sollen „zum Nachdenken an[]regen.“¹²²

Vielleicht ist auch die Wiedererzählung des Exodus-Mythos dahingehend zu verstehen. Ermöglichen es die Sprache und die Metaphern des Exodus, den Begriff emanzipatorischen Wandels neu zu denken, so dass trotz des Scheiterns jakobinischer und sowjetischer Revolutionsstrategien emanzipatorisches Streben nicht unmöglich geworden ist? Womöglich kann der Exodus als eine emanzipatorische Gelegenmythologie zu den Mythen des Neoliberalismus und der Postmoderne fungieren. Marcos beschwört die Fähigkeiten poetischer und mythischer Sprache, Unfassbares zu begreifen. Die Frage, ob die Potentiale mythischen Denkens und Sprechens tatsächlich komplexe Sachverhalte und tiefliegende Zusammenhänge verstehbar machen und den Diskurs instrumenteller Vernunft ästhetisch beleben und ethisch formen können, hat die Philosophie seit ihren Anfängen beschäftigt.

Im Folgenden werden hauptsächlich Positionen von Autoren diskutiert, die sowohl die Intentionen und Funktionen, als auch die entmündigenden und emanzipatorischen Potentiale mythischen Denkens und Sprechens aus der Perspektive der Säkularisierung untersuchen.

120 Ebd.

121 Ebd. 126

122 Ebd.

