

5. *Nullstunden*: Zeitdiagnostische und politische Separierungen und Amalgamierungen

Nach der ersten Schwellenphase im ‚Ende‘ und ihrer Verbreiterung in der ‚Achse‘ weist die ‚Stunde Null‘ auf einen Neuanfang hin und bringt somit die letzte der drei Phasen einer Schwellenerzählung zur Sprache. Die vorliegende Analyse schließt also mit der letzten Phase der Schwelle ab, welche den Anfang der ‚neuen‘ Zeit markiert, und stellt sie mit der Metapher der ‚Stunde Null‘ in den Kontext (nicht nur) politischer Neugründungsrhetoriken.

Dabei wird wie auch in den vorhergehenden Kapiteln die Konstruktion von geschichtskonstitutiven Schwellen- oder eben ‚Nullstunden‘-Erzählungen analysiert, um die in ihnen vollzogene Arbeit an der Religion zu beschreiben. Gleichzeitig wird diese Fokussierung auf politische Neugründungen als Analyse der Gouvernamentalität der Religion sichtbar (5.1.).

Die Metapher der ‚Stunde Null‘ wird dabei zuerst in denselben Zeitraum gestellt, mit dem das letzte Kapitel begonnen hat – mit einem ersten Schwerpunkt auf der Zeitdiagnose von Edgar Morin, der als einer der ersten nach dem Zweiten Weltkrieg die Metapher vom „Jahr Null“ in Bezug auf Deutschland geprägt hat (5.2.). Eingerahmt und kontextualisiert wird die Schrift sowohl durch schon von Morin eröffnete Bezüge zu Sigmund Freuds Schrift *Totem und Tabu* (1913 erschienen), wobei Religionskritik, die Kritik an xenologischen Mythen und Morins ‚Religionstheorie des Nationalsozialismus‘ in einer Diagnose der deutschen Nachkriegssituation zusammenfließen. Dabei werden diese Unterscheidungen mit Giorgio Agamben und Pierre Bourdieu religionstheoretisch expliziert und mit der (Un-)unterscheidbarkeit von Religion und Politik konkretisiert (vgl. 5.2.3.).

Die beobachteten Separierungen und Amalgamierungen zwischen Religion und dem Juridisch-Politischen werden sodann in die philosophische Diskussion des „Mythos des Staates“ bei Ernst Cassirer und anderen gestellt, wo die Frage nach der Separierung von Mythos und Religion auf der einen und des Juridisch-Politischen auf der anderen Seite ins Zentrum rückt (vgl. 5.2.5.). In Aktualisierungen der ‚Stunde Null‘ in späteren Schwellenerzählungen (etwa ‚1989‘) werden unterschiedliche Neugründungsmymen und deren Kritik beobachtet.

Hinsichtlich der Neugründungsmymen ist eine Vorbemerkung notwendig: Wenn es für die westliche sowie seit dem Imperialismus und der weltweiten Missionierung durch das Christentum und den Islam auch für die globale Geschichtsschreibung eine herausragende Zäsur gibt, so liegt sie in der christlichen Zeitrechnung und rückt damit ‚Christus‘ (nicht die historische Figur Jesus) ins Zentrum. Diese Zeitordnung mit bis heute für Datierungen maßgeblichem Anspruch präfiguriert die nachfolgenden Metaphern des ‚Jahres Null‘

oder der ‚Stunde Null‘.⁶⁹⁸ Eine Nachzeichnung der christlichen Zeitzählung und ihrer Verbreitung führt jedoch zu weit. So wie Karl Jaspers der Christozentrik mit seinem universalistischen Projekt der Achsenzeit auszuweichen versuchte (und stattdessen andere Zentrierungen einführte), bleibt der Fokus im Folgenden auf ‚modernen‘ Neugründungsrhetoriken im politischen Diskurs sowie der Frage nach den darin beobachteten Zusammenhängen, Separierungen und Amalgamierungen von Religion und Politik liegen.

5.1. Neugründungen und die Gouvernamentalität der ‚Religion‘

Schwellenerzählungen als Therapievorschläge – diese Grundthese zieht sich durch die gesamte Arbeit und taucht in verschiedenen Akzenten auf. Produzent*innen von Schwellenerzählungen verbinden ein ‚bedeutendes‘ Ereignis mit einer Diagnose, auf deren Folie sich schließlich ein Therapievorschlag für die diagnostizierten Probleme der Gegenwart konstruieren lässt.⁶⁹⁹

Die Beispiele der ‚Achsen‘ oder der ‚Enden‘ illustrierten diese These bereits in Varianten und verbanden sie mit der Thematik der Religionsgeschichtsschreibung als spezifische Geschichtskonstruktion, die sich selbst und ihre Gegenstände (wie ‚Religion‘, ‚Politik‘ oder ‚Ideologie‘) als religiös oder aus ‚nicht-religiöser‘ Perspektive ‚als‘ Religion oder als ‚religiös‘ beschreibt, in jedem Fall aber die Arbeit an der Religion weiterführt.

Damit wird die Akzentverschiebung der in der vorliegenden Arbeit eingenommenen Perspektive resümiert: es geht nicht um die Bestimmung oder Definition der Religionsgeschichte und ihrer Grenzen, sondern um die diskursive ‚Definierung‘ der Religionsgeschichte. Gezeigt werden soll also nicht, wieso und inwiefern ein bestimmtes historisches Phänomen ‚religiös‘ *ist*, sondern mit welchen Gründen und diskursiven Strategien etwas als ‚religiös‘ beschrieben wird.

Diese diskursgeschichtliche Perspektive bringt die Formierung eines spezifischen Diskurses in den Blick – eben die Formierung dessen, was als Teil der Religionsgeschichte beschrieben wird oder was aus bestimmten Gründen aus ihr herausfällt, um dabei gleichsam in einem antithetischen Verhältnis zu ihr stehen zu bleiben.

Diese Strategie erscheint zunächst als eine Zurücknahme des Anspruchs, Religionsgeschichte definieren zu können. Im Laufe der Arbeit wird jedoch deutlich, dass es sich nicht um eine Zurücknahme handelt, da durch diesen Perspektivenwechsel die Ordnung der Religion sichtbar wird, die sich als diskursi-

⁶⁹⁸ In muslimischen Ländern wird diese Zeitrechnung konkurriert durch die Stunde Null nach Mohammed.

⁶⁹⁹ ‚Therapie‘ wird damit zum Ergebnis oder Resultat der Schwellenerzählung, ist aber Teil des analytischen Begriffsapparates und auf derselben Ebene wie die Begriffe ‚Schwellenerzählung‘ oder ‚temporale Positionierungstechnologien‘ angesiedelt.

ve Praxis der Religionsgeschichtsschreibung teilweise selbst verschleiert, teilweise diese Verschränkung gerade thematisiert.

Die Ordnung der Religion und die Praxis, ‚Religion‘ und ihre Grenzen in ihrer Geschichte zu bestimmen, wird dabei als Vorbedingung jeder regierungstechnischen Handhabung von ‚Religion‘ sichtbar. Die vorgenommene Analyse von Schwellenerzählungen macht damit auch auf die ‚Gouvernementalitätsgeschichte der Religion‘ in einer sich als ‚säkular‘ beschreibenden Gesellschaft aufmerksam.

Die genealogische Perspektive, die der metaphysischen Suche nach dem ‚wahren‘ Ursprung gegenübersteht, legt den Fokus auf die Entstehungsgeschichte bestimmter Schwellennarrative als heterogene und kontingente Prozesse, in denen Kräfteverhältnisse und Unterwerfungssysteme konstituiert werden.⁷⁰⁰ Nicht die ‚Ursprünge‘ selbst – also die behaupteten Schwellen –, sondern die an einen Ursprung geknüpfte Legitimationsstrategie einer bestimmten Politik steht im Zentrum der Analyse.

Im Fall der ‚Stunde Null‘ werden nun Geschichten beschrieben, die den Zusammenhang von Religion auf der einen und dem Juridisch-Politischen auf der anderen Seite zum expliziten Ausgangspunkt einer Gegenwartsdiagnose und -therapie machen. Dies wird an der Metapher der ‚Stunde Null‘ illustriert, die in verschiedenen Konstellationen für die Situation Deutschlands nach dem Zweiten Weltkrieg verwendet wurde und noch wird.

Indem die Konstituierungspraktiken der Religionsgeschichte im Fokus der Schwelle gezeigt werden, werden ihre Resultate – die Therapievorschläge – als Aspekte der Gouvernementalität sichtbar.⁷⁰¹ Mit anderen Worten: die Grenzen der ‚Religionsgeschichte‘ werden qua Religionsgeschichtsschreibung festgeschrieben und die gegenwärtig diagnostizierte ‚Krise‘ damit therapierbar und regelbar gemacht.⁷⁰²

Der in Foucaults Überlegungen zur Gouvernementalität zentrale Begriff des Regierens fungiert nicht nur als Scharnierfunktion zwischen verschiedenen Machtbeziehungen und Herrschaftszuständen sowie zwischen Macht und Subjektivität, sondern er bietet auch ein „Analyseinstrument zur Untersuchung der von Foucault immer wieder herausgestellten Macht-Wissen-Komplexe“⁷⁰³.

⁷⁰⁰ Vgl. Michel Foucault: „Nietzsche, die Genealogie und die Historie“, in ders.: *Schriften 2*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2014, S. 174–178.

⁷⁰¹ Vgl. Michel Foucault: *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2014. Zum Projekt einer Geschichte der ‚Gouvernementalität‘ vgl. darin etwa S. 134–172, bes. S. 162 f, aber auch S. 52–79.

⁷⁰² Vgl. Thomas Lemke: „Gouvernementalität“, online auf thomaslemkeweb.de: http://www.thomaslemkeweb.de/publikationen/Gouvernementalit%E4t%20_Kleiner-Sammelband_.pdf (zuletzt abgerufen am 16.8.2019). Vgl. auch: Thomas Lemke, Ulrich Bröckling, Susanne Krasemann (Hrsg.): *Gouvernementalität der Gegenwart: Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2000.

⁷⁰³ Lemke, *Gouvernementalität*, S. 2.

Roland Barthes fügt dem Begriff der Gouvernamentalität zudem das „Bedeutete des Begriffs“ und „die von der Massenpresse als Essenz der Wirksamkeit aufgefasste Regierung“ hinzu.⁷⁰⁴ Die *Gouvernamentalité*, wie sie Barthes akzentuiert, verweist auf das „Natürlichmachen des Begriffs“. Dies ist ihm zufolge die „wesentliche Funktion des Mythos“, die im „eindringlichen Charakter des Mythos“ sichtbar wird. Von diesem erwartet man eine „unmittelbare Wirkung“, die damit sichtbar und regierbar wird. Die *Gouvernamentalité* der ‚Religion‘ – damit auch ihr Mythos – markiert also das ‚Natürlichmachen‘ der religionsbezogenen Begriffe und ihrer diskursiven Verbindungen, die Religionsgeschichte zum ‚natürlichen‘ Ausgangspunkt regierungstechnischer Argumente macht. Illustriert werden kann dies etwa mit dem Verweis darauf, dass im Anschluss an ‚9/11‘ oder an die Attacken in Paris ein neuer Umgang mit (bestimmter) ‚Religion‘ gefordert und ‚geschichtlich‘ legitimiert wird.

Wie eingangs erwähnt verweisen die Metaphern der ‚Stunde Null‘ oder des ‚Jahres Null‘, welche zunächst im Zentrum der Analyse stehen, auf Schwellenerzählungen der jüngeren Geschichte Europas und legen dabei den Blick frei auf Therapievorschläge zur Demokratie in Deutschland und Europa – sei es um 1945/46/49, sei es um 1968/69 oder 1989/90. Mit diesen Reihen oder Serien soll nicht behauptet werden, dass sich die Geschichte wiederholt.⁷⁰⁵ Wie Wolfgang Eßbach betont, ‚wiederholen‘ sich jedoch Diskurse und Themen in Variationen, in dem auf sie rekurriert wird.⁷⁰⁶ Die Reihen und Serien stellen somit einen methodischen Ausgangspunkt dar: nicht nach Ereignissen soll gesucht werden, sondern nach einer bestimmten Erzählweise von Ereignissen, nach ihren Verbindungen (eben: Reihungen) und ihren Bezügen zum Religionsdiskurs.

Ihre Gemeinsamkeiten haben die ‚gereihten‘ Nullstunden aber offensichtlich darin, dass diese Jahreszahlen allesamt symbolträchtige und gleichzeitig kontingente Momente eines Bruches darstellen und damit ein besonderes Sub-Genre der Schwellenerzählungen illustrieren: eine Schwelle, die einen Neuanfang, einen Ursprung, einen Nullpunkt, behauptet und damit eine besondere mythopoetische Dimension darstellt, indem eine Neugründung rhetorisch gefestigt, mit der Gegenwart verbunden und damit „die Art und Weise, in der eine Geschichte sich selbst versteht“ angeleitet wird.⁷⁰⁷

Neugründungsmythen, besonders solche mit der Dringlichkeit einer Rhetorik der ‚Null‘, stellen die politische Dimension einer Schwellenerzählung ins

⁷⁰⁴ Roland Barthes: *Mythen des Alltags*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1964, S. 114.

⁷⁰⁵ Reihen oder Serien – als Analogiebehauptungen – werden also weniger verglichen denn als Formationen des Diskurses ausgewiesen. Vgl. Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 35 f.

⁷⁰⁶ Eßbach, *Religionssoziologie 1*, S. 22.

⁷⁰⁷ Vgl. de Certeau, *Schreiben der Geschichte*, S. 34.

Zentrum – dies bezeichnet die Politik des Ursprungs, die wiederum zur Herstellung von sozialen und epistemischen Kollektiven beiträgt.

Um die hier vorgenommene Verortung von ‚Neugründungsmythen‘ im Diskursfeld Religion näher zu erläutern, wird im Folgenden auf die Figur des Ursprungs in der politischen Philosophie Hannah Arendts näher eingegangen: Arendt stelle das „Anfangenkönnen“ als „Zentralaspekt der Philosophie des Politischen“⁷⁰⁸ heraus, wie Claus Leggewie hervorhebt, und gebe ihm zugleich eine existenzphilosophische Dimension:

„Dass der Mensch für die logisch unlösbare Aufgabe, einen neuen Anfang zu setzen, gleichsam existentiell vorbestimmt ist, insofern er ja selbst einen Anfang darstellt. Insofern der Mensch in die Welt hineingeboren ist, in ihr als ein ‚Neuer‘ durch Geburt erscheint, ist er mit der Fähigkeit des Beginnens begabt. Weil er ein Neuer ist, kann er etwas Neues anfangen.“⁷⁰⁹

Sie beschreibt die Fähigkeit zum Anfangen andernorts als das Politische *per se*:

„Was den Menschen zu einem politischen Wesen macht, ist seine Fähigkeit zu handeln [...], die ihm nie in den Sinn hätten kommen können, wäre ihm nicht diese Gabe zuteil geworden etwas Neues zu beginnen.“⁷¹⁰

Leggewie sieht hierin eine Säkularisierung der augustinischen Formel [*Initium*] *ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* (Damit ein Anfang sei, wurde der Mensch geschaffen, vor dem es niemanden gab)⁷¹¹, wobei er unter Säkularisierung die Bewegung versteht, mit der das „Anfangenkönnen“ auf den Menschen bezogen und ihm nicht mehr von außen – von Gott – zugedacht wird.⁷¹² Er beschreibt die Arendtsche Neuformulierung des augustinischen Axioms (bei Arendt lautet dieses in einer Formulierung aus *Vita activa*: „Wie jeder Mensch auf Grund des Geborenses ein initium, ein Anfang und Neuankömmling in der Welt ist, können Menschen Initiative ergreifen, Anfänger werden und Neues in Bewegung setzen.“⁷¹³) als „scheinbar religiöse Rück-Bindung an den Ursprung [...]“⁷¹⁴. Diese Formulierung der „scheinbar religiösen Rück-Bindung“ offenbart dabei eine Verlegenheit des modernen Religionsdiskurses, bei der selten eindeutig wird, in welchem Verhältnis das ‚Scheinbare‘ zum ‚Wirklichen‘

⁷⁰⁸ Claus Leggewie: „Der Mythos des Neuanfangs – Gründungsetappen der Bundesrepublik Deutschland: 1946 – 1986 – 1989“, in: Helmut Berding (Hrsg.): *Mythos und Nation. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewusstseins*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1996, S. 275–302, hier S. 281.

⁷⁰⁹ Hannah Arendt: *Über die Revolution*, München: Piper 1986, S. 272.

⁷¹⁰ Hannah Arendt: *Macht und Gewalt*, München: Piper 1998, S. 81.

⁷¹¹ Vgl. Augustinus: *De Civitate Dei / Vom Götterstaat*, XII, 21, S. 102. <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel.php?ordnung=0&werknr=91&buchnr=198&abschnittnr=1919> (zuletzt abgerufen am 16.8.2019). Hier zitiert nach Leggewie, „Mythos des Neuanfangs“, S. 282.

⁷¹² Ebd. Hier wird eine christliche, oder eher theistische Schattierung des Säkularisierungsverständnisses von Leggewie deutlich.

⁷¹³ Hannah Arendt: *Vita activa oder vom tätigen Leben*, München: Piper 1992, S. 16.

⁷¹⁴ Leggewie, „Mythos des Neuanfangs“, S. 282.

steht, wohl aber, dass hier eine Herkunftsgeschichte angeboten wird, deren Plausibilität sogleich wieder zurückgenommen wird: einerseits sieht Leggewie in Arendts „säkularisierter“ Form der augustinischen Ursprungsphilosophie eine Position, die religiöse Bezugspunkte kennt, die sich jedoch ebenso sehr von diesem Ort – der Religion – getrennt sieht.

In Leggewies Sprachgebrauch werden die Problematik und die Verlegenheit des zeitgenössischen Religionsdiskurses deutlich: indem eine Religionsdefinition gesetzt wird, an deren Rändern sich die Restbestände der europäischen Religionslandschaft im Gewand von ‚scheinbarer‘, ‚quasi-‘, ‚pseudo-‘ und ‚Ersatzreligion‘ tummeln, wird der „Glaube des Soziologen“ sichtbar, worunter Bourdieu nicht zuletzt auch die erwähnte Verlegenheit an den Grenzen des religiösen Feldes versteht. Dies meint, dass sich als Folge der „Einführung von dem religiösen Sprachgebrauch entlehnten Wörtern in den wissenschaftlichen Diskurs [...]“⁷¹⁵ stillschweigend Glaubensüberzeugungen in den Diskurs der Religionssoziologie einschleichen.

Wie in den vorhergehenden Kapiteln wurde die Analyse von religionsbezogenen Schwellenerzählungen schon in ihrer theoretischen Klärung am Rande des Religionsdiskurses und mit Bezug – hier in nicht ganz zu klärender Nähe – zur Religionsgeschichte situiert. Die Verlegenheit dieser auf die Unterscheidung von religiös/säkular abgestellten Position wird noch dadurch verstärkt, dass Nicht-Religion auf die grundsätzliche Problematik der Säkularisierungsthese verweist: diese meint sich selbst immer mit (vgl. 3.2.1.), indem sie sich selbst als nicht-religiösen und säkularen Blick auf die ‚Religionsgeschichte‘ mitbeschreibt, diese Unterscheidung aber gleichzeitig verschleiert.

Die Verlegenheit, die in der Beschreibung dieser Randphänomene offensichtlich wird, wird kleiner, wenn es darum geht, Gründungsnarrative als ‚Mythen‘ zu beschreiben. Leggewie nimmt den Begriff der Gründungsmythen in doppelter Weise auf, indem er solche einerseits analysiert und andererseits sich bewusst ist, dass damit eine Reproduktion einhergeht.⁷¹⁶ Er beschreibt Gründungsmythen in vier Zusammenhängen: sie stellen erstens Legitimationserzählungen dar, beinhalten zweitens den Aspekt der Nation, beschreiben drittens eine charismatische Bindung an eine Gründungsfigur sowie viertens ein „non-dit, ein Ungesagtes, [welches] gewissermaßen die Lebenslüge der kollektiven Identität erkennen lässt“.⁷¹⁷ Fragen nach Anfang und Ursprung werden also auch im politischen und philosophischen Diskurs mit religionsbezogener Semantik und aller damit einhergehenden Ambivalenz bearbeitet.

Eine methodische Trennung des Mythos- vom Religionsdiskurs ist folglich nicht angezeigt, stattdessen würde diese die Arbeit an der Religion dahinge-

⁷¹⁵ Vgl. Pierre Bourdieu: „Soziologie des Glaubens und der Glaube des Soziologen“, in ders.: *Religion. Schriften zur Kulturosoziologie* 5, Konstanz: UVK 2009, S. 225–231.

⁷¹⁶ Leggewie, „Mythos des Neuanfangs“, 1996, S. 288.

⁷¹⁷ Ebd.

hend fortsetzen, dass sie die Zwischenposition des Mythosbegriffs im religionspolitischen Diskurs ‚übersieht‘: während ‚Religion‘ als konstitutives Außen separiert bleibt, werden gewisse Funktionen über den Mythosbegriff inkludiert, wenn Postulate der Ununterscheidbarkeit (Agamben⁷¹⁸) oder der Unbeobachtbarkeit (Luhmann) im Bereich des Juridisch-Politischen referiert werden.

Dies geschieht hinsichtlich des Religionsbegriffs mit größerer Unsicherheit als mit Blick auf den Mythosbegriff.⁷¹⁹ In beiden Fällen steht gerade die Authentizität der Zuschreibung in Frage, wenn die „*scheinbar* religiöse Rück-Bindung“⁷²⁰ thematisiert oder kritisiert wird. Oder, um der Analyse die alleinige Aufmerksamkeit auf den Religionsdiskurs zu nehmen: das Anfangenkönnen wird als zentrale Eigenschaft sowohl der Politik (Arendt) als auch des Mythos verstanden. Anstatt aber sogleich zu entscheiden, ob die für Schwellenerzählungen zentrale Eigenschaft des Anfangenkönnens nun ‚mythisch‘, ‚religiös‘ oder ‚politisch‘ oder alles zusammen sei, soll mit Blick auf eine spezifische Metapher – die der ‚Stunde Null‘ – die diskursive Verortung im Hinblick auf Politik, Religion und Mythos näher beleuchtet werden. Aufmerksamkeit gilt in diskursanalytischer Perspektive besonders der Selbstpositionierung und Selbstbeschreibung hinsichtlich dieser ‚großen Begriffe‘, wie sie auf der Objektebene ausgetragen wird. Diese Kategorisierungs- und Zuordnungsarbeit wird im Hinblick auf historische Brüche analysiert, die als ‚Nullstunden‘ bezeichnet worden sind.

5.2. *Schwellen zwischen Religion und Politik*

Wann die Metapher der ‚Stunde Null‘ in der Moderne zum ersten Mal auftauchte, kann nicht mehr festgestellt werden – das Ursprungsnarrativ ist nicht eindeutig auf einen Ursprung zurückzuführen. Mit einem genealogischen Anspruch soll aber auch nicht nach einem ‚wahren‘ Ursprung gesucht werden, sondern verschiedene konstitutive Herkünfte und Entstehungsmomente verknüpft und die Aspekte der Gouvernamentalität der Religion in den aus ihnen hergeleiteten Therapieansätzen sichtbar gemacht werden.

Die Metapher wird im Folgenden ausschließlich im Hinblick auf die Verhältnisbestimmung von Religion und Politik im 20. Jahrhundert untersucht. Die dabei verwendeten Materialien stammen größtenteils von französi-

⁷¹⁸ Die im Analysekapitel eingeführte Theoretisierung von ‚Religion‘ wird nachfolgend (insbes. unter 5.2.3.) aufgenommen und mit der Religionstheorie von Giorgio Agamben ergänzt, da hieraus Präzisierungen hinsichtlich der Theoretisierung der im Diskurs vorgenommenen Arbeit an der Religion ermöglicht werden.

⁷¹⁹ Ein theoretischer Mythosbegriff, der die ‚Mythopoetik‘ von geschichtskonstitutiven Schwellenerzählungen in den Blick bringt, wird in der vorliegenden Arbeit unter 1.3.1.2. erstmals eingeführt, in der Achsenzeit (3.4.) erweitert und nachfolgend am Ende von 4.2. zusammengefasst.

⁷²⁰ Leggewie, „Der Mythos des Neuanfangs“, S. 262. Hervorh. DA.

schen und deutschen Autor*innen und Intellektuellen und fokussieren auf Deutschland und Westeuropa. Ein erster Schwerpunkt liegt dabei auf der Schwellensetzung von ‚1945‘ (ich behandle die Symbole 1945/46/49 als Reihen eines spezifischen Gründungsmythos) und ‚1989‘.

5.2.1. Die ‚Stunde Null‘ Deutschlands bei Edgar Morin

Die Tatsache, dass die symbolhaften Ereignisse ‚1945‘ und ‚1989‘ eine Zäsur darstellen, bezeichnet der Politikwissenschaftler Claus Leggewie 1996 als offensichtlich: „Die beiden Eckdaten 1949 und 1989 kann man ohne Zögern als Gründung oder Neuanfang kennzeichnen, wobei sich die Adjektive verordnete Gründung und verfehlte Neugründung anbieten.“⁷²¹ Dies wird jedoch nicht nur retrospektiv so betrachtet, sondern auch zeitgenössisch: Der Schriftsteller Rudolf Leonhard stellt im Vorwort der deutschen Ausgabe von Edgar Morins *Das Jahr Null* (1946) fest, dass dieser Titel „glücklich“ und „vielsagend“ gewählt ist und

„zeigt, wie tief und wie richtig der Verfasser Deutschlands Lage erkennt: das Jahr Null, die erste Regung nach dem Chaos, die Möglichkeit des ersten Schrittes aus dem Nichts; der Wiederanfang, der endliche Anfang einer deutschen Geschichte, einer deutschen Weltgeschichte, endlich einer Geschichte des deutschen Volkes, einer Gestaltung des deutschen Schicksals durch die Hände des Volkes“.⁷²²

Die mythopoetisch-kosmologische Sprache dieser Aussage, die insbesondere in der Gegenüberstellung von Chaos und (Wieder-)Anfang offensichtlich wird, verdeutlicht den zentralisierenden Aspekt einer Schwellenmetapher wie derjenigen der ‚Stunde‘ oder des ‚Jahres Null‘. Temporale Positionierungstechnologien wie das dynamisierende Postulat der radikalen Innovation durch die Markierung eines ‚großen Bruches‘ zeigen sich in der das „Chaos“ und das „Nichts“ bemühenden Rhetorik, die nach der ‚Stunde Null‘ überwunden werden und damit – hierin besteht die an dieser Stelle zentralisierende Absicht – eine neue „deutsche Geschichte“ initiieren soll. Gleichwohl wird das ‚Jahr Null‘ nicht etwa herbeigewünscht, wie das bezüglich der Achsenzeitthematik festgestellt werden konnte, wenn Jasper die „grenzenlose Kommunikation“ als Errungenschaft der Achsenzeit der Gegenwart anempfiehlt, sondern die ‚Stunde Null‘ ‚ist‘ der Fall. Hier wird eine spezifische Funktion des Mythos deutlich, auf die Roland Barthes hingewiesen hat: der Mythos zeichnet sich durch ein „«Natürlichmachen» des Begriffs“ aus (vgl. 1.4.1.2).⁷²³

⁷²¹ Ebd., S. 287.

⁷²² Rudolf Leonhard: „Vorbemerkung“ in: Edgar Morin: *Das Jahr Null. Ein Franzose sieht Deutschland*, Berlin: Verlag Volk und Welt 1948. (aus dem Französischen übertragen von Ingeborg Havemann), S. 12 f. Originaltitel: *L’an zéro en Allemagne* (1946).

⁷²³ Barthes, *Mythen des Alltags*, S. 114.

Wie später gezeigt wird, überzeugte die Ereignismystik der Metapher ‚Stunde Null‘ in Bezug auf Deutschland nach 1945 längst nicht alle Zeitgenossen oder Nachfolger. Etwa in den Studentenprotesten der 1960er Jahre wird gerade auf die nationalsozialistische Kontinuität etwa im Beamtenstaat hingewiesen, welche durch die Rhetorik der Diskontinuität ausgeblendet wurde. Die ‚Natürlichkeit‘ der ‚Stunde Null 1945‘ verweist also auf ihren mythischen Gehalt und macht sich damit zum Ziel von Mythenkritik.

Die Vorarbeit zur *Die Stunde Null* entstand als Ethnographie während Morins Zeit in der Verwaltung der französischen Besatzungszone. Morin, der als Edgar Nahoum geboren wurde, diesen Namen jedoch während seiner Zeit in der *Résistance* in Morin änderte,⁷²⁴ schrieb es im Stil einer teilnehmenden Beobachtung, in der er u.a. auch auf Statistiken der Amerikaner zurückgriff.⁷²⁵

Die Formel *Das Jahr Null* (franz. Titel: *L'an zéro en Allemagne*) wurde im Fall von Morin für eine „glücklich gewählte und vielsagende Formel“ angesehen, deren Gültigkeit – geradezu ihre „Natürlichkeit“ – als neue Chronologie weder bei Edgar Morin noch bei Rudolf Leonhard zur Debatte steht. Zur Debatte steht hingegen, wie das „Chaos“ entstanden ist, und welche Lösung – welche Therapie – aus dem Chaos herausführt und einen „Wiederanfang“ ermöglicht. Die folgende Lektüre von Morins Schrift zeigt, wie die Erklärung des ‚Chaos‘ – verursacht durch Nationalsozialismus und Faschismus – in den Religionsdiskurs hineinführt und diesen zum Austragungsort des Konflikts macht:

„Das ‚Heilige‘, das Jahrhunderte humanistischer Entwicklung bis in seine tiefsten Schlupfwinkel zurückgedrängt hatten, dieses ‚Heilige‘ hat sich befreit, es bemächtigte sich jeder Einrichtung, jeder Handlung, jeder Geste. [...] Der Nazismus stellt den Einbruch des Religiösen und Mystischen in das politische, soziale, wirtschaftliche Leben dar, den Einbruch der primitivsten und abergläubischsten Religiosität.“⁷²⁶

Diese Variation der Säkularisierungsthese, die auf einer starken Teilung der gesellschaftlichen Bereiche beruht und diese reklamiert, sieht eine „humanistische“ Verdrängung des Heiligen aus den gesellschaftlichen Institutionen – welche im Nazismus umgekehrt wurde. Diese Separierung erscheint – vermutlich durch das Konzept des „Heiligen“ bei Roger Caillois und dem *Collège de Sociologie*⁷²⁷ geprägt – als substantieller Gegenstand von Religion. Die Morinsche Schwelle wird als eine Schwellenerzählung sichtbar, die als eine Positionierung

⁷²⁴ Morin war später in verschiedenen Funktionen tätig und publizierte u.a. in der von Cornelius Castoriadis und Claude Lefort gegründeten Zeitschrift *Socialisme ou Barbarie*.

⁷²⁵ Dies zeigt die Bemühungen um Wissenschaftlichkeit, welche in den Besatzungszonen in der Analyse der Kriegsursachen an den Tag gelegt wurden.

⁷²⁶ Morin, *Das Jahr Null*, S. 18.

⁷²⁷ Während die für die deutsche Religionswissenschaft der damaligen Zeit prägenden Theorien von Rudolf Otto oder Otto Söderblom in Frankreich zwar zur Kenntnis genommen wurden, standen die religionstheoretischen Auseinandersetzungen um das ‚Heilige‘ (eher: *le sacré*) in Frankreich stärker vom *Collège de Sociologie* geprägt, welches sich nicht zuletzt auch auf Marcel Mauss und die Religionssoziologie Émile Durkheims

in der Ordnung der Religion beschrieben werden kann: Morin verortet das inhaltliche Zentrum der Erzählung vom ‚Jahr Null‘ in der Amalgamierung von Religion und Politik und baut darauf seine Diagnose auf, die als Therapie der Gegenwart eine erneute Separierung von Politik und Religion vorsieht.

An obigem Zitat lassen sich somit verschiedene Mechanismen des modernen Religionsdiskurses aufzeigen, der sich in der Form der Säkularisierungsthese äußert und damit eine Separierung gesellschaftlicher Felder oder Sphären begründet. Zur Arbeit an der Religion in der Moderne zählt neben der Separierung der verschiedenen Bereiche des öffentlichen Lebens (Politik, Wirtschaft, Wissenschaft, etc.) auch die Trennung und Herauslösung von Religion aus dem öffentlichen Bereich. ‚Säkularisierung‘ bezeichnet in dieser Form also die bekannte Verdrängung von Religion aus den öffentlichen Lebensbereichen, wobei Morin hier den politischen, den sozialen und den wirtschaftlichen Bereich nennt.⁷²⁸ Dabei beschreibt er den historischen Bruch in zentraler Weise über die Verbindung von Religion und Politik und nennt deren Zusammenfallen im Nazismus als problematischen Kern dieser Geschichte.

Damit wird einerseits die Aushandlung von Separierung und Amalgamierung als Hintergrund der Säkularisierungsthese verdeutlicht. Andererseits zeigt sich hier die programmatische Seite der vorliegenden Arbeit: die ‚Stunde Null‘, die Schwelle, bezieht das Thema der Säkularisierungsthese auf einen temporalen Ausnahmezustand. Dieser zeitliche Ausnahmezustand erfordert erstens eine Zentralperspektive (A. Assmann), die der Neuordnung eine eindeutige Anleitung – einen Therapieversuch – anbei stellt. Das Zusammenfallen – das Amalgam – muss in der ‚Stunde Null‘ wiederum aufgelöst und getrennt werden, hierin liegt der Therapieversuch der Morinschen Zeitdiagnose. Das inhaltliche Zentrum der Zeitdiagnose, die ‚katastrophale‘ Amalgamierung von Religion und Politik, wird zum Ausgangspunkt seiner weiteren Analyse von Nachkriegsdeutschland. Morin formuliert also zweitens die Katastrophe des Faschismus als eine Gewalt und Konflikte hervorrufende Störung dieser durch die „humanistische Entwicklung“ hergestellten Trennung der verschiedenen Lebens- oder Gesellschaftsbereiche von ‚Religion‘.

Drittens kann mit diesem Zitat sichtbar gemacht werden, wie die Bewertung der Konflikte und ihrer Parteien über die Qualität der ‚Religion‘, die man in andere Lebensbereiche eindringend beobachtet, erfolgt. Die Unterscheidung bedient sich der Kenntlichmachung von ‚schlechter‘ – etwa „abergläubischster“ – Religion, was auch am evolutionistischen Paradigma sichtbar wird (einschlägig ist der Verweis auf die „primitivste“ Religion).

berief. Vgl. Stephan Moebius: *Die Zauberlehrlinge. Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie (1937–1939)*, Konstanz: UVK 2006.

⁷²⁸ Hinsichtlich der Variationen der Säkularisierungstheorie als Selbstthematization vgl. 2.2.

Es stellt sich somit die Frage, welches die positive Seite der diskriminierenden Unterscheidung innerhalb von Religion ist. Anders gefragt: was ist ‚gute‘ Religion? Der Verdacht geht in Richtung der ‚privaten‘ Religion des Bürgers, die sich nicht in Politik ‚einmischt‘. Morin bietet keine explizite Auflösung dieser Frage an. Als Bürger der dritten und vierten Republik war Morin jedoch kaum Gegner des französischen Laizismus, sondern eher ein moderater Vertreter der separatistischen Position, welche die ‚Religion des Bürgers‘, nicht jedoch die ‚des Staates‘ akklamiert.⁷²⁹

Diesen Positionen, die man als Variationen der Säkularisierungsthese bezeichnen kann,⁷³⁰ wird hier mit einer Kritik begegnet: Säkularisierung heißt in einem ersten Schritt: Konstruktion von separierten Lebens- oder Gesellschaftsbereichen, die nicht miteinander verwoben seien (etwa: Religion, Politik, Recht, etc.). Die Störung dieser Abgesondertheit von Religion aus anderen Lebens- und Gesellschaftsbereichen führt dann in einem zweiten Schritt zu einer Störung der politischen Ordnung: zum Problem der Amalgamierung.

Diese Position lässt jedoch offen, wieso gewisse Religionsformen durchaus im staatlichen Gefüge ihren Ort haben dürfen: als Teil der Tradition und Geschichte des jeweiligen Staates oder als Religion des Bürgers, nicht jedoch als Religion des Staates, welche die Separierung unterlaufe.⁷³¹ Kritik am Faschismus erscheint bei Morin also in der Form der Religionskritik. Diese wird damit zu einem Instrument, mit dem die ‚neue‘ Ordnung der Religion in Geschichte und Gesellschaft konstituiert werden kann.

Die Störung der politischen Ordnung steht bei Morin auch im Kontext einer religionsgeschichtlichen Konstellation, welche über Deutschland und Frankreich hinausgeht und spezifische Elemente des zeitgenössischen und damit

⁷²⁹ Darauf deuten zumindest seine späteren Publikationen und Aussagen in der Öffentlichkeit. Vgl. Edgar Morin: *La voie. Pour l'avenir de l'humanité*, Paris: Fayard 2011.

Vgl. auch: <http://www.agoravox.fr/culture-loisirs/extraits-d-ouvrages/article/edgar-morin-tariq-ramadan-au-peril-155207> (zuletzt abgerufen am 16.8.2019). Vgl. evtl. auch die mit Tariq Ramadan zusammen erfolgte Publikation: Edgar Morin, Tariq Ramadan: *Au péril des idées. Les grandes questions de notre temps*, Paris: Presses du Châtelet 2014. Hier scheint bei Morin die von Rousseau inspirierte Idee der bürgerlichen Religion im Hintergrund zu wirken. Vgl. dazu etwa Jean Ferrari Cristovao S. Marineiro: „Über die bürgerliche Religion im politischen Denken Jean-Jacques Rousseaus“, *Aufklärung*, 21 (Religion), 2009, S. 161–181.

⁷³⁰ ‚Säkularisierung‘ und ‚Laizismus‘ sind keineswegs deckungsgleich, sondern stehen insbesondere für unterschiedliche verfassungsrechtliche Situationen. Gleichwohl werden die beiden ‚Phänomene‘ darin zusammengefasst, dass sie beide an der Separierungsarbeit von ‚Religion‘ und dem Politisch-Juridischen beteiligt sind.

⁷³¹ Wie stark auch im weiten Vorfeld des Zweiten Weltkriegs von rassistisch-antisemitischer Seite eine Neuformulierung der „Religion der Zukunft“ zur Debatte stand, zeigt etwa ein Verweis auf Paul de Lagardes *Die Religion der Zukunft* von 1878. Vgl. Fritz Stern: *Kulturpessimismus als politische Gefahr: eine Analyse nationaler Ideologie in Deutschland*, Stuttgart: Klett-Cotta 2005. Vgl. zur Vorgeschichte wie auch zur Religionsgeschichte des Dritten Reiches die noch unveröffentlichte Vorlesung von Christoph Auffarth: „Religionsgeschichte des Dritten Reiches“.

auch des kolonialen Religionsdiskurses aufzeigt, die im Folgenden näher erläutert wird.

5.2.2 Religionskritik: Psychoanalyse und Evolutionismus

Indem Morin auf die „primitivste und abergläubischste Religiosität“ verweist, wird ein weiteres Element der zeitgenössischen Religionsgeschichtsschreibung sichtbar. Wenn der Faschismus – in offenkundig kritischer Absicht – auf dieselbe Stufe wie die „primitivste und abergläubischste Religiosität“ gestellt wird, ist dies offensichtlich in einem evolutionistischen Paradigma zu verorten. Dies ist im Hinblick auf die zeitgenössischen Religionstheorien jedoch kein Einzelfall. Analogiebildungen von Wilden, Frauen, Bauern oder Arbeitern sind keine Seltenheit im kolonialen Diskurs.⁷³² Es findet hier also eine Analogiebildung von Wilden und Nationalsozialisten statt, deren Schlagseite als Kritik am ‚Nazismus‘ offensichtlich wird. Die Kritik am Nationalsozialismus erscheint hier also im Gewand kolonialsprachlicher und evolutionistischer Religionskritik.

Auffallend ist jedoch, dass das Kapitel, aus dem das vorherige Zitat stammte, unter dem Titel *Totem und Tabu* steht. Die Prominenz, mit der diese der Freud'schen Psychoanalyse entlehnte Thematik auf den Faschismus bezogen wird, äußert sich auch im Text: „Die hitleristische Religiosität hat ihren Platz unter dem Zeichen des Totem und des Tabu, unter dem Zeichen der allerprimitivsten Mythen.“⁷³³ Morin selbst gibt keine Gründe für die Verwendung dieser Terminologie an. Naheliegender könnte u.a. der Verweis auf das „Tabu der Herrscher“ sein. Unter den von Morin aufgeführten „Nazimythen“ figuriert der Führerkult und damit der „Hitler-Mythos“ als einer der wichtigsten Mythen.⁷³⁴ Während jedoch weder die Polemik, die zwischen den Nationalsozialisten und den ‚Primitiven‘ eine Analogie zieht, noch die Suche nach Entsprechungen in Freuds Buch selbst eine zufriedenstellende Erklärung für die Titelwahl gibt, könnte eine dritte Option einen Ausweg darstellen. Diese bezieht sich auf Mario Erdheims Interpretationsvorschlag von *Totem und Tabu*: Anstatt Evolutionismus und Exotismus in Freuds Schrift ausschließlich als abwertende Analogie von Wilden und Nationalsozialisten zu verstehen, könnte der an dieser Stelle verwendete Titel als Hinweis gedeutet werden, dass – wie Mario Erdheim darlegt –

⁷³² Vgl. Atwood, „The Discourse on Primal Religion“.

⁷³³ Morin, *Das Jahr Null*, S. 19.

⁷³⁴ Gleichwohl zeigt der Blick auf Freuds *Totem und Tabu*, dass es sich beim Hitler-Mythos nur um die eine Seite des „Tabus der Herrscher“ handelt, nämlich darum, den Herrscher zu behüten. Die andere Seite der Argumentation, der zufolge man sich auch vor den Herrschern selbst behüten muss, da einen diese (besonders bei Berührung) ins Verderben stürzen können, findet keine Entsprechung im Hitler-Mythos oder zumindest nicht in Morins Beschreibung. Vgl. Sigmund Freud: *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1998, S. 48.

das Buch als Blick auf die Entstehung von Institutionen in der Gegenwart und der damit einhergehenden Gewalt zu lesen ist: „Nicht von den Wilden dort, sondern von den Wilden hier, nicht von den Anfängen der Gesellschaft überhaupt, sondern von der Einsetzung von Institutionen bei uns handelt die Geschichte.“⁷³⁵ Damit wird ein Zusammenhang zu Morins Situation deutlich: Morin schreibt über die Entstehung und Neugründung von Institutionen und beobachtet diesen Prozess als Mitarbeiter in der französischen Besatzungszone. Die Arbeit in den Besatzungszonen ist eine Arbeit an der Neugründung der deutschen Institutionen im ‚Jahr Null‘. Seine Aufgabe – und die seiner Mitstreiter in den verschiedenen Besatzungszonen – beschreibt er mit folgenden Worten:

„Unsere Aufgabe ist es, das endgültige Kristallisieren zu verhindern, die Hexerei auszu-
rotten, die Totems zu zerstören, das Tabu anzurühren, die alte hitleristische Welt lä-
cherlich zu machen, zu zeigen, dass sie zehnmal schlechter und verrückter war, als es
die Deutschen geglaubt haben, und ihnen unsere Welt zu zeigen, die zwar unvollkom-
men, doch besser als die ihre ist.“⁷³⁶

Der Bildersturm, den Morin hier den hitleristischen Totems und Tabus ange-
deihen will, wird als sein Ziel sichtbar. Der (Zivilisations-)Prozess, in Zuge des-
sen alle nazistischen Totems und Tabus zerstört werden müssen, beginnt von
neuem in der Besatzungszone des ‚neuen Deutschland‘. Gleichwohl deutet die
Analogie von Nationalsozialisten und ‚Wilden‘ auch an, wie weit Deutschland
für Morin von einer gefahrlosen Neugründung entfernt ist, weil die Deutschen
den Franzosen in höchstem Maße fremd geworden seien:

„Die Gerüchte und Gespräche, die man in Deutschland hört, lassen uns sofort an die
Geschichten von Wilden denken, die Lévy-Bruhl erzählt. Sie zeigen auch, dass die
Deutschen nicht dahin gelangen, die gegenwärtige Lage zu durchdenken. Das Un-
glück ist zu riesengroß, zu unglaublich (wie schon bei uns 1940).“⁷³⁷

Mit der Parallelisierung von 1940 (ein Katastrophensymbol für Frankreich) und
dem deutschen ‚Jahr Null‘ kann die Situation der Deutschen (für Franzosen)
verständlicher gemacht werden. Parallelisierung wird hier in konkreter Weise
als In-Beziehung-Setzen sichtbar. Daneben steht der Verweis auf die ‚Wilden‘:
Morin verweist explizit darauf, dass er Kategorien des Anthropologen Lucien
Lévy-Bruhls verwendet, weil sie ihm „ein systematisches Studium der zeitgenös-
sischen deutschen Mentalität“ ermöglichten.⁷³⁸ Damit stellen sich verschiedene

⁷³⁵ Mario Erdheim: „Einleitung. Zur Lektüre von Freuds *Totem und Tabu*“, in: Sigmund
Freud: *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neu-
rotiker*, Frankfurt a.M.: Fischer 1998, S. 7–45.

⁷³⁶ Morin, *Das Jahr Null*, S. 28.

⁷³⁷ Ebd., S. 30.

⁷³⁸ Ebd., S. 19.

Anschlussfragen: sind die Deutschen für Morin ‚Primitive‘?⁷³⁹ Scheint ihm eine Analyse der europäischen Gesellschaften mit Lévy-Bruhls Terminologien möglich? Ist ‚primitiv‘ eine universal anwendbare Kategorie oder ist der Nazismus eine Degeneration?⁷⁴⁰ Ein Hinweis für das gleichzeitige Fremdmachen der Deutschen und der ‚Primitiven‘ findet sich in der immer wieder vorgenommenen Gleichung (oder Unterscheidung) zwischen den Deutschen und den – exemplarisch für ‚die Primitiven‘ stehenden – Aschantis und Maoris: „die Deutschen, die öffentliche deutsche Meinung [gehört] einer Logik [...], die uns fremd erscheint. Da sind sie uns wirklich wieder ‚fremder als Aschantis oder Maoris‘.“⁷⁴¹ Diese Gleichung, die laut Morin dem Brief eines amerikanischen Soldaten an dessen Mutter entlehnt war, wird hier zur Metapher für die Andersartigkeit der politischen Lebenswelten, die Frankreich und Deutschland trennen. Die Angleichung kann nur in dem Zivilisationsprozess stattfinden, dem die ‚Wilden‘ zeitgleich unterworfen sind.

Die Frage ist also zu bejahen, ob nach Morin die Deutschen diesem Zivilisationsprozess ebenso zu unterwerfen sind. Gibt es aber noch andere Therapieansätze, die Morin in der ‚Stunde Null‘ für empfehlenswert hält? Bevor diese Frage beantwortet wird, soll gezeigt werden, wie Religionskritik nicht nur als Faschismuskritik und somit als Kritik an einer bestimmten politischen (und staatsreligiösen) Ordnung verwendet wird, sondern wie sie auch für andere Bereiche zu einem Instrument der Kritik wird. Damit wird die Ambivalenz der modernen Religionssemantik um einen weiteren Aspekt verdeutlicht, der die paradoxen und widersprüchlichen Formen der Separierungs- und Amalgamierungsrhetorik am Grunde der Säkularisierungsthese illustriert.

5.2.3. *Religionstheorie II: Kapitalismuskritik, Souveränität und die Sakralisierung der Politik*

Religionskritik als ubiquitär anwendbares Instrument wird auch an Morins Kritik des Wirtschaftssystems sichtbar. Dabei verläuft die Reihung folgendermaßen: Religionskritik am Faschismus, der als Ausdruck eines bestimmten, wiederum kritisierten Wirtschaftssystems beschrieben wird:

⁷³⁹ Die Anwendung der Kategorie der Primitiven auf die Deutschen ist zwar bei Lévy-Bruhl in seinem Spätwerk angelegt (*Carnet*, 1949), war bis zum Erscheinungsdatum von Morins „Jahr Null“ jedoch noch nicht etabliert, da es auch dem noch starken Evolutionismus entgegenlief. Die Analogie ist an dieser Stelle folglich eher als Abwertung der Deutschen zu bewerten.

⁷⁴⁰ Zur Analyse kolonialer Terminologien in der frühen Religionsforschung vgl. David Atwood: „Die Religion der Anderen. Zur Diskursgeschichte der frühen Religionsforschung“, in: Andreas Heuser, Claudia Hoffmann, Tabitha Walther (Hrsg.): *Erfassen – Deuten – Urteilen – Empirische Zugänge zur Religionsforschung*, Zürich: TVZ 2014, S. 367–382.

⁷⁴¹ Morin, *Das Jahr Null*, S. 30.

„So grotesk und absurd der Naziglaube auch war, er verdankte seinen Triumph nicht irgendeinem gewaltsamen Ausbruch irrationaler Kräfte. Der Nazismus und seine Mythen hatten die festumrissene soziale Funktion, die in Deutschland bestehende soziale Ordnung zu retten und zu festigen: das kapitalistisch-imperialistische System.“⁷⁴²

Das Zitat verdeutlicht das funktionalistische Religionsverständnis Edgar Morins, dem er als Student der Geschichte an der Sorbonne während der dritten Republik kaum ausweichen konnte – die Nachfolger von Durkheims Religionssoziologie hatte den Religionsdiskurs insbesondere nach 1910 geprägt. Der von Morin ‚als Religion‘ beschriebene Nazismus⁷⁴³ übernimmt hier die Funktion, das kapitalistisch-imperialistische System zu stützen. Der Nazismus war dabei nicht „irgendeinem gewaltsamen Ausbruch irrationaler Kräfte“ geschuldet, sondern war Resultat einer bestimmten Funktion, die sich nur über die religions- oder mythenbezogene Analyse erklären lässt.

Diese Zitate erlauben eine Erweiterung der These, der zufolge Religions- und Mythenkritik zum Instrument kontingenter Diskurse wird: Kritik am politischen und ökonomischen System erfolgt häufig – dies ist ein Merkmal der europäischen (Religions-)Geschichte im 19. und 20. Jahrhundert – qua Religions- und Mythenkritik und somit im Religionsdiskurs. Die Religionskritik zielt hier auf den Ausschluss von (falscher) Religion aus den Bereichen des Politischen oder des Ökonomischen und zeigt sich also als Separierungsstrategie. Der Religionsdiskurs wird so wiederum als Ordnungsdiskurs sichtbar gemacht, in dem die Ordnung der Gesellschaft über den Einschluss korrekter und den Ausschluss falscher Religion hergestellt wird – sei es, dass der „absurde Naziglaube“ den Kapitalismus legitimiere, sei es, dass die fremdgewordenen Deutschen der *mission civilisatrice* zu unterwerfen seien. Religionskritik wird zur spezifischen Strategie, diese Ausschlüsse zu begründen und zu vollziehen und damit eine bestimmte Ordnung der Religion ‚im Staate‘ zu konstituieren.

An dieser Stelle lohnt es sich, die religionstheoretischen Kommentare von Giorgio Agamben aufzunehmen, um so die religionspolitische oder (mit Agamben auch) ‚sakrale‘ Arbeit im Religionsdiskurs herauszustellen.⁷⁴⁴ Agamben versteht unter einer ‚Sakralisierung‘ die Herstellung von Souveränität als einschlie-

⁷⁴² Ebd., S. 19.

⁷⁴³ Dass der Nationalsozialismus ‚als‘ Religion beschrieben werden kann, wurde in Frankreich auch vor dem Zweiten Weltkrieg diskutiert, vgl. die Diskussionen von Georges Bataille, Michel Leiris, Roger Caillois und weiteren Mitgliedern des *Collège de Sociologie* (1937–1939).

⁷⁴⁴ Giorgio Agambens Religionstheorie wurde u.a. von Jürgen Mohn und Jonas Heller expliziert: Vgl. Jürgen Mohn: „Zur Ambivalenz von Religion, Recht und Säkularisierung – Religionstheoretische Interpretationen nach Giorgio Agamben“, in: Anne Kühler, Felix Hafner, Jürgen Mohn (Hrsg.): *Interdependenzen von Recht und Religion*, Würzburg: Ergon 2014, S. 161–186; Vgl. auch den Kommentar dazu von Jonas Heller: „Säkularisierung und die Souveränität der Moderne. Ein Kommentar zur Agamben-Lektüre Jürgen Mohns“, ebd., S. 187–196.

ßender Ausschluss und somit als dem allgemeinen Gebrauch entzogen.⁷⁴⁵ Mit anderen Worten: das Handeln des Staates ist dann ein ‚sakrales‘, wenn es die Sakralisierung des Rechts im Säkularisierungsdiskurs verbirgt und so aus dem Selbstverständnis des Staates ausschließt: „Dass die juridisch-politische Ordnung die Struktur einer Einschließung dessen hat, was zugleich ausgeschlossen wird, ist oft bemerkt worden.“⁷⁴⁶ Agamben expliziert diese ‚Einschließung des Außen‘ mit Maurice Blanchot und schreibt: „Erfährt das System eine Überschreitung, dann verinnerlicht es das, was es überschreitet, mittels eines Verbots; auf diese Weise «bezeichnet es sich als außerhalb seiner selbst».“⁷⁴⁷ An anderer Stelle beschreibt Agamben auch die „Säkularisierung“ in theoretischer Nähe zu dieser Figur des ‚Einschließens des Außen‘:

„Die Säkularisierung ist eine Form von Verdrängung, welche die Kräfte weiterwirken lässt und sich auf deren Verschiebungen von einem Ort zum anderen beschränkt. So macht die politische Säkularisierung theologischer Begriffe (die Transzendenz Gottes als souveräne Macht) nichts anderes, als die himmlische Monarchie auf die Erde zu versetzen, lässt deren Macht aber unangetastet.“⁷⁴⁸

Säkularisierung ist für Agamben also keine neue Sakralisierung, sondern ein transformierendes „Manöver im Bereich des Sakralen“⁷⁴⁹, welches ein Ausgeschlossenes in der Zone der Ununterscheidbarkeit und des Übergangs produziert. In Auseinandersetzung mit Giorgio Agamben und Hans Blumenberg kann eine derartige Wendung als Säkularisierung beschrieben werden, die eine Umbesetzung, nicht aber eine „Umsetzung authentisch theologischer Gehalte in ihre säkulare Selbstentfremdung“ bedeutet.⁷⁵⁰ Es handelt sich bei der Säkularisierung also nicht um eine neue ‚religiöse‘ Handlung, sondern um eine Transformation im Bereich des Religiösen. Religionisierung und Sakralisierung werden somit als zwei theoretische Begriffe deutlich, die ergänzend verwendet werden können, aber nicht dasselbe bezeichnen. Während Sakralisierung eine theoretische Beschreibung religiöser Funktionen im Juridisch-Politischen be-

⁷⁴⁵ Agambens Religionsdefinition findet sich u.a. in: *Profanierungen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005, S. 70–91. In der Frage nach einer religionstheoretischen Ausarbeitung von Agambens Thesen folge ich an dieser Stelle den Erweiterungen von Agambens Religionstheorie bei Jürgen Mohn und Jonas Heller. Mohn beschreibt die Akklamation der Herrschaft wie auch den (einschließenden) Ausschluss der Religion im Staat beide als ‚religiöse Handlungen‘, während Heller diese zwei Prozesse als unterschiedlich beschreibt.

⁷⁴⁶ Giorgio Agamben: *Homo sacer. Die Souveränität und das nackte Leben*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002, S. 27.

⁷⁴⁷ Ebd., S. 28. Agamben ergänzt Blanchots Theorie der Ausnahme dadurch, dass die Ausnahme (der Einschluss des Außen) in der Herstellung von Souveränität eine spezifische ist, die er im Hinblick auf den *Homo sacer* und das nackte Leben als juridischen Ausnahmezustand illustriert.

⁷⁴⁸ Agamben, *Profanierungen*, S. 74.

⁷⁴⁹ Heller, „Säkularisierung und die Souveränität der Moderne“, S. 193.

⁷⁵⁰ Blumenberg, *Legitimität der Neuzeit*, S. 75.

schreibt, zielt ‚Religionisierung‘ auf die Beschreibung im semantischen Feld der Religion und damit auf den Religionsdiskurs und seine Entgrenzung in vormals nicht-religiöse Bereiche hinein. Mit dieser Differenzierung beziehe ich also in religionstheoretischer Hinsicht eine Position, die versucht, gerade die ‚religiöse Unterscheidung‘ als eine spezifische Unterscheidung zu formalisieren. Die so theoretisierte Religion markiert gerade die Ununterscheidbarkeit zwischen dem Juridisch-Politischen und dem Religiösen, die gleichwohl unterschieden werden muss.⁷⁵¹

Auch wenn Agamben diese Zone der Ununterscheidbarkeit unter zwei verschiedenen Blickpunkten beobachtet – unter dem der Akklamation der Herrschaft sowie der Erzeugung der Souveränität durch den Ausnahmefall⁷⁵² –, tritt eine „zu allen Zeiten vorhandene Übergangszone [in den Vordergrund], in der Rechtliches und Religiöses ununterscheidbar werden“⁷⁵³. Diese theoretischen Bemerkungen können auf die eben beobachteten ‚Nullstunden‘ bezogen werden: Die Aushandlung dieser Übergangszone in einer ‚säkularen‘ Gesellschaft verläuft über die Religionisierung des damit Ausgeschlossenen (etwa der nazistischen Mythen, Legenden und Gerüchte bei Morin).

Agambens eigene Position zielt anstatt auf die „Sakralisierung“ der Säkularisierung auf „ein Lob der Profanierung“.⁷⁵⁴ Profanieren bedeutet (in Agambens Rückgriff auf das römische Recht): „die Möglichkeit einer besonderen Form von Nachlässigkeit aufzutun, welche die Absonderung missachtet oder – eher – einen besonderen Gebrauch von ihr macht.“⁷⁵⁵ Mit dieser religionstheoretischen Perspektive fallen sowohl der Säkularisierungsdiskurs (als behaupteter realgeschichtlicher Vorgang mit geschichtsdeutender Funktion und über das Exkludieren von ‚Religion‘) wie auch die hier von Morin vorgenommene Religionskritik in den Bereich des ‚Religiösen‘, als sie beide Souveränität herstellen und dabei die „Zone des Übergangs“ zwischen Recht und Politik auf der einen sowie Religion auf der anderen Seite neu regeln und so die „Regierungsmaschine“ stabilisieren.⁷⁵⁶ Die in der vorliegenden Analyse als Arbeit an der Religion theoretisierten Unterscheidungen lenken den Blick somit auf die Positionierung der Religion in der Ordnung der Gesellschaft.

⁷⁵¹ Vgl. Heller, *Säkularisierung und die Souveränität der Moderne*, S. 194 f. Mohn geht in seiner Interpretation von Agambens Religionstheorie einen Schritt über Agamben hinaus, wie Heller schreibt. Gleichwohl ist die Engführung der beiden Unterscheidungen von Religion und Politik auf der einen und Religion und Ökonomie auf der anderen auch bei Agamben erwähnt, vgl. Agamben, *Herrschaft und Herrlichkeit*, S. 226.

⁷⁵² Heller, *Säkularisierung und die Souveränität der Moderne*, S. 195.

⁷⁵³ Agamben, *Herrschaft und Herrlichkeit*, S. 226.

⁷⁵⁴ Agamben, *Profanierungen*, S. 70–91.

⁷⁵⁵ Ebd., S. 72.

⁷⁵⁶ Ebd., S. 11–13. Vgl. auch Heller, *Säkularisierung und die Souveränität der Moderne*, S. 188. Die hier bezogene Position findet sich in vergleichbarer Weise auch bei Pierre Legendre: *Das politische Begehren Gottes. Studie über die Montagen des Staats und des Rechts*, Wien: Turia & Kant 2012.

Der Kontingenz der Schwellenmetapher des ‚Jahres Null‘ werden in Morins Deutschlanddiagnose also die Signaturen ‚Religion‘, ‚Politik‘ – und neu ‚Wirtschaft‘ in der Form des Kapitalismus – anbei gestellt. Damit wird gleichzeitig eine Erklärung konstruiert, die in ihrer Verschmelzung oder Amalgamierung die Ursache für die Katastrophe sieht und somit deren Separierung als ‚reinigendem‘ Ausschluss von Religion aus Politik und Recht einfordert. Dabei wird die Separierung selbst als ‚religiöses‘ Handeln in der Herstellung von Souveränität in der temporalen Ausnahme sichtbar. Die ‚Religion‘ wird dem allgemeinen Gebrauch entzogen und als so konstituierter Gegenstand der Religionspolitik gleichzeitig in den Staat eingeschlossen.⁷⁵⁷ Die theoretisierte Religion ist somit durch die Herstellung von Souveränität in einer Zone der Ununterscheidbarkeit als eingeschlossenes Ausgeschlossenes gekennzeichnet. Auf diese Weise schließt die moderne Regierungsmaschine, wie Heller bemerkt, ihr „eigenes religiöses Fundament in sich ein“⁷⁵⁸. Gleichzeitig verdeckt sie diesen Vorgang über die Selbstthematisierung als ‚säkulare‘ Regierungsmaschine. Aus diesem Grund schlägt Mohns „religionstheoretische Leseweise Agambens [...] vor, Religion vornehmlich dort zu analysieren, wo Souveränität hergestellt und akklamiert wird“⁷⁵⁹. Diese religionstheoretische Position berührt sich mit der in der vorliegenden Arbeit vorgenommenen Diskursgeschichte der Arbeit an der Religion insofern, als in beiden Perspektiven die Randzonen des Religionsdiskurses in den Blick genommen und die Zugehörigkeiten zu epistemischen und sozialen Kollektiven über diese Arbeit an der Religion analysiert werden. Das Politisch-Juridische ist somit nicht *per se* religiös, sondern nur dann, wenn eine beobachtete Unbeobachtbarkeit in den Diskurs eingeführt und dieses in eine abgesonderte Sphäre versetzt wird: die ‚Religion‘ im ‚säkularen‘ Staat.

Auf Morins Kapitalismus- oder Religionskritik übertragen heißt das, dass seine Analyse dann religionsproduktiv und sakralisierend ist, wenn er die Souveränität des Staates von nationalsozialistischen „Gerüchte[n], Legenden, Aberglauben“ separiert und so nicht nur ‚Religion‘ als eingeschlossenes Außen im und außerhalb des Staates positioniert, sondern diese spezifiziert und eindeutige religionspolitische Hinweise gibt, welche ‚Religion‘ auf welche Art und Weise ausgeschlossen werden soll. Damit zeigt sich die Arbeit an der Religion als reli-

⁷⁵⁷ Diese Prozesse des rechtlichen Einschlusses von ‚Religion‘ und Religionsgemeinschaften könnten in der gegenwärtigen Tendenz einer Verrechtlichung des Religiösen etwa als Homogenisierungspraktiken des ‚säkularen‘ Staates an den in ihm vertretenen Religionsgemeinschaften untersucht werden. Vgl. Atwood, Kühler, „Ambivalenzen im Verhältnis von Recht und Religion“. Vgl. auch: Schirin Amir-Moazami: „Die ‚muslimische Frage‘ in Europa. Politische Aporien der Anerkennung unter liberal-säkularen Bedingungen“, in: Philipp Hubmann, Martin Gronau, Marie-Luisa Frick: *Politische Aporien. Akteure und Praktiken des Dilemmas*, Wien: Turia & Kant 2016, S. 111–133.

⁷⁵⁸ Heller, „Säkularisierung und die Souveränität der Moderne“, S. 195.

⁷⁵⁹ Mohn, „Zur Ambivalenz von Religion, Recht und Säkularisierung“, S. 183.

gionspolitische Unterscheidungspraxis zwischen ‚akzeptabler‘ und ‚falscher‘ oder gefährlicher Religion.

Die Arbeit an der Religion selbst ist also mitunter und an zentraler Stelle eine religiöse, weil religionsproduktiv-unterscheidende Arbeit, die sowohl Episteme als auch staatliche Montagen mitbegründet. Hier lässt sich eine Parallele zum ersten religionstheoretischen Kapitel und zur Einführung von Luhmanns systemtheoretischer Religionstheorie ziehen, deren Bezug zur vorliegenden Analyse darin liegt, dass sowohl bei Agamben als auch bei Luhmann eine Unterscheidung gezogen wird, die insofern paradoxal ist, als sie nicht vorgenommen werden kann und doch vorgenommen werden muss. Sowohl die Unterscheidung des Beobachtbaren vom Unbeobachtbaren wie auch die Unterscheidungen zwischen dem Juridisch-Politisch-Ökonomischen und dem Bereich der Religion (in Agambens Worten: Herrschaft und Herrlichkeit) sind konstitutiv für die moderne Ordnung der Gesellschaft und stellen folglich denjenigen Aspekt der Montage des Staates dar, den Pierre Legendre im Rahmen seiner dogmatischen Anthropologie die Institutionalisierung der Gesellschaft nennt.⁷⁶⁰ Der Psychoanalytiker und Rechtshistoriker Legendre, der erst seit kurzem im deutschsprachigen Raum entdeckt wird, versteht darunter den Prozess, mit dem eine Gesellschaft sich und ihre jeweiligen Identitäten, Bereiche, Zuständigkeiten, Wahrheitsfindungsprozeduren und Klassifikationen diskursiv institutionalisiert. Er wirft damit den Blick auf „unser Vergessen der *religiösen* Grundlagen der abendländischen Trennung von Laizistischem und Religiösem“⁷⁶¹.

Das nächste Kapitel nimmt nochmals Bezug auf Morins französischen Blick auf die deutsche Gesellschaft, auf den Zustand ihrer Institutionen und die verschiedenen Klassifikationen, die zum Zeitpunkt der ‚Stunde Null‘ diskutiert wurden.

5.2.4. *Mythenkritik der nationalsozialistischen Totems und Tabus im Moment der Krise*

Auf der Suche nach einer Erklärung für die nationalsozialistische Katastrophe geht Morin in einem weiteren Kapitel den Gerüchten nach, denen er in verschiedenen Momenten der Geschichte, etwa der in diesem Aspekt *parallelisierten* französischen Revolution, eine historische Rolle zuspricht. Morin zufolge sind die Zeiten, in denen Gerüchte eine besondere Rolle spielen, Zeiten der Krisen und der Umwälzungen:

„Im allgemeinen gehören die Epochen, in denen Gerüchte meinungsbildend sind, nur bestimmten Zeiten an: sie begleiten Krisen, große politische und soziale Umwälzun-

⁷⁶⁰ Vgl. Legendre, *Das politische Begehren Gottes*; vgl. ders.: *Über die Gesellschaft als Text*.

⁷⁶¹ Legendre, *Das politische Begehren Gottes*, S. 493. Hervorhebung durch DA.

gen. In Deutschland aber geben sie immer noch der deutschen öffentlichen Meinung ihr eigenes Gesicht.“⁷⁶²

Diesen Gerüchten im Deutschland zur ‚Stunde Null‘ folgt Morins Diagnose, um dadurch seine Erklärung der Katastrophe zu illustrieren und seine Therapievorschläge vorzustellen. Bevor diese näher betrachtet werden, lässt sich mit dem Hinweis auf den Begriff der ‚Krisen‘ die Perspektive schrfen, die auf die narrativen Rahmungen eines Schwellenereignisses fokussiert. ‚Krisen‘ stellen eine bestimmte Schwellenerzählung dar, deren *temporale Positionierung* – anders als etwa Schwellenmetaphern wie die ‚Stunde Null‘ – die Schwelle eindeutig festlegen und bewerten. Während das latinisierte griechische Wort ‚crisis‘ (Scheidung, Entscheidung⁷⁶³) zuerst als medizinischer Fachbegriff für den „entscheidenden Punkt einer Krankheit“ verwendet wurde und damit schon auf die Therapiebedürftigkeit einer ‚Krise‘ hinweist, wurde der Begriff insbesondere im 19. und 20. Jahrhundert verallgemeinert.⁷⁶⁴ Obwohl die Verwendung des Begriffs in der Wissenschaft mehr als umstritten war, wie Koselleck mit Blick auf Ökonomen wie Schumpeter schreibt, haben ihn nicht nur Intellektuelle (wie Paul Valry⁷⁶⁵) und Theologen (wie Karl Barth mit der Krisis-Theologie⁷⁶⁶) aufgenommen, sondern – wie Koselleck schreibt – gerade die Massenmedien zu einer inflationären Verwendung des Krise-Begriffs beigetragen. Im 20. Jahrhundert wurde der Begriff in verschiedene neue Kontexte eingebunden und zu einem „Schlüsselbegriff“ der Geistes- und Sozialwissenschaften.⁷⁶⁷ Damit geht jedoch auch eine Öffnung des Begriffs einher: „Die alte Kraft des Begriffs, un-berholbare, harte und nicht austauschbare Alternativen zu setzen, hat sich in die Ungewissheit beliebiger Alternativen verflüchtigt.“⁷⁶⁸ Darin sieht jedoch Koselleck die „Symptome einer historischen Krise“, welche noch nicht gänzlich abzuschätzen sei.

Während also der Gegenstand der Krise sich auflöst oder auf verschiedenste Kontexte anpassbar ist und sich zudem auch ihre *ereignismystische* Eindeutigkeit abschwächt, hat die ‚Krise‘ nur noch die Funktion, Unsicherheit anzuzeigen und diese mit der jeweils präsentierten Therapie zu verbinden, womit sie von der medizinischen Etymologie nicht ganz wekommt.

Morins Krisenbegriff ist jedoch noch spezifisch auf die Situation Nachkriegsdeutschlands gerichtet. Er sieht in Deutschland einen Nihilismus am Werk, der

⁷⁶² Vgl. Morin: *Das Jahr Null*, S. 29. Hervorhebung durch DA.

⁷⁶³ Vgl. Art. „Krise“ in: Friedrich Kluge: *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin: De Gruyter 2012 (eBook).

⁷⁶⁴ Reinhardt Koselleck: Art. „Krise“, in Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (Hrsg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Band 3, Stuttgart: Klett-Cotta, 1982, , S. 617–650.

⁷⁶⁵ Koselleck weist in diesem Kontext auf Paul Valrys *Les crises de l’esprit* hin.

⁷⁶⁶ Hier muss insbesondere auf Barths Römerbrief (1922) verwiesen werden.

⁷⁶⁷ Koselleck, „Krise“, S. 619.

⁷⁶⁸ Ebd., S. 649.

sich über das Kriegsende hinaus erhalten hätte und interpretiert den „deutschen Nihilismus“ nicht als philosophischen, sondern als eine aus der Erschöpfung sämtlicher „Gefühle und Begriffe“ hervorgebrachte „stumpfe Verzweiflung“.⁷⁶⁹ Der Vorwurf des Nihilismus und die semantische Nähe von Nihilismus und (,falscher’) Religion stehen hier für eine weitere Strategie, einen ‚Mythos vom Fremden‘ zu etablieren, der sich hier aber statt auf sogenannte ‚primitive Völker‘ auf das Nachbarland bezieht. Aber könnte nicht der Nihilismus als philosophische Position auch eine positive Wertung erfahren? Diese Frage muss mit dem Hinweis verneint werden, dass Morin an dieser Stelle explizit den „philosophischen“ Nihilismus ausschließt und nur die „stumpfe Verzweiflung“ stehen lässt.

Diese psychologisierende und pathologisierende Interpretation der deutschen Mentalität nach Kriegsende lässt die Frage offen, wie sich denn in der ‚Stunde Null‘ eine neue Ordnung zusammenfügen ließe. Wie lässt sich diese Ausweglosigkeit in einen Therapieversuch wenden? Die Schwierigkeiten seien immens, beschreibt Morin doch diese Situation als einen „Zusammenstoß der beiden Welten“:

„Die Deutschen sahen sich tatsächlich ohne Übergang von der Naziwelt, der des Totems und Tabus, in die Welt Nummer zwei, die unsrige, versetzt. Aus der Gegenüberstellung dieser beiden unvereinbaren Welten, diesem Chaos von Widersprüchen, entsprang eine Bestätigung ihres Nihilismus; sowohl die eine als auch die andere Welt erschien den Deutschen absurd. Es gibt keine Wahrheit mehr, denken sie, es gibt nur einen allumfassenden Wahnsinn. So wandelt sich der Nihilismus in einen totalen Skeptizismus: man glaubt dem, was die Alliierten sagen, nicht mehr als dem, was die Nazis sagten. Sie stehen auf der gleichen Ebene, die Nazis und die Alliierten.“⁷⁷⁰

Aus dieser Inkommensurabilität der Welten, die auf Seiten der Deutschen zu einem totalen Skeptizismus geführt hätte, entstehe die Gefahr einer „Rückkehr zu den Mythen der Nazis“. Auch hier bedient sich die Kritik der Sprache der Mythen- und Religionskritik, die jedoch um die Kritik und Analyse der Gerüchte als Ausdruck einer Mentalität erweitert wird: Deutschland lebe auch nach dem Kriegsende noch immer im „Zeitalter der Gerüchte“: „Zehn Monate nach seiner Niederlage bleibt Deutschland noch immer das Opfer von Gerüchten, Aberglauben, Legenden.“⁷⁷¹ Die Analogiebildung ‚Gerüchte – Aberglaube – Legende‘ verdeutlicht erneut, wie die Historiographie der politischen Geschichte sich der Religionssemantik bedient und so die Arbeit an der Religion weiterführt. Dies geschieht vor dem Hintergrund des bekannten Separierungsbegehrens, welches Religion (und den Mythos als ihr zugehörig) von Politik und Recht getrennt sehen will.

⁷⁶⁹ Vgl. Morin, *Das Jahr Null*, S. 21–23.

⁷⁷⁰ Ebd., S. 23 f.

⁷⁷¹ Ebd., S. 29.

In Bezug auf das dahinterstehende Geschichtsbild zeigt dies eine aufklärerische Religions- und Mythostheorie, der zufolge Mythos und Aberglaube zu überwinden seien. Morin geht auf den Zusammenhang von Umbrüchen und Gerüchten ein und stellt fest, dass Krisenzeiten immer auch Zeiten der Gerüchte seien. Im analytischen Vokabular der temporalen Positionierungstechnologien wird dies als ereignismystische Parallelisierung bezeichnet: „1789 riefen die Gerüchte Paniken und Aufstände hervor, sie spielten eine historische Rolle. Näher liegen uns die verrückten Gerüchte vom Juni 1940.“⁷⁷² Parallelisierung bedeutet immer auch eine Strategie der Plausibilisierung durch Veranschaulichung und Vergleich, durch das der Zeit grundsätzliche In-Beziehung-Setzen⁷⁷³ und eine Beweisführung qua Wiederholungs-Rhetorik. Damit ist nicht gemeint, dass Morin ‚1789‘ und ‚1940‘ gleichsetzt – die historischen Situationen sind sich kaum verwandt, zudem verweist Morin darauf, wie die Gerüchte von 1940 „uns näher liegen“ –, sondern dass er bestimmte Elemente herausnimmt, die ein In-Beziehung-Setzen ermöglichen. Parallelisierung bedeutet also nicht, dass zwei temporal getrennte Ereignisse gleichgesetzt würden, sondern dass an ihnen bestimmte Momente hervorgehoben werden können, welche einen Vergleich stützen und zur Erklärung, zur Diagnose (hinsichtlich der Gefahr der Destabilisierung durch Gerüchte) und schließlich womöglich zur Therapierung der Gegenwart beitragen.

Aleida Assmann hat darauf hingewiesen, dass der Unterschied von Historiographie und Historiosophie zwischen dem Fokus auf Unterschieden und dem auf Ähnlichkeiten liegt. Insofern Morin auf die Parallele zwischen 1789 und 1940 verweist, dabei aber eine bestimmte Eigenschaft, nämlich die Macht der Gerüchte, ins Zentrum stellt, ist darin die rhetorische Strategie zu sehen, der zufolge sich Geschichte wiederholen könnte, aber eben nur in ganz spezifischen Aspekten. Diese sich wiederholenden Aspekte können – *pars-pro-toto* – zugunsten des Narrativs stark gemacht werden. Insofern kann man Morins Narrativ als tendenziell historiosophisch bezeichnen. Allerdings schließt diese Unterscheidung sämtliche Zeitdiagnosen, die sich der *pars-pro-toto*-Technik bedienen, in den Bereich der Historiosophie ein, da ‚pars-pro-toto‘ immer eine Tendenz zur Ähnlichkeitszentrierung mit sich bringt.⁷⁷⁴

Die Krise in Deutschland führte also zu einer Entfremdung, die Franzosen und Deutschen einander fremder macht, als beide den „Aschantis oder Maoris“ fremd sind. Dass Morin an der zitierten Stelle von „uns“ spricht, verweist auf die Adressaten des Buches: Frankreich und die französische Bevölkerung, der er die deutsche Situation zu erklären versucht. Die Macht der Gerüchte erachtet Morin dabei als derart groß, dass er keine Entgegnung sieht:

⁷⁷² Ebd.

⁷⁷³ Elias, *Über die Zeit*, S. xvii.

⁷⁷⁴ Vgl. Alexander Bogner: *Gesellschaftsdiagnosen. Ein Überblick*, Weinheim/Basel: Beltz Juventa 2012. Vgl. auch Osrecki, *Die Diagnosegesellschaft*.

„Das Problem ist ernster als ein Komplott von Gerüchten [die These, dass diese Gerüchte absichtlich von den Nazis in Umlauf gebracht worden seien, lehnt Morin ab, DA], das zum Ziel hat, die Besatzungsmächte zu diskreditieren. Es gibt kein Komplott; das macht die Sache ernst. Es würde nicht genügen, ein paar Gerüchtemacher festzusetzen. Das würde die Gerüchte nur anwachsen lassen. ‚Man sperrt immer die ein, die die Wahrheit sagen‘, würde es heißen.“⁷⁷⁵

Diese Argumentation wird von Morin wiederholt in Bezug zum Religionsdiskurs, genauer zur Mythologiegeschichte gesetzt:

„Die Gerüchte bedeuten also Flucht aus der Wirklichkeit. Diese Flucht, es ist wichtig, das festzustellen, vollzieht sich wiederum in der Mythologie. Wir verstehen darunter die Welt der Fabeln und der Illusion, genauer gesagt die Nazimythologie. An den Gerüchten lässt sich das Überleben der nazistischen Mythen in den deutschen Köpfen erkennen.“⁷⁷⁶

Wieder wird die Antithese von Mythos und Wirklichkeit als Variation der Binarität von Mythos und Logos sichtbar. Die vorliegende Analyse sieht diese Grenzziehung als Arbeit am Mythos (und am religiösen Diskursfeld) und etabliert damit gleichzeitig die Konstitution der Moderne in ihren Codierungen, etwa in der hier zur Geltung kommenden Unterscheidung von faktischer Geschichte und fiktivem Mythos. An diese Unterscheidung schließt nun die *mission civilisatrice* an, welche – nach Diagnose und Erfassung der Therapiebedürftigkeit – das politische Programm, die eigentliche ‚Therapie‘, darstellt. Im Fall von Morin erscheint die Therapie als Religions- oder Mythenkritik und zielt so auf eine Entmythisierung und Aufklärung der „Gerüchte – Aberglauben – Legenden“.⁷⁷⁷

Morin unternimmt zwar nicht selbst eine detaillierte Analyse dieser Gerüchte, erachtet eine solche aber als wichtige und noch ausstehende Forschung und verweist dabei auf Georges Lefebvres *La Grande peur de 1798*.⁷⁷⁸ Immerhin geht Morin auf einige der häufigsten Gerüchte ein, die er für das Weiterleben der Hitler-Mythen als ausschlaggebend erachtet, insbesondere auf „Gerüchte über die Bestimmungen in den Besatzungszonen“, auf „Gerüchte über die Naziführer“ sowie auf „das Weiterleben der Nazimyth“.

Morin geht der Frage nach, inwiefern die Nazimyth nicht den traditionellen Nationalgeist widerspiegeln, der sich u.a. auch im Pangermanismus oder

⁷⁷⁵ Morin, *Das Jahr Null*, S. 29.

⁷⁷⁶ Ebd., S. 31.

⁷⁷⁷ Ebd., S. 29.

⁷⁷⁸ Georges Lefebvre: *La Grande Peur de 1798*, Paris: Collin 1988. Die Erwähnung des sozialistischen Historikers Georges Lefebvre ist hier illustrativ, da *La Grande Peur* zwar 1939 publiziert wurde, von der ein Jahr später an die Macht gebrachten Vichy-Regierung jedoch unterdrückt und 8000 Exemplare verbrannt wurden. Lefebvre wurde erst ab den 1970er Jahren stärker rezipiert, umso mehr verweist diese Erwähnung Morins auf seine politische Orientierung, auch wenn Morin sich ab 1949 von der Sozialistischen Partei entfernte und 1951 aufgrund seiner Kritik am Stalinismus ausgeschlossen wurde.

im Deutschnationalismus bildete. Allerdings scheinen ihm diese Vorgänger heute „nur noch im Nazismus“ weiterzuleben.⁷⁷⁹ Zur Verortung dieser Mythen des „Ewigen Germanentums“ werden wiederum parallele Schwellen verzeichnet:

„Sie [die Begriffe ‚Ewiges Germanentum‘, ‚Pangermanismus, Deutschnational] haben ganz deutliche geschichtliche Wurzeln: Ihre historische Bedeutung beginnt 1890, verstärkt sich während des Krieges 1914 bis 1918, um während Hitlers imperialistischem Krieg zur vollen Entfaltung zu gelangen.“⁷⁸⁰

Während das ‚Ewige Germanentum‘ oder der Pangermanismus somit historische Vorläufer haben, mit denen sie parallelisiert werden können, beschreibt Morin den Nazismus selbst geradezu konträr: „Der Nazismus kann auf keine historische Entwicklung zurückgeführt werden, deshalb können wir ihn nicht anders als Nazismus nennen.“⁷⁸¹ Morin beschreibt den Nazismus als radikale Neuheit, der „auf keine historische Entwicklung zurückgeführt werden“ kann. Damit wird deutlich, wie Parallelisierungen eine Kontinuität unterstützen, denen die Singularität des Nazismus gegenübersteht.

Es lohnt sich, einen näheren Blick auf Morins Taxonomie der nationalsozialistischen Mythen zu werfen. Er unterscheidet zwischen ideologischen und politischen Mythen⁷⁸² und zählt den Hitler-Mythos zu den ideologischen Mythen. Dieser „Mythos des Führerprinzips“ hätte in Deutschland das Ende des Zweiten Weltkriegs überdauert, wie Morin mit einer Umfrage der Amerikaner in Darmstadt unterlegt, in der das Resultat auf die Frage, wie Deutschland wiederherzustellen sei, lautet, dass „80 Prozent einen neuen antinazistischen Führer wünschten“.⁷⁸³ Morin beschreibt diesen Mythos deshalb als „abergläubischen Respekt vor dem Chef“⁷⁸⁴, wobei hier die Religions- oder Aberglaubenskritik am deutlichsten mit Elementen aus Freuds *Totem und Tabu* verwoben wird. Der Mythos der deutschen Überlegenheit und Unbesiegbarkeit wird zwar nach dem Krieg nicht beendet, jedoch transformiert. Diese Transformation beschreibt Morin als eine abgeschwächte Dolchstoßlegende:

„Schon jetzt behaupten die Nazis, dass Deutschlands Niederlage auf Verrat zurückzuführen ist. [...] Zahlreiche Gerüchte behaupten, ohne jedoch ganz so weit zu gehen, dass sich die deutsche Niederlage auf innere Ursachen zurückführen lässt: Uneinigkeit zwischen Heer und SS oder auch auf den menschlichen Wunsch der Generäle, sich nicht auf deutschem Boden zu schlagen.“⁷⁸⁵

⁷⁷⁹ Vgl. Morin, *Das Jahr Null*, S. 34.

⁷⁸⁰ Ebd., S. 34.

⁷⁸¹ Ebd.

⁷⁸² Ebd., S. 34.

⁷⁸³ Ebd., S. 35.

⁷⁸⁴ Ebd.

⁷⁸⁵ Ebd., S. 36. Dass dieser Mythos genau entgegen den realen Plänen der Naziherren stand, geht u.a. aus Joseph Goebbels Tagebüchern hervor. Darin ist zu lesen, dass diese Gerüchte, die Morin in der Nachkriegszeit erfährt, zum Kriegsende antizipiert und er-

Als Kontinuität wird auch der Rassenwahn in Morins Taxonomie nationalsozialistischer Mythen verortet, der in abgeschwächter Form weiterlebe: „Der Rassenwahn ist nicht mehr aggressiv. Er existiert in latenter Zustand, wie das Führerprinzip, wie die anderen Nazimythen.“ Morin bedauert, „dass wir nicht den Kontakt [in den Besatzungszonen] ausnutzen, der sich jetzt zwischen den Rassen ergibt, zum Zweck der ‚Demystifikation‘“⁷⁸⁶. Morins Kritik orientiert sich also auch hier am Religionsdiskurs bzw. er beschreibt die ‚Krise‘ von Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg in bestimmaren Bezügen zum religiösen Diskursfeld. Indem Morin eine ‚Demystifikation‘ der nationalsozialistischen „Gerüchte“ und „Legenden“ fordert, tritt auch hier die Ideologiekritik wieder in einer Semantik der Religionskritik auf und aktualisiert die Dichotomie von Mythos und Logos. Die Gelegenheit zur „Demystifikation“ sei im Übrigen vorhanden gewesen, denn Morin beschreibt die deutsche Einschätzung der afro-amerikanischen Soldaten als positiv, die nur selten (8 % laut einer amerikanischen Umfrage in Gießen) als „Menschen einer niedrigeren Rasse“ gesehen wurden.

Morins Sorge gilt aber in all diesen Fällen der Tatsache, dass die Mythen und Gerüchte des Nationalsozialismus nicht oder nur ungenügend transformiert würden. Seine Kritik gilt also der ‚Stunde Null‘ als einer unzureichenden oder prekären Neugründung: Die ‚Stunde Null‘ sei nur scheinbar ein Neuanfang, die Deutschen seien (noch) nicht fähig, die alten Mythen abzulegen.

Hinsichtlich der Arbeit an der Religion kann mit Verweis auf die an der Achsenzeitthese beobachtete ‚Doppelcodierung‘ von Religion, Wissen und Politik ein weiterer Ausschluss von Religion gezeigt werden: Morin fordert nicht nur eine Trennung von Politik und Religion, seine Sorge gilt insbesondere auch dem Ausschluss (bestimmter, nationalsozialistischer) „Gerüchte, Aberglauben und Legenden“ aus dem öffentlichen Diskurs. Auf der anderen in dieser Arbeit zentralen Beobachtungsebene, der Analyse der Ordnung der Zeit, zeigt sich die heterogene Nutzung der Metapher der ‚Stunde Null‘: sie kann sowohl als endgültiger Bruch mit der nazistischen Vergangenheit – wie wir sie später bei Adenauer sehen werden – als auch als wünschenswerter, jedoch kaum erreichbarer Horizont und somit als ‚gefährliche Kontinuität‘ verwendet werden.

Ähnliches können wir auch bei Leggewies Auseinandersetzung mit der Stunde Null ,1989‘ beobachten. Indem er Hannah Arendts Thesen der Notwendigkeit einer starken „Gründung (und Gründungsvermehrung)“ anführt und deutlich macht, dass „jede Gründung ein über Generationen hinweg kontinuierlich

hofft wurden. Goebbels schrieb in sein Tagebuch: „Das Unglück muss so ungeheuerlich sein, dass die Verzweiflung, die Wehrufe und der Notschrei der Massen trotz aller Hinweise auf uns Schuldige sich gegen jene richten muss, die sich berufen fühlen, aus diesem Chaos ein neues Deutschland aufzubauen. Und das ist meine letzte Berechnung.“ Max Fechner (Hrsg.): *Joseph Goebbels. Wie konnte es geschehen? Auszüge aus den Tagebüchern und Bekenntnissen eines Kriegsverbrechers*, Berlin: Das Volk 1945.

⁷⁸⁶ Morin, *Das Jahr Null*, S. 36.

fortlaufender Prozess“⁷⁸⁷ ist, gibt er zu bedenken, dass – wo diese ausbleibt – „die Gewalt blüht und sich an ihre Stelle setzt“⁷⁸⁸. Morin bezieht diese Mythen auf die Erinnerungspolitik und verweist auf die unterschiedlichen Geschichtsdeutungen, die sich aufgrund der langjährigen Nazierrschaft in Deutschland etabliert hätten. Dieser hätte man eine neue Erinnerungspolitik entgegensetzen:

„Man muss sehr geduldig die Geschichte der letzten zwölf Jahre ins Gedächtnis zurückrufen. Hitler hielt keine Rede, bei der er nicht auf seine Weise die Geschehnisse in Deutschland seit 1918 schilderte. Wir müssen nun jede Gelegenheit ergreifen, um die Geschehnisse seit 1933 zu schildern und sie im wahren Lichte zu zeigen. Zu gleicher Zeit müssen wir den pseudowissenschaftlichen Wust, mit dem sich der Imperialismus umgab, einer kritischen Betrachtung unterziehen: Pangermanismus, Rassentheorie, Geopolitik und so weiter.“⁷⁸⁹

Morin setzt einer für Hitler signifikanten Zäsur (1918) eine Zäsur dagegen (1933), um damit dessen Machtergreifung und ihre Folgen „im wahren Lichte“ zu zeigen. Gleichzeitig setzt er Mythenkritik gegen den Mythos sowie Wissenschaftlichkeit gegen ‚Pseudowissenschaftlichkeit‘, die je ‚einer kritischen Betrachtung‘ zu unterziehen sind.⁷⁹⁰ Morin weiß also einerseits um die erinnerungspolitischen Gehalte der Geschichtsdeutung und setzt gleichzeitig auf die Aktualisierung der Dichotomie vom Mythos und dessen ‚Aufklärung‘ – so kann zumindest das metaphorische „im wahren Lichte zu zeigen“ aufgefasst werden.

Im Unterschied zu dieser Diagnose zeigt fünfzig Jahre später Claus Leggewie in seiner Analyse der ‚Stunde Null‘ einen vorsichtig-kritischen Umgang mit der Unausweichlichkeit des *Willens zum Mythos*.⁷⁹¹ Dies führt auf der einen Seite den Politikwissenschaftler Leggewie 1992 über die Auseinandersetzung mit Hannah Arendt zur These der Unmöglichkeit, Mythopoesie in der (Re-)Konstruktion kollektiver Identitäten auszuschließen.⁷⁹² Der politische „Mythos des Neuanfangs“ wird damit als Unumgänglichkeit sichtbar und die *Amalgamie-*

⁷⁸⁷ Leggewie, *Der Mythos des Neuanfangs*, S. 285.

⁷⁸⁸ Ebd., S. 284.

⁷⁸⁹ Morin, *Das Jahr Null*, S. 43.

⁷⁹⁰ Hinsichtlich der Kategorie der ‚Pseudowissenschaft‘ und der Frage nach ihrer (Un-)Bestimmbarkeit vgl. Dirk Rupnow: *Pseudowissenschaft. Konzeptionen von Nichtwissenschaftlichkeit in der Wissenschaftsgeschichte*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2008.

⁷⁹¹ Diese Formulierung wird etwa vom Schweizer Historiker Guy P. Marchall kritisiert: Guy P. Marchall: „Mythos im 20. Jahrhundert. Der Wille zum Mythos oder die Versuchung des ‚neuen Mythos‘ in einer säkularisierten Welt“, in: Fritz Graf (Hrsg.): *Mythos in Mythenloser Gesellschaft: Das Paradigma Roms*, Stuttgart: Teubner 1993, S. 204–328. Auch Marchall geht kritisch auf die Stiftung neuer Mythen u.a. bei nationalsozialistischen Denkern wie Rosenberg ein. Zudem findet hier die Mythenfokussiertheit des Ingenieurs George Sorel Beachtung, dessen Rezeption im deutschsprachigen Raum besonders durch Carl Schmitt befeuert wurde. Weniger beachtet blieben bis vor wenigen Jahren ähnliche mythostheoretische Bestrebungen, wie sie im *Collège de Sociologie* entworfen wurden.

⁷⁹² Vgl. Leggewie, „Der Mythos des Neuanfangs“, S. 278–280.

runge mit dem Mythos gehört nun also zur Politik. Morin auf der anderen Seite kommt 1949 (noch⁷⁹³) zum Schluss, dass die ‚Nazimythen‘, der ‚Aberglauben der Nazis‘, durch vernünftig-wissenschaftliche Deutungen zu ersetzen (und „im wahren Lichte zu zeigen“) sind. In dieser noch ungebrochen aufklärerischen Form sind Morins Schilderungen selbst frei von Mythen, zumindest werden diese 1949 nicht thematisiert. „Das Jahr Null“ wird von Morin nicht unter dem Aspekt einer mythopoetischen Neugründung verhandelt. Gleichwohl schreibt er an der Metapher der ‚Stunde Null‘ weiter und setzt damit sowohl für Deutschland als auch für Frankreich eine Neugründung. Morin schreibt für ein breites Publikum mit der religions- und mythenkritischen Absicht, den ‚nationalsozialistischen Aberglauben‘ aufzuklären.

Vor dieser Konstellation wird Religionsgeschichtsschreibung als ‚Gouvernementalität der Religion‘ sichtbar: während Morin eine erneute Trennung von Religion sowie die Aufklärung der überdauernden nationalsozialistischen Mythen anmahnt, verdeckt er gleichzeitig den mythopoetischen Gehalt in der Metapher der ‚Stunde Null‘ als Neugründung.

Aufschlussreich ist in *Das Jahr Null* Morins Paternalismus, der das Verbleiben der Deutschen in den alten Nazimythen nicht entschuldigt, aber damit erklärt, dass diese nach den Jahren faschistischer Herrschaft im Denken „faul“ und „erschöpft“ geworden sind.⁷⁹⁴ Die Therapie dieser Denkfaulheit müsse von außen kommen: „Wir müssen die Mechanik des Denkens wieder in Bewegung setzen, Geist und Intelligenz wieder erwecken. Das ist die wahre erzieherische Aufgabe.“⁷⁹⁵ Die Therapie Deutschlands gehört also zur Aufgabe der Besatzungsmächte, es ist eine andere Form der ‚mission civilisatrice‘, welche die Inkommensurabilität der Welten überwinden und zu einer neuen Einheit in der Zukunft führen soll.⁷⁹⁶ Zu dieser gehört jedoch auch die Aufgabe, den nazistischen Aberglauben in seiner *Amalgamierung* von Religion und Politik zu zerstören und damit die ‚Verfassung der Moderne‘ mit ihren unterscheidbaren gesellschaftlichen Bereichen wiederherzustellen.

In Morins Zeitdiagnose wird also eine religionspolitische Gebrauchsanweisung für die Besatzungsadministrationen im Nachkriegsdeutschland sichtbar. Der Staat ist also, wie mehrfach mit dem Hinweis auf die Separierungsrhetorik benannt und verschiedentlich illustriert wurde – vom Bereich des Mythos, vom „Religiösen und Mystischen“ zu trennen. Das Säkularisierungsnarrativ wird so

⁷⁹³ Dies ändert sich in Morins Schwellenerzählung von ‚1989‘, die unter 5.3.3. aufgenommen wird.

⁷⁹⁴ Morin, *Das Jahr Null*, S. 44.

⁷⁹⁵ Ebd.

⁷⁹⁶ Zur Frage nach der Einheit in der Zukunft vgl. Bernhard Giesen, Kay Junge: „Der Mythos des Universalismus“, in Helmut Baning (Hrsg.): *Mythos und Nation. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewusstseins in der Neuzeit* 3, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1996, S. 40 ff.

als Therapie der im Faschismus aufscheinenden ‚dunklen Seite der Moderne‘ empfohlen.

Resümierend lässt sich hinsichtlich der metaphorisch-mythopoetischen Diagnose der ‚Stunde Null‘ bei Morin wie auch in der mythostheoretischen Zeitdiagnose von Ernst Cassirer das Thema der Verhandlung des Mythos (oder der Religion) im Staat oder sein Verhältnis zu ihm ausmachen. Wieder wird der moderne Religionsdiskurs als Ordnungsdiskurs sichtbar gemacht, in dem zwei Unterscheidungen von Religion wegführen: die Politik müsse sowohl von Religion als auch vom politischen Mythos (als falschem Wissen) getrennt bleiben. Die Signatur des modernen Religionsdiskurses wird also als doppelte Separierung differenziert, was gleichzeitig zur Ausbildung zweier ‚nicht-religiöser‘ Kollektive beiträgt: der ‚nicht-religiösen‘ oder ‚nicht-mythischen‘ Politik und der ‚nicht-religiösen‘ Wissensproduktion, welche schließlich auch die Mittel der Kritik an die Hand gibt, um die ‚falschen‘ Legenden (Morin) oder ‚politischen‘ Mythen (Cassirer) ‚aufzuklären‘.

5.2.5. *Der Mythos des Staates bei Cassirer: Mythopoesie und Mythopoetik*

Eine ähnliche Mythosbewertung wie bei Morin findet sich interessanterweise auch in einem Werk von Ernst Cassirer, der sich ansonsten mit dieser Frage nicht primär aus einer zeitdiagnostischen, sondern aus einer philosophischen Perspektive beschäftigt. Während Cassirer in seiner *Philosophie der symbolischen Formen* besonders die Kontinuität zwischen Mythos und Logos in den Vordergrund stellte,⁷⁹⁷ steht im Folgenden sein Spätwerk *The Myth of the State* im Fokus, worin Cassirer, wie Heinz Paetzold schreibt, „zum Theoretiker der Krisen der Kultur“ geworden ist.⁷⁹⁸ Während Cassirer in den früheren Werken zur Symboltheorie den allgemeinen Prozess der Mythenbildung und die Spezifik des mythischen Denkens beschrieb, lenkte er in *The Myth of the State*, explizit von Holocaust und Faschismus angetrieben, diese Perspektive vom Individuum aufs Kollektiv.⁷⁹⁹ Der ‚politische Mythos‘ wird dabei zu der für das 20. Jahrhundert ausschlaggebenden Sozialpathologie und zur Erklärung der explizit krisenhaften Gegenwart.

Der Ideenhistoriker Cassirer führt dabei in einem Abriss durch die Geschichte des politischen Mythos seit dem 18. und 19. Jahrhundert und weist insbeson-

⁷⁹⁷ Vgl. das Kapitel 2.6. in diesem Buch, vgl. auch Ernst Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken*, Hamburg: Felix Meiner 2010. Vgl. Heinz Paetzold: *Ernst Cassirer. Zur Einführung*, Hamburg: Junius 2002.

⁷⁹⁸ Paetzold, *Cassirer*, S. 116.

⁷⁹⁹ Cassirers Spätwerk ist im Kontext einer universellen Theorie des Faschismus zu sehen, wie sie auch seine Kolleg*innen Helmuth Plessner, Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, Ernst Bloch, Georg Lukacs, Hannah Arendt oder Günther Anders (vgl. 2.4.2.) vorgenommen haben. Vgl. Paetzold, *Cassirer*, S. 99.

dere auf die Idee des politischen Mythos bei Romantikern wie Thomas Carlyle und Arthur de Gobineau hin. Carlyles und Gobineaus Geschichtsphilosophien fokussierten beide auf die Macht der Helden⁸⁰⁰, zu denen etwa Politiker, Propheten und Religionsstifter zählen, und führte Cassirer zufolge so zur Verehrung des Führers im Faschismus – in dem sich diese auf Carlyle und Gobineau beriefen, auf letzteren insbesondere auch als zweifelhaften Urheber der „Rassenverehrung“⁸⁰¹.

Neben romantischen und anderen Vorläufern beschreibt Cassirer insbesondere die politische Philosophie Hegels als „postaufklärerische Theodizee“⁸⁰² als entscheidend für die Ausbildung der politischen Mythen im Faschismus.⁸⁰³ Neben diesen und weiteren Vorläufern sei es aber erst nach dem Ersten Weltkrieg und schließlich im Faschismus zu der ‚krisenhaften‘ „Überwältigung des Menschen durch politische Mythen“ gekommen, wie Heinz Paetzold schreibt.⁸⁰⁴ Gleichzeitig ist Cassirers mythostheoretische Zeitdiagnose auch eine Schwellentheorie und -erzählung, insofern sie die Gefahr des ‚politischen‘ Mythos gerade in Krisensituationen situiert. *The Myth of the State* ist von einer ausgeprägten Ereignismystik gekennzeichnet, welche die erst posthum erschienene Publikation (1946) nach einer Schwelle positioniert und mit der zentralen und „alarmierenden“ Eigenschaft des „mythischen Denkens“ verbindet:

„In the last thirty years, in the period between the first and the second World Wars, we have not only passed through a severe crisis of our political and social life but have also been confronted with quite new theoretical problems. [...] Perhaps the most important and the most alarming feature in this development of modern thought is the appearance of a new power: the power of mythical thought.“⁸⁰⁵

Die Ereignismystik gründiert in diesem Zitat nicht nur die weltgeschichtliche Diagnose, sondern auch die „Entwicklung des modernen Denkens“. Gleichzeitig erinnert diese Stelle auch an die ereignismystische Beschreibung aktueller Schwellen der ‚Religion‘ (vgl. 2.3.), nur dass der Fokus bei Cassirer auf dem „mythischen Denken“ liegt, worin er auch die „Gefahr“ für die Gegenwart sieht. Dass dieses teilweise über das rationale Denken dominiere, sei offensichtlich: „The preponderance of mythical thought over rational thought in some of our modern political systems is obvious.“⁸⁰⁶ Die Schwellenzeit zwischen dem Ersten und dem Zweiten Weltkrieg ist in Cassirers Analyse also sowohl eine weltgeschichtliche als auch eine „denkgeschichtliche“ oder wissens-

⁸⁰⁰ Ernst Cassirer: *The Myth of the State*, New Haven: Yale University Press 1946, S. 230 ff. Übers. jeweils von DA.

⁸⁰¹ Ebd., S. 246.

⁸⁰² Die Beschreibung „postaufklärerische Theodizee“ stammt von Paetzold, *Cassirer*, S. 110.

⁸⁰³ Die entsprechenden Stellen finden sich hauptsächlich in „The Metaphysical Background of Hegel’s Political Theory“, *The Myth of the State*, S. 254–262.

⁸⁰⁴ Paetzold, *Cassirer*, S. 103.

⁸⁰⁵ Cassirer, *The Myth of the State*, S. 3.

⁸⁰⁶ Ebd.

historische, insofern sie das „mythische Denken“ ins Zentrum stellt. *The Myth of the State* wird so als Schwellenerzählung analysierbar, die gleichzeitig eine sowohl weltgeschichtliche wie auch mythostheoretische Schwelle beschreibt und dabei die Herausforderung des mythischen Denkens zum zentralen Thema der Moderne macht.

Im Schlusswort von *The Myth of the State* gibt Cassirer keine Erklärung dieser Schwelle mehr, sondern verwendet stattdessen eine Erzählung aus der babylonischen Kosmologie, in der Marduk die Schlange Tiamat tötet, um daraus die Welt zu formen. Die menschliche Kultur könne, so Cassirer 1946, mit dieser „Legende“ beschrieben werden: „It could not arise until the darkness of myth was fought and overcome. But the mythical monsters were not entirely destroyed.“⁸⁰⁷ Er beschreibt im Faschismus also eine Schwelle in der Geschichte der menschlichen Kultur und der Moderne schlechthin und diagnostiziert als Grund für die sie verursachende ‚Katastrophe‘ – hier wird dieselbe Strategie wie bei Morin sichtbar – die *Amalgamierung* von Mythos und Politik im politischen Mythos des Faschismus.

Liefert Cassirer gegenüber der Gefahr des politischen Mythos einen Therapieversuch und sieht er eine Möglichkeit, den politischen Mythos ähnlich der Schlange Tiamat zu bändigen?⁸⁰⁸ Auf der einen Seite beschreibt er einen Kampf zwischen dem Mythos und „überlegenen Mächten“ (*superior forces*), welche er in den „intellektuellen, ethischen und künstlerischen Kräften“ sieht.⁸⁰⁹ Wenn diese „Kräfte“ der Kunst oder der Religion⁸¹⁰ die Oberhand behielten, dann könne der „Mythos gezähmt und gedämpft“ werden.⁸¹¹ Wenn sie hingegen ihre Kraft verlören, kehre das Chaos zurück. Auf der anderen Seite sei der Mythos auch notwendig, denn er erlaube dem Menschen mit seinem ersten und drängendsten existenziellen Problem umzugehen: dem seines eigenen Todes. „In mythical thought the mystery of death is «turned into an image» – and by this transformation, death ceases being a hard unbearable physical fact; it becomes understandable and supportable.“⁸¹² Neben dieser notwendigen Funktion seien die Möglichkeiten des Mythos jedoch begrenzt und gänzlich nutzlos, wenn es um ethische Fragen ginge:

⁸⁰⁷ Ebd.

⁸⁰⁸ Ulrike Brunotte hat in *Helden des Todes* auf die patriarchale Dimension des Kampfes zwischen dem heroischen Gott Marduk und der göttlichen Urmutter Tiamat hingewiesen. Vgl. Brunotte: *Helden des Todes*, S. 135 f. Cassirer stellt hier also den Kampf gegen den Faschismus in Analogie zum kosmogonischen Urkampf dar.

⁸⁰⁹ Cassirer, *The Myth of the State*, S. 298. An dieser Stelle fällt auf, wie Cassirer trotz seiner ausgeprägten Kritik an Hegel hier an dessen Unterscheidung der Sphäre des absoluten Geistes (in Philosophie, Kunst und Religion) erinnert.

⁸¹⁰ Cassirer unterscheidet in diesem Kontext wie in der *Philosophie der symbolischen Formen* zwischen einem symbolischen und einem mythischen Denken, welche jedoch beide in Religion/en auftreten können.

⁸¹¹ Cassirer, *The Myth of the State*, S. 298.

⁸¹² Ebd., S. 49. Das Zitat im Zitat stammt von Euripides.

„Myth may teach man many things; but it has no answer to the only question which, according to Socrates, is really relevant: to the question of good and evil. Only the Socratic „Logos“, only the method of self-examination introduced by Socrates, can lead to a solution of this fundamental and essential problem.“⁸¹³

Der sokratische Logos wird somit zu einem Gegenmodell des Mythos, den Cassirer auch anhand von Platons *Republik* nachzeichnet.⁸¹⁴ An der Beurteilung dieser Dichotomie, der Unterscheidung von Mythos und sokratisch-platonischem Logos entscheidet sich folglich auch die Geschichtsphilosophie von Cassirers Spätwerk.

Kritik an Cassirers mythostheoretischer Zeitdiagnose wurde u.a. von Eric Voegelin geäußert. Dieser kritisierte, dass Cassirer blind sei gegenüber „dem neuen Mythos der sokratischen Seele, welche die Substanz von Platons eigener Position prägt“⁸¹⁵. Voegelins Kritik gilt etwa auch Cassirers Beschreibung von Machiavelli. Diese sei zwar „exzellent“ hinsichtlich des Verschwindens spiritueller hierarchischer Ordnungsstrukturen sowie der Herkunft einer neuen politischen Ordnung. Aber Cassirer sei das „fast schon unglaubliche Kunststück gelungen, Machiavellis Mythos der dämonisch geschlossenen Persönlichkeit und seiner virtù zu vergessen“⁸¹⁶. Eric Voegelin beschreibt das geschichtsphilosophische Argument aber zugleich als Stärke und Schwäche von Cassirers Position. Er kritisiert Cassirer dafür, dass dieser den „Trend der intellektuellen Geschichte“, dass sich „Philosophie und Wissenschaft vom alten Mythos löse“ nicht als „einen Strang in der Geschichte“, sondern als „so etwas wie einen östlichen Kampf zwischen den Mächten des Lichtes und der Dunkelheit“ überinterpretiere. Voegelin setzt diese Kritik an Cassirer fort: „*The Myth of the State is written as if it had never occurred to the author that tampering with a myth, unless one has a better one to put in its place, is a dangerous pastime.*“⁸¹⁷ Den Hintergrund für diese Beschreibung des modernen Staates liefert also die erwähnte Geschichtsphilosophie einer modernen ‚Beendigung‘ des Mythos im Spätwerk von Cassirer, die von Eric Voegelin und in dieser Arbeit an zentraler Stelle auch von Hans Blumenberg bestritten wurde (vgl. 2.2.2.).

Dass auch Hans Blumenberg Cassirer hinsichtlich dieser Geschichtsphilosophie widersprach, die mythisches Denken als ein zu überwindendes Stadium der Menschheitsgeschichte beschreibt, überrascht nach den bisherigen Erläuterungen seiner Mythostheorie nicht (vgl. 2.2.2.). Blumenberg hält dem Spätwerk von Cassirer jedoch zu Gute, dass die *Philosophie der symbolischen Formen* gerade nicht auf den „Mythos des Staates“ vorbereitet gewesen sei – „ein Gebiet ihrer

⁸¹³ Ebd., S. 60.

⁸¹⁴ Ebd., S. 61 ff.

⁸¹⁵ Eric Voegelin: Rezension von: „The Myth of the State (by Ernst Cassirer)“, *The Journal of Politics*, 9/3, Aug. 1947, S. 445–447, S. 446. Übers. jeweils von DA.

⁸¹⁶ Ebd., S. 446.

⁸¹⁷ Ebd., S. 447.

Ratlosigkeit“.⁸¹⁸ Während Cassirer den Mythos als eine in der Moderne zu überwindende „symbolische Form menschlicher Weltbewältigung“ bewertet, behandelt Blumenberg den Mythos „gerade nicht [als] eine im Rückblick transparent zu machende Entwicklungsstufe des menschlichen Geistes, sondern [als] eine Möglichkeit des menschlichen Daseins“.⁸¹⁹ Oder wie Blumenberg selbst schreibt: „Die Affinität zum Mythos besteht immer darin, das Subjekt zu finden und zu benennen, von dem die letzte der richtigen Geschichten erzählt werden kann.“⁸²⁰

Die Analyse der temporalen Positionierungstechnologien in diesen Neugründungsnarrativen und historisierenden Legitimierungserzählungen führt uns nicht nur zur ‚Mythopoesie‘ der Schwellenerzählungen und damit zur Konstruktion geschichtskonstitutiver und paradigmatischer Erzählungen, sondern ebenso in die Bereiche der ‚Mythopoetik‘ und der Mythostheorie, wie bei Ernst Cassirer sichtbar wurde. Damit ist die Verdoppelung des Mythosbegriffs impliziert, mit der einerseits unter Mythos nicht nur (in meist polemischer Absicht) ‚falsche Geschichten‘ oder Unwahrheiten verstanden werden, sondern wie eingangs eingeführt auch solche Erzählungen gemeint sind, die durch die Imagination einer paradigmatischen, d.h. bedeutsamen Geschichte die Welt raumzeitlich ordnen und damit Handlungsanweisungen für Individuen wie für Kollektive anbieten. Neben dieser theoretischen Mythosdefinition, welche Schwellenerzählungen insbesondere in ihrer ereignismystischen Version umfasst und damit die Ebene der *Mythopoetik* bezeichnet, werden die religions- und mythostheoretischen Analysen in diesen Schwellenerzählungen (etwa von Morin oder Cassirer) wiederum selbst als (teilweise auch mythostheoretische) ‚Mythopoesien‘ beschrieben.

5.3. Null-Metaphern in Politik, Literatur und Kunst

Im Folgenden werden in drei Variationen Null-Metaphern in der Politik (angefangen bei Adenauer), in Film und Literatur sowie in der politischen Neuauflage der ‚Stunde Null‘ 1989/90 untersucht. Dabei werden weiterhin sowohl die Mythopoesie der politischen Neugründungen der Nullstunden-Erzählungen in den Blick gebracht, als auch die Arbeit an der Religion in der ‚säkularen‘ Ordnung weiterhin beobachtet wird. Diese Analysen werden schließlich hinsichtlich der Positionierung der Religion in der Moderne resümiert.

⁸¹⁸ Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, S. 59.

⁸¹⁹ Angus Nicholls und Felix Heidenreich: „Nachwort der Herausgeber“, in: Hans Blumenberg: *Präfiguration. Arbeit am politischen Mythos*, Berlin: Suhrkamp 2014, S. 83–146. Die Autoren zeigen auf, wie Blumenberg eine Synthese zwischen den Positionen von Cassirer und Heidegger anstrebt, indem er die „Heideggersche Pathosformel der Entschlossenheit“ funktionalistisch wendet und ihr so die Dramatik nimmt, vgl. ebd., S. 97.

⁸²⁰ Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, S. 60.

5.3.1. Die Religion der Verfassung: Adenauers erwünschte Amalgamierung

Die Verwendung der Metapher der ‚Stunde Null‘ in der unmittelbaren Nachkriegszeit ist aus der späteren Perspektive häufig so beschrieben worden, dass „damit die alsbald erfolgte Wiedereingliederung einer nationalsozialistisch belasteten Führungsschicht in Wirtschaft und Politik“ assoziiert wird.⁸²¹ Die ‚Stunde Null‘ ist also nicht zuletzt in der Regierungszeit Konrad Adenauers zu einer bestimmenden Neugründungsrhetorik geworden. Welche Religionspolitik kann nun in Adenauers frühem Neugründungsmythos beobachtet werden?

Separierungswünsche, wie sie bei Morin oder Cassirer sichtbar geworden sind, beschreiben nicht die einzige Tendenz des Säkularisierungsdiskurses, wie im Folgenden am politischen Diskurs gezeigt wird. Die Ambivalenz und Offenheit des Säkularisierungsdiskurses erlaubt auch die Gegenteilstendenz, die im Wunsch nach einer – zumindest begrenzten – Amalgamierung des religiösen sowie des politisch-juridischen Bereichs kenntlich wird. Noch in der ‚Stunde Null‘ – sofern wir hier dem Periodisierungsbegehren folgen und diese Metapher verwenden – werden solcherart erwünschte Amalgamierungen in der Übergangszone zwischen Religion und dem Juridisch-Politischen sichtbar. Explizit wird dies 1949 in der Ansprache Konrad Adenauers während der Schlussitzung des Parlamentarischen Rates, in der das neue deutsche Grundgesetz in Bonn verkündet wurde und in der Zentrierung und Parallelisierung geradezu offenkundig verwendet werden. Das Grundgesetz soll den Deutschen nichts weniger als ein „heiliger Besitz“ sein:

„Darum soll es uns allen ein heiliger Besitz sein, ein Besitz, den wir wahren, den wir pflegen, den wir ausbauen wollen, durchdrungen von der Verantwortung vor Gott und den Menschen, die uns die Jahre seit 1933 in besonderer Weise auferlegt haben.“⁸²²

Die Religionisierung des Grundgesetzes, womit in diesem Fall die Beschreibung des Grundgesetzes unter einer religiösen Kategorie (der des ‚Heiligen‘) gemeint ist, zeigt eine Amalgamierung von Religion und Recht (viel mehr als vom Bundesstaat oder der Nation) an. Im Falle des deutschen Grundgesetzes kann Adenauer keine größere Affirmation einführen als über die Begrifflichkeit des ‚Heiligen‘. Das Grundgesetz als „heiliger Besitz“ zeigt dessen Abgesondertheit und Wertschätzung über das Maß ‚normaler‘ positiver Bewertung hinaus

⁸²¹ Jens Hacke: „Im Sattel der Moderne. Eine deutsche Neuigkeit“ in: *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, 9/10, 62. Jahrgang, 2008, S. 911–920, hier S. 911.

⁸²² Adenauer in der 12. Sitzung des Parlamentarischen Rates am 23. Mai 1949. Diese Fassung wird zitiert nach dem Bericht des Schweizer Generalkonsuls in Bonn, S. 3. <https://www.bar.admin.ch/bar/de/home/service-publikationen/publikationen/geschichte-aktuell/grundgesetz-fuer-die-bundesrepublik-deutschland-23-mai-1949.html> (zuletzt abgerufen am 16.8.2019). Vgl. auch Michael F. Feldkamp: *Die Entstehung des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland 1949. Eine Dokumentation*, Stuttgart: Reclam 1999.

und illustriert die von Agamben als Sakralisierung des Rechts beschriebene Absonderung.

Die ‚Religion der Verfassung‘ verweist also auf eine erwünschte Amalgamierung von ‚Heiligung‘ und ‚Verfassung‘. Das Grundgesetz soll als ‚heiliger Besitz‘ geachtet werden, damit es alle weiteren Regelungen fundieren kann.⁸²³ Wiederum wird hier die These explizierbar, wonach der Religionsdiskurs ein Ordnungsdiskurs ist, in dem ‚Religion‘ zu einem Marker wird, der sowohl negativ (im Separierungsnarrativ) als auch positiv in Amalgamierungen mit der Politik oder dem Recht sichtbar wird. Die Ordnung der Religion ist also nicht eine Ordnung innerhalb oder von Religionen, sondern eine Ordnung der Welt qua Religionsbezeichnung.

Die ‚Heiligung‘ des Grundgesetzes ist jedoch noch kein Anzeichen für eine ausschließlich rechtspositivistische Sichtweise des damaligen Präsidenten des parlamentarischen Rates, denn die ‚Heiligsprechung‘ wird ergänzt durch die Verantwortung vor Gott – der CDU-Parteivorsitzende Adenauer war bekennender Katholik – und den Menschen in Ermahnung an die Zeit ‚seit 1933‘. Damit ist eine christliche Referenz mit einer historischen Begründung verquickt. Adenauers Neugründungsmythos verbindet ein christliches, ein rechtliches und ein historisches Bekenntnis in der Ermahnung an ‚1933‘.

Die Schwellensetzung erfolgt außerdem über eine Parallelisierung mit der (negativ bewerteten) temporalen Parallele ‚1933‘, an die – Diskontinuität wird zum Programm – gerade nicht angeknüpft werden soll, sondern welche als Mahnmal an die besondere „Verantwortung“ der neuen deutschen Bundesrepublik erinnert. ‚1933‘ ist jedoch nicht die einzige Schwelle, die Adenauer im Zuge der von ihm aktiv bemühten Neugründungs-Mythologie verwendet. Einige Jahre später als Außenminister verwendet Adenauer die bekannten Worte Goethes⁸²⁴ zur Charakterisierung der deutschen Geschichte nach dem Zweiten Weltkrieg. Am 5. Mai 1957 sprach der Bundeskanzler und Außenminister Adenauer anlässlich der formalen Erlangung der Souveränität (die volle Souveränität erfolgte erst 1990):

„Manche von Ihnen, meine Damen und Herren, werden das Wort kennen, das einer der größten deutschen Dichter sprach: Stirb und werde. Ich glaube, dieses Wort – Stirb und werde – steht über der Geschichte der letzten Jahrzehnte des deutschen Volkes.“⁸²⁵

⁸²³ Hier böte sich eine noch ausstehende Bearbeitung des Materials mit Agambens Theorie des Eides an. Vgl. Giorgio Agamben: *Das Sakrament der Sprache. Eine Archäologie des Eides, Homo sacer II.3.*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2010.

⁸²⁴ Aus Goethes Gedicht „Selige Sehnsucht“ aus dem *West-östlichem Divan*: „Und so lang du das nicht hast / Dieses: Stirb und werde! / Bist du nur ein trüber Gast / Auf der dunklen Erde.“

⁸²⁵ Zitiert nach der Audiodokumentation von Stefan Hackenberg: *Kanzler Konrad Adenauer. Amtsantritt in Deutschlands Stunde Null*, Köln: Navarra 2009, Kapitel 7.

Der Bruch mit der Vergangenheit soll durch den Tod des alten, nazistischen Deutschlands rhetorisch deutlich gemacht werden soll. Adenauers Diskontinuierung verfolgt eine spezifische Politik des Ursprungs, die einen Wiederaufbau Deutschlands auf den Ruinen des Dritten Reiches, aber explizit nicht in dessen Linie verspricht.

Die Gründung der Bundesrepublik, aber auch ihre Neugründung 1990, wird als ‚Null‘ zu einer „Phönixiade“, wie es Luhmann in seinen 1990 in der FAZ publizierten *Anregungen zu einem Nachruf auf die Bundesrepublik* nannte: „Eine Phönixiade also. Eine auffallende historische Diskontinuität. Aber nichts, was bleiben könnte. Auch nichts, was zu bewahren sich lohnte.“⁸²⁶ Die temporale Positionierung durch Diskontinuierung, 1990 von Luhmann als nur vorübergehende Möglichkeit ironisiert, blieb nach Adenauers Neugründungserzählungen jedoch nicht unbestritten, sondern wurde bald als Ausdruck des restaurativen Charakters der frühen Geschichte der Bundesrepublik Deutschlands insbesondere von der westdeutschen Linken verworfen. In dieser politischen Debatte, die in den 1960er Jahren am virulentesten war, standen sich zwei Geschichtsdeutungen mit konträren politischen Programmen gegenüber: Ein (diskontinuierendes) Narrativ der Neugründung, welches Adenauer vertrat, sowie eine (kontinuierende) Kritik an der Restauration, welche etwa die Linke vertrat. Beide Geschichtskonzeptionen sind bis heute im öffentlichen Diskurs Deutschlands vertreten und werden fortlaufend aktualisiert.⁸²⁷

An der Debatte lässt sich veranschaulichen, wie temporale Positionierungen politische Handlungsmaximen durch das Postulat der Neugründung oder durch die Betonung einer Kontinuität legitimieren. Formal betrachtet handelt es sich um einen Streit um die ‚richtige‘ temporale Positionierung: Wer bestimmt darüber, wie man sich und sein Kollektiv (in diesem Fall die BRD) in der Zeit positioniert? Erlebte Deutschland 1949 eine ‚Stunde Null‘, einen radikalen Bruch mit der Vergangenheit (wie es Adenauer beschwört) oder droht nach wie vor die Gefahr der Verdrängung der Restauration, wie sie Edgar Morin 1946 und unterschiedliche Kritiker in den 1960er Jahren anmahnten? Stellt es einen „praktisch zäsurenlosen Akt der Verdrängung“⁸²⁸ dar, wie etwa die westdeutsche Linke und die Studentenbewegung kritisierte? Oder hat „nahezu

⁸²⁶ Niklas Luhmann: „Dabeisein und Dagegensein. Anregungen zu einem Nachruf auf die Bundesrepublik“, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 22. August 1990. Hier zitiert nach: Niklas Luhmann: *Protest. Systemtheorie und soziale Bewegungen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp: 1996, S. 156–159, S. 157.

⁸²⁷ Leggewie wies darauf hin, dass etwa die westdeutsche Linke mit ihrem Beharren auf der „Restauration“ sich selbst in die Isolation getrieben hat und zeigte damit die Konsequenzen einer nicht rezipierten Geschichtsdeutung. Vgl. Leggewie, „Der Mythos des Neuanfangs“, S. 292.

⁸²⁸ Hermann Graml: „Die verdrängte Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus“, in: Martin Broszat (Hrsg.): *Zäsuren nach 1945. Essays zur Periodisierung der deutschen Nachkriegsgeschichte*, München: R. Oldenbourg 1990, S. 169–183, S. 170.

jeder“, der, wie Hermann Graml mit Blick auf die neu gegründeten Publikationen nach 1945 analysierte, „damals politische und kulturelle Rundfunksendungen verfasste oder entsprechende Aufsätze für Zeitungen schrieb, seine Tätigkeit als missionarischen Beitrag zur Austilgung des Nationalsozialismus und einem geistigen und politischen Neubeginn in Deutschland verstanden“⁸²⁹ Diese Fragen sind je schon entschieden. Die unterschiedlichen Antworten darauf haben politische Neugründungsmythen der ‚Stunde Null‘ nicht nur als Mythopoesie in den Blick gebracht, sondern die darin diskursiv verhandelten Unterscheidungen von Religion und dem Politisch-Juridischen als zentrale Unterscheidung der Moderne sichtbar gemacht.

5.3.2 (Religions-)Kritik an Geschichtsdarstellungen in Literatur und Film

Das als „Restaurierung christlicher Selbstvergewisserung“⁸³⁰ bezeichnete Projekt der Adenauer-Zeit wurde nicht nur von der Neuen Linken, etwa vom Sozialistischen Deutschen Studentenbund (SDS), kritisiert, sondern fand u.a. auch in feuilletonistischen, literarischen oder künstlerischen Werken kritische Kommentierung. Ein zeitgenössisches Beispiel hierfür findet sich etwa in Manfred Pielmeiers *Die Stunde Null. Eine Lüge, aufgetischt von den Killern der Demokratie*. Der Autor, Journalist und ehemalige SPD-Politiker war als junger Mann Kriegsteilnehmer und veröffentlichte 2011 eine „Streitschrift“ zur ‚Stunde Null‘. Darin kritisierte er u.a., dass das,

„[...] was als Neuanfang deklariert wurde, in Wahrheit die heimliche Fortführung und Verklärung nationalsozialistischer Politik [war], die zur Zerstörung der im Grundgesetz verankerten Menschenrechte und fundamentalen Grundsätze eines demokratischen Rechtsstaates führten“⁸³¹.

Auch hier wird der Schwellenrhetorik der ‚Stunde Null‘ eine Kontinuität in der „heimlichen Fortführung und Verklärung nationalsozialistischer Politik“ entgegengehalten. Die Metapher sei keine rechtmäßige Neugründung und stellt damit ein Beispiel für linke Kritiken am Neugründungsmythos der ‚Stunde Null‘ dar.

Ein kurzer Blick auf einige literarische Beispiele, welche die Metapher der ‚Stunde Null‘ und andere Neugründungsmythen nach dem Zweiten Weltkrieg verwendeten oder kritisierten, zeigt in narrativen Genres eher ereignis skeptische Tendenzen. Bekanntheit erreichte etwa Wolfgang Borcherts Drama *Draußen vor der Tür* von 1947, in dem die Kontinuität des Krieges in der Person des Kriegsheimkehrers Beckmann verdeutlicht wird, der den Wiedereinstieg in die

⁸²⁹ Ebd., S. 172.

⁸³⁰ Nicholls; Heidenreich, „Nachwort der Herausgeber“, S. 86.

⁸³¹ Manfred Pielmeier: *Die Stunde Null. Eine Lüge, aufgetischt von den Killern der Demokratie*, München: Edition Radu Barbulescu 2011, S. 45.

Zivilgesellschaft nicht zu vollziehen vermag. Während die meisten anderen Protagonisten die Schwelle setzen und die Vergangenheit als abgeschlossen betrachten, ist sie für Beckmann gerade keine Schwelle, sondern die Fortsetzung des Krieges nach seinem Ende.

Eine andere, auf die deutsche Nachkriegszeit bezogene Schwellenthematisierung findet sich in Heiner Müllers Drama *Germania Tod in Berlin*, welches in der DDR nicht gespielt werden durfte. Dieses ereignisskeptische und parodistische Nachkriegsdrama erinnert in der ersten Szene kurz an 1919, um sogleich zur parallelen Situation von 1949 anzukommen. Müller verweigerte sich aber allen staatstragenden Parallelisierungen wie etwa mit ‚1848‘ oder der Novemberrevolution. Stattdessen thematisiert er in gewisser Weise auch die Möglichkeiten des politischen Mythos nach dem Ende des Nationalsozialismus. Dies wird in *Germania* in einer Aussage des Schädelverkäufers deutlich, die Periodisierungen, Neugründungen und gleichzeitig politische Mythen wie die ‚Stunde Null 1945‘ oder das „Tausendjährige Reich“ thematisiert:

„Ein Fehler in der Periodisierung, das Tausendjährige Reich, Sie verstehn. Seit mich die Geschichte an die Friedhöfe verwiesen hat, sozusagen auf ihren theologischen Aspekt, bin ich immun gegen das Leichengift der zeitlichen Verheißung. Das goldene Zeitalter liegt hinter uns. Jesus ist die Nachgeburt der Toten. Kennen Sie Vergil.“⁸³²

Darauf stimmt er eine an Vergils *Ländliche Gedichte* angelehnte Eloge⁸³³ auf das „neue Jahrhundert“ an, was allerdings vom Wirt der Schenke, wo Müller die Szene (vermutlich im Jahr 1949) in Berlin stattfinden lässt, lakonisch mit dem Hinweis auf die Polizeistunde beendet wird.⁸³⁴ In dieser Passage des Schädelverkäufers wird die Geschichtsphilosophie nach dem Holocaust angesprochen. Als „theologischer Aspekt“ machen ihn gerade die Friedhöfe „immun“ gegen „das Leichengift der zeitlichen Verheißung“, wobei der politische Mythos des „Tausendjährigen Reiches“ genannt wird. Müller religionisiert hier eine ‚falsche‘, politisch mythisierte Periodisierung der Nationalsozialisten und stellt diese dabei in eine komplexe Kritik, bei der die Inklusion in das Diskursfeld der Religion gerade das kritische Potential bereitstellt. Gleichzeitig wird die nachfolgende Eloge auf das „neue Jahrhundert“, welche an die in der DDR staatstragende marxistische Periodisierung erinnert, rasch vom Wirt abgebrochen. Somit lässt sich Müllers Drama nicht nur als Religionskritik der nationalsozialistischen Periodisierung beschreiben, denn wie Hendrik Werner herausstellt, unterläuft Müller auch „den heilsgeschichtlichen Erwartungshorizont der marxistischen

⁸³² Heiner Müller: „Germania Tod in Berlin“ (geschrieben 1956/71), in ders.: *Die Stücke 2*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001, S. 327–377, S. 352.

⁸³³ Vergils Vorlage für die vom Schädelverkäufer verkündete Lobrede entstammt dem fünften Kapitel (Zeile 7) der *Ländlichen Gedichte*.

⁸³⁴ Die nächste Szene führt unter dem Titel „Die heilige Familie“ zu einer Parodie von Hitler und Goebbels, einer Wache und der Germania und bringt in dieser Szene auch eine Religionskritik des Nationalsozialismus auf die Bühne.

Eschatologie.“⁸³⁵ Müller denunziert mit der „ironisch gebrochene[n] Verschränkung der beiden unfertigen Heilsgeschichten“ auch das „Sowjetparadies“.⁸³⁶ An *Germania* wird damit erneut deutlich gemacht, dass sich auch ereignis skeptische Schwellenthematisierungen über Separierungen und Amalgamierungen an den Grenzen des Religionsdiskurses abspielen.

Nicht nur in diesen zwei Beispielen aus Literatur und Drama,⁸³⁷ sondern auch in einem zeitgenössischen Film wird die Metapher der ‚Stunde Null‘ als Frage nach der Diskontinuität oder Kontinuität nach der nationalsozialistischen Ära aufgegriffen. Der italienische Regisseur Roberto Rossellini (1906-1977), der als Wegbereiter des Neorealismus gilt und früh eine Vorliebe für dokumentarische Filme entwickelte, nahm in *Germania anno zero* (1948) die bei Morin aktualisierte Metapher des ‚Jahres Null‘ auf. In diesem Film, der zu einer Nachkriegs-Trilogie von Rossellini gehört, wird der Blick auf Deutschland aus der Perspektive von Edmund, eines 12-jährigen Jungen geschildert, in dessen Familie vier Personen durch drei Lebensmittelkarten ernährt werden müssen. Edmund, der nach Rücksprache mit seinem Lehrer seinen kranken und schwachen Vater vergiftet, um die hungernde Familie zu entlasten, bringt sich schließlich selbst um. Rossellinis ‚neorealistische‘ Ästhetik, die gewisse Ähnlichkeiten zu den sogenannten ‚Trümmerfilmen‘ hat, ermöglichte es ihm, Menschen und Kontexte auf derselben Ebene darzustellen und so eine deutlich kenntliche moralische Sichtweise zu etablieren. Dabei werden die Deutschen zumeist als Verkörperung des Bösen und Abartigen dargestellt.⁸³⁸ Dies äußert sich etwa darin, dass sie häufig als bedrohlich, psychisch gestört und als sexuell pervertiert dargestellt werden. In *Germania anno zero* wurde dies durch den ehemaligen Lehrer von Edmund verbildlicht, der am 12-jährigen Jungen ein deutlich sexuelles Interesse zu haben scheint und zudem in einer Hausgemeinschaft lebt, in der pädophile Praktiken zur Norm zu gehören scheinen.

Rossellini führte zwar die ‚Null‘ im Titel, machte aber in seiner Geschichte besonders die Ambivalenz des ‚neuen Anfangs‘ sichtbar. Dabei geschah dies in Übereinstimmung mit Edgar Morin, dessen Buch als Rossellinis Inspirationsquelle genannt wird.⁸³⁹ Sowohl Morin wie auch Rossellini machen auf die Gefahr der Kontinuitäten in der deutschen Gesellschaft nach 1945 aufmerksam. Bei Rossellini wird dies im Selbstmord von Edmund deutlich, der so für den selbstgetöteten Neuanfang steht. Aber nicht nur Edmund, sondern sämtliche Familienmitglieder wie auch alle sonstigen Figuren im Film sind unauflöslich

⁸³⁵ Vgl. Hendrik Werner: *Im Namen des Verrats: Heiner Müllers Gedächtnis der Texte*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2001, S. 120.

⁸³⁶ Ebd., S. 121.

⁸³⁷ Die Analyse kann hier nicht in der eigentlich erforderten Detailliertheit der literaturgeschichtlichen Beschreibung der Metapher der ‚Stunde Null‘ nachgehen.

⁸³⁸ Vgl. Massimo Perinelli: *Fluchtlinien des Neorealismus. Der organlose Körper der italienischen Nachkriegszeit, 1943–1949*, Bielefeld: transcript 2015, S. 191.

⁸³⁹ Vgl. ebd.

mit dem Nationalsozialismus verbunden. Wie Massimo Perinelli hervorhebt, sollte jedoch gerade der Selbstmord Edmunds den Wunsch und die Hoffnung andeuten, tatsächlich mit der NS-Zeit zu brechen.⁸⁴⁰ Wie Perinelli zeigt, haben die zeitgenössischen Kinobesucher dies nicht so aufgenommen. Der Rezensent der *Süddeutschen Zeitung* schreibt 1949: „Rossellini pflückt in diesem Film nicht Blumen vom Grab einer Nation, er erbricht sich in den Sarg.“⁸⁴¹ Dass genau diese Erzählweise heute jedoch ein Interesse politischer Bildungsstrategien abbilden kann, zeigt sich darin, dass der Film 2003 von der Bundeszentrale für politische Bildung in den Filmkanon aufgenommen wurde und somit die Rezeption der darin sichtbaren Ereignisskepsis institutionalisierte.⁸⁴²

Die vier Beispiele thematisieren verschiedene Unsicherheiten und Ambivalenzen hinsichtlich der Kategorisierung eines Neugründungsmythos der ‚Stunde Null‘. Diese auf den ersten Blick eindeutig diskontinuierende Metapher wird so als mehrschichtig und ambivalent sichtbar, was aber nichts daran ändert, dass Periodisierungsfragen in einem systematischen Bezug zu Religion stehen: wiederum werden bestimmte Neugründungen in den Bereich der Religion gestellt.

5.3.3. Aktualisierungen der ‚Stunde Null‘: Richard von Weizsäcker und Edgar Morin

Die ‚Stunde Null‘ als Metapher der deutschen Geschichte wird nicht nur für die Zeit nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs verwendet. Zuweilen wird die Metapher ebenso für die Ereignisse der Jahre 1968 und 1989 aktualisiert, denen im Folgenden nachgegangen wird.⁸⁴³ In einer sowohl reflektierenden als auch postulierend-politischen Weise wird die Metapher etwa vom ehemaligen deutschen Bundespräsident Richard von Weizsäcker verwendet. Dieser verweist auf die spezifischen Eigenschaften, die der Null anhaften und auf eine Neugründung verweisen: „Die Null markiert den Anbruch eines Zeitalters mit seinem Ursprung von Glaube und Lehre, vielleicht auch von Ordnung und Herr-

⁸⁴⁰ Vgl. ebd., S. 194.

⁸⁴¹ Hans Habe: „Deutschland im Jahre Null“, in: *Süddeutsche Zeitung*, 28.09.1949. Zitiert nach Perinelli, *Fluchtlinien des Neorealismus*, S. 194.

⁸⁴² <http://www.bpb.de/gesellschaft/kultur/filmbildung/filmkanon/43559/deutschland-im-jahre-null> (zuletzt abgerufen am 16.8.2019).

⁸⁴³ Den Verwendungen dieser Metapher in den Berliner Tageszeitungen zwischen 1989 und 1994 sind Barbara Heidl und Thomas Simeon nachgegangen: Barbara Heidl, Thomas Simeon: *Die zweite Stunde Null: Berliner Tageszeitungen nach der Wende (1989–1994): Marktstrukturen, Verlagsstrategien, publizistische Leistungen*, Berlin: V. Spiess 1994. Sie zeigen anhand journalistischer Nutzungen der Metapher, teilweise auch losgelöst vom Postulat einer großen historischen Zäsur, dass die Metapher in den allgemeinen Sprachgebrauch eingegangen ist. Zur Geschichtspolitik nach dem Mauerfall vgl. Sebastian Klänge: *1989 und wir: Geschichtspolitik und Erinnerungspolitik nach dem Mauerfall*, Bielefeld: transcript 2015.

schaft.⁸⁴⁴ Dabei ist sich Weizsäcker der Kontingenz einer postulierten ‚Stunde Null‘ bewusst. In der Auseinandersetzung mit der politischen Geschichte treffen wir, so Weizsäcker, mit

„unterschiedlichen, ja entgegengesetzte[n] Empfindungen auf die Null. Sie kann das Gefühl eines unwiderruflichen Zusammenbruchs ausdrücken, ein Verlangen nach vollkommenem Auslöschen erlebter Geschehnisse. Oder es ist die Gewissheit eines neuen Anfangs“⁸⁴⁵.

Dennoch beschränkt sich die Kontingenz auf den ‚historischen‘ Nullpunkt, während zwei weitere Verwendungsweisen der Null – der „mathematisch-naturwissenschaftliche Nullpunkt“ und der „religiös geglaubte“ – von sicherer Art seien. Damit wird eine klassische Unterscheidung vorgenommen: Religion sei unüberprüfbares, aber zu glaubendes Postulat, während Geschichte einem Postulat der ‚Stunde Null‘ entgegenstehen und Kontinuitäten aufzeigen oder aber den Bruch – die Null – zu einem mathematischen Faktum (wie in den Naturwissenschaften) hervorheben und damit beide aus dem Bereich der politischen Geschichte herausfallen würden. Trotz dieser binären Unterscheidung von historisch feststellbarer Kontinuität und ‚religiösem‘ Postulat seien ‚Nullstunden‘ im sowohl rekonstruktiven wie auch zeitgenössischen Diskurs über Geschichte und Gegenwart ‚vorhanden‘, etwa wenn Weizsäcker über seine Generation um 1949 schreibt, dass „Gedanken und Reflexionen über Wege die Stunde Null [umkreisen]“⁸⁴⁶. Deutlicher wird Weizsäcker bezüglich des Zusammenhangs zwischen der Intensität historischer Veränderungen und ihrer mythopoetischen Deutung als ‚Stunde Null‘: „Je stärker die Wucht der Veränderungen wirkt, desto lebhafter wird über den historischen Nullpunkt gestritten. So erlebte man es in Deutschland schon am Übergang vom Kaiserreich zur Weimarer Republik.“⁸⁴⁷

Weizsäcker postuliert also einen Zusammenhang zwischen der realgeschichtlichen Zunahme von Veränderungen und den rhetorischen Strategien, diese Transformationen deutlich zu machen. Dennoch ist es nicht einfach die unheimliche ‚Eigenschaft‘ von Kriegsgenerationen, ‚Nullstunden‘ zu erleben, sondern sie gehen bei Weizsäcker an zentraler Stelle in seine Anthropologie ein: Neuanfänge, wie sie in der Metapher der ‚Stunde Null‘ aufscheinen, werden als anthropologische Konstanten sichtbar: „Für eine neue Generation beginnt die Welt zunächst von vorn. Sie will kein Austauschmotor in einem vorfabrizierten Gehäuse sein.“⁸⁴⁸ Das, was in dieser Arbeit unter dem Neologismus der temporalen Positionierungstechnologien verschiedene Strukturierungsmöglichkeiten

⁸⁴⁴ Richard von Weizsäcker: *Drei Mal Stunde Null? 1949 – 1969 – 1989*, Berlin: Siedler 2001, S. 7.

⁸⁴⁵ Ebd.

⁸⁴⁶ Ebd., S. 11.

⁸⁴⁷ Ebd., S. 12.

⁸⁴⁸ Ebd., S. 8.

von Schwellenerzählungen darstellt, wird also von Weizsäcker als anthropologische Konstante bestimmt. Der Unterschied ist nicht groß und die Gemeinsamkeit liegt in der Notwendigkeit der Orientierung in der Zeit. Es scheint jedoch ratsam, eine universalistische, aber keineswegs universale Erzählweise nicht vor schnell zur anthropologischen Konstante zu erhöhen.⁸⁴⁹ Der langjährige Bundespräsident Deutschlands erzählt jedoch aus der Perspektive des Zeitgenossen und Politikers⁸⁵⁰ und muss nicht den Maßstäben der den historischen Wissenschaften inhärenten Differenzierungsanforderungen gerecht werden. Richard von Weizsäcker gibt also einen „Überblick über Nullpunkte und Kontinuitäten von 1949 über 1969 bis 1989“⁸⁵¹ und findet deren drei, wovon der erste die bekannte und schon eingehender diskutierte ‚Stunde Null‘ von 1945 meint, genauer der 8. Mai 1945:

„Und dennoch [Weizsäcker schildert Hunger und Ratlosigkeit zum Kriegsende] wurde der 8. Mai 1945 in der deutschen Geschichte zu einem Tag der Befreiung. Mit ihm verbinden sich das Ende des Terrors der Lager, der mörderischen Schlachten, der Bombennächte, die Befreiung vom Menschen verachtenden System der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft. Er brachte das Ende eines barbarischen Irrwegs unserer Geschichte und barg den Keim der Hoffnung auf eine bessere Zukunft.“⁸⁵²

Auffällig sind die Differenzen zwischen Morins zeitgenössischen, an die Franzosen gerichteten und eher zurückhaltenden Beschreibungen Deutschlands im ‚Jahr Null‘ und Weizäckers sinnstiftender Rückblende auf die deutsche Geschichte aus dem Blickwinkel des Jahres 1992. Diese sind offenkundig der *ex-post*-Rekonstruktion sowie den unterschiedlichen Autorpositionen geschuldet. Es ist gerade Richard von Weizsäcker selbst, der das Datum vom 8. Mai für das deutsche Publikum ‚kanonisierte‘, in dem er in der Gedenkrede vor dem Bundestag am 8. Mai 1945 dieses Datum als das Ende des Zweiten Weltkriegs fest schrieb.⁸⁵³ Gleichzeitig zeigt diese Festlegung einen eurozentristischen Aspekt, da die Waffen in Westeuropa zwar ab dem 8. Mai 1945 schwiegen, nicht jedoch in Asien, wo der Krieg bis zum 15. August weiterlief. Dies soll jedoch nicht als Kritik an der Festlegung selbst verwendet werden, sondern verweist darauf, dass Gründungsereignisse ihre mythopoetische Wirkung in einem bestimmten Kontext erfahren und damit zwangsläufig einem Zentrismus erliegen.

Die Fokussierung auf das westeuropäische und (west-)deutsche Erinnerungskollektiv wird auch in Weizäckers weiteren Deutungen des ‚Nullpunkts‘ sicht-

⁸⁴⁹ Es gibt Erzählkulturen, welche keine Schwellennarrative verwenden, da sie nicht auf einem linearen Geschichtsbild basieren. Vgl. de Certeau, *Schreiben der Geschichte*, S. 15.

⁸⁵⁰ Vgl. von Weizsäcker, *Drei Mal Stunde Null?*, S. 11.

⁸⁵¹ Ebd., S. 28.

⁸⁵² Ebd., S. 26.

⁸⁵³ Richard von Weizsäcker: „Gedenkveranstaltung zum 40. Jahrestag des Endes des Zweiten Weltkriegs in Europa am 8. Mai 1945“. Rede auf: www.bundespraesident.de

bar. Die Katastrophe des Zweiten Weltkriegs führt schließlich zur Teilung Europas und Deutschlands – „wahrlich nahe Null!“:

„Die Teilung währte fast ein halbes Jahrhundert und führte uns schließlich an die Schwelle zur Vereinigung unseres Kontinents. Dies ist der historische Ort, an dem wir gegenwärtig stehen [2001 publiziert, DA]. Um uns hier zu orientieren und für die künftigen Aufgaben zu wappnen, wird noch einmal eine geschichtliche Bewertung des ganzen politischen und gesellschaftlichen Weges von uns Deutschen durch Nationalismus, zwei Weltkriege, die Verbrechen der Hitler-Zeit und die diktatorischen Systeme nötig. Zudem brauchen wir einen Überblick über Nullpunkte und Kontinuitäten von 1949 über 1969 bis 1989.“⁸⁵⁴

Weizsäckers geschichtspolitisches Programm lautet also, dass wir über Schwellen und Kontinuitäten Bescheid wissen müssen, um uns in der Zeit zu orientieren und für die „künftigen Aufgaben zu wappnen“. Die Kanonisierung der Nullstunden von 1949, 1969 und 1989 führt hier zu einer „Wappnung“ „für die künftigen Aufgaben“ und verdeutlicht erneut den gegenwartstherapeutischen Aspekt von Schwellenerzählungen. Dies gilt umso mehr, als die Gegenwart ebenfalls eine ‚Schwelle‘ darstellt, womit wiederum die Positionierungstechnologie der Parallelisierung verwendet wird: um die heutige ‚Schwelle‘, den „historische[n] Ort, an dem wir gegenwärtig stehen“ zu verstehen, müssen wir „Nullpunkte und Kontinuitäten“ der Geschichte kennen. Parallelisierungen als Spezifizierungen des generellen „In-Beziehung-Setzens“ von Positionen oder Abschnitten⁸⁵⁵ werden wiederum als Grundstrukturen der Ordnung in der Zeit sichtbar. Geschichtsorientierung ist damit Ausgangspunkt jeder politischen Praxis und Voraussetzung jeder Therapierung der gegenwärtigen Probleme.

Ähnlich kann das bei Edgar Morin beobachtet werden, der 1992 mit *Einen neuen Anfang wagen. Überlegungen für das 21. Jahrhundert* einen weiteren ‚Wegweiser‘ veröffentlichte. An dieser jüngeren Zeitdiagnose von Morin treten wieder ‚Religionisierungen‘ auf – die Kategorisierungen von etwas ‚als Religion‘ – und konturieren eine spezifische Kritik am Zeitgeschehen:

„Die Moderne, die Ende des 15. Jahrhunderts entstand, haucht zum Ende dieses 20. Jahrhunderts ihren Atem aus. Die Moderne, das war nicht nur ein historisches Phänomen, nicht nur ein Leitgedanke, sondern auch ein Glaubensbekenntnis, und sie wurde im 19. Jahrhundert zu einer Religion, die sich selbst nicht als solche erkannte, weil sie auf all dem gründete, was im Gegensatz zur Offenbarungsreligion stand: die materialistische Wissenschaft, die laizistische Vernunft, der historische Fortschritt.“⁸⁵⁶

Zum wiederholten Male ist bei Morin die Strategie, Zeitdiagnose über Religionskritik und -taxonomie zu konstruieren, zu beobachten. Die Moderne als

⁸⁵⁴ von Weizsäcker, *Drei Mal Stunde Null?*, S. 28. (Kursiv durch DA).

⁸⁵⁵ Vgl. Elias, *Über die Zeit*, S. xvii.

⁸⁵⁶ Edgar Morin: „Drei Schicksalsereignisse“, in ders. (Hrsg.): *Einen neuen Anfang wagen. Überlegungen für das 21. Jahrhundert*, Hamburg: Junius 1992, S. 9.

Leitgedanke und Glaubensbekenntnis⁸⁵⁷ wurde „zu einer Religion“, womit Morin von seinen 1948 getätigten ‚Religionsunterscheidungen‘ – den im semantischen Feld um ‚Religion‘ gruppierten Unterscheidungen wie die Abgrenzung vom „nazistischen Aberglauben“ – deutlich abweicht. Während 1948 noch eine deutliche Unterscheidung von schlechter, „abergläubischster Religiosität“ und einem Diskurs der Vernunft oder aber der privaten Religion bemüht wird, steht hier das Projekt der Moderne insgesamt unter Religionsverdacht. Moderne Religionskritik wird zur Kritik an der Religion der Moderne. Wenn „die Moderne“ ein Glaubensbekenntnis ist, das „zur Religion wurde“, dann ist die Religionskritik eine, obwohl zwar dem Glaubensprojekt der Moderne entlehnte, aber gerade darum notwendige Nachfolge. Mit anderen Worten: die Beschäftigung mit der Moderne muss ihren blinden Fleck – ihre Religionswerdung – mit den Möglichkeiten der Moderne selbst (Wissenschaft und Vernunft) erkennen.

Wie kam es aber zur ‚Religion der Moderne‘? Morin beschreibt die Genealogie dieser ‚Religion‘ und führt folgende Gründerfiguren an: Condorcet (und das Prinzip vom unbegrenzten Fortschritt des menschlichen Geistes), Lamarck und Darwin (und das Gesetz der Evolution), Comte (und das Dreistadiengesetz mit dem Telos des Zeitalters der Rationalität), Renan (und sein Fortschrittsoptimismus hinsichtlich der Wissenschaft) sowie Marx und der wissenschaftliche Sozialismus.⁸⁵⁸ Diese Kontinuierung, mit der Morin die „Religion der Moderne“ beschreibt, wird zwar durch die „historische Katastrophe der beiden Weltkriege erschüttert“, aber „die Religion des Fortschritts fand ein Gegengift, das ihren Glauben genau durch das bekräftigte, woran er eigentlich hätte zerbrechen müssen“. Dies sei Morin zufolge die analog zur biblischen Apokalypse gedachte „Ankündigung unmittelbar bevorstehender Zeiten der Glückseligkeit“, welche den Erschütterungen durch den Zweiten Weltkrieg entgegenwirkten.⁸⁵⁹

Während Religionisierungen sowohl 1948 als auch 1992 eine Konstante in Morins Zeitdiagnosen darstellen, werden zwischen den beiden Diagnosen große Unterschiede in ihrer Gestaltung sichtbar. Der wohl gewichtigste ist die Transformation der Zukunftskonzeption. Während 1948 die Gegenwart prekär und gefährdet und die Zukunft dem gemäß unsicher ist, beschreibt Morin 1992 jedoch geradezu eine „Krise der Zukunft“⁸⁶⁰. Morins ist also 1989 (bis 1992) bedeutend pessimistischer als noch 1948. Die Ernüchterung der Moderne, die in *Das Jahr Null* (1948) noch nicht so bezeichnet wird, steht dem Autor 1992 deutlich vor Augen: „Das unwiderrufliche und spektakuläre Ende der strahlenden Zukunft im Jahr 1989 ist das äußerste und letzte Symptom der allgemeinen Kri-

⁸⁵⁷ Hier klingt der auch im Zusammenhang mit den ‚Enden‘ angesprochene Diskurs über die „Leitkultur“ an. Vgl. 2.1.

⁸⁵⁸ Morin, „Drei Schicksalsereignisse“, S. 9.

⁸⁵⁹ Ebd., S. 10.

⁸⁶⁰ Ebd.

se der Zukunft.“⁸⁶¹ Diese Krise der Zukunft⁸⁶² ist jedoch nicht die einzige: „Am Ende unseres Jahrhunderts greifen also alle Arten von Krisen ineinander. Wir erleben zugleich die Krise der Vergangenheit, die Krise der Zukunft und die Krise des Werdens.“⁸⁶³ Die Antworten, welche die Zeitgenossen auf diese dreifache Krise geben, lauten – so die auf den ersten Blick ausschließlich pessimistische Aussage Morins – entweder Neo-Fundamentalismus oder Neo-Modernismus. Ersterer

„entspringt dem Willen, wieder an das verlorene Prinzip der Tradition anzuknüpfen und daraus zu schöpfen. Der Neo-Fundamentalismus kann im religiösen, im nationalen oder im ethnischen Gewand erscheinen und erweist sich als ganz besonders virulent, wenn er alle drei Aspekte mit einschließt. Der Neo-Fundamentalismus gibt vor, dem Abenteuer des Werdens ein Ende zu setzen und verkündet die regelmäßige Wiederkehr des historisch bereits Dagewesenen“⁸⁶⁴.

Morins substantialistischer Fundamentalismusbegriff kann nicht über die zeitdiagnostische Einschätzung hinwegtäuschen, die im Sinne der Dialektik der Aufklärung eine mehrfache Blindheit der modernen Perspektive erkennt: Blindheit der Wissenschaft „gegenüber ihrer eigenen historischen Entwicklung“, Blindheit der Vernunft „gegenüber ihrer eigenen Blindheit“, Blindheit der Französischen Revolution „gegenüber den von ihr hervorgerufenen Folgen“. Die Folgen waren zwei Kriege, „deren Sinn und Widersinn [die Gegenwart] gerade erst zu begreifen beginnt.“⁸⁶⁵ Aber auch der „Post-Modernismus“ konnte dem keine Linderung verschaffen, obwohl er aufzeigte, „dass das Neue nicht unbedingt dem überlegen ist, was vorher war“. Mit dieser auf einen sanften Konservatismus reduzierten Bestimmung der Postmoderne nimmt Morin Tendenzen des ‚Endes‘ (vgl. Kap. 3.) auf, etwa wenn er schreibt, dass der Postmodernismus „insofern blind [ist], als er davon ausgeht, dass alles gesagt ist, dass sich alles wiederholt, dass nichts Neues mehr geschieht, dass es keine Geschichte und kein Werden mehr gibt“⁸⁶⁶.

Jede Periodisierung eigne sich somit eine eigene Blindheit an und führe zu einer gegenwärtigen Situation, die geprägt sei von Unbestimmtheit und Komplexität, zwei in Morins Hauptwerk *La Méthode* zentrale Begriffe.⁸⁶⁷ Das Jahr 1989 aber markiere gleichzeitig eine Abkehr von einem pessimistischen Ge-

⁸⁶¹ Ebd.

⁸⁶² Die These einer ‚Krise‘ der Zukunft wurde von Aleida Assmann beschrieben: Aleida Assmann: *Ist die Zeit aus den Fugen? Aufstieg und Fall des Zeitregimes der Moderne*, München: Hanser 2013.

⁸⁶³ Morin, „Drei Schicksalsereignisse“, S. 11. Zur Begriffsgeschichte der ‚Krise‘ vgl. auch Reinhart Koselleck: *Kritik und Krise*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997.

⁸⁶⁴ Morin, „Drei Schicksalsereignisse“, S. 11 f.

⁸⁶⁵ Ebd., S. 13.

⁸⁶⁶ Ebd., S. 12.

⁸⁶⁷ Vgl. bezüglich Morins wissenschaftshistorischen und -theoretischen Ausarbeitungen ist ein Hinweis auf sein Hauptwerk *La Méthode* notwendig, welches eine Studie über die Menschheit in sechs Bänden darstellt, deren Hauptbegriffe ‚Komplexität‘ und ‚Systeme‘

schichtsbild: „Hoffnung keimt wieder auf, und überall erheben sich die Völker, um Demokratie zu fordern.“⁸⁶⁸ Doch diese Hoffnung ist von einer globalen Unsicherheit in allen Bereichen mitgeprägt, der Morin durch eine „intellektuelle Wiederaufrüstung“ begegnen möchte, mit welcher es möglich sein müsse, der Komplexität der Welt zu begegnen.⁸⁶⁹ Die Zentrierung auf die „dunkle Seite der Moderne“⁸⁷⁰ nimmt also die Krisen des Optimismus zum Anlass, den „Verlust der Zukunft“ als Gewinn zu sehen, sich auf „das unbekannte Abenteuer“ einzulassen und dabei zu lernen „diese Komplexität zu denken“.⁸⁷¹ Der letzte Punkt steht schließlich für den Therapieversuch der Morinschen Schwelendiagnose von 1992.

Neben den für die neue Zeitdiagnose eingesetzten temporalen Positionierungstechnologien der Kontinuierung (bspw. in der „Religion der Moderne“), der Diskontinuierung (etwa in der „Krise der Zukunft“) oder der Zentrierungen (auf die ‚dunkle Seite der Moderne‘), finden sich in diesem Buch viele Beispiele zur Illustration der Positionierungstechnologie der temporalen Parallelisierungen: Unter dem Kapitel „Ein neues ‚89‘“ werden zwei Ereignisse parallelisiert: „1917/1989“ auf der einen und „1789/1793“ auf der anderen Seite. Dabei werden über die Jahrhundertgrenzen hinaus parallele Bezüge aufgestellt, etwa wenn Morin in der Oktoberrevolution den „dunkelsten Moment für die Französische Revolution“ sieht, da diese eine bürgerliche Revolution war und vom Anspruch der russischen Revolution „überholt und widerlegt worden war“.⁸⁷²

Der Neudeutung von ‚1789‘ im Blick von ‚1989‘ – Morin beschreibt letzteres als „Revanche des Jahres 1789 am Jahr 1917“⁸⁷³ – folgt auch die parallele Neu- deutung von ‚1793‘. So schildert Morin eine „zirkuläre Dialektik [...], die 1917 durch 1793 und 1793 durch 1917 rechtfertigte“ (oder, mit Hans Blumenberg gesprochen, präfigurierte). Mit diesen Beispielen der Neuschreibung der Geschichte verweist Morin auf die Historisierung der Geschichte, aufgrund derer etwa die Französische Revolution als „komplexer Sog“ zu sehen sei, der in einer „unaufhörlichen Bewegung“ vielgestaltige, antagonistische und komplexe Neu- interpretationen nach sich zieht.⁸⁷⁴ Bis hierhin wurde Morins späte Zeitdiagnose insbesondere hinsichtlich der Ordnung der Zeit analysiert. Morin geht nun

sind und eine Systemphilosophie begründen, deren Rezeption durch die Übersetzung in andere romanische Sprachen in Ländern wie Frankreich, Italien, Spanien oder Brasilien fortgeschritten ist, jedoch in Deutschland noch aussteht. 2010 ist bei Turia & Kant der erste der sechs Bände erschienen: Edgar Morin: *Die Methode. Die Natur der Natur*, Wien: Turia & Kant 2010. Weitere Übersetzungen sind in Vorbereitung.

⁸⁶⁸ Morin, „Drei Schicksalsereignisse“, S. 13.

⁸⁶⁹ Ebd., S. 14.

⁸⁷⁰ Vgl. Alexander, *The Dark Side of Modernity*.

⁸⁷¹ Morin, „Drei Schicksalsereignisse“, S. 14.

⁸⁷² Ebd., S. 21.

⁸⁷³ Ebd., S. 23.

⁸⁷⁴ Ebd., S. 26 f.

auch explizit der Frage nach dem Verhältnis von Mythos und Geschichte nach und verbindet die politischen Schwellenerzählungen mit der Mythopoesie und ihrer Theoretisierung, der Mythopoetik. Dabei zeigt sich erneut eine doppelte Führung von Reflexion über und Reproduktion von Mythopoesie, indem das Kapitel unter den Titel „Gänzlich mythologisch, gänzlich historisch“ gestellt wird: Die Französische Revolution sei „sowohl ein gänzlich historisches als auch ein gänzlich mythologisches Phänomen“⁸⁷⁵ und stelle damit besondere Anforderungen an die Auseinandersetzung mit ihr. Allerdings wird bei der „Komplexität“ der Geschichtsdeutungen nicht ersichtlich, wie die Verschränkung von Mythos und Geschichte zu denken ist. Einerseits bemerkt Morin die Ununterscheidbarkeit von Mythos und Geschichte, andererseits sieht er die Fähigkeit des Nachdenkens über die Revolution als zentral an, um diese „sowohl empirisch als auch mythologisch zu interpretieren“, wobei durch das ‚sowohl als auch‘ eine Trennung zwischen mythopoetischer und empirischer Betrachtung der Revolution beibehalten wird. Dieser Widerspruch scheint sich dahingehend auflösen zu lassen, dass Geschichtsdeutung Mythos und Geschichtswissenschaft zwangsläufig zusammenbringt, dass sie aber in ihrer Produktionsweise unterscheidbar sind.

Gleichzeitig sieht Morin für die Gegenwart eine Baisse des Mythos: „Wir leben in einer Epoche, in der Mythen nicht hoch im Kurs stehen, wir befinden uns [...] in einer ‚lauen‘ Phase der Geschichte.“⁸⁷⁶ Diese Mythenmüdigkeit illustriert Morin mit der Rezeption eines bestimmten Mythos, der – heute als politischen Mord bezeichneten – Guillotiniierung des Louis Capet. Heute seien ausschließlich realistische Interpretationen dieser Hinrichtung möglich, was Morin zufolge etwa in der folgenden Behauptung (von Jean-Edern Hallier⁸⁷⁷) sichtbar werde: „Louis Capet muss guillotiniert werden, weil er guillotiniert worden ist.“⁸⁷⁸ Die Fallrichtung von Morins Thesen zu Geschichte und Mythos sind in diesem Aspekt mehrfach unklar und widersprüchlich: weder ist klar zwischen der Unterscheidbarkeit und ihrer Nichtunterscheidbarkeit (von Mythos und Geschichte) zu unterscheiden, noch führt Morin die konstatierte Historisierung auf ihre historische Kontingenz zurück. Die realistische Interpretation von Louis Capets ‚Ermordung‘ sei heute festgelegt und als einzige plausibel. Hierin sieht Morin einen Beleg für die gegenwärtige Mythenmüdigkeit.⁸⁷⁹

⁸⁷⁵ Ebd., S. 27 f.

⁸⁷⁶ Ebd., S. 27.

⁸⁷⁷ Zitiert nach ebd., S. 28.

⁸⁷⁸ Ebd., S. 28.

⁸⁷⁹ Dieser These der gegenwärtigen ‚Mythenmüdigkeit‘ stehen jedoch Jubiläen gegenüber, etwa das zweihundertjährige Jubiläum der französischen Revolution. Die These, wonach das heutige Zeitregime, anders als das moderne Zeitregime, durch eine regelrechte Erinnerungsindustrie gekennzeichnet ist, steht Morins These hier entgegen und wurde kürzlich von Aleida Assmann beschrieben: Vgl. A. Assmann, *Ist die Zeit aus den Fugen?*.

In Bezug auf diese Erinnerungskultur verweist Morin aber auch auf die ‚Trinität‘ Freiheit-Gleichheit-Brüderlichkeit, die es gilt „zum Mythos zu erheben“. Der Mythenmüdigkeit der Zeitgenossen steht also Morins *Wille zum Mythos* – kein beliebiger, sondern die „mythische Triebkraft des demokratischen Humanismus“ – gegenüber.⁸⁸⁰ Damit wird erneut deutlich, wie Mythenkritik (als Kritik am ‚falschen‘ Mythos) mit expliziter Mythenproduktion (des ‚richtigen‘ Mythos) einhergeht. Morins Ordnung von Mythos und Geschichte zeigt also, wie die Nichtunterscheidbarkeit von Mythos und Logos in ein politisches Programm mündet und diejenigen Mythen bevorzugt, welche den erwünschten ‚zivilreligiösen‘ Hintergrund legitimieren.⁸⁸¹

Die weitere Rezeption der Metapher ‚Stunde Null‘ wurde bei Richard von Weizsäcker und Edgar Morin als Aktualisierung der Schwellenmetapher sichtbar, in der die ‚Stunde Null‘ re-positioniert und reflektiert wurde. Richard von Weizsäckers Aktualisierungen in ‚1969‘ und ‚1989‘ tragen etwa zur Konsolidierung und Kanonisierung der Neugründungen bei und verweisen dabei auf die Mythopoesie der Regierung – und ziehen entsprechende Kritik nach sich. Edgar Morins Schwellenerzählung des ‚Jahres Null‘ hat sich zwischen 1948 und 1992 dahingehend verändert, dass der Mythos von einem zu überwindenden Stadium in den ‚nationalsozialistischen Mythen‘ (1948) später gegen eine zeitgenössische „Mythenmüdigkeit“ verteidigt werden muss. Morins Mythopoetik zeichnet sich also durch eine Öffnung der staatlichen Mythenpolitik aus, die gegen die „Mythenmüdigkeit“ verteidigt werden muss.

Im Folgenden werden die beobachteten Erzählungen der ‚Stunde Null‘ resümiert und als Ausgangslage und ‚Bühne‘ für unterschiedliche temporale Positionierungen verwendet, um darauf aufbauend zum einen eine theoretische Bestimmung der in der Analyse sichtbar gewordenen Unterscheidungen im Religionsdiskurs vorzunehmen – ein Rückblick auf die Arbeit an der Religion am Beispiel des Neugründungsmythos der ‚Stunde Null‘. Zum anderen wird nachfolgend auch die Frage nach der ‚Modernität‘ dieser Arbeit an der Religion aufgenommen.

5.4. Nullstunden: Positionierungen der Religion in der Moderne

Die unterschiedlichen Schwellenerzählungen der ‚Stunde Null‘ haben vielfältige, teilweise gegensätzliche Geschichtskonstruktionen begründet. Die Lektüre der Schwellenerzählungen bei Morin und Rossellini wies die ‚Stunde Null‘ als

⁸⁸⁰ Morin, *Drei Schicksalsereignisse*, S. 28 f.

⁸⁸¹ Vgl. zum Begriff der Zivilreligion u.a.: David Atwood: „Die Theatralität der Religion. Religionspolitische Symboldebatten als zivilreligiöse Schauspiele“, in: Anne Kühler, Mirjam Olah (Hrsg.): *Quae Caesaris Caesari, quae Dei Deo? Bezüge von Recht und Religion im Wandel, Symposium anlässlich des 60. Geburtstags von Felix Hafner*, St. Gallen/Zürich: Dike 2018, S. 107-140.

ambivalent aus, wobei die Neugründungsmetapher hier aus Frankreich und Italien beobachtet wurde. Erst die Prägung der Metapher als deutscher Neugründungsmythos durch Adenauer machte aus der ambivalenten eine eindeutige Schwelle – analog zu Goethes „Stirb und werde“ – und damit wiederum zum Anlass ereignisskeptischer Kritik. In einer ‚großen‘ oder ‚absoluten‘ Metapher können demnach ereignismystische und -skeptische Deutungen sichtbar gemacht werden.

Die Deutungen der ‚Stunde Null‘ oszillierten in den Beispielen zwischen der Angst über einen Rückfall in die politischen Mythen des Nationalsozialismus (etwa bei Morin oder Rossellini), der Neugründungsrhetorik einer überdeutlichen Zäsur der deutschen Geschichte (bei Weizsäcker) sowie einer expliziten „Heiligung“ des Grundgesetzes (Adenauer) und der literarischen (Religions-)Kritik an ebendiesem Neugründungsmythos (bei Borchert, Müller u.a.). Dabei wurde sichtbar, wie diese verschiedenen Deutungen sich an zentraler Stelle einer Unterscheidung bedienten, die mit dem Religions- und/oder dem Mythosbegriff operiert: Die Metapher der ‚Stunde Null‘ und die in erster Linie mit ihr verbundene Zeitenwende ‚1945‘ wird nicht nur affirmiert, evaluiert oder bestritten (wobei ‚1945‘ weniger Widerspruch als ‚1989‘ erweckte), sondern in der Nachkriegszeit auch als politisch notwendiger Mythos reflektiert und theoretisiert, der etwa in der Argumentation von Leggewie und Arendt dazu dient, einer gewalttätigen Neugründung vorzubeugen. Diese mythopoetische Schwellenerzählung sei nicht nur aus historiographischen, sondern viel mehr aus politischen Gründen legitim, wobei die Mythopoesie des Rechtsstaates gegen die gewalttätige Neugründung gesetzt wird.⁸⁸²

Bei allen bisher verwendeten Beispielen konnten temporale Parallelisierungen beobachtet werden, die nicht nur auf das „In-Beziehung-Setzen“ der die vorliegende Arbeit grundierenden Zeittheorie hinweisen, sondern damit zwei Ereignisse vergleichbar machen. Diese Vergleichbarkeit richtet sich dabei zum einen auf zwei oder mehr historische Ereignisse, wie an Morins „Rechtfertigung“ von ‚1789‘ und ‚1989‘ illustriert wurde. Zum anderen konzentriert sich die Parallele im Sinne der autobiographischen Komponente, auf die Eric Weil hingewiesen hat (vgl. 4.2.), auf die Vergleichbarkeit zwischen einem historischen Ereignis und der Gegenwart, was in diesem Kapitel an den Therapievor schlägen für die Gegenwart aus der Diagnose einer ‚Stunde Null‘ sichtbar gemacht wurde.

⁸⁸² Daran ändert auch die Kritik der Linken am Topos der ‚Stunde Null‘ wenig, da diese ja gerade die Unerreichbarkeit der Schwelle kritisieren. Sie stärken also in ihrer Kritik an der Erzählung der ‚Stunde Null‘ denselben Anspruch, nämlich den Bruch mit der faschistischen Vergangenheit ‚wirklich‘ zu vollziehen.

Der Fokus auf die formalen Strukturen der Schwellenerzählungen⁸⁸³ erlaubt es aber auch, Unterschiede in der Handhabung der jeweiligen Erzählungen zu benennen. Die Positionierungstechnologien suggerieren dennoch keine Fiktion einer einheitlichen Metasprache, sondern ermöglichen es, narrative Strukturen in ihrer heterogenen Kombination herauszustellen. Aus diesem Grund war auch nicht zu erwarten, dass jede Schwellenerzählung sämtliche temporale Positionierungstechnologien verwendet. Statt einer Wurzelstruktur, die sämtliche Ebenen zwingend berührt, stellt das Instrument der temporalen Positionierungstechnologien eine am Rhizom orientierte Perspektive dar, wie in der Analyse der Achse hervorgehoben wurde (vgl. 4.6.). Mit der Fokussierung auf die temporalen Positionierungstechnologien wurde aber auch herausgestellt, dass sich zeitdiagnostische Schwellennarrative an zentraler Stelle der Dichotomie von Religion und (säkularer) Politik bedienen – was die ‚säkulare‘ Arbeit an der Religion bezeichnet. Diese ist durch ein Oszillieren zwischen Separierung und Amalgamierung als dem zentralen Thema des modernen Religionsdiskurses charakterisiert.

Eine zentrale These der vorliegenden Arbeit lautet also: Die mythopoetische Arbeit an der Religion, die nicht nur in der ‚Stunde Null‘, sondern in allen drei die Arbeit leitenden Metaphern sichtbar wurde, weist die Produktion dieser Dichotomien als Ausschluss von Religion oder Mythos aus dem Juridisch-Politischen wie aus dem Reflexiv-Logisch-Wissbaren als Spezifikum der Moderne aus. Erst diese Separierung ermöglicht weitere religionsdiskursive Praktiken wie etwa Religionskritik (die Kritik ‚falscher‘ „Mythen“ oder „Legenden“ bei Morin 1948) oder das Einholen oder Amalgamieren bestimmter, ‚richtiger‘ oder ‚vernünftiger‘ Religionsformen im Juridisch-Politischen (bestimmte politische Mythen wie *liberté-égalité-fraternité* bei Morin 1989 oder qua ‚Übersetzung‘ in den säkularen Diskurs bei Habermas). Anders gesagt: Mit der Beobachtung von Separierungen und Amalgamierungen kann, wie zu Beginn dieses Analysekapitels hervorgehoben wurde, eine Analyse der Gouvernamentalität der Religion eröffnet werden (vgl. 5.1.).

Unter welchen Prämissen wird diese Thematik aber unter ‚Metaphern der Religion in der Moderne‘ beschrieben? Was ist daran modern? Bruno Latour antwortet auf die Frage, was es heißt, modern zu sein: „Die Moderne kommt in so vielen Bedeutungen daher, wie es Denker oder Journalisten gibt.“⁸⁸⁴ Er weist aber auch auf den Aspekt der Selbstthematisierung hin, der im Kontrast zum Adjektiv ‚modern‘ „eine archaische und stabile Vergangenheit“ bestimmt.⁸⁸⁵ Anstatt es aber dabei bewenden zu lassen, beschreibt Latour in der weiteren

⁸⁸³ Vgl. Reiner Keller: *Wissenssoziologische Diskursanalyse. Grundlegung eines Forschungsprogramms*, Wiesbaden: VS Verlag 2011, S. 100.

⁸⁸⁴ Bruno Latour: *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2008, S. 18.

⁸⁸⁵ Ebd., S. 18.

Entwicklung seiner Hypothese, der zufolge „wir nie modern gewesen sind“, „das Wort ‚modern‘ [als] zwei vollkommen verschiedene Ensembles von Praktiken“.⁸⁸⁶ Illustriert wird das erste Ensemble schon zu Beginn von Latours Essay, indem er die Lektüre seiner Tageszeitung kommentiert und feststellt: „[...] es häufen sich die Hybridartikel, die eine Kreuzung sind aus Wissenschaft, Politik Ökonomie, Recht, Religion, Technik und Fiktion.“⁸⁸⁷ Das erste Ensemble schafft also durch

„Übersetzungen‘ vollkommen neue Mischungen zwischen zwei Wesen: Hybriden, Mischwesen zwischen Natur und Kultur. Das zweite Ensemble schafft, durch ‚Reinigung‘, zwei vollkommen getrennte ontologische Zonen, die der Menschen einerseits, die der nicht-menschlichen Wesen andererseits“⁸⁸⁸.

Was Latour auf die Trennung von ‚Natur‘ und ‚Kultur‘ bezieht, findet in dieser Arbeit ein Äquivalent in Separierung und Amalgamierung von ‚Religion‘ von oder mit ihrem je konstitutiven Außen (etwa der ‚säkularen‘ Ordnung). Auch sie sind Praktiken in der Arbeit an der Religion, mit denen durch Separierung (‚Reinigung‘) unterschiedliche epistemische Zonen konstituiert werden, welche in der Amalgamierung ‚hybridisiert‘ werden können. Latour präzisiert, dass die beiden Ensembles der Trennung und Übersetzung sich gegenseitig konstituieren. Auch dies lässt sich übertragen: Die Arbeit an der Religion stellt die gegenstrebigen Ensembles von Separierung und Amalgamierung als Praktiken dar, die konstitutiv sind für das Selbstverständnis einer Moderne, insofern sie Unterscheidungen in Bezug zur Grunddifferenz von ‚archaisch-alt-vormodern‘ auf der einen und ‚zeitgenössisch-modern‘ auf der anderen Seite setzen. Gegenstrebig sind die beiden Ensembles insofern, als sie nur in gegenseitiger Ergänzung zur Signatur der Moderne werden. Erst die vorausgesetzte Trennung gibt Anlass zur Kritik an einer ‚problematischen‘ Amalgamierung oder Vermischung.

Auf die Säkularisierungsthese bezogen heißt dies, dass das Zusammenspiel von Separierung und Amalgamierung ein spezifisch modernes Unterscheidungsschema abbildet und formalisiert. Wie der Blick auf Giorgio Agambens Religionstheorie gezeigt hat (vgl. 5.2.3.), stellt die Dichotomie von ‚säkularer Politik‘ und ‚Religion‘ gerade die religionsproduktive Dimension des Religionsdiskurses dar. Religionsproduktiv ist diese Unterscheidung dann, wenn man mit Agamben ‚Religion‘ als das (eingeschlossene) Ausgeschlossene der ‚nicht-religiösen‘ Regierung bestimmt. Damit ist Religion nicht auf eine inhaltliche Essenz oder Funktion bezogen, sondern wird als spezifische Positionierungspraxis bestimmt, die zum einen die Bestimmung des Ausgeschlossenen (der Religion) sowie zum anderen die Herstellung von Souveränität bezeichnet – beides Eigenschaften, welche mit Agamben als Theoretisierung von Religion beschreib-

⁸⁸⁶ Ebd., S. 19.

⁸⁸⁷ Ebd., S. 8.

⁸⁸⁸ Ebd., S. 19.

bar sind. Während der Säkularisierungsdiskurs die Separierung und damit den Ausschluss von ‚Religion‘ aus dem Bereich der Politik und des Rechts festlegt, schließt er ‚Religion‘ gleichzeitig über die ‚religiösen Bürger‘ wieder ein, garantiert deren Religionsfreiheit oder zieht aus ihnen gerade eine zusätzliche, externe Legitimationsquelle, wie es bei Böckenförde (3.2.2.) oder Habermas (3.3.2.) sichtbar wurde. Auf all diese Weisen stellt der säkulare Staat Souveränität über die Ordnung der (ausgeschlossenen) Religion her. Eine ähnliche Bestimmung wurde schon mit Roberto Esposito eingeführt, der solche Praktiken des Ausscheidens und gleichzeitigen Einschließens als Teil der Maschine der politischen Theologie beschrieb (3.2.2.2.).⁸⁸⁹

Wieso jedoch soll die Praxis des einschließenden Ausschlusses als religionsproduktive und damit religiöse Positionierung von Religion in der Moderne beschrieben werden und nicht etwa als religionspolitisch, was sie offensichtlich auch ist? Ein Grund liegt darin, dass die Beschreibung dieser Praxis als ‚religionspolitisch‘ die Separierung von ‚Religion‘ und Politik nach wie vor verschleiern weiterführt: ‚Religions-Politik‘ bedeutet die Politik der Religion, also etwa verfassungsrechtliche und religionsadministrative Bestimmungen und Ordnungen, mit denen Religion nicht nur regiert wird, sondern zuallererst bestimmt und damit regierbar gemacht. Eine solche Lesart von Religion nimmt zwei Ebenen des Umgangs mit dem Religionsbegriff an: einerseits erklärende, analytische oder normative Verwendungen, wie sie im Religionsdiskurs zu analysieren sind. Andererseits wird dies durch eine heuristisch-theoretische Analyse und Beobachtung dieses Religionsdiskurses ergänzt, welche die der Kategorisierung inhärente Ordnungspolitik aufzeigt. Damit wird deutlich, wo die Trennungsarbeit auf der Metaebene verläuft: sie realisiert die konstitutive Trennung zwischen Religionsdiskurs und Religionstheorie als religionswissenschaftliche Arbeit an der Religion. Wie an anderer Stelle ausgeführt, wird damit der eine Teil der Doppelcodierung der Religion (vgl. 3.4.3.) weitergeführt, der die Beobachtung aus einer religionswissenschaftlichen Perspektive begründet: der Separierung von ‚Religion‘ und ‚Wissenschaft‘. Sie verschiebt damit die Position von Separierung und Amalgamierung, ohne sie aufzulösen, im Wissen um ihren Anteil an der Arbeit an der Religion. Während der Religionsdiskurs, wie an den Beispielen der ‚Stunde Null‘ gezeigt wurde, nicht zuletzt durch das Trennungsnarrativ geprägt ist, welches die Ordnung der Gesellschaft durch die Separierung von Religion und dem (säkularen) Juridisch-Politischen gewährleistet sieht, verlegt die ‚religionswissenschaftliche‘ Arbeit diese Trennung zwischen die analyse- und die objektsprachliche Ebene. Die Sprache der vorliegenden Arbeit unterscheidet sich also insofern nicht von der Sprache der beobachteten Autor*innen, als beiden die Praxis der Separierung als Grundlage jeglicher Aussagemöglichkeit über Religion dient: der Ausschluss von ‚Religion‘.

⁸⁸⁹ Esposito, *Zwei*, S. 9 und S. 15.

Das Sprechen über Religion ist ein Sprechen über seinen Ausschluss, wie die Arbeit religionstheoretisch im Anschluss an Luhmann und Agamben ausführte.

In den Schwellenerzählungen der ‚Stunde Null‘ wurde die gegenseitige Bedingung von Separierung und Amalgamierung in der Verhältnisbestimmung von Religion und Politik zuerst dadurch illustriert, dass die Kritik am Faschismus (Weizsäcker, Morin) oder auch am Kapitalismus (Morin, 1948) im Modus der Religionskritik ausgeübt wurde. Etwas wird dabei entweder als ‚falsche‘ Religion beschrieben (vgl. etwa die Kritik am abergläubischen Nazismus bei Morin, 1948), oder aber die Tatsache, dass etwas als Religion beschrieben wird (wie die „Religion der Moderne“ bei Morin, 1992), expliziert die Ambivalenz des modernen Religionsdiskurses. Die ‚als Religion‘-Diskurse verweisen wiederum auf das Säkularisierungsthema, das die Separierung von Politik und Religion erhalten möchte.⁸⁹⁰ Als zweiter Schritt wird die (erst durch die Separierung ermöglichte) Amalgamierung entweder kritisiert und zeitdiagnostisch zum Problem erklärt oder aber in Einzelfällen begrüßt (wie es die ‚Heiligung‘ des Grundgesetzes bei Adenauer zeigt).

Im Zusammenführen der beiden Ebenen, der formalen Fokussierung auf Schwellenerzählungen und der inhaltlichen Fokussierung auf die darin je vorgenommene Arbeit an der Religion, werden beide Hauptstränge der Arbeit verknüpft. Der Gewinn einer solchen Herangehensweise liegt erstens darin, dass der ‚moderne‘ Religionsdiskurs im Spiegel einer bestimmten Äußerungsmodalität – der Schwellenerzählung – betrachtet werden kann. Dies erlaubt es, konstitutive Momente zu beobachten, insofern Schwellenerzählungen Ereignisse gerade als ‚konstitutiv‘ beschreiben. Ob als Krise, als Nullstunde oder als Wendezeit bezeichnet – Schwellenerzählungen schildern die Konstitution der Welt in einem temporalen Ausnahmezustand. Dieser Aspekt des methodischen Designs lässt sich auch auf andere Schwellendiskurse übertragen.

Mit diesen Ausführungen wird die Analyse der religionsbezogenen Schwellenerzählungen abgeschlossen. Auch im letzten Analysekapitel wurde sichtbar, wie temporale Ausnahmezustände in der Zeitgeschichte mythopoetisch auf einen Ursprung zentriert werden, von dem aus die Zukunft zu planen ist. Dabei zeigt sich die in diesem Moment der Ausnahme vorgenommene Positionierung von Religion. Diese kann sich sowohl in der diskursiven Separierung von Religion und Politik über die Religionskritik falscher Mythen und Gerüchte äußern als auch sich als erwünschte Amalgamierung der beiden Sphären Religion und Politik etwa in der Sakralisierung von Verfassung und Grundrechten zeigen. Auch an der dritten Schwellen-Metapher der ‚Stunde‘ oder des ‚Jahres Null‘ konnte anhand politischer Neugründungsmymen gezeigt werden, dass die Auseinandersetzung um den Ort der Religion auch in der politischen Zeit-

⁸⁹⁰ Vgl. Anja Kirsch: *Weltanschauung als Erzählkultur. Zur Konstruktion von Religion und Sozialismus in Staatskundeschulbüchern der DDR*, Göttingen: V&R (CSSR) 2016.

geschichte einen besonderen Ordnungsbezug darstellt, an dem sich mindestens zwei Kollektive konstituieren können. Dies wurde mit der Doppelcodierung als Unterscheidung von Religion und dem Juridisch-Politischen wie auch der Rationalität gezeigt.

