Erster Teil:
Einführung in die Thematik und Konzeptualisierung des Forschungsvorhabens

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

I. Gesetzlose Helden

1. Banditen, Piraten und Revolverhelden als gute Gesetzlose

Die Figur des guten Gesetzlosen ist seit Jahrhunderten im „kulturellen Gedächtnis“[1] der Menschheit präsent und hat ihren festen Platz in der Literaturgeschichte. In zahlreichen Erzählungen, die sich je nach Epoche und Region verändern, werden in dieser Figur Vorstellungen von Widerstand gegen eine als ungerecht empfundene Herrschaft zum Ausdruck gebracht. Die Erzählungen über Robin Hood sind im nordatlantischen Kulturkreis sicherlich die berühmtesten. Kaum eine andere Figur verkörpert so sehr die Vorstellung von Gerechtigkeit (den Reichen nehmen, um es den Armen zu geben) und Freiheit (unabhängiges Leben im grünen Wald) wie der Bogenschütze aus dem Sherwood Forest. Der Name Robin Hood steht für ein Prinzip, dass, um das Gute zu tun, das Gesetz übertreten wird, womöglich gar übertreten werden muss. Der edle Räuber Robin Hood wird deswegen von dem Historiker Eric Hobsbawm als „Archetyp“[2] und „internationales Paradigma des wahren Sozialbanditentums“[3] bezeichnet.

Um einen Gesetzlosen als ‚gut‘ bzw. einen Banditen als ‚sozial‘ bezeichnen zu können, muss er vom asozialen Banditen unterschieden werden, der nicht davor zurückschreckt, Arme und Hilflose auszuplündern, der wahllos mordet und auch von der Bevölkerung als Plage angesehen wird. In der Abgrenzung vom gewöhnlichen Verbrecher können Sozialbanditen demnach als Räuber definiert werden, „die nach Ansicht der öffentlichen Meinung *nicht* oder nicht nur gemeine Verbrecher sind“.[4] Hobsbawm erläutert, dass ein Bandit deswegen als gut angesehen wird, weil er mit einer bestimmten sozialen Gruppe verbunden ist, gegen deren Interessen er nicht verstößt und deren Werte er teilt.[5] Während der Sozialbandit für Staat und Feudalherr ein Verbrecher ist, wird er von der bäuerlichen Gesellschaft, aus der er kommt, als „Held, Retter, Rächer und Kämpfer für Gerechtigkeit betrachtet […]; vielleicht hält man ihn sogar für einen Führer der Befreiung, jedenfalls für einen Mann, den man zu bewundern hat, dem man Hilfe und Unterstützung gewähren muß“.[6] Die Moral und das Heldentum des Sozialbanditen sind von der sozialen Zugehörigkeit zu einer spezifischen Gemeinschaft abhän-

---

1 Ein Begriff, den Jan Assmann geprägt hat. Vgl. Jan Assmann: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München ^{6}2007.

2 Eric Hobsbawm: Sozialrebellen. Archaische Sozialbewegungen im 19. und 20. Jahrhundert (Primitive Rebels. Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries), übers. v. Renate Müller-Isenburg / C. Barry Hyams, Neuwied/Berlin 1971, S. 27.

3 Eric Hobsbawm: Die Banditen. Räuber als Sozialrebellen (Bandits), übers. v. Rudolf Weys / Andreas Wirthensohn, München 2007, S. 34.

4 Ebd., S. 31 (Hervorh. i. Orig.).

5 Vgl. Hobsbawm: Sozialrebellen, S. 31.

6 Hobsbawm: Banditen, S. 32.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gig, durch die er als Verkörperung bestimmter Werte und Tugenden aufgefasst werden kann. Gesetzlosigkeit, wie sie hier behandelt wird, lässt sich nicht auf Verbrechen reduzieren. Wenn sich diese Arbeit mit Gesetzlosen beschäftigt, bedeutet das also nicht, dass das Verbrechen im Zentrum der Aufmerksamkeit steht.[7]

Das Verbrechen tritt aus der Perspektive einer Rechtsnorm, die übertreten wird, in Erscheinung. Insofern dieses kodifizierte Recht mit einer alternativen Vorstellung von Gerechtigkeit in Konflikt gerät, erscheint der Bandit als moralisch integer. Er verletzt zwar die Norm des herrschenden Rechts, aber nicht die Werte der Gemeinschaft, die Träger der vom Recht abweichenden Gerechtigkeitsvorstellung ist. Ausschlaggebend dafür, ob ein Bandit als gesetzloser Held wahrgenommen wird, ist das, was über ihn erzählt wird. In der Verbreitung populärer Geschichten spinnt sich um die Figur des Gesetzlosen ein mythisches Geflecht. Wenn in den Erzählungen über die Taten und Tugenden eines Banditen dieser zum „gestalthaften Fokus" einer Gemeinschaft avanciert, also die Gemeinschaft sich mit ihren Werten in der Figur selbst erkennt, dann kann von Heroisierung gesprochen werden.[8]

Aus der Perspektive der Verehrergemeinschaft betrachtet, wird der Gesetzlose vom Verbrecher abgegrenzt, weil seine Handlung entweder nicht als Verbrechen betrachtet wird oder er gar als völlig unschuldig erscheint. Zum einen kann eine illegale Handlung gerechtfertigt erscheinen, selbst wenn der Gesetzlose bewusst gegen das Gesetz verstößt. Die Übertretung der festgesetzten Rechtsnorm kann durch Berufung auf eine alternative Norm oder auf bestimmte moralische Werte gerechtfertigt werden. Dass Helden Gesetze übertreten, um der Gerechtigkeit zum Durchbruch zu verhelfen, zeigt, dass Gesetzlosigkeit gar als notwendige Bedingung zur Verteidigung von moralischen Werten erscheinen kann. Zum anderen können Menschen geächtet werden, die sich keiner Übertretung der Rechtsnorm schuldig gemacht haben und die durch unglückliche Umstände, Denunziation oder Willkür auf der falschen Seite des Gesetzes gelandet sind. Nicht jede legale Handlung erscheint gerecht, gerade wenn Unschuldige zu Unrecht angeklagt oder verurteilt werden. Auch ohne eine positive Außenwahrnehmung kann sich der Gesetzlose aus der Innenperspektive durch seine noblen Motive oder durch das Bewusstsein seiner Unschuld rechtfertigen. Der Gesetzlose wäre in diesem Fall nicht der Held seiner sozialen Gemeinschaft, aber im Fall einer narrativen Darstellung kann er dennoch zum Helden werden, wenn seine Perspektive in der Erzählung vermittelt wird. Das Lesepublikum bildet dann die Gemeinschaft, welche die Heroisierung der Figur vollzieht.

---

[7] Über die umfangreichen Themen, die dem Komplex von Literatur und Verbrechen zuzurechnen sind, wäre viel zu sagen, was über den Umfang dieser Studie weit hinausgehen würde.

[8] Ralf von den Hoff u. a.: Helden – Heroisierungen – Heroismen. Transformationen und Konjunkturen von der Antike bis zur Moderne. Konzeptionelle Ausgangspunkte des Sonderforschungsbereichs 948, in: helden. heroes. héros. E-Journal zu Kulturen des Heroischen 1.1, 2013, S. 7–14, hier S. 8. DOI: 10.6094/helden.heroes.heros./2013/01/03.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Figur des guten Gesetzlosen geht aus dem Widerspruch von Recht und Gerechtigkeit hervor, der sich im Widerspruch zwischen der Heroisierung auf der einen und der Ächtung auf der anderen Seite reproduziert. Der gesetzlose Held markiert soziale und politische Konflikte. Hobsbawm weist darauf hin, dass Banditentum ein Surrogat für soziale Bewegungen sein kann.[9] Sein gesamtes Werk ist jedoch von der Annahme bestimmt, dass bewaffnete Banden, die sich den rechtlich sanktionierten Herrschaftsverhältnissen entgegenstellen, sozialen Protest in ‚primitiver' oder ‚archaischer' Weise zum Ausdruck bringen. Die soziale Umwälzung traditioneller, agrarischer Lebensweisen und deren Integration in eine neue ökonomische und rechtliche Ordnung ist für Hobsbawm die materielle Grundlage des Sozialbanditentums.[10] Banditentum bietet für die Unzufriedenen, die von der politischen Gestaltung ausgeschlossen sind, eine Möglichkeit, der empfundenen Ungerechtigkeit etwas entgegenzusetzen.[11] Wenn Sozialbanditen aus traditionellen Gemeinschaften hervorgehen, die sich gegen Modernisierungstendenzen wehren, in denen „[a]lles Stehende und Ständische verdampft",[12] dann kann es kaum überraschen, dass es bewaffneten Banden in subalternen Weltgegenden auch heute noch gelingt, Unterstützung durch die Bevölkerung zu erhalten, wenn sie im Namen traditioneller Werte (z. B. der Religion oder der Clan-Loyalität) gegen den Staat und das Elend der globalen Ökonomie aufbegehren. Da es sich außerhalb der kapitalistischen Zentren in der Tat vorwiegend um agrarisch geprägte Gemeinschaften handelt, deren Lebensweise unter dem Druck der Verhältnisse zusammenzubrechen droht, könnte hier Hobsbawms Konzept noch problemlos angewandt werden. Wie aber erklärt sich die anhaltende Faszination für Räuber, Piraten und Banditen in einem Kontext, in dem der Kampf zwischen agrarischer und moderner, industrialisierter Gesellschaft längst entschieden ist? Wieso sind diese Geschichten immer noch im Umlauf, wenn sich doch der geschichtliche Prozess entwickelt hat und die sozialen Bedingungen sich so sehr verändert haben? Durch welche Brüche und Verschiebungen hindurch bleibt der Bezug auf den gesetzlosen Helden in modernen Gesellschaften weiterhin virulent? Sind die politischen Vorstellungen, die darin aufscheinen, notwendigerweise ‚primitiv' oder ‚archaisch'?

Meine These ist, dass sich die Bedeutung der Erzählungen über gesetzlose Helden erschließen lässt, indem die sozialen Konflikte als räumliche Konstellation erfasst werden. Dazu wird in verschiedenen literarischen Texten aus unterschiedlichen historischen Kontexten die jeweilige Topologie der Gesetzlosigkeit herausgearbeitet. Die theoretischen Grundlagen und der methodische Ansatz, der hin-

---

9 Vgl. Hobsbwam: Banditen, S. 42.
10 Vgl. Hobsbawm: Sozialrebellen, S. 40.
11 Vgl. ebd., S. 41.
12 Karl Marx / Friedrich Engels: Manifest der Kommunistischen Partei, in: dies.: Werke, Bd. 4, Berlin ^{6}1972, S. 461–493, hier S. 465. Die Werke von Marx und Engels werden seit 1956 fortlaufend in Berlin herausgegeben. Im Folgenden wird in den Fußnoten auf sie verwiesen mit der Sigle „MEW+Band-Nr."

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ter dieser Konzeption der ‚mythischen Räume der Gesetzlosigkeit' steht, werden aus einer Kritik der bisherigen wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Figur des Gesetzlosen entwickelt. Im Anschluss daran wird das ausgewählte Quellenmaterial in detaillierten Studien untersucht.

Erzählungen, in denen der gesetzlose Held einen literarischen Ausdruck findet, bilden den Quellenbestand der vorliegenden Untersuchung. Für eine vergleichende Perspektive werde ich in dieser Arbeit neben Robin Hood zwei weitere Figuren untersuchen, deren Heroisierung als Sozialbanditen fest etabliert ist und die immer wieder mit der paradigmatischen Figur Robin Hoods in eine Reihe gestellt werden. So wird der norddeutsche Seeräuber Klaus Störtebeker auf der Rückseite der DVD-Veröffentlichung des Films *Störtebeker* (2006) als „Robin Hood der Meere" bezeichnet.[13] Und die Hamburger Punkband Slime liefert 1983 folgende biographische Zusammenfassung: „Vor 600 Jahren wurde er geboren / ein stolzer Pirat zu sein / er war stolz und stark und hatte Mut / und er wurde ein zweiter Robin Hood / er beklaute die Reichen und beschenkte die Armen / doch die Mächtigen / kannten kein Erbarmen / – und er verlor seinen Kopf."[14] Auch der Bank- und Eisenbahnräuber Jesse James aus Missouri wird in einer populären Ballade auf ähnliche Weise als edler Räuber und Westernheld charakterisiert: „He took from the rich and he gave to the poor / he had a hand and a heart and a brain."[15] Ihre Tugendhaftigkeit wird herausgestellt. Jesse James erscheint als tatkräftiger, herzensguter und intelligenter Bursche und Störtebeker soll stolz, stark und mutig gewesen sein. Das Wichtigste aber ist: sie stehlen von den Reichen, um den Armen zu geben.

Die drei Figuren Robin Hood, Klaus Störtebeker und Jesse James gehören zum Grundbestand einer Mythologie der heroischen Gesetzlosigkeit, deren Rezeption sich niederschlägt in einer schier unüberschaubaren Anzahl an Liedern und Balladen, Dramen und Romanen, Opern und Musicals, Kinofilmen und Fernsehserien, Gemälden und Comics. Erfolgreiche Filme wie Ridley Scotts *Robin Hood* (2010), Andrew Dominiks *The Assassination of Jesse James by the Coward Robert Ford* (2007) und Miguel Alexandres *Störtebeker* (2006) zeigen, dass Erzählungen über diese drei Gesetzlosen auch im 21. Jahrhundert längst noch nichts von ihrer Faszination eingebüßt haben. Die Erzählstoffe stehen noch immer in einem produktiven Rezeptionszusammenhang, der ständig neue Blüten treibt. Die Kulturindustrie nimmt sich der Stoffe an, um sie zu verwerten, so dass jede Generation eine erneuerte Version des Mythos vorgelegt bekommt und dieser schier endlos vervielfältigt wird. Weil Robin Hood, Störtebeker und

---

13 Vgl. Rückseite der DVD-Hülle von Störtebeker (D 2006). Regie: Miguel Alexandre, Drehbuch: Walter Kärger / Miguel Alexandre. Mit Ken Duken. DVD hg. v. EuroVideo, Ismaning 2006.

14 Slime: Störtebeker, auf: dies.: Alle gegen alle, 1983.

15 Carsten Linde: Folksongs aus Amerika. Texte und Noten mit Begleitakkorden, Frankfurt am Main 1982, S. 111.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Jesse James bekannte Figuren und stark im kulturellen Gedächtnis verankert sind, eignen sie sich gut für eine vergleichende Analyse des Mythos des gesetzlosen Helden als gesellschaftlichem Phänomen. Neben dem *tertium comparationis* ihres gemeinsamen, herausragenden Heldenstatus als Gesetzlose lassen sich die Erzählungen über diese drei Figuren durch spezifische historische Chronotopoi kontrastieren.[16] Jede dieser Figuren bringt in ihrer Erzähltradition eine räumlich-historische Konstellation zum Ausdruck: Bei Robin Hood finden wir den mittelalterlichen Wald der Feudalgesellschaft, bei Störtebeker das Meer der Seefahrer, Händler und Entdecker im Übergang zur frühen Neuzeit und Jesse James ist an der Frontier der ‚Neuen Welt' im Industriezeitalter verortet. Die Materialauswahl bleibt begrenzt auf den nordatlantischen Kulturraum Deutschland, England, USA. Dies ergibt sich aus der systematischen Konzeption der Arbeit, die nach der Entwicklung und dem Fortleben des Mythos in der modernen, bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft fragt.

2. Die Erzähltradition des gesetzlosen Helden: Zu Auswahl und Kontext des Materials

Die Erzähltradition des gesetzlosen Helden ist sehr alt und geographisch weit verbreitet. Hobsbawm trägt Beispiele für Sozialbanditentum aus allen Teilen der Welt zusammen.[17] In Italien und Spanien, Nord- und Südamerika, in weiten Tei-

---

16 Zum Begriff des ‚Chronotopos' vgl. Michail M. Bachtin: Chronotopos, übers. v. Michael Dewey, Berlin ^{3}2014.

17 Bei der überwiegenden Mehrheit der heroisierten Gesetzlosen handelt es sich um Männer. Frauen scheinen weit weniger in die Mythologie der Gesetzlosigkeit eingegangen zu sein. Der gesetzlose Held ist eine stark männlich konnotierte Figur. Hobsbawm kann kaum Material zu Banditinnen finden und weist daraufhin, dass selbst dort, wo Frauen Mitglieder von Banden waren, sie vor allem auf ihre traditionelle Geschlechterrolle (d. h. auf reproduktive Arbeit wie Kochen, Nähen, etc. und ihre Rolle als Sexualpartnerin) festgelegt waren und nicht am Kampfgeschehen teilnahmen. Vgl. Hobsbawm: Banditen, S. 161. Gesetzlose Frauen überschreiten aber auch Geschlechtergrenzen und heben Rollenzuschreibungen auf. Cross-Dressing ist eine Praxis, die sowohl für die Piratin Mary Read als auch die Banditin Anna Hollandia überliefert ist und sich auch in der Ballade *Robin Hood and Maid Marian* findet. Vgl Charles Johnson: A General History of the Robberies & Murders of the Most Notorious Pirates, hg. v. David Cordingly, London 2014, S. 118–119, S. 122–123. Vgl. Alexander Smith: Leben und Taten der berühmtesten Straßenräuber, Mörder und Spitzbuben (A Complete History of the Lives and Robberies of the Most Notorious Highwaymen, Footpads, Shoplifts & Cheats of Both Sexes etc.), übers. v. Johann Leonhard Rost, Hamburg 2004, S. 87. Vgl. Robin Hood and Maid Marian, in: R. B. Dobson / J. Taylor (Hg.): Rymes of Robyn Hood. An Introduction to the English Outlaw, London 1976, S. 176–178. Vgl. dazu Evelyn M. Perry: Disguising and Revealing the Female Hero's Identity. Cross-dressing in the Ballad of *Robin Hood and Maid Marian*, in: Thomas Hahn (Hg.): Robin Hood in Popular Culture. Violence, Transgression, and Justice, Cambridge 2000. Es lässt sich also die Frage stellen, inwiefern Überschreitungen der Geschlechtsordnung eine spezifische Form von Gesetzlosigkeit darstellt und Banditinnen als ‚gender outlaws' beschrieben werden können.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

len Osteuropas, auf dem Balkan und in Griechenland, im Osmanischen Reich, in China und Südostasien, in Ostafrika und Australien – durch die Epochen hindurch ist Banditentum ein globales Phänomen.[18] Überall, wo es historisch auftritt, entwickeln sich eigene Erzähltraditionen. Berühmte Beispiele dafür sind der chinesische Banditenroman *Die Räuber vom Ling Schan Moor* aus dem 14. Jahrhundert[19] oder Yaşar Kemals *İnce Memed* von 1955, der die Heldengeschichte eines anatolischen Banditen im frühen 20. Jahrhundert erzählt.[20] Da allein die europäisch-amerikanische Tradition des Gesetzlosen überaus reich an Geschichten ist, werde ich im Folgenden einen kulturhistorischen Überblick geben, der es erlaubt, die drei ausgewählten Figuren Robin Hood, Störtebeker und Jesse James zu kontextualisieren.[21]

In ihrer Studie *Der gute Outlaw* zeigt Ingrid Benecke, dass diese Figur in der englischen Dichtung des 13. und 14. Jahrhunderts bereits ein verbreiteter Typus ist. Nicht nur Robin Hood, sondern auch andere Gestalten wie Hereward der Sachse und Gamelyn sind als gute Gesetzlose aus Balladen dieser Zeit bekannt. [22] In Francis J. Childs Balladensammlung finden sich, neben reichlich Material zu Robin Hood, Balladen über Outlaws wie Johnie Cock,[23] Adam Bell, Clim of the Clough und William of Cloudesly[24] und Johnie Armstong.[25] Auch in Skandinavien[26] und Frankreich[27] ist die Figur des gesetzlosen Helden nachzuweisen. Da ihr Entstehungskontext vor der Erfindung des Buchdrucks anzusiedeln ist, kann allerdings nur geschätzt werden, wie verbreitet diese Geschichten tatsächlich waren. Folklore, die als populäre Erzählung durch mündliche Tradierung entsteht,

---

18 Vgl. insbes. Hobsbawm: Banditen, S. 33.

19 Shi Nai An: Die Räuber vom Ling Schan Moor, übers. v. Franz Kuhn, Frankfurt am Main/Leipzig 1975.

20 Yaşar Kemal: Memed mein Falke (İnce Memed), übers. v. Horst Wilfrid Brands, Gütersloh 1993. Zum Banditentum im Osmanischen Reich vgl. Leslie Pierce: Abduction with (Dis)honor. Sovereigns, Brigands and Heroes in the Ottoman World, in: Journal of Early Modern History 15.4, 2011, S. 311–329.

21 Ein detaillierter Überblick über die spezifischen Erzähltraditionen der Figuren ist den jeweiligen Teilen vorangestellt.

22 Vgl. Ingrid Benecke: Der gute Outlaw. Studien zu einem literarischen Typus im 13. und 14. Jahrhundert, Tübingen 1972.

23 Vgl. Francis J. Child (Hg.): The English and Scottish Popular Ballads, Bd. 3 (Part V & VI, 1888/1889), New York 1962, S. 1–12.

24 Vgl. ebd., S. 14–39. Adam Bell, Clim of the Clough und William of Cloudesly sind als Outlaw-Trio Gegenstand der selben Ballade.

25 Vgl. ebd., S. 362–372.

26 Vgl. Joost de Lange: The Relation and Development of English and Icelandic Outlaw-Traditions, Haarlem 1935.

27 Vgl. Eustache the Monk (Eustache le Moine), übers. v. Thomas E. Kelly, in: Stephen Knight / Thomas Ohlgren (Hg.): Robin Hood and Other Outlaw Tales, Kalamazoo 1997, auf: University of Rochester. Robbins Library Digital Projects. TEAMS Middle English Texts, d.lib.rochester.edu/teams/text/eustache-the-monk, 13. März 2017.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wird erst verspätet – wenn überhaupt – in schriftlicher Form fixiert.[28] Dennoch deutet die Vielzahl an verschiedenen, überlieferten Erzählungen darauf hin, dass der gesetzlose Held für breite Bevölkerungsschichten bereits im Mittelalter eine faszinierende Figur war.

Spätestens seit der Erfindung der Druckpresse lässt sich die außerordentliche Beliebtheit von Outlaw-Balladen und Räubergeschichten materiell belegen. Die Tradierung löste sich immer mehr von der performativen Wiederholung der Geschichten und vom gesprochenen Wort, d. h. von Vortrag und Schauspiel, und ging über auf die technologische Vervielfältigung der gedruckten Texte und Bilder. Für die Verbreitung des Mythos sind die medialen Bedingungen, neben der Bedeutsamkeit der Geschichten für das Publikum, ein entscheidender Faktor. Mit der zunehmenden Alphabetisierung und dem steigenden Bedarf an Lesestoff wurde die Figur des Gesetzlosen eine populäre literarische Gestalt. Balladen und Illustrationen zirkulierten bald auf gedruckten Blättern und in billigen Heften und Anthologien. Für Robin Hood sind solche Publikationen ab dem frühen 17. Jahrhundert nachzuweisen.[29] In Deutschland wurde der Störtebeker-Mythos durch gedruckte Liedblätter verbreitet und bald kursierte auch ein angebliches Portrait des Piraten, das sehr berühmt wurde.[30]

In England erschienen im 18. Jahrhundert schaurige Anthologien wie Alexander Smiths 1720 ins Deutsche übersetzte *Leben und Taten der berühmtesten Straßenräuber, Mörder und Spitzbuben*.[31] Und auch die Gesetzlosigkeit des Meeres wurde in dieser Zeit vor allem in England zu einem beliebten Lesestoff. *A General History of the Robberies & Murders of the Most Notorious Pirates* von Captain Charles Johnson von 1724 wurde zu einem Bestseller und mit jeder Auflage um neue, teils fiktive, Piratenbiographien erweitert.[32] Dieses Werk bildet bis heute eine der wichtigsten Quellen über das ‚goldene Zeitalter' der Piraterie im 17. und 18. Jahrhundert. Die Autorschaft wurde später irrtümlich Daniel Defoe, dem Autor von *Robinson Crusoe* (1719), zugeschrieben, der auch mit Piratenromanen wie *The Life, Adventures and Piracies of the Famous Captain Singleton* (1720) erfolgreich war.[33] Joseph Ritson veröffentlichte 1795 seine Samm-

---

28 So hat Hans Blumenberg die schriftliche Fixierung von Mythen als Symptom eines drohenden Verlustes der zuvor mündlich tradierten Erzählungen beschrieben. Vgl. Hans Blumenberg: Arbeit am Mythos, Frankfurt am Main 2006, S. 168–169.

29 Vgl. Paul Buhle: Robin Hood. People's Outlaw and Forest Hero. A Graphic Guide, Oakland 2011, S. 61.

30 Später stellte es sich allerdings als Darstellung Kunz von Rosens, des Hofnarren Kaiser Maximilians heraus. Vgl. Rainer Postel: Der Pirat, der Volksheld und der Kopf unter dem Arm, in: Ralf Wiechmann u. a. (Hg.): Klaus Störtebeker. Ein Mythos wird entschlüsselt, München 2003, S. 61–77, hier S. 64.

31 Vgl. Smith: Leben und Taten.

32 Vgl. David Cordingly: Introduction, in: Johnson: History, S. VII–XIV, hier S. VIII.

33 Vgl. ebd., S. XII–XIII.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lung der spätmittelalterlichen Balladen Robin Hoods.[34] Walter Scott legte 1818 mit *Rob Roy* die Geschichte eines schottischen Outlaws vor,[35] bevor er 1819 die Figur Robin Hoods für seinen Roman *Ivanhoe* benutzte.[36] Der in York 1739 hingerichtete Dick Turpin wurde im viktorianischen England, beginnend mit William Harrison Ainsworths Roman *Rockwood* (1834), zur Verkörperung des heroischen Straßenräubers. James Sharpe stellt fest: „Ainsworth invested Dick Turpin and the English highwayman with heroic qualities at exactly the point when the reality of highway robbery, in its classic form, had ceased to be a threat."[37] Auch die Handlung des wohl berühmtesten Piratenromans, *Treasure Island* von Robert Louis Stevenson, ist im ‚goldenen Zeitalter' der Piraterie Mitte des 18. Jahrhunderts angesiedelt,[38] doch als das Buch 1883 erschien, war diese Ära längst vorbei. Mit der Pariser Seerechtsdeklaration wurde die Piraterie 1856 international geächtet.[39] Durch eine effektive Kriegsmarine konnte die vorherrschende maritime Macht Großbritannien „das universale Piratenstrafrecht" bis zum Ende des 19. Jahrhunderts durchsetzen.[40]

Der Banditenroman war in Deutschland eines der populärsten Genres des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts. Christian August Vulpius' Räuberroman *Rinaldo Rinaldini* (1799) fand reißenden Absatz.[41] Rinaldo Rinaldini folgten Heerscharen fiktiver edelmütiger Briganten, die stetigen Nachschub für die Lesebegierde der Zeit lieferten.[42] In Deutschland sorgen die Taten und der Tod des ‚Schinderhannes' genannten Räubers Johannes Bückler in der Zeit um 1800 für Aufmerksamkeit.[43] Bereits kurz nach seiner Hinrichtung in Mainz 1803 setzte die Legendenbildung ein. Die wohl bis heute wirkmächtigste Bearbeitung des Stoffes

---

34 Joseph Ritson (Hg.): Robin Hood. A Collection of all the Ancient Poems, Songs and Ballads, now Extant, Relative to that Celebrated English Outlaw, London 1885.

35 Walter Scott: Rob Roy (Edinburgh Edition of the Waverley Novels 5), hg. v. David Hewitt, Edinburgh 2008.

36 Walter Scott: Ivanhoe (Edinburgh Edition of the Waverley Novels 8), hg. v. Graham Tulloch, Edinburgh 1998. Im Folgenden wird auf den Text mit der Sigle „I, Seitenzahl" verwiesen.

37 James Sharpe: Dick Turpin. The Myth of the English Highwayman, London 2004, S. 160.

38 Eine genaue Datierung der Handlung wird durch die Auslassung des Ich-Erzählers Jim Hawkins verhindert: „I take up my pen in the year of grace 17–." Robert Louis Stevenson: Treasure Island, hg. v. Wendy R. Katz, Edinburgh 1998, S. 11. Da auf Captain Flints Schatzkarte das Übergabedatum Juli 1754 von Billy Bones notiert ist – was offensichtlich kurz vor Flints Tod geschah –, muss die Handlung in den darauffolgenden Jahren angesiedelt sein. Vgl. Abbildung, ebd., S. iv.

39 Vgl. Michael Kempe: Fluch der Weltmeere. Piraterie, Völkerrecht und internationale Beziehungen 1500–1900, Frankfurt am Main 2010, S. 336–351, insbes. S. 348–349.

40 Ebd., S. 359.

41 Christian August Vulpius: Rinaldo Rinaldini, der Räuberhauptmann, Hildesheim/New York 1974.

42 Vgl. Helmut Höfling: Helden gegen das Gesetz. Die großen Räubergestalten von Angelo Duca bis Robin Hood, Düsseldorf 1977, S. 29.

43 Vgl. Manfred Franke: Schinderhannes. Das kurze, wilde Leben des Johannes Bückler, neu erzählt nach alten Protokollen, Briefen und Zeitungsberichten, Hildesheim 1993.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ist das Drama von Carl Zuckmayer, das, ebenfalls mit einiger historischer Verzögerung, den Hunsrücker Räuber 1927 zum Helden erklärt.[44] Schinderhannes wird hier als klassischer Sozialbandit im Sinne Hobsbawms und als antifranzösischer Freiheitskämpfer dargestellt. Er gilt seither als deutscher Robin Hood[45] – ob trotz oder gerade auch wegen des virulenten Antisemitismus der historischen Person,[46] sei dahingestellt.

Erzählungen über Räuber und Piraten sind häufig als Abenteuer- und Unterhaltungsliteratur angelegt und wurden in Zeitschriften oder als Groschenromane publiziert. Darüber hinaus fand der Gesetzlose im 18. Jahrhundert Eingang in die ‚hohe' Literatur. Es gibt eine Masse an Texten von renommierten Autoren wie Friedrich Schiller, Heinrich von Kleist, Johann Peter Hebel und Bettina von Arnim, die sich der Figur des Räubers widmen.[47] Friedrich Schillers Drama *Die Räuber* ist sicherlich einer der berühmtesten Texte der deutschen Literatur, in dem Gesetzlosigkeit thematisiert wird. Das Drama sorgte 1782 für einen gesellschaftlichen Skandal. Schillers Räuberbande formiert sich im Geist der Libertinage als Auflehnung gegen feudale Zwänge, doch das Pathos des Banditentums wird durch die Tragödie gebrochen. Deutlich wird dies in der 2. Szene des 3. Akts, als sich der junge Graf Kosinsky der Bande anschließen will. Voller Pathos erklärt er seinen Willen, gegen Tyrannen zu kämpfen und den Armen und Unterdrückten zu helfen.[48] Daraufhin fragt ihn der Räuberhauptmann Karl Moor, ob er zu viele Geschichten über Robin Hood gehört habe, und er warnt ihn davor, dass nicht Ruhm und Ehre, sondern das Schafott auf die Räuber warte.[49] Kosinskys Vorstellung eines heroischen Banditentums wird von Karl Moor desavouiert durch die Bezugnahme auf Robin Hood als bloße Geschichte, die nicht den realen Bedingungen entspreche. Moors Beschreibung des tatsächlichen Raubgeschäfts in Abgrenzung zum heroischen Ideal des edlen Räubers gibt ein düsteres Bild. Die Libertins in Schillers Drama, insbesondere Spiegelberg, erscheinen weniger als soziale Rebellen und vielmehr als skrupellose Abenteurer. Sie folgen keinem moralischen Kodex, ihr radikal aufklärerischer Freiheitsgedan-

---

44 Vgl. Carl Zuckmayer: Schinderhannes, in: ders.: Dramen (Gesammelte Werke 3), Frankfurt am Main 1960, S. 145–217. Vgl. auch die Verfilmung Der Schinderhannes (D 1958). Regie: Helmut Käutner, Drehbuch: Georg Hurdalek. Mit: Curd Jürgens.

45 Vgl. Heribert J. Leonardy: Der Mythos vom „edlen" Räuber. Untersuchungen narrativer Tendenzen und Bearbeitungsformen bei den Legenden der vier Räuberfiguren Robin Hood, Schinderhannes, Jesse James und Ned Kelly, Saarbrücken 1997, S. 169.

46 Vgl. Franke: Schinderhannes, S. 119–123, S. 309–310. Vgl. Dagmar Lutz: „Ein Mann, wie er im Buche steht". Versuch einer Lebensbeschreibung des Johannes Bückler, genannt Schinderhannes, in: Harald Siebenmorgen (Hg.): Schurke oder Held? Historische Räuber und Räuberbanden, Sigmaringen 1995, S. 81–96, hier S. 85, S. 94.

47 Vgl. dazu die beiden Anthologien von Heiner Boehnke / Hans Sarkowicz (Hg.): Räubergeschichten, Frankfurt am Main 2003 und Hannelore Westhoff (Hg.): Räubergeschichten, Ravensburg 1987.

48 Vgl. Friedrich Schiller: Die Räuber, Stuttgart 2001, S. 89.

49 Vgl. ebd., S. 90–91.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ke führt konsequent ans Ende gedacht zur rücksichtlosen Durchsetzung der eigenen Interessen bzw. zur Entfesselung der zerstörerischen Triebe. Dessen ist sich Karl Moor durchaus bewusst, wenn er sagt: „Das Gesetz hat noch keinen großen Mann gebildet, aber die Freiheit brütet Kolosse und Extremitäten aus."[50]

Auch in Frankreich blühte die Brigantenliteratur im 18. Jahrhundert.[51] Und so findet sich im Roman *Juliette* des Marquis Donatien Alphonse François de Sade, einem Zeitgenossen Schillers, neben der Titelfigur Juliette auch der Räuber Brisa-Testa im Figurenensemble.[52] Bei Sade bringt die Libertinage als absolute Freiheit die von Moor benannten Extremitäten hervor. Der Widerspruch von Freiheit und Gesetz wird auf die Spitze getrieben. Sades Figuren erklären in ihrem „Kampf gegen die Gesetze"[53] alle moralischen Bedenken für ungültig. Diese radikale Freiheit rechtfertigt Folter und Mord und ist für Max Horkheimer und Theodor W. Adorno ein Beispiel dafür, wie die Bewegung von Vernunft und Freiheit in Herrschaft und Verbrechen umschlägt.[54] Albert Camus sieht im Werk Sades einen Ausdruck der „zügelloseste[n] Revolte", in der „die Forderung nach völliger Freiheit […] mit der Versklavung der Mehrzahl [endet]".[55] Die Dynamik der Gesetzlosigkeit entfaltet sich als vollständige Liquidation von Recht, Moral und Freiheit. Schillers Stück ist damit das Gegenteil zu Sades Glorifizierung von Freiheit und Verbrechen. Bei aller Kritik an adeligen Intrigen lässt sich *Die Räuber* als Deheroisierung der Gesetzlosigkeit verstehen. Die Räuber sind als primitive Rebellen letztlich dem Untergang geweiht. In der Tragik, die sich aus dem Widerspruch zwischen feudaler Willkürherrschaft und der willkürlichen Gewalt der Räuber entfaltet, weist Schiller den Weg zu einer liberalen, aufklärerischen Gesellschaft, in der mit dem Recht auch die Gerechtigkeit herrscht. Das Banditentum bleibt eine Notlösung unter archaischen gesellschaftlichen Bedingungen. Für Sade hingegen ist die anarchische und gewalttätige Gesetzlosigkeit geradezu die Konsequenz aus der Kritik von Aufklärung und Liberalismus an Feudalherrschaft und Gott.

---

50 Ebd., S. 23.

51 Vgl. Hans-Jürgen Lüsebrink: Französische Brigantenliteratur versus deutsche Räuberromantik? Skizze einer Funktionsgeschichte der deutschen und französischen Brigantenliteratur des 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts, in: Jörg Schönert (Hg.): Erzählte Kriminalität. Zur Typologie und Funktion von narrativen Darstellungen in Strafrechtspflege, Publizistik und Literatur zwischen 1770 und 1920. Vorträge zu einem interdisziplinären Kolloquium, Hamburg, 10. – 12. April 1985, Tübingen 1991, S. 177–191. Vgl. auch Wolfgang Seidenspinner: Der Mythos vom Sozialbanditen, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 49.1, 1998, S. 686–701, hier S. 687, S. 698.

52 Vgl. Donatien Alphonse François de Sade: Juliette, oder Die Wonne des Lasters (Histoire de Juliette, ou les Prospérités du Vice), übers. v. Martin Isenbiel, in: ders: Werke in fünf Bänden, Band 3–4, hg. v. Bettina Hesse, Köln 1995.

53 Max Horkheimer / Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt am Main 2001, S. 125.

54 Vgl. den Exkurs zu „Juliette oder Aufklärung und Moral" in: ebd., S. 88–127.

55 Albert Camus: Der Mensch in der Revolte (L'homme révolté), übers. v. Justus Streller, Reinbek [24]2001, S. 55.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Probleme, die von Schiller und Sade aufgeworfen werden, deuten darauf hin, dass die literarische Blüte, die die Figur des Gesetzlosen vom 17. bis ins 19. Jahrhundert erlebte, ihren Grund in einer historischen Phase hatte, in der sich ein radikaler gesellschaftlicher Wandel vollzog. Wie Rudolf Schenda schreibt, habe die populäre Literatur der frühen bürgerlichen Gesellschaft „den Räuber geschaffen, der in Opposition zum feudalen Adel das Recht in *seine* Hand nimmt".[56] Dass im Wald die Räuber seien, wie es in einem bekannten Volkslied heißt, beschwor nicht nur die Angst-Lust des Publikums, sondern auch dessen revolutionäre Phantasie. Der Prozess, durch den die feudale Welt des Mittelalters sich auflöste und sich in eine bürgerlich-rechtsstaatliche Gesellschaft zu transformieren begann, vollzog sich in einer Reihe aufeinander folgender Brüche. Zu nennen sind hier vor allem die englischen Revolutionen des 17. Jahrhunderts von der kurzlebigen Republik bis zur Etablierung der *Bill of Rights* und die Revolutionen Ende des 18. Jahrhunderts in Nordamerika und in Frankreich. Begleitet und befördert wurde dieser Prozess von den Diskursen der aufblühenden bürgerlichen Philosophie um Natur- und Vernunftrecht. Dass Fragen des Widerstands gegen die herrschende Ordnung und nach der Begründung und Legitimität des Rechts, die auch in Erzählungen über Gesetzlose thematisiert werden, in dieser Epoche bedeutsam wurden, kann nicht überraschen. In einer revolutionären Situation erhält das Problem der Rechtsordnung Dringlichkeit.

Der Konflikt zwischen Gesetzlosigkeit und legitimer Gewalt erfährt zu Beginn des 19. Jahrhunderts mit Heinrich von Kleists *Michael Kohlhaas* (1810) eine der bemerkenswertesten Bearbeitungen des Themas in der deutschen Literatur.[57] Im Nachgang der bürgerlichen Revolutionen und der historisch neuen Begründung des Rechts aus universellen Prinzipien und der natürlichen Souveränität des Volkes, arbeitet der Jurist und Schriftsteller Kleist Probleme wie die Legitimität der Souveränität, die Legalität der Verfahrensweise und des Widerstandsrechts scharf heraus. In der Geschichte eines entrechteten Pferdehändlers aus der Reformationszeit werden rechtsphilosophische Diskurse des 18. und frühen 19. Jahrhunderts aufgegriffen, die in unserer Gesellschaft als Erbe der bürgerlichen Revolutionen nachwirken.

Mit der europäischen Besiedlung Amerikas bekommt die Figur des Gesetzlosen im Kontext der kolonialen Frontier des 19. Jahrhunderts eine spezifische Form.[58] In den Erzählungen über die Gesetzlosigkeit der Frontier setzt sich der Widerspruch von Recht und Freiheit, der mit den bürgerlichen Revolutionen hervorgetreten ist, fort und spitzt sich als räumliche Konfrontation von Zivilisation und Wildnis zu. Die Vorstellung einer unbesiedelten Wildnis – die dort le-

---

56 Rudolf Schenda: Die Lesestoffe der Kleinen Leute. Studien zur populären Literatur im 19. und 20. Jahrhundert, München 1976, S. 111 (Hervorh. i. Orig.).

57 Heinrich von Kleist: Michael Kohlhaas, in: ders.: Erzählungen, Frankfurt am Main/Leipzig 1996, S. 9–115.

58 Vgl. Hobsbawm: Banditen, S. 34.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

benden Menschen werden als ‚Wilde' kurzerhand auf eine Naturerscheinung reduziert – gibt der Idee, dass dort die Freiheit herrsche, wo es keine Gesetze gibt, einen konkreten geographischen Ort: jenseits der Frontier, die sowohl die Grenze der Zivilisation als auch deren Front im Kampf gegen die Wildnis ist. Die Besiedlung Nordamerikas wurde von einer immensen Textproduktion begleitet – Presseartikel, Groschenromane, Biographien, religiöse Traktate und politische Essays zirkulierten unter einer zunehmend alphabetisierten Bevölkerung. Mündliche Erlebnisberichte und Gerüchte fanden sofort ihren Niederschlag in Druckerzeugnissen. Die verschlungenen Wege mündlicher Tradierung, wie sie die mittelalterlichen Balladen durchlaufen hatten, wurden verkürzt. Moderne Verkehrs- und Kommunikationsmittel befeuerten die gesellschaftliche Mythenmaschine. Die zunehmende Geschwindigkeit und Reichweite bei der Verbreitung von Texten trug zur rasanten Heroisierung von so illustren und diversen Gestalten wie Jesse James, William ‚Billy the Kid' Bonney, Kit Carson, Daniel Boone, ‚Buffalo' Bill Cody, ‚Calamity' Jane Cannary, ‚Wild' Bill Hickock, Bat Masterson, John Herny ‚Doc' Holliday, Wyatt Earp, Belle Starr und den Brüdern Grat, Bob und Emmet Dalton noch zu deren Lebzeiten bei.[59] Aber auch fiktive Figuren wie Deadwood Dick, der Held zahlreicher Groschenromane,[60] und Natty Bumppo, James F. Coopers Held der *Leatherstocking Tales*,[61] wurden in die Frontier-Mythologie integriert. Nun sind diese Figuren nicht alle Banditen, doch an der Frontier, unter den Bedingungen der Abwesenheit staatlicher Autorität, sind alle gleichermaßen frei und gesetzlos. Es herrscht das Recht des Stärkeren. Im Kampf zwischen Gut und Böse ist es die Moral – das Gesetz, das der Einzelne in seinem Inneren findet –, die den Unterschied ausmacht. Oft ist diese Unterscheidung nicht klar zu ziehen und diese Ambivalenz trägt dazu bei, dass auch Räuber und Banditen heroisiert werden. Dass das Westerngenre aufschlussreich ist, wenn man die Genese des modernen Subjekts im Verhältnis zur Setzung und allmählichen Durchsetzung von Recht und staatlicher Ordnung in der bürgerlichen Gesellschaft untersuchen will, hat Josef Früchtl in seiner *Heldengeschichte der Moderne* gezeigt.[62] Weil an der Frontier die Widersprüche von Freiheit und Gesetz, Recht und Gerechtigkeit, Wildnis und Zivilisation so offen hervortreten, konnte der Western zu einem genuin modernen Mythos werden, der weit über die USA hinaus bis heute Resonanz findet.

---

59 Für einen Überblick sei verwiesen auf: Richard Young / Judy Dockrey Young (Hg.): Outlaw Tales. Legends, Myths, and Folklore from America's Middle Border, Little Rock 1992 und Frank R. Prassel: The Great American Outlaw. A Legacy of Fact and Fiction, Norman/London 1993.

60 Vgl. Henry Nash Smith: Virgin Land. The American West as Symbol and Myth, Cambridge/London [15]1998, S. 90–111.

61 James Fenimore Cooper: The Leatherstocking Tales, 2 Bde., hg. v. Blake Nevius, New York 1985.

62 Vgl. Josef Früchtl: Das unverschämte Ich. Eine Heldengeschichte der Moderne, Frankfurt am Main 2004.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Im historischen Sozialbanditen, wie ihn Hobsbawm beschreibt, zeigt sich gerade nicht die moderne unmoralische Gesetzlosigkeit Sades, die als atheistischer Frevel, völlige Enthemmung und Entwertung aller traditionellen Normen auftritt – und damit zum Verbrechen wird –, sondern im Gegenteil das Beharren auf eben diesen traditionellen Normen, die unter dem Druck der gesellschaftlichen Modernisierung zusammenzubrechen drohen.[63] Hobsbawm meint, der Sozialbandit sei ein Phänomen der vormodernen Welt, doch insofern das Banditentum als Reaktion auf Modernisierungstendenzen in einer Gesellschaft verstanden wird, ist der traditionelle Gesetzlose als Kämpfer gegen diese Moderne mit ihr verbunden. Sentimentalität für die ‚gute alte Zeit' ist ein Aspekt der modernen Welt und Kampf gegen die Moderne bleibt notwendigerweise auf diese bezogen – wenn auch negativ: so wie der Gesetzlose auf das Gesetz bezogen bleibt.

Die Entwicklung moderner Territorialstaaten und die Durchsetzung einer modernen, liberalen Rechtsordnung vollzieht sich in einem langwierigen und widersprüchlichen, sowohl historischen wie räumlichen Prozess, der global betrachtet bis heute nicht abgeschlossen ist. Dies zeigen die akademischen Diskurse um sogenannte ‚failed states' und ‚Governance in Räumen begrenzter Staatlichkeit'.[64] Trotz der Schließung der Frontier, der Möglichkeiten zur Kontrolle staatlichen Territoriums und zur Sicherung der Seewege durch verbesserte Verkehrs- und Kommunikationsmittel, effektive Verwaltung und schlagkräftige Strafverfolgungsbehörden und trotz der Urbanisierung der Gesellschaft hat sich das Problem der Räume der Gesetzlosigkeit in einer weltweiten Perspektive nicht erledigt. Das Recht bleibt brüchig und die sich in ihm entfaltenden Widersprüche weiterhin relevant. Entlang der Risse des Territorialstaats können immer wieder gesetzlose Räume aufbrechen: Slums, in die sich die Polizei nicht hineintraut[65] oder der politische Versuch, solche Räume als ‚temporäre autonome Zone' ständig neu zu schaffen.[66]

Mit der Konsolidierung der Rechtsordnung erscheint die kulturelle Imagination der Gesetzlosigkeit immer mehr als Verbrechen und verlagert sich in Kriminal- und Detektivromane, in Gangster- und Actionfilme. Doch hat dies keinesfalls dafür gesorgt, dass die Gesetzlosen vergangener Epochen an Reiz verlieren. Räuber, Piraten und Revolverhelden gehören zum festen Figurenarsenal der Kulturindustrie. Dass es einen Zusammenhang zwischen den gesellschaftlichen Bedingungen einer bestimmten historischen Phase und den Themen gibt, die in ihr literarisch verarbeitet werden, wird durch die Popularität Robin Hoods im 15.

---

63 Sein Ziel ist „die Bewahrung einer traditionellen Welt, in der die Menschen gerecht behandelt werden". Hobsbawm: Sozialrebellen, S. 16.

64 Vgl. Governance in Räumen begrenzter Staatlichkeit, DFG-Sonderforschungsbereich 700 an der FU Berlin, Website: www.sfb-governance.de, 7. Juni 2018.

65 Vgl. Mike Davis: Planet of Slums, London/New York 2006, S. 199–206.

66 Vgl. Hakim Bey: T.A.Z. Die temporäre autonome Zone (T.A.Z. Temperary Autonomous Zone), übers. v. Jürgen Schneider, Berlin 1994.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und 16. Jahrhundert, der Piratengeschichten im 17. und 18. Jahrhundert in England, die Blüte der Räuber- und Brigantenliteratur in Kontinentaleuropa im 18. und frühen 19. Jahrhundert und die Entstehung des Western-Genres in den USA in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts nahegelegt. Jenseits solcher Konjunkturen kann die literarische Bearbeitung von historischen Gesetzlosen mit einiger Verzögerung erfolgen. Auch Robin Hood, Störtebeker und Jesse James wurden als Figuren immer wieder aufgegriffen, um unter veränderten historischen Bedingungen neu interpretiert zu werden. Sie alle haben als mythische Figuren den sozialen Entstehungskontext der Erzählungen überlebt. Es handelt sich nicht um zeitgenössische Figuren, aber mit der Bezugnahme auf traditionelle Stoffe können aktuelle Probleme in die Vergangenheit projiziert werden. Der Mythos, der aus der Vergangenheit herüberreicht, dient der Selbstverständigung einer Gesellschaft in der Gegenwart.

Die Vergangenheit als gesetzlose Zeiten zu imaginieren, steht in Kontrast zu einer scheinbar geordneten Gegenwart, in der das Verbrechen als einmaliger Fall hereinbricht, um von einem Ermittler gelöst zu werden. Als Antithese zur verrechtlichten Welt der modernen bürgerlichen Gesellschaft scheint die historische Gesetzlosigkeit auch deshalb zu faszinieren, weil sie an den Kampf um die Fundierung dieser bürgerlichen Gesellschaft erinnert, ohne dass sie die gegenwärtige Ordnung unmittelbar bedroht. Während eine Piratengeschichte im 18. Jahrhundert noch eine akute Bedrohung vor Augen führte, konnte *Treasure Island* in den 1880ern ein buntes Karibikabenteuer daraus machen, das den Schrecken nicht nur räumlich, sondern auch zeitlich in die Ferne rückt. Und so ist der Robin Hood der Balladen im Kontext ihrer Entstehung gefährlicher als der anthropomorphe Fuchs, als der er in einem Disney-Animationsfilm erscheint.[67] Die Erinnerung an die Fragilität der gesetzlichen Ordnung zeigt sich in der Moderne eher in Superschurken wie Fantômas, Dr. Mabuse, Professor Moriarty oder Ernst Stavro Blofeld, durch deren Terrornetze eine weltumspannende Bedrohung imaginiert wird – während reale Terroristen, die ein weltweites Bedrohungsszenario etablieren, auch als Helden erscheinen können.[68] Gangsterfilm und Kriminalroman führen die alltägliche Banalität der verbrecherischen Gesetzlosigkeit vor Augen, die die Gesellschaft in Chaos und Anarchie zu stürzen droht. Räuber im Wald und Banditen, die auf Pferden durch die Prärie reiten, scheinen durch ihre Abwesenheit hingegen den Sieg des Gesetzes zu bestätigen. Selbst Piraten scheinen trotz der wiedererwachten Bedrohung am Horn von Afrika heute als *Pirates of the Caribbean* eher zur eskapistischen Kinophantasie zu taugen.[69] Ob eine Er-

---

67 Vgl. Robin Hood (USA 1973). Regie: Wolfgang Reitherman, Drehbuch: Ken Anderson / Larry Clemmons.

68 Vgl. Bernhard Giesen: Triumph and Trauma, Boulder/London 2004, S. 25.

69 An diesem Widerspruch wird sich auf humorvolle Weise abgearbeitet in der Folge „Fatbeard" der TV-Serie South Park (USA 1997–). Idee: Trey Parker / Matt Stone. Staffel 13, Episode 7.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zählung die bestehende Ordnung bestätigt oder ob sie diese untergräbt, muss sich allerdings am konkreten Text zeigen.

Robin Hood, Störtebeker und Jesse James werden zwar in einer historischen Vergangenheit verortet, doch die verschiedenen Adaptionen aktualisieren die älteren Schichten des jeweiligen Mythos. Zehn literarische Texte vom 15. bis zum 21. Jahrhundert werden genauer untersucht. Die Auswahl der Texte soll es ermöglichen, eine historische und eine systematische Perspektive zu verbinden. Diachron wird die Tradierung der einzelnen mythischen Narrative betrachtet, um diese in einer synchronen Nebeneinanderstellung vergleichen zu können. Für Robin Hood werden die Ballade *Robin Hood and Guy of Gisborne* aus dem 15. Jahrhundert (Kap. VII), der historische Roman *Ivanhoe* von Walter Scott aus dem frühen 19. Jahrhundert (Kap. VIII), *Bows Against the Barons* von Geoffrey Trease aus den 1930er Jahren (Kap. IX) sowie Adam Thorpes Roman *Hodd* vom Beginn des 21. Jahrhunderts (Kap. X) genauer betrachtet. Erzählungen über Störtebeker werden im Störtebekerlied aus dem 16 Jahrhundert (Kap. XII), in Theodor Fontanes *Likedeeler*-Fragment aus dem späten 19. Jahrhundert (Kap. XIII), in Willi Bredels *Die Vitalienbrüder* aus den 1940ern (Kap. XIV) und schließlich Boy Lornsens *Klaus Störtebeker* aus dem späten 20. Jahrhundert (Kap. XV) untersucht. Die Auswahl an Material über Jesse James bleibt beschränkt auf die Pseudobiographie *The Life, Times and Treacherous Death of Jesse James* (1882) von Frank Triplett (Kap. XVII) und Ron Hansens Roman *The Assassination of Jesse James by the Coward Robert Ford* (1983) (Kap. XVIII). Die Beschränkung auf zwei Textquellen ist durch die wesentlich kürze Tradierungsgeschichte des Stoffes bedingt, die zudem sehr stark im Medium des Films stattfindet, das in dieser Arbeit nicht berücksichtigt wird. Die berühmte Jesse-James-Ballade ist nicht narrativ ausgestaltet und obwohl sie für die Vorstellung von James als Robin-Hood-Figur einflussreich war, entspricht ihre Stellung nicht derjenigen der Balladen in den Erzähltraditionen von Robin Hood und Störtebeker. Der Entstehungszusammenhang des Mythos wird hingegen in Tripletts Text anschaulich. Zunächst werden jedoch die Frage von Recht und Gerechtigkeit umrissen (Kap. II), die bisherigen Forschungsansätze zur Figur des Gesetzlosen dargestellt (Kap. III) und einer Kritik unterzogen (Kap. IV), um dann den Begriff des Mythos und die räumlichen Aspekte von Recht und Gesetzlosigkeit genauer zu bestimmen und daraus ein Forschungsprogramm zu entwickeln (Kap. V).

Diese Forschung steht in der Tradition einer kritischen Theorie der Gesellschaft. Dies bedeutet, dass die untersuchten Phänomene in ihrer Widersprüchlichkeit und in Relation zu ihren sozialen Bedingungen erfasst werden. Literaturwissenschaftliches *close reading* und kultursoziologische Diskursanalyse verbinden sich mit dialektischer Epistemologie. Auch wenn die kritische Theorie im engeren Sinne (Marx, Lukács, Benjamin, Horkheimer, Adorno) dabei eine wichtige Rolle spielt, kommen Denkanstöße aus so disparaten Quellen wie der klassischen antiken Philosophie (Platon, Aristoteles), der Philosophie der Aufklärung und

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des Idealismus (Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Hegel, Fichte), dem Poststrukturalismus (Barthes, Foucault, Derrida, Deleuze und Guattari) und der Rezeptionstheorie (Blumenberg, Iser). Sogar mit faschistischer Rechtstheorie (Schmitt) habe ich mich auseinandergesetzt. Das ist nicht einer eklektizistischen Willkür geschuldet, sondern ergibt sich aus der Beschäftigung mit der Sache: Recht, Mythos und Raum sind umstrittene theoretische Begriffe mit einer langen Geschichte. Anstatt eine positive Definition zu geben, unter die ein Sachverhalt ohne Weiteres subsumiert werden kann, wird die widersprüchliche Bedeutung der Begriffe aus den historischen Sedimenten des Diskurses herauspräpariert.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

II. Der Widerspruch von Recht und Gerechtigkeit

1. Souveränität, Legalität, Legitimität

Rechtfertigungen des Gesetzbruchs finden sich bereits in der griechischen Antike in den Erzählungen über Prometheus und Antigone. Prometheus setzt sich über das göttliche Gesetz hinweg und bringt den Menschen das Feuer, wofür er von Zeus grausam bestraft wird.[1] Mit seiner Tat begründet er die zivilisierte Gemeinschaft der Menschen und wird so zum Kulturheros, der sich gegen die Ungerechtigkeit der Götter auflehnt.[2] Antigone setzt sich im Namen des göttlichen Gesetzes über das weltliche Gesetz König Kreons hinweg, um ihren zum Verräter erklärten Bruder Polyneikes zu bestatten und ihm damit Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. In Sophokles' Tragödie *Antigone* rechtfertigt sie sich gegenüber Kreon damit, dass das Gesetz der Götter ewig sei und über dem des Staates stehe.[3] Dem von politischen Interessen und Staatsräson geleiteten Rechtsverständnis setzt sie eine Idee ewiger göttlicher Gerechtigkeit entgegen. Das kann Kreon nicht zulassen, weil die Missachtung des königlichen Gesetzes das Staatswesen und damit die gesamte soziale Ordnung in Frage stellt.[4]

Gesetzlosigkeit ist das ‚Andere der Ordnung'. Dem Nomos, der Ordnung des Gesetzes, steht die Anomie gegenüber, die es zu vermeiden gilt, denn mit sozialer Unordnung drohen politisches Chaos und Anarchie am Horizont aufzuziehen.[5] Kreon, der diese Bedrohung abwehren will, lässt sich nicht mit dem Hinweis auf seine Ungerechtigkeit nach Maßgabe des göttlichen Gesetzes beeindrucken. Den Konflikt zwischen Antigone und Kreon hat Georg Wilhelm Friedrich Hegel als Widerspruch der Sittlichkeit aufgefasst, die sich in zwei unterschiedliche Mächte aufspaltet, „in ein menschliches und göttliches Gesetz".[6] Nach Hegel hat jede der beiden Seiten aus ihrer Perspektive Recht, aber in ihrer Einseitigkeit

---

1 Vgl. Hesiod: Theogonie. Werke und Tage, hg. u. übers. v. Albert von Schirnding, München 1991, S. 44–49 (Theogonie, Verse 521–569), S. 86–89 (Werke und Tage, Verse 47–58).

2 Im rebellischen Geist von Sturm und Drang und Romantik konnte Prometheus bei Johann Wolfgang Goethe und Percy Shelley zur Figur der Revolte schlechthin werden. Vgl. Johann Wolfgang Goethe: Prometheus, in: ders.: Gedichte 1756–1799 (Sämtliche Werke 1), Frankfurt am Main 1987, S. 203–204, S. 329–330 (die beiden Versionen weichen an einigen Stellen voneinander ab). Vgl. Percy Bysshe Shelley: Prometheus Unbound, in: ders.: Complete Poetical Works, hg. v. Thomas Hutchinson, London u. a. 1948, S, 204–274.

3 Vgl. Sophokles: Antigone, übers. v. Wilhelm Kuchenmüller, Stuttgart 2000, Verse 452–455.

4 Vgl. ebd., Vers 677.

5 Vgl. Ulrich Bröckling u. a.: Das Andere der Ordnung denken. Eine Perspektivverschiebung, in: dies. (Hg.): Das Andere der Ordnung. Theorien des Exzeptionellen, Weilerswist-Metternich 2015, S. 9–53, insbes. S. 12.

6 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Phänomenologie des Geistes (Werke 3), hg. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main 1986, S. 328.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

haben sie beide Unrecht.[7] Antigone bezahlt ihren Unwillen, sich Kreons Gesetz zu unterwerfen, mit dem Ausschluss aus der Gesellschaft und schließlich mit ihrem Leben. Wie die Geschichte von Prometheus zeigt, muss das göttliche Gesetz nicht gerechter und die Sanktion dessen Übertretung nicht weniger grausam sein.

Während Prometheus gegen die göttliche Herrschaft im Namen der Welt der Menschen rebelliert, rebelliert Antigone im Namen der Götter gegen die weltliche Herrschaft. In beiden Fällen zeigt sich der Zerfall des Rechts in eine Sphäre von gewaltsam sanktionierten Regeln – das Gesetz – und in eine Sphäre des moralischen Diskurses über Gerechtigkeit – die Auseinandersetzung darüber, was gerecht sei. Die Überschreitung des Gesetzes erfolgt im Namen einer alternativen Rechtsvorstellung oder versucht sich durch den Bezug auf eine vom bestehenden Gesetz nicht verwirklichte Gerechtigkeit zu rechtfertigen.[8] Das Ideal, dass das Recht gesetzlich kodifizieren solle, was gerecht sei, erweist sich als hinfällig, wenn das Gesetz für die Herrscher Zeus und Kreon eine Willensäußerung ist und nicht ein moralischer Grundsatz. Das Gesetz ist kontingent und der ‚mystische Grund der Autorität', den Jacques Derrida in Anschluss an Michel de Montaigne und Blaise Pascal untersucht, ist eine „grund-lose Gewalt(tat)".[9] In der Grundlosigkeit der Setzung ist die Gewalt weder gerecht noch ungerecht, sondern jenseits dieses Gegensatzes.[10] Diese Grundlosigkeit bedeute, dass es nichts gäbe, das von sich aus gerecht sei.[11] Vor der Entscheidung, ein bestimmtes Recht zu setzen, bevor das Recht zum Gesetz wird, gibt es keinen Maßstab, an dem es zu messen wäre. Dieses Problem zeigt sich auch in der *Genesis* am Verbot Gottes, vom Baum der Erkenntnis zu essen.[12] Bevor sie davon gegessen hatten, gab es für Eva und Adam keinen Maßstab, um Gut und Böse zu unterscheiden. Das Gesetz erscheint als bloße Willensäußerung der größten Gewalt, was recht und gerecht sein soll. Das Gesetz erweist seine Tauglichkeit nicht in seiner Gerechtigkeit, sondern in der Sicherung von Herrschaft, indem ihr ein formaler Rahmen von Verboten und Geboten gegeben wird, deren Übertretung gewaltsame Sanktionen nach sich zieht. Die Gesetzesbrecher Prometheus und Antigone haben wenig mit den bewaffneten Räuberbanden und Piraten späterer Jahrhunderte gemein, doch hier zeigen sich bereits die grundlegenden Konflikte und Widersprüche zwischen

---

7 Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion II. Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes (Werke 17), hg. v. Eva Moldenhauer / Karl Markus Michel, Frankfurt am Main 1969, S. 133.

8 Das Verb ‚rechtfertigen' impliziert bereits die Inanspruchnahme eines Rechts.

9 Jacques Derrida: Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität" (Force de loi. Le „fondament mystique de l'autorité"), übers. v. Alexander García Düttmann, Frankfurt am Main 1996, S. 29.

10 Vgl. ebd.

11 Vgl. ebd., S. 24.

12 *Genesis* 2, 16–17, in: Die Bibel. Die Gute Nachricht in heutigem Deutsch, Stuttgart 1982, S. 4. Im Folgenden wird auf Bibelstellen mit der Nennung von Buch, Kapitel, Vers verwiesen.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Recht und Gerechtigkeit, zwischen Gesetz und Moral, zwischen Legalität und Legitimität, aus denen sich das Phänomen des heroischen Gesetzlosen entwickelt.

Wenn Derrida schreibt, „Recht ist nicht die Gerechtigkeit“,[13] bringt er damit nicht nur das Problem eines unverwirklichten Ideals zum Ausdruck, sondern zielt auf ein tiefgreifendes rechtsphilosophisches Problem: „in der Gestalt des Rechts scheint die Gerechtigkeit […] die Allgemeinheit einer Regel, einer Norm oder eines universalen Imperativs vorauszusetzen.“[14] Nun muss die allgemeine Regel auf einen konkreten Fall angewendet werden. Die Diskrepanz zwischen der Allgemeinheit des Rechts in Form des Gesetzes und der Besonderheit seiner Anwendung als Konkretisierung einer Grundnorm lässt sich nicht einfach auflösen. Für Derrida ist Gerechtigkeit deswegen „eine Erfahrung des Unmöglichen“.[15] Das Nachdenken über Recht und Gerechtigkeit scheint in die Aporie zu führen, es gibt keinen Ausweg aus dem Widerspruch. Dieser Widerspruch war historisch nicht immer ersichtlich und es gibt eine ganze Reihe von Ansätzen, den Zusammenhang von Recht und Gerechtigkeit zu bestimmen. Üblicherweise wurde versucht, das Problem der Gerechtigkeit an universale Prinzipien, wie göttliche oder natürliche Rechte, oder positivistisch an eine historisch überlieferte Rechtstradition zu binden. Naturrecht und Rechtspositivismus sind die Traditionen, die für das Rechtsverständnis und die Genese der Rechtsordnung im europäisch geprägten Teil der Welt einflussreich waren.

Thomas Jefferson und die anderen Politiker, die 1776 die amerikanische Unabhängigkeitserklärung unterzeichneten, gingen davon aus, dass die Menschen von Natur aus unveräußerliche Rechte besäßen, deren Wahrheit selbstevident sei und keiner weiteren Begründung bedürfe.[16] Dass die Wahrheit von der Freiheit und Gleichheit der Menschen bereits zum Gemeinplatz geworden war, zeigt den immensen Einfluss, den Naturrecht und Aufklärung vor allem durch John Lockes *Zwei Abhandlungen über die Regierung* ausgeübt hatten. Locke entwirft die Vorstellung, dass die positiven Gesetze der Gesellschaft den Gesetzen der Natur nachgebildet werden sollen.[17] Gerecht ist demnach, was im Gesellschaftszustand an natürlichen Rechten verwirklicht und erhalten wird. Auf der Grundlage der natürlichen Gleichheit der Menschen sollen in der Regierungsform der liberalen, bürgerlichen Gesellschaft universelle Rechte – Freiheit, Leben, Eigentum – ge-

---

13 Derrida: Gesetzeskraft, S. 33.

14 Ebd., S. 34–35.

15 Ebd., S. 33.

16 „We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness.“ Declaration of Independence (The Unanimous Declaration of the Thirteen United States of America), hg. v. The National Archives and Records Administration, auf: www.archives.gov/exhibits/charters/declaration_transcript.html, 18. Februar 2016.

17 Vgl. John Locke: Zwei Abhandlungen über die Regierung (Two Treatises of Government), hg. v. Walter Euchner, übers. v. Hans Jörn Hoffmann, Frankfurt am Main 1977, S. 141 (I., § 92).

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schützt werden. Naturrechtliche Auffassungen, die das Recht auf einen überhistorischen Bestand an Normen, also universalen und objektiv gültigen Grundsätzen, zurückführen, verkennen jedoch, dass Recht eine menschliche Setzung ist und sich durch eine konkrete historische Praxis, nämlich die sozialen und politischen Auseinandersetzungen einer Epoche, entwickelt. Das zeigt sich auch daran, dass Frauen, schwarze Sklaven und die indigene Bevölkerung von den Rechten der Unabhängigkeitserklärung zwar nicht explizit, aber doch in der praktischen Implementierung der Rechtsordnung ausgenommen waren und damit der Anspruch der Universalität menschlicher Rechte gar nicht erfüllt wurde.[18] Für den Rechtspositivismus hingegen haben Gesetze bereits aus dem Grund Geltung, dass sie bestehen. Damit mag der Rechtspositivismus zwar mehr Gespür für die Historizität des Rechts haben, aber er geht implizit von einer Grundnorm der bestehenden Rechtsordnung aus und bleibt indifferent gegenüber dem konkreten Inhalt der Rechtsnorm, die sich historisch durchgesetzt hat. Diese Setzung und Durchsetzung des Rechts basiert auf Gewalt, wie Walter Benjamin pointiert feststellt: „Rechtsetzung ist Machtsetzung und insofern ein Akt von unmittelbarer Manifestation der Gewalt."[19]

Gewalt steht am Anfang des Rechts und wirkt darin als Mittel und als Drohung der rechtserhaltenden Gewalt fort.[20] Naturrecht und Rechtspositivismus versuchen beide, die rechtsetzende und rechtserhaltende Gewalt zu legitimieren. Während das Naturrecht die Mittel durch die Gerechtigkeit der Zwecke rechtfertigt, soll im positiven Recht die Gerechtigkeit der Zwecke durch die Berechtigung der Mittel garantiert werden, wie Walter Benjamin feststellt.[21] Beide teilen ein Grunddogma: „Gerechte Zwecke können durch berechtigte Mittel erreicht, berechtigte Mittel an gerechte Zwecke gewendet werden."[22] Dabei ist „das positive Recht blind […] für die Unbedingtheit der Zwecke" und „das Naturrecht für die Bedingtheit der Mittel".[23] Da sich die Rechtszwecke nicht aus dem Rechtsverhältnis selbst ableiten lassen, sondern auf eine außerrechtliche Begründung angewiesen sind, z. B. auf Moral oder politische Interessen, und andererseits auch berechtigte Mittel gewaltsam sind, stellt sich die Frage, wie sich Gerechtigkeit im konkreten Fall als gerechte Anwendung der Gewalt erweisen kann: Wer ist wann und aus welchem Grund berechtigt, Gewalt auszuüben? Naturrechtliche Vertragstheorien gehen davon aus, dass im Naturzustand alle Menschen gleichermaßen

---

18 Allerdings hat dieser universelle Anspruch durchaus dazu geführt, dass die Rechte der marginalisierten Bevölkerungsgruppen auf dieser Grundlage eingefordert werden konnten.

19 Walter Benjamin: Zur Kritik der Gewalt, in: ders.: Aufsätze, Essays, Vorträge (Gesammelte Schriften II.1), hg. v. Rolf Tiedemann / Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main 1991, S. 179–203, hier S. 198. Auf Benjamins Gesammelte Schriften wird in der Folge in den Fußnoten verwiesen mit der Sigle „Benjamin: GS+Band-Nr.".

20 Vgl. ebd., S. 188.

21 Ebd., S. 180.

22 Ebd.

23 Ebd., S. 181.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

berechtigt sind, Gewalt anzuwenden,[24] denn erst der Gesellschaftsvertrag überträgt das Recht, Gewalt auszuüben, dem Staat.[25] Laut Thomas Hobbes ist dieser Naturzustand deshalb gleichzeitig ein Krieg aller gegen alle, in dem es weder Recht noch Unrecht gibt.[26] Dieser Kriegszustand hebt sich für Hobbes dadurch auf, dass sich die vereinzelten Subjekte durch die „Übertragung ihrer gesamten Macht und Stärke auf einen Menschen oder eine Versammlung von Menschen" zu einem Staat vereinigen.[27] Der Staat als Verallgemeinerung der einzelnen Willen wird in der Figur des Souveräns verkörpert.[28] Die symbolische Verkörperung der Souveränität wurde lange durch die Institution des Monarchen zum Ausdruck gebracht. Ernst Kantorowicz beschreibt den Körper des Königs in dieser Hinsicht als verdoppelten: einmal ist er individueller, privater, sterblicher Körper eines Menschen, zum anderen ist er als Souverän ein kollektiver, öffentlicher und unsterblicher Körper.[29] Seine Souveränität ist nicht nur legal, sondern auch legitim, wenn es gelingt, die juristische Fiktion der Identität von Herrscherkörper und Gesellschaftskörper aufrechtzuhalten. Solange die Einheit Bestand hat, kann der König als „Quelle der Gerechtigkeit" betrachtet werden.[30] Hobbes meint gar, „daß die Inhaber souveräner Gewalt […] Ungerechtigkeit oder Unrecht im eigentlichen Sinn" nicht begehen können.[31] Hobbes sieht auch keinen grundlegenden Unterschied zwischen der Gewalt eines Despoten oder Eroberers und der eines durch Verfassung eingesetzten Herrschers.[32] Entscheidend ist, dass die Figur des Souveräns die individuelle Gewalt beendet und sie auf einen einzigen Willen vereinigt. Der Souverän ist die Begründungsfigur des Staates, die das Recht durch die Gewalt setzt, die sie von den Untertanen erhält bzw. diesen nimmt. Für Hobbes ist das Gesetz ein Befehl.[33] Der Wille des Herrschers wird durch sein Wort zum Gesetz, weil er über die Gewalt verfügt, die notwendig ist, um es

---

24 Vgl. Locke: Abhandlungen, S. 203–204 (II., § 7).

25 Vgl. Benjamin: GS II.1, S. 180.

26 Vgl. Thomas Hobbes: Leviathan. Oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates (Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil), hg. v. Iring Fetscher, übers. v. Walter Euchner, Frankfurt am Main 1984, S. 96–98.

27 Hobbes: Leviathan, S. 134.

28 Der Kupferstich, der den Titel von Hobbes' *Leviathan* illustriert, stellt die Figur des Souveräns dar als eine Gestalt, die sich aus vielen einzelnen Körpern zusammensetzt. Vgl. Reinhard Brandt: Das Titelblatt des *Leviathan*, in: Wolfgang Kersting (Hg.): Thomas Hobbes, Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates, Berlin ²2008, S. 25–45.

29 Vgl. Ernst H. Kantorowicz: Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters (The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology), übers. v. Walter Theimer, Stuttgart 1992.

30 Vgl. ebd., S. 26.

31 Hobbes: *Leviathan*, S. 139. Noch in der monarchistischen Staatsrechtlehre des 18. Jahrhunderts gibt es die Vorstellung, dass der König Unrecht nicht einmal denken könne. Vgl. Kantorowicz: Die zwei Körper, S. 26.

32 Vgl. ebd., S. 159.

33 Vgl. ebd., S. 203.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

durchzusetzen. Es gibt damit keine Verpflichtung des Souveräns, sich selbst an die Gesetze zu halten. Der Souverän setzt das Recht und folglich kann er es auch aussetzen.[34] Souveränität wird durch den von Hobbes inspirierten, faschistischen Rechtstheoretiker Carl Schmitt hiernach nicht als Macht, das Recht zu setzen, bestimmt, sondern negativ durch die Möglichkeit, es aufheben zu können, was er gleich im ersten Satz der *Politischen Theologie* prägnant formuliert: „Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet."[35] Zur Entscheidung über den Ausnahmezustand gehört „eine prinzipiell unbegrenzte Befugnis, das heißt die Suspendierung der gesamten bestehenden Ordnung."[36] Für Schmitt läuft Souveränität letztlich auf diese Entscheidungsmacht hinaus.[37] Mit dem Dezisionismus affirmiert Schmitt die Gewalt, die für die Aussetzung und die Einsetzung des Rechts notwendig ist. Die Entscheidung liegt letztlich in den Händen dessen oder derer, die das größte Gewaltpotential unter ihre Kontrolle bringen können. Das Paradigma der Souveränität, die über den Ausnahmezustand entscheidet, in dem „der Staat bestehen bleibt, während das Recht zurücktritt",[38] ist die Diktatur, wie Schmitt in Rekurs auf Hobbes' Feststellung, dass das Gesetz von der Autorität und nicht von der Wahrheit gemacht werde, ausführt.[39] Der Souveränität ist also die Drohung implizit, mit der Aufhebung des Rechts den Gesellschaftszustand jederzeit in den Ausnahmezustand versetzen zu können, der letztlich nichts anderes ist als die Rückkehr zu einem vorrechtlichen Kriegszustand, in dem sich das Recht als die Entscheidung des Stärksten verwirklicht. Die Herrschaft des Souveräns führt also nicht „zur Überwindung des zerstörerischen Naturzustands", wie Gerhard Scheit in Auseinandersetzung mit Schmitt und Benjamin schreibt, sondern „zu diesem Zustand in grauenvollster Form" zurück.[40]

In Anschluss an Hobbes haben bereits Hegel[41] und Marx[42] darauf hingewiesen, dass sich die Gewalt des Kriegszustands in der Gesellschaft fortsetzt. Krieg ist, wie Michel Foucault schreibt, ein „Transmitter, der es ermöglicht, von einem

---

34 Selbst in einer Demokratie kann die Verfassung unter den entsprechenden Umständen geändert werden. Hobbes schreibt: „Der Souverän eines Staates, ob Versammlung oder Einzelperson, ist den bürgerlichen Gesetzen nicht unterworfen. Denn da er die Macht besitzt, Gesetze zu erlassen und aufzuheben, so kann er auch nach Gutdünken sich von der Unterwerfung durch Aufhebung der ihm unangenehmen Gesetze durch Erlaß neuer befreien". Ebd., S. 204.

35 Carl Schmitt: Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, Berlin ^{8}2004, S. 13.

36 Ebd., S. 18.

37 Ebd., S. 19.

38 Ebd., S. 18.

39 Vgl. ebd., S. 55. Schmitts Hinwendung zum Nationalsozialismus erscheint vor dem Hintergrund seiner Staatsrechtstheorie konsequent.

40 Gerhard Scheit: Suicide Attack. Zur Kritik der politischen Gewalt, Freiburg 2004, S. 197.

41 Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts, hg. v. Johannes Hoffmeister, Hamburg 1967, S. 253.

42 Vgl. Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: MEW 1, S. 201–333, S. 243.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Rechtssystem zu einem anderen überzugehen".[43] Ein neues Rechtsverhältnis ist die „notwendige Sanktionierung eines jeden Sieges".[44] Das Recht des Siegers gilt *de facto*, weil er durch die Gewalt jedes andere Recht aufhebt. Und wenn der Sieger sein Recht zum Gesetz macht, dann gilt es auch *de jure*. Die siegreiche Macht setzt die Zwecke und die Rahmenbedingungen der dann geltenden Rechtsordnung. In Umkehrung Carl von Clausewitz' berühmter These spitzt Foucault dies zu, wenn er schreibt, „daß die Politik die Fortsetzung des Krieges mit anderen Mitteln ist".[45] Der Staat als Rahmen und das Recht als Modus der politischen Auseinandersetzung beenden also keinesfalls den Kriegszustand, sondern institutionalisieren ihn. Die Gewalt des Krieges wird im Gesellschaftszustand nicht überwunden, sondern sedimentiert sich in ihm in veränderter Form. Die kriegerische Gewalt ist damit nicht außerhalb des Rechts, sondern, wie Derrida in Anschluss an Benjamin schreibt, „entfaltet sich *im Inneren* der Rechtsphäre" als Anomalie.[46] Wenn sich die Gewalt im Rahmen der Rechtsverhältnisse fortsetzt, dann muss dieser Kampf allerdings „nun in Begriffen nicht des Krieges, sondern der Herrschaft, nicht in militärischen, sondern in zivilen Begriffen" gefasst werden.[47] Im Diskurs des Rechts wird dieser Kampf in den Begriffen der Legalität und Legitimität ausgetragen.

Dass sich Gerechtigkeit als Recht nur mit Gewalt durchsetzen lässt, darauf hat bereits Blaise Pascal hingewiesen mit der Bemerkung, dass Gerechtigkeit ohne Macht unwirksam und Macht ohne Gerechtigkeit tyrannisch sei.[48] Es handelt sich also um eine doppelte, reziproke Vermittlung von Gerechtigkeit und Gewalt im Recht. Auch Locke[49] und Jean-Jacques Rousseau argumentieren, dass Gewalt alleine kein Recht begründe: „force ne fait pas droit".[50] Die willkürliche Machtausübung des Herrschers wird zurückgewiesen. Die Macht muss sich legitimieren. Zu Gehorsam ist man nur gegenüber der legitimen Macht verpflichtet.[51] Ottfried Höffe greift dieses Problem der Legitimität des Souveräns bei Hobbes auf und

---

43 Michel Foucault: In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France, 1975–76 (Il faut défendre la société), übers. v. Michaela Ott, Frankfurt am Main 1999, S. 187.

44 Benjamin: GS II.1, S. 186.

45 Foucault: Verteidigung der Gesellschaft, S. 32. Vgl. ebd., S. 198.

46 Derrida: Gesetzeskraft, S. 85.

47 Foucault: Verteidigung der Gesellschaft, S. 266.

48 Vgl. Blaise Pascal: Gedanken (Pensées), übers. v. Wolfgang Rüttenauer, Bremen ^{6}1964, S. 112 (§ 257). Derrida nimmt die Bemerkung Pascals zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen und verfolgt den Gedanken zu Montaigne zurück, der konstatiert, dass Gesetze nicht befolgt werden, weil sie gerecht sind, sondern weil sie Gesetze sind, die vom Souverän mit Gewalt durchgesetzt werden können. Vgl. Derrida: Gesetzeskraft, S. 23–25.

49 Vgl. Locke: Abhandlungen, S. 327–328 (II., §§ 202–203).

50 Jean-Jacques Rousseau: Du contrat social ou Principes du droit politique / Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts, übers. u. hg. v. Hans Brockard / Eva Pietzcker, Stuttgart 2010, S. 18.

51 Vgl. Rousseau: Contrat social, S. 18–19.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

stellt die Imperativtheorie vom Gesetz als Befehl in Frage.[52] Anstatt die Gewalt des Souveräns durch naturrechtliche Prinzipien zu begrenzen,[53] wäre eine Möglichkeit, Gerechtigkeit sicherzustellen, die Geltung der Gesetze positivistisch an ihrem ordnungsgemäßen Zustandekommen und ihrer berechtigten Durchsetzung zu messen. Die Rechtsgeltung durch Autorität bei Hobbes knüpft Höffe an eine autorisierte Macht. Damit meint er eine Macht, die befugt ist, Zwang durchzusetzen, im Gegensatz zur blanken Gewalt. Diese Befugnis der Gewalt sei die Bedingung von Legalität, die eine Rechtsordnung charakterisiere.[54] Legitimität würde in diesem Fall aus der Legalität der Befugnis resultieren. Insofern sich der Souverän durch die Verfügung über die größte Gewalt selbst autorisiert, würde die Legalität auf der gewaltsamen Durchsetzung der formal korrekten Anwendung des vom Souverän gesetzten Rechts basieren. Die Argumentation führt in einen Zirkel, in dem die Gewalt die Legalität begründet, wodurch sich die Gewalt legitimiert. Wenn die Legitimität des Souveräns und seines Rechts sich nicht durch ihre eigenen Mittel hervorbringen soll, kann Legitimität weder durch reine Gewalt noch durch die vermittelte Gewalt der Legalität begründet werden.

Rousseau begründet Legitimität, indem er das Verhältnis von Souverän und Gesellschaftsvertrag bei Hobbes umkehrt und letzteren gegenüber dem ersteren stärkt. Während sich Souveränität bei Hobbes dadurch auszeichnet, dass die Einzelinteressen in einer Gemeinschaft auf *einen* Willen reduziert werden,[55] fasst Rousseau den Souverän als Repräsentanten eines *Allgemein*willens.[56] Souveränität löst sich damit von der konkreten Person des Herrschers und der Regierung und wird in der Gemeinschaft derer begründet, die den Gesellschaftsvertrag schließen: „Das den Gesetzen unterworfene Volk muss deren Urheber sein; die Bedingungen der Gesellschaft zu regeln kommt nur denen zu, die sich vergesellschaften."[57] Die Legalität muss also noch einmal durch eine „Befugnis der Befugnis"[58] legitimiert werden. Damit wird aber die Befugnis nur um eine Ebene ver-

---

52 Vgl. Ottfried Höffe: „Sed authoritas non veritas, facit legem". Zum Kapitel 26 des *Leviathan*, in: Wolfgang Kersting (Hg.): Thomas Hobbes, Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates, Berlin ²2008, S. 193–211, hier S. 196–201.

53 Einen solchen Vorschlag macht Stephan Kirste. Im Naturrecht sollen Ideen formuliert werden, die ihre normative Geltung dadurch erlangen, dass sie in positives Recht überführt werden, und als Grundnormen des positiven Rechts sollen sie dessen Gerechtigkeit sicherstellen. Naturrechtliche Spekulation soll als Korrektiv des positiven Rechts fungieren. Der Widerspruch von Recht und Gerechtigkeit, der aus der rechtlichen Zweck-Mittel-Relation von Gerechtigkeit und Gewalt resultiert, wird dadurch jedoch nicht grundsätzlich aufgelöst. Kirste reproduziert das Grunddogma, in dem die gerechten Zwecke für die berechtigten Mittel einstehen sollen und umgekehrt. Vgl. Stephan Kirste: Einführung in die Rechtsphilosophie, Darmstadt 2005, S. 106.

54 Vgl. Höffe, S. 208–209.

55 Vgl. Hobbes: Leviathan, S. 134.

56 Vgl. Rousseau: Contrat social, S. 54–55.

57 Rousseau: Contrat social, S. 85.

58 Höffe, S. 209.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schoben und lässt sich schlussendlich genauso wenig begründen.[59] Zwar ist der Souverän nun nicht mehr eine einzelne Herrscherperson, sondern die gesamte Bevölkerung, doch der Gesellschaftsvertrag bei Rousseau ist wie bei Hobbes eine Abstraktion, mit der die Einheit von Staat und Souverän, von Recht und Gerechtigkeit ideell hergestellt wird. Der Vertrag ist ebenso wie der Körper des Königs bei Kantorowicz eine Legitimitätsfiktion, die den Souverän als ein ‚politisches Imaginäres' hervorbringt.[60] Legitimität als Befugnis, legale Gewalt auszuüben, ist die gesellschaftliche Anerkennung einer Rechtfertigung des Souveräns. Ob durch die Gnade Gottes oder durch einen Gesellschaftsvertrag – die Figur des legitimen Souveräns resultiert aus einer Erzählung, welche die Berechtigung der herrschenden Rechtsgewalt behauptet. Die allgemeine Anerkennung der herrschenden Gewalt in Form des Rechts als „Wahrheit der Gerechtigkeit" bildet den „‚mystischen Grund' der Autorität".[61] Die imaginäre Einheit von Staat und Souverän und von Recht und Gerechtigkeit ist die reale Einheit der Vergesellschaftung durch Gewalt in Form des Rechts. Die Legitimität des Souveräns verschleiert das tatsächliche Gewaltverhältnis, dass hinter der befugten, legalen Macht die physische Gewalt bereitsteht. Wegen des imaginären Aspekts der Legitimität, der die Gewalt verdrängt, erscheint die Begründung von Herrschaft ‚mystisch' oder auch ‚mythisch'.[62]

Die Legalität der Gewalt resultiert aus der inneren Form des Rechts, wie es durch den Souverän gesetzt wird. Legitimität muss zur Souveränität von außen hinzutreten und begründet werden. Da die Rechtsordnung auf einem willkürlichen Akt der Gewalt basiert und nur durch eine Fiktion legitimiert werden kann, bleibt diese Legitimität stets anfechtbar. Es mag gute und schlechte Gründe für die Legitimität eines Souveräns und seiner Rechtsordnung geben. Diese Gründe werden in gesellschaftlichen Diskursen verhandelt und bestätigt oder bestritten. So setzt sich laut Foucault in einem ‚Gesellschaftskrieg' die Gewalt des Gründungsakts als permanente Auseinandersetzung in politischen, juridischen und auch in literarisch-künstlerischen Diskursen und Gegendiskursen fort.[63] Die Figur des legitimen Souveräns ist der Versuch, diese Konflikte symbolisch stillzustellen und widerstreitende Interessen innerhalb einer Gesellschaft zu beruhigen. Doch die Anerkennung der Legitimitätsfiktion kann im Gegensatz zu den Gesetzen nicht mit Gewalt durchgesetzt werden – auch wenn Konsens dadurch fingiert

---

59 Wenn sich mit dem Gesellschaftsvertrag das Volk als Souverän konstituiert, stehen wir vor demselben Dilemma: Der Souverän legitimiert sich durch die Befugnis, die er sich selbst gibt. Wer gibt dem Volk die Befugnis, sich als Souverän zu konstituieren? Und dann stellt sich noch die Frage, wer überhaupt zum Volk dazugehört und wer ausgeschlossen wird.

60 Zum Begriff des ‚politischen Imaginären' vgl. Oliver Kohns / Martin Doll: Einleitung, in: dies. (Hg.): Die imaginäre Dimension der Politik. Texte zur politischen Ästhetik, München 2014, S. 7–18.

61 Derrida in Anschluss an Montaigne. Derrida: Gesetzeskraft, S. 25.

62 Vgl. Benjamin: GS II.1, S. 198–199.

63 Vgl. Foucault: Verteidigung der Gesellschaft, S. 77.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

werden kann, dass Einspruch oder Widerstand mit legalen Maßnahmen unterdrückt werden. Wenn die Fiktion nicht mehr verfängt, kommt es zu einer Krise der Legitimität. Ohne Legitimität wird der Souverän auf die formale Verfahrensordnung der Gesetzgebung, auf die Legalität reduziert. Legalität kann freilich ohne Legitimität auskommen. Doch das ist der Punkt, an dem die Erzählungen über den heroischen Gesetzlosen einsetzen. Diese Erzählungen sind Ausdruck des Gesellschaftskriegs, weil sie Fragen von Legitimität und Legalität der Gewalt verhandeln, indem intradiegetisch die Wiederaufnahme des Kriegszustandes dargestellt wird. Der gesetzlose Held setzt der Legalität eine alternative, illegale Legitimität entgegen, die außerhalb der Rechtsordnung begründet wird. Der Gesetzlose als Gegenfigur zum Souverän spiegelt sich gleichzeitig in ihm. Beide setzen sie Zwecke, die sie mit Gewalt als Mittel durchsetzen wollen.

2. Soziale Gerechtigkeit und das Recht auf Eigentum

Der gesetzlose Held als Räuber richtet sich nun nicht unbedingt gegen die Rechtsordnung an sich, sondern vor allem gegen die Eigentumsordnung. Sein Zweck des Raubes tritt in Widerspruch zum Rechtszweck, Eigentum zu sichern. Wenn er den Reichen nimmt, um den Armen zu geben, legitimiert sich die Gerechtigkeit der Gesetzlosigkeit als Verteilungsgerechtigkeit von Gütern. Gesetze, die eine Eigentumsordnung errichten, in der menschliche Bedürfnisse nicht befriedigt werden können, werden als ungerecht wahrgenommen. Verstöße dagegen werden dann nicht als moralisch verwerflich betrachtet. Ein klassisches Beispiel ist die Jagd auf Wild, das dem König oder dem Adel vorbehalten ist. Die Legitimität des Gesetzes, das Wild zum Eigentum des Adels erklärt und Wilderei strafbar macht, wird in Frage gestellt.[64]

Für Hobbes beginnt Eigentum mit der Setzung des Rechts als Gesetz.[65] Im Kriegszustand der Natur gibt es weder Unrecht noch Eigentum. Im Krieg aller gegen alle kann es kein Eigentum geben, da jeder Besitz immer nur die mögliche Beute eines Anderen ist. Erst die Sicherung des Besitzes durch den Souverän begründet Eigentum als Rechtstitel an einer Sache. Für Locke hingegen ist Eigentum ein natürliches Recht, das aus der Arbeit, die auf eine Sache verwendet wird, resultiert.[66] Im Naturzustand ist die Welt gemeinsamer Besitz aller Menschen

---

[64] Doch selbst wenn einzelne Gesetze als ungerecht empfunden werden und das Ausrauben der Reichen bei den Armen kein Mitleid hervorruft, sofern jene wenig Mitleid mit dem Elend der Armen zeigen, so wird doch das Recht auf Eigentum gesellschaftlich gewöhnlich anerkannt. Die Vorstellung, dass Raub und Diebstahl Unrecht sind, das kein Eigentum begründen könne, scheint zum moralischen Grundbestand der Menschheit zu gehören. Bereits in einer der ältesten überlieferten Rechtsordnungen, dem Dekalog, findet sich das Verbot zu stehlen. Vgl. Exodus 20,15.

[65] Hobbes: Leviathan, S. 110.

[66] Vgl. Locke: Abhandlungen, S. 216–217.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und jeder Einzelne hat nur „ein Eigentum an seiner eigenen *Person*".[67] Da die Arbeitskraft zum individuellen Menschen gehört, wird die Arbeit durch das Recht an der eigenen Person zur Quelle des Rechts auf Privateigentum. Dadurch, dass individuelle Arbeitskraft aufgewandt wird, geht eine Sache von der Natur als Gemeinbesitz in den Besitz des Arbeitenden über. Lockes Arbeitstheorie des Eigentums hat das Rechtsverständnis der bürgerlichen Gesellschaft nachhaltig geprägt. Unwillkürlich offenbart Locke den ideologischen Charakter seiner Theorie, wenn er schreibt: „Das Gras, das mein Pferd gefressen, der Torf, den mein Knecht gestochen, […] werden […] mein *Eigentum*. Es war meine *Arbeit*, die sie dem gemeinsamen Zustand, in dem sie sich befanden, enthoben hat und die mein *Eigentum* an ihnen *bestimmt* hat."[68] Mit dem letzten Satz bezieht sich Locke auf das Eigentum an Gras und Torf, nicht auf das Eigentum an Pferd und Knecht. Da sich Eigentum ihm zufolge auf Arbeit gründet, müssen Zähmung und Unterwerfung von Pferd und Knecht als Arbeit betrachtet werden. Das mag im ersten Fall noch nachvollziehbar sein, doch die Unterwerfung eines Menschen und die Aneignung seiner Arbeitskraft als ‚meine Arbeit' zeugt von einer Ideologie, die Lockes eigenen Voraussetzungen von der Freiheit und Gleichheit aller Menschen zuwiderläuft. Es lässt sich an dieser Stelle bei Locke bereits ahnen, dass Eigentum als Rechtsverhältnis, ebenso wie das Recht überhaupt, auf Gewalt basiert. Marx zeigt, dass Locke und andere die Gewalt der sogenannten ‚ursprünglichen Akkumulation' hinter naturrechtlichen Annahmen verbergen.[69] Wie sich die Gewalt des Kriegszustands im Recht fortsetzt, so wirkt auch die Gewalt der Eroberung und der Expropriation des Gemeinbesitzes in den Gesetzen fort, die ein Recht auf Eigentum garantieren. Die rechtserhaltende und die eigentumssichernde Gewalt sind dieselbe: das Gesetz des Souveräns. So wie derjenige Souverän ist, der die größte gesellschaftliche Gewalt auf seiner Seite hat, so ist Eigentümer, wem die souveräne Gewalt den Besitz sichert.

Arbeit und Eigentum sind für Marx nicht wie für Locke die Beziehung eines Menschen zu einer Sache, sondern ein gesellschaftliches Verhältnis, eine Beziehung zwischen Menschen in Hinblick auf die Sachen. Wer über die materiellen Ressourcen, Land, Werkzeuge und Arbeitskraft, d. h. all das, was für die Produktion von Gütern in einer Gesellschaft notwendig ist, verfügt, der verfügt auch über die fertigen Arbeitsprodukte. Soziale Ungleichheit in einer Gesellschaft entsteht durch die ungleiche Verfügungsgewalt über die Produktionsmittel und die

---

67 Ebd., S. 216 (Hervorh. i. Orig.).

68 Ebd., S. 217–218 (Hervorh. i. Orig.).

69 Vgl. Karl Marx: Über die Nationalisierung des Grund und Bodens, in: MEW 18, S. 59–64, hier S. 59: „Im Verlauf der Geschichte versuchen dann die Eroberer vermittels der von ihnen selbst erlassenen Gesetze, ihrem ursprünglich der Gewalt entstammenden Besitzrecht eine gewisse gesellschaftliche Bestätigung zu geben. Zum Schluß kommt der Philosoph und erklärt, diese Gesetze besäßen die allgemeine Zustimmung der Gesellschaft." Vgl. dazu auch Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band, Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals (MEW 23), S. 742.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

produzierten Güter, also durch die Eigentumsordnung. Dabei macht es zunächst keinen Unterschied, ob die Eigentumsverhältnisse durch blanke Gewalt, ein feudales Privilegienrecht oder durch die Allgemeinheit der bürgerlichen Rechtsordnung bestimmt werden. Die Art und Weise, wie über eine Sache verfügt werden kann, sei es durch unmittelbare Gewalt oder durch das die Zwecke vermittelnde Recht, ist die Gestalt der Eigentumsordnung einer Gesellschaft. Die bürgerlich-liberale Rechtsordnung schafft die Voraussetzung dafür, die gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse zu reproduzieren, ohne auf unmittelbare Gewaltanwendung angewiesen zu sein. Ingo Elbe fasst Marx' Kritik an Locke treffend zusammen, wenn er erläutert, dass der Grund des Rechts in der bürgerlichen Gesellschaft „nun nicht mehr bloße Gewalt, sondern die tauschvermittelte Reproduktion von auf unmittelbarer Gewalt gründenden Verhältnissen [ist]."[70] Dass die Gewalt des Faustrechts im modernen Rechtsstaat fortlebt, hat Marx im Gegensatz zum Liberalismus erkannt,[71] dennoch reduziert er das Recht keineswegs darauf. Das Recht, das den gesellschaftlichen Warentausch durch Verträge vermittelt, ist durchaus ein gesellschaftlicher Fortschritt.[72] Marx vermeidet damit einige der Probleme, die sich sowohl aus der autoritären wie aus der liberalen Rechtsauffassung ergeben. Während erstere dem Recht die Freiheit opfert, behauptet letztere eine Identität von Recht und Freiheit. Dialektisch bestimmt Marx hingegen das Recht als Fortschritt der Freiheit, die in ihm noch nicht verwirklicht ist. Theodor W. Adorno nennt diese Doppelbödigkeit des Rechts das „Urphänomen irrationaler Rationalität".[73] Zwar „konserviert das Recht in der Gesellschaft den Schrecken, jederzeit bereit auf ihn zu rekurrieren mit Hilfe der anführbaren Satzung", doch eine Gesellschaft ohne Recht wäre „Beute purer Willkür".[74] Recht ist kein reines, unvermitteltes Gewaltverhältnis, aber es bringt den Selbstwiderspruch der Freiheit zum Ausdruck. Als Philosoph der menschlichen Emanzipation ist Marx tatsächlich um die Verwirklichung von Freiheit bemüht und nicht in erster Linie um die Einrichtung sozialer Gerechtigkeit.[75] Marx sieht das Problem darin, dass der Warentausch nicht unter den Bedingungen der Freiheit stattfindet, sondern die Be-

---

70 Ingo Elbe: Privateigentum – ‚tief im Wesen des Menschen' begründet? John Lockes Formulierung des bürgerlichen Eigentumsbegriffs, in: ders. / Sven Ellmers (Hg.): Eigentum, Gesellschaftsvertrag, Staat. Begründungskonstellationen der Moderne, Münster 2009, S. 70–108, hier S. 106.

71 Vgl. Karl Marx: Einleitung. Zur Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW 13, S. 615–642, hier S. 620.

72 So erlaubt das Recht, die „Anerkennung einzelner Interessen der Arbeiter in Gesetzesform" durchzusetzen. Karl Marx / Friedrich Engels: Manifest der Kommunistischen Partei, MEW 4, S. 461–493, hier S. 471.

73 Theodor W. Adorno: Negative Dialektik, in: ders.: Negative Dialektik / Jargon der Eigentlichkeit (Gesammelte Schriften 6), hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main 2003, S. 7–412, hier S. 304. Auf Adornos Gesammelte Schriften wird in der Folge in den Fußnoten mit der Sigle „Adorno: GS+Band-Nr." verwiesen.

74 Ebd., S. 303.

75 Wenn Camus Marx als „Propheten der lieblosen Gerechtigkeit" bezeichnet, offenbart er, dass er dessen Kritik an der Unfreiheit der Gesellschaft missversteht. Camus macht den

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

friedigung natürlich notwendiger Bedürfnisse von der gesellschaftlichen Notwendigkeit der Verwertung diktiert wird, die dem Tausch inhärent ist. In der Logik des Tausches hat der Kapitalist ein Recht auf den Mehrwert[76] und Ausbeutung lässt sich nicht auf Diebstahl reduzieren. Die dem französischen Sozialisten Pierre-Joseph Proudhon zugeschriebene Formel „Eigentum ist Diebstahl"[77] bringt eine Vorstellung zum Ausdruck, die den Tatbestand des Diebstahls außerhalb der Rechtsordnung denkt, um die Eigentumsordnung mit einem Rechtsbegriff zu delegitimieren. Die Anhäufung von Eigentum nach den Regeln der bestehenden Gesetze ist durchaus rechtmäßig, also legal, auch wenn diesen Gesetzen die gewaltsame Appropriation von Gütern historisch vorausgeht. Der Satz vom Eigentum als Diebstahl ist moralische Rhetorik und müsste dahingehend umgekehrt werden, dass Diebstahl Eigentum voraussetzt. Diebstahl und Raub sind als Straftatbestand eine Folge des Rechts auf Eigentum, das vom Souverän garantiert und gewaltsam exekutiert wird. Ohne gesellschaftliche Rechtsordnung ist die Aneignung von fremdem Besitz ein kriegerischer Akt, ein Kampf um die verfügbaren Güter und Ressourcen. Eigentum schränkt die Verfügungsfreiheit über Güter und Ressourcen ein und die Legitimität dieser Einschränkung kann bestritten werden.

Mit ihrem Angriff auf die Eigentumsordnung decken die Banditen auf, dass Eigentum als Verfügungsrecht über Dinge sich von Besitz unterscheidet: „Diese juristische Illusion, die das Recht auf den bloßen Willen reduziert, führt in der weiteren Entwicklung der Eigentumsverhältnisse notwendig dahin, daß jemand einen juristischen Titel auf eine Sache haben kann, ohne die Sache wirklich zu haben."[78] Mag ein Beraubter auch einen Rechtsanspruch auf eine Sache haben, diese also sein Eigentum sein, so garantiert das keinesfalls ihren tatsächlichen Besitz. Der Wille, über eine Sache zu verfügen, reicht nicht. Die Gewalt des Räubers macht dies dem Beraubten schmerzhaft klar. Diebstahl und Raub zerstören die Illusion, dass eine juristische Versicherung der Eigentumsansprüche ohne Weiteres, d. h. ohne Gewalt, garantiert sei. Eigentumsdelikte untergraben die Macht des Souveräns, da sie zeigen, dass seine Fähigkeiten, Eigentum zu sichern und den Gesetzen Wirksamkeit zu verschaffen, begrenzt sind. Und so muss der Souverän das Eigentumsrecht als Verfügungsrecht über Sachen immer wieder mit Gewalt oder zumindest durch die Androhung von Gewalt herstellen und sichern.

Fehler, dass er den Marxismus-Leninismus der stalinistischen Regimes mit Marx identifiziert. Camus: Revolte, S. 345.

76 Vgl. Karl Marx: Randglossen zu A. Wagners „Lehrbuch der politischen Ökonomie", in: MEW 19, S. 355–383, hier S. 382.

77 Diese Aussage geht eigentlich auf den Girondisten Jacques-Pierre Bissot de Warwille zurück, wurde aber prominent durch Proudhons Schrift *Que'est que la propriété?* (*Was ist Eigentum?)* von 1840. Proudhon schränkt diesen Satz allerdings später selbst wieder ein. Pierre-Joseph Proudhon: Theorie des Eigentums (Théorie de la Propriété), übers. v. Lutz Roemheld, Marburg ^{2}2014, S. 28. Vgl. ebd. die Einleitung von Gerhard Senft, S. IX.

78 Karl Marx / Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie und ihrer Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten (MEW 3), S. 63–64.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Gewalt des Räubers macht auf der Gegenseite die Gewalt als Kern des Rechts sichtbar.

3. Recht und Revolte

Wenn die Legitimität der Rechts- und Eigentumsordnung nicht nur theoretisch bestritten wird, sondern durch konkrete Handlungen praktisch in Frage gestellt wird, kann von einer Revolte gesprochen werden.[79] Wie bereits erwähnt, ist man zu Gehorsam laut Locke und Rousseau nur gegenüber legitimer Macht verpflichtet. Es gibt ein Widerstandsrecht gegen Ungerechtigkeit und Tyrannei, das Rebellion und auch Gewaltanwendung rechtfertigt.[80] Für Locke und Rousseau ist gewalttätiger Widerstand kein Problem, solange diese Gewalt als Mittel gegen die historische Legalität der Gesetze zur Durchsetzung naturrechtlich begründeter, gerechter Zwecke angewandt wird.[81] Camus hingegen sieht in der Gewalt der Revolte ein grundsätzliches Problem, das die Revolte zur Revolution und in den Selbstwiderspruch führt.

Camus erläutert, dass die Revolte mit einer Verneinung beginnt. Der Revoltierende schleudert dem Herrschenden sein ‚Nein' entgegen, mit dem eine Grenze markiert wird. Das Recht zu herrschen, wird zurückgewiesen, aufgrund des Gefühls, „irgendwo und auf irgendeine Art selbst Recht zu haben."[82] Durch die Negation markiert das Subjekt eine Grenze, mit der es sich selbst als Individuum konstituiert: „Er [der Revoltierende] kämpft für die Unversehrtheit eines Teils seines Wesens. Er sucht zuvörderst nicht, etwas zu erobern, sondern etwas durchzusetzen."[83] Das ‚Nein' der Revolte ist damit gleichzeitig ein ‚Ja' – die Grenzziehung gegen die Herrschaft ist die Selbstbejahung des Subjekts. Wenn die Herrschaft das Subjekt negiert und ihm Rechte vorenthält, negiert der Revoltierende die Legitimität dieser Rechtsordnung. Die Revolte ist die Negation einer Negation. Weil die Revolte das Positive in doppelter Negation zum Ausdruck bringt, droht sie, sich gegen ihren ursprünglichen Impuls zu kehren. Die Revolte findet ihre Berechtigung und damit ihre Gerechtigkeit in der konkreten Gleichheit der Menschen. Niemand soll Herr und niemand Sklave sein, doch: „Sobald der Rebell zuschlägt, schneidet er die Welt entzwei. Er erhob sich im Namen der Identität eines Menschen mit dem anderen, er opfert diese Identität, indem er den Un-

---

79 Wenn die Rechtordnung verletzt wird, ohne dass deren Legitimität bestritten wird, reduziert sich die Transgression auf Illegalität, auf das Verbrechen. Diese Trennlinie ist sicherlich dünn und ebenso wie Rebellen von den Herrschenden als Banditen denunziert werden, mag sich ein Verbrecher als Rebell rechtfertigen.

80 Vgl. Locke: Abhandlungen, S. 323 (II. § 196), S. 327–330 (II., §§ 202-208).

81 Locke und Rousseau sind dann auch die Stichwortgeber, die von den bürgerlichen Revolutionären in Amerika 1776 und Frankreich 1789 herangezogen wurden.

82 Camus: Revolte, S. 21.

83 Ebd., S. 26.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

terschied im Blut besiegelt."[84] Wird der Herr nicht als Mensch, sondern als Herr in Frage gestellt, so trifft die Gewalt der Revolte ihn dennoch als Menschen. Wenn die Revolte „in Taumel und Wut übergeht zum ‚Alles oder Nichts', zur Verneinung von allem Sein und jeder menschlichen Natur",[85] dann übt sie Verrat an ihrem gerechten Anliegen, der Bejahung des Menschen. Camus schreibt, „daß die Revolte, wenn sie gesetzlos ist, zwischen der Vernichtung der anderen oder seiner selbst schwankt."[86] Das ist die Gefahr: Dass die Revolte im Namen einer höheren Gerechtigkeit den Schritt zu Terror und Martyrium vollzieht. Die Gleichheit der Menschen, die Camus als Gerechtigkeit der Revolte gilt, wird verfehlt. Wie Benjamin erläutert, gibt es „unter dem Gesichtspunkt der Gewalt, welche das Recht allein garantieren kann, […] keine Gleichheit, sondern bestenfalls gleich große Gewalten."[87] Camus ist sich dessen bewusst und er weiß, dass die Revolte als Freiheit vom Gesetz die in ihm rechtlich vermittelte Gewalt in ihrer Unmittelbarkeit freisetzt.[88] Die Revolte, die zur Freiheit des Mordens und Raubens führt, vergisst im Exzess der Verneinung ihren Ursprung, der in der Verneinung von Gewalt und Herrschaft eine Bejahung des Lebens ist. Für Camus ist die wahre Revolte ein Korrektiv und eine „Bewegung des Lebens",[89] die sich sowohl gegen das Recht als abstrakte Gerechtigkeit sowie gegen die Gewalt als berechtigtes Mittel richtet. Er will Gerechtigkeit nicht durch das Recht, also letztlich durch Gewalt, sondern durch die Revolte garantieren. Die hoffnungsvolle Bemerkung, dass die Gerechtigkeit lebe,[90] kann nur bedeuten, dass sie im Moment des Revoltierens lebt. Freiheit und Gerechtigkeit konkretisieren sich in der Tat des Einzelnen, in der Entscheidung zur Revolte. Freiheit geht nicht über die individuelle Entscheidungsfreiheit hinaus und Gerechtigkeit wird auf das Aufbegehren gegen Unrecht reduziert. Camus' Revolte begegnet dem Dezisionismus der willkürlichen Rechtssetzung und der daraus folgenden Kontingenz des Gesetzes wiederum dezisionistisch. Der Dezisionismus wird verdoppelt und zeigt sich auf beiden Seiten: in der Setzung des Rechts und im Widerstand dagegen. Die letzte Entscheidung in diesem Konflikt fällt aber letztlich durch die Übermacht der größeren Gewalt. Die Revolte ist eine Rebellion, in deren Begriff es bereits etymologisch anklingt, dass sie die Wiederaufnahme des Krieges ist: „Die Revolte ist die Kehrseite eines Krieges, der von der Regierung fortgesetzt wird."[91] Insofern die Revolte auf ein Recht pocht, kommt sie nicht umhin, als rechtsetzende Ge-

---

84 Ebd., S. 317.
85 Ebd., S. 282.
86 Ebd., S. 150.
87 Benjamin: GS II.1, S. 198.
88 Sade zieht die radikale Konsequenz aus der Trennung von Freiheit und Gesetz, in der sich die grundlose Gewalt als Willkür der Lust unvermittelt entfalten kann. Gegen diese absolute Verneinung der Revolte Sades schreibt Camus an. Vgl. Camus: Revolte, S. 48–60.
89 Ebd., S. 343.
90 Vgl. ebd., S. 344.
91 Foucault: Verteidigung der Gesellschaft, S. 134.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

walt aufzutreten. Die Grenze, die der Revoltierende der Herrschaft setzt, ist eine Rechtssetzung, die sich nur gewaltsam gegen die Grenzverletzung der Herrschenden behaupten lässt, genauso wie das herrschende Recht gegen Widerstand mit Gewalt durchgesetzt wird. Als Moralist bleibt Camus nichts anderes übrig, als die Revolte dort abbrechen zu lassen, wo sich ihre Dynamik mit voller Konsequenz entfaltet und zur Revolution wird. Er will damit ihrem Exzess Einhalt bieten, aber negiert gleichzeitig ihren utopischen Aspekt, der auf tatsächliche gesellschaftliche Veränderung zielt. Die Frage der Gewalt bleibt ein rein moralisches Problem und ihre rechtlich-politische Dimension verliert sich. Eine Freiheit von der Gewalt kann so nicht vorgestellt werden. Die einzige Möglichkeit ist, sich gegen ihre Anwendung zu entscheiden. So oder so ist die Revolte zum Scheitern verurteilt: Entweder sie wird gewaltsam niedergeschlagen oder sie verrät sich durch die Anwendung von Gewalt selbst. Indem zwar aktiv auf Gewalt verzichtet werden kann, diese aber dennoch hingenommen werden muss, zeigt Camus keinen Weg aus dem Verhängnis, als das Benjamin die Verflechtung von Recht und Gewalt darstellt.

Der Mensch in der Revolte ist ein Grenzverletzer, der die Grenzen der herrschenden Ordnung überschreitet. Doch darf er nicht völlig gesetzlos sein und sich wie Sades Juliette in nihilistischer Freiheit austoben. Auch Hobsbawm sieht in den Sozialbanditen als gesetzlosen Helden keine völlige Entgrenzung. Ihr Heldentum gründet darauf, dass sie in die Moral- und Rechtsvorstellung einer bestimmten Gemeinschaft eingebunden bleiben.[92] Sie mögen zwar bestimmte Gesetze und konkrete Herrschaftsformen ablehnen, doch reduzieren sie das Recht nicht auf eine individuelle Willensäußerung, wie Max Stirner, der sagt: „*Ich* bin meine Gattung, bin ohne Norm, ohne Gesetz“,[93] und den Schluss daraus zieht, dass jeder Einzelne für sich selbst entscheidet, was recht sei.[94] Sozialbanditen haben ein Bewusstsein für die Normen, die in ihrer Gemeinschaft gelten – oder gelten sollten. Nicht Gesetze als allgemein verbindliche Normen überhaupt werden abgelehnt, sondern nur die Gesetze, die als ungerecht betrachtet werden oder eine ungerechte Rechtsordnung sanktionieren. Der radikale Individualismus eines Anarchisten spiegelt sich in der Figur des gesetzlosen Helden eher darin, dass er als Einzelner außerhalb der Ordnung steht. Selbst wenn der Sozialbandit mit einer Gemeinschaft von Unterstützern verbunden ist, bleibt er als Held eine exzeptionelle Figur, die außerhalb dieser Gemeinschaft steht.

---

92 Hobsbawm: Banditen, S. 31–33.

93 Max Stirner: Der Einzige und sein Eigentum, hg. v. Ahlricht Meyer, Stuttgart 1981, S. 200 (Hevorh. i. Orig.).

94 Womit schließlich auch Mord gerechtfertigt wird. Vgl. ebd., S. 207–208.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

4. Gerechtigkeit und die Utopie der Gesetzlosigkeit

Insofern Gerechtigkeit sich auf natürliche Rechte – gerechte Zwecke – oder positives Recht – gerechtfertigte Mittel – bezieht, entkommt sie, wie gezeigt wurde, nicht dem Recht und damit nicht der Gewalt. Die Pointe Derridas besteht darin, dass er einen neuen Begriff der Gerechtigkeit entwickelt, der nicht auf universale Werte der Natur rekurrieren muss: „Die Dekonstruktion ist die Gerechtigkeit."[95] Derrida weist darauf hin, dass die Möglichkeit, das Recht aufzuheben, nicht nur die Voraussetzung der Diktatur, sondern auch der Gerechtigkeit selbst ist. Nur weil das Recht sich dekonstruieren lässt, kann es sich verändern, kann seine starre, allgemeine Form zu konkreter Gerechtigkeit werden. Also ist die formale Möglichkeit, das Recht zu verändern, die Gerechtigkeit jenseits konkreter Inhalte oder Zwecke. Derrida kommt damit zu einem Begriff von Gerechtigkeit, der weder auf natürliche Prinzipien noch auf positiv geltende Gesetze angewiesen ist, sondern Gerechtigkeit als etwas versteht, das sich solchen Bestimmungen entzieht. Sie ist das Prozessuale des Rechts, das sich eben niemals in Gesetzen institutionalisieren lässt. Das lässt sich gut mit Camus' Ansatz zusammendenken, wenn die Revolte als die praktische Form der Dekonstruktion verstanden wird, die sich nicht in ein durch Gewalt sanktioniertes Recht überführen lässt.[96]

Bereits bei Aristoteles und im antiken römischen Recht kommt die Idee, dass die Gerechtigkeit des Gesetzes sich in seiner Anwendung ausdrückt, im Begriff der ‚Billigkeit' zum Tragen.[97] Christian Moser beschreibt Billigkeit als Abweichung vom ‚Buchstaben' des Gesetzes, um seinen ‚Geist' in Bezug auf einen konkreten Fall zum Ausdruck zu bringen: „Die Notwendigkeit der Billigkeit gründet in der Diskrepanz zwischen der starren Allgemeinheit der gesetzlichen Norm und der dynamischen Wandelbarkeit der Lebenssituationen, auf die sie Anwendung finden soll."[89] Billigkeit vermittelt also zwischen Abstraktem und Konkretem und gibt dem Gericht einen Ermessensspielraum in der Anwendung eines Gesetzes. Moser macht klar, dass es sich dabei nicht um eine „Aufhebung *des* Rechts, sondern eine Aufhebung (der originären Norm) *im* Recht, in ihrer rechtmäßigen Applikation" handelt.[98] Billigkeit ist damit die in der Rechtsordnung

---

95 Derrida: Gesetzeskraft, S. 30.

96 Als gewaltsame Revolution, die ein neues Recht begründet, verrät sich die Revolte: „Der Revolutionär ist zu gleicher Zeit ein Revoltierender, oder ist nicht mehr Revolutionär, sondern Polizist und Beamter, der sich gegen die Revolte wendet. Aber wenn er ein Revoltierender ist, wird er sich schließlich gegen die Revolution erheben. […] Jeder Revolutionär endet als Unterdrücker oder als Ketzer." Camus: Revolte, S. 280.

97 Zur Geschichte der *aequitas* als Rechtsbegriff vgl. E. Koops / W. J. Zwalve: Introduction: The Equity Phenomenon, in: dies. (Hg.): Law & Equity. Approaches in Roman Law and Common Law, Leiden 2014, S. 3–13.

89 Christian Moser: Anomie im Recht. Zum Zusammenhang von Billigkeit, Gewalt und Gesetzeskraft bei Heinrich von Kleist, in: Ricarda Schmidt u. a. (Hg.): Heinrich von Kleist. Konstruktive und destruktive Funktionen der Gewalt, Würzburg 2012, S. 57–80, hier S. 60.

98 Ebd., S. 61.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

vorgesehene Dekonstruktion des Gesetzes als Voraussetzung für Gerechtigkeit. Billigkeit kann als ein Korrektiv des positiven Rechts verstanden werden, das nicht wie ein naturrechtlich verstandenes Korrektiv des positiven Rechts in einer Gesetzesänderung besteht, sondern in der Gesetzesanwendung eines Gerichts. Die Möglichkeit der Anwendung des Rechts durch eine partikulare Aufhebung der Norm, die den Widerspruch von allgemeinem Gesetz und besonderem Fall überwinden soll, um Gerechtigkeit zu ermöglichen, wird von der historischen Entwicklung der Rechtsordnung begrenzt, denn: „Das rationale Rechtssystem vermag den Anspruch der Billigkeit, in dem das Korrektiv des Unrechts im Recht gemeint war, regelmäßig als Protektionswesen, unbilliges Privileg niederzuschlagen."[99] Moser erklärt dies damit, dass die Billigkeit eine „Legitimierungslücke" darstellt, die für den universalen Anspruch des Naturrechts inakzeptabel ist.[100] Das Gesetz als „Gewalt des sich realisierenden Allgemeinen"[101] kann die eventuellen Besonderheiten eines Falls, als Ausnahme von der festgelegten allgemeinen Norm, nicht anerkennen. Der Rousseau'sche Allgemeinwillen, der als emanzipatorischer Gedanke von der Willkür des Einzelwillens der Souveränität befreien sollte, wird zu einer die Einzelwillen aller unterdrückenden Totalität: „Wo das Gesetz in strenger Allgemeinheit als die Herrschaft von allen über alle bestimmt wird, da bleibt für billiges Rechtshandeln kein Platz mehr."[102] Mit dem naturrechtlich begründeten Verzicht auf Billigkeit soll die Willkür vermieden werden. Doch mit der Billigkeit wird nicht nur der gewalttätige Exzess der Herrschaft, der ihre dunkle Seite darstellt, sondern auch die Möglichkeit gnädiger Nachsicht aufgegeben und dem „Terror des Gesetzes"[103] die Tür geöffnet. Die Gerechtigkeit wird im jakobinischen Furor der unerbittlichen Anwendung des allgemeinen Gesetzes ebenso wenig verwirklicht, wie sie durch Billigkeit garantiert werden kann. Die Verhinderung der Ausnahme ist nur eine andere Form, über den Ausnahmezustand zu gebieten. Die Gewalt des Gesetzes wird mit der Revolution nicht überwunden, der partikulare Terror des absoluten Herrschers wird nur durch den allgemeinen Terror des imaginierten Volkswillens ersetzt. Die Widersprüche zwischen Gesetz und Anwendung, zwischen Recht und Gerechtigkeit werden nicht aufgelöst und kein Ausgang aus dem Verhängnis der Gewalt tut sich auf.

Die Utopie der Gesetzlosigkeit wäre ein Zustand ohne Recht und ohne Gewalt. Benjamin formuliert dies wie folgt: „Auf der Durchbrechung dieses Umlaufs im Bann mythischer Rechtsformen, auf der Entsetzung des Rechts samt den Gewalten, auf die es angewiesen ist wie sie auf jenes, zuletzt also der Staatsgewalt, begründet sich ein neues geschichtliches Zeitalter."[104] Die utopische Hoffnung ist

99 Adorno: GS 6, S. 305.
100 Moser: Anomie, S. 73.
101 Adorno: GS 6, S. 306.
102 Moser: Anomie, S. 73.
103 Ebd., S. 78.
104 Benjamin: GS II.1, S. 202.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Erlösung von dem historischen Verhängnis, das Recht und Gewalt aufeinander bezieht. Diese Erlösung versucht Benjamin in *Zur Kritik der Gewalt* durch das Auftreten einer messianischen „göttlichen Gewalt", die das Recht auf unblutige Weise vernichtet, zu bestimmen.[105] Benjamins obskure Eschatologie verschiebt die Lösung des Problems auf den Tag der Erlösung. Derrida gibt in Reaktion auf Benjamin zu bedenken, dass die Möglichkeit, aus dem Bann von Recht und Gewalt herauszutreten, „vom Menschen nicht gemeistert werden kann, ihm nicht angemessen, kein für ihn Ermeßbares ist."[106] Die Frage der Gewalt, die Benjamin aufwirft, sieht Derrida als unlösbar an. Abgesehen davon, dass Leiden oder dessen Abwesenheit durchaus ermessbar sind, kehrt Derrida damit das Utopische bei Benjamin zur Seite. Mit Blick auf Benjamins spätere Thesen *Über den Begriff der Geschichte* lässt sich die messianische Heilserwartung des frühen Textes *Zur Kritik der Gewalt* in eine materialistische Geschichtsphilosophie übersetzen, in der der Messianismus zum bloßen Zeichen einer tatsächlich möglichen historischen Veränderung wird. Benjamin rekapituliert, dass sich im Recht die Gewalt der staatlichen Souveränität zeigt und der Ausnahmezustand damit der historische Normalfall ist, woraus er den Schluss zieht: „Wir müssen zu einem Begriff der Geschichte kommen, der dem entspricht. Dann wird uns als unsere Aufgabe die Herbeiführung des wirklichen Ausnahmezustands vor Augen stehen."[107] Die Herbeiführung dieses ‚wirklichen Ausnahmezustands' ist für Herbert Marcuse der Moment, „der das Kontinuum der Gewalt aufsprengen kann".[108] In diesem Moment tritt die Ausnahme von der Regel ein, die „die kriegerische Gewalt perpetuiert".[109] Die Rede von der „‚Jetztzeit', in welche Splitter der messianischen eingesprengt sind",[110] kann damit, statt metaphysisch, materialistisch verstanden werden. ‚Splitter der messianischen Zeit' ist eine Metapher dafür, dass in der Gegenwart die Voraussetzungen zu finden sind für eine Revolution, die, als dialektischer „Sprung unter dem freien Himmel der Geschichte",[111] den Kreislauf der Gewalt durchbricht. Eine solche Revolution wäre als Notbremse der Geschichte zu verstehen.[112] Die Aufhebung von Recht und Gewalt kann nur so vorgestellt werden, dass mit der Not deren Notwendigkeit verschwindet. Der ‚messianische Splitter', der auf diese Versöhnung hinweist, ist dort zu erfahren, „wo die Kultur des Herzens den Menschen reine Mittel der Übereinkunft an die

105 Vgl. ebd., S. 199.
106 Derrida: Gesetzeskraft, S. 121.
107 Walter Benjamin: Über den Begriff der Geschichte, in: ders.: GS. I.2, S. 691–704, hier S. 697.
108 Herbert Marcuse: Nachwort, in: Walter Benjamin: Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze. Frankfurt am Main 1965, S. 98–107, hier S. 100.
109 Ebd.
110 Benjamin: GS I.2, S. 704.
111 Ebd., S. 701.
112 Vgl. Walter Benjamins Notiz in: Benjamin: GS I.3, S. 1232.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hand gegeben hat."[113] In diesem Bereich des Privaten zeigt sich die Utopie der „gewaltlose[n] Beilegung von Konflikten".[114] Der Gesetzlose, der sich mit Gewalt gegen eine gewalttätige Rechtsordnung wehrt, ist dagegen ein Symptom der Not und stellt den notwendigen Zusammenhang von Recht und Gewalt heraus.

Der Widerspruch zwischen Recht und Gerechtigkeit ist keinesfalls nur subjektive Wahrnehmung von Rebellen, sondern ergibt sich aus der Sache des Rechts selbst. In diesem Widerspruch entfalten sich die Aporien der Rechtsphilosophie und darin findet die Revolte der Gesetzlosen ihren Ausgangspunkt. Gesetzlosigkeit kann legitimiert werden, wenn die symbolische Kraft der Souveränität – die Legitimitätsfiktion – ihre integrative Kraft einbüßt. Als Widerstand gegen eine herrschende Rechtsordnung tritt Gesetzlosigkeit dort in Erscheinung, wo das Recht entweder durch die Ungerechtigkeit seiner Zwecke oder durch die Unrechtmäßigkeit seiner Mittel in eine Legitimitätskrise eintritt und sich Herrschaft als bloße Legalität oder reine, unvermittelte Gewalt behauptet. Als sozialer Protest kann sich Gesetzlosigkeit also gegen eine spezifische historische (Un-)Rechtspraxis richten, gegen die eine konkurrierende Vorstellung von Gerechtigkeit gesetzt wird. Der Mythos des gesetzlosen Helden macht die Widersprüche der Rechtsordnung in einer Erzählung sichtbar und kann als Gegendiskurs zum herrschenden Recht aufgefasst werden, der dessen kriegerischen und gewalttätigen Aspekt zum Vorschein bringt. Im Mythos bekommt die Revolte gegen die Rechtsgewalt die Form eines Imaginären, das sich gegen das Imaginäre der legitimen Souveränität stellt. Als Gegendiskurs, der das herrschende Recht dekonstruiert, kann der Mythos des Gesetzlosen, abgesehen von seinem konkreten Inhalt, als Ausdruck einer alternativen Gerechtigkeit betrachtet werden. Der Widerstand gegen die bestehende Rechtsordnung kann sich entweder auf ältere, durch Tradition verbürgte Gesetze berufen, oder durch ein universales, aus der Natur hergeleitetes oder mit Vernunft oder von Gott begründetes Recht legitimieren – wobei nicht ausgeschlossen werden kann, dass sich diese Begründungsfiguren vermischen. Welche Vorstellungen von Gerechtigkeit im Mythos des Gesetzlosen zum Ausdruck kommen, muss für jede konkrete Erzählung jeweils herausgearbeitet werden. Dass sich in Erzählungen über Gesetzlose eine revolutionäre Utopie im Sinne Benjamins zeigen kann, die die Rechtsgewalt überhaupt transzendiert, ist hingegen äußerst fraglich. Gerade die mythische Gewalt bleibt in das historische Verhängnis verstrickt.[115] Wenn der ‚große Verbrecher' bewundert wird, dann, so Benjamin, „nicht um seiner Tat, sondern nur um der Gewalt willen, von der sie zeugt".[116] Darin halle die Gewalt Prometheus' nach, durch die, gegen das göttliche Gesetz verstoßend, den Menschen ein neues Recht gebracht wird: „Dieser Heros und die Rechtsgewalt des ihm eingeborenen Mythos ist es eigentlich, die das Volk noch

113 Benjamin: GS II.1, S. 191.
114 Ebd.
115 Vgl. ebd., S. 197–200.
116 Ebd., S. 183.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

heute, wenn es den großen Missetäter bewundert, sich zu vergegenwärtigen sucht."[117] Demnach wäre zu fragen, ob nicht die Gerechtigkeit, sondern die Gewalt des gesetzlosen Helden das Bedeutsame des Mythos ist. Zunächst lässt sich festhalten: Wenn der Verstoß gegen das herrschende Gesetz, der sich in dem Widerspruch zwischen bloßer Legalität und mangelnder Legitimität des geltenden Rechts entfaltet, als heroischer Kampf erzählerisch dargestellt wird, dann hat diese Erzählung über Gesetzlosigkeit Relevanz dafür, welche Bedeutung der Konstitution der Gesellschaft durch Recht und Gewalt zugemessen wird.

117 Ebd., S. 197.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

III. Outlaw Studies

Die anhaltende Faszination für die Figur des Gesetzlosen in unserer Kultur schlägt sich in einer Vielzahl an akademischen Arbeiten zum Thema nieder. Eric Hobsbawm kann als Begründer dieses Forschungsfelds gelten, das hier als ‚Outlaw Studies' bezeichnet wird. Seine zwei Standardwerke *Primitive Rebels* und *Bandits* bereiteten eine Grundlage für die weitere Erforschung von Gesetzlosen. Seine Arbeit ist dermaßen wirkmächtig, dass kein Text, der sich mit dem Thema beschäftigt, darauf verzichtet, sich mit Hobsbawms Ausführungen auseinanderzusetzen. Über Hobsbawms Thesen hat sich eine sehr kontroverse Debatte entwickelt, die bis heute nicht abgeschlossen ist und in immer neuen Ausprägungen aufflammt. Im Folgenden soll gezeigt werden, wie Hobsbawm seine Typologie des Sozialbanditen entfaltet und an welchen Problemen und Widersprüchen die Kritik an seinem Konzept ansetzt.

1. Eric Hobsbawms Typologie des Sozialbanditen

Hobsbawm entwickelte seine Thesen über den Sozialbanditen im Umfeld der Zeitschrift für Sozialgeschichte *Past & Present*, in der in den 1950er und 60er Jahren das klassenkämpferische Element des Robin-Hood-Mythos diskutiert wurde. So weist Rodney Hilton 1958 auf die sozialen Konflikte hin, die sich in den frühen Balladen des späten 14. und frühen 15. Jahrhunderts zeigen und sieht den Outlaw aus dem Sherwood Forest im Zusammenhang mit den Bauernaufständen des ausgehenden Mittelalters als Widerstandskämpfer gegen feudale Unterdrückung.[1] Die marxistische Lesart des Robin Hood-Mythos als Ausdruck eines Klassenkonflikts war also bereits etabliert, als Hobsbawm 1959 in seiner Studie *Primitive Rebels* über präkapitalistische Protestbewegungen zum ersten Mal das Konzept des Sozialbanditentums erläuterte.[2] Der Sozialbandit ist dabei, neben ländlichen Geheimgesellschaften, vorindustriellen Arbeitersekten, chiliastischen Bauernbewegungen u. a., nur eine von vielen Formen, die eine archaisch-primitive Rebellion annehmen kann. 1969, in *Bandits* (dt. *Die Banditen*), spezifizierte Hobsbawm seine Typologie und differenzierte den Sozialbanditen weiter aus. Der Sozialbandit erscheint nun entweder als edler Räuber, Rächer oder Heiduck und im Sonderfall als Expropriator.

Den edlen Räuber bestimmt Hobsbawm typologisch anhand von neun Merkmalen.[3] Er wird zum Banditen, nicht weil er ein Verbrechen verübt, sondern weil

---

1 Vgl. Rodney Hilton: The Origins of Robin Hood, in: Past and Present. A Journal of Historical Studies 14, 1958, S. 30–44, insbes. S. 40–41.

2 Vgl. Eric Hobsbawm: Primitive Rebels. Studies in Archaic Forms of Social Movements in the 19th and 20th Centuries, London/New York 1965.

3 Vgl. Hobsbawm: Banditen, S. 60–61.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

er selbst einer Ungerechtigkeit zum Opfer fällt. Er macht Unrecht wieder gut. Er nimmt von den Reichen und beschenkt die Armen. Er tötet nur, um sich selbst zu verteidigen oder um gerechte Rache zu nehmen. Falls er überlebt, kehrt er in die Gemeinschaft zurück. Das Volk unterstützt und bewundert ihn. Sein Tod ist die Folge von Verrat. Er scheint unverwundbar oder unsichtbar. Er ist er ein Gegner lokaler Herrscher und Eliten, betrachtet aber König oder Kaiser als Vertreter der Gerechtigkeit. Mit diesen Merkmalen repräsentiert der edle Räuber den idealen Banditen. Für die agrarische Gemeinschaft spielt er „die Rolle des heroischen Beschützers, der Unrecht wiedergutmacht, der Gerechtigkeit und soziale Gleichberechtigung bringt. Seine Beziehung zu den Bauern zeichnet sich durch völlige Solidarität und Identität aus."[4] Dennoch ist der edle Räuber kein Revolutionär, der die Gesellschaft verändern will. Er protestiert nicht dagegen, dass die Bauern arm und unterdrückt sind, sondern versucht lediglich, Gerechtigkeit herzustellen, indem Unrecht wieder gut gemacht wird: „es soll in einer Gesellschaft der Unterdrückung fair zugehen".[5] Er will nicht Freiheit und Gleichheit verwirklichen, sondern ist schlicht jemand, der „sich weigert, seinen Rücken zu beugen".[6] Trotz der primitiv-archaischen Form des sozialen Protestes beharrt Hobsbawm darauf, dass der edle Räuber über seine historischen Beschränkungen in einem agrarisch-vormodernen Kontext hinausweise und eine „göttliche Gerechtigkeit sowie eine höhere Form von Gesellschaft, eine Gesellschaft ohne Herrschaft" repräsentiere.[7]

Der zweite Typus des Sozialbanditen ist der Rächer, der sich durch ein Übermaß an Grausamkeit auszeichnet: „Nicht trotz aller Angst und Abscheu, welche durch ihre Taten erregt werden, sondern gewissermaßen gerade weil sie solche Taten begehen, werden diese Banditen als Helden angesehen."[8] Rächer wollen nicht Unrecht wieder gut machen, aber sie „beweisen, daß auch Schwache und Arme Schrecken zu verbreiten vermögen."[9] Typisches Merkmal des Rächers ist seine „[u]ngezähmte Vergeltungssucht".[10] Im Typus des Rächers vermischt sich das Bild des edlen Räubers mit dem des Ungeheuers.[11] Der Sozialbandit scheint hier kaum noch ein ‚guter' Gesetzloser zu sein. Die Figur droht zu kippen und Hobsbawm zweifelt selbst daran, ob dieser Typus überhaupt noch als Sozialbandit angesehen werden kann, denn „sogar wenn solche Rebellen triumphieren, wohnt noch dem Sieg die Versuchung der Zerstörung inne, denn primitive bäuerliche Empörer haben kein positives Programm, sondern bloß ein negatives [...]. Vernichtung war ihre Sozialjustiz."[12] Auch wenn Rache untrennbar mit Grausamkeit

4 Ebd., S. 60.
5 Ebd., S. 74.
6 Ebd., S. 75.
7 Ebd., S. 76.
8 Ebd., S. 77.
9 Ebd., S. 78.
10 Ebd., S. 84.
11 Vgl. ebd., S. 78.
12 Ebd., S. 85.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

verbunden ist, wird die Figur von der Bevölkerung als Held angesehen, weil „selbst den edelsten Banditen Rache zu üben als legitime Notwendigkeit gilt."[13] In einer Gesellschaft, in der rechtlich sanktionierte Grausamkeit von den Herrschenden ausgeübt wird, sind Gewaltexzesse der Banditen nicht zufällig: „Man rächt sich für persönliche Demütigung, man rächt sich aber auch an jenen, die andere unterdrückt haben."[14] Die Dynamik der Gewalt verselbständigt sich, denn „wo Männer Banditen werden, da verlangt Blut nach Blut und gebiert Grausamkeit neue Grausamkeit."[15] In der Logik einer maßlosen Entfesselung von Gewalt kann diese kaum noch moralisch legitimiert werden. Die angewandte Brutalität kann zwar als Vergeltung von vorausgegangener Brutalität verständlich gemacht werden, doch in der Eskalation droht sie jedes legitimierende Wertesystem zu übersteigen und, losgelöst von aller Relationalität, zum Zweck an sich zu werden.

Der Begriff ‚Heiducken' im engeren Sinn bezeichnet die Banditen des Balkans und der Donautiefebene. Im typologischen Sinn verwendet Hobsbawm den Begriff allerdings allgemein für organisiertes Banditentum, das sich durch dauerhafte Strukturen auszeichnet, wie z. B. auch die Klephten in Griechenland, die Kosaken in Russland und die chinesischen Briganten aus dem Liang Schan Moor. Es handelt sich um „eine Kollektivform jenes individuellen Protestes der Bauern".[16] Aufgrund der dauerhaften Organisation sind die Heiducken für Hobsbawm „die höchste Form primitiven Banditentums".[17] Diese Banden bildeten einen permanenten Anziehungspunkt für arme Bauern und Hirten, die sich jederzeit in die Berge oder Wälder absetzen konnten, dorthin wo die Banditen hausten und die staatliche Verwaltung keinen Einfluss hatte. Auch wenn Heiducken regelmäßig von Fürsten als Truppen angeworben wurden,[18] bildete diese Form des organisierten Banditentums für die Obrigkeit eine größere Herausforderung als individuell und vereinzelt auftretende Räuberbanden.[19] Obwohl die Dauerhaftigkeit der Bandenorganisation eine stärkere Isolierung von der Bauernschaft zur Folge hatte als bei anderen Typen des Sozialbanditen,[20] wurden die Heiducken insbesondere unter der osmanischen Herrschaft über Südosteuropa zu Helden. Im Kampf gegen die türkisch-muslimischen Eroberer fand der Heiduck als „*nationaler* Bandit" seine „wesentlich politische Bestimmung".[21] Durch die Dauerhaftigkeit ihrer Organisation waren diese Gruppen besonders dazu prä-

13 Ebd., S. 83.
14 Ebd., S. 89–90.
15 Ebd., S. 90.
16 Ebd., S. 91.
17 Vgl. ebd., S. 92.
18 Ebd.
19 Vgl. ebd., S. 97.
20 Vgl. ebd., S. 94. Deshalb ist „die Unterscheidung zwischen Räuber und Held, zwischen dem von Bauern als ‚gut' Akzeptierten oder als ‚schlecht' Verurteilten außergewöhnlich schwierig". Ebd., S. 94–95.
21 Ebd., S. 95 (Hervorh. i. Orig.)

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

destiniert, in ihrem jeweiligen gesellschaftlichen Kontext eine politische Rolle zu spielen. Dies geschah aber nicht unbedingt durch eine bewusste politische Entscheidung, sondern war oft nur ein Nebeneffekt ihres Raubgeschäfts, das auf die herrschende Klasse abzielte. Wie die anderen Erscheinungsformen des Sozialbanditen bewiesen die Heiducken mit ihrer Existenz, dass Armut, Unfreiheit und Unterdrückung nicht einfach hingenommen werden mussten und Ungerechtigkeit gerächt werden konnte.[22] In dieser Hinsicht unterscheidet sich ihre soziale Funktion nicht von der des Rächers oder des edlen Räubers. Aber „[a]nders als der ‚edle Räuber' ist der Heiduck nicht von persönlicher moralischer Billigung abhängig; im Gegensatz zum ‚Rächer' ist seine Grausamkeit nicht sein wesentliches Charakteristikum, sondern wird lediglich um seiner Dienste am Volk willen geduldet."[23]

Als Expropriatoren beschreibt Hobsbawm Revolutionäre, die durch Raub die notwendigen Mittel für ihre politische Tätigkeit akquirieren.[24] Sie stehen in einer Tradition, in welcher der russische Anarchist und Revolutionär Michail Bakunin den Banditen als „Revolutionär ohne feingedrechselte Phrasen und ohne gelehrte Rhetorik" bezeichnet hat.[25] Die Expropriatoren stellen einen Sonderfall dar. Sie sind keine Banditen, die aus einer agrarischen Gesellschaft kommen, sondern moderne Revolutionäre, die Methoden der Banditen übernehmen und den Mythos des edlen Räubers für politische Zwecke benutzen.[26] Laut Hobsbawm ist die Praxis der Expropriation „Ausdruck für jene unter Anarchisten häufige Verwirrung, die Aufruhr und Widerstand, Verbrechen und Revolution miteinander verwechselt".[27] Der italienische Anarchist Errico Malatesta kritisiert ebenfalls diese Vermischung von revolutionärer Praxis und krimineller Tätigkeit. Einerseits äußert er Verständnis dafür, dass Unterdrückte zu Raub und Gewalt Zuflucht nehmen, doch merkt er an: „Mocking the revolution and all hopes for the future, they want to enjoy the moment at whatever price and with contempt for all. […] They are rebels, but not anarchists."[28] Malatesta versucht, aus politischen Gründen den Anarchismus vom Verbrechen abzugrenzen. Letztlich muss es für den je konkreten Fall entschieden werden, ob es sich bei den Expropriatoren um politische Aktivisten handelt, die Raub als Mittel einsetzen oder um Banditen, die ihre Tätigkeit politisch legitimieren.[29]

---

22 Vgl. ebd., S. 102.
23 Ebd., S. 95.
24 Vgl. ebd., S. 134–152.
25 Bakunin zit. nach ebd., S. 134.
26 Vgl. ebd.
27 Ebd., S. 135.
28 Errico Malatesta: The Tragic Bandits, in*:* La Société Nouvelle 19.2, August 1913, übers. v. Mitch Abidor, auf: www.marxists.org/archive/malatesta/1913/08/tragic-bandits.htm, 22. Juni 2015.
29 Die Verwirrung rührt daher, dass sowohl Banditen als auch Anarchisten in den größeren Kontext von Figuren der Subversion und Grenzverletzung eingeordnet werden können. Vgl. den Beitrag von Ulrich Bröckling: Der Anarchist, in: Eva Horn u. a. (Hg.): Grenzver-

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2. Der Diskurs um den Gesetzlosen nach Hobsbawm

In der Nachfolge von Hobsbawms Bestimmung des Sozialbanditen ergeben sich Probleme, die von der Kritik aufgegriffen worden sind. Erstens wurde der historische Befund real existierender Sozialbanditen in Zweifel gezogen, zweitens wurde die Verbindung des Sozialbanditen mit agrarischen Gemeinschaften hinterfragt und drittens wurden die politische Rolle des Sozialbanditen und seine Abgrenzung zu anderen Figuren irregulärer Gewaltanwendung problematisiert.

Die historische Kritik

Als einer der ersten Kritiker hat Anton Blok 1972 angemerkt, dass Banditen historisch eher von den herrschenden Eliten unterstützt wurden als von der Bauernschaft.[30] Blok führt aus, dass dem Banditentum in doppelter Hinsicht eine Rolle bei der Erhaltung der herrschenden Ordnung zukomme: erstens durch direkte Unterdrückung und Beraubung der bäuerlichen Gemeinschaft, zweitens dadurch, dass es soziale Aufstiegsmöglichkeiten bereitstelle. Statt Ausdruck von Protest und Keimzelle einer Bauernrevolte zu sein, führe das Banditentum zur Stabilisierung des *status quo*.[31] Blok kritisiert, dass Hobsbawm diese Aspekte des historischen Banditentums, die nicht in die Definition des Sozialbanditen passen, außer Acht lässt. Zudem verweist er darauf, dass Hobsbawm für seinen Zugang zum Gegenstand Balladen und Legenden verwendet und damit den Mythos, nicht die historische Realität des Banditentums beschreibe: „The ‚social bandit' as conceptualized and described by Hobsbawm is such a construct, stereotype or figment of human imagination."[32] Die Notwendigkeit, sich mit dem Mythos des Sozialbanditen auseinanderzusetzen, sieht Blok durchaus, da darin die Sehnsucht nach einer menschlicheren, gerechteren Gesellschaft ohne Leiden zum Ausdruck komme.[33] Hobsbawm verpasse es aber, diesen Mythos tatsächlich zu durchdringen.[34] In dieselbe Richtung geht Wolfgang Seidenspinners Argument, dass die Figur des Sozialbanditen das Ergebnis von Imaginationen und Projektionen sei, ein medial generierter literarischer Typus: „Sozialbanditen entstehen [...] durch Zuschreibung, durch Verleihung des entsprechenden Etiketts; die so geschaffenen Figuren können daher als aussagekräftige Indikatoren für das populä-

letzer. Von Schmugglern, Spionen und anderen subversiven Gestalten, Berlin 2002, S. 202–223.

30 Vgl. Anton Blok: The Peasant and the Brigand. Social Banditry Reconsidered, in: Comparative Studies in Society and History 14.4, 1972, S. 494–503, hier S. 496.

31 Vgl. ebd., S. 496.

32 Ebd., S. 500.

33 Vgl. ebd., S. 502.

34 Vgl. ebd., S. 500.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

re Wertesystem interpretiert werden, aber nicht als historische Realität."[35] Der Sozialprotest liege folglich „nicht in den Delikten oder Tätern, sondern in seiner Projektion auf diese, im Mythos, in der Erzählung vom Briganten, der einer verhaßten Obrigkeit die Stirn bietet."[36] Auch Richard Slatta kritisiert Hobsbawm dahingehend, dass sich kaum historische Fälle von Sozialbanditentum auffinden ließen und Hobsbawm sich zu sehr auf literarische Quellen stütze.[37] Er mahnt zur Vorsicht im Umgang mit literarischen und populären Quellen wie Balladen, die aus einem Netz von Mythos, Fiktion und historischen Fragmenten gewebt seien, das für die historische Forschung kontextualisiert werden müsse.[38]

Im Anhang zur Neuauflage von *Banditen* gibt Hobsbawm zu, literarische Quellen zu unkritisch für seine Argumentation benutzt zu haben: „Aus dem Inhalt der Mythen, die über Sozialbanditen erzählt, und Lieder, die über sie gesungen werden, erfährt man recht wenig über die historische Realität des Sozialbanditentums."[39] Er sieht ein, dass sich der Typus des edlen Räubers vor allem in Balladen und Liedern findet und weniger in der historischen Praxis und merkt an: „In der Realität sind die meisten Robin Hoods keineswegs edel gewesen."[40] Beim edlen Räuber handelt sich also in der Tat eher um ein imaginäres Bild („Image"[41]), dass sich seine Verehrer von dem Gesetzlosen als Helden machen. Der Mythos gebe aber Auskunft darüber, „was die Menschen über das Banditentum glaubten, was sie sich von ihm erhofften und was sie hineininterpretierten."[42] Damit gibt Hobsbawm zwar einerseits der historischen Kritik recht, andererseits beharrt er auf seiner Typisierung. Auch wenn kaum ein historischer Bandit dem Ideal völlig entspreche, so lasse sich dennoch ein „idealtypisches Sozialbanditentum" bestimmen, da es eine „Uniformität und Standardisierung" des Phänomens gebe: „Diese Einheitlichkeit trifft sowohl für den Banditenmythos zu – d. h. also für die dem Banditen vom Volk zugeschriebene Rolle – als auch für dessen tatsächliches Verhalten."[43] In einer direkten Antwort auf Blok schreibt er: „My view is that the myth cannot be entirely divorced from the reality of banditry."[44] Obwohl Hobsbawm sich des Unterschieds von Geschichte und Geschichten bewusst ist, scheut er sich nicht, explizit Balladen und Legenden als Material heranzuziehen, um aus deren narrativen Elementen seine Typologie zu

---

35 Seidenspinner: Mythos vom Sozialbanditen, S. 698.
36 Ebd., S. 697.
37 Vgl. Richard W. Slatta: Eric J. Hobsbawms's Social Bandit: A Critique and Revison, in: A Contra Corriente. A Journal on Social History and Literature in Latin America 1.2, 2004, S. 22–30, hier S. 23, S. 29.
38 Vgl. ebd., S. 27
39 Hobsbawm: Banditen, S. 196.
40 Ebd., S. 60.
41 Ebd.
42 Ebd., S. 196.
43 Hobsbawm: Sozialrebellen, S. 28.
44 Eric Hobsbawm: Social Bandits. Reply, in: Comparative Studies in Society and History 14.4, 1972, S. 503–505, hier S. 504.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

entwickeln. Nicht trotz, sondern gerade wegen der Verwendung literarischer Quellen würde sich der epistemologische Wert seines typologischen Modells erweisen, denn: „Die Mythologie des Heldentums und die Ritualisierung durch Balladen verwandelten sie in ausgesprochene Typen.“[45] Hobsbawm verteidigt seinen Ansatz also damit, dass er dadurch dem „Wesen des Mythos vom Sozialbanditen“ auf die Spur kommen und die realen historischen Banditen an der idealtypischen Vorstellung messen könne.[46]

Die modernistische Kritik

Im Gegensatz zur historischen Kritik entzündete sich die sogenannte ‚modernistische‘ Kritik an der Frage, inwiefern der Sozialbandit lediglich ein Phänomen agrarisch geprägter Gesellschaft sei. Hobsbawm hat den Sozialbanditen sehr stark an die bäuerliche Gemeinschaft gebunden, mit der er durch seine Herkunft und durch seinen Moralkodex verbunden ist. Bauern werden dann zu Banditen, wenn die Gesellschaft in eine Krise gerät, bedingt durch ökonomische, ökologische oder politische Faktoren.[47] Im Zuge der Modernisierung der Gesellschaft verschwinde das Banditentum, weil die Strafverfolgung durch neue Technologien effizienter werde und zudem dessen soziale Basis durch die Emanzipation der Bauern und die Formierung politischer Organisationen zerfalle.[48]

Pat O’Malley hält diesem Argument entgegen, dass Sozialbanditentum keineswegs auf traditionelle bäuerliche Gesellschaften beschränkt sein müsse. O’Malley macht deutlich, dass es auch in nichttraditionellen Gesellschaften zu Fällen kommt, in denen Gesetzlose von der Landbevölkerung als Sozialbanditen verehrt werden. Er veranschaulicht dies am Beispiel Ned Kellys in den australischen Kolonien Ende des 19. Jahrhunderts. Statt das Sozialbanditentum an die agrarische Gesellschaft zu binden, sieht er andere Bedingungen als ausschlaggebend für das Auftreten von Sozialbanditentum an. Ein bestehender Klassenkonflikt und die Abwesenheit einer Organisation, welche die Interessen der unterdrückten Klasse politisch zum Ausdruck bringt, seien ausreichend dafür, dass Banditentum einen sozialen – und damit politischen – Charakter annehmen könne.[49] Wie O’Malley sieht Paul Kooistra keinen Grund dafür, warum Sozialbanditentum nicht auch in modernen Gesellschaften vorkommen könne.[50] Kooistra bezieht

---

45 Hobsbawm: Banditen, S. 101.
46 Ebd., S. 9.
47 Vgl. ebd., S. 38.
48 Vgl. ebd., S. 34–35.
49 Vgl. Pat O’Malley: Social Bandits, Modern Capitalism and the Traditional Peasantry. A Critique of Hobsbawm, in: The Journal of Peasant Studies 6.4, 1979, S. 489–501, insbes. S. 494, S. 498.
50 Vgl. Paul Kooistra: Criminals as Heroes. Linking Symbol to Structure, in: Symbolic Interaction 13.2, 1990, S. 217–239, hier S. 220.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sich dabei allerdings nicht auf die historische Wirklichkeit der Banditen, sondern auf deren – durchaus vom historischen Kontext geprägte – Wahrnehmung als „legendary figures".[51] Er versteht den Sozialbanditen als kulturelles Produkt, das ein Konzept extralegaler Gerechtigkeit repräsentiere.[52] Wenn die sozialen Verhältnisse als ungerecht empfunden werden und das von den juridischen Institutionen des Staates als Gerechtigkeit sanktionierte Recht nicht die öffentliche Vorstellung von Gerechtigkeit widerspiegele, müsse eine alternative Vorstellung von Gerechtigkeit zum Ausdruck gebracht werden.[53] In einer Legitimationskrise der Gesellschaft könne die Heroisierung eines Gesetzlosen als sozio-kulturelle Symbolproduktion verstanden werden, an der sich Autoren und Publikum gemeinsam beteiligen, um sozialen und politischen Problemen Sinn zu verleihen.[54] Wegen seines Mythos müsse der Sozialbandit als eine fundamental politische Figur betrachtet werden.[55] Für ein Verständnis der sozialen und politischen Bedeutung des gesetzlosen Helden als Symbol extra-legaler Gerechtigkeit sei hingegen das tatsächliche Verhalten historischer Banditen unwichtig.[56]

Auch dieser Strang der Kritik läuft auf die Frage nach der Relevanz des Mythos hinaus. In seiner Erwiderung stimmt Hobsbawms O'Malley zu, dass sich der politische Charakter des Sozialbanditen auch in der Moderne entfalten könne, gibt jedoch zu bedenken, dass sich die Moderne dadurch auszeichne, dass der deklassierten Landbevölkerung bessere Mittel zur Durchsetzung ihrer Interessen zur Verfügung stünden und das Aufleben von angeblichem Sozialbanditentum in der Moderne daher rühre, dass dessen Mythos in der populären Kultur einer Gesellschaft präsent sei.[57] Wenn dies der Fall sei, könnten die Gesetzlosen der Moderne für eine gewisse Zeit in den tradierten Mythos des Sozialbanditen integriert werden. So könne z. B. Bankraub unter gewissen Umständen als „Anpassung des Sozialbanditentums an den Kapitalismus" erscheinen.[58] Doch Hobsbawm geht davon aus, dass die Banditen der amerikanischen und australischen Frontier eher die letzten Ausläufer eines im Verschwinden begriffenen Phänomens sind und dass sich das ländliche Banditentum in Richtung urbaner Kriminalität verschiebe.[59] Die politischen Aktivisten der Neuen Linken in den 1960er und 70er Jahren, zu deren Aktivitäten Banküberfälle und Entführungen gehörten, rechnet er dem Sonderfall der Exproriatoren zu, die keine klassischen Sozialbanditen seien.[60] Dass in der Moderne verschiedene Praktiken der Gesetzlosigkeit

---

51 Ebd., S. 217.
52 Vgl. ebd., S. 233.
53 Vgl. ebd., S. 218.
54 Vgl. ebd., S. 223.
55 Vgl. ebd., S. 222.
56 Vgl. ebd., S. 223.
57 Vgl. Hobsbawm: Banditen, S. 198.
58 Ebd., S. 200.
59 Vgl. ebd., S. 202.
60 Vgl. ebd., S. 205.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mit dem Sozialbanditentum in Verbindung gebracht werden, sieht Hobsbawm in der Persistenz des Mythos begründet und deswegen sei der „*direkte* Fortbestand der Mythen und Traditionen des klassischen Sozialbanditentums in der modernen Industriegesellschaft […] sehr wohl relevant."[61] Hier trifft er sich mit Kooistras Einschätzung, dass die Figur des gesetzlosen Helden in der Moderne jederzeit aktualisiert werden könne, solange der Mythos fortbestehe. Und dieser Mythos werde weiter existieren: „so long as there exists a concept of justice that is not synonymous with Law".[62]

Das Politische des Sozialbanditen und die Abgrenzung vom Partisanen

Auch ohne explizit politische oder gar revolutionäre Programmatik und unabhängig davon, ob ein Raub legitim erscheint oder nicht, wird mit ihm eine gesellschaftliche Ordnung, die auf Besitzprivilegien oder auf rechtlich garantiertem Eigentum beruht, in Frage gestellt. Der Bandit im Allgemeinen, nicht nur der heroische, macht die Grenzen des Souveräns deutlich, Besitz als Eigentum zu garantieren.[63] Damit bietet sich der Bandit als Projektionsfläche für soziale Unzufriedenheit an. Wenn der Bandit zudem nicht nur im eigenen Interesse handelt, sondern sich auf bestimmte Werte und eine Gemeinschaft verpflichtet, die über die Räuberbande hinausgeht, zeigt sich in seinem Widerstand gegen Herrschaft der soziale Aspekt, der den Banditen zum Sozialbanditen macht. Die soziale Rebellion des Banditen stellt für Hobsbawm „die etablierte Ordnung von Klassengesellschaft und politischer Rolle grundsätzlich in Frage".[64] Das Sozialbanditentum lässt sich „als Vorläufer oder potentielle Brutstätte von Revolten betrachten."[65]. Banditen haben jedoch keine politische Organisierung und kein Programm. Ihnen geht es um die unmittelbare Aneignung von Gütern. Selbst das Prinzip, den Reichen zu nehmen, um den Armen zu geben, ist zuerst einmal sozialer Protest, dem das politische Bewusstsein fehlt.[66] Im Kontext des anti-osmanischen, nationalen Befreiungskampfes auf dem Balkan sieht Hobsbawm dem Banditen durchaus eine politische Rolle zufallen, die ihn der Gestalt des Partisanen annähert.[67] Auch das Beispiel der Expropriatoren, die Methoden der Banditen mit explizit politischem Aktivismus verbinden, zeigt, dass sich Banditentum mit Partisanentum vermischen kann. Das implizit Politische des Sozialbanditen

---

61 Ebd., S. 213 (Hervorh. i. Orig.).
62 Kooistra: Criminals as Heroes, S. 234.
63 Vgl. Hobsbawm: Banditen, S. 19: „Banditentum […] fordert diejenigen heraus, die über Macht verfügen, Recht setzen und die Ressourcen kontrollieren oder zumindest Anspruch darauf erheben."
64 Ebd., S. 120.
65 Ebd.
66 Vgl. Hobsbawm: Sozialrebellen, S. 39.
67 Vgl. Hobsbawm: Banditen, S. 95.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

scheint durch den Partisanen explizit zu werden. Wenn dem Sozialbanditen nicht nur soziale, sondern auch politische Bedeutung zukommt, sobald er sich der Gestalt des Partisanen annähert, dann muss geklärt werden, wie er sich von diesem Akteur unterscheiden lässt, dessen politische Tätigkeit sein konstituierendes Moment ist. Eine Unterscheidung zwischen Sozialbandit und Partisan ist auch deshalb nicht immer ganz eindeutig, weil Banditen mit politischem Bewusstsein zu Partisanen und Partisanen mit dem Abflauen politischer Aktivität zu Banditen werden können.[68] Eine typologische Abgrenzung ist auch deshalb schwierig, weil sie beide ähnliche Methoden benutzten.[69] Die laut Hobsbawm für den Rächer typische Eskalationsspirale[70] charakterisiert nach Herfried Münkler ebenso den Partisanenkampf.[71] Aus der Sicht der Herrschenden werden sie zudem oft unterschiedslos als Gesetzlose betrachtet.

Da die Abgrenzung verschiedener nicht-staatlicher, bewaffneter Akteure problematisch ist, bemüht sich die Forschung darum, die Unterschiede, Übergänge und Verflechtungen von privater und staatlicher Gewalt herauszuarbeiten.[72] Die von einer Seite staatlich lizenzierten Freibeuter sind für die Seite der Geschädigten schlicht Piraten. Freischärler und Partisanen, die sich einer aus ihrer Sicht guten Sache verschrieben haben, sind für ihre Gegner einfache Banditen oder gar Terroristen. Im Gegensatz zu den regulären bewaffneten Kräften des Staates – Polizei und Militär – sind es alles irreguläre Kämpfer, deren rechtlicher Status prekär ist, d. h. sie werden völkerrechtlich nach der Haager Landkriegsordnung nicht als Kombattanten, sondern als Verbrecher betrachtet.[73] Irreguläre Kämpfer agieren außerhalb der legalen staatlichen Ordnung. Als irregulär können sie aber nur bezeichnet werden, wenn der Staat als Zentrum des Politischen gedacht wird. Da sie die politische und rechtliche Ordnung entgrenzen, stellen sie die staatliche Souveränität in Frage. Schmitt lenkt in seiner *Theorie des Partisanen* deswegen den Blick auf das Politische außerhalb des Staates. Aus der Irregularität folgt laut Schmitt zuerst einmal schlichte Illegalität.[74] Partisanen müssen deshalb ihre Legitimität mit intensivem politischem Engagement begründen. Dieses Legitimationsverfahren bindet den Partisanen zurück an den politischen Diskurs. Die Gesetzlosigkeit des Partisanen ist also nicht bloße Illegalität, sondern beruft sich auf

---

68 Für den Fall Jesse James lässt sich letzteres sehr deutlich nachweisen.

69 Vgl. Kooistra: Criminals as Heroes, S. 220.

70 Vgl. Hobsbawm: Banditen, S. 90.

71 Vgl. Herfried Münkler: Die Gestalt des Partisanen. Herkunft und Zukunft, in: ders. (Hg.): Der Partisan. Theorie, Strategie, Gestalt, Opladen 1990, S. 14–39, hier S. 24.

72 Vgl. z. B. Janice E. Thomson: Mercenaries, Pirates, and Sovereigns. State-building and Extraterritorial Violence in Early Modern Europe, Princeton 1994.

73 Vgl. Dirk Freudenberg: Theorie des Irregulären. Partisanen, Guerillas und Terroristen im modernen Kleinkrieg, Wiesbaden 2008, S. 206–207. Mit den Genfer Konventionen wurden allerdings einige irreguläre Einheiten den regulären Soldaten rechtlich gleichgestellt, vgl. ebd., S. 208.

74 Vgl. Carl Schmitt: Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkungen zum Begriff des Politischen, Berlin ^{4}1995, S. 86.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eine Legitimität, die der Legalität der Verhältnisse entgegengesetzt wird.[75] Es ist diese diskursive Legitimierung der Gewaltanwendung, die das Politische des irregulären Kämpfers ausmacht.

Sowohl der Verstoß des Sozialbanditen gegen die Eigentumsverhältnisse als auch der gewaltsame Widerstand des Partisanen gegen den Staat werden legitimiert durch eine Begründung der Taten, die sich nicht mit der bestehenden Rechtsordnung deckt. Diese Begründung erfolgt außerhalb des Rechts, indem die Tat als universell gerechte Handlung oder in Übereinstimmung mit traditionellen Verhaltensweisen legitimiert wird. Mit ihrer Legitimation durch die Bevölkerung oder durch eine politische oder moralische Begründung können die Partisanen, ebenso wie die Sozialbanditen, von Kriminellen unterschieden werden, obwohl sie sich alle jenseits der Legalität bewegen. Da Legitimität aus einer Begründbarkeit von Handlungen resultiert, ist die Rechtschaffenheit der Handelnden der Punkt, an dem sich Bandit und revolutionärer Partisan treffen können. Hobsbawm schreibt, dass Sozialbanditen, die sich revolutionären Bewegungen anschlossen, dies nicht unbedingt taten, weil sie von einer spezifischen politischen Theorie überzeugt gewesen wären, sondern weil „die Sache des Volkes und der Armen ganz augenscheinlich eine gerechte Sache war und die Revolutionäre ihre Glaubwürdigkeit durch Selbstlosigkeit, Opferbereitschaft und rückhaltlose Hingabe bewiesen – mit anderen Worten, durch ihr *persönliches Verhalten*."[76]

Sozialbandit und Partisan vermischen sich also nicht nur begrifflich. Hobsbawm sieht Banditen- und Partisanentum tatsächlich auch historisch ineinander übergehen. Nicht nur in Griechenland und auf dem Balkan kämpften die Banditen gegen die Herrschaft von Eroberern. Auch in China unter der japanischen Besatzung kam es dazu, wie Hobsbawm zu berichten weiß.[77] In einer revolutionären Situation, wie im China der 1930er und 40er Jahre, komme „der Augenblick, wo der Bandit sich zu entscheiden hat, ob er Verbrecher oder Revolutionär wird."[78] Aber Hobsbawm fügt hinzu: „Banditentum und Kommunisten trafen sich, doch ihre Wege liefen in unterschiedliche Richtungen."[79] Dass es eher unge-

---

75 Vgl. ebd.

76 Hobsbawm: Banditen, S. 128 (Hervorh. i. Orig.).

77 „Wie war China zu retten? Die Antwort des jungen Mao lautete: ‚Macht es wie die Helden von Liang Shan Po.' Er meinte die freien Banditen und Guerilleros des Schui Hu Tschuan. Mehr noch, Mao ging daran, sie systematisch zu rekrutieren." Hobsbawm: Banditen, S. 129.

78 Ebd., S. 120.

79 Ebd., S. 130. Hobsbawm weist auf das Problem hin, dass es den Banditen in Maos Armee an Disziplin und ideologischem Selbstverständnis mangelte, weshalb ihnen von Seiten der Parteiführung misstraut wurde. Es wurde befürchtet, sie könnten sich jederzeit aus dem Staub machen. Und ihre ausschweifende und luxuriöse Lebensführung stand in Kontrast zur asketischen Haltung der Revolutionäre. Dieses Misstrauen basierte auf Gegenseitigkeit. Da Sozialbanditen eher an der Erhaltung der traditionellen Welt interessiert sind, sind ihnen revolutionäre Programme verdächtig. Nur wenige der Banditen traten tatsächlich in die Partei ein.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wöhnlich ist, dass revolutionäre Bewegungen tatsächlich von Banditen angeführt werden, ist Hobsbawm durchaus klar. Die gesellschaftliche Erneuerung, die der Revolutionär anstrebt, ist dem Banditen suspekt, insofern er als Sozialrebell die traditionelle Gemeinschaft bewahren will. Selbst wenn Banditen sich einer revolutionären Bewegung anschlossen, blieben sie meist nur Kämpfer, ohne Revolutionäre zu werden, auch wenn Hobsbawm Revolutionsromantik mit dem Mythos des Sozialbanditen vermischt: „Banditentum verschmilzt mit Bauernrevolte oder Revolution. Heiducken, in leuchtenden Röcken und mit gefährlichen Waffen ausgerüstet, sind möglicherweise ihre Soldaten."[80] Im Bewusstsein, dass es häufig anders kommt, schränkt er die Geltung seiner Aussage aber bereits als bloße Möglichkeit ein.

Wie in China, so zeigt auch der Fall der Balkanheiducken und der griechischen Klephten im osmanischen Reich, dass die Wahrscheinlichkeit, dass sich Banditen dem politischen Kampf anschließen, gerade dort steigt, wo die nationale Befreiung auf der Agenda steht. Hobsbawm sieht im nationalen Befreiungskrieg die politisch am höchsten entwickelte Form des Sozialbanditentums.[81] Das liegt daran, dass die Ziele nationaler Befreiungsbewegungen „unschwer in Begriffen ausgedrückt werden können, die für eine archaische Politik verständlich sind, selbst wenn sie mit dieser tatsächlich kaum irgendetwas gemeinsam haben."[82] Das Erstaunliche am Nationalismus ist, dass er zwar eine moderne Vorstellung ist, aber ein Konzept von Nation entwickelt, das suggeriert, sie reiche zurück in eine „immemorial past".[83] Die nationale Gemeinschaft wird daher laut Benedict Anderson verstanden als Ausdruck einer kontinuierlichen, historischen Tradition.[84] Diese imaginäre gemeinsame Vergangenheit, welche nationale Befreiungsbewegungen – selbst dort, wo sie im Gewand einer sozialistischen Revolution auftreten – kennzeichnet, macht das Konzept der Nation anschlussfähig für das traditionelle Weltbild des Sozialbanditen. Während laut Hobsbawm die Bande als Organisationsform kein Modell für die Gesamtgesellschaft anbietet, gibt die Idee der Nation jedem ihrer Mitglieder, also auch dem Banditen, die Möglichkeit, sich diese als ‚seine' Gemeinschaft vorzustellen. Und die Verbundenheit mit seiner Gemeinschaft ist, worauf Hobsbawm hingewiesen hat, ein zentrales Merkmal des Sozialbanditen. Durch ihre spezifische Herkunft kann sich die Legitimität der Banditen im Falle eines erfolgreichen nationalen Befreiungskampfes in Legalität umsetzen. So vermerkt John Koliopoulos, dass die griechischen Klephten, weil sie im Unabhängigkeitskrieg als bewaffnete Banden von der nationalen Bewegung politisch lizenziert wurden, schließlich in die verschiedenen nationa-

80 Ebd., S. 104.
81 Vgl. Hobsbawm: Sozialrebellen, S. 17.
82 Hobsbawm: Banditen, S. 125.
83 Benedict Anderson: Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, London/New York 2006, S. 11.
84 Vgl. ebd., S. 195.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

len Sicherheitsorgane integriert wurden. Die griechischen Banditen wurden so zu einem integralen Bestandteil der neuen politischen Ordnung, weil Armee und Polizei als direkte Nachfolger der bewaffneten Banden aus dem Unabhängigkeitskrieg hervorgingen.[85] Das ist auch eine Form, in der sich Hobsbawms fünftes Merkmal des edlen Räubers einlösen lässt: dass er, falls er überlebt, in die Gemeinschaft zurückkehrt, die er nie wirklich verlassen hat.[86] Nur ist diese Gemeinschaft in diesem Fall nicht die bäuerliche Dorfgemeinschaft, sondern die nationale Gemeinschaft. Ebenso werden die revolutionären Partisanen, wenn sie den Krieg gewinnen, zur regulären Armee und in die neue Gesellschaftsordnung integriert. Im siegreichen Ausgang des Kampfes gehen die irregulären Kräfte ins Reguläre über.

Die politische Bestimmung, die dem Sozialbanditen im nationalen Befreiungskampf zukommt, ist weniger sozialrevolutionärer Art, sondern trägt eher einen traditionellen und konservativen Charakter. So muss auch der Begriff des Partisanen differenziert werden. Münkler unterscheidet zwischen dem Partisan der Revolution und dem Partisan der Tradition.[87] Einerseits gibt es Theoretiker des Partisanenkriegs wie Mao in China und Che Guevara auf Kuba, die in ihren Schriften Taktik und Strategie des Partisanen in den Dienst der Revolution stellen.[88] Andererseits gibt es aber auch traditionalistische und existentialistische Partisanenkonzepte wie sie sich in Rolf Schroers *Der Partisan* und Carl Schmitts *Theorie des Partisanen* finden. In der Berufung auf das ältere Recht einer traditionellen Welt,[89] das durch das neue Recht einer spezifischen Besatzungsmacht oder einer abstrakten Moderne usurpiert wurde, wird der traditionalistische Partisan dem archaischen Sozialbanditen ähnlich. Durch unmittelbare Empörung und das Gefühl persönlicher Zuständigkeit motiviert, erscheint der Schroersche Partisan – ähnlich wie Ernst Jüngers Waldgänger[90] – als eine existentialistische Figur, die durch Dezisionismus und Voluntarismus gekennzeichnet ist. Mit dem älteren Recht hat der Partisan der Tradition aber durchaus eine klare, positive Vorstellung von erstrebenswerten gesellschaftlichen Verhältnissen und bleibt dadurch an das Recht gebunden. Dagegen werde, laut Schmitt, die im Völkerrecht zum Ausdruck kommende Hegung des Krieges vom revolutionären Partisanen zerstört, da er das Rechtssystem in seiner Gesamtheit angreife, das er als absoluten Feind postuliere.[91] Im Gegensatz dazu habe der traditionelle Partisan als „defensiv-auto-

---

85 Vgl. John S. Koliopoulos: Brigands with a Cause. Brigandage and Irredentism in Modern Greece 1821–1912, Oxford u. a. 1987, S. 298.
86 Hobsbawm: Banditen, S. 60–61.
87 Vgl. Münkler: Gestalt des Partisanen, S. 29.
88 Vgl. Mao Tse-tung und Che Guevara: Guerrilla Warfare, übers. v. Samuel B. Griffith (Mao) / Harries-Clichy Peterson (Guevara), London 1961.
89 Vgl. Rolf Schroers: Der Partisan. Ein Beitrag zur politischen Anthropologie, Köln/Berlin 1961, S. 23, S. 31.
90 Ernst Jünger: Der Waldgang, Frankfurt am Main 1951.
91 Vgl. Schmitt: Partisanen, S. 56, S. 91.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

chthoner Verteidiger der Heimat“[92] mit der Fremdherrschaft einer Besatzungsmacht einen wirklichen Feind. Schmitt sieht den Partisanen der Tradition positiv, während der Partisan der Revolution bei ihm eine sehr negativ besetzte Gestalt ist. Der konkrete Feind des traditionellen Partisanen und der absolute Feind des revolutionären Partisanen fallen aber in der spezifischen Besatzungsarmee und dem abstrakten Recht, das sie repräsentiert, in eins. Daraus lässt sich erklären, warum gerade in nationalen und antikolonialen Befreiungskriegen traditionelle und revolutionäre Kräfte schließlich zu einer Übereinkunft finden.[93] Die Abgrenzung zwischen dem Sozialbanditen als Bewahrer einer traditionellen Welt, als welchen Hobsbawm ihn beschreibt, und dem Partisanen der Tradition Schmitt'scher Prägung wird dadurch allerdings weiter erschwert. Zwar ist die von Schmitt angeführte Legitimierung des Kampfes durch Intensität des politischen Engagements dem Sozialbanditen in der Regel fremd, doch die weiteren Merkmale der Irregularität, der gesteigerten Mobilität und des ‚tellurischen Charakters' treffen auf beide zu. ‚Tellurischer Charakter' bedeutet, dass der Partisan als Verteidiger seines Heimatbodens an diesen gebunden ist. Diese Gebundenheit an den Boden sei notwendig, „um die Defensive, d. h. die Begrenzung der Feindschaft raumhaft evident zu machen und vor dem Absolutheitsanspruch einer abstrakten Gerechtigkeit zu bewahren.“[94] Darin unterscheide sich der traditionalistische Partisan vom kommunistischen Weltrevolutionär. Es sei diese „Verbindung mit dem Boden, mit der autochthonen Bevölkerung und der geographischen Lage des Landes – Gebirge, Wald, Dschungel oder Wüste“,[95] aus welcher der Partisan seine Legitimität schöpfe. Bereits im *Nomos der Erde* (1950) begründet Schmitt das Recht vom Boden her und führt aus, dass aus „erfolgreich defensiven Behauptungen eines Landes gegenüber Fremden das Recht an dem Land“ hervorgehen kann.[96] Damit bräuchte es das politische Engagement zur Legitimierung des Kampfes gar nicht. Und wenn diese wegfällt, wird die einzige Unterscheidung zum Sozialbanditen hinfällig. Denn auch der Sozialbandit ist ein irregulär Bewaffneter, der sich schnell und unvorhersehbar auf ihm bekanntem Terrain bewegt. Sein Operationsgebiet ist „[i]m Gebirge und in den Wäldern“.[97] Er ist aber nicht nur mit dem Gelände vertraut, sondern auch mit dem Land und durch seine Herkunft mit dessen Bewohnern verbunden. Darin unterscheidet er sich vom asozialen Banditen, der ein nomadisches Leben als Vagant führt, aber wenig von einem Partisanen.

92 Ebd., S. 35.
93 Vgl. Hobsbawm: Banditen, S. 125.
94 Schmitt: Partisanen, S. 26.
95 Ebd.
96 Carl Schmitt: Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum, Köln 1950, S. 17.
97 Hobsbawm: Banditen, S. 19.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Münkler spricht vom Partisanen als transistorischer Gestalt, die keinen Idealtypus wie Soldat oder Terrorist darstelle, sondern im Feld der Konfliktaustragung den Übergang zwischen dem Regulären (Soldat) und dem völlig Irregulären (Terrorist) beschreibe.[98] Sein „chamäleonhafte[r] Charakter“[99] erlaube es nicht, „die Gestalt des Partisanen länger als einen Augenblick konturiert zu zeigen.“[100] Dasselbe Problem scheint es bei der typologischen Bestimmung des Sozialbanditen zu geben. Obwohl der transistorische Charakter von Partisan und Sozialbandit Überschneidungen und Vermischungen mit sich bringt und obwohl Münkler Bedenken anmeldet, dass der Partisan überhaupt idealtypisch gefasst werden kann, übernimmt Alto Loibl in dem von Münkler herausgegebenen Sammelband *Der Partisan* die Aufgabe, den Partisanen vom Hobsbawm'schen Sozialrebellen und vom gemeinen Banditen typologisch abzugrenzen.[101] Loibl beschreibt die Unterschiede auf den Ebenen Status, Herkunft, Gegner, Intention und Ziel. Partisanen sind demnach irreguläre Streitkräfte, in der Bevölkerung verankert, ohne schichtspezifische Herkunft. Sie leisten politischen Widerstand gegen die gesamte bestehende Ordnung, die sie durch eine neue ersetzen wollen. Sozialrebellen sind Rächer und Kämpfer für Gerechtigkeit und für die Belange ihrer Familie oder ihres Standes. Sie sind ebenfalls in der Bevölkerung verankert, aber entstammen der Bauernschaft. Sie leisten sozialen Widerstand gegen lokale Repräsentanten der herrschenden Ordnung. Ihr Ziel ist die Wiedergutmachung von Unrecht und die Verteidigung oder Widerherstellung einer traditionellen Ordnung. Banditen sind kriminelle Vaganten, die eine Gegengesellschaft bilden und kaum bis gar nicht in der Bevölkerung verankert sind. Einem ökonomischen Pragmatismus folgend ist ihr Ziel die Beute und ihre Gegner sind alle potentiellen Opfer und die Ordnungsorgane. Diese Bestimmung Loibls wirft eine ganze Reihe Probleme auf. Zunächst vermischt er die Begriffe Sozialrebell und Sozialbandit, die Hobsbawm verwendet und die keineswegs synonym zu verstehen sind. Loibl entscheidet sich zwar schließlich für den Begriff des Sozialrebellen als typologische Kategorie, zitiert aber fast ausschließlich aus *Banditen*. Bei Hobsbawm ist der Sozialbandit eine mögliche Form des Sozialrebellen, der in anderen Formen archaischen Protestes Ausdruck finden kann (z. B. in militanten Endzeitsekten).[102] Das Charakteristikum der Gegengesellschaft allein für den gewöhnlichen, verbrecherischen Banditen ist ebenfalls nicht triftig. So führt Hobsbawm am Beispiel der Balkan-Heiducken aus, dass sich dort ebenfalls Gesellschaften mit eigenen Regeln konstituieren. Als „abnorme soziale Einheit“[103] freier Männer bildeten sie strenge Bru-

98 Vgl. Münkler: Gestalt des Partisanen, S. 16.
99 Ebd., S. 14.
100 Ebd., S. 34.
101 Vgl. Alto Loibl: Revolution, Rache, Raub. Zur Abgrenzung von Partisanen, Sozialrebellen und Banditen, in: Münkler (Hg.): Partisan, S. 276–291.
102 Vgl. Hobsbawm: Rebels.
103 Hobsbawm: Banditen, S. 98.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

derschaften.[104] Loibl versteht den Partisanen als Revolutionär, der eine zukünftige gerechte Gesellschaft antizipiert und den Sozialrebellen als Konservativen, der die alte, gerechte Gesellschaft bewahren möchte. Durch seine Definition schlägt er den Partisanen ganz der Revolution zu, was mit darauf zurückzuführen ist, dass er vor allem Che Guevaras Theorie des Partisanenkriegs zugrunde legt. Die Differenzierung Münklers zwischen dem Partisanen der Revolution und dem Partisanen der Tradition geht er nicht mit. Als letzterer erscheint bei Loibl der Sozialrebell. In Rückgriff auf Hobsbawm versucht er eine neue typologische Ordnung zu etablieren. Er kann damit allerdings nicht erfassen, dass es Partisanen der Tradition gibt, die keine Sozialrebellen im archaisch-vormodernen Sinne sind, dass es Sozialrebellen gibt, die keine Banditen sind und wie und warum sich Banditen, die nicht nur Verbrecher sind, in bestimmten historischen Situationen auf die Seite der Revolution schlagen. Auch wenn es nach Hobsbawm berechtigt ist, den traditionellen Charakter des Sozialbanditen zu betonen, bringt Loibls Typologie hinsichtlich der Unterscheidung von Sozialbandit und Partisan nur einen Erkenntnisgewinn: Sie bestätigt den Befund, dass die Figuren des Irregulären und der Gesetzlosigkeit transistorische Gestalten sind, die sich gegen idealtypische Merkmalsbestimmungen sperren.

3. Die Probleme einer Typologie des Gesetzlosen

Die Kritik an Hobsbawm, dass Balladen und literarische Texte eher zweifelhafte Quellen seien, um die historische Realität des Banditentums zu erfassen und dadurch ein Mythos rekonstruiert werde, verfängt für die Geschichtswissenschaft. Wenn der Gegenstand der Untersuchung jedoch der kulturelle Ausdruck ist, den der gesetzlose Held in verschiedenen Texten findet, dann gerät man weniger als die Geschichtswissenschaft in die Pflicht, textuelle Quellen auf ihre zuverlässige Beschreibung einer historischen Wirklichkeit hin zu überprüfen. Zudem hat Kooistra gezeigt, dass sich das Politische des gesetzlosen Helden aus dem Mythos, also der kulturellen Symbolproduktion, und nicht aus den konkreten, historisch belegbaren Taten eines heroisierten Gesetzlosen erklären lässt. Da sich diese Studie explizit mit dem Mythos des Gesetzlosen befasst, ließe es sich womöglich rechtfertigen, auf Hobsbawms typologischen Ansatz aufzubauen, da dieser gerade für die Erfassung des Mythos adäquat zu sein scheint. Die von Hobsbawm aufgeworfene These vom Sozialbanditen hat tatsächlich dazu geführt, dass literaturwissenschaftliche Arbeiten und die ethnologische Erzählforschung sich in ihrer Beschäftigung mit dem Mythos des Gesetzlosen auf Hobsbawms Typologie stützen. Eine Folge davon ist allerdings, dass sich vorrangig damit aufgehalten wird, typologische Merkmale aufzuzählen, um nachzuprüfen, ob konkrete Figuren dem beschriebenen Typus entsprechen oder inwiefern sie davon abweichen.

[104] Vgl. ebd., S. 101.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dies ist die Vorgehensweise von Heribert Leonardy, der sich explizit mit dem *Mythos vom ‚edlen' Räuber* beschäftigt.[105]

Auch Graham Seal, der nach der kulturellen Bedeutung des Mythos in einem bestimmten historischen Kontext und nicht nach der historischen Richtigkeit dessen Inhalts fragt, greift die historische Kritik an Hobsbawm auf und macht sie zum Ausgangspunkt seiner Forschung: „it is mythology rather than history that validates Hobsbawm's hypothesis."[106] Seal kritisiert Hobsbawm allerdings dafür, dass er dem Prozess der Tradierung des Heldenbilds und der daraus hervorgehenden Stereotypisierung zu wenig Aufmerksamkeit schenkt.[107] Dieser Aufgabe widmet sich Seal, indem er den typologischen Ansatz Hobsbawms, der von Seiten der Historiker als Reproduktion eines Mythos kritisiert wurde, aufgreift, um genau diesen Mythos in den Blick zu bekommen und aus ihm Erkenntnisse über die soziale Situation seines Entstehungskontexts zu gewinnen. Die von Seal genannten zehn typologischen Merkmale des gesetzlosen Helden erweitern und modifizieren diejenigen neun, die Hobsbawm für den edlen Räuber aufzählt: er ist Freund der Armen und ein Trickster, er wird unterdrückt und in die Gesetzlosigkeit gezwungen, er ist mutig, großzügig, höflich und wendet keine ungerechtfertigte Gewalt an, er wird verraten und lebt nach seinem Tod weiter.[108] Damit lässt sich genauso gut ein gesetzloser Held rekonstruieren wie mit den sieben Merkmalen, die Kooistra als konstitutiv für den heroischen Verbrecher ansieht.[109] Dreizehn Jahre später listet Seal sogar zwölf statt zehn typologische Merkmale auf.[110] Die Schwankungen in der Anzahl der Merkmale werden dadurch erklärt, dass nicht alle erfüllt sein müssen, damit eine Figur als gesetzloser Held erkannt wird. Die Merkmale stellen vielmehr einen Fundus an Eigenschaften und Motiven dar und können unterschiedlich kombiniert werden: „The narrative framework of individual mythologies is essentially a morphology of possible elements combined and recombined by singers and tellers in response to their audiences."[111] Im Gegensatz zu Hobsbawm, der die Uniformität und Standardisierung des Banditenmythos betont[112] und auch im Gegensatz zu Kooistra, der darauf verweist, dass die Grundform des Mythos unveränderlich sei,[113] entwickelt Seal im Anschluss an Victor Turner und Vladimir Propp ein durchaus dynamisches

105 Vgl. Leonardy: Der Mythos vom „edlen" Räuber.
106 Graham Seal: The Robin Hood Principle: Folklore, History, and the Social Bandit, in: Journal of Folklore Research 46.1, 2009, S. 67–89, hier S. 84. In seiner Monographie *The Outlaw Legend* formuliert er: „it is folklore rather than history that proves his [Hobsbawm's] case." Graham Seal: The Outlaw Legend. A Cultural Tradition in Britain, America and Australia, Cambridge u. a. 1996, S. 3.
107 Vgl. Seal: Outlaw, S. 4.
108 Vgl. ebd., S. 11.
109 Vgl. Kooistra: Criminals as Heroes, S. 219.
110 Seal: Robin Hood Principle, S. 74–75.
111 Ebd., S. 75.
112 Vgl. Hobsbawm: Sozialrebellen, S. 28.
113 Vgl. Kooistra: Criminals as Heroes, S. 227.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Modell sozio-kultureller Tradierung. In der Frage der sozialen und politischen Bedeutung des Mythos als Prozess sozialer Symbolproduktion folgt er Kooistra, wenn er schreibt, dass einem Banditen durch mythische Zuschreibung heroische Qualitäten anzudichten seien: „an indicator of deep serious social tensions within a community rather than a mere narrative cliché."[114] Der Gesetzlose werde, unabhängig von seinen tatsächlichen Handlungen und Intentionen, zum Fokus für öffentliche Unzufriedenheit.[115] Seal kommt zu dem Schluss, dass sich aus den Überlegungen zu Geschichte und Mythos des gesetzlosen Helden ein Prinzip destillieren lasse, das über Zeit und Raum hinweg allgemeine Gültigkeit habe: „Wherever and whenever significant numbers of people believe they are the victims of inequity, injustice, and oppression, historical and/or fictional outlaw heroes will appear and continue to be celebrated after their deaths."[116] Seal koppelt den Mythos zurück an tatsächliche historische Phänomene, sieht in ihm aber nicht nur eine Reflektion sozialer Prozesse, sondern versteht die Tradierung des Mythos selbst als einen sozialen Prozess.[117] Seal geht von einem „narrative framework"[118] aus, in dem sich unter spezifischen sozio-historischen Umständen ein „cultural script"[119] entfalte. Dass er Elemente auflistet, um dieses „framework" zu beschreiben, dem das „script" folgt, läuft auf eine Bestimmung typologischer Merkmale hinaus. Laut Seal stellt der Mythos des gesetzlosen Helden einen Vorrat an narrativen Elementen bereit, aus dem sich die Heroisierung der tatsächlichen, historischen Banditen bedienen könne. Dabei werden diese Elemente losgelöst von Ort, Zeit und spezifischer Agenda und können auf die verschiedensten historischen und sozialen Situationen übertragen werden.[120] Der Mythos von Robin Hood ist genau in dieser Hinsicht paradigmatisch: er stellt ein Modell bereit, nach dem nachfolgende Gesetzlose heroisiert werden. Robin Hood wird zum „defining type of the outlaw hero"[121] und zum „archetype of the ‚noble robber'".[122] Ein „cultural stereotype"[123] schält sich heraus.

Seals Einsicht in die Tradierungsprozesse des Mythos verbindet er unmittelbar mit einer Typologie des gesetzlosen Helden. Obwohl er die Unveränderlichkeit der mythischen Grundform, die Hobsbawm und Kooistra postulieren, dynamisieren will, schränkt Seal die Variationsfähigkeit des Mythos durch die Stereotypisierung ein. Hingegen ist sich auch Kooistra bewusst, dass im Verlauf der Tradierung des Mythos die Erzählungen variiert werden und neue Bedeutungsschichten

114 Seal: Outlaw, S. 5.
115 Vgl. ebd., S. 15.
116 Seal: Robin Hood Principle, S. 83.
117 Ebd., S. 80.
118 Ebd., S. 74.
119 Ebd., S. 79.
120 Vgl. Seal: Outlaw, S. 19.
121 Ebd., S. 24.
122 Ebd., S. 25.
123 Ebd., S. 21.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dazukommen, die über den Entstehungskontext hinausgehen.[124] Damit wird deutlich: Das Verhältnis von Stabilität und Variation der mythischen Tradierung ist ein zentrales Problem. Durch eine typologische Bestimmung wird dieses Verhältnis allerdings tendenziell einseitig aufgelöst, indem die Tradierung unveränderlicher Narrative betont wird. Auch wenn Seal seine Typologie erweitert und sie ausgefeilter wird, zeigt sich die Ungenauigkeit in der Bestimmung von konkreten Phänomenen. Alle extralegalen Gewalttäter, die von einer bestimmten Gemeinschaft als Helden gefeiert werden, wären dann Robin Hoods. So erklärt Seal Osama bin Laden zu einem Robin Hood des 21. Jahrhunderts.[125] Sicherlich können sich die Zuordnungen von Helden und Tätern in einem typologischen Feld je nach Standpunkt oder historischem Kontext verschieben.[126] Doch die Unterschiede zwischen Gesetzlosen, Partisanen und Terroristen verschwimmen.[127] Die typologische Identifizierung hebt die Differenz zwischen dem mittelalterlichen Banditen und dem postmodernen Jihadisten auf. Was unterschiedlich ist, erscheint durch eine Typologie plötzlich ähnlich.[128]

Die Tendenz typologischer Bestimmungen, Unterschiede einzuebnen, zeigt sich bei Orrin Klapp, der bereits vor Hobsbawm den Versuch macht, Gesetzlose als Volkshelden zu beschreiben. Klapp entwickelt in seinem Artikel „The Folk Hero" eine noch allgemeinere und daher umso fragwürdigere und widersprüchlichere Typologie. Ausgehend von Beobachtungen in Mexiko schreibt er: „Bandit heroes such as Pancho Villa or Emiliano Zapata were held in great esteem [...] similar to the heroes of other cultures, for example, King Arthur, Robin Hood, or Jesse James."[129] Was König Arthur mit den Banditenfiguren gemein haben soll, außer dass er ein „type of heroic figure"[130] ist und als Volksheld verehrt wird, bleibt jedoch unklar. Klapp präsentiert eine typologische Tabelle, in der er nach zehn Merkmalen, teilweise binnendifferenziert, Heldenfiguren aus allen Kontinenten und aus allen Zeitaltern, beginnend mit Abraham, versammelt.[131] Er zählt eine Reihe von Helden-Merkmale auf, wie z. B. eine besondere Tat, eine bestandene Herausforderung, die Quest, Cleverness, die Wohltat oder die gerechte Rache. Es mag noch teilweise plausibel erscheinen, dass in der Kategorie ‚Wohltäter' Robin Hood neben Jesus steht, auch wenn der Bandit und der Religionsgründer ansonsten nicht viel gemeinsam haben. Vollends befremdlich wird

124 Vgl. Kooistra: Criminals as Heroes, S. 227.
125 Seal: Robin Hood Principle, S. 85.
126 Vgl. Giesen: Triumph and Trauma, S. 7, S. 20–21.
127 Für die Probleme, die solche Ununterscheidbarkeit mit sich bringt, vgl. Herfried Münkler: Guerillakrieg und Terrorismus. Begriffliche Unklarheit mit politischen Folgen, in: Wolfgang Kraushaar (Hg.): Die RAF. Entmythologisierung einer terroristischen Organisation, Bonn 2008, S. 71–108.
128 Vgl. Giesen: Triumph and Trauma, S. 4.
129 Orrin E. Klapp: The Folk Hero, in: The Journal of American Folklore 62.243, 1949, S. 17–25, hier S. 17. Er bezieht sich dabei auf eine Studie von Robert Redfield.
130 Klapp: Folk Hero, S. 17.
131 Vgl. ebd., S. 18.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Willkürlichkeit der Kategorisierung, wenn er den Helden als Märtyrer beschreibt und zwischen Lincoln, Gandhi und Hitler einen Zusammenhang herstellt.[132] Sie alle in der gleichen Kategorie zu führen, bringt die Absurdität der Typologie in grellem Licht hervor. Die Bestimmung abstrakter Merkmale sieht ab vom konkreten Gehalt des zu bestimmenden Objekts. Damit entstehen durch eine Typologie Zusammenhänge, die keinesfalls in den Gegenständen begründet liegen, sondern die rein äußerlich durch den typologischen Rahmen gestiftet werden. Nun könnten – dies wäre ein möglicher Einwand – die Kategorien einfach nicht adäquat gewählt sein und es müsste ein neues typologisches Feld abgespannt werden. Gerhard Preyer weist jedoch in seiner Kritik an Max Webers typologischem Modell auf das grundsätzliche Problem hin, „dass die Bildung von Idealtypen willkürliche Selektionen (Merkmalssteigerungen) sind, denen der Zusammenhang fehlt."[133] Der Artikel von Klapp verdeutlicht dieses Problem auf drastische Weise, liefert aber auch ein äußerst schwaches Beispiel für eine Typologie. Im Gegensatz dazu erarbeitet Seal – wie Klapp ein Folklore-Forscher[134] – ein avanciertes typologisches Modell. Aber auch Seal, der ja gerade den Anspruch formuliert, die Dynamik und Veränderungen von Erzähltraditionen prozessual zu erfassen, kommt, wie gezeigt wurde, nicht über das grundsätzliche Problem des typologischen Ansatzes hinweg.

Die Fülle der zirkulierenden Bezeichnungen lässt erahnen, wie schwer die vielgestaltige Figur des Gesetzlosen durch typologische Bestimmungen zu fassen ist. Zudem beinhaltet jeder gewählte Begriff immer bereits eine Bewertung. Es ist nicht egal, ob jemand als Brigant oder Desperado, Seeräuber oder Freibeuter, ‚Hoodlum' oder ‚Highwayman' bezeichnet wird.[135] Auch wenn der Gesetzlose von der einen Seite als Held verehrt wird, bleibt er für seine Gegner schlicht ein Krimineller. Selbst wenn er einem moralischen Kodex folgt, der ihn nur aus der Perspektive des herrschenden Rechts gesetzlos macht und er nicht im Sinn einer anarchischen Regel- und Gewissenlosigkeit als gewöhnlicher Verbrecher aufgefasst werden kann, handelt es sich um eine stark polarisierende Figur. In der Erzähltradition kann die Figur, je nach Standpunkt des Erzählers, als Sozialbandit, Partisan, Revolutionär oder auch Verbrecher erscheinen. Wenn das ausdrückliche politische Engagement das Einzige ist, was den Partisanen vom Sozialbanditen unterscheidet, dann können Geschichten über Robin Hood, Störtebeker und Jesse James auch als Partisanenerzählungen tradiert werden, sobald ihnen eine politische Agenda angedichtet wird.

---

132 Vgl. ebd., S. 23.

133 Vgl. Gerhard Preyer: Max Webers Religionssoziologie. Eine Neubewertung, Frankfurt am Main 2010, S. 20.

134 Er nennt Klapps Artikel zwar, doch nimmt er nicht weiter darauf Bezug. Vgl. Seal: Outlaw Legend, S. 85.

135 Frank Prassels typologische Unterscheidung zwischen ‚Bandit', ‚Highwayman', ‚Desperado', ‚Rebel', ‚Hoodlum', ‚Gunman', ‚Badman' etc. bleibt hingegen ziemlich willkürlich. Vgl. Prassel: Great American Outlaw.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Obwohl es sich abzeichnet, dass ein typologischer Ansatz generell problematisch ist, hat er sich in den Outlaw Studies als vorherrschende Methode durchgesetzt. Eine wissenschaftliche Studie, die sich in der Tradition der Outlaw Studies mit der scheinbaren Selbstverständlichkeit typologischen Arbeitens konfrontiert sieht, kann diese Selbstverständlichkeit des methodischen Ansatzes nicht einfach hinnehmen und muss sich mit den Problemen und Widersprüchen, die damit einhergehen, auseinandersetzen. Die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen von Typologien sollen hinterfragt werden, um aus der Kritik ein eigenständiges methodisches Modell zu entwickeln, durch das ein neuer Zugang zum Material erschlossen werden kann.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

IV. Zur Kritik der Typologie

1. Nutzen und Grenzen von Typologien

Anknüpfend an Max Weber beschreibt der Soziologe Ulrich Bröckling, wie Typologien Material aus einer historisch-sozialen Konstellation zu einem einheitlichen Gedankengebilde verdichten und durch die Konstruktion von Idealtypen eine Perspektive auf die Wirklichkeit vorschlagen, die der Orientierung der Forschung dient. Typologien seien deshalb ein heuristisches Hilfsmittel, um sich einem Gegenstand zu nähern und keine Beschreibung der Wirklichkeit.[1] Idealtypen sind Abstraktionen, die gewisse Aspekte der Wirklichkeit überbetonen und damit eine Modellbildung erlauben. So erachtet Bröckling gerade für die Analyse heroischer Figuren einen typologischen Ansatz als durchaus sinnvoll, weil die Typisierung der Logik des Gegenstands entspreche. Er meint damit, dass die semantische Konstruktion einer heroischen Figur das Modell eines Typus voraussetzt: „Für sich genommen mag jeder Held einzigartig sein, zum gestalthaften Fokus einer Gemeinschaft wird er nur, wenn er etwas verkörpert, was über ihn hinausweist, mit anderen Worten, zum Helden wird er als Typus, nicht als Individuum."[2]

Dass Typologien sich besonders für die Beschreibung von Heldenmythen zu eignen scheinen, liegt an dem Zusammenhang von Typus und Mythos. Kooistra führt die Heroisierungen von Gesetzlosen auf eine „mythic formula" zurück, durch die ein spezifischer Gesetzloser in der Praxis des Erzählens mit bestimmten Attributen ausgestattet wird.[3] Diese Attribute der mythischen Formel werden dann als die typischen Merkmale des gesetzlosen Helden verstanden. Als notwendige Voraussetzung zur Verbreitung der Erzählung vom gesetzlosen Helden benennt Seal einen „mythical and widely transmissible ‚core'",[4] aus dem er seine Typologie ableitet. Ein stabiler narrativer Kern ist nach Hans Blumenberg ein zentrales Merkmal mythischen Erzählens:

> Mythen sind Geschichten von hochgradiger Beständigkeit ihres narrativen Kerns und ebenso ausgeprägter marginaler Variationsfähigkeit: ihre Beständigkeit ergibt den Reiz, sie auch in bildnerischer oder ritueller Darstellung wiederzuerkennen, ihre Veränderbarkeit den Reiz der Erprobung neuer und eigener Mittel der Darbietung.[5]

---

1 Vgl. Ulrich Bröckling: Negationen des Heroischen. Ein typologischer Versuch, in: helden. heroes. héros. E-Journal zu Kulturen des Heroischen 3.1, 2015, S. 9–13, hier S. 12. DOI: 10.6094/helden.heroes.heros/2015/01/02.

2 Bröckling: Negationen, S. 13.

3 Kooistra: Criminals as Heroes, S. 233.

4 Seal: Outlaw, S. 20.

5 Blumenberg: Arbeit, S. 40.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Als narrativer Kern eines Mythos können diejenigen Elemente bestimmt werden, die in verschiedenen Erzählungen wiederkehren. Trotz aller Varianten müssen alle Erzählungen eines Mythos einen gemeinsamen Bestand an ähnlichen Narrativen besitzen. Weil eine Typologie Ähnlichkeiten und sich wiederholende Muster unter einer jeweils eigenen Kategorie zusammenfasst, liegt eine isomorphe Struktur vor: Der Typus als Bündel wiederkehrender Merkmale findet seine Entsprechung im narrativen Kern des Mythos als Bündel wiederkehrender Elemente in den Erzählungen. Was die historische Kritik Hobsbawm vorwirft – er beschreibe mit seiner Typologie viel eher den Mythos des Sozialbanditen als dessen geschichtliche Wirklichkeit – lässt sich nun erklären. Hobsbawm gewinnt seine Typologie des Sozialbanditen, indem er aus historischen und literarischen Quellen das Typische anhand von materialreichen Beobachtungen deduziert und narrative Elemente anhand von Wiederholungen und Ähnlichkeiten auswählt und ordnet. Das jeweils Typische der mythischen Figur des Gesetzlosen ist das Ergebnis einer Erzähltradition, in der sich die akzidentiellen Elemente von den prägnanten scheiden und sich der narrative Kern herausschält.[6] Daraus begründet sich sowohl Seals Beschreibung des Prozesses der Stereotypisierung als auch Hobsbawms Aussage, der Mythos verwandle die Gesetzlosen in Typen. Der heuristische Wert von Typologien für die Untersuchung von mythischen Heldenfiguren besteht darin, dass sie es ermöglichen, an der Figur das zu erfassen, was über ihre Besonderheit hinausgeht. Durch eine Typologie kann damit der narrative Kern eines Mythos rekonstruiert werden, was es auch erlaubt, die Überlieferungsgeschichte eines Stoffes genealogisch nachzuvollziehen. Dass Typologien „von den Besonderheiten des konkreten Falls abstrahieren“,[7] bringt jedoch eine Reihe von Problemen mit sich. Laut Bröckling sind sie „ahistorisch und nicht in der Lage, geschichtliche Transformationen und kulturelle Übersetzungsprozesse zu fassen“, sie „suggerieren […] eine Vollständigkeit und Systematik, die der Vielfalt des historischen Materials nicht gerecht wird“ und betonen „Differenzen gegenüber Verwandtschaftsbeziehungen, Hybridbildungen und Unschärfen.“[8] Wie in der Darstellung verschiedener typologischer Modelle bereits gezeigt wurde, geht die Betonung von Differenzen durch die Unterscheidung von Typen einher mit der Überbetonung der Gemeinsamkeiten von Phänomenen, die demselben Typus zugeordnet werden. Die Kritik am typologischen Ansatz trifft die Probleme der Historizität, der Totalität und des Verhältnisses von Identität und Differenz.

Typisierung als kognitive Arbeit des Auffindens von Ähnlichkeiten und Unterschieden ist eine Form von Begriffsbildung. Identifizierung und Differenzierung sind Operationen des Verstandes, die das Objekt als geistige Vorstellung hervorbringen, indem es in einen Begriff übersetzt wird. Der Philosoph Josef Früchtl

---

6 Zur Herausbildung der Prägnanz des Mythos durch die Tradierung einer Erzählung vgl. Blumenberg: Arbeit, S. 78–79.

7 Bröckling: Negationen, S. 12.

8 Ebd., S. 13.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

macht in seiner *Heldengeschichte der Moderne* das Dilemma deutlich, dass man einen „Begriff der Sprache außerhalb des Spezialbereichs der Naturwissenschaften […] nicht in einer Formel oder durch die Bestimmung eines gemeinsamen Merkmals definieren, auf eine Definition aber auch nicht verzichten kann“.[9] Früchtl weist damit auf den Widerspruch hin, dass Definitionen, also begriffliche Bestimmungen – und somit auch Typologien, die lediglich spezifische Formen solcher begrifflichen Definitionen darstellen – zugleich notwendig und notwendigerweise unzureichend sind. Notwendig sind sie deshalb, weil wir die Allgemeinheit der Sprache brauchen, um die Wirklichkeit der Welt vermitteln zu können. Die Idee dahinter ist, dass das konkrete Objekt durch begriffliche Abstraktion ausgedrückt werden kann, weil das Besondere im Allgemeinen aufgehoben ist, also in ihm bewahrt bleibt. Schon Immanuel Kant hat in seiner *Kritik der reinen Vernunft* festgestellt, dass Gedanken ohne Inhalt leer und Anschauungen ohne Begriffe blind sind.[10] Die Identifizierung von Gegenständen mit Begriffen ist unerlässlich für das Denken überhaupt: „Denken heißt identifizieren.“[11] Theodor W. Adorno stellt heraus, dass sich das Denken im Begriff des Nichtbegrifflichen versichert.[12] In die Aporie gerät das Identitätsdenken, weil der abstrakte Begriff nicht identisch mit dem konkreten Objekt ist. Deshalb geht das zu begreifende Objekt in dem Begriff, mit dem es identifiziert wird, nicht auf. Der Begriff ist der Sache niemals adäquat.[13] Ein Begriff bestimmt nicht unmittelbar die Wirklichkeit, sondern ist eine sprachliche Vermittlung dieser Wirklichkeit: „Was aber an Wahrheit durch die Begriffe über ihren abstrakten Umfang hinaus getroffen wird, kann keinen anderen Schauplatz haben als das von den Begriffen Unterdrückte, Mißachtete und Weggeworfene.“[14] Den Teil der Wirklichkeit des besonderen Objekts, der nicht im allgemeinen Begriff erfasst wird, nennt Adorno das ‚Nichtidentische‘. Es ist gerade die notwendige Allgemeinheit der Sprache, die die begriffliche Bestimmung des konkreten Objekts notwendigerweise unzureichend macht.

Früchtl nennt zwei Möglichkeiten, das Definitionsproblem zu lösen. Entweder müsse man sich damit zufriedengeben, ein Bündel von Merkmalen anzugeben und hoffen, dass zumindest die meisten angesichts eines konkreten Phänomens auffindbar seien, oder man müsse versuchen, „ein prototypisches, repräsentatives oder charakteristisches Beispiel, einen exemplarischen Fall aufzuzeigen.“[15] Mit dem ersten Vorschlag hätten wir eine intensionale Definition, die ein Phänomen

---

9 Früchtl: Das unverschämte Ich, S. 362.
10 Vgl. Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft, nach der ersten und zweiten Originalausgabe hg. v. Jens Timmermann, Hamburg 1998, S. 130 (A51/B75).
11 Adorno: GS 6, S. 17.
12 Vgl. ebd., S. 23.
13 Insofern bricht Adornos negative Dialektik mit „der hergebrachten Norm der adaequatio“. Ebd., S. 17.
14 Ebd., S. 21.
15 Früchtl: Das unverschämte Ich, S. 362.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

über die Menge seiner Attribute bestimmt.[16] Beim zweiten Vorschlag, demgemäß eine Kategorie durch die Nennung ihrer Elemente bestimmt würde, handelt es sich um eine extensionale Definition.[17] Als ein an der Kritischen Theorie geschulter Denker gibt Früchtl jedoch zu bedenken, dass beide Definitionsweisen immer einen „historischen Index" mit sich führen und die Ordnung von Ähnlichkeiten „nicht getreu der logischen Opposition von Identität und Differenz, mithin nicht als Herausbildung einer bloß partiellen Identität, einer graduell realisierten Gleichheit begriffen werden" könne.[18]

Eine typologische Definition verfährt so, dass sie die Extension eines Typs nennt und aus dieser dann intensionale Merkmale ableitet, oder intensionale Merkmale eines Typs auflistet und dann die Elemente nennt, auf die diese Merkmale zutreffen. Hobsbawm bezeichnet Robin Hood als Archetyp,[19] später als paradigmatischen Sozialbanditen.[20] Er nennt also zunächst ein repräsentatives Beispiel der Extension und listet in der Folge weitere Beispiele gesetzloser Helden auf. Gleichzeitig entwickelt er aus der Menge der Extension ein Bündel an intensionalen Merkmalen, die den Typus definieren und durch welche die Auflistung überprüft werden kann.[21] Doch selbst wenn die Intension einen ganzen Katalog an Merkmalen aufstellt, mit denen ein konkretes Objekt als Typus beschrieben wird, muss dieser Kriterienkatalog aufgrund der Abstraktheit der Merkmale notwendigerweise unvollständig bleiben, selbst wenn er noch so sehr ausgeweitet, differenziert und modifiziert wird. Ein konkretes Objekt ist immer mehr als die Summe der auf es verwendeten abstrakten Begriffe.[22] Jedes neu auftauchende Objekt und jede Veränderung der Objekte drohen, sich nicht ohne Weiteres in die Totalität des geschlossenen begrifflichen Systems einzufügen und den kategorialen Rahmen zu sprengen. Sowohl die Konstellation der Merkmale als auch das repräsentative Beispiel werden in Frage gestellt.[23] Dies betrifft nicht nur historisch neue Figuren, sondern ebenso die Veränderung derselben Figur, die sich im Laufe ihrer Tradierung nicht in derselben Form reproduziert. Der Robin Hood der Balladen des 15. Jahrhunderts ist nicht der Robin Hood, den wir im 21. Jahr-

---

16 Vgl. Wesley C. Salmon: Logik (Logic), übers. v. Joachim Buhl, Stuttgart 1983, S. 250. Siehe auch: Ernst Tugendhat / Ursula Wolf: Logisch-semantische Propädeutik, Stuttgart 1993, S. 133: „die Intension *ist* der Begriff" (Hervorh. i. Orig.).

17 Vgl. Salmon: Logik, S. 251.

18 Früchtl: Das unverschämte Ich, S. 362.

19 Vgl. Hobsbawm: Sozialrebellen, S. 27.

20 Vgl. Hobsbawm: Banditen, S. 34.

21 Daraus begründet sich Leonardys Vorgehen, die extensionale Definition des Sozialbanditen im je konkreten Fall anhand von Hobsbawms intensionaler Definition zu überprüfen, um die Extension zu verifizieren oder zu falsifizieren. Vgl. Leonardy: Mythos vom edlen Räuber.

22 Im Sinn der Allgemeinheit, die auf verschiedene Gegenstände angewandt werden kann, ist das konkrete Objekt zugleich auch weniger: „Das Einzelne ist mehr sowohl wie weniger als seine allgemeine Bestimmung." Adorno: GS 6, S. 154.

23 Vgl. Früchtl: Das unverschämte Ich, S. 362.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hundert im Kino sehen. Er verändert seine Merkmale und lässt sich nicht als repräsentatives Beispiel verwenden, denn die historischen Veränderungen stellen seinen idealtypischen Charakter in Frage. Welcher der vielen Robin Hoods, die Stephen Knight in seiner *Mythic Biography* beschreibt,[24] soll nun die Repräsentation sein? Dies müsste dann wiederum intensional definiert werden. James Holt und Leonardy weisen darauf hin, dass die Urform der Robin-Hood-Figur – und als solche müsste man den von Hobsbawm verwendeten Begriff des Archetyps wohl verstehen –, wie sie in den ältesten Erzählschichten dargestellt wird, nicht den von Hobsbawm aufgestellten Kriterien des edlen Räubers entspricht.[25]

Durch die Schwierigkeit des typologischen Ansatzes, historische Refigurationen der Elemente der Extension zu erfassen, stellt sich jene Ahistorizität der Typologie ein, auf die Bröckling hinweist.[26] Die Dynamik der Typisierung unterläuft Früchtls Betonung des historischen Indexes und seine Warnung, Definitionen nicht als Herausbildung von Identitätsbeziehungen aufzufassen. Durch ihre formale Struktur stellt die typologische Bestimmung über die Köpfe der bestimmenden Subjekte hinweg eine falsche Gleichheit her. Auf den Typus trifft zu, was Adorno über den Begriff schreibt: „Der Begriff an sich hypostasiert, vor allem Inhalt, seine eigene Form gegenüber den Inhalten. Damit aber schon das Identitätsprinzip: daß ein Sachverhalt an sich als Festes, Beständiges, sei, was lediglich denkpraktisch postuliert wird."[27] Die Verschleierung ihrer Vorläufigkeit und Historizität teilt die Typologie mit der Mythologie. Roland Barthes sieht nicht nur, dass sich im Mythos „Geschichte verflüchtigt",[28] sondern dass dieser dadurch auch „unablässig die Produkte der Geschichte in essentielle Typen" verwandelt.[29] Jede allgemeine Denkbestimmung des Objekts bleibt vorläufig und unvollständig: „Erkenntnis hat keinen ihrer Gegenstände ganz inne. Sie soll nicht das Phantasma eines Ganzen bereiten."[30] Eine typologische Bestimmung, die auf die Identifizierung von begrifflicher Kategorie und zu begreifendem Gegenstand hinausläuft, kann als identifizierendes Denken verstanden werden, das „eine Sache zum bloßen Exempel seiner Art oder Gattung entwertet".[31] Aber das Problem geht über die Typologie als spezifische Form begrifflicher Definition hinaus. In der

---

24 Vgl. Stephen Knight: Robin Hood. A Mythic Biography, Ithaca/London 2003.

25 Vgl. J. C. Holt: Robin Hood, London ²1989, S. 35 und Leonardy: Mythos vom edlen Räuber, S. 18.

26 Vgl. Bröckling: Negationen, S. 13.

27 Adorno: GS 6, S. 156–157. Die Begriffsform korreliert darin mit der Warenform, durch die sich der Tauschwert gegenüber dem Gebrauchswert hypostasiert. Durch die Äquivalenz von Gebrauchswert und Tauschwert konstituiert sich die falsche Identität der verschiedenen Waren. Vgl. Marx: MEW 23, S. 56–85.

28 Roland Barthes: Mythen des Alltags (Mythologies), übers. v. Helmut Scheffel, Frankfurt am Main 2003, S. 97.

29 Ebd., S. 146. Vgl. ebd., S. 147 die Bemerkung, Mythen verwiesen die Menschen „auf den unbeweglichen Prototyp".

30 Adorno: GS 6, S. 25.

31 Ebd., S. 149.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Nichtidentität von Begriff und Sache wird die Grenze der Erkenntnis überhaupt deutlich. Die Aspekte der Vorläufigkeit, Unvollständigkeit und Nichtidentität begrifflicher Definitionen müssen gegenüber der Ahistorizität und den verdinglichten Identitätsbeziehungen der Totalität suggerierenden Typologie gestärkt werden.[32]

2. Der Vorrang des Objekts

Eine mythische Figur zeichnet sich durch ihre Wandelbarkeit aus und kann in unterschiedlicher Gestalt auftreten. Mythische Erzählungen türmen disparate Schichten aufeinander. Die Varianten bilden eine Textur, ein Gewebe aus unterschiedlichen, sich teils widersprechenden Erzählungen. Das Element der Variation, das laut Blumenberg ebenso zum Mythos gehört, kann durch die Fokussierung der Typologie auf einen stabilen narrativen Kern nur als Abweichung von einem Idealtyp wahrgenommen werden. Damit wird ein typologischer Ansatz zwar der Persistenz, nicht aber der historischen Variabilität des Mythos gerecht. Zeigt sich im Typischen der narrative Kern des Mythos, so kommt dessen Variationsfähigkeit in der Heterogenität des Materials zum Ausdruck. Zu Blumenbergs Konzeption des Mythos merkt Rainer Koch an: „nur in der Variation kommt die Invarianz des Mythischen zum Tragen."[33] Das heißt, eine historisch spezifische Figuration ist keine defizitäre Abweichung von einem Grundmythos oder einem Idealtyp, sondern als produktives Verhältnis von Tradition und Variation zu verstehen.

---

[32] Dies gilt nicht nur für Ideal- oder Prototypen, sondern trifft auch die Begriffe von Archetyp und Stereotyp. Die verschiedenen Begriffe werden häufig nicht klar und eindeutig verwendet, z. B. wenn Hobsbawm von Archetyp und Seal von Stereotyp spricht. Archetypen werden von C. G. Jung und Mircea Eliade, die beide dem Faschismus nahestanden, als essentialistische, transhistorisch gültige Bilder verstanden. Abgeleitet von Platons Ideenlehre machen sie aus der Typologie eine Ontologie, durch die der Mythos zu einem Ausdruck ewig gültiger Wesenheiten wird, die durchaus völkisch konnotiert sind. Vgl. C. G. Jung: Archetypen, München ^{2}2015 und Mircea Eliade: Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr (Le mythe de l'éternel retour: Archétypes et répétition), übers. v. Günther Spaltmann, Frankfurt am Main 1984. Beim Stereotyp handelt es sich um ein kulturindustriell reproduziertes Bild, das es erlaubt, bekannte Muster als neuartig zu verkaufen. Der Stereotyp kehrt das Verhältnis von Neuheit und Variation gegenüber dem Archetyp um. Letzterer ist ein Urbild, das sich einen jeweils neuen Ausdruck verschafft, ersterer ist eine Neuheit, die bereits bekannt ist. Der Zweck der Stereotypie von Kulturwaren besteht darin, Profit einzubringen durch das, was dem Publikum vertraut ist und doch neu erscheint. So wird auch der Mythos in die populäre Kultur hineingezogen. Die Kulturindustrie lässt sich als „Mythenmaschine" bezeichnen. Thomas Klein: Outlaws, Sozialbanditen und der Western. Zur Interkulturalität eines generischen Figurenstereotyps am Beispiel ausgesuchter filmischer Repräsentationen des mexikanischen Charros, in: MEDIENwissenschaft 3, 2012, S. 274–286, hier S. 281. Vgl. das Kapitel „Kulturindustrie. Aufklärung als Massenbetrug", in Horkheimer/Adorno: Dialektik der Aufklärung, S. 128–176.

[33] Rainer Koch: Vom Mythos zum dialektischen Bild. Geschichtskritik und ästhetische Wahrheit bei Adorno/Horkheimer, Peter Weiss und Walter Benjamin, Hannover 1988, S. 62.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Es kann demnach nicht darum gehen, das Objekt der Untersuchung in das begriffliche Korsett einer Typologie zu zwingen. Der Begriff ist eine Abstraktion, die entsteht, wenn das, was ähnlich ist, herausgestellt und das, was verschieden ist, von den konkreten Gegenständen abzogen wird, um daraus eine gemeinsame Kategorie zu bilden. Eine Typologie legt die Kategorien fest, unter die konkrete Gegenstände subsumiert werden, die dadurch als geistige Objekte überhaupt erst hervorgebracht werden. Es ist ein Problem der Rationalität, wie Horkheimer und Adorno in der *Dialektik der Aufklärung* feststellen, dass die Kategorien des Denkens das Ergebnis produzieren, das in ihnen ausgedrückt wird. Die Subsumtion der Wirklichkeit, sowohl unter mythische Vorstellungen als auch unter wissenschaftliche Begriffe, „läßt das Neue als Vorbestimmtes erscheinen, das somit in Wahrheit das Alte ist."[34] Sowohl das mythische als auch das wissenschaftliche Denken kommen nicht aus der Schachtel heraus, die sie sich selbst gebastelt haben. Sie können die Phänomene der Wirklichkeit nicht anders erfassen als durch deren Einordnung in vorgegebene begriffliche Raster. Doch diese Form der Rationalität untergräbt sich selbst und zeigt, dass der Unterschied zwischen Mythos und wissenschaftlicher Vernunft hinfällig wird. Dies ist es, was Horkheimer und Adorno in ihrer berühmten Formulierung zum Ausdruck bringen: „schon der Mythos ist Aufklärung, und: Aufklärung schlägt in Mythologie zurück."[35] An anderer Stelle habe ich diesen Satz folgendermaßen interpretiert: „Durch den allgemeinen Begriff, in dem die Welt restlos aufzugehen droht, wird die mythische Totalität reproduziert".[36] Der „Absolutismus der Wirklichkeit",[37] die Totalität der mythischen Welt, zerfällt zwar im Prozess der Aufklärung, kehrt aber im Geschichtsprozess wieder als „falsche[s] Absolutes", als Totalität der Beherrschung von Natur und Gesellschaft.[38] Nicht die Wahrheit der Phänomene, sondern ihre Beherrschbarkeit ist das Interesse von Mythos wie von Wissenschaft. Eine wissenschaftliche Typologie kann daher als Versuch der Beherrschung der Heterogenität der Welt verstanden werden. Das ist der Punkt, an dem Typologie und Mythologie konvergieren. Das, was zu begreifen wäre, wird lediglich auf den Begriff gebracht bzw. als bildhaftes Symbol mythisch benannt. Beides lässt sich als identifizierendes Denken erkennen, das seinen Gegenstand nicht verstehen, sondern kontrollieren will.

Kritische Theorie möchte ihr Objekt begreifen. Sie versucht dies durch eine Dialektik, die Adorno als das „konsequente Bewußtsein von Nichtidentität" beschreibt.[39] Er stellt sich dabei gegen die Tradition der philosophischen Erkennt-

---

34 Horkheimer / Adorno: Dialektik der Aufklärung, S. 34.
35 Ebd., S. 6.
36 Andreas J. Haller: Literaturwissenschaft als Mythoskritik, in: ders. u. a. (Hg.): Spannungsfelder: Literatur und Mythos. Beiträge zum 2. Studierendenkongress der Komparatistik, 6. bis 8. Mai 2001, Universität Bonn, Frankfurt am Main u. a. 2012, S. 17–24, hier S. 20.
37 Vgl. Blumenberg: Arbeit, S. 9–39.
38 Horkheimer / Adorno: Dialektik der Aufklärung, S. 48.
39 Adorno: GS 6, S. 17.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nistheorie, die das Objekt dem Begriff angleicht und damit nicht das Objekt erkennt, sondern sich darin nur selbst spiegelt.[40] Identifizierendes Denken ist Ausdruck einer instrumentellen Vernunft, die nicht nur dem Gegenstand Gewalt antut, sondern letztlich auch sich selbst: „Nur solches Denken ist hart genug, die Mythen zu zerbrechen, das sich selbst Gewalt antut."[41] Und da diese „Gewalttat des Gleichmachens"[42] den Widerspruch, den sie auszumerzen trachtet, stets von Neuem reproduziert, regrediert ein solches Denken wieder auf den Stand des mythischen. Die geschichtsphilosophische *Dialektik der Aufklärung* findet ihre epistemologische Begründung in der *Negativen Dialektik*. Im Bewusstsein, dass Denken bedeutet zu identifizieren,[43] bedeutet für Adorno die Erkenntnis des Nichtidentischen „daß gerade sie, mehr und anders als das Identitätsdenken, identifiziert."[44] Während diese Erkenntnis vom Objekt sagen will, was es sei, sage Identitätsdenken lediglich „worunter etwas fällt, wovon es Exemplar ist oder Repräsentant, was es also nicht selbst ist."[45] Daraus wird gefolgert: „Identitätsdenken entfernt sich von der Identität seines Gegenstandes um so weiter, je rücksichtsloser es ihm auf den Leib rückt. Durch ihre Kritik verschwindet Identität nicht; sie verändert sich qualitativ."[46] Das bedeutet, dass eine solche Dialektik unabschließbar ist, da der dialektische Prozess der Erkenntnis, in beständiger Negation der begrifflichen Identität, nicht in einer letzten Synthese zum Abschluss kommen kann. Eine positive, letztgültige Synthese des Denkens, in der die Allgemeinheit des Begriffs bruchlos in der Totalität der Wirklichkeit aufgeht – also absolute Identität als Postulat absoluter Wahrheit – würde das Prinzip der Vernunft zerstören. Was ein Objekt sei, könne nicht durch eine Identitätsbeziehung zum Ausdruck gebracht werden. Negative Dialektik setzt immer wieder an diesem grundlegenden epistemologischen Problem an. Sie entfaltet „die vom Allgemeinen diktierte Differenz des Besonderen vom Allgemeinen",[47] um die Besonderheit des Objekts zu wahren, anstatt es Anderem gleich zu machen, um es vergleichen zu können. Sie „respektiert, als Denken, das zu Denkende, den Gegenstand auch dort, wo er den Denkregeln nicht willfahrt."[48] Um diesem ‚Vorrang des Objekts'[49] gerecht zu werden, richtet sich die Aufmerksamkeit der negativen Dialektik auf den Widerspruch. Der Widerspruch markiert das Einbrechen der Welt in die

---

40 „Traditionelle Philosophie wähnt, das Unähnliche zu erkennen, indem sie es sich ähnlich macht, während sie damit eigentlich nur sich selbst erkennt. Idee einer veränderten wäre es, des Ähnlichen innezuwerden, indem sie es als das ihr Unähnliche bestimmt." Adorno: GS 6, S 153.

41 Horkheimer / Adorno: Dialektik der Aufklärung, S. 10.

42 Adorno: GS 6, S. 146.

43 Vgl. ebd., S. 17.

44 Ebd., S. 152.

45 Ebd.

46 Ebd.

47 Ebd., S. 18.

48 Ebd., S. 144.

49 Vgl. ebd., S. 184–193.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sprache – und Begriffe sind sprachliche Ausdrücke. Ohne Widerspruch wäre Sprache ein rein selbstbezügliches System und könnte sich als solches niemals sicher sein, ob es sich überhaupt auf die Welt bezieht. Der Widerspruch wird deswegen zur zentralen dialektischen Kategorie der Erkenntnis. Adorno versteht ihn als „das Nichtidentische unter dem Aspekt der Identität" und als „Index der Unwahrheit von Identität, des Aufgehens des Begriffenen im Begriff".[50] Zwar wird der Anspruch auf Wahrheit nicht preisgegeben, zugleich aber wird das Bewusstsein dafür gestärkt, dass sich Wahrheit nur in negativer Form zum Ausdruck bringen lässt: „Die Unwahrheit aller erlangten Identität ist verkehrte Gestalt der Wahrheit."[51]

Aus der Kritik der Typologie sind mehrere Schlüsse zu ziehen. Die Typologie reproduziert den Mythos. Das passiert deshalb, weil sie beide die Wirklichkeit anhand von Ähnlichkeiten strukturieren, die zum Maß von Identität und Differenz werden. Daraus erklärt sich, dass im narrativen Kern des Mythos dessen Typisches zum Ausdruck kommt. Typologien sind nicht nur problematisch, weil sie den Mythos reproduzieren, sondern auch, weil sie, indem sie Ähnliches gleichmachen, die Besonderheit und die Geschichtlichkeit des konkreten Objekts liquidieren. Damit sind sie eine Form instrumenteller Vernunft, die nicht auf Erkenntnis, sondern auf Beherrschung ihrer Objekte aus ist. Aus all dem ist die Konsequenz zu ziehen, von einer typologischen Methode zur Beschreibung des Mythos abzusehen und stattdessen dem Prinzip des Vorrangs des Objekts zu folgen. Um nicht auf die scheinbare Persistenz des Mythos hereinzufallen und ihn dadurch zu reproduzieren, gilt es, eine Figur dort, wo sie sich in einer Erzählung zeigt, nicht als allgemeinen Typus, nicht als Exemplar eines Typischen zu betrachten, sondern sie in ihrer Besonderheit, als konkreten Fall wahrzunehmen.

Der Grundsatz des Vorrangs des Objekts bedeutet nicht, dass auf eine Bestimmung des Gegenstands verzichtet werden soll.[52] Er bedeutet vielmehr, dass die Erkenntnis des Objekts „der Reflexion aufs Subjekt und der subjektiven Reflexion bedarf."[53] Nur im Eingedenken der Vermittlung von Subjekt und Objekt kann „Subjektivität als Gestalt von Objekt" festgehalten und das Subjekt zu seiner Objektivität gebracht werden.[54] In der Anerkennung der Bedingtheit seiner Erkenntnis objektiviert sich das Subjekt, das seine Subjektivität ausbildet, indem es das Objekt seiner Erkenntnis denkt. Selbstreflexion des Denkens bedeutet, die Begriffe des Denkens als subjektiver Setzung in Bezug auf das Objekt zurückzunehmen. Das Subjekt nähert sich der Erkenntnis, indem es „den Schleier zerreißt, den es um das Objekt webt."[55] Für die vorliegende Studie gilt es, einen For-

50 Ebd., S. 17.
51 Ebd., S. 153.
52 „Denn einzig als Bestimmtes wird Objekt zu etwas." Adorno: GS 10.2, S. 747.
53 Ebd., S. 749.
54 Ebd.
55 Ebd., S. 752.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schungsansatz zu entwickeln, der dementsprechend den Schleier der typologischen Bestimmung – der subjektiven Setzung –, der um den gesetzlosen Helden gewebt wurde, zerreißt, um der Bedeutung von Gesetzlosigkeit in den je spezifischen Erzählungen auf die Spur zu kommen.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

V. Von der Typologie des Gesetzlosen zur Topologie der Gesetzlosigkeit

1. Außerhalb des Gesetzes

‚Outlaw' im engeren Sinne bezeichnet einen mittelalterlichen Rechtsstatus. ‚Outlawry' ist eine Praxis sozialen Ausschlusses. In dieser Rechtstradition wird Verstößen gegen das Gesetz dadurch begegnet, dass ein Täter vom Gesetz ausgeschlossen wird. Ohne den Schutz des Gesetzes kann Besitz dieser Person beschlagnahmt werden und sie kann straflos getötet werden: sie wird zu einem „‚friendless' and ‚lawless' man", sie wird zu einem gejagten Tier, weshalb auch der Ausdruck „to wear the ‚wolf's head'" gebraucht wird.[1] Gesetzlos zu sein bedeutet, außerhalb des gesellschaftlichen Vertragsverhältnisses zu stehen. Der Gesetzlose wird frei von allen gesellschaftlichen Verhältnissen auf den Naturzustand zurückgeworfen, in dem jeder Mensch dem anderen ein Wolf ist – *homo homini lupus*.[2] Der Gesetzlose ist frei wie die wilden Tiere, doch in dieser Vogelfreiheit jenseits aller zivilisatorischen Beschränkungen auch ohne Schutz und Sicherheit durch das Gesetz. So schreibt Johann Gottlieb Fichte in *Grundlagen des Naturrechts*: „Jede Vergehung schließt aus vom Staate, (der Verbrecher wird *Vogelfrei*; d. h. seine Sicherheit ist so wenig garantirt als die eines Vogels, exlex, hors de la loi). Diese Ausschliessung müßte durch die Staatsgewalt exekutirt werden."[3] Hobsbawm weist darauf hin, dass die italienische Bedeutung des Begriffs ‚bandito' jemanden bezeichnet, „der aus welchen Gründen auch immer – ‚außerhalb des Gesetzes steht'"[4] und auch, dass ‚bandito' sich ursprünglich auf die rechtlich formalisierte Ächtung bezieht.[5] Im englischen Begriff des ‚Outlaws' zeigt sich der Ausschluss aus der Rechtsordnung besser als in den deutschen Begriffen ‚Gesetzloser' oder ‚Geächteter': er ist ‚outside of the law'.

Der soziale Ausschluss hat zur Konsequenz, dass sich der Gesetzlose außerhalb der geographischen Grenzen menschlicher Gesellschaft aufhalten muss. Fichte fordert: „Ziehe er in eine Wildnis, lebe er unter Thieren".[6] Der Gesetzlose, der aus dem Rechtsverhältnis ausgeschlossen wird, tritt damit auch räumlich aus dem Territorium des Staats heraus in einen Raum der Gesetzlosigkeit. Die Figur

---

1 Melissa Sartore: Outlawry, Governance, and Law in Medieval England, New York 2013, S. 11.
2 Vgl. Hobbes: Leviathan, S. 96–98.
3 Johann Gottlieb Fichte: Grundlagen des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre. Zweiter Theil, oder Angewandtes Naturrecht, Jena/Leipzig 1797, S. 96–97 (Hervorh. i. Orig.).
4 Hobsbawm: Banditen, S. 24.
5 Vgl. ebd., S. 26.
6 Fichte: Grundlagen des Naturrechts, S. 127.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des Gesetzlosen wird in diesem spezifischen Raum verortet, in einem Raum, der der souveränen Herrschaft und dem Gesetz entzogen ist, ein Raum, in dem die gesellschaftlichen Bindungen und das sie begründende Rechtsverhältnis aufgelöst sind. Auch Hobsbawm verortet die Banditen in der Wildnis, im Gebirge und in Berghöhlen, in Wäldern und Steppen, kurz: „In abgelegenen, schwer zugänglichen Gegenden, in die Vertreter der Obrigkeit nur gelegentlich vordringen" und „[i]m echten Hinterland, wo Gesetz und Herrschaftsgewalt nur ganz schwache Spuren hinterlassen".[7] Der Gesetzlose befindet sich an einer doppelten „Grenze zwischen Staat und Leibeigenschaft einerseits und unbesiedelten Gebieten und der Freiheit andererseits".[8] Hobsbawm begründet die räumliche Verortung des Gesetzlosen an den geographischen Rändern der Macht mit der historischen Situation, in der Staaten, sofern sie überhaupt klar verlaufende Grenzen hatten, nicht über ausreichende Mittel verfügten, ihre Grenzen und ihr Territorium flächendeckend zu kontrollieren. Erst die Durchsetzung eines Gewaltmonopols und die Etablierung eines modernen Territorialstaates mit effektiver Verwaltung und Polizei sorgte für den Niedergang des Banditentums, das nur dort wieder aufblühen kann, wo die staatliche Macht geschwächt ist.[9] Auch Kooistra verweist darauf, dass heroische Gesetzlosigkeit geographisch vor allem in einer Frontier-Situation verortet werden könne: „Heroic criminals lived on the edge of civilization both literally and symbolically."[10] Ebenso findet sich bei Seal der Hinweis darauf, dass der Gesetzlose nicht nur sozial, sondern auch geographisch aus der Gesellschaft ausgeschlossen wird.[11] Er sieht den gesetzlosen Helden in einem liminalen Raum verortet: „Not only is this peripheral or liminal space important from a logistic and tactical viewpoint, it is also a symbolic indication of the hero's change in social status."[12] Mit dem Begriff der Liminalität bezieht sich Seal auf die räumliche Ordnung des Sozialen in Anschluss an Victor Turner.[13] Liminalität hat dabei nicht nur einen räumlichen, sondern auch einen zeitlichen

---

7 Hobsbawm: Banditen, S. 67. Diese wird von Hobsbawm wiederholt betont. Die Banditen leben „ihr wildes und freies Leben in den Wäldern und den Berghöhlen oder auf den weiten Steppen" (ebd., S. 101), „[i]m Gebirge und in den Wäldern […] außerhalb der Reichweite von Gesetz und Autorität" (ebd., S. 19), „in den Wäldern oder der Wildnis" (ebd., S. 25).

8 Ebd., S. 103.

9 Vgl. ebd., S. 26–27.

10 Kooistra: Criminals as Heroes, S. 227: „There the individual, nature, and society acted out an age old drama which captured such inherent tensions as those which existed between individuality and the need for order, between a desire for anarchy and a hope for civilization."

11 „The outlaw then was literally cast out of human society and explicitly identified with the natural world, the domain of the animal." Seal: Outlaw, S. 20. Der Outlaw wird also in der Wildnis verortet: „the forest, bush or other marginal area where the control of the coercive oppressor is weak or non-existent." Ebd., S. 6.

12 Seal: Outlaw, S. 6.

13 Victor Turner beschreibt mit Liminalität die Dynamik ritueller Ein- und Ausschließungen, die eine soziale Funktion haben. Vgl. Victor Turner: From Ritual to Theatre. The Human

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Aspekt, der über das Alltägliche hinausweist: „the hero moves out of the everyday set of routine rights and obligations and passes to a different space outside the boundaries of the everyday. He is no longer controlled by the same laws and values but is outside them, literally an outlaw."[14] Die Transgression des Alltäglichen und der sozialen und räumlichen Grenzen kann für den Helden im Allgemeinen gelten, wie Bernhard Giesen feststellt.[15] Für Giesen ist Heldentum ein Phänomen der Grenzziehungen und Grenzüberschreitungen und der Held damit immer eine liminale Figur.[16] Seals Fokus liegt auf dieser Heldenfigur. Er hat das Subjekt und weniger den gesellschaftlichen Raum im Blick. Damit bleibt unklar, wie sich das räumliche Außen der Gesellschaft konstituiert. Der räumliche Ausschluss scheint vor allem symbolischer Art zu sein und gibt dem sozialen Ausschluss eine anschauliche Form. Damit wird die Chance verpasst, zu erläutern, wie das Außen des sozialen Gefüges mit der räumlichen Ausgeschlossenheit in Zusammenhang steht.

Dass der geographische Raum, in den sich die Gesetzlosen zurückziehen und von dem aus sie operieren können, eine zentrale Rolle spielt, wird in der Forschung durchaus bemerkt. Die räumliche Verortung des Gesetzlosen außerhalb oder zumindest am Rand der Gesellschaft scheint allerdings so selbstverständlich zu sein, dass sie weder bei Hobsbawm noch bei Seal oder Kooistra zu einem typologischen Merkmal wird.[17] Was die zur Untersuchung stehenden Figuren über alle Prädikate (gut, edel, sozial, heroisch, etc.) hinaus verbindet, ist ihre Stellung außerhalb des Gesetzes. Die Antwort auf die Frage, was den Gesetzlosen ausmache, kann aber schwerlich lauten, dass er gesetzlos ist. Auch wenn das natürlich korrekt ist, bringt eine solche Tautologie keinerlei Erkenntnis. Deswegen, so scheint es, wurde Abstand von der Bestimmung des Gesetzlosen über das ‚Außerhalb des Gesetzes' genommen. Der räumliche Aspekt der Gesetzlosigkeit, der in dieser Bestimmung steckt, geriet dadurch aus dem Blick. Das hatte zur Folge, dass die Topographie des gesetzlosen Raums nicht näher untersucht wurde und

---

Seriousness of Play, New York 1982. Liminalität meint „a period or *area* of ambiguity" (ebd., S. 24, meine Hervorh., AJH). Der räumliche Aspekt des Begriffs wird darin deutlich, doch wäre zu fragen, ob der Gesetzlose nach Turner eher mit dem Adjektiv ‚liminoid' statt ‚liminal' beschrieben werden müsste, da liminale Phänomene zur Stärkung der gesellschaftlichen Bindungen genutzt werden, während liminoide Phänomene soziale Kritik oder gar revolutionäre Bestrebungen zum Ausdruck bringen, durch die gesellschaftliche Bindungen zerrüttet werden (vgl. ebd., S. 54–55). Da sich Liminalität durch Ambiguität auszeichnet, steckt in ihr immer sowohl das Liminale als auch das Liminoide. Der liminale Raum, der im Mythos des Gesetzlosen zum Ausdruck kommt, kann so als narrative Form eines „social drama" gedeutet werden, in dem die Ordnung der Gesellschaft dadurch ausgehandelt wird, dass agonale soziale Kräfte und opponierende Wertvorstellungen in eine Bedeutungsstruktur gebracht werden (vgl. ebd., S. 78, S. 87).

14 Seal: Outlaw, S. 6.

15 Vgl. Giesen: Triumph and Trauma, S. 4.

16 Vgl. ebd., S. 1.

17 Schmitt hingegen zählt den „tellurischen Charakter" des Partisanen zu dessen definierenden Merkmalen. Schmitt: Partisanen, S. 26.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

deshalb die Topologie der Gesetzlosigkeit als Ausdruck sozialer Konflikte nicht in Betracht gezogen wurde. Die Frage ist nicht *ob*, sondern *wie* eine Figur gesetzlos ist. Und diese Frage zielt über die typologische Bestimmung durch heroische Prädikate hinaus auf das räumliche Wie des ‚Außerhalb des Gesetzes'.

Der Titel *Mythische Räume der Gesetzlosigkeit* zeigt die Richtung an. Im Gegensatz zur bisherigen Forschung wird ein Perspektivwechsel eingeführt, der den Blick von den Subjekttypen des Gesetzlosen auf räumliche Konstellationen von Gesetzlosigkeit lenkt. Der gesetzlose Held wird nicht über eine Typisierung des mythischen Subjekts bestimmt, die der Forschung lediglich eine neue Variante typologischer Bestimmungen hinzufügen würde. Die Beantwortung der Frage, wie eine Figur in einem gesetzlosen Raum verortet wird, bedeutet nicht nur, die topographische Darstellung des Raums, also die konkreten Qualitäten des Geländes und der Landschaft und die Konstellation verschiedener Orte (Wald, Berg, Tal, Fluss, See, Dorf, Feld, Straße, Stadt etc.) zu beschreiben. Es muss vor allem auch die Topologie dieses Raums, d. h. die topographische Konstellation der verschiedenen Orte, bezogen auf abstrakte Qualitäten (Gesetzlosigkeit, Wildnis, Natur vs. Gesetz, Zivilisation, Kultur), erklärt werden. Eine Topologie untersucht den Logos eines Ortes (Topos), der durch eine soziale Praxis in einen gesellschaftlichen Raum verwandelt wird.[18] Statt der Logik des Typus, d. h. einer Typologie des Gesetzlosen, soll die Logik der räumlichen Ordnung des Sozialen herausgearbeitet werden, die durch eine Rechtspraxis strukturiert wird. Das Programm dieser Arbeit, im Kontrast zur bisherigen Forschung, lässt sich damit umreißen: Von der Typologie des Gesetzlosen zur Topologie der Gesetzlosigkeit. Mit diesem Perspektivwechsel verschiebt sich der Blick von der Heldenfigur auf die gesellschaftlichen Bedingungen. Die Typologie des gesetzlosen Subjekts soll dabei aber nicht einfach durch eine Typologie des gesetzlosen Raums ersetzt werden. Die mythischen Räume der Gesetzlosigkeit, die in den Textquellen zum Ausdruck kommen, sollen vielmehr als räumliche Konstellationen sozialer Konflikte erfasst werden, in denen das Verhältnis zwischen räumlicher und sozialer Ordnung die Bedeutung der Erzählungen aufschließt. Aus dem Zusammenhang von Typus und Mythos, der sich gezeigt hat, ergibt sich die Notwendigkeit nicht nur einer Kritik des typologischen, sondern ebenfalls des mythischen Denkens. Um den methodischen Zugang zu den mythischen Räumen der Gesetzlosigkeit theoretisch zu fundieren, werden die Grundlagen einer komparatistischen Mythoskritik entwickelt und der Zusammenhang von rechtlicher und räumlicher Ordnung herausgearbeitet.

[18] „[D]er Raum [ist] ein Ort, mit dem man etwas macht." Michel de Certeau: Praktiken im Raum, in: Jörg Dünne / Stephan Günzel (Hg.): Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften, Frankfurt am Main 2006, S. 343–353, hier S. 345.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2. Aspekte der Mythoskritik

Wenn im Zusammenhang mit Figuren der Gesetzlosigkeit von Mythos, oder synonym von Legende, geredet wird, geschieht dies meistens beiläufig. Der Begriff wird selten explizit erläutert und eher in schillernder Vieldeutigkeit belassen. Wird davon ausgegangen, dass der Begriff keiner näheren Erklärung bedürfe, wird einem alltagsprachlichen Verständnis des Begriffs Vorschub geleistet, dass es sich um Geschichten handle, deren Gehalt nicht durch empirische oder historische Fakten gesichert sei. Ein Mythos gilt demnach als Produkt einer ausschmückenden Phantasie, die Fiktives als Reales behauptet und in Bezug auf die Wirklichkeit unwahr ist. Deshalb hat das aufklärerische Denken seit Platon versucht, den Mythos aus dem rationalen Diskurs zu verbannen – was soweit ging, dass die tatsächliche Verbannung der Dichter, die „die größte Unwahrheit" sagen, gefordert wurde. Der aufklärerische Vorbehalt, der den Mythos als einfache Lüge abtut, verpasst es allerdings, die Bedeutung des mythischen Denkens zu verstehen. Unzählige Dichter, Philosophen und Forschende haben sich mit dem Phänomen des Mythos beschäftigt. Der Diskurs darum ist unübersichtlich und fern davon, einen Konsens darüber zu erreichen, was unter Mythos zu verstehen oder wie dieser zu beschreiben sei. Verschiedene Disziplinen und intellektuelle Traditionen sehen die Sache in unterschiedlichem Licht.[19] Es würde den Rahmen sprengen, hier einen umfassenden Überblick über das komplexe und ausdifferenzierte Forschungsfeld zu geben. An anderer Stelle habe ich bereits einen Versuch unternommen, die Fragen, Probleme und Herausforderungen einer literaturwissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Mythos zu skizzieren.[20] In *Literaturwissenschaft als Mythoskritik* erkläre ich, warum dem Mythos als Erzählung nicht jede Rationalität abgesprochen werden kann und dass das besondere Interesse einer literaturwissenschaftlichen Beschäftigung in seiner narrativen Struktur begründet liegt. Diese beiden Aspekte, die Rationalität des Mythos und der Mythos als Narration, werde ich im Folgenden aus den Verstrickungen der Mythostheorie herausarbeiten und erläutern, wie daraus eine komparatistische Mythoskritik entwickelt werden kann.

---

19 Einen Überblick geben Robert A. Segal: Mythos. Eine kleine Einführung (Myth. A Very Short Introduction), übers. v. Tanja Handels, Stuttgart 2007, sowie Luc Brisson / Christoph Jamme: Einführung in die Philosophie des Mythos, 2 Bde.: Antike, Mittelalter und Renaissance (Bd. 1), Darmstadt 1996; Neuzeit und Gegenwart (Bd. 2), Darmstadt 1991.

20 Vgl. Haller: Literaturwissenschaft als Mythoskritik.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Rationalität des Mythos

Ernst Cassirer beschreibt in *Vom Mythus des Staates* den Kampf der Aufklärung gegen das mythische Denken, beginnend mit Platon und Thukydides.[21] Cassirer hat sein Werk unter dem Eindruck des Faschismus geschrieben und er stellt fest, dass sich Mythen trotz aller aufklärerischer Bemühungen in die politische Theorie einschleichen und damit handlungsleitend für die Politik werden können. Dem Mythos ist nicht mit rationalen Argumenten beizukommen, da er eine eigene Form von Rationalität entfaltet, die auf einer völlig anderen Ebene ansetzt als die aufklärerische. Das mythische Denken entwickelt zwar keine systematische Logik und allgemeinen Kategorien in einem streng wissenschaftlichen Sinn, aber es ist dennoch dadurch bestimmt, „die Elemente seiner Umgebung zu unterscheiden und einzuteilen, zu ordnen und zu klassifizieren."[22] Weil der Mythos sprachlich zum Ausdruck gebracht wird und Sprache bereits „eine festgefügte und durchgehende logische Struktur" hat, kann er nicht völlig außerhalb von Logik und Vernunft stehen.[23] Auf den Zusammenhang von Mythos und sprachlicher Logik hatten zuvor schon Marcel Mauss und Henri Hubert aufmerksam gemacht.[24] Auch Claude Lévi-Strauss versucht in seinen strukturalistischen Analysen „bestimmte logische Operationen freizulegen, die zur Grundlage des mythischen Denkens gehören."[25] Diese Logik sieht Lévi-Strauss im Bewusstmachen binärer Gegensätze, die im Mythos aufgehoben werden.[26] Die Unterscheidung von Gegensätzen, von der das magische und das mythische Denken, schließlich auch die Religion, ihren Ausgangspunkt nehmen, machen Mauss und Hubert am Begriff des ‚Mana' fest.[27] Dieser Begriff bezeichnet eine ungewöhnliche Kraft, die Menschen oder Dingen zugeschrieben wird. An ihm vollzieht sich die Unterscheidung zwischen den Bereichen des Heilig-Numinosen und des Profanen als Teilung der Welt: Mana/kein Mana. Diese Eigenschaften und deren Existenz werden durch Mythen erklärt.[28] Die sprachliche Differenzierung der Welt und ihr Zusammenfügen im Mythos als geschlossener Sinneinheit sind eine Form des

---

21 Vgl. Ernst Cassirer: Vom Mythus des Staates (The Myth of the State), übers. v. Franz Stoessl, Hamburg 2002, S. 70.

22 Ebd., S. 23.

23 Ebd., S. 22.

24 „Il n'y a pas de langage ni de pensée sans une certaine part de généralisation et d'abstraction." Marcel Mauss / Henri Hubert: Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux (1906), in: Marcel Mauss: Oeuvres 1. La fonction sociale du sacré, hg. v. Victor Karady, Paris 1968, S. 3–65, hier S. 34.

25 Vgl. Claude Lévi-Strauss: Die Struktur der Mythen, in: ders.: Strukturale Anthropologie 1 (Anthropologie structurale), übers. v. Hans Naumann, Frankfurt am Main ^{2}1981, S. 226–254, hier S. 246.

26 Vgl. Lévi-Strauss: Struktur der Mythen, S. 247.

27 Vgl. Marcel Mauss / Henri Hubert: Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie, in: Marcel Mauss: Soziologie und Anthropologie 1 (Sociologie et Anthropologie), übers. v. Henning Ritter, Frankfurt am Main 1989, S. 43–179, hier S. 63, S. 140–154.

28 Vgl. ebd., S. 135, S 148.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

menschlichen Verstandes, sich die Welt handhabbar zu machen. Diese mythische Vernunft ist gemeint, wenn Horkheimer und Adorno, die sich auf Mauss und Hubert beziehen,[29] sagen: „schon der Mythos ist Aufklärung".[30] Blumenberg spricht im Kontext dieser Benennung des Unbenannten von „[a]rchaische[r] Gewaltenteilung",[31] deren Funktion es ist, „die numinose Unbestimmtheit in die nominale Bestimmtheit zu überführen und das Unheimliche vertraut zu machen".[32] Cassirer zeigt, dass der Mythos eine Denkform ist, die nicht bloß unvernünftig oder prä-logisch ist, sondern ebenso wie andere symbolische Formen – Sprache, Kunst oder Wissenschaft – es ermöglicht, menschliche Erfahrung im Bewusstsein zu ordnen und zu vermitteln.[33] Lévi-Strauss will sogar keinen grundsätzlichen Unterschied „in der Qualität der intellektuellen Operationen"[34] zwischen dem ‚wilden Denken' des Mythos und dem modernen wissenschaftlichen Denken sehen. Doch Cassirer legt dar, dass sich in der Konstitution der Einheit der Form die analytisch-synthetisch verfahrende Wissenschaft vom Mythos unterscheidet. Die Einheit der Erscheinungen wird im Mythos „polysynthetisch" hergestellt,[35] alle Widersprüche werden in diese Einheit hineingezogen, aufgelöst und scheinbar versöhnt. In der Formulierung von Mauss und Hubert lautet das dann: „Eins ist Alles, Alles ist in Einem".[36] Das bedeutet, dass sich begriffliche Abstraktion noch nicht von den Objekten gelöst hat: „Wo wir ein Verhältnis der bloßen ‚Repräsentation' sehen, da besteht für den Mythos [...] vielmehr ein Verhältnis realer Identität."[37]

Während Cassirer den Mythos von anderen, rationaleren, symbolischen Formen hierarchisch absetzt, ist für Blumenberg der Mythos „Platzhalter einer Vernunft, die sich mit dieser Leistung nicht zufrieden geben kann".[38] Die Vernünftigkeit des Mythos treibt ihn über sich hinaus und bricht die Totalität seines ge-

---

29 Vgl. Horkheimer / Adorno, S. 21, S. S. 29.
30 Ebd., S. 6.
31 So der Titel des Ersten Teils in Blumenberg: Arbeit, S. 7–162.
32 Ebd., S. 32.
33 „In der symbolischen Funktion des Bewußtseins, wie sie sich in der Sprache, in der Kunst, im Mythos betätigt, heben sich zuerst aus dem Strom des Bewußtseins bestimmte gleichbleibende Grundgestalten teils begrifflicher, teils rein anschaulicher Natur heraus; an die Stelle des verfließenden Inhalts tritt die in sich geschlossene und in sich beharrende Einheit der Form". Ernst Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache, Hamburg 2010, S. 20.
34 Lévi-Strauss: Struktur der Mythen, S. 254.
35 Ernst Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken, Hamburg 2010, S. 57.
36 Mauss / Hubert: Magie, S. 133.
37 Cassirer: Das mythische Denken, S. 47. Cassirer führt dies aus ebd., S. 79: „die Gattung steht zu dem, was sie umschließt, was sie als Art oder Individuum unter sich enthält, nicht in dem Verhältnis, daß sie als ein Allgemeines dieses Besondere logisch bestimmt, sondern sie ist in diesem Besonderen unmittelbar gegenwärtig, sie lebt und wirkt in ihm. Hier herrscht keine bloß gedankliche Unterordnung, sondern wirkliche Unterwerfung des Einzelnen unter seinen generischen ‚Begriff'."
38 Blumenberg: Arbeit, S. 59.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schlossenen Weltbildes auf. Obwohl der „Mythos selbst […] ein Stück hochkarätiger Arbeit des Logos“[39] sei, kann dies nicht so aufgefasst werden, dass „der Gang der Dinge *vom Mythos zum Logos* vorangeschritten“ ist und Blumenberg hält dies sogar für eine „gefährliche Verkennung“.[40] Die geschichtliche Bewegung der Vernunft ist keine lineare Progression, durch die der Mythos ein für alle Mal überwunden wird. Cassirers Kritik der mythischen Vernunft in der *Philosophie der symbolischen Formen*, die den Mythos als Denkform als historisch überwunden betrachtet, kommt dort an ihre Grenze, wo er im *Mythus des Staates* erneut ansetzen muss, um das gefährliche Fortleben des mythischen Denkens zu erklären.[41] Blumenberg konstatiert: „Der Mythos ist nicht die Vorstufe des Logos, als dessen Noch-nicht-Können, sondern dessen unduldsamster Ausschluß.“[42] Aus dieser Volte Blumenbergs, dass der Mythos zwar Arbeit des Logos, aber der Logos nicht im Mythos angelegt sei, zieht er den Schluss, dass Philosophie den Mythos nicht an ein Ende bringen könne,[43] was bereits in Cassirers Einsicht, dass der Mythos nicht zerstört werden könne, zum Ausdruck kommt.[44]

Das Überleben des mythischen Denkens in der Moderne hat Roland Barthes pointiert dargestellt, indem er das Verständnis des Mythos als spezifische Form des sprachlichen Ausdrucks erweitert: „der Mythos ist eine Aussage […] kein Objekt, kein Begriff oder eine Idee […] er ist eine Weise des Bedeutens, eine Form.“[45] Barthes erklärt, wie ein sprachliches Zeichen zum Signifikanten des Mythos wird. Der Mythos generiert eine Metasprache und wird von Barthes deswegen ein „sekundäres semiologisches System“[46] genannt, das an jedem Zeichen und an jedem Diskurs andocken kann. Wenn Blumenberg Mythen als „sekundäre Auslegungen“[47] fasst und sie nicht durch Bedeutung, die sich auf der Ebene der Objektsprache ergibt, sondern durch ‚Bedeutsamkeit‘ charakterisiert sieht, also durch die Bedeutung, die etwas anderes bedeutet, dann besteht die Versuchung, dies Barthes’ Konzeption anzunähern. Doch bleibt der Mythos bei Blumenberg, als „‚Form überhaupt‘ der Bestimmung des Unbestimmten“,[48] durchaus auf der Ebene der Objektsprache, in der dem Objekt seine Bedeutsamkeit durch die zur „imaginativen Prägnanz“[49] gebrachte Darstellung zukommt. Barthes hingegen schärft den Blick dafür, dass diese Prägnanz sich parasitär von der Objektsprache nährt, deren Bedeutung zum Bedeutenden des Mythos wird. Die

39 Ebd., S. 18.
40 Ebd., S. 34 (Hervorh. i. Orig.).
41 Vgl. Cassirer: Mythus, S. 390.
42 Blumenberg: Arbeit, S. 649.
43 Ebd., S. 685.
44 Vgl. Cassirer: Mythus, S. 390.
45 Barthes: Mythen, S. 85.
46 Ebd., S. 92.
47 Blumenberg, Arbeit, S. 72.
48 Ebd., S. 186
49 Ebd., S. 86.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bedeutung des Mythos entsteht durch ein „unaufhörliches Kreisen […], bei dem der Sinn des Bedeutenden und seine Form, eine Objektsprache und eine Metasprache, ein rein bedeutendes Bewußstein und ein rein bilderschaffendes miteinander abwechseln".[50] Diese alternierende Bewegung, in der „die Form […] leer, aber gegenwärtig, der Sinn […] abwesend und doch erfüllt" ist, sorgt dafür, dass es „niemals einen Widerspruch, einen Konflikt, einen Riß zwischen dem Sinn und der Form" gibt.[51] Auch wenn die Fähigkeit des Mythos, Widersprüche aufzulösen, von anderen Theorien ebenfalls herausgestellt wird, ermöglicht Barthes einen neuen Zugang zum Mythos auf der Ebene der sprachlichen Struktur. Wenn Barthes den Mythos als Form versteht, dann meint er damit nicht wie Blumenberg eine ‚Form überhaupt' als Bestimmungsmodus der kontingenten Welt und auch nicht wie Cassirer eine ‚symbolische Form' als geistiger Ausdruck. Der Mythos als Aussage ist bei Barthes eine Form, die, statt Bewusstsein zu schaffen, dieses vielmehr untergräbt, indem Sprache sich von den Objekten löst, auf die sie Bezug nimmt, und deren Geschichte tilgt. Zwar sieht auch Blumenberg Mythisierung „durch den Verlust des geschichtlichen Zeitbewußseins alsbald erzwungen",[52] doch die Bewegungsrichtung ist eine vollkommen andere. Nach Blumenberg ist der Mythos eine Folge der Geschichtslosigkeit, während diese bei Barthes durch den Mythos immer wieder neu hervorgebracht wird. Es ist das Prinzip des Mythos, Geschichte in Natur zu verwandeln, indem der Mythos die Arbitrarität der Sprache, d. h. die Historizität des sprachlichen Zeichens, verschleiert und so tut, „als ob das Bild auf *natürliche* Weise den Begriff hervorriefe, als ob das Bedeutende das Bedeutete *stiftete*."[53] Es verschwindet dabei nicht nur die Geschichtlichkeit einer Aussage, sondern diese wird auch entpolitisiert. Als „das am besten geeignete Instrument der ideologischen Umkehrung"[54] verkehrt der Mythos die historisch reale Welt in Natur. Der historische Charakter der Gesellschaft wird im Mythos durch die sprachliche Form naturalisiert. Barthes' Kritik des Mythos wird zur Kritik gesellschaftlicher Ideologie, wie Dieter Kraft in Bezug auf Barthes schreibt: „Mythoskritik ist Gesellschaftskritik".[55] Auch Lévi-Strauss stellt fest: „Nichts ähnelt dem mythischen Denken mehr als die politische Ideologie. In unseren heutigen Gesellschaften hat diese möglicherweise jenes nur ersetzt."[56] Nach Barthes' Analyse müsste jedoch festgehalten werden, dass der Mythos eine Form ist, die durch Ideologie nicht ersetzt wird, sondern die vielmehr deren Träger ist.

---

50 Barthes: Mythen, S. 104.
51 Ebd., S. 105.
52 Blumenberg: Arbeit, S. 113.
53 Barthes: Mythen, S. 113.
54 Ebd., S. 130.
55 Dieter Kraft: Mythos und Ideologie. Zum politischen und theoretischen Umgang mit einer griechischen Vokabel, in: Topos. Internationale Beiträge zur dialektischen Theorie 31, 2009, S. 13–48, hier S. 32.
56 Lévi-Strauss: Struktur der Mythen, S. 230.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dass die Rationalität des Mythos Freiheitsspielräume gegenüber der Macht der Natur schafft, aber gleichzeitig Geschichte, und damit die historisch entwickelte Gesellschaft, auf irrationale Weise naturalisiert, macht das widersprüchliche Verhältnis von Mythos und Aufklärung deutlich, das Horkheimer und Adorno zu bestimmen versuchen. Sie fassen dieses Verhältnis dialektisch als Tendenzen des Bewusstseins, die sich in ihrem Bezug auf die Realität gleichen, durch „[d]ie Verdopplung der Natur in Schein und Wesen, Wirkung und Kraft, die den Mythos sowohl wie die die Wissenschaft erst möglich macht".[57] Damit kann die Herrschaft der numinosen Natur über die Menschen von der Herrschaft des Menschen über die Natur abgelöst werden. Doch die Beherrschung der äußeren Natur verstrickt sich im Prozess der Aufklärung mit der Beherrschung der inneren Natur des Menschen. Die Gewalt der Natur, die sowohl vom Mythos wie von der Wissenschaft rationalisiert wird, reproduziert sich als Gewalt der gesellschaftlichen Herrschaft.[58] Die Rationalität, die den Menschen Freiheit von den Zwängen der Natur bringen sollte, wird zum gesellschaftlichen Zwang. Bereits in der athenischen Philosophie können so „mit derselben Reinheit die Gesetze der Physik, die Gleichheit der Vollbürger und die Inferiorität von Weibern, Kindern, Sklaven" [59] begründet werden. Der Mythos der allgemeinen Einheit und die Allgemeinheit des Begriffs behaupten sich beide gleichzeitig in der allgemeinen Anerkennung von gesellschaftlicher Herrschaft als Natur. Wenn Herrschaft dem Menschen als undurchschaute zweite Natur gegenübertritt, wird Freiheit zur Unfreiheit und „Aufklärung schlägt in Mythologie zurück."[60] Die instrumentelle Vernunft des identifizierenden Denkens macht die Gesellschaft als Ganzes irrational, weil sie trotz ihrer Bewegung in Richtung Freiheit doch wieder auf einer neuen Ebene Herrschaftsverhältnisse hervorbringt. Die Dialektik von Mythos und Aufklärung als Geschichte der Vernunft ist ein widersprüchlicher Prozess, in dem der Mythos nicht einfach neben der Rationalität existiert, sondern beide ineinander verschlungen sind. Der Mythos ist nicht nur rational, auch die Rationalität bringt durch ihre Widersprüchlichkeit den Mythos immer wieder selbst hervor.

Der Mythos ermöglicht es, subjektive Erfahrung mit objektivem Wissen zu vermitteln, indem sie in ein Sinnsystem eingebettet wird. Diese Funktion der kollektiven Bewältigung von Wirklichkeitserfahrung erfüllt der Mythos durch den sprachlichen Ausdruck, der als Operation des Verstandes eine logisch-semantische Struktur hat. Barthes hat diese Struktur freigelegt. Horkheimer und Adorno erklären den Widerspruch, dass der Mythos eine rationale Struktur hat, Ratio-

---

57 Horkheimer / Adorno: Dialektik der Aufklärung, S. 21.

58 „So tritt an die Stelle jener naturhaften Gewalten, denen das sich bildende Selbst zu entkommen trachtete, die gewaltförmige Natur der Mittel." Koch: Vom Mythos zum dialektischen Bild, S. 9.

59 Horkheimer / Adorno: Dialektik der Aufklärung, S. 28.

60 Ebd., S. 6.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nalität aber immer wieder untergräbt, aus der Verkettung von Aufklärung und Mythos mit Herrschaft und Gewalt. Die Historizität der Objekte, die der Mythos abschneidet, ist die Geschichte der Transformation der Gewalt in gesellschaftlich-rationale Herrschaft. Mythoskritik als Gesellschaftskritik beschränkt sich dann nicht wie bei Barthes auf die Aufklärung einer ideologischen Sprachform, welche die historische Gestaltung der Objekte verschleiert. Der Mythos lässt sich nicht einfach von der scheinbar rationalen Objektsprache absetzen, die bereits den Stempel von Gewalt und Herrschaft trägt, noch bevor sich die mythische Aussage als sekundäre Bedeutungsebene über sie stülpt. Es ist diese historische Gewalt als materielle Grundlage von Herrschaft, die im Mythos einen sprachlichen Ausdruck findet und kritisiert werden muss.

Das zeitgenössische Interesse am Mythos sieht Monika Schmitz-Emans in der Frage „nach den Bedingungen und Modalitäten, den Darstellungs- und Speicherungsformen menschlichen Wissens" begründet.[61] Als Darstellungs- und Speicherungsform von Wissen wird der Mythos für die kollektive Erinnerung von Gesellschaften bedeutend und daraus erschließt sich eine Ordnungs- und Vermittlungsfunktion des Mythos. Schmitz-Emans knüpft an Jan Assmann an, der die soziale Konstruktion von Erinnerung und darin Mythen als Elemente eines ‚kulturellen Gedächtnisses' untersucht. Für Assmann ist ein Mythos nicht nur „eine Geschichte, die man sich erzählt, um sich selbst und die Welt zu orientieren", sondern eine, „die darüber hinaus auch noch normative Ansprüche stellt und formative Kraft besitzt."[62] Daraus ergeben sich für Assmann zwei Funktionen des Mythos: einerseits eine Fundierung der kulturellen Identität und der Gesellschaft, andererseits die ‚kontra-präsentische' Bewusstmachung eines Mangels in der Gegenwart.[63] Die Funktionen des Mythos, die von Assmann beschrieben werden, können als Strategien politischer Legitimation wirksam werden – sei es zur Stabilisierung der bestehenden Ordnung oder des Widerstands gegen sie. Barthes schreibt: „Die Menschen stehen zum Mythos nicht in einer Beziehung der Wahrheit, sondern des Gebrauchs."[64] Die meisten modernen Mythos-Theorien stimmen darin überein, dass sich die Rationalität des Mythos nicht in seinem Wirklichkeitsgehalt oder seiner Wahrheit, sondern in seiner sozialen Funktion zeigt; sei es nun die „Objektivierung der sozialen Erfahrung des Menschen" bei Cassirer,[65] im Sinne einer Kontingenzbewältigung bei Blumenberg, als Kompen-

---

61 Monika Schmitz-Emans: Zur Einleitung. Theoretische und literarische Arbeiten am Mythos, in: dies. / Uwe Lindemann (Hg.): Komparatistik als Arbeit am Mythos, Heidelberg 2004, S. 9–35, hier S. 11.

62 Assmann: Das kulturelle Gedächtnis, S. 76.

63 Die mythische Erzählung „hebt das Fehlende, Verschwundene, Verlorene, an den Rand Gedrängte hervor und macht den Bruch bewußt zwischen ‚einst' und ‚jetzt'." Assmann: Das kulturelle Gedächtnis, S. 79.

64 Barthes: Mythen, S. 133.

65 Cassirer: Mythus, S. 66, worauf der Nachsatz folgt: „nicht seiner individuellen Erfahrung."

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sierung und Verdrängung von Herrschaftsverhältnissen bei Horkheimer und Adorno, oder als Legitimation von politischem Handeln bei Assmann.

Rationalität als differenzierendes und vereinigendes Denken zeigt sich im Mythos nicht im Sinne einer analytisch-synthetisch verfahrenden Philosophie oder diskursiven Wissenschaft. Der Mythos entfaltet sich nicht durch Argumente und theoretische Arbeit am Begriff, sondern in Bildern und Geschichten. Alles Widersprechende, Abbrechende, Fragmentierte und Verstreute wird im Prozess der Erzählung zu einem Ganzen aufgeschichtet. Der Mythos kann so die Allgemeinheit und die Allgemeingültigkeit der sozialen und politischen Ordnung bestätigen. Der Mythos stellt die Totalität der Welt polysynthetisch her, indem alle Phänomene narrativ zusammengeballt werden. Totalität hat Georg Lukács, bezogen auf die mythische Denkform als historische Lebenswirklichkeit der archaischen griechischen Gesellschaft, als Zustand beschrieben, der „nur Antworten, aber keine Fragen" kenne.[66] Auch Blumenberg stellt fest: „Mythen antworten nicht auf Fragen, sie machen unbefragbar."[67] An anderen Stellen spezifiziert er: „Der Mythos braucht keine Fragen zu beantworten; er erfindet, bevor die Frage akut wird und damit sie nicht akut wird."[68] Gerade dadurch, dass Mythen nichts ungesagt lassen, dadurch, dass sie die ganze Wirklichkeit narrativ ausschöpfen, stellen sie Totalität her: „Sie geben zwar keine Antworten auf Fragen, nehmen sich aber so aus, als bliebe nichts zu fragen übrig."[69] Die mythische Totalität versperrt sich ihrer Hinterfragung und „[d]er Mythos lässt das Nachfragen auf den Wall seiner Bilder und Geschichten auflaufen: nach der nächsten Geschichte kann gefragt werden, danach also, wie es weitergeht, wenn es weitergeht. Sonst fängt es wieder von vorn an." [70] Darin begründet sich Platons Vorbehalt gegen die Dichter. Diese Form der Rationalität, Natur durch Mythos nicht zu erklären, sondern von ihr zu erzählen, erregte den Anstoß der frühen Philosophie, die „gegen den Mythos vor allem das rastlose Nachfragen in die Welt gebracht und ihre ‚Vernünftigkeit' darin proklamiert [hat], vor keiner weiteren Frage und keiner Konsequenz möglicher Antworten zurückzuschrecken."[71] Der Mythos ist eine narrative Form der Welterschließung: keine Erklärung, sondern eine Erzählung. Das Erzählen als Modus der mythischen Rationalität ist ein genuin literarisches Phänomen und deswegen wird der Mythos zum Gegenstand der literaturwissenschaftlichen Forschung.

---

66 Georg Lukács: Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik, Neuwied/Berlin 1971, S. 22.
67 Blumenberg: Arbeit, S. 142.
68 Ebd., S. 219.
69 Ebd., S. 319.
70 Ebd., S. 286–287.
71 Ebd., S. 286.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Aristoteles definiert in seiner *Poetik* den Mythos „als Nachahmung von Handlung“ und „Zusammensetzung der Geschehnisse“.[72] Der Mythos als Darstellung des Handlungsgeflechts[73] ist der narrative Gehalt der Dichtung. Als Spezifizierung von Mimesis zielt diese Darstellung[74] einer Handlung – im Gegensatz zur Geschichtsschreibung – nicht auf ein konkretes (Ab-)Bild der Wirklichkeit, sondern auf die Vermittlung eines abstrakten Prinzips.[75] Die dramatische Dichtung in der Tragödie ruft zudem eine ästhetische Erfahrung von „Jammer und Schauder“[76] hervor, die den Effekt der Katharsis, der Reinigung von den Affekten des Schreckens durch ästhetische Depotenzierung bewirkt. Es sind dabei die Wiederholungen und Wiedererkennungseffekte des Mythos, welche die Zuschauenden ergreifen und Katharsis ermöglichen.[77] Die Funktion des Mythos in der Tragödie bei Aristoteles, Jammer und Schauder von den Menschen zu nehmen, korreliert mit mythostheoretischen Auffassungen,[78] die den Mythos als „Manifestation einer Überwindung, eines Distanzgewinns, einer Abmilderung des bitteren Ernstes“[79] verstehen. Insofern der Mythos als „Fluchtbahn des Subjekts vor den mythischen Mächten“[80] und als „*Metamorphose* der Furcht“[81] verstanden wird, kann ihm also ein kathartischer Effekt zugeschrieben werden, der nicht auf das Drama beschränkt ist. Handlung kann nicht nur performativ dargestellt, sondern auch erzählt werden. Nach Blumenberg werden Geschichten erzählt, entweder um sich die Zeit oder die Angst zu vertreiben.[82] Zur Angst, der Erfahrung von Hilflosigkeit und Abhängigkeit, tritt eine andere Seite hinzu: „die imaginative Ausschweifung anthropomorpher Aneignung der Welt und theomorphe Steige-

---

72 Aristoteles: ΠΕΡΙ ΠΟΙΗΤΙΚΗΣ / Die Poetik, hg. u. übers. v. Manfred Fuhrmann, Stuttgart 1994, S. 19.

73 Vgl. Manfred Fuhrmann, in: ebd., S. 110, Anm. 8.

74 Jürgen Petersen problematisiert die übliche Übersetzung von *mímēsis* bei Aristoteles als ‚Nachahmung‘. Laut Petersen resultiert die falsche Übersetzung daher, dass im Lateinischen *mímēsis* mit *imitatio* wiedergegeben wurde, aus dem dann ‚Nachahmung‘ gemacht wurde, und weist in einer detaillierten Untersuchung der altgriechischen Originaltexte nach, dass es weitergefasst als (künstlerische) ‚Darstellung‘ verstanden werden muss. Vgl. Jürgen H. Petersen: Mimesis – Imitatio – Nachahmung. Eine Geschichte der europäischen Poetik, München 2000, S. 37–52.

75 Vgl. Aristoteles: Poetik, S. 29–31. Fuhrmann versteht folglich die Figuren der Dichtung als „Typen von symbolischer Bedeutung, ihre Handlungen [als] allgemeingültige Modelle.“ Ebd., S. 113, Anm. 3.

76 Ebd., S. 19.

77 Vgl. ebd., S. 23.

78 Vgl. hingegen Christoph Jammes Vorbehalt gegenüber der Urangst-Theorie in Christoph Jamme: „Gott an hat ein Gewand“. Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart, Frankfurt am Main 1991, S. 88–93.

79 Blumenberg: Arbeit, S. 23.

80 Horkheimer / Adorno: Dialektik der Aufklärung, S. 53.

81 Cassirer: Mythus, S. 66 (Hervorh. i. Orig.).

82 Vgl. Blumenberg: Arbeit, S. 40.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rung des Menschen".[83] Aus der Spannung von Poesie und Schrecken entspringt Dichtung.[84] Es ist gerade die Seite der ‚imaginativen Ausschweifung', die Seite der Poesie, durch die sich das Subjekt in der ästhetischen Gestaltung der Erzählung Distanz zum Schrecken der Natur schafft und sich damit seiner Freiheit von den Naturzwängen bewusst wird.

Die Dualität der Erfahrung von Poesie und Schrecken spiegelt sich für Blumenberg in der mythischen Erzählung: „denn Geschichten lassen sich gerade hier und deshalb erzählen, weil sich zwei Urmächte, zwei metaphysische Lager mit allen Listen und Künsten gegenüberstehen [...]. Das dualistische Muster ist mythenträchtig."[85] Selbst wenn man das weniger metaphysisch als Blumenberg betrachtet und diese Urmächte materialistisch in gesellschaftliche Macht gewendet sieht, kann die Auffassung, dass der Mythos eine „auf Gegensätzen beruhende Konstruktion"[86] sei, nicht völlig von der Hand gewiesen werden. Im Mythos des Gesetzlosen ist die Opposition in Bezug auf das Rechtssystem schon im Gegenstand angelegt: Gesetz vs. Gesetzlosigkeit. Die Fixierung auf diese strukturelle Ebene und den Dualismus bzw. die Binarität des Mythos gerät jedoch in Gefahr, die narrative Ebene zu vernachlässigen, die als gegeben angenommen wird.[87] Will Wright kritisiert Lévi-Strauss' Fokus auf die Symbolstruktur, denn so könne zwar erklärt werden, was etwas bedeute, aber nicht, warum etwas getan werde. Nur durch die Handlung der Erzählung hindurch können die binären Oppositionen entfaltet und als konzeptuelle Unterscheidungen vom Publikum auch verstanden werden.[88] Deswegen wird die Rolle der Erzählung zentral: „the narrative structure constitutes the myth".[89] Wright führt aus, dass eine Bedeutungsverschiebung des Mythos nicht aus der Veränderung der symbolischen Ordnung entsteht, sondern aus Veränderungen innerhalb der Narration.[90] Daraus ließe sich folgern, dass die festen Oppositionen der symbolischen Ordnung den mythischen Kern formen, während die Narration die Variationsfähigkeit des Mythos ermöglicht. Wright kritisiert die Vernachlässigung der narrativen Ebene, hält aber an den binären Oppositionen als Struktur des Mythos fest. Diese Struktur unterscheide ihn von anderen, nicht-mythischen Erzählungen.[91] Damit wird die Frage nach dem Verhältnis von Mythos und Literatur aufgeworfen.

---

83 Ebd., S. 68.
84 Vgl. ebd.
85 Ebd., S. 199.
86 Claude Lévi-Strauss: Struktur und Dialektik, in: ders.: Strukturale Anthropologie, S. 255–264, hier S. 257.
87 „The narrative aspect of myth has been taken for granted as a necessary framework for the expression of the symbolism, not particularly interesting itself." Will Wright: Sixguns and Society. A Structural Study of the Western, Berkley u. a. 1977, S. 186.
88 Vgl. ebd., S. 24.
89 Ebd., S. 186.
90 Ebd.
91 Ebd., S. 194.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Der Mythos ist keine literarische Gattung, sondern zeigt sich in unterschiedlichsten Gattungen und Medien. Mythen können in narrativen Formen zum Ausdruck kommen, aber nicht jede Form von erzählender Literatur ist mythisch. Wenn Barthes jedoch sagt, dass der Mythos eine Aussage sei,[92] und ein literarischer Text als komplexe Aussage verstanden wird, der wie der Mythos eine Metasprache über die Objektsprache legt, überrascht es nicht, dass die traditionelle Literatur als „freiwillige Einwilligung in den Mythos" betrachtet wird.[93] Selbst dort, wo sich die dichterische Sprache gegen den Mythos stemme, werde sie immer wieder in ihn hineingezogen, da der antimythische Impuls einen neuen Mythos des Widerstands gegen den Mythos produziere.[94] Damit ist auf einer formalen Ebene erfasst, was Blumenberg auf der rezeptionsästhetischen Ebene des Stoffes sieht: dass der Mythos sich durch künstlerische Bearbeitung nicht an ein Ende bringen lasse, weil alle gegen ihn gerichteten literarischen Verformungen ihn doch wieder in neuer und anderer Form reproduzieren.[95] Barthes sieht aber durchaus eine Möglichkeit, dass ein literarischer Text eine immanente Kritik des Mythos durch die Mythifizierung des Mythos entfalten könnte.[96] So kann Kunst auch laut Cassirer als selbstreflexiver Mythos aufgefasst werden, der sich dadurch auszeichnet, dass sich seine Darstellung „der empirisch-realen Wirklichkeit gegenüber als ‚Schein'" bekennt.[97] In der Kunst hebe sich die Dialektik des mythischen Bewusstseins zwar nicht auf, werde aber doch beruhigt.[98] Umgekehrt kann sich eine mythische Erzählung aber auch durch Einschlüsse von Realismus undurchschaubar machen. Wo im Geflecht einer Erzählung das Mythische residiert und wie dieses sich durch die Objektsprache hindurch auf eine Vorstellung der Welt bezieht, kann mit dem Begriff des ‚Imaginären' verständlich gemacht werden.

Assmann rechnet den Mythos dem Bereich des Imaginären zu.[99] Wolfgang Iser entwickelt diesen Begriff literaturtheoretisch in seinem Werk *Das Fiktive und das Imaginäre*. Den Akt des Fingierens versteht er dabei als Wiederholung der Wirklichkeit, der sich nicht in ihrer bloßen Bezeichnung erschöpft. Wenn Fingieren allerdings nicht aus der Wiederholung der Wirklichkeit abgeleitet werden kann, drückt sich darin ein Imaginäres aus: „So gewinnt der Akt des Fingierens seine Eigentümlichkeit dadurch, daß er die Wiederkehr lebensweltlicher Realität im Text bewirkt und gerade in solcher Wiederholung das Imaginäre in eine Ge-

92 Vgl. Barthes: Mythen, S. 85.
93 Ebd., S. 119.
94 Vgl. ebd., S. 117–121.
95 Vgl. Blumenberg: Arbeit, S. 685.
96 Vgl. Barthes: Mythen, S. 121.
97 Cassier: Das mythische Denken, S. 306.
98 Vgl. ebd., S. 305.
99 Vgl. Assmann: Gedächtnis, S. 133.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

stalt zieht".[100] In einem fiktionalen Textes bekommt das Imaginäre, das keine Referenz im Realen hat, eine Form und wird vorstellbar. Im Akt des Fingierens kommt es zu einer doppelten Grenzüberschreitung, einerseits der ‚Irrealisierung' des Realen durch Wiederholung im Text und andererseits des ‚Realwerdens' des Imaginären durch Bestimmtheit im Text.[101] Wenn Iser ausführt, wie sich imaginäre Bedeutungen von der Objektsprache lösen, klingt es stark nach Barthes' Mythosbegriff: „Imaginäre Bedeutungen sind daher solche, denen kein bestimmtes Signifikat entspricht, so daß der Signifikant zum Anstoß seines Überstiegenwerdens wird, damit ein Nicht-Seiendes als Signifikat gesetzt werden kann." [102] Imaginäre Bedeutungen beziehen sich also nicht auf Gegenstände, auf die in der Realität referiert werden kann; sie haben „unabhängig von Sprache keine Existenz als Objekte".[103] Der Mythos kann nach Barthes als solch eine imaginäre Bedeutung verstanden werden, deren Signifikant das objektsprachliche Zeichen übersteigt und einen nicht mehr auf die Welt verweisenden Signifikaten setzt.[104] Während Barthes die Bedeutung von Mythen durch semiologische Analysen herausarbeitet, lässt sich die imaginäre Bedeutung im Sinne Isers nicht vollständig durch den Text rekonstruieren. Wenn eine Erzählung als Akt des Fingierens verstanden wird, dann stellt sich zwar ihr Inhalt als Imaginäres dar, das sich im Fiktiven des Textes konkretisiert, doch das Imaginäre „wird niemals ganz in Sprache eingehen können, wenngleich das Fiktive als Konkretisierung des Imaginären der Bestimmtheit sprachlicher Formulierungen bedarf, um das, was es vorzustellen gilt, so zu modalisieren, daß es wirksam zu werden vermag."[105] Das Imaginäre ist also nie voll im Text präsent, sondern wird auf der Seite der Rezeption, vermittelt durch die Fiktion, in einem Bewusstseinsakt produziert, wenn der Leser eines Textes dessen Leerstellen auffüllt.[106] Da die Einzelnen das Imaginäre in einer spezifischen sozialen und historischen Situation konstruieren, aber Sprache immer in kollektives Handeln eingebunden ist, bleibt das Imaginäre als Bewusstseinsphänomen nicht auf das Individuelle beschränkt, sondern hat eine gesellschaftliche Dimension.[107] Iser ist der Auffassung, dass „sich der Mythos als Urstiftung gesellschaftlicher Institutionen nicht mehr in Anspruch nehmen" [108] lässt und

---

100 Wolfgang Iser: Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie, Frankfurt am Main 1991, S. 20.

101 Vgl. ebd., S. 22–23.

102 Ebd., S. 366.

103 Ebd., S. 369.

104 Vgl. Barthes: Mythen, S. 92–93.

105 Iser: Das Fiktive und das Imaginäre, S. 34.

106 Vgl. Wolfgang Iser: Die Wirklichkeit der Fiktion. Elemente eines funktionsgeschichtlichen Textmodells der Literatur, in: Rainer Warning (Hg.): Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis, München ^{3}1988, S. 277–324, hier S. 293.

107 In Bezug auf Cornelius Castoriadis kann gar die ganze Gesellschaft als imaginäre Institution aufgefasst werden. Vgl. Cornelius Castoriadis: Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie, Frankfurt am Main 1990.

108 Iser: Das Fiktive und das Imaginäre, S. 356.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

das Imaginäre an dessen Stelle rückt. Mit der Betonung des Imaginären als Bewusstseinsakt und der Annahme, dass sich der Mythos vom literarischen Kunstwerk dadurch unterscheidet, dass letzteres seine Fiktionalität entblößt,[109] also reflexiv wird, während ersterer dieses ‚Als-ob' unterschlägt und ein Identitätsverhältnis von Imaginärem und Realem behauptet, ist Iser mit seinem Begriff des Imaginären nah bei Cassirer. Tatsächlich weisen Annette Simonis und Carsten Rohde darauf hin, dass das Imaginäre in Hinblick auf die „modellierende Wirkung kultureller Kollektivvorstellungen" als Element des Mythos im Sinne Cassirers verstanden werden kann.[110] Auch der Zusammenhang von kollektiver Identität, Mythos und Imaginärem bei Assmann lässt sich so auffassen, dass der Mythos eine Form imaginärer Bedeutung ist, die als unreflektierte nicht zu Kunst, sondern zu gesellschaftlicher Ideologie wird. Eine mythische Erzählung kann also durchaus der Anstoß für die Entfaltung eines politischen Imaginären sein, das sich „nicht *in* einem Text oder einem Bild, sondern in einem davon angestoßenen Assoziationsraum" manifestiert.[111] Damit kann erklärt werden, warum die Deutung mythischer Erzählungen zu einem diskursiven Schlachtfeld wird. Die Texte und Bilder sind offen für Interpretationen und so sieht sich „das Imaginäre der Macht kognitiver Diskurse ausgeliefert […], die bestimmen wollen, was es zu sein hat".[112] Unterschiedliche Interpretationen sind der Grund, warum Mythen sowohl gesellschaftsstabilisierend als auch subversiv benutzt werden können. Wie er auch interpretiert werden mag, die imaginäre Bedeutung eines Mythos wird durch gesellschaftliche Diskurse im Bewusstsein eines Kollektivs präsent gehalten.[113] Die kollektive Konstruktion von Erinnerung mittels Erzählungen konstruiert die kollektive Identität. Assmann beschreibt, dass der Mythos aus einer Geschichtsvergessenheit hervorgeht, die paradoxerweise das kulturelle Gedächtnis kennzeichnet: „im kulturellen Gedächtnis [wird] faktische Geschichte in erinnerte und damit in Mythos transformiert […]. Mythos ist eine fundierende Geschichte, eine Geschichte, die erzählt wird, um eine Gegenwart vom Ursprung her zu erhellen."[114] Der Mythos als fundierende Geschichte überdeckt die histo-

---

109 Vgl. ebd., S. 35.

110 Annette Simonis und Carsten Rohde: Einleitung: Das kulturelle Imaginäre, in: Comparatio. Zeitschrift für vergleichende Literaturwissenschaft 6.1, 2014, S. 1–12, hier S. 6–7.

111 Oliver Kohns: Die Politik des ‚politischen Imaginären', in: ders. / Martin Doll (Hg.): Die imaginäre Dimension der Politik (Texte zur politischen Ästhetik 1), München 2014, S. 19–48, hier S. 48 (Hervorh. i. Orig.).

112 Iser: Das Fiktive und das Imaginäre, S. 16.

113 Dass eine Gemeinschaft daraus ihre kollektive Identität schöpfen kann, hat Benedict Anderson am Beispiel der Nation als ‚imaginärer Gemeinschaft' vorgeführt. Für die Herausbildung der kollektiven Identität solch einer imaginären Gemeinschaft scheint Geschichtsvergessenheit, die durch Geschichten kompensiert wird, eine Voraussetzung zu sein. Da Identität nicht erinnert werden kann, muss sie erzählend hervorgebracht werden: „Out of such oblivions, in specific historical circumstances, spring narratives." Anderson: Imagined Communities, S. 204.

114 Assmann: Gedächtnis, S. 52.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rische, faktische Geschichte. Bereits in den Ausführungen zur Rationalität des Mythos wurde das Problem der Historizität aufgeworfen und gezeigt, dass der Mythos Geschichtsvergessenheit hervorbringt und damit nicht nur Geschichtsbewusstsein als solches, sondern auch Gesellschaft als historisch hervorgebrachte negiert. Das lässt sich vor diesem Hintergrund so verstehen, dass eine Erzählung zirkuliert, dass eine Gesellschaft als imaginäre Gemeinschaft hervorgebracht wird, während die materiellen Gewaltverhältnisse, die diese Gesellschaft historisch begründeten, verdrängt werden. Nicht weil sich die Narration durch eine symbolische Ordnung binärer Gegensätze hindurch entwickelt, ist eine Erzählung mythisch, sondern weil ihre imaginäre Bedeutung Geschichte und Gesellschaft in Natur verkehrt.

Die „Geschichtsmächtigkeit des Mythos“[115] sieht Blumenberg im Distanzgewinn zur Natur, mit dem das namenlose Entsetzen gebannt wird.[116] Im historischen Prozess der Tradierung von Erzählung, Rezeption und Neuerzählung entfaltet sich die Arbeit am Mythos, in dem sich die Prägnanz eines narrativen Kerns herausbildet.[117] Mit seinem Fokus auf die Tradierung – die „Geschichtswerdung der Geschichten“[118] – löst Blumenberg den Schrecken der Geschichte, die für ihn zuallererst Rezeptionsgeschichte ist, in Geschichten auf. Die Ambivalenz des Geschichtsprozesses, in dem die Gewalt der Naturverhältnisse nicht nur gebändigt, sondern in anderer Form gesellschaftlich reproduziert wird, spielt für ihn keine Rolle. Aus der Perspektive einer materialistischen Mythoskritik sind der Schrecken und dessen Fortleben in der Gegenwart hingegen relevant. Der mythische Held Odysseus, wie er von Horkheimer und Adorno interpretiert wird, nimmt der Natur den Schrecken, aber inkorporiert diesen in die Gesellschaft.[119] Die falsche Versöhnung von Freiheit und Herrschaft gelingt, weil der gewalttätige Gründungsakt der Gesellschaft weit in die Vergangenheit zurückprojiziert wird, aus der die historische Erfahrung getilgt ist: „Für die Verstrickung von Urzeit, Barbarei und Kultur hat Homer die tröstende Hand im Eingedenken von Es war einmal.“[120] Darin, dass der Mythos die Gewalt, die in der gesellschaftlichen Gegenwart unversöhnt fortwirkt, zum Ausdruck bringt, entfaltet er seine Bedeutung in dieser Gegenwart. Denn es wiederholt sich nicht nur der narrative Kern des Mythos, wie Koch in Anschluss an Horkheimer und Adorno schreibt: „Unter dem Aspekt der Herrschaft ist die Geschichte Kontinuum des Immergleichen.“[121] Die Mythen der Gesetzlosen sind nun keine Geschichten, in denen naturhafte Machtverhältnisse zum Ausdruck kommen. Der politische Mythos hat nicht

115 Blumenberg: Arbeit, S. 22.
116 Vgl. ebd., S. 40–41.
117 Vgl. ebd., S. 79.
118 Zum gleichnamigen Kapitel vgl. ebd., S. 163–326.
119 Vgl. Horkheimer / Adorno: Dialektik der Aufklärung, S. 38–42, S. 49–87.
120 Ebd., S. 87.
121 Koch: Vom Mythos zum dialektischen Bild, S. 237.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mehr die Aufgabe, die Erfahrung des Schreckens einer kontingent erscheinenden Natur zu bewältigen. Was als kontingent erfahren wird, ist vielmehr die Gesellschaft selbst, die den sie konstituierenden Subjekten zur zweiten Natur geworden ist und denen sie fremd und äußerlich erscheint. Wie die Beherrschung der Natur nicht zur Befreiung des Menschen, sondern zu dessen gesellschaftlicher Beherrschung geführt hat, so findet der Mythos seine Berechtigung nicht mehr als sinnstiftendes Modell für die Beziehung zwischen Mensch und Natur, sondern für das Verhältnis zwischen Mensch und Gesellschaft. Das Recht als Beherrschung der inneren Natur des Menschen ist Ausdruck der gewaltförmigen Natur der Mittel.[122] Es verspricht den Menschen Freiheit und zwingt sie doch nur umso mehr unter die gesellschaftliche Herrschaft. Der Schrecken, der im Mythos des Gesetzlosen aufscheint, ist die Aktualisierung der vorgesellschaftlichen Gewalt, die dem Menschen gegenübertritt, als ob sie naturgegeben sei. Die Widersprüche, die sich aus der Verstrickung von Recht und Gewalt ergeben, können mit der narrativen Darstellung von Gesetzlosigkeit als politischer Mythos verarbeitet werden. Eine Kritik der mythischen Räume der Gesetzlosigkeit soll das Gewaltverhältnis des Rechts, das menschliches Zusammenleben gesellschaftlich vermittelt, in den Textquellen erhellen. Erzählungen über Gesetzlose können Widerstand gegen die herrschende Ordnung rechtfertigen oder Gesetzlosigkeit als Bedrohung darstellen und Herrschaft legitimieren. Ob eine Geschichte als Herrschaftsmythos oder als Mythos des Widerstands erzählt wird, hängt vom Standpunkt des Erzählers ab und muss im konkreten Fall betrachtet werden. Mit jeder neuen Variante bringt der Mythos das gesellschaftliche Imaginäre in eine neue Gestalt. Da die Möglichkeiten der ästhetischen Gestaltung und der Rezeption Freiheitsspielräume schaffen, kann eine Erzählung über Gesetzlose, auch wenn sie nicht als Helden dargestellt, sondern als Feinde der sozialen Ordnung abgewehrt werden, die Stabilität dieser Ordnung implizit gefährden. Ein gefährliches, transgressives Element ist dem Mythos des Gesetzlosen inhärent und die Rezeption der imaginären Bedeutung kann über die Intention des Erzählers hinausgehen: „Mythen spiegeln Konflikte und Kontraste – auch dort, wo sie auf Menschen angesetzt werden, um zu befrieden.“[123] Der Gesetzlose kann nicht ohne Weiteres als Held in eine rechtlich geordnete Gesellschaft integriert werden.

Vergleich und Konstellation: Zur Methodik einer komparatistischen Mythoskritik

Es hat sich in der vergleichenden Literaturwissenschaft in den letzten Jahrzehnten ein Bewusstsein dafür entwickelt, dass Vergleiche, die typologisch vorgehen,

122 Vgl. ebd., S. 9.
123 Kraft: Mythos und Ideologie, S. 37.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Überreste eines überholten Verständnisses der Disziplin sind.[124] Haun Saussy erläutert: „Typological considerations reduce to an exchange between a type case and a candidate token."[125] Den Vergleich als Theorie oder Methode in Form eines typologischen Baumes zu formalisieren, lehnt er ab. Er bricht mit der aristotelischen Auffassung, dass durch den Vergleich ein *tertium comparationis* entdeckt werden kann, das es erlaubt, eine Identitätsbeziehung zwischen zwei Gegenständen herzustellen.[126] Vergleichen lässt sich nur das, was verschieden ist. Wenn das Unterschiedliche aber auf einen gemeinsamen Bezugspunkt hin betrachtet wird, drohen die Einzigartigkeit und Verschiedenheit der untersuchten Gegenstände durch eine vergleichende Verallgemeinerung eingeebnet zu werden. Saussys Kritik bestätigt damit die Vorbehalte, die gegen den typologischen Ansatz vorgebracht wurden. Saussy schlägt vor, den Vergleich dezidiert unmethodisch aufzufassen und ihn als eine ‚laterale' Konstruktion miteinander verbundener Elemente oder als Serien von Textproben zu verstehen.[127] Über die Grenzen der Disziplin hinaus wird von Benedict Anderson betont, dass der Vergleich keine Methode sei, sondern eine diskursive Strategie.[128] Inwiefern eine solche Strategie oder Saussys Konstruktion keine Methoden sein sollen, wird nicht klar, da es ebenfalls spezifische Vorgehensweisen sind – auch das Verwerfen formaler Methoden ist noch eine Methode.

Christian Moser weist darauf hin, dass es in der vergleichenden Literaturwissenschaft die Auffassung gibt, dass es Konsens sei, den Vergleich nicht zu einer formalen Methode zu verfestigen.[129] Moser hingegen zeigt, dass sowohl eine positive Auffassung des Vergleichs nicht als Methode, sondern als ‚Ethos der Inklusion' – mit dem heterogenes Material zusammengebracht werden kann –, als auch die Ablehnung des Vergleichs als autonome, metahistorische Methode letztlich dazu führen, dass das Vergleichen zum blinden Fleck des Selbstverständnisses der Disziplin wird.[130] Moser warnt davor, den methodischen Aspekt des Vergleichs zu unterschätzen oder den Vergleich als ‚bloße' Methode zu verunglimpfen.[131] Vergleichen bedeutet weder ein unhistorisches Nebeneinanderstellen, noch ist es auf einen Raum der Inklusion reduzierbar. Moser zeigt, dass es gerade

---

124 Vgl. Haun Saussy: Comparative Literature?, in: Publications of the Modern Language Association of America (PMLA) 118.2, 2003, S. 336–341, hier S. 338.
125 Ebd., S. 339–340.
126 Ebd., S. 338.
127 Vgl. ebd., S. 339: „lateral construction of linking elements" bzw. „series of sample passages".
128 Vgl. Benedict Anderson: Frameworks of Comparison, in: London Review of Books 38.2, 2016, S. 15–18, auf: www.lrb.co.uk/v38/n02/benedict-anderson/frameworks-of-comparison, 21. Januar 2016.
129 Vgl. Christian Moser: Comparison – Method or Ethos?, in: ders. / Linda Simonis (Hg.): Komparatistik. Jahrbuch der Deutschen Gesellschaft für Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft 2012, Heidelberg 2013, S. 11–16, hier S. 11.
130 Moser: Comparison, S. 14.
131 Vgl. ebd., S. 15.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Methode des Vergleichens ist, die Geschichte verräumlicht, d. h. den Raum des Vergleichens überhaupt erst öffnet.[132] Daraus schließt er: „The spatialization effected by comparison *qua* method should not be considered as a defect, but as a productive act."[133] Als Methode erweist sich das Vergleichen als konstruktive Tätigkeit, die die Objekte des Vergleichs und den Raum, der es möglich macht, sie aufeinander zu beziehen, hervorbringt.[134] Das lässt sich an Saussy anschließen, der das Vergleichen auch als eine Praxis ansieht, die das Objekt der Untersuchung konstruktiv hervorbringt.[135] Insofern der Vergleich das erkennende Subjekt mit dem zu erkennenden Objekt vermittelt, muss die Blindheit gegenüber der vergleichenden Methode ebenso vermieden werden wie „komparative Verallgemeinerungen",[136] die aus einem strikt formal-methodischen Vergleich resultieren, wie er mit einer Typologie unternommen wird.

Moser eröffnet eine Perspektive für den Vergleich als Methode, wenn er das Vergleichen als ein Verfahren auffasst, durch das der historische Prozess stillgestellt und dadurch eine signifikante räumliche Konstellation sichtbar wird.[137] Dies ist keinesfalls ahistorisch aufzufassen. Eine Konstellation in diesem Sinn ist für Walter Benjamin eine momentane Anordnung veränderlicher Elemente, die sich zu einem dialektischen Bild formt, in dem der historische Index festgehalten werden kann. In den Aufzeichnungen zum *Passagen-Werk* schreibt Benjamin, dass ein Bild nicht dann entsteht, wenn „das Vergangene sein Licht auf das Gegenwärtige oder das Gegenwärtige sein Licht auf das Vergangene wirft, sondern Bild ist dasjenige, worin das Gewesene mit dem Jetzt blitzhaft zu einer Konstellation zusammentritt."[138] Er nennt das „Dialektik im Stillstand": „Denn während die Beziehung der Gegenwart zur Vergangenheit eine rein zeitliche ist, ist die des Gewesenen zum Jetzt eine dialektische: nicht zeitlicher sondern bildlicher Natur. Nur dialektische Bilder sind echt geschichtliche, d. h. nicht archaische Bilder."[139] Das dialektische Bild hält die Geschichte in den Geschichten, das historisch unabgegoltene Problem von Herrschaft und Freiheit, fest.[140] Ein dialektisches Bild wird von Koch anknüpfend an Benjamin als „verräumlichendes Komplement des prozessierenden Geschichtsverlaufes" verstanden.[141] Die Kritik einer konkreten, abgeschlossenen mythischen Erzählung erlaubt es, aus dem Kontinuum der Überlieferung ein einzelnes Bild herauszulösen, in dem die Variationen ihres hi-

132 Vgl. ebd.
133 Ebd. (Hervorh. i. Orig).
134 Ebd.
135 Vgl. Saussy: Comparative Literature, S. 340.
136 Adorno: GS 10.2, S. 752.
137 Vgl. Moser: Comparison, S. 14. Er erläutert dies an Hans Robert Jauß' Literaturgeschichte und sieht darin einen ‚epistemischen Bruch' („epistemic rift") im Sinne Michel Foucaults.
138 Walter Benjamin: Das Passagen-Werk, in: ders.: GS V.1, S. 578.
139 Ebd.
140 Vgl. dazu Benjamin: GS I.2, S. 695.
141 Koch: Vom Mythos zum dialektischen Bild, S. 295.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

storischen Tradierungsprozesses zum Stillstand kommen: „der historische Fluß der Veränderungen ist stillgestellt zu einer erzählerischen Konfiguration der Orte und Personen."[142] Einen Mythos als Konstellation darzustellen, heißt, ihn als dialektisches Bild zu lesen, in dem das Gewesene, d. h. die in ihm angehäufte Geschichte der Erzähltradition, mit dem Jetzt der aktuellen Betrachtung zusammentritt. Dieses „gelesene Bild" ist laut Benjamin „das Bild im Jetzt der Erkennbarkeit", das den „Stempel des kritischen, gefährlichen Moments, welcher allem Lesen zugrunde liegt", trägt.[143] Das dialektische Bild offenbart einen Zeitkern der Wahrheit, „welcher im Erkannten und Erkennenden zugleich steckt".[144] Die Konstellation ist eine Konstruktion, in der das analysierende Subjekt und das analysierte Objekt im Moment der Erkenntnis vermittelt sind. Adorno greift Benjamins Begriff der Konstellation auf und versteht ihn so, dass „die singulären und versprengten Elemente der Frage so lange in verschiedene Anordnungen gebracht werden, bis sie zur Figur zusammenschießen, aus der die Lösung hervorspringt, während die Frage verschwindet".[145] Die Aufgabe ist, nicht eine allgemeine Wahrheit hinter den Phänomenen aufzufinden, sondern die Deutung der Phänomene „kraft der Konstruktion von Figuren, von Bildern aus den isolierten Elementen der Wirklichkeit".[146] Die Interpretation des Mythos als das Heraussprengen einer Konstellation, in der das dialektische Bild lesbar wird, findet sein Modell in einem literarischen Verfahren. In einer Konstellation ergibt sich der Vergleich aus der parataktischen Nebeneinanderstellung der Objekte. Benjamin beschreibt dies als Montage: „Ich habe nichts zu sagen. Nur zu zeigen."[147] Die Bedeutung eines Gegenstands ergibt sich aus seinen Relationen im Kontext, in dem er gezeigt wird. Das Zeigen der Objekte, die zu einem Kontext montiert werden, ist die konstruktive Leistung der Konstellation. So bleiben die Eigenständigkeit und Besonderheit der Objekte gewahrt.

Da die Konstellation schreibend hervorgebracht wird, bedeutet das, dass sich die Kritik ihre ästhetische Form bewusstmachen muss. Adorno hat den Vorwurf des Essayismus, der dem Prinzip der konstellativen Konstruktion dialektischer Bilder gemacht wurde, gern in Kauf genommen[148] und später sogar den Essay als Form der Kritik explizit herausgestellt.[149] Der Essay suspendiere traditionelle Vorstellungen sowohl von Wahrheit als auch von Methode[150] und verzichte auf Definitionen, da er seine Begriffe in ihrer Wechselwirkung, prozessual und diskonti-

142 Ebd., S. 300.
143 Benjamin: GS V.1, S. 578.
144 Ebd.
145 Theodor W. Adorno: Die Aktualität der Philosophie, in: ders.: GS 1, S. 325–344, hier S. 335.
146 Ebd.
147 Benjamin: GS V.1, S. 574.
148 Vgl. Adorno: GS 1, S. 341.
149 Theodor W. Adorno: Der Essay als Form, in: ders.: GS 11, S. 9–33.
150 Vgl. Adorno: GS 11, S. 18.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nuierlich entfalte, indem sich die einzelnen Momente „teppichhaft“ verflöchten: er verfahre „methodisch unmethodisch“.[151] Damit lässt sich die Konstellation im Sinne der Kritischen Theorie durch die ‚unmethodische Methode‘ des Essays beschreiben: „In ihm treten diskret gegeneinander abgesetzte Elemente zu einem Lesbaren zusammen; er erstellt kein Gerüst und keinen Bau. Als Konfiguration aber kristallisieren sich die Elemente durch ihre Bewegung.“[152] In der Bewegung zu kristallisieren, bedeutet aber, die Bewegung stillzustellen. Wenn die „stillgestellten Konflikte“[153] sichtbar werden, kann dies als jene von Benjamin konstatierte „Dialektik im Stillstand“[154] verstanden werden. Wenn Adorno auf die Dialektik von Dynamik und Statik rekurriert und schreibt, dass der Essay als stillgestelltes Spannungsverhältnis eine Affinität zum Bild besitze,[155] klingt darin ein Abschnitt aus Benjamins *Passagen-Werk* nach, in der es heißt, dass zum Denken sowohl die Bewegung als auch das Stillstellen gehöre: „Wo Denken in einer von Spannungen gesättigten Konstellation zum Stillstand kommt, da erscheint das dialektische Bild. Es ist die Zäsur in der Denkbewegung. Ihre Stelle ist […] da zu suchen, wo die Spannung zwischen den dialektischen Gegensätzen am größten ist.“[156] Die Herausforderung der Mythoskritik besteht darin, diesen Spannungspunkt zu finden, an dem die durch den narrativen Fluss vermittelte soziale Dynamik stillgestellt werden kann, um den gesellschaftlichen Widerspruch der Erzählung in einer Konstellation als Bild sichtbar zu machen. Für Kritik gilt dasselbe wie für den Essay: „Wahr wird er in seinem Fortgang, der über ihn hinaus treibt“,[157] d. h. im Eingedenken der Unwahrheit seines Gegenstands.[158] Im dialektischen Bild wendet sich die dem Mythos vom aufgeklärten Bewusstsein vorgehaltene Unwahrheit, indem sich die Unwahrheit der mythischen Identifikation als verkehrte Gestalt der Wahrheit zeigt.[159] Die Wahrheit des Mythos ist keine allgemeine und transhistorische Bedeutung – das wäre dann kein dialektisches, sondern ein archaisches, also archetypisches, Bild. Stattdessen zeigt sich in der Konstellation, die sich im Moment des Erkennens zu einem dialektischen Bild fügt, jener Zeitkern der Wahrheit. Die Wahrheit der Bedeutung des Mythos entspringt

151 Ebd., S. 21.
152 Ebd., S. 21–22.
153 Ebd., S. 25.
154 Benjamin: GS V.1, S. 578.
155 Adorno: GS 11, S. 32.
156 Benjamin: GS V.1, S. 595.
157 Adorno: GS 11, S. 21.
158 Vgl. ebd., S. 29.
159 Vgl. Adorno: GS 6, S. 153. Benjamins erkenntniskritische Vorrede zum *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, in der er das Konzept der Konstellation entwickelt, um die Phänomene vor ihrer Einverleibung in die allgemeine Idee zu bewahren, kann als Anstoß für Adornos Ausarbeitung des Nichtidentischen in der *Negativen Dialektik* betrachtet werden. Vgl. Walter Benjamin: Ursprung des deutschen Trauerspiels, in: ders.: GS 1.1, S. 203–430, hier S. 214–215.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dem Verhältnis zwischen der Erfahrung des Jetzt zu dem, was dieser Erfahrung historisch vorausging und das in diesem Moment zum Stillstand kommt.

Der Begriff der Konstellation hilft, die ‚unmethodische Methode' des Vergleichs für eine mythoskritische Untersuchung zu präzisieren, ohne in die Falle problematischer Verallgemeinerungen zu tappen. Moser betont den verräumlichenden Aspekt des Vergleichs als Konstruktion von Konstellationen. Auch Saussy sieht im Vergleich ein verräumlichendes Unterfangen. Aus der Vermessungstechnik wählt er dafür die Metapher der Triangulation: Ob man zu überzeugenden Ergebnissen kommt, hängt dabei von der richtigen Wahl des Blickpunkts ab.[160] Der Blickpunkt ‚mythische Räume der Gesetzlosigkeit' ist so gewählt, dass die Gestalt des gesetzlosen Helden in der Triangulation der Begriffe ‚Mythos', ‚Raum' und ‚Gesetzlosigkeit' in einem neuen Licht erscheint und neue Einsichten gewonnen werden können.

Ein mythoskritischer Ansatz, der auf den verräumlichenden Aspekt des Vergleichs als Konstellation setzt, scheint zudem prädestiniert für eine Untersuchung, die sich inhaltlich der Verräumlichung von sozialen Konflikten widmet. In der Konzeptualisierung der Arbeit mit dem Fokus auf räumliche Konstellationen der Gesetzlosigkeit verschränkt sich die Thematik mit der Methodik. Einerseits soll das Rechtsverhältnis im dargestellten Raum der jeweiligen Erzählung in eine Konstellation gebracht werden, in der ein dialektisches Bild erkennbar wird, das die Bedeutung des Textes erschließt, andererseits bildet die Gesamtstruktur der Arbeit den Kontext für die unterschiedlichen Textquellen, die nebeneinandergestellt in eine Konstellation gebracht werden, die einen Vergleich ermöglicht. In der Darstellung verschiedener Momente, die das Verhältnis von Recht und Raum in den einzelnen Quellen konstituieren, entsteht ein Gesamtbild dadurch, dass die Frage nach der Bedeutung des Mythos des Gesetzlosen in eine Form gebracht wird, die diesen nicht auf idealtypische Gemeinsamkeiten bezieht. Die Frage selbst wird zum Bezugspunkt. Auf der einen Seite haben wir konkrete Quellen, die untersucht werden, auf der anderen den abstrakten Rahmen der Fragestellung. Die Fragestellung ist zwar abstrakt, zwingt die konkreten Objekte (Textquellen) aber nicht in eine Kategorie, sondern soll ihnen Raum lassen, sich in einer Konstellation mit ihren Besonderheiten zu entfalten.

3. Raumtheoretische Aspekte von Recht und Gesetz(losigkeit)

Um die Frage nach den mythischen Räumen der Gesetzlosigkeit noch klarer fassen zu können und den theoretischen Teil mit der Wendung von der Typologie des Gesetzlosen zur Topologie der Gesetzlosigkeit abzuschließen, wird zuletzt der Zusammenhang von Raum, Recht und Gesetzlosigkeit erläutert.

---

160 Vgl. Saussy: Comparative Literature, S. 340.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Der Mythos des Gesetzlosen ist eine kulturelle Verarbeitung sozialer Konflikte. Historische Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen Rechts- und Gesellschaftsordnungen, die auch im Inneren der Gesellschaft und innerhalb ihrer Institutionen stattfinden, lassen sich nicht auf räumliche Konflikte reduzieren. Doch gesellschaftliche Widersprüche und soziale Grenzziehungen können in Erzählungen über Gesetzlose einen räumlichen Ausdruck finden, weil im Mythos die historische Zeit im Raum anschaulich wird.[161] Für den Mythos des Gesetzlosen trifft das in besonderem Maße zu, weil sich darin das Recht und die räumliche Organisation von Gesellschaft verknüpfen. Der Gesetzlose wird, wie zu Beginn des Kapitels gezeigt, nicht nur aus der sozialen Ordnung, sondern auch räumlich ausgeschlossen. In Hinblick auf die These, dass sich Räume der Gesetzlosigkeit vermittelt durch den Mythos als räumlicher Ausdruck sozialer Konflikte verstehen lassen, stellt sich die Frage nach der räumlichen Konstitution des Rechts und der rechtlichen Konstitution des Raums.

Zur Dialektik des gesellschaftlichen Raums

Edward Soja hat darauf hingewiesen, dass die räumliche Dimension der Gesellschaft in der sozialwissenschaftlichen Theorie zugunsten historischer Analysen lange Zeit vernachlässigt blieb und die Organisation und die Bedeutung des Raums als Produkt sozialer Erfahrungen und Transformationen weitgehend übersehen wurde.[162] In Anschluss an Henri Lefebvre macht Soja deutlich, dass der Raum nicht als Abstraktion im Sinne der Physik verstanden werden kann, wo er als bloßes Behältnis erscheint, in dem die Dinge in Relation zueinander angeordnet sind. Lefebvre hatte bereits in den 1970ern gezeigt, wie konkrete soziale und politische Praktiken den Raum in einer bestimmten Weise formen: „Space has been shaped and molded from historical and natural elements, but this has been a political process."[163] Der gesellschaftliche Raum ist das Produkt von Herrschaftsverhältnissen.[164] Soja wendet sich mit Lefebvre gegen die dogmatisch marxistische Vorstellung, dass die räumliche Ordnung lediglich die Widerspiegelung der gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse und eine vorgegebene Bühne des historischen Geschehens sei. Soja zielt darauf, Geschichte, Geographie und Gesellschaft in ein neues Verhältnis zu setzen. Anstatt Gesellschaft und Subjekt nur aus den historischen Entwicklungen zu verstehen und umgekehrt Geschichte

---

161 Vgl. Cassirer: Das mythische Denken, S. 36–37. Vgl. Horkheimer / Adorno: Dialektik der Aufklärung, S. 55.

162 Vgl. Edward W. Soja: Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in Critical Social Theory, London/Brooklyn 1989, S. 79–80.

163 Henri Lefebvre: Reflections on the Politics of Space, übers. v. Michael J. Enders, in: Antipode 8.2, 1976, S. 30–37, hier S. 31.

164 Vgl. Henri Lefebvre: Die Produktion des Raums, übers. v. Jörg Dünne, in: Dünne / Günzel (Hg.): Raumtheorie, S. 330–342, hier S. 335.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bloß als historische Konstellation bestimmter Sozial- und Subjektformen zu betrachten, soll mit der Geographie die räumliche Dimension der Geschichte und des Sozialen miteinbezogen werden. Marx schreibt, dass die Menschen, obwohl sie ihre eigene Geschichte machen, dies nicht unter selbstgewählten historischen Bedingungen tun.[165] Die Gesellschaft, die als zweite Natur erscheint, ist von Menschen gemacht. Sie entfaltet sich in der Zeit, die nicht einfach verrinnt, sondern als Arbeitszeit und Geschichte einen spezifischen sozialen Ausdruck hat. Gesellschaft und Zeit sind nur insofern objektiv gegeben, als sie ihre materielle Grundlage in der sozialen Praxis von lebendigen Menschen haben. Für den Raum gilt dasselbe. Der gesellschaftliche Raum erscheint, ebenso wie die Zeit und die Warenform, als natürliche, fixe Beziehung zwischen Dingen, und diese Beziehung wird durch die Eigenschaften der Dinge erklärt. Gegen diese Verdinglichung macht Soja klar, dass die räumliche Ordnung weder ursprünglich gegeben, noch fixierbar, sondern stetigen Transformationsprozessen unterworfen ist, deren Dynamik aus sozialen und politischen Praktiken resultiert.[166] Die räumliche Abstraktion der Physik muss ihre Konkretion im menschlichen Handeln finden. Anstatt einer Trennung von physisch gegebenem, mental wahrgenommenem und sozial gelebtem Raum betont Soja das Ineinandergreifen dieser drei Formen der Räumlichkeit bei der Produktion des gesellschaftlichen Raums.[167] Die im Geschichtsverlauf gesellschaftlich produzierte räumliche Ordnung wirkt wiederum auf das Soziale zurück. Soja und Lefebvre stellen damit die Wechselbeziehung zwischen sozialer, historischer und räumlicher Ordnung heraus.[168] Diesen Gedanken der gegenseitigen Beeinflussung und Abhängigkeit entwickelt Soja so zu einer „socio-spatial dialectic".[169] Die Problematik, die Soja in *Postmodern Geographies* aufwirft, bleibt nicht auf den Kontext der (Post-)Moderne beschränkt. Die Frage danach, wie der gesellschaftliche Raum produziert wird und wie er wiederum auf soziales Handeln zurückwirkt, stellt sich für alle Epochen, wäre also auch historisch aufzuarbeiten.

Um die Produktion des Raums besser zu verstehen, sind die Überlegungen von Michel de Certeau zu Praktiken im Raum und zur Unterscheidung von Ort

---

165 Vgl. Karl Marx: Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, in: MEW 8, S. 111–207, hier S. 115.

166 Soja: Postmodern Geographies, S. 124.

167 Vgl. ebd., S. 120.

168 Vgl. ebd., S. 81. Sojas Bezug auf Lefebvres *La Révolution urbaine*. Der von Soja mit Lefebvre freigelegte ‚spatial turn' des westlichen Marxismus hat die Kategorie des Raums in den Sozial- und Kulturwissenschaften insgesamt in den Fokus gerückt. Vgl. Jörg Döring / Tristan Thielmann (Hg.): Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften, Bielefeld 2008.

169 Soja: Postmodern Geographies, S. 81. In *Thirdspace* entwickelt Soja diese zur ‚Trialektik des Seins' (Gesellschaft, Geschichte, Raum) weiter, die er mit der ‚Trialektik der Räumlichkeit' (physischem, wahrgenommenem und gelebtem Raum) verschränkt. Vgl. Edward W. Soja: Thirdspace. Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places, Malden/Oxford 2000, S. 71–74.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und Raum hilfreich. Ein Ort ist für Certeau eine Ordnung, deren Elemente in Koexistenzbeziehung zueinander stehen und die sich durch eine relative Stabilität auszeichnet. Werden nun Richtungsvektoren, Geschwindigkeit und Zeit eingeführt, entsteht ein Raum: „Der Raum ist ein Geflecht von beweglichen Elementen. Er ist gewissermaßen von der Gesamtheit der Bewegungen erfüllt, die sich in ihm entfalten. Er ist also ein Resultat von Aktivitäten […]. Insgesamt *ist der Raum ein Ort, mit dem man etwas macht*."[170]

Umgekehrt wäre ein Ort ein statischer, zu einem bestimmten Zeitpunkt wahrgenommener, stillgestellter Raum. Eine Bewegung wird z. B. eingeführt durch eine Armee, die sich zu einem bestimmten Ort bewegt und diesen besetzt; oder durch einen Marktplatz, zu dem sich Menschen und Waren hinbewegen, sich austauschen und wieder auseinandergehen. Der Armeeposten und der Markt sind Orte, an denen durch soziale Praktiken spezifische Räume hervorgebracht werden: das Territorium durch gewaltsame Aneignung und ein ökonomischer Raum durch Warentausch. Auch wenn diese durch Handlung und Bewegungen hervorgebrachten sozialen Räume sich durch eine andere soziale Praxis wieder verändern lassen, erscheinen sie zunächst als Orte im Sinne Certeaus, als stabile Koexistenzbeziehungen, weil sie durch spezifische, normierte soziale Praktiken immer wieder neu als das Gleiche hervorgebracht werden. Es ist nicht so, dass nur das durch Gewalt abgesicherte Gesetz garantiert, dass der Ort gleichbleibend erscheint. Die Funktionsweise des Ortes diktiert bereits ein normiertes Verhalten, noch bevor Gewalt eingesetzt werden muss. Um bei dem Beispiel zu bleiben: man braucht einen Passierschein, um an dem Armeeposten vorbei zu kommen, und Geld, um auf dem Markt einzukaufen. Der Ort reproduziert mit der räumlichen auch die soziale Ordnung. Die Stabilität der sozialen wie der räumlichen Ordnung einer Gesellschaft sind Effekte bestimmter Herrschaftspraktiken. Die Stabilität gesellschaftlicher Raumordnung ist also nicht absolut, sondern relativ in Bezug auf die gesellschaftliche Macht, die um die Stabilität der sozialen Ordnung bemüht ist. Die Praktiken zur Produktion eines Territoriums, eines Raums der Herrschaft und Ausbeutung, und die Praktiken, die sich dieser Raumproduktion widersetzen, geraten in Konflikt, gerade weil sie aufeinander bezogen sind: der Taschendieb auf dem Markt oder der Spion, der sich am Armeeposten vorbeischleicht, heben den Zweck und die Bedeutung dieser Orte nicht auf, sondern sind Produkte der räumlichen Ordnung, die sie durch ihre Praktiken gleichzeitig untergraben und bestätigen.

170 Certeau: Praktiken im Raum, S. 345 (Hervorh. i. Orig.).

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ein Zusammenhang von Recht und Raum ergibt sich bereits aus der naturrechtlichen Argumentation, wenn ein Anrecht auf die natürlichen Bedingungen des Lebens formuliert wird. Neben dem Recht auf die Natur in Form des eigenen Körpers (d. h. die Freiheit und physische Unversehrtheit des Subjekts) steht das Recht an den natürlichen Ressourcen (d. h. die Freiheit, sich diese durch Arbeit als Eigentum anzueignen).[171] Diese Ressourcen und die aus ihnen erarbeiteten Güter sind auf der Erde räumlich verteilt. Die Verfügung über die Gegenstände in der Welt ist damit eine genuin räumliche Bestimmung: etwas zu besitzen, bedeutet schon etymologisch Platz auf einer Sache zu nehmen, kann also als räumliche Verortung des Verfügenden beim Verfügten verstanden werden – im Fall von beweglichen Sachen gilt das Verhältnis reziprok, also auch als Verortung des Verfügten beim Verfügenden. Besitz ist in diesem Sinn immer eine räumliche Korrelation. Dabei sei es erst einmal dahingestellt, ob die Besitznahme durch Arbeit oder Schenkung, durch Eroberung oder Raub geschieht. Wer über eine Sache verfügt, der besitzt sie und sobald jemand anderes über diese Sache verfügt, bedeutet das einen Wechsel des Besitzes und damit des Besitzenden. Die Inbesitznahme, die faktische Verfügung über die im Raum verteilten Güter und Ressourcen, steht damit, vor jedem juristisch begründeten Anrecht auf diese, am Anfang des Eigentumsrechts.

Kant weist darauf hin, dass die Besitznahme „als der Anfang der Inhabung einer körperlichen Sache im Raume", ein Akt der Willkür ist.[172] Kant stimmt Locke zu, dass alle Menschen gemeinsam „ursprünglich in einem Gesamt-Besitz des Bodens der ganzen Erde" sind.[173] Doch die einseitige Bemächtigung des Besitzes führt zur „unvermeidlichen Entgegensetzung der Willkür des Einen gegen den Anderen".[174] Erst dadurch, dass die Willen der Einzelnen kollidieren können, werden rechtliche Regelungen, also Gesetze, notwendig. Dass keine Gesetze notwendig wären, wenn das Handeln der Einzelnen räumlich beschränkt bliebe und die Nachbarn sich nicht in die Quere kämen, sieht auch Fichte.[175] Indem er die Notwendigkeit des Gesetzes aus der notwendigen Grenzziehung ableitet, betont er den räumlichen Aspekt der Rechtsordnung. Für ihn gibt es „[k]ein rechtliches Verhältnis, ohne eine positive Bestimmung der Grenze".[176] Durch die Grenze werden für Fichte die Freiheit und das Eigentum des Einzelnen bestimmt.

---

171 Vgl. Locke: Abhandlungen, S. 216–218. Vgl. Kap II.2.

172 Immanuel Kant: Metaphysische Anfangsgründer der Rechtslehre. Metaphysik der Sitten. Erster Teil, neu hg. v. Bernd Ludwig, Hamburg 1986, S. 72 (AA 263).

173 Ebd., S. 77 (AA 267). Allerdings widerspricht Kant der Auffassung Lockes, dass Eigentum durch Arbeit begründet werde, weil der Rechtstitel sich nicht durch Arbeit, sondern nur durch Abmachung, also einen Vertrag, begründen lasse. Vgl. ebd., S. 75 (AA 268).

174 Ebd., S. 77 (AA 267).

175 Vgl. Fichte: Naturrecht, S. 2–3.

176 Ebd., S. 6.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Den Willen der Einzelnen in Bezug auf die Verfügbarkeit der Dinge im Raum zu organisieren, bedeutet, die Freiheit und das Eigentum zu begrenzen. Diese Bestimmung der Grenze ist freilich genauso positiv, wie sie negativ ist – je nachdem, auf welcher Seite der Grenze man steht. Denn die Freiheit des einen, Eigentum zu besitzen, schließt den Anderen davon aus.[177] Durch den notwendigen Zusammenhang von Gesetz und Grenze kann das Rechtsverhältnis als genuin räumliche Relation verstanden werden. Die Inbesitznahme ist im Naturzustand ein Akt individueller Souveränität, das natürliche Recht des Subjekts. Sobald diese Setzung eines individuellen Willens mit einem anderen Willen in Konflikt gerät, müsste vernünftigerweise eine Abmachung getroffen werden. Dem steht die Möglichkeit gegenüber, dass keine Absprache getroffen wird und der Naturzustand in den Kriegszustand übergeht, in dem der Besitz gewaltsam verteidigt werden muss oder ansonsten von einem anderen gewaltsam angeeignet wird. Gewalt, oder zumindest die Fähigkeit, Gewalt anzuwenden, entscheidet über die Verfügbarkeit. Auch Schmitt begründet das Recht aus dem Boden und wenn er den ackerfurchenziehenden Bauern zum Maßstab des rechtlichen Anspruchs auf ein Stück Land macht, erinnert das an die Arbeitstheorie Lockes.[178] Die Landnahme begründet bei Schmitt das Recht als Verortung der Ordnung.[179] Als Quelle des Rechts kann die Landnahme ihren Ausgangspunkt jedoch – ebenso wie die Souveränität – auch in der Gewalt haben und aus Krieg und Eroberung folgen.[180] In ihrem räumlichen Aspekt bedeutet die kriegerische Gewalt der Rechtssetzung die Inbesitznahme eines Territoriums und damit eine Grenzziehung. Der Akt der Rechtssetzung ist zunächst ein räumlich definierter Anspruch, innerhalb welcher geographischer Grenzen das Gesetz gilt. Das Gesetz regelt das Verhältnis der Bewohnerinnen und Bewohner eines Territoriums zueinander – auch in Bezug auf die Verfügung über dessen natürliche Ressourcen.

Zwischen dem Territorium als Besitz des Staates und dem privaten Besitz individueller Eigentümer gibt es einen Zusammenhang. Selbst wenn dem Staat das Land nicht gehört, sondern er dessen Verfügung privaten Eigentümern durch einen Rechtstitel garantiert, so gehört das Land in Form seines Territoriums dennoch *zu* ihm. Dieses Land bleibt auch dann staatliches Territorium, wenn die privaten Eigentümer des Bodens wechseln. In seiner territorialen Gestalt organisiert der Staat die Eigentumsverhältnisse an den natürlichen Ressourcen.[181] Wenn im Folgenden vom Staat gesprochen wird, schließt dies Herrschaftsordnungen mit

177 Vgl. ebd., S. 7.
178 Vgl. Schmitt: Nomos, S. 13.
179 Vgl. ebd., S. 16–17.
180 Vgl. ebd., S. 15. Der faschistische Realismus Schmitts, der die rechtsetzende Gewalt affirmiert, deckt auch in Bezug auf das Territorium die Illusion des liberalen Idealismus von einer freien, kontraktualistischen Vereinbarung auf.
181 Es kann allerdings Gesellschaften geben, in denen die Unterscheidung zwischen privatem und staatlichem Besitz hinfällig ist, z. B. in staatskapitalistischen Staaten, in denen Privateigentum abgeschafft ist, aber auch in feudalistischen Gesellschaften, in denen einem ein-

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ein, die keine modernen Staaten sind. Bereits in vormodernen Gesellschaften, in denen das Gesetz sich vom Souverän herleitet, finden sich, wenn schon kein moderner Staat, so doch Formen von Staatlichkeit. Territorial organisierte Souveränität ist die Keimzelle von Staatlichkeit und staatliche Herrschaft muss territorial gedacht werden. Staatlichkeit als rechtliches Gefüge kommt zwar symbolisch in der Figur des Souveräns zum Ausdruck, doch ihre materielle Gestalt erhält sie in Form des Territoriums, über das der Souverän gebietet.[182] Auch dynastische Herrschaft erstreckt sich auf Fürstentümer und Ländereien, die sie unter sich vereint. Das Territorium ist jenes Gebiet, auf dem es dem Souverän gelingt, seine Gesetze wirksam als geltendes Recht durchzusetzen. Umgekehrt kommt die Wirksamkeit von Gesetzen überhaupt erst zustande, insofern diese auf einem Territorium durchgesetzt werden. Die Durchsetzung des Gesetzes durch die Gewalt des Rechts richtet sich aber gegen Menschen. Georg Simmel sieht daher in der Hoheit über ein Territorium lediglich eine Abstraktion der Herrschaft über Personen, die ausdrückt, dass alle Personen auf einem Gebiet Untertanen sind. Der Souverän herrscht über Menschen, nicht über Land. Indem ein Territorium die

---

zelnen Feudalherrn nicht nur das Land gehört, sondern er gleichzeitig dessen Souverän ist. Allerdings verkompliziert sich feudalistische Herrschaft dadurch, dass die einzelnen Adligen als Souveräne zueinander in Konkurrenz stehen und unter Umständen sogar mit der übergeordneten Herrschaft des Königs, Kaisers oder der Kurie in Konflikt geraten können. Als oberster Souverän muss sich ein König gegenüber rivalisierenden Adelsherren, die als Gegensouveräne auftreten können, mit der größeren Gewalt durchsetzen. Ständig droht der Kriegszustand sich zu aktualisieren. Das feudale Herrschaftsgefüge des europäischen Mittelalters scheint gerade deswegen so komplex, weil sich hier unterschiedliche Traditionen von Herrschaft mischen und diese Mischung zu territorialen Konflikten geführt hat. Mit der Lehnstreue werden Elemente der persönlichen Herrschaft aus dem Recht der nomadisierenden Stammesverbände übernommen, die sich im Zuge der Völkerwanderung auf dem ehemaligen Territorium des zerfallenen römischen Reichs ausbreiteten. Die Gefolgschaft der Adligen galt dabei einem konkreten Lehnsherrn und nicht einem Staat. Die adlige Herrschaft über ein Gebiet begründete die direkte Herrschaft über dessen Bewohner. Der König hatte also außer dem Gebiet, das ihm direkt gehörte, kein Territorium, über das er herrschte, sondern Vasallen, die sich und die Ressourcen ihrer Ländereien in seinen Dienst stellten. Der Prozess, einem einheitlichen Gesetz Geltung zu verschaffen, war geprägt von kriegerischen Auseinandersetzungen des Monarchen mit seinen Vasallen. Foucault hat gezeigt, wie in Frankreich die Stabilisierung der monarchischen Souveränität sich in Rekurs auf imperiale, römische Rechtstraditionen mit der Konsolidierung eines geschlossenen Territoriums entwickelte. Als Reaktion darauf entstand ein Diskurs, der wiederum die Rechte des Adels gegen den absolutistischen Monarchen durch Rekonstruktion oraler, germanischer Rechtspraktiken stärken sollte. Vgl. Foucault: Verteidigung der Gesellschaft, S. 140–161. Durch die Sicherung umkämpfter Herrschaftsbereiche und durch den Aufbau eines Verwaltungsapparats, mit dem zuvor zersplitterte Territorien zentral und effektiv regiert werden konnten, entfaltete sich der moderne Staat. Eine feudale Ordnung geht hingegen nicht zwingend mit einem territorial homogenen Herrschaftsbereich einher, der den Staat im modernen Sinne als Nationalstaat kennzeichnet. Vgl. Anderson: Imagined Communities, S. 19. Hier macht Anderson den Unterschied zwischen dynastischen Herrschaftsformen und der modernen Vorstellung von nationalstaatlicher Souveränität deutlich.

182 Dieser räumliche Aspekt der Herrschaft zeigt sich schon in dem Verb ‚gebieten', das mit dem Substantiv ‚Gebiet' verwandt ist.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Grenzen des Rechts bestimmt, unterwirft es die Menschen innerhalb dieser Grenzen unter das Gesetz.[183] Personenherrschaft findet im Mittel der territorialen Herrschaft einen anschaulichen, räumlichen Ausdruck: „In der Art, wie der Raum zusammengefaßt oder verteilt wird, wie die Raumpunkte sich fixieren oder sich verschieben, gerinnen gleichsam die soziologischen Beziehungsformen der Herrschaft zu anschaulichen Gestaltungen."[184] Die Sicherung des Territoriums ist also kein Selbstzweck, sondern eine Herrschaftstechnik, um Menschen zu regieren. Foucault erfasst dies mit dem Begriff der ‚Gouvernementalität', wenn er darstellt, dass sich Souveränität nicht allein auf die Sicherung der juridischen Macht innerhalb eines Territoriums beschränkt, sondern dass sich die Frage der staatlichen Sicherheit mit Interventionen in die topographische und menschliche Natur auf den Nexus von Territorium und Bevölkerung richtet.[185] Weil sich die Gewalt über Menschen in der Form territorialer Herrschaft ausdrückt, wurde von Mark Neocleous und Stuart Elden der etymologische Zusammenhang von Terror und Territorium herausgearbeitet: „Territory is land occupied and maintained through terror; a region is space ruled through force. The secret of territoriality is thus violence: the force necessary for the production of space and the terror crucial to the creation of boundaries."[186] Die Grenze ist eben nicht, wie Fichte annimmt, bloß Ergebnis von Verabredung. In dieser Verabredung – dem Vertrag – ist die Gewalt als Absicherung der verabredeten Einigung auf eine Grenze immer schon impliziert. Die Grenze des Territoriums ist die Grenze des Bereichs, innerhalb dessen die Rechtsgewalt wirksam ist. Die Grenze ist, wie Simmel schreibt, „nicht eine räumliche Tatsache mit soziologischen Wirkungen, sondern eine soziologische Tatsache, die sich räumlich formt."[187] Dass die Grenzen durch soziale Relationen geschaffen werden, bedeutet zwar, dass sie mit Gewalt geschaffen werden, doch die Gewalt wird durch sie auch begrenzt. Erscheint in der Theorie der Souveränität das Problem einer Entgrenzung der Gewalt im Ausnahmezustand, die sich durch eine Rechtsordnung nicht einschränken lässt, so bleibt hinsichtlich der Konstitution des Territoriums die Gewalt des Staates, des Souveräns und des Rechts begrenzt auf einen Bereich, in dem diese Gewalt als rechtsetzende und rechterhaltende wirksam sein kann. Lässt sich die Gewalt auch nicht rechtlich begrenzen, so ist sie notwendigerweise räumlich begrenzt. Die Außengrenze des

183 Vgl. Georg Simmel: Über räumliche Projektionen socialer Formen, in: ders.: Aufsätze und Abhandlungen, 1901–1908 (Gesamtausgabe 7.1), hg. v. Otthein Rammstedt u. a., Frankfurt am Main 1995, S. 201–220, hier S. 206–207.

184 Ebd., S. 209.

185 Vgl. Michel Foucault: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität 1. Vorlesung am College de France 1977/1978 (Sécurité. Territoire et Population), hg. v. Michel Sennelart, übers. v. Claudia Brede-Konersmann / Jürgen Schröder, Frankfurt am Main 2006, insbes. S. 42–44.

186 Mark Neocleous: Off the Map. On Violence and Cartography, in: European Journal of Social Theory 6.4, 2003, S. 409–425, hier S. 412. Vgl. Stuart Elden: Terror and Territory, in: Antipode 39.5, 2007, S. 821–845, hier S. 822.

187 Georg Simmel: Soziologie des Raumes, in: ders.: Aufsätze und Abhandlungen, S. 141.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Staates und das Maß der Effektivität zur Kontrolle des Territoriums im Inneren markieren die Grenzen staatlicher Gewalt. Nur an den Orten, an denen das Recht durchgesetzt werden kann, gilt es *de facto*, auch wenn sein Geltungsanspruch *de jure* darüber hinausgehen mag.[188]

Gesetzlose Räume entstehen, wenn die Geltung des Gesetzes auf einen Teil des Territoriums bestritten wird, z. B. während einer Rebellion, oder wenn aufgrund eines Mangels an effektiver Verwaltung, oder wegen geographischer Unzugänglichkeit, oder fehlender Präsenz staatlicher Autoritäten, das Gesetz nicht wirksam durchgesetzt werden kann. Hobsbawm stellt die Geschichte des Banditentums in den Kontext einer Geschichte der Macht, in der sich der Kampf um die Räume der Gesetzlosigkeit als Konflikt um die territoriale Durchsetzung des Gesetzes, d. h. um die Konsolidierung und Kontrolle eines staatlichen Territoriums, darstellt.[189] Die Konstitution einer rechtlichen Ordnung und des Territoriums als ‚Raum des Gesetzes' ist ein historischer Prozess, in dessen Verlauf entgegengesetzte Kräfte, die diese rechtliche und territoriale Ordnung im Inneren untergraben, ausgeschaltet werden. Ein gesetzloser Raum, der dem Territorium radikal entgegengesetzt ist, wäre hingegen eine unerschlossene Wildnis – extraterritoriales Gebiet, auf das sich der Geltungsanspruch des Rechts nicht erstreckt. Die Wildnis ist zunächst ein Gebiet im Naturzustand. Der Bruch des Gesetzes kommt einer Kriegserklärung gegen die Gesellschaft gleich, da der geltende Gesellschaftsvertrag nicht anerkannt wird. Dieser Aktualisierung des Kriegszustands wird damit begegnet, dass der Gesetzlose in die Wildnis verbannt wird.[190] Der Kriegszustand wird auf jenseits der Grenze des Territoriums verlagert. Die Verbannung versetzt den Gesetzlosen also nicht in einen friedlichen Naturzustand zurück. Die Wildnis des Gesetzlosen ist nicht Ausdruck der unschuldigen Natur, die nur Naturgesetze kennt und keines sozialen Rechtsverhältnisses bedarf, sondern der Verdrängung des Krieges aus der Gesellschaft. Eine Wildnis kann von einem Staat beansprucht werden und er wird dann versuchen, in dieses Gebiet zu expandieren und es in sein Territorium zu integrieren, indem er seine Rechtsordnung dort durchsetzt. Affirmativ wird dieser Prozess als Zivilisierung der Wildnis bezeichnet. Umgekehrt regrediert die zivilisierte, soziale Ordnung dort, wo sich der Kriegszustand aktualisiert, auf die Gewalt der Wildnis. Mit dem Zerfall der Rechtsgeltung bricht die Wildnis aus der Zivilisation hervor, weil die kriegerische Gewalt der Wildnis als gebändigte Rechtsgewalt in der Zivilisation bereits enthalten ist. Wildnis und Zivilisation bedingen und negieren sich gegenseitig, ebenso wie der Raum der Gesetzlosigkeit und der Raum des Gesetzes. Die Eingrenzung eines Territoriums, auf dem das Gesetz gilt, kreiert mit der Grenze einen Raum

---

188 Der Geltungsanspruch kann sich auf das Territorium eines anderen Staates richten, was für die Frage nach der Gesetzlosigkeit allerdings weniger von Interesse ist, da es sich um einen, wenn auch konkurrierenden, Raum des Gesetzes handelt.

189 Vgl. Hobsbawm: Banditen, S. 23–27.

190 Vgl. die bereits erwähnte Bemerkung in Fichte: Naturrecht, S. 127.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

jenseits davon, in dem die Geltung des Gesetzes nicht besteht und der sie negiert. Die Grenzziehung als gewalttätiger Akt des Ein- und Ausschließens bringt als Gegenreaktion die Grenzverletzung hervor.[191] Der Gesetzlose ist deshalb eine transgressive Gegenfigur zum souveränen Herrscher.[192] Der Souverän zieht Grenzen, der Gesetzlose überschreitet sie. Deshalb ist der Gesetzlose nicht nur ein Verbrecher, sondern eine politische Gefahr.[193] Der Gesetzlose, sei es der Bandit oder der Pirat, markiert mit dem Außen des Gesetzes die territoriale Begrenzung des gesellschaftlichen Rechtsverhältnisses. Er steht gleichzeitig für den Ausschluss aus der räumlich-rechtlichen Ordnung wie für ihre Bedrohung. Weil der Gesetzlose mit dem Gesetzesbruch die Gewalt des Souveräns in Frage stellt,[194] ist der Kampf gegen ihn kein rein kriminalistisches Problem, sondern enthüllt den politischen Kern der rechtlichen Ordnung, als Fortsetzung des Krieges.

Der Geltungsbereich des Gesetzes bringt das Territorium als räumliche Gestalt des Staates hervor, gleichzeitig wird dadurch die kriegerische Gewalt reproduziert, deren gewaltsame Gegenbewegung über die Grenze oder an die geographischen Ränder des Territoriums gedrängt wird. Während der Staat die territoriale Homogenisierung mit dem Mittel des Rechts durchsetzt, sprengt der Einbruch der Ge-

---

191 Vgl. Elden: Terror and Territory, S. 822: „creating a bounded space is, already, a violent act of exclusion; maintaining it as such requires constant vigilance and the mobilisation of threat; and challenging it necessarily entails a transgression."

192 Und er ist dies auch auf besondere Weise, wenn er verurteilt und hingerichtet wird. Foucault hat in seiner Untersuchung der Marter in Anschluss an Kantorowicz dem Körper des Königs den Körper des Verurteilten gegenübergestellt. Politisch „bildet der Verurteilte die Gegengestalt des Königs." Michel Foucault: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses (Surveiller et punir. La naissance de la prison), übers. v. Walter Seitter, Frankfurt am Main 1977, S. 41.

193 Die Beziehung zwischen dem Gesetzlosen und der territorial organisierten Gewalt des Staates stellt Neocleous in einem Abschnitt dar, der die Problematik kompakt zusammenfasst und dabei auch auf Hobsbawm Bezug nimmt: „By challenging the state's claim to a monopoly of the means of violence within a particular territory, piracy and banditry threatened the state system as a whole. Crucially, the delegitimization of piracy relied on pirates being defined as stateless persons – persons, that is, for whose actions no state could be held responsible. Similarly, the word ‚bandit' derives from the Italian bandire, meaning ‚to exile or banish', and thus contains the notion of frontier or border within its very meaning. A bandit is by definition one who exists on the physical borders of the state as well as at the edge of law. In struggling against banditry, states were thus involved in a struggle over the frontiers of territory as well as the exercise of violence. […] It is because the bandit throws down a challenge to law, state violence and the territorial imaginary that the state sees in the bandit not just a criminal but a political opponent and, conversely, why many bandits become ‚primitive rebels' (Hobsbawm, 1969; 1971). The bandit, like the pirate, was slowly but surely ‚banned' from the kind of political order emerging under the state. The ‚ban' is symptomatic of the connection between sovereignty and territory being drawn here. The ban designates exclusion from a territory, but also refers to the command and insignia of the sovereign power. The banned are not merely set outside the law but rather are abandoned by it, an abandonment that has the full force of state violence to implement it (physical exclusion) and which identifies a territory within which the ban holds". Neocleous: Off the Map, S. 413.

194 Vgl. Foucault: Überwachen, S. 63.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

setzlosigkeit die territoriale Gestalt des Staates immer wieder auf. Grenzziehung und Grenzüberschreitung schaffen keine rein voneinander abgetrennten räumlichen Sphären, sondern einen räumlichen Konflikt. Sie können als Praktiken im Raum im Sinne Certeaus verstanden werden, die geographische Orte in ein Verhältnis zueinander setzen.[195] Ein gesetzloser Raum beschreibt keine fixierte topographische Qualität, sondern ist Element einer sozialen Topologie, eines gesellschaftlichen Verhältnisses.

Gesetzlosigkeit als Deterritorialisierung

Ein Konzept, wie der Raum jenseits des staatlichen Territoriums topographisch beschrieben und topologisch ins Verhältnis gesetzt wird, bieten Gilles Deleuze und Félix Guattari mit ihrer ‚Nomadologie' an. Sie stellen den ‚glatten' Raum und die deterritorialisierende Kriegsmaschine des Nomaden dem ‚gekerbten' Raum und dem reterritorialisierenden Staatsapparat des Sesshaften gegenüber.[196]

Der Raum des Staates wird durch feste Punkte und Linien strukturiert und geordnet, d. h. ‚eingekerbt' durch Straßen, Siedlungen, Befestigungsanlagen und Grenzen. Über diese topographischen Merkmale hinaus können die Kerbungen des Raums auf bestimmte Methoden und kulturelle Techniken zurückgeführt werden, wie Ackerbau, Kartographie, Statistik, Polizei und Justiz. Der gekerbte Raum zeichnet sich durch dauerhafte Institutionen und eine hierarchisch geordnete Verwaltung aus. Er ist das durch einen Staatsapparat geformte Territorium: „Das Gesetz des Staates ist […] ein Gesetz von Innen und Außen. Staat bedeutet Souveränität. Aber die Souveränität herrscht nur über das, was sie verinnerlichen, sich räumlich aneignen kann."[197] Der glatte Raum hingegen kennt keine festen Punkte, alle Linien verwischen, es gibt keine vorgegebenen Wege, keine organisierte und berechenbare Ordnung, keine dauerhaften Institutionen und Siedlungen. Der glatte Raum ist unstrukturiert und gesetzlos.

Das Meer gilt Deleuze und Guattari als glatter Raum schlechthin,[198] aber auch als Modell für die Einkerbung eines glatten Raums, auf den Praktiken wie Navigation und Kartographie als erstes Anwendung gefunden haben. Mit dem Himmel als festem Bezugssystem wird ein abstraktes räumliches Raster über die spezifische Qualität des Raums gestreift und dieser handhabbar gemacht. Der abmessende Blick durch den Sextanten ist eine Form technisch objektivierter Wahrnehmung. Die sinnliche Wahrnehmung konkreter topographischer Qualitäten und

---

195 Vgl. Certeau: Praktiken im Raum, S. 345.

196 Vgl. Gilles Deleuze / Félix Guattari: Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie (Mille plateaux), übers. v. Gabriele Ricke / Ronald Voullié, Berlin 1992. Insbes. die Kapitel „Abhandlung über Nomadologie: Die Kriegsmaschine", „Vereinnahmungsapparate" und „Das Glatte und das Gekerbte", S. 482–693.

197 Ebd., S. 494.

198 Vgl. ebd., S. 664.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ereignisse und die affektiven Reaktionen auf diese sind dementgegen eine fundamental andere Weise, mit dem Raum umzugehen. Lange Zeit spielte in der Seefahrt die Orientierung am Wind und an den Farben, den Geräuschen und Klängen des Meeres eine große Rolle.[199] Die beiden Praktiken haben einander nicht direkt abgelöst, sondern sich durchaus überlagert, wobei die einkerbenden Praktiken sich nur langsam, nach und nach durchgesetzt haben. Mit der Kartierung der Weltmeere und der Errichtung von Stützpunkten entlang wichtiger Handelsrouten, auf Inseln oder an strategisch bedeutsamen Küstenorten, schließlich durch die Aufteilung von Hoheitsgewässern und Einflusszonen, wird das Meer immer eingekerbter. Aber so wie der glatte Raum eingekerbt wird, so kann sich der gekerbte Raum auch wieder glätten.

Die Stadt ist zwar der gekerbte Raum par excellence,[200] aber dem lässt sich nicht der glatte Raum als naturhafte Wildnis entgegensetzen.[201] Bestimmte topographische Formen wie Wälder und Berge werden im Gegensatz zum Meer, den Eis- und Sandwüsten und der Steppe nicht zum glatten Raum gezählt.[202] Insofern damit ein Raum der Gesetzlosigkeit als das Außen des Territoriums gemeint ist, in dem Wege nicht vorgegeben sind und Punkte, wenn sie denn auszumachen sind, Eigenschaften der natürlichen Topographie und nicht der strategischen Besetzung sind, könnte auch ein Wald trotz seiner Vertikalität als glatter Raum beschrieben werden. Tatsächlich kann auch der Wald durchaus als Meer erscheinen. James F. Cooper beschreibt in *The Inland Sea* die nordamerikanischen Urwälder mit der Metapher des Meeres: „the eye ranged over an ocean of leaves".[203] Entscheidender als die Frage der vertikalen oder horizontalen Gliederung und der topographischen Qualitäten sind die unterschiedlichen Wahrnehmungsmodi und Praktiken, die auf den Raum Anwendung finden, die den Unterschied zwischen glattem und gekerbtem Raum ausmachen.

Deleuze und Guattari sehen zwischen Glattem und Gekerbten eine alternierende Bewegung, Vermischungen und Übergänge: „der glatte Raum wird unaufhörlich in einen gekerbten Raum übertragen und überführt; der gekerbte Raum wird ständig umgekrempelt, in einen glatten Raum zurückverwandelt."[204] Diese Dynamik wird durch die Begriffe der De- und Reterritorialisierung beschrieben, die aus den unterschiedlichen Praktiken von Kriegsmaschine und Staatsapparat resultieren. Der Staat stellt Verbindungen her und homogenisiert heterogene Elemente. Die Kriegsmaschine löst Verbindungen auf und reißt die Elemente auseinander. Die Kriegsmaschine überschreitet die Grenzen, die der Staatapparat er-

199 Vgl. ebd., S. 664–665.
200 Vgl. ebd., S. 667.
201 Die Gegenüberstellung von glattem und gekerbtem Raum geht nicht in Dichotomien von Natur–Kultur oder Wildnis–Zivilisation auf. Vgl. ebd., S. 667.
202 Vgl. ebd., S. 529–530.
203 James Fenimore Cooper: The Pathfinder. The Inland Sea, in: ders.: Leatherstocking Tales, Bd. 2, S. 1–482, hier S. 10.
204 Ebd., S. 658.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

richtet. Um Bindung nach innen herzustellen und aufrecht zu erhalten, versucht der Staatsapparat die Arbeitskräfte sesshaft zu machen, um „*das Vagabundieren der Banden*“ [205] zu verhindern und die Kriegsmaschine in Form des Militärs zu kooptieren.[206] Umherschweifende Räuber- und Piratenbanden können als Metamorphosen der Kriegsmaschine verstanden werden,[207] die den gekerbten Raum immer wieder glätten.[208] Die Geschwindigkeit, das plötzliche Auftauchen und das Verschwinden im Raum beim Rückzug macht die Gesetzlosen für den Staatsapparat ungreifbar und bedrohlich. Mit der gesetzlosen Bande formiert sich eine Kriegsmaschine, die von außerhalb des Staates kommt und ihn im Innersten bedroht. Die Aktualisierung des Kriegszustands, die Deterritorialisierung des Territoriums, die Auflösung des Raums des Gesetzes in einen gesetzlosen Raum stellt die Existenz des Staates überhaupt in Frage. Die Gesetzlosen sind mit der Topographie ihres Raums vertraut und passen sich ihr an, während der Staat die physische Topographie seinen Zwecken gemäß verändert. Die Gesetzlosen sind an ihr Terrain – wenn auch nicht wesenhaft, wie der Schmitt'sche Partisan, so doch notwendigerweise, wie die Nomaden von Deleuze und Guattari[209] – gebunden. So können sie sich den staatlichen Autoritäten, dem Gesetz und den sesshaften Vigilanten entziehen und lassen sich auf diesem Terrain nur schwer besiegen.

Mit Deleuze und Guattari lässt sich der Raum der Gesetzlosigkeit topographisch durch das Glatte und topologisch durch das Verhältnis von De- und Reterritorialisierung bestimmen. Doch sie gehen ahistorisch über die Fundierung eines staatlichen Territoriums aus der Gewalt hinweg. In Rekurs auf Pierre Clastres' *Staatsfeinde*[210] behaupten Deleuze und Guattari, dass die Kriegsmaschine wesentlich gegen den Staatapparat gerichtet sei und sogar als Instrument aufgefasst werden könne, die Entstehung staatlicher Organisationsformen zu verhindern.[211] Die Organisationsform der Bande ist demnach etwas kategorial anderes als der Staatapparat und die Gemeinschaft der Bande kann nicht als Keimzelle einer staatlich organisierten Gesellschaft verstanden werden. Im Gegensatz zur Argumentation von Hobbes bis Foucault schließen Deleuze und Guattari aus, dass der Staat aus einem Krieg hervorgehen kann. Dies erklärt sich daraus, dass sie Staatsapparat und nomadische Kriegsmaschine nicht als historische Begriffe verstehen – obwohl sie sich durchaus auf archäologische Befunde stützen.[212] Es gibt

---

205 Ebd., S. 506 (Hervorh. i. Orig.).
206 Vgl. ebd., S. 531–532.
207 Vgl. ebd., S. 491–492.
208 „[M]an kann sagen, daß jedesmal dann, wenn man sich gegen den Staat wehrt (Undiszipliniertheit, Aufstand, Guerillakrieg oder Revolution), eine Kriegsmaschine wiederbelebt wird, ein neues nomadisches Potential auftaucht, und damit die Rekonstitution eines glatten Raums oder einer Lebensweise wie in einem glatten Raum.“ Ebd., S. 533.
209 Vgl. Deleuze / Guattari: Tausend Plateaus, S. 526.
210 Vgl. Pierre Clastres: Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie (La société contre l'État), übers. v. Eva Moldenhauer, Frankfurt am Main 1976.
211 Vgl. Deleuze / Guattari: Tausend Plateaus, S. 489–495.
212 Vgl. ebd., S. 493.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

keine historische Entwicklung, in der ein Staat entsteht, sondern Staatsapparat und Kriegsmaschine sind immer schon da. Es sind abstrakte Formen des Innen und Außen, keine Formen eines gesellschaftlichen Geschichtsprozesses. Die gesetzlosen Räume, die in dieser Arbeit untersucht werden, der dichte, undurchdringliche Wald des Sherwood, die gewaltigen Weiten des Meeres, die ausgedehnten Wälder und Prärien Nordamerikas, können als glatte Räume verstanden werden, weil sich in ihnen durch die gesetzlosen Banden eine Kriegsmaschine entfaltet, die eine formale Exteriorität zum gekerbten Raum eines bestehenden Staatsapparats darstellt. Den Prozess der De- und Reterritorialisierung verstehe ich im Gegensatz zu Deleuze und Guattari allerdings historisch, insofern die Praktiken des Kerbens und Glättens des Raums als konkrete gesellschaftliche Auseinandersetzung in der Geschichte verankert sind. Die Dialektik von De- und Reterritorialisierung produziert Veränderungen der historischen Raumkonstellationen, durch die sich die Grenze zwischen Staat und Gesetzlosigkeit ständig verschiebt. In ihrer radikal ahistorischen Verräumlichung zeigt sich Deleuzes und Guattaris Aversion, historische Prozesse in den Blick zu nehmen – was ihrer postmodernen Ablehnung ‚großer Erzählungen' geschuldet sein mag. Im Gegensatz dazu warnt Soja davor, Geographie gegen Historiographie auszuspielen und fordert, dass das Bewusstsein für den Raum als soziales Produkt in die kritische Gesellschaftstheorie, die Geschichte als Produkt menschlichen Handelns begreift, integriert werden solle. Eine materialistische Dialektik, welche die Formen und Modi gesellschaftlicher Herrschaft und deren Vermittlung in den Blick nehmen will, kann weder die Zeit noch den Raum aus ihren Überlegungen ausschließen.

Utopie und Heterotopie

Da Räume der Gesetzlosigkeit im Gegensatz zum Territorium des Staates stehen, muss ihre Topologie als gesellschaftliche Relation verstanden werden. Die Frage nach dem utopischen Potential der Gesetzlosigkeit, die in Kapitel II auf Ebene des Rechts aufgeworfen wurde, stellt sich nun unter dem Gesichtspunkt ihres räumlichen Aspekts. Inwiefern gibt ein gesetzloser Raum im Verhältnis zum Staat der Vorstellung einer alternativen Form von Vergesellschaftung einen räumlichen Ausdruck?

Der *oú-tópos* ist im Wortsinn ein Nichtort. Ein Ort, der keinen Platz hat in der Welt, ebenso wie Thomas Morus' fiktive Insel Utopia. Morus, der in seinem Buch vorgeblich die Schilderungen eines Seemanns dokumentiert, bemerkt schon in der Vorrede, dass ihm nicht klar sei, „in welcher Gegend jenes neuen Weltteils denn eigentlich Utopia liegt."[213] Von Beginn an wird damit angedeutet, dass Utopia ein fiktiver Ort ist. Utopien können nirgendwo konkret verortet wer-

[213] Thomas Morus: Utopia, übers. v. Gerhard Ritter, Stuttgart 1964, S. 11.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den. Der utopische Raum ist ein imaginärer Raum. Die Utopie kommt in Fiktionen zum Ausdruck und künstlerischer Ausdruck kann insgesamt als utopisch gelten, insofern sich durch ihn ein imaginärer Raum öffnet. Für Ernst Bloch zeigt sich das Utopische in der künstlerischen Phantasie, aber auch in Traum- und Wunschbildern.[214] Das deutet auf ein Verständnis von Utopie, die als gesellschaftlicher Entwurf über das Sein hinaus auf ein Sollen zielt. Der politische und soziale Gehalt des Geists der Utopie drängt das Imaginäre über die Fiktion hinaus zur Wirklichkeit. Das, was wünschenswert, aber nirgendwo zu finden ist, soll sich irgendwo in der Welt realisieren. Bloch schreibt: „Konkrete Utopie steht am Horizont jeder Realität."[215] Der Horizont ist hier die räumliche Bestimmung gesellschaftlicher Möglichkeiten. Die Gesetzlosigkeit bildet den Horizont des Gesetzes. Jenseits davon liegt die Möglichkeit eines Anderen – ob besser oder schlechter: zumindest anders. Der im Mythos imaginierte Möglichkeitshorizont der Gesetzlosigkeit ist die Grundlage dafür, die Gemeinschaft der gesetzlosen Bande als andere Form sozialer Organisation vorzustellen. Wie die Bande als Gemeinschaft den Raum der Freiheit gestaltet, zeigt sich in der jeweiligen Erzählung, in der die Vorstellung von etwas Anderem konkret zum Ausdruck kommt.

Als Bild steht die Utopie der Gesellschaft als das Andere gegenüber. Foucault nimmt die ‚anderen Räume', „die in Verbindung und dennoch im Widerspruch zu allen anderen Orten stehen",[216] zum Ausgangspunkt seiner Überlegung zum Verhältnis von Utopie und dem, was er ‚Heterotopie' nennt. Mit dem Begriff der Heterotopie bezeichnet Foucault einen Raum, der sich durch seine Andersartigkeit vom normierten gesellschaftlichen Raum der Macht unterscheidet. Gleichzeitig ist es ein Gegen- und Komplementärbegriff zur Utopie. Räume, die gleichzeitig in Verbindung wie in Widerspruch zum alltäglichen gesellschaftlichen Raum stehen, können sowohl Utopien als auch Heterotopien sein. Utopien sind dabei

> Orte ohne realen Ort. Es sind Orte, die in einem allgemeinen direkten oder entgegensetzen Analogieverhältnis zum realen Raum der Gesellschaft stehen. Sie sind entweder das vervollkommnete Bild oder das Gegenbild der Gesellschaft, aber in jedem Fall sind Utopien ihrem Wesen nach zutiefst irreale Räume.[217]

Heterotopien hingegen sind

> reale, wirkliche, zum institutionellen Bereich der Gesellschaft gehörige Orte, die gleichsam Gegenorte darstellen, tatsächlich verwirklichte Utopien, in denen die realen Orte, all die anderen realen Orte, die man in der Kultur finden kann, zugleich repräsentiert, in

---

214 Vgl. Ernst Bloch: Geist der Utopie (Gesamtausgabe 3), Frankfurt am Main 1985 und Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung, 3 Bde., Frankfurt am Main 1973.
215 Bloch: Hoffnung, S. 258.
216 Michel Foucault: Von anderen Räumen, übers. v. Michael Bischoff, in: Dünne / Günzel (Hg.): Raumtheorie, S. 317–329, hier S. 320.
217 Ebd., S. 320.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Frage gestellt und ins Gegenteil verkehrt werden. Es sind gleichsam Orte, die außerhalb aller Orte liegen, obwohl sie sich durchaus lokalisieren lassen.[218]

Als reale Orte, an denen sich Menschen aufhalten, die aus dem Prozess der gesellschaftlichen Normierung herausfallen, sind Räume der Gesetzlosigkeit Abweichungsheterotopien,[219] die durch Systeme der Öffnung und Abschließung erzeugt werden.[220] Der Raum der Gesetzlosigkeit wird als das Andere vom Raum des Gesetzes abgeschlossen. Gleichzeitig kann er aber von beiden Seiten geöffnet werden. Einerseits im Fall, dass die Gesetzlosen für einen Raubzug ins Territorium vorstoßen, andererseits, wenn der Staat expandiert und die Grenze des Ausschlusses verschiebt oder auch, wenn jemand verbannt wird – dann öffnet der Staat die Grenze zur Wildnis, um den Verbannten dorthin zu schicken und schließt sie hinter ihm wieder. Räume der Gesetzlosigkeit stehen damit in Verbindung zum Raum des Gesetzes, sind also funktionaler Teil der Gesellschaft.[221] Foucault zählt Schiff und Kolonie zu den Heterotopien, so dass der Begriff sich für eine Analyse der Erzählungen über Störtebeker und Jesse James anzubieten scheint.[222] Die gesetzlose Wildnis taucht in Foucaults Aufzählung der Beispiele für Heterotopien allerdings nicht auf. Das mag daher rühren, dass sie als Naturraum zwar das Gegenbild zur Kultur der Gesellschaft darstellt, sie jedoch zunächst kein gesellschaftlicher Raum ist, da sie von ihm abgegrenzt ist und nicht

---

218 Ebd.

219 Vgl. ebd., S. 322. Im Gegensatz zu Krisenheterotopien. Allerdings wird der Geächtete durch den auferlegten Bann auch in einen Krisenzustand versetzt, der ihm den Aufenthalt in der zivilisierten Gesellschaft verunmöglicht. Das trifft insbesondere zu im Fall des zu Unrecht Verbannten. Insofern eine Rehabilitierung des Gesetzlosen Bestandteil einer Erzählung ist, erscheint der erzwungene Aufenthalt in der Wildnis als Phase der Krise. Die mythischen Räume der Gesetzlosigkeit können also beides sein – oder beides zugleich. Der Begriff der Heterotopie ist schillernd und kann für die verschiedensten Raumkonstellationen in Anschlag gebracht werden.

220 Foucault meint, dass Heterotopien solche Systeme erzeugen, aber meines Erachtens gilt dies auch umgekehrt, beide bedingen sich gegenseitig. Vgl. ebd., S. 325–326.

221 Vgl. ebd., S. 324.

222 „Freudenhäuser und Kolonien sind die beiden Extremformen der Heterotopie, und wenn man bedenkt, dass Schiffe letztlich ein Stück schwimmenden Raumes sind, Orte ohne Ort, ganz auf sich selbst angewiesen, in sich geschlossen und zugleich dem endlosen Meer ausgeliefert, die von Hafen zu Hafen, von Wache zu Wache, von Freudenhaus zu Freudenhaus bis in die Kolonien fahren, um das Kostbarste zu holen, was die Gärten dort zu bieten haben, dann werden Sie verstehen, warum das Schiff für unsere Zivilisation vom 16. Jahrhundert bis heute nicht nur das wichtigste Instrument zur wirtschaftlichen Entwicklung gewesen ist […], sondern auch das größte Reservoir für die Phantasie. Das Schiff ist die Heterotopie *par excellence*. In den Zivilisationen, die keine Schiffe haben, versiegen die Träume. An die Stelle des Abenteuers tritt dort die Bespitzelung und an die Stelle der Freibeuter die Polizei.“ Ebd., S. 327 (Hervorh. i. Orig.). Wenn Foucault das Schiff als Heterotopie *par exellence* und Deleuze und Guattari das Meer als glatten Raum *par exellence* bezeichnen, dann scheint die Figur des Piraten, und nicht die des edlen Räubers, plötzlich paradigmatisch für die mythischen Räume der Gesetzlosigkeit zu werden. Aber das wäre lediglich ein typologisches Problem, das an dieser Stelle nicht weiter von Interesse ist.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in Zusammenhang mit ihm steht. Die Wildnis ist zwar das Andere der Zivilisation, aber gewissermaßen ist sie ein leerer Raum und damit zunächst politisch bedeutungslos für die Gesellschaft. Sie kann als neutrale Zone, als Grenzwüste, Niemandsland etc. für das Verhältnis von verschiedenen Gesellschaften von Bedeutung werden.[223] Erst wenn sie zum Ziel gesellschaftlicher Expansion wird oder dort die Gesetzlosen – oder die Wilden, die Nomaden, die Barbaren – lokalisiert werden, tritt die Wildnis in ein (agonales) Verhältnis zum gesellschaftlichen Raum, zum Staatsapparat und zum Rechtssystem. Gleichzeitig hört die Wildnis dann auf, bloße Natur zu sein und wird zum Teil der Kultur, d. h. sie bekommt gesellschaftliche Bedeutung. Heterotopien stehen im Gegensatz zu ‚normalen' gesellschaftlichen Räumen, sie sind aber aufeinander bezogen und nicht substantiell voneinander getrennt. Beide Seiten sind Teil eines sozialen Verhältnisses. Durch die Verortung des Gesetzlosen in der Wildnis produziert die Praxis der Verbannung und des Ausschlusses den Rechtsraum und sein Gegenteil. In dem gesetzlosen Raum erscheint die aus der Gesellschaft verdrängte Gewalt als die Naturgewalt einer imaginären Wildnis. Dadurch wird die Wildnis hinsichtlich der sozialen Ordnung zum räumlich Anderen der Gesellschaft – das in Bezug auf die soziale Ordnung in nicht-räumlichen Begriffen der Krieg, das Chaos oder die Anarchie, also soziale Unordnung, wäre. Die Entfesselung einer anarchischen Gesetzlosigkeit als Rückfall in einen Natur- oder Kriegszustand, der innerhalb der territorialen Ordnung vermieden werden soll, kristallisiert sich in einem Bild dessen, was im Gesellschaftszustand überwunden scheint und ihn gleichzeitig bedroht.

Das Verhältnis von Utopie und Heterotopie versucht Foucault am Beispiel des Spiegels zu verdeutlichen. Ein Spiegel ist einerseits utopisch, weil er einen irrealen, virtuellen Raum zeigt, andererseits ist er heterotopisch, weil der Spiegel real ist und eine Verbindung herstellt zwischen dem irrealen Raum und dem realen Raum, auf den er zurückverweist.[224] Heterotopien bilden einen „zugleich mythischen und realen Gegensatz zu dem Raum, in dem wir leben".[225] Auch wenn es sich bei Heterotopien um reale Orte handelt, die wirklich existieren oder existiert haben, gibt es in ihnen einen imaginären Teil. Deswegen kann eine verwirklichte Utopie als Heterotopie betrachtet werden.[226] Die Realität der Heterotopien und ihr imaginärer Gehalt verschränken sich ineinander, so dass sie im Sinne Sojas als „*real-and-imagined* places" verstanden werden können.[227] Insofern sich den Räumen der Gesetzlosigkeit ein konkreter geographischer Ort zuweisen lässt, kann

223 Vgl. Simmel: Über räumliche Projektionen, S. 214–215.
224 Vgl. Foucault: Von anderen Räumen, S. 321.
225 Ebd.
226 Vgl. ebd., S. 320.
227 Soja: Thirdspace, S. 6 (Hervorh. i. Orig.).

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schwerlich behaupten werden, sie seien utopisch – also nirgendwo.[228] Wenn sie jedoch in der Erzählung fingiert werden, bekommt der reale soziale Widerspruch zwischen der Norm und dem Anderen der Norm eine imaginäre Bedeutung. Der mythische Raum der Gesetzlosigkeit in der Literatur kann wie der Spiegel zwischen Utopie und Heterotopie changieren. Intradiegetisch ist der Raum der Gesetzlosigkeit eine Heterotopie, da er innerhalb der Erzählung als das geographisch konkret zu verortende Andere erscheint. Selbst wenn der Text reale Orte denotiert, sind die dargestellten Räume der Gesetzlosigkeit, wenn sie in der außertextuellen Wirklichkeit nicht (mehr) gesetzlos sind, irreal und virtuell, utopisch. Sherwood Forest, Ostsee, Missouri etc. sind als mythische Räume der Gesetzlosigkeit real und imaginär zugleich; ebenso sind sie gleichzeitig anderswo und nirgendwo.

Mythische Räume der Gesetzlosigkeit als imaginäre sozio-historische Konstellation

Der gesetzlose Raum steht dem Raum des Gesetzes und des Staates als ein reales und imaginäres Anderes gegenüber. Solch eine topologische Konstellation ist kein übergeschichtliches Phänomen. Es ist an bestimmte sozio-historische Bedingungen gebunden. Räume der Gesetzlosigkeit wie der Sherwood Forest von Robin Hood, die Nord- und Ostsee von Störtebeker und der amerikanische Westen von Jesse James müssen als konkrete historische Konstellationen verstanden werden: der mittelalterliche Wald der Feudalgesellschaft, das Meer der frühneuzeitlichen Seefahrer, Händler und Entdecker und die Frontier der ‚Neuen Welt' im Industriezeitalter. Die spezifischen Räume der Gesetzlosigkeit hängen mit einer bestimmten historischen Entwicklung zusammen, mit dem Prozess der Erschließung von Gebieten, der Durchsetzung des Rechtsprinzips in diesen und der damit einhergehenden Transformation in staatliche Territorien. Die Grenze der Zivilisation wurde immer weiter verschoben, vom Land auf das Meer und dann auf die neu ‚entdeckten' Kontinente. Die Entwicklung der modernen Transport- und Kommunikationsmittel erlaubt es einem Staat schließlich, die entlegensten Winkel seines Territoriums zu kontrollieren und sein Gewaltmonopol innerhalb seiner Grenzen effektiv durchzusetzen. Neben der Erschließung abgelegener Gebiete durch Eisenbahn, Dampfschiffe und die Ausdehnung von Straßennetzen sowie der Ausbreitung von Telegraphenleitungen erleichterten auch neue Waffentechnologien, verbesserte Methoden der Verwaltung und der Kriminalistik dem

[228] Heterotopien sind „Utopien […], die einen genau bestimmbaren, realen, auf einer Karte zu findenden Ort besitzen". Michel Foucault: Die Heterotopien. Les hétérotopies. Der utopische Körper. Le corps utopique. Zwei Radiovorträge, übers. v. Michael Bischoff, Frankfurt am Main 2005, S. 9.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Staat den Kampf gegen Gesetzlosigkeit.[229] Mit der allmählichen Konsolidierung homogener staatlicher Territorien und der Kontrolle der Weltmeere verschwanden die Spielräume für Banditen und Piraten, da diese auf die Nutzung eines extraterritorialen Raums angewiesen sind. Der Mythos bringt Gesetzlosigkeit in einer spezifisch raum-zeitlichen Konstellation der Erzählung zum Ausdruck.

Michail Bachtin bezeichnet die Raum-Zeit-Beziehung in literarischen Texten als Chronotopos.[230] Unter Chronotopos versteht Bachtin „Organisationszentren der grundlegenden Sujetereignisse".[231] Die Zeit der Erzählung, als Ablauf der erzählten Ereignisse, muss sich in der sprachlichen Darstellung räumlich materialisieren. Im Chronotopos konkretisiert sich das Ereignis zum Bild, es wird, wie Bachtin schreibt, „mit Fleisch umhüllt und mit Blut gefüllt."[232] Ein Chronotopos ist die Konstellation, in der Zeit und Raum der Erzählung zusammentreten und deren Verhältnis zueinander sich durch die erzählte Handlung hindurch entfaltet: „Die Merkmale der Zeit offenbaren sich im Raum, und der Raum wird von der Zeit mit Sinn gefüllt und dimensioniert."[233] Jurij Lotman erläutert, dass jede Erzählung, jede literarische Darstellung von Handlung notwendigerweise eine sujetlose Struktur hat, die raum-zeitlich zu verstehen ist.[234] Um es mit Bachtin zu sagen: „Chronotopisch ist […] jedes künstlerisch-literarische Bild."[235] Der Held oder die Heldin einer Erzählung zeichnen sich dadurch aus, dass sie die von der sujetlosen Struktur festgelegten Grenzen überschreiten, wodurch ein narratives Ereignis ausgelöst wird: „Deshalb kann das Sujet immer auf die Hauptepisode zusammengezogen werden – die Überschreitung der grundlegenden topologischen Grenze in der Raumstruktur."[236] Die räumliche Überschreitung der gesellschaftlichen Rechtsordnung als Sujet des Mythos der Gesetzlosigkeit ist einge-

---

229 Vgl. Hobsbawm: Banditen, S. 26–28.

230 Michail M. Bachtin: Chronotopos, übers. v. Michael Dewey, Berlin ^{3}2014.

231 Ebd., S. 187.

232 Ebd., S. 188.

233 Ebd., S. 7.

234 Das erzählte Ereignis, das als Motiv die kleinste unauflösbare Einheit des Sujets einer Erzählung ist, wird von Jurij Lotman in ein „System räumlicher Relationen" eingebettet. Bei ihm zeigt sich die Tradition der russischen Literaturwissenschaft, die Strukturierung von sujethaften Erzählungen räumlich zu begreifen: „Das ganze räumliche Kontinuum des Textes, in dem die Welt des Objektes abgebildet ist, fügt sich zu einem gewissen Gesamt-Topos zusammen. Dieser Topos ist stets mit einer bestimmten Gegenständlichkeit ausgestattet, da der Raum dem Menschen immer in Form irgendeiner Füllung gegeben ist." Jurij M. Lotman: Die Struktur literarischer Texte (Struktura chudožestvennogo teksta), übers. v. Rolf Dieter Keil, München ^{4}1993, S. 329. Vgl. die Übers. v. Rainer Grübel (1973): Jurij Lotman: Künstlerischer Raum, Sujet und Figur, in: Dünne / Günzel (Hg.): Raumtheorie, S. 529–545, hier S. 531–532: „Dieser Topos ist stets mit einer gewissen Gegenständlichkeit ausgestattet, da ja der Raum dem Menschen immer in Form irgendeiner *konkreten* Ausfüllung eben dieses Raumes gegeben ist." (meine Hervorh., AJH). Obwohl das Wort ‚konkret' überflüssig zu sein scheint, bringt das den Sachverhalt auf den Punkt, dass der Raum nie als abstrakter gegeben ist.

235 Vgl. Bachtin: Chronotopos, S. 188.

236 Lotman: Struktur, S. 338.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bunden in den Chronotopos, der dieses Sujet in Relation zum Gegensatz von gesetzlosem Raum und staatlichem Territorium organisiert. Die mythischen Räume der Gesetzlosigkeit sind historische Chronotopoi, die im Verhältnis von geschichtlicher Wirklichkeit und imaginärer Vergangenheit betrachtet werden müssen. Bachtin weist darauf hin, dass die „literarische Aneignung der realen historischen Zeit und des realen historischen Raumes“[237] ein komplizierter, diskontinuierlicher Prozess ist. Der mythische Chronotopos ist eine Form solch einer literarischen Aneignung. Im Mythos stellt sich das Ereignis der Grenzüberschreitung narrativ als Abfolge von Abenteuern, als Heldenreise, dar: „Mühselig und widerruflich löst sich im Bilde der Reise historische Zeit ab aus dem Raum, dem unwiderruflichen Schema aller mythischen Zeit.“[238] Der Chronotopos im Mythos der Gesetzlosigkeit ist nicht nur der Ausdruck einer narrativen Konstellation, in der Zeit und Raum zusammentreten, sondern muss spezifischer als die imaginäre Raum-Zeit-Beziehung einer realen, territorialen Geschichte der Herrschaft verstanden werden. Auch deshalb können die verschiedenen Gestalten des Gesetzlosen nicht einfach als typologische Ausdifferenzierungen einer Figur verstanden werden, sondern die Differenzen müssen als Indikator historischer Veränderungen der gesellschaftlichen Topologie aufgefasst werden.

Zwar sind nicht alle Grenzen auf der Welt gefestigt, und viele Staaten dieser Welt besitzen keineswegs territoriale Integrität, auch wenn unter den Bedingungen einer totalen Vergesellschaftung der Welt durch das globale Kapital und der völligen Erschließung der letzten Winkel der Erde keine weißen Flecken auf den Landkarten und kein von Staaten unbeanspruchtes Gebiet mehr übrigbleibt. Sherwood Forest, Nord- und Ostsee, der amerikanische Westen jedenfalls sind längst befriedet und keinesfalls gesetzlose Räume.[239] Die mythischen Erzählungen über die Gesetzlosen erscheinen deshalb als das imaginäre Sediment historischer Konflikte. Die realen geographischen Orte werden im Akt des Erzählens fingiert. In der Fiktion werden sie irrealisiert zu imaginären Orten, die als historische Chronotopoi die Sujetereignisse organisieren. Als ‚real-and-imagined places‘ stehen sie sowohl zur historischen Realität wie zur mythischen Fiktion in einem ambivalenten Verhältnis. Die Vorstellungen von Räuberbanden und Piraten, die dort agierten und die in den Erzählungen zum Ausdruck kommen, machen aus Sherwood, der Ost-Nordsee und den Prärien Missouris jene mythischen Räume der Gesetzlosigkeit, als die sie im kulturellen Gedächtnis präsent sind. Der Mythos des Gesetzlosen reaktiviert den Raum der Gesetzlosigkeit als Vergegenwärtigung einer imaginären Vergangenheit. Mythische Fiktion und reale Geographie überlagern sich und knüpfen ein Band zwischen der Gegenwart und dem

237 Bachtin: Chronotopos, S. 7.
238 Vgl. Horkheimer / Adorno: Dialektik der Aufklärung, S. 55.
239 Wovon ich mich auf Exkursionen nach Nottingham und Sherwood Forest, an die Ost- und Nordsee, nach Hamburg und Helgoland, sowie nach Kansas City, St. Joseph und Kearney in Missouri überzeugen konnte.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Möglichkeitshorizont einer vergangenen raum-zeitlichen Konstellation, in der das Territorium noch nicht geschlossen, die Grenze noch offen war. Die imaginäre Raum-Zeit-Konstellation, die im Chronotopos des Mythos der Gesetzlosigkeit zum Ausdruck kommt, steht im Gegensatz zur utopischen Qualität imaginärer Topographien, deren kultureller und sozialer Stellenwert aus zukunftsgerichteten Entwürfen resultiert.[240] Gerade im Mythos hat nicht nur die Zukunft, sondern auch die Vergangenheit Anteil am Imaginären. Die Frage ist, ob der Mythos der Gesetzlosigkeit einen utopischen Gehalt hat und ob dieser dann retrospektiv, als verlorene Möglichkeit historischer Heterotopien – realisierter Utopien – verstanden werden kann.

Die theoretischen Überlegungen, wie von einer Typologie des Gesetzlosen zur Topologie der Gesetzlosigkeit zu gelangen ist, können folgendermaßen zusammengefasst werden: Der Mythos ist eine symbolische Form, durch die sich im Modus der Narration, Rezeption und Neuinterpretation ein gesellschaftliches Imaginäres entfalten kann. Er kann verschiedene soziale Funktionen haben. Die soziale Ordnung kann durch ihn begründet und legitimiert oder auch bestritten werden. Die Varianten des Mythos zeichnen sich dadurch aus, dass sie einen stabilen gemeinsamen Kern an Merkmalen besitzen, der einen Wiedererkennungseffekt bewirkt. Damit kann die Figur des gesetzlosen Helden, oder eine spezifische Heldenfigur, als mythischer Typus konstruiert werden, d. h. der Mythos kann durch seinen narrativen Kern erkenntnistheoretisch als Typologie beschrieben werden. Jede Variation des Mythos ist ein Spiel mit dem Typischen, lässt sich aber nicht darauf reduzieren, ohne ihre Besonderheit zu liquidieren. Auch der gesetzlose Raum des Waldes, des Meeres und der Frontier können abstrakte typologische Merkmale sein. Die räumlichen Relationen weisen aber über die Bestimmung eines mythischen Typus hinaus auf die sozialen Verhältnisse. Anstatt die Texte anhand typologischer Merkmale zu klassifizieren, soll untersucht werden, wie sich welche Raumkonstellation am konkreten Objekt, in einem spezifischen Text, zeigt. Die Topologie der Gesetzlosigkeit in einer jeweils besonderen Variante des Mythos soll als dialektisches Bild entfaltet werden, das die Bedeutung des historischen Chronotopos für die untersuchte Textquelle aufschließt.

Alle Versuche, mythische Räume der Gesetzlosigkeit theoretisch abstrakt zu erfassen, können letztlich nur für die Probleme der Fragestellung sensibilisieren. Die Begriffskonstellation der ‚mythischen Räume der Gesetzlosigkeit' führt zu den Bruchlinien von Recht und Gerechtigkeit, Gesetz und Gewalt, Staat und Bande, gekerbtem Territorium und glattem, unerschlossenem Raum, Deterritorialisierung und Reterritorialisierung, Wildnis und Zivilisation, Natur und Kultur, Fiktion und Realität, Utopie und Heterotopie. Inwiefern diese Widersprüche produktiv gemacht werden können, wird sich nicht in abstrakten theoretischen Aus-

[240] Vgl. Simonis / Rohde: Das kulturelle Imaginäre, S. 7–8.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

führungen zeigen, sondern muss sich in der Auseinandersetzung mit dem konkreten Objekt, dem Textmaterial erweisen.

https://doi.org/10.5771/9783956506079-15 - am 13.01.2026, 06:42:52. https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -