

Dieter Kraft

Mythos und Ideologie. Zum politischen und theoretischen Umgang mit einer griechischen Vokabel

Hartmut Drewes zum 70. Geburtstag

In der Politik werden Skandale vollends unerträglich, wenn sie gar nicht als solche wahrgenommen werden. Herfried Münkler hat für sein Buch »Die Deutschen und ihre Mythen« obendrein den Preis der Leipziger Buchmesse 2009 erhalten. Ein dreifacher Skandal, der einen tiefen Einblick in die politische und kulturelle Verfaßtheit der Bundesrepublik Deutschland gewährt. Es ist ein Blick in den Abgrund, denn was den Juroren als »Sachbuch« preiswürdig erschien, das ist der Sache nach eine ausführlich vorgetragene Abdankung gesellschaftlicher Vernunft und politischer Rationalität. Neu ist solche Abdikation nicht. Sie gehört essentiell zu einer Gesellschaft, deren Marktanarchie schließlich auch den Algorithmus des Denkens bestimmt und in Zeiten der Krise zu den abenteuerlichsten Herrschaftsstrategien greift. Prämiert wird, wer solche anzubieten weiß.

Wer in Münklers »Sachbuch« die Einleitung überschlägt, bis zu den Schlußkapiteln nicht mehr vordringt und noch nie etwas über deutsche Mythen gehört hat, der könnte zunächst Gewinn machen. Denn es wird übersichtlich zusammengetragen, was in der Geschichte der Deutschen so alles sein mythisches Un/Wesen getrieben hat: Barbarossa, die Nibelungen, Doktor Faustus, die Schlacht im Teutoburger Wald - und irgendwie auch Luther und Friedrich und Luise und natürlich Preußen und auch Weimar und dann Nürnberg und dann der Rest. Geschichten und Wirkungsgeschichten, die bekannt sein und auch werden sollten - um kritisches Bewußtsein zu entwickeln und auch Widerständigkeit. Eigentlich eine passable Vorlage, um das politische Immunsystem zu stärken. Doch Münkler ist kein Mediziner. Er ist ein deutscher Professor für Politikwissenschaft - und, wie die *Süddeutsche Zeitung* (10.03.2009) verrät, ein »gefragter Politikberater«.

Dann aber wird die Einleitung doch wichtig, und erst recht das

Schlußkapitel, das mit seinem programmatischen Achtergewicht Mißverständnisse gar nicht erst aufkomme läßt. Und ganz unmißverständlich will Münkler einfach dieses sagen: Die Frage nach den Mythen der Deutschen ist von neuer Dringlichkeit, weil die Deutschen ganz dringend neue Mythen brauchen: »Mythen ...schaffen Orientierung und Zuversicht und sind damit kognitive wie emotionale Ressourcen der Politik«. (S. 11)¹ »Mythen sind Ansammlungen symbolischen Kapitals, von denen man gut leben kann, solange man sie hegt und pflegt.« (ebd.) »In politischen Mythen wird das Selbstbewusstsein eines politischen Verbandes zum Ausdruck gebracht, beziehungsweise dieses Selbstbewusstsein speist sich aus ihnen.« (S. 15) »Vermutlich ist das einer der wichtigsten Beiträge, den politische Mythen zur Stabilität von Staaten und Nationen leisten: dass sie Selbstvertrauen und Selbstsicherheit schaffen, die nicht auf spektakuläre Aktionen oder große Reden angewiesen sind, sondern den festen und zuverlässigen Untergrund für den Umgang mit alltäglichen wie außergewöhnlichen Herausforderungen bilden.« (S. 483)²

Es ist kaum zu glauben, daß solche deutschen Texte zweitausend Jahre nach der von Cicero hochgeschätzten Mythenkritik des Römers Lucretius noch möglich sind. Lucretius empfahl seinen Römern, der drohenden Staatsanarchie mit Mythenverzicht zu begegnen und dem politischen Chaos mit gesellschaftlicher Vernunft. Gehört hat man auf ihn nicht. Und es folgte die kaiserliche Militärdiktatur. Münkler emp-

¹ Die Seitenzahlen im Text beziehen sich auf Herfried Münkler, *Die Deutschen und ihre Mythen*, Rowohlt, Berlin, 1. Auflage März 2009, 606 S.

² Und Münkler meint nun ausgiebig beklagen zu müssen, daß es in der Bundesrepublik Deutschland leider viel zu wenige politikwirksame Mythen geben würde, höchstens »professionell geplante und durchgeführte Werbekampagne(n)« (wie etwa die einen Tag nach der Bundestagswahl 2005 gestartete Kampagne »Du bist Deutschland«), die zwar »in mancher Hinsicht ein Funktionsäquivalent« darstellten und »gefühlten Aufschwung in Gang gesetzt« hätten, einen handfesten Mythos aber aus Mangel an Effektivität nicht ersetzen könnten (S. 489). »Das Defizit politischer Mythen in Deutschland hat also einen Preis, und der besteht im Fehlen von Großerzählungen, die Zutrauen und Mut erzeugen und politische Reformen begleiten und absichern können.« (S. 12) So hätte z.B. auch die Einführung der sogenannten Agenda 2010 »ohne narrativ-symbolische Rücken- deckung auskommen« müssen (S. 11). Würde die Politik sie in einer fabelhaften Geschichte verpackt haben, dann gäbe es heute die »Linkspartei« nicht und die »Abwanderung größerer Wählerschichten von der Sozialdemokratie« (S. 12).

fehlt der deutschen Politik, massenwirksame Mythen zur Geltung zu bringen, wenn Staat und Gesellschaft in die Krise kommen. Was aber folgen dürfte, wenn die Deutschen zum Mythos greifen, kann man bei ihm recht ausführlich nachlesen. Ein eigenartiger Widerspruch.

Verwirrend ist nun aber auch, daß ein Ansinnen dieser Art, das man gewöhnlich doch als geheime Verschlusssache behandelt, in aller Öffentlichkeit präsentiert wird: »Die verbreitete Klage über die schlechte Stimmungslage der Deutschen, über ihre Verzagtheit und Ängstlichkeit, Technikskepsis und das stark entwickelte Sicherheitsbedürfnis, kurzum: die sprichwörtlich gewordene *German Angst*, dürfte auch mit dem Defizit an politischen Mythen zu tun haben. Ohne Großerzählungen von schwierigen Situationen, in denen die Alvorderen in vorbildlicher Weise gehandelt und die Herausforderungen bewältigt hatten, fehlt es an Beispielen, auf die man verweisen und aus denen man Vertrauen und Zuversicht schöpfen konnte.« (S. 482f.)

Unter Zauberkünstlern gibt es ein ehernes Gesetz: Niemals und unter keinen Umständen verraten, wie der Trick funktioniert! Sonst wird man arbeitslos. Aber der Frage, ob Münkler nach der Preisgabe der Mytheninstrumentalisierung und damit eigentlich eines Staatsgeheimnisses noch als »gefragter Politikberater« gelten darf, müssen wir nicht nachgehen. Jedenfalls könnte sein Buch erfreulich kontraproduktiv wirken. Wer noch immer nicht gemerkt haben sollte, welche große Rolle Märchen in der Politik spielen, dem wird das jetzt von einem wirklichen Fachmann genauestens erklärt.

Daß Münkler zwischen politikwirksamer Mythisierung und politischer Tradition zu unterscheiden weiß, wird niemand ernsthaft erwartet haben. Schließlich ließe sich dann der Antifaschismus der DDR nicht als »Gründungsmythos« desavouieren³. Aber wirklich böse wird

³ Gemessen an Münklers Maßstäben darf sich die DDR postum sogar gewürdigt sehen, der BRD weit überlegen gewesen zu sein. Der Bundesrepublik nämlich ermangelte es einer »gründungsmythischen Fundierung« (S. 483). Die DDR hingegen habe nicht unter einer »gründungsmythisch spärlichen Ausstattung« (ebd.) leiden müssen, denn sie hatte ja den Antifaschismus und konnte sich auf die Bauernkriege und die frühbürgerliche Revolution berufen (S. 421ff.). Diese politischen Traditionen konnte die Bundesrepublik tatsächlich nicht für sich geltend machen. Sie konnte es nicht einmal wollen, ohne ihren Altnazis die neuen Karrieren zu verbauen. Rechtfertigen läßt sich das selbst heute noch nicht so richtig. Aber es läßt sich wenigstens relativieren: Wenn man die bundesrepub-

es, wenn Münkler erzählt, warum nach dem Anschluß der DDR ein Holocaust-Mahnmal aufgestellt wurde: »Mythenpolitisch betrachtet, ging es darum, die Funktion, die der Mythos des antifaschistischen Widerstands für die DDR hatte, an die das wiedervereinigte Deutschland jedoch nicht anknüpfen konnte und wollte, neu und überzeugend zu besetzen. ... All diese Aufgaben übernahm das Holocaust-Mahnmal am Brandenburger Tor, und dementsprechend groß und unüberschaubar musste es angelegt werden. Einmal mehr hat der damalige Bundeskanzler Kohl hier ein symbolpolitisches Gespür bewiesen ...« (S. 481)

Soviel Klartext ist nur schwer zu ertragen: Das Holocaust-Mahnmal soll, »mythenpolitisch betrachtet«, nicht der jüdischen Opfer des Faschismus gedenken, sondern den vorgeblichen Gründungsmythos der DDR kompensieren! Wenn die Erregung etwas nachgelassen hat, stellt sich bei dieser Abgründigkeit allerdings auch die Erkenntnis ein, daß die bundesdeutsche Politik den Antifaschismus in der DDR durchaus nicht als »verordnet« ansah, sondern ihn für so authentisch hielt, daß sie ihre Legitimation meinte mit ihm verknüpfen zu müssen. Nach Münklers Mahnmal-Enthüllung müßte jetzt nur noch recherchiert werden, welche Dienste damit beauftragt waren, Szenarien zu entwickeln, mit denen sich der Neofaschismus ausgerechnet auf dem Boden der angeschlossenen DDR vorführen ließ.

Naheliegender ist aber auch zu fragen, warum der Sachbuchautor den eigentlichen und fatal wirksam gewordenen bundesrepublikanischen Gründungsmythos einfach unterschlägt. Der Mythos »Markt« kommt bei Münkler jedenfalls nicht vor. Das ist um so merkwürdiger, als doch gerade dieser »Markt« mit einer »Großerzählung« ausgestattet wurde, die nun wirklich das Zeug für einen ausgewachsenen Göttermythos hergibt: Ein freier Markt, der alles richtet und lenkt, die Fleißigen belohnt und selbst die Faulen noch ernährt, unüberwindbar, unabschaffbar, alles ordnend mit seiner freiheitlich-demokratischen Grundordnung, alles bestimmend, niemanden von seinen Gesetzen verschonend, doch ganz viel Wohl und Freiheit versprechend all jenen, die sich seinen Zwängen unterwerfen. Und wer sich weigert, vor

likanischen Altnazis tatsächlich nicht für Antifaschismus reklamieren kann, dann darf der Antifaschismus in der DDR lediglich die Funktion eines Staats-Gründungsmythos gehabt haben.

ihm in die Knie zu gehen, dem ist das Anathema sicher. Zeus & Co. lassen grüßen. Aber gemessen an den unendlich vielen Menschenopfern, die dieser »Markt« tagtäglich und Jahr für Jahr und weltweit fordert, nehmen sich die archaischen Götter geradezu harmlos aus.

Es kann nicht sein, daß Münkler dieser Mythos von dem sich selbst und auch alles andere regulierenden »Markt« entgangen sein sollte. Schließlich kennt auch er die berühmt gewordene Studie »Mythen des Alltags«, in der der Franzose Roland Barthes den charakteristischen Zusammenhang von Mythos und bürgerlicher Gesellschaft und die große Erzählung von eben jener »bürgerlichen Gesellschaft« als Mythos enthüllt hat⁴. Aber nicht nur diese fundamentale Erkenntnis wird von Münkler einfach eskamotiert.

Dafür muß es triftige Gründe geben. Und die werden gegenwärtig immer transparenter in einer Situation, in der der »Markt« seinen Mythos zu verlieren beginnt und seine Hoheitstitel ablegen muß. Der König zieht sich aus, und der Götze wackelt. Da darf man als Politikberater nicht nachtreten. Offenbar rechnet auch Münkler damit, daß der Mythos »Markt« nicht mehr zu halten ist. Also redet er nicht weiter darüber, sondern fordert die Politik auf, nach mythischen Versatzstücken zu suchen, bevor andere die Erzählung vom Paradies wiederentdecken. »Die politische Zukunft eines Gemeinwesens hängt in hohem Maße davon ab, wer über diese Großerzählungen verfügt. Das demonstrative Desinteresse, das man in Deutschland zuletzt gegenüber dieser Frage bekundet hat, wird man sich in Zukunft schwerlich leisten können.« (S. 490)

So der Textschluß des »Sachbuches«, und irgendwie klingt er bedrohlich. Allein schon die Vorstellung, daß die Politik in der Mythengeschichte der Deutschen nun noch gründlicher stöbern wird, um einen Ersatz für den Mythos »Markt« zu erfinden, ist furchterregend. Fündig ist sie ja bereits geworden - und der Teutoburger Wald zum Hindukusch. Was Roland Barthes als toxisch diagnostizierte, führt mit einer neuen Mythotherapie zum Tod durch geistige Vergiftung. Das Sterben danach ist dann nur noch eine Frage der Zeit.



⁴ Roland Barthes, *Mythen des Alltags*, Frankfurt a.M. 1964, S. 130 ff. (Erstausgabe Paris 1957).

»Mythos« ist wieder ein politisch attraktiver Begriff geworden. »Kein Zweifel: Mythos ist nach wie vor in, erfreut sich einer ungebrochenen Konjunktur. Selbst von der ›Wende zum Mythos‹ oder der ›neomythischen Kehre‹ ist zu lesen.«⁵ Fast scheint es, als sollte sich die »negative Dialektik« doch noch ins Recht setzen können und das Horkheimer/Adorno-Manifest zur »Dialektik der Aufklärung« seine späte Bestätigung finden: Die Menschheit brach mit dem Mythos auf, und sie wird in ihm wieder zusammenbrechen.

Einst nannte Thomas Mann das mythologische Wissen ein »lächelndes Wissen vom Ewigen«⁶. Wer heute Politik durch neue Mythen ersetzen muß, dem ist das Lächeln bereits vergangen. Die alten Mythen waren niemals zynisch.⁷

Ob verordnet oder aus vorauseilendem Gehorsam, Herfried Münkler propagiert mit seiner Neomythie einen Paradigmenwechsel, der vor dem Untergang des sozialistischen Abendlandes so kaum denkbar gewesen wäre. Mit dem Wegfall des Politik und Staatsraison begründenden Feinbildes aber ist zudem ein ideologisches Vakuum entstanden, das sich nicht ewig mit dem neuen Feindbild »Terror« kompensieren läßt. Wenn neue gesellschaftliche (nationale?) »Identitätsstiftung« angesagt ist, auch weil die sog. Globalisierung zunehmend als Prekarisierung erlebt und begriffen wird, dann müssen

⁵ Walter Burkert, *Mythos - Begriff, Struktur, Funktion*, in: Fritz Graf (Hg.), *Mythos in mythenloser Gesellschaft: Das Paradigma Roms*, Stuttgart/Leipzig 1993, S. 9. Vgl. Evangelische Akademie Baden (Hg.), *Wende zum Mythos. Wieviel Mythos braucht der Mensch?*, Karlsruhe 1988 (Herrenalber Protokolle 48); Hermann Schrödter (Hg.), *Die neomythische Kehre. Aktuelle Zugänge zum Mythischen in Wissenschaft und Kunst*, Würzburger 1991. Deziert kritisch merkt Schrödter an: »Dieses neomythische Ersetzen oder Überbieten von ›Wissenschaft‹ steht im Dienst der Sehnsucht nach unmittelbarer Befreiung vom Verhängnis ohnmachtserzeugender Desorientiertheit. Dies bildet die spezifisch in den Neomythen ausgedrückten Qualität der Beziehung von Symbol und Lebenserfahrung und formuliert zugleich ihren Anspruch auf unvertretbare Leistung.« (H. Schrödter, *Neomythen. Überlegungen zu Begriff und Problem einer ›mythischen Kehre‹*, in: ebd., S. 15.)

⁶ Thomas Mann, *Freud und die Zukunft*, Gesammelte Werke in 13 Bänden, Frankfurt a.M. 1974, Bd. 9, S. 493.

⁷ Zum genaueren Verständnis vgl. Thomas Wagners Besprechung des Buches von Herfried Münkler, *Imperien. Die Logik der Weltherrschaft - vom Alten Rom bis zu den Vereinigten Staaten*, Berlin 2005, in: *junge Welt*, 3. Februar 2006, S. 10, und Arnold Schölzel in: *junge Welt*, 2. Februar 2008, Beilage, S. 3.

tatsächlich »Großerzählungen« von einem Format her, das die alten Mythen der Deutschen noch überbietet. Und nicht nur der Politologe Münkler arbeitet daran. Sogar die deutschen Romanisten, die schon 2005 ihre Jahrestagung unter das Thema stellten: »Unausweichlichkeit des Mythos«⁸. Mit dem Fazit: »Auch nach dem »Abschied vom Nationalstaat« bleibt das Thema der Gründungsmythen aktuell, denn es stellt sich zunehmend die Frage nach der Notwendigkeit neuer kollektive Identität stiftender Erzählungen.«⁹ Es »könnten die Literatur- und Kunstwissenschaften einen Beitrag dazu leisten, diese Mythen nicht nur zu erforschen, sondern überhaupt erst zu entwerfen.«¹⁰

Noch steht im Duden für »Mythologie«: Wissenschaftler, Forscher auf dem Gebiet der Mythologie. Das könnte sich bald ändern. In den USA ist das »mythmaking« schon längst ein ehrenwertes Gewerbe¹¹.

Der bedeutende Mythostheoretiker Ernst Cassirer hat in seinem 1945 im Exil beendeten Werk »Der Mythos des Staates« den konstitutiven Zusammenhang von gesellschaftlicher Krise und politischer Mythenbildung im Blick auf die ideologische Entwicklung nach dem 1. Weltkrieg sehr genau beschrieben: »In den Zeiten der Inflation und der Arbeitslosigkeit war das ganze soziale und ökonomische System Deutschlands von vollständigem Zusammenbruch bedroht. Die normalen Hilfsquellen schienen erschöpft. Dies war der natürliche Boden, in welchem die politischen Mythen wachsen konnten und in welchem sie reiche Nahrung fanden.«¹²

Ein geradezu primitiver Mechanismus, den Cassirer denn auch in

⁸ Claudia Jünke/Michael Schwarze (Hg.), *Unausweichlichkeit des Mythos. Mythopoiesis in der europäischen Romania nach 1945*, München 2007 (Deutscher Romanistentag, 25.-29. September 2005 in Saarbrücken).

⁹ Claudia Jünke/Michael Schwarze, *Mythopoiesis in der europäischen Romania der Gegenwart. Theoretische Perspektiven und kulturelle Praxis*, in: C. Jünke/M. Schwarze (Hg.), *Unausweichlichkeit des Mythos*, a.a.O., S. 15.

¹⁰ Ebd., S. 16.

¹¹ Vgl. Christopher G. Flood, *Political Myth. A Theoretical Introduction*, New York/London 1996. Joseph Campbell hat in diesem Zusammenhang den verquastesten Begriff »Creative Mythology« eingeführt (*The Masks of God: Creative Mythology*, New York 1968 - dt.: *Die Masken Gottes*, Bd. 4: Schöpferische Mythologie, München 1996) und den Aufstieg und Niedergang von Kulturen tatsächlich von der Qualität ihres Mythenkanons abhängig gemacht.

¹² Ernst Cassirer, *Der Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens*, Frankfurt a.M. 1994, S. 361 (1. Auflage Zürich/München 1949).

Analogie zu den anthropologischen Feldforschungen Bronislaw Malinowskis¹³ illustriert: Solange die Ureinwohner keine Probleme haben, irgend etwas herzustellen oder zu verwirklichen, bedienen sie sich auch keiner magischen Formeln. Die Magie wird erst auf den Plan gerufen, wenn ihre Kenntnisse und Erfahrungen nicht mehr ausreichen.¹⁴ »Diese Beschreibung der Rolle von Magie und Mythologie in der primitiven Gesellschaft gilt ebensowohl für weit vorgeschrittene Stadien des politischen Lebens des Menschen. In verzweifelten Lagen will der Mensch immer Zuflucht zu verzweifelten Mitteln nehmen - und die politischen Mythen unserer Tage sind solche verzweifelten Mittel gewesen.«¹⁵

Und die Analogie geht noch weiter: Was in schlichten Kulturen der Magier ist, das ist im 20. Jahrhundert der »moderne Politiker«, der »gleichzeitig sowohl als homo magus, als auch als homo faber handeln« muß. »Er ist der Priester einer neuen, vollständig irrationalen und mysteriösen Religion. Aber wenn er diese Religion verteidigen und propagieren muß, geht er sehr methodisch vor. Nichts bleibt dem Zufall überlassen; jeder Schritt ist wohl vorbereitet und vorbedacht. Es ist diese seltsame Kombination, die einer der überraschendsten Züge unserer politischen Mythen ist. Mythos ist immer als das Ergebnis einer unbewußten Tätigkeit und als ein freies Produkt der Einbildungskraft bezeichnet worden. Aber hier finden wir Mythos planmäßig erzeugt. Die neuen politischen Mythen wachsen nicht frei auf; sie sind keine wilden Früchte einer üppigen Einbildungskraft. Sie sind künstliche Dinge, von sehr geschickten und schlaun Handwerkern erzeugt. Es blieb dem zwanzigsten Jahrhundert, unserem eigenen großen technischen Zeitalter, vorbehalten, eine neue Technik des Mythos zu entwickeln. Künftig können Mythen im selben Sinne und nach denselben Methoden erzeugt werden, wie jede andere moderne Waffe - wie Maschinengewehre oder Aeroplane.«¹⁶

»Mythmaking« - bei Herfried Münkler heißt das: »Großerzählungen« auf den Plan rufen. Ernst Cassirer wußte, was das bedeutet: Krieg

¹³ Bronislaw Malinowski, *The Foundations of Faith and Morals*, London 1936, p. 32 f.

¹⁴ E. Cassirer, *Der Mythos des Staates*, a.a.O., S. 361 ff.

¹⁵ Ebd., S. 363.

¹⁶ Ebd., S. 367 f.

beginnt »mit der Entstehung der politischen Mythen«¹⁷.



Mit einem Heer von Gründungsnazis im Erbe, ließ sich in der Bundesrepublik Deutschland mit dem Topos »Mythos« zunächst kein Staat machen. Dafür war die Erinnerung an einen Alfred Ernst Rosenberg und sein faschistisches Machwerk »Der Mythos des 20. Jahrhunderts« bei den Alliierten noch zu lebendig - und die kollektive Nacharbeit am »Mythos Hitler« noch zu peinlich virulent¹⁸. Selbst die Auseinandersetzung mit Sigmund Freud und seiner psychoanalytischen Mythos-Interpretation blieb bis zu den 60er Jahren unspektakulär. Dabei hätten sich die Mythosverfallenen ausgerechnet bei Freud eine Generalamnestie abholen können.¹⁹ Sein 1912/13 in Wien erschienenenes Werk »Totem und Tabu« trägt den aufschließenden Untertitel »Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker« und diagnostiziert Mythos letztlich als ein »pathologisches«²⁰ Phänomen, das er mit der Religion »auf eine universale anthropologische Grundlage«²¹ zu stellen versuchte. Damit hätte die Generation der Mythoskontaminierten wenigstens mildernde Umstände einfordern können. Doch selbst in dieser Hinsicht waltete zunächst Mythosabstinenz. Entmythologisierung stand auf dem Programm.

Als 1964 das vier Jahre zuvor gegründete Frankfurter Institut für Psychoanalyse und Psychosomatik in »Sigmund-Freud-Institut« umbenannt wurde, bestand das wiedereröffnete Frankfurter Institut für Sozialforschung bereits 13 Jahre. Heutzutage würden Horkheimer und Adorno in der Bundesrepublik keine akademische Karriere mehr machen. Aber 1951 war ihre »kritische Theorie« hochwillkommen, insbesondere ihre »Dialektik der Aufklärung«. 1944 zunächst in den USA,

¹⁷ Ebd., S. 368.

¹⁸ Vgl. Marcel Atze, »Unser Hitler«. *Der Hitler-Mythos im Spiegel der deutschsprachigen Literatur nach 1945*, Göttingen 2003.

¹⁹ Allerdings auch bei C.G. Jung, in dessen Theorie des kollektiven Unbewußten der Mythos geradezu zur archetypischen Ausstattung des Menschen gehört.

²⁰ Vgl. E. Cassirer, *Der Mythos des Staates*, a.a.O., S. 42.

²¹ Jan Assmann, *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien*, München 2007 (3. Aufl.), S. 78.

1947 dann auch in der Schweiz herausgegeben, erfüllten diese »Philosophischen Fragmente« (nolens volens) in geradezu idealer Weise alle ideologischen Anforderungen der Adenauer-Republik. Die Autoren waren aus dem Exil zurückgekehrt und frei von dem Verdacht, Kollaborateure des Konservatismus zu sein. Sie konnten für Marxisten gehalten und auch bekämpft werden. Aber ihre Thesen fanden Beifall auf fast allen Seiten.

Der Grundgedanke der »Dialektik der Aufklärung« ist frappierend - und konstruiert. Er gipfelt in der geschichtsphilosophischen These: Die vorgeblich entmythologisierende Aufklärung sei aufgrund der instrumentellen Vernunft ihres Denkens wieder in den Mythos zurückgefallen. Und »die Ursache des Rückfalls von Aufklärung in Mythologie« sei »nicht so sehr bei den eigens zum Zweck des Rückfalls ersonnenen nationalistischen, heidnischen und sonstigen modernen Mythologien zu suchen ..., sondern bei der in Furcht vor der Wahrheit erstarrenden Aufklärung selbst.«²² Die »Wahrheit« aber sei diese: Mit der Aufklärung vollendet sich der im Mythos wurzelnde und anhaltende Versuch des Menschen, sich die Natur zu unterwerfen und ihr alles Unheimliche zu nehmen. Aber gerade das Gelingen führt zu einem gigantischen Anwachsen der Vergesellschaftung des Menschen, und so schlägt die Aufklärung in ihr Gegenteil um - denn die Befreiung von der Naturabhängigkeit wird erkaufte um den Preis totaler Abhängigkeit von der Gesellschaft, die zu einem Räderwerk wird, aus dem es kein Entrinnen gibt. Die Gesellschaft wird zur neuen Naturgewalt - noch unheimlicher und noch gnadenloser. Und schließlich gebiert diese totale Vergesellschaftung den Menschen der totalitären Gesellschaft. Im Faschismus wird es offenkundig: »Aufklärung ist totalitär.«²³ Und manifest wird die »Dialektik« der Aufklärung: Zivilisation schlägt in Barbarei um.

Mit dieser Konstruktion ließ sich (viel besser als mit Freud) erklären, daß der Faschismus eigentlich nur Folge eines genetischen Defekts menschheitsgeschichtlicher Entwicklung war, ein Geburtsfehler der gesamten Zivilisationsgeschichte, angelegt schon in den archaischen Mythen und Homerischen Epen, deren Kontaminat exponentielle

²² Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Leipzig 1989, S. 11 f.

²³ Ebd., S. 19.

Langzeitwirkung zeitigt: »Herrschaft und Ausbeutung«²⁴. »Schon der originale Mythos enthält das Moment der Lüge, das im Schwindelhaften des Faschismus triumphiert.«²⁵

Es entbehrt nicht einer gewissen Tragik, daß sich die antifaschistisch angelegte »Dialektik der Aufklärung« wie eine geschichtsontologische Apologie des Faschismus lesen läßt. Jedenfalls läßt sich die Frage nach Schuld und Sühne komfortabel delegieren: »Ich bin's nicht, Adolf Hitler ist es gewesen.«²⁶ »Nicht Hitler war's, es war Homer.«

Die »negative Dialektik« führt sich selbst ad absurdum. Das wäre zu ertragen, wenn man nicht die geschichtsmetaphysische Mißhandlung der Aufklärung hinnehmen müßte²⁷. Die aber gehört zur Konstitution des gesamten Konstrukts. In der aufklärungsfeindlichen Bundesrepublik ist das außerordentlich goutiert worden. Vor einer denunzierten Aufklärung muß sich der Irrationalismus nicht mehr verstecken. Und der Konservatismus weiß den schrecklichen Begriff der Entwicklung domestiziert und den Weg von der Aufklärung zum Marxismus und vom Marxismus zum Sozialismus einigermaßen verstellt.

Horkheimer und Adorno hätten eigentlich ein Programm entwickeln müssen, mit dem hätte garantiert werden können, daß jedweder Mythos aus dem Gedächtnis der Menschheit getilgt wird. Denn solange Mythen virulent bleiben, bleibt auch Faschismus eine Option. So die zu ziehende Konsequenz ihrer Theorie. Platon übrigens hat so etwas gemacht; und bei ihm wirkt es durchaus nicht absurd, wenn er dekretiert: In einem ordentlich gegründeten Staat haben Mythenerzähler nichts zu suchen, denn ihre Göttergeschichten ver dummen die Leute²⁸. Noch eine Konsequenz: Herfried Münkler wäre bei Platon

²⁴ Ebd., S. 60.

²⁵ Ebd.

²⁶ So der Titel der 12 Folgen (1984 ff.) einer Theaterreihe von Hermann von Harten.

²⁷ Besonders schmerzhaft wird diese, wenn ausgerechnet Nietzsche, der »Begründer des Irrationalismus der imperialistischen Periode« (Georg Lukács) zu den »unerbittlichen Vollendern der Aufklärung« gezählt wird (ebd. S. 14).

²⁸ Platon, *Politeia*, II, 379a. Luc Brisson hat zudem auf einen mehr formalistischen Aspekt hingewiesen: »Für Platon weist der Mythos im Grunde zwei Mängel auf: Er ist erstens nicht überprüfbar und oft einem unwahren Diskurs gleichzustellen, und zweitens eine Erzählung, deren Elemente in kontingenter Weise aufeinanderfolgen; den inneren Aufbau des argumentativen Diskurses hingegen kennzeichnet

kein Politikberater geworden.



Karl Heinz Bohrer hat in dem von ihm herausgegebenen Band »Mythos und Moderne« ganz dezidiert von einem »politisch motivierte(n) Mythos-Verbot nach dem Zweiten Weltkrieg«²⁹ gesprochen. Das klingt zugespitzt, aber auch plausibel, auch wenn dieses »Verbot« Autoren wie Ernst Jünger oder Erhard Kästner offenbar nicht erreichte und eine Mythosprolongation nicht justiziabel war. Nach 1945 war politisch in der Tat erst einmal *Entmythisierung* angesagt, aus triftigen Gründen. Bezeichnenderweise wurde diese in breiten Kreisen der evangelischen Theologie und Kirche nicht geteilt, sondern massiv zurückgewiesen: in der heftig und anhaltend geführten Debatte um das Entmythologisierungsprogramm Rudolf Bultmanns.

Der Marburger Theologe hatte bereits 1941 - also zu einer Zeit, in der »Mythos« im Reich in voller Blüte stand - eine Schrift herausgegeben, die den programmatischen Titel trug »Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung«³⁰ Darin konstatierte Bultmann zunächst eigentlich nur, was unter ernsthaften Neutestamentlern längst unbestritten war: »Das Weltbild des Neuen Testaments ist ein mythisches.«³¹ Aber schon die nachfolgende Feststellung erfolgte bei weitem nicht mehr so einvernehmlich: Das »mythische Weltbild ist als solches gar nichts spezifisch Christliches, sondern es ist einfach das Weltbild einer vergangenen Zeit, das noch nicht durch wissenschaftliches Denken geformt ist.«³² Fast allein aber stand Bultmann mit seiner Überlegung: »Die heutige christliche Verkündigung steht also vor der Frage, ob sie, wenn sie vom Menschen Glauben fordert, ihm zumutet, das vergangene mythische Weltbild anzuerkennen.«³³ Und kaum noch jemand

sein Zwangsläufigkeit.« (*Einführung in die Philosophie des Mythos*, Bd. 1: Antike, Mittelalter und Renaissance, Darmstadt 1996, S. 35.)

²⁹ Karl Heinz Bohrer (Hg.), *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*, Frankfurt a.M. 1983, S. 10.

³⁰ In: Hans-Werner Bartsch (Hg.), *Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch* [1948], Hamburg 1960 (4. Aufl.), S. 15-48, (Theologische Forschung 1).

³¹ Ebd., S. 15.

³² Ebd., S. 16.

³³ Ebd.

konnte oder wollte zunächst die eigentlich ganz selbstverständlichen Schlußfolgerung teilen: »Wenn das unmöglich ist, so entsteht für sie die Frage, ob die Verkündigung des Neuen Testaments eine Wahrheit hat, die vom mythischen Weltbild unabhängig ist; und es wäre dann die Aufgabe der Theologie, die christliche Verkündigung zu entmythologisieren.«³⁴ Und schließlich war die Provokation perfekt, denn Bultmann fragte und sagte: »Kann die christliche Verkündigung dem Menschen heute zumuten, das mythische Weltbild als wahr anzuerkennen? Das ist sinnlos und unmöglich.«³⁵

Bultmanns Aufsatz ist, von der theologischen Problematik einmal abgesehen, ein außerordentlich aufschlußreiches Zeitdokument. Wenn ein Theologe noch in der Mitte des 20. Jahrhundert die Berücksichtigung eines wissenschaftlichen Weltbildes einfordern muß, dann hat er es offensichtlich mit einer Kirche und mit einer Gesellschaft zu tun, in der Irrationalität zu ihrer ideologischen Verfaßtheit gehört. Und natürlich wurde 1941 im Deutschen Reich weltanschaulich nicht rational gedacht, nicht einmal von den den Endsieg vorbereitenden Atomphysikern, die lediglich auf ihre Laborrationalität fixiert waren. Eigentlich gab es, mehrheitlich gesehen und im umfassenden Sinne, den von Bultmann apostrophierten »modernen Menschen« gar nicht. Um so bedeutsamer wird Bultmanns Engagement für diesen »Menschen heute«, das auch als ein Engagement für ihn und also gegen seinen Irrationalismus gesehen werden kann.

Eine der ersten Reaktionen auf Bultmanns Entmythologisierungsprogramm kam ausgerechnet aus Kreisen der Bekennenden Kirche. Auf Veranlassung der kurhessischen BK legte Hermann Sauter ein Gutachten vor, das gegenüber Bultmann zu einem geschichtstheologischen Argument greift, das geradezu paradigmatisch die intellektuelle Hilflosigkeit einer Zeit enthüllt, die um jeden Preis am Mythischen festzuhalten gewillt ist. Sauter argumentiert: Nicht nur das wissenschaftliche Denken ist eine Denkform. Auch das Mythologische ist eine »Denkform, aber doch diejenige, in der Übersinnliches allein ausgesprochen und die Innenseite der Dinge allein zum Ausdruck gebracht werden kann ... Aber es wäre dann von tiefer geistesgeschichtlicher Bedeutung, daß die Menschheit zunächst die Denkform

³⁴ Ebd.

³⁵ Ebd.

entwickelt hat, in der eine Symbolsprache für Unausprechbares geschaffen wurde, und daß, als die Zeit erfüllt war, für die Erscheinung Jesu Christi auf Erden, zugleich die mythologische Sprache bereit war, um seine Erscheinung zu erfassen.«³⁶

Es wäre eine eigene Untersuchung wert, der Frage nachzugehen, welche geistesgeschichtlichen und also auch politischen Konnotationen Bultmann in seiner Schrift zum Schwingen gebracht wissen wollte. 1941 »Entmythologisierung« zu fordern, auch wenn es sich dabei »nur« um das Neue Testament handelte³⁷, war alles andere als dem Zeitgeist geschuldet und eben nicht nur für die weitgehend faschistisch gleichgeschaltete evangelische Kirche undenkbar. In der trieben ihr Unwesen Theologen wie Walter Grundmann³⁸, dem es darum ging, an der Historizität der neutestamentlichen Jesusüberlieferung unbedingt festzuhalten, weil aus dem Juden Jesus ein historischer Arier gemacht werden sollte. In dieser Kirche mußte Bultmanns »Kerygma«-Theologie geradezu subversiv wirken.³⁹

In der kirchlichen und theologischen Debatte nach 1945 nahm die Entmythologisierungsfrage einen unheimlich breiten Raum ein. Unheimlich auch deshalb, weil sich hier auch wieder Theologen zu Worte

³⁶ Hermann Sauter, *Für und wider die Entmythologisierung des Neuen Testaments*, in: *Kerygma und Mythos*, Bd. II, hg. von Hans-Werner Bartsch, Hamburg-Volksdorf 1954, S. 42, (Theologische Forschung 2).

³⁷ Schon der Titel ist wohlgesetzt, und es fällt natürlich auf - 1941 zählt jedes Wort und auch der Satzbau -, daß Bultmann von »Mythologie« zunächst ganz allgemein spricht und erst dann von der Entmythologisierung des Neuen Testaments.

³⁸ Seit 1930 Mitglied der NSDAP, 1934 förderndes Mitglied der SS, Herausgeber des Monatsjournals »Christenkreuz und Hakenkreuz«, Professor für »Völkische Theologie und Neues Testament«, Direktor des »Instituts zur Erforschung jüdischen Einflusses auf das deutsche Kirchliche Leben.

³⁹ Dieser Kirche aber gehörte Bultmann schon nicht mehr an. Er war Mitglied der Bekennenden Kirche und gehörte nicht zu jenen BK-Mitgliedern, die trotz alledem zum Reich und seinem Führer standen. Schon 1933 im Pfarrernotbund, widersprach er entschieden der »Verfälschungen des Glaubens durch eine völkische Religiosität« (*Die Aufgabe der Theologie in der gegenwärtigen Situation*, in: ThBl 12/1933, S. 165), was zu dieser Zeit natürlich auch ein politisch wirkendes Votum war.

meldeten, die, wie Ethelbert Stauffer⁴⁰, vom Hackenkreuz-Mythos fasziniert waren⁴¹. Ein kleiner Teil dieser Debatte wurde in der von Hans-Werner Bartsch herausgegebenen Reihe »Kerygma und Mythos«⁴² veröffentlicht, die erste und weithin einzige in der Nachkriegszeit erschienene Publikation, die mit einem »Mythos« im Titel wieder Schlagzeilen machte. Was äußerlich zunächst als »Theologische Forschung« wahrgenommen werden konnte, war alles andere als eine friedfertige Akademikerdiskussion. Die Rede war von »Fronten im beweglichen Kampf«, gar - »von örtlichen Geplänkeln abgesehen« - vom »Stellungskrieg«⁴³.

Während sich die Reihe »Kerygma und Mythos« um Information bemühte und das Bultmannsche Anliegen eher beförderte, brach in den evangelischen Kirchen und ihren Gemeinden geradezu ein neuer »Kirchenkampf« aus - mit unzähligen hektographierten Pamphleten, mit Schmähbriefen und eigens einberufenen Gemeindeveranstaltungen, die nicht selten damit geschlossen wurden, für den »Irrlehrer« Bultmann und gegen seine »Irrlehre« zu beten.⁴⁴ In dem von Konfessionalisten und Evangelikalen aller Couleur veranstalteten Tumult um die als Skandal empfundene Forderung nach Entmythologisierung gingen die theologischen Einwendungen Karl Barths und seiner Schüler zunächst fast unter.⁴⁵ Zunächst dominierte das lautstarke Veto einer konservativ bis reaktionär wirkenden Theologen- und Pfarrer-

⁴⁰ Ethelbert Stauffer, *Entmythologisierung oder Realtheologie?*, in: *Kerygma und Mythos*, Bd. II, a.a.O., S. 13-28.

⁴¹ Ethelbert Stauffer, *Unser Glaube und unsere Geschichte. Zur Begegnung zwischen Kreuz u. Hakenkreuz*, Berlin 1933.

⁴² 7 Bände, Hamburg 1948- 1979, in der Reihe »Theologische Forschung«.

⁴³ Gerhard Steege, *Mythos - Differenzierung - Selbstinterpretation*, Hamburg 1953, Vorwort, (Theologische Forschung 3).

⁴⁴ Gemessen an den jeweiligen intellektuellen Voraussetzungen, war die Kritik von Karl Jaspers aber die peinlichste. Denn Jaspers, dessen Philosophie ohne den Mythos natürlich gar nicht auskommt, entblödete sich nicht, von Bultmann ein Psychogramm seiner »geistigen Persönlichkeit« zu erstellen, in dem er ihm einen »verschlossenen Grundcharakter« attestierte (K. Jaspers, *Wahrheit und Unheil der Bultmannschen Entmythologisierung*, in: *Kerygma und Mythos*, Bd. III: *Das Gespräch mit der Philosophie*, hg. von Hans-Werner Bartsch, Hamburg-Bergstedt 1957 (2. Aufl.), S. 44 ff.)

⁴⁵ Vgl. Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. III/2 [1948], Zollikon-Zürich 1959, S. 531-537.

schaft, die den Ausgang des 2. Weltkrieges kaum verwunden hatte. Und es kam höchst synodal von der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, zu der mehrheitlich Landeskirchen gehörten, die zuvor von Nazis regiert worden waren. Auf ihrer Flensburger Synode 1952 verabschiedete diese VELKD eine bischöfliche Erklärung, in der sie sich von Bultmanns Entmythologisierung kirchenoffiziell distanzierte.

Bezeichnenderweise war es in erster Linie nicht Bultmanns Nähe zum Existentialismus Heideggers, der seine Gegner protestieren ließ. Während man Bultmann verurteilte, konnte man getrost auch für Heidegger schwärmen. Aber es ist natürlich der Vorkriegsexistentialismus, der seine Programmatik tatsächlich höchst ambivalent macht, nicht die Entmythologisierung als solche, wohl aber die für Bultmann spezifische Dechiffrierung des Mythologischen. Die nämlich unterliegt mit ihrer »existentialen Interpretation« einer Engführung, in der die Polis gänzlich verlorenzugehen droht. Das Neue Testament aber spricht nicht von des Menschen »Eigentlichkeit«, ohne nicht zugleich und vor allem von der »Eigentlichkeit« der menschlichen Polis zu reden. Adressat des Kerygmas, der Verkündigung ist niemals der Mensch jenseits seiner Kommunität⁴⁶. Ein solches Jenseits kennt weder das Alte noch das Neue Testament. Wo von der Erneuerung des Menschen die Rede ist, da geht es immer auch um die Erneuerung seiner Gemeinschaft.

Es ist eigentlich kaum nachvollziehbar, daß ein Exeget wie Bultmann über diesen biblischen Sachverhalt einfach hinweggehen konnte. Verständlich wird es nur dann, wenn die sog. »existenziale Interpretation« zunächst begriffen werden sollte als eine Aufforderung zur »inneren Emigration« und also zum geistigen Rückzug aus einem Staat, der in seiner abgrundtiefen Verdorbenheit nicht mehr erneuerbar war und nur noch untergehen konnte. So gesehen, hätte Bultmann 1941 immerhin den welterobernden »Deutschen Mythos« mit einem

⁴⁶ Karl Barth hat dieses konstitutive Verhältnis mit der prägnanten Sentenz umschrieben: »Der Gott gegenüber vereinzelte Mensch ist als solcher von Gott verworfen.« (K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. II/2 [1942], Zollikon-Zürich 1946 (2. Aufl.), S. 336.)

weltlosen »Existenzmythos« konfrontiert.⁴⁷ Unter der Hand aber hat Bultmann mit der »existentialen Interpretation« geradezu einen neuen Mythos geschaffen: einen Existenzmythos, der von des Menschen »Eigentlichkeit« redet, als wäre diese ohne Sozialität zu haben.

Schon Dietrich Bonhoeffer hat in seiner Kritik an Bultmann dieses Gefälle gesehen und ihm vorgehalten, mit seiner Entmythologisierung »zu wenig weit« gegangen zu sein. »Nicht nur »mythologische« Begriffe wie Wunder, Himmelfahrt etc. ..., sondern die »religiösen« Begriffe schlechthin sind problematisch« und müssen »nicht-religiös« (also auch nicht existential, sondern »weltlich«) interpretiert werden.⁴⁸

Eine eigenartige Verkehrung: Nominell entsprach Bultmanns Entmythologisierungsforderung geradezu programmatisch dem »Mythos-Verbot« der westdeutschen Nachkriegszeit. Bestimmt aber wurde die bald umsichgreifende Bultmann-Rezeption nicht von der Problematisierung des Mythischen, sondern von jenem mythischen Existentialismus, der vor 1945 singulär sogar ideologiekritisch wirksam werden konnte, nach 1945 aber höchstens noch therapeutisch wirkte - mit den bekannten Nebenwirkungen für den politischen Verstand.⁴⁹ Ohne groß erkannt zu werden, hatte »Mythos« wieder Wurzeln gefaßt.

⁴⁷ Genau hier liegt der entscheidende Unterschied zu Heidegger. Während Bultmanns Verständnis des Existentialen gerade zu einer Immunisierung gegenüber dem faschistischen Mythos führen sollte, führte »Sein und Zeit« (1927) den Autor in die NSDAP. In einem berühmt gewordenen Brief an Karl Kerényi schrieb Thomas Mann im November 1941: »Man muß dem intellektuellen Fascismus den Mythos wegnehmen und ihn ins Humane umfunktionieren. Ich tue längst nichts anderes mehr.« (Zitiert nach Manfred Frank, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, Teil 1, Frankfurt a.M. 1982, S. 32.) Dieses ließe sich - mutatis mutandis - auch für Bultmann geltend machen, der den faschistischen Mythos faktisch mit dem weltverachtenden Existenzmythos der Gnosis konfrontierte und im (gnostisch gestimmten) Johannes-Evangelium seine authentische Vorlage gefunden zu haben meinte.

⁴⁸ Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hg. von Eberhard Bethge, Berlin 1972 (3. Aufl.) S. 311.

⁴⁹ Hans Heinz Holz hat gezeigt, daß eine solche Entpotentialisierung des Existentialismus eine allgemeine Nachkriegerscheinung war. »Der Existentialismus der ersten Nachkriegsjahre versandete im sektiererischen Weltanschauungsbetrieb, der für ein orientierungsloses Großstadt-Publikum zur Mode werden konnte.« (H.H. Holz, *Die abenteuerliche Rebellion. Bürgerliche Protestbewegungen in der Philosophie*, Darmstadt/Neuwied 1976, S. 146)



Lange währte es nicht, bis der Topos »Mythos« auch wieder öffentlich werden konnte. Zunächst allerdings im Kontext einer Gesellschafts- und Ideologiekritik, die dann in der sog. 68er-Bewegung einen zwar diffusen, aber öffentlichkeitswirksamen Ausdruck fand. 1964 erschien die deutsche Ausgabe der 1957 in Paris aufgelegten Publikation von Roland Barthes »Mythologies«, dt.: »Mythen des Alltags«. Obwohl die deutsche Ausgabe lediglich ein schmales Taschenbuch mit 150 Seiten ist, hatte sie eine so breite politische Wirkung, daß sich selbst noch Herfried Münkler um Wirkungsminderung bemühen muß. Aber auch er kommt inzwischen an Barthes nicht mehr vorbei, den er immerhin - neben Ernst Cassirer, Claude Lévi-Strauss und Hans Blumenberg - zur »Gruppe der wichtigsten Mythostheoretiker des 20. Jahrhunderts« (S. 25) zählt. Ganz sicher höchst ungern, denn Barthes' Mythostheorie setzt sich gerade mit jener politischen Mythosmanipulation auseinander, für die Münkler beratend tätig ist.

Barthes' Mythostheorie setzt ein mit der für die Linguistik und insbesondere für die Semiologie grundlegenden Unterscheidung von signans und signatum. Etwas verkürzt heißt das: Alles hat irgendwie einen Namen, der für die Dinge und Sachverhalte steht (»Objektsprache«), aber gleichzeitig können diese Namen für jeden eine unterschiedliche Bedeutung haben, sie können unterschiedlich bedeutend sein oder werden. Ein Stall ist ein Stall; aber wenn es regnet, wird der Stall zur Herberge - obgleich er natürlich ein Stall bleibt, auch wenn die Konnotation »Herberge« vielleicht auch bleibt. In dieser Doppelschichtigkeit der Sprache und ihrer Zeichen, so Barthes, nistet sich der Mythos ein. Man erkennt ihn daran, daß er die Dinge auf den Kopf stellt. Er erklärt grundsätzlich das Bedeutende zum Natürlichen, zum eigentlichen Ding und Sachverhalt. Zwar bedient er sich der »Objektsprache«, doch ist er letztlich eine »Metasprache«, »weil er eine zweite Sprache darstellt, *in der* man von der ersten spricht«⁵⁰. So kann mehr oder weniger alles zum Mythos werden. »Faktisch ist nichts vor dem Mythos geschützt«.⁵¹

Der Mythos »verwandelt Geschichte in Natur«⁵². Er präsentiert das

⁵⁰ R. Barthes, *Mythen des Alltags*, a.a.O., S. 93

⁵¹ Ebd., S. 115 f.

⁵² Ebd., S. 113

ihm Bedeutende als das Originäre und Natürliche, als das Normative und also Unhinterfragbare. Und eben darin kaschiert er bis zur Unkenntlichkeit seine Interessegebundenheit. Das »Natürlichmachen« ist »die wesentliche Funktion des Mythos«⁵³. Und nun zeigt Barthes, wie dieser Mythos in der bürgerlichen Gesellschaft funktioniert. Das beginnt erstens damit, daß sich das »Regime des Eigentums« »ent-nennt« und die wirklichen Namen verschwinden läßt. »Die Bourgeoisie wird definiert als *die soziale Klasse, die nicht benannt werden will*. »Bürger«, »Kleinbürger«, »Kapitalismus«, »Proletariat« sind Orte eines unablässigen Ausfließens: ihnen entfließt der Sinn, bis der Name nutzlos wird.«⁵⁴ Die Bourgeoisie geht in der ewigen »Nation« auf. Hier ist sie entannt und kann ungehindert herrschen. In »der bürgerlichen Gesellschaft gibt es keine proletarische Kultur, keine proletarische Moral und auch keine proletarische Kunst: ideologisch muß alles, was nicht bürgerlich ist, bei der Bourgeoisie borgen. Die bürgerliche Ideologie kann also alles erfüllen ... Niemand wird sie zurückweisen, sie kann widerstandslos das bürgerliche Theater, die bürgerliche Kunst, den bürgerlichen Menschen unter ihre ewigen Analogien subsumieren.«⁵⁵

Und zweitens: »Der Mythos ist eine entpolitisierte Aussage«, d.h.: die Bourgeoisie gründet »historische Intention als Natur, Zufall als Ewigkeit«. Wie »die bürgerliche Ideologie durch das Abfallen des Namens »bürgerlich« bestimmt wird, wird der Mythos durch den Verlust der historischen Eigenschaft der Dinge bestimmt. Die Dinge verlieren in ihm die Erinnerung an ihre Herstellung.« »Der Mythos leugnet nicht die Dinge, seine Funktion besteht im Gegenteil darin, von ihnen zu sprechen. Er reinigt sie nur einfach, er macht sie unschuldig, er gründet sie als Natur und Ewigkeit, er gibt ihnen eine Klarheit, die nicht die der Erklärung ist, sondern die der Feststellung.«⁵⁶ Durch den Mythos werden die Menschen abgerichtet, »die Dinge zu *besingen*, nicht aber sie zu bewegen.«⁵⁷

Es ist verständlich, daß Roland Barthes von den 68ern gefeiert und von der bürgerlich besetzten Wissenschaft ignoriert und abgelehnt

⁵³ Ebd., S. 114.

⁵⁴ Ebd., S. 124 f.

⁵⁵ Ebd., S. 126.

⁵⁶ Ebd., S. 130 f.

⁵⁷ Ebd., S. 132

wurde. Vor 20 Jahren »fanden seine Werke nicht einmal in Fachbibliotheken einen Stammplatz«⁵⁸ Und noch vor 10 Jahren galt es nicht als blamabel, Barthes nicht einmal Eingang in ein Literaturverzeichnis zu gestatten - in einem Band über Mythostheorien⁵⁹. Horkheimer und Adorno wäre das nie passiert. Dabei ließe sich sogar eine gewisse Kompatibilität herstellen. »Dialektik der Aufklärung« und »Mythen des Alltags«: in beiden Schriften steht der Mythos für Herrschaft und Ausbeutung, für Betrug und Lüge. Und in beiden Schriften ist er totalitär. Aber darin erschöpft sich auch schon das Gemeinsame, denn während sich Horkheimer und Adorno in der mythosbesetzten Gesellschaft mit einer »kritischen Theorie« einzurichten wissen, will Barthes diese Gesellschaft tatsächlich entmythologisieren - und also überwinden: Mythoskritik ist Gesellschaftskritik mit dem Ziel, die ganz und gar nicht natürliche Entfremdung in einer alternativen Gesellschaft aufzuheben. Wenn »der Mythos die gesamte Gesellschaft befällt, muß man, wenn man den Mythos freilegen will, sich von der gesamten Gesellschaft entfernen.«⁶⁰

Eine solche Konsequenz kann in der mythosregierten bürgerlichen Gesellschaft selbstverständlich nicht zugelassen werden. Wenn es um die Offenlegung des ideologischen Betriebssystems dieser Gesellschaft geht und also eigentlich um den Verrat eines Staatsgeheimnisses, dann sind Sanktionen unausweichlich. Erst recht dann, wenn man mit Barthes behauptet, daß sich dieser »rechte Mythos« nicht durch eifrigen Hinweis auf einen real existierenden »linken Mythos« kompensieren läßt. Den gibt es zwar auch, sagt Barthes, aber der siedelt höchstens links, revolutionär ist er schon nicht mehr. Der Mythos ist »essentiell« rechts: »gut genährt, glänzend, mitteilksam, geschwätzig, er erfindet sich unablässig. Er erfaßt alles: die Rechtssprechung, die Moral, die Ethik, die Diplomatie, die Haushaltsgeräte, die Literatur, die Schauspiele. Seine Ausdehnung hat das Ausmaß der bürgerlichen Ent-Nennung.«⁶¹

Roland Barthes Beitrag zur Ideologiekritik der bürgerlichen Gesell-

⁵⁸ Gabriele Röttger-Denker, *Roland Barthes zur Einführung*, Hamburg 1989. S. 7.

⁵⁹ Siehe Jürgen Mohn, *Mythostheorien. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung zu Mythos und Interkulturalität*, München 1998. Dieselbe totale Ausgrenzung erfährt Barthes auch in dem von Christa Bürger herausgegebenen Sammelband: »Zerstörung, Rettung des Mythos durch Licht«, Frankfurt a.M. 1986.

⁶⁰ R. Barthes, *Mythen des Alltags*, a.a.O., S. 148.

⁶¹ Ebd., S. 138.

schaft gewinnt in der gegenwärtigen Krise wieder an Plausibilität - in einer Situation, in der sich die Ent-Nennung selber aufzudecken beginnt. Vielleicht kann er auch deshalb nicht mehr einfach ignoriert werden. Und es wirkt schon ein wenig ratlos, wenn Herfried Münkler ihm lediglich nachsagen kann, er habe leider eine »politische Schlagseite« (S. 23). Roland Barthes hätte wohl erwidert, daß Münkler sehr trefflich illustrierte, was der Mythos so alles anrichtet: Eine »politische Schlagseite« ist in der mythenbesetzten bürgerlichen Gesellschaft etwas natürlich höchst Unnatürliches. Also darf sie gar nicht erst vorkommen, höchstens als Pejorativ. Barthes ist hochaktuell.



Der Mythos verwandelt Wirklichkeit in eine Botschaft. Und diese Botschaft hat immer auch einen politischen Inhalt. Mit dieser fundamentalen Erkenntnis hat Roland Barthes einen Aspekt des Mythologischen zur Geltung gebracht, von dem abgesehen sich kein Mythos wirklich erschließt. Das sieht Herfried Münkler übrigens auch so, wenn er feststellt, daß mit dem Mythos »die politische Welt, einigen vertraut, anderen gänzlich unvertraut, mit narrativen Deutungen umstellt und mit interpretativen Narrationen überzogen wird, um Gewissheiten in einem Bereich zu erlangen, der sonst der Kontingenz des Kampfes um die Macht ausgeliefert gewesen wäre« (S. 26). Das klingt nicht zufällig etwas kryptisch, denn gesagt sein soll schließlich: Es ist die politische Funktion des Mythos, den Kampf um die Macht zu gewinnen, bevor er überhaupt eingesetzt hat - mit einer »narrativen Deutung« und »interpretativen Narration«, die dafür zu sorgen haben, daß die Frage nach dem »Kampf um die Macht« gar nicht erst aufkommt.

In der Mythosforschung ist die politische Dimension des Mythologischen bisher nur unzureichend erfaßt worden, aufgrund einer Anthropologie, die über die Abstraktionen »Mensch« und »Menschheit« kaum hinausgekommen ist. So wurde und wird immer noch das Mythologische vornehmlich im großen Spannungsfeld »Mensch-Natur«, »Mensch-Wirklichkeit«, »Mensch-Welt« festgemacht und interpretiert und kaum danach gefragt, welche Bedeutung die soziale Differenzierung für die Wahrnehmung, Bewältigung und Gestaltung dieses Spannungsfeldes hat (im Unterschied zur Frage, welche Bedeutung dem

Spannungsfeld bei der sozialen Differenzierung und also dem Aufkommen auch schamanisch-priesterlicher Autoritäten zukommt).

Roland Barthes hat die politische Dimension des Mythos an der bourgeoisen Gesellschaft Frankreichs illustriert. Unter geradezu klinischen Bedingungen läßt sie sich studieren an der spektakulären Konversion des ägyptischen Pharaos Amenophis IV. vom traditionellen Polytheisten zum Monotheisten Echnaton. Ein Ereignis vor mehr als Dreitausend Jahren, das nicht nur die Historiker noch immer fasziniert, sondern nachgerade den Rang eines Weltkulturereignisses eingenommen hat. Ästhetisch gesehen wird Echnaton zwar auf Ewig im Schatten seiner Ehefrau Nofretete stehen, aber historisch geurteilt verbindet sich mit ihm der erste dokumentierte politische Gründungsmythos der Menschheitsgeschichte. Und die Dialektik ist fabelhaft: er gründet sich mit einem Entmythologisierungsprogramm.

Als Amenophis IV. in der Mitte des 14. Jahrhunderts v.Chr. den Thron besteigt, ist er in seiner neuen Stellung zwar der oberste Priester des Reiches; doch wie seine Vorgänger muß auch er seine Macht teilen mit einer zahllosen Priesterschaft, die ein Heer von Göttern versorgt - und sich selbst Reich und einflußreich geworden, gehört diese Priesterschaft seit jeher zu einem Reichsgefüge, das zwar königlich repräsentiert wird, dessen lokale Autorität aber kultisch besetzt ist. Kein Pharaos kann ohne seine Priester regieren, schon gar nicht gegen sie. Und eben diese Gewaltenteilung will Amenophis IV. beenden. Und so geschieht etwas Einzigartiges: Der Pharaos putscht gegen seine Priester, indem er ihnen ihre Götter entzieht - und damit das Fundament ihrer gesellschaftlichen Wirksamkeit. Der Olymp wird einfach abgeschafft, und an seiner Stelle wird allein die Sonne, der Gott Aton, zur Verehrung freigegeben. Natürlich ist dieser Vorgang weit komplexer, auch weil der Widerstand der Priester, die gelegentlich auch hingerichtet werden, zur Retardierung führt und manche angestammten Götter überleben läßt. Aber die politische Struktur ist beispiellos transparent. Ein Pharaos entmachtet die Priesterschaft seines Landes, indem er totale Entmythologisierung anordnet, sich einen neuen Namen gibt und eine neue Hauptstadt und riesige Aton-Tempel baut.

Übrig bleibt lediglich ein »mythologischer Rest«, nämlich Aton, der Sonnengott. Aber dieser »Rest« hat es in sich, denn mit der nunmehr einzigen Gottheit verbindet sich auch die einzigartige Botschaft, die der Pharaos landesweit vermittelt wissen will. Und in dem großen

Aton-Hymnus ist sie uns sogar schriftlich überliefert: »Wenn du gegangen bist, dein Auge nicht mehr da ist, ... (auch dann) bist du in meinem Herzen, denn es gibt keinen, der dich kennt, außer deinem Sohn ... Du läßt ihn kundig sein deiner Pläne und deiner Macht ... alle Arbeit wird niedergelegt wenn du untergehst im Westen. Der Aufgehende, er läßt [alles Seiende] wachsen für den König; Eile ist in jedem Fuß, seit du die Erde gegründet hast. Du richtest sie auf für deinen Sohn, der aus deinem Leibe kam, den König Von Ober- und Unterägypten ...«⁶² Die politische Botschaft ist eindeutig: Es gibt nur eine Gottheit, und die hat nur einen Sohn, und der heißt Echnaton, und ihm allein gehört die Erde. Ein Gott, ein Pharao, ein Reich. Imperialer läßt sich ein Mythos nicht mehr gestalten. Und politisch nicht durchsichtiger. Und erst der römische Kaiser Konstantin hat dann gezeigt, wie man das politisch auch nachhaltig zu Werke bringen kann.

Roland Barthes Mythosinterpretation wird vom Alten Ägypten der 18. Dynastie bestens bedient: Geschichte wird Natur, Zufall wird Ewigkeit, Wahrheit wird festgestellt. Und letztlich wird auch entpolitisiert, denn der politische Anspruch des Pharao wird natürlich nicht politisch geltend gemacht. Echnaton agiert religiös. Bemerkenswert aber auch dieses: Noch heute rätseln die Ägyptologen, wie es wohl zu dem kommen konnte, was manche ganz einfach als »El Armana-Stil«, als »neuen Kunstgeschmack« bezeichnen - ein ästhetischer Realismus, der Echnaton nicht nur im trauten Familienkreis und sehr vertraut mit seiner Nofretete zeigt, sondern auch ihn selbst mit einem körperlichen Leiden, das ihn wenig ziert. Die berühmte Statue im Kairoer Nationalmuseum gleicht eher der Karikatur eines Pharaos denn einem einziggeborenen Gottessohn. Doch dieser Realismus gehört zu eben jenem neuen Mythos, zu dem Echnaton höchst selbst gehört. Und der Mythos »leugnet nicht die Dinge, seine Funktion besteht im Gegenteil darin, von ihnen zu sprechen. Er reinigt sie nur einfach, er macht sie unschuldig.« Solange Macht auf dem Spiele steht, muß sich ein Pharao auch ästhetisch rüsten und Stärke spiegeln und Tradition repräsentieren. Hatschepsut, die Frau als Pharao, mußte sich in der öffentlichen Darstellung gar einen Pharaonenbart gefallen lassen. Ein einziggeborener Gottessohn muß das alles nicht. Im Gegenteil. Er braucht nicht

⁶² Übersetzung von Jan Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1999, 2. erw. Auflage, S. 221 f.

einmal seine Männlichkeit zu zeigen. Man erkennt ihn ja gerade daran, daß er auf seiner Höhe nichts zu leugnen braucht und gar nichts zu verbergen. Nur seine Sonne muß man sehen.



Der Ägyptologe Jan Assmann hat Echnatons »Religionsstiftung« mit Moses, Zarathustra, Buddha, Jesus und Mohammed verglichen, sich dann aber dafür entschieden, in ihm doch eher einen Vorläufer der ionischen Naturphilosophen zu sehen, den Begründern der »Theorie der Ursprünge und Grundprinzipien«. Im Unterschied zu den Griechen habe Echnaton aber nicht den öffentlichen »Diskurs« gesucht oder sich »in einen bestehenden Diskurs« eingeschaltet, sondern der Sonne Tempel gebaut und die Kultur radikal umgestaltet. Seine neue »Theorie«, sein »Lehrgedicht« (der große und kleine Aton-Hymnus) wollte Echnaton aber nur im Aton-Tempel kultisch vorgetragen wissen. Dies sei, so Assmann, »der einzige für ihn denkbare Rahmen« gewesen⁶³.

Aber warum allein dieser Rahmen für Echnaton denkbar war, das sagt Assmann nicht. Dabei liegt es auf der Hand. Aber bei einer ideengeschichtlichen Deutung müssen realpolitische Hintergründe halt ausgeblendet oder subjektiviert werden. Die lokale Kultbindung des »Lehrgedichts« an Achet-Aton belegt natürlich, daß es Echnaton um seine Verbreitung allein deshalb nicht gehen konnte und durfte, weil ausschließlich er ein autorisiertes Monopol darauf beanspruchte, das er mit den Priestern des Landes nicht mehr zu teilen gedachte. Ein einziggeborener Gottessohn tritt nicht mit seinen geschafften Priestern in einen »Diskurs«. Selbst diese lokale Tempelbindung ist ohne ihren politischen Kontext nicht zu verstehen.

Ohne ihren politischen Kontext lassen sich Mythen ohnehin nicht verstehen, denn jeder Mythos hat von Hause aus eine soziale Sphäre. Er entsteht nicht jenseits der Sozialität, sondern spiegelt deren Problem- und Konfliktlage, auf die er, je nach Interessenlage, reagiert. Die totale Vereinzelung gebiert keine Mythen, es sei denn den Mythos ihrer Überwindung. Jeder Mythos setzt Sozialität voraus, und in seiner jeweils spezifischen »Struktur« vermittelt sich der Umriß einer be-

⁶³ J. Assmann, *Religion und kulturelles Gedächtnis*, a.a.O., S. 167 f.

stimmten Sozialstruktur. Mythen sind unschätzbare Sekundärquellen einer jeden Kultur- und Sozialgeschichte⁶⁴. Sie geben eine historische Auskunft durch ihre spiegelnde Präsentation. Wer den Zustand einer Gesellschaft ergründen will, benötigt kein Statistisches Jahrbuch. Er muß sich lediglich ihrer spiegelnden Präsentationen annehmen: ihrer Filme, ihrer Literatur, ihrer Musik, ihrer Theater, ihrer Architektur, ihrer Kunst ganz allgemein - und ihrer Mythen. Es genügt schon, wenn einer Gesellschaft neue Mythen empfohlen werden müssen, um zu ahnen, wie es um diese Gesellschaft bestellt ist.

Jeder Mythos lebt von Konflikt und Kontrast, nicht nur Ödipus, nicht nur Prometheus, nicht nur Gilgamesch. Auch Ätiologien wurzeln in notwendigen Behauptungen und verteidigen Vorzüge und Ansprüche. Und selbst Schöpfungsgeschichten sind nicht kontemplativ, sondern berichten von Gewaltigem, das als Unterschied und Gegensatz bereits im Ursprung eine Spannung hält. Mythen spiegeln Konflikte und Kontraste - auch dort, wo sie auf Menschen angesetzt werden, um zu befrieden. Aber auch dort, wo Mythos gegen Mythos steht, Behauptung gegen Behauptung, Botschaft gegen Botschaft.

Nicht immer ist das so transparent wie bei Echnatons Sonnen-Mythos, der gegen die versammelte Mythologie des Alten Ägypten steht - und den Eindruck hinterläßt, man könne dem Pharaon in seinem Arbeitszimmer zuschauen. Und nicht immer ist es so transparent wie im Alten Testaments, das ausführlich berichtet, wie der Monotheismus im Alten Israel *durchgesetzt* werden mußte, gegen eine Vielzahl »fremder« Götter - unter Umständen eben auch mit dem Schwert, wenn die Baalspriester der fetten Großgrundbesitzer nicht konvertierten. Und dabei ging es eben nicht nur um die »innermythologische Überwindung des Mythischen«, wie Ernst Bloch den intermythologischen Konflikt nennt⁶⁵, sondern halt auch um Land und Grund und Boden. Seit Sigmund Freud aus Moses einen Ägypter gemacht hat⁶⁶, wird über die Konjunktion Echnaton-Moses noch immer speku-

⁶⁴ Vgl. E. Cassirer, *Der Mythos des Staates*, a.a.O., S. 66: »Mythos ist eine Objektivierung der sozialen Erfahrung des Menschen, nicht seiner individuellen Erfahrung.«

⁶⁵ Ernst Bloch, *Zerstörung, Rettung des Mythos durch Licht*, in: Ders., *Literarische Aufsätze*, Frankfurt a.M. 1984, S. 341.

⁶⁶ Sigmund Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* [1939], Frankfurt a.M. 1975.

liert. Als gesichert aber darf gelten, daß die im Alten Testament berichteten Götterkonflikte mit ebensolchen handfesten Interessen einhergingen wie die gezielt herbeigeführte Mythenkollision des Echnaton.

»Nichts ähnelt dem mythischen Denken mehr als die politische Ideologie. In unseren heutigen Gesellschaften hat diese möglicherweise jenes nur ersetzt.«⁶⁷ Man wird über Claude Lévi-Strauss wohl sogar noch hinausgehen und sagen müssen: Solange ein Weltbild von Mythen geprägt ist, artikuliert sich Ideologie als Mythologie. Und mehr noch: Im Mythos erhält das Ideologische sein erstes Gesicht. Und selbst der entzauberten Ideologie bleibt ein »mythologischer Rest«, der sich sogar wieder zum Kult auswachsen kann.⁶⁸



Auch die Welt zur Zeit des Neuen Testaments lebt mit mythischen Bildern. Nicht nur die Christen, die herrschenden Römer gleichermaßen, auch wenn in Rom der Mythos schon längst vom Logos diktiert wird, der die Götter zum Staatsdienst abstellt und seine Kaiser vergöttlicht.⁶⁹ Die römische Politik macht immer auch Politik mit der Religion, rational durchdacht und strategisch umgesetzt. Schwer zu sagen, wer die Himmelfahrt des Augustus wirklich noch glaubte, ein pompöser Staatsakt war sie allemal. Ideologie total, mythisch ornamentiert und geziert wie später des Sonnenkönigs Versailles, der doch auch nur an sich selber glaubte. So mythologisch, wie Bultmann das Weltbild zur Zeit des Neuen Testaments beschreibt, war es wirklich nicht mehr - jedenfalls nicht für die Gebildeten unter den Mythenverehrern.

⁶⁷ Claude Lévi-Strauss, *Strukturelle Anthropologie*, Frankfurt a.M. 1967, Bd. 1, S. 230.

⁶⁸ Der Ideologiebegriff scheint seine Vergangenheit auch in jener Ambivalenz mitzuschleppen, die sich in der Doppeldeutigkeit von »Ideologie« als »verkehrtem Bewußtsein« und als »Widerspiegelung gesellschaftlichen Seins« erhalten hat. Selbst bei Ausschluß gesellschaftlicher Entfremdung ist verkehrtes Bewußtsein niemals ausgeschlossen. Und niemand vermag letztursächlich zu sagen, warum er so und nicht anders denkt.

⁶⁹ »Die Begünstigten wußten, daß es keine Götter gab, denn sie, die sich deren Maske aufsetzten, kannten sich selbst.« Ein Schlüsselsatz in Peter Weiss' »Ästhetik des Widerstands«, die dazu anhält, im Mythos auch den Klassenkampf sehen zu lernen. (*Die Ästhetik des Widerstands* I, Frankfurt a.M. 1983 (2. Aufl.), S. 10.)

Weite Partien des Neue Testaments lassen sich überhaupt nur begreifen vor dem Hintergrund der staatsoffiziellen Mythisierung römischer Imperialpolitik. Die römische Mythologie ist ein Politikum in mythischer Sprache, die noch bestens beherrscht wird. Und von allen verstanden. Und von allen verstanden werden deshalb auch die Antimythen, die in den christlichen Gemeinden formuliert werden. In der Johannes-Apokalypse mit besonderer Schärfe: Rom ist das Zentrum des Bösen schlechthin, das Römische Reich ein Tier, das alles verschlingt. Der Kopf muß ihm abgeschlagen werden. Die Apokalyptik teilt ihren Haß auf Rom mit der Gnosis, an der besonders gut studiert werden kann, wie die mythologisch verklärte Imperialpolitik Roms mit einer eigens formulierten gnostischen Mythologie bekämpft wird. Der gemeinsame Tenor dieser Widerstandsmythologie lautet: Diese Welt (des Römischen Reiches) ist so unerträglich, daß sie unmöglich von einem guten Gott erschaffen sein kann. Sie ist das Produkt einer göttlichen *Emanation*, eines Ausflusses, an dessen Ende ein böser Demiurg als Weltenschöpfer steht. Aus einer solchen Welt kann man nur von einem guten Gott erlöst werden. Die Mythologie der Gnosis verhängt ein vernichtendes Urteil über Rom: Wenn der römische Kaiser *divus* ist, dann gehört er zu dem Götterreich des Demiurgen.⁷⁰

Nicht immer ist im Neuen Testament die Sprache so drastisch wie in der Apokalypse. Aber pointiert sind seine Antimythen durchweg. Sie gleichen Antithesen, die ohne ihren Bezug auf die Politikmythen der Römer kaum verstanden werden können. Das beginnt schon mit der Geburtsgeschichte des Jesus von Nazareth, die in vielerlei Hinsicht einen gezielten antirömischen Affront darstellt. Und es endet mit der *Himmelfahrt* des politisch Verurteilten und neben Verbrechern Hingerichteten. Denn die kommt im römischen Politmythos ausschließlich dem göttlichen Kaiser zu.

Es sind bei den neutestamentlichen Antimythen oft die Details, die ihre Botschaft zuspitzen. Von den römischen Besatzungsbehörden und ihren Kollaborateuren politisch beargwöhnt, müssen die Verfasser der neutestamentlichen Texte Vorsicht walten lassen und etwa, wie die Apokalypse, in allegorischen Bildern reden. Doch jeder versteht, daß mit der »Hure Babylon« Rom gemeint ist. Und auch die vielen

⁷⁰ Vgl. Dieter Kraft, *Stoa und Gnosis - Anpassung und Verweigerung. Typologische Aspekte zweier antiker Ideologien*, in: *Topos* 15 (2000), S. 11-32.

Anspielungen der Geburtsgeschichte werden verstanden, die ja als »Reichsgründungsgeschichte« gehört und gelesen werden will. Und diese Gründungsgeschichte siedelt im Spannungsfeld zwischen Rom und Jerusalem. Der Bezug auf Rom wird gleich zu Beginn hergestellt: Kaiser Augustus ordnet eine Volkszählung an. So kommen Maria und Joseph nach Betlehem. Und damit tritt die Geschichte Israels ins Bild, denn aus Betlehem stammt der große König David, der für Israel steht. Maria ist schwanger. Joseph ist zwar aus dem »Geschlecht Davids«, aber die Vaterschaft liegt in der »Kraft des Höchsten«. Auch die Rombegründer Romulus und Remus haben mit dem Kriegsgott Mars keinen leibhaftigen Vater. Ihre Mutter, die Priesterin Rhea Silvia, wird nach der Geburt der Söhne von ihrem Onkel Amulius getötet. Die Söhne werden in einem Weidenkorb auf dem Tiber ausgesetzt - wie einst schon Moses auf dem Nil. Moses überlebte, weil sich die Tochter des Pharaos seiner annahm und ihn von einer Hebräerin stillen ließ. Romulus und Remus werden von einer Wölfin gerettet, die sie in eine Höhle bringt und dort säugt. Entdeckt werden die Brüder von einem Hirten, dem Königshirten Faustulus. Der nimmt sie mit und zieht sie groß. Auch Jesu Leben beginnt nicht in einer Herberge, sondern, etwas ausgesetzt, in einem Stall. Er liegt nicht in einem Weidenkorb, wohl aber in einer Krippe. Und im Unterschied zu Romulus und Remus wird er mütterlich versorgt und in Windeln gewickelt. Auch zu ihm kommen Hirten. Keine Schweinehirten, wie Faustulus, sondern Schafshirten, die ihre Herde vor Wölfen beschützen. Und sie sollen den Begründer und König des Gottesreiches an einem Zeichen erkennen. »Dies soll euch das Zeichen sein: Ihr werdet ein Kind finden, in Windeln gewickelt und in einer Krippe liegend.« (Lukas 2,12) Moses wird sicher auch gewickelt gewesen sein, aber 2. Mose 2,1-12 erwähnt das nicht. Romulus und Remus aber wurden von der Wölfin ganz sicher nicht gewickelt. Und so macht das Zeichen Sinn. Die Hirten brauchen sich nicht zu fürchten, auf einen Wolf zu stoßen und Rom in die Hände zu fallen, denn die Macht Roms ist hinfällig, weil der König des Gottesreiches geboren wurde. Die »himmlischen Heerscharen« bürgen dafür, nicht mit dem römischen Legionärsschwert, sondern mit einer Botschaft. Und als wollte der Text nebst Kaiserkult auch die vielgepriesene Pax Romana delegitimieren, heißt nun die Botschaft des neu begründeten Reiches: »Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden und den Menschen ein Wohlgefallen.« (Lukas

2,14) Von einem Imperium, das den Kriegsgott Mars zum Vater hat, ist kein Frieden zu erwarten. Daß der alte David diesen Goliath entmachtet, allerdings auch nicht mehr. Aber nun geht gegen den Kriegsgott Mars der Gott Israels selbst ins Feld. Der neue David ist sein Sohn. Die Römer werden sehr wohl verstanden haben, warum die »Jungfrauengeburt« einer Kampfansage gleicht.

Man braucht das Neue Testament nicht zu entmythologisieren, denn seine Mythen interpretieren sich selbst - vor dem Hintergrund eines Weltreiches, in dem Mythologie zur pragmatischen Staatsideologie gehört. Die Bibel bietet nicht nur Belege für eine »innermythologische Überwindung des Mythischen«, sie bietet auch den Gegenmythos auf, der als Contra-Mythos im Politischen auf Überwindung zielt.⁷¹



Diese Konfrontation sollte für »Mythostheorien« lehrreich sein. Sie entkräftet immerhin die These, daß nur »unechte Mythen« ... auf einem den Mythen fremden Ort, in der Politik, beheimatet« seien und mit dem »Urphänomen Mythos« wenig zu tun hätten⁷². Was aber ist das »Urphänomen Mythos«? Auf diese Frage hat die Mythosforschung bisher ebensowenig eindeutig Auskunft geben können wie auf die Frage, was denn überhaupt als »Mythos« bezeichnet werden darf. Zahlreich sind jene Theorien, die sich mit der *Funktion* des Mythischen befassen⁷³, aber *womit* sie sich eigentlich befassen, bleibt undefi-

⁷¹ Insofern dieser Gegenmythos auf eine Entgrenzung seines Geltungsbereichs abzielt, überschneidet sich der neutestamentliche Contra-Mythos mit dem, was Ernst Bloch als das »Utopikum in Mythischem« ausgemacht hat, bei dem es heißen muß: »Rettung des Mythos durch *utopisches Licht begriffener Künftigkeit*« (E. Bloch, *Zerstörung, Rettung des Mythos durch Licht*, a.a.O., S. 347. Vgl. auch: Ernst Bloch, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reiches*, Frankfurt a.M. 1962 (Gesamtausgabe Bd. 14), und die dort durchgeführten »Unterscheidungen im Mythischen«, die zwingend sind, um den »rebellischen und auch ... eschatologischen Mythos« (S. 70) nicht leichtsinnig zu nivellieren. »Geheiligt werde dein Name, auch das ist kein Gemeindegebet von Untertanen und Höflingen« (S. 80).

⁷² Karl Kerényi, *Wesen und Gegenwärtigkeit des Mythos* [1964], in: Ders. (Hg.), *Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos. Ein Lesebuch*, Darmstadt 1982, S. 238 f.

⁷³ Einen kleinen Überblick bieten schon die Anthologien von Karl Kerényi, *Wesen und Gegenwärtigkeit des Mythos*, a.a.O., und von Wilfried Barner/Anke Detken/Jörg Wesche (Hg.), *Texte zur modernen Mythentheorie*, Stuttgart 2003.

niert. »Was Mythos eigentlich ist, läßt sich ... nicht leicht definieren, und schon gar nicht in unbestrittener Weise.«⁷⁴ »Noch herrscht nämlich weitgehend Unkenntnis darüber, was der Mythos eigentlich ist, wie überhaupt sein Wesen bisher noch kaum geklärt wurde.«⁷⁵ So oder ähnlich beginnen Beiträge zur Mythostheorie. Und anschließend werden neue Einsichten und Erkenntnisse ausgewiesen. Eine für die Wissenschaft ungewöhnliche Situation und höchstens für Quantenphysiker unproblematisch: Wir haben ein Dingwort, aber kein Ding, jedenfalls kein wirklich definierbares. Anhalt bietet lediglich die griechische Vokabel *μῦθος* = das »Wort«, die »Rede«, die »Erzählung«. Die griechische Mythologie läßt sich dingfest machen, aber sie steht nicht eigentlich für den Archaismus »Mythos«. Denn bei Homer und Hesiod werden die Götter bereits poetisch verarbeitet. Ihre »Mythologie zeugt eher vom Unglauben als vom Glauben an die Götter.«⁷⁶ Und so geht es beinahe dialektisch zu, weil nun »gerade die Literatur, die zuerst mit Hesiod und Homer die Entmythisierung der archaischen Götter betrieb, das beständige Refugium der Mythologie ist«⁷⁷. Dort, wo das große Wort vom »Mythos« literarisch nistet, ist schon längst kein »Mythos« mehr am Werk. Jedenfalls nicht in jener Urtümlichkeit, die ihm allenthalben abverlangt wird. Dennoch wird von der griechische Mythologie erwartet, einen menschheitsgeschichtlichen Topos zu beherbergen, der in kaum einsehbare Anfänge zurückreicht.

Für diese Anfänge aber interessiert sich die Mythosforschung vornehmlich. Und nahezu einhellig geht sie von der Prämisse aus: Am Anfang war irgendwie *alles* mythisch. Gestritten wird höchstens darüber, welche Konstitution und Bedeutung diesem Mythischen beigegeben werden muß. Während Lucien Lévy-Bruhl gegenüber Edward Tylor⁷⁸ und James Frazer⁷⁹ die totale Inkommensurabilität von mythi-

⁷⁴ Walter Burkert, *Mythisches Denken*, in: Hans Poser (Hg.), *Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium*, Berlin/New York 1979, S. 16.

⁷⁵ Kurt Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985, S. 15.

⁷⁶ Heinz Gockel, *Mythos und Poesie. Zum Mythosbegriff in Aufklärung und Romantik*, Frankfurt a.M. 1981, S. 8.

⁷⁷ Ebd., S. 7.

⁷⁸ Vgl. Edward Tylor, *Primitive Culture* [1871] / *Die Anfänge der Cultur: Untersuchungen über die Entwicklung der Mythologie, Philosophie, Religion, Kunst und Sitte*, (Reprint) Hildesheim, 2005.

schem und logischem Denken hervorhebt⁸⁰, formiert sich in ihm für Ernst Cassirer immerhin eine symbolisch vermittelte Ordnung menschlicher Erfahrung⁸¹. Claude Lévi-Strauss sieht im Mythischen sogar eine eigene Logik, die dem wissenschaftlichen Denken durchaus kommensurabel sei⁸². Für Kurt Hübner sind Wissenschaft und Mythos gar zwei mehr oder weniger gleichberechtigte Formen der Wirklichkeitsbewältigung⁸³. Und auch Hans Blumenberg sieht eine Bedeutungslogik des Mythos, der dem Menschen Distanz verschafft zu einer Wirklichkeit, die ihn sonst erdrücken würde⁸⁴.

Große Einigkeit besteht in der Ablehnung der Vorstellung, es gäbe so etwas wie eine allmähliche Entwicklung »Vom Mythos zum Logos«⁸⁵. Aber nirgends wird ernsthaft die Frage erwogen, ob in den angenommenen ur-mythischen Zeiten nicht gleichermaßen auch ur-logisch gedacht wurde. Nicht im Sinne einer dem Mythischen irgendwie inhärenten Logik, sondern durchaus im Sinne einer real existierenden Koexistenz von Mythos und Logos. Der Architekt, der heute in Sakkara zum ersten Mal vor der über 4600 Jahre alten Djoser-Pyramide steht, wird wohl auch den mythische Hintergrund dieses Bauwerkes interessiert zur Kenntnis nehmen, aber bewundern - und zwar maßlos bewundern - wird er die mathematische Logik und technologische Logistik seines Kollegen Imhotep. Und wer vor der riesigen Tempelanlage von Karnak steht, den springt nicht der Mythos, wohl aber der Logos an. Wer solche Bauwerke zu schaffen vermochte, der lebte nicht jenseits des Logischen.

Es müssen nicht Tempel und Pyramiden sein. Auch die Höhlenmaler des Aurignac mußten vor 40.000 Jahren ihre Klingen und Pfeilspit-

⁷⁹ Vgl. James Frazer, *Der goldene Zweig. Das Geheimnis von Glauben und Sitten der Völker* [1890], Köln 1968.

⁸⁰ Lucien Lévy-Bruhl, *Die geistige Welt der Primitiven* [1922], Düsseldorf 1959.

⁸¹ Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. 2: Das mythische Denken, Berlin 1925.

⁸² Claude Lévi-Strauss, *Die Struktur der Mythen*, in: Ders., *Strukturelle Anthropologie*, Frankfurt a.M. 1967, S. 226 ff. Vgl. auch: Ders.: *Mythologica I-IV*, Frankfurt a.M. 1971-1975.

⁸³ K. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, a.a.O.

⁸⁴ Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a.M. 1979.

⁸⁵ Vgl. Wilhelm Nestle, *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates* [1940], Stuttgart 1975 (2. Aufl.).

zen erarbeiten und dabei natürlich logisch vorgehen. Und um die Frauenstatuetten des Gravettien vor 25.000 Jahren herstellen zu können, bedurfte es anderer Fähigkeiten als der magischen. Es ist bezeichnend, aber die Arbeit als Genesis des Logos kommt in dieser Mythenforschung nicht vor. Wenn überhaupt, dann wird nach dem Logischen im Mythischen gesucht⁸⁶, aber nicht nach jener Logik gefragt, die der Arbeit entspringt und zu deren Wesen gehört. Sicher gibt es keine rein intellektuelle Entwicklung vom Mythos zum Logos, aber es gibt eine Entwicklung der Arbeit und ihrer Bedingungen, mit der sich planendes, ordnendes und organisierendes Denken entwickelt. Der Mythos ist in der Menschheitsgeschichte nicht älter als die Arbeit. Und ohne die Arbeit hätte kein Mythos seine Darstellung gefunden.⁸⁷ »Arbeit am Mythos« (Blumenberg) ist sicher ein gediegenes Thema, »Arbeit und Mythos« aber ist das übergreifende.⁸⁸

⁸⁶ Bei aller Distanz, die man gemeinhin zu Hegel und seinem Entwicklungsgedanken halten möchte, weil der »Logos« im Mythos unbedingt etwas ganz anders zu sein habe als der Logos der Erkenntnis (vgl. u.a. K. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, a.a.O., S. 61 ff.), letztlich ist Hegel doch viel näher an der Wahrheit, wenn er von den Mythen sagt: »der Instinkt der Vernünftigkeit liegt ihnen zugrunde« (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, Werke Bd. 18, Frankfurt a.M. 1971, S. 103) - auch wenn dieser Instinkt bei ihm nicht »verarbeitet« wird.

⁸⁷ Allein schon deshalb müßte für die Forschung evident sein, daß sich die Frage nach dem Mythos letztlich an der Haltung zum Logos entscheidet.

⁸⁸ Und zu diesem gehört dann auch das Thema »Mythos und Wissenschaft« - und zwar in jener Perspektive, die der alttestamentliche Schöpfungsbericht in Gen. 1,1-2,4a anbietet, ein Text aus der sog. Priesterschrift, verfaßt wahrscheinlich im babylonischen Exil (586 bis 538 v. Chr.), in einer Zeit also, in der auch die babylonische Astronomie ihren Höhepunkt hatte und mit ihren einfachen Mitteln unvorstellbar genau Daten lieferte. Das faszinierend Besondere dieser »Schöpfungsgeschichte« besteht nicht darin, daß hier von der Erschaffung der Welt, sondern *wie* davon gesprochen wird. Nämlich so, daß sich der »Mythos« geradezu wie eine »Evolutionsgeschichte« anhört. Die Erde ist nicht etwa mit einem Schlag da, sondern sie nimmt nach und nach Gestalt an. Die Schöpfung braucht ihre Zeit, sagt die Tageszählung. Und sie »entwickelt« sich, gleichsam vom »Niederen« zum »Höheren«: erst das Gras, dann die Samenpflanzen, dann die fruchttragenden Bäume. Und erst jetzt die Tiere, allen voran die im Wasser. Und erst am nächsten Tag die Landtiere und - zusammen mit ihnen - der Menschen. Natürlich ist das Weltbild der Priesterschrift noch recht archaisch, aber in dieser Schöpfungsgeschichte spiegelt sich eine durchaus schon wissenschaftlich zu nennende



Wenn die Arbeit knapp wird, bleibt uns immer noch der Mythos. Wenn sich gesellschaftliche Verhältnisse verwerfen und ihre Ordnung ideologisch untersetzt werden muß, bietet der Mythos reichlich Gebrauch an. Weil jeder das Wort im Munde führt, obwohl keiner so recht weiß, was es genau bedeutet, scheint »Mythos« einen Sitz im Leben zu haben. Den gilt es zu befestigen. Das jedenfalls war die Botschaft, die Odo Marquard vor 30 Jahren vortrug. »Lob des Polytheismus« nannte er einen Kolloquiumsbeitrag⁸⁹, der höchst aufschlußreich ist für die Bedingungslosigkeit, mit der bürgerliche Philosophen auf jedem Niveau zu intervenieren bereit sind. Marquards Statement geht so: »Menschen können ohne Mythen nicht leben«, denn »Mythen sind Geschichten«.⁹⁰ Sie helfen beim Leben, und weil wir in einer »erzählten Welt« leben, »gilt: *es geht nicht ohne Mythen*«⁹¹. »Menschen sind mythenpflichtig; ein mythisch nacktes Leben ohne Geschichten ist nicht möglich. Die Mythen abzuschaffen: das ist aussichtslos.«⁹² Jeder Mensch sollte möglichst viele Mythen haben (Lob des Polytheismus), aber er sollte unterscheiden zwischen »bekömmlichen und schädlichen Mythensorten«. Bekömmlich ist eigentlich alles bis auf die »giftigen Mythen«⁹³. Und nun wird von Marquard nicht etwa Rosenberg zur Anzeige gebracht, sondern ein sich dezidiert humanistisch verstehendes Zivilisations- und Entwicklungsbewußtsein, nämlich »der erfolgreichste Mythos der modernen Welt: der Mythos des unaufhaltsamen weltgeschichtlichen Fortschritts zur Freiheit in Gestalt der Geschichtsphilosophie der revolutionären Emanzipation«⁹⁴.

Das zielte nicht nur auf Hegel. Unter dieses Verdikt konnte sich ein ganzer Kontinent gestellt sehen: das Europa der Aufklärung, die Französische Revolution, der deutsche Idealismus. Und natürlich sollte es vor allem auch den Sozialismus treffen, und nicht nur den

Reflexion. Und es ist eben nicht der Mythos, der hier strukturelle Rationalität freisetzt, sondern umgekehrt ergreift diese vom Mythos Besitz.

⁸⁹ Odo Marquard, *Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie*, in: Hans Poser (Hg.), *Philosophie und Mythos*, a.a.O., S. 40-58.

⁹⁰ Ebd., S. 42.

⁹¹ Ebd., S. 44.

⁹² Ebd., S. 45.

⁹³ Ebd., S. 45 f.

⁹⁴ Ebd., S. 46 f.

europäischen. Als unbekömmliche »Monomythie« denunzierte Marquard diesen menschheitsgeschichtlichen Progreß und empfahl stattdessen, doch lieber regen Gebrauch von der »Polymythie« zu machen, den möglichst unpolitischen und gesellschaftlich folgelosen Geschichtchen, die das Leben halt so schreibt und die man durchaus polytheistisch überhöhen dürfe.

An Marquard läßt sich besonders gut erkennen, was es bedeutet, wenn ein Substantiv keine Substanz hat. »Mythos« läßt sich beliebig politisieren und ad libitum thematisieren. In einem ideologisch bestimmten Diskurs kann allein schon das bloße Wort mühelos als Platzhalter jene Leerstelle ausfüllen, die sich auftut, wenn die gesellschaftlichen Konditionen des Ideologischen unbegriffen bleiben oder eben klandestin gehalten werden sollen⁹⁵. So wird der Topos »Mythos« zu einem höchst ängstlichen Begriff, der interessegebunden instrumentalisiert werden kann.⁹⁶ Das hat auch zur Folge, daß es selbst bei solcher Instrumentalisierung nur bedingte Kompatibilitäten gibt. Münklers neomythischer Politikempfehlung würden Horkheimer und Adorno entsetzt widersprechen, und auch Marquard müßte die von Münkler eingeforderte »Großerzählung« als »Monomythie« eigentlich ablehnen. Münkler hingegen, der Horkheimer und Adorno im Text gar nicht erwähnt, sollte sich begeistern können für die vermeintliche Dialektik der Aufklärung, in die sich seine Neomythie glänzend einbetten ließe und geradezu als Beweis für die Stimmigkeit ihrer These dienen könnte, daß die Aufklärung halt wieder beim Mythos ankomme.

Es dürfte kein Zufall sein, daß sich Marquard für seinen »Polytheismus« ausgerechnet auf Max Weber beruft und dessen gern zitierte Sentenz eines Vortrags von 1919: »Die alten vielen Götter, entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte, entsteigen ihren Gräbern, streben nach Gewalt über unser Leben und beginnen

⁹⁵ Wie man mit dem bloßen Wort »Mythos« Politik machen kann, hat Gary Schaal, Politologe an der Hamburger Universität der Bundeswehr, in seinem Statement zu »60 Jahre Grundgesetz« in den ARD-Tagesthemen am 21.05.2009 (22.30 Uhr) sehr schön deutlich gemacht. Zitat: »Damit eine Verfassung tatsächlich wirksam sein kann, braucht sie ein Moment des Mythischen, eine Aura.« Und deshalb könne sich die BRD jetzt keine neue Verfassung geben.

⁹⁶ In illusionärer Überhöhung des bürgerlichen Alltags projizieren auch die Romantiker die eigene Verklärung ihres unbegriffenen Weltbildes auf die Mythologie.

untereinander wieder ihren ewigen Kampf.«⁹⁷

»Entzauberung« ist im Mythos-Diskurs der 80er Jahre ein Schlüsselwort.⁹⁸ Viele Beiträge rekurren - wie Wolfgang Emmerich kritisch anmerkt - »auf diesen Begriffe wie Weber selbst, durchweg melancholisch: mit der Konnotation von ›Verlust‹ und ›Defizit‹ an Sinn und Bedeutung des gemeinschaftlichen wie des individuellen Lebens.« So »bietet sich der Mythos, statt als bloßes Analyseobjekt (für Wissenschaftler) und anregendes motivisches Reservoir (für Künstler) zu fungieren, als sinnstiftende Alternative zum gesellschaftlichen und kulturellen *Status quo* an.«⁹⁹ »Mehr als sechzig Jahre später«, schreibt Christa Bürger, »ist nicht nur die Entzauberung der Welt fortgeschritten ... Die Überforderung der menschlichen Erfahrungsmöglichkeit, die mit Angst besetzt und als Erfahrungsverlust erlebt wird, scheint vor allem in der jungen Generation eine wachsende Bereitschaft für die Rehabilitierung von Gefühlen zu erzeugen, die traditionell dem Bereich des Religiösen zugerechnet werden.«¹⁰⁰ Jacob Taubes hat für diese Situation das oft wiederholte Schlagwort »mythogen« angebo-

⁹⁷ O. Marquard, *Lob des Polytheismus*, a.a.O., S. 54. Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*, Berlin 1967 (5. Aufl.), S. 28.

⁹⁸ Vgl. Markus Huppenbauer, *Mythos und Subjektivität. Aspekte neutestamentlicher Entmythologisierung im Anschluß an Rudolf Bultmann und Georg Picht*, Tübingen 1992, und seine Auseinandersetzung mit der philosophischen und theologischen Mythos-Rezeption der 80er Jahre.

⁹⁹ Wolfgang Emmerich, *Entzauberung - Wiederverzauberung. Die Maschine Mythos im 20. Jahrhundert*, in: Martin Vöhler/Bernd Seidensticker (Hg.), *Mythenkorrekturen. Zu einer paradoxalen Form der Mythenrezeption*, Berlin/New York 2005, S. 413 f. Wenn schon die Welt entzaubert ist, dann dürfen nicht auch noch die Mythen entzaubert werden. Von hierher versteht sich auch die geradezu gekränkte Ablehnung, auf die Lévi-Strauss bei Renate Schlesier stößt (*Der bannende Blick des Flaneurs im Garten der Mythen*, in: Renate Schlesier (Hg.), *Faszination des Mythos. Studien zu antiken und modernen Interpretationen*, Basel/Frankfurt a.M. 1985, S. 35-60). Wenn sich eine in Unordnung geratene Welt an Mythen aufrichten muß, dann paßt es natürlich nicht ins Bild, wenn Lévi-Strauss' damit einsetzt, ausgerechnet nun bei den Mythen »eine Ordnung hinter dieser scheinbaren Unordnung« finden zu wollen (C. Lévi-Strauss, *Mythos und Bedeutung*, Frankfurt a.M. 1980, S. 24).

¹⁰⁰ Chr. Bürger (Hg.), »Zerstörung, Rettung des Mythos durch Licht«, a.a.O., S. 9. Vgl. Dieter Kraft, *Die »zweite Religiosität«. Theologische Anmerkungen zu einem gesellschaftlichen Thema*, in: Weißenseer Blätter 4/1982, S. 4-16.

ten¹⁰¹. Wie muß es um eine Gesellschaft bestellt sein, in der sich die Existenzverfassung am Ende des 20. Jahrhunderts in der Nachkriegskrise von 1919 wiederfindet?!

Die akademische Mythos-Literatur setzt diese Verfassung offenbar nicht nur voraus, sondern scheint sie weitgehend auch zu teilen. So wird programmatisch erklärt: »Wenn sich die mythenkritische Frage heute neu und anders stellt als in der aufklärerischen Tradition, so ist dies nicht zuletzt darin begründet, daß nicht nur das Vertrauen in die Tragfähigkeit vernünftiger Ansätze durch die Geschichte immer wieder Lügen gestraft wurde, sondern vor allem darin, daß gerade in Verfolgung der aufklärerischen Selbstreflexion die Reflexion auf Funktion und Reichweite der praktischen Vernunft systematische Grenzen hat sichtbar werden lassen«.¹⁰² Daraus folgt die Empfehlung: Mythisches durchaus auch als »Sinnggebung und Orientierung« anzunehmen, denn diese »Funktion haben die Mythen, hat der Mythos als Sinnggebungs- und Orientierungsfunktion in seinen Restbeständen heute noch«.¹⁰³ Der Mythos habe ein »uneinholbares Bedeutungspotential in wechselnder Funktion« und bemächte sich »der »großen Dimension«, »der Dimension also, die dem Menschen schlechthin oder jedenfalls dem Individuum entzogen ist«.¹⁰⁴ »Den letzten Horizont, als den mythischen »Rand der Welt«, zu besetzen, ist nur der Vorgriff auf die Ursprünge und Ausartungen des Unvertrauten. Der *homo pictor* ist nicht nur der Erzeuger von Höhlenbildern für magische Jagdpraktiken, sondern das mit der Projektion von Bildern den Verlässlichkeitsmangel seiner Welt überspielende Wesen.«¹⁰⁵

Die Renaissance holte sich die Mythologie ins Haus, um in ihr schwelgen zu können. Die spätbürgerliche Gesellschaft sehnt sich nach einer mythischen Höhle, um den Verlässlichkeitsmangel ihrer Welt überspielen zu können. Ein nachgerade mythopathisches Bild vom Aufstieg und Fall einer Gesellschaft, die am Ende nicht einmal mehr eine originäre Ideologie zu entwickeln vermag.

¹⁰¹ Jacob Taubes, *Zur Konjunktur des Polytheismus*, in: K.H. Bohrer (Hg.), *Mythos und Moderne*, a.a.O., S. 458.

¹⁰² Hans Poser, *Einleitende Überlegungen zum Verhältnis von Philosophie und Mythos*, in: Ders. (Hg.), *Philosophie und Mythos*, a.a.O., S. VI.

¹⁰³ Ebd., S. VII.

¹⁰⁴ Manfred Fuhrmann (Hg.), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, München 1991, Vorbemerkung des Herausgebers (S. 9).

¹⁰⁵ H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, a.a.O., S. 14.