

## ***Studien zur Soziologie- und Politikwissenschaft***

Herausgegeben von:

Ilse Dröge-Modelmog, Gerhard Kraiker, Stefan Müller-Doohm

*Die editorischen Absichten des Publikationsprogramms orientieren sich an der Tradition einer historisch kritischen Gesellschaftstheorie sowie methodisch reflektierten Sozialforschung.*

*Die sozialwissenschaftlichen Voraussetzungen für Erkenntnisse über den Zustand und die Zukunft moderner Gesellschaften sind nach Auffassung der Herausgeber*

- historische Analysen über die Geschichtlichkeit sozio-ökonomischer, politischer und kultureller Verhältnisse sowie kollektiver Weltbilder,*
- empirische Analysen über reale Arbeits- und Lebensbedingungen,*
- theoretisch-begriffliche Analysen sozialen Handelns.*

*In der Reihe sollen Texte zu unterschiedlichen sozialwissenschaftlichen Positionen, kontroverse Interpretationsversuche und Studien mit neuen methodischen Untersuchungsverfahren erscheinen.*

**Jan Free**

# **Zur Theorie des nationalen Mythos**

Eine Begriffsklärung



**BIS-Verlag der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg**

Verlag/Druck/Vertrieb:

BIS-Verlag  
der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg  
Postfach 25 41, 26015 Oldenburg  
Tel.: 0441/798 2261, Telefax: 0441/798 4040  
E-Mail: [bisverlag@uni-oldenburg.de](mailto:bisverlag@uni-oldenburg.de)  
Internet: [www.ibit.uni-oldenburg.de](http://www.ibit.uni-oldenburg.de)

Oldenburg, 2007

**ISBN 978-3-8142-2060-4**

# Inhalt

*Michael Daxner*

Vorwort	5
1 Mythos und Empirie des Denkens	9
2 Mythos als Zeichen des Zeichens	41
3 Mythenhermeneutik	65
4 Das Nationale am Mythos	109
5 Entlastungen des nationalen Mythos	159
6 Eine Zusammenfassung	171
Literaturverzeichnis	177



## Vorwort

Wozu sind Universitäten da? Um gescheit zu machen. Gescheit sein heißt: prinzipienfest, flexibel, selbstdistanziert, engagiert, lebensklug und – kritisch. Wer studiert, soll während des Studiums durch die Kontaktinfektion mit Wissenschaft gescheiter werden und die Wissenschaft selbst behüten und verbessern, das heißt: gescheiter machen, kritischer, engagierter, prinzipienfester.

Das dürfen die Professoren von sich verlangen, das dürfen die Eigentümer der Universitäten, die Öffentlichkeit, meinerwegen die Steuerzahler, und vor allem die Studierenden selbst von sich und ihren Lehrern verlangen. Und umgekehrt müssen wir uns daran orientieren, wie im Prozess des Studiums unsere Studenten gescheiter werden. Diplomarbeiten, später Dissertationen, können dazu einen recht verlässlichen Indikator abgeben, wenn sie nicht geistloses Aufrufen bekannter Daten oder eine brillante, aber nutzlose Methodenhuberei reproduzieren, sie sollen Gescheitheit als Prozess sichtbar, erfahrbar machen. Das Engagement ist nicht unmittelbar politisch, es hat keinen direkten ‚Impact‘ auf die Entscheidungen in gegebenen Machtstrukturen. Aber es kann diese wie jene entscheidend verändern.

Ich wünsche mir von der Überlegung zum nationalen Mythos dieses: Jan Frees Arbeit auf die Schreibtische von Politikern, Leitkulturhammeln, kalten Kriegern, Exhumierern des Nationalstaats, und allen die ‚stolz‘ sind, auf die Nation, das Land, den Staat und auf ihre dunklen Erinnerungen an die flauschigen Winkel, wo sie selbst die Vampirbisse der nationalen Mythen empfangen haben. Man muss keine Diplomarbeit über die Folgen solcher Aufzucht schreiben, um ihre möglichen verderblichen Wirkungen nachvollziehen und bewerten zu können. Zu Goyas Monstren im Schlaf oder Traum der Vernunft gehört auch der absolute, also mythische Nationalstaat.

Der Mythos geht der Nation voraus. So simpel und so kompliziert ist das. Wenn erst die Idee revolutioniert ist, wie kann dann die Wirklichkeit standhalten?, möchte man kalauern, und hat Recht, 1776, 1789. Nicht mehr 1871, schon gar nicht 1917, erst recht nicht nach 1989. Mit der Entmythisierung der Reichsideen hat die Aufklärung die alten Staatsmythen abgeschafft und den nationalen Mythos geboren, der nicht ohne diese Aufklärung ihren Widerspruch bis zum äußersten vorantreiben sollte. Der Mythos ist nicht schlecht, mancher ist ranzig geworden, anderer blüht mit hektischen Flecken, und hinter dem Prädikat ‚national‘ verbergen sich viele und unterschiedliche

Subtexte. Dass die Alltagsrede vom Mythos weder belanglos noch leicht dekonstruierbar ist, zeigt Free mit virtuosen Zügen. Man muss schon geschickt sein, in die pluridisziplinären Lager greifen, um das deutlich zu machen: wie weit reicht Philosophie und ihre Geschichte, wo müssen Soziologie, Anthropologie, Religionswissenschaft heran, um verständlich zu machen, welches die Kontexte sind, in denen Mythen etwas intelligibles meinen.

Free macht einen interessanten Ausflug in die Semiologie und Grammatik. So wichtig die gesellschaftliche Funktion der Begriffe ist, die sie von der lexikalischen Norm abhebt, so bedürftig sind sie der Sätze, um nicht nur verstanden zu werden, sondern gesellschaftlich wirken zu können. Hier beginnt unversehens, und nicht so aus der Prüfungsordnung mandatorisch abzuleiten, die wissenschaftliche Politikberatung durch den gescheiterten, wissenschaftlichen Satz. (Der ist so wichtig wie der poetische Satz für die Dichtung.) Die Realität des modernen Nationalstaats ist nicht die säkularisierte, rationalisierte Versachlichung des Mythos, sondern ein inverses Höhlengleichnis, das zum Beispiel erklärt, warum sich die kosovarischen Albaner mit ihren Mythen von Dardanern, Illyrern und Skanderbeg so schwer tun wie die Deutschen mit ihrer deutschen Nation, sei sie im Heiligen Römischen Reich oder in Versailles repräsentiert worden. Erst das Aufbrechen der Vorstellung von Kontinuität (vom Mythos zum Logos? Vom Mythos zur Idee? Vom ewigen Deutschtum zum konkreten Augenblick?) und die Zerbrechlichkeit der Nation an der Kontingenz lassen das Irrationale im Vernünftigen, im Argument aufgehen; das aber ist notwendig, um den Projekten der zukünftigen Vergesellschaftung eine Chance zu geben, der supranationalen EU wie der Neufassung von Staatlichkeit in Kriegs- und Besetzungsgesellschaften. Soll einer sagen, Universitäten seien zu nichts nutz, und die Sozialwissenschaften redeten nur um die harte Wirklichkeit herum. Frees Attacke auf die feine disziplinäre Segmentierung der Universität ist offensichtlich und er hat die selbstbewusste Frische, dies auch seinen akademischen Lehrern zu zeigen: Kann man so eine Arbeit ohne geschichtliche Kenntnisse, ohne philosophische Grundbildung, ohne Verständnis für die Ideengeschichte und die Wirkungsgeschichte politischer und anthropologischer Wissenschaften schreiben? Mich freut die Gescheitheit des Free, der darin auch den Betreuer ehrt: dem allgemein bildenden Zweck der Universität gegenüber der dummen Exzellenzphrase wieder zu seinem Recht zu verhelfen. In den Jahren, als die Universität ohne Demokratie des Zugangs und der Perspektiven sich klein hielt, konnten die besten in jungen Jahren doktorieren und die andern hatten eine zünftige Profession wo nicht in der Tasche, so doch im Blick. Das war nicht die bessere Zeit für Universitäten, unsere ist die gute. Denn heute könnte eine gute Universität nicht nur dem Verfasser schon bald einen Dokortitel bescheren, sie könnte sehr viel mehr Studierenden die Gescheitheit einträu-

feldn als früher, der Gesellschaft mehr nützen und die Öffentlichkeit auch kompetenter machen. Sie könnte – wenn sie vom Mythos elitärer Fokussierung auf wenige *beati possedentes* im Spitzensegment und von der handwerklichen Heilsamkeit methodisch gegeneinander abgeschirmter Disziplinen Abschied nähme. Free als Hochschulreformer wäre noch zu entdecken... Unsere Zeit ist nur die gute, nicht schon die beste Zeit für Universitäten. Nun muss genutzt werden, was da gescheites blüht. Die Dekonstruktion des nationalen Mythos kann sich fortsetzen, und der Text ist dafür anschlussfähig, im besseren Verständnis von Nachkriegsgebieten, wo Sieges- und Besatzungswie Befreiungsmymthen einer neuen Staatlichkeit entgegenstehen. Dort verbaut der mythenbeschwerte Nationalismus oft schon die Idee funktionierender Staatlichkeit, und die islamischen Republiken Afghanistan, Irak und Pakistan sind gute Beispiele dafür, dass die Schari'a nicht darum herumkommt, dem nationalstaatlichen Projekt eine abzuschließende Theodizeedebatte vorangehen zu lassen, die Free schon für unsere Region abgeschlossen präsentiert: ein Gütiger Gott wird den Irak nicht retten. Nutzbar auch ist die Arbeit zur Verbreitung des kanonfreien Lernstoffs, aus dem öffentliche Personen ihre Kompetenz schöpfen: nur wer die Rahmenbedingungen kennt, darf sich pragmatisch nennen.

Im Gutachten wünscht der Betreuer dem Kandidaten Glück, im Vorwort aber den Leserinnen und Lesern glückhafte Teilhabe an einem guten Stück europäischer Universität.

Michael Daxner





# 1 Mythos und Empirie des Denkens

Das Wort ‚Mythos‘ erfreut sich einer zunehmenden Beliebtheit bei Geschichts- und Sozialwissenschaftlern, da sie meinen, mit Hilfe des nationalen Mythos die Kohäsion innerhalb von sozialen Großgruppen erklären zu können. Diese Entwicklung wäre zu begrüßen, verbände sich mit der erhöhten Frequenz des Wortgebrauchs ein überzeugender Versuch „*formale Sinnkonstruktionen einzuführen und zu begründen, die auch dort zu argumentieren erlauben, wo die positivistische Reduktion des wissenschaftlichen Sprechens*“ (Geyer 1996: 75) zu unzureichenden Ergebnissen führt. Aber weil ein solcher ausbleibt und ein ‚Mythos‘ oftmals nur akademische Verlegenheiten überspielen soll, ist es angezeigt, den nationalen Mythos nicht nur als vermeintliche Erklärung zu nutzen, sondern zum Gegenstand einer eigenen Untersuchung zu machen. Hier soll der nationale Mythos erklärt werden und nicht mit ihm etwas anderes, und dafür ist notwendig, diesen schillernden und vielschichtigen Begriff in eine für Wissenschaft nützliche, und das heißt präziserte Form zu bringen. Eine solche Begriffsklärung ist erforderlich, weil das intuitive, selbstverständliche Alltagswissen vom Mythos keine ausreichende Grundlage für weitere Überlegungen und Untersuchungen ist: *Man* weiß zwar, was ein Mythos ist, aber das, was *man* weiß, ergibt noch nichts, worauf eine wissenschaftliche Untersuchung gegründet werden könnte. Bevor ich weitere Grundannahmen und Aufbau der vorliegenden Arbeit darstelle, will ich zunächst die Aktualität des nationalen Mythos als Erklärungskonzepts verdeutlichen.

Nachdem man in den 90er Jahren zunächst noch versucht hatte, die Gewalttaten im zerfallenden Jugoslawien aus ökonomischen Schieflagen herzuleiten,<sup>1</sup> vermutet die *scientific community* im 21. Jahrhundert die fundamentalen Motive für menschliches Kollektivhandeln nunmehr in einem diffusen Bereich der geistigen Verfasstheit von sozialen Gruppen. Im Verlauf des letzten Jahrzehnts des 20. Jahrhunderts hat sich die Sichtweise durchgesetzt, dass materielle Ungleichheiten und ihre ideologischen Instrumentalisierungen nicht als letzte Ursachen für die politischen Umbrüche dieser Zeit angesehen

---

1 Zu diesen Ansätzen vergleiche die kurze Übersicht bei McCrone 2000: 151ff.

werden können.<sup>2</sup> Stattdessen setzt man nun als konstituierende Grundlage jedes Kollektivs einen Komplex von Mythen voraus, die die Weltsicht der Menschen präfigurieren und somit die praktischen Verhaltensweisen des Kollektivs stark beeinflussen, wenn nicht sogar determinieren. Aufgrund dieses Einflusses sei es notwendig, nationale Mythen zu untersuchen, wie einer der renommiertesten Forscher auf diesem Gebiet, George Schöpflin, meint:

„Myths have to be studied because they are real and an authentic part of every system of collective existence; myths affect the exercise of power; they structure our thinking and provide insight into collective motivations; they affect the nature of causation through their power to structure collective thinking and behaviour. [...] Myth is a central and essential aspect of the collective experience and that is something that we all share.“ (Schöpflin 2000: 30)

Die Wende zum Mythos sollte den nach dem Ende der Blockkonfrontation augenscheinlich gewordenen Mangel an Verständnis für die Motivation kollektiver Handlungen kompensieren: Als das scheinbar Unvorstellbare, der Zerfall des sich so glaubwürdig als politisch-kultureller Monolith präsentierenden Riesenreichs der Sowjetunion eintrat und anschließende nationale Konflikte verheerende Folgen zeitigten, offenbarte sich alltäglich in den Medien das Scheitern der bestehenden Paradigmen der klassischen, auf das Materielle fokussierten Betrachtungsweise. Wenn Unvorhersehbares und Unvorstellbares Wirklichkeit wird und die Gegenwart sich als unerklärlich erweist, deutet vieles daraufhin, dass die verwendeten Modi der Wahrnehmung nicht mehr länger zeitgemäß sind. Politiker, Wissenschaftler und Journalisten hatten sich darauf konzentriert, wie Staaten sich als Akteure in der

---

2 Ein Pionier dieser Position ist gewiss Walker Connor, dessen markanten und provokanten Formulierungen bereits Mitte der 1970iger Jahre für erste Verunsicherungen der positivistisch-empirischen Modernisierungstheoretiker gesorgt hatten. Wieso ökonomische Verteilungs(un)gerechtigkeiten für eine Erklärung von Nationalismen und die mit ihnen verbundenen Kollektivhandlungen nicht entscheidend sind, ist von niemandem griffiger zusammengefasst worden: „Analysts have been beguiled by the fact that observable economic discrepancies are near universal concomitants of ethnic strife. [...] The geographic distribution of ethnonational groups into distinctive homelands is sufficient in itself to assure the existence of economic discrepancies among groups. [...] As a result of (1) the geographic distribution of ethnonations and (2) the uneven economic development of regions, defining ethnonational conflicts in terms of economic inequality is a bit like defining them in terms of oxygen: where you can find the one, you can be reasonably certain of finding the other“ (Connor 1994: 146f).

Arena der internationalen Politik verhielten und welche Faktoren dieses Verhalten beeinflussen, aber weitgehend ausgeblendet, woran Menschen – gleichsam mehrere Analyseebenen tiefer – ihr Verhalten orientieren. Nun stellte sich heraus, dass der interessengebundene Rationalismus des *new realism* nicht – wie insgeheim unterstellt wurde – analog von Staaten auf Menschen übertragen werden konnte: Der Mensch erwies sich nicht als rationales, sondern als nationales Wesen.<sup>3</sup> Der Schlüssel für die Ereignisse nach 1989 schien in den Menschen selbst zu liegen, nicht mehr in den von ihnen geschaffenen empirischen Institutionen, sondern in ihren Wahrnehmungs- und Deutungsmustern und war mit den Mitteln der klassischen Analyse von internationaler Politik nicht mehr zu finden.<sup>4</sup> Um in dieser Situation verlässliche Aussagen über die Gegenwart machen zu können, musste die *scientific community* auf das intellektuelle Wagnis eingehen, sich in das weitgehend unbekannte Terrain der „neuen Innerlichkeit“ vorzuwagen. Zum Zeitpunkt des Zerfalls des Ostblocks konnten die Geschichts- und Sozialwissenschaften hierfür auf keinen etablierten Begriffsapparat zurückgreifen,<sup>5</sup> weswegen man

---

3 Vgl. Connor 1994: 195ff.

4 In der Kulturgeschichte hatte zu diesem Zeitpunkt der Aufstieg der historischen Anthropologie gerade erst eingesetzt, sodass auch dort kein klar umrissenes und allgemein anerkanntes, also „exportfähiges“ Zugangskonzept zum Menschen vorhanden war (vgl. Burke 2005: 52ff).

5 Sicherlich gab es seit den 1980er Jahren durchaus Versuche, diesen metaphysischen Bereich des menschlichen Zusammenlebens zu untersuchen, doch sie konnten nur wenig Einfluss gewinnen und auch keinen gefestigten und verbreiteten methodischen Ansatz bereitstellen. Was innerhalb von Gesellschaften geschah, war von der Soziologie zwar ausführlich behandelt worden, doch wie und wo sich soziale Großgruppen Grenzen gaben, erschien nach dem offenkundigen Scheitern der rationalistischen Theorien von Ernest Gellner (1983) und Eric Hobsbawm (2005) wieder als völlig offene Frage. Deren Annahme, dass die wirtschaftliche Verfasstheit von Staaten nach nationalistischen Ideologien verlangte, der Staat als Agent des sich entfaltenden Kapitalismus der Urheber der Nation sei und deswegen die Grenzen des Staates auch die Grenzen der Gemeinschaft darstellten, war mit der sich durch Berufung auf mittelalterliche Staaten legitimierenden „neuen“ Nationalismen Mittel- und Osteuropas kaum mehr in Einklang zu bringen. Auch Hobsbawms berechtigter Einwand, dass sich das Sowjetregime selber aufgelöst hatte und die verschiedenen Nationalismen nur die Nutznießer, aber nicht die Ursachen dieser Situation waren (vgl. Hobsbawm 2005: 202), kann nicht verdecken, dass er nicht erklären kann, wieso jene Nationalismen überhaupt die legitimatorischen Lücken so beeindruckend schnell wieder füllen konnten. Die Jahre nach 1989 zeigten, dass der totgeglaubte Nationalismus immer noch jener Akkord war, der die Seelen der Menschen am stärksten zum Schwingen brachte. Es musste also unterhalb des Staates und seiner Ideologie noch einen tiefer gelegenen Resonanzboden geben, in dem Erinnerungen an längst vergangene Königreiche, bedeutsame Schlachten und ähnlichem als kollektives Sinnreservoir den zeitlichen Wandel überdauern können und gegebenenfalls abgerufen werden konnten. Bereits in den 80er Jahren hatte der englische Wissenschaftler und ehemalige Schüler Gellners, Anthony D. Smith, diese tiefere Bedeutungsschicht untersucht und einen

sich insbesondere solcher Begriffe bediente, die einerseits auf eine wissenschaftliche Tradition in anderen Disziplinen (z. B. in der Psychologie) zurückblicken konnten und andererseits soweit ins Allgemeinwissen diffundiert waren, dass man auf Verständnis hoffen konnte, auch wenn man sie außerhalb ihres ursprünglichen Zusammenhangs in Kommunikation mit Fachfremden (und auch Nicht-Akademikern) verwendete. Durch diese übereilte und wenig reflektierte Interdisziplinarität gelangten die angesichts der Nachrichten vor allem aus Jugoslawien unter zunehmendem Erklärungszwang stehenden Gegenwartsgeisteswissenschaften schließlich zu den neuen Leitvokabeln ‚nationaler Mythos‘ und ‚kollektive Identität‘, die nun wieder mühsam in einen theoretischen Rahmen gerückt werden müssen.

Denn was sagt die Feststellung eigentlich aus, dass im Zentrum eines Konflikts Identitäten und Mythen stehen? Für den Begriff der Identität hat Lutz Niethammer bereits eine wertvolle Kritik vorgelegt,<sup>6</sup> deren Kernaussage ist, dass das Wort ‚Identität‘ durch „*fortschreitende Metaphorisierung*“ (Niethammer 2000: 30) keinerlei greifbaren Inhalt mehr hat, sondern stattdessen nur noch aus freischwebenden Konnotationen besteht. Oder mittels der von

---

jede Gemeinschaft fundierenden *myth-symbol complex* hervorgehoben. Die Elemente dieses Komplexes entstammen nicht der Moderne oder der Erfindungsgabe der politischen Eliten, sondern seien auf vorstaatliche und vorkapitalistische ethnische Gemeinschaften rückführbar. Die Gründe für Kollektivverhalten lägen demnach auch nicht in ökonomischen Strukturen, politischen Verhältnissen oder militärischen Konflikten, sondern in den Formen und Inhalten der jeweiligen Mythen und Symbolen der untersuchten Gruppen (vgl. Smith 1999 [1986]: 15f, für eine Zusammenfassung von Smiths Ansatz siehe Smith 1999b: 3ff). Dieser Frontalangriff auf die dominierenden Theorien blieb zwar auch vor 1989 nicht unbeachtet, aber neun seiner bis 2002 insgesamt 13 Auflagen erlebte Smiths *The Ethnic Origins of Nations* erst nach dem Zerfall des Ostblocks. Im deutschsprachigen Gebiet fand Smiths *Ethno-symbolism* vor allem in dem einflussreichen Werk *Das kulturelle Gedächtnis* von Jan Assmann (2002 [1992]) sowohl Erwähnung als auch kongeniale Fortführung. Beide Autoren erforschen die Genese von sozialen Gruppen aus einer historischen Perspektive, die sie bis in die Antike führt. Vor allem Assmanns Bedeutung auch für zeitgeschichtliche Forschungen hat deswegen nur langsam Aufnahme gefunden, während Anthony Smiths Einfluss in Deutschland zudem an fehlenden Übersetzungen zu leiden hat. Die Diskussionen um Smith und Assmann setzten erst Mitte der 90er Jahre ein und sind bis heute noch nicht abgeschlossen, weswegen von einem etablierten Ansatz gewiss noch nicht die Rede sein kann.

6 Vgl. Niethammer 2000. Siehe aber auch den jüngst vorgelegten Aufsatz von Peter Stachel, in dem auch die von Niethammer etwas stiefmütterlich behandelten US-amerikanischen Sichtweisen auf Identität dargestellt werden (Stachel 2005). Hilf- und aufschlussreich ist auch die umfassende und fast schon ‚klassisch‘ zu nennende Abhandlung über die verschiedenen Identitätsbegriffe von Dieter Henrich (1979). Auch Jürgen Straubs Aufsatz „Personale und kollektive Identität“ (1999) ist abgesehen von den abschließenden Ausführungen zur kollektiven Identität sehr zu empfehlen.

Reinhard Koselleck eingeführten Begriffe<sup>7</sup> anders formuliert: Erfahrungsgelalt und Erwartungsraum des Ausdrucks ‚kollektive Identität‘ klaffen immer weiter auseinander. Nach Niethammers Untersuchung zu urteilen, klaffen sie nicht nur auseinander, sondern haben sich sogar entkoppelt, was zur Folge hat, dass jeder unter ‚kollektiver Identität‘ etwas anderes verstehen kann. ‚Kollektive Identität‘ hängt trotz Bernhard Giesens gleichnamiger Veröffentlichung<sup>8</sup> in einem leeren Raum, der durch freies Assoziationspiel der Beteiligten nicht gefüllt, sondern höchstens nur mehr oder weniger elegant überbrückt werden kann. Niethammer bezeichnet solche „*semantischen Mollusken, die alles und nichts bedeuten, aber wissenschaftlich klingen*“ (ebd.: 33) in Anlehnung an den Altgermanisten Uwe Pörksen als *konnotative Stereotype* oder auch *Plastikwörter*. Diese Klassifizierung passt auch in Bezug auf den Mythos, der insbesondere über die Nationalismusforschung Einzug in die Geschichts- und Sozialwissenschaften gefunden hat. Eine Vielzahl von Arbeiten versucht, Mythos und Nation zu einem Erklärungsmodell zu verbinden. Exemplarisch sei hier aus Helmut Berdings Vorwort zum Sammelband *Mythos und Nation* zitiert:

„Diese aus der gegenwärtigen politischen Situation erwachsende Problemstellung [das Ende des Ostblocks – J.F.] rückt den politischen Mythos ins Blickfeld. Zwischen ihm und der nationalen Idee scheint ein besonders enger Zusammenhang zu bestehen. [...] Es fällt auf, daß im Formierungsprozeß einer Nation Mythen offensichtlich immer eine Rolle spielten. [...] Sie sind es offenbar, die das Gefühl der Zusammengehörigkeit stärken, emotionale Bindung erzeugen, solidarisches Handeln fördern, das nationale Selbstverständnis mit Inhalt füllen und das kollektive Gedächtnis prägen.“ (Berding 1996: 8)

Die Erwartungshaltung an die wissenschaftliche Trägfähigkeit des nationalen Mythos ist also nahezu grenzenlos, denn letztendlich seien es Mythen, die eine Nation zusammenhalten. Nach Berding wird durch Mythen aus einer Bevölkerung als reiner Verwaltungsgröße eines Staates eine sich ihrer Selbst bewusste Gemeinschaft mit emotionaler Binnenbindung, also eine Nation. Zwar lassen seine Formulierungen offen, ob Mythen notwendig für das Entstehen einer Nation sind oder nur als Katalysatoren wirken,<sup>9</sup> aber deutlich

---

7 Vgl. Koselleck 1989: 113f. und 349ff.

8 Vgl. Giesen 1999a: insb. 11ff. und die Kurzfassung Giesen 1999b.

9 Man beachte die von Berding gebrauchten Verben: Nur die emotionale Bindung wird scheinbar ursächlich durch Mythen hervorgerufen („erzeugt“), alle anderen Prozesse schei-

wird, dass Mythen auf einer ganz grundlegenden Ebene Einfluss auf „Eigenschaften“ von Nationen nehmen. Berdings Annahme, die von vielen anderen Autoren geteilt wird, ist, dass Nationen durch ihre Mythen geformt werden. Im Umkehrschluss bedeutet sie, dass man die nationalen Mythen verstehen muss, wenn man die politischen Reaktionen der Gegenwart von Nationalstaaten verstehen will.<sup>10</sup> In Helmut Berdings Vorwort findet sich *in nuce* eine Argumentation, die gleichsam als Motiv für die gegenwärtige Mythen-Hausse gelten kann: Die post-kommunistischen Nationalitätenkonflikte hätten uns nicht so über die Maßen überrascht, wenn wir mehr auf das geachtet hätten, was in den jeweiligen Nationen an Mythen umherging und weniger auf die offiziellen Verlautbarungen der UdSSR oder ihrer Satellitenstaaten, in denen Nation und Nationalismus – zumindest in der Wahrnehmung des Westens<sup>11</sup> – keine Rolle mehr spielten. Aber dann kam der Zerfall des Ostblocks und:

„*Plötzlich* traten alte und neue Nationalismen wieder auf den Plan. Im Bereich des ehemaligen Ostblocks und in Südosteuropa *entfesselten* sie mit *elementarer* Gewalt Kriege, die vor »ethnischen Säuberungen« und anderen nationalistischen Gewalttaten nicht halmachten.“ (ebd., Hervorhebungen – J.F.)

Während man in Westeuropa und den USA einen weltumspannenden Siegeszug der liberalen Demokratie erwartete und infolgedessen eine Ära der post-nationalen Harmonie,<sup>12</sup> begannen in direkter Nachbarschaft, scheinbar völlig anachronistisch, blutige Bürgerkriege. Mit zunehmendem Schrecken wurde in Berlin, London und Paris bemerkt, dass die erprobten Methoden der „zivi-

---

nen durch Mythen nur additiv beschleunigt worden zu sein („stärken“, „fördern“, auf- oder an-„füllen“).

- 10 Ganz in diesem Geiste schreibt der ehemalige FAZ-Korrespondent für Südosteuropa, Matthias Rüb, dass „diese wiederbelebten Mythen und nicht die historische Erfahrung [...] die Feindbilder geprägt“ (Rüb 1999: 8) hätten, aufgrund derer der Kosovo-Konflikt entstand. Daraus leitet Rüb sogleich eine genuine Irrationalität und Befriedungsresistenz des Konflikts ab.
- 11 Árpád von Klimó weist darauf hin, dass im Gegensatz zu dieser Wahrnehmung „eine *Kontinuität* nationalistischer Ideen im ehemaligen Ostblock“ (Klimó 2004: 280) bestanden hätte. Eine eingehende Studie der Nationalismen während der Spätphase der Sowjetunion bietet Beissinger (2002), während Klaus Gestwa (2004) in einer Fallstudie anhand des alltäglichen Miteinanders auf sowjetischen Großbaustellen die Bedeutung von Ethnizität in der UdSSR anschaulich nachzeichnet. Für eine gelungene, informative, wenngleich theoretisch schwache, historische Übersicht zur Nationenbildung seit der Neuzeit siehe Nolte et al. (1994).
- 12 Siehe die Stimmungsbilder bei Ignatieff 1995: 4f und Ritter 1993: 356ff.

lisierten“ Konfliktregulierung – Verhandlungen, Mitspracherechte, Wirtschaftshilfen – nicht griffen.<sup>13</sup> Die dokumentierende Tätigkeit der entsendeten Beobachtermissionen offenbarte die Hilflosigkeit der europäischen Initiativen jedem Mediennutzer: Man saß an Verhandlungstischen, zeigte sich „höchst besorgt und betroffen“ und verabschiedete schließlich Memoranden, während die Kämpfe unvermindert weitergingen und in den Nachrichtensendungen die Bilder von Toten und Misshandelten in der Welt verbreitet wurden. Am 2. September 1991 beispielsweise unterzeichnen Vertreter der jugoslawischen Regierung und der einzelnen Teilrepubliken unter EU-Aufsicht einen mit großen Worten gefeierten Waffenstillstand, und in der folgenden Nacht brechen erneut schwere Kämpfe aus. Als fünf Tage später die sechs Präsidenten der jugoslawischen Teilrepubliken auf einer EU-Friedenskonferenz in Den Haag verkünden, „*niemals Veränderungen der Grenzen zu akzeptieren, die nicht auf friedlichen Weg und mit gegenseitiger Übereinstimmung erreicht worden sind*“ (zitiert nach Mutz et al. 1993: 332), gehen die Kämpfe zwischen kroatischen und serbischen Verbänden in der Krajina unvermindert weiter. Trotz der ungemein großen Anzahl vergeblicher Konferenzen und gebrochener Waffenstillstandsabkommen wurde nur sehr zögernd begriffen, dass die klassischen Modelle staatlicher Souveränität in Jugoslawien nicht mehr passten, da die Akteure unterhalb der staatlich-offiziellen Ebene operierten. Das staatliche Gewaltmonopol hatte sich aufgelöst und anstelle des organisierten Staatshandelns diktierten nun kleine, de facto autonome Verbände das Geschehen.<sup>14</sup> Diese *Neuen Kriege* (Münkler 2004) waren kleinteilig und ziviler<sup>15</sup> und entzogen sich deswegen den Regulierungsversuchen der internationalen Staatengemeinschaft, deren Handlungsrepertoire um 1990 noch vollständig auf Kriege zwischen Staaten ausgerichtet war.<sup>16</sup> Diese Handlungsunfähigkeit zog die Erkenntnis nach sich, dass man den eigenen

---

13 Diese „erprobten Methoden“ werden übersichtlich von Mir A. Ferdowski (2001: 249ff) vorgestellt. Er konstatiert völlig zutreffend, dass sie den „Schönheitsfehler [hätten – J.F.], die Bereitschaft der Nationalitäten, sich gegenseitig zu dulden und unter dem Dach eines gemeinsamen staatlichen Gehäuses einzurichten“ (ebd.: 254) vorauszusetzen, wo doch eben dieser Wille zunehmend fehle.

14 Vgl. dazu die anschauliche und detaillierte Studie von Misha Glenny (1996), die sich fast ausschließlich auf diese Mikroebene konzentriert und auch die Handlungsfreiheit, bzw. Willkür der einzelnen Akteure aufzeigt, wobei deutlich wird, dass von einer zentralen Steuerung der serbischen Truppen aus Belgrad kaum die Rede sein kann.

15 Vgl. Münkler 2004, aber auch Kaldor 1999, Waldmann 1997 und zuletzt Kahl et al. 2004, sowie den „kritischen Literaturbericht“ von Sven Chojnacki (2004).

16 Vgl. hierzu mit Schwerpunkt auf den jugoslawischen Bürgerkrieg Ignatieff 2000: 46ff und Nissen et al. 2002.



hehren Ansprüchen nicht gerecht wird, sodass es nicht verwundern kann, dass der damalige deutsche Verteidigungsminister, Rudolf Scharping, 1999 die Kosovo-Albaner als zweifaches Opfer bezeichnete: Einerseits seien sie Opfer der serbischen Unterdrückung, aber andererseits auch Opfer des Westens, da man die primäre Unterdrückung zu lange nicht bemerkt habe.<sup>17</sup>

Die Hoffnung, die nun mit den Versuchen einer Erforschung nationaler Mythen verbunden ist, scheint zu sein, dass man lernen könnte, weitere Gewalt- eskalationen an anderen Orten fürderhin zu verhindern. Mittels Aufklärung der Wirkungsweisen nationaler Mythen, die in diesem Verständnis eine die Nationen bestimmende Kraft darstellen, würde man Anzeichen rechtzeitig deuten können und die richtigen Mittel und Wege kennen lernen, um die den Nationalismen innewohnende naturhafte, elementare Gewalt zu bändigen. Der nach 1989 entfesselte Dämon des Nationalismus<sup>18</sup> sollte durch die Erforschung der von Mythen und Identitäten determinierten Vorstellungswelten der Menschen erneut in zivilisatorische Fesseln gelegt werden. So geht beispielsweise der französische Politologe Yves Bizeul davon aus, dass „*durch eine gelungene Ritualisierung [der Mythen – J.F.] ... gewaltsame Konflikte – darunter auch ethnische – kanalisiert und vielleicht sogar überwunden werden*“ (Bizeul 2000: 25) könnten, wobei er bezeichnenderweise weder ausführt, was eine gelungene von einer nicht gelungenen Mythen-Ritualisierung unterscheidet, noch erklärt, wie diese Kanalisierung wirken könnte.<sup>19</sup>

Aufgrund dieses neu entdeckten aktuellen Bezugs zur politischen Gegenwart erfreuen sich nationale Mythen einer außerordentlichen Aufmerksamkeit in der wissenschaftlichen Forschung, während noch in den 1980iger Jahren diese Themen als antiquiert und als Genre der politisch Rechten galten.<sup>20</sup> Doch abgesehen davon, dass der Gedanke gänzlich illusionär anmutet, über die Analyse von nationalen Mythen an eine Gebrauchsanweisung für eine

---

17 So Scharping in der Sendung „Sabine Christiansen: Der Krieg vor unserer Haustür“ (28.02.1999, ARD (22.15-23.15h)).

18 Ganz plastisch und ohne Ironie überschreibt denn auch Mil o Lalkov (1998) seine Studie über Nationalismus auf dem Balkan mit „Das Erwachen eines alten Dämons“.

19 Bizeuls Kanalisierung steht zwar in einer begrifflichen Nähe zu Georg Elwerts Unterscheidung zwischen *Einbettung* und *Entbettung* von Konflikten (vgl. Elwert 2004: 29ff und zuletzt 2005: 15ff), doch diese äußerliche Ähnlichkeit ist nicht von einer inhaltlichen begleitet. In der Tat scheint Bizeuls Äußerung von einer theoretischen Fundierung frei zu sein, sieht man von einem eher allgemeinen Hinweis auf Platons Mythenverständnis ab (zu diesem siehe den kurzen, aber pointierten Abschnitt zur „Nützlichkeit des Mythos“ bei Brisson 1996: 35f).

20 Vgl. Heckmann 1997: 46.

erfolgreiche Gruppentherapie im nationalen Maßstab zu gelangen und mittels solcherart guten Zuredens Millionen von Menschen von ihren „schlechten“ Vorstellungen zu befreien, muss eine (sozial-technologische) Ingebrauchnahme von Riten, die schließlich als Übersetzungen des Mythos per Inszenierung in die Lebenswelten genuin an den Mythos gekoppelt sind,<sup>21</sup> schon daran scheitern, dass man bislang noch nicht einmal die Grundlagen des zu verwendenden Werkzeugs verstanden, sondern nur einzelne Effekte bemerkt hat. Es wurden zwar zahlreiche Sammelbände und Monographien zu einzelnen Fallbeispielen publiziert, sodass mit der Zeit eine durchaus eindrucksvolle Bestandsaufnahme von Phänomenen entstand, die von den Autoren als nationale Mythen verstanden wurden. Aber in fast all diesen Beiträgen fehlt eine Diskussion, was ein Mythos überhaupt ist (und auch was *kein* Mythos ist), infolgedessen nunmehr viele Beispiele dafür im Raum stehen, welche Phänomene als Mythen beschrieben werden können, aber ein Verständnis des Mythos immer noch weit entfernt ist.<sup>22</sup> Was hilft es zu wissen, dass offensichtlich alles, von Menschenrechten über Gentechnik bis hin zur Globalisierung,<sup>23</sup> unter die Kategorie ‚Mythos‘ subsumiert werden kann? Wenn der Mythos-Begriff im Zuge der „*explosionsartigen Zunahme mythischer Erzählungen*“ (Bizeul 2005: 17) auf jede narrative Sinnvermittlung – von Partei-Ideologien<sup>24</sup> über Biographien bis hin zu individuellen Begründungen von

---

21 Vgl. Cassirer 1986: 35f und 41.

22 In dem schon erwähnten Sammelband *Mythos und Nation* finden sich Beiträge zu Don Quijote, Nationalismus in der Weimarer Republik, zum Sturm auf die Bastille oder zum Napoleon-Mythos, aber nicht eine mythen-theoretische Arbeit. In einem anderen Sammelband betitelt Bedrich Loewenstein seinen Aufsatz zwar mit „Symbole, Mythen, nationale Integration“, doch zum Mythos findet sich nur ein Verweis auf ein Zitat des Philosophen und Verfassers des Standardwerks *Arbeit am Mythos*, Hans Blumenberg, das allerdings nicht dessen Mythenverständnis wiedergibt, sondern einem Abschnitt entnommen ist, in dem Blumenberg Auffassungen Heinrich Heines paraphrasiert (vgl. Loewenstein 1999: 24 und Blumenberg 2006: 649). Eine Ausnahme bildet sicherlich Rudolf Speth, der in seiner Monographie zum politischen Mythos im deutschen Kaiserreich einer theoretischen Begriffsbestimmung zwar beeindruckende 200 Seiten, aber mitunter leider nur wenig argumentative Stringenz zugesteht, sodass es seinen Ausführungen letztendlich an klaren Unterscheidungen mangelt, welche der zahlreichen theoretischen Zugänge er *nicht* für seine weitere Untersuchung verwenden will, und sich deswegen erhebliche Ermüdungserscheinungen, wie man sie von der Lektüre 100 Seiten langer Lexikonartikel kennt, einstellen (vgl. Speth 2000: 27ff).

23 Vgl. exemplarisch Bizeul 2005: 17f, 24ff.

24 So verfährt beispielsweise Peter Bachmaier (2001) im Falle der serbischen Nationalbewegung, deren „Mythos“ er darstellen will.

Lebensstilen<sup>25</sup> – angewendet wird, ist es aus meiner Sicht nicht mehr zu rechtfertigen, diesen völlig verflüssigten Mythen-Begriff durch das Präfix ‚national‘ von der Mikro- auf die Makroebene zu überführen und ihn dann ohne eine eingehende Diskussion der Leistungsfähigkeit des dahinterstehenden Konzepts als Zentralvokabel in der Nationalismusforschung zu verwenden. Doch dieser Begriff wird regelmäßig erschreckend unreflektiert verwendet, was insbesondere überrascht, wenn man die Fülle an Literatur in Betracht zieht, die außerhalb der Geistes- und Sozialwissenschaften zur Mythen- und Mythentheorie bereitsteht. Denn nachdem 1971 die Gruppe *Poetik und Hermeneutik* ihren Sammelband *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption* (Fuhrmann 1971) veröffentlicht hatte, kam es in den folgenden Jahren zu einer bemerkenswerten Fülle an Publikationen zur Mythentheorie,<sup>26</sup> sodass Franz Schupp 1976 ganz selbstverständlich erklären konnte, dass angesichts der so evidenten Aktualität und der „*beinahe paradigmatischen Stellung*“ (Schupp 1976: 9) des Mythos die Notwendigkeit einer weiteren, namentlich seiner Publikation zur Mythos-Forschung „*nicht näher begründet*“ (ebd.) werden müsse.

Doch da diese Arbeiten fast ausschließlich von Philosophen, Theologen und Literaturwissenschaftlern verfasst wurden und trotz aller lautstarker Erkenntnisse zum interdisziplinären Forschen in erster Linie Arbeiten des eigenen Fachs gelesen werden, finden sich in der aktuellen Mythen-Diskussion, die vornehmlich von Geschichts- und Sozialwissenschaftlern geführt wird, kaum Verweise auf jene älteren Werke – von einigen wenigen, oft sogar irreführenden Erwähnungen Hans Blumenbergs oder Odo Marquards abgesehen.<sup>27</sup> Es wurde also nicht auf die theoretischen Arbeiten der Vergangen-

---

25 Yves Bizeul geht davon aus, dass jedes Milieu eigene konstituierende Mythen habe, weswegen in Folge der zunehmenden Pluralisierung der Gesellschaft konsequenterweise auch die Mythendichte rapide ansteige (vgl. Bizeul 2005: 28f).

26 Siehe dazu die Bibliographie von Hartmut Kuhlmann (1990).

27 Loewensteins Missverständnis erwähnte ich bereits, aber auch bei Bizeul findet Hans Blumenberg keine angemessene Behandlung. Bizeul führt Blumenberg als Beleg für seine Aussage heran, dass „Mythos und Ritual ... nicht an sich positiv oder negativ beladen“ (Bizeul 2000: 32) seien, sondern erst durch ihre Rezeption mit jenen Implikationen beladen würden, wobei doch in diesem Zusammenhang die zentrale Aussage von Blumenberg ist, dass ein *Mythos an sich* nicht existiert, sondern nur seine Rezeption: Der Mythos ist bereits immer Rezeption. Einen der Rezeption vorgeschalteten Original-Mythos an sich kann es für Blumenberg nicht geben, da – äußerst vereinfacht formuliert – ein Mythos über keinen ursächlich-schöpferischen Autor verfügt. Roland Barthes’ „Tod des Autors“ ist im Mythos ganz konkret fassbar. In Blumenbergs eigenen Worten: „Die Arbeit des Mythos muss man schon im Rücken haben, um der Arbeit am Mythos nachzugehen“ (Blumenberg 2006: 294). Eine

heit aufgebaut und die allgemeinen Mythentheorien zu einer Theorie des nationalen Mythos präzisiert. Da aber auch keine neuen, tragfähige Zugänge zum Mythos erschlossen werden,<sup>28</sup> krankt die Erforschung des nationalen Mythos an einem erheblichen Theorie- und folglich auch Verständnismangel, weswegen ‚Mythos‘ auch nicht als ein wissenschaftlicher, d. h. theoretisch gestützter und definierter Begriff, sondern als diffuser, mit unzähligen Bedeutungen aufgeschwemmter Alltagsbegriff verwendet wird,<sup>29</sup> was zu nicht unerheblichen Verständigungsschwierigkeiten und Redundanzen führt. Wenn aber alles im Zweifelsfall auch als Mythos angesehen werden kann und der Mythos auf alles *irgendwie* Einfluss nimmt, hat sich jeglicher Erkenntnisge-

---

Trennung zwischen einem Mythos an sich und einem durch seine Rezeption entstellten Mythos, wie sie Bizeul mit ausdrücklicher Berufung auf Blumenberg vornimmt, weist Blumenberg mehrfach und betont zurück (vgl. ebd.: 240, 294, 299, 303, aber auch 176ff). Auch Arnold Gehlen spricht missverständlich vom Mythos als „Erzählung an sich“ (Gehlen 1975: 222), aber er bezieht sich mit diesem Ausdruck auf eben diese autorlose Verselbständigung dieser Erzählung: Da ihr „Inhalt ... stereotypisiert“ (ebd.) ist, braucht die Erzählung keinen Autoren mehr, weswegen sie bei Gehlen für sich steht. Der Mythos wird erzählt, aber nicht mehr geschaffen; durch ein Erzählen wird kein Autor mehr repräsentiert, sondern die Erzählung repräsentiert nur sich selbst. Aus dieser Beobachtung leitet sich aber kein ‚Mythos an sich‘, in Bizeulschen Sinne einer idealtypischen Kategorie oder eines Begriffs, ab.

- 28 So erschöpft sich Christopher G. Floods dezidiert als theoretisch angekündigte Einführung zum politischen (und das heißt auch: zum nationalen) Mythos, in der Aussage, dass „Mythizität ... sich aus dem ... Verhältnis zwischen Ansprüchen auf Gültigkeit, diskursiven Aufbau, ideologischer Bezeichnung und Annahme der Erzählung durch ein bestimmtes Publikum in einem bestimmten geschichtlichen Kontext“ (Flood 2003: 308) bildet. Mit diesen Kriterien lässt sich aber jeder längere Redebeitrag beschreiben, denn dass Kommunikationen einen Anspruch auf Gültigkeit erheben, sich an diskursiven Formationen orientieren, Bezüge zu irgendwelchen Ideologien beinhalten (sofern man lange genug gräbt) und von einem Publikum in einem ganz konkreten Verhältnis von Raum und Zeit, zumeist in der Gegenwart, angenommen werden müssen, macht sie keineswegs mythisch. Solcherart Definitionen finden sich regelmäßig, führen aber nicht zu klaren Eingrenzungen des Mythos-Begriffes, sondern verleihen dem alltagssprachlichen, konturenlosen Verständnis von Mythos nur wissenschaftlichen Anschein.
- 29 Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang Stephan Conermanns Aufsatz „Mythen, Geschichte(n), Identitäten – eine Einführung“ (1999), der sich durch eine gute theoretische Grundlagendiskussion auszeichnet und eine Vielzahl von Autoren auf wenigen Seiten vortrefflich zusammenführt, in dem aber auf diesem Fundament keine ausreichende Eingrenzung des Mythos-Begriffes aufgebaut wird. So eröffnet Conermann nach seiner theoretisch-philosophischen Einführung nur ein weiteres breites Panorama von ideengeschichtlichen Phänomenen, die er ohne weitere Begründung als Mythos versteht – von der russischen Mission in Asien bis zum „Mythos des europäischen Wissenschaftskonzeptes“ (ebd.: 27) –, wobei deutlich wird, dass letztendlich auch für ihn ein Mythos sich nur als „Umformung des [dem Mythos zugrunde liegenden – J.F.] Ereignisses“ (ebd.: 30) zur ideologische Legitimierung definiert, was den Erkenntnissen seiner theoretischen Erörterung nicht gerecht wird. Die Operationalisierung der vorgestellten Mythos-Theorien ist somit auch bei Stephan Conermann leider nicht überzeugend.

winn in dieser begriffsinflationären Beliebigkeit aufgelöst. Diese Explosion von Bedeutungen des Mythos-Begriffs entsteht aus fehlendem Verständnis des *Mythos als Denkform*<sup>30</sup>, und so scheitern die gegenwärtigen Arbeiten zu nationalen Mythen der Soziologie, Politik- und Geschichtswissenschaften schon im Ansatz, da sie ihre jeweiligen, als Mythos erkannten Gegenstände als gültige, für sich alleinstehende Aussagen auffassen. Doch dabei bleibt außen vor, dass jede Aussage Voraussetzungen hat, die sie selbst *nicht* aussagt. „Daher gibt es kein Verstehen irgendeiner Aussage, das nicht aus dem Verständnis der Frage, auf die sie antwortet“ (Gadamer 1986: 52), hervorgeht. Eine aus jedem Verhältnis isolierte Aussage kann aber auf mannigfaltige Art und Weise verstanden werden – als Antwort auf eine Frage, als Element eines längeren Verständigungsprozesses jedoch nicht.<sup>31</sup> Diese Herangehensweise, nach der Frage zu suchen, auf die das untersuchte Phänomen die Antwort sein kann, ist eine hermeneutische, allerdings nicht in Wilhelm Diltheys intuitiv-spekulativer Spielart, sondern eine pragmatisch-kritische. Es soll hier nicht die von Hans-Georg Gadamer geforderte „*Verschmelzung des Gegenwartshorizontes mit dem Vergangenheitshorizont*“ (ebd.: 55) erreicht werden, sondern – in Anschluss an Hans Blumenbergs Variation der Hermeneutik Gadamers – gezeigt werden, auf welche spezielle historisch-ideengeschichtliche Konfiguration der nationale Mythos die Antwort war, bzw. heute noch ist. Ohne diese elementare Kontextualisierung des nationalen Mythos bleibt nur entweder die „*Katalogisierung des neuen Pluralismus seiner Aspekte* [des Mythos – J.F.] *oder gar die Resignation der entstandenen Unbestimmtheit gegenüber*“ (Blumenberg 2001b: 328).

Was ist aber zu tun, um dem Mythos-Begriff vor seinem Schicksal zu bewahren, als ein weiteres Plastikwort zu enden? An dieser Stelle lässt die akademische Tradition eine kenntnisreiche, aber dennoch kurzgefasste Darstellung der den folgenden Ausführungen zugrundeliegenden Methoden und epistemologischen Standpunkten erwarten. Doch eine solche Darstellung des geeigneten Weges der Erkenntnis in Bezug auf nationale Mythen ist erst das Ziel der vorliegenden Arbeit und deswegen kann ein solcher nicht bereits zu Beginn der Untersuchung präsentiert, sondern erst im Verlauf der Untersuchung erarbeitet werden. Ich bitte also um Geduld und nehme hier zunächst

---

30 Vgl. dazu eingehend Kapitel 3 der vorliegenden Arbeit.

31 Zu den je nach Textform variierenden Wahrheitsansprüchen von Äußerungen siehe zuletzt Michael Dummetts Abhandlung *Wahrheit und Vergangenheit*, in der nachdrücklich das Primat des Kontexts hervorgehoben wird (Dummett 2005: 21ff).

Paul Lorenzens Hürdenlauf-Bild auf: Wenn man vor einer Hürde steht – hier vor einer methodischen –, sollte man zunächst „*weit genug zurückgehen, um dann mit einem neuen, längeren Anlauf die Hürde zu nehmen*“ (Lorenzen 1985: 17).

Auch wenn es sich auf dem ersten Blick anbietet, die Geschichte des Begriffes des Mythos bis in die Antike zurückzuverfolgen, um in einer vermeintlichen ‚Geburt des Mythos‘ Gewissheit zu finden, soll mein Anlaufnehmen nicht in der Frühgeschichte der Menschen beginnen.<sup>32</sup> Vielmehr wird mein Startpunkt eine kurze Analyse der Semiotik des Mythos im Sprachgebrauch des Alltags sein, aus der ich eine erste Begriffseingrenzung hoffe ableiten zu können. Eine solche Erörterung des alltäglichen Mythos-Begriffs soll klären, was mit Begriffen passiert, wenn ihnen das Wort ‚Mythos‘ vorangeht. Mit Hilfe der Semiotik soll im folgenden Kapitel analysiert werden, was auf der elementarsten Ebene, die der Tätigkeit des disziplinierten Denkens zur Verfügung steht – nämlich der sprachlichen –, geschieht, wenn aus einem beliebigen Sachverhalt ‚A‘ der Mythos ‚A‘ geworden ist. Anhand dieser semiotischen Analyse soll gezeigt werden, dass die „mythische Rede“ sich formal-strukturell nicht von der „normalen“ Rede unterscheidet und somit auch nicht empirisch per Textanalyse nachgewiesen werden kann: Es kann kein Mythen-Indikator isoliert werden, der Auskunft über den mythischen Gehalt eines untersuchten Phänomens geben könnte. Dieses Ergebnis legitimiert einen hermeneutischen Ansatz, in der die Mythenrezeption den zentralen Stellenwert einnimmt. Inwieweit Ernst Cassirer und sein Konzept des mythischen Bewusstseins und Hans Blumenberg Metaphorologie als theoretischer Hintergrund für die Analyse nationaler Mythen geeignet sind, soll deswegen in Kapitel 3 überprüft werden.

Anschließend werde ich den ideengeschichtlichen Kontext des nationalen Mythos näher untersuchen. Meine These ist hierzu, dass die Grundlage für das Entstehen von modernen nationalen Mythen in den Entwicklungen der Theodizee-Debatten des 18. Jahrhunderts zu suchen ist, denn erst durch Immanuel Kants Nachweis, dass der Mensch nur im Kollektiv seiner Vollen-

---

32 Zum Mythos in der Antike siehe einleitend Burkert 1988 und Vegetti 2004, sowie Flaig 2005 und Gehrke (1994 und 2000), zum Ursprung des mythischen Denkens in der menschlichen Frühst- und Frühgeschichte siehe Arnold Gehlens anregende Problemskizze (1975: 217ff). Walter Burkerts Veröffentlichungen zu diesem Thema sind, obgleich ausgewiesene Standardwerke, nicht im Zusammenhang mit der Fragestellung der vorliegenden Arbeit zu empfehlen. Rein deskriptiv betrachtet bietet Burkert aber eine beeindruckende Faktendichte über antike griechische Rituale und Mythen (vgl. exemplarisch Burkert 1990).

dung näher kommen kann,<sup>33</sup> erwuchs die Notwendigkeit, auch bildungsferne Kreise der Bevölkerung an dieses Fortschreiten im Kollektiv zu binden.<sup>34</sup> Diese Bindung fand ihre praktische Ausprägung im nationalen Mythos, dessen philosophischen Hintergrund verdeutlicht werden soll.<sup>35</sup> Dafür will ich nicht die Entstehung des ersten nationalen Mythos empirisch nachweisen und historiographisch nachzeichnen: Diese Arbeit soll schließlich keine Anleitung für das Erstellen von nationalen Mythen sein, sondern erklären, warum es jene überhaupt gibt, indem dargelegt wird, welche intellektuellen Voraussetzungen das Reden von nationalen Mythen möglich machten und wieso eine Notwendigkeit für ihre Existenz entstehen konnte. Aus diesen Erklärungen sollten sich schließlich einige mythen-spezifische Merkmale und Attribute ergeben, die in Kapitel 4 für eine nähere Definition und damit zur Diskriminierung von nationalen Mythen herangezogen werden können.

Aufgrund dieser theoretischen Ausrichtung der weiteren Ausführungen werde ich auf die Realität des nationalen Mythos, also sein empirisches Vorkommen in verwirrend vielgestaltiger Form, nicht dezidiert eingehen, sondern nur an einigen Stellen konkrete Mythen als verdeutlichende Beispiele

---

33 Anschaulich fasst Herbert Schnädelbach das Ergebnis der aufklärenden Prozesse zusammen, die zur Bedingung der Kollektivität führten: „In der Moderne ist die Kultur in allen Dingen ganz auf sich selbst verwiesen: sie ist ihr eigenes Subjekt, denn es gibt hier keine höhere Instanz als das kulturelle „Wir“. Moderne, das heißt vollständig reflexive Kulturen sind zugleich profane Kulturen; da ist die Obrigkeit nicht mehr von Gott, sondern alle Gewalt geht vom Volke aus, während das Heilige und Fromme sich ins Private zurückgezogen hat“ (Schnädelbach 2006: 340). Der Mensch bestimmt sich nicht mehr auch durch sein Verhältnis zu Gott (wie insb. in protestantischen Bewegungen), sondern nur noch durch seine Verhältnisse zu anderen Menschen und den entsprechenden Organisationsformen, in denen das „richtige“ Leben eingepasst sein muss.

34 Dass sich auch bereits im biblischen Bund der Israeliten mit Gott die Idee der Notwendigkeit des Kollektivs für ein ethisch gutes Leben – der später das Vorbild für zahlreiche protestantische Sekten abgeben sollte – nachweisen lässt (vgl. insb. Walzer 1998: 92ff), bestreite ich nicht im geringsten, doch ist die Verbindlichkeit Kants Argumentation in philosophischer Hinsicht sehr viel allgemeiner, universaler und auch nicht konfessionsabhängig, was gerade wenn man die notwendige Kollektivität im Zusammenhang mit der rationalen Theodizee liest, an Relevanz gewinnt. Denn die rationale Theodizee ist der Vernunft und nur implizit auch der Theologie, aber nicht einer Konfession verpflichtet, weswegen Kant im Vergleich zur Exoduserzählung und ihrer Auslegungen hier entscheidender ist. Allerdings ist es für die vorliegenden Untersuchung nahezu nebensächlich, aus welcher Traditionslinie sich nun in der Tat die Vorstellung einer verbindlichen Kollektivität für „richtiges“ Leben sich entwickelte; wichtig ist nur, dass es sie gab und welche Auswirkungen sie zeitigte.

35 Wozu ich zuletzt auch Odo Marquard als Stichwort- und Ideengeber heranziehen werde, der auf großen Umwegen – und möglicherweise ohne es selbst gewollt zu haben – zur Erforschung des Mythos eben doch mehr beigetragen hat als sein vielzitiertes „Lob des Polytheismus“ (2005: 91ff).

heranziehen. Es ist ebenso wenig angemessen, auf die Frage, was Plastik sei, der Reihe nach auf leere Spülmittelflaschen, Folienreste und DVD-Hüllen zu deuten und dabei jeweils „Das ist Plastik.“ zu sagen, wie die Aneinanderreihung von verschiedenen historischen Beispiele zur Erklärung des nationalen Mythos. Dieser Verzicht auf detaillierte Darstellung der Quellenlage geschieht im bewusster Opposition zu Forschern wie Dieter Langewiesche, Dietmar Schirmer, aber auch Eric Hobsbawm,<sup>36</sup> die von einer überhöhten Eigenwertigkeit von Quellen als genuine Erklärungen nicht lassen wollen<sup>37</sup> und eine „zentrale Rolle sozialökonomischer und politischer Entwicklungen“ (Langewiesche 1995: 219) betonen. Wer nur „die symbolische Vermittlung von politisch-gesellschaftlichen Prozessen“ (ebd.) erforscht, betreibe „lediglich eine überholte Form vom Geistesgeschichte in neuem Sprachgewand“ (ebd.), in der „die generelle Neigung, ein geschmeidiges Argument höher einzuschätzen als ein empirisch robustes, überhaupt die Disposition, empirisches Material eher anekdotisch-illustrierend als systematisch-hypothesenprüfend zu verwenden“ (Schirmer 2002: 400f) vorherrsche. Nur, wenn bereits in Bezug auf Zeitgeschehen, das eine erheblich größere Quellendichte als jede andere vergangene Epoche aufweist, nicht erklärt werden kann, wieso verschiedene Kollektive auf sozialökonomische und politische Entwicklungen gleicher Art völlig unterschiedlich reagieren, erscheint es mir vermessen anzunehmen, dass eine vor allem auf systematische Datenanalyse gestützte Untersuchung solcher Prozesse für weiter zurückliegende Zeiten, für die es voraussichtlich weniger auswertbares Material gibt, zu vergleichsweise aussagekräftigeren Ergebnissen kommen sollte: Wenn man anhand einer Analyse der objektiven Fakten nicht erklären kann, wieso es im heutigen

---

36 Zu Hobsbawm vergleiche dessen wissenschaftstheoretischen Überlegungen in Hobsbawm 1997: insb. 192ff und 266ff.

37 Überrascht musste ich zur Kenntnis nehmen, dass 1982 sogar der bei mir in hohem Ansehen stehende Hagen Schulze eine Quelle als „Zeitmaschine“ bezeichnete, mit der man „ein Stückchen Vergangenheit“ herbeiholen könne. Allerdings bezog er sich in seinem Beitrag ausschließlich auf die Gestaltung einer Ausstellung, in der einzelne Quellen seiner Meinung nach gleichsam „für sich sprechen sollten“: Auch ohne jegliche Vermittlung durch museumspädagogische Dienste könnten diese Quellen als Exponate „die Wirklichkeit des Vergangenen wirksamer beschwören, als dies ein historisches Handbuch oder ein Kostümfilm vermag“ (alle Zitate nach Hoffmann 2000: 35), sodass ich gerne zu seinem Gunsten annehme, dass er hier nur die Wirkungsweise von Exponaten, aber nicht sein wissenschaftstheoretisches Konzept von Quellen beschreibt. Aufschlussreich wäre es zu wissen, woher die Wirklichkeit des Vergangenen heraufbeschwört wird: Aus der Quelle? Oder aus dem diskursiv vermittelten Wissen über die Quelle? In ersten Fall handelte es sich um eine „richtige“ 1:1-Kopie der vergangenen Wirklichkeit, in anderen Fall „nur“ um eine kontingente Interpretation, was vormalis als Wirklichkeit erlebt worden ist.



Québec eine breite, organisierte und mitunter gewaltbereite Nationalbewegung gibt, in Maine aber – obwohl beide Länder im Verhältnis zu ihrem jeweiligen Staatenverbund vergleichbare wirtschaftliche Indizes und auch Ähnlichkeiten hinsichtlich ihre Regionalhistorie aufweisen – noch nicht einmal zarteste Ansätze zu einer solchen,<sup>38</sup> wird man mit dieser Methode kaum besser fahren, wenn man Nationsbildungsprozesse untersucht, die Jahrhunderte zurückliegen.<sup>39</sup>

---

38 Vgl. Connor 1994: 149f.

39 Zudem bleibt es bei Hayden Whites Beobachtung, dass eine Quelle erst dann als aussagekräftige Quelle erkennbar ist, wenn in der Gegenwart ein Forscher auf sein Wissen zurückgreift und eine Quelle deutet. Das, was als direktes Zeitfenster in die Vergangenheit gesehen wird, ist in der Tat ein Produkt der Gegenwart: Die Quelle, unabhängig von ihrem Alter, wird in der Gegenwart des Forschers ausgedeutet, weswegen der Quelle keine direkten Aussagen über die Vergangenheit, bzw. die „historische Wirklichkeit“, entnommen werden können. So erklärt Hayden White: „It is not the case that a fact is one thing and its interpretation another. The fact is presented where and how it is in the discourse in order to sanction the interpretation to which it is meant to contribute. And the interpretation derives its force of plausibility from the order and manner in which the facts are presented in the discourse. The discourse itself is the actual combination of facts and meaning which gives to it the aspect of a specific structure of meaning“ (White 1985: 107, Hervorhebungen – J.F.). Diese Position degradiert Quellen nicht zu wertlosen Erfindungen der Phantasie; schließlich ist auch der Diskurs keine Phantasie, weswegen sich Michel Foucault, der „Erfinder“ des Diskursgedankens, auch als „glücklichen Positivist“ (zitiert nach Goertz 2001: 54) bezeichnet. Die diskursive Praxis sei schließlich „eine Gesamtheit von anonymen, *historischen Regeln*, die in einer gegebenen Epoche für eine gegebene soziale, ökonomische oder sprachliche Umgebung die Wirklichkeitsbedingungen der Aussagefunktion definiert haben“ (zitiert nach Goertz 2001: 73, Hervorhebung – J.F.) und deswegen durchaus per Diskursanalyse objektiv feststellbar (s. auch Dreyfus et al. 1994: 56ff, aber vor allem in aller möglichen Deutlichkeit Foucault 1981: 198ff). Aber diese Perspektive lässt ein Beharren auf einer nur der Quelle immanenten Beweiskraft nicht im Geringsten zu. Geistesgeschichte unter Berücksichtigung der Diskursgeschichte ist auch für die Geschichtswissenschaft alles andere als überholt, da durch sie erst nachvollziehbar wird, wie bestimmte Erklärungen als gültige akzeptiert und wirkungsmächtig werden konnten. Letztlich ereignen sich auch die von Dieter Langewiesche ins Zentrum gerückten sozialökonomischen und politischen Entwicklungen nicht in einem leeren Raum, sondern im Diskurs. Sie stehen nicht für sich, sondern immer in einem diskursiven Zusammenhang. Dies mag zunächst trivial klingen, doch zieht diese Beobachtung mit sich, dass kein Dokument als Nullpunkt, von dem ausgehend sich kaskadenartig Entwicklungen abspielen, angenommen werden darf: Jedes Dokument, jede Quelle hat ein diskursives Vorspiel (vgl. Pêcheux 1984: insb. 96). Man muss wissen, über *was* und *wie* Menschen geredet haben, um zu einer plausibler Vermutung darüber zu kommen, warum Menschen zu einer bestimmten Zeit bestimmte Erklärungen und Deutungen als Grundlage für ihr alltägliches Handeln nutzten. Sicherlich haben sie auch über (sozial-) ökonomische und politische Entwicklungen geredet, aber was geredet wurde, muss nicht notwendigerweise das sein, was sich in Dokumenten oder anderen „handfesten“ Quellen widerzuspiegeln scheint. Quellen zu solcherart Entwicklungen bilden nicht das ab, was über diese Prozesse von dem Einzelnen gewusst wurde, aber genau *das*, was gewusst wird, was (das diskursive) *man* weiß, bestimmt menschliche Handlungen, die außerhalb des direkten Zugriffs von

Schwerer wiegt aber meiner Ansicht nach ein anderer Einwand, der letztlich auch die Existenz der vorliegenden Arbeit rechtfertigt: Benedict Andersons Thesen, dass a) Nationen notwendigerweise *imaginierte* Einheiten sind, weil sich die einzelnen Teile dieser Einheiten niemals persönlich, face-to-face begegnen, geschweige kennen lernen werden, und dass b) aufgrund dieser Eigenschaft des Imaginierten die Art und Weise, wie über jene Einheit gesprochen wird – und was die Voraussetzungen dafür sind, dass überhaupt über sie gesprochen werden kann und dass man sich unter dem Wort ‚Nation‘ etwas vorstellen kann –, eminent wichtig für Erklärungen von Nationsbildungen ist,<sup>40</sup> sind mittlerweile zum allgemeinen Konsens der Nationalismusforschung aufgestiegen.<sup>41</sup> Die dahinterstehende erkenntnistheoretische Annahme, dass das, wozu ein Mensch keinen direkten sinnlichen Zugang hat, primär durch Sprache vermittelt wird,<sup>42</sup> ist nicht ernsthaft bestritten, sondern grundsätzlich akzeptiert worden. Nach Anderson sei die Voraussetzung von Nationsbildung, dass Menschen intellektuelle Fähigkeiten, wie beispielsweise die Vorstellbarkeit einer *zugleich* begrenzten und unbegrenzten Serialität,<sup>43</sup>

---

staatlich-bürokratischen Institutionen angesiedelt sind (wobei aber schon wieder Diskurse mit in Betracht kommen, wenn man untersuchen will, wieso diese administrativen oder politischen Entscheidungen in einzelnen Bereichen erfolgten und in anderen aber nicht). Ich plädiere also nicht für eine Abkehr von der Quelle, aber für einen vorsichtigeren Umgang mit ihr. So unsicher der Weg über Quellen auch sein mag, er bleibt der einzige, der uns zur Verfügung steht – jedenfalls bis Zeitmaschinen (bzw. Reisen mit Überlichtgeschwindigkeit) erfunden werden. Wichtig ist aber folgendes: Das, was heute aus den Quellen herausgelesen wird, ist nicht die „historische Wirklichkeit“. Wirklichkeit, also das, was auf die Menschen wirkt oder Wirkung zeigt, ist ein nur in der Gegenwart erfahrbares Phänomen (s. dazu die erhellende Abhandlung „Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz“ von Hans-Georg Gadamer (1986: 133ff)). Ist eine Wirklichkeit vergangen, kann sie nicht mehr wiederhergestellt werden – nicht durch aufwendigste Denkopoperationen und erst recht nicht durch die Quelle allein. Die oft erwähnte historische Wirklichkeit ist nur eine quellen-gestützte Interpretation der Vergangenheit – Konstruktion, aber nie und nimmer Rekonstruktion; eine Operation der Gegenwart, deren Thema Vergangenheit ist.

40 Vgl. Anderson 1988: insb. 18ff.

41 Vgl. Sarasin 2003: 156ff.

42 Siehe dazu auch die anregende, wenn auch nicht in allen Abschnitten überzeugende Abhandlung *Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit* von John R. Searle (1997). Der etwas trotzig wirkende Versuch Searles, teilweise konträr zu seiner eigenen Argumentation und getrieben von einer leicht anachronistischen Furcht vor einem neuen Solipsismus die faktische und unumstößliche Existenz von „rohen Tatsachen“ verbissen einzuklagen, kann zwar nicht überzeugen, aber von dieser Schwäche abgesehen bietet Searle eine exzellent lesbare und einleuchtende Einführung in die Verschränkungen von Sprache, Sprechakten und Wirklichkeit.

43 Vgl. zu dieser Fähigkeit ausführlich Andersons 1998 erstveröffentlichten Aufsatz „Nationalism, Identity, and the Logic of Seriality“ in Anderson 2002: 29ff.

erlernten, damit anschließend mit diesen neu in die Vorstellungswelt eingedungenen Begriffen das Prinzip ‚Nation‘ und ‚Nationalismus‘ überhaupt erst eine Weltdeutung, die traditionellen Alternativen hinsichtlich ihrer Sinnstiftungspotentiale überlegen war, entstehen und sich durchsetzen konnte. Aber was für die Nation gilt, gilt auch für andere Phänomene, die sich dem direkten, sinnlichen Zugriff des einzelnen Menschen entziehen. Auch sozialökonomische und politische *Prozesse* (nicht: Ereignisse!) sind ebenso wenig wie Nationen zu sehen, zu riechen oder zu hören, weswegen, analog zu Andersons Argumentation, die auf der Ebene der Sprache zu findenden Voraussetzungen in Betracht gezogen werden müssen, die einen neuen Sinnhorizont eröffnet haben, sodass einzelne Ereignisse von Menschen für die Betroffenen als Resultate von größeren Prozessen wahrgenommen werden können. Der Verlust des Arbeitsplatzes oder neue Eingriffsbefugnisse der staatlichen Bürokratie als Manifestationen der von Dieter Langewiesche angeführten „realen“ Prozesse müssen mitnichten in einem Zusammenhang mit Nationsbildung oder auch mit der Existenz einer Nation interpretiert werden, wie das Beispiel der Reformen des Absolutismus in Frankreich zeigt, die ebenfalls zu faktischen Veränderungen des alltäglichen Lebens, aber nicht zu einem französischen Nationalismus führten.<sup>44</sup> Die evidente Existenz eines Ereignisses führt nicht *ursächlich* bereits dazu, dass es in Relation zu einem intellektuellen, *imaginierten* Zusammenhang von Kausalitäten in Bezug auf eine zeitliche Referenzebene verstanden wird, wobei dieser Zusammenhang wiederum auf Nationen oder ähnliche imaginierte Ordnungsprinzipien der Weltdeutung rekurriert. Denn ebensogut könnte ein solches Ereignis in einen Zusammenhang mit einer religiösen Sichtweise gebracht werden, in der jegliche Veränderung des Zustandes der Welt als unhinterfragbare Äußerung des Willen Gottes erscheint.

Mein Einwand ist also, dass sozialökonomische und politische Prozesse erst dann wichtige Faktoren für die Nationalismusforschung werden, wenn einzelne Ereignisse von den Menschen als Ausdruck der wirkungsmächtigen Existenz solcher Prozesse *in Bezug auf die Nation* verstanden werden. Die Kategorien der Erkenntnis gehen der Wahrnehmung voraus,<sup>45</sup> weswegen es

---

44 Diese Veränderungen waren dann möglicherweise Voraussetzungen für kulturelle Prozesse, die später wiederum in einer Beziehung zu später sich entwickelnden Nationalismen stehen könnten. Zu dieser Thematik finden sich einige Hinweise in dem Sammelband *Staatsbildung als kultureller Prozess*, z. B. im einleitenden Beitrag von Dagmar Freist (2005).

45 Ich folge mit dieser Auffassung sowohl Kant und Gadamer als auch dem radikalen Konstruktivismus. Eine nähere Diskussion des zeitlichen Verhältnisses von Kategorien und Er-

nicht unwichtig oder gar überholt ist, zu untersuchen, woher diese Kategorien entstammen; denn natürlich oder gottgegeben sind sie gewiss nicht. Dass in einer retrospektiven Betrachtung recht offenkundig erscheint, dass zwischen Ökonomie und Nationalstaatsbildung Verbindungen bestehen, heißt *nicht*, dass für Zeitgenossen der betrachteten Epoche diese Verbindungen ebenfalls als einleuchtende und sinnstiftende Erklärungen begriffen wurden und infolgedessen deren Handlungen beeinflussten. Aber genau diese Handlungen sind das, was sich uns heute als „Geschichte“ darstellt, weswegen es nicht als Erklärung ausreicht, aus den überlieferten Ereignissen nachträglich Prozesse zu isolieren, ohne zu erörtern, wie und mit welchen begrifflichen Kategorien die überlieferten Ereignisse von ihren Zeitgenossen wahrgenommen und erlebt worden sind und auf welcher ideengeschichtlichen Grundlage sich diese Kategorien bilden konnten.<sup>46</sup> Für eine derartige Untersuchung ist Kenntnis solcherart Prozesse selbstredend die Voraussetzung. Darum spreche ich den empirischen Analysen zwar nicht ihre Legitimität ab, aber ich betone mit Nachdruck, dass sie eine Untersuchung der Genealogie der historischen Sinn-Kompetenzen keineswegs überflüssig machen.

Dietmar Schirmers Forderung nach einer Nationalismusforschung der empirisch-robusten Argumentationsgrundlage weise ich folglich zurück. Seit Max Weber ist bekannt, dass die Nation in der subjektiven Vorstellung entsteht und nicht objektiv nachgewiesen werden kann, da jedes beliebige Merkmal

---

kenntnis möchte ich hier nicht bieten, da dieses Thema bereits von einer Vielzahl von Autoren bearbeitet worden ist, die diese Diskussion besser darstellen und erörtern können als ich. Für eine umfassende Einführung in die moderne Erkenntnistheorie siehe beispielsweise Norbert Schneiders *Erkenntnistheorie im 20. Jahrhundert* (1998). Mit Bezug auf Foucault hätte ich auch schreiben können, dass die Ordnung der Dinge nicht aus dem Subjekt kommt oder in ihm entsteht, sondern vom Diskurs determiniert ist (vgl. Foucault 1974: z. B. 163f), doch bei allen Verwirrungen um Foucaults Werk wäre durch einen Bezug auf ihn diese Verwirrung wahrscheinlich auch in meine Argumentation eingeflossen. Meine Herangehensweise hat aber dennoch erheblich mehr Michel Foucault als Immanuel Kant zu verdanken, wenngleich die gesamte heutige Welt wiederum erheblich mehr Immanuel Kant als Michel Foucault zu verdanken hat (was in 200 Jahren aber auch schon wieder anders interpretiert werden dürfte).

46 Allerdings soll damit nicht eingefordert werden, dass vergangene Ereignisse mit den zeitgenössischen theoretischen Mitteln erschlossen werden sollten, wie dies der Germanist Hans Carl Finsen versucht hat: Er analysierte die „Rede über die Nation“ (Finsen 2001: 187) des 18. und 19. Jahrhunderts mit den Mitteln der damaligen, eng mit der Antike verknüpften Rhetorikschulen und kommt zu dem mir nicht sehr weiterhelfenden Ergebnis, dass man in England und Frankreich wie Vergil und Deutschland wie Cicero sprach. Tatsächlich vollbringt es Finsen, wie der Untertitel seines Buchs anzeigt, „Redestrategien im nationalen Diskurs“ zu analysieren, ohne einen einzigen Text von Michel Foucault im Literaturverzeichnis aufzuführen.

zur dann als objektiv wahrgenommene Grundlage einer Nation erklärt werden kann, sofern die potentiellen Mitglieder dieser Nation daran glauben, dass dieses Merkmal für ihre Nationalität konstituierend ist;<sup>47</sup> eine Sichtweise, die lange nach Weber explizit von Anthony D. Smith<sup>48</sup> und implizit von Benedict Anderson<sup>49</sup> wieder aufgegriffen und systematisiert wurde. Das daraus folgende Problem ist, dass dieser Wille, eine Nation zu sein, nicht an einzelnen vermeintlichen Manifestationen des nationalen Mythos wie Denkmälern oder sonstigen Erinnerungsorten<sup>50</sup> abgelesen werden kann. An ihnen kann nur in Erfahrung gebracht werden, was zu einem bestimmten Zeitpunkt als Grundlage imaginiert wird; was ‚Nation‘ als Kategorie der Wahrnehmung ist, weiß man deswegen nicht, nur mit welchen Stilmitteln ‚Nation‘ ausgestaltet sein kann. Ebenso verhält es sich mit dem nationalen Mythos. Auch wenn schließlich jede verfestigte Erinnerungsstruktur als ein nationaler Mythos erkannt und mit einem Essay oder einer Abhandlung bedacht worden ist, hat sich deswegen noch nicht eine Theorie des nationalen Mythos ergeben.<sup>51</sup> Es erweist sich deswegen als schwer möglich, einen empirischen Zugang zum Nationalismus zu finden, ohne auf die Existenz von objektiven Kriterien zurückgreifen – und damit in ein früheres Paradigma der Forschung zurückfallen – zu müssen. Sicher können einzelne Einstellungen abgefragt und ausgewertet werden;<sup>52</sup> allerdings erweist sich eine qualitative Interpretation der erhobenen Daten mitunter als ausgesprochen inhaltsarm.<sup>53</sup> Wenn Dietmar

---

47 Vgl. Weber 2001: 168ff, 204ff, 222ff und insb. 174.

48 Vgl. insb. Smith 1999, aber auch alle seine späteren Werke bauen auf diesem Grundgedanken der Gemeinschaft im Individuum auf. Siehe auch die ausführliche Würdigung Webers in Smiths Aufsatz „Nationalism and Classical Social Theory“ (Smith 2004: 102ff., insb. 117).

49 Vgl. zu den Verbindungen von Weber und Anderson, der Weber in seinen Arbeiten nicht erwähnt, das Kapitel „Die Wirklichkeit der Fiktion“ in Sarasin 2003: insb. 152ff.

50 Zum Konzept der Erinnerungsorte vgl. grundlegend Nora 1998, sowie den kurzen Übersichtstext von Francois et al. 2001.

51 Selbstverständlich kann hier eingewendet werden, dass man eine solche auch gar nicht brauche, weil die Geschichtswissenschaft an der restlosen Erfassung von vergangenen Erscheinungen interessiert ist und weniger an einer theoretischen, abstrakten Erklärung dieser; aber dieser Einwand kann ebenso auch mit der Gegenfrage erwidert werden, wozu eine solche theorie- und dadurch verständnislose Total-Dokumentation gut sein sollte.

52 So konnten Hilde Weiss und Christoph Reinprecht nachweisen, dass die klassische Unterscheidung zwischen westlichem (zivilen, fortschrittlichen) und östlichem (ethnischen, regressiven) Nationalismus in Bezug auf die Selbstwahrnehmung durch Bewohner Osteuropas nicht zutreffend ist (vgl. Weiss et al. 1998). Dieser Befund kann zwar denjenigen nicht überraschen, der sich bereits theoretisch intensiver mit dieser Zweiteilung der Nationalismen beschäftigt hatte, aber die Daten sind nichtsdestoweniger aufschlussreich und anregend.

53 Und falls die Antworten nicht zur These passen, werden sie solange interpretiert, bis sie eingepasst sind. So stellt Fredrika Björklund lapidar fest, dass die russische Minderheit in

Schirmer selbst in einer umfangreichen Untersuchung der aus Publikationen der Weimarer Republik ableitbaren politischen Deutungsmuster unter anderem zu dem Ergebnis kommt, dass sich die politische Rechte an einem zirkulären Geschichtsmodell der ewigen Abfolge von Aufstieg und Verfall orientiert, während das der politischen Linken linear auf ein von der Vernunft geprägtes Telos zusteuert,<sup>54</sup> verleiht er so altbekannten Grundannahmen über die jeweiligen Geschichtsvorstellungen bestimmter politischer Lager nun empirische Gewissheit<sup>55</sup> und adelt sie als ‚nachgewiesen‘. Die verschiedenen Vorstellungswelten während der Weimarer Republik vermag er durch viele Zitate veranschaulichen, was nur zu einem oberflächlichen Verständnisgewinn in Bezug auf diese Imaginationen führen kann: Die Kategorien der Wahrnehmung können so nur exemplifiziert werden, doch woher sie kommen, bleibt völlig unklar, wenn nur auf die Materialisierungen dieser Kategorien – hier in Form von Zeitungsartikeln und Kommentaren – zurückgegriffen wird. Die Deutungskriterien der Wirklichkeit sind nicht dadurch verständlich gemacht, indem man katalogisiert, was sie hervorbringen oder hervorgebracht haben. So kommt man – bildlich gesprochen – immer zu spät.

Der Kurzschluss, dass man das Deutungskriterium ‚Nation‘ gänzlich verstehen könne, wenn man nur genug Menschen danach frage, was sie unter ‚Nation‘ verstünden, scheint auf eine Vorstellung Giambattista Vicos (1668-1744) zurückzugehen, die Friedrich Kittler als Gründungsmoment der Kulturwissenschaften ansieht.<sup>56</sup> In seiner Auseinandersetzung mit Descartes kommt Vico 1725 in seiner Schrift *Scienza nuova* zu dem Schluss, dass nicht Descartes‘ Prinzip der Evidenz die Bedingung der Erkenntnis sei, denn „jede Idee, so irrig sie auch sei, kann evident erscheinen“ (Croce 1927: 3). Vico hingegen leitet von der „uralten italienischen Weisheit“ (ebd.: 4), dass Gott

---

Litauen sich deswegen mehrheitlich *nicht* zu der Aussage bekennen wollte, dass der litauische Pass ausreiche, um auch Litauer zu sein, weil sie die Frage „in a different way“ (Björklund 2006: 103) verstanden hätten und eigentlich, irgendwie, letztendlich doch dieser Meinung seien (vgl. Björklund 2006: 102f). Soviel also dazu, dass empirisches Material zu „robusteren“ Aussagen führen würde. „Über trostlose Empirie wird nach Jugendstilmuster ästhetisierend getröstet“ (Adorno 1971: 119), bzw. interpretiert, bis auch die russische Minderheit eigentlich litauische Mehrheit sein will.

54 Vgl. Schirmer 1992: 170ff.

55 Aber reichte dafür angesichts der Auflagezahlen nicht bereits ein längerer Blick in Oswald Spenglers *Untergang des Abendlandes*?

56 Vgl. Kittler 2001: 19ff. Für Johannes Rohbeck hat Vico nicht nur die Kulturwissenschaft, sondern generell die moderne Geisteswissenschaften ins Leben gerufen (vgl. Rohbeck 2004: 80).

deswegen allwissend ist, weil er alles geschaffen hat, ab, dass „*die Bedingung, ein Ding zu erkennen, darin besteht, es zu schaffen*“ (ebd.: 5). Gott verfügt über die absolute Wahrheit über die Welt aufgrund der „*Einsicht des Urhebers in die innere Struktur seines Werkes*“ (Blumenberg 1998: 50) und nicht mehr – wie beispielsweise Laktanz annahm –, weil ihm die Welt und mit ihr logischerweise auch die Wahrheit gehöre und er über dieses Eigentum nach Gutdünken verfügen könne.<sup>57</sup> Damit verschiebt Vico den Akzent vom ursächlichen Eigentum der Wahrheit zu einer Relation der Wahrheit zu Herstellungsprozessen. Dies ermöglicht ihm eine leicht nachvollziehbare Übertragung seines Erklärungsmusters auf Menschen: So fallen für Vico bei der Betrachtung von Phänomenen der menschlichen Welt – wie Ackerbau oder Bekleidungsmoden – Wahrheit und Gemachtheit tendenziell zusammen, „*denn es kann nirgends größere Gewißheit für die Geschichte geben als da, wo der, der die Dinge tut, sie auch erzählt*“ (Vico, zitiert nach Croce 1927: 19). In der Rezeption Vicos verstand man unter diesen Feststellungen, dass das, was Menschen gemacht haben, von Menschen erklärt werden könnte: Weil der Mensch den Ackerbau erfunden und kultiviert hat, kann der Mensch auch die „wahre“ Kulturgeschichte des Ackerbaus schreiben.<sup>58</sup> Oder in Ana-

---

57 Zu Laktanz vgl. Blumenberg 1998: 122f, aber auch 50ff.

58 So schreibt Benedetto Croce emphatisch: „Und was war die Geschichte des Menschen anderes als ein Erzeugnis des Menschen selbst? Wer macht die Geschichte, wenn nicht der Mensch, mit seinen Gedanken, seinen Gefühlen, seinen Leidenschaften, seinem Willen und seinen Taten?“ (Croce 1927: 19) Eine solche, den Menschen zum Gott der Geschichte machende Lesart hat aber zur Bedingung, dass Vicos Konzept der göttlichen Vorsehung gänzlich als irrelevante Konzession an den Vatikan abgetan wird. Dass diese Einschätzung für den überzeugten Katholiken Vico kaum zutreffend sein kann, da so die Vicos Theorie antreibende Dialektik von Freiheit und Notwendigkeit verloren gehen würde, hat in aller Deutlichkeit Karl Löwith gezeigt (vgl. Löwith 1953: 118ff, aber auch die detaillierte Studie Löwith 1968: insb. 14ff). Croce hingegen liest Vico aus der Perspektive des französischen Aufklärers Anne Robert Jacques Turgot (1727-1781), der 1750 mit seiner *Philosophischen Darstellung der allmählichen Fortschritte des menschlichen Geistes* die Geschichte der menschlichen Welt systematisch als Gattungsgeschichte schreibt, in der die einzelnen Menschen hinter die Gattung ‚Mensch‘ zurücktreten (zu Turgot vgl. Rohbeck 2004: 30 mit allen relevanten Literaturhinweisen). Aber auch 238 Jahre später hat das Konzept von Geschichte als Gattungsgeschichte nicht jegliche Anziehungskraft verloren, wie der engagierte Aufsatz „Das historische Bewußtsein der Neuzeit. Anthropologie als Grundwissenschaft“ von Günther Dux (1988) beweist. Sein Versuch, die Menschengeschichte an die Naturgeschichte zu koppeln, überzeugt allerdings nicht, da er die Klippe des romantischen Suchens nach einem absoluten Ursprung auch durch Namensänderung nicht zu umschiffen vermag: Dux nennt dieses Suchen nun „historisch-genetische Theorie“ (Dux 1988: 95 und zuletzt ausführlicher, aber deswegen nicht überzeugender Dux 2000), wodurch sich die Ausrichtung des Denkens gen Ursprünglichkeit, trotz seiner Aussage, dass das Suchen nach Absolutem das Denken still stellen würde (vgl. Dux 1988: 94), aber wohl kaum ändert.

logie zur Nation gesetzt: Weil der Mensch Nationen geschaffen hat, kann der Mensch Nationen erklären – denn dass Nationen nichts Natürliches und somit nicht Teil der Schöpfung sind, dürfte in zahlreichen Arbeiten nunmehr hinreichend nachgewiesen worden sein.<sup>59</sup> In der Rezeption werden Vicos „Menschen“ also stillschweigend zum Kollektivsingular ‚Der Mensch‘ (= Die Menschheit) uminterpretiert und anschließend postuliert, dass das, was ein Mensch irgendwann einmal geschaffen habe, von einem anderen Menschen, der mitunter viele Jahrhunderte später lebt, in seiner Wahrheit mit Gewissheit erkannt werden könne. Doch meiner Ansicht nach sollte man Vicos Allegorie des Herstellens durchaus wörtlich nehmen: Gott kann wahrhaftig erkennen, was *er* geschaffen hat. Logischerweise folgt bei einer Übertragung dieses Prinzips auf die menschliche Welt, dass der Mensch ‚A‘ wahrhaftig auch nur jenes zu erkennen vermag, was *er selbst* als Einzelner geschaffen hat. Ob er etwas von Mensch ‚B‘ Erschaffenes wahrhaftig erkennen kann, ist damit mitnichten gesagt. Nur derjenige, der handelt, kann laut Vico über die Wahrheit dieser Handlung anderen berichten. Doch bleibt offen, ob durch einen Bericht diese Wahrheit ohne Inhaltsverluste kommunikativ weitergereicht werden kann. Aus Vicos Allegorie ist jedoch nicht ohne weiteres abzuleiten, dass jeder Mensch ein besonderes Erkenntnispotential für alle jemals von Menschenhand verursachten oder erschaffenen Phänomene der menschlichen Welt besitzt.<sup>60</sup> Vicos Paradigma, dass „*nur die Menschen selbst ... diese Welt der Völker geschaffen*“ (Vico 1965: 424) haben und nicht Gott, lässt die Schlussfolgerung zu, dass die Menschen ihre eigene Geschichte machen und Gott mit der Beherrschung der Natur beschieden wird. Somit braucht der

---

59 Eine kurze, anschauliche und hervorragend zu lesende Widerlegung dieser naturalistischen Annahme findet sich bei Shafer 1955: 15ff. Nebenbei zeigt sich an diesem Text, dass a) viele neue Einsichten der Nationalismuskforschung in der Tat mehr an eine abermalige Erfindung des Rads gemahnen und b) Autoren aus dem englischen Sprachraum häufig eine bemerkenswerte Eleganz des Ausdrucks aufweisen.

60 Vicos Voraussetzung für wahrhaftiges Verstehen ist, dass man sich völlig auf die Stufe dessen begeben müsste, dessen Produkt man verstehen wolle und aus dieser Position heraus, den Produktionsvorgang gänzlich nachvollziehen müsste. „In order to know what the first men made one must follow the order of their own making, i.e., proceed in the same way as they themselves proceeded.“ (Morrison 1978: 590) Das Verstehen ist für Vico ein aktiver Prozess, der Erkenntnis mit Wiederholung des Herstellens gleichsetzt. Um zu verstehen, muss der Mensch gleichsam zu dem Menschen werden, dessen Produkte (worunter auch Verhaltensweisen und Handlungen zu verstehen sind) er verstehen will. Vico hielt eine solche Total-Einfühlung offenkundig für möglich (jedenfalls gegen Ende seines Lebens, anfangs war er gegenüber der Fähigkeit der Menschen zum wahrhaftigen Verstehen noch sehr skeptisch, vgl. ebd. 582ff), aber ein heutiger Forscher sollte sich dieser Position nicht mehr anschließen (zu den Gründen siehe auch Kapitel 3 der vorliegenden Arbeit, passim).



Mensch nicht mehr auf die Mithilfe Gottes, der ihm die Wahrheit eingibt,<sup>61</sup> hoffen, wenn er die Welt(geschichte) verstehen will: Wahrheit wird zum denkerischen Aufwand in Beziehung gesetzt.<sup>62</sup> Aber was *die* Menschen gemacht haben, muss *dem* Menschen deswegen nicht wahrhaftig zugänglich sein. Auf der Grundlage des ‚Vico-Axioms‘ würde eine solcherart privilegierte Erkenntnis nur entstehen, ginge man von der tatsächlichen Existenz einer die Individuen verbindenden Entität ‚Menschheit‘ aus, an der alle Menschen geistig teilhaben. Diese ‚Menschheit‘ übertrifft auch deutlich die von Giordano Bruno (1548–1600) ins Spiel gebrachte Menschheit als Summe der über die individuell-endliche Existenzzeit hinaus tradierten empirischen Beobachtungen einzelner Menschen. Sie ist mehr als Brunos ganz konkret verstandener Wissensspeicher.<sup>63</sup> Während Brunos Menschheit eine von vielen Erkenntnisbegünstigungen darstellt, erscheint die empathische Menschheit des Vico-Axioms als prominenter und genuiner Erkenntniszugang. Aber zu dieser Vorstellung hat Karl Löwith bereits das Nötige gesagt: „Die »Menschheit« hat in der historischen Vergangenheit nie existiert und kann auch in keiner Gegenwart existieren; sie ist eine Idee und ein Ideal der Zukunft als dem notwendigen Horizont für die eschatologische Konzeption einer Universalgeschichte“ (Löwith 1953: 26). Es gibt keine Menschheit, die etwas erschafft oder versteht; es gibt nur höchst unterschiedliche, sich untereinander kaum verstehende Menschen, in deren (Innen-) Leben jede Konstanz fehlt.<sup>64</sup>

---

61 Für eine herausragende Analyse des Wahrheitsbegriffes seit der Antike siehe Hans Blumenbergs *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (1998), aber auch von demselben Autor das Kapitel „Die Wahrheit – Tochter der Zeit?“ in *Lebenszeit und Weltzeit* (2001a: 152ff) und die Abhandlung „Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung“ in *Ästhetische und metaphorologische Schriften* (2001b: 139ff).

62 Bezüglich zur Naturwissenschaft findet sich dieser Gedanke bereits bei Francis Bacon (vgl. Blumenberg 1998: 34ff und 70ff), doch bei Vico wird auch in der Geisteswissenschaft Wahrheit an Arbeit gekoppelt und jede göttliche Eingebung als Erklärung zurückgewiesen.

63 „Der römische Geometer Menelaos besaß die Voraussetzung, mehr zu erfassen als Hipparch, weil er die Veränderung der Bewegung bis 462 Jahre nach dem Tode Alexanders vor sich hatte. Noch mehr mußte 1202 Jahre danach Mahomed Aracensis wahrnehmen. Kopernikus aber, so gut wie in unserer Gegenwart, hat nach 1849 Jahren noch mehr gesehen“ (Bruno, zitiert nach Blumenberg 1996: 646).

64 Dazu in Anlehnung an Friedrich Nietzsches „wirklicher Historie“ in aller Deutlichkeit Michel Foucault: „Nichts am Menschen – auch nicht sein Leib – ist so fest, um auch die anderen Menschen verstehen und sich mit ihnen wiedererkennen zu können. Alles, woran man sich anlehnt, um sich der Geschichte zuzuwenden und sie in ihrer Totalität zu erfassen, alles was sie als eine geduldige und kontinuierliche Bewegung erscheinen läßt, muß systematisch zerbrochen werden. Das tröstliche Spiel des Wiedererkennens ist zu sprengen. Wissen bedeutet auch im historischen Bereich nicht »wiederfinden«, und vor allem nicht »uns wiederfinden«. Die Historie wird »wirklich« in dem Maße sein, in dem sie das Diskontinuierliche

Dennoch, so scheint es, gehen viele empirische Ansätze zur Erforschung von Nationalität und Nationalismen – in deren Zentren auch immer wieder der nationale Mythos auftaucht – von einem solchen privilegierten Erkenntniszugang des Menschen als Teil einer tatsächlichen Menschheit und auch von der dahinterstehenden auf Francis Bacon zurückreichenden, orthodoxen Schaffens- und Herstellungslehre aus, wenn angenommen wird, dass es ausreiche, eine genügend große Menge von Menschen zu befragen oder Denkmäler zu analysieren, möglichst viele Publikationen auszuwerten und Wörter zu zählen, um das Wesen der Nation ohne störende, weil beschwerliche Hermeneutik zu erkennen. Doch ebenso wie aus einer Vielzahl von Augenzeugenberichten der Tathergang sich nicht notwendigerweise erschließen muss, muss auch ein immenser empirischer Daten- und Quellenkorpus nicht zur Erhellung des durch ihn beschriebenen Phänomens beitragen. So erhält man höchstens Hinweise auf Inhalte von Mythen, aber nicht auf die Form des Mythos. Schon Giambattista Vico warnte davor, ohne eingehende Prüfung des zu untersuchenden Problems Mathematik als Methode der Analyse zu verwenden und ihr blind zu vertrauen, denn *„dort, wo es keine Figuren von Linien oder Zahlen gibt oder sie nicht notwendig anwendbar ist, kann sie oft, anstatt die Wahrheit zu beweisen, scheinbare Beweise für das Falsche liefern“* (Vico, zitiert nach Croce 1924: 21). Und so behilft sich Vico, indem er Verstehen von Menschenhandlungen auf dem Umweg über ihre Mythen und Institutionen herbeiführen will. Isaiah Berlin fasst zusammen:

„Der zentrale Gedanke ist immer noch, dass Menschen nur das wirklich verstehen können, was sie gemacht haben. Am besten verstehen sie, was sie selbst geschaffen haben, aber sie können auch verstehen, was andere gemacht haben, weil es sich um eine kollektive Schöpfung handelt, die zum größten Teil bereits in Urzeiten erfolgte.“ (Berlin 2006: 116)

Vico schließt, dass wer sich in diese eher primordialen als urzeitlichen Schöpfungen anderer Menschen einfühle, auch die Handlungen der Menschen verstehen könne; indem man ihre Schöpfungen zu den eigenen mache, werde man ihnen gleich, aber: Je größer der zeitliche Abstand zwischen Nachvollziehenden und Nachvollziehendem, desto schwieriger sei diese Operation. Als eine besonders geeignete Form jener Schöpfungen erscheint

---

in unser eigenes Sein einführen wird. [...] Denn das Wissen dient nicht dem Verstehen, sondern dem Zerschneiden.“ (Foucault 1998: 57)

bei Vico der Mythos, und hier schließt sich nun der Kreis endgültig: Über den Mythos kann man per Einfühlung andere Menschen und ihre Weltbilder verstehen, aber der Mythos wird nicht als spezifische Form kollektiver Schöpfungsleistung untersucht und erklärt, sondern als Medium des Verstehens benutzt. Was ein Mythos ist, bleibt weiterhin deutlich, wenn auch Vico zeigt, wofür er gut sein kann.

Vicos Lehre, die gemeinhin als Gründungsmoment der modernen Kulturwissenschaften angenommen wird, kann demnach den Mythos nicht erklären, weder in seiner eine Menschheit als gegebenen Erkenntniszugang voraussetzenden verkürzten Form, noch mit seiner letzten Schleife über den Mythos als Medium der Horizontverschmelzung. Im ersten Fall erhält man umfangreiche, aber zunächst noch bedeutungslose Materialsammlungen, im anderen Fall müsste man einem Modell des Verstehens folgen, das zu intuitiv ist, um noch Wissenschaft zu sein. Nichtsdestoweniger bleibt der Ausgangspunkt seiner Überlegungen fruchtbar: Bei einer Untersuchung anzusetzen sei dort, wo Wirklichkeit erzeugt, aber nicht direkt einem empirischen Nachweis transparent gemacht wird, das heißt bei den Modi des Denkens. Dort findet sich das Imaginierte, das Nationen mit allen ihren Folgeproblemen (Nationalismus, Nationenbildungen, nationaler Mythos, Nationalität, u.v.m.) laut Andersons These ausmacht und nicht in den Symbolen des Imaginären wie Denkmälern, Parteiprogrammen oder sonstigen Erinnerungsorten. Und völlig zu Recht weist Phillip Sarasin darauf hin, dass nicht nur die Adepten Andersons, sondern auch Anderson selbst diesen letzten entschiedenen Schritt zum Imaginierten nicht wagt und stattdessen mit den allgemein akzeptierten Mitteln der quellenzentrierten Geschichtswissenschaft die symbolische Ebene des Phänomens ‚Nation‘ untersucht.<sup>65</sup> Dabei werden oft Methoden angewandt, die für die Analyse des Faktischen zugeschnitten sind, was konsequenterweise zu einer Objektivierung der Vorstellungen<sup>66</sup> führt: Auch bei Anderson erschöpft sich die Überprüfung seiner These in der Feststellung, dass letztendlich der Kapitalismus, der die maschinellen und logistischen Voraussetzungen für die Verbreitung von Schriften und Massenmedien erzeugt habe, Nationen erfunden hätte:

---

65 Vgl. Sarasin 2003: 157.

66 Hier kann nur kurz angemerkt werden, dass nach Ernst Cassirer Objektivierung von Imaginiertem die Grundfunktion des Mythos ist. Die Analogie zur dargestellten Objektivierung des Imaginierten im Ansatz Andersons kann aber in der vorliegenden Arbeit nicht konsequent untersucht werden.

„Vor dem Hintergrund der unausweichlichen Vielfalt menschlicher Sprachen machte die Verbindung von Kapitalismus und Buchdruck eine neue Form vorgestellter Gemeinschaft möglich, deren Grundzüge bereits die Bühne für den Auftritt der modernen Nation vorbereiteten. Die Ausdehnbarkeit dieser Gemeinschaften hatte ihre inhärenten Grenzen, und gleichzeitig bestand eine nur zufällige Beziehung zu den bestehenden politischen Grenzen.“ (Anderson 1988: 53)

Demnach war „von grundlegender Bedeutung ... das Zusammenspiel von ... Technologie und Kapitalismus“ (ebd.: 50); Druckerpressen schafften Nationen, weil sie einen Raum für nationale Symbole aufspannten, der zuvor nicht vorhanden war. Doch anstatt nun in einem nächsten Schritt diesen symbolischen Raum zu strukturieren, zeigt Anderson nur verschiedene Inhalte, mit denen sich dieser Raum füllte oder mit denen er gefüllt wurde.<sup>67</sup> Deswegen sind auch auf Andersons Methode zurückgreifende Ansätze der Erforschung nationaler Mythen grundsätzlich empirischer Art und können infolgedessen die Denkform Mythos nicht erklären, sondern verbleiben ihrem oftmals anzutreffenden Gestus einer Totalerklärung nationaler Mythen zum Trotz bei einer Analyse vergangener Öffentlichkeiten und Meinungsbilder. Auch hier scheint Vicos Metapher der Konversion von Gemachtheit und Wahrheit durch: Der Forscher muss zeigen, was geschaffen wurde und bestenfalls auch noch untersuchen, wie die Umstände waren, in denen es geschaffen wurde, dann sei das Problem erschöpfend bearbeitet. Die Voraussetzung für diese Konversion, dass der konkrete Schöpfer über seine konkrete Schöpfung erzählen muss, ist hierbei aus dem Blick geraten. Geschichten werden zu ‚Der Geschichte‘,<sup>68</sup> die wir alle wahrhaftig verstehen können, wenn wir sie uns nur lange genug erzählen lassen und mitschreiben – und anschließend das scheinbar Überflüssige und Unstimmige aussortieren. Und wenn uns Menschen von nationalen Glanzzeiten erzählen, die sie durch Gewalt wiederherzustellen versuchen, dann wird der nationale Mythos zum *movens* der Geschichte erklärt. So schreibt Dubravka Ugresic: „*Die Ursache* [des Kriegs in

---

67 Die späteren Aufsätze Andersons (nun in einem Sammelband erhältlich: s. Anderson 2002), die sich eingehender mit den Denkbedingungen für die Entstehung solcherart Raum auseinandersetzen, werden in Europa im Regelfall nicht rezipiert.

68 Diese Transformation hatte Vico allerdings nicht im Sinn, wenn er von ‚der Geschichte‘ sprach: Er meinte mit diesem Ausdruck wahrscheinlich nur die singuläre Erzählung, nicht den Sammelbegriff für alles Vergangene, denn erst nach Vicos Tod begann sich ‚Die Geschichte‘ erst langsam durchzusetzen. Zu der Herausbildung dieses Kollektivsingulars vgl. Koselleck et al. 1975: insb. 647ff.

Ex-Jugoslawien – J.F.] *liegt nicht im Zerfall Jugoslawiens, sondern in den Konzepten, die hinter den neuen Staaten stehen*“ (Ugresic 1999: 2). Damit wird die deskriptive Ebene aber nur scheinbar zurückgelassen, denn an die Stelle der Erfassung und Deutung der konkreten vergangenen Ereignisse tritt nun die Erfassung und Deutung von Vorstellungen und Deutungsmustern, welche – je nach wissenschaftlichem Geschmack des Autors – unter den Begriff des nationalen Mythos subsumiert werden können. Letzteres wird analog zu Ersterem betrieben: Dinge oder Phänomene, die als Konkretisierungen von Vorstellungen verstanden werden, werden hinsichtlich ihrer Position und Ausgestaltung in Raum und Zeit eingehend unter der Prämisse, dass sie etwas mit ‚Nation‘ zu tun haben, untersucht. Dass das Hermannendenkmal<sup>69</sup> in einer Relation zum sich verbreitenden Nationalbewusstsein in Deutschland steht, ist dabei so offenkundig, dass man auf eine eingehende Untersuchung, wie diese Relation wirkt bzw. funktioniert, zugunsten der Darstellung verzichtet, wie sich diese Relation historisch konkret ausgestaltet hat.

Auch hier empfiehlt sich ein Blick auf Giambattista Vico, denn dieser geht davon aus, „*daß diese historische Welt ganz gewiß von den Menschen gemacht worden ist: und darum können [...] in den Modifikationen unseres eigenen menschlichen Geistes ihre Prinzipien aufgefunden werden*“ (Vico 1965: 125).<sup>70</sup> Es sind Veränderungen im Denken der Menschen, die die Wandlungen der historischen Welt ursächlich erklären. Dass diese Veränderungen des Denkens nicht von Gott eingegeben sind und in unterschiedlichen Bezugsverhältnissen zur menschlichen (also: historischen) Welt stehen, ist dabei nicht bestritten – sie sind nicht nur neue Ideen. Doch leitet sich aus dieser Annahme, die als Grundlage der vorliegenden Untersuchung dient, nicht ab, dass nach einer Betrachtung der Veränderungen der historischen Welt bereits ihre Prinzipien zu Tage treten würden, denn dafür bedarf es (auch) einer Dekonstruktion des menschlichen Geistes; d. h. es kann keine Ontologie eines historischen Phänomens oder Zeitpunkts ohne eine Genealogie der sie bedingenden Sinn-Kompetenzen geben.

Nimmt man nun noch die „*Hinwendung zur Sprache*“ (Eppler 1992: 63) des 20. Jahrhunderts mit in Vicos Sichtweise auf, ist man schon nahe bei Michel

---

<sup>69</sup> Zum Hermannendenkmal vergleiche exemplarisch Mosse 1976: 74ff.

<sup>70</sup> In diesem Zitat nun erscheint Vicos „menschliche Geist“ offenkundig als Kollektivsingular stellvertretend für die Gesamtheit der „Geister“ aller Menschen.

Foucaults Methode der *Archäologie des Wissens*.<sup>71</sup> Aus Foucaults Perspektive zählen nicht nur faktische Geschehnisse, sondern vielmehr die Regeln für das Reden über dieses Geschehene. Wichtiger – weil wirkungsmächtiger – als die sozialökonomischen und politischen Entwicklungen ist die Art und Weise in der über jene gesprochen wurde, denn über die die Wahrnehmung präfigurierende Wirkung von Sprache und von Sprache nicht zu trennenden diskursiven Formationen werden die konkreten Geschehnisse der (Außen-) Welt den Vorstellungswelten der Menschen vermittelt. Während die klassische Sprachphilosophie die Sprache als „*Schöpferin unseres Wirklichkeitsbildes*“ (Adam Schaff, zitiert nach Eppler 1992: 71) herausstellte, konkretisierte und systematisierte Michel Foucault diese genuine Schöpfungsleistung zu einem Modell der historischen Analyse, indem er Sprache als „*ein System der Identitäten und Unterschiede*“ (Foucault 1974: 164) auffasst, in dem eben *nicht* jedes Wort eine eigenständige Kategorie ist,<sup>72</sup> sondern durch die diskursive Praxis Ähnlichkeiten und Kontinuitäten hergestellt werden. Das einzelne Wort ist keine Erkenntniskategorie, sondern es kann diese Funktion nur als Teil einer Satzform gewinnen, da die Satzform „*als Bedingung für die Sprache die Bestätigung einer Beziehung entweder der Identität oder des Unterschiedes*“ (ebd.: 163) stellt. Die Satzform ist die Bedingung der Sprache, nicht der Begriff. Da ein Wort an sich keine Bedeutung für Kommunikationen besitzt, ist es der Satz, der dem Wort diese verleiht. Und die Voraussetzung für den Satz ist seine Bildung, d. h. ohne die praktische Tätigkeit des Formulierens gäbe es keine Bedeutung und keine Wörter, die als Erkenntnis-kategorien fungieren könnten. Erst die Kommunikation, das Reden von etwas, etabliert diese Erkenntniskategorien, wobei die Tätigkeit des Diskurses, „*den Dingen einen Namen zuzuteilen und ihre Existenz in diesem Namen zu benennen*“ (ebd.: 164), es ermöglicht, vorübergehend verfestigte Bedeutungen von einzelnen Worten in bestimmten Zusammenhängen (zum Ort, zur Person, zu anderen Wörtern, zum Publikum, u.v.m.) herzustellen.<sup>73</sup>

---

71 Vgl. Foucault 1981. Es sei hier betont, dass die Aufweichungen seiner Methode in Foucaults späteren Werken von mir (noch) nicht rezipiert worden sind.

72 Im Gegensatz zum von Theodor Adorno exemplarisch an Martin Heidegger herausgearbeiteten, spezifisch deutschen Jargon der Eigentlichkeit: „Der Jargon, objektiv ein System, benutzt als Organisationsprinzip die Desorganisation, den Zerfall der Sprache in Worte an sich“ (Adorno 1971: 10).

73 Damit stehe ich in Opposition zu den geläufigsten Definitionen von dem, was Diskurs sei (vgl. zu jenen Graf 2005: 60ff), aber wer ‚Diskurs‘ als Synonym für ‚Debatte‘ verwendet, sollte der Einfachheit halber am altmodischen, aber komplikationsloseren Begriff ‚Debatte‘ festhalten. Allerdings erhält man mit ‚Diskursen‘ eher Fördergelder als mit ‚Debatten‘.

Letztendlich wirkt der diskursive Kontext eines Geschehnisses darauf ein, ob ein Mensch dieses Geschehnis überhaupt bewusst wahrnimmt: Das Wissen, was relevant ist und was nicht, ist vom Diskurs geprägt: „*Dem Wissen ist eigen, weder zu sehen, noch zu zeigen, sondern zu interpretieren*“ (ebd.: 72), und interpretiert werden auf einer basalen Ebene jegliche Sinneseindrücke, wobei die überwiegende Zahl der Sinneseindrücken eben *nicht* wahrgenommen wird.<sup>74</sup> Insofern formen Sprechweisen durchaus die Wirklichkeit; eine Einsicht, die auch bei Dieter Langewiesche durchscheint, wenn er in einem aktuelleren Aufsatz erklärt, dass für die Wirklichkeit von nationalen Mythen vor allem der Zusammenhang ihrer Aktivierung entscheidend sei<sup>75</sup> – auf den Kontext kommt es an, und jeder Kontext kann als diskursiver Kontext aufgefasst und analysiert werden. Aber, in aller Deutlichkeit: Das heißt nicht, dass Analysen des faktisch Geschehenen unwichtig sind, sondern dass sie alleine noch nicht ein vollständiges Bild des Vergangenen vermitteln können. Selbstverständlich relativiert diese Verschiebung der Aufmerksamkeit den Wahrheitsanspruch der Quelle, aber ebenso selbstverständlich werden Ereignisse nicht abgeschafft oder geleugnet, nur weil zusätzlich untersucht wird, in welchen Beziehungen sie zu Sinn-Kompetenzen ihrer Epoche standen. Deswegen geht auch Eric Hobsbawms Einwand ins Leere, wenn er schreibt: „*Whether the Nazi gas ovens existed or not can be established by evidence. Because it has been so established, those who deny their existence are not writing history, whatever their narrative techniques*“ (Hobsbawm 1997: 272). Der Fakt, dass es Gaskammern gab, erklärt aber nicht bereits, wieso die Shoa in verschiedenen Ländern unterschiedlich wahrgenommen und bewertet wird. Um dies zu erklären, muss man das in Betracht ziehen, was gesprochen wurde und wird. Doch ein Eric Hobsbawm zufriedienstellender Nachweis einer Sprech- und vor allem: einer *Denkweise* durch empirisch-robustes Datenmaterial ist nie eindeutig, da Denken und Sprechen nicht zwingend konkrete Quellen zeitigt – jedenfalls nie so eindeutig wie die Existenz der NS-Vernichtungslager – und in manchen Fällen auch mit Foucaults von Grund auf positivistisch angelegten *Archäologie des Wissens* schlicht nicht möglich. Zu oft erschöpft sich ein solches Vorhaben darin, Wörter in Publikationen auszuzählen und so zu erfahren, dass bei Tacitus das Wort ‚Angst‘ bemerkenswert häufig vorkommt<sup>76</sup> oder dass in liberalen Zeitungen der Weimarer

---

74 Vgl. einführend Roth 1987.

75 Vgl. Langewiesche 2003: 20 und ebenso Dörner 1996: 57.

76 Vgl. Burke 2005: 36.

Republik häufig von ‚Fortschritt‘ geschrieben wurde und in konservativen Zeitungen häufig von ‚Ehre‘<sup>77</sup>. Aber damit ist nicht geklärt, welchen Hintergrund diese Benennungspraktiken hatten. Herauszufinden, was mit ‚Ehre‘, bzw. ‚Fortschritt‘ im untersuchten Kontext gemeint war, fällt nicht allzu schwer. Wieso indessen einzelne Beobachtungen immer wieder zu genau diesen Begriffen in einen Zusammenhang gesetzt wurden und nicht zu anderen, ist dem so inhaltsanalytisch erhobenen Datenmaterial nicht zu entnehmen, denn mit der Verschriftlichung ist diese Zuordnung bereits längst erfolgt. Durch Inhaltsanalysen kann Wahrnehmung und Sinnbildung nicht nachgewiesen, sondern höchstens unsicher indiziert werden.<sup>78</sup> Deswegen geht es nicht ohne Hermeneutik.<sup>79</sup> Denn die Prinzipien der Welt stecken, so wusste schon Vico, nicht bereits in den Veränderungen der Welt selbst, sondern in den Veränderungen des menschlichen Geistes.<sup>80</sup>

---

77 Vgl. Schirmer 1992: 168ff.

78 Hierzu Hans-Georg Gadamer, dessen Ausdrucksweise sich als möglicherweise verständlicher erweisen mag: „Was ich damit sagen will, ist zunächst, daß wir uns nicht aus dem Geschehen selber herausheben und sozusagen ihm gegenüber treten mit der Folge, dass etwa die Vergangenheit uns so zum Objekt würde. Wenn wir so denken, kommen wir viel zu spät, um die eigentliche Erfahrung der Geschichte überhaupt noch in den Blick zu bekommen.“ (Gadamer 1986: 142)

79 Aber es geht ohne Diskurstheorie, wie Léon Poliakov mit seiner Untersuchung *Der arische Mythos* (1993) gezeigt hat.

80 Mein Insistieren auf Veränderungen zeigt, dass hier nicht Foucaults *Archäologie* als Methode dienen soll, da diese Diskurse definiert und ihre Regeln identifiziert, aber nicht interpretiert. Sie leistet Deskription auf allerhöchstem Niveau und ist auf das *Monument* des Diskurses, das nur für sich selbst steht und nichts darstellt oder repräsentiert, fokussiert, nicht auf „räumliche und sukzessive Dispersion“ (Foucault 1981: 199) von Sprachregeln. Es geht ihr deswegen gerade nicht um Veränderungen, sondern um eine möglichst präzise und systematische Beschreibung eines Objekts, was nicht das ist, was in der vorliegenden Arbeit versucht werden soll. Hier geht es weniger um Deskription als um Theorie in Benedetto Croce's Sinn: „Die Theorie ist nicht die Photographie der Wirklichkeit, sondern das Deutungskriterium der Wirklichkeit, und darum kann man sie nicht mit den Augen sehen und nicht mit den anderen Sinnen fühlen“ (Croce 1944: 266), weswegen die Deutungskriterien deutlich vor allem dann werden, wenn sie sich wandeln; nicht wenn sie just ausgeführt werden.





## 2 Mythos als Zeichen des Zeichens

Wer einen Ausschnitt des Weltverständnisses untersuchen will – hier den nationalen Mythos – sollte sich die Analyse des entsprechenden Begriffs nicht ersparen und ihn nicht als gegeben hinnehmen. Die Antwort auf die Frage, wieso die Relationierung von Ereignissen zu einem nationalen Mythos für Menschen Sinn produzieren kann, führt folglich auch über die Sprache. Im Spracherwerb wird nun zuerst die Alltagssprache erlernt und bereits mit dieser eine grundlegende Vorstellung davon, was abstrakte Begriffe wie ‚Vergangenheit‘, ‚Sinn‘ oder auch ‚Erzählung‘ und eben ‚Mythos‘ bedeuten. Auf diesem Verständnis baut erst viel später die wissenschaftlich-systematisch Begriffsbildung auf, und wie im Fall des Mythos scheint immerfort die Alltagsbedeutung durch den Wissenschaftsbegriff hindurch. Deswegen muss eine Untersuchung zu Mythen mit einer Untersuchung des Alltagsbegriffs vom Mythos beginnen, wenn es zu einer (Auf-)Klärung des Begriffs kommen soll. Die Satzform entscheidet – so Foucault –, nicht die Ausarbeitung von Spezialvokabeln. Das Formulieren von Sätzen erfolgt auch in der abstraktesten Wissenschaftssprache nach den Regeln der Alltagssprache. Bereits Georg Christoph Lichtenberg, dem die Experimentalphysik ihre Disziplinierung verdankt, notierte im ausgehenden 18. Jahrhundert, dass Philosophie in ihrer Funktion als Lektorin des Sprachgebrauchs versagen muss, wenn sie nicht in Betracht zieht, dass die gesprochene Sprache (also *parole* im Sinne Saussures)<sup>1</sup> die allgemeinste Form von Philosophie sei. Es helfe nichts, einzelne Wörter für einzelne Disziplinen zu definieren und darüber zu vergessen, wie gesprochen wird. Auch wenn heute niemand mehr Lichtenbergs Funktionsbestimmung der Philosophie offen folgen mag,<sup>2</sup> bleibt seine Beobachtung zutreffend: „*Man bedenkt nicht, daß Sprechen, ohne Rücksicht von was, eine Philosophie ist. [...] Wörter erklären hilft nichts*“ (Lichtenberg, zitiert nach Blumenberg 1981: 161), wenn man nicht auch die Stellung des zu erklärenden Wortes innerhalb der Alltagssprache bedenkt. Denn weil die Alltagsspra-

---

1 Zu der auf Ferdinand de Saussure zurückgehenden Unterscheidung zwischen *parole* (Sprechen), *langue* (Sprache) und *langage* (menschliche Rede) vgl. Barthes 1981: 13ff.

2 Als letzte große Aufwallung einer wütenden Sprachphilosophie gegen die Unstimmigkeiten der Alltagssprache dürften Karl Kraus' Essays gelten (siehe dazu vor allem die Textsammlung *Die Sprache* (1997)).

che den „Vorteil [habe – J.F], *daß sie im Besitz der Deklinationen und Konjugationen ist*“ (Lichtenberg, zitiert nach ebd.), bestimmt letztendlich sie – und nicht die Wissenschaftssprache – die Grammatik des Sprechens und damit auch des Denkens.

Dass der Mythos in der Alltagssprache für jedes Thema erhalten muss, dürfte jeder Blick in zufällig ausgewählte Tageszeitungen zeigen. In diesem Spektrum des Sprachgebrauchs<sup>3</sup> lassen sich zwei grundlegende Verwendungsweisen unterscheiden. Ein Mythos kann zunächst einem solchen Phänomen zugeschrieben werden, das eine von der alltäglichen Erfahrungswelt enthobene und rational nicht erklärbare Aura besitzt oder zu besitzen vorgibt. Insbesondere Marken und Sportler (bzw. Sportvereine) erfahren eine solche Mythisierung. So titelte man anlässlich einer Museumseröffnung bei den Stuttgarter Nachrichten: „*Der Mythos Mercedes hat ein neues Zuhause*“.<sup>4</sup> Auch der örtliche Fußball-Bundesligist VfB Stuttgart nennt eine Ausstellung zur Vereinsgeschichte „*Mythos VfB – Tradition, Leistung, Erfolg*“.<sup>5</sup> Deutlich wird das Moment des Irrationalen im Artikel „*Mythos in Blau-Weiß*“ über den fußballbegeisterten Gelsenkirchener Stadtteil Schalke, in dem es heißt: „*Schalke ist viel mehr als ein normaler Stadtteil, der Name steht für Mythos, Religion, Opium fürs Volk.*“<sup>6</sup> Mythos ist dementsprechend etwas Außerweltliches und dem profanen Alltagsverständnis Entzogenes, das Menschen in Verzückerung versetzt, aber auch die Gefahr der Vernebelung und Verschleierung in sich birgt.

Diese negative Seite des Mythos bestimmt auch die zweite Verwendungsweise, in der ‚Mythos‘ kaum mehr als ‚Lüge‘ oder ‚Unwahrheit‘ heißt, in jedem Fall aber eine Vorstellung oder auch einen Sachverhalt bezeichnet, der widerlegt werden soll oder nach Meinung der jeweiligen Sprecher oder Autoren bereits von der Wirklichkeit widerlegt worden ist. Wenn der Gründer einer Drogeriekette zum Ausdruck bringen möchte, dass manche politische Zielvorstellungen nicht zu erfüllen seien, sagt er: „*Die Politiker sind vernagelt. [...] Sie sind narkotisiert vom Vollbeschäftigungswahn. Wir müssen diese neue Wirklichkeit akzeptieren: Die Zeiten der Vollbeschäftigung sind endgültig*“.

---

3 Mir ist durchaus bewusst, dass eine dichotome Einteilung von Sprache in Alltags- und Wissenschaftssprache nicht haltbar ist, aber manchmal scheint es mir angebracht, zugunsten von Verständlichkeit Einschränkungen der Präzision in Kauf zu nehmen.

4 „Der Mythos Mercedes hat ein neues Zuhause.“ Stuttgarter Nachrichten 19.05.2006

5 „Trotz VfB-Krise – der Mythos bleibt.“ Stuttgarter Wochenblatt 18.05.2006

6 Günther Ermlich: „Mythos in Blau-Weiß“ taz 20.05.2006

tig vorbei. *Vollbeschäftigung ist ein Mythos. Eine Lüge.*<sup>7</sup> In diesem Verständnis ist der Mythos nichts weiter als eine falsche Behauptung über die Verfasstheit der Welt, die sogar eine Lüge, eine böswillige Falschaussage wird, wenn sie trotz besseren Wissens oder aus ideologischer Verblendung aufrechterhalten wird. In einem anderen Fall weiß die Rheinische Post zu berichten, dass das „*Bild vom gestressten Manager [...] ein Mythos*“<sup>8</sup> sei, denn der Gehalt an Stresshormonen im Urin von Managern ist niedriger als beim Durchschnitt der Untersuchten, wie bei einem Test an 193 Probanden in einer US-amerikanischen Universität herausgefunden wurde. Hier ist das Scheitern des Mythos an der Wirklichkeit noch plastischer, denn es wird ein gedankliches „Bild“, eine Vorstellung, durch die Auszählung von Molekülen als falsch zurückgewiesen, per Naturwissenschaft ein Stück Metaphysik in die Wirklichkeit eingeholt, rationalisiert und so vermeintlich Aufklärung betrieben. Ob sich die am Test teilnehmenden Menschen aber gestresst fühlten, erfährt der Leser nicht, nur die Quantität der Hormonanteile in ihrem Urin. Für die Tester ist Stress scheinbar eine mechanisch-direkte Abbildung von Hormonmengen in Symptomen und die Frage bedeutungslos, inwieweit Stress ein Problem der Wahrnehmung von eben diesen Mengenverhältnissen ist, die von Mensch zu Mensch und Statusschicht zu Statusschicht höchst unterschiedlich sein dürfte. Denn die uneingeschränkte Deutungshoheit über die Wirklichkeit erhält die Zentrifuge, und die Unterscheidung zwischen ‚Bild‘ und ‚Mythos‘ macht sich am Kriterium der Nähe zur empirisch belegbaren Wirklichkeit fest: Ist eine Vorstellung (oder ein Begriff) empirisch nachweisbar, ist sie ein Bild; ist sie es nicht, ist die Vorstellung nur ein Mythos. Deswegen wird in der zitierten Überschrift das *Bild* des gestressten Managers zum *Mythos* des gestressten Managers.

Allen hier vorgestellten Fällen verschiedener Verwendungen des Wortes ‚Mythos‘ liegt eine Art Prinzip der Relationierung zur empirischen, abzählbaren Wirklichkeit zugrunde. Nach dieser ersten oberflächlichen Betrachtung entscheidet darüber, was als Mythos und was nicht als Mythos bezeichnet wird, nur die Überprüfbarkeit und nicht der Inhalt, weswegen ich im Folgenden auch weniger auf die Mittel der Hermeneutik als auf die der Semiologie zurückgreifen will. Weil alles ein Mythos werden kann, ist es in Bezug auf den alltagssprachlichen Gebrauch des Wortes ‚Mythos‘ interessant, *wie* etwas

---

7 Arno Luik: „Das manische Schauen auf Arbeit macht uns alle krank. Interview mit Götz Werner“ Stern 17/2006.

8 „Bild vom gestressten Manager ist ein Mythos“ Rheinische Post, 22.05.2006

gesagt wird und nicht *was*. Von einer Analyse des Inhalts kann also zunächst abgesehen und stattdessen untersucht werden, was mit einem Begriff passiert, wenn ihm das Wort ‚Mythos‘ vorausgeht.

Es ist auffällig, dass in beiden dargestellten Alltagssprachlichen Verwendungsarten der Mythos auf Zustände verweist, die dem direkten Zugriff entzogen und den alltäglichen Wirklichkeiten – also jenen Phänomenen, die auf die Menschen wirken – zunächst entfernt sind und nur über Umwege, die aber immer über die sinnlich erfassbare Realität führen, zugänglich gemacht werden können. Der Mythos VfB bleibt, denn auch die aktuellen sportlichen Misserfolge des Vereins können seinen Mythos – zumindest aus der Sicht des schreibenden Journalisten – nicht beenden. Doch diese Misserfolge, also die profane Realität des anhand des Tabellenstandes quantifizierten und ablesbaren Scheiterns, nötigen dem Mythos-Gläubigen eine Verteidigung ab. Die fortwährende Relationierung des Mythos zur Wirklichkeit nimmt in diesem Fall die Form einer Apologie des Mythos an, weil die Wirklichkeit dem Mythos zu widersprechen scheint. Diese Verteidigungsrede mag zwar äußerst oberflächlich sein, aber die Notwendigkeit einer Rechtfertigung angesichts eines dem Mythos wie auch immer zuwiderlaufenden Sachverhalts besteht, und es kommt zu einer Gegenüberstellung von Sachverhalt und Mythos.<sup>9</sup> Aber ebenso wie der Mythos etwas Übernatürliches sein kann, was jeder weltlichen Kritik entzogen ist („Egal, wie viele Spiele der VfB verliert...“), kann auch die Wirklichkeit zu einer Gegebenheit werden, die „man einfach zu akzeptieren hat“ oder mit der bereits implizierten Akzeptanz: „der wir uns einfach stellen müssen.“ Was Ulrich Beck also als „*hergestellte Fraglosigkeit*“ (Beck 1993: 100) bezeichnet hat, trifft dieser kurzen Erörterung zufolge sowohl auf den Mythos als auch auf seinen scheinbaren Gegenbegriff der Wirklichkeit zu. Ulrich Beck bezieht diesen Ausdruck nur auf politische

---

9 Selbstverständlich erscheint der Tabellenstand nur als manifester, vorsprachlicher Sachverhalt; er ist in der Terminologie John R. Searles vielmehr eine *institutionelle Wirklichkeit*: Dass der VfB Stuttgart in einer Saison in 18 Spielen jedesmal mehr Tore als seine jeweiligen Gegner geschossen hatte, führt dazu, dass dem Verein 54 Punkte in der Tabelle gutgeschrieben wurden. Dass ein Sieg aber drei Punkte bedeutet, ist ein rein sprachliches Symbol. Ein gewonnenes Fußballspiel *ist* nicht drei Punkte. Die Tabelle als Zusammenführung von Punkten ist somit keine Sache, sondern deswegen ein sprachliches Symbol, „weil Punkte nur relativ auf ein sprachliches System für die Repräsentation und Zählung von Punkten existieren können und wir folglich über Punkte nur nachdenken können, wenn wir im Besitz des sprachlichen Apparats sind, der für ein derartiges System notwendig sind“ (Searle 1997: 76). Da aber so gut wie alle Menschen den für das Lesen einer Tabelle benötigten sprachlichen Apparat besitzen, erscheinen Tabellenstände als ganz natürliche Sache, als vorsprachliche Realität.

Inhalte, aber aus meiner Sicht stellt sich hier Fraglosigkeit des bezeichneten Phänomens durch eine grundsätzliche Verschiebung des Zeitbezugs her und nicht durch das, was gesagt wird. Denn ob etwas „akzeptiert werden“ muss, weil es explizit von der Empirie entkoppelt ist (s. „Egal, wie viele Spiele der VfB verliert...“) oder weil etwas als verbindliche Interpretation von Empirie postuliert wird (s. „Dass man nicht wieder Vollbeschäftigung haben wird, ist einfach die Wirklichkeit.“), macht hinsichtlich der Funktionsweise des Sprechaktes keinen Unterschied. Der VfB-Anhänger verweist auf die Vergangenheit, in der der VfB Errungenschaften erzielt hat und deswegen Mythisierung erfuhrt; der Vollbeschäftigungskritiker bezieht sich auf die Zukunft, in der es Vollbeschäftigung eben nicht mehr geben wird, selbst wenn in der Gegenwart die Arbeitslosenquote vielleicht fallen möge. Empirie hingegen ist strikt gegenwartsbezogen,<sup>10</sup> und beide Argumentationsmuster entziehen sich der Empirie (auch) durch Temporalisierung der Gegenwart. Insofern ist die Wirklichkeit des Vollbeschäftigungskritikers durchaus ein Mythos des Alltags.<sup>11</sup>

Die Herstellung von Fraglosigkeit, oder besser die Verunmöglichung von Argumentzugänglichkeit funktioniert in der Alltagssprache folglich mittels einer mitunter nur angedeuteten Verlängerung des konkreten, weltlichen Begriffs in die nicht-fassbaren Sphären der Vorstellung, denn alles, was nicht gegenwärtig ist oder sich auf einen abstrakten Begriff bezieht, ist eine Vorstellung.<sup>12</sup> Roland Barthes hat herausgearbeitet, dass diese Verlängerung

---

10 Dass auch der empirische Teil der Geschichtswissenschaft, die Arbeit an den Quellen, keine Aussagen über die Vergangenheit leisten kann, weist Hans-Jürgen Goertz (2001: insb. 83ff) überzeugend nach. Um heute etwas überhaupt als aussagekräftige Quelle erkennen zu können, muss man bereits wissen, was als Quelle gilt. Um eine Scherbe auf einem Schutthaufen als Quelle zu begreifen, muss man zuvor die relevanten Bedeutungs- und Verwendungszusammenhänge, die sich ja nicht an oder in der Quelle selbst abbilden, kennen, um zwischen „wertloser“ Scherbe und der Scherbe als geschichtlicher Quelle zu unterscheiden. Der Akt der Unterscheidung und das Wissen um die Kriterien für jene sind aber beide strikt gegenwartsgebunden (Man kann sich schließlich nicht in der Vergangenheit oder in der Zukunft entscheiden: Tätigkeiten, wie Entscheidungen, passieren nur in der Gegenwart – ansonsten sind sie geschehen oder werden geschehen. Dies ist vielleicht trivial, aber in Bezug auf die Geschichtswissenschaft nicht banal.). Es kann somit schon allein auf der erkenntnistheoretischen Ebene keine „reinen Fakten der Vergangenheit“ geben, auch nicht in der Geschichtswissenschaft (s. dazu auch ausführlich Rusch 1987: insb. 215ff).

11 Zum Ausdruck ‚Mythen des Alltags‘ darf selbstredend ein Verweis auf Roland Barthes’ gleichnamiges Standardwerk nicht fehlen (vgl. Barthes 1964).

12 Wie schon Johann Gustav Droysen (1808-1884) bemerkte, sind die menschlichen Sinne darauf beschränkt, die Gegenwart wahrzunehmen (vgl. Rohbeck 2004: 87). Es gibt keine

darin besteht, dass an die primäre Ebene des Bedeutungsprozess eine zweite geknüpft ist. Als Strukturalist besteht für Barthes die Welt aus Zeichen,<sup>13</sup> die als ein Zusammenspiel des Bedeutenden (in Bezug auf die Sprache wäre dies jede ein Phänomen oder ein Verhältnis bezeichnende Lautkombination) mit einem Bedeuteten (der spezifische Inhalt einer Lautkombination, der sich nicht aus dieser selbst, sondern auch aus dem jeweiligen Kontext der Situation ergibt) verstanden werden. Ein Zeichen ist nicht die immanente Bedeutung eines Bedeutenden, sondern eine Kombination aus Ausdruck (Bedeutenden) und Inhalt (Bedeuteten). Der Prozess, in dem zum Ausdruck sich ein Inhalt einstellt und so ein Zeichen entsteht, ist die Semiose: der Bedeutungsprozess. Der Inhalt eines Zeichens ist mit seinem Ausdruck nicht kausal verbunden. In der Sprache ist dies leicht nachvollziehbar. Die Ausformung der Lautkombination ist eine Konvention, keine Notwendigkeit: Nichts erzwingt die Bezeichnung ‚Baum‘ für diese spezielle Gewächsart, und so kann ein Baum mit dem englischen Wort ‚tree‘ oder mit dem deutschen ‚Baum‘ bezeichnet werden, ohne dass dies den Baum oder die Vorstellung von einem Baum verändert. Auch abseits der Sprache gibt es keinen zwingenden Zusammenhang zwischen einem Gegenstand und dem, was er als Zeichen bedeutet. Anschaulich schreibt Roland Barthes:

„Man denke an einen Rosenstrauß: ich lasse ihn meine Leidenschaft bedeuten. Gibt es hier nicht doch nur ein Bedeutendes und ein Bedeutetes, die Rosen und meine Leidenschaft? Nicht einmal das, in Wahrheit gibt es hier nur die »verleidenschaftlichten« Rosen.“ (Barthes 1964: 90)

Das Bedeutende in diesem Beispiel sind Rosen, aber das, was mit ihnen ausgedrückt werden soll, hat mit der immanenten Bedeutung des Bündels von Schnittblumen wenig zu tun. Wenn ich bei einer ersten Verabredung einen Rosenstrauß überreiche, erwarte ich, dass verstanden wird, was dahinter

---

Sinne für die Vergangenheits- oder Zukunftswahrnehmung. Vergangenheit oder Zukunft können nur als Konstruktionen *gedacht* werden.

- 13 Alles bedeutet immer irgendetwas. Roland Barthes definiert einen *unbedeutenden Gegenstand* (also ein Bedeutendes, das kein Zeichen ist), als „ein absolut improvisiertes Gerät ..., das in nichts einem existierenden Modell ähnelt“ (Barthes 1981: 36). Bedenkt man die unzählbare Vielfalt von Modellvorstellungen und deren zum Teil extrem abstrakten Charakter – was wird nicht alles als Sitzmöbel erkannt und verkauft –, ist ein solches Gerät kaum denkbar. Da es „Reales nur gibt, wenn es intelligibel ist“ (ebd.) ist ein unbedeutender Gegenstand für Barthes nur „ein Hypothese, die sich in gleich welcher Gesellschaft kaum realisieren läßt.“ (ebd.)

steckt; dass es um mehr geht, als nur um das Überreichen von etwas Schö-nem, das Wohlgefallen auslösen soll. Die Rosen sind somit mehr als nur ihre Evidenz oder ihre „erste“ Bedeutung,<sup>14</sup> denn die ihnen innewohnende Bedeutung von Rosen ist, dass man sie anschauen und an ihnen riechen kann, dass man sie vorsichtig anfassen sollte, wenn man sich nicht an einem Stachel stechen möchte, dass man sie in eine Blumenvase stellen sollte, dass sie einige Tage noch frisch aussehen und dann verwelken werden; so wie die Bedeutung eines Hammer ist, dass man mit ihm einen Nagel in die Wand schlagen kann. Aber man verschenkt Rosen bei Verabredungen während der Werbungs- und Balzphase nicht wegen dieser dem Bedeutenden immanenten Bedeutung, sondern weil sie ein Zeichen für Leidenschaft sind. Es gibt nicht nur Rosen und Leidenschaft, weil man mit den Rosen nicht seine Leidenschaft überreicht; man überreicht ein Zeichen, das Rosen und Leidenschaft verbindet. Dabei besteht de facto kein zwingender Zusammenhang zwischen Blumen und Gefühlszustand: Das Zeichen ist eine Konvention. Hätte es sich herausgebildet, dass ein Hammer das allgemein verstandene und akzeptierte Zeichen für romantische Leidenschaft ist, würde man anstelle von Rosen eben einen Hammer überreichen.<sup>15</sup> Doch die Verwendung von Zeichen verhindert nicht bereits Argumentzugänglichkeit, obwohl auch hier eine Verlängerung von Weltlichem (Rosen) in abstrakte Begriffe (Leidenschaft) stattfindet.

Das Besondere eines Mythos ist nun demgegenüber, dass das Zeichen, auf das sich der Mythos bezieht, abermals durch Mythisierung zu einem Zeichen wird, gleichsam zu einem Zeichen des Zeichens. In diesem „*sekundären semiologischen System*“ (Barthes 1964: 92) des Mythos wird das Zeichen des

---

14 Umberto Eco unterscheidet zwischen *Primärfunktion* und *Sekundärfunktion*. Nur um dem Eindruck zu vermeiden, dass aufgrund der Namensähnlichkeiten ein Zusammenhang zwischen Primärfunktion und erstem semiologischen System, respektive zwischen Sekundärfunktion und sekundären semiologischen System bestünde, nehme ich Ecos Termini hier nicht wieder auf, obgleich ich sie für die Sache überaus angemessen halte. So schreibt Eco: „Eine Kutte hat klare Primärfunktionen (sie bedeckt den Körper und schützt vor der Kälte); gleichzeitig hat sie religiöse Sekundärfunktionen übernommen (z. B. dient sie dazu, einen Dominikaner von einem Benediktiner zu unterscheiden).“ (Eco 1977: 44)

15 Wobei auch dieses Beispiel, wie jede Veranschaulichung, nicht ganz angemessen ist. Denn der Hammer wäre ein *Symbol*, eine Rose aber ein *Ikon* für Leidenschaft: Rosen verwelken, so wie auch Leidenschaft nur eine begrenzte Dauer zu haben pflegt. Deswegen besteht eine Ähnlichkeit zwischen Rose und Leidenschaft, und Zeichen, die über eine solche Ähnlichkeit verfügen, werden nach J.R. Peirce *Ikon* genannt. Ein Zeichen, das keine Beziehung zum Bedeutenden aufweist, also willkürlich ist, ist ein *Symbol* (zu dieser Unterscheidung siehe Eco 1977: 60f).



primären semiologischen Systems von seinem Inhalt entkernt und mit neuen Inhalten gefüllt. Diesen Vorgang der mythischen Bedeutung bezeichnet Barthes als *Konnotationsemiotik*.<sup>16</sup> Demnach müsste jede Wertimplikation als Mythos bezeichnet werden. Abweichend von Barthes soll im Folgenden aufgezeigt werden, wie eine engere Definition des Mythos – und eine Unterscheidung zwischen Konnotation und Mythos – hergeleitet werden kann. Denn nicht jedes sekundäre Zeichen erfüllt die Kriterien, die Barthes für ein mythisches Zeichen anführt: Es gibt sekundäre Zeichen, die nicht mythisch sind, obwohl sie über erhebliche Konnotationen verfügen. Die hier verfolgte These ist, dass die jeweilige Bezugsebene des sekundären Zeichens entscheidend ist, ob ein Mythos vorliegt oder nicht.

Das primäre Zeichen ist eine Korrelation zwischen Bedeutendem und Bedeuteten, die die Vielzahl von Denotationen bis zur Allgemeinverständlichkeit reduziert. „*Das Bedeutende ist leer, das Zeichen ist erfüllt, es ist ein Sinn*“ (Barthes 1964: 91); erfüllt mit einem bestimmten Spektrum aus den möglichen Denotationen des Bedeutenden. Wenn Barthes' Rosenstrauß seine Leidenschaft bedeuten soll, dann verwendet er den Rosenstrauß als ein Zeichen, aber nicht als ein Bedeutetes. Der Strauß hat ein Bedeutetes, aber kann nicht als solches, sondern nur als Zeichen verwendet werden. Roland Barthes nennt das Zeichen des primären semiologischen Systems den (*linguistischen*) *Sinn* eines Wortes oder eines Ausdrucks.<sup>17</sup> Dieser Sinn ist immer von dem jeweiligen Kontext, in dem das Zeichen verwendet wird, abhängig.

---

16 Dieser Begriff geht auf ein späteres Buch Barthes' zurück. Nach der dort eingeführten Differenzierung zwischen Konnotationssemiotik und Metasprache entspräche das in *Mythen des Alltags* entwickelte Konzept des Mythos genau der Konnotationsemiotik. In *Mythen des Alltags* schreibt Barthes: „Aber der Mythos ist insofern ein besonderes System, als er auf einer semiologischen Kette aufbaut, die bereits vor ihm existiert; er ist ein sekundäres semiologisches System. Was im ersten System Zeichen ist [...], ist einfaches Bedeutendes im zweiten“ (Barthes 1964: 92). In *Elemente der Semiotik* definiert er: „In der Konnotationsemiotik werden die Signifikanten [das Bedeutende – J.F.] des zweiten Systems von den Zeichen des ersten gebildet; in der Metasprache ist es umgekehrt: hier werden die Signifikate [das Bedeutete – J.F.] des zweiten Systems von den Zeichen des ersten gebildet“ (Barthes 1981: 77). Diese Präzisierung hat zur Konsequenz, dass jede Konnotation als semiologischer Mythos verstanden werden müsste. Dieser totalen Inflation des Mythos möchte ich aber durch meine zugegebenermaßen undisziplinierte Interpretation begegnen. Verwirrend ist, dass in *Mythen des Alltags* die *Metasprache* „der Mythos selbst“ (Barthes 1964: 93) war, in seinem späteren Werk, in dem das Wort ‚Mythos‘ nicht mehr vorkommt, aber die Sprache des (wissenschaftlichen) Sprechens über Sprache geworden ist (vgl. Barthes 1981: 77f).

17 Vgl. Barthes 1964: 95f.

Ich will diese Ausführung am Beispiel des Wortes ‚Bank‘ bis zur Erkenntlichkeit verkürzen. Die spezifische Lautkombination [ba:nk] als nicht-kontextualisiertes Zeichen kann sowohl ein Geldinstitut als auch eine Sitzgelegenheit für mehrere Personen bezeichnen: Die Denotation ist in diesem Fall ‚Geldinstitut‘ *und* ‚Mehr-Personen-Sitzgelegenheit‘. [ba:nk] als kontextualisiertes Zeichen verweist immer nur auf entweder ein Geldinstitut *oder* eine Sitzgelegenheit. Das kontextualisierte Zeichen ist also eine bestimmte Auswahl aus dem Bedeuteten des nicht-kontextualisierten Zeichens. Wenn man einen zufällig ausgewählten Menschen nur mit der Lautkombination „[ba:nk]!“ anspricht, wird er [ba:nk] zwar als ein Zeichen erkennen und es sofort denotieren können. Um aber zu verstehen, was es pragmatisch bedeuten sollte, müsste er rückversichernd nachfragen, auf welchen Ausschnitt der möglichen Denotationen er die Lautkombination zu beziehen hat. Er müsste also für das zunächst nicht-kontextualisierte Zeichen einen Kontext konstruieren.

Wenn jedoch der Mythos ein sekundäres semiologisches System ist, heißt dies, dass der gerade beschriebene Prozess ein weiteres Mal abläuft. Das primäre Zeichen wird dann zum sekundären Bedeutenden. Roland Barthes bezeichnet das sekundäre Bedeutende als die *Form* des Mythos.<sup>18</sup> Weil das Bedeutende des Mythos sich aber nicht mehr auf sinnlich erfahrbare Phänomene bezieht, sondern auf von diesen Phänomenen bereits abgelöste Zeichen, erscheint der Mythos unwirklicher als das primäre semiologische System: Das Bedeutende des Mythos ist bereits eine Abstraktion von der Realität. Der Mythos Mercedes braucht nicht mehr das konkrete Auto, sondern nur das Zeichen ‚Mercedes‘. Der Zusatz ‚Mythos‘ gewichtet die Bedeutung des Wortes ‚Mercedes‘ nun dahingehend, dass er den Denotierenden darauf hinweist, dass in diesem Fall weder die bloße Existenz eines Automobilherstellers (wie beispielsweise bei Börsenkursen), noch seine persönlichen Wertimplikationen für ‚Mercedes‘ gemeint sind, sondern vielmehr das, was *man* über Mercedes *erzählt*. Ich will hier nicht auf den sprachwissenschaftlichen Diskurs über Mercedes hinaus (was und wie man über Mercedes *spricht*), sondern auf eine bestimmte Erzählung zu Mercedes. Diese spezielle Mercedes-Erzählung wendet sich ans Kollektiv und muss deswegen um Allgemeinverständlichkeit bemüht sein, was wiederum zur Folge hat, dass der ‚Mythos Mercedes‘ hier den kleinsten gemeinsamen Nenner der möglichen Wertimplikationen bezeichnet und nicht individuelle, nur für Einzelne nachvollziehbare. Ein My-

---

18 Vgl. ebd.: 96.

thos wendet sich also im Regelfall an Menschen, nicht an einen Mensch, und referiert deswegen auch notwendigerweise auf etwas, das im Zeichenvorrat des adressierten Kollektivs vorhanden ist und mit dem vorhandenen Zeichenvorrat verstanden werden kann.

Der Mythos ist, was *man* erzählt und nicht, was einzelne Menschen erzählen. Aufgrund der Bedingung der Allgemeinverständlichkeit fallen zahlreiche individuelle Konnotationen weg, weswegen der linguistische Sinn hohl oder entleert erscheint. Wenn man den Ausdruck ‚Mythos Mercedes‘ liest oder hört, verschwinden die eigenen Konnotationen aber nicht aus dem Bewusstsein, sondern werden nur nicht gebraucht. Dies hat zur Folge, dass der Ausdruck ‚Mythos Mercedes‘ als Reduktionsbegriff aufgefasst wird. Man weiß – ohne sich dieses Wissen bewusst ins Gedächtnis zu rufen –, dass hier ein Großteil des vollen inhaltlichen Gehalts von ‚Mercedes‘ ausgeschlossen wird. Der linguistische Sinn des Wortes enthält, je nach Kontext, noch Unmengen an Details, Informationen, mitunter ganze Wertesysteme; die Form des Mythos (das Bedeutende des sekundären semiologischen Systems) ist demgegenüber außerordentlich karg. Die Form hebt den Sinn allerdings nicht auf, sondern verdrängt ihn nur, aber er bleibt jederzeit abrufbereit zur Verfügung. In den anschaulichen Worten Roland Barthes:

„Der Sinn verliert seinen Wert, aber bleibt am Leben, und die Form des Mythos nährt sich davon. Der Sinn ist für die Form wie ein Vorrat an Geschichte, wie ein unterwerfener Reichtum, der in raschem Wechsel zurückgerufen und wieder entfernt werden kann. [...] Es ist dieses unablässige Versteckspiel von Sinn und Form, durch das der Mythos definiert wird.“ (Barthes 1964: 98)

Die inhaltliche Armut der Form des Mythos verlangt nach einer erneuten Füllung. Aus dem Zeichen ‚Mercedes‘ wird deswegen die Geschichte ‚Mercedes‘. Eine Geschichte oder jede andere Narration ist immer eine willkürliche Auswahl von Details, die in einen zeitlichen Bezug zueinander sinnhaft angeordnet werden.<sup>19</sup> Menschliches Eingreifen ist also notwendig, denn von alleine, naturhaft, ergibt sich aus Ereignissen noch keine Geschichte. Demgegenüber erscheint das primäre semiologische System als der menschlichen Willkür entzogen, als natürlich. Warum das Wort ‚Bank‘ sowohl für eine Sitzgelegenheit als auch für ein Geldinstitut steht und wieso Rosen eben auch verleidenschaftlichte Rosen sind, fragen sich nur die wenigsten Menschen,

---

19 Vgl. zur Narrativierung grundlegend Bruner 1998.

sondern es wird als gegeben akzeptiert; es ist eben „einfach“ so. Und dies ist auch der entscheidende Hinweis darauf, wieso ‚Mythos‘ im alltäglichen Sprachgebrauch mitunter in die direkte Nähe von ‚Lüge‘ rückt: Der Mythos erscheint als etwas Unnatürliches, eine Überformung des Eigentlichen.<sup>20</sup> Er haftet sich an ein primäres Bedeutendes an und entkernt dieses von seinem linguistischen Sinn, ohne den es in einen über den vormaligen Sinn hinausreichenden narrativen Zusammengang eingebunden und so zu einem neuen, sekundären Zeichen umgewertet wird. Dieser narrative Zusammenhang wird, wie eine Lüge auch, gemacht, ersonnen, hergestellt und ist deswegen, sobald diese Künstlichkeit „bekannt“ wird, dem vulgären Empirismus<sup>21</sup> der Alltagswelt immer tendenziell suspekt. Das Überprüfen eines sekundären Zeichens ist schwer, wohingegen ein primäres Zeichen im Regelfall gar nicht als einer Überprüfung nötig angesehen wird. Denn als Zeichen eines Zeichens verweist der Mythos auf eine amorphe Vorstellungswelt, an deren Wirklichkeit man entweder glaubt, oder die man ablehnt; die aber nicht positivistisch nachweisbar ist. Aus dieser entweder/oder - Struktur resultiert ein gewisses Moment der eingangs erwähnten hergestellten Fraglosigkeit. Die ausbleibende Reflexion über den Zusammenhang zwischen Zeichen und Bedeutendes in der alltäglichen Kommunikation ist auch Fraglosigkeit, aber eine adjektivlose.

Nun stellt sich die Frage, inwieweit diese Erkenntnisse sich operationalisieren lassen. Insbesondere ist zu klären, wie ein vom linguistischen Inhalt entkerntes primäres Zeichen sich von einem „normalen“, d. h. gefüllten Zeichen unterscheiden lässt. Anhand welcher Kriterien kann man also erkennen, ob es

---

20 Zum Problem des Sprechens von Eigentlichkeit siehe Adorno 1971: hier insb. 10ff. Adorno bezeichnet mit dem *Jargon der Eigentlichkeit* auf der sprachtheoretischen Ebene das Zusammenfallen jener von der Semiologie beschriebenen Dialektik der Sprache. Laut Adorno bewirkt Philosophie eine amorphe, dialektische „Transzendenz der Wahrheit über die Bedeutung der einzelnen Worte und Urteile“ (ebd.: 13), die durch den Jargon der Eigentlichkeit determiniert wird: „Was die Worte mehr sagen als sie sagen, wird ihnen ein für allemal als Ausdruck zugeschanzt, Dialektik abgebrochen; die von Wort und Sache ebenso wie die innersprachliche zwischen den Einzelworten und ihrer Relation. Urteilslos, ungedacht soll das Wort seine Bedeutung unter sich lassen“ (ebd.: 14). Ein Mythos des Alltags könnte in Anschluss an diese Überlegungen als eine abrupte Wiedereingangssetzung der Dialektik der Sprache gedeutet werden; das sekundäre semiologische System erzwingt zumindest eine Veränderung und bricht folglich determinierte Eigentlichkeit auf, doch die freischwingende „Transzendenz der Wahrheit über die Bedeutung der einzelnen Worte und Urteile“ (a.a.O.) stellt sich im Alltagsmythos gewiss nicht automatisch ein.

21 Damit meine ich einen Empirismus ohne Rationalismus, der Sinneseindrücke ohne Überprüfung per Denken für wahr hält.

sich um ein primäres Zeichen oder um ein sekundäres, ein mythisches Bedeutendes (die *Form* des Mythos) handelt? In vermeintlichem Anschluss an Roland Barthes schreibt dazu der Literaturwissenschaftler Heinz-Peter Preußner, einer der wenigen Forscher, die sich dankenswerterweise an eine grundlegende Analyse des Mythos als Sprachform gewagt haben: „*Was der Mythos meint, ist nicht das, was er sagt*“ (Preußner 2000: 194). Er orientiert sich an Barthes' Begriffen der *Objektsprache* (primäres semiologisches System) und *Metasprache* (sekundäres semiologisches System) und konstatiert, dass der Mythos dort dingfest gemacht werden könnte, wo dem primären Bedeutenden auf der Ebene der Metasprache eine symbolische Bedeutung zugeordnet wird. Denn, wenn der Mythos nicht das meint, was er sagt, muss es einen Modus der Sprache geben, der meint, was er sagt. Dieser Modus der wahren Wiedergabe sei die Objektsprache und der Mythos die Abweichung von dieser. Somit erkennt Preußner einen Mythos letztendlich an dem schon eingangs erwähnten Verhältnis zur Wirklichkeit: Die „*Bilder [der mythische Rede – J.F.] behaupten eine wahre Wirklichkeit, welche die Welt des Tatsächlichen nicht tangiere*“ (ebd.: 195).<sup>22</sup> Das von Preußner offenkundig als das Eigentliche und Echte aufgefasste primäre Zeichen wird im Mythos verformt, wodurch die Bedeutung des „*Zeichenverständnis(es) auf der Stufe der Objektsprache*“ (ebd.) durch die symbolische Bedeutung der Metasprache überlagert wird. Im Mythos symbolisieren die Zeichen demnach etwas, was im Zeichen „eigentlich“ nicht ausgedrückt ist. Damit fällt er auf die eingangs dargestellten Mechanismen der Alltagssprache zurück, in denen der Mythos auch nur über seinen Zusammenhang mit der Wirklichkeit, bzw. mittels des Grads der Abweichung von dieser unterschieden wurde. Wozu dann aber der Umweg über eine Mythen-Theorie, wenn der Alltagsverstand doch ausreichen sollte? Zudem irritiert die Voraussetzung einer eigentlichen, vorsymbolischen Bedeutung, die „richtig“ zu sein scheint, weil sie im Vergleich zur mythischen Bedeutung als in der „*Welt des Tatsächlichen*“ (a. a. O.) verortet angenommen werden muss. Denn ohne einen solchen Gegensatz zwischen eigentlichem Zeichen und der tatsächlichen Welt enthobenem mythischen Zeichen könnte Preußners Kriterium des Tangierens des Tatsächlichen ja nicht diskriminierend wirken. Aber wie oben gezeigt, ist das primäre Zeichen nicht notwendigerweise mit der Welt des Tatsächlichen verbunden, denn ein tatsächlicher, empirischer Zusammenhang zwischen

---

22 ‚Wahre Wirklichkeit‘ scheint mir wenigstens eine Tautologie zu sein, denn eine ‚falsche Wirklichkeit‘ wird von Preußner nicht in sein Mythos-Konzept eingeführt.

einer bestimmten Pflanzensorte und einem Gefühlszustand besteht keineswegs.<sup>23</sup> Sind, wenn man einen Strauß Rosen überreicht, Rosen ein Mythos, weil sie über keinen tatsächlichen Zusammenhang zu Leidenschaft verfügen? Wenn man diese Frage mit Preußer bejaht, lebt man in einer ausgesprochenen mythischen Welt, denn die meisten primären Zeichen korrespondieren nicht mit der immanenten Bedeutung ihres Bedeutenden. Ampeln haben die immanente Bedeutung abwechselnd grünes, gelbes und rotes Licht auszusenden, zudem gilt die Konvention, dass die unterschiedlichen Lichter verschiedene Rechtszustände anzeigen: Bei ‚Grün‘ habe ich das Recht (gemäß StVO), eine Straße innerhalb einer ausgewiesenen Zone zügig zu überqueren. Bei ‚Rot‘ habe ich dieses Recht nicht. In der „Welt des Tatsächlichen“ geht es aber weniger um Rechtszustände, sondern um körperliche Gefährdung bei der Überquerung einer Straße. Die Existenz einer Straßenverkehrsordnung bietet mir keinen Schutz, wenn ein Auto mich anfährt, obwohl die Fußgängerampel mir ‚Grün‘ angezeigt hatte. Ist deswegen die Straßenverkehrsordnung ein Mythos? Ist sie es dann nicht mehr, wenn der Autofahrer einem Richter gegenübertreten muss, der auf Grundlage einzelner Paragraphen der Straßenverkehrsordnung ein Urteil fällt, dessen Konsequenzen sicherlich Teil der „tatsächlichen Welt“ sein werden? Preußer entwindet sich solcher Fragen, indem er axiomatisch davon ausgeht, dass Mythen sich nur auf Erzählungen beziehen. Straßenverkehrsordnungen sind für Preußer also niemals Mythen, weil sie keine Narrationen sind: Ein Mythos könne nur das sein, was erzählbar ist, denn Mythen „operieren ... mit Verformungen des Narrativen“ (ebd.: 194), d. h. wenn der Mythos nichts Narratives verformen kann, gibt es auch keinen Mythos zu entdecken. Doch diese Eingrenzung ist höchst ungenau, denn narrative Strukturen finden sich bei einer genauen Untersuchung auch *in* juristischen Texten und spätestens dann, wenn *über* juristische Texte geredet oder auch geschrieben wird. Auch wenn nur Paragraphen zitiert werden, erfolgt dies nicht zu einem zufälligen Zeitpunkt in einem zufälligen Gespräch, sondern in einer Situation, die narrative Strukturen, also Strukturierungen hinsichtlich eines zeitlichen Ganzen aufweist. Denn narrative Strukturierung ist eine ganz basale Operation des menschlichen Bewusstseins: Neben dem paradigmatischen Prozess findet beim Verarbeiten von Wahrnehmungen auch ein narrativer Prozess statt. Eindrücke werden nicht autonom

---

23 Wenn für Preußer das Tatsächliche das Gegebene und nicht das Empirische darstellen sollte, wäre seine Definition noch abwegiger. Der Zusammenhang zwischen Rosen und Leidenschaft wäre dann ein tatsächlicher, weil er in der Welt vorgefunden werden kann. Aber dann wäre jede Abweichung von Konventionen und Rollenerwartungen ein Mythos.

und einzeln abgespeichert, sondern „als Bestandteile einer Geschichte, zu deren Entfaltung sie beitragen“ (Polkinghorne 1998: 17). Narration ist grundsätzlich eine sinnhafte Sequenzierung von Ereignissen und nicht eine elaborierte Erzählung wie ein Roman oder eine Fabel. Wenn man aber Narration so tief ansetzt – und es gibt gute Gründe dies zu tun –,<sup>24</sup> dann fällt es schwer, anhand der Narrativität Mythen und Nicht-Mythen zu unterscheiden: Fast jeder Text, jedes Gespräch und große Teile des Gedächtnisses sind narrativ strukturiert, demnach könnte nach Preußers Konzept alles mythisch verformt werden. Doch dann ist Narrativität selbstverständlich kein Kriterium für das Erkennen von Mythen mehr. Da auch Preußers Hinweis auf Nähe zur tatsächlichen Welt abgelehnt werden muss, bleibt es bei der drängenden Frage, wie analytisch ein Mythos semiologisch festgestellt werden kann.

Auf dem Weg zu einer Antwort ist zunächst folgendes festzuhalten: Formal funktionieren primäres und sekundäres semiologisches System gleich, weswegen eine grundsätzliche Strukturverschiedenheit nicht gefunden werden kann. Es gibt die oft gesuchte andere Ebene oder gar andere Sprache nicht. Barthes' Unterscheidung zwischen Objektsprache und Metasprache spielt sich *innerhalb* einer *einzig* Sprache ab und nicht zwischen zwei verschiedenen Sprachen. Er differenziert lediglich zwei Sprachformen, aber nicht zwei geschlossene, selbständige Sprachsysteme. Es kann folglich am reinen Gesprochenen oder Geschriebenen formal nicht zwischen primärem und sekundärem semiologischem System unterschieden werden. Ein in Deutschland erzählter Mythos wird in der deutschen Sprache dargestellt,<sup>25</sup> nicht in

---

24 Vgl. überzeugend und mit zahlreichen Literaturhinweisen Carter 2003, Polkinghorne 1998: insb. 17ff und wie bereits erwähnt Bruner 1998. Insbesondere Hayden White hat sich als feinfühligster Aufspürer von Narrativität in scheinbar nicht-narrativen Textgattungen hervorgetan (siehe vor allem den Aufsatz „The Value of Narrativity in the Representation of Reality“ in White 1990: 1ff und Whites ausführliche Beschäftigung mit den großen Geschichtsschreibern des 19. Jahrhunderts in White 1975). Ebenfalls nicht übergangen werden sollte die präzise Abhandlung *Kontinuität und Geschichte* von Hans Michael Baumgartner (1972), in der von der These ausgegangen wird, dass erst im Modus des Erzählens Geschichte und Geschichtsbewusstsein sich konstituieren (vgl. Baumgartner 1972: insb. 249ff). Auch in der Hirnforschung wird die Bedeutung des episodischen Gedächtnisses, in dem kontextgebundene Sequenzen erinnert werden, für die Sozialisation betont, während die anderen Gedächtnisformen (z. B. prozedurales oder perzeptuelles Gedächtnis) nicht vergleichbar fundamental sind. Ohne ein episodisches Gedächtnis wäre beispielsweise die Entwicklung einer Identitätsvorstellung nicht möglich (zu den verschiedenen Gedächtnisformen vgl. Markowitsch et al. 2005: 81ff.).

25 Aus Gründen der Rhetorik und der Verständlichkeit sei es in der Fußnote geschrieben: Ein in Deutschland erzählter Mythos kann selbstverständlich genauso gut auch in der türkischen

einer mythischen. Ein Mythos kann so trocken und hölzern dargeboten werden, dass er sich ausnimmt wie eine stenographierte Zeugenaussage. Alle Ansätze, die davon ausgehen, dass der Mythos etwas elementar Anderes sei, müssen folglich unbefriedigend bleiben.

Aber es lohnt sich, Roland Barthes' *Mythen des Alltags* genau zu lesen. Denn auch wenn die Funktionsweisen sich zum Verwechseln ähnlich sind, tritt ein Merkmal der Semiose des Mythos hervor: Es gibt keine Gleichzeitigkeit. Entweder etwas wird als primär Bedeutendes in einem primären semiologischen System verwendet oder ein primäres Zeichen wird als sekundär Bedeutendes in einem sekundären semiologischen System verwendet. Der menschliche Kognitionsapparat kann nicht zwei semiologische Prozesse mit denselben Elementen zum selben Zeitpunkt ablaufen lassen, weswegen Sinn und Form alternieren:

„Der Sinn ist immer da, um die Form *präsent zu machen*, die Form ist immer da, um den Sinn *zu entfernen*. Es gibt niemals einen Widerspruch, einen Konflikt, einen Riß zwischen dem Sinn und Form, sie befinden sich niemals an demselben Punkt.“ (Barthes 1964: 104f)

Daraus ergibt sich eine ganz klare Absage an die Textanalyse, in der ein Text als zeitloser Ist-Zustand aufgefasst und analytisch auseinander genommen wird. Denn der Mythos zeigt sich nur innerhalb der Zeit und zwar als Veränderung; nicht als ein nachweisbarer Bruch oder eine empirische Stelle, sondern als Verschiebung: Das Zeichen hat gleichsam zwei Richtungen, in die es abwechselnd zeigen kann. Wo ein Beobachter einen Mythos festgestellt zu haben glaubt, sieht ein anderer eine Tatsache. Doch ein Beobachter kann nicht etwas zugleich als objektsprachliches und als metasprachliches Zeichen wahrnehmen. Primäres und sekundäres semiologisches System treffen sich nicht irgendwann in einem stabilen Gleichgewicht, sondern es gibt nur ein entweder/oder. Dazu schreibt Barthes anschaulich:

„Auf die gleiche Weise kann ich, wenn ich in einem fahrenden Auto sitze und die Landschaft durch die Scheibe betrachte, meinen Blick auf die Scheibe oder auf die Landschaft einstellen. Bald erfasse ich die Anwesenheit der Scheibe und die Entfernung der Landschaft, bald dagegen die Durchsichtigkeit der Scheibe und die Tiefe der Landschaft. Das Ergebnis dieses Alternierens ist jedoch konstant: die Scheibe ist

---

oder englischen oder jeder anderen Landessprache erzählt werden und nicht nur in der deutschen, doch das macht aus all diesen Sprachen nicht eine mythische Sprache.



für mich zugleich irreal und leer, die Landschaft ist für mich zugleich irreal und erfüllt.“ (ebd.: 105)

Zwar kann man nicht zeitgleich Scheibe und Landschaft scharf erfassen, aber deswegen würde kaum ein Autofahrer der Meinung verfallen, dass die Landschaft nicht die tatsächliche Welt sei, weil er nur die Scheibe berühren kann, nicht aber das, was er durch sie hindurch sieht. Ansätze, die von einer absoluten Überlagerung des einen mit dem anderen semiologischen System ausgehen, ohne die zeitliche Dimension dieses Vorganges zu bedenken, gehen hingegen davon aus, dass es eine Zweiteilung der Welt in Reales und Mythisches gäbe. Aber der Mythos überlagert nicht das primäre System wie eine Gesteinsschicht eine andere, sondern fügt eine weitere Inhaltsdimension hinzu und verändert das primäre Zeichen, indem er es zu seinem sekundären Zeichen macht, aber: *„So paradox es erscheinen mag, der Mythos verbirgt nichts. Seine Funktion ist es, zu deformieren, nicht etwas verschwinden zu lassen“* (ebd.: 102). Da nichts verschwindet, sondern nur zeitweise verdrängt wird, jedoch immer wieder zurückgerufen werden kann, verändert sich an der äußeren Beschaffenheit eines untersuchten Objekts nichts. Eine Textpassage der Bibel kann als historischer Bericht, als einzelne Erzählung oder als Teil einer göttlichen Offenbarung gelesen werden, ohne dass dies dem gelesenen Text anzumerken ist; der Mythos ist nicht im untersuchten Gegenstand, sondern in der Rezeption.<sup>26</sup>

Die semiologische Analyse bietet also nicht den geheimen Schlüssel zum Mythos; das entscheidende Strukturmerkmal kann an dieser Stelle nicht prä-

---

26 Ein zweites Merkmal des Mythos ist laut Roland Barthes, dass der Inhalt eines Mythos nicht auf wenige Formen festgelegt ist. Während im ersten semiologischen System das quantitative Verhältnis von Bedeutenden und Bedeuteten im Regelfall proportioniert sei, kann ein Mythos „sich durch eine große Ausdehnung von Bedeutendem [sic!] ausbreiten“ (ebd.: 100; gemeint ist hingegen offensichtlich eine große quantitative „Ausdehnung von Bedeutenden“). Viele Textstellen der Bibel können als Form für den christlichen Glauben verwendet werden, aber als historische Quelle besitzt die eine Textstelle einen bestimmten historischen Wert und eine andere einen anderen. In diesem Lesemodus sind die Textstellen nicht austauschbar; als Form für den christlichen Glauben hingegen schon. Allerdings treten bei einer Operationalisierung dieses Merkmals zwei Probleme auf: a) Um auf diese Weise einen Mythos zu untersuchen, muss man eine breite, synchron angelegte Vergleichsstudie vornehmen, um die stetige Wiederkehr eines Mythos in verschiedenen Formen feststellen zu können. Hat man nur wenige Quellen zur Verfügung oder will man eine Einzelfalluntersuchung vornehmen, hilft dieses Mythos-Kriterium folglich nicht weiter. b) Auch im primären semiologischen System gibt es Zeichen, die mehrere Bedeutende haben können. Man denke nur an die Vielzahl von Bedeutenden, die mit dem Wort ‚Stift‘ in Verbindung gebracht werden können.

sentiert werden. Aber – und ich wage zu behaupten, dass dies mindestens genauso erhellend ist – durch die Semiologie kann offengelegt werden, wieso dieses Merkmal *aufgrund der Struktur des Mythos* nicht gefunden werden kann. Das auch von Heinz-Peter Preußer gesuchte „*andere Niveau mythischer Rede*“ (Preußer 2000: 201) kann nicht existieren, weil Sinn und Form nicht strukturell zu unterscheiden sind.<sup>27</sup> Was Mythentheorien im Regelfall zu Recht vorgeworfen wird, ist, dass sie nicht eindeutig genug seien, sondern nur Spekulationen und anstelle eines „Mythenbeweises“ so allgemeine Mythendefinitionen böten, dass nahezu alles als Mythos interpretiert werden könnte. Dieser Befund kann nun nicht mehr verwundern, wenn deutlich geworden ist, dass das primäre und das sekundäre semiologische System gleich strukturiert sind: Die strukturelle Definition von Mythen ist deswegen keine mögliche Grundlage für die Methode zur Bearbeitung der Fragestellung der vorliegenden Arbeit, weil eine gelungene Definition der Struktur des sekundären semiologischen Systems notwendigerweise auch auf die des primären Systems zutreffen muss. Auf der Grundlage der Semiologie vermag man diesem Vorwurf der definitorischen Beliebigkeit entgegen, dass zwar in der Tat alles mythisch verstanden werden könnte, aber dass genau unterschieden werden kann, *wann* eine Interpretation mythisch ist oder nicht. Die semiologische Analyse erlaubt also nicht den triumphierenden Ausruf „Ha! Das ist ein Mythos! Jetzt und immerdar!“, sondern nur die bescheidenere Denkerpose des „Nun, dies wäre jetzt eine mythische Rezeption.“. Denn semiologisch betrachtet, zeigt sich der Mythos durch die Bezugsebene der Interpretation, aber nicht durch eine andere Sprache.<sup>28</sup>

Abschließend will ich diese Konklusion in Anlehnung an die verschiedenen Lesarten der Bibel veranschaulichen. Die Handschrift der Bamberger Apokalypse aus dem 11. Jahrhundert zeigt auf einer Tafel in der typischen Darstellungsart der Zeit – ohne Perspektive, keine Mimik, unnatürliche Proportionen der Gliedmaßen – einen Engel, der im Schritt leicht vorn übergebeugt offenbar etwas Großes, Weißes mit mittigem Loch auf eine mit gezackten Linien überzogene Oberfläche fallen lassen wird. Dass es bereits einer Menge von Voraussetzungen bedarf, um diesen geflügelten Menschen als Engel und die

---

27 Wobei Preußer neben dem strukturellen Ansatz der Semiologie auch einen metaphysischen, auf Schlegel und Cassirer (!) basierenden Ansatz herausarbeitet (vgl. Preußer 2000: 201ff).

28 Wenn im Text diese andere Bezugsebene thematisiert wird, kann zwar durchaus aus dem Text heraus erkannt werden, ob eine mythische Lesart vorliegt, aber dann nimmt man bereits eine inhaltliche Untersuchung und Strukturanalyse vor. Ein allgemein anderes Niveau der Rede findet sich so nicht, nur ein spezieller Inhalt.

gezackte Ebene als Meer zu erkennen, hat schon Rudolf Wittkower mit aller Präzision dargelegt.<sup>29</sup> Man muss wissen, dass die Kombination aus einer Gestalt mit Flügeln, einem Gewand und Heiligenschein ‚Engel‘ bedeutet. Für einen Betrachter des 21. Jahrhunderts ist allerdings die schwierigere Hürde das Decodieren der gezackten Oberfläche zu ‚Meer‘. Mit diesem Wissen ausgestattet erkennt man schließlich einen Engel, der mit einem Mühlstein in der Hand über dem Meer fliegt.<sup>30</sup> Die Art, wie der Stein gehalten wird – die ausgestreckte rechte Hand des Engels liegt flach auf und nicht unter dem Mühlstein –, deutet daraufhin, dass der Engel ihn gerade fallen lassen will.

Weswegen der Engel den Stein aber im Meer versenken will, bleibt auf dieser Wissensbasis völlig unklar. Die Botschaft des Bildes erschließt sich erst im Zusammenspiel mit dem Text der Offenbarung des Johannes: *„Und ein starker Engel hob einen Stein auf, groß wie ein Mühlstein, warf ihn ins Meer und sprach: So wird in einem Sturm niedergeworfen die große Stadt Babylon und nicht mehr gefunden werden“* (Joh 18, 21). Was mit dem Bild des Engels dargestellt werden soll, ist also die offenbarte totale Vernichtung Babylons und nicht das offensichtliche Motiv eines Engels. So wie der Mühlstein im Meer versinkt und nie wieder auftauchen wird, so wird Babylon von der Oberfläche der Erde für immer verschwinden. Erst mit einer im 21. Jahrhundert selten gewordenen Bibelfestigkeit kann das Bild dieser 1000 Jahre alten Handschrift als *primäres* Zeichen verstanden werden. Wie Rudolf Wittkower scharfsinnig anmerkte, verfehlt die optische Allegorisierung den Kernpunkt des Gleichnisses, aber *„so groß ist unsere Fähigkeit begrifflicher Umsetzung, daß wir den Augenblick vor der Katastrophe bereitwillig als die Katastrophe selber nehmen“* (Wittkower 2002: 330), sofern wir die Allegorie als eine solche verstanden haben.

Nach meiner Auffassung ist an diesem beschriebenen Entschlüsselungsvorgang eines Zeichens (Engel mit Mühlstein), das als ein Zeichen fungiert (Zerstörung Babylons), nichts mythisches, obgleich die Zerstörung Babylons nicht wie im Bild dargestellt stattgefunden hat und selbst auf der narrativen Ebene zwischen einem Bildnis eines Engels mit Mühlstein über einem Meer

---

29 Vgl. den zur Gänze lesenswerten und erhellenden Aufsatz „Die Deutung optischer Symbole“ in Wittkower 2002: 319ff, hier insb. 324 und 328ff.

30 Allerdings könnte er von der Darstellung her auch über Wasser laufen, doch da diese Fortbewegungsweise – wie man weiß – Jesus vorbehalten ist, wird der Engel als fliegend interpretiert. Den gelochten, runden Gegenstand als Mühlstein zu erkennen, ist gewiss auch eine nicht zu unterschätzende Hürde.

und der Vernichtung einer Stadt kein kausaler Zusammenhang besteht – denn der versinkende Stein ist nicht die Ursache, sondern ein Gleichnis für die Katastrophe. Wie die Vernichtung Babylons tatsächlich herbeigeführt werden wird, gibt die biblische Erzählung nicht her, vom unklaren Hinweis auf eine klimatische Extremsituation einmal abgesehen. Die tatsächliche Welt wird – wie Preußner es ausdrückt – nicht tangiert, dennoch wurde das Bild angefertigt, um den Betrachtern die Wirklichkeit (oder Wirksamkeit) Gottes vor Augen zu führen. Man kann also feststellen, dass das Bild die empirische Welt missachtet (denn sonst müsste es das sturmgepeitschte Babylon zeigen) und die Macht Gottes als „*wahre Wirklichkeit*“ (a.a.O.) präsentiert, aber das allein erzeugt hier nicht bereits einen Mythos, sondern nur ein Zeichen. Auch ist das Erkennen der Gestalt mit Flügeln als Engel kein im semiologischen Sinne mythischer Vorgang (also ein Prozess des sekundären semiologischen Systems). All dies sind Operationen des Verstehens, nicht der mythischen Verformung. Das Zeichen des Zeichens (oder nach Eco: das Zeichen hinter dem Zeichen) ist folglich nicht automatisch ein Mythos, wie Roland Barthes annimmt. Die Ebene des Mythischen wird vielmehr erst erreicht, wenn der Sinn nur noch Form ist. Im vorliegenden Fall läge dann ein Mythos vor, wenn der spezielle Engel mit Mühlstein nicht mehr für die Vernichtung Babylons oder einfach nur für einen Engel mit Mühlstein stünde, sondern *pro toto* für den christlichen Glauben. Falls jener Engel in einer Gesprächssituation von seiner primären Bedeutung als Zeichen für die Vernichtung Babylons und damit auf einer abstrakteren Ebene für die strafende Allmacht Gottes enthoben und nur noch als Teil der christlichen Mythologie aufgefasst wird, dann ist der Engel Teil einer mythischen Rede – sonst nicht. Es ist dann unerheblich, warum er einen Stein bei sich führt oder wieso er über einer Wasserfläche fliegt; es zählt nur noch, dass diese Gestalt als Engel erkannt wird und damit für die christliche Religion steht. Er ist dann austauschbar, sein Zeichengehalt unerheblich und welcher Engel das Glaubenssystem repräsentiert, macht nur einen marginalen Unterschied aus. Der Engel ist entkernt. Wichtig ist stattdessen der christliche Glaube, aber nicht ein spezieller Engel, der noch nicht einmal ein Symbol ist, weil selbst ein Symbol noch festgelegter ist als die Form eines Mythos. Verkehrszeichen sind Symbole, aber es ist nicht egal, welches Verkehrszeichen wo steht. Hingegen ist es unwichtig, wo sich ein entkernter Engel befindet. Symbole müssen per Konvention an eine Bedeutung gebunden sein, weswegen ‚Symbol‘ als Bezeichnung für die Form des Mythos nicht passend ist: Ein Symbol steht stellvertretend für einen Begriff – und nicht auch für sich selbst –, aber ein Mythos ist

kein Begriff und der Engel kann eben auch, wie gezeigt, als primäres Zeichen verstanden werden.<sup>31</sup> Das Kreuz als Glaubenssymbol ist hingegen *nur* als Symbol sinnhaft zu decodieren. Als spezielles Arrangement zweier ungleich langer Linien hat es keine eigene Bedeutung, sondern verweist immer auf etwas anderes; zumeist eben auf die christliche Kirche oder den christlichen Glauben. Deswegen ist es zwar ein Symbol, aber – obgleich bisweilen auf etwas Nicht-empirisches verweisend – gewiss kein Mythos. Semiologisch betrachtet, tritt ein Mythos nur dort auf, wo ein bestehender linguistischer Sinn eines primären Zeichens wegfällt, um so den Platz für ein sekundäres semiologisches System zu schaffen.

Eine semiologische Untersuchung des Mythos kann also keine Definition hervorbringen, aber sie ermöglicht eine wichtige Präzisierung. Auch wenn nicht geklärt ist, was ein Mythos ist, gibt die semiologische Perspektive Kriterien an die Hand, um feststellen zu können, was kein Mythos, sondern ein primäres Zeichen ist. Entscheidend ist nicht, dass ein Zeichen auf abstrakte und nicht empirisch nachweisbare Phänomene oder Begriffe verweist. Entscheidend ist vielmehr, dass ein Zeichen nicht mehr als ein primäres Zeichen, sondern als kategoriales Zeichen verstanden wird: Das Zeichen verweist dann auf begriffliche Kategorien, die im primären Zeichen nicht angezeigt sind oder für das Verständnis des primären Zeichens nicht relevant waren. Das soll nicht heißen, dass der mythische Inhalt völlig arbiträr ist; der Mythos ist im primären Zeichen bereits angelegt. Das primäre Bedeutete muss den Ansatz für eine mythische Indienstnahme des Bedeutenden vorhalten. Es ist wie im Beispiel des Autofahrens: Durch die Windschutzscheibe sieht man die Landschaft, aber die Scheibe bleibt prinzipiell sichtbar. Konzentriert man sich hingegen auf die feinen Unebenheiten der Scheibe, ist die Landschaft deswegen nicht verschwunden, nur verschwommen. Auch wenn Scheibe und Landschaft an sich nichts verbindet, verbindet sie die menschliche Wahrnehmung. Ebenso verhält es sich mit dem mythischen Zeichen: Auch als primäres Zeichen ist der Engel mit dem Mühlstein nicht etwas achristliches, aber die christliche Theologie erscheint nur als notwendiger, manchmal bis zur Unkenntlichkeit verschwommener Hintergrund der Apokalypse des Jo-

---

31 Ganz deutlich dazu Roland Barthes: „Die Form des Mythos ist kein Symbol“ (Barthes 1964: 98). Preußers Feststellung, dass Barthes den Symbolbegriff meide, ist schlicht falsch. Barthes meidet ihn nicht, sondern weist den Symbolbegriff als Bezeichnung für die Form des Mythos zurück. Da Preußers aber die semiologischen Gründe für Barthes' apodiktische Zurückweisung nicht versteht, spricht er ständig vom symbolischen Gehalt des Mythos (vgl. Preußers 2000: 195).

hannes, denn die Brennweite des primären Zeichenverständnisses ist auf die Allegorie der Zerstörung Babylons eingestellt. Grundsätzlich bräuchte man zum Verständnis des primären Zeichens kein Wissen von Gott, sondern von der entsprechenden Textstelle der Bibel. Gott ist nicht wichtig, um zu verstehen, dass im Bild des Engels die zentrale Aussage ist, dass eine Stadt so restlos verschwinden wird, wie ein ins offene Meer geworfener Stein. Selbstverständlich kann exemplarisch bei einer Bildbetrachtung einem Besucher aus einer mit der biblischen Erzählung nicht vertrauten Region erklärt werden, woher Engel kommen, was für Aufgaben sie haben und wie sie entstanden sind, weil dies Antworten auf Fragen sind, die das Bild evoziert. Aber dann ist der Engel mit dem Mühlstein nicht mehr wichtig als primäres Zeichen, sondern nur noch als ‚Engel‘ – er fungiert als mythisierter Engel. Man redet nicht mehr über den Engel als Mühlsteinwerfer, sondern über die biblische Schöpfungsgeschichte und über Gott. Da *man* aber weiß, dass Engel Teil der christlichen Mythologie sind, ist die christliche Mythologie gleichsam in das primäre Bedeutete als rudimentärer, möglicherweise unbewusster Verweis eingeholt. Die Bedingung der Möglichkeit des Mythos ist also das primäre Zeichen, und da die Bedingung der Möglichkeit des primären Zeichens wiederum das primäre semiologische System ist, kann geschlossen werden, dass das primäre semiologische System Bedingung der Möglichkeit des Mythos, d. h. des sekundären semiologischen Systems ist. Das sekundäre, mythische semiologische System kann somit nicht gänzlich von Außen kommen und dem primären Zeichen eine „falsche“ Bedeutung aufzwingen, sondern es entfaltet eine Facette, die in den möglichen Denotationen des nicht-kontextualisierten Zeichens schon angelegt war, obwohl sie im primären kontextualisierten Zeichen nicht wiederkehrt. Da jedes Zeichen über sich selbst hinaus verweisen kann – die assoziative Phantasie der Menschen ist kaum vorhersagbar und begrenzt –, kann strukturell betrachtet alles Mythos sein, aber nicht immer. Es sollte deswegen nicht bestimmt werden, was alles Mythos sein kann, sondern wann es mythisch denotiert wird. Selbst ein vergleichsweise funktionsdeterminiertes Werkzeug wie ein Schraubendreher kann zu einer mythischen Form werden, wenn man beim Renovieren mit einem Schraubendreher in der Hand über den Menschen als *tool making animal* sinniert. Um herauszufinden, wann etwas ein sekundäres oder ein primäres Zeichen ist, muss man deswegen die jeweilige Bezugsebene analysieren. Dass immer nur ein jeweiliger, also eine in Raum und Zeit einzigartiger und spezieller Bezug als Handlung Gegenstand der Analyse sein muss, liegt darin begründet, dass nichts immer nur Form ist, denn es kann keine Form ohne primäres

Zeichen geben: Die Form ist ein entkerntes Zeichen, d. h. die Existenz eines „gefüllten“ Zeichens ist die notwendige Voraussetzung der Form. Das fortwährende Alternieren zwischen Sinn und Form (in Barthes Termini), bzw. primärem Zeichen und sekundären Bedeutenden ist notwendig, aber, da das gesamte primäre semiologische System Voraussetzung des Mythos ist und deswegen primäres und sekundäres Zeichen auf dasselbe Phänomen zurückgehen, verhindert es zugleich eine zeitunabhängige und allgemeingültige Definition des Mythos.<sup>32</sup> Es ergeben sich nur Kriterien für das *Wann?*, aber

---

32 Für die Analyse nationaler Mythen zieht diese Feststellung nichts weniger als die Konsequenz nach sich, dass die klassische Leitunterscheidung der Wissenschaft zwischen ‚wahr‘ und ‚unwahr‘ nicht länger aufrechterhalten werden kann, denn wenn der Mythos als ‚unwahr‘ gebrandmarkt wird und aus der rationalisierenden Welt verschwinden soll, bliebe dieses Verschwinden nicht ohne Auswirkungen auf das primäre semiologische System: Das Mythische steckt zwar nicht bereits im primären Zeichen, aber als konnotierter Bezug im primären Bedeuteten. Folglich kann man nicht das sekundäre semiologische System „abschneiden“, durch Aufklärung simpel kappen. Der Entzug des Mythischen hätte Auswirkungen bis in die Sprache und dadurch bis in die Wirklichkeit hinein. Um das Mythische ebenso aus den Weltbildern zu verbannen wie andere „falsche“ Irrationalismen (z. B. Glaube an Magie), müssten die Sinn-Kompetenzen der noch Mythen-gläubigen Gruppe sich ändern. Aber die Dekonstruktion eines nationalen Mythos zu einer Geschichtsfälschung berührt diese Kompetenzen prinzipiell überhaupt nicht. Man kann einem seefahrenden Stamm auf einer entlegenen Insel zwar einen Kompass vermachen, aber die Seefahrer werden letztendlich nur bestätigen, dass diese Methode der Richtungsbestimmung ungefähr genauso gut funktioniert wie die ihre, die sich an Strömungen und Sternen orientiert. Kein wissenschaftlicher Nachweis könnte diese Männer aber von der höheren Genauigkeit des Kompasses (oder sogar von GPS-Systemen) überzeugen, denn Akzeptanz des Funktionierens eröffnet nicht bereits ein Verständnis des modernen, aufgeklärten und in Längen- und Breitengraden aufgeteilten Weltmodells, das die Grundlage für das Verstehen des Nachweises einer überlegenen Genauigkeit ist. Sie kommen bei der richtigen Insel an – sowohl mit als auch ohne Kompass. Das zählt, nicht irgendwelche Bogenminuten. Semiologisch betrachtet liegt bei dieser Methode des Wegfindens auch noch kein Mythos vor: Die Sterne und Strömungen sind in ihrer Funktion als Wegweiser primäre Zeichen. Ein Mythos besteht hier nur aus der Sicht des modernen, rationalistischen Wissenschaftlers. Der mythische Bezug läge beispielsweise in einer Erzählung vor, in der erklärt wird, wie bestimmte Götter durch einzelne Taten Sterne (oder Lichtpunkte am Himmel) erschaffen haben. Die einzelnen Sterne sind dann nur noch als Form für die Aktivitäten der Götter relevant und sind somit die entkernte Form des Mythos. Ähnlich verhält es sich bei einem nationalen Mythos. Generell bezieht er sich auf Vergangenes, doch er konstituiert sich nicht durch die Historizität der Ereignisse, auf die er sich bezieht, sondern auf deren Überlieferung: Der Mythos besteht nicht aus Ereignissen, sondern aus Rezeption. Deswegen konzentrieren sich viele Untersuchungen nationaler Mythen mittlerweile nicht mehr auf den historischen Ursprung des Mythos, sondern auf die Entstehungsgeschichte der Erzählung des Mythos. Dabei geht der Forscher der Frage nach, wer bei der Entstehung des Mythos welche Rolle gespielt hat, um zu klären, wie der Mythos in die Welt gesetzt wurde. Doch eine solche Methode setzt immer noch einen Vergleich der mythischen Darstellung mit dem dokumentierten, nachweisbaren Ablauf der Geschehnisse voraus; der Subtext einer solchen Untersuchung ist – selbst wenn sich ihr Autor eines expliziten Statements enthält – immer noch der Gegensatz von ‚wahr‘ und ‚unwahr‘ im Sinne des rationa-

nicht für das *Was?*. Mittels der Semiologie kann ein Mythos also nicht grundsätzlich erkannt, aber untersucht werden. Man muss folglich schon wissen, welches Phänomen einen nationalen Mythos darstellt, um anhand des herausgearbeiteten Kriteriums der Bezugsebene feststellen zu können, ob jenes Phänomen im untersuchten Fall mythisch verwendet wird. Dass ein Heerführer des 15. Jahrhunderts namens Georg Kastriota, genannt Skanderbeg, in Albanien Gegenstand eines nationalen Mythos ist, muss bekannt sein, um untersuchen zu können, wann die Erwähnung Skanderbegs mythisch ist und wann nicht. Denn bei der Analyse nationaler Mythen steht der Forscher vor dem gleichen Problem, das bereits Barthes im Zusammenhang mit einzelnen Weinsorten Kopfzerbrechen verursachte: Einerseits sei der Wein objektiv gut, doch andererseits stelle die Güte des Weins den Mythos dar.<sup>33</sup> Auf Skanderbeg gemünzt: Skanderbeg hat gelebt und erfolgreich gegen Invasoren gekämpft, doch sein Leben und seine Erfolge sind auch der nationale Mythos. Aus dieser Aporie wird deutlich, dass nicht alles, was das Wort ‚Skanderbeg‘ beinhaltet, ein nationaler Mythos ist. Gesetzt sei der Fall einer erhitzen Parlamentsdebatte in Albanien: Der Redner befürchtet, dass ein feindlicher Staatenverbund in Albanien einmarschieren könnte. Im Fall A enthält seine Rede den Satz „Wir werden tapfer kämpfen und siegen wie Skanderbeg!“ und im Fall B „Wir werden Skanderbegs Strategie anwenden und siegen!“. Im Fall A ist ‚Skanderbeg‘ ein Zeichen für Tapferkeit und militärischen Erfolg und der bärtige Mann mit Schwert namens ‚Skanderbeg‘ nur noch die leere Form für den Mythos. Im Fall B bezieht sich der Redner auf die von Skanderbeg angewandte Strategie, gegen die überlegenden osmanischen Invasoren unter Ausnutzung des Geländevorteils in den Bergen Nord-Albaniens einen jahrzehntelangen Zermürbungskrieg zu führen. In beiden Beispielen ist ‚Skanderbeg‘ ein Zeichen des Zeichens, aber dennoch ist das zweite Beispiel nicht eine mythische Denotation.<sup>34</sup> In ersten Beispiel hingegen ist das Wort ‚Skanderbeg‘ nur eine Chiffre für militärischen Erfolg und

---

listischen Wissenschaftsbilds, anhand dessen Kriterien man völlig selbstverständlich und unhinterfragt zwischen mythischem und wissenschaftlichem Niveau der Erklärungsrede unterscheidet. Auf der Grundlage der semiologischen Analyse des Mythos ist eine solche Differenzierung allerdings nicht zulässig. Die Differenzierung zwischen Mythos und Nicht-Mythos ist keine zwischen ‚wahr‘ und ‚unwahr‘, sondern zwischen primärem und sekundärem semiologischen System.

33 Vgl. Barthes 1964: 150.

34 Man könnte zwar diesen Satz als Beispiel für den Mythos des erfolgreichen Guerillakriegs anführen, aber ob es sich bei diesem Mythos um einen albanischen Nationalmythos handelt, ist fraglich.



unerheblich, was Skanderbeg im Einzelnen gemacht hat. In beiden Fällen ist die Existenz des nationalen Mythos vorausgesetzt, d. h. die Deklaration des Mythos geht seiner Diskriminierung voraus. Der für Letztere entscheidende Indikator ist – wie gezeigt – die Bezugsebene und nicht das untersuchte Phänomen selbst; sei es das Ereignis (vermittelt durch Dokumente) oder seine Überlieferung (vermittelt durch erzählende Darstellungen). Anstatt also nur die „falschen“ historischen Bezüge der nationalen Mythen aufzudecken oder ihre Übertragungsweisen zu analysieren, sollte eine umfassendere Analyse in Anlehnung an Hans-Georg Gadamer Formulierung die hermeneutische Frage stellen, auf welche Frage der nationale Mythos die Antwort ist.<sup>35</sup> Denn „*die Menschen stehen zum Mythos nicht in einer Beziehung der Wahrheit, sondern des Gebrauchs*“ (Barthes 1964: 133), weswegen gefragt werden muss, wofür und weswegen ein Mythos gebraucht wurde oder wird.

---

35 „In Wahrheit kann man einen Text nur verstehen, wenn man die Frage verstanden hat, auf die er eine Antwort ist.“ (Gadamer 1965: 352)

### 3 Mythenhermeneutik

Von Heraklit ist der Satz überliefert, dass man nicht zweimal in denselben Fluss steigen könne. Doch nichts anderes ist der Versuch, historische Wirklichkeiten zu rekonstruieren. Man taucht ein zweites Mal in ein fließendes Gewässer ein und meint zu wissen, wie das erste Mal war. Auf den ersten Blick liefert diese Methode ein richtiges und einleuchtendes Resultat, schließlich ist davon auszugehen, dass das Erlebnis des Schwimmens sehr ähnlich ausfallen dürfte. Doch die Wirklichkeit des Flusses ist immer eine andere. Weil mittlerweile unzählige Wassermassen ins Meer geströmt sind, kann man eben nur in dasselbe Flussbett steigen, aber nicht in dasselbe Wasser. Man weiß, wie Schwimmen sich anfühlt, aber über das verfllossene Wasser weiß man, allein indem man schwimmt, noch nichts.

Hans Blumenberg hat zu Heraklits Weisheit angemerkt, dass sie nicht zu Ende gedacht sei: Es stimme zwar, dass der Fluss nicht mehr derselbe sei und – um mit Gadamer zu sprechen – die Sukzession der *Jetzte* nicht durch Emulation von Verganem unterbrochen werden könne, denn auch diese Operation fände in einem neuen Augenblick statt. Aber es ist die Existenz des Ufers, die ein Erkennen des Flusses erst ermöglicht. Erst das Ufer gibt dem Fluss seine Form, nicht der Fluss selbst. Und ebenso häufig, wie man in den Fluss hineinsteigt, steigt man aus ihm heraus und kehrt an ein Ufer zurück, das sich durch eine erheblich größere Stabilität als der Fluss auszeichnet: Es fließt nicht.<sup>1</sup>

Wenn der Fluss aus Heraklits Metapher die Wirklichkeit ist, stellt das Ufer in Blumenbergs Fortsetzung die Wege der menschlichen Erkenntnis dar. Blumenberg geht davon aus, dass die erkenntnistheoretischen Zugänge der Menschen zur Wirklichkeit eine höhere Konstanz aufweisen als die Wirklichkeit selber; eine Annahme, die ganz offenkundig richtig sein muss. Ein schnelleres Veralten als das stetige Verstreichen der augenblicklichen Wirklichkeit kann es aus menschlicher Perspektive nicht geben. Die Konsequenz aus dieser Beobachtung ist, dass man durch die Erforschung des Ufers mehr über den Fluss erfährt als durch sein intensives Schwimmen. Im folgenden Kapitel ist denn auch das Ufer Gegenstand des Interesses, nicht der Fluss. Die-

---

1 Vgl. Blumenberg 2002: 16.

ses Ufer soll auf zweierlei Wegen erkundet werden: einmal mittels Ernst Cassirers Kritik des mythischen Bewusstseins und zum anderen anhand des Leistungsprofils des Mythos nach Hans Blumenberg. Voraussetzung meiner Vorgehensweise ist eine zweiteilige Setzung: 1. ‚Mythos‘ bezeichnet die Emanationsform des mythischen Bewusstseins als Erzählung, und 2. der nationale Mythos ist eine Unterform des Mythos und keine eigenständige Kategorie. Diese Setzung hat die Folge, dass um den nationalen Mythos zu verstehen, verstanden werden muss, was ein Mythos ist. Und dass aber auch verstanden werden muss, was das mythische Bewusstsein ist, um den Mythos zu verstehen. Damit ist nicht gesagt, dass das mythische Bewusstsein zeitlich dem Mythos vorgelagert wäre, sondern nur, dass zwischen beiden Phänomenen Interdependenzen bestehen, die eine isolierte Betrachtung eines der beiden Elemente nicht sinnvoll erscheinen lassen. Wer den nationalen Mythos hingegen nur als eine besondere Form von politischer Ideologie versteht, mag sich mit Ideologiekritik begnügen und die hier verfolgte Linie der Untersuchung als zu unnötig kompliziert und das „Eigentliche“ verfehlend verwerfen, ist aber eingeladen, in seinen Analysen von dem Begriff ‚Mythos‘ Abstand zu nehmen und stattdessen eindeutiger Bezeichnungen kürzerer Reichweite zu verwenden.

Eine Kritik des nationalen Mythos setzt voraus, dass der Mythos als Ausformung des mythischen Bewusstseins einer Kritik zugänglich ist. Dies ist insofern nicht selbstverständlich, als Immanuel Kant nachweisen konnte, dass Kritik nur als Selbstkritik der Vernunft möglich ist. Wenn der *mythos* aber dem intuitiven Alltagsgebrauch entsprechend als das Andere des *logos* angesehen wird, erscheinen Bemühungen um eine systematische Mythenanalyse geradezu absurd. Denn dass der Mythos überhaupt als Problem erkannt wird, ist bereits Folge davon, dass er als kritikfähig und deswegen als mit Vernunft verwoben angesehen werden muss. Die Kategorie ‚Problem‘ ist der Struktur der vernunftgeleiteten Erkenntnis immanent: Nach Paul Natorp ist das Grundphänomen der vernünftigen Erkenntnis, dass Fragen da sind. Das Problem, das Fragen aufwirft, setzt Vernunft voraus; welcher Art die Frage ist, ist hinsichtlich des Vernunftgehalts der Frage nur von sekundärer Relevanz. Stellt man dem Mythos eine Frage oder ihn in Frage, appliziert man an ihm die Kategorien des vernünftigen Bewusstseins. Doch wenn die Grundannahme der Mythenforschung zutrifft, dass mythisches und vernünftiges Bewusstsein unterschieden sind – allerdings nur funktional unterschiedlich, nicht substanziell –, können mit den an Kant anknüpfenden Mitteln der Kritik nur jene Momente des Mythos untersucht werden, an denen Vernunft *im* Mythos

– und eben nicht nur: *am* Mythos – wirken. Spräche man hier von „Einbruchsstellen“ der Vernunft in den Mythos, ginge man immer noch von einer Existenz des Mythos als Reinform der Nicht-Vernunft aus.<sup>2</sup> Der Begriff ‚Einbruch‘ beschreibt schließlich einen Prozess, in dem von einem Zustand des Davors ausgegangen werden muss, an dem der Einbruch noch nicht erfolgt war; dass also die Vernunft im Mythos zuvor außerhalb des reinen Mythos gewesen war. Verstünde man Mythos aber als reinen Gegenbegriff zur Vernunft, ließe sich nur zeigen, wo sich die Vernunft gegen den Mythos durchsetzt: Mythos wäre dann das, was Vernunft nicht ist und auch nicht sein kann. Nur was nicht Gegenstand der Kritik sein kann, ist Nicht-Vernunft und damit in diesem Verständnis Mythos. So absolut gesetzt entzöge sich der Mythos in das unverständliche Chaos der Vorschöpfung, da es bereits als der erste Akt der Vernunft angesehen werden kann, Unterscheidungen einzuziehen. Die Teilungen der Welt in ‚oben‘ und ‚unten‘ oder ‚Tag‘ und ‚Nacht‘ sind durchaus als Akte der Vernunft interpretierbar. Spätestens das Resultat der ersten Unterscheidungen kann Gegenstand der Kritik sein, wie das Beispiel der Theodizee zeigt (Warum *ist* Welt überhaupt?). Konsequenz zu Ende gedacht, ist die Geformtheit der Welt Resultat von Vernunft, und Mythos könnte nur noch die Nicht-Existenz der Welt oder die vollständige Realisierung des Prinzips der Entropie sein.

Aus der Weltinnenperspektive verändert sich der Blick auf die Welt jedoch radikal: Dem ersten Menschen, der just und voraussetzungslos in diesen Naturzustand der geschaffenen Welt hineingesetzt würde, erschiene die Welt, obgleich geformt und in ihre Elemente geschieden, im ersten Augenblick als nicht zu verstehendes Chaos. Da jener Mensch Teil der Welt ist, sieht er die Welt nie als Ganzes, sondern immer nur in winzigen Ausschnitten. Die Grenzen seiner Wahrnehmung markieren für ihn nur die Gesamtheit der Richtungen, aus dem das, was er nicht sieht, über ihn noch hereinbrechen wird.<sup>3</sup> Die Ordnung des Chaos der Wahrnehmung erfolgt durch Ausbildung des Mythos, bzw. des mythischen Bewusstseins, ist aber kritikfähig, wie Cassirer und Blumenberg zeigen konnten. Vernunft und Mythos können folglich nicht als Gegensätze aufgefasst werden.

---

2 Helmut Holzhey interpretiert angesichts der grundsätzlichen Verschränkung von *mythos* und *logos* die Vernunft im Mythos folgerichtig als „Einbruchsstelle von Kritik“ (Holzhey 1988: 192) in den Mythos.

3 Dazu später im Zusammenhang mit Hans Blumenberg mehr.

Es wird im weiteren Verlauf der Arbeit häufig auf Zustände Bezug genommen werden, die möglicherweise als ursprüngliche aufgefasst werden können. Aber es sei in aller Deutlichkeit versichert, dass die Anfänge, auf die Cassirer und Blumenberg sich beziehen und die auch hier auftauchen werden, keine historischen, sondern heuristische sind. Falls also aufgrund von sprachlichen Nachlässigkeiten oder stilistischen Zwängen unbekannte und namenlose Vorvergangenheiten mit Namen belegt werden sollten, gilt auch hier, was Hans Blumenberg für sein Werk in aller Deutlichkeit formuliert hat: „*Zu dem Anfang, auf den konvergiert, wovon hier die Rede ist, will nichts zurück. Alles bemißt sich vielmehr in Distanz zu ihm*“ (Blumenberg 2006: 28). Weder Mythos noch mythisches Bewusstsein gibt es empirisch in ursprünglicher reiner Form. Die Anfänge existieren nicht historisch, sondern nur als Spekulation, und sie sind für die Untersuchung auch nicht weiter von Wichtigkeit. Ob es den reinen Mythos gibt oder was zuerst da war – mythisches Bewusstsein oder Mythos –, muss bei einer Analyse des Mythos glücklicherweise nicht beantwortet werden. Nicht der Ursprung des Mythos steht hier im Zentrum, sondern seine Ausformungen. Denn wenn wie zuvor gezeigt der Mythos formal nicht bestimmt werden kann, ist es notwendig, auf anderen Ebenen nach Kriterien des Mythos zu suchen; deswegen geht es hier nun um den Inhalt des Mythos. Aber nicht sein Ursprung oder sein Wesen ist Inhalt des Mythos, sondern einzig sein Leistungsprofil. Unter einer Leistungsdarstellung ist dementsprechend keine Untersuchung der verschiedenen Typen mythischer Narrative zu finden, sondern es soll versucht werden, verschiedene Resultate mythischer Erzählungen anzuführen und so gleichsam ein Leistungsprofil des Mythos zu erstellen. Diese Leistungsfähigkeit des Mythos hängt aber nicht davon ab, woraus er entsprungen sein mag. Die Wirklichkeit des Mythos ist nur seine Funktion und nicht seine Substanz,<sup>4</sup> wie Ernst Cassirer erläutert:

„Die »Objektivität« [des Mythos – J.F.] ist – wie dies vom kritischen Standpunkt für jegliche Art geistiger Objektivität gilt – nicht dinglich, sondern funktionell zu bestimmen: sie liegt weder in einem metaphysischen, noch in einem empirisch-psychologischen Sein, das *hinter* ihm steht, sondern in dem, was er selbst ist und leistet, in der Art und Form der *Objektivierung*, die er vollzieht. Er ist »objektiv«, sofern auch er als einer der bestimmenden Faktoren erkannt wird, kraft deren

---

4 Dass Cassirers philosophischer Grundgedanke die Betonung der Funktion anstelle der Substanz ist, zeigt Enno Rudolph prägnant am Beispiel von Cassirers Geschichtsbegriff (vgl. Rudolph 1999: insb. 142f).

das Bewußtsein sich von der passiven Befangenheit im sinnlichen Eindruck löst und zur Schaffung einer eigenen, nach einem geistigen Prinzip gestalteten »Welt« fortschreitet.“ (Cassirer 1953: 18f)

Der Mythos ist das, was er den Menschen bringt. Auf die elementarste Ebene heruntergebrochen leistet der Mythos eine Lebarmachung der Welt, indem er als Puffer zwischen die Wirklichkeit und den Menschen tritt. Das mythische Bewusstsein setzt zunächst ganz elementar einen Maßstab zur Strukturierung des endlosen Prozessierens von direktem „*dumpfen Gefühl*“ (ebd.: 239) an, nämlich primär den der Intensität. Sequenzen momentaner Spannungen und Entspannungen des Bewusstseins bekommen so gleichsam erste Attribute, sofern sie mehrmals wiederkehren.<sup>5</sup> Diese Attributierung hat zur Folge, dass Sinneseindrücke und emotionale Affekte zu transzendenten Phänomenen (in Cassirers Terminologie: zu Dingen und Kräften) abstrahiert werden können und eine erste Sicht auf die Welt entsteht, die über bloßes Reagieren hinausgeht.<sup>6</sup> Ernst Cassirer betont, dass der Mythos nicht mit der

---

5 Vgl. Cassirer 1953: 240.

6 Was auf dem ersten Blick hier als so unschön anthropologisch-ursprünglich anklingt, ist vielmehr die radikale Absage an jede Lehre von der menschlichen Natur. Cassirers Grundsatz ist schließlich, dass es ‚Die Natur des Menschen‘ gar nicht gibt, denn bereits die ersten Handlungen, die eine Grenze zwischen Reaktion und Perzeption, Tier und Mensch einziehen – namentlich die Ordnung der Welt in symbolische Formen – sind grundsätzlich kontingent. Keine natürliche Ausstattung garantiert, dass sich gleiche Begriffe herausbilden müssen. *Die Stellung des Menschen zum Kosmos* (so der überaus einflussreiche anthropologische Titel des Philosophen Max Schelers (1927)) ist für Cassirer weder durch eine psychologische Grundausstattung (an die er nicht glaubt) noch durch die menschliche Anatomie (die im mythischen Bewusstsein keine klaren Grenzen aufweist, da der Mensch auch seine Spuren *ist*) präfiguriert. Während die anthropologische Ausgangsthese ist, dass die Geschichtsphilosophie nicht die Welt erklären kann, weil etwas in der Welt und / oder im Menschen ist, das determinierend auf menschliche Handlungen wirkt (s. dazu Odo Marquards Ausführungen zu seinem „Abschied von der Anthropologiekritik“ in Marquard 1982: 83ff, insb. 122ff.), erkennt Cassirer alle Leitunterscheidungen als nur historische an: Es ist eben *nicht* festgelegt, welche der dumpfen Gefühle zu welchen Dingen und Kräften geformt werden – alles könnte auch anders sein. Während die Anthropologie versucht, überflüssige Philosophie wegzuräumen und so den Blick für den „dulddenden, strebenden und handelnden Menschen, wie er ist und immer war und sein wird“ (Burckhardt, zitiert nach Marquard 1982: 132) frei zu bekommen, bestreitet Cassirers Philosophie der symbolischen Formen (implizit in der *Philosophie der symbolischen Formen*, explizit in *Der Mythos des Staates* (vgl. Cassirer 1986: 24)) jene immergleiche Menschennatur, nach der immer noch Legionen von Denkern suchen. Die heutige Anthropologie sieht – ausgehend von Scheler und Gehlen – den Menschen als Mängelwesen, dessen Vergangenheit zur Suche nach Entlastungen und Kompensationen wird. Für Cassirer (und auch Hans Blumenberg) hingegen ist die Geschichte der Menschen nicht ein großer Versuch, einen Ausstattungsmangel aufzuholen, sondern vielmehr von einem Zustand der determinierenden Vorvergangenheit, der Nicht-Geschichte, in

Personifikation von Dingen und Kräften beginne, denn dem mythischen Bewusstsein wären Dinge und Kräfte nicht bereits gegeben: Nicht die Welt ist aus sich heraus in Einheiten geformt, sondern in diesen Unterscheidungen stellt sich vielmehr ein Prozess der Objektivierung direkter sinnlicher Eindrücke dar,<sup>7</sup> der in zwei verschiedenen Varianten von den Menschen hervorgerufen werden kann: im mythischen Bewusstsein und in der vernünftigen, tendenziell wissenschaftlich-theoretischen Erkenntnis. Beide Varianten sind aber nur unterschiedliche Ausprägungen, nicht aber prinzipiell grundverschieden. Mythisches Bewusstsein und vernünftige Erkenntnis sind beides Wege, aus einem Konvolut von Wahrnehmungen eine stabile und sinnvolle Sichtweise auf die Welt abzuleiten.

„Die mythische Welt ist und bleibt eine Welt »bloßer Vorstellungen« – aber auch die Welt der Erkenntnis ist ihrem Inhalt, ihrer bloßen Materie nach nichts anderes. Auch zum wissenschaftlichen Begriff der Natur gelangen wir nicht dadurch, daß wir hinter unseren Vorstellungen deren absolutes Urbild, den transzendenten Gegenstand ergreifen, sondern dadurch, daß wir in ihnen selbst und an ihnen eine Regel entdecken, durch die sie in ihrer Ordnung und Folge bestimmt werden. [...] Die Objektivität des Mythos [...] gründet sich darauf, daß er nicht das Abbild eines gegebenen Daseins, sondern eine eigene typische Weise des Bildens ist, in der das Bewußtsein aus der bloßen Rezeptivität des sinnlichen Eindrucks heraus- und ihr gegenübertritt.“ (ebd.: 19, 20)

Wegen dieser grundlegenden Gleichheit des abstrahierenden Prozesses ist das Denken in mythischen Formen nicht als das Gegenteil zur vernunftgeleiteten Erkenntnis, sondern als eine unterschiedliche inhaltliche Ausgestaltung der Welterschließung zu begreifen. Als Grundfunktion des vernünftigen Erkennens sieht Cassirer das Zerlegen von „*sinnlichen Eindrücken in Schichten von ‚Gründen‘ und ‚Folgen‘*“ (ebd.: 93) an, während das mythische Bewusstsein dem einzelnen Eindruck unbedingt und unzergliedert Geltung beimisst. Statt der kausalen Scheidung in Ursache und Wirkung herrscht im mythischen Bewusstsein ein „*Grundgefühl der Identität, der realen Identifizierung*“ (ebd.: 52) vor. Zwischen Wahrheit und Schein wird nicht differenziert.

---

die Welt des Möglichen zu entkommen. Bereits die ersten symbolischen Formen des Bewusstseins sind kontingent – eine Natur des Menschen, die in welcher Form sie auch auftreten mag, immer zugleich Beseitigung von Kontingenz ist, hat in dieser Sichtweise, die alles Menschliche als Organisation von (und Spiel mit) Kontingenz versteht, keinen Platz mehr.

7 Vgl. Cassirer 1953: 239f.

Das Wirkliche ist zugleich das Wahre, und so fallen Wirklichkeit und Wahrheit zusammen. „*Dem Bild der Realität, das auf diese Weise entsteht, fehlt somit gleichsam die Tiefendimension*“ (ebd.: 48), da der Grund vom Begründeten nicht getrennt ist. Der Eigenname ist dann nicht nur eine willkürliche Bezeichnung, sondern ein Wesenmerkmal;<sup>8</sup> was mit dem Bild eines Menschen passiert, widerfährt auch dem abgebildeten Menschen, und selbst der Schatten des Menschen ist ein reeller, verletzlicher Teil von ihm. Deswegen ist es verboten, auf den Schatten eines Menschen zu treten, da dies eine Erkrankung jenes Menschen zur Folge hat.<sup>9</sup> Der Mensch besitzt im mythischen Bewusstsein nicht nur seinen biologischen Leib, sondern ist noch nicht klar von der Umwelt getrennt: Seine Spuren, die der moderne Mensch als Teil der Umwelt versteht, bleiben im mythischen Bewusstsein konkreter Teil des Menschen, weswegen abgeschnittenen Haare auch verbrannt oder mit Bannsprüchen belegt werden müssen, damit sie von böswilligen Menschen oder Dämonen nicht verletzt werden können. Die Welt bricht also nicht nur über den Menschen herein, sondern so wie ein Badender von Wellen überrollt wird, zieht die Welt den Menschen (in der körperlich begrenzten Form, wie wir ihn heute kennen) teilweise in sich hinab. Der mythische Mensch versinkt in der Welt, was es dem heutigen Beobachter erschwert, ihn jederzeit auszumachen. So ist der Traum für das mythische Bewusstsein nicht vom Wachsein geschieden, und Erlebnisse im Traum werden als ebenso real erfahren wie die während des Wach-Zustands. Empirische Wirklichkeit und transzendenten Wirksamkeit sind dasselbe. Daher tritt erst spät der Beweis der Unsterblichkeit der Seele an die Stelle der Versicherung der Sterblichkeit des Körpers.<sup>10</sup> Denn die Toten können in Traumerscheinungen wiederkehren, sind Gegenstand von wirklichen Gefühlen wie Trauer oder Furcht. Aufgrund der fehlenden Tiefendimension ist der Gegenstand der Trauer im mythischen Bewusstsein aber ebenso real wie die Trauer selbst.

Die reale Identifizierung, dieses konkrete In-Eins-Setzen von Vorder- und Hintergrund, ordnet Phänomenen keine Attribute zu, sondern nur Substanz. Nicht ‚X‘ hat das Attribut ‚Y‘, sondern ‚X‘ ist ‚Y‘.<sup>11</sup> Empfindungen sind für das mythische Bewusstsein handgreifliche Substanzen, die buchstäblich am

---

8 Vgl. ebd.: 54. Daraus erklärt sich auch, wieso es so wichtig ist, den jeweiligen Gott mit seinem richtigen Namen anzusprechen.

9 Vgl. ebd.: 56f.

10 Vgl. ebd.: 50.

11 Vgl. zum mythischen Qualitätsbegriff ausführlich ebd.: 84ff.



Leib kleben. Unerwünschte Empfindungen können deswegen durch Reinigungsrituale entfernt werden. „*All das, was im empirischen und wissenschaftlichen Denken als bloße unselbständige »Eigenschaft« oder als eine bloße Zuständigkeit erscheint, erhält hier [im mythischen Denken – J.F.] den Charakter voller Substantialität und damit unmittelbarer Übertragbarkeit*“ (ebd.: 72). Die Regeln des Übertragens sind in einer Vielzahl von Ritualen festgeschrieben, wie beispielsweise das Thargelien-Fest im antiken Griechenland zeigt. In Athen wurden zwei Männer zum Zweck der Reinigung durch die Stadt geführt. Auf ihrem Weg schlug man sie mit Feigenruten, anschließend wurden sie auf einer Wiese vor der Stadt mit Steinen beworfen und so mitsamt der auf sie übertragenen „Verschmutzungen“ (*miasma*) aller Athener rituell vertrieben.<sup>12</sup> Aus Rhodos ist der Brauch überliefert, einen Mann zum selben Reinigungsweck durch die Stadt zu führen und anschließend von einem hohen Felsen ins Meer zu stürzen. Mit der Zeit schwächte sich dieser Ritus ab: Zunächst wählte man den „Sündenbock“ unter allen Männern aus, später nur noch unter verurteilten Verbrechern. Zuletzt versuchte man zusätzlich, den Gestürzten wieder aus dem Meer zu retten.<sup>13</sup> Diese Abschwächung ist durchaus als Indikator für den Wirkungsverlust des mythischen Bewusstseins zu interpretieren, das zunehmend unter den Druck der wissenschaftlich-kausalen Betrachtungsweise geriet. Eine andere Form dieses Substanzglaubens zeigt sich in der Vorstellung, dass dem Werkzeug ein Teil der Lebenskraft desjenigen, der es hergestellt hat, innewohne oder dass bestimmte Tätigkeiten besser von der Hand gehen, wenn in rituellen Gesängen die bei der Tätigkeit entstehenden Geräusche nachgeahmt werden.<sup>14</sup>

Weil die Welt des Mythos nicht durch verschiedene Zusammenhänge zwischen den teilweise zunächst verborgenen Realitätsebenen strukturiert, sondern gänzlich ausgebreitet und homogen ist, gibt es im mythischen Bewusstsein überall Beziehungen der Identität – wie im Fall der Substanz zwischen Attribut und Objekt – und nirgends Zufälliges. Während die Vernunft Geschehnisse ohne erkennbare Kausalbeziehung als (vorläufig) zufällig ansieht, braucht es im Mythos kein kausales Verstehen der Geschehnisse, denn allein

---

12 Vgl. Deubner 1966: 179ff. Deubner geht davon aus, dass diese Vertreibung nur als Inszenierung durchgeführt wurde und die zwei Männer anschließend wohl wieder in Athen leben durften. Die Überlieferung des Tzetzes, in der von einer Tötung der Männer berichtet wird, kann Deubner überzeugend als fehlerhaft zurückweisen, während Cassirer hingegen die Möglichkeit einer Tötung noch offen lässt (vgl. Cassirer 1953: 73).

13 Vgl. Deubner 1966: 186.

14 Vgl. Cassirer 1953: 254f.

das Bild des Ablaufs ist Erklärung genug. Warum etwas geschieht ist nicht relevant, nur dass es geschieht. Dabei ist es keineswegs so, dass dem mythischen Bewusstsein die Kategorien ‚Ursache‘ und ‚Wirkung‘ fehlen, nur wirken sie anders als im dem modernen Menschen vertrauten Weltbild, nämlich nicht isolierend, sondern synthetisch: Alles, was zeitlich oder räumlich nebeneinander existiert, kann einander im Mythos erklären. Da keine „*Sonderung einer Gesamtvorstellung in ihre einzelnen Elemente vorgenommen*“ (ebd.: 60) wird, erscheint alles unterschiedslos in Beziehung zueinander gesetzt: Ursachen stehen „*in völlig freier Auswahl zu Gebote*“ (ebd.: 61). Die Welt ist dem mythischen Bewusstsein ein riesiges Entsprechungssystem. Deutlich wird dies in der mythischen Raumvorstellung: Während die vernünftige Erkenntnis den Raum als abhängige Variable der Summe seiner Elemente versteht, setzt der Mythos den Raum als Gegebenes voraus und füllt ihn in anschließenden Schritten. Der mythische Raum geht folglich nicht auf ein dynamisches Gesetz des Werdens und Wirkens (aus dem Punkt wird die Linie, aus der Linie die Fläche, aus der Fläche der Körper erzeugt) zurück, sondern auf eine Gleichheit des Wesens. Der ganze Kosmos ist nach einem einzigen Modell gebaut, das in all seinen Elementen wiederkehrt – nur in einem jeweils relativ kleineren Maßstab. Cassirer veranschaulicht dieses Verständnis anhand der Astrologie:

„So ist im Anfang des Lebens eines Menschen, in der Konstellation seiner Geburtsstunde, schon das Ganze dieses Lebens enthalten und beschlossen; wie überhaupt alles Werden sich nicht sowohl als eine Entstehung, denn als ein einfacher Bestand und als Explikation dieses Bestandes darstellt. Die Form des Daseins und Lebens erzeugt sich nicht aus den verschiedenartigsten Elementen, aus dem Ineinandewirken der mannigfaltigsten kausalen Bedingungen, sondern sie ist von Anbeginn an als geprägte Form gegeben, die sich nur noch zu explizieren braucht, die für uns, den Zuschauer, gewissermaßen in der Zeit abrollt. Und dieses Gesetz des Ganzen wiederholt sich in jedem seiner Teile. Die Prädetermination des Seins gilt für das Individuum, wie sie für das Universum gilt.“ (ebd.: 111)

Der Modus der realen Identifizierung zeigt sich hinsichtlich des mythischen Zeitbegriffs dergestalt, dass anstelle einer Chronologie ein Phasengefühl vorherrscht, das sich an Lebensphasen von Tieren und Pflanzen orientiert. Anstelle einer absoluten oder kosmischen Zeit arbeitet das mythische Bewusstsein mit einem biologischen Verständnis von Geburt, Heranwachsen, Schwangerschaft, Vergreisung und Tod. Je nach angelegtem Maßstab kann

sich ein Mensch zugleich in mehreren Phasen befinden, denn die Phase ‚Schwangerschaft‘ ist nicht, wie beispielsweise die Phase ‚Heranwachsen‘, an eine klar begrenzte Lebens Epoche gebunden. Die mythische Zeit ist eine Übertragung des individuellen Zeitempfindens auf alle Elemente des mythischen Kosmos und somit durchaus eine – wenn auch keine sehr große – Abstraktionsleistung. Die mythische Zeit klebt am Körper, und weil jeder Mensch einen Körper hat, vermittelt ein Anlegen des Maßstabs der mythischen Zeit ein Gefühl des evidenten und intuitiven Verstehens, was den Abstraktionscharakter vergessen macht. Als Veranschaulichung, aber auch als Erklärung ist vor allem in der Geschichtsschreibung ein solches Modell der Periodisierung für Kollektive immer wieder herangezogen worden.<sup>15</sup> Vergleichbarkeit leitet sich im Mythos deswegen nicht aus Zeitpunktgleichheit, vielmehr aus Phasenähnlichkeit ab. Um im mythischen Bewusstsein als gleichzeitig erfahren zu werden, müssen Ereignisse nicht zum selben Zeitpunkt geschehen, denn es ist ausschlaggebend, dass die Akteure der Ereignisse sich in gleichen Phasen befinden. Da jeder Akteur sich verschiedenen Phasen zurechnen kann und aufgrund des unterschiedlichen Geburtszeitpunktes diese Phasen zudem ineinander verschoben sind, ist zeitliche Nähe eine Frage des interpretatorischen Einfallsreichtums, sodass für die vernünftige Erkenntnis zeitlich weit auseinanderliegende Ereignisse als zeitgleich verstanden werden können.

Zusammenfassend ist festzustellen, dass die grundsätzliche Funktionsweise des mythischen Bewusstseins die reale Identifizierung, d. h. die Herstellung einer Identitätsbeziehung (und keiner Kausalbeziehung) zwischen zwei Phänomenen ist. ‚Identität‘ wiederum ist nicht ein anderes Wort für ‚Selbstverständnis‘ oder gar ‚Selbstbewusstsein‘, sondern bezeichnet den Sachverhalt des Gleich-Seins: Wenn  $A=B$  ist, ist A mit B identisch. Die aus der Perspektive des modernen Menschen in zahllose Systeme, Ebenen und Kausalbeziehungen unterteilte Welt erscheint dem mythischen Bewusstsein als in einer Dimension zusammengeballt, weswegen alles als Objekt, bzw. Substanz erfahren wird. Es gibt keine Trennung zwischen ‚Gegenstand‘ und ‚Bedeutung‘. Deshalb gibt es im mythischen Bewusstsein keine Zuweisung von Vorstellungsinhalten, sondern nur die Identität eines Objektes mit seiner Bedeutung. So werden Gefühle zu Gegenständen, bzw. Substanzen. Die elementare Leistung des mythischen Bewusstseins ist folglich die „Übertra-

---

15 Vgl. zur Herkunft des Lebensaltersvergleichs in der römischen Historie Koselleck et al. 1975: 607 mit weiterführenden Literaturhinweisen.

gung wahrgenommener und gefühlter Qualitäten in räumliche Bilder und Anschauungen“ (ebd.: 107), also die Überführung von individuellen Bewusstseinszuständen aus dem Individuum heraus in auch für andere zugängliche Objektivierungen, wobei auch die sprachliche Bezeichnung letztlich eine solche Objektivierungsform ist. Das mythische Bewusstsein ist das Bewusstsein von einer Welt, in der alles mit allem zusammenhängt, aber nicht nach dem Maßstab der Kausalität, sondern dem der Nähe. Die Menschen sind im mythischen Denken mit einem „*Band der »Sympathie«, nicht der »Kausalität«*“ (Cassirer 1985: 54) verbunden. Aufgrund der besonderen Zeit- und Raumvorstellungen des Mythos kann Nähe grundsätzlich zwischen allen Phänomenen hergestellt werden, was zufälliges Geschehen aus dem Mythos ausschließt. Weil Ursachen immer zu Verfügung stehen, hat jedes Ereignis mindestens eine Erklärung, zumeist in Form der Mythosvarianten sogar mehrere. Kennzeichnend für das mythische Bewusstsein ist zudem, dass ausgemachte Ursachen immer als Verursacher gedacht werden. Jedem Geschehnis ordnet sich ein Akteur zu, sodass aus Geschehnissen Handlungen werden. Das hat zur Folge, dass Zweckmäßigkeit der Modus der mythischen Kausalität ist. Wenn prinzipiell nichts unmotiviert passiert, erscheint der Ablauf des Geschehens als das Motiv des Verursachers, das im vollständig mythischen Bewusstsein im Geschehen objektiviert ist: Der Blitz ist der Zorn eines Gottes und nicht nur seine Folge oder Repräsentation.

Ernst Cassirer hat mittels seiner Analyse des mythischen Bewusstseins überzeugend darlegen können, dass gemessen an der Struktur des Realitätsbezugs und der Konstruktionsweise des Weltbilds sich das Erfahrungssystem des Mythos und das der Vernunft nicht unterscheiden. Hier liegt eine Parallele zu der semiologischen Analyse vor, denn auch dort konnte kein struktureller Unterschied zwischen primären und sekundären semiologischem System nachgewiesen werden. Der semiologische Befund stützt also Cassirers Ansatz, den Mythos durch die Untersuchung seiner Funktionen und nicht seiner Substanz verstehen zu wollen. Cassirer reduziert die vielgestaltigen Mythen-erzählungen auf zwei Funktionen: die Elimination von Distanz und von Zufall. Für das mythische Bewusstsein ist die Kontingenz der Welt im Schicksal aufgefangen und ausgeschaltet.

Auffällig ist, dass Cassirers Beispiele ausschließlich aus archaischen Kulturen stammen. Dies ist ein deutlicher Fingerzeig, auf welche Problemlage Cassirers Untersuchung des mythischen Denkens in erster Linie zielt: Cassirer wollte die Irrationalität der von den Ethnologen ans Licht gebrachten

Mythen als eine scheinbare entlarven und die besondere Form von mythischer Rationalität herausstellen. Seine Analyse bringt dann auch ein überzeugendes Modell des mythischen Denkens hervor, das aber dermaßen grundsätzlich ist, dass es geradezu ursprünglich erscheinen muss. Im Mythos, so Cassirer, beginnt der Mensch die Kunst der Äußerung zu lernen, „*und das bedeutet, seine am tiefsten verwurzelten Instinkte, seine Hoffnungen und seine Furcht zu organisieren*“ (ebd.: 66). Obwohl Cassirer einerseits den Mythos in die Reihe der symbolischen Formen der Weltaneignung einreihet, zeigt sich, dass diese Einreihung nicht mit einer Gleichberechtigung des Mythos in Bezug auf die anderen symbolischen Formen wie Kunst, Religion und vor allem Wissenschaft verbunden ist. Der Mythos steht mit diesen anderen Formen in einem Verhältnis der stetigen Überwindung und folglich auch der teleologischen Unterordnung.<sup>16</sup> Denn der Mythos ist die erste Organisation der Welt, in dem die Menschen die Fähigkeit des Ausdrückens von Nicht-Gegenständlichem erst gewinnen, und alle anderen symbolischen Formen können nur im Prozess einer Absetz- und Überwindungsbewegung gegen den Mythos zur Geltung kommen. Der Mythos ist die erste symbolische Form und bereits die Religion eine besondere *Verwendung* (und nur in einem viel geringeren Maße eine *Entwendung*) der so etablierten Ausdrucksweisen, die ihre Legitimität erst gegen den Mythos beweisen muss. Die religiöse Beschreibung der Welt muss der mythischen überlegen sein; die mythische Beschreibung musste den Menschen zunächst als mangelhaft erscheinen, damit dieser Mangel durch eine neue Beschreibungsart behoben werden kann. Daraus ergibt sich eine prinzipielle Existenz des Mythos in Schwundstufen: Das mythische Denken findet sich dort, wo es noch nichts Besseres gibt, aber es ist grundsätzlich qualitativ allen nachfolgenden Denkformen untergeordnet.

Cassirer behandelt das mythische Bewusstsein also ambivalent: Einerseits explizit als eine von vielen symbolischen Formen, die strukturell den anderen gleichgestellt ist, und andererseits implizit als erste und zur Überwindung prädestinierte symbolische Form.<sup>17</sup> Gerade Cassirers Anerkennung der prin-

---

16 Liest man Cassirers Philosophie gemäß Enno Rudolph als „Plädoyer für eine Steigerung kultureller Komplexität“ (Rudolph 1999: 151), da höhere Komplexität mit höherer Kontinenz und vermittelt durch diese auch mit größeren Freiheiten für die Individuen einhergeht, ergibt sich angesichts der radikalen singularisierenden Ergebnisse des mythischen Bewusstseins auch eine starke normative Unterordnung.

17 Auch bei Hans Blumenberg ist die „Unstimmigkeit zwischen der Eigenwertigkeit der Teilsysteme symbolischer Formen, wie Mythos, Sprache, Religion, Kunst und der durchgehen-

zipiellen Gleichheit von Mythos und Logos eröffnet die Möglichkeit, den Mythos durch die Vernunft zu ersetzen, ohne dass irgendwelche Defizite auftreten. Weil beide Erkenntnisarten auf demselben Prinzip des begrifflichen Zugangs zur Welt beruhen, sind sie austauschbar, und der Verlust des Mythos ist kein Verlust für den Menschen: „*Der Mythos wird überlebt durch das, was nach ihm kommt*“ (Blumenberg 2006: 59). Der Mythos ist aufgrund seiner vollständigen Ersetzbarkeit nur noch ein „*Platzhalter der Vernunft, die sich mit dieser Leistung [des Mythos – J.F.] nicht zufrieden geben kann und sie letztlich der Messung an Kategorien unterwirft, mit denen sich die Wissenschaft im Stadium ihrer Vollendung selbst begreift*“ (ebd.). Das mythische Bewusstsein hat für Cassirer deswegen auch keinen Eigenwert, sondern seine Existenz ist nur die der vorübergehenden Duldung angesichts noch nicht erfolgter wissenschaftlicher Fortschritte. Die vermeintliche Aufwertung des mythischen Bewusstseins als der vernünftigen Erkenntnis formal gleichartige Erkenntnisart legitimiert letztendlich die totale Entmythisierung der Welt: Die Beiordnung des Mythos zur Vernunft ist, bis zu ihrem Ende gedacht, die beste Begründung für die Unterordnung des mythischen Bewusstseins unter die vernünftige Erkenntnis.

Ein Konzept der gleichzeitigen und parallelen Wirksamkeit von mythischem Bewusstsein mit anderen Denkformen bleibt Cassirer konsequenterweise auch schuldig. Stattdessen leitet sich aus seiner Analyse nur ein Sukzessionsmodell ab, in dem der Mythos weniger verblasst als von der monolithisch scheinenden Vernunft unterdrückt wird. Mythisches und wissenschaftliches Bewusstsein sind für Cassirer letztendlich doch antagonistische Zustände, was deutlicher als in seiner *Philosophie der symbolischen Formen* in seinem Werk *Der Mythos des Staates* wird. In diesem Buch wendet Cassirer sein Konzept des mythischen Bewusstseins auf die Entwicklung der europäischen politischen Theorie an und geht dabei von der These aus, dass das mythische Denken das politische Geschehen des 20. Jahrhundert bestimme. Cassirer spricht von einem „*kurzen und heftigen Kampf*“ (Cassirer 1985: 7), der durch

---

den Intentionalität des Gesamtsystems auf Erkenntnis wissenschaftsförmiger Art und deren unüberbietbare Endgültigkeit“ (Blumenberg 1981: 167) nicht unbeachtet geblieben und er entschuldigt sie mit der Feststellung, dass Zweifel an der Wissenschaft als übergeordneten Fortschrittsfaktor sich schon deswegen verbieten, weil sie sich nur in der „Form von Wissenschaftlichkeit“ (ebd.) – und in keiner anderen! – formieren können. Die Zweifel sind somit bereits die Anerkennung der prominenten Stellung der Wissenschaft. Mein Einwand wendet sich jedoch nicht gegen die Überordnung der Wissenschaft, sondern beanstandet die Unterordnung des Mythos unter alle anderen symbolischen Formen.

einen „klaren und endgültigen Sieg (...) das Übergewicht mythischen Denkens über rationales Denken“ (ebd.) gewährleistet habe. Diese Metapher von Mythos und Logos als aufeinandertreffende Armeen bleibt das Grundmotiv des gesamten Buchs. Im Totalitarismus erkennt Cassirer die zeitgenössische Gestalt des mythischen Bewusstseins<sup>18</sup> und verfolgt die Spur dieser Idee in der Philosophie. Im Gegensatz zum Titel des Buchs behandelt Cassirer weniger den Mythos des Staates als den „Kampf gegen den Mythos in der Geschichte der politischen Theorie“ (ebd.: 70). Dabei scheint wie in der traditionellen Mythosvorstellung der Mythos mit dem Irrationalen (aus der Sicht der vernünftigen Erkenntnis) zusammenzufallen. So werden Metaphysik und Mythos nahezu ununterscheidbar, was jedoch der Analyse des mythischen Bewusstseins widerspricht. Cassirer weiß beispielsweise den religiösen Hintergrund der mittelalterlichen Staatstheorie eloquent und nachvollziehbar darzustellen, wobei aber Theologie undifferenziert als Schutzzone des Mythos erscheint, obwohl er selbst in der *Philosophie der symbolischen Formen* noch nachgewiesen hatte, dass Theologie bereits eine Entfernung vom Mythos ist.<sup>19</sup>

Zuletzt wendet sich Cassirer der Genese des Totalitarismus zu und findet dessen Quellen unter anderem im Rassismus Arthur Gobineaus. Dessen mangelhafte Argumentationen und logische Fehler zeigt Cassirer auf, aber er bleibt letztendlich im Rahmen einer üblichen philosophischen Rezension. Laut Cassirer sei es noch nicht bereits die Interpretation der Rasse als „wichtiger Faktor in der menschlichen Geschichte“ (Cassirer 1985: 300), was Gobineaus Werk in die Tradition des Totalitarismus stelle, sondern die Überhöhung der Rasse als der „einzige Herr und Lenker der historischen Welt“ (ebd.: 301) und der damit notwendigerweise einhergehende „Versuch, alle anderen Werte zu zerstören“ (ebd.). Dieser Versuch sei – trotz aller Mängel von Gobineaus Ausführungen – gelungen: „Gobineau hatte alle menschlichen Werte vollständig hinweggefegt. Er hatte sich entschlossen, sie dem neuen Gott zu opfern, dem Moloch der Rasse. Aber dieser Gott war ein sterbender Gott, und sein Tod besiegelte das Schicksal der menschlichen Zivilisation“ (ebd.: 320), denn die Leerstelle des Totalitarismus der Rasse füllte der totalitäre Staat. Zwar wird anhand Cassirers Analyse deutlich, inwieweit in Gobineaus Werk eine der philosophischen Voraussetzungen dieses totalitä-

---

<sup>18</sup> Vgl. dazu pointierte Darstellung bei Krois 1997: 129ff.

<sup>19</sup> Vgl. dazu ausführlich Cassirer 1953: 279ff und die kurzen Schlaglichter bei Leiner 1998: 38ff.

ren Staates erkannt werden kann, doch die Momente des mythischen Bewusstseins bei Gobineau untersucht Cassirer nicht gesondert. So entsteht der Eindruck, dass Gobineaus Rassismus zur Gänze eine Ausprägung mythischen Denkens sei.

In einem abschließenden Kapitel kommt Cassirer wieder auf den Mythos zu sprechen. Moderne Mythen seien dadurch gekennzeichnet, dass sie nicht zufällig und autorlos in der Welt sind, sondern *„nach denselben Methoden erzeugt werden, wie jede andere moderne Waffe – wie Maschinengewehr oder Aeroplane“* (ebd.: 368). Diese modernen, motiviert hergestellten Mythen arbeiten nach Cassirer mit zwei zentralen Aspekten. Moderne Mythen produzieren zum einen neue Wörter und umwertende Bedeutungen, die scheinbar magisch aufgeladen sind und zum anderen spezielle Riten, um die Gruppe als das *„wirkliche »moralische Subjekt«*“ (ebd.: 371) zu stabilisieren. Hinsichtlich des Inhalts kehre im modernen Mythos ein Motiv wieder, das Cassirer bereits in seiner *Philosophie der symbolischen Formen* ausgemacht hatte: die Determination der Welt durch Schicksal.

Der Schluss von Ernst Cassirers letztem Buch fällt pessimistisch aus. Angesichts der just erlebten NS-Herrschaft in Deutschland kann diese Stimmung zwar wahrlich nicht verwundern, aber seine Argumentation ist über diesen geschichtlichen Zusammenhang hinaus interessant. Cassirer stellt fest, dass die Politik noch nicht wie die Naturwissenschaften auf einem festen, d. h. rationalen und vernünftigen Boden stehe und die Selbsttäuschungen der Menschen auf diesem Gebiet immer noch Bestand hätten. Zwar werde dieser feste Boden sicherlich noch gefunden. Doch solange er nicht vorhanden sei, gründe sich die Politik gleichsam auf mythischem Fundament. Gerade in Krisenzeiten falle der Mensch schnell auf den Mythos zurück, der von Cassirer – entgegen seiner Theorie – mit dem Chaos identifiziert wird, dessen Einhegung idealerweise von Philosophie und Wissenschaft besorgt würde. Cassirer beschließt sein Buch mit den Worten:

„Die Mächte des Mythos wurden durch höhere Kräfte besiegt und unterworfen. Solange diese Kräfte, intellektuelle und moralische, ethische und künstlerische, in voller Stärke stehen, bleibt der Mythos gezähmt und unterworfen. Aber wenn sie einmal ihre Stärke zu verlieren beginnen, ist das Chaos wiedergekommen. Dann beginnt das mythische Denken sich von neuem zu erheben und das ganze kulturelle und soziale Leben des Menschen zu durchdringen.“ (ebd.: 390)



Aber diese apokalyptischen Wendungen überdecken kaum, dass Cassirer die oben bereits dargestellte Ambivalenz seines Mythos-Konzepts in seiner Untersuchung des *Mythus des Staates* einseitig aufgelöst hat. Der Mythos ist nicht mehr eine von vielen symbolischen Formen, sondern nur noch das erste Erfahrungssystem des Menschen, das grundsätzlich als defizitär erkannt wird, sobald ein zweites hinzutritt. Mit der Losung ‚Der Mythos gegen Die Vernunft‘ schafft Cassirer Antagonismen, die er zwanzig Jahre zuvor noch ausdrücklich zurückgewiesen hatte:

„Keine dieser Formen besitzt von Anfang an ein selbständiges Sein und eine klar abgegrenzte Gestalt; sondern jede tritt uns gleichsam verkleidet und eingehüllt in irgendeine Gestalt des Mythos entgegen. Es gibt kaum einen Bereich des »objektiven Geistes«, an dem sich nicht diese Verschmelzung, diese konkrete Einheit, die er ursprünglich mit dem mythischen Geiste bildet, aufweisen ließe.“ (Cassirer 1953: IX)

Aufgrund der genuinen Umklammerung aller anderen Formen des menschlichen Bewusstseins durch den Mythos stellt Cassirer seiner philosophischen Analyse des Mythos voran, dass der Mythos *„als ein unbegriffenes Rätsel stehen bleibt – wenn er, statt daß in ihm ein eigene Weise der geistigen Formung erkannt [werde – J.F.], vielmehr nur als gestaltloses Chaos genommen wird“* (ebd.). Denn das mythische Bewusstsein ist nicht Chaos, sondern bereits die Ordnung des Chaos; eine Form der Strukturierung der Welt. Doch bei der Analyse seiner direkten Gegenwart macht Cassirer genau das, was er zuvor zurückgewiesen hatte und stellt eine enge Verwandtschaft zwischen (politischem?) Chaos und mythischem Denken her. Die Eigenarten des mythischen Denkens fallen so aber völlig aus dem Analyseraster, denn Chaos hat keine Eigenschaften. Dieser Anschein der Nähe entsteht aus einem schwerwiegenden Fehler bei Cassirers Operationalisierung seines Konzepts des mythischen Bewusstseins: Er setzt das mythische Bewusstsein vom Staat mit dem gleich, was in der abendländischen Philosophie zu Staat und Totalitarismus geschrieben wurde. Es liegt somit für Cassirer konkret in Textform vor und kann mit den konventionellen Mitteln der (Literatur-) Kritik untersucht werden, was Cassirer im knapp 300 Seiten starken Mittelteil von *Der Mythus des Staates* dann auch glänzend tut. Doch dass im mythischen Text eine direkte Entsprechung des mythischen Denkens vorliegt, bezweifle ich ausdrücklich. Denn das von Cassirer entwickelte Konzept des mythischen Bewusstseins ist nicht bereits der Mythos, der als spezielle Ausdrucksform zu

verstehen ist, sondern eine besondere Erkenntnisart.<sup>20</sup> Der Mythos ist Text, aber nicht das mythische Bewusstsein. Nur mit dem theoretischen Konzept des mythischen Bewusstseins sollte man sich deswegen nicht auf Textanalysen einlassen. Denn Bewusstsein ist Bewusstsein von Etwas, nicht nur Bewusstsein an sich: Bewusstsein ist ein gerichteter Prozess und kein stabiler Zustand. Man denkt zwar immer, aber man denkt nicht nur, sondern man denkt an etwas.<sup>21</sup> Cassirer beschreibt in seiner *Philosophie der symbolischen Formen*, was das mythische Denken-an-Etwas auszeichnet, aber in *Der Mythos des Staates* konzentriert er sich stattdessen nur auf das Etwas und vernachlässigt das Denken-an. Diese Verschiebung seines Erkenntnisgegenstands fängt er nicht durch weitere theoretische Reflexionen auf, und das ist der Schwachpunkt der Untersuchung. Denn deswegen findet Cassirer im Mythos einen anatomisch korrekten Abdruck des mythischen Bewusstseins,

---

20 Auch Rudolf Speth scheint diese feine Diskrepanz bemerkt zu haben, wenn er konstatiert, dass „Cassirer noch idealistisch an den Wirkungen dieser Formen auf das Bewusstsein“ (Speth 2000: 48) interessiert ist, während „Blumenberg diese am mythischen Material zu identifizieren“ (ebd.) versuche. Allerdings zeigen diese Zitate bereits, dass Speth zu keinem Zeitpunkt seiner ausführlichen Erörterung von Cassirer und Blumenberg begreift, dass sowohl Blumenberg als auch Cassirer gerade nicht von einer Gegebenheit des Mythos ausgehen. Speth stellt sich diese Einsicht durch einen merkwürdig empathischen Bewusstseinsbegriff, den er insbesondere Cassirer unterstellt. Deswegen erscheint der Mythos als Denkform bei Speth als eine nachträgliche Wirkung auf ein wie auch immer genuines Bewusstsein (s. „an den Wirkungen dieser Formen auf das Bewusstsein“, wo doch vielmehr das Bewusstsein die Formen bewirkt!). Dass das mythische Bewusstsein als seine Wirkung den Mythos zeitigt und nicht andersherum der Mythos das mythische Bewusstsein bestimmt, gerät Speth aus dem Blick. Infolgedessen erkennt Speth in Cassirer einen romantischen Subjektidealisten, der den Mythos nur als Leistung des schöpferischen Individuums verstehe und so das soziale und kollektive Moment des Mythos nicht erkannt hätte (vgl. ebd.: 43), was eine grobe Fehleinschätzung ist: Cassirer schreibt ausdrücklich, dass der „Mythos [...] eine Objektivierung der sozialen Erfahrung des Menschen, nicht seiner individuellen Erfahrung“ (Cassirer 1985: 66) sei, worüber er aber nicht vergisst, dass jede Form des Kollektiven dennoch auf individuelle Bewusstseine – wie eng verwoben Kollektives und Individuelles auch sein mag – angewiesen ist. Speth missversteht Cassirer auch dahingehend, dass er Cassirers mythisches Bewusstsein nicht als eine Form der Abstraktion begreift, sondern es explizit mit Blumenbergs Absolutismus der Wirklichkeit in Eins setzt (vgl. Speth 2000: 51). Das mythische Bewusstsein ist aber bereits eine Distanzierung von diesem Zustand der ständigen Angst und Fremdsteuerung und nicht dessen Herstellung. Da Speth in einigen wesentlichen Aspekten Cassirer meiner Ansicht nach falsch interpretiert, ist sein Fazit, dass „im Gegensatz zu Cassirer [...] also nicht mehr das Bewusstsein im Mittelpunkt einer Untersuchung der mythischen Formen stehen [kann – J.F.], vielmehr [...] Formen selber in den Blick genommen werden“ (ebd.: 48) müssten, zwar in seiner wörtlichen Bedeutung gewiss richtig, aber die argumentative Herleitung falsch.

21 Vgl. zu dieser auf Edmund Husserl zurückgehenden Einsicht kurz und bündig Schmidt 2003: 2.

wo seiner eigenen theoretischen Vorarbeit gemäß nur ein *Ausdruck* vorliegt. Dass zwischen Ab- und Ausdruck aber eine Differenz besteht, ist im *Der Mythos des Staates* nicht reflektiert worden. Es ist bestimmt nicht falsch, in als Mythen erkannten Textformen nach mythischem Bewusstsein zu suchen, aber dies erfordert neben einer Untersuchung der Texte noch eine zweite Ebene der Analyse, auf der die Beziehungen zwischen Text als Ausdrucksform und dem mythischen Bewusstsein als Erkenntnisart eingehend betrachtet werden. Bei Cassirer bleiben diese Zusammenhänge unklar. Will man nur den Text analysieren – und dies ist letztlich das einzige, was man als nicht zur Hellsichtigkeit neigender und des Gedankenlesens unfähiger Forscher machen kann –, ist ein erweitertes theoretisches Konzept vonnöten, in dem auf der Basis von Cassirers mythischem Bewusstsein jene Verknüpfungen zwischen Erkenntnis und Ausdrucksform beschrieben werden. Hans Blumenberg hat ein solches vorgelegt, in dem durch Umwege<sup>22</sup> über Rezeptionen der psychologische Fehlschluss elegant umgangen wird.

Blumenberg hat große Teile seines Werks der Erforschung von Metaphern gewidmet, wobei seine Methode die Reduzierung sprachlicher Formen auf grundlegende Sinnbilder ist. Eine Metapher definiert Blumenberg nach Kant als eine „Übertragung der Reflexion über einen Gegenstand der Anschauung auf einen ganz anderen Begriff“ (Blumenberg 1998: 12). Wenn solche Übertragungen so elementar sind, dass sie „sich gegenüber dem terminologischen Anspruch als resistent erweisen, nicht in Begrifflichkeiten aufgelöst werden können“ (ebd.), also unhintergebar sind, spricht Blumenberg von *absoluten Metaphern*. Von Blumenberg ausführlich untersuchte Beispiele für solche absoluten Metaphern sind unter anderem die Schifffahrtsmetapher,<sup>23</sup> die Vorstellung des Buchs der Natur<sup>24</sup> oder der Nexus von Kosmologie und

---

22 Für Blumenberg ist die menschliche Kultur eine Kultur der Umwege. Dass er selbst weite Umwege geht, um diese Umwege zu erforschen, ist deswegen nicht Eklektizismus, sondern Methode: „Nur wenn wir Umwege einschlagen, können wir existieren. Gingen alle den kürzesten Weg, würde nur einer ankommen. Von einem Ausgangspunkt zu einem Zielpunkt gibt es nur einen kürzesten Weg, aber unendlich viele Umwege. Kultur besteht in der Auf- und Anlage, der Beschreibung und Empfehlung, der Aufwertung und Prämierung der Umwege. Daher hat die Kultur einerseits den Anschein mangelnder Rationalität; denn im strengsten Sinne erhält nur der kürzeste Weg das Gütesiegel der Vernunft [...]. Die Umwege sind es aber, die der Kultur die Funktion der Humanisierung des Lebens geben. Die vermeintliche »Lebenskunst« der kürzesten Wege ist in der Konsequenz ihrer Ausschlüsse Barbarei.“ (Blumenberg 1987: 137)

23 Vgl. Blumenberg 1997.

24 Vgl. Blumenberg 1986.

Weltbild.<sup>25</sup> Schon in seiner frühen methodischen Grundlegung der *Paradigmen zu einer Metaphorologie* von 1960<sup>26</sup> versteht Blumenberg den Mythos als absolute Metapher *in extensio*.<sup>27</sup> Der Mythos als erzählte Metapher operiert demnach auf jenen Feldern, die mittels rationalistisch-isolierender Methode (noch) nicht ‚in Logizität aufgelöst‘ werden können. Für den Philosophen zeigt die Metapher oder der Mythos eine „*logische Verlegenheit*“ (ebd.: 10) an, die er als Ärgernis versteht und beheben will. Ist das Bemühen der Philosophen vergeblich, gehört die untersuchte Übertragung nach Blumenberg den Grundbeständen der philosophischen Sprache an, die nicht mehr zu übersetzen sind. „*Die Situation des Denkens gegenüber dem Mythos koinzidiert hier mit der gegenüber der »absoluten Metapher«: sie genügt seinem Anspruch nicht und muß ihm doch genug sein*“ (ebd.: 113). Dass die absolute Metapher nicht in Logik, also nicht in Wissenschaft übersetzt werden kann, heißt aber nicht, dass sie nicht verändert oder sogar durch eine genauere ausgewechselt werden kann. Manche Metaphern passen nicht mehr und verlieren an Gehalt. Andere nutzen technologische Entwicklungen und sind somit an historische Daten gebunden: Die absolute Metapher des Buchs der Natur hat selbstredend die Existenz von Büchern zur Voraussetzung. Es gibt also eine Geschichte der Metaphern, die „*die Metakinetik geschichtlicher Sinnhorizonte und Sichtweisen selbst zum Vorschein*“ (ebd.: 13) bringt, da wie Ernst Topitsch gezeigt hat, dem Menschen „*die sozialen Normen ... im Bild des Universums gewissermaßen wie in einem Vergrößerungsglas mit kosmischer Autorität gegenüber*“ (Topitsch 1979: 6) treten. Dieser Bezug des „*Status des theoretischen Weltverhaltens zu dem ihm zugrunde liegenden lebensweltlichen Sinngewebungen*“ (Blumenberg 1997: 91) zeigt sich anschaulich in der Geschichte der Schiffbruchsmetapher, die in der griechischen Antike vom strikten Gegensatz zwischen festem Boden und unsicherem Meer, dem Reich des Erderschütterers Poseidon handelt. Das griechische Verständnis von der Welt erzwingt deswegen den auf unbewegten, sicheren Felsklippen stehenden Beobachter der nautischen Katastrophe. Erst durch den dem Schiffbruch existenziell entzogenen unbetroffenen Zuschauer kann die Daseinsmetaphorik des sprachlichen Bildes ihren Inhalt entfalten; zentral ist nämlich weder die Freude des Zuschauers angesichts seines Weiterlebens noch die etwaige Schadenfreude, sondern allein die Wertschätzung des eige-

---

25 Vgl. Blumenberg 1996b.

26 Damals erschienen im *Archiv für Begriffsgeschichte*, aber jüngst auch als Einzelpublikation erhältlich (s. Blumenberg 1998).

27 Vgl. Blumenberg 1998: 111f.

nen festen und die Beobachtung erst ermöglichenden Standpunktes, den der – insbesondere epikureischen – Philosophie.<sup>28</sup> Im 18. Jahrhundert hat die Metapher eine erhebliche Bedeutungsverschiebung erfahren, denn in Schiffsunfällen spiegelt sich für die Zeitgenossen eher ein Problem der mangelhaften Navigier- oder Bootsbaukunst wieder als die Hybris eines blasphemischen Vorstoßes in nicht für den Menschen gemachte Sphären des Kosmos. Anstatt der Daseinsmetaphorik transportiert die Metapher des Schiffbruchs nun die verschiedenen Fallstricke der Staatsverwaltung in Form des ‚Staatsschiffs‘.<sup>29</sup> Im späten 19. Jahrhundert stellt Jacob Burckhardt wiederum die Unmöglichkeit des Beobachtens eines Schiffbruchs heraus: „*Wir möchten gerne die Welle kennen, auf welcher wir im Ozean treiben, allein wir sind die Welle selbst*“ (zitiert nach ebd.: 74).<sup>30</sup> Der Beobachter ist aus der Metapher heraus gefallen und hinterlässt nur noch das ohne eine Destination treibende Schiff selbst, mit dem Schiffbruch als einer bloßen Frage der Zeit. So bleibt dem Menschen der hafenlosen Moderne nur noch das Einrichten im Treiben, bzw. im Klammern an Planken. Der Schiffbruch hat seine Rahmenhandlung verloren, und es ist schon ein Höchstmaß an Optimismus, wenn Emil Du Bois-Reymond immerhin noch die Wissenschaft mit der vor dem Untergang rettenden Planke identifizieren kann.<sup>31</sup> Der *linguistic turn* brachte hingegen wieder mehr Festigkeit in die metaphorische Schifffahrt, denn Paul Lorenzen erkennt in der Sprache ein Schiff, das zwar niemals einen Hafen anlaufen wird, aber doch das Potential aufweist, immer wieder in Stand gesetzt werden zu können; allerdings unter der Bedingung, dass „*alle Reparaturen oder Umbauten (...) auf hoher See auszuführen sind*“ (zitiert nach ebd.: 81). Dieses Schiff, von unbekanntem Vorfahren „*irgendwie aus herumtreibenden Holz*“ (zitiert nach ebd.) langsam zusammengezimmert ist aber erheblich komfortabler und sicherer als jede Planke. Kein Unglück zwingt die Menschen mehr zum Verlassen dieses Schiffes; der Schiffbruch ist ausgeschlossen.<sup>32</sup> Diese Bedeutungsverschiebungen sind für Blumenberg nicht Ergebnisse schriftstellerischer Kreativität, sondern grundsätzlicher Teil des jeweiligen

---

28 Vgl. Blumenberg 1997: 13 und 31f.

29 Vgl. ebd.: 45, aber auch 14.

30 Ähnlich, aber ohne nautische Referenz, auch Hans-Georg Gadamer: „Wir sind keine Beobachter, die die Geschichte aus der Entfernung betrachten, sondern wir befinden uns, insofern wir geschichtliche Wesen sind, stets im Inneren der Geschichte, die wir zu begreifen trachten.“ (Gadamer 2000: 37)

31 „Der auf einen Strohhalm Angewiesene versinkt, eine ordentliche Planke rettete schon manches Menschenleben...“ (Du Bois-Reymond, zitiert nach Blumenberg 1997: 79).

32 Vgl. ebd.: 81ff.

philosophischen Weltverstehens.<sup>33</sup> An die Stelle der verschiedenen Schiffbruchsmetaphern kann nichts anderes mehr treten. Eine eingehende Untersuchung der Metaphern ist also dadurch gerechtfertigt, dass die Bedeutsamkeit von Metaphern – und in Form der metaphorischen Erzählung auch die von Mythen – von Formeln und Logik nicht gänzlich ausgefüllt werden kann,<sup>34</sup> denn in der Metapher läuft ein existenzielles Moment selbst dann weiter mit, wenn im entsprechenden zugrunde liegenden Theoriengebäude dafür kein Platz mehr vorhanden ist. Die philosophische Metapher holt somit die existenzielle Erfahrung in die Theorie zurück, die angesichts des stetigen Herausdrängens des Nicht-Falsifizierbaren aus der „ernsthaften“ Wissenschaft<sup>35</sup> dort idealerweise nicht mehr explizit thematisiert werden darf. Die besondere Relevanz des Mythos als erzählte Metapher für die Gegenwart ist, dass durch ihn wieder die „ewigen Probleme“ zur Sprache gebracht werden. Er ist „*nicht die wählbare Alternative zu einer Einsicht, die man auch haben könnte, sondern zu der Evidenz, die man nicht oder noch nicht, jedenfalls hier nicht, haben kann*“ (Blumenberg 2001b: 412). Es geht folglich hierbei weniger um Erzeugung von Neuerungen in der Sprache, wie dies zuletzt Andreas Hetzel vertreten hat,<sup>36</sup> sondern um die Übersetzung des auch im 21. Jahrhundert noch die Menschen beschäftigenden „*Mysteriums des Daseins*“ (Hübner 1989: 51f) in eine Theorie oder ein Erfahrungssystem hinein. Mythos und Metapher sind deswegen *zusätzliche* Bedeutungen, aber nicht notwendigerweise *neue*. Weil ein Mehr an Bedeutung geleistet wird und eben nicht eine neuartige Übertragung, ist es unzutreffend, von Metapher oder Mythos als Symbol zu sprechen, denn im Symbol „*ist das Andere das ganz Andere, das nichts hergibt als die pure Ersetzbarkeit des Unverfügbaren durch das Verfügbare*“ (Blumenberg 2001b: 416). Deswegen fügt das Symbol dem, was es symbolisiert, auch nicht zusätzliche Bedeutungsfacetten hinzu, sondern

---

33 Anders Peter Burke, der in den Metaphern vielmehr die Emotionen der Menschen erkennen will und damit die Metapher zwar als untersuchenswert darstellt, aber in Anschluss an Vico doch nur als Zugang zu den hinter dem Text versteckten inneren Verhältnissen der jeweiligen Autoren oder Sprecher zu verstehen scheint und nicht als immanenten Bestandteil der Philosophie (vgl. Burke 2006).

34 „Aber tatsächlich können wir auf Metaphern nicht ausweichen, wo Formeln möglich sind.“ (Blumenberg 1997: 100)

35 Vgl. dazu den pointierten Aufsatz von Ernst Topitsch (1990: insb. 8ff), dessen empathischer Unterton eher anregend als störend ist.

36 „Metaphern verschieben den Horizont dessen, was und wie etwas gesagt werden kann. [...] Sie hindern eine Sprache daran, sich in sich abzuschließen und zu erstarren.“ (Hetzel 2006: 77)

macht es greifbar. Damit allein ist aber die Leistung der Metaphorik längst nicht vollständig beschrieben.

Fast zwanzig Jahre nach seiner Feststellung, dass der Mythos wegen Fragen existiert, die mit Logik und Ratio nicht beantwortet werden können, legte Blumenberg mit *Arbeit am Mythos* eine eingehende Analyse des Mythos vor, in der er die Art und Weise in genauen Augenschein nimmt, wie der Mythos auf solcherart Fragen Antworten generiert. In diesem Werk – und in seinem zuvor veröffentlichten programmatischen Aufsatz „Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos“<sup>37</sup> – stellt er Cassirers Ansatz gleichsam auf den Kopf. Zum einen deswegen, weil er den Mythos als Ausdrucksform und nicht als Erkenntnisart betrachtet, aber vor allem, weil er nicht den Prozess des Erkennens und Ausdrückens, also das Hervorbringen von Mythen, in den Fokus seiner Untersuchung nimmt, sondern die von ihren Verursachern oder Autoren unabhängige Wirkung der Mythen. Interessierte sich Cassirer mehr für die Ursache des Mythos im mythischen Bewusstsein, so betont Blumenberg, dass die Unterteilung von ‚Ursache‘ und ‚Wirkung‘, die sich in den Naturwissenschaften als äußerst fruchtbar erwiesen hat, in den Geisteswissenschaften den Zugang eher verstellt:

„Als Gegenstand der Geisteswissenschaften haben die wirkenden Werke keinen Vorrang vor den Resultaten ihrer Wirkung, weil und insofern es keine besondere Dignität ihres Ursprungs [...] mehr gibt. Produktion und Rezeption sind äquivalent. [...] Um so etwas wie die »Rückgewinnung des verlorenen Sinnes« geht es gerade nicht; da gerät man, auf unser Problem bezogen, nur in einen Mythos der Mythologie. Das Ursprüngliche bleibt Hypothese, deren einzige Verifikationsbasis die Rezeption ist. [...] Die Antithese von schöpferischer Ursprünglichkeit und hermeneutischer Nachläufigkeit ist unbrauchbar: [...] Absolute Anfänge machen uns sprachlos in genauen Sinne des Wortes. Dies aber ist es, was der Mensch am wenigsten erträgt und zu dessen Vermeidung oder Überwindung er die meisten Anstrengungen seiner Geschichte unternommen hat. Die Frage nach der Realität des Mythos in seinen Späthorizonten kann keine andere sein als die nach seiner Funktion innerhalb jener Anstrengungen.“ (Blumenberg 2001b: 351)<sup>38</sup>

---

37 Vgl. Blumenberg 2001b: 327ff [Erstveröffentlichung im eingangs erwähnten Sammelband *Terror und Spiel* (Fuhrmann 1971)].

38 Zur Herkunft dieses Gedankens der Gleichstellung von Ursache und Wirkung bei Kant und Dilthey siehe die pointierten Hinweise bei Gadamer 2000: 28f.

Diese Skepsis gegenüber Ursprüngen muss der Leser im Hinterkopf behalten, um die ersten Seiten der *Arbeit am Mythos* nicht misszuverstehen. Wenn Blumenberg über die archaische Gewaltenteilung schreibt, knüpft er weniger an Gehlens konkrete Paläoanthropologie an als an die klassischen Höhlengleichnisse der Antike. Insbesondere Arnobius' der Welt begriff- und verständnislos ausgelieferte Zögling des dritten Höhlengleichnis dürfte Blumenberg für seine Ausführungen Pate gestanden haben.<sup>39</sup> Ähnlich wie beim mythischen Bewusstsein steht auch eine Analyse des mythischen Leistungsprofils vor der Schwierigkeit, dass der Ausgangspunkt der Untersuchung ein virtueller Zustand ist. So wie Cassirers mythisches Bewusstsein nicht denkend wiederhergestellt werden kann, führt auch Blumenbergs Analyse nicht zur Reinform des echten und reinen Mythos zurück. Blumenbergs Gedankenexperiment der archaischen Gewaltenteilung durch Mythen ist deswegen auch nur als in anthropologisches Gewand gekleidete Abkehr vom Ursprung des Menschen zu verstehen. Anstatt dort nach einer höchstens heuristisch interessanten Urform des Mythos zu suchen, konzentriert sich Blumenberg auf die Rezeption, weil sich in dieser die Funktion des Mythos als Leistung zeigt und nicht in der Form des Mythos selbst.

Blumenberg geht von einem Zustand aus, in dem die gerade von Vier- zum Zweibeiner gewordenen Menschen auf dem durch den Biotopwechsel vom Urwald zur Savanne – und dem damit verbundenen Verlust der Instinktsteuerung – radikal erweiterten Horizont mit „*Intentionalität des Bewußtseins ohne Gegenstand*“ (Blumenberg 2006: 10) reagieren: Das gerade menschlich werdende Tier ist beherrscht von der Angst ohne konkreten Gegenstand. So wie man immer ein Bewusstsein von Etwas hat, so hat man im Regelfall Angst vor Etwas. Für Blumenberg markiert aber das Erblicken eines Horizonts, einer sinnlich erfahrbaren Weltgrenze, hier den Ausnahmezustand der Angst ohne Bezug. Im Zustand der absoluten Angst „*wird der Horizont gleichwertig als Totalität der Richtungen, aus denen »es herankommen kann«*“ (ebd.). Die generelle ängstliche Spannung reduziert sich nur durch die Bewertung und Abschätzung von Faktoren, die ‚hinter dem Horizont‘ wirken. Blumenbergs Mensch ist „*ständig auf der Flucht vor ihren Gefahren, daher ohne den Aufblick zum Himmel und dessen müßige Affekte des Staunens und der Furcht*“ (Blumenberg 1996b: 34).<sup>40</sup> Wenn die Gefahr nur noch

---

<sup>39</sup> Zu Arnobius s. das Kapitel „Menschenversuch“ in Blumenberg 1996c: 311ff.

<sup>40</sup> Mit diesen Worten beschreibt Blumenberg übrigens nicht „seinen“ prämythischen Menschen, sondern den kulturlosen Urmensch des Epikur-Schülers Lukrez. Dass diese Beschrei-



aus bestimmten Richtungen über den Menschen herfallen kann, reduziert diese Verengung der 360°-Bedrohungstotalität des Horizontes die absolute Angst zur spezialisierten Furcht. Blumenberg versteht den Mythos als die Form dieser Rationalisierungsleistung. Im Zustand der totalen Angst herrscht der *Absolutismus der Wirklichkeit*: Alles, was ist, bewirkt eine affektive Fluchtreaktion. Erst der Mythos eröffnet durch seine „*Transzendierung des Weltschreckens*“ (Rudolph 1990: 66)<sup>41</sup> einen Spielraum des Abwägens. Wie der Mythos zu diesem Augenblick ausgesehen haben mag, ist Blumenberg nicht eine Zeile wert, denn ihn interessiert nur, dass dieser Umwandlungsprozess die Leistung jener ersten Mythen war. Der Umschlagspunkt der totalen Angst vor Allem zur Furcht vor Einzellnem ist aber kein historischer:

„Welchen Ausgangspunkt man auch wählen würde, die Arbeit am Abbau des Absolutismus der Wirklichkeit hätte immer schon begonnen. Unter den Relikten, die unserer Vorstellung von der Frühzeit des Menschen beherrschen, sein Bild als das des *tool-maker* prägen, bleibt all das unauffindbar, was auch geleistet werden mußte, um eine unbekannte Welt bekannt, ein ungegliedertes Areal von Gegebenheiten übersichtlich zu machen.“ (Blumenberg 2006: 13f)

Die noch nicht von irgendwelchen Relevanzkriterien geordnete Welt der totalen Angst ist aus heutiger Perspektive nicht vorstellbar, so wie heute nicht in einem rein mythischen Bewusstsein gedacht werden kann. Deswegen beendet Blumenberg sein Gedankenexperiment mit der Urzeit auch bald mit dem Fazit, dass die Arbeit am Mythos, also die Rezeption, die „*Bedingung für alles, was diesseits des Schreckens, des Absolutismus der Wirklichkeit, möglich wurde*“ (ebd.: 15) ist. So wird deutlich, dass Blumenberg den Mythos nicht wie Cassirer in seinem Spätwerk als normativ schlecht auffasst. Der Mythos erschließt eine Welt der möglichen Handlungen anstelle des Angst determinierten ständigen reaktiven Verhaltens und ermöglicht so erst das Menschlich-Sein durch die Öffnung von Handlungsspielräumen.

---

bung aber ganz genau auch auf den Menschen in Blumenbergs Gedankenspiel zutrifft, zeigt den großen Einfluss der Epikureischen Lehre auf Blumenbergs Werk auf.

41 Enno Rudolphs Kritik, dass diese Transzendierung bei Blumenberg gänzlich unter einem poetischen, geradezu heiteren Vorzeichen steht, kann mich allerdings nicht überzeugen (was übrigens hinsichtlich Rudolphs Ausführungen über Blumenbergs zu einseitiger Platon-Auslegung nicht der Fall ist, vgl. Rudolph 1990: 62ff). Blumenberg geht es nicht, wie Rudolph meint, um die „poetische Freiheit des Mythos“ (ebd.: 77), die er gegen das Dogma verteidigen will, sondern um die Freiheit des Menschen, die auch vom Mythos vermittelt wird.

So wie Cassirer die Einsprengsel der Vernunft im mythischen Bewusstsein als Zugang für seine Kritik zu nutzen vermag, stellt auch Blumenberg keinerlei Abgeschlossenheit des Mythos gegenüber der Vernunft her und konstatiert: „*Der Mythos selbst ist ein Stück hochkarätiger Arbeit des Logos*“ (ebd.: 18). Als das „*Einbrechen des Namens in das Chaos des Unbenannten*“ (ebd.: 40) ist der Mythos nicht mehr länger als Nicht-Vernunft konzipierbar, denn in mythischen Erzählungen bekommen Phänomene intersubjektive Bezeichnungen und Attribute – was zwar nicht immer auf rationalem Wege geschieht, aber dennoch angesichts des Chaos des Unbenannten nicht unvernünftig genannt werden kann. Allein ein Name macht aber aus numinöser Unbestimmtheit noch nicht nominale Bestimmtheit. Blumenberg zitiert hier zustimmend Friedrich Nietzsche, dass der Mythos Geschehen als Tun ausweist.<sup>42</sup> Auch Max Müller, der große Erforscher des Sanskrits und Zeitgenosse Nietzsches, hat die „*Übertragung unserer Handlungen und Zustände auf Gegenstände der Natur*“ (Müller 1983: 302) als Kern des Mythos ausgemacht. Der Blitz sei nicht Geschehen, sondern die Tat von jemanden und im Unterschied zum Geschehen motiviert. Über die im Mythos erzählend dargestellten Motive der Tat ringen die Menschen dem Geschehen Sinn ab. Das Wissen über die Motive des ‚Weltgeschehens als Tun‘ macht die Welt erwart- und somit lebbarer. Der Jemand, der Blitze „tut“, wird Gott des Blitzes; der Jemand, der Wind „macht“, wird Gott des Windes.<sup>43</sup> Dieses Muster setzt sich auch bei sozialen Phänomene fort: Ein ausbrechender Streit ist dann die Tat eines Gottes des Streits. Dieser grundsätzlichen Anthropomorphismus, der „*psychologische Zwänge, alle Objecte als Subjecte, wie uns selbst aufzufassen*“ (ebd.: 305), lässt eine Vielzahl von Göttern entstehen, über deren Charaktermerkmale und die an jene angepassten Rituale die Welt zwar nicht unbedingt vorhersagbar, aber doch verständlicher und berechenbarer wird.<sup>44</sup>

---

42 Vgl. Blumenberg 2006: 19.

43 Vgl. Müller 1983: 302ff.

44 Mit diesem Modell gibt es aber ein nach meiner Ansicht erhebliches Problem: Ernst Cassirer hat überzeugend aufgezeigt, dass dank des Modus der realen Identifizierung im mythischen Bewusstsein alles mit allem zusammenfallen kann. Doch dies stellt die Trennung zwischen Mensch und Umwelt zur Disposition. So sind die Spuren der Menschen (von Fußspuren, Haaren, Knochen bis hin zum Schatten) die Menschen selbst. Das, was im heutigen Verständnis zur Umwelt gehört, ist im mythischen Bewusstsein Teil des Menschen. Der Mensch ist mehr als sein Leib; er verschmilzt mit der Umwelt. Es ist zwar heute nicht mehr evident nachvollziehbar, aber theoretisch möglich, dass der Tritt auf seinen Schatten dem Menschen in der Tat Schmerzen zufügen kann. Das klingt selbstredend absurd und nach *science fiction*,

Wie alle Handlungen brauchen auch die Handlungen von Göttern Kontexte, um als Handlungen erkennbar zu werden. Eine völlig kontextlose Handlung wäre eher als Geschehen denn als Handlung wahrnehmbar. In den Geschichten, die über die Götter erzählt werden, bildet sich dieser Kontext für die göttlichen Handlungen. Eine Treue zu sich selbst, also Beständigkeit des göttlichen Handelns, bekommen die Götter in der Vorstellungswelt der Menschen, indem sie mit verschiedenen narrativen Situationen konfrontiert werden, die exemplarisch für eine Vielzahl sozialer Verhaltensformen stehen. So erhalten Götter durch ihr Verhalten in sozialen Ursituationen ein verlässliches Profil. Diese Identität der Götter ist aber nicht überzeitlich fixiert, sondern durch die Geschichten nur begrenzt. Die Göttergeschichten sind gleichsam Rahmen für die göttliche Handlungsvarianz; sie engen die Spontaneität des Göttlichen auf ein erträgliches Maß ein, schalten sie aber nicht aus. Weil der Mythos kein Dogma kennt,<sup>45</sup> verändert er sich. Die Summe der Geschichten legt Zeugnis ab über die zweifellos wechselhafte und durchaus spontane, aber eben nicht mehr beliebigen Qualitäten und Wirkungen des

---

aber der moderne Mensch sollte seine Verfasstheit nicht als Maßstab für alle Zeiten voraussetzen. Wie auch immer, es bleibt festzuhalten, dass das Erkenntnissubjekt des mythischen Bewusstseins offenbar ein anderes ist. Was das aber für den Anthropomorphismus bedeutet, ist, soweit ich dies überblicken kann, noch nicht angemessen bedacht worden. Denn die Menschenform des Mythos bezieht sich nicht auf den modernen Mensch, der sich als klar von seiner Umwelt getrennt ansieht. Die Übertragung von menschlichen Eigenschaften auf das Geschehen in der Umwelt muss deswegen gar nicht eine punktuelle Überwindung des ‚Mensch‘/‚Umwelt‘-Dualismus darstellen. Der Anthropomorphismus, der in manchen Darstellung wie eine Idee anmutet, ist möglicherweise weniger eine aktive Verwandlung von Objekten zu Subjekten als ein passives und partielles Überdauern einer Darstellungsform, während sich auf anderen Gebieten die Trennung von ‚Mensch‘ und ‚Umwelt‘ erst herausbildete. Ungeachtet dieser Spekulationen ist die Leichtfertigkeit, mit der für das mythische Bewusstsein mit den Begriffen ‚Mensch‘ oder auch ‚Person‘ umgegangen wird, nicht unproblematisch. Der Ausdruck ‚Objecte ... wie uns selbst aufzufassen“ (a.a.O.) hat seine Schwierigkeit im zunächst unscheinbaren ‚selbst‘. Wer kann schon mit Gewissheit sagen, was das ‚Selbst‘ des mythischen Bewusstseins ist? Ist es aufgrund dieser Unsicherheit gerechtfertigt, ohne Einschränkung von der menschlichen Gestalt mythischer Götter zu sprechen? Ich habe zwar Vorbehalte, die hier zitierten Autoren aber nicht. Ihre Autorität soll mir im Folgenden Grund genug sein, ihre Position zu übernehmen und eine ausführliche Diskussion meiner Schwierigkeiten auf andere, spätere Schriften zu vertagen.

45 Vgl. dazu ausführlich Blumenberg 2006: 259ff. Letztendlich kann der Mythos keine Dogmen ausbilden, weil der Strafende sich dem Bestraften nicht erklärt: Die Strafe wird ebenso stumm ertragen, wie die Art der Strafe der göttlichen Willkür überlassen ist (vgl. ebd.: 649). Nur mit der Beschreibung von Handlungen und ohne die Nennung von Gründen, denen der Strafende über die einzelne Situation hinaus Geltung zuschreibt, kann aber kein Dogma, keine ewige Tatsache entstehen. Dass Blumenberg mit diesen Ausführungen zum Dogma „der Theologie mit polemischer Verve den Fehdehandschuh hingeworfen“ (Soosten 1990: 80) habe, ist meiner Ansicht nach aber eine etwas zu empfindliche Interpretation.

Göttlichen.<sup>46</sup> Dass im Mythos „*geschichtliches Gewordensein ausgeblendet*“ (Speth 2000: 13) werde, ist deswegen nicht zutreffend, zeigt doch erst das geschichtliche Werden den Charakter der Götter. Sogar „*die Unzuverlässigkeit in Person*“ (Blumenberg 2006: 148), Zeus, bekommt so ein verlässliches Profil, wenn auch nur indirekt durch sein Verhältnis zum in Geschichten gewordenen Gewaltenkomplex der Götter. Die Historie des Mythos ist Geschichte in Sequenzen und deswegen auch keine den Ansprüchen der Wissenschaft genügende Chronologie. Dennoch beschreibt der Mythos keinesfalls außerzeitliche Zustände. Die Zeit des Mythos ergibt eine Genealogie, die in wissenschaftlichen Zeitbegriffen nicht adäquat messbar ist, doch trotzdem gibt es zeitliches Werden.

Der Mythos wirkt also in zweifacher Hinsicht: Er etabliert nicht nur Namen, Begriffe und zeitliche Schemata, sondern stellt dieser welterschließenden Systematik von Begriffen auch eine rudimentäre Berechenbarkeit des Erschlossenen bei und beendet damit den Absolutismus der Wirklichkeit:

„Der Mythos ist eine Ausdrucksform dafür, daß der Welt und der in ihr waltenden Mächten die reine Willkür nicht überlassen ist. Wie auch immer dies bezeichnet wird, ob durch Gewaltenteilung oder durch Kodifikation der Zuständigkeiten oder durch Verrechtlichung der Beziehungen, es ist ein System des Willkürentzugs.“ (Blumenberg 2006: 50)

Das Göttliche des Mythos definiert sich stetig durch berichtetes Verhalten und kann sich ändern, d. h. es hat eine Vergangenheit und ist nicht gegeben. Blumenberg hebt insbesondere den Verhaltensaspekt dieser Geschichten hervor, dass die Götter vornehmlich mit den übrigen Göttern beschäftigt sind, aber nur selten mit den Menschen. Der Streit unter den Göttern schafft den Menschen Handlungsfreiräume, denn ihnen wird anhand des Verlaufs der Streitigkeiten offenkundig, dass die Macht der Götter durch das göttliche Beziehungsgeflecht herabgesetzt wird: Die Götter depotenzieren sich, weil sie ihre Macht eher dafür brauchen, sich ihrer göttlichen Gegenspieler zu erwehren, als sie gegenüber den Menschen anzuwenden. Der Mensch erscheint im Regelfall nicht im Fokus der göttlichen Aufmerksamkeit. Die Göttergeschichten spielen sich weitgehend ohne Menschen ab. Der Mythos

---

46 Infolgedessen wird die Welt freundlicher (vgl. Blumenberg, 2006: 127 und 148). Hans Blumenberg schreibt dem Mythos also das zu, was Herbert Schnädelbach meiner Einschätzung nach unzutreffenderweise erst in der neuzeitlichen Religionskritik am Werke sieht: eine zunehmende Entdämonisierung der Welt (vgl. Schnädelbach 2006: 334).

ist daher auch nicht anthropozentrisch: „*Den Menschen verwickelt er nur am Rande in die Geschichte der Götter. Der Mensch ist Nutznießer dieser Geschichte, weil er von der Zustandsänderung, die sie involviert, begünstigt wird; aber er ist nicht ihr Thema*“ (ebd.: 136). Der Streit der Götter führt zu Streitregelungen, die zum Teil eher zufällig den Menschen Freiräume eröffnen. Der Zwist zwischen den Brüdern Poseidon und Zeus hat zur Folge, dass Poseidon Odysseus' Rückkehr nur aufhalten, aber nicht verhindern kann. Für beide ist Odysseus jedoch kaum mehr als bloßes Mittel für ihren Streit. Bereits der griechische Schöpfungsmythos des Prometheus kann als der deutlichste Ausdruck der Einsicht verstanden werden, dass auf den guten Willen der Götter sich die Menschen als letztes verlassen sollten. Die griechischen Menschen sind nicht Teil der göttlichen Schöpfung, sondern das Ergebnis des töpferischen Experimentierens eines Titanen, der in der Schlacht zwischen Göttern und Titanen auf die Seite des späteren Siegers übergelaufen war und dafür mit der Teilhabe am göttlichen Wissen belohnt wurde. Zwar kann Prometheus Athene dazu veranlassen, seinen Lehmfiguren Leben einzuhauchen, doch deswegen bringen die Götter seinen Erzeugnissen noch keine grundsätzliche Sympathie entgegen. So befreit beispielsweise nur die List des Prometheus gegenüber Zeus die Menschheit von dem durch überhöhte Opferforderungen der Götter drohenden Hungertod.<sup>47</sup> Auf die Einsicht oder gar die Freundlichkeit Zeus' zu hoffen und ihn durch die geforderten Opfer zu besänftigen zu versuchen, hätte sich als der Untergang der Menschen erwiesen. Besser als jede Annahme göttlicher Gunstbeweise ist es, wenn die Götter die Menschen unbehelligt lassen, denn „*Geschenke anzunehmen heißt, den Bereich der Rechtsordnung zu überschreiten und sich dem der Gunst und Wohltat zu überlassen*“ (ebd.: 39). Doch angesichts des „*ursprünglichen Vernichtungswunsch gegen die Titanengeschöpfe*“ (ebd.) ist die Hoffnung auf ein göttliches Eingreifen grundsätzlich ambivalent.<sup>48</sup> „*Die Verzweiflung der Menschen endet, wo der Gott die Grenzen seiner Macht erfährt*“ (ebd.: 343), und keine Geschenke machen zu können, ist eine dieser Grenzen.

---

47 Für einen schnellen Überblick über die wichtigsten griechischen Mythen s. Dommermuth-Gudrich 2005: für Prometheus 238ff. Über die titanische Menschenschöpfung als griechische Version von Gehlens Mängelwesen-These und ihre philosophischen Konsequenzen informiert Blumenberg 2006: 363ff.

48 Wohl nicht nur, aber auch bei Odo Marquard findet eine kleine, hier gut passende Anekdote Erwähnung, dass dem Stoßseufzer eines Passagiers des auf sturmgepeitschter See schwankenden Schiffes, dass sich nun alle ganz und gar in Gottes Hand befänden, ein anderer entgegen: „Ich glaube nicht, dass es schon so schlimm um uns steht.“ (vgl. Marquard 2004: 39)

Blumenberg konzentriert sich in seiner Untersuchung auf die griechische Götterwelt, weil in ihnen die *Arbeit am Mythos* vorangeschrittener ist als in den Mythologien archaischer Völker. Da die Leistung des Mythos nur über den Umweg über Rezeptionen zugänglich ist, braucht seine Methode einen mythischen Gegenstand, der über eine gut dokumentierte Rezeptionsgeschichte verfügt. Auch hier zeigt sich sein fehlendes Interesse an mythischen Ursprüngen oder Reinformen: Die von ihm untersuchten Mythen sind bereits weit von einer Reinform von Cassirers mythischem Bewusstsein entfernt und sollen auch nicht auf diese zurückgeführt werden. Blumenberg stellt seine Untersuchung unter das Leitmotiv der Entfernung, wohingegen er bei Cassirer einen Versuch der Annäherung erkennt.<sup>49</sup> Für Blumenberg sind Mythen Mittel der Entfernung vom absoluten Terror der Wirklichkeit. Die Menschen gewinnen durch die Arbeit am Mythos an Freiheit von sie gänzlich bestimmenden Umständen. Dabei schafft diese erzählerische Arbeit keine spezielle Moral. Die einzige ethische Vorgabe ist, dass mit den Geschichten die Distanz zum Zustand der ursprünglichen Sprachlosigkeit wenigstens aufrechterhalten bleibt. Deswegen muss der Mythos auch nichts erklären; weder einen Ablauf, noch etwas für gültig. Der „*Triumph der Reinheit*“ (ebd.) bleibt der Theologie vorbehalten, während der Mythos kein Bußritual kennt. Das einzige, was die Arbeit am Mythos muss, ist erzählen:

„Aus der Nacht kann alles an Grauenhaftem und Ungestaltetem hervortreten, um die Ränder des Abgrunds zu besetzen, damit der Blick nicht in die Leere geht. Wenn alles aus allem hergeleitet werden kann, dann eben wird nicht erklärt und nicht nach Erklärung verlangt. Es wird eben nur erzählt. Ein spätes Vorurteil will, dies leiste nichts Befriedigendes. Geschichten brauchen nicht bis ans Letzte vorzustoßen. Sie stehen nur unter einer Anforderung: sie dürfen nicht ausgehen.“ (ebd.: 143)

Wo das Grauenhafte war, bevor es heraustrat und was es im Abgrund hervor gebracht hatte, muss der Mythos nicht erklären. An die Stelle eines Ursprungs setzt er immer anfängliche Umformungen: „*Es geht nie um das absolute Erste. Man verweilt bei den Anfängen. Sobald die Behauptung von »Urpotenzen« als ausdrücklich »ewigen« auftaucht, ist schon Philosophie im Spiele*“ (Blumenberg 2001b: 373). Der Mensch kommt nicht aus dem Nichts, er ist dem Lehm entsprungen. Wer den Lehm aber geschaffen hat, ist uner-

---

49 Vgl. Blumenberg 2006: 186ff.

heblich. Die Welt wird nicht von Göttern aus dem Nichts geschaffen, sondern ist das Resultat von Kämpfen oder Metamorphosen von Etwas, das schon vor der Schöpfung der Welt materiell vorhanden war. Wie es aber dazu kam, dass dieses Etwas schon vorhanden war, bleibt ohne erklärende Erzählung. Die Schöpfungsmythen sind folglich keine Erzählungen vom Nullzustand der Welt, in dem ewige Tatsachen sich offenbaren, sondern veranschaulichen, von wo *etwas*, aber nicht *alles* kam. Da die „ersten Momente“ des Mythos nur die ersten Momente einer Erzählung, aber nicht die der Welt sind, wird es nebensächlich, was der erste Moment der Denkform war, die hinter ihrem Ausdruck stand. Erst wenn die Objektivierungen der Denkform über viele Etappen sich weit von der Sprachlosigkeit des Ursprungs entfernt haben, erlauben die Veränderungen der Geschichten Rückschlüsse auf das Denken, bzw. die Weltansichten mit ihren Deutungsmustern. Was an Erzählungen Bestand hat, ergibt sich aber aus der Resonanz des Publikums, nicht aus der Fertigkeit des Autors. Die Stabilität der narrativen Kerne der Mythen beruht deswegen nicht auf jahrhundert- und jahrtausendelanger kreativer Faulheit, sondern auf einer bestimmten Präfiguration der menschlichen Rezeptionsbereitschaft in diesem Zeitraum. Den Menschen erscheinen weder die Welt noch sie selbst als evident durchsichtig und lesbar. Daran hat auch wissenschaftlicher Fortschritt nichts ändern können. Nachdem man den Himmel las, liest man nun Bücher, doch der Glaube an lesbare Botschaften ist derselbe. Die Welt zu lesen, ist das Grundmotiv des Mythos und nicht, sie zu vermessen. Eine Betrachtung der Veränderungen der Mythen zeigt darüber hinaus, wie dieses Grundmotiv unterschiedlich ausgeformt wurde. Blumenberg geht davon aus, dass diese Veränderungen nicht willkürlich erfolgen oder sich nur am Maßstab des ästhetischen Gefallens orientieren, sondern in einem direkten Zusammenhang mit Veränderungen der menschlichen Lebenswelten stehen, sei es ein zeitlicher Biotopwechsel oder neuartige Technologien. Das aber heißt, dass neue Lesarten nicht einem genialen Geist entspringen, sondern handfeste Wurzeln in sozialen Bedingungen der Menschen haben. Erschütterungen der Lebenswelt zeitigen Erschütterungen des Mythos. Der Mythos ist dann der Versuch, die Verunsicherung der Menschen angesichts von Wandel, Veränderung und möglichen Gefahren zu kompensieren. Er ist die Antwort auf neue und alte, in beiden Fällen aber große existenzielle Fragen, die im Verlauf der menschlichen Geschichte sich aufwarfen, sich immer noch aufwerfen und jene fundamentalen Gebiete der subjektiven Selbstver-

gewisserung berühren, in denen auch Kant die Grenzen der Kompetenz der Vernunft überschritten sah.<sup>50</sup> Die Abfolge von Antworten lässt nun aber genauere Rückschlüsse auf vergangene Wertordnungen zu als jede andere Quellenanalyse, „denn jeder Rezeptionsakt ist zugleich ein Bekenntnis zu einer spezifischen Wertordnung“ (Assmann 2002: 120), während in einem Text selbst die ihm zugrunde liegende Wertordnung nicht oder nur in kleinsten Ausschnitten thematisiert wird.

Hans Blumenberg präzisiert so Cassirers Konzept des mythischen Bewusstseins als Erkenntnisart am Gegenstand des Mythos als Ausdrucksform. Während Cassirer meinte, über die Untersuchung des mythischen Bewusstseins zugleich den Mythos zu untersuchen, betont Blumenberg die Prominenz der Rezeption vor der Verfasstheit des Autorenbewusstseins und reduziert die Ergebnisse seine Untersuchungen auf eine prägnante Formel,<sup>51</sup> in der von Autoren und Verursachern<sup>52</sup> keine Rede ist: „*Der Mythos kann alles aus allem herleiten, aber nicht alles über alles erzählen. Bedingung dafür ist: Mythische Mächte können nicht alles, aber sie können »über alles« etwas*“ (Blumenberg 2006: 144). Der Mythos exemplifiziert die Vorstellung, dass jede Macht der Wirklichkeit von anderen Mächten begrenzt ist, in Geschichten. Das Entsprechungssystem der Welt wird in Geschichten ausgelegt. Da, wo und wann die Götter nichts mehr können – oder auch nur nichts tun wollen (dies aber dann auch verlässlich nicht) –, entfaltet sich die menschliche Fähigkeit, die eigenen Handlungen abzuwägen, selber zu entscheiden und eben nicht mehr von höheren Mächten entschieden zu sein. Diese Freiheit entzieht die Menschen aber nie ganz ihrem Schicksal, sondern nur punktuell: Die großen Geschehnisse liegen weiterhin im Machtbereich der Götter. Das Schicksal bleibt übermächtig, verliert aber seine Allmacht. Es könnte in Form

---

50 Vgl. Geyer 1982: 402.

51 Blumenbergs *Arbeit am Mythos* hat selbstredend noch viel mehr Aspekte und hält zahllose solcher prägnanten Formeln bereit; hier folgt also nicht die Quintessenz des gesamten Buches, sondern nur ein für meine Arbeit wichtiger Akzent. Alle von Blumenberg untersuchten Stränge und Beziehungen hier darzustellen, wäre ein zu umfangreiches Unterfangen und zudem auch unnötig, da das Buch schließlich gerade erst wieder neu aufgelegt wurde und insofern jedem zugänglich ist. Anstatt einer zwangsläufig schlechteren Nacherzählung bietet sich deswegen die eigene Lektüre an.

52 Der Vorwurf, Blumenberg würde nur traditionelle Ideengeschichte der ‚Großen Männer‘ schreiben, scheidet grundsätzlich bereits an seiner Ansicht, dass kein Text voraussetzungslos ist: Das, was rückblickend, weil die Vorgänger vergessen wurden, als neue Idee erscheinen mag, ist deswegen immer eine Variante von Vorhandenem und keine Schöpfung von etwas Neuem; eher ein neuer Umweg auf dem Weg zu einem bereits bekanntem Ziel als die heroische Eroberung unerforschten Terrains.



von göttlichen Interventionen nahezu jederzeit eingreifen, tut es aber nicht. Falls dann allerdings ein göttlicher Eingriff stattfindet, ist er von menschlichen Handlungen kaum zu beeinflussen: „*Die Entscheidung fällt in der Ferne, räumlich oder zeitlich, spektakulär, nicht moralisch*“ (ebd.: 129). Sie ist strikt situationsgebunden und determiniert nicht – wie das Dogma – *ständig* die Menschen. Diese Vorstellung eines von den Göttern immer wieder neu verhängten Schicksals ist eine bis zur Erträglichkeit humanisierte Reduktionsstufe des eingangs dargestellten Absolutismus der Wirklichkeit.

Um auf das am Anfang des Kapitels gestellte Gleichnis des Heraklits zurückzukommen: Cassirers mythisches Bewusstsein informiert über die Beschaffenheit des Flussufers, während Blumenberg zeigen kann, dass nicht der Fluss sich ein Ufer schafft, sondern das Ufer den Fluss bändigt. Dem Mythos kann nach Blumenberg keine ursächliche Kraft zugesprochen werden, da er nur die Folge von Rezeptions- und Interpretationsleistungen des Publikums darstellt. Entgegen der verbreiteten Ansicht, die im Mythos eine unabhängige Macht erkennen will,<sup>53</sup> versteht Blumenberg den Mythos als Ausdruck von vorhandenen Weltbildern und Mittel zur Domestizierung der Wirklichkeit. In der zum Teil Jahrtausende alten Auslese des stetigen Neuerzählens und Neuschreibens sind einzelne Grundprinzipien des mythischen Erzählens auszumachen, auf die teilweise auch schon Ernst Cassirer im Zusammenhang mit dem mythischen Bewusstsein aufmerksam gemacht hatte und die hier nur kurz als eine Art Leistungsprofil des Mythos aufgelistet werden sollen. Der Mythos

- eröffnet einen Zugang zur Welt und schreibt Bezeichnungen fest,
- gibt Geschehen als Tun aus,
- beschreibt Regelmäßigkeiten,
- macht aus diffusen Mächten Götter, gibt ihnen Geschichten und dadurch einen verlässlichen Charakter,
- lenkt durch den Streit zwischen den Göttern das Interesse der Götter vom Menschen ab und
- verlegt große Entscheidungen in die Distanz (in die mythische Sphäre), was durchaus als Entlastung des einzelnen Menschen verstanden werden kann.

---

53 „Politische Mythen [...] gewinnen eigensinnige Macht über die Deutungseliten.“ (Speth 2000: 16)

Anhand dieser konkreten Inhalte der Mythen können auch die abstrakteren Leistungen des Mythos ausgemacht werden. Der Mythos

- operiert mit einer grundsätzlichen Indifferenz gegenüber dem wissenschaftlich-vernünftigen Verständnis von Raum und Zeit (s. Verlegung von Entscheidungen in die Distanz),
- gibt einen erreichten Weltzustand wieder,
- schafft Vertrautheit mit der Welt und damit Distanz zur Unheimlichkeit,
- entzieht der Welt und der in ihr waltenden Mächte Willkür und beschränkt den Absolutismus der Wirklichkeit.

Im Mythos stellt sich also eine Distanzierung des Menschen von der Wirklichkeit dar. Aus dieser distanzierten Perspektive können Menschen die ihnen entgegengeworfene Welt anders als zuvor beobachten, was sie zu anderen, im Mythos ihren narrativen Ausdruck findenden, Distanzierungsleistungen befähigt. Diese Leistungen sind oftmals nicht unmittelbar offenkundig, weil sie für den modernen Menschen so selbstverständlich sind, dass sie tief eingebettet im heutigen Denken schnell übersehen werden. Heute haben beispielsweise griechische Mythen keine welterklärende Funktion mehr, und Hans Blumenberg braucht annähernd 700 Seiten, um den lebenspraktischen Aspekt jener Erzählungen wieder deutlich zu machen. Seine Ausführungen legen nahe, diese Distanzierung als das Verstehen vorstrukturierende Deutungshypothese von mythischen Erzählungen dem poetischen Wohlgefallen vorzuziehen. Zugleich wird an diesem Punkt jetzt aber auch klarer, wieso Blumenberg darauf insistiert, den Mythos als angewandte Vernunft zu sehen und von der Existenz einer beispielsweise von Leszek Kolakowski behaupteten tiefen und unüberwindbaren Zäsur zwischen Mythos und Logos (bzw. Wissenschaft)<sup>54</sup> absieht. Der für diese Ablehnung entscheidende Punkt ist weniger eine von Ernst Cassirer und später Kurt Hübner<sup>55</sup> nachgewiesene formale Gleichheit mythischer und wissenschaftlicher Weltkonstruktionsweisen;

---

54 Zu Kolakowskis einflussreichem Werk *Zur Gegenwärtigkeit des Mythos* vgl. die detaillierte Darstellung bei Rudolph 1990: 58ff.

55 „Es ist nun das überraschende, daß ein solches durch eine Ontologie vermitteltes Verhältnis der Wissenschaft zur Wirklichkeit auch für den Mythos kennzeichnend ist. [...] Eine Ontologie ist eine Art Instrument, womit Erfahrung organisiert wird: im Deuten, im Erklären von Tatsachen, im Überprüfen der diese Tatsachen verbindenden Regeln. [...] Hieraus folgt, daß der Mythos genauso ein Erfahrungssystem ist wie die Wissenschaft. [...] Dass bedeutet, wer in der Wissenschaft eine höhere Vernunft als im Mythos walten sieht, im Grunde nur deren Ontologie mit der Vernunft identifiziert hat. [...] So erweist sich schließlich ein solcher Nachweis für die Überlegenheit der Wissenschaft über den Mythos als bloßer Zirkel.“ (Hübner 1989: 43f.)

unter dem Paradigma der Distanzierung zeigt sich vielmehr auch eine verblüffende funktionale Überschneidung mit dem, was Arthur Schopenhauer in Anschluss an Kant als Vernunft ausgegeben hatte. Die Vernunft sei die Vorstellung einer Vorstellung und damit Mittel zur Distanzierung von der Unmittelbarkeit, denn es ist die Vernunft, durch die sich Menschen zum Zuschauer dessen, was ihnen widerfährt, machen können.<sup>56</sup> Durch vernünftige Reflexion blickt der Mensch auf sich als fremdes Wesen oder auch auf die Welt als Ganzes – die in der unmittelbaren Wahrnehmung nur ein Ausschnitt sein kann – hinab und eröffnet sich so neue Erkenntnismöglichkeiten. Angesichts Odo Marquards Mythen-Definition als „*bedeutsame Geschichten von Akteuren, die wir nicht selber sind, und von Handlungen, die nicht wir selber handeln*“ (zitiert nach Rudolph 1990: 75) zeigt sich neben der strukturellen auch die *funktionelle* Ähnlichkeit von Vernunft und Mythos, wenngleich im Mythos die Distanz der Götter zu den Menschen mitunter dermaßen groß ist, dass sie, die Menschen, nur noch als Publikum des Erzählens, aber nicht mehr als Motiv der Erzählung auftauchen. In vielen Mythen wird der Mensch nicht wie bei Schopenhauer zu seinem eigenen Zuschauer, sondern zum Zuschauer der entrückten, deizentrischen Götter. Das zunächst als Einschränkung erscheinende Herausfallen des Menschen aus der Erzählung ist aber eher ein weiteres bestärkendes Argument: Fremder als in einer menschenlosen Mythe kann sich der Mensch nicht werden. Begreift man Schopenhauer folgend Vernunft als distanzierende Reflexion, ist der schließlich ebenfalls distanzierende Mythos auch konsequenterweise – wie bereits zitiert – eine „*hochkarätige Arbeit des Logos*“ (Blumenberg 2006: 18).

Sieht man auch noch von diesem funktionellen Inhaltskern des Mythos ab, bleibt als Beschreibung des Mythos stehen, dass er die narrative Form einer Metapher ist; d. h. er ist Text. Auch der mythische Text ist zunächst nur eine Abfolge von festgelegten Zeichen, die vom Leser als Buchstaben erkannt und bedeutet werden. Diese bestimmte Zeichenfolge ergibt einen begrenzten, aber keinesfalls eindeutig determinierten Mitteilungsgehalt.<sup>57</sup> Von der Einheit des

---

<sup>56</sup> Vgl. Blumenberg 1997: 65.

<sup>57</sup> Bereits diese einleitenden Sätze zeigen an, dass in der vorliegenden Arbeit ein enger Textbegriff Verwendung findet. Unter ‚Text‘ soll hier nicht mehr als eine strukturierte und begrenzte Abfolge von Sätzen, die in schriftlicher Form vorliegen oder in diese gebracht werden können (vgl. exemplarisch Crystal 2005: 232, 290) verstanden werden. Wichtig ist also, dass der Mythos und auch der nationale Mythos keine Handlung und kein Verhalten darstellen, sondern eben besondere Erzählungen sind, die schriftlich fixiert werden können. Das zieht dann die Folgerung nach sich, dass die Erforschung eines nationalen Mythos oder mei-

Wortes bis zur größten Einheit des kompletten Textes hinauf sind mehrere Lesarten oder Verstehensweisen möglich. Diese grundsätzliche Mehrdeutigkeit jedes Textes hat zur Folge, dass jedes Verstehen immer bereits Interpretation ist und deswegen „übertrifft der Sinn eines Textes seinen Autor“ (Gadamer 1965: 280). Dass Rückschlüsse von Verstehensweisen auf historische Deutungsschemata und Sinnkompetenzen und -erwartungen möglich sind, wurde bereits dargelegt, aber die empirische Grundlage dieser Rückschlüsse, das Verstehen von Texten überliefert sich nur, wenn es seinerseits in Textform fixiert wurde. Folglich benötigt eine Herangehensweise über Rezeptionen eine existierende Schriftkultur und im speziellen eine *hypoleptische* Schriftkultur.<sup>58</sup> Hypolepse beschreibt den Vorgang, dass Texte auf andere Texte reagieren und Bezug nehmen, wie Jan Assmann ausführt:

„Der schriftliche Text wirkt nicht allein informierend, anweisend sichernd in den außerschriftlichen Raum gesellschaftlicher, z. B. wirtschaftlicher oder politischer Interaktion hin, sondern er wirkt zugleich auch bezugnehmend und in diesem Sinn *autoreferentiell* auf andere schriftliche Texte innerhalb des vom jeweiligen Diskurs gesteckten Rahmens. Eine neue Form kultureller Kontinuität und Kohärenz entsteht: die Bezugnahme auf Texte der Vergangenheit in der Form einer kontrollierten Variation.“ (Assmann 2002: 281)

Eine solche Form der Schriftkultur findet Assmann zuerst im antiken Griechenland. Geoffrey Lloyd zeigt in einem Vergleich zwischen der babylonischen, chinesischen und griechischen Wissenschaftskultur, dass sich nur in Griechenland ein agonistisches Prinzip der schneidenden Kritik und des ständigen Verdachts sowie seiner öffentlichen Äußerung herausbildete:<sup>59</sup> „*Während man noch kritisierte, erwartet man bereits, selbst kritisiert zu werden*

---

netwegen auch eines nationalen Erinnerungsorts nicht nur auf einer handlungstheoretischen Grundlage erfolgen kann.

58 Zur Hypolepse vgl. Assmann 2002: 280ff.

59 Seine Erklärung ist hierfür, dass die griechischen Gelehrten auf keinerlei regelmäßige Bezahlung von staatlicher Seite hoffen konnten und deswegen als Privatlehrer in einem Wettkampf um Schüler mit anderen Gelehrten standen. Dies führe dazu, dass neben der Entwicklung des eigenen Denkens auch und vor allem die Kritik an den Auffassungen der Konkurrenten betrieben wurde (vgl. Lloyd 2001: 105ff). Jan Assmann sieht die Wurzeln der Hypolepse hingegen in den Rhapsodenwettbewerben der griechischen Frühzeit: Ein Sänger musste genau dort in der Rezitation von Homers Odyssee fortfahren, wo sein Vorgänger aufgehört hatte. Das Anknüpfen an das zuvor Gesagte war somit ein fester Bestandteil des öffentlichen Redens, bevor das Anknüpfen an zuvor Geschriebenes sich etablierte (vgl. Assmann 2002: 282f).

und trachtet nach plausiblen Begründungen für die eigene Position“ (Lloyd 2001: 109). Erst im antiken Griechenland antwortet ein Text immer auf andere Texte, während zuvor jeder Text sein eigenes Monument war. Es ist folglich nicht zu kritisieren, dass Blumenberg nur die griechischen Mythen bearbeitet hat, denn mit seiner auf die textuelle Kohärenz – sei es Repetition oder Variation – abgestellten Methode entfallen nicht nur die Mythen aller oralen Kulturen, sondern auch jene von Kulturen ohne hypoleptische Schriftkultur, wie beispielsweise die der überaus prächtigen ägyptischen Götterwelt.<sup>60</sup>

Der Aussage, dass der Mythos Text ist, muss also in Bezug auf Blumenbergs Methode die Einschränkung beigelegt werden, dass der Mythos nur dann bezüglich seiner lebensweltlichen Wirkung und Wirksamkeit befragt werden kann, wenn er hypoleptischer Text ist. Es gilt, den Mythos aus dieser hypoleptischen Situation heraus zu verstehen – also mitsamt seinen Anschlüssen und Bezügen. Die Analyse eines einzelnen Textes oder auch mehrerer Texte in ihrer synchronen zeitlichen Situation bringt keinen Aufschluss über die Leistung des untersuchten Mythos. Es kann also festgehalten werden, dass weil der Mythos Text ist, prinzipiell auch jede hermeneutische Methode angewendet werden kann. Allerdings ergeben sich aus der besonderen Situation des Mythos als hypoleptischer Text einige Präzisierungen. In Gadammers philosophischer Hermeneutik wird zwischen *Meinungsverstehen* und *Sachverstehen* unterschieden, wobei das Verstehen des objektiven Sinns des Textes (dem Sachverstehen) Vorrang gegenüber dem Verstehen der subjektiven Beweggründe des Autors (dem Meinungsverstehen) hat. Gadamer unterscheidet zwischen *vermeintlicher Antwort* und *wirklicher Antwort* eines Textes auf die Frage, als dessen Antwort der Text zu verstehen ist.<sup>61</sup> Was dem Autor als gültige Antwort auf die ihn umtreibende Frage erscheint, müsse nicht die wirkliche Antwort sein. Es ist beispielsweise möglich, dass ein Text über Dämonenbesessenheit in der Tat von Epilepsie handelte, ohne dass dies seinem Autor klar war. Blicke man nur auf der Ebene des Meinungsverstehens, würde diese Differenz zwischen vermeintlicher und wirklicher Antwort nicht sichtbar werden. Deswegen ist es für Gadamer notwendig, über das historische Verstehen eines Textes, der „*Auslegung eines Textes vor dem Hintergrund der Überzeugungen und Normalitätserwartungen der Zeitge-*

---

60 Das Wissen über die Götter war in Ägypten ganz buchstäblich in Stein gemeißelt und nicht Gegenstand irgendeiner öffentlichen Diskussion. Wissen in Ägypten war immer Geheimwissen und wurde weitergegeben, aber nicht kritisiert (vgl. exemplarisch Assmann 2002: 163ff).

61 Vgl. Gadamer 1965: 354f.

nossen [des auszulegenden Textes – J.F.]“ (Schneider 2004: 29), hinauszugehen: Entscheidender als die Motivation des Autors ist die Sicht des heutigen Interpreten. Das Ziel Gadamers Hermeneutik fasst Wolfgang Ludwig Schneider folgendermaßen zusammen:

„Vorrangige Aufgabe des Verstehens muß es demnach zunächst sein, eine Rekonstruktion der objektiven Problemsituation zu erreichen, auf die ein Sinngebilde antwortet, ohne sich dabei von eventuell abweichenden Deutungen seines Urhebers beeinflussen zu lassen. Die Auflösung möglicher Differenzen zwischen der objektiven Struktur einer Problemsituation und der subjektiven Situationswahrnehmung des Handelnden bezeichnet ein darüber hinausreichendes Verstehensproblem, dessen Bearbeitung die Lösung der ersten Aufgabe voraussetzt.“ (Schneider 2004: 31)

Vorrang hat also generell das objektive Sachverstehen, in dem ausgehend von den gegenwärtigen Vorurteilen des Interpreten das Verstehen eines Textes erneuert wird. Das heutige Wissen und die heutigen Wertimplikationen und Normalitätserwartungen sollen dafür ausdrücklich als Maßstab herangezogen werden. Die philosophische Hermeneutik aktualisiert demnach das Verstehen von Texten, die unverständlich geworden sind; es geht ihr *„um die Rettung der Verständlichkeit von Dingen und Texten in neuen Situationen (in sekundären Kontexten), an die sie sie anpaßt“* (Marquard 2005: 126).

Blumenbergs Mythenhermeneutik geht demgegenüber einen etwas anderen Weg. In ihr verschiebt sich das Sachverstehen zu einem *historischen* Sachverstehen – das historische Verstehen wird dem Zugriff des autorenbezogenen Meinungsverstehens entwunden. Während Gadamer die Voraussetzungen des Interpreten (Sinnkompetenzen, Sinnerwartungen, Deutungsschemata) als konstitutive Bedingung für das Verstehen eines Textes ansieht und sie deswegen auch nicht ausschalten bzw. dem Text „angleichen“ will – dies wäre ja das zurückgewiesene Meinungsverstehen in seiner historischen Variante –, versucht Blumenberg durchaus, moderne Vorurteile aus seinem Textverständnis herauszuhalten. Er will weniger herausfinden, was ein Text bedeutet, sondern was er zu seiner Zeit bedeutete. Auch Blumenberg kümmert sich wenig um den inneren Antrieb von Autoren, denn er betrachtet nur die Texte und entfaltet sie in möglichst allen ihren Bezügen, Anspielungen und Auswirkungen auf andere Texte. Dabei operiert er nicht im Bereich des intuitiven oder spekulativen Verstehens nach Schleiermacher und Dilthey, denn es liegt im Zusammenhang mit dem Mythos ein Traditionsbruch vor, d. h. die

mythischen Texte können heute nicht mehr als gültige Antworten verstanden werden – weder auf neue, noch auf alte Fragen –, doch gerade dies ist die Voraussetzung solcherart Verstehens.<sup>62</sup> Blumenberg sieht seine Aufgabe nun aber nicht wie Gadamer darin, Traditionsbrüche dadurch zu beheben, indem er eine neue Exegesetradition und damit aktualisiertes Verstehen stiftet.<sup>63</sup> Stattdessen geht er davon aus, dass Traditionen nicht an einem historischen Punkt „einfach“ abbrechen, sondern nur über einen langen Zeitraum durch Interpretation dermaßen verformt werden, dass sie schließlich als zerbrochen wahrgenommen werden. Unter der Voraussetzung, dass Menschen immer gleich gut und unter den Prämissen ihres jeweiligen Erfahrungssystems nachvollziehbar gedacht haben, rekonstruiert Blumenberg scheinbar zerbrochene Traditionslinien über zahllose Zwischenschritte, sodass die Bezugssequenzen wieder sichtbar werden. Im ersten Teil von *Arbeit am Mythos* bewegt er sich dabei in eine für ihn höchst ungewohnte Richtung: Statt von der griechischen Antike zur Gegenwart führt seine Rekonstruktion ausgehend von den anhand der griechischen Mythen herausgearbeiteten Kernfunktionen des Mythos in die menschliche Frühgeschichte, zum Absolutismus der Wirklichkeit zurück.

In Blumenbergs Arbeit zeigt sich also eine andere Gewichtung der Verstehensarten als in der philosophischen Hermeneutik nach Gadamer. Blumenberg betont stärker das historische Verstehen, und weil er anstelle einzelner Texte große Ausschnitte von hypoleptischen Schriftkulturen in den Blick nimmt, treten die jeweiligen Autoren mit ihrer psychologischen Verfasstheit weit hinter ihre Texte zurück. So nähert sich das historische Verstehen einem objektiven Sachverstehen unter historischem Vorzeichen an. Ob die Mythen-

---

62 Zur hermeneutischen Traditionsbegriff s. einfühend Schneider 2004: 160f.

63 Was Blumenberg gegenüber Gadamer zurückweist, ist dessen auf Heidegger zurückgehende Vorstellung der „Dimension verborgenen Sinnes“ (Blumenberg 1996: 25) einer Epoche oder eines Ereignisses, die sich nur den Nachgeborenen erschließen kann, aber den Zeitgenossen unergründlich bleiben muss (vgl. Blumenberg 1996: 24f). Das Wesentliche, meint Gadamer, könne deswegen nur nachträglich aufgedeckt werden. Blumenberg merkt dazu an, dass der verborgene Sinn doch nur der Sinn der jeweiligen Interpreten ist und seinerseits kaum irgendetwas Wesentliches sein könne, das nun das Endprodukt einer wissenschaftlichen Interpretation darstelle. Ebenso legitim sei es, das von den Zeitgenossen des zu interpretierenden Ereignisses herausgestellte Wesentliche als eben dieses zu begreifen und von ihm ausgehend die Veränderungen dieses Wesentlichen – das ja eben nicht konstant ist – im Verlauf der Zeit darzustellen. Diese Übersicht der Sukzession von Interpretationsformen ist aus der Sicht Blumenbergs aufschlussreicher als das bloße Proklamieren eines gegenwärtigen Sinns, der allein deswegen allen vergangenen überlegen sein muss, weil er der gegenwärtige ist (wie Gadamers Auffassung in etwas böswilliger Weise zusammengefasst werden könnte).

hermeneutik nach Hans Blumenberg aber auch auf nationale Mythen anwendbar ist, bedarf allerdings einer näheren Erörterung. Ausgehend von der zu Beginn des Kapitels gemachten Setzung, dass der nationale Mythos eine Unterkategorie des Mythos und damit ein Spezialfall des Mythos ist – denn wenn er es nicht wäre, gäbe es keinerlei Berechtigung dazu, ihn ‚Mythos‘ zu nennen –, muss das, was für den Mythos gilt, auch für den nationalen Mythos gelten. D. h., auch der nationale Mythos ist vor allem Text. Folglich ist die Untersuchung von Denkmälern oder Massenveranstaltungen zwar nicht überflüssig, aber nur sekundär, denn dort wird der Text nur in Handlung dargestellt. Und andererseits können auch auf den nationalen Mythos hermeneutische Methoden angewendet werden. Eine spezielle neue Methode muss also keineswegs entwickelt werden. Ein Problem, das in Bezug auf den nationalen Mythos allerdings oft auftaucht, behandelt Blumenberg nicht: Die Frage, anhand welcher Merkmale ein Mythos erkannt werden kann, bleibt bei Blumenberg deswegen undiskutiert, weil er von der einfachen Setzung ausgeht, dass ein Mythos daran zu erkennen ist, dass er seit langer Zeit als Mythos bezeichnet wird und von Göttern handelt. Blumenbergs Mythos ist also die klassische Göttergeschichte. Trotz aller Probleme der Eingrenzung und Definition des nationalen Mythos ist klar, dass er keine traditionelle Göttergeschichte darstellt, weswegen eine einfache direkte Übertragung von Blumenbergs Methodik nicht ohne zusätzliche Überlegungen möglich ist. Im Bezug auf nationalen Mythen ist scheinbar das zweifelsfreie Erkennen einer narrativen Struktur als Mythos ein ebenso großes Problem wie seine weitere Untersuchung. In Bezug auf das Erkennen lassen sich aus Cassirers und Blumenbergs Ausführungen somit keinen endgültigen Indikator für den nationalen Mythos extrahieren. Diesen soll aber eine Untersuchung des Nationalen im nationalen Mythos im nächsten Kapitel erbringen. Doch aufgrund Cassirers und Blumenbergs Analysen mythischer Göttergeschichten können durchaus einige Kernpunkte für den forschungspraktischen Umgang mit nationalen Mythen skizziert werden:

a) *Die übliche Irrationalitätsunterstellung gegenüber dem Mythos ist unzutreffend.* Angesichts der Ergebnisse der theoretischen Mythenhermeneutik kann ein Wissenschaftler, der einen nationalen Mythos erforschen will, nicht länger davon ausgehen, dass der Mythos einfach das wäre, was mit Ratio und Vernunft nicht zu entziffern ist. Der Mythos ist weder einfach Anti-Vernunft noch Anti-Aufklärung, auch wenn er nicht vernünftig im wissenschaftlichen Sinn ist. Der Mythos lässt sich nicht in Wissenschaft übersetzen, aber seine Inhalte sollten ernst genommen und nicht nur als Verschleierung einer tiefe-



ren, verborgenen, aber letztlich doch auch vernünftigen Wahrheit aufgefasst werden, die nur der Demaskierung durch einen gewieften Forscher harrt. Es mag die von Claude Levi-Strauss erkannte „*geheime Logik des Mythos*“ (zitiert nach Speth 2000: 58), die hinter der Ebene der Erzählung liegt, zwar geben, aber wenn man nur diese sucht und dafür die narrative Struktur aufbricht, um dem Mythos in seine einzelnen Sequenzbausteine zu zerlegen und so die Struktur dahinter zu erkennen, übersieht man notwendigerweise das, was die mythischen Erzählungen den Menschen ganz konkret an Leistungen bringen und gebracht haben. Denn in Levi-Strauss' Verständnis ist das Erzählte nicht das, was den Mythos eigentlich ausmacht, sondern eben die verborgenen Strukturen, die die Menschen bestimmen, ohne dass diese es wissen. Und auch wenn die mythische Erzählung absurd oder irrational ist; in den Strukturen entdeckt der Forscher doch endlich wieder die Logik und damit vertrautes Terrain.<sup>64</sup> Der Mythos ist für Cassirer und Blumenberg hingegen keine Verhüllung solcher Strukturen, sondern eine Form der Weltbeschreibung, die auch dort noch Antworten hervorbringt, wo Wissenschaft keine Aussagen mehr machen kann. Die größere Reichweite des Mythos entzieht ihn zwar der wissenschaftlichen Verifikation, aber allein deswegen darf er nicht als Verblendung oder gar als Propaganda verstanden werden; schließlich werden auch andere nicht verifizierbare symbolische Formen wie beispielsweise die Kunst nicht *a priori* normativ abgewertet. Wer den Mythos als Vernunft-in-Reserve betrachtet, wird keinen Zugang zu der Welt, die im Mythos beschrieben ist, finden und so auch die Leistungen des Mythos nicht erkennen können, denn der Mythos ist bereits vernünftig; er muss es nicht erst noch werden.

b) *Es gibt nicht das Wesen des Mythos, nur seine Leistungen, die sich in der Rezeption zeigen.* Alle Versuche, das Wesen des Mythos zu definieren, sind bislang fehlgeschlagen, was zu einer leicht resignierten Stimmung bei einigen Mythenforschern geführt hat. Anstatt eine möglichst breite, alle Bedeutungsmöglichkeiten des Mythos umfassende und dadurch beliebige Definition zu erstellen, sollte hier der von Cassirer eingeschlagene Weg von der Substanz zur Funktion grundsätzlich weiterverfolgt, aber zudem durch Blumenbergs Umweg über die Leistungsbeschreibung per Rezeptionsanalyse ergänzt werden. Eine breite Grundlage an Untersuchungsmaterial ist für diese Vorgehensweise die Voraussetzung. Um die Leistung des mythischen Textes A zu analysieren, muss man nicht Text A, sondern die zeitlich späteren Texte

---

64 Vgl. exemplarisch Levi-Strauss 2003: 63ff.

B, C, usw. und ebenso die zeitlich früheren Text 1, 2, usw. dahingehend untersuchen, inwieweit sich Aspekte von Text A in ihnen wiederfinden lassen oder wie sie abgewandelt wurden. Dass der Mythos mit einem bestimmten Text identisch ist, ist hierbei ein häufiges, aber unbedingt zu vermeidendes Missverständnis. So beginnt der Mythos der *Highland Tradition of Scotland* nicht 1760 mit den von James MacPherson zusammengetragenen schottischen Heldensagen, denn das Interesse an den *Highlands* in Teilen der schottischen Oberschicht ist älter. Der Kern dieses Mythos ist vielmehr die (auch nicht voraussetzungslose) Vorstellung, dass nicht Schotten von Iren abstammten, denn „*Scotland – Celtic Scotland – was the »mother-nation« and Ireland the cultural dependency*“ (Trever-Roper 2003: 16). Dieser Mythos ist nicht James MacPhersons *Ossian*, der genauer betrachtet nur als eine konkrete Ausprägung dieser Vorstellung der schottischen Überlegenheit aufzufassen ist. Eine entsprechende Untersuchung müsste demnach bereits erheblich früher ansetzen und könnte dennoch nie zum empirisch gesicherten Schöpfungsmoment kommen. Denn, wie gezeigt, gibt es keine neue Traditionen, sondern je genauer man sucht, desto deutlicher wird, dass es immer noch mindestens eine weitere Voraussetzung gibt, von der der vermeintliche Ursprung nur die Rezeption ist. Diese Sichtweise hat zwei praktische Folgen, die einen potentiellen Forscher möglicherweise entmutigen oder auch abschrecken könnten:

1) Mythen werden nie erfunden und dann in die Menschen eingeflößt, sondern leiten sich aus einem langen, nahezu unendlichen Vorspiel ab und haben zumeist ein wohl nie vollständig zu bearbeitendes Nachspiel. Es sei hier nochmals an Blumenbergs Feststellung erinnert, dass in den Humanwissenschaften die Ursache nicht wichtiger als ihre Wirkungen ist und deswegen Wissen um einen Schöpfer nicht dessen Schöpfung erklärt. Nur die zeitgenössischen Umstände einer vermeintlichen Ursache (der Geburtsstunde eines Mythos) darzustellen, reicht somit nicht aus, um die Wirkung, die sie hervorrufen konnte, zu erklären und nicht nur zu beschreiben.<sup>65</sup> Die Voraussetzun-

---

65 Dennoch beginnt Andreas Dörners Herleitung des Hermann-Mythos mit dem deutschen Freiheitskrieg und ist folglich auch unzureichend. Laut Dörner brauchten die Preußen damals einen nationalen Mythos, weil die Franzosen einen hatten und das als Grund für ihre Überlegenheit im Krieg erkannt worden war, und – so Dörners Erklärung – Hermann hätte sich aufgrund seiner Überlieferungsgeschichte, die er auf nur vier Seiten oberflächlich abhandelt, aufgedrängt (vgl. Dörner 1996: 79ff). Weil die Geschichte Hermanns überliefert wurde, hat sie sich aufgedrängt; das scheint das Fazit Dörners zu sein. Es mag sein, dass Hermann in der Darstellung Klopstocks dem nationalen Stereotyp des Deutschen näher war

gen der Umstände sind ebenso wichtig, denn die Menschen, die die Umstände erlebt haben, begannen ihr Leben nicht voraussetzungslos zu dem Zeitpunkt, an dem die Umstände „begannen“, sondern hatten einen langen Vorlauf – ihr Wissen von der Welt sogar einen noch längeren. Dieser Vorlauf muss deswegen auch untersucht werden, um den Kurzschluss zu vermeiden, vergangene Handlungen mit dem Wissen von heute zu überformen. Kopernikus kam nicht zu der Ansicht, dass die Erde um die Sonne kreist, weil er irgendwie Anteil an heutigem Wissen nehmen konnte oder weil er „einfach“ in den Himmel geguckt hat und dann „einfach“ nachdachte, sondern er bewegte sich in einem komplexen und differenzierten Wissensfeld, in dem seine Annahmen ihre Herkunft finden.<sup>66</sup> Kopernikus entwarf sein Kosmos-Modell doch nicht, weil er es entwerfen musste, weil er es aus der Perspektive der Nachgeborenen bereits getan hat. Sein Interesse war gewiss nicht, die Welt näher an die heutige Gegenwart zu bringen. Eine Untersuchung der Kopernikanischen Wende kann deswegen nicht erst bei jener beginnen.

2) Dieses Vorspiel zeitigt ein massives quantitatives Problem: Wenn in der Untersuchung diese Herleitungen und Folgen des Mythos behandelt werden, steigt die Anzahl der möglichen Quellen derart stark an, dass aufgrund der begrenzten Lebensspanne des Menschen nicht alle beachtet werden können. Ein Rezensent kann so immer ein Einfallstor finden, um die Auswahl der schließlich untersuchten Quellen zu bemängeln. Es ist sicherlich nicht in jedem Fall zwingend notwendig, Hans Blumenbergs Beispiel zu folgen und in jeder Untersuchung bei der griechischen Antike zu starten und in der Gegenwart zu enden.<sup>67</sup> Es ist großes Geschick notwendig, überzeugende zeitliche Anfangs- und Endpunkte für die eigene Untersuchung und inhaltliche Kriterien für die Quellenauswahl zu finden. Wie immer man auch letztendlich vorgehen wird, das Material an Texten ist unerschöpflich, und will man sich von den Materialbergen nicht erschlagen lassen, muss ausgewählt werden. Denn schließlich soll es nicht um möglichst präzise Rekonstruktionen von jedermanns Medien-Biographien<sup>68</sup> gehen. Im Zentrum der Analyse sol-

---

als andere Erzählungen, aber das erklärt noch nicht den Maßstab, an dem die Eignung von Erzählungen scheinbar von den preußischen *spin doctors* gemessen wurde.

66 Wie der Altertumsforscher Geoffrey Lloyd dazu treffend bemerkte: „Zumindest ist genauso eindrucksvoll, was jene Denker ihren Vorgängern schuldeten, wie das, worin sie über diese hinausgingen.“ (Lloyd 2001: 98)

67 Vgl. exemplarisch Blumenberg 1996 und 1996b.

68 Medien-Biographien nennt man in der Oral History solche Ansätze, die Mediennutzung und Meinungsänderungen korrelieren und deswegen ein möglichst vollständiges Bild davon be-

len die einzelnen narrativen Kerne des Mythos und ihre Behandlung in der Rezeption stehen und nicht eine umfassende Wiederherstellung von Wirkungssituationen einzelner zeitgenössischer Medien. Man muss deswegen keineswegs alles, was kommunikativ vermittelt wurde oder wird, bearbeiten, trotzdem aber immer noch mehr als genug. Wählt man aber aus, macht man sich angreifbar. Der Vorwurf, man habe zwar eine durchaus überzeugende Geschichte über Etwas geschrieben, aber das sei noch lange nicht das letzte Wort; schließlich könne zum selben Gegenstand noch eine andere Auswahl an Quellen und andere gezogene Zusammenhänge noch ganz andere Geschichte hervorbringen, ist auch in der Tat durch nichts zu entkräften. Die Lust am letzten Wort kann mittels Blumenbergs Methode nicht befriedigt werden; die Geschichten werden nie ausgehen.

---

nötigen, was ein Mensch im untersuchten Zeitraum an Medien konsumiert hat (vgl. Kansteiner 2002: 194f. mit weiterführenden Literaturangaben).



## 4 Das Nationale am Mythos

Ernst Cassirer hat ganz zutreffend festgestellt, dass im Mythos „*nichts in der Welt durch Zufall, sondern alles durch bewußte Absicht geschieht*“ (Cassirer 1953: 63), doch daraus kann nicht abgeleitet werden, dass im Mythos der Zufall gänzlich eliminiert würde. Denn die Auswirkungen der von bewusster Absicht motivierten, also nicht-zufälligen Handlungen treffen – wenngleich manchmal nur als „Kollateralschaden“ – auch die Menschen, die, weil sie gleichsam eine Ordnungsebene unter den Handelnden stehen, keinerlei Einblick in deren Motive und Absichten erreichen können. Die nicht-zufälligen Handlungen der Götter sind für Menschen weder vorherzusehen oder nachzuvollziehen noch verlässlich beeinflussbar und treffen den Menschen folglich als Zufall, auch wenn sie es substantziell nicht sein mögen. Der Zufall bleibt deswegen als praktischer Effekt der nicht-zufälligen Götterhandlungen auf den Menschen bestehen. Der Mythos liefert somit die Apologie, nicht den Exorzismus des Zufalls – diesen besorgt die Magie.<sup>1</sup> Er schließt ihn nicht aus, kann ihn auch nicht verhindern, immerhin aber verständlicher erscheinen lassen. C. I. Gulian geht fehl, wenn er die Auffassung vertritt, im Mythos beherrsche der Mensch die Welt und kontrolliere den Zufall,<sup>2</sup> weil er Magie und Mythos als ein einziges Phänomen behandelt. Im Mythos erscheint die bedrohende Kontingenz des Absolutismus der Wirklichkeit als Folge uneinsichtig handelnder Götter und somit in der gezähmten Form des Schicksals, doch aus der Lebenswirklichkeit verschwunden ist der Zufall so gewiss nicht.

Der Mythos ist also die Antwort auf den Absolutismus der Wirklichkeit in den narrativen Gestalten eines Systems des Willkürzugs. Die Distanzierungsleistung des Mythos schafft dem Menschen gleichsam die nötige Über-

---

1 Magisch ist eine Vorstellung, in der davon ausgegangen wird, dass durch individuelle Kulthandlungen eine Zustandsänderung *erzwingen* werden kann, notfalls sogar gegen göttlichen Willen. Die Magie ersetzt den Glauben des Ritus, die nicht-menschlichen Mächte beeinflussen zu können, durch die Überzeugung, ihnen Befehle zu können. Im Ritus soll die Welt am Laufen gehalten werden, während der magische Akt die Welt eher anhalten oder verändern will (vgl. Assmann 2000: 152f). Voraussetzung für den Glauben an Magie ist die Entwicklung eines theoretischen Konzepts des individuellen Willens, die im mythischen Bewusstsein nicht zwingend stattgefunden haben muss. Schon allein deswegen ist die Gleichsetzung von Magie mit Mythos abzulehnen.

2 Vgl. Gulian 1981: 99.

sicht, um die Welt als Entsprechungssystem von sich gegenseitig limitierenden übermächtigen Akteuren zu konstruieren. So reduziert sich in der Summe der mythischen Erzählungen totale Allmacht zur Übermacht, die den Menschen Freiräume von wechselnder Größe eröffnet.

Als Spezialfall des Mythos bedarf der nationale Mythos nun einer spezialisierten Definition, sofern im Begriff des nationalen Mythos das Adjektiv gerechtfertigt sein soll. Da der Mythos bereits bearbeitet worden ist, muss nun das Nationale untersucht werden. Dabei stellen sich zunächst terminologische Hürden auf: Walker Connor hat anhand zahlloser Beispiele verdeutlichen können, dass wie in kaum einem anderen Themengebiet der Wissenschaften in der Nationalismusforschung die zentralen Vokabeln in äußerst verwirrende Weise untereinander austauschbar erscheinen. ‚Nation‘ bezeichnet dann einen Nationalstaat, während ‚Nationalstaat‘ oftmals eigentlich einen Staat, in dem mehrere Nationen leben, meint.<sup>3</sup> Da hier nicht das gesamte Feld der Nation und der mit ihr verwandten Probleme behandelt und dargestellt werden soll,<sup>4</sup> werde ich auch nicht eigens Definitionen für die einzelnen Begriffe entwickeln, sondern auf jene von Anthony D. Smith bereits erarbeiteten zurückgreifen. Im Gegensatz zu den bedeutenden Nationalismustheorien von Ernest Gellner und Eric Hobsbawm bietet Smiths ethnisch-symbolischer Ansatz eine Perspektive auf den gesamten Prozess der Genese von Nationen und nicht nur auf Staatsbildungsprozesse nach der französischen Revolution. Sowohl Gellner als auch Hobsbawm sehen in Nationen nämlich Folgen der Moderne, die ohne Rückgriff auf vormoderne Zeiten untersucht werden können. Während Gellner die Nationen als notwendigen kulturellen Unterbau von sozioökonomischen Prozessen versteht, mit dessen Hilfe in der Moderne entstehende urbane *high cultures* an traditionale und zumeist rurale *low cultures* zurückgebunden werden können,<sup>5</sup> betont Hobsbawm zudem den erfundenen Charakter der Nationen durch Traditionsstiftung vonseiten einer politischen Elite.<sup>6</sup> Insbesondere Ernest Gellner kann überzeugend zeigen, wie die kapitalistische Wirtschaftsform nach spezifischen Ordnungsstrukturen verlangte und diese im modernen, westlichen Territorialstaat fand. Dieser Staat schuf durch sein die Bevölkerung homogenisierendes Wirken – insbesondere mittels Schulpflicht und Wehrdienst – fast als Nebenprodukt Nationen. Auf

---

3 Vgl. Connor 1994: 39ff, aber auch ausführlich 90ff.

4 Zum Zwecke einer umfassenden Einführung siehe McCrone 2000 und auch Wehler 2004.

5 Vgl. neben Gellner 1983 auch die aufschlussreiche Übersicht Gellner 1999.

6 Vgl. Hobsbawm 2005: 97ff und Hobsbawm 2003: 263ff.

seinen Kern reduziert, sagt der modernistische Ansatz aus, dass, da sowohl Nationen als auch Nationalismen neuartige Phänomene und Resultate der Moderne sind, sich die Nationalismusforschung auf diese spezifischen Konditionen der Moderne konzentrieren müsse. Dieser modernistischen Perspektive ist zueigen, dass Nationen als etwas verstanden werden, das erst im Verlauf des 19. Jahrhunderts mehr oder weniger aus dem Nichts erzeugt wurde. Ernest Gellner hat diese Auffassung mit erfrischender Selbstironie auf die Spitze getrieben: „*The modernists such as myself believe that the world was created at about the end of the 18th century, and that nothing which happened before makes the slightest difference to the issues we face*“ (Gellner 1999: 32). Wenngleich auch Gellner zugeben muss, dass der Nationalismus auf Aspekte vormoderner Kultur zurückgreift, betont er noch im selben Satz die Irrelevanz dieser kulturellen Inhalte, da die Unterfütterung der Nation aus vereinzelt und isolierten Elementen bestünde, deren Kombination völlig willkürlich erfolgen könne: „*The cultural shreds and patches used by nationalism are often arbitrary historical inventions. Any old shred and patch would have served as well.*“ (Gellner 1983: 56). Die Bedeutung der neu zusammengestellten nationalen Mythologie liegt folglich in den Händen derer, die sie für ihre Zwecke nach Belieben zusammenstellen. Der Zweck der nationalistischen Ideologie ist nicht anderes als gesellschaftlicher Selbstbetrug: „*Nationalism is not what it seems, and above all it is not what it seems to itself*“ (ebd.). Nach Gellner ist Nationalismus einerseits das Hervorbringen einer *high culture* aus gebildeten, vernünftigen und disziplinierten Menschen, die zur Verwaltung des Staats herangezogen werden können, und andererseits die Umformung des Feudalstaats in den liberalen Nachwächterstaat mit einer anonymen, urbanisierten Gesellschaft. Im Gegensatz dazu gibt die nationalistische Ideologie vor, die traditionelle *low culture* – die der Nationalismus ja eigentlich zerstört – gegen den modernen Kapitalismus und die Industrialisierung zu verteidigen oder wiederzubeleben.<sup>7</sup> Wie diese Ideologie inhaltlich ausgestaltet ist, hat aber auf die Entstehung und die Merkmale der *high culture* keinen Einfluss; sie dient nur dazu, die Umstrukturierung der Gesellschaft zu verschleiern und dadurch annehmbar zu machen. Dabei findet sie ihre Anhänger nicht nur bei den Modernisierungsverlierern, sondern vor allem bei den von den Entwicklungen Begünstigten. Deren Kompensationsbedürftigkeit beruht auf dem Empfinden einer „*schuldhaften Entfernung von den Ursprüngen*“ (Habermas 1988: 132), also von der *low culture*, die der *high*

---

7 Vgl. Gellner 1983: 55ff.



*culture* vorausging. Hier zeigt sich die Ambivalenz jedes Ursprungsmythos: Das „Aufatmen über das Entkommen“ (ebd.) ist immer begleitet vom „Schauder vor der Entwurzelung“ (ebd.). Die Vorteile der Zugehörigkeit zur *high culture* – das Entkommen aus bäuerlicher Armut und feudaler Unfreiheit – werden durch die Versicherung legitimiert, die verratene Herkunft bewahren zu wollen – vor allem dann, wenn man selbst der zweiten *high culture*-Generation angehört und die Nachteile des feudalen Landlebens nicht am eigenen Leib verspüren musste.

Zwar bestreitet auch Anthony D. Smith nicht den Einfluss der vom Kapitalismus ausgelösten Veränderungen des Lebens in der Moderne auf die Bildung von Nationen,<sup>8</sup> er betont aber einen weitaus stärkeren Bezug zwischen vormodernen ethnischen und politischen Gemeinschaften einerseits und den modernen Nationen andererseits. Er kritisiert den modernistischen Ansatz insbesondere dahingehend, dass er vor allem unter Berücksichtigung des englischen und französischen Beispiels entwickelt wurde und auf andere Regionen der Welt nicht angewendet werden könne. Die Modernisten vermögen beispielsweise nicht zu erklären, wieso ausgerechnet in Lateinamerika schon kurz nach 1800 – also früher als in vielen europäischen Ländern – nationalistische Vorstellungen an Kraft gewannen<sup>9</sup> und wieso auch heute noch in hoch industrialisierten Ländern wie Frankreich oder Spanien zahlreiche nationalistische Bewegungen existieren,<sup>10</sup> obwohl doch dort die für die Moderne typischen Phänomene an Bedeutung verlieren und damit der Nationalismus – und *vice versa* auch die Nation – im Verschwinden begriffen sein müssten.<sup>11</sup> Auch erweisen sich die modernistischen Erklärungen selbst an

---

8 „It would be absurd to claim that socio-economic causes like capitalism, urbanization and industrialism are irrelevant to the birth and course of nationalism, or that they do not play a significant role in the creation of ethnic conflicts and the treatment of ethnic minorities. But the assumption that ethnic conflict and nationalism can be ascribed to predominantly economic factor appears equally one-sided.“ (Smith 2000: 72)

9 Vgl. Anderson 1988: 57ff.

10 Vgl. Gurr 1995 für die Empirie und Horowitz 2000 für die Theorie zeitgenössischer Nationalismen.

11 Für Hobsbawm war zumindest 1990 noch klar, dass die „schwindende historische Bedeutung des Nationalismus ... sich heute hinter einer Reihe von Entwicklungen, die ihn stärker in den Vordergrund rücken“ (Hobsbawm 2005: 201) verbergen würde. Im 2004 verfassten Vorwort zu Neuauflage der deutschen Ausgabe schimmert indes auch bei ihm unter dem Eindruck der „Balkanisierung großer Teil der alten Welt“ (ebd.: VII) ein gewisser Zweifel an seiner Theorie der engen Verzahnung von modernem Kapitalismus und Nationalismus durch. Offensichtlich ist die „Reihe von Entwicklungen, die ihn stärker in den Vordergrund rücken“ (a.a.O.) selbst für Hobsbawms historischen Materialismus zu lang.

ihren Paradebeispielen als zu simplifizierend, denn in England setzte sich erst in den 1870er Jahren das Konzept der *mass education* durch, also *nachdem* die erste Welle der Industrialisierung abgelaufen war.<sup>12</sup> In Frankreich hingegen ging die Einführung der institutionalisierten Breitenbildung der Industrialisierung voraus; von einem kausalen Zusammenhang zwischen beiden Phänomenen, wie ihn die Modernisten behaupten, kann also nicht ausgegangen werden. Und auch hinsichtlich Hobsbawms prominentem Beispiel für eine erfolgreiche Homogenisierung von oben, Frankreich, konnte Eugen Weber zeigen, dass sich regionale Gemeinschaften als erheblich beständiger erwiesen als Hobsbawm angenommen hatte.<sup>13</sup> Im Krieg von 1870/71 wurden die Truppen des französischen Heers in ländlichen Regionen wie ein fremdes Besatzungsheer behandelt, während die Soldaten selbst zu großen Teilen kein Französisch sprachen – entweder, weil sie nicht konnten, aber auch, weil sie nicht wollten.<sup>14</sup> Noch während des Ersten Weltkriegs wird von Rekruten berichtet, die die Anweisungen ihrer französisch sprechenden Vorgesetzten nicht verstehen konnten.<sup>15</sup> Das Erklärungspotential des modernistischen Ansatzes versagt zudem völlig an den vitalen nationalen Gefühlen im östlichen Europa, z. B. in Kongress-Polen,<sup>16</sup> von Asien und Afrika ganz zu schweigen. Auch die bemerkenswerte Resistenz der Oberschlesier gegenüber den Werbungsversuchen polnischer und deutscher Nationalisten im Vorfeld des Plebiszits über die Staatszugehörigkeit Oberschlesiens im Rahmen des Versailler Vertrags gründete – wie Philipp Ther deutlich machen konnte – auf einem bis ins 20. Jahrhundert hinein stabilen Bewusstsein einer ober-schlesischen Regionalidentität.<sup>17</sup> Solcherart historische Regionalstudien haben in den letzten Jahrzehnten immer wieder zeigen können, dass nicht jedes Staatswirken allein zu einer kulturellen Homogenisierung der betroffenen Bevölkerung führt, was aber eine Grundannahme der Modernisten ist. So

---

12 Vgl. McCrone 2000: 14.

13 Vgl. Weber 1976. Pikant für Hobsbawm, dass Webers *Peasants into Frenchmen* bereits 14 Jahre vor Hobsbawms gefeiertem Werk *Nationen und Nationalismus* erschienen war.

14 „There was, in short, little sense of national identity to mitigate the hostility and fear most country people felt for troops. The record suggests that soldiers were treated like an army of occupation, with little or no sense that they represented any kind of common weal.” (ebd.: 297)

15 Vgl. ebd.: 78f. Allerdings führte die große Anzahl der ausgehobenen Soldaten dazu, dass nach dem Krieg jeder waffenfähige Mann sich wenigstens rudimentär in Französisch verständigen konnte. Der Krieg erwies sich auch in diesem Fall als ein wichtiger Katalysator der Homogenisierung von Bevölkerungen (vgl. Smith 1999: 73ff).

16 Vgl. dazu Weeks 2004 am Beispiel Warschaus.

17 Vgl. Ther 2001: insb. 334ff.

hat sich als einer der zentralen Fehler der Modernisten erwiesen, dass sie nicht ausreichend zwischen *state-building* und *nation-building* unterscheiden und so auch keine Bedenken haben, aus der reinen Existenz einer staatlichen Institution auf deren homogenisierende und deswegen nationalisierende Wirkung auf die Bevölkerung zu schließen. Etwas überspitzt formuliert gehen sie davon aus, dass wenn eine Region von staatlichen Institutionen durchdrungen wird, dort innerhalb einer Generation ein eventuell vorhandenes Regionalbewusstsein gegen ein nationales ausgetauscht wird. Hier ist aber Anthony D. Smith zuzustimmen, dass die Nation in erster Linie ein *kulturelles* Phänomen ist und deswegen nicht über eine Analyse der institutionellen Staatsbildung untersucht werden kann, denn:

„The establishment of incorporating state institutions is no guarantee of a population’s cultural identification with the state, or of acceptance of the ‘national myth’ of the dominant *ethnie*; indeed, the invention of a broader, national mythology by the elites to bolster the state’s legitimacy may leave significant segments of the population untouched or alienated.” (Smith 2000: 38)

Unter dem Vorzeichen der Kultur verliert die Nation ihren Charakter a) als Produkt der die Bevölkerung vereinheitlichenden Institutionen des modernen Territorialstaats, die zur Erfüllung der Erfordernisse des kapitalistischen Wirtschaftssystems eingeführt worden waren und b) als von politisch-intellektuellen Eliten angesichts des die traditionelle Gesellschaftsstrukturen auflösenden wirtschaftlichen Wandels fabriziertes Ideologem, mit dessen Hilfe Menschen innerhalb von bestehenden Grenzen emotional an „ihren“ Staat gebunden und die sozialen Fliehkräfte der Moderne kompensiert werden sollten. Anstatt diesen Erklärungsmustern entsprechend die *Umstände und Folgen* von Nationenbildung zu untersuchen, sollte man die *Inhalte* von Nationen in Augenschein nehmen, denn die Umstände und Folgen erklären für sich genommen weder Nationen noch Nationalismen:

„Modernism tells us how a modern nation operates, indeed must operate, in the modern industrial age. But it cannot tell us which nations will emerge where, and why these nations rather than others. [...] Modernism tells us only half the story. It tells us in general why there have to be nations and nationalism in the modern world: it does not tell us what those nations will be, or where they will emerge, or why so many people are prepared to die for them.” (Smith 2004: 68f)

Die geringe Aussagefähigkeit der modernistischen Theorie verdeutlicht Smith folgendermaßen:

„No doubt ‘modernity’ played its part in stimulating Aboriginal or Mohwak nationalisms in Australia and Canada, just as it had done in France or Russia; but how much does it tell us, even about the timing, let alone the scope and character, of these utterly different nationalisms which are otherwise ‘world apart’?” (Smith 2000: 42)

Um diese und ähnliche Fragen beantworten zu können, macht sich Smith einen pragmatischen Empirismus zueigen. Er untersucht, was Menschen sagen, dass sie glauben und nicht, was hinter ihrem Glauben steckt. Denn „*it is not what is, but what people believe is that has behavioural consequences*” (Connor 1994: 75); nur was man zu wissen glaubt, beeinflusst Entscheidungen und Handlungen. Wirklichkeit wird also vom Menschen aus gedacht: Wirklichkeit ist das, was Menschen als Wirklichkeit erkennen. Für Smith gibt es keine wahre, eigentliche und objektive Wirklichkeit, die hinter falschem Bewusstsein versteckt ist und mit der das Phänomen ‚Nation‘ besser erklärt werden könnte als über verzerrte subjektive Wirklichkeitskonstruktionen. Die nationalistische Ideologie mag aus Fälschungen bestehen, aber die Emotionen, die sie hervorruft, sind real genug. Es gibt die objektive Nation nicht und deswegen muss man sie auch nicht erst suchen; die Nation ist immer eine Imagination des Einzelnen, die sich in alltäglichen Handlungen reproduziert und stabilisiert. Am schottischen Beispiel führt A.P. Cohen aus:

„It is to say ‚I am Scottish’, when Scottishness means everything that I am: I substantiate the otherwise vacuous national label in terms of my own experience, my reading of history, my perception of the landscape, and my reading of Scotland’s literature and music.” (A.P. Cohen, zitiert nach McCrone 2000: 42)

Deswegen ergibt sich ein methodisches Problem, das ebenfalls A.P. Cohen in unerreichte Kürze gebracht hat: „*When I ‘see’ the nation, I am looking at myself*“ (ebd.). Ohne den von Smith nachdrücklich beiseite geschobenen Spiegel der objektiven Umstände – denn was ist ein Spiegel anderes als ein um das Individuum Stehendes, also ein Umstand? – wird es schwer, einen zutreffenden Eindruck vom nationalen Selbst zu gewinnen.<sup>18</sup> Die Nation ist

---

18 Nun könnte eingewendet werden, dass man dann eben nicht die eigene Nation, aber dafür alle anderen Nationen beschreiben könne. Aber man stelle sich eine solche Situation vor: In einem fensterlosen Raum mit mattem Licht stehen mehrere Menschen, die noch nie ihr

letztendlich eine Kategorie der individuellen Erkenntnis und so passen dann auch die Worte Rainer Maria Rilkes: „*Ich erkenne das alles hier, und darum geht es so ohne weiteres in mich ein: es ist zu Hause in mir*“ (Rilke 1963: 46). Und das, was in den Menschen zu Hause ist, muss ernstgenommen werden, um das Phänomen ‚Nation‘ verstehen zu können. Die Abkehr vom die Nationalismusforschung dominierenden Strukturalismus ist hier gleichsam mit Händen zu greifen. Die Verstrickungen zwischen individueller Erkenntnis und deren inter-individuellen sozialen Auswirkungen (z. B. Nation) und Materialisierungen (z. B. Nationalstaat, Denkmäler) bleiben bei Smith allerdings ausgespart. Da Smith in seinem gesamten Werk strikt auf der kollektiven Ebene verbleibt und nie auf etwaige Analogien zwischen kollektivem und individuellem Bewusstsein zurückgreift – dem Kardinalfehler zahlloser Studien zu Kollektivphänomenen –,<sup>19</sup> vermeidet er psychologistische Fehlschlüsse und romantische Subjekt-Schwärmerei. Erfreulicherweise ist für Smith der Einzelne nie ein Symbol für das Ganze. In seinen historischen Argumenten bezieht sich Smith kaum auf Individuen und verweigert einzelnen Detailstudien jegliche Repräsentativität. Mangelnde Tiefenschärfe in Bezug auf Einzelfälle ersetzt er durch beeindruckende Quantität an Beispielen und erhält so eine von anderen Autoren unübertroffene Übersicht über die Vielgestaltigkeit von menschlichen Gemeinschaftsbildungen – sowohl in diachroner, als auch in synchroner Hinsicht. Der grobe Zuschnitt lässt vor allem eines erkennen: Punktuelle Ähnlichkeiten zwischen einzelnen Fällen ergeben zwar mitunter Muster, aber addieren sich nicht zu allumfassenden Strukturen auf. Es kann folglich keine allgemeingültige Bemessungsgrundlage für die einzelnen Nationswerdungen geben. Daraus zieht Smith den Schluss, dass es weder zu rechtfertigen ist, einen bestimmten Fall zum Maßstab jeder Nationswerdung hervorzuheben, noch überhaupt möglich sein kann, eine allgemeine Nationalismustheorie zu formulieren.<sup>20</sup> Die Arbeit des

---

Spiegelbild gesehen haben und beschreiben sich abwechselnd gegenseitig. Kaum anzunehmen, dass eine Beschreibung den Beschriebenen dermaßen zufrieden stellt, dass er nicht denkt: „Nein, so kann ich nicht aussehen; ich habe mich mir immer ganz anders vorgestellt.“ Selbstverständlich kann man sich immerfort gegenseitig beschreiben, aber das wäre – weil niemand eine Beschreibung akzeptieren kann, ohne hinsichtlich der eigenen Imagination von personaler Identität in erhebliche Legitimationskrisen zu geraten – nur ein interessantes Kennenlern-Spielchen, jedoch gewiss nicht Wissenschaft.

19 Vgl. Kansteiner 2002.

20 “For Gellner it is possible and desirable to have a general theory of nationalism, one that derives from the postulates of modernity. For myself, no such general theory is possible. Though I prefer a certain kind of approach, which may be termed ‘ethno-symbolist’, I feel the differences between nationalism across periods and continents are too great to be em-

theoretischen Nationalismusforschers besteht folglich darin, eine möglichst differenzierte Systematik von idealtypischen Begriffen zu entwickeln, anhand derer Einzelfälle präzise beschrieben werden können. Das Ziel ist nicht mehr eine prognosefähige Entwicklungstheorie des Nationalismus, sondern nur eine deskriptive Ordnungssystematik, die aber – weil Nationen nicht einfach da sind, sondern gemacht werden und insofern genuin zeitabhängig sind – mehr leisten muss als pure Gegenwartsdiagnostik. Nationen sind immer in Veränderung und im Übergang begriffen und folglich muss jeder Zustand als Variation eines ebenfalls erklärungsbedürftigen Vorangegangenen verstanden werden. Deswegen ist eine strikte Trennung zwischen ahistorischer und historischer Analyseebene für eine breiter angelegte theoretische Annäherung nicht sinnvoll und jede theoretisch reflektierte Beschreibung von Nationen immer auch Historiographie, die, weil es den Königsweg der Nationswerdung nicht gibt, auf normative Schlüsse verzichten muss. Und hier sind auch unerwartete Parallelen zwischen Anthony D. Smith und den im vorherigen Kapitel behandelten Denkern zu bemerken: So findet sich bei Smith ein Erkenntnisinteresse, das Hans Blumenberg mit Blick auf Ernst Cassirer ausgemacht hatte, nämlich:

„ein Ethos der Erkenntnis, das sich nicht auf die Bestätigung der Selektionsmechanismen in der Geschichte (denen hoher Wert nicht abzusprechen ist) beschränken läßt. Dieses Ethos, auch und gerade das des Historikers, schließt aus, daß je eine Gegenwart so etwas wie ein Ziel der Geschichte sein oder diesem sich bevorzugt nähern könnte.“ (Blumenberg 1981: 168)

Wissenschaft dürfe sich nicht zur „*Selbstbestätigung der Gegenwart*“ (ebd.) mit Blick auf ein normatives Telos reduzieren. Und genau diese Reduzierung versucht Smith mit Hinblick auf die Nation zu vermeiden. Er konstatiert, dass es sie gibt. Ob sie gut oder schlecht für die Menschheit ist, ob es gute oder schlechte Nationen-Typen gibt oder wie der ideale Nationalstaat beschaffen sein sollte, ist nicht Thema seiner Arbeiten. Durch die Absage an jedes normative Moment gelingt Anthony Smith besser als allen anderen

---

braced by a single Euclidean theory” (Smith 2004: 78). Zum selben Schluss kommt auch František Graus, der die ersten Spuren von nationalem Empfinden der Westslawen im Mittelalter untersucht hat: „Eine Typisierung der Gesamtentwicklung scheint unmöglich – bloß Trends kann man konstatieren. [...] Es handelt sich [bei der von Graus entwickelten Theorie – J.F.] ausschließlich um ein Beschreibungs- und Katalogisierungsschema, das nicht überstrapaziert werden darf.“ (Graus 1980: 145f)

Nationalismusforschern das, was auch Ernst Cassirer anstrebte: „*Das Fremde nicht durch das Eigene, die Vergangenheit nicht durch die Gegenwart hindurch zu sehen und zu werten*“ (ebd.: 166).

Smith folgt Benedict Anderson dahingehend, dass Gemeinschaften ab einer gewissen Größe imaginiert sind und deswegen keine objektive Substanz besitzen: Sie bestimmen ihre Grenzen durch das, was die Menschen, die sich als zu einer Gemeinschaft zugehörig fühlen, über jene denken. Ein objektives Merkmal wird nur dann zum Kriterium der Zugehörigkeit, wenn es „*subjektiv als gemeinsames Merkmal empfunden wird*“ (Weber 2001: 168). Die modernistische Erklärung verlagert den Glauben an objektive Kriterien nur aus der Gemeinschaft in ihre objektiven Umstände – namentlich die westeuropäische Moderne –, was fürwahr keine Abkehr vom Glauben an die objektive Definierbarkeit einer nationalen Substanz ist. Für Smith sind Nationen aber spezifische Konfigurationen von Erinnerungen, Symbolen, Werten und Traditionen.<sup>21</sup> Diese *myth-symbol complex*s sind die notwendigen Bedingungen für Nationen und nicht nur Produkte der Moderne, weil sie in keinem monokausalen Zusammenhang mit äußeren Entwicklungen stehen, sondern sich in den entsprechenden Gemeinschaften selbst formen. Smith setzt sich von primordialistischen Konzepten, die die Nation als Teil einer natürlichen Ordnung und als überzeitlich konstantes Strukturelement des menschlichen Lebens verstehen, explizit ab und betont die stetige Veränderung des *myth-symbol complex* und seiner Elemente durch die Menschen, aber auch die Grenzen dieser Veränderungen. Denn die Komponenten, mit denen der kulturelle Raum ‚Nation‘ aufgefüllt wird, sind nicht willkürlich von einzelnen Politikern oder Schriftstellern ausgedacht, sondern werden von Vorstellungen in der Bevölkerung präfiguriert, sodass die von oben propagierten Inhalte zu den Vorlieben und Vorurteilen des Publikums passen müssen, um wirksam zu werden. Die Rezeption der Bevölkerung orientiert sich an bereits vorhandenen Konfigurationen von Vorstellungen und ist somit niemals voraussetzungslos. Weil es auch vor der französischen Revolution menschliche Gemeinschaften gab, die über archaische face-to-face - Kollektive hinausgingen und somit imaginiert, d. h. in der Vorstellung als *myth-symbol complex* existierten, ist es nur folgerichtig, dass Traditionslinien von den modernen Natio-

---

21 „What I shall be arguing is that the ‘core’ of ethnicity, as it has been transmitted in the historical record and as it shapes individual experience, resides in this quartet of ‘myths, memories, values and symbols’ and in the characteristic forms or styles and genres of certain historical configurations of populations.” (Smith 1999: 15)

nen zu vormodernen Ethnien ausgemacht werden können. Da der Mensch „sterblichkeitsbedingt ... der wandlungsträge Anknüpfenmüsser“ (Marquard 2001: 68) ist – niemand lebt lange genug, um alles Existente nach Gutdünken umzuändern, denn Menschen „haben nicht genug Zeit, stets alles neu zu erfinden, darum müssen wir stets überwiegend auf das rekurren, was schon ist und gilt“ (ebd.: 67) –, muss Gellners Vorstellung der Nation als *creatio ex nihilo* abgelehnt werden. An die Stelle des Bruchs der Moderne setzt Smith kontinuierliche Veränderungen und führt aus, dass ohne eine spezifische Identitätsvorstellung keine soziale Gruppe bestehen kann.<sup>22</sup> Eine solche Gruppenidentität kann aus verschiedenen Bestandteilen bestehen (z. B. Mythen eines gemeinsamen Ursprungs oder Auserwähltheit, geteiltes historisches Schicksal, eine historische Mission,<sup>23</sup> ...), doch unabhängig von diesen unterschiedlichen Konfigurationen leistet die Identität vor allem eines: Sie stellt Kontinuitäten her und verortet Individuen sinnstiftend in Raum und Zeit.<sup>24</sup> Für diese Imagination von Kontinuität ist eine gemeinsame Erinnerung an vergangene Ereignisse konstitutiv: Geschichte, bzw. gruppenspezifische Geschichtsschreibung ist folglich ein notwendiges und entscheidendes Element von Identitätsbildung. Ohne eine gefestigte und in der Weltgeschichte verankerte Gruppenidentität sieht sich die Gruppe in ihrem Bestand gefährdet, was zur Folge hat, dass die ständige, emphatische Wiederholung des gemeinsamen Schicksals totalitäre Züge annimmt. Hingegen ist in den westeuropäischen Nationen eine nationale Identitätsvorstellung dermaßen alltäglich, dass viele Menschen den Eindruck bekommen, keine zu haben. Doch vielmehr ist es so, dass diese Existenz einer Nation nicht mehr kommuniziert werden muss, sie aber dennoch vorhanden ist: ‚Deutschland‘ ist ein klarer Ort in der Vorstellungswelt einer sich globalisierenden Umwelt; ‚Deutsch-Sein‘ eine mitunter unbewusste, affektive Grundlage des Selbstverständnisses.<sup>25</sup>

---

22 Vgl. Smith 1991: 12ff.

23 Ein modernes Beispiel für eine (auch) durch eine gemeinsame Mission vermittelte Identität ist die polnische Nationalbewegung des frühen 19. Jahrhunderts. Zum Missionsgedanken als Grundlage für Gruppenidentität s. Smith 2003: 95ff.

24 Vgl. Smith 1999: 209.

25 Bezüglich der Selbstverständlichkeit von zeitgenössischen Nationalismen s. Michael Billigs anregende Studie zum *Banal Nationalism* (Billig 1995). Auch im 18. Jahrhundert gab es ähnliche Erscheinungen: Die französische Revolution wurde vor allem deswegen von einem dezidiert nicht-ethnischen, sondern politischen Programm vorangetrieben, weil der Fortbestand der dynastischen Gruppe ‚Frankreich‘ zu keinem Zeitpunkt in Gefahr war und problemlos vorausgesetzt werden konnte. Jahrhunderte ununterbrochener Staatstätigkeit hatten hier die Existenz der Gruppe so sehr gefestigt, dass zwar die Ausgestaltung, aber nicht der grundlegende Bestand der französischen Identitätsvorstellung zur Disposition stand. ‚Frank-



Die Konsequenz aus diesen und ähnlichen Überlegungen ist, dass allein mit der Erklärung der Moderne noch nicht die Nation erklärt ist:

„The modern era is, from this standpoint, no *tabula rasa*. On the contrary, it emerges out of the complex social and ethnic formations of earlier epochs, and the different kinds of *ethnie*, which modern forces transform, but never obliterate. The modern era in this respect resembles a palimpsest on which are recorded experiences and identities of different epochs and variety of ethnic formations, the earlier influencing and being modified by the latter, to produce the composite type of cultural unit which we call ‘the nation’.” (Smith 2000: 59f)

Die ethnischen Formationen, von denen Smith hier spricht, sind keine biologischen Rassen oder Arten. Ethnie und Nation versteht Smith als zwei distinkte Formen von *sozialen* Gruppen. Beide Arten der menschlichen Vergemeinschaftung haben keine objektiven Grundlagen, sondern sind rein subjektiv. Eine Ethnie ist somit keine genetisch-biologische Gemeinschaft, auch wenn dies in manchen Kommentaren und Arbeiten immer wieder anklingt.<sup>26</sup> Sie definiert sich laut Smith durch einen Eigennamen, einen geteilten Mythos der gemeinsamen Herkunft oder Abstammung, geteilte Erinnerungen an einzelne geschichtliche Ereignisse, Orte oder Personen (Helden), einzelne gemeinsame Traditionen (insbesondere in der religiösen Sphäre) und eine gewisse, affektive Solidarität (zumindest innerhalb der Elite). Eine Nation zeichnet sich durch einen Eigennamen, geteilte Mythen der gemeinsamen Herkunft oder Auserwähltheit (Mission), eine einzigartige öffentliche Kultur, ein Territorium (oder eine klare symbolische und anerkannte Verbindung zu

---

reich’ war ganz selbstverständlich für einigermaßen gebildete Nicht-Franzosen ein sinnvoller Begriff, eine sinnvolle Verortung in Raum und Zeit. ‚Der Franzose’ hatte schon zum Zeitpunkt der Revolution einen fundierenden *myth-symbol complex*, der in mancher Hinsicht bis ins frühe Mittelalter zurückverwies und von den politischen Veränderungen noch nicht einmal in allen Teilen berührt wurde.

26 Auch der Glaube an die gemeinsame Abstammung ist nur ein Glaube. Deswegen ist Walker Connors Ausspruch, dass die Nation „the fully extended family“ (Connor 1992: 48) sei, nicht auf eine biologische Verwandtschaftsbeziehung zu beziehen, sondern auf den *Glauben* an geteilte Ahnen. Connor zeigt am baskischen Beispiel, dass dieser Glaube inhaltlich gar nicht verbindlich ist: An welche Ahnen man im Speziellen glaubt, ist letztendlich egal, sofern man nur an eine gemeinsame genealogische Herkunft glaubt. Ob in ihnen einen der Verlorenen Stämme Israels, einen ursprünglichen kaukasischen Stamm oder gar Abkömmlinge von Flüchtlingen aus Atlantis sieht, ändert schließlich nichts daran, dass man von einer Existenz der gemeinsamen Genealogie der baskischen Nation ausgeht (vgl. ebd.: 49).

einem bestimmten Territorium)<sup>27</sup> und gemeinsame Rechte und Pflichten für alle Mitglieder aus.

Schon anhand dieser knappen Übersicht wird deutlich, dass nach diesem deskriptiven Merkmalskatalog Ethnie und Nation nicht klar voneinander zu trennen sind, sondern beide sich konzeptionell überschneiden. Es fallen aber auch klare Unterschiede zwischen Ethnie und Nation auf: Im Gegensatz zur Ethnie kennzeichnet die Nation eine entwickelte Öffentlichkeit und ein Geflecht aus Rechten, Pflichten und einer bewussten Solidarität. In einer Nation sind die Entscheidungsträger und andere Eliten mit der breiten Masse verknüpft und sogar auf diese, bzw. auf deren Willen, sich der jeweiligen Nation zugehörig zu fühlen und entsprechende Verpflichtungen zu übernehmen, angewiesen, wohingegen in einer ethnischen Gemeinschaft die Elite sich nicht zwangsläufig mit den unteren Schichten verbunden fühlen muss. Eine Nation besitzt durch diesen integrierenden Faktor die Fähigkeit, soziale Ressourcen stärker zu konzentrieren als dies in einer Ethnie möglich ist.<sup>28</sup> Die Nation wird zum Leitbegriff des Handelns und alle Subsysteme der Nation können auf bestimmte nationale Ziele ausgerichtet werden. Kollektivhandeln ist auch außerhalb des religiösen Kults fest institutionalisiert. Im Zweifelsfall kann die Loyalität gegenüber der Nation sogar stärker als die gegenüber der Religion sein.<sup>29</sup> In einer ethnischen Gemeinschaft ist eine solche Koordination nur im akuten Bedrohungsfall möglich und auch dann nur für kurze Zeit, da die Ethnie auf unbewussten Unterscheidungen zwischen fremden und bekannten Kulturelementen aufbaut. Das Leitmotiv der ethnischen Gemeinschaft ist Ritualsicherheit, insbesondere hinsichtlich der Religion. Eine Ethnie kann also durchaus existieren, ohne an politischen Maximen ausgerichtet zu sein, aber eine Nation ist von ihrer bewussten politischen Orientierung am Machtprestige nicht zu trennen.<sup>30</sup>

---

27 Durch diese symbolische Verbindung können auch soziale Großgruppen, die kein geschlossenes Siedlungsgebiet aufweisen oder (zum Teil) in der Diaspora leben, Nationen sein. Prominentestes Beispiel für eine solche, nicht territorial gebundene Nation ist die jüdische.

28 Vgl. Smith 1999: 130ff.

29 Wobei es sich zumeist kaum um eine Konkurrenz zwischen den Sinnstiftungssystemen ‚Nation‘ und ‚Religion‘ handelt, da es im Regelfall zu einem erheblichen Sakraltransfer auf die Nation und einer Übernahme religiöser Traditionen und Rituale im Nationalismus kommt, sodass Religiösität und Nationalität selten im direkten Widerspruch zueinander stehen (vgl. Wehler 2004: 27ff).

30 Vgl. Weber 2001: 222ff. Anthony D. Smith ist stärker auf die Gemeinsamkeiten als auf Unterschiede zwischen Ethnien und Nationen aus und gibt als Hauptunterschied nur die Territorialität der Nation an (vgl. Smith 2000b: 65f).

Vereinfachend kann man festhalten, dass im Zuge von Nationsbildungsprozessen manche Ethnien sich politisieren und infolgedessen die laterale und spontane Solidarität der Ethnie zu einem Massenphänomen der nationalen Mobilisierung wird. Ausgelöst werden solche Veränderungen von zwei Konflikten, die im Regelfall zugleich auftreten: Einmal eine Auseinandersetzung mit einem als überlegen erscheinenden Gegner und andererseits ein interner Generationenkonflikt. Diese Konfigurationen zeitigen verstärkte Anstrengungen, die eigene Machtbasis (d. h. die eigene ethnische Gemeinschaft) zu verbreitern und nach Außen zu stabilisieren. Am Ende hat sich die affektive Ablehnung von fremden Verhaltensweisen zu einer bewussten Ablehnung gewandelt, die von den faktischen Handlungen der anderen Gruppe nahezu unabhängig ist. Aufgrund von unterschiedlichen Hygienegewohnheiten können sich Menschen unterschiedlicher Ethnien manchmal ganz buchstäblich nicht riechen und vermeiden deswegen Kontakte, ohne daraus einen wesentlichen Unterschied zwischen beiden Gruppen abzuleiten. Unter dem nationalen Vorzeichen kommt das Wesen aber sofort ins Spiel, und aus den verschiedenen Gerüchen wird auf unterschiedliche Kollektivcharaktere geschlossen. Selbst wenn die eine Gruppe schließlich die Hygienegewohnheiten der anderen übernehmen würde, bliebe aber ihr nationaler Charakter in den Augen der Nationalisten unverändert. Die Gruppenzugehörigkeit wechselt ihren Träger von den konkreten Verhaltensweisen zu einem radikal überhöhten Wesens-Begriff. Die Nationalität ist in den Menschen selbst eingesunken und ist nicht mehr – wie in ethnischen Gemeinschaften – in ihren alltäglichen und rituellen Handlungen begründet. Dieses Wesen gibt es selbstredend nicht konkret; es ist eine Imagination, die zumeist aus den jeweiligen Machtzentren in die peripheren Übergangsregionen zwischen Gemeinschaften hineingetragen wird und dort – weniger im Kerngebiet – immer wieder von Widerlegung per alltäglichen Kontakten bedroht ist. Die Verfechter des nationalen Charakters befinden sich dabei in einer paradoxen Situation, da sie zwar die Existenz von Nationen als hermetische und homogene Formationen voraussetzen, aber zugleich immerfort Programme ausarbeiten und Versuche unternehmen, die Menschen erst zur Nation zu erziehen und aus Bauern Franzosen zu machen.<sup>31</sup> Die Menschen müssen aus der Sicht der Nationalisten gleichsam

---

31 Vgl. dazu ausführlich und detailliert Bell 2003, der diesen Widerspruch am Beispiel Frankreichs ins Zentrum seiner Arbeit stellt: „Many writers made the sudden and singular discovery that, contrary to previous assumptions, France was actually not a nation. [...] Thus was posed the great nationalist paradox: political leaders making wholly unprecedented demands

darauf konditioniert werden, diese Wesensunterschiede zu verinnerlichen, weswegen die Sprecher des Nationalismus sich typischerweise an die breite Bevölkerung richten, um sie für das Nationale zu sensibilisieren. Deswegen steht am Anfang jeder nationalen Bewegung auch eine Forderung nach kollektiver Selbstbestimmung, um die Abgrenzung der nun Wesensfremden – die aber, da die „*traditionellen Gepflogenheiten von Ort zu Ort nur in allmählichen Übergängen sich zu ändern pflegen*“ (Weber 2001: 173) immer noch erschreckend ähnlich sind – in gewaltbewehrten Institutionen für alle auch sinnlich fassbar festzuschreiben. Während dieses Vorgangs verändern sich die konstituierenden Mythen und Symbole der Ethnie des Machtzentrums, und die sich nationalisierende Ethnie inkorporiert oftmals andere ethnische Gemeinschaften und mit diesen zumeist auch Teile deren Symbol- und Mythenrepertoires. Die sich so herausbildenden Nationen stehen nicht mehr in einem direkten Bezug zu einer ursprünglichen Ethnie, sondern stellen als Mischform etwas prinzipiell Neues dar. Der *myth-symbol complex* der Nationen ist neu, doch diese Neuartigkeit gilt für dessen einzelne Elemente nicht notwendigerweise.

Anthony D. Smiths Methode, Nationsbildungsprozesse über die Untersuchung des *myth-symbol complex* zu betrachten, erweist sich als erheblich aufschlussreicher und für Detailstudien operationalisierbarer als jeder den objektiven Umständen der Moderne – und damit speziell westeuropäischen Verhältnissen – verhaftete modernistische Ansatz. Denn letztlich besitzt jede Nation eigene Mythen, Symbole, Traditionen und Werte, aber vergleichbare objektive Umstände haben sie nicht in jedem Fall. Schon allein deswegen muss jede Annäherung an Nationalismen und Nationsbildungsprozesse über den Glauben an das Nationale beginnen, also mit dem nationalen Mythos. Bemerkenswerterweise bleibt Smith trotz dieser Zentralstellung eine präzise Bestimmung des Mythos oder des nationalen Mythos schuldig und zeigt auch keinerlei Problembewusstsein, dass es mit dem Mythos nicht dermaßen einfach ist, dass auf eine theoretische Reflexion über ihn verzichtet werden könnte. Sobald der Leser Smiths Ausgangspunkt hinterfragt, dass nationale Mythen da sind und gebraucht werden, erkennt er hier eine bemerkenswerte Leerstelle nicht nur bei Smiths Ausführungen, sondern auch insgesamt in der modernen Nationalismusforschung. Es ist schon verblüffend, dass obwohl die Bedeutung von Mythen für die Nationen neuerdings breit behandelt wird,

---

on behalf of »the nation« and justifying their actions by reference to its sovereignty, but simultaneously acknowledging that the nation did not yet exist.“ (ebd.: 14)

nicht versucht wird zu klären, was nationale Mythen genau sind und wie sie ihre unbestrittene Bedeutung als Wirkung realisieren. Für Modernisten mag das noch angehen, da sie den Mythos nur als prinzipiell überflüssigen Ideologieballast ansehen, doch für Smith und die wachsende Zahl derer, die sich seines ethno-symbolischen Ansatzes bedienen, ist diese Auslassung problematisch. So ergibt sich aus der zeitgenössischen Nationalismusforschung das Bild eines nationalen Mythos, der die Menschen ergreift, sie fortreibt und an einen anderen, einen nationalen Platz spült. Die Erkundung dieses anderen Orts ist das Ziel der Modernisten; die Strecke zwischen protonationalem Ausgangs- und nationalem Endpunkt zu bemessen das der Ethno-Symbolisten. Aber alles weitere, z. B. die Fragen, was genau während des Forttragens vor sich geht – oder anders: was die Funktionsweisen nationaler Mythen sind – oder wie dieses Etwas aussieht, das die Menschen so machtvoll und unwiderstehlich aus ihren traditionellen, nicht-nationalen Bahnen wirft – also was sich hinter dem Ausdruck ‚nationaler Mythos‘ letztendlich verbirgt –, bleiben fast gänzlich außen vor. Einzig in einem 1988 veröffentlichten Aufsatz beschreibt Smith Mythen ohne eine weitere Erörterung als „*widely believed tales told in dramatic form, referring to past events but serving present purposes and/or future goals*“ (Smith 2004: 34). Dementsprechend sei ein nationaler Mythos „*a particular potent and appealing dramatic narrative, which links past, present and future through the character and role of the national community*“ (ebd.). Für Smith in einem hohen Maße unüblich sind diese für die moderne Nationalismusforschung durchaus exemplarischen Definitionen sehr unkonkret und allgemein. Schon auf dem ersten Blick ist klar, dass sie den bereits im ersten Kapitel angesprochenen Mangel haben, viel zu ungenau zu sein. Zwar schließen sie eine Vielzahl der vom Düsseldorfer Literaturwissenschaftler Peter Tepe akribisch notierten 73 Mythos-Bedeutungen der Alltagssprache<sup>32</sup> aus, aber gemessen an den Anforderungen einer wissenschaftlichen Eingrenzung eines Begriffs sind die von Smith vorgeschlagenen Definitionen noch nicht ausreichend. Abgesehen von dem Merkmal der weiten affirmativen Verbreitung, die eine Geschichte haben muss, um Mythos zu sein, haben alle anderen Kriterien (Erzählung, dramatische Form, bezogen auf vergangene Ereignisse, dienen einem gegenwärtigen oder zukünftigen Zweck) fast keine diskriminierende Wirkung. Denn gewiss ist es nicht die Ausnahme, dass Erzählungen sich auf Vergangenes beziehen und einem gegenwärtigen Zweck dienen. Die 187 Werke des für Teile der

---

32 Vgl. Tepe 2001: 15ff.

Nachkriegsliteratur in Deutschland repräsentativen Heinz Günther Kosalik erreichten ungeheure Auflagen und transportierten den Glauben an die schuldlose deutsche Wehrmacht, die tapfer und ehrenhaft gegen zahlreiche und zumeist slawische Gegner kämpfte, aber schrieb Kosalik deswegen Mythen? Der Mythos ist hier doch eher die Schuldlosigkeit der Wehrmacht am deutschen Vernichtungskrieg, aber nicht Kosaliks Bücher, die nach Smiths Definition jedoch als Mythos zu gelten hätten. Bezüglich der dramatischen Form scheint Smith einem Missverständnis zu erliegen, denn dass auch die klassischen Mythen – die Smith doch wohl kaum aus seinem Mythos-Verständnis ausschließen will – alles andere als nur einfach dramatisch sind, hatte bereits 1957 Northrop Frye demonstrieren können.<sup>33</sup> Möglicherweise bezeichnet Smiths dramatische Form nur das spannende Element der mythischen Erzählung, aber angesichts der Komplexität der Theorie der dramatischen Darbietungen – vom Bühnendrama über das von Tierfilmern bemühte „Drama der Natur“ bis hin zur Tagebuchdramatik – wird das Unzureichende der Definition bei Smith deutlich. Smith scheint versucht zu haben, den Mythos auf den kleinsten gemeinsamen objektiven Nenner seiner jeweiligen Ausprägungen herunterzurechnen, was angesichts derer nahezu unübersehbaren Vielzahl zwangsläufig zu einer recht beliebigen Definition führen musste. Anstatt auf die Essenz des Mythos hätte sich Smith nach dem Vorbild Cassirers besser auf die Funktionen und Leistungen konzentrieren sollen. Im vorliegenden Fall wären insbesondere die genaue Aufschlüsselung der Zwecke (*purposes*), von denen Smith spricht, interessant gewesen. Aber so bleibt er bei der äußeren Form des Mythos hängen, und da diese außergewöhnlich flexibel ist, kann die fehlende Präzision seiner Eingrenzung auch nicht überraschen.

Gleiches gilt entsprechend auch für Smiths nationalen Mythos, der zunächst als besonders kraftvolle, ansprechende und dramatische Erzählung definiert wird. Auch hier ist einzuwenden, dass zu viele Erzählungen dieser Bestimmung entsprechen. Aus dem letzten Teil der Definition ergibt sich sogar ein auch theoretisch gravierendes Problem, denn er kann so verstanden werden, dass Vorstellungen zu „*character and role of the national community*“ (a.a.O.) bereits *vor* und auch *ohne* einen nationalen Mythos bestünden. Laut Definition bringt der Mythos mittels dieser Vorstellungen zur Nation Ereignisse auf allen drei Zeitebenen in eine geschichtliche Kontinuität, doch wortlautgemäß müssten diese Vorstellungen dann bereits vor dem Mythos existieren.

---

33 Vgl. Frye 2003: insb. 114ff.

tiert haben: Die Vorstellungen werden nur verwendet, aber nicht hervorgebracht. Ein solches Verständnis würde Smith folglich in direkte Nähe zu Eric Hobsbawms Konzept der erfundenen Traditionen stellen, denn auch dort werden Erzählungen genutzt, um schon vor der Erfindung der entsprechenden Tradition bestehende Zwecke ins Volk zu bringen. Ist etwa Smiths Nation auch nur ein Hirngespinnst der jeweiligen Nationalisten des 19. Jahrhunderts? Wohl kaum; schon allein deswegen nicht, weil Smith keine Gelegenheit auslässt, um sich von Hobsbawm zu distanzieren. Es fehlt hier allem Anschein nach nur der kleine Zusatz in der Definition, dass in der Erzählform des nationalen Mythos Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft *mittels des erzählerischen Motivs von aus der Erzählung selbst herausgelesen Vorstellungen* zum Charakter und zur Rolle der Nation in eine Beziehung der Kontinuität gebracht werden. In dieser – zugegebenermaßen komplizierteren – Formulierung würde deutlich werden, dass diese Vorstellungen Teil des nationalen Mythos sind und nicht nur in jenem als Erzählung dargestellt werden. Eine solche Präzisierung würde der konstituierenden Bedeutung, die Smith dem nationalen Mythos beimisst, in der Definition deutlicher Rechnung getragen. Verblieben die Vorstellungen zum nationalen Charakter hingegen außerhalb der Erzählung, ergäben sich schwerwiegende Schwierigkeiten in Bezug auf die Begründung der Herkunft dieser Vorstellungen, wo doch der Mythos – wie Cassirer und insbesondere Blumenberg zeigen konnten – die erste Form der distanzierenden Reflexion und Welterschließung ist. Nach Smith Definition könnte der nationale Charakter entweder etwas naturhaft Gegebenes, ein Teil des Absolutismus der Wirklichkeit sein oder eben eine motivierte Erfindung – doch diese Möglichkeiten schließt Smith völlig zu Recht aus. Dass die Imagination der Nation im nationalen Mythos entsteht, ist demgegenüber weitaus wahrscheinlicher.

Der nationale Mythos ist folglich als eine Erzählung oder eine Komposition von Erzählungen zu verstehen, aus denen zunächst Vorstellungen zu Charakter und Rolle der Nation in der Weltgeschichte entwickelt werden und dann den Glauben an das Nationale vermitteln. Der funktionale Kern des nationalen Mythos ist demnach das Hervorbringen von nationalen Identitätskonzepten. Den objektiven Kern mag Smith vielleicht sogar recht genau getroffen haben, aber diese Minimalform aller Verpackungsmöglichkeiten nationaler Identitätskonzepte muss deswegen unbefriedigend bleiben, weil er mit jener die Zentralstellung des nationalen Mythos in seiner Theorie nicht begründen kann. Denn diese leitet sich schließlich aus der Funktion des nationalen Mythos ab und eben nicht aus seiner narrativen, objektiven Form, die in Smiths

Definitionen aber wiedergegeben wird. Doch für die Funktion ist es nicht entscheidend, ob der nationale Mythos nun wirklich eine besonders ansprechende schöne Erzählung ist, die man gerne immer wieder aus ästhetischem Genuss erzählt. In wie weit der Mythos literarisch jeweils gelungen ist, bleibt deswegen zweitrangig, wobei gewisse Grundkonstellationen dem Publikumsgeschmack entgegenkommen und so den Erfolg der Erzählung wahrscheinlich machen. Über manche Ereignisse lassen sich einfach leichter bessere Geschichten erzählen als über andere. So spricht die Schlacht auf dem Amselfeld 1389, als ein osmanisches Heer auf einen losen Verbund slawischer Truppen stieß, schon fast für sich. Zwar waren selbst Zeitgenossen die Details unbekannt,<sup>34</sup> aber klar ist, dass beide Heerführer – der serbische König Lazar und Sultan Murat – starben. Obwohl das osmanische Heer siegreich blieb, zog es sich nach der Schlacht zurück.<sup>35</sup> Auf Grundlage dieses Rahmens entwickelten sich schnell zahlreiche Erzählungen, in denen es um heldenhafte Aufopferung, hinterhältigen Verrat und gerissene Täuschungen ging. Unter dem Oberthema ‚*cross versus crescent*‘ nahm die Schlacht schnell kosmische Bedeutsamkeit an,<sup>36</sup> ohne dass außergewöhnliche schriftstellerische Kreativität vonnöten war.

Aber selbst wenn die Immanenz der Vorstellungen zur Nation im Mythos auch in die Definition mit aufgenommen wird, fehlt ihr inhaltliche Schärfe, weswegen es nötig ist, im Folgenden noch weiter über Smith hinauszugehen. Denn dass Mythen den Glauben an das Nationale vermitteln – wie Smith hervorhebt und zum Kern seiner Definition gemacht hat –, ist richtig, aber zu vieles kann diese Rolle einnehmen. Mitunter scheint es einfacher zu sein, etwas zu finden, das nicht auf irgendeine Weise Gegenstand einer solchen Vermittlung werden kann. Hier sei nochmals an A. P. Cohens Bemerkung erinnert, dass das Nationale sich in jede Wahrnehmung einpassen kann: Eine Landschaft wird zur *schottischen* Landschaft oder eine Erzählung zu *schottischer* Literatur, sofern es Erzählungen zur besonderen nationalen Qualität von schottischer Landschaft und Literatur gibt. Erzählungen kann es aber zu jedem Phänomen in der Welt geben. Alles, worüber gesprochen werden kann, kann auch Gegenstand einer Erzählung sein. Eine Definition, die aber

---

34 Vgl. dazu die Quellensammlung von Braun 1937, die ihrem Veröffentlichungsjahr zum Trotz brauchbar ist.

35 Zwar war noch auf dem Schlachtfeld die Nachfolge geregelt, doch Murats Sohn Bayezit kehrte in die osmanischen Kerngebiete zurück, um seine Herrschaft abzusichern. Für einen hervorragenden Überblick über die Schlacht und ihre Überlieferung s. Malcom 1998: 58ff.

36 Vgl. die glänzende Darstellung bei Baki -Hayden 2004.



auf Transmissionsleistungen in Erzählform alleine abhebt, kann deswegen zu keinen zufriedenstellenden Ergebnissen führen. Die Smith'sche Definition – weder im originalen noch im verbesserten Zustand – erweist sich folglich für das Erkennen eines nationalen Mythos als nicht hilfreich, da auch sie letztendlich über das Kriterium der Erzählung nur geringfügig hinausgeht, z. B. in Hinblick auf den hohen Verbreitungsgrad. Dass derjenige, der die Mythen der Nationen mit den besten und überzeugendsten Gründen ins Zentrum seiner Argumentation gestellt hat, zu ihnen letztendlich kaum mehr zu sagen hat, als dass es sie gibt und dass sie wichtig sind, könnte durchaus ein Anlass für Resignationserscheinungen meinerseits sein. Und ich will mich dem Einwand gegen mein Insistieren auf weitere Definitionsanstrengungen auch gar nicht verschließen, dass aus der auf die Anwender des Nationalismus bezogenen Sicht des Smith'schen Ethno-Symbolismus eine nähere Definition auch gar nicht notwendig sei, weil Mythen eben das seien, was Menschen als Mythen wahrnehmen und die Gegenstände eine Untersuchung nationaler Mythen ganz einfach dort zu finden seien, wo genügend viele Menschen mit dem Brustton der Überzeugung von Nationalem sprechen. Auch ich sähe die folgende Warnung von Donald L. Horowitz gerne ins Stammbuch der Nationalismusforschung geschrieben:

„When the careful thinker says, “I mean to include *this* and to exclude *that*,” the precision that makes any careful thinking possible may come at a price. Less careful but perhaps more nimble thinkers – namely those actors whose behaviour forms the subject of social science thinking – have a way of putting back together what careful thinkers pull apart.” (Horowitz 1992: 118)

Aber pragmatische Forschung zu betreiben heißt nicht, dass man sich auf das theoretische Niveau der Befragten gegeben sollte. Eine nähere Definition des nationalen Mythos – die Smith nicht bietet und die hier erbracht werden soll – ist nicht deswegen reizvoll, um das Arsenal der möglichen Gegenstände von empirischer Forschung im Zusammenhang mit Nationalismus mittels scheinbar allgemeingültigen, aber realitätsfernen Definitionen einzuengen, sondern um stärker empirisch orientierten Untersuchungen ein aussagekräftigeres Kategoriensystem bereitzustellen. Denn was hilft die präziseste Erhebung ohne einen präzisen Begriffsapparat, der doch notwendig ist, um den Daten Bedeutung abzugewinnen und sich über die Ergebnisse anschließend verständigen zu können? Anthony D. Smith hat zwar die zentralen Begriffe im Zusammenhang mit Nationen und Nationalismen auf ihre Stichhaltigkeit

und inhaltlichen Dimensionen hin überprüft und spezifiziert, aber bemerkenswerterweise dabei den nationalen Mythos ausgelassen. Das hier fortgesetzte Theoretisieren will an diese Bemühungen anknüpfen und keineswegs Mythen als Nicht-Mythen bloßstellen. Es geht um Präzisierung und Erweiterung des wissenschaftlichen Erkenntnisgewinns durch eine per theoretischer Reflexion herbeigeführte Begriffsschärfung, denn es kann nicht schaden, mehr über den nationalen Mythos zu wissen, als dass es ihn gibt. Meine Arbeit soll den Satz ‚Dies ist ein nationaler Mythos‘ mit einem höheren Informationsgehalt ausstatten, und dafür ist Theorie und Philosophie notwendig. Für diese weitere Vertiefung will ich im Folgenden den Weg beschreiten, den ich zuvor im Zusammenhang mit Ernst Cassirer und Hans Blumenberg beschrieben hatte. Das Spezifische des nationalen Mythos wird angesichts der Leistungen und Funktionen des nationalen Mythos deutlicher als über die genaue Beschreibung seines objektiven Erzählungskerns.

Wie bereits dargestellt, gibt es erhebliche Unterschiede zwischen Ethnien und Nationen, die – und das ist der entscheidende Punkt – ihrerseits unterschiedliche Mythen nach sich ziehen. Es ist deswegen notwendig, zwischen ethnischen und nationalen Mythen zu differenzieren: Ethnische Mythen begründen vergangenheitsausgerichtet die Existenz der Gruppe und der Welt, während nationale Mythen einen zukunfts-fokussierten Erwartungshorizont aufspannen. Der nationale Mythos formiert sich als integrative Fortschrittserzählung, während der ethnische Mythos hinsichtlich der Zukunft sprachlos bleibt. In modernen Nationen finden sich sowohl ethnische als auch nationale Mythen. Darum muss nicht jeder Mythos ein nationaler Mythos sein, wenn er unter den Angehörigen einer Nation zirkuliert. Es soll hier aber gewiss nicht behauptet werden, dass die vergangenheitsbezogenen Mythen der modernen Nationen identisch mit „originalen“ vormodernen ethnischen Mythen seien, aber sie sind gewiss Umformungen und Adaptionen einer Vielzahl von Bestehendem und keine Neuschöpfungen. Weil sie aber immer noch dieselben Funktionen wie ihr „ethnisches“ Rohmaterial erfüllen, können sie, unter dem Paradigma der Funktion – anstelle dem der Substanz – betrachtet, völlig zu Recht *ethnische* Mythen der Nation genannt werden. Die Zukunftsorientierung der modernen Nation hingegen ist von einem genuin neuartigen *myth-symbol complex* vermittelt, der erst dann möglich und nötig wird, als ‚Fortschritt‘ zu einem Thema wurde. Erst nach dem Scheitern der rationalen Theodizee – dies ist meine These – wurden Fragen virulent, auf die der nationale Mythos eine Antwort sein konnte. Diese Verbindung zur Theodizee zeigt bereits an, dass mit Religion, bzw. Theologie zusammenhängende Entwick-

lungen erst die Möglichkeit eines nationalen Mythos haben entstehen lassen. Eine gewisse „Erschütterung des Himmels“ scheint die Voraussetzung für nationale Mythen zu sein, doch deswegen die Nation als Säkularisat der Religion anzusehen, ist übertrieben. Aber es wird fürderhin nicht – wie bei Adrian Hastings – um etwaige Wurzeln der modernen Nationen im Christentum gehen,<sup>37</sup> sondern um das, was passieren musste, damit nationale Mythen überhaupt denkbar wurden. In Europa brauchte es dafür philosophische Debatten, die sich im 18. Jahrhundert abspielten. Folglich ist der nationale Mythos zumindest in Europa ein Phänomen der späten Neuzeit und der frühen Moderne, wenn auch aus anderen Gründen als denen, die von den eingangs referierten Modernisten ins Feld geführt werden.

Ethnische Mythen hingegen scheinen so alt wie menschliche Vergemeinschaftungen zu sein. Auch bei ihnen sticht ein religiöser Aspekt hervor, denn in ethnischen Gemeinschaften ist ein distinkter Kult von prominenter Bedeutung: In einer idealtypischen ethnischen Gemeinschaft geht es um die Aufrechterhaltung einer Ritualgemeinschaft.<sup>38</sup> Nur durch die richtige Durchführung der Riten kann den geordneten Fortbestand einer Welt gewährleisten, deren Ordnung von einem Schöpfergott dem ursprünglichen Durcheinander abgetrotzt wurde und die ständig vor einem Rückfall ins Chaos bedroht ist. Solche Ritualgemeinschaften *„gehen typischerweise davon aus, daß das Universum leiden oder geradezu untergehen würde, wenn die Riten nicht ordnungsgemäß vollzogen werden“* (Assmann 2000: 152). Weil sie an der Aufrechterhaltung einer wie auch immer erreichten Ordnungsleistung interessiert sind, entwickeln sie keine ausgeprägte Zukunftsausrichtung. Zwischen der schöpferischen Urzeit und der erlebten Gegenwart erstreckt sich eine amorphe Ahnenzeit, die beide Zeithorizonte miteinander vermittelt. Die Zukunft erhält höchstens im Rahmen eines biographischen Ausblicks ein Gewicht, ansonsten bleibt sie unbedeutend, da sie schließlich durch die unhinterfragt als gegeben vorausgesetzten Traditionstreue gänzlich vorhersag-

---

37 Mit dieser These hat Hastings in Großbritannien eine zum Teil verbissen geführte Debatte angestoßen, die ihr Urheber leider nicht mehr miterleben durfte. Trotz einiger bedenklicher Engstirnigkeiten lohnt sich aber ein längerer Blick in seine letztes Werk *The Construction of Nationhood* (1999) schon allein deswegen, weil Hastings ungewöhnlicher Blickwinkel zwar nicht zur Zustimmung, aber zum Nachdenken einlädt.

38 Diese Ritualgemeinschaft muss nicht notwendigerweise auf eine Kultgemeinschaft begrenzt sein. Die geteilten Rituale sind oftmals auch in der Alltagswelt anzutreffen: In vielen Kulturen haben sich apotropäische Riten in Form von Windspielen automatisiert, die ständig und an allen Tagen die Umgebung vor bösen Geistern beschützen, ohne dass für ihre Wirkung eine spezielle Kulthandlung ausgeführt werden müsste (vgl. Grabner-Haider 1989: 62).

bar erscheint: Die nachfolgenden Generationen werden genauso wie die gegenwärtigen in einer identischen Welt leben.<sup>39</sup> Die idealtypische ethnische Gemeinschaft interessiert sich nur für die ständige rituelle Reiteration eines vorgefundenen Ordnungsgefüges, das regelkonform verwaltet, aber nicht variiert sein will. Zu diesem Weltbild gehört ein Wissen über die Herkunft der Welt und der jeweiligen ethnischen Gruppe, mit dem zumeist auch die Begründung verknüpft ist, warum eben die eigene Gruppe mit der verantwortungsvollen Aufgabe der Welterhaltung durch die Ausübung der richtigen Rituale betraut wurde. Die Kosmogonie ist in solchen Fällen mit der Genealogie der betreffenden Gruppe direkt verbunden. Die Essenz dieser Weltsicht ist, dass die Mission der ethnischen Gemeinschaft dann erfüllt ist, wenn die Welt sich nicht ändert.<sup>40</sup>

Die nationale Gemeinschaft ist hingegen mit einer deutlich betonten Perspektive auf die Zukunft konzipiert. An die Stelle der Herkunft setzt sie Heilserwartung. Die sauber in Nationalstaaten aufgeteilte Welt sei eine friedliche Welt und stelle Gottes Schöpfungsordnung wieder her, so schrieb bereits im 17. Jahrhundert der französische Geistliche Jean Soanen.<sup>41</sup> Diese eher traditionelle und in moderater Form bis ins Mittelalter zurückverfolgbare Vorstellung der Nation als Teil des Schöpfungsplans erhielt aber nach 1750 einen progressiven Zusatz, der – und hier folge ich Daniel A. Bell – den Unter-

---

39 Vgl. zu den Zeitkonzepten von Ritualgemeinschaften einfürend Müller 1997: 226ff.

40 Die frühe Durchsetzung des Christentums in Europa hat dazu geführt, dass dieser Idealtyp der Ethnie kaum historisch relevante Spuren hinterlassen konnte. Wahrscheinlich hat diese historische Entwicklung heutige Forscher zu der Auffassung verführt, die Ethnie als diffuse Gruppe mit einem je nach Bedarf zu definierenden gemeinsamen kulturellen Wissen zu begreifen (wobei dann allerdings grundsätzlich zu fragen ist, wieso jene Autoren (z. B. Giordano 1997) nicht konsequenterweise den Begriff ‚Gesellschaft‘ verwenden) und die kultischen Inhalte als bloße Verschleierung von sozialen Machtverhältnissen oder überflüssige Beigabe abzutun. Der Ritualaspekt der ethnischen Gemeinschaft, dessen kosmische Bedeutung der christliche Glaube schon früh hat verkümmern lassen, lebte aber etwas versteckt in den verschiedenen Aberglauben des Mittelalters und der Frühen Neuzeit weiter. Hierin kann man ein erstes Indiz erkennen, warum in Europa schnell Sprache der prominenteste Indikator für Gruppenzugehörigkeit wurde: Ohne konstitutive Ritualunterschiede orientierten sich die Eliten in ihren Versuchen, ihre Machtbasen zu stabilisieren, an den sinnfälligsten Merkmalen. Gerade mit Hinblick auf die erbitterten Konflikte innerhalb des Klerus ist die Ausrichtung der Machtbasen entlang von Sprachgrenzen nur folgerichtig, denn der Klerus befand sich schließlich in einer einzigen großen Ritualgemeinschaft (vgl. zu solchen Auseinandersetzungen und ihren Auswirkungen auf die spätere Wahrnehmung von Gruppen im Mittelalter Graus 1980). Dass für die Errichtung der Machtbasen diese sprachlichen Unterschiede überbetont wurden, ist nur konsequent und wiederholt sich auch heute noch in der mit Nachdruck betriebenen Aufspaltung des Serbo-Kroatischen in Serbisch und Kroatisch.

41 Vgl. Bell 2003: 29.

schied zwischen Protonationen und modernen Nationen markiert. In der modernen nationalen Gemeinschaft wird nämlich – aufklärungskonform – eine Verbesserung der Menschen angestrebt,<sup>42</sup> auch und gerade im Hinblick auf zukünftige Konflikte im Wettstreit der Nationen. Das zieht nach sich, dass die Ansprache auch der unteren Schichten von zentraler Bedeutung für den Nationalismus ist: Während in ethnischen Ritualgemeinschaften die notwendigen Kulthandlungen auch durchaus nur von einer kleinen eingeweihten Priesterkaste ausgeführt werden konnten – wie beispielsweise im ägyptischen Reich – und das Gebaren des gemeinen Volks darüber hinaus als für die ursächliche Funktion der Gemeinschaft (d. h. Aufrechterhaltung der Weltordnung durch Rituale) als unerheblich angesehen wurde, ist dem Nationalen grundsätzlich das Motiv der Breitenwirkung inne. Die Mission der nationalen Gemeinschaft erfüllt sich nur dann, wenn die Welt sich verändert, und der Agent des Wandels zum Besseren ist die gesamte nationale Gemeinschaft; nicht mehr – wie noch im Selbstverständnis vieler Gruppen des Mittelalters und der Frühen Neuzeit – nur eine bestimmte Schicht<sup>43</sup> oder gar das einzelne Individuum. So löst in der Nation das Problem der Zeitsicherheit das der Ritualsicherheit der ethnischen Gemeinschaft ab. Wichtiger, als das richtige Ritual am richtigen Ort zur richtigen Zeit zu machen, ist nun die Frage, welche Position man mit „seiner“ Nation auf jenem Zeitstrahl innehat, der die erreichte Realisierungsstufe mit Blick auf eine Heilserwartung anzeigt. Für die nationale Gemeinschaft reicht in Bezug auf die Vergangenheit der Rückgriff auf die Schöpfungs- und Herkunftsmythen präexistenter Ethnien, die irgendwie mit der Nation in einen Zusammenhang gebracht werden können,<sup>44</sup> doch für noch in der Zukunft liegende Etappenabschnitte des Zeitstrahls müssen neue konstituierende Erzählungen gefunden werden, da für diese in Mythen-, Symbol- und Legendenrepertoires ethnischer Gemeinschaften kein Material gefunden werden kann. Die entsprechenden Anregungen

---

42 Dass die Debatten über die Perfektionierung des Menschengeschlechts und jene über die Nationen und ihre unterschiedlichen Charaktere zum selben Zeitpunkt beginnen die intellektuelle Landschaft zu prägen – im Falle Frankreichs nämlich in den 1750er Jahren, also völlig sattelzeitgerecht –, ist nur ein weiteres Indiz dafür, dass Nationalismus nicht – wie so oft behauptet – eine grundsätzlich anti-aufklärerische und anti-moderne Geisteshaltung ist. Zu den verschiedenen Vorstellungen der französischen Aufklärer, wie die Degeneration der Menschengattung verhindert oder bekämpft werden könnte, siehe Winston 2005.

43 Besonders augenscheinlich ist diese Sichtweise in Osteuropa: Die Begriffe ‚Böhmen‘, ‚Polen‘ und ‚Mähren‘ bezeichneten nicht nur die entsprechenden Territorien, sondern waren zunächst die Eigennamen des dortigen Adels (vgl. Graus 1980: 40).

44 Im Einzelfall mag dies auch durch Hobsbawms erfundene Traditionen geschehen sein.

kamen folglich auch aus dem Bereich der christlichen Eschatologie. Es ist keineswegs ein Zufall oder nur ein Ausdruck von ‚unruhigen Zeiten‘, dass die moderne Nation als Idee ausgerechnet Mitte des 18. Jahrhunderts Verbreitung finden konnte, denn zu dieser Zeit geriet die christliche Eschatologie, die die Position der Zukunftserwartungen bis dahin ausgefüllt hatte, angesichts der radikalisierten rationalen Theodizee – der Verteidigung der Güte Gottes angesichts der Übel in der von ihm abhängigen Welt mit den allgemeingültigen Mitteln der Vernunft – unter einen nicht mehr zu bewältigenden Legitimationsdruck. Weil Gottes Schöpfung nicht als gut bewiesen werden konnte und Gott kaum etwas hat schaffen wollen, das schlechter als notwendig ist,<sup>45</sup> erschien es angesichts der Attribute der Güte und Allmacht besser, wenn Gott nicht existierte. Die Rettung der Güte Gottes liegt in seiner Nicht-Existenz: „*Gott muß – zugunsten seiner Güte – aus der Rolle des Schöpfers befreit, ihm muß – zur Rettung seiner Güte – sein Nichtsein erlaubt oder gar nahegelegt werden*“ (Marquard 2005: 48). Das Resultat der Verteidigung Gottes angesichts der Übel der Welt musste ein „*Freispruch Gottes wegen der erwiesenen jeder möglichen Unschuld, nämlich der Unschuld wegen Nichtexistenz*“ (ebd.) sein, wollte man nicht wiederum der Gnosis mitsamt ihres bösen Schöpfergottes anheim fallen.<sup>46</sup> So ist Gott nicht mehr nur temporär abwesend und insofern immerhin noch grundsätzlich zu einer Rückkehr fähig, sondern der Schluss von der Güte Gottes auf seine Nichtexistenz schiebt der Hoffnung auf das Jüngste Gericht einen endgültigen Riegel vor.

---

45 Eine nicht optimale Schöpfung ist mit den klassischen Attributen Gottes der christlichen Theologie seit dem Mittelalter (Allmacht, Allwissen und Güte) nicht zu vereinbaren. Dass aber die Welt in der Tat schlechter als logisch notwendig ist, kann bei Streminger 1991 nachgelesen werden, was auch noch heute viele Denker zu beträchtlichen intellektuellen Verrenkungen nötigt.

46 Es ging den mit der Theodizee beschäftigten Denkern nicht um eine möglichst umfassende Demontage des monotheistischen Gottes durch Aufklärung. Es war nicht das Motiv der Theodizee des 18. Jahrhunderts, Gott in Frage zu stellen, wie beispielsweise Tsumotomi Haga anführt (vgl. Haga 1991: 13), sondern Gott im Hinblick auf das immer lauter werdende Murren aufgrund der zahllosen Missstände in der Welt zu verteidigen und dies mittels der schärfsten und allgemein am meisten anerkannten Waffe der Zeit: der Vernunft. Warum die Vernunft eine so große Rolle in dieser Debatte spielen musste, werde ich später ausführlicher erläutern, aber es sollte nicht aus den Augen verloren werden, dass die meisten Aufklärer gläubige Christen waren, die den christlichen Glauben stärken wollten, indem sie dessen vernünftigen Kern betonten (vgl. Schnädelbach 2006: 341). Dass sie dadurch den Glauben auch angreifbar – und vor allem: anklagbar – machten, wie Haga rhetorisch gelungen darzustellen weiß, ist richtig, genügt aber keinesfalls als Nachweis für irgendwelche atheistischen oder allgemein religionsfeindlichen Motive jener Philosophen, die sich an einer rationalen Theodizee versuchten.

Die Heilserwartung, die sich zuvor noch auf die unsichtbare Welt konzentriert hatte, wechselte nun in die sichtbare Welt hinüber, wodurch der Dualismus von Himmel und Erde durch die Einholung des Himmels auf die nationalisierte Erde aufgehoben werden sollte. Weil so der Mensch die Schöpferfunktion des nicht-existierenden Gottes einnimmt, wird aus der nur von Gott verfügbaren Heilserwartung eine von Menschenhand erzeugbare Heilsverwirklichung, deren Medium – worauf Kant nachdrücklich hingewiesen hatte – die soziale Gruppe sein muss.<sup>47</sup> Erlösung ist ab Ende des 18. Jahrhunderts nur noch kollektiv möglich.

Insofern ist der nationale Mythos durchaus als notwendiges Profan-Äquivalent des in die Nicht-Existenz entschwundenen Gottes zu verstehen. Die Relevanz dieser Entwicklung zeigt sich unter Berücksichtigung, dass die im dritten Kapitel erarbeitete mythische Grundfunktion der Distanzierung Abwägen und Zögern ermöglicht und dadurch Handlungsspielräume etabliert, die in der typischen Form der Göttergeschichten auf Dauer etabliert werden können. Gleichsam vom anderen Ende betrachtet, sind die Götter die Garanten dieser Freiräume gegenüber dem Absolutismus der Wirklichkeit – selbst wenn sie dies wie in der griechischen Mythologie nicht unbedingt intendieren. Der monotheistische Gott des Christentums füllt diese Funktion zwar nicht mehr in vergleichbarer Einfachheit aus, aber dennoch; auch er gibt den Menschen bestimmte Freiheitsgarantien und zwar bereits direkt in Gestalt seiner Weltschöpfung. Denn die Welt ist nicht von Natur aus da, sondern sie ist „eine Folge der ursprünglichen Allmacht eines überweltlichen Gottes“ (Löwith 1956: 68), d. h. „es handelt sich bei der Schöpfung nicht um die Wahrheit der Welt, sondern um die Wahrheit ihres allmächtigen Schöpfers“ (ebd.: 69). Die Welt ist nicht deswegen da, weil irgendein Schaffenstrieb Gott

---

47 Denn letztlich benötigt der kategorische Imperativ für seine Anwendung ganz offenkundig andere Menschen. Aber Kant hat noch mehr im Sinn, wie aus seiner *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784) deutlich wird: „Am Menschen ... sollten sich diejenigen Naturanlagen, die auf den Gebrauch seiner Vernunft abgezielt sind, nur in der Gattung, nicht aber im Individuum vollständig entwickeln“ (Kant 1981: 35). Und weiter: „Da nur in der Gesellschaft [...] die höchste Absicht der Natur, nämlich die Entwicklung aller ihrer Anlagen, in der Menschheit erreicht werden kann, die Natur auch will, daß sie diesen, so wie alle Zwecke ihrer Bestimmung, sich selbst verschaffen solle: so muß eine Gesellschaft, in welcher Freiheit unter äußeren Gesetzen im größtmöglichen Grade mit unwiderstehlicher Gewalt verbunden angetroffen wird [...], die höchste Aufgabe der Natur für die Menschengattung sein“ (ebd.: 39). Die Argumentation Kants findet sich mit besonderem Fokus auf theologische Aspekte präzise zusammengefasst bei Axt-Piscalar 2004: insb. 240ff.

zur Schöpfung gezwungen habe, sondern weil Gott in dieser seine Herrlichkeit manifestieren wollte.

„In der Tradition des christlichen Dogmas darf nicht zugegeben werden, daß irgendeine Notwendigkeit Gott zur Schöpfung veranlaßt habe, denn Gott ist selbständig und nur er selbst ist absolut notwendig und unveränderlich. Gott hat also das Universum erschaffen wollen, nicht *müssen*. [...] Wer behauptet, Gott habe das Universum von sich aus erschaffen müssen, impliziert, daß Gott sich verändern könnte, denn er wäre durch den Schöpfungsdrang, der befriedigt werden mußte, vor und nach dem Schaffungsakte nicht der gleiche.“ (Saine 1987: 55f)

Die geplante Schöpfung erlaubt den Gedanken, dass Gott nicht jeder Idee, die er hat, auch Existenz gegeben hat; dass es eine bewusste Auswahl der einzelnen Schöpfungselemente gab. Demzufolge wären neben der existierenden Welt noch andere Welten möglich (gewesen), wenn Gott sich anders entschieden oder einen anderen Plan verfolgt hätte. Da Gott allmächtig, allwissend und ein gütiger Gott ist, muss die bestehende Welt die beste aller möglichen Welten sein,<sup>48</sup> denn nichts hätte ihn dazu zwingen können, seinen Schöpfungsplan einzuschränken. Von einer bewussten Schöpfungsleistung eines gütigen Gottes auszugehen,<sup>49</sup> hat aber für das Verhältnis von Menschen zu ihrem Schöpfer weitreichende Auswirkungen, wie Karl Löwith in Anschluss an Karl Barths Dogmatik zeigen kann:

„Wenn die Welt ihre Existenz einem planenden göttlichen Willen verdankt, dann ist sie zu etwas da, dann hat sie ein Wozu und darin einen Sinn. Der Schöpfer des Himmels und der Erde hatte mit seiner Schöpfung etwas im Sinn, weil er mit ihr etwas beabsichtigt hat. Und zwar hatte er nicht Schlechtes oder Gleichgültiges, sondern etwas Gutes im Sinn. [...] Die Schöpfung von Himmel und Erde ist nur der »äußere« Grund des Bundes Gottes mit den Menschen, der »innere« Grund der Schöpfung ist der Bund selbst. Das Geheimnis der von Gott geschaf-

---

48 Dies ist nicht eine neue Idee von Leibniz, dessen Formel der ‚besten aller Welten‘ in den Lehren spanischer Jesuitenmönche bereits während des 16. Jahrhunderts ihre erste systematische Herleitung gefunden hatte (vgl. Knebel 1991) und beispielsweise durch das unter Gelehrten und Laien weitverbreitete Werk *Ars semper gaudendi* von Alfonso de Sarasa auch zu Zeiten Leibniz in übrigen Europa wohlbekannt war (vgl. Gawlick 2001).

49 Die beispielsweise von Giordano Bruno vertretene Gegenposition, dass die Welt nicht den Willen Gottes offenbare, sondern sein Wesen manifestiere und insofern auch kein wahrer Heilsplan aus ihr herausgelesen werden könne, fand gegenüber der von Löwith referierten Auffassung nur wenig Anhänger (vgl. Blumenberg 1996: 664f).



fenen Welt ist der Mensch, weil Gott selbst, um des Menschen willen, in seinem Sohn Kreatur wird, die als solche Gott ihren Vater nennt. Gott hat sich nicht in einem heiligen Tier oder in einem ewigen oder göttlichen Kosmos offenbart, sondern in Christus und menschlich. Er hat um des Menschen willen Himmel und Erde geschaffen und er wird sie künftig [am Tag des Jüngsten Gerichts – J.F.] zu einem neuen Himmel und einer neuen Erde umschaffen.“ (Löwith 1956: 69f)

Ist die Welt von einem wohlmeinenden und allmächtigen Schöpfer aber auf den Menschen ausgerichtet, ist die Voraussetzung des Absolutismus der Wirklichkeit, die Totalität der Bedrohung, nicht mehr möglich. Denn auch angesichts großen Leids bleibt so die Gewissheit, dass die Welt auf eine Erlösung hin eingerichtet ist, und diese transzendente Gewissheit durchbricht jede faktische Bedrohungstotalität. Bereits diese triviale Feststellung gewährt den Menschen eine auch im christlichen Monotheismus fortgesetzte Garantie von Handlungsspielräumen.<sup>50</sup> Auch ermöglicht es diese Schöpfungserzählung zu behaupten, dass der Erkenntnisapparat des Menschen für die Erkenntnis der die Schöpfung leitenden Prinzipien ausreichend sei. Denn wenn die Welt um des Menschen willen geschaffen ist, ist es wenigstens naheliegend, dass sie auch den Erkenntnismitteln der Menschen angemessen geschaffen ist, und zudem könnte, wenn Gottes normative Maßstäbe (wie z. B. Güte und Vernunft) nicht die der Menschen wären, nicht mit Gewissheit gewusst werden, dass man nicht einen Dämon verehrt. Sofern die Menschen die Güte Gottes nicht verstehen könnten, die sich in seiner Schöpfung widerspiegeln muss – da sie schließlich Grundlage seines Plans ist – (z. B. weil Gottes Güte nicht die unsrige sei), dann *„gäbe es nämlich keinen Unterschied zwischen IHM und dem fürchterlichsten Tyrannen, der ja auch von sich behaupten könnte, seine Güte sei nicht-menschlich“* (Streminger 1991: 223). Gottes Güte muss deswegen anhand seiner Schöpfung für seine Geschöpfe nachvollziehbar sein, und wenn Menschen beginnen, die Schöpfung unter der Maßgabe der Vernunft nachzuvollziehen, muss auch Gottes Vernunft zumindest im Groben der Vernunft der Menschen zugänglich sein.<sup>51</sup> Diese Ver-

---

50 Darüber hinaus ist selbstverständlich schon die Formulierung des theologischen Konzepts einer Schöpfung aus dem explizit vorausgesetzten Nichts eine ganz erhebliche Distanzierungsleistung: Ein derart komplizierter Glaube nötigt dem Gläubigen ausdauerndes Überdenken ab; eine Leistung, die Handlungsräume erzeugende Teilüberwindungen zur notwendigen Voraussetzung hat.

51 Wilhelm Schmidt-Biggemann sieht Leibniz' Theodizee in folgendem Resümee enden: „Gottes Wissen für die Welt war unserem Wissen graduell zwar unendlich überlegen, aber

ständigkeit der Schöpfung Gottes ist gleichsam die Garantie von Handlungsspielräumen auf einer höheren Ebene, denn während der zuvor behandelte Göttergeschichten-Mythos den Menschen jeweils die Angemessenheit einzelner Beobachtungen bestätigte, räumt die christliche Theologie dem Menschen eine nahezu unerschöpfliche Garantie ein: Sie gibt nicht nur – wie der antike Mythos – einer punktuellen Wahrhaftigkeit von singulären Erkenntnisleistungen Ausdruck, sondern der allgemeinen Angemessenheit menschlicher Erkenntnismittel für wahrhaftiges Erkennen der Welt, die hier aus Erde *und* Himmel besteht. Damit war der bemerkenswerte Prozess der theoretischen Neugierde, den Hans Blumenberg als Motiv der europäischen Neuzeit erkannt hat,<sup>52</sup> bereits im Kern angelegt und zugleich grundsätzlich legitimiert. Sobald die Vernunft aber zum Bindeglied zwischen Schöpfer und Geschöpfen aufgerückt ist, ergibt sich aus dieser Aufhebung eine Potenzierung ihrer Urteilskraft: Wenn die menschlichen Vernunft als wesensgleich mit der Vernunft Gottes nachgewiesen werden kann, muss sie nicht nur der oberste Wertmaßstab für menschliches, sondern aus genannten Gründen zugleich auch der für göttliches Handeln sein. So verschränken sich Güte und Vernünftigkeit Gottes zu einer logischen Einheit, wie Odo Marquard beobachtet hat: „*Der Protest der Aufklärung gegen den Willensgott und seine potentia absoluta muß mit der Vernünftigkeit Gottes auch die Vernünftigkeit seiner Schöpfung nachweisen*“ (Marquard 1982: 171). Zweifel an der Gnade und Güte Gottes können nun nicht mehr mit einem Verweis auf singuläre Wunder abgewiesen werden; die *ganze* Schöpfung muss gut sein – und das heißt nunmehr auch: in allen ihren Elementen vernünftig sein. „*Grob gesagt: nicht mehr der »gnädige Gott«, sondern der »gerechte Gott« interessiert*“ (ebd.). Wenn sich aber der gütige=gerechte Gott in der rationalen, sich einzig auf die Mittel der vernünftigen Erkenntnis berufenden Theodizee als nicht-existent erweist, sind die gottge- und gottbewährten Spielräume der Men-

---

in den Prinzipien und Grundbegriffen nahmen die Menschen an Denken Gottes teil“ (Schmidt-Biggemann 1988: 65). Nach meinem Verständnis ist dies aber die vorausgesetzte Grundannahme, über die hinaus Leibniz’ rationale Theodizee beweisen versuchte, „daß das Handeln dieses Schöpfers eben jener Vernunft entspricht, die das Geschöpf auch für sich in Anspruch nimmt“ (Huber 1982: 379). Die menschliche Vernunft ist also nicht der göttlichen Vernunft nur soweit ähnlich, auf dass der Mensch verstehend in einzelnen Begriffen am Denken Gottes teilhaben könne, sondern sie entspricht ihr sogar gänzlich. Das wiederum – und hier treffe ich mich wieder mit Schmidt-Biggemann – legitimierte die menschliche Vernunft, als Maßstab für die göttliche zu dienen: „Die stabile Vernunft war keines Wesens Knecht, sie hatte das Recht zum Urteil über eine positive Religion, deren Wesen Gehorsam, nicht Wissenschaft war.“ (Schmidt-Biggemann 1988: 68)

52 Vgl. Blumenberg 1996: 263ff.

schen prinzipiell gefährdet. Der radikale Positivismus der Aufklärung wirft den Menschen auf die bloße Wirklichkeit zurück, was gewiss nicht die Rückkehr des Absolutismus der Wirklichkeit bedeutet, aber doch als eine graduelle Hinwendung verstanden werden kann. Wenn doch die Welt nur alles das ist, was der Fall ist – wie Ludwig Wittgenstein proklamierte –, ist in ihr nichts anderes als das, was fällt, d. h., was Gegenstand der Schwerkraft sein kann.<sup>53</sup> Jede Reflektion ins Abstrakte hinein – also jede Distanzierung, die nicht räumlich gemeint ist –, sieht sich demnach einer prinzipiellen Skepsis ihrer Legitimität gegenüber ausgesetzt, denn Begriffe können nicht fallen.<sup>54</sup> Selbstverständlich wird sie nicht verhindert – immerhin ist die „*Abwendung von der Unmittelbarkeit der Wahrnehmung zur indirekten Erfahrung und Konstruktion*“ (Blumenberg 1996b: 56) die genuin distanzierende methodische Grundannahme wissenschaftlichen Arbeitens seit der Neuzeit –,<sup>55</sup> aber sie muss dennoch unter dem Vorbehalt betrieben sein, dass sie dem Zusammenfügen des einen Weltpuzzles zuträglich ist: Im Denken der Aufklärung gleicht die Welt einem Puzzlespiel, dessen einzelne Teile „*durch den korrekten Gebrauch der Vernunft*“ (Berlin 2004: 57) zunächst einmal als „*wahre Antworten auf ernst zu nehmende Fragen*“ (ebd.) erkannt und anschließend richtig zu dem einzig möglichen schlüssigen Muster zusammengesetzt werden müssen. Diese richtige Welterkenntnis erfolgt zur Gänze unter ausschließlicher Berücksichtigung – und nur noch innerhalb – der sichtbaren Welt. Die Maßgabe der vernünftigen Erkenntnis zieht nach sich, dass – da sämtliche Antworten auf alle Fragen in die Form vom Grundsätzen gebracht werden können und sich im Prinzip alle wahren Grundsätze erkennen lassen – es nur ein einziges wahres Bild der Welt gibt und alle forschenden Tätigkeiten auf ihre Relevanz in Bezug auf das Ziel des aus allen erkannten wahren Grundsätzen konstruierten Weltbilds befragt werden. Die in der Aufklä-

---

53 Zu Wittgenstein vgl. Blumenberg 2000: 47.

54 „Gott wurde zum müßigen Zuschauer des großen rührenden Schauspiels, das die Gelehrten aufführten, gemacht, welcher am Ende die Dichter und Spieler feierlich bewirten und bewundern sollte. [...] Duckte sich ja irgendwo ein alter Aberglaube an eine höhere Welt und sonst auf, so wurde gleich von allen Seiten zum Alarm geblasen, und womöglich der gefährliche Funke durch Philosophie und Witz in der Asche erstickt.“ (Novalis 2002: 45)

55 Weswegen Fritz Stolz' Feststellung, dass entgegen der mythischen Formel ‚Orientierung durch Identifizierung‘ die Philosophie ‚Orientierung durch Distanz‘ gesetzt hätte, grundsätzlich zutreffend wäre, würde sie die *Methode* und nicht ihre Funktion beschreiben: Der Mythos soll schließlich nicht den Menschen mit der Wirklichkeit identifizieren, sondern das Gegenteil. Innerhalb des mythischen Bewusstseins herrscht eine Logik der Identifizierung, aber die Leistung der Mythen ist eine Distanzierung – und nicht abermals eine Identifizierung, wie Stolz annimmt (vgl. Stolz 1988: 91f).

rung anvisierte Determination menschlichen Handelns durch Vernunft ist nicht der Absolutismus der Wirklichkeit, aber zumindest ein Absolutismus der Vernunft in Latenz, der Entfernungen von dem einschränkt, was der Fall ist. Dessen totaler Anspruch provozierte im 18. Jahrhundert eine relativierende Reaktion in Gestalt der Romantik, unter deren Eindruck sich zeigte, dass der eine Gott nicht durch die eine Vernunft ersetzt werden konnte. Die romantischen Denker bestritten die seit Sokrates geltende Annahme, dass eine wahre Erkenntnis der Wirklichkeit möglich sei: Vorausgesetzt war in diesem Weltbild ein Gefüge von Tatsachen, dem sich die Forschenden durch Beobachtung oder Rekonstruktion nähern müssten. Wissenschaft betreiben hieße aus dieser sokratischen Sicht, sich diesem Muster von Gegebenheiten zu unterwerfen. Dieser Auffassung stellte die Romantik „*die Vorstellung des unbeugsamen Willens*“ (ebd.: 204) entgegen:

„Nicht die Erkenntnis von Werten, sondern deren Schöpfung ist es, was die Menschen leisten. Man schafft Werte, man schafft Ziele, man schafft Zwecke und zu guter Letzt schafft man eigene Vorstellungen von der Welt, genauso wie Künstler ein Kunstwerk schaffen – und bevor der Künstler sein Kunstwerk geschaffen hat, existiert dieses einfach nicht. Es gibt kein Nachmachen, keine Anpassung, man lernt nicht die Regeln, man kann nichts von außen her überprüfen, es gibt keine Struktur, die man verstehen und der man sich anpassen müsste, bevor man zu Werke gehen kann. Der Kern des ganzen Prozesses ist Erfindung, Schöpfung, Herstellen, und dies aus buchstäblich nichts oder aus jedwedem Material, das man gerade zur Hand hat. Der entscheidende Punkt an dieser Lehre ist, dass meine Welt das ist, was ich aus ihr zu machen wähle.“ (ebd.: 204f).

Aus dem göttlichen *datum* wird das individuelle *factum*: Der menschliche Wille ersetzt die göttliche Schöpfung, deren geplanter Charakter den christlichen Menschen weitreichende Garantien gewährt hatte. Hatte die eine Vernunft noch die Position der absoluten Garantiemacht einnehmen können – so wie in der Philosophie der Renaissance der Mensch als keiner Bestätigung seiner vernünftigen, selbstbestimmten Erkenntnis durch eine übermenschliche Ordnungsqualität der Welt mehr bedürftig gedacht wurde, eben weil jene vernünftig sei –,<sup>56</sup> endete nun jeglicher immanenter Legitimationsanspruch menschlicher Erkenntnis der Welt an der romantischen Verschiebung des stabilen Weltgefüges aus Gegebenem zur spontanen und singulären Kon-

---

56 An Beispiel Pico della Mirandolas vgl. Blumenberg 1996b: 35.

struktion der Welt im individuellen Geist.<sup>57</sup> Die durch Gott bewehrte Angemessenheit der rationalen menschlichen Erkenntnismittel zur wahren Erkenntnis der Wirklichkeit und damit die Fähigkeit zur selbsttätigen Distanzierungsleistung wurde aufgegeben, aber durch keine neue Form einer Garantiemacht ersetzt, die verlässliche Spielräume für menschliches Zögern und Abwägen gewährleisten konnte.

Der nationale Mythos restauriert nicht vormalige Spielräume, aber eröffnet auf kollektiver Ebene neue. Ob sie besser oder schlechter sind als die alten, will ich nicht beantworten. Festzuhalten ist aber, dass über die Verrechnung von Ereignissen auf die Nation sich der Nationen-Gläubige ein wenig Souveränität über die neuzeitlich-entgottete und romantisch-maßstabslose Wirklichkeit einreden kann. Die Distanzierung von der Wirklichkeit erfolgt dann nicht mehr über Religion, sondern über die Nation. Dieser Austausch der Träger des Mythos geschah selbstverständlich nicht ohne Grund. Worauf ich hinaus will, ist, dass es in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts eine spezielle Konstellation von philosophischen Entwicklungen und epochalen Ereignissen gab, die zunächst den nationalen Mythos erst ermöglichten und ihn anschließend auch erforderlich machen sollten. Das, was den nationalen Mythos funktionell von seit Anbeginn der menschlichen Geschichtsschreibung nachweisbaren ethnischen Mythen – welche Fragen nach der Herkunft sozialer Gruppen beantworteten – unterschied, ist seine Zukunftsausrichtung. Der nationale Mythos erzählt weniger die Herkunft als das Ziel und die Rolle der jeweiligen Nation im zu erwartenden Gang der Weltgeschichte. Und dieser Inhalt bedurfte gewisser Voraussetzungen; namentlich a) die Herausbildung der rationalen Geschichtsphilosophie, b) das Scheitern der rationalen Theodizee und schließlich c) die Depotenzenierung der Vernunft.

zu a) *Die Herausbildung der rationalen Geschichtsphilosophie*: Erst aus der rationalen Geschichtsphilosophie des 18. Jahrhunderts konnte der im nationalen Mythos bearbeitete zu erwartende Gang der Geschichte abgeleitet werden. Im Gegensatz zu der Universalgeschichte des Mittelalters oder der Re-

---

57 Die „neuen Ideen der Romantiker [...] nahmen radikal Abschied vom Universalismus und Rationalismus der Aufklärung: Fichtes Vorstellung des sich selbst setzenden Subjekts oder Schellings Naturphilosophie, Schleiermachers pantheistischer Mystizismus oder F. v. Schlegels Theorie der Universalpoesie geben Kants reflexiv-kritischen zugunsten eines spekulativen Erkenntnisbegriffs und den Universalismus der Vernunft zugunsten der Besonderheit der Subjekte auf. [...] Der endlichen Perspektive entzieht sich das Erhabene und Unendliche grundsätzlich; alle Erscheinungen sind endliche Formen, Fragmente, Augenblicke.“ (Giesen 1993: 143)

naissance nahm die rationale Geschichtsphilosophie für sich in Anspruch, allgemeine Ziele der Menschheit und Gesetzmäßigkeiten der Geschichte aufgespürt zu haben,<sup>58</sup> sodass anstelle des großen und groben Entwurfs der christlichen Heilserwartung nunmehr kleinteiligere und feinere Prognosen möglich wurden. Diese Prognosefähigkeit entwickelte im Zusammenspiel mit dem grundsätzlichen Ausschluss jedweden göttlichen Eingreifens ein hohes Aktivierungspotential. Der Mensch rückte in der Geschichtsphilosophie zum alleinigen Schöpfer der Welt auf, und da man sich nun im Besitz der passenden Werkzeuge glaubte, mit denen die Folgen von Handlungen vorhersehbar schienen, konnten Risiken besser abgeschätzt werden: Zukunft wurde – zumindest im kollektiven Maßstab – planbarer, weil durch die Geschichtsphilosophie der zukünftige Naherwartungsbereich erschlossen werden konnte.

zu b) Als Voraussetzung des Erfolgs der Geschichtsphilosophie *das Scheitern der rationalen Theodizee*: Die Möglichkeit einer Fortschrittsidee, die dann in der Geschichtsphilosophie ihre theoretische Gestalt finden wird, ergab sich erst im Anschluss an die Einsicht der neuzeitlichen Skeptiker, dass die wirkliche Welt doch nicht die beste aller möglichen ist, wie die rationale Theodizee von Leibniz behauptet hatte. Wenn die Welt nicht die beste aller möglichen ist, dann ist aber eine bessere möglich. Der an das Scheitern der Theodizee anschließende Fortschritt meint dabei nicht mehr das stetige Vermehren von Wissen über die Welt, sondern deren ganz konkrete Verbesserung. Diesem Fortschritt geht es weniger wie noch bei Bacon oder Pascal um individuelle Wissensvermehrung als um das Realisieren einer besseren Welt für die ganze Menschheit.<sup>59</sup> Wenn der göttliche Schöpfer diese bessere Welt nicht

---

58 Über die ausschließlich vergangenheitsbezogene Sichtweisen der mittelalterlichen Universalgeschichten informiert Arno Borst: „Die Ausweitung des Geschichtsdenkens folgte meist auf geschichtliche Situationen, in denen die bislang vertrauten Kontinuitäten und Gemeinschaften zerbrachen und die Frage nach der Reichweite von Zeit und nach dem Subjekt von Geschichte neu beantwortet werden mußte. Insofern sind Weltgeschichten rückwärtsgewandte Projektionen, ein Versuch, aus Geschichten wieder Geschichte zu machen.“ (Borst 1983: 456)

59 Weswegen Andreas Heyers Einschätzung, dass diese beiden Philosophen den Fortschrittsbegriff der Aufklärung um 1750 im Wesentlichen formuliert hätten, eher fehl geht (vgl. Heyer 2005: 73). Bacon und Pascals Fortschritt ist ein anderer als der von ab 1748 von Turgot thematisierte, weil er auf eine andere Bezugsgröße ausgerichtet ist: Turgot spricht vom Fortschritt des Kollektivsingulars ‚Menschheit‘ und damit in einem gänzlich anderen philosophischen Kontext als noch Pascal, der zwar erklärt, man solle sich die Prozedion der Generationen als einen einzigen Menschen vorstellen, der von Jahr zu Jahr (also von Generation zu Generation) klüger würde, aber auch in diesem Sinnbild geht es nur um das Vermehren von Wissen und nicht um die konkrete Verbesserung des Zusammenlebens der Menschen. Ebenso wie Bacon, der Wissenszuwachs mit zunehmender Lebensqualität vorschnell

einrichten will oder kann, resultiert aus der moralischen Pflicht zum besseren Ende eine gestalterische Aufgabe der Menschen, die der Zukunft als den Ort ihrer graduellen Erfüllung eine zuvor nicht gekannte emphatische Dringlichkeit gab.<sup>60</sup> Und nicht nur, dass im Scheitern der Theodizee die Schöpferposition vakant wird, auch ergab sich erst aus der Unhaltbarkeit der Annahme, dass die Welt als Ganzes zum Guten eingerichtet sei, die Notwendigkeit das zuvor in Gottes Allwissenheit und Allmacht aufgelöste Schicksal wieder in Form der geschichtlichen Schicksalsgemeinschaften in die Welt zurückzuführen. Das Schicksal als Allmachtskonkurrent Gottes war durch die Omnipotenztheologie des ausgehenden Mittelalters ausgeschaltet worden: Der allmächtige Schöpfer lenke alles und niemand sonst – Verhängnis wird zur durch die Güte Gottes humanisierten Vorhersehung. Mit dem Abtreten Gottes erhält bereits das reine zeitliche Fortschreiten wieder die antik-bedrohliche Note, denn in der Zukunft wartet potentiell Verhängnis; nicht nur, weil kein gütiger Gott mehr Schadensabwehr betreiben kann, sondern vor allem deswegen, weil schon allein die Schöpfungsleistung mangelhaft ist und aus sich heraus – ohne weiteres göttliches oder menschliches Eingreifen – Gefahren für Leib und Seele hervorbringt. Um das Schlimmste vermeiden zu können, bedarf es der Prognose, die im vernunftgläubigen 18. Jahrhundert selbstverständlich nicht mehr ausschließlich die Astrologie leisten kann. Die gescheiterte Theodizee ist insofern die Frage, deren Antwort die Geschichtsphilosophie ist.

zu c) *Die Depotenzierung der Vernunft*: Hans Blumenberg hat dargestellt, dass das Kardinalproblem der Neuzeit das der fehlenden Zuverlässigkeit war.<sup>61</sup> Die Theodizeeversuche waren im Kontext ihrer Zeit keine Versuche, die Gerechtigkeit Gottes zu beweisen – wie dies in heutigen Theodizeen ge-

---

gleichsetzt, begreift auch Pascal die Natur als entscheidenden Maßstab des menschlichen Forschens: Ist die Natur erforscht (und damit unterworfen), ist auch das Voranschreiten des Wissens beendet – ein Zustand, dessen Eintreffen zumindest Bacon in relativer zeitlicher Nähe zu seinen eigenen Lebensdaten erwartete (vgl. Bury 2003: 28ff). Die im Zentrum des modernen Fortschrittsgedankens stehende Idee, dass das menschliche Zusammenleben als Ganzes optimiert werden müsste, kam erst im 18. Jahrhundert auf und ist Bacon und Pascal noch fremd. Bacons bekannte Utopie *New Atlantis* ist gewiss ein „Grenzwertentwurf“ (Blumenberg 1996: 40), aber eben keiner, der als realisierbar verstanden wurde: Es ist kein Zufall, dass Bacons *New Atlantis* in einem fremden Land, aber nicht in einer anderen Zeit liegt.

60 Vgl. Heyer 2005: 71ff mit einer Fülle von Literaturhinweisen.

61 „Tatsächlich ist die Aufklärung an der Theodizee eben nicht primär wegen der Frage nach der Gerechtigkeit interessiert; ihr Problem ist das einer Zuverlässigkeit, die mehr ist als die cartesische *veracitas*, nämlich die Gewähr für eine autonome und von Wundern ungestörte Gesetzmäßigkeit des Weltablaufs.“ (Blumenberg 1996: 69)

schehen soll –,<sup>62</sup> vielmehr ging es um Zuverlässigkeit; um die Garantie des erreichten Weltzustands, um so die Wahrhaftigkeit des erreichten Wissensstands zu sichern. Zunächst wurde diese Gewissheit im abwesenden Gott und der Herrschaft der Vernunft, bzw. der rationalen, geometrischen Methode gefunden, doch wie gezeigt, musste der Anspruch der Aufklärung fallen gelassen werden, dass die Ordnung der Welt mit den Mitteln der Vernunft wahrhaftig erfasst werden könnte. Also kann auch die rationale Geschichtsphilosophie nicht jene Zuverlässigkeit begründen, die mit dem Ende der göttlichen Allmacht, die im Konzept des abwesenden Gottes durchaus nicht verabschiedet war, verloren gehen musste: Gottes Allmacht kann nicht durch Allmacht der Vernunft ersetzt werden. So waren neue Verbindlichkeiten gefragt, die von romantischen Denkern dann – mit Zwischenhalt bei Herders Vertrauen in primordiale Kollektivgeborgenheit – in Mythen registriert wurden: Die Philosophie um 1800 fand zu einem Glauben „*an bestimmte Bilder, die die Menschheit beherrschen – an dunkle Kräfte, an das Unbewusste, an die Bedeutung des Unsagbaren und die Notwendigkeit, dieses in Rechnung zu stellen und nicht zu unterdrücken*“ (Berlin 2004: 212). Das Problem war, dass aus der Sicht der Romantiker die Aufklärung alle authentischen Mythen der Welt ausgetrieben hatte; so blieben nur die antiken Mythen, doch Herder hatte plausibel machen können, dass im Europa des 18. Jahrhunderts antike Mythen nicht mehr lebendig sein können. Die antiken griechischen Mythen konnten ihre existenzielle Funktion nur für die antiken Griechen erfüllen, aber dieser Traditionsstrang einer Lesart war unwiederbringlich verloren.<sup>63</sup> Der aus dieser Feststellung folgende Versuch einer *Neuen Mythologie* geht aber über eine nur an rein poetische Kriterien ausgerichteten Neuschaffung einer zeitgenössischen Mythologie deutlich hinaus. Der anonyme Autor des *Systemprogramms des Deutschen Idealismus* von 1796 fordert: „*Wir müssen eine neue Mythologie haben, diese Mythologie aber muß im Dienste der Ideen stehen*“ (zitiert nach Meier 1979: 159). Die neuen Mythen sollen also nicht alles Alte ersetzen, sondern bestehende Ideen festschreiben; sie sollen die für alle zugängliche und verbindliche Synthese allen relevanten Wissens sein: „*Die Poesie wird am Ende wieder, was sie am Anfang war – Lehrerin der Menschheit; denn es gibt keine Philosophie, keine Geschichte mehr, die Dichtkunst allein wird alle übrigen Wissenschaften und Künste überleben*“ (zitiert nach ebd.). Der Radius der mythenvermittelten Zuverlässigkeit ent-

---

62 Zu den neueren Theodizeeentwicklungen siehe Häring 1999: 145ff.

63 Vgl. Berlin 2004: 116ff.



spricht demnach der geographischen Verbreitung der neuen Mythologie – auch dieser Nexus stärkt die geradezu manische Überhöhung von Sprachräumen als unhintergehbare Paradigmen der geographischen Raumordnung, die sich in intellektuellen Debatten um 1800 einstellte, sobald irgendetwas Kollektives ins Spiel gebracht wurde. Die entmachtete Vernunft ist insofern der Grund, warum über die rationale Geschichtsphilosophie hinaus gedacht werden musste, um die durch das Scheitern der Theodizee verlorene Zuverlässigkeiten wiederzugewinnen.<sup>64</sup>

Dies sind die philosophischen Entwicklungen, die in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts den nationalen Mythos bedingten. Er ist also ein modernes Phänomen, was aber nicht heißt, dass vor 1750 über Nationen nicht geschrieben und gesprochen worden wäre. Aber ein Verständnis, das über die soziale Gruppe als vorzeitliche Abstammungsgemeinschaft hinausging, entstand erst im Zusammenspiel mit dem kollektivierten Fortschrittsgedanken, der sich aus dem Scheitern der rationalen Theodizee ergeben hatte und in Anne Robert Jacques Turgots *Philosophischen Darstellung der allmählichen Fortschritte des menschlichen Geistes* von 1750 seine erste systematische Ausarbeitung gefunden hatte. Was von Turgot noch optimistisch als eine permanent fortschreitende Entwicklung zum Immer-Besseren – also ohne eine endgültige Heilserwartung und insofern in Abgrenzung zum Christentum – gedacht war,<sup>65</sup> erbrachte die realpolitische Anwendung dieses Fortschrittsgedankens in Frankreich eine deutlich pessimistischere Einstellung: Die absolutistische Monarchie würde die Menschen schwächen, verweichlichen und träge werden lassen, die Franzosen seien „*an immense people grown old in despotism [...], a society grown old in slavery and sensual pleasure and corrupted by the habit of vice*“ (zitiert nach Bell 2004: 151). Der im Menschengeschlecht

---

64 Aus dieser Perspektive wird Herbert Schnädelbachs zutreffende Darstellung der deutschen Geschichtsphilosophie als „Retheologisierungsversuche“ (Schnädelbach 1987: 15) verständlicher. Schnädelbach selbst verstand diese Versuche als defizitäre und spezifisch deutsche Aufklärung, die ihrerseits wiederum einer französischen, „richtigen“ Aufklärung bedurfte, weil „die Vernunft in der Geschichte nur die menschliche Vernunft sein kann“ (ebd.) – was Herder, Fichte und Hegel scheinbar nicht begriffen hätten. Er übersieht dabei aber, dass die menschliche Vernunft um 1800 noch bei vielen Wissenschaftlern als wesensgleich mit der göttlichen Vernunft verstanden wurde (wie bereits oben skizziert). Gemäß dieser Weltansicht ist die Emphase auf Gott als höchsten Wert der Geschichte aber nicht unaufgeklärter als ein ständiger Rekurs auf ‚Die Vernunft‘ in gleicher Funktion.

65 Zu Turgot die pointierte Zusammenfassung bei Rohbeck 2004: 29ff mit allen entscheidenden Literaturhinweisen. Eine bemerkenswerte Gegenposition zu Rohbecks Turgot-Verständnis findet sich bei Löwith (1953: 95ff), der seiner Hauptthese gemäß Turgot in einer weit stärkeren Kontinuität mit der christlichen Eschatologie sieht.

angelegte Fortschrittsdrang würde durch die überkommene politische Ordnung gehemmt und unterdrückt, was zu zahlreichen sozial-psychologischen Missständen führen würde. Bereits seit den 1750er Jahren stimmten die meisten anti-monarchistischen Intellektuellen darin überein, dass die französische Nation im Zerfall begriffen war und einer dringenden und umfassenden Regeneration bedurfte. ‚Nation‘ und ‚Vaterland‘ rückten in den Folgejahren zu den jede Forderung legitimierenden Schlüsselbegriffen auf und zum Zeitpunkt der französischen Revolution hatte sich diese Vorstellung zum Bild der ‚Nation auf dem Sterbebett‘ radikalisiert.<sup>66</sup> Doch erst nach 1789 wurde den Intellektuellen die ausgeprägte regionalen Fragmentierung Frankreichs bewusst, was erhebliche Probleme nach sich zog. Denn nachdem man jahrzehntelang das Motiv einer von Degeneration bedrohten und zerfallenden Nation als Legitimationsbasis für politische Forderungen herangezogen hatte, wurde man nun gewahr, dass es die eine französische Nation gar nicht gab. Die Reaktion war ein gigantisches Breitenbildungsprogramm, um aus ungebildeten, des Französischen oftmals nicht mächtigen Bauern und halsstarrigen Landadligen<sup>67</sup> „echte“ Franzosen zu machen und die Nation erst nachholend herzustellen, wie sie von den Pariser Intellektuellen imaginiert worden war. In dieser Situation zeigt sich deutlich, dass die Nation grundsätzlich als *nation-to-be* existiert: Die Nation ist als Zukunftsvision konzipiert, die sich schrittweise realisieren muss. Diese Verwirklichung voranzutreiben, ist die primäre Aufgabe jedes Nationalisten.<sup>68</sup> Nationalismus ist also nie die Verteidigung von Gegebenen, sondern konstituiert sich durch die Vorstellung eines kollektiven Fortschritts. Die Grenzen der jeweiligen Nation ergeben sich aus ethnischen Mythen,<sup>69</sup> aber die Gestalt des zu erreichenden Zustands der Nation vermittelt sich durch nationale Mythen. Dass von nationalistischen Regierungen regelmäßig ein gigantisches Erziehungsprogramm in Angriff genommen wird, ist deswegen nicht nur – wie Gellner und seine zahlreichen Anhänger meinen – der verzweifelte Versuch, das Menschenmaterial des eigenen Staats fit für den Kapitalismus zu machen, sondern notwendiges

---

66 Vgl. Bell 2004: 41ff, 151ff und 199f.

67 Die bürgerlichen Schichten der größeren Peripheriestädte hatten sich – wie einzelne Detailstudien zeigen konnten – bereits ab Ende des 17. Jahrhunderts immer stärker in allen Lebensbereichen an Paris orientiert (vgl. ebd.: 35), weswegen sie vom Erziehungseifer der Revolution auch nicht gesondert behandelt wurden.

68 Vgl. ebd.: 198ff.

69 Ich folge hier Anthony D. Smith dahingehend, dass auch dynastische Mythen – die gerade im französischen Fall von herausragender Bedeutung sind – ethnische Mythen sind (vgl. dazu ausführlich Smith 1999: 58ff und 76ff).

Resultat einer der Nation immanenten Fokussierung auf ihre konkrete Optimierung. Und so wie alles, was in der Zukunft geschehen wird, in Sprache ausgedrückt werden muss, so muss auch diese nationale Zukunftserwartung sprachlich mitgeteilt sein. Dass diese sprachliche Mitteilung ihre Form in der einer Erzählung findet, muss wohl nicht extra begründet werden.

Nun sind alle Elemente für eine hinreichende Definition des nationalen Mythos bekannt, und ihre Zusammenführung kann vorgenommen werden: Der nationale Mythos ist ein Spezialfall des Mythos. Substanziell handelt es sich bei einem Mythos um eine autorlose, weit verbreitete Erzählung. Selbstverständlich kann der einzelne Mythos von einem Autor verfasst worden sein, aber entscheidend ist, dass er als autorlos wahrgenommen wird. Das Spezifische des nationalen Mythos liegt darüber hinaus aber nicht in seiner narrativen Form, sondern in der Funktion, die er erfüllt. Er bringt Vorstellungen zur Realisierung von Fortschritt als Verbesserung eines Kollektivs zum Ausdruck und formuliert normativ verpflichtende Ansprüche in Bezug auf einen zukünftig zu erreichenden Entwicklungsstand derjenigen sozialen Gruppe, die als ‚Nation‘ verstanden wird. Der nationale Mythos entsteht im Zentrum der *nation-to-be*, richtet sich aber in seinen normativen Ansprüchen an die gesamte Bevölkerung, fordert zur Integration auf<sup>70</sup> und betont die Vorstellung der Assimilation von Peripherien ans Zentrum, die sich in einem erheblichen internen Kolonisationsimpetus<sup>71</sup> und einer inneren Missionierungsbewegung<sup>72</sup> niederschlägt. Als Grundmotiv jedes nationalen Mythos hat deswegen Christoph Martin Wielands Ausspruch von 1758 zu gelten: „*Der Mensch ist einer unendlichen Veredelung fähig!*“ (zitiert nach Jaine 1987: 64). Wenn der Mensch zu einer solchen Veredelung unter nationalem Vorzeichen nicht willens ist, muss er eben zu dieser nachdrücklich angeleitet werden.

---

70 Die Integrationsfunktion des Nationalismus hat der aufgrund seiner Nazi-Vergangenheit mit äußerster Vorsicht zu genießende Eugen Lemberg unangenehm emphatisch, aber dadurch auch höchst anschaulich beschrieben und als zentrales Motiv des Nationalismus betont (vgl. Lemberg 1964: 20ff). Eleganter und inspirierender sind demgegenüber die essayistischen Ausführungen José Ortega y Gassetts über die „Nation als mitreißendes Zukunftsprogramm“ (Ortega y Gasset 1949: 191): „Nicht was wir gestern waren, sondern was wir morgen gemeinsam sein werden, vereint uns zum Staat.“ (ebd.: 188)

71 Neben Frankreich zeigt sich ein solcher insbesondere am griechischen Beispiel sehr deutlich (vgl. Kitromilides 1989 und Peckham 2004).

72 Anschaulich ist hier die Formulierung Daniel A. Bell: „The apostles of the nation have set out to “make Frenchmen,” the way the Jesuits set out to “make Christians” in China or the Americas.” (Bell 2004: 207)

Hat man die Nation erst mit dem Fortschrittsgedanken und dadurch auch mit der Vorstellung der schrittweisen Herstellung der Nation verbunden, gewinnt die Unterscheidung von ‚Nation‘ und anderen Vergemeinschaftungsformen entscheidend an Trennschärfe. Ohne diesen Nexus ist man schnell dazu verleitet, überall Nationen feststellen zu können, wo der Begriff ‚Nation‘ verwendet wird; eine Vorgehensweise, aufgrund derer Nationalismusforschung leichthin zu einer Quasi-Etymologie gerät. Liah Greenfeld beispielsweise erkennt deswegen im England des 16. Jahrhunderts bereits die erste moderne Nation, weil mit den protestantischen Bewegungen auch ein starkes Bewusstsein von gemeinsamen Vorstellungen aufkam und daraus sich ein stabiles Wir-Bewusstsein entwickelt hätte.<sup>73</sup> Zweifelsohne gab es in protestantischen Gemeinden ein starkes Bewusstsein der gemeinsamen religiösen Überzeugungen.<sup>74</sup> Aber eine Nation definiert sich eben nicht nur durch das bloße Vorhanden-Sein von Identitätsvorstellungen, die es in unterschiedlichsten Formen wohl in jeder menschlichen Gemeinschaft gibt. Auch die Stärke dieser Vorstellungen ist nicht allein entscheidend, sondern ihr Inhalt. Greenfeld stellt ganz zutreffend fest, dass die Nation nur eine Idee ist und kein Sachverhalt, aber sie unterlässt leider eine eingehende Erörterung, was im Unterschied zu anderen kollektiven Identitätsideen das Besondere an der nationalen Variante ist. Sie führt als Besonderheit nur an, dass die Nation immer als *„larger than any concrete community and always as fundamentally homogeneous“* (Greenfeld 1993: 3) vorgestellt wurde. In Bezug auf die Homogenität ist dies zutreffend, hinsichtlich der Quantität von ‚konkreten Gemeinschaften‘ allerdings nicht. Gerade das gut untersuchte Beispiel Frankreichs zeigt, dass die empirische Verfasstheit der Gesellschaft die Wortführer des Nationsgedanken nicht im Geringsten interessiert hatte. Es ist keineswegs so, dass Nationalisten im 18. und 19. Jahrhundert sich überhaupt um Bevölkerungsstatistiken oder deren Erhebung gekümmert hätten: Wie groß irgendwelche Gemeinschaften tatsächlich waren, wussten sie gar nicht. Die tatsächliche regionale Struktur der *nation-to-be* spielte in den Vorstellungen der frühen Nationalisten keine Rolle. Schon allein deswegen ist es auch nicht notwendig – wie Greenfeld es tut – historische Quellen dahingehend zu untersuchen, wann und wo ‚konkrete Gemeinschaften‘ als Nationen klassifiziert werden können oder wann und wo mit dem Wort ‚Nation‘ eine Identitätsvor-

---

73 Vgl. Greenfeld 1993: 29ff.

74 Zu den Verbindungen von englischer Religionsgeschichte und modernem Nationalgefühl siehe in aller gebotenen Kürze Smith 2003: 115ff.

stellung bezeichnet wurde, denn wenn die Nation nur eine Idee, eine Vorstellung ist, muss man folglich nicht die tatsächlichen Gemeinschaften und ihre Merkmale analysieren. So spannend Greenfelds Antworten auf die referierten Fragen auch sind, sie treffen nicht den Kern der Nation, bzw. das Motiv ihrer pragmatischen Vermittlung in Gestalt des nationalen Mythos, das in der fortschreitenden Annäherung des gesellschaftlichen Zustands an die Zukunftsvision einer idealen Nation zu suchen ist.<sup>75</sup> Man ist erst dann auf der Spur des modernen Nationalismus, wenn a) von einer *zukünftigen* Gemeinschaft namens ‚Nation‘ geredet wird, die erst noch durch menschliche Werke herbeigeführt werden muss und nicht mehr Teil der Natur- oder Schöpfungsordnung war, und wenn b) im *myth-symbol complex* der untersuchten Gemeinschaft integrative Mythen an die Seite von distinktiven Mythen treten.

Diese beiden Merkmale werden deutlich am Beispiel des Zionismus. Selbstverständlich ist hier nicht der Ort, um den Zionismus eingehend zu erörtern,<sup>76</sup> und ich will auch nur auf Folgendes aufmerksam machen: Bis ins 19. Jahrhundert hinein dominierten im Judentum distinktive Mythen, mit denen sich Juden in der Diaspora erfolgreich von nicht-jüdischen Umgebungskulturen abgrenzen konnten, und erst der Zionismus entwickelte integrative Mythen, die möglichst viele Juden auf das Ziel eines jüdischen Gemeinwesens in Palästina einschwören sollten. Weil er sich nur durch diese integrativen Mythen konstituiert, ist der Zionismus eine Nationalbewegung.

Ein distinktiver Mythos ist mit einer Mauer vergleichbar, die die Gemeinschaft umgibt und gegen Assimilationstendenzen abschirmt, indem er ganz genau festlegt, was ‚Wir‘ sind.<sup>77</sup> Die Mythen des Judentums bildeten deswegen unüberwindbare Mauern, weil der Kern der sozialen Gruppen neben zahlreichen objektiven Markierungen auch ausdrücklich in den Bereich des subjektiven Bekenntnisses verlegt war: Der Bund zwischen dem „*überweltlichen, fremden Gott*“ (Assmann 2002: 201) und seinem erwählten Volk ist nicht an ein bestimmtes Land oder einen bestimmten Tempel gebunden, sondern erfolgte während des Exodus im Niemandsland der Wüste. Der Bundesschluss wird auch im Ritus nur erinnert und nicht erneuert, denn er ist

---

75 Deswegen ist beispielsweise Niccolò Machiavelli auch nicht ein früher italienischer Nationalist, wenn er zum Abschluss seines Buchs *Der Fürst* zur Befreiung Italiens von den Barbaren aufruft (vgl. Machiavelli 2003: 199ff), da er keinerlei Gedanken an die Zeit nach dieser militärischen Befreiung verschwendet.

76 Generell gibt es den einen Zionismus auch nicht, insofern ist der von mir im Folgenden oft verwendete Kollektivsingulär ‚Der Zionismus‘ mit Vorbehalt zu lesen.

77 Vgl. Assmann 2002: 151ff.

bereits in der Vergangenheit und zudem einseitig erfolgt: Gott hat Israel ungefragt und ohne vorherige Zustimmung erwählt, und deswegen gilt der Bund auch ohne jedwedes Zutun der Israeliten. Selbst wenn sie ihrem Gott abschwören, wird sie SEIN Zorn treffen, denn der Bund – und seine Bedingungen – gelten unabhängig vom konkreten Verhalten der vom Bund Betroffenen. Um göttliche Strafen zu verhindern, müssen die den Juden auferlegten Regeln und Bedingungen des Bundes also beständig erinnert werden. Jan Assmann fasst zusammen:

„Israel soll nicht vergessen und soll sich nicht verführen lassen. [...] Was Israel nicht vergessen darf, wenn es ins Gelobte Land gelangt und im Wohlstand lebt, sind die Bedingungen, die es in der Wüste mit Jahwe eingegangen ist. [...] Das Gestern setzt sich im Heute nicht fort: ganz im Gegenteil wird zwischen beiden der schärfste Trennungsstrich gezogen. Und trotzdem muss das Gestern im Heute erhalten bleiben. Dem Volk wird das Kunststück einer Erinnerung abverlangt, die durch keine »Rahmen« der gegenwärtigen Wirklichkeit bestätigt wird. Das heißt, Fremdling bleiben im eigenen Land und in der eigenen Gegenwart.“ (ebd.: 225)

Die Verinnerlichung des jüdischen Glaubens zieht eine prinzipiell distanziertere Haltung zur Wirklichkeit nach sich. Wenn aber Weltfremdheit ein grundlegendes Moment für eine Identitätsvorstellung ist, ist sie auch mit einer Existenz in der räumlichen Fremde kompatibel. Die Einzigartigkeit der Gottesbeziehung zeigt sich auch dadurch, dass selbst außerhalb des Gelobten Landes der Bund aufrechterhalten werden kann. Im Gegensatz zu polytheistischen Religionen besteht die Verbindung zwischen Menschen und Gott eben nicht nur auf Zeit und in einem Zusammenhang mit einem korrekt durchgeführten Opfer oder einer speziellen Anrufung. Die durch die 613 Gesetze der Thora herbeigeführte sakralisierte Lebenswelt ist gleichsam ein auf die gesamten Erfahrungen der Gläubigen ausgedehnter Ritus, der deswegen auch unabhängig von speziellen Rahmenbedingungen ist. Diese Gesetze sind nicht selbstverständlich und müssen immer wieder bewusst gemacht werden. Werden sie aber beherzigt, umgeben sie den Gläubigen „*von allen Seiten mit Reinheitsvorschriften, Geboten über Speisen und Getränke und Hören und Sehen*“ (Brief des Aristeas, zitiert nach ebd.: 198). Der einzelne Gläubige ist somit zweifach in seinem Glauben geschützt: Einmal durch die Unabhängigkeit des Bundes von objektiven Umständen<sup>78</sup> und zweitens durch die ausgepräg-

---

78 Die strukturellen Parallelen zur Verwesentlichung nationaler Unterschiede sind offenkundig.

fenden lebenspraktischen Verhaltensregeln, die den Alltag heiligen. Beide Aspekte sichern ineinandergreifend die Distinktivität der jüdischen Gemeinschaft.

Demgegenüber stellt die Vorstellung der Erlösung aus einer als defizitär empfundenen Diaspora-Existenz durch manuelle, physische Bearbeitung des einzigen authentischen Heimatlands für Juden, Palästina, einen Bruch mit den traditionellen Mythen des Judentums dar. Mit dem Zionismus – und insbesondere in seiner ab 1904 dominierenden Form des kulturellen Zionismus<sup>79</sup> –, treten auch integrative Mythen in die durch Distinktivität gekennzeichnete Vorstellungswelt des Judentums, denn nun soll Gemeinschaft nicht nur abgegrenzt und erhalten, sondern vor allem erst hergestellt werden. Dieses Ziel zeichnet sich bereits in Rabbi Zvi Hirsch Kalischers Appell an den Leser seines 1862 veröffentlichten Buches *Seeking Zion* ab:

„My dear reader! Cast aside the conventional view that the Messiah will suddenly sound a blast on the great trumpet and cause all the inhabitants of the earth to tremble. On the contrary, the Redemption will begin by awakening support among the philanthropists and by gaining the consent of the nations to the gathering of some of the scattered of Israel into the Holy Land. [...] The Redemption of Israel will come by slow degrees and the ray of deliverance will shine forth gradually.” (Kalischer, zitiert nach Hertzberg 1997: 110)

Welchen Anteil der Fortschrittsgedanke der Aufklärung in der sich durch (philanthropische) Siedlungsprojekte – also praktische Landnahme – in kleinen Schritten herbeigeführten Erlösung hatte, kann einstweilen dahingestellt bleiben. Zwar gilt Thorn, wo Kalischer lebte, nicht gerade als ein Zentrum der *Haskala*, der so genannten „jüdischen Aufklärung“, aber da er vor allem seit den 1860er Jahren viel reiste und über viele Kontakte verfügte,<sup>80</sup> kann wohl eine gewisse Vertrautheit mit den Inhalten der *Haskala* ausgegangen werden.<sup>81</sup> Ob hier schon der Fortschrittsbegriff der Aufklärung durchscheint oder nicht, ist letztlich auch nicht relevant. Entscheidend ist, dass für Kalischer das Ziel der Juden nicht mehr das Ausharren im distinkten Glauben sein soll, sondern die aktive Besiedlung des Gelobten Lands. Die Erlösung

---

79 Warum Theodor Herzls politischer Zionismus nicht die immense Wirkung hatte, die ihm in Westeuropa immer wieder zugeschrieben wird, will ich hier nicht erläutern, sondern verweise nur exemplarisch auf Shapira 1999 und Shimoni 1995: insb. 127ff und 270ff.

80 Vgl. Hertzberg 1997: 110.

81 Einführend zur *Haskala* siehe zuletzt Dorn 2005 und Schulte 2002.

wird mit der ganz realen Rückkehr ins Land der Väter gleichgesetzt und kann folglich von Menschenhand herbeigeführt werden. Für Kalischer ist der Messias unsichtbar und aus der Welt entrückt, und er muss es auch bleiben, um die Erlösung bringen zu können: Der jüdische Glaube sei – so Kalischer – im Grunde ein immerwährender Test der menschlichen Erinnerung und Hingabe an den Bund und die göttlichen Gesetze. Die Gläubigen müssten ihre Würdigkeit jederzeit angesichts einer feindlichen Umgebung beweisen und den Versuchungen widerstehen, denn:

„We know that all our worship of God is in the form of trials by which He tests us. [...] If the Almighty would suddenly appear, one day in the future through undeniable miracles, this would be no trial. What straining of our faith would there be in the face of miracles and wonders attending a clear heavenly command to go up and inherit the land and enjoy its good fruit? Under such circumstances what fool would not go there, not because of his love of God, but for his own selfish sake? Only a natural beginning of the Redemption is a true test.“ (Kalischer, zitiert nach ebd.: 112)

Kalischers bemerkenswertes Argument, dass gerade weil die Erlösung durch profane Werke und nicht durch Götterhandeln erfolgt, sie auch die messianische Erlösung sei, steht noch ganz in der Tradition der sakralisierten Lebenswelt und ließe sich deswegen auch durchaus noch als für messianische Bewegungen typischer Heilsbeschleunigungsversuch deuten.<sup>82</sup> Denn Kalischer geht noch ganz selbstverständlich von der messianischen Erlösung aus, die sich dann ereignen wird, wenn Juden aus eigenem Antrieb ins Gelobte Land zurückgekehrt sind. Doch der Zionismus wird erst in dem Moment zu einem Nationalismus, wenn das, was durch die „Rückkehr“ in Palästina entsteht, nicht mehr nur einfach eine Masse von auf die Erlösung wartenden Juden ist, sondern etwas prinzipiell Neues. Für Kalischer ist die Zukunft im Gelobten Land die Wiederkehr eines goldenen Zeitalters. Der leere Raum ‚Zukunft‘ wird durch einen Rückgriff auf den die Glaubensgemeinschaft konstituierenden Text gefüllt. Doch der Zionismus als nationale Bewegung will nicht die messianische Erlösung, sondern eine neue Gesellschaft. Der

---

82 Einen guten Überblick über jüdischen Messianismus in allen Zeitaltern gibt Schubert 1999. Das Verhältnis von Messianismus und Zionismus behandelt sehr aufschlussreich Walzer 1998: 144ff. Obwohl die Trennlinien zwischen ‚Nation‘ und ‚Religion‘ letztendlich unklar bleiben, sind die Veröffentlichungen von Thomas Rahe und Heiko Haumann über die Kontinuitäten zwischen religiösen Vorstellungen und zionistischer Programmatik sehr aufschlussreich (insb. Rahe 1988 und Haumann 1998).



jüdische Staat, wie er am eloquentesten von Achad Haam gefordert wurde, ersetzt die Erlösung als Telos des Fortschritts. Die jüdische Kolonisation Palästinas ist für den Zionismus nicht mehr nur relevant als Auslöser für das Kommen des Messiahs, sondern ist der sich selbst bereits genügende Zweck zur Verbesserung des Juden und des Judentums. Die Erzählungen des zionistischen Mythos lassen sich auf eine Abfolge von sechs Aspekten reduzieren: 1.) Es gibt eine distinkte jüdische Kultur. 2.) Palästina ist die einzige Heimstätte aller Juden. 3.) Wegen den Beschränkungen des Exils kann die jüdische Kultur nicht ausgelebt werden. 4.) Deswegen ist die jüdische Kultur (= der nationale Geist) in der Diaspora degeneriert. 5.) Nur in Palästina kann sich der nationale Geist des Judentum wieder zu seiner vollen Blüte entfalten, d. h. nur in einem definierten Gemeinwesen, in dem Juden alle Aufgaben und Pflichten alleine besorgen (von Müllabfuhr über Maschinenbau bis hin zum Thorastudium) kann aus der Elendsgestalt des Ghettojuden ein „normaler“ Mensch werden und 6.) aus der auf seine geistigen, verinnerlichten Elemente reduzierten jüdischen Kultur wieder eine vollständige und verweltlichte Kollektivkultur als Grundlage für eine lebendige nationale Gesellschaft.<sup>83</sup> Deutlich ist die Zukunftsorientierung und die Emphase eines Herstellungsethos mit der Identifikationsfigur des Pioniers – sowohl des Pioniers des Lands, aber auch der Pionier des Denkens – im Zentrum. Zionismus sei die „*Hoffnung auf eine ferne Zukunft*“ (Haam 1923: 195), in der die Juden „*in Palästina zu voller Freiheit und Autonomie des nationalen Lebens*“ (ebd. – Hervorhebung: J.F.) gelangen würden. Unter Zionismus verstand Haam die Rettung des Judentums und nicht die Rettung von Juden. Er wollte das nationale Leben retten, nicht das individuelle. Der einzelne Jude sei von Pogromen und

---

83 Derek Penslar hat darauf aufmerksam gemacht, dass dieses Narrativ nicht nur aus den jüdischen Menschen Degenerierte gemacht habe, sondern auch aus dem heiligen Subjekt des Heiligen Lands ein degeneriertes Objekt, das die Gläubigen nicht mehr erlöst und im Gegenteil der Erlösung bedürftig ist: Der zionistische Mythos „transformed the Holy Land from a sacred subject to a degenerate object, and reversed the Diaspora relationship thereto from one of submission to one of dominance“ (Penslar 1991: 67). Penslar betont die zerstörende Wirkung der Verweltlichung und lässt nicht erkennen, dass genau diese *produktive Zerstörung* (Schumpeter) die Voraussetzung für das Ziel der Zionisten war und insofern kein beklagenswerter Begleitumstand, sondern ein konstitutives Moment des Zionismus ist. Seine Beobachtungen sind aber dennoch äußerst aufschlussreich und verdeutlichen meine Argumentation: „The Yishuv [die jüdischen Siedlungen in Palästina – J.F.] began the nineteenth century as a sacred ruin, an ahistorical subject of the Jewish consciousness. Under the cold light of the Haskalah, the Yishuv appeared to be a decrepit relic, an object to be improved by the forces of historical progress. [...] In its new manifestation, the Yishuv was to be a purely secular entity that would bring about the existential transformation of world Jewry.“ (ebd.: 76)

Armut bedroht, und man müsse ihm gewiss, so weit man eben könne, auch helfen, aber Priorität habe die Rettung der jüdischen Nation vor ihrem inneren emanzipationsinduzierten Zerfall. Das materielle Leid der Juden im europäischen Osten sei aber so groß, dass es durch keine weltlichen Aktivitäten – wie z. B. Spenden – zum Verschwinden gebracht werden könne, doch das geistige Leid aller Juden, im Westen wie im Osten, kann in einer jüdischen Nation sein Ende finden:

„Die ganze materielle Ansiedlung [hat – J.F.] nur den Zweck, eine Unterlage für das geistige nationale Zentrum zu bilden, das im Lande unserer Väter geschaffen werden muß durch das innerer Bedürfnis, das im Geiste unseres Volkes lebt und energisch seine Befriedigung fordert. [...] Nicht zwanzig und auch nicht hundert Bauernkolonien [...] werden unsere geistige Erlösung im Sinne einer Sammlung der zerstreuten Kräfte und ihrer Konzentrierung in der Arbeit an der nationalen Kultur zuwege bringen. Das könnte nur durch ein großes und reiches nationales Zentrum geschehen, das alle Zweige des Lebens umfaßte, neue Bedürfnisse und auch neue Wege zu deren Befriedigung schüfe.“ (ebd.: 222f)

Die Vorstellung, dass die Nation noch gar nicht existiere und erst noch hergestellt werden müsse, zeigt sich am zionistischen Beispiel nahezu idealtypisch. In der Diaspora seien die Juden eine Nation in Modus der Erinnerung gewesen – eine spirituelle Nation –, doch da die voranschreitende Aufklärung mit ihren Folgeeffekten wie Nationalismus und Emanzipation voranschreite, zerfiele sie.<sup>84</sup> Eine Nation der Erinnerung ist dem neuen Quasi-Absolutismus der Wirklichkeit nicht gewachsen. Deswegen müsse sich die spirituelle Nation verwirklichen und eine „lebendige“ Nation werden. Da die jüdische Nation bis zum Ende des 19. Jahrhunderts aber nur als spirituelle Nation Bestand hatte, müssten ihr nun die fehlenden Elemente – z. B. Territorium, eigene Sprache, Institutionen – hinzugefügt werden; und diese Vervollkommnung der jüdischen Nation herbeizuführen, aber auch zu überwachen und zu lenken, sei die Aufgabe des Zionismus. Kurz gesagt: Es ging bei der Besiedlung Palästinas um die „*Hebung des kulturellen Standes des Volkes*“ (ebd.: 231)

---

84 „Jews cannot survive as a scattered people now that our spiritual isolation is ended, because we have no longer any defence against the ocean of foreign culture, which threatens to obliterate our national characteristics and traditions.“ (Haam, zitiert nach Hertzberg 1997: 270)

auf ein Niveau, das zuvor noch nie in der Historie des Judentums erreicht worden war.

Dieser Gedanke war Rabbi Kalischer noch völlig fremd, und auch Theodor Herzl sah in der nationalen Heimstätte eher ein Refugium, in denen Juden ungestört deutsche Juden, französische Juden oder rumänische Juden bleiben könnten – und eben nicht zu jüdischen Juden aufgehoben würden.<sup>85</sup> Aber alle Zionismustypen leben von ihrem Potential, Menschen zu mobilisieren. Sie sollen dazu angeleitet werden, entweder die Siedlungsarbeit in Palästina aktiv zu fördern – durch Mitarbeit in Siedlungsprojekten initiiierenden Vereinen, aber auch durch persönliche „Rückkehr“ ins Gelobte Land – oder sie materiell zu unterstützen. Der Zionismus propagierte Aktivismus, Veränderung und – besonders Haams kultureller Zionismus – die schrittweise Annäherung an einen zuvor nicht dagewesenen kollektiven Zustand. Auch wenn zwischen den einzelnen zionistischen Fraktionen die konkrete Ausgestaltung des zu errichtenden Gemeinwesens strittig war, stimmten sie darin überein, dass dieses Vorhaben nicht nur von einer kleinen, avantgardistischen Gruppe von Juden in Angriff genommen werden könnte. Es war vielmehr seit Theodor Herzl klar, dass der Zionismus nicht nur ideologisch im Namen aller Juden zu sprechen vorgab, sondern dass es ihm um die ganz konkrete Zustimmung der Mehrheit der Juden gehen musste.<sup>86</sup> Gerade der verbale Alleinvertretungsgestus der zionistischen Aktivisten überdeckt heute, da man vom letztendlichen Erfolg des zionistischen Unternehmens weiß, dass vor der Shoah der Zionismus immer nur die „*Option der Minderheit*“ (Karady 199: 187) gewesen war. Erst in der zweiten Hälfte der 1930er Jahre gewann er merklich an Anziehungskraft – und auch dann in erster Linie nur in Mittel- und Osteuropa. Aber dennoch sind die Erfolge des Zionismus beachtlich: Zwischen 1900 und 1939 stieg die jüdische Bevölkerung in Palästina effektiv von 78000 auf 475000 Personen. Dass überhaupt eine nennenswerte Menge an Menschen sich für ein beschwerliches, entbehrensreiches Leben in einer unruhigen und unterentwickelten Region und damit gegen die Auswanderung in die USA entschied, ist ein Zeugnis für die Integrationskraft des nationalen Mythos des Zionismus. Angesichts der 2,8 Millionen Juden, die in demselben

---

85 Weswegen Tom Segev Herzl auch als den ersten Post-Zionisten bezeichnet (vgl. Segev 2003: 20ff).

86 „My proposal can be carried out only by the free consent of a majority of Jews.“ (Herzl, zitiert nach Hertzberg 1997: 224).

Zeitraum aus Osteuropa in die USA emigrierten,<sup>87</sup> wird aber verständlich, dass das Werben um jüdische Einwanderung nach Palästina ein ständiges, dringendes Anliegen der Zionisten war. Auch ein hoher Finanzbedarf der jüdischen Besiedlungsversuche in Palästina hatte sich bereits angesichts der ersten zaghaften Projekte in den 1860er Jahren gezeigt.<sup>88</sup> Der britische Konsul in Jerusalem, James Finn, verlor beispielsweise 1864 durch die Förderung eines jüdischen Landwirtschaftsprojekts bei Bethlehem sein gesamtes, nicht unbeträchtliches Vermögen.<sup>89</sup> Bis zur Staatsgründung Israels sollten die jüdischen Siedlungen in Palästina auf erhebliche finanzieller Hilfe angewiesen bleiben.<sup>90</sup> Es gab also einen großen Bedarf an Zustimmung. Der Zionismus wandte sich deswegen auch an alle, in zahlreiche Länder und Kontinente zerstreuten Juden und musste, um erfolgreich sein zu können, diese Fragmentierung durch eine besonders große Anziehungskraft ausgleichen. Mit den Gesetzen des jüdischen Glaubens konnte jedes Individuum Mauern um sich ziehen und so auch in fremder Umgebung am Bund festhalten. Der zionistische Mythos hingegen musste Mauern um Hunderttausende ziehen, die Individuen an das neue territorialisierte und historisierte Gemeinwesen in Palästina binden und dabei auch alte Mauern einreißen. Aus dem raum- und zeitunabhängigen Bund wurde eine neue jüdische Nation. Sie war nun raumabhängig, weil sie auf einem bestimmten Territorium erst noch hergestellt werden musste. Und sie war auch zeitabhängig, weil ihr Erfolg nur anhand von Verbesserungen bemessen konnte, wofür ein Vergleich von historischen mit gegenwärtigen Zuständen die Voraussetzung ist. Beide Entwicklungen erzeugen soziale Kontingenzen: Die Fragen, die Territorialisierung (Wo verlaufen die Grenzen? Wer darf rein und wer nicht?) und Historisierung (Welche Veränderungen sind eingetreten, und wie sind sie in Bezug auf die Gegenwart und die Zukunftsplanungen zu bewerten? Was waren ihre Ursachen?) aufwerfen, können nicht allein mit Verweis auf die bestehende Ordnung beantwortet werden. Eine Gesellschaft, die sich mit solchen Fragen konfrontiert sieht, hat einen erhöhten Interpretationsbedarf, denn der Zustand des Gemeinwesens ist eben nicht mehr gegeben, könnte immer auch ein anderer sein und wird in der Zukunft – allein weil sich die Umgebungskulturen ver-

---

87 Alle genannten Zahlen nach Karady 1999: 192.

88 Ein Problem, das bereits Kalischer wohlbekannt gewesen war, denn auch er war in einem Verein, der sich der Förderung der jüdischen Siedlung in Palästina verschrieben hatte, Mitglied (vgl. Herzberg 1997: 110).

89 Vgl. Petry 2004: 69.

90 Vgl. exemplarisch Vandervelde 1930: 8f., 63f..

ändern und dies Rückwirkungen zeitigen wird – ein anderer werden. Angesichts dieses Schwebezustand des ‚immer auch anders sein‘-Könnens wird jeder Zustand explizit begründungspflichtig. Es ist nun nicht mehr die Existenz der sozialen Gruppe, die begründet werden muss, sondern ihr sich stetig verändernder Zustand. Dass aus Begründungspflicht eines kontingenten Zustands eine Wir-Identität sich zwingend ableitet, wie Jan Assmann bereits dargestellt hat, kann hier vernachlässigt werden.<sup>91</sup> Entscheidend für die integrative Wirkung des zionistischen Mythos ist nicht die Kreation einer Wir-Identität, sondern vielmehr, dass wegen der konstitutiven Kontingenz des Gemeinwesens bei zugleich relativ deutlich bestimmtem und von der Bevölkerung mehrheitlich geteiltem Ziel der historischen Entwicklung und klarem Handlungskatalog (Spenden, Einwandern, Kolonisieren) jeder Einzelne sich als wesentlichen Antrieb des kollektiven Fortschritts imaginieren kann. Fortschritt ist im zionistischen Mythos von seiner negativen Seite als Verhängnis beraubt, zu einer handhabbaren Größe reduziert und humanisiert. Jeder Mensch kann teilhaben an einem größeren Ganzen und dieses Ganze durch konkretes Handeln immer weiter verbessern. Über seinen Beitrag im Vortreiben der neuen jüdischen Nation in Richtung des optimalen Zustands kann sich das Individuum höchst effektiv in Raum und Zeit verorten, seinem Leben einen Sinn geben und sich seines Werts versichern, dessen für alle sichtbare Beweis der Fortschritt beim Aufbau eines jüdischen Gemeinwesens in Palästina ist. Durch das konkrete Bearbeiten des Lands erlöst der Pionier nicht nur das Land vom unwürdigen Brach-Liegen, sondern auch sich selbst von den Einschränkungen der Diaspora. Körperliche und geistige Erlösung fallen so zusammen.<sup>92</sup> Aber der Einzelne gewinnt darüberhinaus auch einen erheblichen Zuwachs an Selbstwert durch einen Zuwachs an sozialer Anerkennung, weil seine Erlösungsleistungen auch dem Gemeinwesen zugute kommen: Die Tätigkeiten, mit denen er sich körperlich und spirituell erlöst

---

91 Assmann setzt eine Reflexiv-Werdung von Zugehörigkeit als Bedingung von kollektiver Identität voraus. D. h. man muss wissen, dass Zugehörigkeit nicht selbstverständlich ist, dass man auch zu anderen Gruppen gehören oder die eigene Gruppe anderen Regeln gehorchen könnte. „In ihrer Unsichtbarkeit vollkommener Selbstverständlichkeit und Implizität kann sie [die gemeinsame Kultur – J.F.] dem Einzelnen auch kein Wir-Bewußtsein, keine Identität vermitteln. Identität, daran ist unbedingt festzuhalten, ... setzt andere Identitäten voraus.“ (Assmann 2002: 135)

92 Als gute erste Übersicht zur Genese des zionistischen ‚Erlösung durch Arbeit‘-Ethos bietet sich Goldstein 1991 an. Aufschlussreich ist auch Shlomo Avineris Portrait Aaron David Gordons, des wichtigsten zionistischen Intellektuellen in diesem Zusammenhang (s. Avineri 1998: 177ff).

(z. B. Straßenbau, Kultivierung von Brachland), stärken – zumindest aus der Perspektive des Pioniers – zugleich das jüdische Gemeinwesen, weil von ihnen auch andere profitieren. Das individuelle Erfüllen der individuellen Ziele bewirkt auch ein gleichsam kollektives Erfüllen des kollektiven Ziels. Am deutlichsten ist dieser Zusammenhang bei den landwirtschaftlichen Kultivierungsprojekten: „*Das Objekt der Bewährung des jüdischen Volks ist der Boden, Indikator des Erfolgs die Metamorphose der Wüste zum Garten*“ (Pontzen 2003: 172). Der Mehrwert an Sinnstiftung erhält sich aber logischerweise nur, wenn das Gemeinwesen fortbesteht und an Wert gewinnt, d. h., sich verbessert.<sup>93</sup>

Was den Zionismus als Beispiel für die hier vertretene These der genuinen Verschränkung von nationalem Mythos mit einer Zukunftsvision von einer noch nie dagewesenen Gesellschaftsform so anschaulich macht, ist, dass der Aspekt der Herstellung nicht durch prä-existente Verstaatlichungen überdeckt wird. Während christlich-europäische Nationalisten oftmals von der Wiedererweckung von schlafenden Nationen und der Wiederherstellung von goldenen Zeitaltern sprechen, kann im Fall des Zionismus auch der mitunter ausgeprägte Rückgriff auf religiöses Vokabular<sup>94</sup> nicht überdecken, dass das Ziel der Bewegung eine Neuschaffung des Kollektiven ist. Es gibt keine Tradition jüdischer Staatlichkeit, an die Zionisten anknüpfen konnten. Es war für alle Juden offenkundig, dass dort, wo das neue Gemeinwesen entstehen soll, ein solches von Grund neu aufgebaut werden musste; es gab nicht die Möglichkeit einer Übernahme und nationaler Umwertung von staatlich-institutionellen Strukturen, so wie sie beispielsweise in Europa üblich war. Der Zionismus ist grundsätzlich auf die Errichtung von Neuem ausgerichtet. Die Nation, die propagiert wird, war zuvor nirgends vorhanden; sie ist vollständig – in all ihren Elementen – von Menschen bewusst hergestellt. Genau deswegen ist der Zionismus hier ein so gutes Beispiel, denn ihm fehlt die für europäische Nationalismen kennzeichnende Charakteristik des Verteidigers oder Wiedererweckens des Althergebrachten. Diese Nationalbewegungen betonen das Alte, das sie vor dem Vergessen bewahren und gegenüber den Zudringlichkeiten der Moderne verteidigen wollen. Darin waren sie dermaßen erfolgreich, dass es die beherzten Arbeiten Gellners und Hobsbawm

---

93 Bereits bestehender Mehrwert kann sich das Individuum nicht anrechnen; der Gewinn aus dem Kollektiven muss über das bei Geburt gegebene Maß hinausgehen, um als individueller Gewinn an Selbstwert gelten zu können.

94 Vgl. am Beispiel der sozialistischen Arbeiterbewegung Shapira 1998.

brauchte, um die Modernität der Nationen auch außer einer kleinen Gruppe von Experten bekannt zu machen.<sup>95</sup> Der Zionismus zeigt deutlich, dass es in nationalen Mythen nicht um die Erhaltung, sondern um die Erschaffung von Nationen geht. Der nationale Mythos soll die Menschen, die durch ethnische Mythen<sup>96</sup> bereits gemeinsame Gruppengrenzen aufweisen,<sup>97</sup> in ein neues Gemeinwesen integrieren und auch subjektiv einbinden. Ethnische Mythen wirken distinktiv; nationale Mythen integrativ. Der ethnische Mythos will erhalten; der nationale Mythos erschaffen.

---

95 Was aber selbstverständlich nicht heißt, dass das Wissen um diese Modernität der Nationen heute unter die Kategorie ‚Allgemeinwissen‘ fallen würde.

96 Nochmals will ich an Anthony D. Smith anschließend ausdrücklich betonen, dass ethnische Mythen sich nicht nur auf Verwandtschaftsglauben beziehen müssen, sondern auch dynastisch oder religiös begründet sein können (vgl. Smith 1999: 58ff und 79ff, sowie Smith 2003).

97 Diese Grenzen sind nicht räumlich zu verstehen, sondern sozial. Es gibt nicht nur eine Art von Grenze und nicht einen für alle verbindlichen Grenzverlauf. Vielmehr ist es so, dass die möglichen Markierungsformen genauso zahlreich wie soziale Distinktionsmerkmale vorhanden sind. Die ‚gemeinsamen Gruppengrenzen‘ stehen deswegen auch nicht synonym für eine ‚gemeinsame Identität‘, sondern sollen nur darauf hindeuten, dass ein Mindestmaß an Vorstrukturierung des *sozialen Raums* (Pierre Bourdieu) gegeben sein muss. Der nationale Mythos führt nur selten genuin neue Distinktionsregeln ein. Zur Verdeutlichung sei noch Lowell W. Barringtons Formulierung zitiert: „Thus, the words »shared cultural features« ... should not be read as »shared ethnic identity«“ (Barrington 2006: 7). Auch hier kann das Beispiel Israels herangezogen werden: Der Staat Israel gibt räumliche Grenzen vor, aber diese Grenzen sind nicht deckungsgleich mit allen sozialen Grenzen, die auf ethnischen Mythen beruhen. In Deutschland existieren ebenfalls subnationale ethnische Grenzsysteme, die von Mensch zu Mensch ganz unterschiedliche Bedeutung haben. Aber ein Friese wird sich nicht aufgrund eines nationalen Mythos als von einem Schwaben unterschieden wahrnehmen. Und auch ein Schwabe kann sich als Schwabe fühlen, aber wird deswegen noch nicht die Errichtung einer schwäbischen Gesellschaftsform vor Augen haben. Beide Identitätsvorstellungen haben keinen visionären Aspekt, der für nationale Mythen kennzeichnend ist.

## 5 Entlastungen des nationalen Mythos

Hans-Georg Gadamer nennt es ein „*Wunder von Distanz*“ (Gadamer 2003: 122), dass die menschliche Sprache das Phänomen des Sachverhalts ermöglicht. Mit sprachlichen Operationen könne eine Sache eigene Attribute, sogar ein eigenes Verhalten bekommen: Sie wird so zum Sachverhalt. Auf diese Weise könne man etwas – wie Gadamer es formuliert – in den sprachlichen Raum stellen und es dahingestellt lassen. Das, was als Sachverhalt außerhalb der sinnlich-konkreten Wirklichkeit hingestellt würde, bliebe dort auf unbestimmte Zeit. Obwohl der Sachverhalt im Gegensatz zur Sache sprachlich hergestellt sei und außerhalb der Sprache nicht existiere, löse er sich dennoch nicht augenblicklich auf, sobald er nicht aktuell Bestandteil von menschlicher Rede ist. Der Sachverhalt besteht also weiter, auch wenn er nicht besprochen wird. Dadurch eröffne sich ein „*Spielraum von Möglichkeiten*“ (ebd.): Menschen können auf Begriffe, auf Sachverhalte, zurückkommen, wann immer sie wollen – völlig unabhängig vom jeweils gegenwärtigen Zustand der Wirklichkeit.<sup>1</sup> Nach Cassirer und Blumenberg kommt dem Mythos bei der Produktion und Konsolidierung von Begriffen und Sachverhalten eine prominente Rolle zu: Der Mythos besorge die existenziellen, grundlegenden „*Wunder der Distanz*“ (a. a. O.). Das, was in nationalen Mythen dahingestellt wird, sind Nationen. ‚Die Nation‘ wird erst im nationalen Mythos auf ihren Begriff gebracht und zu einem Sachverhalt.<sup>2</sup> Nur als Zukunftsprojektion ist das Ensemble von statistischen Merkmalen, unzähligen Korrelationen, Stereotypen und Vorstellungen auf ein solches Maß reduziert, dass der Begriff ‚Nation‘ eine gewisse Verbindlichkeit erhalten kann. Erzählen heißt Weglassen, darauf hat zuletzt wieder Zygmunt Baumann aufmerksam gemacht.<sup>3</sup> Und erst durch das Weglassen und Auswählen entsteht eine wieder-

---

1 Deswegen haben die Menschen auch die Fähigkeit des Wiedererkennens erlernen können, auf der die philosophische Hermeneutik Gadamers, aber auch die Blumenberg'sche Spielart aufbauen (vgl. Gadamer 2003: insb. 121ff.).

2 Selbstverständlich ist das Wort ‚Nation‘ viel älter als der nationale Mythos in der von mir beschriebenen Form. Aber die Herausbildung eines sprachlichen Sachverhalts ist mehr als nur eine Wortfindung.

3 „Geschichten helfen den nach Verständnis Suchenden, das Wichtige vom Unwichtigen zu trennen, Handlungen von ihren Begleitumständen, den Handlungsstrang vom Hintergrund und die Helden im Zentrum des Geschehens von den zahllosen Statisten und Strohmännern. Geschichten sollen selektieren, es liegt in ihrer Natur, durch Ausschluß einzuschließen und



erkennbare Ordnung. Das heißt, dass sie erst in der zukunftsorientierten Erzählung der Nation – dem nationalen Mythos – als Gegenstand des Erzählens ein erkennbares und allgemein nachvollziehbares Profil bekommt. Zur Diagnose der empirischen Gegenwart eignet sich der Nationsbegriff deswegen auch nicht; mit ihm als Leitbegriff sieht man den Wald vor lauter Bäumen nicht. Und mehr noch: Nicht nur, dass die Einzelheiten einem das Ganze übersehen lassen; das Ganze – der Wald – existiert nicht. Es gibt zunächst nur die Bäume, der Wald hingegen ist ein sprachlicher Sachverhalt. Man sieht nicht den Wald – nur Bäume –, und dennoch verirrt man sich in ihm.<sup>4</sup> Ebenso verhält es sich mit Nationen. Die einzelnen Elemente, die bei der Analyse eines Gemeinwesens untersucht werden, repräsentieren nie die ganze Nation, die es jedoch trotzdem gibt, nur eben auf einem anderen Abstraktionsniveau. So wie der Wald erst in seiner Vollständigkeit erkannt werden kann, wenn er von allen empirischen Bäumen distanziert als Markierung auf einer Karte erscheint, ist auch die Nation nur in ihrer narrativen Form der Zukunftsvision zu fassen;<sup>5</sup> wenn ihre einzelnen „Bäume“ nicht mehr zu erkennen sind. Die deutsche Nation findet sich nicht in Meinungsumfragen – wie Thomas Blank glaubt –<sup>6</sup> und auch nicht im Statistischen Jahrbuch; dort stellt sich nur die Bevölkerung des deutschen Staats dar. Der nationale Mythos schafft also erst den Sachverhalt der Nation – zweifellos eine Distanzierungsleistung wie jede Begriffsbildung. Aber das ist es nicht, was den nationalen Mythos so anziehend und erfolgreich gemacht hat, und auch wenn Max Müller gegenteiliges behauptet hat,<sup>7</sup> kann der Mythos nicht nur mit Hinblick auf seine begriffsbildende Funktion beschrieben werden. Denn dann wäre die Welt wieder voll mit Mythen und die Aussage überflüssig, dass dieses oder jenes ein Mythos sei. Dass der nationale Mythos den Begriff der Nation ein-

---

durch Schattenwurf zu beleuchten. Wenn Geschichten dafür kritisiert werden, daß sie einen Teil der Bühne bevorzugen und einen anderen dafür vernachlässigen, ist das ein schwerwiegendes Missverständnis, eine Ungerechtigkeit – ohne Auswahl keine Geschichte.“ (Bauermann 2005: 28).

4 Auf Anregung von Blumenberg 1998b: 103.

5 In der narrativen Form der Herkunftsgeschichte wird es jedoch unvermeidlich ethnisch.

6 Vgl. Blank 1997, dessen Datenmaterial allerdings dennoch anregend ist.

7 Müller nannte den Mythos „die Krankheit der Sprache“ (Müller 1976: 121). Müller ging davon aus, dass es logisch reine Urformen der Sprachen gäbe, die anschließend von mythologischen Konnotationen überwuchert würden: Wenn ein Wort, das den Zustand ‚hell‘ bezeichnet, bald auch ‚Gott‘ meint, verlöre die Sprache ihre gesunde Form. Auch wenn diese These heute – mehr als 100 Jahre nach Müller – wissenschaftlich nicht mehr haltbar ist, ist das Motiv des ‚Mythos als Krankheit‘ vor allem im alltäglichen und journalistischen Sprachgebrauch durchaus noch erhalten geblieben.

führt, ist zwar bemerkenswert, weil diese Leistung heute kaum mehr wahrgenommen wird, legitimiert aber noch nicht die eingangs vorgenommene Setzung, dass der nationale Mythos eine Unterkategorie des Göttergeschichten-Mythos ist. Denn dafür müsste es neben der grundlegenden Distanzierung per zeitlich punktueller Begriffsbildung noch eine weitere, kontinuierliche Funktion des Mythos geben. Die Göttergeschichten bringen schließlich die Götter nicht nur auf ihren Begriff, sondern aus der Existenz von dahingestellten Göttern ergibt sich für die Menschen der in den vorherigen Ausführungen dargelegte Abstraktionsgewinn. Es stellt sich also im Zusammenhang mit dem *nationalen* Mythos die Frage, wo und wer von wem oder was wann und wie distanziert werden sollte. Und weiter: Gibt es hier überhaupt eine Distanzierungsleistung? Ist der nationale Mythos nicht viel eher eine Kompensation der Entfremderscheinungen der Moderne und insofern das genaue Gegenteil einer Distanzierung? Oder muss der nationale Mythos nicht vielmehr doch als eigenständige Sprachform und nicht wie in der vorliegenden Arbeit als Unterkategorie des Göttergeschichten-Mythos gewertet werden, eben weil er die genuine Leistung des Mythos, eine Distanzierung, nicht erfüllt?

Ziel der folgenden Zeilen ist ein Nachweis, dass auch der nationale Mythos eine Distanzierungsleistung erbringt, denn er distanziert den Menschen von dem typisch modernen Zwang der ständigen Rechtfertigung des eigenen Lebens, auf den Odo Marquard nachdrücklich aufmerksam gemacht hat. Seine These der *Übertribunalisierung der menschlichen Lebenswirklichkeit* nach dem Scheitern der rationalen Theodizee ist voraussetzungsvoll, sodass ein ausführliches Referat der Marquardschen Argumentation notwendig ist. Die Mühe lohnt, weil so die funktionelle Ähnlichkeit von nationalem Mythos und klassischem Göttermythos deutlich wird, die letztendlich die Setzung des nationalen Mythos als Unterkategorie des klassischen Mythos legitimiert. Auch der nationale Mythos distanziert, und es ist diese Leistung, die seinen Erfolg bei den Menschen erklärt.

Für die Theodizee seit Leibniz – also seit 1710 – ist charakteristisch, dass in ihr Philosophie als ein juristischer Prozess erscheint. In der Theodizee klagt der Mensch seinen Gott wegen der Übel in der Welt an, d. h. er besitzt gegenüber Gott Rechte, die er nun auch geltend macht. Dies ist bereits eine eminent wichtige Veränderung des Menschenbilds, denn jetzt steht der Mensch nicht mehr nur beobachtend fernab vom Gegenstand seines Interesses, sondern „*er wird essentiell Prozeßpartei, nämlich der Ankläger Gottes. Gott ist in diesem Prozeß der angeklagte Absolute, der absolute Angeklagte*“

(Marquard 2005: 47); ihm wird der Zustand der gesamten Welt zur alleinigen Last gelegt. Der Prozess, in dem Gottes Güte angesichts der Übel in einer von ihm abhängigen Welt bewiesen werden sollte, wird um 1700 notwendig, weil die Vereinbarkeit von Welterfahrung und der Existenz eines gütigen Welterschöpfers nicht mehr evident geboten war. Auch Leibniz verwirft den kruden Fatalismus des irischen Bischofs William King, der 1702 in seinem Werk *De origine mali* behauptete, dass die Übel allein deswegen gut sein müssten, weil Gott sie geschaffen hatte,<sup>8</sup> und erkennt damit an, dass eine harmonische Ordnung der Welt trotz der Existenz Gottes nicht mehr vorausgesetzt werden kann: Die Welt war offenkundig unvollkommen. Wie ließ sich dieses Erkenntnis mit dem klassischen Attributen Gottes (Güte, Allwissenheit, Allmacht) in Einklang bringen? Leibniz erreicht einen Freispruch durch den vernunftgeleiteten Nachweis, dass es zwar viele Übel gäbe, diese aber wiederum Gutes verursachen, das es ohne das Übel gar nicht geben könne. „*Das Optimum als Zweck rechtfertigt die Übel als Bedingungen seiner Möglichkeit*“ (ebd.). Ein anschauliches Beispiel ist hierfür die Sünde: Nur weil Menschen sündigen, können sie durch Gottes Gnade erlöst werden. Ohne Sünde gäbe es folglich keine Erlösung, die normativ gewiss höher als die Sünde anzusiedeln ist. Es gibt also die Übel, aber sie bewirken Gutes. Das Rechtfertigungsmotiv ist demnach: „*Übel können gut für etwas und also gut sein*“ (Marquard 2001: 21). Deswegen „*ist die Vorstellung [unrichtig – J.F.], eine Welt ohne Sünde und Leiden wäre besser gewesen als die Welt, in der zu leben uns nun bestimmt ist*“ (Huber 1982: 377). Folglich ist die Welt doch die beste aller möglichen, denn um Gutes zu erzeugen, sind manche Übel notwendig. Trotz der Existenz der Übel beweist die Schöpfung Gottes Güte und Allmacht, weil nach den Maßstäben der Vernunft kein Widerspruch zwischen Vollkommenheit der Schöpfung und der Existenz von Übeln in ihr besteht.

Leibniz' optimistische Theodizee entfaltete eine nicht unbeträchtliche Wirkung. Doch mit und nach ihr war Theodizee zur „*Apologie der Vernünftigkeit der Welt*“ (Schmidt-Biggemann 1988: 66) geraten und „*die Vernunft ... theologisch in ihrer Selbständigkeit stabilisiert*“ (ebd.). Praktisch wurde so die menschliche Vernunft zur Richtschnur der göttlichen, und es kam dergestalt zu einem schnellen „*Verlust des biblischen Kredits*“ (ebd.). Der alte Grundsatz jeder Religion, dass im Zweifelsfall der Glaube vor dem Wissen käme, hatte schon 1735 für den Bibelkritiker Hermann Samuel Reimarus endgültig

---

8 Zu Kings Beitrag zur Theodizee-Debatte vgl. Saine 1987: 71ff.

ausgedient. Für ihn muss der Glaube sich in allen Belangen der Vernunft beugen.<sup>9</sup> In Großbritannien gewinnt der Skeptizismus um David Hume an Einfluss und mithin auch Humes vehemente Ablehnung von Leibniz' optimistischer Theodizee.<sup>10</sup> In Frankreich torpediert der bei Turgot systematisierte Fortschrittsgedanke Leibniz' auf stabile Harmonie ausgerichteten Weltentwurf.<sup>11</sup> 1753 stellt auch die Preußische Akademie mit Widerlegungsintention eine Preisfrage zum metaphysischen Optimismus.<sup>12</sup> Leibniz' Theodizee hatte also schon erheblich an Geltung verloren, als ein verheerendes Erdbeben am 01. November 1755 Lissabon zerstörte. Es war weniger das Ausmaß der Katastrophe, sondern ihr bemerkenswerter Hergang, der den philosophischen Optimismus endgültig in Misskredit brachte. Zunächst einmal ereignete sich das Erdbeben an einem religiösen Feiertag, nämlich an Allerheiligen. Auch ließ der außergewöhnlich angenehme Morgen die Einwohner Lissabons einen schönen Tag erwarten, als zwischen 9 und 10 Uhr unvermittelt drei Erdstöße weite Teile der Stadt dermaßen in Schutt und Asche legten, dass die von den zusammenbrechenden Gebäuden aufgewirbelte Staubwolke die Sonne verdunkelte. Sofort nach den Erschütterungen brachen zahlreiche Feuer aus, pikanterweise vor allem von den aufgrund des Feiertags festlich mit Unmengen von Kerzen ausgeleuchteten Kirchen entfacht. Wenige Minuten später erreichte ein Tsunami die Küste, drückte eine Flutwelle durch die Flüsse und Kanäle der Stadt und riss zahllose Menschen, die am Wasser vor den Feuerwänden Schutz gesucht hatten, in den Tod. Insgesamt starben ungefähr 40000 Menschen, manche Quellen berichten aber auch von 150000 Todesopfern.<sup>13</sup> Es hatten also, ausgerechnet an einem religiösen Festtag, alle Elemente scheinbar koordiniert am Zerstörungswerk mitgewirkt.

---

9 Zu Reimarus vgl. Schmidt-Biggemann 1988: 75ff.

10 Vgl. Kreimendahl 1995.

11 Darauf, dass Leibniz' Theodizee nur Gott als Schöpfer einer vollkommenen, einer weiteren Verbesserung nicht bedürftigen Welt, aber nicht Gott als Erlöser und Veränderer (s. Jüngstes Gericht) rechtfertigt, macht Wolfgang Huber aufmerksam (vgl. Huber 1982: 380f) und liefert damit einen weiteren Hinweis darauf, warum sie nur bis ca. 1750 Bestand haben konnte.

12 Explizit ging es um Popes Ausspruch „Whatever IS, is RIGHT“ (zitiert nach Saine 1987: 63). Über Kants Versuche, diese Preisfrage zu beantworten, informiert Theis 2001.

13 Eine gute, primär aus zeitgenössischen Quellen und Augenzeugenberichten gelesene Darstellung bietet Löffler 1999: 127ff.

Auch wenn augenblicklich die Katastrophe als gerechtfertigte Strafe für die Sünden Portugals interpretiert wurde,<sup>14</sup> blieb doch ein gemeiner Zweifel an der Güte Gottes: Hätte denn ein bisschen weniger Rachsucht nicht auch pädagogische Wirkung gehabt? Die Philosophen zogen aus diesem Ereignis aber auch einen anderen Schluss: Ein Welt, die so eingerichtet ist, dass solche Katastrophen überhaupt möglich sind, kann nicht die beste aller möglichen sein. Das, was Gott getan hat – namentlich die Schöpfung – ist offenkundig nicht gut. Es gibt – wie das Erdbeben von 1755 gezeigt hatte – unnötiges Leid, das noch nicht mal als Mittel zum höheren Zweck gerechtfertigt werden kann (Hätte einem allmächtigen, allwissenden und gütigen Gott nicht ein besseres massenpädagogisches Instrument als ausgerechnet eine solche Katastrophe einfallen können? Und falls man das Erdbeben nicht als direkte Tat Gottes verstehen wollte: Hätte Gott nicht auch ohne weiteres eine Welt einrichten können, in der es schlicht keine Erdbeben gibt, und die folglich eine bessere wäre?), d. h., es gibt Übel, die nicht mehr durch *boni* zu kompensieren sind. Wenn Gott die Welt erschaffen hat, hat er mutwillig auch diese Übel erschaffen; dann ist Gott aber nicht mehr der monotheistische Gott. Zwischen den nicht notwendigen Übeln und dem Postulat eines auf das Heil der Menschen ausgerichteten und vernünftigen Schöpfungsplans eines gütigen Gottes tut sich in den 1750er Jahren ein mit klassischen Argumenten nicht mehr zu lösender Widerspruch auf. Es scheint nunmehr ausgemacht zu sein, dass die Welt unkompensierbar schlecht ist. Keineswegs zufällig entstehen neue angstgetriebene Erzählgattungen: Mit Horace Walpoles *The Castle of Otranto* beginnt 1764 die Horrorliteratur und 1770 veröffentlicht Louis-Sébastien Mercier unter dem Titel *Das Jahr 2440* den ersten Zukunftsroman.<sup>15</sup> Um angesichts des unsicher gewordenen Weltbilds den gnostischen Rückfall hin zum bösen Schöpfer- und guten Erlösergott zu vermeiden,<sup>16</sup> wird Gott – damit er alleiniger Gott bleiben kann – aus der Verantwortung

---

14 Habgier und Unzucht waren die häufigsten (Selbst-)Bezüglichungen, aber Susan Neiman macht auch auf einen englischen Pfarrer aufmerksam, der das Erdbeben als Strafe für den Genozid an den amerikanischen Ureinwohnern deutete (vgl. Neiman 2004: 357).

15 Zu den gewichtigen Unterschieden zwischen den klassischen Utopien und dem neuzeitlichen Zukunftsroman s. die erste Hälfte der Abhandlung „Die Verzeitlichung der Utopie“ von Reinhart Koselleck (Koselleck 2003: 131ff). Dass hierbei der Fortschrittsgedanke eine zentrale Rolle spielt, liegt auf der Hand – wie er es tut, erläutert Hans Blumenberg und macht dabei deutlich, dass Kosellecks Erklärung, die sich stark auf die Säkularisierungstheorie stützt, nicht ausreicht (vgl. Blumenberg 1996: 35ff und insb. 42f).

16 Da der Teufel im 18. Jahrhundert bereits abgeschafft war (vgl. Kittsteiner 1993: insb. 78ff), konnte er Gott von der Verantwortung für die zweckwidrigen Übel auch nicht mehr entlasten.

für die schlechte Welt enthoben: Nur durch „*Unschuld wegen Nichtexistenz*“ (Marquard 2005: 48) lassen sich die monotheistischen Attribute Gottes retten.<sup>17</sup> Zur Entlastung Gottes von der Verantwortung der mangelhaften Welt ruft sich der Mensch zum Schöpfer aus. Weil er schlecht sein kann, kann Gott deswegen gut bleiben. Dieser Austausch des Täters geschieht philosophisch mittels der Geschichtsphilosophie, die 1765 von Voltaire als selbständige Disziplin ins Leben gerufen wurde und schnell auch zur Leitdisziplin der Geisteswissenschaften aufstieg<sup>18</sup> und praktisch durch politisch-aktivistische Reformbewegungen, wie sie sich am radikalsten im Verlauf der französischen Revolution zeigten.<sup>19</sup> In ihr wird der Mensch „*Erbe der Funktionen Gottes: nicht nur seiner Funktion als Schöpfer, sondern eben darum auch (und das ist hier wichtig) seiner Funktion als Angeklagter der Theodizee*“ (ebd.). Denn Gottes Freispruch wegen Nicht-Existenz beendet nicht den Prozess, den Leibniz 1710 angestrengt hatte – schließlich ist die Welt immer noch unverändert in einem Zustand, der schlechter als notwendig ist; er wird jetzt nur nicht mehr nur Theodizee, sondern auch und vor allem Geschichtsphilosophie genannt:

„Die Philosophie bleibt ein Prozeß, der Mensch bleibt der absolute Ankläger, aber mindestens eines hat sich geändert: statt Gott wird nunmehr – in der gleichen Sache: in Dingen Übel der Welt – zum absoluten Angeklagten der Mensch. [...] Der Mensch wird *der absolute Angeklagte*, und das ist – in nuce – der Befund, den ich als die »Übertribunalisierung« der menschlichen Lebenswirklichkeit bezeichnen habe: *daß fortan der Mensch als wegen der Übel der Welt absoluter*

---

17 „Gott ist der Täter von Untaten. Aber Gott ist doch der gute Gott. Diese theologisch unabdingbare Behauptung ist jetzt nur noch durch eine radikale These zu retten, durch die radikale Theodizee: Gott ist und bleibt, auch angesichts der radikal als schlimm erfahrenen Welt, der gute Gott genau dann, wenn es ihn nicht gibt, oder wenn er jedenfalls nicht der Schöpfer und Täter ist.“ (Marquard 1982: 70)

18 Vgl. Koselleck et al. 1975: 669ff.

19 Wenngleich weniger gewaltbereit, waren auch andere bürgerliche Reformbewegungen von dem Ziel einer konsequenten Veränderung der jeweiligen Zustände beseelt. Bezeichnenderweise forderte der „entlaufene Theologe“ (Detering 2002: 338) und preußische Kriegsrat Christian Wilhelm Dohm in seiner Schrift *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* (1781) auch nicht nur die einseitige Assimilation der Juden an die bestehende und als erhaltenswert dargestellte christliche Mehrheitsgesellschaft, sondern ein Zuende-Denken der Glaubenrichtungen zu einer Vernunftreligion, die er ausdrücklich nicht mit dem Christentum identifiziert, sondern als anzustrebender Idealzustand konzipiert (vgl. ebd.: insb. 345ff). Eine derartige progressive Assimilation aller Menschen an eine postulierte (Vernunft-)Größe ist etwas völlig anderes als die zahlreichen Toleranzedikte des Mittelalters und nur durch die bereits beschriebenen philosophischen Entwicklungen möglich geworden.

*Angeklagter – vor einem Dauertribunal, dessen Ankläger und Richter der Mensch selber ist – unter absoluten Rechtfertigungsdruck, unter absoluten Legitimationszwang gerät.“ (ebd.: 49)*

Damit ist der Tatbestand etabliert, dass die Welt schlecht bleibt, solange „*der Mensch sie nicht zuendegemacht hat*“ (Marquard 1983: 243). Das ständige Problem ist der offenkundige Vollzugsverzug des Zuendemachens: Die Menschen haben die Welt (noch) nicht besser gemacht, als sie ist und jeder muss damit rechnen, für dieses Versäumnis zur Rechenschaft gezogen zu werden. Neben der absoluten Verantwortung erbt der Mensch folglich auch die absolute Schuld: Was den Menschen zuvor noch scheinbar auferlegt war, müssen sie jetzt als eigene Taten erkennen. Unleugbar gibt es die Übel, und jetzt ist es der Mensch, der sie gemacht hat: „*Offenbar bleibt er der Täter einer schlimmen Welt, das also, was zu sein er Gott ersparen wollte: der Täter von Untaten*“ (ebd.). War der Status des Täters von Untaten in Form des christlichen Sünders noch durch die göttliche Gnade relativiert, ist der Status des menschlichen Angeklagten in der geschichtsphilosophisch humanisierten Theodizee nicht mehr auszuhalten, denn eine Bürde hat die Geschichtsphilosophie als Fortsetzung des Prozesses ‚Menschen vs. Gott‘ übernommen: den Verlust der Gnade. Die Theodizee konnte keine Gnade kennen, weil Menschen es sich nicht anmaßen können, Gott zu begnadigen. „*Wo dann die radikalisierte Theodizee, die Geschichtsphilosophie, statt Gottes den Menschen zum absoluten Angeklagten macht, bleibt die absolute Anklage gnadenlos*“ (Marquard 2005: 50). Leibniz’ Frage, mit welchem Recht es überhaupt etwas (hier im Speziellen: die Welt) gäbe, und nicht vielmehr nichts?, wendet die Geschichtsphilosophie auf den Menschen an und fragt: „*Mit welchem Recht bist du überhaupt und nicht vielmehr nicht, und mit welchem Recht bist du so, wie du bist, und nicht vielmehr anders*“ (ebd.)? Vor dem Weltgericht der Weltgeschichte hat jeder Mensch „*die totale Beweislast für sein eigenes Seindürfen und Soseindürfen*“ (ebd.) zu tragen, und das ist untragbar. Dieser ständige Verteidigungszwang der eigenen Existenzform ohne Aussicht auf Gnade nennt Odo Marquard die *Übertribunalisierung der Lebenswirklichkeit*. Weil die Rolle des gnadenlos „*angeklagten Täters einer schlimm verlaufenden Geschichte*“ (Marquard 1982: 76) unlebbar ist, musste sich – wie Marquard es nennt – die *Kunst, es nicht gewesen zu sein*, entwickeln:

„Wo es weiterhin Weltübel gibt, liegt – bei diesem Tribunal, vor dem jetzt von den Menschen nicht mehr Gott, sondern die Menschen selber angeklagt sind – ihre aussichtsreiche Entschuldigung dann nur noch in

der Versicherung, dass zwar die Menschen es waren, aber stets nur die anderen Menschen. Zum Beweis müssen darum diese anderen Menschen, die – als die langsamen Menschen widersetzlich gegen das wachsende Tempo des Geschichtslaufs – für das Vorhandene eintreten, identifiziert und zur unverzüglichen Vergangenheit verurteilt werden durch jene geschichtsgemäß schnellen Menschen, die – mit der universalgeschichtlichen Garantie, bei den definitiven Siegern der Geschichte zu sein – Agenten der guten Zukunft schon in der Gegenwart zu sein präntendieren.“ (Marquard 2001: 63)

Nur als Ankläger ist das Tribunal überhaupt auszuhalten. Marquard schließt: „*Man entkommt dem Tribunal, indem man es wird, [...] durch ... die Dauerflucht aus dem Gewissenhaben in das Gewissensein*“ (Marquard 2005: 57). Nur wer es schafft, sich selbst immerfort und ausschließlich nur als Ankläger einzusetzen, kann verhindern, selber angeklagt und entweder zur Nicht-Existenz oder zum anders Existieren verurteilt zu werden. Es müssen *immer* und *ausnahmslos* die Anderen gewesen sein. Infolgedessen negiert das Tribunal den Menschen, denn es produziert letztendlich nur noch absolute Feinde und gnadenlose Absolute.<sup>20</sup> Aber Marquard macht auf Gegenbewegungen aufmerksam: Die Übertribunalisierung der Lebenswirklichkeit rufe den „*Ausbruch in die Unbelangbarkeit*“ (ebd.: 51) hervor. Diese Ausbrüche – u.a. Reisen, Wende zur unberührten Natur, Flucht in die Wunschlage der psychiatrischen Unzurechnungsfähigkeit, Konzeption von Grund- und Menschenrechten<sup>21</sup> – entlasten die angeklagten Menschen des 18. Jahrhunderts vom totalen Rechtfertigungszwang des Tribunals der Geschichte.

Und an dieser Stelle wird der nationale Mythos wichtig. Denn, so meine These, der nationale Mythos ist nicht nur (aber auch) ein Ausbruch in die Unbelangbarkeit und nicht nur (aber auch) Teil der Kunst, es nicht gewesen zu sein, sondern der seltene Fall einer Kombination beider Phänomene. Der Ausbruch in die Unbelangbarkeit entlastete die Menschen zwar vom Tribunal, aber brachte sie ebenfalls um den selbstgerechten Triumph des Gewissenseins. Man kann nicht gleichzeitig vom Tribunal entfernt und absolut selbstgerechter Ankläger sein. Der nationale Mythos erlaubt aber beides zugleich: Unbelangbarkeit und Gewissensein. So kann man Teil des Tribu-

---

20 Vgl. Marquard 2005: 57.

21 „Gerade die Verwandlung des Menschen in den absoluten Angeklagten erzwingt den Versuch einer Definition und Garantie von Grenzen, innerhalb derer er es niemals ist.“ (ebd.: 55)



nals sein, ohne in die Gefahr zu kommen, eine absolute Anklage erleiden zu müssen. Da in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts das soziale Kollektiv als eigentliches Subjekt der Geschichte herausgestellt wird, kann im nationalen Mythos ein kollektives Subjekt der Geschichte und damit ein Alibi-Angeklagter konstruiert werden. Das unlebbares Zwei-Parteien-Tribunal weicht dadurch zweifach auf: 1.) Der Angeklagte wird kollektiviert und dadurch der Rechtfertigungsdruck des Einzelnen relativiert. Anstelle des Menschen werden nun Nationen angeklagt. Durch den Einzug dieser kollektiven Ebene wird die Beweis- und Schuldlast auf unzählige Schultern verteilt und infolgedessen aushaltbar – das Kollektiv wird anstelle des Individuums zum absoluten Angeklagten –, und andererseits kann der Einzelne eine vermittelnde Position im Prozess um die Verantwortung am schlechter-als-notwendigen Zustand der Welt einnehmen. Diese vermittelte, *distanzierte* Position hat zum Vorteil, dass noch beim Ausbruch in die Unbelangbarkeit der Status des Anklägers beibehalten werden kann: Ist er Ankläger, bleibt der Mensch Individuum; wird er Angeklagter, flüchtet er in das Alibi der Nation. Der nationale Mythos verändert die Prozessparteien; aus ‚Menschen vs. Gott‘ und ‚Menschen vs. Menschen‘ wird ‚Menschen vs. Nationen‘. Ankläger bleibt der Mensch, aber angeklagt werden Nationen. Und 2.) wirkt in dieser Konstellation das nationale Alibi als Rückkehr der Gnade in den vormals gnadenlosen Prozess; sie wird als Selbstanklage, d. h. als Anklage der eigenen Nation, in das Tribunal eingeführt. Möglich wird dies, weil im kollektivierten Angeklagten der alte Antagonismus von gnadenlosen Absoluten und absoluten Feinden in die angeklagte Partei zurückverlegt ist. Gewesen sind es auch bei einer Selbstanklage weiterhin immer die Anderen, aber nicht mehr die anderen Nationen, sondern auch und primär die anderen „Teile“ der eigenen Nation. Diese werden eher als – bildlich gesprochen – etwas zurückgebliebenen Verwandten vom Lande wahrgenommen, an denen man Entwicklungshilfe praktizieren kann,<sup>22</sup> und eben nicht mehr als absolute Feinde. Als Bestandteil der Nation besitzen auch diese ein genuines Existenzrecht, weswegen die alte Frage des Tribunals (Mit welchem Recht bist du überhaupt und nicht vielmehr nicht?) etwas abgemildert wird, denn der Ankläger hat nun ein Interesse an der Entfeindung der angeklagten Anderen durch ihre Verbesserung. Die Welt wäre eine bessere, wenn Bauern endlich zu Franzosen geworden seien. Aber sie wäre nicht eine bessere, wenn Bauern nicht mehr seien, da die französische Nation unter diesem Verlust an Menschen-

---

22 Siehe die Bildungsprogramme der französischen Revolution (vgl. Bell 2003).

material leiden würde. Besser als die Abschaffung der „*langsamen Menschen*“ (a.a.O.) ist ihre Beschleunigung. Die ehemals göttliche Gnade ist also nunmehr zur Entwicklungshilfe der zu langsamen Menschen oder Menschengruppen geworden, und deswegen wirkt der nationale Mythos in den Grenzen der Nation relativierend.

Ob dieser beiden Entwicklungen kann im Zweifelsfall der Einzelne immer Argumente dafür finden, wieso er weiterhin so bleiben kann, wie er bereits ist und weiterhin dieselben Ziele verfolgen kann, die er bereits verfolgt hatte. Denn schuld an schlechten Zuständen sind immer die anderen; entweder die anderen Nationen oder die anderen zurückgebliebenen Teile der eigenen Nation. So entlastet<sup>23</sup> der nationale Mythos die Menschen vom gnadenlosen Anspruch des Marquardschen Tribunals, ohne sie aus jenem zu entfernen. Um den Status der Unbelangbarkeit zu erlangen, muss der Mensch nicht mehr vom Tribunal flüchten, denn unter Zuhilfenahme des nationalen Mythos – und dem in ihm mitlaufenden Alibi – wird im Tribunal die Unbelangbarkeit des Einzelnen durch eine neue Belangbarkeit der Mehreren erreicht. Er vermeidet den globalen Bürgerkrieg – allerdings nur auf Kosten des Weltkriegs.

---

23 Jede Distanzierung ist immer auch eine Entlastung von dem, wovon man sich distanziert: Hans Blumenberg schreibt über die Distanzierung von der Wirklichkeit und meint Entlastung vom Absoluten, wie abermals Odo Marquard – der dieses Kapitel, in dem er so häufig vorkommt, vielleicht hätte besser selber schreiben sollen – angemerkt hat: „Dieser Grundgedanke der Philosophie von Hans Blumenberg schien mir und scheint mir der Gedanke der Entlastung vom Absoluten. Die Menschen halten das Absolute nicht aus. Sie müssen – in verschiedenster Form – Distanz zu ihm gewinnen. Ich habe das zuerst in meiner Freud-Preis-Laudatio auf ihn 1980 in Darmstadt formuliert und ihn anschließend gefragt: »Sind sie sehr unzufrieden mit dieser Interpretation?« Darauf er, der sehr höflich sein konnte: »Unzufrieden bin ich nur damit, daß man so schnell merken kann, daß alles ungefähr auf diesen Gedanken herausläuft.«“ (Marquard 2001b: 112)



## 6 Eine Zusammenfassung

Zu jeder Zeit besteht eine soziale Nachfrage nach Erkenntnis der Welt,<sup>1</sup> und in den vorherigen Kapiteln habe ich beschrieben, welche Umstände jene Nachfrage derartig beeinflussten, dass sie von nationalen Mythen befriedigt werden konnte. Ich hatte diese Umstände plakativ unter den Titeln *Scheitern der rationalen Theodizee*, *Entwicklung der rationalen Geschichtsphilosophie* und *der Depotenziierung der Vernunft* zusammengefasst und postuliert, dass diese Konstellation den nationalen Mythos als neuste Form der Welterkenntnis provozierte. Dass nationale Mythen dabei religiöse Weltanschauungen ersetzen, macht sie noch nicht zu einem Säkularisat, sondern zu deren Surrogat. Meine Argumente bezogen sich hierbei fast ausschließlich auf die europäische Geschichte und konsequenterweise gelten alle Schlussfolgerungen nur für Mythen europäischer Nationen. Auch ist die Beweisführung an vielen Stellen noch zu grobschlächtig, was aber angesichts des Motivs der Arbeit – den Begriff ‚nationaler Mythos‘ präziser zu fassen – kaum verwundern kann: Wenn es darum geht, Grenzen zu ziehen und Unterscheidungen zu treffen, bleibt historische Genauigkeit mitunter auf der Strecke, denn hierfür braucht man eher eine gute Übersicht als detailgenaue Beschreibung. Beides, sowohl den Eurozentrismus als auch die Leichtigkeit des Arguments, nahm ich vorläufig in Kauf, um zu einer Begriffsklärung des nationalen Mythos zu gelangen und die dafür erforderlichen Leitunterscheidungen zu entwickeln. Den dabei zurückgelegten Weg zu skizzieren, ist Ziel der folgenden, den Text beschließenden Seiten.

Zu Beginn des 21. Jahrhunderts besteht weitgehend Einigkeit unter Nationalismusforschern, dass Nationen nicht identisch mit den Bevölkerungen von Staaten sind. Sie sind vielmehr subjektive Phänomene, die sich nicht einseitig an anderen objektiven Tatsachen wie Staatsgrenzen ausrichten und deswegen schwerlich direkt empirisch nachgewiesen werden können. Wenn Nationen aber nicht Teil der sinnlich greifbaren Welt sind, sind sie zwingend primär sprachlich bedingt; d. h., Nationen sind Narrationen. Geschichten sind aber nicht einfach in der Welt, sondern müssen erzählt, gehört und verstanden

---

1 Bei aller angemessenen Vorsicht gegenüber Anthropologisierungen ist es kaum zu übersehen, dass Menschen ihre Welt (d. h. ihr Erkanntes) beschreiben und diese Beschreibungen miteinander austauschen.

werden; Tätigkeiten, die nur Menschen in ihren jeweiligen Gemeinschaftsformen besorgen können. Konsequenterweise sind auch Nationen nicht einfach da und als Umwelt gegeben, wie z. B. Häuser, allgemeine Verkehrskontrollen, Sprachen oder Staaten mit ihren jeweiligen Institutionen. In der politikwissenschaftlichen Institutionenlehre ist es möglich (und auch zum Teil nötig) nur einzelne Institutionen (z. B. den Bundesrat) gemäß ihrer Funktionen im gesetzgebenden Verfahren und ihrer Stellung in der Verfassung zu untersuchen, ohne das Reden über sie zu berücksichtigen. In Bezug auf Nationen ist diese Auslassung aber nicht möglich, denn Menschen leben in Gesellschaften, und in diesen gibt es immer normative Vorgaben und andere Einschränkungen,<sup>2</sup> d. h., es können nur Geschichten erzählt werden, wenn sie überhaupt denkbar sind,<sup>3</sup> und Geschichten können nur dann eine Wirkung entfalten, wenn sie *allgemein* anschlussfähig sind und den Anforderungen der Hypolepse in allen Aspekten entsprechen. Deswegen macht es Nationen nicht zu Märchen, wenn sie erst als Erzählung Gestalt annehmen, denn Erzählungen sind nicht willkürlich oder beliebig. Nationen sind gesellschaftliche Konstruktionen, aber nichtsdestoweniger soziale Wirklichkeiten, deren Bedeutung über jede objektive Eingrenzung hinausgeht. Die Grenzen des Erzählbaren sind sozial vermittelt und ohne ein Verstehen dieser gesellschaftlichen Rahmen blieben sie letztendlich unklar.

Es ist folglich nur naheliegend, anstelle der Nation den nationalen Mythos, also die konstituierende Erzählung der Nation, ins Zentrum einer Untersuchung zu stellen, doch dieser Wechsel des Untersuchungsthemas ist nicht komplikationslos. Denn missverstand man früher einzelne Attribute von Menschen als objektive Indikatoren für ihre Nationszugehörigkeit (insb. ihre Sprachkenntnisse), begreift man heute uneingeschränkt alles, was zur Nation

---

2 Dass auch „wilde Naturvölker“ sich im Regelfall sehr rigide Verhaltensvorgaben geben, kann in Hans Peter Duerrs fünfbandigem Werk *Der Mythos vom Zivilisationsprozess* (zuletzt 2005) nachgelesen werden.

3 Darauf, dass die Metapher des Buchs der Natur erst nach der Erfindung der Schrift und insbesondere des Buchbindens möglich wurde, hatte ich bereits hingewiesen. Es muss immer berücksichtigt werden, dass es in der Tat Unvorstellbares gegeben hat und gibt. Das, was hingegen vorstellbar ist, wird zumeist mit der Zeit auch machbar: Selbst der sagenhafte „Replikator“ der TV-Serie *Raumschiff Enterprise* – ein Gerät, das einem Füllhorn gleich auf Knopfdruck Energie in beliebige Materie umwandelt – könnte bald ein alltäglicher Gebrauchsgegenstand werden, jedenfalls sofern es nach den Plänen des Physikers Neil Gershenfeld vom MIT geht. Bereits jetzt werden sogenannte Laserschmelzen, die jedes beliebige Objekt Schicht für Schicht erzeugen können (gleichsam wie ein 3D-Tintenstrahldrucker), zur Fertigung von Spezialgeräten für medizinische Anwendungen verwendet (vgl. Boeing 2006).

erzählt wird, als den Kern der jetzt vermeintlich subjektiv gewendeten Nation, der dann oftmals ‚Der nationale Mythos‘ genannt wird. Doch dieser Nationsbegriff verbleibt an der Oberfläche, da an die Stelle der Erfassung der für relevant gehaltenen Eigenschaften nun eine möglichst umfassende Mitschrift und Dokumentation der für relevant gehaltenen Erzählungen getreten ist. Doch die Kriterien für die Relevanz von Erzählungen bleiben unbestimmt und der nationale Mythos entsprechend eine intellektuelle Geschmacksfrage.

Im ersten Kapitel habe ich darauf aufmerksam gemacht, dass ein Wechsel vom Objektiven ins Subjektive zwar oftmals verkündet, aber nur selten auch theoretisch und methodisch begleitet wird. Aufgrund dieses Theoriemangels bleibt aber weiterhin offen, was ein nationaler Mythos ist, wo seine Grenzen und was seine Funktionen sind,<sup>4</sup> wie er wirkt und wieso es ihn überhaupt gibt. Da sie ohne eine Mythostheorie auskommen, gehen die meisten Forscher offenkundig davon aus, dass man auf Grund des alltäglichen Sprachverständnisses bereits wisse, was ein Mythos sei, weswegen dieser Frage nicht weiter nachgegangen werden müsste. Ein nationaler Mythos wäre dementsprechend einfach ein Mythos, der innerhalb einer Nation verbreitet ist. Solcherart geradezu instinktives Mythenverständnis ist aber abzulehnen, denn dass der Alltagsbegriff des Mythos nicht für wissenschaftliche Arbeiten tauglich ist, konnte in Kapitel 2 dargelegt werden. Auch eine weitere auf Roland Barthes gestützte semiologische Analyse konnte keine hinreichende Mythos-Definition für sozial- und geschichtswissenschaftliche Untersuchungen erbringen, denn betrachtet man nur, wie aus Lautkombinationen, bzw. graphischen Symbolen schließlich Zeichen geworden sind, kann kein struktureller Unterschied zwischen der Semiose des mythischen Redens und der der anderen Sprachmodi gefunden werden: Das erste semiologische System läuft genauso ab wie das nachgeordnete zweite semiologische System des Mythos. Einem Text, hier verstanden als eine spezifische Kombination von Zeichen, sieht man deswegen seinen mythischen Gehalt nicht an, denn der Unterschied zwischen Mythos und Nicht-Mythos ist in erster Linie ein inhaltlicher, kein semiologischer, und deswegen wird ein hermeneutischer Ansatz erforderlich, der in Kapitel 3 in Anlehnung an Ernst Cassirer und Hans Blumenberg erarbeitet werden konnte. Cassirer hat die Prominenz der Funktion geistiger Phänomene (und ihrer materiellen Objektivationen) vor deren vermeintlichen

---

4 Die übliche Funktionsbestimmung, dass der nationale Mythos Sinn stifte (vgl. exemplarisch Dörner 1996: 42f), ist zwar richtig, aber dermaßen allumfassend, dass mit ihr ohne weitere theoretische Bemühungen nichts anzufangen ist.

„Wesenskernen“ hervorgehoben und ein aufschlussreiches Konzept der mythischen Denkweise entworfen, das Blumenberg ein halbes Jahrhundert später für eine Textanalyse des Mythos operationalisieren konnte. Stärker noch als Cassirer betont Blumenberg die Legitimität des Mythos in der Moderne, denn neben strukturellen Gleichartigkeiten mit der vernunftgeleiteten Erkenntnis – auf die Cassirer aufmerksam bemacht hatte – gibt es auch funktionelle Ähnlichkeiten: Der Mythos distanziert die Menschen von der Welt und ermöglicht so – wie eben auch die Vernunft – Reflektion, Abwägen, Zögern und letztendlich also selbständiges Entscheiden. Dem Mythos gegenüber ist eine Irrationalitätsunterstellung somit gänzlich unangebracht. Zudem weist der Mythos einen größeren Anwendungsbereich als die Vernunft auf: Er erlaubt als erzählte Form einer absoluten Metapher existenzielle Fragen zu bearbeiten, die durch Vernunft nicht beantwortet werden können. Der Mythos ist also weitaus mehr als nur Poesie, ausgelebte Kreativität und zwangloses Fabulieren, sondern ein grundsätzlicher Bestandteil der Philosophie. Fortbestand, Variation und Neuschöpfung von Mythen geben deswegen Auskunft über zu verschiedenen Zeiten vorhandenen Weltordnungen und Sinnkompetenzen.

Ausgehend von Cassirers und Blumenbergs Untersuchungen konnte im vierten Kapitel nunmehr der nationale Mythos näher bestimmt werden. Nachdem auch der besten Nationalismus-Analyse von Anthony D. Smith keine weiteren Erkenntnisse zum nationalen Mythos abgerungen werden konnten, habe ich eine Unterscheidung zwischen ethnischen Mythen, die die Existenz einer Gruppe vergangenheitsbezogen begründen, und nationalen Mythen, die integrative Fortschrittsgeschichten zum zukünftigen Zustand von sozialen Großgruppe erzählen, vorgeschlagen, um das weite Feld des nationalen Mythos zu strukturieren. Die Voraussetzung des so verstandenen nationalen Mythos ist die Entwicklung des modernen Fortschrittsgedankens, die sich im Kontext des Scheiterns der rationalen Theodizee um 1750 vollzog. Erst nachdem der Mensch mit der vormals Gott vorbehaltenen Schöpferposition auch die Pflicht zum besseren Ende übernahm und damit das praktische „Fertigmachen“ der schlechter-als-notwendigen Welt erforderlich wurde, brauchte es eine Strukturierung des zukünftigen Erwartungsraums im begrenzt kollektiven Maßstab – also über biographische Erwägungen weit hinausgehend, aber den Globalanspruch der religiösen Eschatologie quantitativ unterbietend –, die schließlich der nationale Mythos erbrachte. Die Fokussierung auf einen zukünftigen Zustand der Gruppe zieht nach sich, dass nationale Mythen integrativ wirken, während ethnische Mythen eine distinktive Funktion besitzen.

Ethnische Mythen sollen die jeweilige Ritualgemeinschaft stabilisieren und abschirmen, doch nationalen Mythen handeln von der Umformung und Erschaffung neuer Gemeinwesen. Die Tragfähigkeit der erarbeiteten Definitionen wurde zum Abschluss des vierten Kapitels am Beispiel des Zionismus verdeutlicht.

Im fünften Kapitel wurde in Anschluss an Blumenbergs Feststellung, dass Mythen die Menschen von der Welt distanzieren, die spezielle distanzierende Leistung des nationalen Mythos dargestellt, um die Unterordnung des nationalen Mythos unter die Obergruppe des klassischen Göttergeschichten-Mythos zu begründen. Distanzierte der klassische Mythos den Menschen noch vom Absolutismus der Wirklichkeit, ermöglicht der nationale Mythos es dem Menschen, sich von der von Odo Marquard beschriebenen Übertribunalisierung der Lebenswirklichkeit zu entlasten, indem nun in Gestalt der Nation ein Alibi-Angeklagter bereitsteht. Mit Gottes Schöpferposition hat der Mensch nämlich auch dessen Rolle als absoluter Angeklagter im Prozess in Sachen Übel der Welt (also der Theodizee) übernommen; eine Rolle, die im notwendigerweise gnadenlosen Tribunal ohne ein nationales Alibi für die Menschen nicht auszuhalten wäre. Vermutlich ist es diese Entlastung vom stetigen Rechtfertigungszwang, der in der Moderne auf den Menschen lastet, der den nationalen Mythos so erfolgreich gemacht hat.

In der Einleitung wurde angekündigt, dass diese Arbeit einen Zugang zum nationalen Mythos erschließen sollte. Ausgangspunkt für dieses Vorhaben war die Einsicht, dass im Kontext der Nationalismusforschung die Bedeutung der jeweiligen Zentralbegriffe (z. B. der ‚Nation‘) ihrer Nennung voraus geht. So lebt der nationale Mythos davon, dass seine diskursive Macht im nationalen Bedeutungsrahmen – dessen Entwicklung hier thematisiert wurde – fortwährend reproduziert wird. Die quantitativen Methoden erbringen gewiss Hinweise darauf, in welche Richtung sich einzelne Ideologeme entwickeln, aber über ihre gesellschaftliche Bedeutung sagen sie nichts aus. Deswegen geben die gängigen Methoden der gegenwärtigen empirischen Sozialforschung nur Auskunft über die Existenz von Benennungspraxen, können sie aber nicht erklären. Doch Nationen und nationale Mythen sind soziale Sachverhalte, deren Bedeutungen folgerichtig vor allem von der Soziologie erfasst werden können; allerdings von einer Soziologie, die auch hermeneutische Mittel einsetzt, die ihr im 21. Jahrhundert zunehmend fremd werden. Denn die reinen Daten sprechen mitnichten für sich, und für ihre Interpretation reicht keineswegs das bei jedem interessierten Forscher zu erwartende Quan-



tum an Alltagsphilosophie. Die zentralen Fragen – also ‚Was ist eine Nation?‘ und ‚Was ist ein nationaler Mythos?‘ – können nicht dadurch beantwortet werden, indem die geradezu unerschöpfliche Fülle an Datenmaterial auf einen kleinsten gemeinsamen Nenner vermindert wird, der als Essenz des untersuchten Phänomens verstanden und dem dann maßgebliche Allgemeingültigkeit unterstellt wird. Eine solche Suche nach einem vermeintlichen objektiven Kern war folglich auch nicht Ziel der vorliegenden Untersuchung, und deswegen ging es auch nicht um eine Darstellung der erzählerischen Mittel und Motive, die in Mythen häufig verwendet werden und anhand derer ein Mythos scheinbar sicher erkannt werden könnte.<sup>5</sup> Stattdessen wurde untersucht, was der Gewinn ist, der durch das Erzählen von Mythen den Menschen entsteht. Für den speziellen Fall des nationalen Mythos konnte so eine engere Begriffsbestimmung vorgenommen werden. Der hier entwickelte Zugang zum nationalen Mythos ist keine Neuschöpfung; er bedient sich weitgehend der von Hans Blumenberg verwendeten metaphorologischen Variante der philosophischen Hermeneutik und stellt somit einen Versuch dar, soziale Sachverhalte auch mit anderen Mitteln als denen der empirischen Sozialforschung zu verstehen. Dieser Ansatz hat vor allem erkennen lassen, dass sehr viel weniger als das, was heute jeweils als ein nationaler Mythos bezeichnet wird, auch ein solcher ist: Nicht alle Vorstellungen, Geschichtsbilder und Deutungsmuster sind nationale Mythen. Durch die erbrachte Präzisierung gewinnt der Begriff des nationalen Mythos wieder an inhaltlicher Schärfe. Ob er auch nützlich für Feldforschungen in der heutigen sozialen Welt ist, die weiterhin von Nationen und Nationalismen – sowohl denen der Gegenwart, als auch denen der Vergangenheit – bestimmt wird; ob das vorliegende Stück Wahrheitswissenschaft auch zu einem Stück Wirklichkeitswissenschaft umgewandelt werden kann, müssen hier anschließende, stärker empirisch angelegte Arbeiten zeigen.

---

5 Doch die Fülle der sprachlichen Stilmittel ist viel zu groß, als dass ein Mythos nur auf diesem Weg identifiziert werden könnte.

## Literaturverzeichnis

- ADORNO, Theodor (1971): *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp [1964].
- ANDERSON, Benedict (1988): *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines erfolgreichen Konzepts*. Frankfurt a.M.: Campus.
- (2002): *The Spectre of Comparisons. Nationalism, Southeast Asia and the World*. London: Verso [1998].
- ASSMANN, Jan (2000): *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien*. München: Beck.
- (2002): *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: Beck [1992].
- AVINERI, Shlomo (1998): *Profile des Zionismus. Die geistigen Ursprünge des Staates Israel*. Gütersloh: Kaiser [engl. 1981].
- AXT-PISCALAR, Christine (2004): *Das gemeinschaftliche höchste Gut. Der Gedanke des Reiches Gottes bei Immanuel Kant und Albrecht Ritschl*. In: Thiede, Werner (Hrsg.): *Glauben aus eigener Vernunft? Kants Religionsphilosophie und die Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S.231–255.
- BACHMAIER, Peter (2001): *Massenbewegung und Mythos in Jugoslawien*. In: Angelova, Penka / Veichtlbauer, Judith (Hrsg.): *Pulverfass Balkan. Mythos oder Realität*. St. Ingbert: Röhrig, S.215–222.
- BAKIĆ-HAYDEN, Milica (2004): *National Memory as Narrative Memory. The Case of Kosovo*. In: Todorova, Maria (Hrsg.): *Balkan Identities. Nation and Memory*. New York: New York UP, S.25–40.
- BARRINGTON, Lowell W. (2006): *Nationalism & Independence*. In: dslb. (Hrsg.): *After Independence. Making and Protecting the Nation in Post-colonial and Postcommunist States*. Ann Arbor: University of Michigan Press, S.3–30.
- BARTHES, Roland (1964): *Mythen des Alltags*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp [frz. 1957].
- (1981): *Elemente der Semiologie*. Frankfurt a.M.: Syndikat [frz. 1964].

- BAUMANN, Zygmunt (2005): *Verworfenes Leben. Die Ausgegrenzten der Moderne*. Hamburg: Hamburger Edition [engl. 2004].
- BAUMGARTNER, Hans Michael (1972): *Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- BECK, Ulrich (1993): *Die Erfindung des Politischen. Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- BELL, Daniel A. (2003): *The Cult of the Nation in France. Inventing Nationalism, 1680–1800*. Cambridge: Harvard UP [2001].
- BEISSINGER, Mark R. (2002): *Nationalist Mobilization and the Collapse of the Soviet State*. Cambridge: Cambridge UP.
- BERDING, Helmut (1996): *Vorwort*. In: dslb. (Hrsg.): *Mythos und Nation. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit 3*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S.7–9.
- BERLIN, Isaiah (2004): *Die Wurzeln der Romantik*. Berlin: Berlin [engl. 1999].
- (2006): *Die Macht der Ideen*. Berlin: Berlin [engl. 2000].
- BILLIG, Michael (1995): *Banal Nationalism*. London: SAGE.
- BIZEUL, Yves (2000): *Theorien der politischen Mythen und Rituale*. In: dslb. (Hrsg.): *Politische Mythen und Rituale in Deutschland, Frankreich und Polen*. Berlin: Duncker & Humboldt, S.15–39.
- (2005): *Politische Mythen im Zeitalter der »Globalisierung«*. In: Knaebel, Klaudia / Rieger, Dietmar / Wodianka, Stephanie (Hrsg.): *Nationale Mythen – kollektive Symbole. Funktionen, Konstruktionen und Medien der Erinnerung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S.17–36.
- BJÖRKLUND, Fredrika (2006): *The East European ‚ethnic nation‘ – Myth or reality?* In: *European Journal of Political Research* 45 (2006), S.93–121.
- BLANK, Thomas (1997): *Wer sind die Deutschen? Nationalismus, Patriotismus, Identität – Ergebnisse einer empirischen Längsschnittstudie*. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* B13/1997, S.38–46.
- BLUMENBERG, Hans (1981): *Wirklichkeiten in denen wir leben*. Stuttgart: Reclam.
- (1986): *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp [1981].

- (1987): *Die Sorge geht über den Fluß*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (1996): *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp [1966, 1988].
- (1996b): *Die Genesis der kopernikanischen Welt* (3 Bände). Frankfurt a.M.: Suhrkamp [1975].
- (1996c): *Höhlenausgänge*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp [1989].
- (1997): *Schiffbruch mit Zuschauer*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp [1979].
- (1998): *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp [1960].
- (1998b): *Lebensthemen. Aus dem Nachlaß*. Stuttgart: Reclam.
- (2000): *Die Vollzähligkeit der Sterne*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp [1997].
- (2001a): *Lebenszeit und Weltzeit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp [1986].
- (2001b): *Ästhetische und metaphorologische Studien*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (2002): *Zu den Sachen und zurück*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (2005): *Die Verführbarkeit des Philosophen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp [2000].
- (2006): *Arbeit am Mythos*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp [1979].
- BOEING, Niels (2006): *Eine für alles*. In: *Die Zeit*, Nr.38 (14.09.2006), S.41f.
- BORST, Arno (1983): *Weltgeschichten im Mittelalter?* In: Koselleck, Reinhardt / Stempel, Wolf-Dieter (Hrsg.): *Geschichte – Ereignis und Erzählung* (Poetik und Hermeneutik V). München: Fink [1973], S.452–456.
- BOURDIEU, Pierre (1987): *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp [frz. 1979].
- BRAUN, Maximilian (1937): *Kosovo. Die Schlacht auf dem Amselfelde in geschichtlicher und epischer Überlieferung*. Leipzig: Markert & Peters.
- BRISSON, Luc (1996): *Einführung in die Philosophie des Mythos. Band 1: Antike, Mittelalter und Renaissance*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- BRUNER, Jerome S. (1998): *Vergangenheit und Gegenwart als narrative Konstruktionen*. In: Straub, Jürgen (Hrsg.): *Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S.46–80.
- BURKE, Peter (2005): *Was ist Kulturgeschichte?* Frankfurt a.M.: Suhrkamp [engl. 2004].
- (2006): *Die drei Sprachen der Metapher*. In: *Historische Anthropologie*, Jg.14, Heft 1, S.1–10.
- BURKERT, Walter (1988): *Mythos und Mythologie*. In: Wischer, Erika (Hrsg.): *Propyläen Geschichte der Literatur. Erster Band: Die Welt der Antike*. Berlin: Propyläen, S.11–35.
- (1990): *Wilder Ursprung. Opferritual und Mythos bei den Griechen*. Berlin: Wagenbach.
- BURY, J.B. (2003): *The Idea of Progress. An Inquiry into its Origin and Growth*. Oxford: Project Gutenberg Literary Archive Foundation (Etext #4557) [1920].
- CARTER, Jonathan A. (2003): *Telling Times: History, Emplotment, and Truth*. In: *History and Theory* 42 (February 2003), S.1–27.
- CASSIRER, Ernst (1953): *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgemeinschaft [1923].
- (1985): *Der Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens*. Frankfurt a.M.: Fischer [engl. 1946].
- CHOJNACKI, Sven (2004): *Wandel der Kriegsformen? – Ein kritischer Literaturbericht*. In: *Leviathan* 3/2004, S.402–424.
- CONERMANN, Stephan (1999): *Mythen, Geschichte(n), Identitäten – eine Einführung*. In: dslb. (Hrsg.): *Mythen, Geschichte(n), Identitäten: Der Kampf um die Vergangenheit*. Hamburg: E.B.-Verlag 1999, S.1–32.
- CONNOR, Walker (1992): *The Nation and its Myth*. In: Smith, Anthony D. (Hrsg.): *Ethnicity and Nationalism*. Leiden: Brill, S.48–57.
- (1994): *Ethnonationalism. The Quest for Understanding*. Princeton: Princeton UP.
- CROCE, Benedetto (1927): *Die Philosophie Giambattista Vicos*. Tübingen: Mohr [ital. 1911].

- (1944): *Die Geschichte als Gedanke und als Tat*. Bern: Francke [ital. 1938].
- CRYSTAL, David (2005): *The Cambridge Encyclopedia of the English Language*. New York: Cambridge UP [1995].
- DETERING, Heinrich (2002): „*der Wahrheit, wie er sie erkennt, getreu*“ – *Aufgeklärte Toleranz und religiöse Differenz bei Christian Wilhelm Dohm*. In: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*. 54.Jg, No.4 (2002), S.326–351.
- DEUBNER, Ludwig (1966): *Attische Feste*. Berlin: Akademie [1932].
- DOMMERBRUCH-GUDRICH, Gerold (2005): *Mythen. 50 Klassiker*. Hildesheim: Gerstenberg [2000].
- DORN, Verena (2005): *Die Transformation der Haskala zum prosvěšćenie in der Überlieferung*. In: *Judaica. Beiträge zum Verstehen des Judentums* 61 (2005) 2, S. 110–127.
- DÖRNER, Andreas (1996): *Politischer Mythos und symbolische Politik. Der Hermannmythos: zur Entstehung des Nationalbewußtseins der Deutschen*. Hamburg: Rowohlt.
- DREYFUS, Hubert L. (1994) / Rabinow, Paul: *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*. Weinheim: Beltz Athenäum [engl. 1982/3].
- DUERR, Hans Peter (2005): *Die Tatsachen des Lebens. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß* (Band 5). Frankfurt a.M.: Suhrkamp [2002].
- DUMMETT, Michael (2005): *Wahrheit und Vergangenheit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp [engl. 2004].
- DUX, Günther (1988): *Das historische Bewußtsein der Neuzeit. Anthropologie als Grundwissenschaft*. In: *Saeculum* 39 (1988), S.82–95.  
(2000): *Historisch-genetische Theorie der Kultur. Instabile Welten. Zur prozessualen Logik im kulturellen Wandel*. Weilerwist: Velbrück.
- ECO, Umberto (1977): *Zeichen. Einführung in einen Begriff und seine Geschichte*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp [ital. 1973].
- ELWERT, Georg (2004): *Anthropologische Perspektiven auf Konflikt*. In: Eckert, Julia M. (Hrsg.): *Anthropologie der Konflikte*. Bielefeld: Transcript, S.26–38.

- (2005): *Fragmente zu einer Konflikttheorie als Instrument des Gesellschaftsvergleichs*. In: *Sociologus* 55. Jg. (2005), Heft 1, S.9–37.
- EPPLER, Erhard (1992): *Kavalleriepferde beim Hornsignal. Die Krise der Politik im Spiegel der Sprache*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- FERDOWSKI, Mir A. (2001): *Konfliktprävention und Friedenskonsolidierung – Neue Agenda für das 21. Jahrhundert*. In: Opatz, Peter J. (Hrsg.): *Weltprobleme im 21. Jahrhundert*. München: Fink (UTB), S.245–260.
- FINSEN, Hans Carl (2001): *Die Rhetorik der Nation. Redestrategien im nationalen Diskurs*. Tübingen: Attempto.
- FLAIG, Egon (2005): *Der mythogene Vergangenheitsbezug bei den Griechen*. In: Assmann, Jan / Müller, Klaus E. (Hrsg.): *Der Ursprung der Geschichte. Archaische Kulturen, das Alte Ägypten und das Frühe Griechenland*. Stuttgart: Klett-Cotta, S.215–248.
- FLOOD, Christopher G. (2003): *Politischer Mythos. Eine theoretische Einführung*. [engl. 1996] In: Barner, Wilfried / Detken, Anke / Wesche, Jörg (Hrsg.): *Texte zur modernen Mythen Theorie*. Stuttgart: Reclam, S.301–315.
- FOUCAULT, Michel (1974): *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp [frz. 1966].
- (1981): *Archäologie des Wissens*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp [frz. 1973].
- (1998): *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*. In: Conrad, Christoph / Kessel, Martina (Hrsg.): *Kultur & Geschichte. Neue Einblicke in eine alte Beziehung*. Stuttgart: Reclam, S.43–70 [frz. 1974].
- (2003): *Die Ordnung des Diskurses*. Frankfurt a.M.: Fischer [frz. 1972].
- FRANÇOIS, Etienne (2001) / Schulze, Hagen: *Einleitung*. In: dslb. / dslb. (Hrsg.): *Deutsche Erinnerungsorte, Band 1*. München: Beck, S.9–25.
- FREIST, Dagmar (2005): *Einleitung: Staatsbildung, lokale Herrschaftsformen und kultureller Wandel in der Frühen Neuzeit*. In: dslb. / Asch, Ronald G. (Hrsg.): *Staatsbildung als kultureller Prozess. Strukturwandel und Legitimation von Herrschaft in der Frühen Neuzeit*. Köln: Böhlau, S.1–47.

- FRYE, Northrop (2003): *Theorie des Mythos*. [engl. 1957] In: Barner, Wilfried / Detken, Anke / Wesche, Jörg (Hrsg.): *Texte zur modernen Mythenrezeption*. Stuttgart: Reclam, S.109–116.
- FUHRMANN, Manfred (1971) (Hrsg.): *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption* (Poetik und Hermeneutik IV). München: Fink.
- GADAMER, Hans-Georg (1965): *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr [1960].  
 (1967): *Kleine Schriften I. Philosophie – Hermeneutik*. Tübingen: Mohr.  
 (1986): *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr.  
 (2000): *Der Anfang der Philosophie*. Stuttgart: Reclam [ital. 1993].  
 (2003): *Historik und Sprache*. [1987] In: Koselleck, Reinhart: *Zeitschichten. Studien zur Historik*. Mit einem Beitrag von Hans-Georg Gadamer. Frankfurt a.M.: Suhrkamp [2000], S.119–127.
- GAWLICK, Günther (2001): *Theodizee für den Alltag. Bemerkungen zur Rezeption von A.A. Sarasas Ars semper gaudendi in der deutschen Aufklärung*. In: Oberhausen, Michael (Hrsg.): *Vernunftkritik und Aufklärung. Studien zur Philosophie Kants und seines Jahrhunderts*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, S.129–144.
- GEHLEN, Arnold (1975): *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*. Frankfurt a.M.: Athenaeon.
- GEHRKE, Hans-Joachim (1994): *Mythos, Geschichte, Politik – antik und modern*. In: *Saeculum* 45 (1994), S.239–264.  
 (2000): *Mythos, Geschichte und kollektive Identität. Antike exempla und ihr Nachleben*. In: Dahlmann, Dittmar / Potthoff, Wilfried (Hrsg.): *Mythen, Symbole und Rituale. Die Geschichtsmächtigkeit der Zeichen in Südosteuropa im 19. und 20. Jahrhundert*. Frankfurt a.M.: Peter Lang, S.1–24.
- GELLNER, Ernest (1983): *Nations and Nationalism*. Ithaca, NY: Cornell UP.
- Gellner, Ernest (1999): *Adam's Navel: 'Primordialists' versus 'Modernists'*. In: Mortimer, Edward (Hrsg.): *People, Nation & State. The Meaning of Ethnicity & Nationalism*. New York: Tauris, S.31–35.
- GESTWA, Klaus (2004): *Formen interethnischer Gewalt. Die Großbaustellen des Stalinismus*. In: *Historische Anthropologie* 2/2004, S.199–210.



- GEYER, Carl Friedrich (1982): *Das „Jahrhundert der Theodizee“*. In: Kant-Studien, 73. Jg. (1982), Heft 4, S.393–405.
- (1996): *Mythos. Formen, Beispiele, Deutungen*. München: Beck.
- GLENNY, Misha (1996): *The Fall of Yugoslavia. The Third Balkan War*. New York: Penguin.
- GIESEN, Bernhard (1993): *Die Intellektuellen und die Nation. Eine deutsche Achsenzeit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (1999a): *Kollektive Identität. Die Intellektuellen und die Nation 2*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (1999b): *Codes kollektiver Identität*. In: Gephart, Werner / Wadenfels, Hans (Hrsg.): *Religion und Identität. Im Horizont des Pluralismus*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S.13–43.
- GIORDANO, Christian (1997): *Ethnizität: Prozesse und Diskurse im interkulturellen Vergleich*. In: Hettlage, Robert / Deger, Petra / Wagner, Susanne (Hrsg.): *Kollektive Identität in Krisen. Ethnizität in Religion, Nation, Europa*. Opladen: Westdeutscher Verlag, S.56–72.
- GOERTZ, Hans-Jürgen (2001): *Unsichere Geschichte. Zur Theorie historischer Referentialität*. Stuttgart: Reclam.
- GOLDSTEIN, Yaacov (1991): *The Settlement Ethos in the Jewish and Zionist Thought*. In: Mor, Menachem (Hrsg.): *Eretz Israel, Israel, and the Jewish Diaspora. Mutual Relations*. Lanham: University Press of America, S.80–92.
- GRABNER-HAIDER, Anton (1989): *Strukturen des Mythos. Theorie einer Lebenswelt*. Stuttgart: Lang.
- GRAF, RÜDIGER (2005): *Diskursanalyse und radikale Interpretation. Davidsonianische Überlegungen zu Grenzen und Transformationen historischer Diskurse*. In: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften*, Heft 4/2005 (16. Jg.), S.60–80.
- GRAUS, František (1980): *Die Nationenbildung der Westslawen im Mittelalter*. Sigmaringen: Thorbecke.
- GREENFELD, Liah (1993): *Nationalism. Five Roads to Modernity*. Cambridge: Harvard UP [1992].
- GULIAN, C. I. (1981): *Mythos und Kultur. Zur Entwicklungsgeschichte des Denkens*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- GURR, Ted Robert (1995): *Minorities at Risk. A Global View of Ethnopolitical Conflicts*. Washington, DC: United States Institutes of Peace Press [1993].
- HAAM, Achad (1923): *Am Scheidewege. Gesammelte Aufsätze. Zweiter Band*. Berlin: Jüdischer Verlag.
- HABERMAS, Jürgen (1988): *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp [1983].
- HAGA, Tsutomu (1991): *Theodizee und Geschichtstheologie. Ein Versuch der Überwindung der Problematik des deutschen Idealismus bei Karl Barth*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- HÄRING, Hermann (1999): *Das Böse in der Welt. Gottes Macht oder Ohnmacht?* Darmstadt: Primus.
- HASTINGS, Adrian (1999): *The Construction of Nationhood. Ethnicity, Religion and Nationalism*. Cambridge: Cambridge UP [1997].
- HAUMANN, Heiko (1998): *Zionismus und die Krise jüdischen Selbstverständnisses. Tradition und Veränderung im Judentum*. In: dslb. (Hrsg.): *Der Traum von Israel. Die Ursprünge des modernen Zionismus*. Weinheim: Beltz Athenäum, S.7–64.
- HECKMANN, Friedrich (1997): *Ethnos – eine imaginierte oder reale Gruppe? Über Ethnizität als soziologische Kategorie*. In: Hettlage, Robert / Deger, Petra / Wagner, Susanne (Hrsg.): *Kollektive Identität in Krisen. Ethnizität in Religion, Nation, Europa*. Opladen: Westdeutscher Verlag, S.46–55.
- HENRICH, Dieter (1979): *„Identität“ – Begriffe, Probleme, Grenzen*. In: Marquard, Odo / Stierle, Karlheinz (Hrsg.): *Identität (Poetik und Hermeneutik VIII)*. München: Fink, S.133–186.
- HERTZBERG, Arthur (1997): *The Zionist Idea. A Historical Analysis and Reader*. Philadelphia: Jewish Publication Society [1959].
- HETZEL, Andreas (2006): *Metapher und Einbildungskraft. Zur Darstellbarkeit des Neuen*. In: *Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie* 2006/1, S.77–91.
- HEYER, Andreas (2005): *Die französische Aufklärung um 1750. Die Diskurse der französischen Aufklärung in der Mitte des 18. Jahrhunderts zwischen Tradition und Innovation. Band I*. Berlin: uni-edition.

- HOBBSAWM, Eric (1997): *On History*. New York: The New Press.
- (2003): *Mass-Producing Traditions: Europe, 1870–1914*. In: dslb. / Ranger, Eric (Hrsg.): *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge UP [1983], S.263–307.
- (2005): *Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780*. Frankfurt a.M.: Campus [engl. 1990].
- HOLZHEY, Helmut (1988): *Cassirers Kritik des mythischen Bewußtseins*. In: dslb. / Braun, Hans-Jürgen / Orth, Ernst Wolfgang (Hrsg.): *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S.191–205.
- HOROWITZ, Donald L. (1992): *Irredentas and Secessions: Adjacent Phenomena, Neglected Connections*. In: Smith, Anthony D. (Hrsg.): *Ethnicity and Nationalism*. Leiden: Brill, S.118–130.
- (2000): *Ethnic Groups in Conflict*. Berkeley: University of California Press [1985].
- HUBER, Wolfgang (1982): *Theodizee*. In: Rudolph, Enno / Stöve, Eckehart (Hrsg.): *Geschichtsbewusstsein und Rationalität. Zum Problem der Geschichtlichkeit in der Theoriebildung*. Stuttgart: Klett-Cotta, S.371–406.
- HÜBNER, Kurt (1989): *Aufstieg vom Mythos zum Logos? Eine wissenschaftstheoretische Frage*. In: Kemper, Peter (Hrsg.): *Macht des Mythos – Ohnmacht der Vernunft?* Frankfurt a.M.: Fischer, S.33–52.
- IGNATIEFF, Michael (1995): *Blood and Belonging. Journeys into the New Nationalism*. New York: Farrar, Straus and Giroux [1993].
- (2000): *Die Zivilisierung des Krieges. Ethnische Konflikte, Menschenrechte, Medien*. Hamburg: Rotbuch [engl. 1998].
- KAHL, Martin (2004) / Teuch, Ulrich: *Sind die „neuen Kriege“ wirklich neu?* In: *Leviathan* 3/2004, S.382–401.
- KALDOR, Mary (1999): *New and Old Wars: Organised Violence in a Global Era*. Palo Alto, CA: Stanford UP. .
- KANSTEINER, Manfred (2002): *Finding Meaning in Memory: A Methodological Critique of Collective Memory Studies*. In: *History and Theory* 41 (May 2002), S.179–197.

- KANT, Immanuel (1981): *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik. Erster Teil* (Werke in zehn Bände, Band 9). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft [1964].
- KARADY, Victor (1999): *Gewalterfahrung und Utopie. Juden in der europäischen Moderne*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- KITROMILIDES, Paschalis M. (1989): 'Imagined communities' and the Origins of the National Question in the Balkans. In: *European History Quarterly*, Vol.19 (1989), S.149–94.
- KITTLER, Friedrich (2001): *Eine Kulturgeschichte der Kulturwissenschaft*. München: Fink [2000].
- KITTSTEINER, Heinz Dieter (1993): *Die Abschaffung des Teufels im 18. Jahrhundert. Ein kulturhistorisches Ereignis und seine Folgen*. In: Schuller, Alexander / Rahden, Wolfert von (Hrsg.): *Die andere Kraft. Zur Renaissance des Bösen*. Berlin: Akademie, S.55–94.
- KLIMÓ, Árpád von (2004): *Das Ende der Nationalismusforschung? Bemerkungen zu einigen Neuerscheinungen über „Politische Religion“, „Feste“ und „Erinnerung“*. In: *Neue Politische Literatur* 49/2004, S.273–292.
- KNEBEL, Sven K. (1991): *Necessitas moralis ad optimum. Zum historischen Hintergrund der Wahl der besten aller möglichen Welten*. In: *Studia Leibnitiana*, Band XXIII/1 (1991), S.3–24.
- KOSSELLECK, Reinhard (1975) / Meier, Christian / Engels, Odilo / Günther, Horst: *Geschichte, Historie*. In: Brunner, Otto / Conze, Werner / dslb. (Hrsg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Band 2 (E-G). Stuttgart: Klett, S.593–717.
- (1989): *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp [1979].
- (2003): *Zeitschichten. Studien zur Historik. Mit einem Beitrag von Hans-Georg Gadamer*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp [2000].
- KRAUS, Karl (1997): *Die Sprache*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- KREIMENDAHL, Lothar (1995): *Hume über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee um 1748*. In: dslb. (Hrsg.): *Aufklärung und Skepsis. Studien zur Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts*. Stuttgart: frommann-holzboog. S.145–172.

- KROIS, John Michael (1997): *Cassirer: Aufklärung und Geschichte*. In: Frede, Dorothea (Hrsg.): Ernst Cassirers Werk und Wirkung. Kultur und Philosophie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S.122–144.
- KUHLMANN, Hartmut (1990): *Auswahlbibliographie »Mythos« und »Mythologie«*. In: Bayer, Oswald (Hrsg.): Mythos und Religion. Interdisziplinäre Aspekte. Stuttgart: Calwer, S.176–181
- LALKOV, Milčo (1998): *Nationalismus auf dem Balkan heute oder das Erwachen eines alten Dämons*. In: Heuberger, Valeria (Hrsg.): Der Balkan. Friedenszone oder Pulverfaß? Frankfurt a.M.: Peter Lang, S.193–208.
- LANGEWIESCHE, Dieter (1995): *Nation, Nationalismus, Nationalstaat: Forschungsstand und Forschungsperspektiven*. In: Neue Politische Literatur 40/1995, S.190–236.
- (2003): *Krieg im Mythenarsenal europäischer Nationen und der USA. Überlegungen zur Wirkungsmacht politischer Mythen*. In: dslb. / Buschmann, Nikolaus (Hrsg.): Der Krieg in den Gründungsmythen europäischer Nationen und der USA. Frankfurt a.M.: Campus, S.14–22.
- LEMBERG, Eugen (1964): *Nationalismus. Band I: Psychologie und Geschichte*. Hamburg: Rowohlt.
- LEINER, Martin (1998): *Mythos – Bedeutungsdimensionen eines unscharfen Begriffs*. In: dslb. / Hörner, Volker (Hrsg.): Die Wirklichkeit des Mythos. Eine theologische Spurensuche. Gütersloh: Kaiser, S.30–56.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (2003): *Die Struktur des Mythos*. [frz. 1955] In: Barner, Wilfried / Detken, Anke / Wesche, Jörg (Hrsg.): Texte zur modernen Mythen Theorie. Stuttgart: Reclam, S.59–74.
- LLOYD, Geoffrey (2001): *Wissenschaft und Gesellschaft in antiken Kulturen*. In: Fried, Johannes / Süßmann, Johannes (Hrsg.): Revolutionen des Wissens. Von der Steinzeit bis zur Moderne. München: Beck, S.96–115.
- LOEWENSTEIN, Bedrich (1999): *Symbole, Mythen, nationale Integration. Anmerkungen zum Thema „Historische Feldbeherrschung“*. In: Behring, Eva / Richter, Ludwig / Schwarz, Wolfgang F. (Hrsg.): Geschichtliche Mythen in den Literaturen und Kulturen Ostmittel- und Südosteuropas. Stuttgart: Franz Steiner, S.23–31.

- LÖFFLER, Ulrich (1999): *Lissabons Fall – Europas Schrecken. Die Deutung des Erdbebens von Lissabon im deutschsprachigen Protestantismus des 18. Jahrhunderts*. Berlin: de Gruyter.
- LORENZEN, Paul (1985): *Grundbegriffe technischer und politischer Kultur. Zwölf Beiträge*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- LÖWITH, Karl (1953): *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*. Stuttgart: Kohlhammer [engl. 1949].
- (1956): *Wissen, Glaube und Skepsis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- (1968): *Vicos Grundsatz: verum et factum convertuntur. Seine theologische Prämisse und deren säkulare Konsequenzen*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.
- MACHIAVELLI, Niccolò (2003): *Il Principe – Der Fürst* (Italienisch/Deutsch). Stuttgart: Reclam [ital. 1532].
- MALCOM, Noel (1998): *Kosovo. A Short History*. New York: New York UP.
- MARKOWITSCH, Hans J. (2005) / Welzer, Harald: *Das autobiographische Gedächtnis. Hirnorganische Grundlagen und biosoziale Entwicklung*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- MARQUARD, Odo (1982): *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp [1973].
- (1983): *Beitrag zur Philosophie der Geschichte des Abschieds von der Philosophie der Geschichte*. In: Koselleck, Reinhardt / Stempel, Wolf-Dieter (Hrsg.): *Geschichte – Ereignis und Erzählung* (Poetik und Hermeneutik V). München: Fink [1973], S.241–250.
- (2001): *Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien*. Stuttgart: Reclam [1986].
- (2001b): *Philosophie des Stattdessen. Studien*. Stuttgart: Reclam [2000].
- (2004): *Individuum und Gewaltenteilung. Philosophische Studien*. Stuttgart: Reclam.
- (2005): *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*. Stuttgart: Reclam [1981].
- MCCRONE, David (2000): *The Sociology of Nationalism*. London: Routledge [1998].

- MEIER, Helmut G. (1979): *Orte neuer Mythen. Von der Universalpoesis zum Gesamtkunstwerk*. In: Poser, Hans (Hrsg.): *Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium*. Berlin: De Gruyter, S.154–173.
- MORRISON, James C. (1978): *Vico's Principle of Verum is Factum and the Problem of Historicism*. In: *Journal of the History of Ideas*. Vol. 39, No.4 (Oct-Dec 1978), S.579–595.
- MOSSE, George L. (1976): *Die Nationalisierung der Massen. Politische Symbolik und Massenbewegungen in Deutschland von den Napoleonischen Kriegen bis zum Dritten Reich*. Berlin: Ullstein [engl. 1975].
- MÜLLER, F. Max (1976): *Mythos als Krankheit der Sprache*. [1898] In: Schupp, Franz (Hrsg.): *Mythos und Religion*. Düsseldorf: Patmos, S.119–122..
- (1983): *Das Denken im Lichte der Sprache*. Frankfurt a.M.: Minerva [1888].
- MÜLLER, Klaus E. (1997): *Zeitkonzepte in traditionellen Kulturen*. In: dsIb. / Rösen, Jörn (Hrsg.): *Historische Sinnbildung. Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien*. Hamburg: Rowohlt, S.221–239.
- MÜNKLER, Herfried (2004): *Die neuen Kriege*. Hamburg: Rowohlt [2002].
- MUTZ, Reinhard (1993) / Grell, Gert / Wismann, Heinz: *Friedensgutachten 1992*. Münster: LIT.
- NEIMAN, Susan (2004): *Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp [engl. 2002].
- NIETHAMMER, Lutz (2000): *Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur*. Hamburg: Rowohlt.
- NISSEN, Astrid (2002) / Radtke, Katrin: *Warlords als neue Akteure der internationalen Beziehungen*. In: Albrecht, Ulrich / Kalman, Michael / Riedel, Sabine / Schäfer, Paul (Hrsg.): *Das Kosovo-Dilemma. Schwache Staaten und Neue Kriege als Herausforderung des 21. Jahrhunderts*. Münster: Westfälisches Dampfboot, S.141–156.
- NOLTE, Hans-Heinrich (1994) / Eschment, Beate / Vogt, Jens: *Nationalenbildung östlich des Bug*. Hannover: NLpB.
- NORA, Pierre (1998): *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*. Frankfurt a.M.: Fischer [frz. 1984/86].

- NOVALIS (2002): *Dichtungen*. Hamburg: Rowolth [1963].
- ORTEGA Y GASSET, José (1949): *Der Aufstand der Massen*. Stuttgart: DVA [span. 1929].
- PÊCHEUX, Michel (1984): *Metapher und Interdiskurs*. In: Link, Jürgen / Wülfing, Wulf (Hrsg.): *Bewegung und Stillstand in den Metaphern und Mythen. Fallstudien zum Verhältnis von elementarem Wissen und Literatur im 19. Jahrhundert*. Stuttgart: Klett-Cotta, S.93–99.
- PECKHAM, Robert Shannan (2004): *Internal Colonialism: Nation and Region in Nineteenth-century Greece*. In: Todorova, Maria (Hrsg.): *Balkan Identities. Nation and Memory*. New York: New York UP, S.41–59.
- PENSLAR, Derek (1991): *Subject/Object: The Relationship Between European and Palestinian Jewry in the Nineteenth Century*. In: Mor, Menachem (Hrsg.): *Eretz Israel, Israel, and the Jewish Diaspora. Mutual Relations*. Lanham: University Press of America, S.65–79.
- PETRY, Erik (2004): *Ländliche Kolonisation in Palästina. Deutsche Juden und früherer Zionismus am Ende des 19. Jahrhunderts*. Köln: Böhlau.
- POLKINGHORNE, Donald E. (1998): *Narrative Psychologie und Geschichtsbewußtsein. Beziehungen und Perspektiven*. In: Straub, Jürgen (Hrsg.): *Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S.12–45.
- PONTZEN, Alexandra (2003): *Das «Land der Väter» im politischen Zionismus Theodor Herzls*. In: dslb. / Stähler, Axel (Hrsg.): *Das Gelobte Land. Eretz Israel von der Antike bis zur Gegenwart*. Hamburg: Rowohlt, S.165–190.
- PREUBER, Heinz-Peter (2000): *Mythos als Sinnkonstruktion. Die Antikenprojekte von Christa Wolf, Heiner Müller, Stefan Schütz und Volker Braun*. Köln: Böhlau.
- RAHE, Thomas (1988): *Religiöse Zionstradition, säkularer Nationalismus und die Anfänge des Zionismus*. In: *Geschichte – Wissenschaft – Unterricht* 1988 (Heft 7), S.413–426.
- RILKE, Rainer Maria (1963): *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*. Frankfurt a.M.: Insel [1910].



- RITTER, Henning (1994): *Der Gast, der bleibt*. In: Jeismann, Michael / dslb. (Hrsg.): *Grenzfälle. Über den neuen und alten Nationalismus*. Reclam: Leipzig, S.356–381.
- ROHBECK, Johannes (2004): *Geschichtsphilosophie zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- ROTH, Gerhard (1987): *Erkenntnis und Realität: Das reale Hirn und seine Wirklichkeit*. In: Schmidt, Siegfried J. (Hrsg.): *Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S.229–255.
- RÜB, Matthias (1999): *Kosovo. Ursachen und Folgen eines Kriegs in Europa*. München: dtv.
- RUDOLPH, Enno (1990): *Mythos – Logos – Dogma. Eine Auseinandersetzung mit Hans Blumenberg*. In: Bayer, Oswald (Hrsg.): *Mythos und Religion. Interdisziplinäre Aspekte*. Stuttgart: Calwer, S.58–79.
- (1999): *Symbol und Geschichte. Cassirers Kritik der Geschichtsphilosophie*. In: Kittsteiner, Heinz Dieter (Hrsg.): *Geschichtszeichen*. Köln: Böhlau, S.137–151.
- RUSCH, Gebhard (1987): *Erkenntnis, Wissenschaft, Geschichte. Von einem konstruktivistischen Standpunkt*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- SAINE, Thomas P. (1987): *Von der Kopernikanischen bis zur Französischen Revolution. Die Auseinandersetzung der deutschen Frühaufklärung mit der neuen Zeit*. Berlin: Erich Schmidt.
- SARASIN, Philipp (2003): *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- SCHIRMER, Dietmar (1992): *Mythos – Heilshoffnung – Modernität. Politisch-kulturelle Deutungscodes in der Weimarer Republik*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- (2002): *Nationen und Nationalismus, imaginiert und mobilisiert*. In: *Neue Politische Literatur* 47/2002, S.389–402.
- Schmidt, Siegfried J. (2003): *Über die Fabrikation von Identität*. In: Kimminich, Eva (Hrsg.): *Kulturelle Identität. Konstruktion und Krisen*. Frankfurt a.M.: Lang. S.1–20.
- SCHMIDT-BIGGEMANN, Wilhelm (1988): *Theodizee und Tatsachen. Das philosophische Profil der deutschen Aufklärung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- SCHNÄDELBACH, Herbert (1987): *Vernunft und Geschichte. Vorträge und Abhandlungen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (2006): *Aufklärung und Religionskritik*. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Jg. 54 (2006), No. 3, S.331–345.
- SCHNEIDER, Norbert (1998): *Erkenntnistheorie im 20. Jahrhundert. Klassische Positionen*. Stuttgart: Reclam.
- SCHNEIDER, Wolfgang Ludwig (2004): *Grundlagen der soziologischen Theorien. Band 3: Sinnverstehen und Intersubjektivität – Hermeneutik, funktionale Analyse, Konversationsanalyse und Systemtheorie*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- SCHÖPFLIN, George (2000): *The Nature of Myths. Some Theoretical Aspects*. In: Schwandner-Sievers, Stephanie / Fischer, Bernd J. (Hrsg.): *Albanian Identities. Myth and History*. Bloomington: Indiana UP, S.26–30.
- SCHUBERT, Kurt (1999): *Messianismus. Hoffnung für die Glaubenden, Utopie für die Zweifler*. In: Hanak, Werner (Hrsg.): *Eden – Zion – Utopia. Zur Geschichte der Zukunft im Judentum*. Wien: Picus, S.83–95.
- SCHULTE, Christoph (2002): *Zur Debatte um die Anfänge der jüdischen Aufklärung*. In: Zeitschrift für Religions- und Zeitgeschichte. Jg.54 (2002), No.1, S.122–137.
- SCHUPP, Franz (1976): *Einleitung*. In: dslb. (Hrsg.): *Mythos und Religion*. Düsseldorf: Patmos, S.9–26.
- SEARLE, John R. (1997): *Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Zur Ontologie sozialer Tatsachen*. Hamburg: Rowohlt [engl. 1995].
- SEGEV, Tom (2003): *Elvis in Jerusalem. Die moderne israelische Gesellschaft*. Berlin: Siedler [hebr. 2001].
- SHAFER, Boyd D. (1955): *Nationalism: Myth and Reality*. New York: Harcourt, Brace & World.
- SHAPIRA, Anita (1998): *The Religious Motifs of the Labour Movement*. In: Almog, Shmuel / Reinharz, Jehuda / dslb. (Hrsg.): *Zionism and Religion*. Hanover: Brandeis UP, S.251–272.
- (1999): *Land and Power. The Zionist Resort to Force, 1881–1948*. Stanford: Stanford UP [1992].
- SHIMONI, Gideon (1995): *The Zionist Ideology*. Hanover: Brandeis UP.

- SMITH, Anthony D. (1991): *National Identity*. Reno: University of Nevada Press.
- (1999): *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Blackwell [1986].
- (1999b): *Myth and Memories of the Nation*. Oxford: Oxford UP.
- (2000): *Nations and Nationalism in a Global Era*. Cambridge: Polity Press [1995].
- (2000b): *The Nation in History. Historiographical Debates about Ethnicity and Nationalism*. Hanover: University Press of New England.
- (2003): *Chosen Peoples*. Oxford: Oxford UP.
- (2004): *The Antiquity of Nations*. Cambridge: Polity Press.
- SOOSTEN, Joachim von (1990): *Arbeit am Dogma. Eine theologische Antwort auf Hans Blumenbergs »Arbeit am Mythos«*. In: Bayer, Oswald (Hrsg.): *Mythos und Religion. Interdisziplinäre Aspekte*. Stuttgart: Calwer, S.80–100.
- SPETH, Rudolf (2000): *Nation und Revolution. Politische Mythen im 19. Jahrhundert*. Opladen: Leske + Budrich.
- STACHEL, Peter (2005): *Identität. Genese, Inflation und Probleme eines für die zeitgenössischen Sozial- und Kulturwissenschaften zentralen Begriffs*. In: *Archiv für Kulturgeschichte*. 87. Band (2005), Heft 2, S.395–425.
- STOLZ, Fritz (1988): *Der mythische Umgang mit der Rationalität und der rationale Umgang mit dem Mythos*. In: Schmid, Hans Heinrich (Hrsg.): *Mythos und Rationalität*. Gütersloh: Mohn, S.81–105.
- STRAUB, Jürgen (1999): *Personale und kollektive Identität. Zur Analyse eines theoretischen Begriffs*. In: Assmann, Aleida / Fries, Heidrum (Hrsg.): *Identitäten*. Frankfurt a.M. [1998], S.73–104.
- STREMMER, Gerhard (1991): *Gottes Güte und die Übel der Welt. Das Theodizee-Problem*. In: Bohnen, Alfred / Musgrave, Alan (Hrsg.): *Wege der Vernunft*. Tübingen: Mohr, S.192–224.
- TEPE, Peter (2001): *Mythos & Literatur. Aufbau einer literaturwissenschaftlichen Mythosforschung*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- THEIS, Robert (2001): *Gottes Spur in der Welt? Kant über den Optimismus um die Mitte der 1750er Jahre*. In: Oberhausen, Michael (Hrsg.): *Ver-*

- nunftkritik und Aufklärung. Studien zur Philosophie Kants und seines Jahrhunderts. Stuttgart: Frommann-Holzboog, S.351–363.
- THER, Philipp (2001): *Die Grenzen des Nationalismus: Der Wandel von Identitäten in Oberschlesien von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis 1939*. In: Hirschhausen, Ulrike von / Leonard, Jörn (Hrsg.): *Nationalismen in Europa. West- und Osteuropa im Vergleich*. Göttingen: Wallstein, S.322–346.
- TOPITSCH, Ernst (1979): *Gemeinsame Grundlagen mythischen und philosophischen Denkens*. In: Poser, Hans (Hrsg.): *Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium*. Berlin: De Gruyter, S.1–15.
- TREVOR-ROPER, Hugh (2003): *The Invention of Tradition: The Highland Tradition of Scotland*. In: Hobsbawm, Eric / Ranger, Eric (Hrsg.): *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge UP [1983], S.15–42.
- UGRESIC, Dubravka (1999): *Wie ist all das möglich?* In: NZZ Folio 06/1999, S.1–4.
- VANDERVELDE, Emil (1930): *Schaffendes Palästina. Der jüdische Aufbau heute und morgen*. Dresden: Reissner.
- VEGETTI, Mario (2004): *Der Mensch und die Götter*. In: Vernant, Jean-Pierre (Hrsg.): *Der Mensch der griechischen Antike*. Frankfurt a.M.: Magnus [ital. 1991], S.294–333.
- VICO, Giambattista (1965): *Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker*. Nach der Ausgabe von 1744 übersetzt und eingeleitet von Erich Auerbach. Berlin: de Gruyter [ital. 1744, dt. 1924].
- WALDMANN, Peter (1997): *Bürgerkrieg – Annäherung an einen schwer faßbaren Begriff*. In: Leviathan 4/1997, S.480–500.
- WALZER, Michael (1998): *Exodus und Revolution*. Frankfurt a.M.: Fischer [engl. 1985].
- WEBER, Eugene (1976): *Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France, 1870–1914*. Stanford: Stanford UP.
- WEBER, Max (2001): *Wirtschaft und Gesellschaft. Teilband 1: Gemeinschaften* (Max Weber Gesamtausgabe. Abteilung I, Band 22–1, hrsg. von Wolfgang J. Mommsen). Tübingen: J.C.B. Mohr.
- WEEKS, Theodore R. (2004): *A City of Three Nations: Fin-de-Siècle Warsaw*. In: Polish Review, Vol. XLIX, No.2 (2004), S.747–767.

- WEHLER, Hans-Ulrich (2004): *Nationalismus. Geschichte, Formen, Folgen*. München: Beck [2001].
- WEISS, Hilde (1998) / Reinprecht, Christoph: *Demokratischer Patriotismus oder ethnischer Nationalismus in Ost-Mitteleuropa? Empirische Analysen zur nationalen Identität in Ungarn, Tschechien, Slowakei und Polen*. Wien: Böhlau.
- WHITE, Hayden (1975): *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore: Johns Hopkins UP [1973].
- (1985): *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*. Baltimore: Johns Hopkins UP [1978].
- (1990): *The Content of the Form. Narrative Discourse und Historical Representation*. Baltimore: Johns Hopkins UP [1987].
- WHORF, Benjamin Lee (1991): *Sprache – Denken – Wirklichkeit. Beiträge zur Metalinguistik und Sprachphilosophie*. Hamburg: Rowohlt [engl. 1956].
- WINSTON, Michael (2005): *Medicine, Marriage and Human Degeneration in the French Enlightenment*. In: *Eighteenth-Century Studies*. Vol.38, No.2 (2005), S.263–281.
- WITTKOWER, Rudolf (2002): *Allegorie und der Wandel der Symbole in Antike und Renaissance*. Köln: DuMont [engl. 1977].