

Giorgi Maisuradze  
Genese und Genealogie

*Giorgi Maisuradze* hat Geschichte, Philosophie und Kulturwissenschaften in Tiflis, Saarbrücken und Berlin studiert. 2009 promovierte an der Humboldt Universität zu Berlin. Seit 2008 Wissenschaftlicher Mitarbeiter im Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin. Seit 2010 Assistenzprofessor an der Staatlichen Ilia-Universität Tbilisi.

Giorgi Maisuradze

# Genese und Genealogie

Zur Bedeutung und Funktion des  
Ursprungs in der Ordnung der Genealogie

Kulturverlag Kadmos Berlin

Die Drucklegung des Bandes wurde vom Bundesministerium für Bildung  
und Forschung unter dem Förderkennzeichen 01UG0712 gefördert

#### Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in  
der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind  
im Internet über <<http://dnb.d-nb.de>> abrufbar

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich  
geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlages  
unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen,  
Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung  
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Copyright © 2012, Kulturverlag Kadmos Berlin.

Wolfram Burckhardt

Alle Rechte vorbehalten

Internet: [www.kv-kadmos.com](http://www.kv-kadmos.com)

Umschlaggestaltung: Kaleidogramm

Gestaltung und Satz: Readymade, Berlin

Druck: Booksfactory

Printed in EU

ISBN (10) 3-86599-206-4

ISBN (13) 978-3-86599-206-2

# Inhalt

Vorwort.....	7
Einführung.....	11
1 Das Ursprungsparadigma.....	35
1.1 <i>genesis</i> und <i>paradeigma</i> .....	35
1.2 Der Kampf mit dem Ungeheuer: Kosmogonie.....	47
1.3 Geschaffen, nicht erzeugt: Anthropogonie.....	59
2 Einschreibung der Kosmogonie.....	70
2.1 »Was die Götter am Anfang taten«: Rituelle Wiederholung der Kosmogonie.....	70
2.2 Narrative Reproduktion: Genealogie des Helden.....	81
2.3 Geschlechterordnung.....	91
3 Verortung des Paradigmas und Konstruktion der Genealogie.....	105
3.1 Topologie des Kosmos.....	105
3.2 Verortung des Paradigmas.....	112
3.3 <i>Patria</i> und <i>Natio</i> : Konstruktion und Organisation der Genealogie.....	132
4. Die Ordnung der Genealogie und die »Theologie« der Macht	150
4.1 Die Macht des Ursprungs: Zur Genealogie der Gewalt	150
4.2 Der Demiurg und sein Repräsentant: Das genealogische Prinzip der Legitimation.....	163
4.3 Politische Theologie zwischen »Universalismus« und »Nationalismus«.....	176
Epilog: Das Prinzip Genealogie; antigenealogische Affekte...	192
Literaturverzeichnis.....	207



# Vorwort

Das Fragewort woher, das in der Frageliste der Menschheit ganz oben steht, findet am häufigsten an jener Person Anwendung, die sich außerhalb des Ortes ihrer Herkunft befindet – ob Herkunft oder Abstammung auf die ganze Wahrheit über jene Person, die gefragt wird, verweisen könnte – kann letztendlich zu dem uralten Glauben führen, nach welchem, wie Nietzsche formulierte, »am Anfang aller Dinge [...] das Wertvollste und Wesentlichste [stehe].«<sup>1</sup> Ein Ort, ein Land oder eine Gemeinschaft, hieße sie Sippe, Geschlecht oder Nation, die man durch seine Herkunft und die dadurch bestimmte Zugehörigkeit zu repräsentieren hat, vertreten die Personen, die in diesem *circulus vitiosus* der Repräsentationen sich auflösen und ihre singuläre Einmaligkeit zu Gunsten eines ›pluralen Ichs‹, das als etwas Gesamtes und Unpersönliches eintritt, abgeben. Dieses ›plurale Ich‹ ist das genealogische Ich, in dem nicht nur die lebenden Dazugehörigen, sondern auch die Ahnen einbezogen sind und mitsprechen. Hinter dieser mehrstimmigen Einheit steht die Vorstellung nach einem gemeinsamen Ursprung, der es erst ermöglicht, eine Vielzahl von Menschen unter einer Entität zusammenzuschließen. Der Stammbaum als das bildliche Symbol der Genealogie entstammt dem Ursprung und verbindet jedes einzelne Menschenkind nicht nur mit seinen Vorfahren und Vorahren, sondern sowohl mit den religiösen und politischen Institutionen, als auch Sinn- und Denkbildern, aus denen die genealogische Ordnung besteht. Ein wichtiges funktionales Element der Genealogie, das im Mythos am deutlichsten sichtbar ist, hat der Philosoph Klaus Heinrich hervorgehoben, indem

1 Friedrich Nietzsche, *Der Wanderer und sein Schatten*, in: ders.: *Kritische Studienausgabe*, Bd. 2, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, S. 540.

er über »die Macht der heiligen Ursprünge« sprach, die durch die Genealogie auf das von ihnen Abstammende übertragen wird – eine These, die wegweisend für mich bei der Arbeit an diesem Buch war. Die Macht, die vom Ursprung ausgeht, hat sowohl bindende, als auch legitimierende Funktionen, die den Zusammenhalt einer genealogisch konstruierten Ordnung zustande bringen. Diese Macht auszuspielen und zu untersuchen war die Aufgabe des vorliegenden Buches. Deswegen wurde der Blick auf die Figuren gerichtet, die im ursprungsmythischen Denken erzeugt sind und die archaischen Muster der Genealogie bilden.

»Genealogia« hieß auf Griechisch die Erzählung von der Geburt der Götter und der von ihnen erschaffenen Welt. Als Urform des Weltverstehens hat dieser Begriff Jahrhunderte lang die Ordnung der Dinge in der vormodernen Welt bestimmt: Die Weltordnung, welche die Griechen *Kosmos* nannten, war eine genealogische Konstruktion, die ihren Ursprung im »ursprungsmythischen Denken« hatte, das sie auch abbildete. So ist der Mythos vom Ursprung auch der Schlüssel zum Verständnis der genealogischen Ordnung, die nach der Logik des Ursprungs und seiner Übertragbarkeit durch die Blutsverwandtschaft und das Geburtsrecht konstruiert ist.

Die zwei großen Namen, mit denen der Begriff Genealogie oft rein assoziativ in Verbindung gebracht wird – Nietzsche und Foucault - haben sich in ihren Konzepten der Genealogie von jeglichen Ursprungsgedanken distanziert, denn der Ursprung liege bei den Göttern und habe nichts mit den realen Sachverhalten zu tun. Abgetrennt vom Ursprung und den Stammbäumen wurde die Genealogie zu einer kritischen Strategie, die, indem sie die Verschiebungen, Ungenauigkeiten oder gar Fälschungen aufdeckte, die genealogisch konstruierten Ordnung als eine Fiktion erkennen lässt. Diese Fiktion aber, die vom mythischen Ursprung ausgeht, wurde durch gewisse Institutionen und rituelle Praktiken ins Reale umgesetzt, das sich nie endgültig vom Mythos losgelöst hat. Im Gegenteil, die Repräsentation, durch die das Reale die Bühne der Geschichte betritt, stellt die Figuren auf, die den Ursprungsmythos aufwecken.

Das vorliegende Buch behandelt also die Genealogie, die vom mythischen Ursprung, der sich als Paradigma nachweisen lässt, abgeleitet wird. Der Ursprung als Paradigma bedeutet die Nachbildung und Steuerung der gesellschaftlich-politischen Ordnung nach

einem kosmogonischen Vorbild. Wie Protogonos – der »Erstgeborene« der orphischen Kosmogonie – ein urgöttliches Wesen, das in sich die Keime aller Seienden enthält, ist das Ursprungsparadigma ein Vorgänger, der die Zukunft weist und vorbestimmt. Am Ursprung durch die Genealogie verankert schufen die Menschen ihre ersten Gemeinschaften, die sich im Laufe der Geschichte zu den modernen Nationalstaaten entwickelten, wobei die Blutsverwandtschaften eine zweitrangige Rolle zu spielen scheinen, aber auch in der Zeit der Moderne ist die Menschheit nicht nur einmal in die »ursprungsmythische Geisteslage« vom »Blut und Boden« verfallen. 1933 schrieb Paul Tillich: »Der Ursprung enthält in sich das Gesetz des Kreislaufs: Was von ihm kommt, muss zu ihm zurück. Wo der Ursprung herrscht, kann es das Neue nicht geben. Die Herrschaft des Woher macht die Ernsthaftigkeit des Wozu unmöglich.«<sup>2</sup>

Dieses Buch ist als meine Doktorarbeit entstanden, die im Sommersemester 2009 von der philosophischen Fakultät III der Humboldt Universität zu Berlin als Dissertation angenommen wurde. Einige Jahre zuvor habe ich eine Abhandlung meines künftigen Doktorvaters – Prof. Dr. Thomas Macho – »So viele Menschen. Jenseits des genealogischen Prinzips«<sup>3</sup> gelesen, die mich noch vor der persönlichen Begegnung mit ihm für die Beschäftigung mit der Genealogie inspirierte. Meine Interessen für den Ursprungsgedanke verdanke ich meinen georgischen Lehrer Prof. Dr. Zurab Kiknadze, der mich – wie dies in dem ersten Satz seiner georgischen Übersetzung des Gilgamesch-Epos heisst, – in »die Tiefe« des Mythos hineinschauen ließ. Dafür und für die Ermutigung während des Studiums als sein Doktorand und für die wertvollen Ratschläge möchte ich mich hier ganz herzlich bei ihm bedanken. Das Manuskript wurde zur Buchfassung revidiert und überarbeitet, als ich am Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin arbeitete. Einen besonderen Dank möchte ich der Direktorin des ZfL – Prof. Dr. Dr. h. c. Sigrid Weigel für ihre Unterstützung aussprechen. Auch im ZfL hatte ich die Gelegenheit gehabt den Honorary Member des ZfL Professor

2 Paul Tillich, Die sozialistische Entscheidung, Berlin 1980, S. 26.

3 Thomas H. Macho, So viele Menschen. Jenseits des genealogischen Prinzips, in: Vor der Jahrtausendwende. Berichte zur Lage der Zukunft, hrsg. von Peter Sloterdijk, Frankfurt am M. 1990, S. 29–64.

Carlo Ginzburg kennen zu lernen, die Gespräche mit ihm haben mir bei der Gestaltung dieses Buches weiterhin geholfen, weswegen ich ihm sehr dankbar bin. Mein herzlicher Dank gilt Johanna Kaptein, Katrin Lechat und Katharina Voß für ihre Mühe, diesen Text in ein vernünftiges Deutsch zu bringen. Großen Dank Herrn Wolfram Burckhardt – dem Verleger dieses Buches – und dem Kulturverlag Kadmos für meine Aufnahme in ihrer Autorenreihe. Zuletzt möchte ich allen meinen Kollegen und Freunden, insbesondere Dr. Zaal Andronikashvili, Dr. Franziska Thun-Hohenstein, Dr. Dirk Naguschewski, Dr. Daniel Weidner, Luka Nakhutsrishvili, Jens Reinke und Thomas Weise für ihre Hilfsbereitschaft und ihren Beistand danken.

Giorgi Maisuradze

Berlin den 18. März 2013

# Einführung

»Genealogie« ist ein schillernder Begriff, der sich im Laufe seiner langen Lebensdauer in vielerlei Hinsicht erweitert und verändert hat. Zunächst bezeichnete »Genealogie« einfach die altgriechische Lehre über die Abstammung der Götter und Heroen. Nach vielfältigen Bedeutungsverlagerungen und inhaltlichen Transformationen stellt die »Genealogie« im gegenwärtigen universitären Kontext mittlerweile einen diskursübergreifenden epistemologischen Terminus dar, der nicht nur in sämtlichen Bereichen der Humanwissenschaften Anwendung findet, sondern zudem neue Möglichkeiten eröffnet, Natur- und Kulturwissenschaften miteinander zu verschränken.<sup>1</sup> Die primäre Funktion der Genealogie hat der Philosoph Bernard Williams in seinem letzten Werk *Truth and Truthfulness. An Essay in Genealogy* mit den folgenden Worten beschrieben:

Eine Genealogie ist eine Erzählung, die ein kulturelles Phänomen zu erklären versucht, indem sie beschreibt, wie es entstanden ist, wie es hätte entstehen können oder wie man sich seine Entstehung ausmalen könnte.<sup>2</sup>

In einer neueren systematischen Darlegung der Genealogie definiert Sigrid Weigel sie als »die Geschichte der symbolischen, ikonographischen und rhetorischen Praktiken, der Aufschreibungssysteme und Kulturtechniken, in denen das Wissen von Geschlechtern und Gattungen oder von der Abfolge des Lebens in der Zeit überliefert

<sup>1</sup> Sigrid Weigel, Inkorporation der Genealogie durch die Genetik, Vererbung und Erbschaft an Schnittstellen zwischen Bio- und Kulturwissenschaften, in: Genealogie und Genetik, hrsg. von Sigrid Weigel, Berlin 2002, S. 71–97.

<sup>2</sup> Bernard Williams, Wahrheit und Wahrhaftigkeit, Frankfurt am M. 2003, S. 38.

ist«. <sup>3</sup> Genealogie wird heutzutage einerseits als kritische und historische Methode, als hermeneutische Vorgehensweise, andererseits als Prinzip der Systembildung und Repräsentation, als Ordnung des Denkens und als »Urform des Weltverstehens« diskutiert. Insofern ist sie sowohl epistemologisch und methodologisch als auch systematisch von Bedeutung. »Die Genealogie«, so Wolfgang Speyer, »dürfte so den ältesten Versuch einer wissenschaftlich zu nennenden Systembildung darstellen. Mit Hilfe der Genealogie verstand man sich und die sichtbare Welt als Ergebnis einer endlichen Zahl der Zeugungen und führte so die Vielheit der Dinge und Wesen auf die göttliche Einheit, die Quelle des Zeugens, zurück.«<sup>4</sup>

Der Begriff *γενεαλογία* kommt zuerst bei Platon vor und wird als »Geschlechtsbeschreibung« übersetzt (»Hätte ich nun die Geschlechtsbeschreibung des Hesiodos nur in Gedanken [...]«).<sup>5</sup> Laut Wolfgang Speyer ist die Beschäftigung mit der Genealogie an die Verbreitung der Papyrusrollen und an das Buchwesen gebunden, als die griechischen Urphilologen bereits im 6. bis 5. Jahrhundert v. Chr. die mündlichen oder dichterischen Überlieferungen über die mythischen Heroen zu harmonisieren versuchten.<sup>6</sup> Einen ähnlichen Gebrauch fand der Begriff während der Renaissance, als er im 14. Jahrhundert in Giovanni Boccaccios Werk *Genealogia deorum gentilium* auftauchte. Boccaccio beschäftigte sich mit der Klassifizierung in der griechisch-römischen Mythologie. Diese philologische Arbeit hatte schon in der Antike eine klare politische Bedeutung, da die Adelsgeschlechter für sich beanspruchten, von den Göttern und Heroen abzustammen. Insofern standen die Genealogen im Dienst der Macht. Aus dieser Tradition heraus entwickelte sich die Genealogie ab dem Spätmittelalter in Europa zu einer genuinen Disziplin und bezeichnete die dynastische Abstammung und historische Verwandtschaft. Daraus entstand im 18. Jahrhundert eine Familien- und Geschlechtskunde, die die dynastischen und familiären Stammbäume

<sup>3</sup> Sigrid Weigel, *Genea-Logik. Generationen, Tradition und Evolution zwischen Kultur- und Naturwissenschaften*. München 2006, S. 26.

<sup>4</sup> Wolfgang Speyer, *Genealogie*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*. Hrsg. von Theodor Klauser, Bd. 9, Stuttgart 1976, Sp. 1148.

<sup>5</sup> Platon, *Kratylos* 396c. *Werke*, Bd. 3, übersetzt von Friedrich Schleiermacher, Darmstadt 1990, S. 438–439.

<sup>6</sup> Speyer, *Op. cit.*, Sp. 1167.

und Ahnentafeln mit ihrer gesamten heraldischen Symbolik zum Gegenstand ihrer wissenschaftlichen Reflexion machte. Johann Heinrich Zedler schrieb in seinem »Großen vollständigen Universal Lexicon« von 1734: »Genealogie heißt die Wissenschaft die Vorfahren eines Geschlechts in gehöriger Folge anzugeben. Dahero wirds auch die Geschlechts-Kunde genennet.«<sup>7</sup>

Im 18. Jahrhundert wurde die Genealogie auch als Disziplin an den Universitäten gelehrt. Mitte des 19. Jahrhunderts intensivierte sich ihr positiv-wissenschaftlicher Charakter als »die wissenschaftliche Darstellung des Ursprungs, der Fortpflanzung und des hierdurch begründeten Zusammenhangs der Geschlechter.«<sup>8</sup> Dabei ist nicht zu vergessen, dass die Genealogie in dieser Zeit noch getreu der Tradition nur für den Adel Geltung besaß und als »Wissenschaft vom Ursprung, der Folge und Verwandtschaft vornehmer Geschlechter« verstanden wurde.<sup>9</sup>

Dieser Aspekt – Genealogie als rechtliche und ideologische Grundlage der Dynastienherrschaft auf der Grundlage von Blutsverwandtschaft und dem daraus folgenden Erbschaftsrecht – prägte die politische und gesellschaftliche Ordnung des Mittelalters und der frühen Neuzeit.<sup>10</sup> Die Funktion von Stammbäumen und Ahnentafeln und der darauf beruhenden heraldischen Symbolik bestand in der Artikulation von Macht. Herkunft und verwandtschaftliche Zugehörigkeit dienten den Adelsgeschlechtern auch in der Antike als legitimierender Grundsatz. In den archaischen und »primitiven«

<sup>7</sup> Johann Heinrich Zedler, Großes vollständiges Universal Lexicon, Bd. 8, Halle/Leipzig 1734, S. 832.

<sup>8</sup> Wilhelm Schulz, Genealogie, in: Das Staats-Lexikon. Encyclopädie der sämtlichen Staatswissenschaften für alle Stände, Bd. 5, Altona 1847, S. 537.

<sup>9</sup> Universal-Lexikon der Gegenwart und Vergangenheit oder neuntes encyclopädisches Wörterbuch der Wissenschaften, Künste und Gewerbe, Bd. 3, Altenburg 1840, S. 64.

<sup>10</sup> Vgl. hierzu: Kilian Heck, Das Fundament der Machtbehauptung. Die Ahnentafel als genealogische Grundstruktur der Neuzeit, in: Genealogie und Genetik. S. 45–56; ders.: Genealogie als Monument und Argument. Der Beitrag dynastischer Wappen zur politischen Raumbildung der Neuzeit. München und Berlin 2002. Zum Thema Geburts- und Erbschaftsrecht als Legitimationsprinzip im Mittelalter: Gert Melville, Vorfahren und Vorgänger. Spätmittelalterliche Genealogien als dynastische Legitimation zur Herrschaft, in: Die Familie als sozialer und historischer Verband. Untersuchungen zum Spätmittelalter und zur frühen Neuzeit. Hrsg. von Peter-Johannes Schuler, Sigmaringen 1987, S. 203–309.

Gesellschaften bestimmte die »Nähe zu den Ahnen« die Bildung der hierarchischen Strukturen: »Jene Abstammungsgruppe, die dem gemeinsamen Vorfahren oder dem Stammvater am »nächsten« steht, nimmt die höchste Position ein [...].«<sup>11</sup>

Bei Lévi-Strauss tritt Verwandtschaft als primäre Kulturform auf. Er betrachtet das Inzestverbot und die daran gebundenen Eheregeln als Grundlage der elementaren Struktur der Verwandtschaft. Mit ihr wird auch die erste Grenze zwischen Natur und Kultur gezogen.<sup>12</sup> Entlang dieser Dichotomie entstehen die symbolischen Ordnungen, die einerseits die »Kultur« von der »Natur« abgrenzen und andererseits gesellschaftliche Hierarchien und Organisationen ordnen sollen. »Macht und Verwandtschaft stehen hier in einem dialektischen Verhältnis«, wie Georges Balandier schreibt.<sup>13</sup> Ein Clan oder Geschlecht legitimiert seinen Machtanspruch durch seine Herkunft, die sich auf den Mythos seines Ursprungs gründet. »Am Anfang« stehen aber die Götter oder Heroen, welche den Gründungsmythos der ganzen Gesellschaft darstellen.<sup>14</sup>

Der Theologe Paul Tillich, der den Begriff der »ursprungsmythischen Mächte« eingeführt hat, betont die differenzielle Funktion des Ursprungs: »Der Ursprung differenziert sich in edlen und gemeinen. Begriffe wie »edles Blut, edle Rasse, edles Geschlecht« treten hier auf. Der edle Ursprung ist göttlicher Ursprung, im Sinne besonderer Erwählung. Je näher ein Mensch dem Ursprung, desto seinmächtiger, desto edler ist er.«<sup>15</sup> Dieser Mythos stellt auch den Ursprung eines Volkes dar, *origo gentis*, der aus den miteinander verwandten Sippen eine *natio*, ein Volk stiftet. Die *Origo gentis* ist die Erzählung der göttlichen Abkunft eines Volkes, die im Kultfest gefeiert wird.<sup>16</sup> Paula Philippson betrachtet die Genealogie in ihrer Studie über Hesiods »Theogonie« als eine per se mythische Form, in der das Geschlecht (*genos*) und die gesamte Einheit des Kosmos »zur

11 Georges Balandier, Politische Anthropologie, München 1972, S. 92.

12 Claude Lévi-Strauss, Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft, Frankfurt am M. 1981, S. 77–106.

13 Balandier, Politische Anthropologie, S. 89.

14 Balandier, S. 92–93.

15 Paul Tillich, Die sozialistische Entscheidung, Berlin 1980 (1933), S. 25.

16 Vgl. Herwig Wolfram, Das Reich und die Germanen zwischen Antike und Mittelalter, Berlin 1990, S. 52.

Darstellung kommen«. <sup>17</sup> Das bedeutet auch, dass die Genealogie eine Darstellung des Ursprungs in seiner Gesamtheit und Ganzheit ist. Die genealogische Einheit verbindet den gesamten Kosmos mit dem Ursprung, der als der heiligste Topos im Zentrum des Schöpfungsmythos steht. Durch die genealogische Anbindung an diesen Mythos wird »die Macht der heiligen Ursprünge«<sup>18</sup>, also die schöpferische Macht, übertragen und repräsentiert. Auf diese Weise nimmt die Genealogie eine vermittelnde Funktion zwischen ihren legitimen Repräsentanten und dem legitimierenden Ursprung ein, der durch die Genealogie repräsentiert wird. Die heilige Macht überträgt sich innerhalb des Volkes auf die herrschende Dynastie, die sich in einer eigenen *origo gentis* als legitime Nachfolgerin der Götter darstellt. Allerdings beansprucht auch das Volk die Herrschaft über die Welt, die von seinen göttlichen Vorfahren geschaffen wurde. Dieses sakrale Geburtsrecht entwickelte sich in der Antike und im Mittelalter zu der *politischen Theologie*, die die politischen Ordnungen in dieser historischen Periode durch die genealogische Repräsentation des Heiligen bestimmte.

Die Verbreitung des Christentums führte zu wichtigen Veränderungen: Als der »Apostel der Völker« Paulus die Idee von Adam als dem einen Stammvater aller Menschen aus dem Judentum in die Christenheit übertrug, vereinte er damit blutsverwandtschaftlich das von ihm gestiftete »Christenvolk«. <sup>19</sup> Diese Theologie der Metaverwandtschaft liegt in der eucharistischen Einheit aller Christen im/als Leib Christi (»Ihr seid aber der Leib Christi und Glieder [...]« – 1.Kor. 12, 27) begründet. <sup>20</sup> Die römisch-christliche Vorstellung des *corpus Christi mysticum* beinhaltet das durch die Kirche, durch

<sup>17</sup> Paula Philippon, Genealogie als mythische Form. Studien zur Theogonie des Hesiod, in: Untersuchungen über den griechischen Mythos. Zürich 1944, S. 7–8.

<sup>18</sup> Klaus Heinrich, Die Funktion der Genealogie im Mythos, in: Ders.: Parmenides und Jona. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie. Frankfurt am M. 1982, S. 9–28, hier S. 12.

<sup>19</sup> Vgl. Arnold Angenendt, Der eine Adam und die vielen Stammväter. Idee und Wirklichkeit der *origo gentis* im Mittelalter, in: Herkunft und Ursprung. Historische und mythische Formen der Legitimation. Hrsg. von Peter Wunderli. Sigmaringen 1994, S. 27–52, hier S. 33.

<sup>20</sup> Ausführlich zu diesem Thema siehe: Henri de Lubac, *Corpus mysticum*. Eucharistie und Kirche im Mittelalter. Einsiedeln 1969.

Leib und Blut Christi vereinte Christenvolk.<sup>21</sup> Diese Verwandlung zog aber auch qualitative Änderungen in der sakralen Ordnung der Genealogie nach sich, die nun sowohl durch die kirchlichen Theologien als auch durch die politische Theologie des Christentums vorgenommen wurden. Einerseits kam mit Adam auch die durch seinen Sündenfall verursachte und genealogisch übertragene und übertragbare »Urschuld« in die Welt und damit ebenso das daraus resultierende Schuldbewusstsein, das von der Kirche zum Grundstein der christlichen Weltanschauung gemacht wurde. »Die Wahrnehmung der genealogischen Pflichten« bezeichnet Thomas Macho als die »Quelle existentialer Schuldenerfahrungen par excellence«.<sup>22</sup> Durch diese Theologie der Sünde wird die Genealogie in den Körper jedes Gläubigen eingeschrieben, der seine Erlösung mit dem corpus Christi verbindet.<sup>23</sup>

Andererseits sprach sich das Christentum durch Adam als Urvater der Menschheit gegen den antiken Gentilismus aus: Sagten Kirchenvertreter wie etwa Origenes, dass die Nationen Gefängnisse seien, aus denen Befreiung nur durch den wahren Weltherrscher Christus erlangt werden könne,<sup>24</sup> so setzte die politische Theologie alles auf die göttliche Herkunft der Obrigkeit<sup>25</sup> und auf die Gnade Gottes. Das stand aber nicht im Widerspruch zu der Bildung fiktiver Genealogien, in denen oft auf vorchristliche Art und Weise und durch Rückgriffe

<sup>21</sup> Vgl. Ernst Kantorowicz, *Pro patria mori*, in: Ders.: *Götter in Uniform. Studien zur Entwicklung des abendländischen Königtums*. Stuttgart 1998, S. 305.

<sup>22</sup> Thomas Macho, *So viele Menschen. Jenseits des genealogischen Prinzips*, in: *Berichte zur Lage der Zukunft*. Hrsg. von Peter Sloterdijk, Frankfurt am M. 1990, S. 29–64, hier S. 47.

<sup>23</sup> Rudolf Otto versuchte die Urschuld Adams zu entpersonalisieren und sie der menschlichen Gattung zuzuschreiben: »Sie ist eine Schuld der Gattung Mensch überhaupt, und sofern Adam eigentlich nicht ein einzelner Mensch ist, sondern, wie sein Name sagt, ›der Mensch‹ überhaupt, insofern passt es, bildlich zu sagen, sie sei die Schuld Adams.« Rudolf Otto, *Sühne und Urschuld*. München 1932, S. 39.

<sup>24</sup> Josef Ratzinger, *Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter*, Salzburg/München 1971, S. 41.

<sup>25</sup> »Es gibt keine Obrigkeit, die nicht von Gott stammt« (Röm. 13, 1). Zur staatspolitischen Bedeutung dieses Satzes von Paulus siehe: Hubert Cancik, »Alle Gewalt ist von Gott«. Römer 13 im Rahmen antiker und neuzeitlicher Staatslehren, in: *Staat und Religion*, hrsg. von Burkhard Gladigow, Düsseldorf 1981, S. 53–74.

auf die Mythologie der übernatürliche Ursprung einer Dynastie oder sogar eine Blutsverwandtschaft mit dem Geschlecht Christi behauptet wurde.<sup>26</sup> Im hochmittelalterlichen Europa verortete die politische Theologie die göttliche Vorsehung im königlichen Blut:

Sobald das Volk die Dynastie gewählt hatte, war die Wahl in der Schwebe: Die königliche Geburt an sich machte die Wahl des Prinzen zum Königtum, seine Erwählung durch Gott und die göttliche Vorsehung offenbar.<sup>27</sup>

Die Begründung des dynastischen Rechts auf das »Gottesurteil« schuf die Vorstellung der Kontinuität des »natürlichen Körpers« des Königs. Diese Vorstellung hatte weitere Momente der Einflussnahme des Politischen in den Bereich der Theologie zur Folge. Ernst Kantorowicz schreibt darüber:

Der Heilige Geist, der sich früher in den Stimmen der Wähler offenbart hatte, während seine Gaben durch die Salbung übertragen wurden, saß jetzt im königlichen Blut selbst, sozusagen *natura et gratia*, durch Natur und Gnade. In der Tat auch ›durch die Natur‹, denn das königliche Blut wurde nun zu einer geheimnisvollen Flüssigkeit, ›der vom Himmel kommt, steht über allen‹ (Joh. 3, 31).<sup>28</sup>

Erst im 19. Jahrhundert verliert dieses Prinzip seine Glaubwürdigkeit. Der politische Vorrang des Adels sowie seine genealogische Repräsentation wirken nun anachronistisch, was nicht zuletzt in Karl Marx' zynischer Rhetorik zum Ausdruck kommt:

Es ist daher bei dem Adel natürlich der Stolz auf das Blut, die Abstammung, kurz die *Lebensgeschichte ihres Körpers*; es ist natürlich diese *zoologische* Anschauungsweise, die in der Heraldik die ihr entsprechende Wissenschaft besitzt. Das Geheimnis des Adels ist *Zoologie*.<sup>29</sup>

<sup>26</sup> Vgl. Beate Kellner, Ursprung und Kontinuität. Studien zum genealogischen Wissen im Mittelalter. München 2004, S. 111; Angenendt, Op. cit., S. 42–46.

<sup>27</sup> Ernst Kantorowicz, Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters, München 1993, S. 332.

<sup>28</sup> Ebd., S. 333.

<sup>29</sup> Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: Marx/Engels Werke, Bd. 1, Berlin 1983, S. 311.

Auch nachdem die europäischen Herrscherdynastien ihre Macht verloren hatten, lebte das Prinzip der Mythologisierung der Herkunft oder der Heroisierung eines Politikers im persönlichen »Charisma des Führers« weiter, wie Max Weber es in seinem 1919 gehaltenen Vortrag »Politik als Beruf« bezeichnete.<sup>30</sup>

Vom christlichen Mittelalter bis in die frühe Neuzeit war die Genealogie die dominierende kulturelle und politische Denkform.<sup>31</sup> Doch auch in der Zeit der Aufklärung und Säkularisierung verlor sie nicht an Bedeutung. Das, was in der mittelalterlich-sakralen Ordnung als weltlich-vergänglich (*saeculum* – »vergängliche Zeit«) galt, eignete sich die transzendente Symbolik der mittelalterlichen Theologie an und machte es zum kollektiven Eigentum einer Nation: Aus dem Christenvolk entstanden einzelne Nationen, die nun ihre eigenen Gründungsmythen und Historien *umschrieben* und ihre säkularen Kultobjekte einrichteten. Die Ursprungsnarration wurde hier also in die Narration über den eigenen Ursprung umgeschrieben, und die heiligen Stätten wurden von den Erinnerungsorten verdrängt, wobei das Säkulare die Stellung als sakraler Signifikant einnahm.<sup>32</sup> Dies führte zur Entwicklung eines neuen territorialen Bewusstseins, das letztendlich seinen Ausdruck im französischen Begriff »*terrisme*« und in der Vorstellung von »*Blut und Boden*« fand: Hier erfolgt die fatale Verklammerung von Territorium und kollektiver Genealogie. Das Territorium ist die heilige Erde des Heimatlandes, in der die Gebeine der Vorfahren ruhen. So wird eben das zu neuem Leben erweckt, das einst von der römischen Kirche erst als *pagan*, »heidnisch«, denunziert worden war, dann aber toleriert wurde: Ein bäuerlich-ländlicher Glaube, in dem das offizielle Christentum vorchristliche ländliche Kulte und Feste in sich aufnahm.<sup>33</sup> Das lateinische Wort *paganus*, das ursprünglich *ländlich* bedeutete,

<sup>30</sup> Max Weber, *Politik als Beruf*. Frankfurt am M. 1999, S. 20f.

<sup>31</sup> Laut Howard Bloch bestimmte die Genealogie das Denken der meisten bedeutenden Persönlichkeiten von Augustin bis zur Renaissance. Siehe: Howard Bloch, *Etymologies and Genealogies. A Literary Anthropology of French Middle Ages*. Chicago 1983, S. 35. Zur Bedeutung der Genealogie im mittelalterlichen Europa siehe: Beate Kellner, *Ursprung und Kontinuität*.

<sup>32</sup> Vgl. Pierre Nora, *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*. Frankfurt am M. 1998, S. 56.

<sup>33</sup> Vgl. Richard Faber, »Pagan« und Neo-Paganismus. Versuch einer Begriffsklärung, in: *Die Restauration der Götter. Antike Religion und Neo-*

wurde vom Christentum für die Bezeichnung der »Heiden« auch deshalb gewählt, um den Unterschied zwischen dem christlichen Universalismus und der »heidnischen« Lokalländlichkeit sichtbar zu machen. Dies kann als gescheiterter Versuch gewertet werden, in der genealogischen Ordnung einen Paradigmawechsel zu erreichen. So geht die Vorstellung von *Blut und Boden* auf die vorchristliche Verpflanzung der Genealogie in das Land, in die Erde zurück, in der der Mensch von der Geburt bis zum Tod seinen Lebenskreis vollendet und in seinen in diesem Boden gesäten und wachsenden Nachkommen weiter fortlebt. Diese Idee beinhaltet auch die Urform von *Patria* – ein geographischer Ort, mit dem der Mensch durch seine Herkunft und Genealogie verbunden ist. Der in der Französischen Revolution zu neuer Bedeutung gekommene Begriff *patria* bindet den transzendenten Vater-Signifikanten an die »Erde« und lässt das durch den Begriff *Nation* vereinte »souveräne Volk« durch seine Nationalisierung die Macht des heiligen Ursprungs für sich erwerben.

Auch die mittelalterlichen Stammbäume und Ahnentafeln erhalten ihren jeweiligen säkularen Charakter: Thomas Macho betrachtet Freiheits- oder Weihnachtsbäume als »eine Parodie des Stammbaums«. <sup>34</sup> Stand der Weihnachtsbaum im Zentrum einer Familienfeier, die einen »verlorenen Ursprung« (Schleiermacher) ins Gedächtnis rief, so war der Freiheitsbaum ein Symbol für die nationale und politische Integration. Sein Pathos könnte auf seine aus archaischen Opferritualen stammende Natur zurückgehen, was auch in den Worten von Thomas Jefferson deutlich wird: »Der Baum der Freiheit muss von Zeit zu Zeit mit Patriotenblut und mit Tyrannenblut gewässert werden; das ist ein natürlicher Dung.« <sup>35</sup>

Paganismus, hrsg. von Richard Faber und Renate Schlesier, Würzburg 1986, S. 10–25, hier S. 17–19.

<sup>34</sup> Thomas Macho, Stammbäume, Freiheitsbäume und Geniereligion. Anmerkungen zur Geschichte genealogischer Systeme, in: Genealogie und Genetik, S. 15–43, hier S. 43. Eine noch weitergehende Parodie ist der Neujahrsbaum in der atheistischen Sowjetunion: Im Gegensatz zu seinem »Original«, dem Weihnachtsbaum, war der Neujahrsbaum noch ein weiteres Zeichen, durch das sich das Sowjetvolk von dem Rest der Welt auf dem Weg zu seinem eschatologischen Ziel – dem Aufbau des Kommunismus – unterschied.

<sup>35</sup> Zitiert nach Macho, Op. cit., S. 33.

Wie einst jeder Christ ein Glied des *corpus Christi* war, fühlt sich nun jeder Patriot als Repräsentant des eigenen Vaterlandes, was eben durch diesen in der Semantik des »Vaterlandes« wurzelnden Vater-Signifikanten legitimiert wird.

Waren die Nationalismen des 19. Jahrhunderts mit der Suche nach dem eigenen Ursprung und der Gestaltung ihrer nationalen Narrative<sup>36</sup> beschäftigt, so radikalisierte sich dieser Prozess zu Beginn des 20. Jahrhunderts mit der Vollendung einer »genealogische[n] Fiktion durch eine kollektive Adoptionsphantasie: *ein Volk, ein Reich, ein Führer*«. <sup>37</sup>

Die Suche nach dem Ursprung und der Gebrauch der Genealogie in der Neuzeit waren also überwiegend politisch motiviert. Das Ziel war die Schaffung einer neuen kollektiven Identität des »souveränen Volkes« als Nation (»*natio*, »[...] das Volk eines einzigen Blutes [...]«<sup>38</sup>), eines neuen Subjektes der Loyalität (*patria*) – Namensgeber der kollektiven Identität – und letztendlich eines neuen Imperialismus durch die Aneignung und Nationalisierung der transnationalen und universalistischen Idee des Imperiums.<sup>39</sup> Vielleicht ist es auf den Einfluss dieses politischen Klimas (oder auf die Konfrontation mit diesem Klima) zurückzuführen, dass die Genealogie im akademischen Bereich zu dieser Zeit auch anders wahrgenommen wurde, nämlich als Suche nach dem Ursprung und der Evolution der menschlichen Spezies (Darwin) und Gesellschaft (Morgan, Engels<sup>40</sup>), nach der Ursprache und Sprachverwandtschaft.<sup>41</sup> Die Funktion der Genealogie

<sup>36</sup> Vgl. Homi Bhabha, *Narrating the Nation*, in: *Nation and Narration*, hrsg. von Homi Bhabha, London/New York 1990, S. 1–7; Benedict Anderson, *Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*, Frankfurt/New York 1996, S. 88f.

<sup>37</sup> Macho, *So viele Menschen*, S. 56.

<sup>38</sup> Wolfram, *Op. cit.*, S. 52.

<sup>39</sup> Vgl. Carl Erdmann, *Die nichtrömische Kaiseridee*, in ders.: *Forschungen zur politischen Ideenwelt des Frühmittelalters*. Berlin 1951, S. 1–51, hier S. 1–3.

<sup>40</sup> Lewis Henry Morgan, *Die Urgesellschaft – »Ancient Society«*. Untersuchungen über den Fortschritt der Menschheit aus der Wildheit durch die Barbarei zur Zivilisation. Achenbach 1976 (1877); Friedrich Engels, *Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats* (1884), in: Karl Marx, Friedrich Engels, *Ausgewählte Schriften*, Bd. 2, Berlin 1972, S. 155–301.

<sup>41</sup> Vgl. Maurice Olender, *Die Sprache des Paradieses. Religion, Philologie und Rassentheorie im 19. Jahrhundert*. Aus dem Französischen von Peter D. Krumme, Frankfurt/New York 1995.

in den akademischen Disziplinen des 19. Jahrhunderts und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts bestand darin, eine vom Ursprung her kontinuierliche Entwicklungshistorie, ein Familiendrama der Menschheit zu konstruieren und darzustellen (wobei mit diesem Projekt durchaus unterschiedliche Intentionen verfolgt wurden).

Seit der Veröffentlichung von Michel Foucaults »Nietzsche, la généalogie, l'histoire«<sup>42</sup> hat sich jedoch noch eine andere Sichtweise auf die Genealogie bzw. eine andere Form ihrer Anwendung herausgebildet. Während Nietzsche-Kommentatoren sich bisher auf den Inhalt des Werkes »Zur Genealogie der Moral« und die dort diskutierten Themen wie Moral oder Schuldbewusstsein konzentrierten, hob Foucault den Begriff der *Genealogie* hervor und schrieb ihn zu einem neuen, kritischen Konzept um. Damit begann auch die massive Verbreitung und Anwendung der Genealogie in den humanwissenschaftlichen Praktiken, was unter anderem zur Folge hatte, dass dieser Begriff oft mit den Namen Nietzsche und Foucault assoziiert wird. Trotzdem ist die Bedeutung der Genealogie sowohl bei Nietzsche als auch bei Foucault nicht ganz eindeutig.<sup>43</sup>

In der Vorrede zur »Genealogie der Moral« bezeichnet Nietzsche es als die Aufgabe seines Buches, »die Herkunft unserer moralischen Vorurteile«<sup>44</sup> zu klären. Einige Seiten weiter schreibt er:

Wir haben eine Kritik der moralischen Werthe nöthig, der Werth dieser Werthe ist selbst erst einmal in Frage zu stellen – und dazu thut eine Kenntniss der Bedingungen und Umstände noth, aus denen sie gewachsen, unter denen sie sich entwickelt und verschoben haben [...].<sup>45</sup>

Neun Jahre vor der Veröffentlichung von Foucaults Aufsatz hatte Gilles Deleuze in seinem Buch »Nietzsche et la philosophie« den Begriff der *Genealogie* bei Nietzsche thematisiert und ihn an »Wertschätzung« geknüpft: »Genealogie meint zugleich den Wert der Herkunft und

<sup>42</sup> Michel Foucault, Nietzsche, la généalogie, l'histoire, in: Hommage à Jean Hyppolite, Paris 1971, S. 145–172; deutsch: Nietzsche, die Genealogie, die Historie, in: Michel Foucault, Subversion des Wissens, Frankfurt am M. 1996, S. 69–90.

<sup>43</sup> Vgl. Raymond Geuss, Nietzsche and Genealogy, in: Morality, Culture and History. Essays on German Philosophy, Cambridge 2004, S. 1–28, hier S. 1; Rudi Visker, Michel Foucault – Genealogie als Kritik, München 1991, S. 11–15.

<sup>44</sup> Friedrich Nietzsche, Zur Genealogie der Moral. Kritische Studienausgabe Bd. 5, S. 248.

<sup>45</sup> Nietzsche, Op. cit., S. 253.

die Herkunft der Werte. Sie steht zum absoluten Charakter der Werte ebenso im Gegensatz wie zu deren relativem oder nützlichem. Genealogie bezeichnet das differentielle Element der Werte, dem ihr Wert selbst entspringt. Sie meint demnach Herkunft oder Entstehung, aber auch Differenz oder Distanz in der Herkunft.«<sup>46</sup> Wenn man Deleuze folgend Nietzsches Genealogie als eine solche Konzeption versteht, dann stellt diese das Gegenteil jener Genealogie dar, die die göttliche Macht des Ursprungs und seine Kontinuität behauptet.<sup>47</sup> Das Vorhaben seiner »Konzeption« bezeichnet Nietzsche darin, »die Richtung zur wirklichen Historie der Moral zu gehen«; es geht also um »[...] das Graue, will sagen, das Urkundliche, das Wirklich-Feststellbare, das Wirklich-Dagewesene, kurz die ganze lange, schwer zu entziffernde Hieroglyphenschrift der menschlichen Moral-Vergangenheit!«<sup>48</sup> So wird die Genealogie als »wirkliche Historie« auch gegen die genealogisch konstruierte Geschichte gerichtet. Sie erhält einen subversiven Charakter,<sup>49</sup> der den göttlichen Ursprung in die »*pudenda origo*«, die schädliche Herkunft verwandelt.

Dementsprechend muss hier zwischen zwei verschiedenen Genealogien unterschieden werden, die Bernard Williams als »reale« und »fiktive« Genealogie bezeichnet, wobei die reale Genealogie »dafür sorgt, dass historische Fakten und funktionalistische Abstraktionen dort bleiben, wo sie hingehören.«<sup>50</sup> Die Funktion der Genealogie bei Nietzsche ist eine allumfassende Entzauberung, die die Täuschungen und Fälschungen, auf denen das ganze Wertesystem beruht, offenbart und so letztendlich zur »Umwertung aller Werte« führt:

Ehemals suchte man zum Gefühl der Herrlichkeit des Menschen zu kommen, indem man auf seine göttliche Abkunft hinzeigte: Dies ist jetzt ein verbotener Weg geworden, denn an seiner Tür steht der Affe.<sup>51</sup>

46 Gilles Deleuze: Nietzsche und die Philosophie. München 1976, S. 6.

47 Vgl.: »Giving a ›genealogy‹ is for Nietzsche the exact reverse of what we might call ›tracing pedigree‹. – Geuss, Op. cit., S. 1.

48 Nietzsche, Op. cit., S. 254.

49 Vgl. Alasdair MacIntyre, Three Rival Versions of Moral Enquiry, London 1990, S. 32–57.

50 Williams, Op. cit., S. 60.

51 Nietzsche: Morgenröte, §49.

Auf diese Weise erhält die Genealogie eine methodologische Funktion als negative, sogar apophatische Methode,<sup>52</sup> die zunächst zur Feststellung der Unechtheit dient: »Ich habe die Wahrheit entdeckt dadurch, dass ich zuerst die Lüge als Lüge empfand.«<sup>53</sup>

Genau diese Unechtheit inspiriert Michel Foucault zu einer neuen Auffassung von Nietzsches Genealogie. Foucault stellt die Genealogie der traditionellen historischen Methode entgegen.<sup>54</sup> Noch in der »Archäologie des Wissens« schrieb er über die Historiker, die die Kontinuität der Geschichte zu schildern versuchen, dass sie daran gewöhnt sind, »nach Ursprüngen zu suchen, unbegrenzt die Linie des Rückläufigen abzulaufen, Traditionen zu rekonstruieren, Entwicklungskurven zu verfolgen, Teleologien zu entwerfen [...]«.<sup>55</sup> Dagegen ist es das Ziel der Genealogie, »die Einmaligkeit der Ereignisse unter Verzicht auf eine monotone Finalität ausfindig zu machen«.<sup>56</sup>

Für Foucault ist es die Aufgabe der Genealogie als Methode oder sogar Disziplin, Diskontinuitäten in der Geschichte aufzuspüren und den Vorrang der Ursprünge, der unveränderlichen Wahrheiten zu zerstören:

Indem sie die Gegenwart in den Ursprung versetzt, erzeugt die Metaphysik den Glauben an die geheime Arbeit einer Bestimmung, die allmählich zutage tritt. Die Genealogie hingegen weist die verschiedenen Unterwerfungssysteme auf: Nicht die vorgreifende Macht eines Sinnes, sondern das Hasardspiel der Überwältigungen.<sup>57</sup>

Schon in seinem programmatischen Nietzsche-Aufsatz artikuliert Foucault seine eigene Konzeption der Genealogie, in der er sich von jener Form der Ursprungserzählung als lineares bzw. kontinuierliches System distanzieren. Im Hinblick auf Nietzsches Terminologie unterscheidet er dabei zwischen der Herkunft als Abstammung, die an Leib und Erbschaft gebunden ist – »wie die Geschichte am Leib

52 Giorgi Maisuradze, (Nietzsche), die Genealogie, die Biographie, in: Grundlagen der Biographik. Theorie und Praxis des biographischen Schreibens. Hrsg. von Christian Klein, Stuttgart und Weimar 2002, S. 107–113, hier S. 109–110.

53 Nietzsche: *Ecce Homo*, S. 366.

54 Vgl. Philipp Sarasin, *Darwin und Foucault*. Frankfurt am M. 2009, S. 225.

55 Michel Foucault, *Archäologie des Wissens*. Frankfurt am M. 1995, S. 23.

56 Michel Foucault, *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, S. 69.

57 Foucault, *Op. cit.*, S. 76.

nagt«<sup>58</sup> –, und der Entstehung, »also das Heraustreten der Kräfte auf die Szene, ihr Sprung aus den Kulissen auf die offene Bühne«.<sup>59</sup>

Kurz zusammengefasst geht es sowohl Nietzsche als auch Foucault darum, durch die Anwendung der Genealogie auf die Weltgeschichte radikal jenes »erhabene«, teleologische Bild zu entmythologisieren, wie es etwa von Hegel dargelegt wurde: dass nämlich die Welt und ihre Geschichte von der Vernunft regiert sei und zur Freiheit strebe.<sup>60</sup>

Es handelt sich dabei um ein Verfahren, das die historischen Tatsachen aus der Kontinuität der Geschichte herauslöst und ein Gegenbild aufzeigt, das aus Brüchen und Zufälligkeiten besteht. Die Genealogie der Genealogen ist, wie schon Nietzsche sagte, die »wirkliche Historie«: Ein zerstreuer Eingriff in die »Geschichte der Historiker« – in eine »Wirklichkeit«, die zwar nicht existiert, aber trotzdem an sich glauben macht. Sie ist ein paralleles System mit einem »metaphysischen Standpunkt« und einer »apokalyptischen Objektivität«,<sup>61</sup> die nach der Logik der Genese und Genealogie konstruiert ist; einer Genealogie, die nicht nur Menschen und Geschlechter, sondern die ganze Historie an den Ursprung bindet und ihre Kontinuität herstellt.

Nietzsche als Genealoge, der »die Herkunft unserer moralischen Vorurteile« untersucht, interessiert sich weniger für die Urschuld Adams als Prototyp der ursprünglichen Sündhaftigkeit des Menschen, sondern nimmt stattdessen ganze soziale Gruppen ins Visier, die das Schuldbewusstsein kultivierten und verbreiteten: »Erst unter den Händen des Priesters, dieses eigentlichen Künstlers der Schuldgefühle, hat es Gestalt gewonnen – oh was für eine Gestalt! Die ›Sünde‹ – denn so lautet die priesterliche Umdeutung des tierischen ›schlechten Gewissens‹ [...]. Der Mensch an sich selbst leidend, irgendwie, jedenfalls physiologisch, etwa wie ein Tier, das in den Käfig gesperrt ist, unklar, warum, wozu?«<sup>62</sup>

<sup>58</sup> Foucault, Op. cit., S. 75.

<sup>59</sup> Ebd., S. 76.

<sup>60</sup> Vgl. G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Werke Bd. 12, Frankfurt am M. 1992, S. 20: »Der einzige Gedanke, den die Philosophie mitbringt, ist [...], dass die Vernunft die Welt beherrsche, dass es also auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen sei.«

<sup>61</sup> Foucault, Op. cit., S. 79.

<sup>62</sup> Nietzsche, Zur Genealogie der Moral, S. 389.

Foucault stellt in »Der Wille zum Wissen« die gleiche Frage mit anderen Worten:

Sicher kann man sich rechtens fragen, warum man so lange Zeit den Sex und die Sünde verbunden hat – wobei man sich noch anzusehen hätte, auf welche Weise diese Verbindung hergestellt worden ist, statt global und vorschnell zu sagen, warum wir uns heute dermaßen dafür anschuldigen, ehemals eine Sünde aus ihm gemacht zu haben. Auf welchen Wegen sind wir dahin gekommen, gegenüber unserem Sex ›in Schuld zu stehen?«<sup>63</sup>

Es gab Nietzsche zufolge schon immer ein »Schuldgefühl gegen die Gottheit«, das in unterschiedlichen Formen in den Sagen und Geschichten abgebildet ist. »Der Fortgang zu Universal-Reichen ist immer auch der Fortgang zu Universal-Gottheiten«, der sich im Monotheismus am vollendetsten artikuliert: »Die Heraufkunft des christlichen Gottes als des Maximal-Gottes, der bisher erreicht worden ist, hat deshalb auch das Maximum des Schuldgefühls auf Erden zur Erscheinung gebracht.«<sup>64</sup>

Im Unterschied zu Nietzsche gibt es für Foucault nur anonyme Machtstrategien, aber keine Strategen: »Niemand ist verantwortlich für eine Entstehung, niemand kann sich ihrer rühmen; sie geschieht in einem leeren Zwischen.«<sup>65</sup> Laut Foucault ist es Nietzsches Strategie, »allen Spuren des Giftes zu folgen, [um] das beste Gegengift zu finden«.<sup>66</sup>

Diese Intention der Genealogie lässt sich auch in der Psychoanalyse finden; sie kann als genealogischer Diskurs schlechthin bezeichnet werden. Die Genealogie ist die geheime Struktur des Unbewussten, die sich als ein Symptom zeigt, indem sie sich verneint. Dieses »Nein« bezeichnet Freud als »ein Ursprungszertifikat etwa wie das *made in Germany*«. <sup>67</sup> Die Genealogie hat hier also eine diagnostische Funktion. Dieses »Ursprungszertifikat« liegt in der Familie. Freud beschreibt, wie ein Neurotiker eine Art »Familienroman« erfindet,

63 Michel Foucault, *Sexualität und Wahrheit*, Bd. 1, *Der Wille zum Wissen*. Frankfurt am M. 1977, S. 18–19.

64 Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, S. 330.

65 Foucault, *Op. cit.*, S. 77.

66 Ebd., S. 82.

67 Sigmund Freud, *Die Verneinung*, in: *Studienausgabe* Bd. 3, Frankfurt am M. 1976, S. 373–377, hier S. 374.

indem er seine eigene Abstammung fantasiert, wobei es zumeist, ganz wie bei den mittelalterlichen Herrscherdynastien, darum geht, eine eigene »hohe« Herkunft zu behaupten. Auf diese Weise verleiht das genealogische Bewusstsein dem Neurotiker Legitimität.<sup>68</sup> Nun versucht der Genealoge Freud eine narrative Grundlage<sup>69</sup> des immanenten Ursprungs aufzuspüren, was ihn zur Erfindung des Mythos vom Urvater führt. In diesem Mythos spielt sich die Urgewalttat aus den kosmogonischen Mythen in einer imaginären Urmenschenhorde ab: Die Urhorde der Menschen gruppiert sich um den Urvater, der die Rechte auf alle Frauen dieser Horde besitzt und seine Söhne mit Kastration bedroht, falls sie die Frauen anrühren. Eines Tages ermorden die Söhne den Urvater, nachdem sie sich gegen ihn verschworen haben, und das Inzesttabu wird eingeführt.<sup>70</sup> Das begangene Verbrechen hat nach Freud das Schuldgefühl geprägt, das als Urbild der moralischen Gefühle gilt, und die Kastrationsdrohung, die das Inzesttabu besiegelt, wandelt sich in die grundlegende Funktion des Gesetzes an sich um.<sup>71</sup> Freud versucht, den Ursprung wissenschaftlich zu entmythologisieren, ersetzt ihn jedoch durch die Konstruktion einer Schuldgenealogie, innerhalb deren der »reale« Urvater den Platz des mythischen Demiurgen einnimmt, dem neben der unterdrückenden Zivilisation auch das unterdrückte Individuum entspringt. Wenn Genealogie als Methode zur Diagnostik von Krankheitssymptomen dient, so beruht sie auf der Vorstellung einer realen Genealogie mit dem Glauben an einen Anfang,<sup>72</sup> an dem allerdings keine mythische Gottheit oder der fleischgewordene, transzendente Logos des Johannesevangeliums steht, sondern eine blutige Tat, die Vaternötung, und das daraus resultierende Schuldgefühl. Laut Klaus Heinrich bricht Freud dadurch mit dem Ursprungsmythischen, aber

68 Freud, Familienroman der Neurotiker, in: Studienausgabe, Bd. 4, S. 223–226.

69 Vgl. Albrecht Koschorke, Die Heilige Familie und ihre Folgen, Frankfurt am M. 2000, S. 211–215.

70 Freud, Totem und Tabu, in: Studienausgabe, Bd. 9, S. 291–444, hier S. 427–428.

71 Vgl. Giorgi Maisuradze, Tabu im Spiel und in der Ordnung des Rechts, in: Recht und Spielregeln, hrsg. von Andreas von Arnould, Tübingen 2003, S. 119–127.

72 »Totem und Tabu« endet mit einem Zitat aus Goethes »Faust« (1. Szene 3), das eine dichte Zusammenfassung des Buches darstellt: »Im Anfang war die Tat.« Siehe: Totem und Tabu, S. 444.

»das Schuldbewusstsein der Brüderhorde schafft dem Ermordeten ein gespenstisches Nachleben. Das unbewusste Über-Ich ist der von Freud vorgeschlagene Ausdruck für das Weiterwirken der zwanghaft bindenden Macht des Ursprungs auch nach dem Bruch mit einer ursprungsmythischen Geisteslage.«<sup>73</sup>

Wenn Nietzsches genealogisches »Gegengift« in der Enthüllung bzw. Verneinung der Lügen besteht, versucht Freud die Schuldgenealogie auf ontogenetischer Ebene zu korrigieren, indem er die Menschen von der Erbsünde eines *tatsächlich* stattgefundenen Verbrechens freisprechen will. Dadurch wird aber der mythische Ursprung zur Urphantasie umformuliert, die ein »phylogenetisch übermitteltes Erbteil« darstellt.<sup>74</sup>

Dagegen will Foucault, wenn er sich auf Nietzsche beruft, die Vorstellung von dem Ursprung als Mythos endgültig loswerden:

Der Ursprung liegt immer vor dem Fall, vor dem Körper, vor der Welt und vor der Zeit. Er liegt bei den Göttern und seine Erzählung ist immer eine Theogonie.<sup>75</sup>

Folgt man dieser Strategie, so ist der Verzicht auf den Ursprung als »Theogonie« wohl selbstverständlich: Für Genealogen, die historische Tatsachen recherchieren, kann etwas Mythisches kein Objekt der Betrachtung sein. In Nietzsches Ablehnung der Vorstellung des Ursprungs offenbart sich das Ausmaß der Bedeutung des Ursprungs selbst. In »Der Wanderer und sein Schatten« (§3) schreibt er:

›Am Anfang war‹. – Die Entstehung verherrlichen – das ist der metaphysische Nachtrieb, welcher bei der Betrachtung der Historie wieder ausschlägt und durchaus meinen macht, am Anfang aller Dinge stehe das Wertvollste und Wesentlichste.

Dabei nimmt er diesen »Anfang aller Dinge« – den Ursprung – als den Ort der Wahrheit an, um dann der ganzen virtuellen Welt der Wahrheit ihren »Schleier abziehen«:

<sup>73</sup> Klaus Heinrich, Op. cit., S. 17.

<sup>74</sup> Vgl. Jean Laplanche, Jean-Bertrand Pontalis, Das Vokabular der Psychoanalyse, Frankfurt am M. 1973, S. 573; auch von denselben Autoren: Urphantasie. Phantasien über den Ursprung, Ursprünge der Phantasie, Frankfurt am M. 1992, S. 42f.

<sup>75</sup> Vgl. Foucault: Op. cit., S. 71.

Es ist immer noch ein metaphysischer Glaube, auf dem unser Glaube an die Wissenschaft ruht, auch wir Erkennenden von heute, wir Gottlosen und Antimetaphysiker, auch wir nehmen unser Feuer noch von jenem Brande, den ein Jahrtausende alter Glaube entzündet hat, jener Christen-Glaube, der auch der Glaube Plato's war, dass Gott die Wahrheit ist, dass Wahrheit göttlich ist [...] Aber wie, wenn gerade dies immer mehr unglaubwürdig wird, wenn Nichts sich mehr als göttlich erweist, es sei denn der Irrthum, die Blindheit, die Lüge, – wenn Gott selbst sich als unsere längste Lüge erweist?<sup>76</sup>

Dieses führt zu dem Tod Gottes, setzt die auf Gott begründete Ontologie außer Kraft<sup>77</sup> und widerruft die göttliche Schöpfung.<sup>78</sup> Mit der Ablehnung des Ursprungs bricht die Welt, die diesem *Principium* entspringt, zusammen – eine metaphysische, eine humanitäre, eine erfundene Welt: »Ihr haltet euren Gott fest und erfindet für ihn eine Welt, die *uns nicht bekannt ist.*«<sup>79</sup> Das Metaphysische bzw. Onto-Theologische resultiert aus dem Anfang. So heißt es etwa bei Hegel: »Das Resultat ist nur darum dasselbe wie Anfang, weil der Anfang Zweck ist.«<sup>80</sup> Diese, wie Paul de Man sagt, »genetische Teleologie«, »die mit romantischem Idealismus verbunden ist«, <sup>81</sup> wird von Nietzsche abgelehnt. Mit dem Tod Gottes stirbt auch das Weltbild mit seinem Anfang und dem damit durch den Sündenfall verbundenen Menschengeschlecht, das auf sein erlösendes Endziel zuschreitet.<sup>82</sup>

<sup>76</sup> Zur Genealogie der Moral, S. 400.

<sup>77</sup> Vgl. »Das Wort ›Gott ist tot‹ bedeutet: die übersinnliche Welt ist ohne Kraft. Sie spendet kein Leben. Die Metaphysik, d. h. für Nietzsche die abendländische Philosophie als Platonismus verstanden, ist zu Ende. Nietzsche versteht seine eigene Philosophie als die Gegenbewegung gegen die Metaphysik...« – Martin Heidegger, Nietzsches Wort »Gott ist tot«, in: Holzwege, Frankfurt am M. 1963, S. 193–247, hier S. 200.

<sup>78</sup> Thomas Macho bezeichnet mit dem Satz »der Gott widerrief seine Schöpfung« die im 1. Buch Moses beschriebene Sintflut. Siehe: Macho, So viele Menschen, S. 41.

<sup>79</sup> Nietzsche, Aus dem Nachlass der achtziger Jahre, in: Werke, Bd. 3, hrsg. von Karl Schlechta, Darmstadt 1997, S. 488.

<sup>80</sup> G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, Gesammelte Werke Bd. 9, S. 20.

<sup>81</sup> Paul de Man, Genese und Genealogie, in: Allegorien des Lesens. Frankfurt am M. 1988, S. 122.

<sup>82</sup> Vgl. Karl Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Stuttgart 1961, S. 199.

Durch den Einsatz der Genealogie soll ein Negativ der »wirklichen Historie« entwickelt werden, die nur durch die Negation der Fiktion der Geschichtsschreibung »aufblitzt« (*apparition*). Negiert wird hier allerdings die Genealogie, die auf den Mythos vom Ursprung zurückgreift und seine Konstanz und Kontinuität darstellt. So lässt sich behaupten, dass Nietzsches Gegengift »homöopathisch« ist: Er wendet die Genealogie gegen die Genealogie selbst, oder, genauer gesagt, gegen die genealogisch konstruierte Ordnung.

Diese genealogische Ordnung beruht auf dem Prinzip, dass alles, was in der Geschichte vorhanden ist, sich von einem omnipräsenten Ursprungsparadigma ableitet. Die Genealogie ist die Präsenz des Ursprungs: Durch das genealogische Fortleben des Ursprungs wird dieses Paradigma zu neuem Leben erweckt und der jeweiligen Zeit angepasst. Die Genealogie macht den Ursprung kontinuierlich: Sie ist die Syntax jener vorherrschenden Denkweise, die Ereignisse und Tatsachen zu einer syntagmatischen Reihe anordnet. Dabei können diese Ereignisse keine Wirklichkeit bzw. eine »wirkliche Historie« ausdrücken, sondern verwandeln sich in das Baumaterial einer »Biopolitik der Abstammung«, <sup>83</sup> einer einheitlichen Geschichte, eines anonymen kollektiven Gedächtnisses, eines teleologischen Systems, das keine Zufälle oder Einmaligkeiten kennt, sondern alles nach der Genea-Logik des Ursprungs gestaltet.

Der Ursprung ist einerseits ein Narrativ, das der Tat vorausgeht und sie nach ihren paradigmatischen Mustern gestaltet. Was geschehen ist oder geschehen kann, ist der Logik dieser Narration unterworfen. Der Ursprung lebt also entsprechend seiner Genea-Logik in allen Erzählungen weiter. Andererseits ist das Ursprungsnarrativ als genealogisches Weltmodell eine Metaerzählung, die, wie Roland Barthes ironisch beschrieben hat, vermeintlich »alle Erzählungen der Welt [...] aus einer einzigen Struktur [herausliest]«. <sup>84</sup>

Die vorliegende Arbeit verfolgt den Zweck, sich mit der Erforschung dieses, wie Foucault sagte, »Ortes der Wahrheit« zu befassen – einer Fiktion, die die »Wahrheit der Dinge verdunkelt«. <sup>85</sup> Es soll also das

<sup>83</sup> Vgl. Bloch, Op. cit., S. 70.

<sup>84</sup> Roland Barthes, *S/Z*. Frankfurt am M. 1976, S. 7.

<sup>85</sup> Foucault, Op. cit., S. 72.

untersucht werden, wovon Nietzsche oder Foucault die Genealogie befreit haben – der Ursprung und seine Erscheinungen in der Ordnung der Genealogie sollen analysiert werden. Das bedeutet, dass es jenseits der »wirklichen Historie« und der »Wahrheit der Dinge« eine »virtuelle Welt« der symbolischen Ordnungen gibt, die nicht nur als ideologischer »Überbau« politische Ordnungen gestaltet, sondern Identitäten und Bewusstsein nach diesem Identitätsmuster modifiziert und bestimmt. Es ist diese Ursubstanz, die »im Anfang war«; wie im Johannes-Evangelium behauptet wird, »[sind] alle Dinge durch dasselbe (*autou*) gemacht (*egeneto*), und ohne dasselbe ist nichts gemacht, was gemacht ist« (1,3). Es ist der Anfang, der der Zweck ist (Hegel), der dem Gang der Geschichte Sinn verleihen soll – die end-lose Kosmogonie. Es ist letztendlich die Mythologie des Ursprungs, aus der heraus jede Genealogie konstruiert wird und die dadurch immer an diesen Punkt gebunden bleibt. So kann man die Genealogie als eine Antriebskraft des kosmogonischen Prozesses betrachten, die die ewige Präsenz des Ursprungs ermöglicht. Durch seine Anwesenheit in der Genealogie markiert und überwacht der Ursprung das sich wandelnde Weltbild, dessen einzelne Elemente durch die Genealogie mit dem Ursprung verbunden sind und auf diese Weise homogenisiert werden. Die Dinge verlieren durch diese Homogenisierung ihre Singularität und werden de jure in eine genealogische Gesamtheit integriert.

Paul Tillich gab dem Ursprungsgedanken in seinem 1933 erschienenen und sofort von den Nationalsozialisten beschlagnahmten Buch »Die sozialistische Entscheidung« eine fundamentale Bedeutung. Nach Tillich ist die allgemeinste Macht des Ursprungs der Boden, auf den sich die zweite Macht, nämlich die Macht des Blutes stützt. Daraus folgt nicht nur die Vorstellung der »Heimat« oder die Ordnung der sozialen Klassen, sondern auch die ontologische Begründung des Seins. »Das Sein ist Heilig. Denn das Sein ist der Ursprung alles Seienden«, schreibt Tillich und fährt fort: »Ontologie steht auf dem Boden des Ursprungsmythos [...]. Sie ist die letzte abstrakte Fassung des Mythos vom Ursprung.«<sup>86</sup> Noch grundlegender für die Erforschung der Bedeutung des Ursprungs in der genealogischen Ordnung ist Tillichs These über die Kontinuität des Ursprungs als

<sup>86</sup> Tillich, Op. cit., S. 27.

Kreislauf: »Der Ursprung enthält in sich das Gesetz des Kreislaufs: Was von ihm kommt, muss zu ihm zurück. Wo der Ursprung herrscht, kann es das Neue nicht geben. Die Herrschaft des Woher macht die Ernsthaftigkeit des Wozu unmöglich.«<sup>87</sup>

Im Rückgriff auf Tillichs Hypothesen hat Klaus Heinrich eine neue Perspektive eröffnet, indem er die Übertragung der Ursprungsmächte als Funktion der Genealogie definiert hat.<sup>88</sup> Heinrich zufolge »[ist] die Funktion der Genealogie *im* Mythos [...] die zentrale Funktion *des* Mythos. Ihre Darstellung wird uns also in das Zentrum der Erörterungen über den Mythos führen.«<sup>89</sup>

Der Ursprung wird hier als ein universales Paradigma der Kosmogonie betrachtet, das in verschiedenen Ausgestaltungen jeder einzelnen Kultur und jeder politischen Ordnung zugrunde liegt. Es ist eine Onto-Theologie, eine politische Theologie, eine sakrale Narration, die eben durch ihre Sakralität die ganze Immanenz gestaltet. »Die profane Wirklichkeit, in der auch die Menschen in einer mythischen Geisteslage leben, kann nur dann ›geheiligt‹ werden, wenn sie [...] in einer Urwirklichkeit gründet.«<sup>90</sup> Der Ursprung legitimiert die genealogische Ordnung und wird zudem durch sie repräsentiert. Eine genaue Analyse dieses Paradigmas könnte es uns ermöglichen, die zugrunde liegenden Strukturen zu rekonstruieren, auf die sich sowohl die gesellschaftliche Ordnung mit ihren normativen Prinzipien als auch die Selbstbegründung des menschlichen Daseins beziehen.

Das Ursprungsparadigma ist im kosmogonischen Narrativ vorhanden, das wiederum die alleinige rechtliche Grundlage des *Kosmos*, der Ordnung darstellt. Die Welt als Kosmos ist essentiell an diese Ordnung gebunden und setzt sich mit ihr gleich. Der Kosmos ist ein Bild der Welt – zur Frage steht nicht, wie diese Welt *ist*, sondern wie ihr Sein dargestellt und erzählt wird, wie sie also als Ordnung aussehen soll.

Die Ordnung wird in eine Narration gefasst, die ihren Ursprung erzählt. Der Ursprung der Ordnung – die Kosmogonie – ist die Geschichte der Umwandlung des formlosen Chaos zu Form und Ord-

<sup>87</sup> Tillich, Op. cit., S. 26.

<sup>88</sup> Klaus Heinrich, Die Funktion der Genealogie im Mythos, S. 13f.

<sup>89</sup> Ebd., S. 13.

<sup>90</sup> Ebd., S. 12.

nung. In fast allen bekannten Mythologien wird diese Umwandlung als Gewalttat beschrieben. Das Recht auf diese Gewalt ist das Privileg des Demiurgen, der aus dem Chaos die Welt schafft und dessen Name im Ritual angerufen wird. Im Ritual wird der kosmogonische Mythos inszeniert;<sup>91</sup> hier wird das Narrative ins das Performative umgesetzt.

Der Kosmos (die Ordnung) im Mythos ist begrenzt und durch seine Grenzen definiert. Seine Übertragung in die Welt des »Profanen« wird durch die Schaffung bestimmter Institutionen gewährleistet, die in einer dauerhaften genealogischen Verbindung mit dem Ursprungsparadigma stehen. Nach diesem Prinzip können alle sozialen und politischen Institutionen ihre Glaubwürdigkeit auch rituell erzeugen. Nur auf diese Weise können sie die Gesetze in Kraft setzen, die auch sakraler Herkunft sind.<sup>92</sup> Die ursprüngliche Funktion und Aufgabe des Gesetzes bestand vor allem in der Bewahrung der kosmischen Ordnung, deren Grenzen beständig von allen sozialen Institutionen überwacht werden.<sup>93</sup> Ein Verstoß gegen das Gesetz ist eine Überschreitung der Grenze, die die Tür zum Chaos verschließt. So liegt die Funktion des Gesetzes darin, dem kollektiven Leben die Form zu geben, die dem Göttlichen angemessen ist.<sup>94</sup>

Die Institutionen als irdische Repräsentationen der kosmogonischen Narration können ihre Gewalt durch verschiedene rituelle Praktiken ausüben, die sich, um in Kraft zu treten, zur Transzendenz in Beziehung setzen müssen. Sogar die zeitgenössische Vereidigungsformel – »So wahr mir Gott helfe« – geht auf das archaische Paradigma der Legitimation zurück, dessen Sinn in nichts anderem besteht als in der genealogischen Verbindung der irdischen mit der göttlichen

91 Vgl. Mircea Eliade, *Das Heilige und das Profane*, Frankfurt am M. 1990, S. 31.

92 Vgl. Arthur Maurice Hocart, *Kings and Councillors. An Essay in the Comparative Anatomy of Human Society*. Chicago 1970, S. 128–155; Henri und H. A. Frankfort, John Wilson, Thorkild Jacobsen, *Frühlicht des Geistes. Wandlungen des Weltbildes im alten Orient*. Stuttgart 1954, S. 148f.

93 Vgl. René Girard, *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses*. Freiburg, Basel, Wien 1983, S. 53–68; Jan Assmann, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, Darmstadt 2000, S. 178f.

94 Maisuradze, *Tabu im Spiel und in der Ordnung des Rechts*, S. 120–121.

Macht; es gibt nur eine »waltende Gewalt«<sup>95</sup> und eine Ordnung – die kosmogonische, die im Ursprungsparadigma angelegt ist.

Der Sinn des religiösen Rituals liegt in der Verbindung des Menschen zu dem heiligen Ursprung. Mircea Eliade schreibt:

Der Mensch kann nichts anderes tun, als den Schöpfungsakt wiederholen; sein religiöser Kalender ruft im Laufe eines Jahres alle kosmogonischen Akte ins Gedächtnis zurück, die ab origine stattgefunden haben. Tatsächlich wiederholt das heilige Jahr unaufhörlich die Erschaffung der Welt, der Mensch ist Zeitgenosse der Kosmogonie und der Anthropogonie, weil das Ritual ihn in die mythische Epoche des Anfangs versetzt.<sup>96</sup>

Diese »Versetzung in den Anfang« macht die Welt/Ordnung (Kosmos) einheitlich, die die Menschen, quer durch die Zeit mit diesem transzendenten Ursprung verbindet. Der Ursprung ist ἀρχή, in der der Demiurg seinen Platz einnimmt<sup>97</sup> und dadurch den Kosmos zusammenhält, denn *arche* ist die Quelle der Kratophanie, deren Besitzer mit der schöpferischen Gewalt waltet. Eben in diesem Paradigma gründet jede politische Theologie, die die Machtstrukturen nach einem repräsentativen Prinzip legitimiert, dem zufolge jede Machtinstitution letztendlich mit der »waltenden Gewalt« in genealogischer Verbindung steht und sie repräsentiert. So kann man sagen, dass Macht im Recht auf Gewalt besteht, deren Anwendung durch dieses kosmogonische Prinzip gerechtfertigt ist. So bemerkt auch Jacques Derrida zu dieser Verknüpfung, »dass das Recht stets eine Gewalt ist, der man stattgegeben, die man autorisiert hat [...], eine Gewalt, die durch ihre Anwendung rechtfertigt oder die von ihrer Anwendung rechtfertigt wird, selbst wenn diese Rechtfertigung ihrerseits ungerecht ist oder sich nicht rechtfertigen lässt.«<sup>98</sup>

Dieses Paradigma wird in einem Narrativ bewahrt, dessen Kern es gleichzeitig ist, bestimmt also die Funktion und die innere Logik der Narration. Das bedeutet zudem, dass das zugrunde liegende

<sup>95</sup> Vgl. Walter Benjamin: »Die göttliche Gewalt, welche Insignium und Siegel, niemals Mittel heiliger Vollstreckung ist, mag die waltende heißen«. – Kritik der Gewalt, in: Angelus Novus, Frankfurt am M. 1988, S. 66.

<sup>96</sup> Mircea Eliade, Kosmos und Geschichte, Frankfurt am M. 1986, S. 35.

<sup>97</sup> Vgl: »ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος« (Joh. 1,1).

<sup>98</sup> Vgl. Jacques Derrida, Gesetzkraft. Der »mystische Grund der Autorität«. Frankfurt am M. 1991, S. 12.

Paradigma auch dann, wenn die Narration mit der Zeit erneuert und erweitert wird, unantastbar bleibt. Der so genannte Paradigmenwechsel ändert nicht das Paradigma selbst, sondern nur die Narration, die umgeschrieben oder neu verfasst wird. Diese in der Geschichtsschreibung als »große Wende« gefeierten Momente können als Sanierungsprogramme betrachtet werden, die nicht nur Ereignisse und Fakten neu einordnen, sondern zudem jede neue Ordnung auf noch effektivere und verständlichere Weise an das kosmogonische Paradigma knüpfen. Jede neue Ordnung wird erst nach ihrer Legitimierung durch dieses Paradigma legalisiert, also nachdem sie einen eigenen »Gründungsmythos« nachempfunden und sich durch diese Narration in die endgültige Ausgestaltung eines kosmogonischen Prozesses verwandelt hat. Das Gleiche kann man über jede politische Theorie sagen: Die Umsetzung einer Theorie in die Praxis, ihre Anwendbarkeit wird durch ihre Verwandlung in eine Spielart der politischen Theologie gewährleistet, also durch ihren Anschluss an die kosmogonische Narration.

Nietzsche schrieb:

Die ganze Geschichte des ethnischen Kämpfens, Siegens, Sich-versöhnens, Sich-verschmelzens, Alles was der endgültigen Rangordnung aller Volks-Elemente in jeder grossen Rassen-Synthesis vorangeht, spiegelt sich in dem Genealogien-Wirrwarr ihrer Götter, in den Sagen von deren Kämpfen, Siegen und Versöhnungen ab.<sup>99</sup>

Nun können wir mit der genauen Analyse des Ursprungsparadigmas beginnen.

<sup>99</sup> Nietzsche, Genealogie der Moral, S. 329.

# 1. Das Ursprungsparadigma

## 1.1 *Genesis* und *paradeigma*

Und ich werde sagen: die ›Spiele‹ bilden eine Familie.

Ludwig Wittgenstein<sup>1</sup>

Die griechischen Wörter *genesis* (»Ursprung«, »Geburt«), *genos* (»Geschlecht«) und *genea* (»Stamm«, »Familie«, »Abkunft«, »Generation«) entspringen dem Verb *gignomai* (Wurzel *gen*), das »abstammen«, »entstehen« oder »geboren«, »erzeugt werden« bedeutet. Diese Wörter gehören zu dem Bedeutungsfeld von *genealogia*,<sup>2</sup> das im antiken Griechenland die mythische Geschichte von Abstammung und Generationen beinhaltet.<sup>3</sup> Paula Philippson definiert Genealogie als die Form, »in der das Genos zur Darstellung kommt«, wobei *genos* (das Geschlecht) »sowohl die Verknüpfung der Ahnen mit den Lebenden und zukünftigen Nachfahren wie die Verbindung seiner in einer Gegenwart lebenden Glieder untereinander [darstellt]«. <sup>4</sup>

Es gibt eine implizite semantische Verkettung dieser Begriffe mit dem etymologisch völlig fremden Wort *paradeigma*, die ich anhand des Ödipus-Mythos zu rekonstruieren versuchen werde.

Die Etymologie des griechischen Wortes παράδειγμα ist einfach festzustellen: παρά (»neben«) und δεικνύμι (»zeigen«, »begrifflich machen«); übersetzt wird es als »Muster«, »Beispiel«, »Vorbild« oder »Vorurteil«. Umso komplizierter und vielseitiger ist die Bedeutung dieses Wortes: Es ist gleichzeitig die göttliche Gestalt, welche dem *Kosmos* zugrunde liegt, also ein metaphysisches Gesetz und, wie

1 Ludwig Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, Nr. 67.

2 W. Speyer, Genealogie, Sp. 1149–1150.

3 Vgl. Platon, Timaios, 22 a-b.

4 Paula Philippson, Genealogie als mythische Form, S. 7.

Walter Friedrich Otto schreibt: »[...] das wahre Urbild, das ›allgenwärtigste‹, das ›allherzerweiternde‹, von dem alle Vorbilder und Urbilder ihren Bestand haben.«.<sup>5</sup>

Bei Platon bedeutet παράδειγμα Baumodell, also das Modell, nach dem der Baumeister-Demiurg den Kosmos kreiert hat. Es ist auch Aufgabe der Erkenntnis, die Vorbilder zu verstehen, hinter denen der Schöpfergott steht: »Also den Urheber und Vater dieses Weltalls aufzufinden ist schwer und, nachdem man ihn auffand, ihn allen zu verkünden, unmöglich. Folgendes aber müssen wir ferner hinsichtlich desselben erwägen, nach welchen Vorbildern (παράδειγμάτων) sein Werkmeister es aufbaute [...]« (Timaios 28c). Da die gewordene Welt nur aus Abbildern besteht, sind die Paradigmen die ewigen Urbilder, die die göttlichen Grundsätze beinhalten.<sup>6</sup>

Das Vorbild ist also das Geheimnis des *Kosmos*, das stets da ist (*para*) und danach trachtet, die menschlichen Schicksale zu bestimmen. Es muss aber auf irgendeine symbolische Art und Weise gezeigt und begreiflich gemacht werden (*deiknynai*). Eine Möglichkeit dazu ist das Theater, in dem durch gewisse Wörter und Bilder etwas gespielt wird, das in dem Zuschauer das Begreifen von etwas Unvergänglichem erweckt. Der Kaiser Marc Aurel schreibt:

Ursprünglich wurde die Tragödie aufgeführt, um uns den Lauf der Welt zum Bewusstsein zu bringen und uns zu lehren, dass dieser bei der Natur der Dinge so vor sich gehen muss und dass wir uns über die Dinge, die uns auf der Bühne entzücken, nicht auf der *größeren Bühne* aufregen. Sieht man doch, dass die Dinge zu solchem Ende kommen müssen und dass auch diejenigen, die schreien: »Weh mir, Kathairon!« sie ertragen müssen.<sup>7</sup>

Unter der »größeren Bühne« ist nicht nur das so allegorisch bezeichnete reale Leben, sondern auch das kosmische Weltbild zu verstehen.<sup>8</sup> Das von Marc Aurel als Beispiel gebrachte Zitat stammt aus Sophokles' »König Ödipus« (1391), als Ödipus sich verflucht und sein Schicksal

5 Walter Friedrich Otto, *Gesetz, Urbild und Mythos*, in ders.: *Die Gestalt und das Sein*, Darmstadt 1955, S. 25–90, hier S. 66.

6 Vgl. Paul Natorp, *Platons Ideenlehre*, Darmstadt 1975 (1922), S. 357.

7 Marcus Aurelius, *Ad se ipsum*, 11, 6.

8 Wilhelm Capelle erläutert diesen Satz: »[Auf d]er Weltbühne, d. h. im Leben des Kosmos überhaupt.« – Marc Aurel, *Selbstbetrachtungen*, Stuttgart 1973, S. 201.

beweint, nachdem er sich als Bestrafung für den von ihm begangenen Vaternord und den Inzest mit der Mutter die Augen ausgestochen hat. Der Chor bezeichnet im 4. Stasimon die Fabel der Geschichte des Ödipus als *paradeigma* (1193). Dabei beweint der Chor ihn nicht wegen des begangenen Vaternordes als Frevler, sondern wegen der ἄγαμος γάμος, der »ehelosen Ehe«, also wegen des Inzests, in dem man sich selbst zeugt.

Demnach scheint das Rätsel dieses Mythos der Inzest zu sein, der selber ein Rätsel ist,<sup>9</sup> das in der Antike eine paradigmatische Bedeutung hatte, uns also zu einem Paradigma führen muss. Laut Sergej Averintsev ist dieses Rätsel als Paradigma eines allgemeinen Gesetzes zu verstehen.<sup>10</sup> Die Frage wäre nun, was durch dieses Rätsel »begrifflich gemacht« wird, welches versteckte Gesetz also in ihm zu suchen ist.

Es handelt sich hier um das »Gesetz« der Genealogie mit allen wichtigen Implikationen des Ödipusmythos. Nach diesem Gesetz wurde Ödipus bereits vor seiner Geburt zum Vaternörder bestimmt und muss den Fluch erfüllen, der auf seinem Vater Laios lastet. Laios wurde seinerseits wegen der Entführung und Vergewaltigung des Jungen Chrysispos verflucht. Die Vorherbestimmung liegt im genealogischen Prinzip, dem zufolge ein Geschlecht (*genos*) nicht nur die Tugenden seines Ursprungs, sondern auch seine Schulden trägt.<sup>11</sup> Diese Beschreibung findet sich am genauesten bei Plutarch:

Wenn aber eine Gemeinde ein einheitliches, in sich zusammenhängendes Ding ist, so ist es natürlich auch ein Geschlecht (*genos*), das von einem Ursprung (*arche*) ausgeht, welcher eine gewisse Kraft und eine alle Glieder durchziehende Gemeinschaft ausstrahlt. Und das Erzeugte ist nicht wie das von einem Handwerker gefertigte Werk von dem Erzeuger abgetrennt: denn aus ihm, nicht durch ihn ist es geworden.

9 Jean-Pierre Vernant betrachtet den ganzen »König Ödipus« als ein als Rätsel strukturiertes Drama. Siehe: Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, *Tragedy and Myth in Ancient Greece*, Sussex 1981, S. 87ff.

10 С. С. Аверинцев, К истолкованию символики мифа о Эдипе, in: *Античность и современность*, Москва 1972 (Sergej S. Averintsev, *Zur Deutung der Symbolik des Mythos von Ödipus*), S. 90–102, hier S. 91.

11 Vgl. Walter Haedicke, *Die Gedanken der Griechen über Familienherkunft und Vererbung*, Halle 1936, S. 55–57.

Daher trägt es auch Teile von jenem in sich, die also berechtigterweise bestraft oder belohnt werden.<sup>12</sup>

So ist Ödipus bereits vor seiner Geburt in ein Geschehen verwickelt, das nach dem genealogischen Szenario abläuft. Schon Laios versucht, diesem Szenario zu entkommen, indem er seinen neugeborenen Sohn aussetzt. Auch Ödipus will vor seinem ihm vom delphischen Orakel prophezeiten Schicksal, seinen eigenen Vater zu töten und die eigene Mutter zu heiraten, weglaufen. Wenn Ödipus, ohne es zu wissen, seinen Vater tötet, erfüllt er den Fluch, der auf Laios liegt. Der Vatermord an sich ist ein Verbrechen, das die kosmische Ordnung verletzt, und muss deswegen bestraft werden. Aber genau dieses Verbrechen bereitet Ödipus den Weg zur Heldwerdung. Die Symbolik des Kampfes mit der Sphinx deutet auf die qualitative Änderung im Charakter des Helden hin: Um ein übernatürliches Wesen wie das Ungeheuer Sphinx zu vernichten, braucht man Fähigkeiten, die dem Sterblichen nicht zustehen, die aber der *widernatürliche* Vatermörder aufweist. Es handelt sich hier auch nicht um eine übermenschliche physische Kraft, wie im Falle des Herakles, sondern um eine besondere Art der Begabung, die Ödipus von den anderen bekannten Heroen der griechischen Antike unterscheidet. Aber genau sein »unbewaffneter« Sieg öffnet der »Kratophanie« die Tür: Ödipus, der Bezwinger der Sphinx, wird durch die Heirat mit Königin Jokaste mit dem thebanischen Thron belohnt. Nun begeht er, wieder unwissentlich, ein weiteres Verbrechen – den Inzest. Dadurch wird aber in diesem Sujet die außergewöhnliche Fähigkeit des Helden, die in Macht umgesetzt ist, mit Inzest in Verbindung gebracht.

Als König von Theben ist Ödipus zu demjenigen geworden, zu dem er gemäß seines Erbrechts bestimmt war. Aber die Art und Weise, wie Ödipus die ihm bestimmte Stelle einnimmt, kann als Machtergreifung verstanden werden. Es ist kein Zufall, dass Ödipus von Sophokles *τύραννος* genannt wird,<sup>13</sup> was in diesem Fall

<sup>12</sup> Plutarch, Späte Vergeltung durch die Gottheit (16, 559 C), in: Religionsphilosophische Schriften, aus dem Griechischen übersetzt von Konrat Ziegler, Zürich und Stuttgart 1952, S. 170–213, hier S. 194–195.

<sup>13</sup> Vgl. Martin Treml, Der Familienroman des Tyrannen und der Ödipus Tyrannos des Sophokles, in: Tyrannis und Verführung, hrsg. von Wolfgang Pircher und Martin Treml, Wien 2000, S. 217–234, hier S. 222f.

kein Synonym für βασιλεύς ist, wofür auch der folgende Satz aus der Tragödie spricht: ὕβρις φυτεύει τύραννον («Übermut erzeugt den Tyrannen») (873). Der Begriff *hybris* kann auch mit Frevelmut übersetzt werden («Frevelmut schafft den Gewaltherrn»).<sup>14</sup> Diese Bezeichnung deutet darauf hin, dass der Tyrann Ödipus etwas besitzt, das das menschliche Maß übersteigt, allerdings typisch für Heroen und Tyrannen ist. Oft gehört dazu auch eine besondere Art von Ehe- und Familienverhältnissen.<sup>15</sup> Hierfür steht in diesem Mythos die Symbolik des Inzests, dem im mythischen Weltverständnis eine paradigmatische Funktion zukommt.

Michel Foucault sprach darüber, dass es in unserer Gesellschaft »tatsächlich einen Ödipuskomplex« gäbe, »dass die Tragödie des Ödipus [...] repräsentativ und in gewisser Weise auch grundlegend für eine bestimmte Beziehung zwischen Macht und Wissen, zwischen politischer Macht und Erkenntnis ist«. <sup>16</sup> Foucault schildert Sophokles' Tragödie als eine Art Gerichtsverfahren, in dem die Wahrheit ans Licht kommen soll. Diese Wahrheit bedroht die Macht des Ödipus, die, so Foucault, das zentrale Thema des »König Ödipus« ist. Foucault stellt der traditionellen Deutung des Namens Ödipus als »geschwollene Füße«<sup>17</sup> eine andere Etymologie gegenüber: »Der Name Ödipus hat bekanntlich den Anlass zu zahlreichen Wortspielen gegeben. Aber vergessen wir nicht, dass es viele solcher Wortspiele gibt und schon die Griechen erkannt hatten, dass in Οἰδίπους auch das Wort οἶδα steckt, das zugleich ›gesehen haben‹ und ›wissen‹ bedeutet.« »Das Verbum οἶδα, das zugleich ›wissen‹ und ›sehen‹ bedeutet, verwendet Ödipus häufig. Οἰδίπους ist der zum Wissen und Sehen Fähige.«<sup>18</sup> Es sind die Weisheit des Ödipus und seine Kenntnisse (γνώμη), die es ihm ermöglichen, seine Macht zu ergreifen und auszuüben. Allerdings spricht Foucault kaum über den Inzest; dieser scheint in

<sup>14</sup> Sophokles, Dramen. Übs. von Wilhelm Willige, München und Zürich 1985, S. 337. Vgl. auch Jean Bollack, Sophokles' König Ödipus. Übersetzung, Text, Kommentar, Frankfurt am M. 1994, S. 59.

<sup>15</sup> Vgl. Martin Tremml, Op. cit., S. 220.

<sup>16</sup> Michel Foucault, Die Wahrheit und die juristischen Formen. Schriften zur Literatur, Frankfurt am M. 2003, S. 286–304, hier S. 287.

<sup>17</sup> Vgl. Otto Rank, Das Inzest-Motiv in Dichtung und Sage. Leipzig und Wien 1926, S. 255f.

<sup>18</sup> Foucault, Op. cit., S. 296 und 300.

seiner Erörterung zweitrangig zu sein. Aber eben die symbolische Bedeutung des Inzests in der antiken Welt kann auf die weiteren Spuren hinweisen, die den Ursprung der Verbindung zwischen Wissen und Macht verdeutlichen würden.

Die drei Aspekte – Wissen, Macht und Sexualität –, die das Inzest-Paradigma umfasst, hatten in der symbolischen Ordnung der Antike oftmals eine äußerst positive, sogar »edle« Bedeutung, worauf Nietzsche aufmerksam gemacht hat:

Der edle Mensch sündigt nicht [...] Durch sein Handeln mag jedes Gesetz, jede natürliche Ordnung, ja die sittliche Welt zu Grunde gehen, eben durch dieses Handeln wird ein höherer, magischer Kreis von Wirkungen gezogen, die eine neue Welt auf den Ruinen der umgestürzten alten gründen.<sup>19</sup>

Nietzsche vergleicht den Inzest mit den Taten des Prometheus, der gegen den Willen der Götter handelt. So ist der Inzest »eine ungeheuerere Naturwidrigkeit«, die den »Zauber der Natur« bricht:

Denn wie könnte man die Natur zum Preisgeben ihrer Geheimnisse zwingen, wenn nicht dadurch, dass man ihr siegreich widerstrebt, d. h. durch das Unnatürliche?<sup>20</sup>

Inzest ist zwar ein Tabu, wer das Tabu aber verletzt, dem erschließen sich die Geheimnisse der Götter – was den Sterblichen untersagt ist. Was mit dem Tabu versiegelt wird, ist heilig, gehört zum Göttlichen, aber seine Übertragung in das Profane macht das Heilige abscheulich. Das liegt an der Doppelnatur des Heiligen: Das lateinische Wort *sacer* bedeutet ebenso »verflucht« wie »heilig«. Auch das griechische *hagios* heißt zugleich »rein« und »befleckt«.<sup>21</sup> Das Heilige hat nach Rudolf Ottos Beschreibung zwei Momente, die er »mysterium tremendum« und »fascinans« nennt. Das Heilige kommt als etwas Abschreckendes, als »schauervolles Geheimnis«, »andererseits aber ist es offenbar

<sup>19</sup> Nietzsche, Die Geburt der Tragödie, Kritische Studienausgabe Bd. 1, S. 11–156, hier S. 65.

<sup>20</sup> Ebd., S. 67.

<sup>21</sup> Vgl. Mircea Eliade, Die Religionen und das Heilige. Vom Wesen der Religionen, Frankfurt/M 1998, S. 39; auch: Mary Douglas, Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu, Frankfurt am M. 1988, S. 19–45.

zugleich etwas eigentümlich Anziehendes, Bestrickendes, Faszinierendes, das nun mit dem abdrängenden Momente des tremendum in eine seltsame Kontrast-Harmonie tritt«. <sup>22</sup>

Die Verschränkung des Inzests mit »über das menschliche Maß hinausgehenden« (*hybris*) Kenntnissen oder geheimen Kräften war in der Antike ein verbreitetes Motiv, worüber nicht zuletzt die 90. Carmina von Catull spricht, in dem ein Zauberer oder Wahrsager durch Inzest gezeugt werden soll. Der bekannteste Traumdeuter der Antike, Artemidor von Daldis, deutete Inzestträume als gutes Zeichen, besonders für Politiker, weil die Mutter im Traum für die Heimat stehe; sie zu besitzen, bedeute, die politischen Geschäfte im Griff zu haben. <sup>23</sup> In diesem Zusammenhang sieht Sergej Averintsev hier einen deutlichen Unterschied zwischen dem Politiker als dem fürsorglichen Sohn und dem Tyrannen als dem befehlenden Ehemann, der die Mutter-Heimat wie eine »untergebene Frau« besitzt und beherrscht. <sup>24</sup> Ein bekannter Traum von Cäsar verdeutlicht, wie Inzest als Zeichen für Machtergreifung und *hybris* verstanden werden kann. Sueton berichtet, dass Cäsar, nachdem er eine Statue von Alexander dem Großen gesehen hatte, betrübt zu Bett ging, weil dieser in Cäsars Alter bereits die Welt erobert hatte. In der folgenden Nacht hatte Cäsar einen seltsamen Traum:

Denn ihm träumte, er habe seiner Mutter beigewohnt. Die Traumdeuter riefen in ihm darauf die größten Hoffnungen wach; sie legten nämlich das Traumgesicht dahin aus, dass ihm hierdurch die Herrschaft über die ganze Welt prophezeit würde: denn die Mutter, die er von sich überwältigt gesehen, sei keine andere als die Erde, die ja als Mutter aller Menschen gelte. <sup>25</sup>

Auch in der Überlieferung von Cassius Dio wird der in diesem Traum begangene Inzest als Machtversprechen gedeutet. <sup>26</sup> Anders wird diese Geschichte von Plutarch erzählt – ihm zufolge hatte Cä-

22 Rudolf Otto: Das Heilige. München 1991, S. 42 .

23 Artemidor von Daldis, *Onirocritica*, 1, 79.

24 Averintsev, *Op. cit.*, S. 93.

25 Sueton, Gaius Julius Cäsar, in: Cäsarenleben, aus dem Lateinischen übertragen von Max Heinemann, Stuttgart 1986, S. 5.

26 Cassius Dio, Römische Geschichte, 37. Buch, 52, 2.

sar diesen »gräulichen Traum« am Fluss Rubikon.<sup>27</sup> Hier steht die Mutter nicht für die Mutter-Erde, sondern für die Mutter-Rom, in die der Sohn-Cäsar durch die Überquerung des Rubikon eindringt, um sie zu überwältigen und zu beherrschen. In diesem Kontext ist bei dem Griechen Plutarch trotz aller Rechtfertigung die Andeutung auf Cäsars »tyrannischen Frevelmut« (*hybris*) nicht mehr zu übersehen. Nach dem Bericht eines anderen griechischen Historikers, Appian, soll Cäsar in der Nacht am Rubikon gesagt haben: »Wenn ich diesen Fluss nicht überquere, bin ich in Schwierigkeiten, wenn ich es tue, sind alle in Schwierigkeiten. Lass uns gehen!«<sup>28</sup> Wie Raymond Geuss meint, hat Cäsar damit sein privates Interesse dem Gemeinwohl übergeordnet.<sup>29</sup> War dieses Vorgehen von Aristoteles als tyrannische Eigenschaft beschrieben worden<sup>30</sup>, so legitimierte Cäsar es mit »dem Wohle der Heimat« und änderte durch die Schaffung einer neuen politischen Ordnung das alte »republikanische« Paradigma. Der Frevel (oder Frevelmut) einer solchen Tat besteht darin, dass der Tyrann, indem er ein Paradigma, eine Ordnung ändert, sich wie ein Demiurg verhält, dem alleine die Schaffung (*genesis*) einer Ordnung zusteht.

Die Ordnung bleibt durch die göttlichen Kinder (Gesetze (*nomoi*) und Gerechtigkeit (*dike*)) bestehen, deren Vater allein der Olymp ist (ὁν Ὀλυμπος πατήρ μόνος<sup>31</sup>). Dagegen ist *hybris* ein Verstoß gegen sie, der nicht ungestraft bleiben darf. Laut Foucault zeigt sich die tyrannische Natur des Ödipus genau in seiner Missachtung der Gerechtigkeit und in der Vorrangstellung der eigenen Macht gegenüber dem Gesetz: »Ob gerecht oder nicht, du musst trotzdem gehorchen« (627–628).<sup>32</sup> Woher dieses Übermaß an Macht kommt, kann mit dem Inzestsymbol erklärt werden.

27 Plutarch, Gaius Iulius Cäsar, in: Parallele Biographien, Kap. 32.

28 Appian, Bürgerkrieg, 2, 35.

29 Raymond Geuss, Privatheit. Eine Genealogie, Frankfurt am M. 2002, S. 69.

30 Vgl. Aristoteles, Politik, Buch 3. Laut Helmut Berve dient die Herrschaft eines Tyrannen »der Behauptung und dem Ausbau einer persönlichen Machtstellung.« – Helmut Berve, Die Tyrannis bei den Griechen, München 1967, S. 12.

31 Sophokles, Ödipus, 867–868. Vgl. Hugh Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, California UP, Berkeley 1971, S. 111.

32 Foucault, Op. cit., S. 300.

Die symbolische Bedeutung der Mutter in Cäsars Inzesttraum geht letztendlich auf ἀρχή (»Anfang«, »Ursprung«) zurück, durch deren Beherrschung der Platz des Demiurgen eingenommen wird. Wenn es Cäsar, dem Diktator auf Lebenszeit, gelingt, das παράδειγμα so zu interpretieren, dass das inzestuöse Machtverhältnis zur Mutter-Heimat als Auftrag zu ihrem Wohle legitimiert wird, sitzt Ödipus in dem genealogischen Paradigma als *hybris* gefangen. Wenn das 4. Stasimon zu ihm von τεκτοῦντα καὶ τεκνοῦμενον (»In der du zeugtest, selbst gezeugt« (1215) spricht, wird das Verbrechen an der genealogischen Ordnung, an dem Paradigma von *genea* und *genesis*, verkündet. Er – Vater und Bruder seiner Kinder – ist durch Inzest in den eigenen Ursprung eingedrungen. Dies ist die Usurpation der Macht, ein Recht, das keinem Sterblichen zusteht. Es liegt also ein Konflikt zwischen himmlischen ἐπουράνιοι (»im Himmel«) und irdischen ἐπιχθόνιοι (»auf Erden«) Sphären vor.<sup>33</sup> Durch *hybris* werden diese Ebenen vertauscht. Dadurch kann der gesamte Kosmos zusammenbrechen.

Um den beschädigten Kosmos zu reparieren und die Gerechtigkeit (*dike*) wiederherzustellen, muss die entsprechende Strafe vollzogen werden. Ödipus hat den Mörder des Laios zur Verbannung verurteilt, und nachdem die Identität des Mörders festgestellt wird, vollzieht er sein Urteil auch und verbannt sich selbst aus Theben. Wolfgang Schadewaldt kommentiert:

Diese [Selbstbestrafung – G.M.] vernichtet ihn, doch selbst in der Vernichtung beharrt er bei dem Entschluss, sein Land zu reinigen, indem er sich selbst am Ende der Tragödie, so wie er es dem Mörder angedroht hatte, aus dem Land ausstößt und so, in Einigkeit mit dem Gotte, seine Freiheit beweist.<sup>34</sup>

<sup>33</sup> In diesem Zusammenhang betrachtet Gregory Nagy den Kontrast zwischen *hybris* und *dike*; siehe: *The Best of the Achaeans. Concept of the Hero in Archaic Greek Poetry*, London 1979, S. 153–157.

<sup>34</sup> Wolfgang Schadewaldt, »Der ›König Ödipus‹ des Sophokles in neuer Deutung«, in: ders.: *Hellas und Hesperien. Gesammelte Schriften zur Antike und zur neueren Literatur in zwei Bänden*, Zürich und Stuttgart 1970, Bd. 1, S. 466–476, hier: S. 474.

Ödipus' als Selbstverbannung vollstreckte Strafe zur »Reinigung« des Landes rührt auch an andere Themen: Ödipus entbindet sich nicht nur von seiner Macht als König, sondern auch von seinem *genus* und widerruft damit seine Genealogie.<sup>35</sup> Aber um aus dem Paradigma auszusteigen, genügen Abdankung und Verbannung nicht. An der Selbstblendung als Strafe für ἄγαμος γάμος zeigen sich uns auch die anderen Aspekte, die hinter dem Inzest-Symbol stecken. Schauen wir uns genau an, wie Sophokles Ödipus' Selbstbestrafung schildert:

[...] Er zog von ihrem [Jokastes – G. M.] Kleid  
 Die goldnen Spangen, die es festgehalten,  
 Hob sie, zerstach der Augenkugeln Bänder  
 Und rief dazu, sie sollten sie nicht sehn:  
 Weder erlittne noch begangene Übel,  
 Im Finstern sollten sie die Menschen schauen,  
 Die sie nicht sehen durften, und nicht mehr  
 Erkennen (γνωσίοιτο), die sie suchten (1270–1274).<sup>36</sup>

Averintsev kommentiert diese Zeilen als Ödipus' Gerichtsurteil gegen sein eigenes Wissen, durch das er zwar das Verborgene durchdringen konnte, das ihn aber nicht zur Selbsterkenntnis geführt hat. Seinem Wissen verdankt Ödipus die Lösung des Rätsels der Sphinx, was ihn zu dem Ehegatten seiner Mutter und so zum König von Theben gemacht hat. Hier werden inzestuöse Geheimnisse über Macht und Wissen in einer sexualisierten Form miteinander in Verbindung gebracht, was sich auch in der Semantik des griechischen Wortes γίγνωσκειν – »Verstehen«, »Erkennen« spiegelt. Auf etymologischer Ebene ist γιγνώσκω mit γίγνομαι – »erzeugen«, »entstehen« verwandt. Es wird auch eine gemeinsame Herkunft der beiden Wortstämme *gno* und *gen* angenommen.<sup>37</sup> Das bekannteste Beispiel der Gleichsetzung beider Verben ist der alttestamentarische Satz (Septuaginta): Ἀδάμ δὲ ἔγνω Ἐβαν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ συλλαβοῦσα ἔτεκεν τὸν Καὶν («Und Adam erkannte sein Weib Eva, und sie ward schwanger und

<sup>35</sup> Vgl. Alexander Piatigorsky, *Mythological Deliberations. Lectures on the Phenomenology of Myth*. London 1993, S. 97.

<sup>36</sup> Sophokles, König Ödipus, Übertragung und Einleitung von Karl Arno Pfeiff, Göttingen 1969, S. 117.

<sup>37</sup> Hjalmar Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Bd. 1, Heidelberg 1954, S. 307–309.

gebar den Kain [...]«, 1. Mose 4,1). Diese »Erkenntnis« folgt dem Sündenfall und der Vertreibung Adams und Evas aus dem Paradies und stellt damit den Anfang des Menschengeschlechts dar, also der genealogischen Konstruktion der Menschheit mit einem ererbten Schuldbewusstsein. Diese Erkenntnis ist aber eine »profane«, die »die Rückkehr ins Paradies unmöglich machen sollte«. <sup>38</sup> Es ist die Erkenntnis, die nicht nach innen, auf die Selbsterkenntnis, sondern nach außen gerichtet ist, dahin, wohin man durch die Augen sieht, um die Geheimnisse der Außenwelt zu durchdringen und zu beherrschen. Dies ist wie die *libido dominandi* – die Herrschsucht – nach Augustins Auffassung eine Todsünde der Heiden, die zu Raub und Knechtschaft führt. <sup>39</sup> Diese Interpretationsweise, die von den christlichen Vorstellungen der Selbstbestrafung und Sühne geprägt ist, überschattet einen anderen, archaischeren Aspekt, auf den Foucault verwiesen hat: den »magisch-religiösen Charakter« der politischen Macht, die, wie Georges Dumézil anhand der indoeuropäischen Mythologien gezeigt hat, alle Tugenden in sich eint. <sup>40</sup> Foucault geht noch weiter und behauptet, dass »das Wissen über die Götter und das Wissen, wie man Einfluss auf Götter und Menschen ausüben kann, dieses magisch-religiöse Wissen [...] in der politischen Funktion erhalten [ist]«. <sup>41</sup> Dieses »magisch-religiöse« Übermaß der Macht wird auf jene »magische« oder »widernatürliche« Art und Weise erzeugt, die in der archaischen Welt symbolisch mit dem Inzest verknüpft war.

Die »magisch-religiöse« Funktion der Macht, die im säkularen Zeitalter in der Figur des »charismatischen Führers« wiederzuerkennen ist, <sup>42</sup> wurde laut Foucault im 5. Jh. v. Chr. von der in Griechenland entstandenen neuen gesellschaftlichen Ordnung als blinder und vergesslicher Tyrann dargestellt. <sup>43</sup> Dabei stellt Foucault »König Ödipus« von Sophokles in eine Reihe mit Platons *Politeia*. Was Foucault allerdings nicht erwähnt, ist eine Stelle in *Politeia*, an der Inzest im Zusammenhang mit Tyrannei auftaucht. Platon vergleicht

<sup>38</sup> Thomas Macho, So viele Menschen, S. 40.

<sup>39</sup> Vgl. De civitate Dei, 1, 30.

<sup>40</sup> Georges Dumézil, Mythos und Epos. Die Ideologie der drei Funktionen in den Epen der indoeuropäischen Völker. Frankfurt/New York 1989, S. 48f.

<sup>41</sup> Foucault, Op. cit., S. 303.

<sup>42</sup> Vgl. Max Weber, Politik als Beruf, S. 19f.

<sup>43</sup> Foucault, Op. cit., S. 304.

das Leben eines Tyrannen mit der Träumerei, in der er alle möglichen Ausschweifungen ausleben kann: »Du weißt, wie es dann, als von aller Scham und Vernunft gelöst und entblößt, zu allem fähig ist. Denn sich mit der Mutter vermischen zu wollen, macht ihm nicht das mindeste Bedenken« (IX, 571 c-d). Die demokratische Gesellschaftsordnung kann aber ein solches Übermaß von Macht nicht mehr dulden. Daher sollte man Foucault Recht geben, wenn er meint, dass Ödipus von dieser neuen Gesellschaftsordnung vertrieben wurde.<sup>44</sup>

Abgesehen davon ist Ödipus' Selbstblendung mehr als nur eine Strafe für die von ihm begangene *hybris*. Laut Jean Bollack »[er-reicht] Ödipus durch seine Blendung, die eine Verwandlung ist, den überzeitlichen Raum einer vollkommenen Vergegenwärtigung des Vollbrachten«. <sup>45</sup> Durch seine Selbstblendung und Verbannung beginnt Ödipus' Ausstieg aus dem Paradigma des menschlichen Seins: Er gibt seine Legitimität als König auf, aber nicht seine an ein besonderes Wissen gebundene Macht. Durch seine Selbstblendung wird seine »magische« Macht kristallisiert: Als Flüchtling ist er ein ortloser Fremder (*a-topos*), also bricht er mit seinem Geschlecht (*genos*) und seiner Genealogie, indem er auch seine Söhne verflucht, und verwandelt sich letztendlich durch seinen »übernatürlichen« Tod in ein göttliches Wesen. Nach seinem Tod ist sein geheimes, unbekanntes Grab eine »heilige Stätte«. <sup>46</sup> Diese Stätte ist die reine Form seiner »magischen« Macht und segnet nun das Land, in dem er als ein heilbringender Halbgott ruht.

Das, was er verlassen hat, ist wiederum eine paradigmatische Ordnung mit ihren genealogischen Machtregeln, die der Demiurg durch den Ursprung (*arche*) setzt. Hier kommt jedoch ein anderes Narrativ ins Spiel, das in einer genealogischen Form über den Ursprung des Kosmos und seine Regeln berichtet.

<sup>44</sup> Vgl. Foucault, Op. cit., S. 303–304.

<sup>45</sup> Jean Bollack, Sophokles' König Ödipus. Essays, Frankfurt am M. 1994, S. 79.

<sup>46</sup> Sophokles, Ödipus auf Kolonos, 1763.

## 1.2 Der Kampf mit dem Ungeheuer. Kosmogonie

Noch herrscht der Ursprung.  
Paul Tillich

Die verschiedenen Bedeutungen des griechischen Wortes *kosmos* lassen sich auf zwei Inhalte reduzieren: Die »Welt« und die »Ordnung«. Schon diese semantische Überschneidung weist darauf hin, dass die Welt sich auf die Ordnung beschränkt; die beiden sind miteinander gleichgesetzt. Der Kosmos ist also etwas Geordnetes und Geregelter, das »Welt« heißt. Die Welt als Ordnung ist einerseits sowohl eine metaphysische Idee als auch eine religiöse Vorstellung, andererseits gehört sie aber zu jener politischen Programmatik, die nach der ständigen Sicherung und Bewahrung der Ordnung streben muss. Dafür sind sowohl die religiösen als auch die politischen Institutionen zuständig, da der Kosmos aus beiderlei Sicht gleichermaßen heilig ist. Wolfgang Schadewaldt kommentiert:

*Kosmos*, ursprünglich soviel wie Heeresordnung, dann Ordnung der Polis, wurde deshalb das Wort, das man – zunächst in der Form des ›*Diákosmos*‹, des durchordnenden Welt-Entwurfs – auch auf das Weltganze übertrug: Ordnung als anschauliche, lebendige, schöne, heilige Ordnung.<sup>47</sup>

Die Heiligkeit der Ordnung liegt in ihrem Ursprung, der sie als göttliches Werk darstellt. Diese Darstellung ist unter dem Namen *Kosmogonie* bekannt. Mircea Eliade hat sein Lebenswerk der Erforschung der zentralen Bedeutung der Kosmogonie im Mythos und im Ursprung des historischen Bewusstseins gewidmet.<sup>48</sup> Ihm zufolge »[sind] der Struktur nach die Ursprungsmythen – das heißt die Mythen, welche berichten, wie etwas zum Sein gekommen ist – den

<sup>47</sup> Wolfgang Schadewaldt, *Das Welt-Modell der Griechen*, in: Ders.: *Der Gott von Delphi, Aufsätze und Vorträge*, Frankfurt am M. 1990, S. 33–72, hier S. 37.

<sup>48</sup> Es werden in diesem Text oft weitere Bezüge auf verschiedene Werke von Eliade genommen. Zum Thema *Kosmogonie* sollte man vor allem folgende Monographien von ihm erwähnen: *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, Frankfurt am M. 1986; *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Frankfurt am M. 1990; *Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte*, Frankfurt am M. 1998; *Aspects du mythe*, Paris 1963.

kosmogonischen Mythen gleichzusetzen. Da die Schöpfung der Welt *die* Schöpfung par excellence ist, wird die Kosmogonie zum Urbild jeder Art Schöpfung.«<sup>49</sup> Das bedeutet, dass jeder schöpferische Akt auf eine bestimmte symbolische Art und Weise, die im vorliegenden Text untersucht wird, die Kosmogonie nachahmt oder wiederholt. Das macht die *Genesis* zum Paradigma, auf das man sich selbst und die Welt durch Rückbindung gründen kann.<sup>50</sup> So steht die Kosmogonie nicht nur im Zentrum des Mythos, sondern auch im Zentrum jener Ontologie, die sich auf den Demiurgen, also auf die Schöpfung bezieht.<sup>51</sup> Das bekannteste Beispiel ist dafür Platons δημιουργός (*Werkmeister*), ein Schöpfergott, der den Kosmos nach den von ihm entworfenen Vorbildern (παράδειγμα) baut. Er ist ποιητής και πατήρ – »Urheber«, »Schöpfer«, »Erdichter« und »Vater«, der »wollte, dass alles gut und nach Möglichkeit nichts schlecht sei, so nahm er also alles, was sichtbar war und keine Ruhe hielt, sondern in ungehöriger und ordnungsloser Bewegung war, und führte es aus der Unordnung zur Ordnung, da ihm dieser Zustand in jeder Beziehung besser schien als jener« (Timaios 30 a).

Die Kosmogonie stellt den Kosmos in der Bezugnahme auf seinen Ursprung dar und ist der Ausgangspunkt jeder Kosmologie, in der der *Anfang* des Kosmos zugleich sein Resultat ist. Das bedeutet, dass die Kosmogonie einerseits die Ursprungsgeschichte der Dinge erzählt und somit, wie Martin Nilsson schreibt, »[auf die] allein mögliche Weise als eine Art Genealogie aufgefasst [wird]«. <sup>52</sup> Also definiert sich die Kosmogonie als der Ursprung des Kosmos in einer genealogischen Form. Andererseits werden die Dinge eben nach ihrem Ursprung sortiert und bewertet. Letztendlich ist die Kosmogonie eine »Theodizee«, die die Existenz des Kosmos als Ordnung der Dinge, so wie sie sind und was sie bedeuten, rechtfertigt und legitimiert: »Als nun der Vater, der es erzeugt hatte, es in Bewegung und vom Leben durchdrungen sah, ein Schmuckstück zur Freude der ewigen Götter, ergötzte es ihn, und erfreut sann er darauf, es seinem Urbilde noch ähnlicher zu gestalten.« (Timaios 37 d)

49 Ders. Gefüge und Funktion der Schöpfungsmythen, in: Die Schöpfungsmythen, hrsg. von M. Eliade, Düsseldorf 2002, S. 9–36, hier S. 32.

50 Vgl. Klaus Heinrich, Die Funktion der Genealogie im Mythos, S. 13–14.

51 Vgl. Paul Tillich, Die sozialistische Entscheidung, S. 27.

52 Martin Nilsson, Griechischer Glaube, Bern 1950, S. 8.

Als Anfang der mythischen Narration ist die Kosmogonie die Grunderzählung, die alle anderen nachfolgenden Erzählungen dieser Narration um sich herum anordnet und die Struktur vorgibt, anhand deren sich die Strukturen der anderen Erzählungen bilden. Auf diese Weise ist sie überall, in jeder einzelnen Erzählung, in der sie weitererzählt wird, enthalten. So ist die Genealogie dabei nicht nur Inhalt und Sujet der mythologischen Erzählung, sondern auch ihre narrative Struktur, die für die Einheit der Mythologie zuständig ist. Die Genealogie als »die zentrale Funktion des Mythos«<sup>53</sup> macht es möglich, dass die Kosmogonie sich immer wieder von Neuem ereignet und erneuert. Daher kann die genealogische Struktur der mythologischen Erzählung auch als »Konstanzprinzip« der kosmogonischen Narration bezeichnet werden.

Die Kosmogonie und ihre Spuren sind in allen bekannten Mythologien zu finden, obwohl die Kosmogonie überall unterschiedlich erzählt wird. Trotzdem ist das Ziel immer das gleiche: Aus dem Nichts, aus dem Chaos entstehen Struktur und Form, Raum und Zeit, Regel und Norm. Vor allen Dingen entstehen aber die Götter, die selber funktionale Bestandteile des Kosmos sind. Aus diesem Grund beginnt die Kosmogonie mit der Theogonie, mit der Geburt der Götter.

Die Theogonie wird in den verschiedenen Kulturen auf unterschiedliche Art und Weise überliefert. Sie gibt sowohl über die Erzeugung und Geburt als auch über die Erschaffung der Götter und des Kosmos Aufschluss.<sup>54</sup> Dem Schöpfungsakt geht jedoch überall ein gemeinsames Bild voraus: Eine undefinierbare Masse von Chaos (»Wahrlich, am Anfang entstand das Chaos«<sup>55</sup>), ein *Tohu-va-bohu*, ein »Irrsal und Wirrsal« (wie der Begriff von Martin Buber übersetzt wird<sup>56</sup>), eine undefinierbare Unordnung (ἀταξία), die sich nicht einmal mit einem bestimmten Begriff kohärent beschreiben lässt.

<sup>53</sup> Heinrich, Op. cit., S. 13.

<sup>54</sup> Vgl. F.B.J. Kuiper, *Cosmogony and Conception – A Query*, in: ders.: *Ancient Indian Cosmogony*, New Delhi 1983, S. 90–137.

<sup>55</sup> Hesiod, *Theogonie* 116, in: *Werke*, aus dem Griechischen von Luise und Klaus Hallof, Berlin 1994, S. 8.

<sup>56</sup> *Die fünf Bücher der Weisung*, eingedeutscht von Martin Buber und Franz Rosenzweig, Köln 1954, S. 9.

Als droben der Himmel nicht genannt war,  
Drunten die Feste einen Namen nicht trug [...]

So bezeichnet das babylonische Epos, genannt »*Enuma Elisch*« (wortwörtlich: »Als droben«), den vorkosmogonischen Urzustand.<sup>57</sup> Ähnliche Bilder sind aus Ägypten bekannt. In der sogenannten heliopolitanischen Kosmogonie lesen wir:

Als der Himmel noch nicht entstanden war,  
Als die Erde noch nicht entstanden war,  
Als noch nichts errichtet worden war,  
Als selbst die Unordnung noch nicht entstanden war.<sup>58</sup>

Das formlose und undefinierbare Chaos ist eine Art »Negativ« des Seienden, das sich weder einordnen noch mit irgendetwas vergleichen lässt, ein präkosmisches »Unwesen« also.<sup>59</sup> Dieses »Unding« ist eben jenes Urelement, die »Urpotenz«,<sup>60</sup> aus der alles Seiende hergeleitet werden kann; im Mythos trägt dieses Nichts sogar ein Gesicht und einen Namen: Die ungetrennte Symbiose von Gaia (Erde), Uranos (Himmel), dem Süßwasserfluss Okeanos, der die Erde umkreist, und seiner Gemahlin, der Meeressäugin Tethys bei den Griechen; die Urflut Nun bei den Ägyptern; das männliche Süßwasser Absu und sein Weib und das Urmeer Tiamat, die »ihre Wasser in eins vermischten« (»*Enuma Elisch*«) in Babylonien; die alttestamentarische »Tiefe« (»Und es war finster auf der Tiefe« – Genesis 1, 2), deren hebräischer Name *Tehom* wohl äquivalent zur babylonischen Tiamat ist.<sup>61</sup>

Eine sumerische Hymne erwähnt die Zeit, »als alles das Meer war«, ein Urmeer, das es vor der Geburt und vor der Zeit gab.<sup>62</sup> Auch in

<sup>57</sup> Zitiert nach der Übersetzung von Erich Ebeling, in: *Altorientalische Texte zum alten Testament*, hrsg. von Hugo Gressmann, Berlin und New York 1965, S. 109.

<sup>58</sup> Die Schöpfungsmythen, hrsg. von Mircea Eliade, S. 66.

<sup>59</sup> Vgl. Geoffrey Stephen Kirk, *Griechische Mythen. Ihre Bedeutung und Funktion*, Hamburg 1987, S. 114f.

<sup>60</sup> Vgl. Paula Philippson, *Op. cit.*, S. 22.

<sup>61</sup> »Although the Babylonian Cosmology began with a primeval Tiamat, which is the etymological equivalent of *tehom*, »the deep«, in Genesis [...]« – Wilfred George Lambert, *A New Look at the Babylonian Background of Genesis*, in: *The Journal of Theological Studies* 16, 1965, S. 287–300, hier S. 287.

<sup>62</sup> Samuel Noah Kramer, *Sumerian Mythology*, New York 1961, S. 40.

der vedischen Mythologie ist Wasser das Urelement, »aus dem das Weltall geboren wird«. <sup>63</sup> Okeanos und Tethys sind laut Homer die Eltern aller Götter (Ὠκεανόν τε θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθύον – Ilias 14, 201). Diese Tradition der griechischen Kosmogonie reflektiert der erste Philosoph Thales, der das Wasser als *arche* bezeichnet, aus dem der Geist Gottes alles schuf. <sup>64</sup>

Aus Nun entsteht, laut ägyptischer Kosmogonie, der Demiurg Cherpe:

Ich bin es, der als Cherpe entstand,  
(Erst) als ich entstanden war, entstand das Entstandene.  
Alles Entstandene entstand, nachdem ich entstanden war.  
Zahlreich sind die Gestalten, die aus meinem Munde herauskamen,  
[...] Ich gebot ihnen im Nun in Mattigkeit,  
Denn ich fand keinen Ort, an dem ich hätte stehen können. <sup>65</sup>

Nach der indischen Tradition gab es am Anfang »das Wasser tief in der Kluft« (Rigweda 10, 129), aus dem der Demiurg Prajapati entstand. <sup>66</sup>

Besonders interessant in dieser Hinsicht ist Tiamat, deren Name etymologisch »Salzwasser« (*tamtu*), also »Meer« bedeutet. <sup>67</sup> »Enuma Elisch« erzählt von der Verwandlung der Ureltern in Ungeheuer, die nun ihre eigenen Kinder bedrohen, am ausführlichsten:

Es kamen die Brüder, die Götter,  
Sie störten Tiamat, ihren Wächter [...]  
Sie verwirrten der Tiamat Gemüt,  
Mit Gesang inmitten der Himmelswohnung [...] (1, 21–24)

Zuerst will der Urvater Absu seine Sprösslinge vernichten:

Ich will sie verderben, ihre Wege will ich zerstreuen,  
Stille soll hergestellt werden, wir wollen schlafen! (1, 39–40).

<sup>63</sup> Kuiper, Op. cit., S. 98.

<sup>64</sup> W.K.C. Guthrie, A History of Greek Philosophy, Bd. 1, Cambridge 1962, S. 54f.

<sup>65</sup> Übersetzt von Hermann Ranke, in: Altorientalische Texte zum alten Testament, S. 1.

<sup>66</sup> W. Norman Brown, Mythology of India, in: Mythologies of Ancient World, hrsg. von Samuel Noah Kramer, New York 1961, S. 277–330, hier S. 287–288.

<sup>67</sup> Alexander Heidel, The Babylonian Genesis. The Story of the Creation, Chicago 1951, S. 79.

Apsu wird jedoch von seinem Sohn, dem Gott der Weisheit Ea, erschlagen, der dann in den Überresten seines Vaters einen neuen Gott, nämlich den zukünftigen Demiurgen Marduk zeugt (»Im Schoß des Apsu wurde Marduk geboren« – 1, 81). Nun übernimmt die Urmutter den Vollzug der Rache:

Als Tiamat ihr Werk gewaltig gemacht hatte,  
Bereitete sie die Schlacht vor wider die Götter, ihre Sprösslinge,  
Apsu zu rächen, begann Tiamat Feindseligkeit (2, 1–3).

Hier zeichnet sich das paradigmatische Sujet aller mythologischen Kosmogonien ab, das als Zerschlagung bzw. Unterbindung des Chaos bezeichnet werden kann und den eigentlichen Anfang der Schöpfung darstellt. Im Mythos beginnt sich etwas zu regen. Die chaotische Stille ist gebrochen. Die ersten Keime des Kosmos sind, wie dies in »Enuma Elisch« der Fall ist, bedroht. Alles steht vor der Selbstauflösung. Schon diese Bedingung ist paradigmatischer Natur: Von allem Entstandenen bzw. Geborenen wird ständig die Rückkehr ins Chaos, ins Nichtsein gefordert.<sup>68</sup>

Diese Tendenz äußert sich in ihrer einfachsten Form im rituellen Rückfall in das Chaos und mündet letztendlich in den eschatologischen Kampf zwischen Gut und Böse. Durch diesen Anschluss der Kosmogonie an die Eschatologie bekommt der Ursprungsmythos eine teleologische Bedeutung: Die Kosmogonie ist der Kampf, der bis zur Endzeit fort dauert. A. J. Wensinck war einer der ersten, die den Zusammenhang zwischen Kosmogonie und Eschatologie diagnostiziert haben. Er schreibt: »Eschatology is nothing else than the beginning of a new world period, a beginning which on a small scale is seen every year, even in each change of season. On a large scale it is seen in the plague of locusts that Joel experiences; which

<sup>68</sup> Als ein Nachruf auf diese Tendenz des Seins kann nach Freudscher Auffassung der »Todestrieb« gelten, der eine unbewusste Projektion ist: »Beim Destruktionstrieb können wir daran denken, dass als sein letztes Ziel erscheint, das Lebende in den anorganischen Zustand zu überführen. Wir heißen ihn darum auch *Todestrieb*. Wenn wir annehmen, dass das Leben später als das Leblose gekommen und aus ihm entstanden ist, so fügt sich der Todestrieb der erwähnten Formel, dass ein Trieb die Rückkehr zu einem früheren Zustand anstrebt.« – Sigmund Freud, Abriss der Psychoanalyse, Frankfurt an M. 1990, S. 12.

actually *is* and which *has* brought back chaos.«<sup>69</sup> Die Endzeiterwartung, die in vielen alten Kulturen paradigmatisch war, stellte durch die Angst vor dem Rückfall ins Chaos eine Kontinuität der Kosmogonie her, denn das Ziel des letzten Kampfes ist nichts anderes als die endgültige Beseitigung des Chaos und dadurch die Vollendung der Kosmogonie.<sup>70</sup> Auch in der »Offenbarung des Johannes« zeigen die postapokalyptischen »neuen Himmel« und die »neue Erde« die vollkommene Welt der Neuschöpfung, gereinigt durch den Endsieg über das Böse, »denn der erste Himmel und die erste Erde vergingen, und das Meer ist nicht mehr« (Offenbarung 21, 1).

Der Mythos erzählt wiederum von der Auseinandersetzung zwischen den Generationen: Die jüngeren Götter fühlen sich von ihren Eltern bedroht, und es bleibt ihnen keine andere Wahl als der Aufstand und die Machtergreifung. Mit dem Ziel, die so gewonnene Macht zu sichern und zu erhalten, nimmt die Kosmogonie ihren Anfang. In diesem Kampf erscheinen die Eltern, die Urwesen des Chaos, als Ungeheuer, was ihre Vernichtung rechtfertigt. Die Dämonisierung des Chaos ist nicht nur die Urform der Theodizee, die durch den Kontrast zwischen der Unschuld Gottes und dem Trieb der Urwesen, die eigenen Kinder zu ermorden, den guten Willen des Demiurgen behauptet, sondern auch der negative *lieu de mémoire* schlechthin bzw., genauer gesagt, ein Mahnmal: Die Rückkehr ins Chaos ist unvermeidlich, wenn von der göttlichen Ordnung abgewichen wird.

Der Kampf mit dem Ungeheuer ist die Geburtsstunde des Demiurgen, der als Sieger und Bezwingen des Chaos auf den Thron des »Hochgottes«<sup>71</sup> aufsteigt. Die Tiamat fürchtenden Götter Babylons erklären den »erstgeborenen« Marduk zum König:

<sup>69</sup> A. J. Wensinck, *The Semitic New Year and the Origin of Eschatology*, in: *Acta Orientalia*, Vol. 1, 1923, S. 158–199, hier S. 189.

<sup>70</sup> Vgl. Norman Cohn, *Erwartung der Endzeit. Vom Ursprung der Apokalypse*. Frankfurt am M. 1997, besonders Kap. 5 – »Vom Weltkampfmithos zur Endzeiterwartung«, S. 167–185.

<sup>71</sup> Geo Widengren führte den von Wilhelm Schmidt erfundenen Begriff des Hochgottes für die Bezeichnung eines obersten Gottes wieder ein, der der »Ursprung von allem ist, in sich alle Gegensätze vereint und selbst über diese erhaben ist«. – Geo Widengren, *Religionsphänomenologie*, Berlin 1969, S. 52.

Marduk, du bist unser Helfer!  
Wir haben dir das Königtum gegeben, die Gesamtheit des Alls!  
Deine Waffen sollen nicht fehlgehen, deine Feinde zerschmettern!  
(4, 13–16).

Und Marduk erfüllt seine Aufgaben und vernichtet das Ungeheuer Tiamat, das eigentlich seine Großmutter ist:

Er [Marduk – G.M.] schoss den Pfeil ab, zerspaltete ihren Bauch,  
Ihr Inneres zerschnitt er, zerriss das Herz (4, 101–102).

Die erste kosmogonische Tat ist eine Gewalttat. Keine Schöpfung bleibt von ihr verschont. Auch wenn das erste Buch der alttestamentarischen Genesis von der friedlichen Schöpfung erzählt, berichten die Psalmen über die verborgenen Kämpfe Jahwes:

Du hast das Meer gespalten durch deine Kraft,  
zerschmettert die Köpfe der Drachen im Meer.  
Du hast dem Leviathan die Köpfe zerschlagen. (Psalm 74, 13–14)

Die demiurgische Gewalt, die eigentlich spaltet, ist die schaffende Kraft, durch die das Weltgebäude errichtet wird. Das klassische Beispiel ist wieder »Enuma Elisch«:

Er [Marduk – G.M.] hälftete sie [Tiamat – G.M.] wie eine Muschel  
in zwei Teile,  
Und setzte ihre eine Hälfte hin, den Himmel bedeckte er damit [...]  
Er schuf einen Standort für die großen Götter,  
Sternbilder, ihr Ebenbild, [...] stellte er auf.  
Er bestimmte das Jahr, teilte Abschnitte ab,  
Für zwölf Monate stellte er je drei Sterne auf. (4, 137–138 und 5, 1–4)

Das einst undefinierbare Urwesen ist der Rohstoff, das Baumaterial des Kosmos. In der Mythologie des *Rig-Veda* wird die Kosmogonie durch Indras Kampf mit dem Drachen *Vritra* dargestellt.<sup>72</sup> Nach dem Sieg spaltet Indra »durch seine Größe Himmel und Erde«, nachdem er »den Widerstand gebrochen hat« (Rig-Veda 10, 113).<sup>73</sup> F. B. J. Kuiper bezeichnet die Trennung von Himmel und Erde als die Schaffung der

<sup>72</sup> Kuiper, Op. cit., S. 97.

<sup>73</sup> Das vedische Wort für »Widerstand« heißt *vritrani* und stammt von dem Namen des Ungeheuers *Vritra* ab. Siehe Kuiper, Op. cit., S. 104.

dualistischen Welt, in der der Himmel, ebenso wie in allen anderen bekannten Mythologien, als Sitz der Götter begriffen wird.<sup>74</sup>

Einige theo- und kosmogonische Erzählungen enthalten ein Detail, das unter anderem als unmittelbare Inspirationsquelle für die psychoanalytische Vorstellungskraft gelten kann. Es handelt sich um den sexuellen Aspekt der Schöpfungsgeschichte, der im Zusammenhang mit Gewalt dargestellt wird und vermutlich die Herausbildung des genealogischen Prinzips mit seinen vielfältigen Implikationen abbildet. Hesiod berichtet von Kindern, die von den eigenen Eltern gehasst werden:

Alle, wie sie aus Gaias Verbindung mit Uranos stammten,  
waren die schrecklichsten Kinder, verhasst dem eigenen Vater  
schon von Beginn. Und sogleich, wenn einer von ihnen geboren,  
barg er sie alle tief im Inneren Gaias und sperrte  
ihnen den Zugang zum Licht, und es freute die scheußliche Untat  
Uranos. (154–159)

Im Unterschied zu Tiamat ist Gaia die wohlwollende Mutter, die sich für die Misshandlung ihrer Kinder am Gatten rächen will. Kronos übernimmt diese Aufgabe:

Uranos kam mit dem Einbruch der Nacht, der große; begierig  
schlang er voll Liebe die Glieder um Gaia und dehnte sich endlos  
überall hin. Doch da griff zu der Sohn mit der Linken  
aus dem Versteck, mit der Rechten nahm er die riesige Sichel,  
stark und mit Zähnen bewehrt, und mähte dem teuersten Vater  
augenblicks ab die Scham [Penis – G.M.] (176–181).

Nach der Kastration des eigenen Vaters trennt Kronos wie Indra Himmel und Erde. Von jedem Tropfen des Blutes Uranos' wird Gaia befruchtet und gebärt Giganten und Nymphen. Das abgeschnittene Glied des Vaters wirft Kronos ins Meer, aus dem Schaum entsteht die »Schaumgeborene« Aphrodite. Nun übernimmt Kronos die Macht und zeugt mit seiner Schwester Rhea »herrliche Kinder«: Hera, Demeter, Hestia, Hades, Poseidon und Zeus, »den Vater der Götter und Menschen«. Aber

<sup>74</sup> Ebd., S. 103–106.

der gewaltige Kronos [verschläng – G. M.] sogleich, wie ein jeder, kam aus dem heiligen Schoß der Mutter zwischen den Knien, ängstlich bedacht, dass keiner der edlen Uranosenkel unter den ewigen Göttern die Würde des Königs erlange. Wusste er doch vom gestirnten Uranos und auch von Gaia, dass ihm bestimmt, vom eigenen Sohn bezwungen zu werden. (459–464)

So tritt das Motiv, das wir aus dem Ödipusmythos kennen, noch deutlicher zutage: Der Sohn, geboren als Vatermörder, abgelehnt oder bedroht vom eigenen Vater, bezwingt ihn und nimmt seinen Platz ein. Wir werden hier allerdings einen Schritt zurückgehen und versuchen, das Thema der »Kastration« zu erweitern, um so die oben erwähnte Herausbildung des genealogischen Prinzips zu erhellen. Wertvolles Material liefert dafür das aus der hethitisch-hurritischen Mythologie stammende *Kumarbi-Epos*.

Als Hans Güterbock 1946 den hurritischen Mythos von Kumarbi rekonstruierte und aus dem Hethitischen übersetzte, war bereits eindeutig ersichtlich, dass es sich hier um eine Analogie zur Hesiodschen Theogonie handelte.<sup>75</sup> Laut dieser Erzählung »[war] in den alten Jahren Alalu König im Himmel«, bis Anu gegen ihn putschte und ihn aus dem Himmel vertrieb. Anus Regentschaft im Himmel dauerte neun Jahre, bis er eines Tages von Kumarbi angegriffen wurde. Im Zweikampf siegte Kumarbi, und als Anu versuchte, ihm zu entfliehen, packte Kumarbi ihn und biss ihm seinen Penis ab:

Da vermischte sich das Sperma [wörtl. »Männlichkeit« – G. M.]<sup>76</sup> in seinem Bauch wie Bronze. Als Kumarbi das Sperma des Anu verschlungen hatte, freute er sich und lachte. Da wandte sich Anu zu ihm: »Du freust dich über das, was du in deinem Bauche hast, weil du mein Sperma verschlangst. Freue dich nicht über das, was du in deinem Bauche hast. Ich habe darin eine schwere Last niedergelegt. Mit drei mächtigen Göttern habe ich dich geschwängert. Ich habe dich geschwängert mit dem mächtigen Gott des Gewitters, mit dem Fluss *Aranzah* und mit dem großen Gott *Tasmisu*, mit drei fürchterlichen Göttern, deren Samen ich in dich gelegt habe, und du wirst am Ende die Felsen des Berges *Tassa* mit deinem Kopf schlagen«.

<sup>75</sup> Hans G. Güterbock, *Kumarbi. Mythen vom hurritischen Kronos aus dem Hethitischen zusammengesetzt*. Istanbul 1946.

<sup>76</sup> Volkert Haas, *Hethitische Berggötter und hurritische Steindämonen*, Mainz 1982, S. 132 (weitere Zitate aus dem Kumarbi-Mythos nach dieser Ausgabe).

Nachdem er das vernommen hatte, versuchte Kumarbi vergeblich, alles wieder auszuspucken. Der Wettergott blieb in seinem Bauch, obwohl Kumarbi versuchte, ihn aufzuessen. Nach seiner Geburt entthronte der Wettergott Kumarbi und vollendete die Kosmogonie.

Geoffrey Kirk hat die strukturelle Ähnlichkeit beider Mythen analysiert<sup>77</sup> und dabei vor allem (besonders im Kumarbi-Mythos) die Verkehrung der Geschlechterrollen hervorgehoben. Er schreibt: »Im einen Fall [Hesiod – G. M.] führt sexuelle Ausschweifung zur Kastration, im anderen Kastration zu sexueller Ausschweifung.«<sup>78</sup> Der männliche Kumarbi ist schwanger und wird Mutter des Wettergottes *Tessub*, was noch deutlicher in einer hurritischen Anrufung an *Tessub* steht: »Dein Vater Anu hat dich erzeugt [...] Deine Mutter Kumarbi hat dich auf die Welt kommen gemacht.«<sup>79</sup> Kirk vermutet, dass es in der hethitisch-hurritischen Welt sogar eine gewisse Toleranz gegenüber »transgressiver« Sexualität gegeben hat.<sup>80</sup>

Hier sollte man aber zwischen zwei verschiedenen Ebenen unterscheiden: Erstens ist die Transgression so etwas wie ein göttliches »Vorrecht«, das aus der Zeit stammt, als noch keine Gesetze und Normen festgelegt waren, die eigentlich erst vom Demiurgen eingeführt wurden oder auf ihn zurückgingen.<sup>81</sup> Ausschweifungen kann es erst dann geben, wenn die Grenzen der »Normalität« festgelegt sind. Sie bedeuten auch den Rückfall ins Vorkosmische und Formlose. Nach der Vollendung der Kosmogonie wird jede Abweichung mit einem Verbot besiegelt, und nur die Mysterien erlauben es den Sterblichen, kurz hinter diesen Vorhang zu schauen.

Zweitens ist die sexuelle Ausschweifung eine Form der *hybris*<sup>82</sup>, die hier, als Widernatürlichkeit, für die Machtergreifung steht. Die Usurpation beginnt mit der Kastration des Machtinhabers, der seinerseits die »Urpotenz« verkörpert. Er muss nicht nur besiegt oder vernichtet, sondern auch kastriert werden, denn durch seinen Phallus könnte er seine verlorene Macht wiederherstellen. Dieser Glaube

77 Kirk, Griechische Mythen, S. 111f. Ders., *Myth. Its Meaning and Function in Ancient and Other Cultures*, Berkeley 1998, S. 213–220.

78 Kirk, Griechische Mythen, S. 113.

79 Haas, *Op. cit.*, S. 133.

80 Kirk, *Myth*, S. 216.

81 Hugh Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, S. 111.

82 Vgl. Kenneth J. Dover, *Greek Homosexuality*, Harvard 1989, S. 34f.

ist bei den verschiedensten Kulturen und Völkern festzustellen und wurde zumeist im Krieg oder bei der Jagd praktiziert, als man den getöteten Feind oder das gejagte Tier unmittelbar kastriert hat.<sup>83</sup> Walter Burkert schreibt dazu:

Sicher ist, dass die Kastrationsriten beim Opfer eine bedeutende Rolle spielen. Allerdings bleiben sie weithin im Bereich des ›Unsaubaren‹, des *árreton*, so dass wir nur in Ausnahmefällen und durch Zufall davon erfahren.<sup>84</sup>

Das liegt daran, dass der Phallus ein sakrales Symbol von besonderer Bedeutung ist, das auf dem Höhepunkt der dionysischen oder mithraischen Mysterien enthüllt wird (wie z. B. in den Bildern von *Villa dei Misteri*).<sup>85</sup> In den Metermysterien kommt auch die Kastration vor, die Burkert als »zentrales *fascinosum*« bezeichnet.<sup>86</sup> Aufgrund des Mangels an schriftlichen Belegen lässt sich der Sinn dieser ›Faszination‹ nicht eindeutig erklären. Es ist wohl ersichtlich, dass die Kastration sowohl bei Hesiod als auch im Kumarbi-Mythos vor allem eine Entmachtung bedeutet, die zu weiteren Ausschweifungen führt. Durch diese Tat wird der Täter zur Hybris, die sich selbst zum Sturz verurteilt. Aber genau diese »Widernatürlichkeit«, die eine männliche Person oder eine Jungfrau schwängert, ist die Wiege des Demiurgen, der dann endlich die Kosmogonie vollendet.

Diese schwere Geburt des Kosmos ist die erste Phase der Kosmogonie, in der erst die Götter geboren werden; ihre erste Tat ist eine Bluttat, die Zerschlagung des Chaos. Aus diesem Sieg, der den tapfersten aller Götter zum König erhebt, entsteht das Baumaterial, mit dem der Kriegsherr-Gott zum Werkmeister-Demiurgen wird und die Welt erbaut. Der Urstoff, aus dem der Kosmos gebaut wird, ist nichts anderes als der sterbliche Überrest des vorkosmischen Urwesens. Das bedeutet, dass der Kosmos, das unstrukturierte Chaos, die Ordnung, also die umkodierte Unordnung ist. Diese zeigt sich

<sup>83</sup> Vgl. Walter Burkert, *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin und New York 1997, S. 80.

<sup>84</sup> Ebd., S. 81.

<sup>85</sup> Walter Burkert, *Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt*. München 1990, S. 88–90.

<sup>86</sup> Ebd., S. 90.

am deutlichsten in der Schaffung des »Ebenbildes« der Götter, das aber kein Gott ist.

### 1.3 Geschaffen, nicht erzeugt. Anthropogonie

Er [Marduk – G.M.] hat das Menschenkind geschaffen.  
Aruru hat die Samen des Menschenkindes mit ihm  
zusammen geschaffen.<sup>87</sup>

Finxit in effigiem moderantum cuncta deorum.

Ovid

Zu den Hauptaufgaben des Demiurgen gehört die Schaffung von Grenzen, also die Einführung von Normen und Gesetzen, durch welche die vorkosmischen Ausschweifungen endlich unterbunden werden. Als Erstes werden Himmel und Erde voneinander getrennt, was, wie bereits oben erwähnt, die Schaffung der »dualistischen« Welt bedeutet. Im Griechischen wird dieser Dualismus durch die Begriffe *chthon* (Erde) und *uranos* (Himmel) ausgedrückt, wobei die olympischen Götter *uranioi*, also »himmlisch«, genannt werden.<sup>88</sup> Es gibt aber auch die *chthonischen* Götter, die Giganten und Titanen, also die Kinder von Uranos und Gaia (Hesiod, Theogonie 132f.) und ihre Nachkömmlinge, die noch aus vorkosmischer Zeit stammen und nicht selten mit den olympischen Göttern in Konflikt treten. Zu bemerken ist hier, dass *Chthon* nicht Mutter-Erde, sondern ein gewaltiges Ungeheuer ist.<sup>89</sup> Ein anderes Urwesen ist Typhon, der mit hundert Drachenhäuptern dargestellt wird und eine Armee von Giganten anführt, um die Thronbesteigung des Zeus zu verhindern. Zeus aber ist siegreich und wird König über den Kosmos; das bedeutet gleichzeitig die Strukturierung der Welt.<sup>90</sup> Die chaotischen Kräfte werden ans Ende der Welt vertrieben.

Ein ähnliches Bild ist aus »Enuma Elisch« bekannt: Nach dem Sieg über Tiamats Armee beginnt der neue König der Götter Mar-

<sup>87</sup> Aus einem babylonischen Keilschriftfragment, zitiert nach: Alexander Heidel, *The Babylonian Genesis*, S. 63.

<sup>88</sup> Vgl. W.K.C. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, London 1968, S. 206–207.

<sup>89</sup> Vgl. Jean-Pierre Vernant, *Götter und Menschen*, Köln 2000, S. 46.

<sup>90</sup> Ebd., S. 60.

duk, den Kosmos zu erbauen, wobei die Körperteile der Urmutter Tiamat als Baumaterial verwendet werden.<sup>91</sup> Eines Tages hat Marduk eine besondere Idee:

Als Marduk das Wort der Götter hörte,  
Begehrt er, Kunstvolles zu schaffen.  
Aufgetanen Mundes spricht er zu Ea,  
was er in seinem Herzen erdacht hat, den Ratschluss gibt er:  
Blut will ich binden, Gebeine entstehen lassen.  
Aufstellen will ich *Lulla*, Mensch sei sein Name.  
Erschaffen will ich *Lulla*, den Menschen!  
Es sollen ihm auferlegt werden die Götterdienste, sie sollen befriedigt sein! (Enuma Elisch, 6, 1–6).

Hier, in diesem Fragment, lässt sich die »Geburtsstunde« der »pries-terlichen Wahrheit« (wie Nietzsche gesagt hätte) über die Bestimmung des Menschengeschlechts sehen. Es handelt sich hierbei eben um die Anthropogonie, die nichts anderes als die Unterordnung, sogar die Unterwerfung des Menschen unter die Omnipotenz Gottes deklariert. Nach dem babylonischen »Atrahasis-Epos« gab es jedoch eine Zeit, in der die Götter selbst arbeiteten, »und die Arbeit war schwer für die Götter«.<sup>92</sup> Aus diesem Grund erschufen die Götter die Menschen, die sie entlasten und ihnen dienen sollten. Nun beginnt die Ursprungsnar-ration ihr ideologisches Antlitz zu zeigen: Der Mensch ist nicht nur Schöpfung Gottes, sondern sein Diener, der »als Arbeiter im Wein-berg des Herren« von seinem Schöpfer eine fertige Welt bekommt. In dieser Welt sind seine Aufgaben, der Sinn seines Lebens, bereits vorherbestimmt: Alles, was er tut, soll er seinem Schöpfer widmen. Diese Idee wird später mit dem theologischen Glanz des Apostels Paulus gekrönt: »Ihr esset nun oder trinket oder was ihr tut, so tut es alles zu Gottes Ehre« (1 Korinther 10, 31).

In der Anthropogonie bildet sich das paradigmatische Prinzip der Unterordnung heraus; dabei ist es zweitrangig, wie das Subjekt der Loyalität heißt: Es kann der zornige oder barmherzige Gott, der

91 Die Verbindung der Urmaterie mit der Urmutter hat einen paradigmatischen Charakter, was nicht zuletzt im Lateinischen erhalten ist, wo *materia* (Materie, Stoff) etymologisch mit *mater* (Mutter) verankert ist.

92 W.G. Lambert, A.R. Millard, *Atra-Hasis. The Babylonian Story of the Flood*, Oxford 1969, 1, 1–4.

von ihm gesalbte Monarch, das Vaterland, die Partei oder »le peuple souverain« sein. Wichtig ist nur, dass sich der Mensch »von Anfang an« als Untertan, als Werkzeug in der Hand einer immer »oben« stehenden Instanz befindet. Wie Platon in seinem letzten Buch sagt, ist der Mensch letztendlich eine Marionette:

Wir wollen jedes von uns lebendige Wesen als eine sogenannte Marionette ansehen, welche die Götter, sei es bloß zu ihrem Spielzeug, sei es zu einem ernsteren Zwecke, gebildet haben, denn das wissen wir so recht eigentlich nicht.<sup>93</sup>

Dieses Paradigma der Unterordnung des Menschen unter das Heilige wird schon in den ältesten anthropogonischen Narrativen anhand verschiedener Symboliken geschildert. Diese Unterordnung dient dem Ziel der Erzeugung eines »Kreaturgefühls« in den Menschen – das Gefühl, »nur eine Kreatur« und »Staub und Asche« gegenüber der Allmacht Gottes zu sein.<sup>94</sup> »Denn große Ehrfurcht vor den Göttern lässt Menschenrede verstummen« – wie es in der homerischen Hymne an Demeter steht.<sup>95</sup>

Das erste Charakteristikum dieser Unterordnung ist die Tatsache, dass der Mensch in keiner genealogischen Verbindung zu Gott steht. Die Vaterschaft Gottes ist nicht genetisch zu verstehen. Die Vaterschaft wird also selbst zu einem transzendenten Signifikanten. Der Mensch selber stammt aber nicht von einem Gott ab – er wird weder aus göttlichem Samen gezeugt, noch geht er aus einem göttlichem Leib hervor, sondern er wird von einem Gott oder mehreren Göttern »zusammengebaut« und zum Leben erweckt. Die Omnipotenz und Überlegenheit Gottes gegenüber den Menschen ist seine Fähigkeit zu einem Schöpfungsakt »aus dem Nichts«. Dabei ist auch der Stoff, das Material zu beachten, das für den Bau des Menschen verwendet wird. Das allbekannte Beispiel Adam trägt seine Ingredienz schon in seinem Namen: Das hebräische Wort *Adama* bedeutet »Erde«. Nach einer anderen Etymologie soll sich dieser Name von *adom* – also

<sup>93</sup> Platon, *Nomoi*, 644 d.

<sup>94</sup> Vgl. Rudolf Otto, *Das Heilige*, S. 22–24.

<sup>95</sup> *Homerische Hymnen*. 3. An Demeter 479. Hrsg. von Anton Weiher, München 1951, S. 33.

»rot« – ableiten und darauf hinweisen, dass Adam aus rotem Lehm geformt wurde.<sup>96</sup>

Aus Lehm bastelt auch die Göttin *Araru* im Gilgamesch-Epos den Helden Enkidu:

Araru wusch sich die Hände,  
Kniff sich Lehm ab, warf ihn draußen hin.  
Enkidu, den Gewaltigen schuf sie, einen Helden.<sup>97</sup>

Das Motiv des »zusammengebauten« Menschen gab es auch in Ägypten. Laut einem *Chnum-Re* gewidmeten Text hat dieser Gott »die Menschen auf der Töpferscheibe gebildet.«<sup>98</sup>

Weitere wichtige Details überliefert die babylonische Anthropogonie, in der ein Stoff für die Schaffung des Menschen gesucht wird. Die Götter beschließen, dafür einen kosmogonischen Kriegsverbrecher zu schlachten. Marduk fragt die Götter um Rat:

Wer wars, der den Streit geschaffen,  
Tiamat zum Aufruhr veranlasst, die Schlacht geknüpft hat?  
Hingegeben werde der, welcher den Streit geschaffen.  
Seine Strafe will ich ihn tragen lassen, setzet euch beruhigt.  
Es antworteten ihm [...]  
Kingu wars, der den Streit geschaffen,  
Tiamat zum Aufruhr veranlasst, die Schlacht geknüpft hat.  
Als sie ihn [*Kingu* – G.M.] gebunden hatten, brachten ihn vor Ea,  
Und die Strafe legten sie ihm auf, seine Blutadern schnitten sie ab.  
Aus seinem Blut mischte er [Ea? – G.M.] die Menschen,  
Legte ihnen auf die Dienste der Götter, die Götter ließ er frei.  
Als die Menschen geschaffen waren, rettete Ea die Götter.  
Den Dienst der Götter legten sie ihm auf.  
Ein Werk war es nicht auszudenken  
Durch kluge Maßregeln Marduks [...]. (Enuma Elisch 6, 17–28)

In der sumerischen Mythologie, die vermutlich die älteste Anthropogonie überliefert, wird von der Opferung eines Gottes oder sogar

<sup>96</sup> Robert von Ranke-Graves, Raphael Patai, Hebräische Mythologie, Hamburg 1986, S. 73.

<sup>97</sup> Gilgamesch-Epos, aus dem Akkadischen von Albert Schott, Stuttgart 1992, I, II 34–36.

<sup>98</sup> Serge Sauneron, Jean Yoyotte, Ägyptische Schöpfungsmythen, in: Schöpfungsmythen, hrsg. von Mircea Eliade, S. 94.

mehrerer Götter für die Erschaffung des Menschen erzählt. Als die Götter Himmel und Erde schufen und »die Ufer des Tigris und Euftrat festgelegt« hatten, fragten sie sich: »Was sollen wir erschaffen?« Die großen Götter antworteten dem obersten Gott Enlil:

Wollen wir Lamga [Götter], die beiden, schlachten,  
Von ihrem Blut wollen wir die Menschheit erschaffen.  
Der Dienst der Götter sei ihr Teil.<sup>99</sup>

Diese Erzählung schildert die Aufgaben der Menschen, aber sie gibt keine Erklärung – warum sollen für die Erschaffung des Menschen die unschuldigen Götter geopfert werden? Die Antwort findet sich in einem anderen sumerisch-akkadischen Text, in dem Enki, der Gott der Weisheit, die große Muttergottheit Ninhursag um Hilfe bittet:

Hilfe der Götter, weise Mami,  
Du allein bist der Mutterleib,  
Der die Menschheit erschafft!

Daraufhin antwortet sie:

Bei mir allein ist es nicht möglich, ihn zu zeichnen. [...] In den Ton soll er gezeichnet werden, mit Blut soll er belebt werden!

Nach diesem mütterlichen Rat wendet sich Enki an die anderen Götter:

Im Monat [...] ist eine Reinigung des Landes, ein Gericht des Hirten des Landes.  
Einen Gott soll man schlachten!  
Die Götter sollen sich reinigen beim Gericht!  
Mit seinem Fleisch und seinem Blut  
Vermische Ninhursag den Ton!  
Gott und Mensch  
Komme daraus hervor, im Ton vereinigt!<sup>100</sup>

Hier liegt der sehr ungewöhnliche Fall eines Mythos vor, in dem ein Gott wie ein Opfertier geschlachtet wird. Aus dem Opfer wird aber sein Untertan, nämlich der Mensch erschaffen, der den Göttern

<sup>99</sup> Altorientalische Texte zum Alten Testament, S. 135.

<sup>100</sup> Ebd., S. 134.

anschließend Opfertgaben bringen soll. Durch den den Menschen geopfertem Gott werden Gott und Mensch »im Ton vereinigt«. Das Blut des Gottes belebt die aus dem Ton »erbaute« Kreatur. Die Opferung (*sacrificare*) hat eigentlich den Sinn, Sakrales hervorzubringen. »Die Opferhandlung vollzieht sich«, so René Girard, »wenn sakrale Gewalt sich des Opfers bemächtigt; der Tod bringt das Leben hervor [...]«. <sup>101</sup> Etwa 3000 Jahre nach der sumerischen Anthropogonie lässt das Christentum für die Erlösung der Menschheit noch einen Gott abschlachten. Durch die Konsekration mit seinem Blut und Leib kann der Mensch nun dem ewigen Leben geweiht werden. Laut Walter Burkert ist »die Grundlage des Christentums ein Mord [...], das unschuldige Sterben des Gottessohnes, wie auch schon der Bundschluss des Alten Testaments das fast vollzogene Opfer des Sohnes durch Abraham voraussetzt«. <sup>102</sup> Die Substanz, die Gott und Mensch unzertrennlich vereinen soll, ist das zur Opferung vergossene Blut. Es ist ein belebendes, zum Leben erweckendes, aber kein lebendiges Blut, d. h. es ist eine Ingredienz des menschlichen Wesens, aber kein Blut, das in seinen Adern fließt und ihn dadurch, wie die Götter, unsterblich machen würde.

Die Opferung des Gottes als die Voraussetzung der Anthropogonie bestimmt auch den Charakter des Bundes zwischen Gott und Mensch. Nun muss der Mensch etwas oder sich selbst für Gott opfern, um das Göttliche erleben zu können: »Grunderlebnis des ›Heiligen‹ ist die Opfertötung. Der homo religiosus agiert und wird sich seiner selbst bewusst als homo necans.« <sup>103</sup> Im opfernden Menschen (*homo necans*) könnte sich, wie sich im Laufe der Geschichte zeigen wird, auch eine politisch-theologische Bestimmung des Menschen artikulieren: Der Mensch schuldet der Gottheit ihr für sie vergossenes Blut und ist dadurch mit diesem höheren Wesen nicht genetisch, aber durch eine Schuld verbunden. Das ist die anthropogonische Bestimmung des Menschen: immer dem Heiligen zu dienen, also Gott, dem vom Gott eingesetzten Herrscher oder dem geheiligten Vaterland; für das

<sup>101</sup> René Girard, *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhältnisses*. Freiburg, Basel, Wien 1983, S. 234.

<sup>102</sup> Walter Burkert, *Homo necans. Interpretation altgriechischer Opferriten und Mythen*. Berlin und New York 1997, S. 8.

<sup>103</sup> Burkert, *Op. cit.*, S. 9.

Heilige muss er töten oder sich selbst aufopfern. 1932 hat Ernst Jünger diese anthropogonische Teleologie so reformuliert:

Der Mensch entfaltet seine höchste Kraft, entfaltet Herrschaft überall dort, wo er im Dienste steht. Es ist das Geheimnis der echten Befehls-sprache, dass sie nicht Versprechungen macht, sondern Forderungen stellt. Das tiefste Glück des Menschen besteht darin, dass er geopfert wird, und die höchste Befehlskunst darin, Ziele zu zeigen, die des Opfers würdig sind.<sup>104</sup>

Auf die schuldbeladene Herkunft des Menschengeschlechts verweist auch ein Symbol im anthropogonischen Mythos. Es ist wichtig zu beachten, dass der Mensch in den oben erörterten Beispielen aus irdischem (*chthon*) Material gemacht wird. In »Enuma Elisch« wird der Lehm mit dem Blut eines weiteren chthonischen Wesens – des Anführers der vorkosmischen Armee Kingu – gemischt. Dadurch steckt in der menschlichen Natur eine destruktive Kraft, die zurückkehren und wider die göttliche Ordnung wirken kann. Im Menschengeschlecht, Untertan der Götter, ist eine vorkosmische Substanz enthalten, die seinen »Sündenfall«, seinen Trieb zur Hybris vorbestimmt. Nicht zuletzt war die böse Substanz im Menschen ein Thema auch bei Immanuel Kant, wenn er meint: »Er [der Mensch – G. M.] ist von der Natur böse, heißt es so viel, als: dieses gilt von ihm in seiner Gattung betrachtet.«<sup>105</sup> Um diese Bösartigkeit zu unterbinden und ihr sogar vorzubeugen, soll der Mensch sich der göttlichen Ordnung und ihren Gesetzen unterwerfen. Dabei kann jede Abweichung vom Gesetz Gottes streng bestraft werden. Sintflutnarrative, die aus den meisten Mythologien bekannt sind, oder die biblische Geschichte von *Sodom und Gomorrha* (Genesis, 18–19) sollen die Menschen von der Allmacht Gottes überzeugen – davon, dass der Schöpfer imstande ist, seine Schöpfung zu widerrufen.<sup>106</sup> Der Bund zwischen Gott und Mensch impliziert daher auch die Mahnung an die Menschheit, dass sie für ihre »Untaten« bestraft werden wird. Der Kreis dieser Vorstellung schließt sich mit dem *Jüngsten Gericht*. In der bevorstehenden Apokalypse des Christentums nimmt Christus

104 Ernst Jünger, *Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*. Stuttgart 1982, S. 74.

105 Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in: *Werke in sechs Bänden*, Bd. 4, Darmstadt 1983, S. 637–803, hier S. 680.

106 Vgl. Thomas Macho, *So viele Menschen*, S. 41.

das Antlitz eines Opfertiers an und richtet als das »geschlachtete Lamm« (»Würdig ist das Lamm, das geschlachtet worden ist« – Offb. 5, 12) die Menschheit.<sup>107</sup>

Das Motiv der chthonischen Herkunft der Menschengattung taucht in der griechischen Mythologie besonders häufig auf und hat eine weitere Bedeutung, die letztendlich auf die Gottesähnlichkeit des Menschen schließen lässt. »Im Ursprung gleich, die Götter und sterblichen Menschen« – so steht es bei Hesiod (»Werke und Tage«, 108). Die griechische Mythologie gibt uns keine eindeutige Antwort auf die Frage nach der Herkunft des Menschen. Man könnte meinen, dass die menschenartigen Wesen aus dem Blut des kastrierten Uranos gemeinsam mit den Giganten und den Nymphen aus Gaia gesprossen sind.<sup>108</sup> Ein ähnliches Motiv, aber mit völlig anderer Intention, findet sich bei Platon, der im »Menexenos« darlegt, wie das Menschengeschlecht aus dem attischen Land gewachsen ist.<sup>109</sup> »Chthonisch« und präkosmisch sahen auch die doppelgeschlechtlichen menschlichen Urwesen im platonischen *Androgynen*-Mythos aus. Diese kreisförmigen »Mannweiber« waren so stark und gewaltig, »dass sie sich einen Zugang zum Himmel bahnen wollten, um die Götter anzugreifen«.<sup>110</sup> Um diesem vorzubeugen, »zerschnitt er [Zeus – G. M.] die Menschen in zwei Hälften, wie man Früchte zerschneidet«.<sup>111</sup> Also trennte Zeus die Androgynen so, wie einst sein Vater Kronos dies mit Uranos und Gaia getan hatte. Auf diese Weise enthält die platonische Anthropogonie eine Allusion auf die »Theogonie«: Die Menschheit wird durch den Schlag des Demiurgen, der spaltet, in den kosmischen Zustand gebracht und unschädlich gemacht.

An dieser Stelle können wir uns dem bekanntesten griechischen anthropogonischen Mythos zuwenden, in dem der wahre Menschenerschöpfer als ein göttliches Wesen gilt, der allerdings kein Olympier ist. Es handelt sich um Prometheus mit seinem »rebellischen, pfiffigen und undisziplinierten Verstand«.<sup>112</sup> Apollodor berichtet in seinem

107 Vgl. Gilles Deleuze, Nietzsche und Paulus, Lawrence und Johannes von Patmos, in ders.: Kritik und Klinik. Frankfurt am M. 2000, S. 52–74, hier S. 55f.

108 Karl Kerényi, Die Mythologie der Griechen, Bd. 1, München 1992, S. 165f.

109 Platon, Menexenos, 237, d-e.

110 Platon, Symposion, 190 b8 – c1.

111 Ebd., 190, d8 – e1.

112 Vernant, Op. cit., S. 65.

»*Mythographus*« (1. 7, 1), dass Prometheus die Menschen aus Erde und Wasser schuf. Nach Protagoras' Erzählung jedoch »war [es] einst eine Zeit, wo es die Götter zwar gab, sterbliche Geschlechter gab es aber noch nicht; nachdem aber auch für diese die vorherbestimmte Zeit ihrer Erzeugung gekommen war, bildeten die Götter innerhalb der Erde aus Erde und Feuer, auch das hinzumengend, was von Erde und Feuer gemengt ist. Und als sie sie nun ans Licht bringen sollten, übertrugen sie dem Prometheus und Epimetheus, sie auszustatten.«<sup>113</sup> Dies geschieht dann aber so, dass Epimetheus diese Aufgabe allein durchführt und die Menschen ungeschützt und nackt macht. Aus diesem Grund ist der vorsorgende Prometheus dazu gezwungen, das Feuer und die Künste des Hephaistos und der Athene aus deren gemeinsamem Tempel zu stehlen und dem Menschengeschlecht zu schenken. Durch dieses Geschenk werden den Menschen einige Eigenschaften eingeschrieben, die bisher nur den Göttern zugestanden wurden.

Diese göttlichen Eigenschaften in den Menschen machen sie gottähnlich. Die Ähnlichkeit ist zwar eine äußerliche, bildliche, *in effigiem*, aber schon diese Tatsache sorgt für die Sonderstellung des Menschen im Kosmos. So erscheint der Mensch bei Ovid als die Krone der Schöpfung, in der auch die bisher formlose Erde »des Menschen neue Gestalt« annimmt:

Heiliger aber als sie ein Wesen noch fehlte, das hohen  
 Sinnes fähiger sei und die übrigen könne beherrschen.  
 Und es wurde der Mensch. Mag sein, dass der Meister der Dinge,  
 Er, der Ursprung der besseren Welt, ihn aus göttlichem Samen  
 Schuf, mag sein, dass Erde, die jüngst erst getrennt von dem hohen  
 Äther, den Samen vom ursprungsverwandten Himmel behalten,  
 Erde, die dann Iapetus Sohn, vermengt mit dem Regens  
 Wassern, geformt nach dem Bild alles lenkenden Götter.  
 [...] So verwandelt, nahm da Erde, die eben noch roh und  
 ungestaltet gewesen, des Menschen neue Gestalt an. (Metamorphosen,  
 1, 75–87)

So wird diese Gattung aus einem liminalen oder ungeborenen Zustand in den eines gottähnlichen Seins erhoben, was gleichzeitig bedeutet, dass der Mensch sogar das Urheberrecht auf seinen Leib

<sup>113</sup> Platon, Protagoras, 320, d.

ablehnt und Gott übergibt. Das ist der Preis für die Gottesähnlichkeit. Als »Gegenleistung« darf der Mensch die Welt, die göttliche Ordnung und die Götter selbst anthropomorphisch gestalten, was aber »keine Herabziehung des Göttlichen, sondern eine Erhebung des Menschlichen zu ihm« bedeutet.<sup>114</sup> Nicht nur der Mensch sieht gottesähnlich aus; auch die Götter haben ein menschliches Antlitz, und insofern ist die Ähnlichkeit gegenseitig. Klaus Heinrich bezeichnet den Anthropomorphismus als »das Gegenüber, in dem ich ganz zu mir komme«. Laut Heinrich »mussten eines Tages Götter menschenartig gebildet werden, sonst wären Menschen nicht zu sich gekommen im Anschauen ihres eigenen Bildes«. <sup>115</sup> Weil der Mensch die Welt anthropomorphisch gestaltet (bei Nietzsche heißt es »die ganze empirische Welt, d. h. die anthropomorphische Welt«<sup>116</sup>), kann er dieses Weltbild als das göttliche Weltbild legitimieren. Der Anthropomorphismus Gottes verleiht seinem Ebenbild die Möglichkeit, ihn zu repräsentieren, seine irdische Vertretung zu übernehmen. Auf diese Weise darf der Mensch mitregieren. Das Alte Testament fasst dies folgendermaßen zusammen:

Und Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn; und schuf sie als Mann und Weib. Und Gott segnete sie und sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde und machet sie euch untern und herrschet über die Fische im Meer und über die Vögel unter dem Himmel und über das Vieh und über alles Getier, das auf Erden kriecht. (*Genesis* 1, 27–28)

Diese immer wieder zitierten und kommentierten Sätze, die die Gottesebenbildlichkeit des Menschen deklarieren, zeigen vor allem eine Disposition zur Kompetenz- bzw. Machtverteilung. Gerhard von Rad schreibt:

<sup>114</sup> Walter F. Otto, *Theophania. Der Geist der altgriechischen Religion*, Frankfurt am M. 1975, S. 55.

<sup>115</sup> Klaus Heinrich, *Anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie. Dahlemer Vorlesungen 2*, Frankfurt am M. 1986, S. 39.

<sup>116</sup> Friedrich Nietzsche, *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne. Kritische Studienausgabe*, Bd. 1, S. 875–890, hier S. 886.

Die Aussage von der Gottesbildlichkeit des Menschen enthält keine direkte Erklärung darüber, worin diese Gottesbildlichkeit im besonderen besteht, vielmehr hat sie ihr eigentliches Schwergewicht in der Bestimmung, wozu sie dem Menschen gegeben ist.<sup>117</sup>

Der Mensch ist eine Kreatur Gottes mit dem Monopol auf das Recht, ihn zu repräsentieren, seine irdischen Geschäfte zu führen, ihm zu dienen und Opfer zu bringen. Die Geschichte des Menschengeschlechts ist auch eine Geschichte der Repräsentation eines höheren Wesens, in dessen Namen der Mensch handelt. Außerdem ist er dazu gehalten, die Gottesgesetze zu achten und das eigene Leben nach ihnen zu ordnen und zu gestalten.

Der anthropogonische Mythos kann so zusammengefasst werden: Der Sinn der Anthropogonie besteht darin, den Menschen durch seinen Ursprung zu einem Repräsentanten zu machen, indem er stets jemanden hinter oder über ihm Stehenden vertritt, dessen Ab- oder Ebenbild er ist.

Der Mensch wird nicht vom Gott gezeugt oder geboren – es gibt keinen unmittelbaren genealogischen Zusammenhang zwischen den beiden; der Mensch ist zwar eine besondere, aber dennoch bloß eine Kreatur Gottes, »Staub und Asche«, ein unvollkommenes und vergängliches Wesen.

Und letztendlich soll das Wissen von der Gottesbildlichkeit des Menschen den Unterschied zwischen dem Sterblichen und dem Ewigen noch deutlicher machen: »Das göttliche Wesen besitzt also die Vollkommenheit, von der das Menschliche ein Abglanz ist.«<sup>118</sup> Der Mensch erlangt »das ewige Leben« dadurch, dass er für seine Verdienste oder durch seine Fähigkeit, sich fortzupflanzen, ausnahmsweise in einen anderen Rang erhoben wird und so die Möglichkeit erhält, sein *Genus* als ein unendliches zu konstruieren.

<sup>117</sup> Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 1, München 1961, S. 148–149.

<sup>118</sup> Walter F. Otto, *Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*, Frankfurt am M. 1961, S. 227.

## 2. Einschreibung der Kosmogonie

### 2.1 »Was die Götter am Anfang taten«. Rituelle Wiederholung der Kosmogonie und Initiation

Nach der kosmogonischen Ideologie ist der Mensch eine Kreatur Gottes, der ihn zwar vertritt, das Göttliche jedoch nicht weitervererben kann. Mensch und Gott sind durch keine genealogische Linie miteinander verbunden. Der Mensch ist gezwungen, auf den Ursprung zurückzugreifen, um auf diese Weise eine direkte, sogar leibliche Verbindung mit dem Göttlichen herstellen zu können. Klaus Heinrich hat für diesen Rückgriff eine psychologische Erklärung gefunden, die vor allem für die Identitätsbildung des Menschen von Bedeutung ist:

Die genealogische Rückbindung an den Ursprung antwortet auf die Leben zerstörende Bedrohung, mit nichts identisch zu sein. Indem sie Selbst und Welt von göttlichen Urgestalten, Urformen, Urgeschehnissen herleitet, nimmt sie die Angst vor dieser Bedrohung.<sup>1</sup>

Diese Identität macht den Menschen repräsentationstauglich; sie macht ihn zu einem Teil von etwas Großem und Allumfassendem, in dem ein Ebenbild Gottes erkennbar ist. Durch den genealogischen Anschluss an den Ursprung ist der Mensch an ihm beteiligt und hat an seiner Macht teil. Klaus Heinrich erwähnt jedoch auch den Konflikt, der aus diesem Rückgriff unvermeidbar entsteht:

Dem Ursprung Entspringen bedeutet einerseits Herkommen vom Ursprung, die Macht des Ursprungs weitertragen. Es bedeutet andererseits Sichlösen vom Ursprung, dem Ursprung Entronnensein. Der Entrinnende erwirbt gegenüber dem Ursprung die Selbstständigkeit –

<sup>1</sup> Klaus Heinrich, Die Funktion der Genealogie im Mythos, S. 13–14.

bis hin zu Angst und Ohnmacht des Alleingelassenseins von dem ihn tragenden Ursprung. Und Verlust der Selbstständigkeit ist umgekehrt der Preis, der für jedes Beharren im Ursprung zu entrichten ist – bis hin zur Opferung des Selbst an den es verschlingenden Ursprung.<sup>2</sup>

Der Mensch will aber, laut Nietzsche, als »gesellschaftliches Tier« (*zoon politikon*) »zugleich aus Noth und Langeweile gesellschaftlich und heerdenweise existieren«<sup>3</sup> und kann seine Identität nur in einer kollektiven Form annehmen. Insofern muss es etwas geben, aus dem sich eine kollektive Identität konstituieren kann. Nietzsche schreibt weiter:

Jetzt wird nämlich das fixiert, was von nun an ›Wahrheit‹ sein soll, d.h. es wird eine gleichmässig gültige und verbindliche Bezeichnung der Dinge erfunden.<sup>4</sup>

Diese Wahrheit ist immer konkret und lokalisierbar: »Der Ursprung ist der Ort der Wahrheit.«<sup>5</sup> Dieser Ort der Wahrheit ist jedoch kein »öffentlicher Raum«, der jedem ohne weiteres zugänglich ist. An ihn zu gelangen, erfordert kontinuierliche Anstrengungen, in deren Laufe der Mensch die »Wahrheit« annimmt und sie in seinen Körper aufschreibt. Die allgegenwärtigste Form dieser Einschreibung ist die Genealogie, die den Menschen mit dem Ursprung verbindet. Genealogie ist keine Tatsache der Natur, sondern eine kulturelle Konstruktion<sup>6</sup>, die aus einem Menschen-Tier einen Teil der Kosmogonie macht. Es muss also bestimmte Techniken geben, die die Menschen nicht nur zu ihren Vorfahren in Beziehung setzen, sondern durch die sie auch an den Urgeschehnissen beteiligt sind.

Wie ist es aber möglich, auf den heiligen Ursprung zurückzugreifen und an seiner Macht teilzuhaben? Und wie ist es überhaupt möglich, dorthin zu gelangen, wenn der Ursprung vor der Zeit liegt (Foucault), wenn er *in illo tempore* geschehen ist?

2 Ebd., S. 15.

3 Nietzsche, Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne, Kritische Studienausgabe, Bd. 1, S. 873–891, hier S. 877.

4 Ebd., S. 877.

5 Foucault, Nietzsche, die Genealogie, die Historie, S. 72.

6 Claude Lévi-Strauss sieht in der Einführung der Erbschafts- und Verwandtschaftsregeln den Übergang vom Natur- in den Kulturzustand. Siehe Lévi-Strauss, Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft, S. 78f.

Die Lösung dieses Problems wird durch zwei Strategien herbeigeführt, die funktional eng miteinander verbunden sind: Zum einen handelt es sich um die Narration, die sich ständig wandelt, neu verfasst und angepasst wird, so dass die Idee der Genese sich verändert und stets präsent bleibt. Zum anderen ist die Übertragung und Einschreibung dieser Narration ins Leben und in den Körper durch rituelle Praktiken zu nennen.

»Wir müssen tun, was die Götter am Anfang taten« – dieser programmatische Satz aus den »Upanischaden« (*Shatapatha-Brahmana* 7, 2) verrät das Grundprinzip aller rituellen Handlungen: Im Ritual wird auf symbolische Weise die Kosmogonie wiederholt. Das Ursprungsnarrativ hat insofern eine praktische Funktion: Es muss im Ritual sichtbar gemacht, also inszeniert werden. Im Ritual wird die physische Zeit überschritten, und die Teilnehmer werden Zeugen der »Urgeschehnisse«. Mircea Eliade schreibt:

Ihr Tun war für sie nur die Wiederholung eines unzeitlichen Aktes: der Umwandlung des Chaos in Kosmos durch den göttlichen Schöpfungsakt.<sup>7</sup>

Die meisten vorderasiatischen Schöpfungsmythen wurden während der religiösen Feste vorgelesen und gehörten zum Ritual.<sup>8</sup> So wurde z. B. *Enuma Elish* während des babylonischen Neujahrsfestes *Akitu* rezitiert, bei dem der König höchstpersönlich Marduk und seinen Kampf mit dem Ungeheuer Tiamat darstellte.<sup>9</sup> Der König sprang ins Wasser, das symbolisch Tiamat verkörperte, und stellte so durch eine bestimmte rituelle Symbolik den schöpferischen Urkampf dar. Ein analoges Beispiel mit einer noch stärker ausgeprägteren Dramatik ist das hethitische *Purulliya*-Fest, das zum Jahreswechsel, der bei den Hethitern, wie bei meisten Indogermanen, im Frühling gefeiert wurde. Der Hauptbestandteil dieses Festes war der *Illuyanka*-Mythos, der von dem Kampf des Wettergottes (des obersten hethitischen Gottes) mit der Schlange Illuyanka erzählt. Dieser Mythos gilt als die hethitische

7 Mircea Eliade, *Das Heilige und das Profane*, S. 31.

8 E. O. James, *Myth and Ritual in Ancient Near East*, London 1958, S. 295.

9 Henri Frankfort, *Kingship and the Gods*, Chicago 1955, S. 313f.

Schöpfungserzählung.<sup>10</sup> Dabei ist die Schlange im Kampf zunächst siegreich und entreißt dem Wettergott die Augen und das Herz, die symbolisch für die Winterzeit stehen. »Denn durch diesen, als pars pro toto gedachten Verlust seiner Organe erfährt der Wettergott den typischen Tod eines Vegetationsgottes: er tritt während der Winterzeit – die Paralyse der Natur, verkörpert durch die Schlange – außer Funktion.«<sup>11</sup> Die Winterzeit wurde in vielen Mythologien als die Rückkehr des Chaos verstanden. (Die jahreszeitliche Bestimmung der »Rückkehr des Chaos« war geographisch-klimatisch bedingt bzw. an klimatische Auffälligkeiten gebunden. Insofern konnte auch eine Dürre die »Rückkehr des Chaos« bedeuten). Das Chaos wurde auch im Ritual mit verschiedenen Karnevalesken inszeniert. Berossos, ein babylonischer Priester aus dem 3. Jh. v. Ch., der die babylonischen Geheimnisse verriet und ins Griechische übersetzte, erzählt, dass am Anfang des Neujahrsfestes dargestellt wurde, wie das Chaos die soziale Ordnung umstürzte: Der König wurde »gedemütigt«, Sklaven wurden zu Herren etc.<sup>12</sup> Diese Funktion übernahm im Mittelalter der Karneval. Während der Festlichkeiten waren nicht nur soziale Hierarchien, sondern auch normative Tabus außer Kraft gesetzt, und der Karneval wurde, laut Michail Bachtin, zum Ausdruck der »utopischen Freiheit«.<sup>13</sup>

Zum Schluss des Rituals besiegt der Demiurg/König das Chaos und besteigt seinen Thron wieder, womit der Kosmos wieder hergestellt ist. Der auf dem Thron sitzende König repräsentiert den Demiurgen nicht einfach, sondern ist im Ritual der Demiurg selbst.<sup>14</sup> Dies ist der Grundsatz aller politischen Theologien, worauf im vorliegenden Text an späterer Stelle noch genauer eingegangen werden soll. Als Vorbemerkung möchte ich lediglich erwähnen, dass das Ritual die politische Ordnung einer Gesellschaft abbildet, die

<sup>10</sup> E. O. James, Op. cit., S. 192.

<sup>11</sup> Volkert Haas, *Magie und Mythen im Reich der Hethiter*, Hamburg 1977, S. 123.

<sup>12</sup> Paul Schnabel, *Berosos und die babylonisch-hellenistische Literatur*, Leipzig und Berlin 1923, S. 256.

<sup>13</sup> Михаил М. Бахтин, *Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса* (Michail M. Bachtin, François Rabelais und die Volkskultur des Mittelalters und der Renaissance), Moskau 1990, S. 103.

<sup>14</sup> Frankfort, Op. cit., S. 237.

wiederum nach ihren sakralen Vorbildern gestaltet ist. Die Funktion des Rituals ist »vermittelnd«; es soll zwischen der heiligen Zeit und der profanen Dauer vermitteln und durch die Außerkraftsetzung des Profanen die sakrale Unzeitlichkeit durchscheinen lassen.<sup>15</sup>

Laut Eliade »[ruft] der religiöse Kalender im Laufe eines Jahres alle kosmogonischen Akte wieder ins Gedächtnis zurück, die *ab origine* stattgefunden haben«. <sup>16</sup> Die Aufgabe des Rituals besteht daher darin, die Präsenz des Ursprungs zu sichern und zu festigen. Hiervon war der Erhalt des Kosmos als göttliche Ordnung abhängig. »Wenn die Riten nicht korrekt durchgeführt werden, bricht die Welt zusammen, stürzt der Himmel ein.«<sup>17</sup> Die Existenz der Welt hängt also davon ab, dass jeder einzelne ihrer Teile regelmäßig und erneut in ihren Gang *ab origine* integriert und bestätigt wird. Da die alten Kulturen bzw. die archaischen Gesellschaften keine lineare Zeitdauer kennen, ist Zeit ein Zyklus, der von bestimmten Tagen eingerahmt wird. An diesen Tagen wird geopfert und gefeiert. Der Sinn der rituellen Festlichkeit ist die Erinnerung an die Ereignisse, die in der Gründungszeit stattgefunden haben. Es wird daher vermutet, dass der Kalender ursprünglich aus »Feiertagen« in Form von »Wendezeiten« bestand, die seine Grundstruktur bildeten.<sup>18</sup> Marcus Terentius Varro bezeichnete die Festtage als die, »die um der Götter willen« eingerichtet waren.<sup>19</sup> Auch in Hesiods »Werke und Tage«, das als eine der ältesten Kalenderschriften bzw. als der erste »Bauernkalender« gilt,<sup>20</sup> steht das bäuerliche Alltagsleben im Einklang mit den kosmischen Ereignissen. Das Menschengeschlecht wird angewiesen, das Gesetz von Zeus zu achten und das eigene Leben nach ihm zu gestalten:

Dieses Verständnis von Recht gab Zeus, der Kronide, den Menschen – doch den geflügelten Vögeln, den Fischen und Tieren nur jenes, dass sie einander fressen, da ja kein Recht ist bei ihnen.

15 Mircea Eliade, *Das Heilige und das Profane*, S. 63f.

16 Eliade, *Kosmos und Geschichte*, S. 35.

17 Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1999, S. 87.

18 Vgl. Jörg Rüpke, *Zeit und Fest. Eine Kulturgeschichte des Kalenders*. München 2006, S. 57f.

19 Ebd., S. 102.

20 Thomas Macho, *Das zeremonielle Tier. Rituale, Feste, Zeiten zwischen Zeiten*, Wien 2004, S. 110.

Aber den Menschen gab er ein Recht, bei weitem das beste ist es. Und dem, der erkennt, was Recht, und es öffentlich sagen möchte, dem gibt der weithin schauende Zeus seinen Segen. (Werke und Tage 276–281)

Abweichungen von diesem Gesetz ziehen Unglück und Verderben nach sich. Darüber wird man nicht nur mit Worten belehrt; diese Tatsache wird durch die rituelle Handlung auch auf den Leib übertragen. Während der Feierlichkeiten wird die sakrale Zeit wiederhergestellt, es wird also eine Verbindung zwischen Zeitzyklus und Mythos hergestellt. Der Mensch wird Zeuge der Urgeschehnisse; so werden nicht nur die Entstehung des Kosmos, sondern auch die lebensbedrohlichen Gefahren ersichtlich, die auftreten können, wenn die göttlichen Regeln nicht beachtet werden.

Die Zerbrechlichkeit des Kosmos und die Gefahr der Rückkehr zum Chaos sind die Grundgedanken des kosmogonischen Denkens, die durch rituelle und festliche Handlungen tief im Bewusstsein der Menschen verankert werden. Durch das Ritual wird die Gesamtheit der sozialen Normen auf die Menschen übertragen und in den Körper jedes einzelnen Mitglieds der Gesellschaft eingeschrieben. Nach Victor Turner geschieht dies durch sogenannte *dominante Symbole*:

Ritual, schi als are coming to see, is precisely a mechanism that periodically converts the obligatory into the desirable. The basic unit of ritual, the dominant symbol, encapsulates the major properties of the total ritual process which brings about this transmutation. Within its framework of meanings, the dominant symbol brings the ethical and jural norms of society into close contact with strong emotional stimuli.<sup>21</sup>

Diese »Einschreibung« wird insbesondere in den Initiationsriten ersichtlich, die als praktische oder eigentliche Anthropogonie betrachtet werden können: »Durch die Initiation wird der Mensch in den primitiven und archaischen Gesellschaften zu dem, was er ist und was er sein soll.«<sup>22</sup> Die rituelle Formung des Menschen beginnt vor seiner Geburt;<sup>23</sup> symbolische Handlungen und Gegenstände

21 Victor Turner, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, London 1986, S. 30.

22 Mircea Eliade, *Das Mysterium der Wiedergeburt. Versuch über einige Initiationstypen*, Frankfurt am M. 1988, S. 26.

23 Vgl. Thomas Macho, *Das zeremonielle Tier*, S. 29–33.

wie z. B. Talismane sollen ihn bei seiner Geburt beschützen. Schon am neugeborenen Kind werden verschiedene Rituale ausgeübt, die seinen Weg vom menschlichen Lebewesen hin zum Mitglied der Gesellschaft vorbereiten. Im Christentum ist die Taufe des Kindes und damit seine Aufnahme in den *corpus christi mysticum* noch wichtiger als seine Geburt.<sup>24</sup>

In den archaischen oder traditionellen Gesellschaften ist die Initiation der Schwellenritus, durch den ein Mensch erst als Teil des Kosmos geformt und zum menschlichen Sein erweckt wird. In den Initiationsriten wurde oft nicht nur symbolische, sondern auch körperliche Gewalt angewendet.<sup>25</sup> Der Sinn dieser Gewalt ist die Umformung des Menschen, seine Transformation. Die lateinische Etymologie dieses Begriffs enthält jedoch einen Hinweis auf eine weitere, ursprüngliche Bedeutung der Initiation: *initiare*, wortwörtlich: »den Anfang machen«. Der »Anfang«, zu dem man durch die Initiation versetzt wird, bedeutet, in die »Urszene« einzutauchen und so mit den »ursprungsmythischen« Mächten in Berührung zu kommen. Was genau dieser »Anfang« bedeutet, ist am offensichtlichsten in den Pubertätsriten zu erkennen. Zunächst wird der Junge grundsätzlich von seiner Mutter bzw. von den Frauen getrennt.<sup>26</sup> Eine Zeit lang ist er außergewöhnlichen Situationen ausgesetzt, in denen er verschiedene Prüfungen bestehen muss. Diese Phase haben Arnold van Gennep und Victor Turner die liminale (von lat. *limen*, »Schwelle«) oder Umwandlungsphase genannt.<sup>27</sup> Liminalität bedeutet den Verlust jeglicher Identität:

The attributes of liminality [...] are necessarily ambiguous, since this condition and these persons elude or slip through the network of classifications that normally locate states and positions in cultural space. Liminal entities are neither here nor there.<sup>28</sup>

<sup>24</sup> Vgl. Thomas Macho, Op. cit., S. 32.

<sup>25</sup> Vgl. Arnold van Gennep, *Übergangsriten (Les rites de passage)*, Frankfurt/New York 1986, S. 76f.

<sup>26</sup> Margaret Mead, *Jugend und Sexualität in primitiven Gesellschaften*, Bd. 3, München 1970, S. 80.

<sup>27</sup> Victor Turner, *Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels*, Frankfurt am M. 1995, S. 35.

<sup>28</sup> Victor Turner. *The Ritual Process*. London, 1969, S. 95.

Liminalität ist ein Zustand im Nirgendwo und Außerhalb und insofern mit dem »Chaos« vergleichbar. Dieses Chaos ist allerdings nicht nur ein räumliches oder zeitliches Konzept, sondern wird auf den Körper der Novizen übertragen. Man verliert dabei jegliche Identität und verwandelt sich in Urmaterie. Hier, in dieser Phase, findet die Umformung des Menschen statt, die nicht selten mit grausamer Folter, Vergewaltigung und verschiedenen Ausschweifungen einhergeht.<sup>29</sup> Diese rituelle Anomie kann mit der chaotischen Form- und Regellosigkeit verglichen werden, die der Mensch vor seiner Wiedergeburt als ein Teil des Kosmos erleben muss. Außer in traditionellen Gesellschaften waren solche Initiationsformen auch für Mysterienkulte und Geheimbünde typisch. Nicht zuletzt lässt dies an die Anschuldigung der Inquisition gegenüber den Templerrittern denken, die angeblich vor der Weihung zum Ordensmitglied Christi entsagen und das Kreuz bespucken mussten und homosexuell konnotierte Gewalt praktizierten. All diese rituellen Handlungen enden häufig mit der symbolischen Tötung der Novizen, die allerdings nicht als negatives Zeichen zu werten ist:

Der mystische Tod der Kinder und ihr Erwachen in der Gemeinschaft der Initiierten sind also Teil einer großartigen Wiederholung der Kosmogonie, der Anthropogonie und aller ›Schöpfungen‹, die die Epoche der Urzeit, die ›Traumzeit, kennzeichneten.<sup>30</sup>

So wird ein Novize zu einem vollständigen Mitglied der Gemeinschaft, indem er den ganzen Gründungsmythos dieser Gemeinschaft auf rituelle Art erlebt. Dabei muss sein Körper wie Urmaterie, wie ein Rohstoff behandelt und bearbeitet werden, so wie es einst der Demiurg mit dem Ungeheuer tat. Auf diese Weise wird die Ursprungsnarration in den umgeformten Körper des Novizen eingeschrieben und ist nun dort gespeichert.

Noch komplizierter gestaltet sich dieser Einschreibungsvorgang in den »Mysterienreligionen«, in denen die bloße Körperlichkeit aufgehoben und durch eine symbolische Handlung ersetzt wird. Das Ziel aber bleibt unverändert: Die Lehre (*logos*) muss verinner-

29 Vgl. Thomas Macho, *Das zeremonielle Tier*, S. 39.

30 Eliade, *Mysterium der Wiedergeburt*, S. 49.

licht werden.<sup>31</sup> Diese »Verinnerlichung« soll durch den Verlust der vorherigen Identität zu der Umwandlung einer Person führen, die damit zum Glied eines sozialen (oder eucharistischen – *membra de membro*) Körpers wird.<sup>32</sup>

Auch während der Mysterien, durch die man einen Blick in die sakrale Dimension werfen konnte, wurden ein bestimmtes Wissen und bestimmte Regeln ins menschliche Bewusstsein eingepflanzt, durch die der Mensch auch in seinem alltäglichen Leben mit dem Heiligen verbunden blieb. Die homerische Hymne an die Göttin Demeter, deren Inhalt ein Initiationsritual bezeichnet und die als wichtiger Schlüssel zu den eleusinischen Mysterien gilt<sup>33</sup>, übermittelt eine klare Botschaft, die allen Teilnehmern der Mysterien unabhängig von ihrem sozialen Stand die Form der Beziehungen zwischen Gott und Mensch vorschreibt:

Also sprach sie, die schön bekränzte Demeter gehorchte,  
Ließ in den großen Schollen der Äcker sogleich wieder Früchte  
Wachsen, dass weithin die Erde strotzte von Blättern und Blüten,  
Ging zu den Königen dann, den Wahrern des Rechtes, und zeigte  
Erst dem Triptolemos, Diokles dann, dem Meister der Pferde,  
Keleos auch, dem Führer der Männer, der Kraft des Eumolpos,  
Allen den Opferdienst und beschrieb die erhabenen Weihen,  
Erst dem Triptolemos, dann Polyxeinos, Diokles wieder.  
Keiner darf je sie verletzen, erforschen, verkünden; denn große  
Ehrfurcht vor den Göttern lässt Menschenrede verstummen.  
Selig der Erde bewohnende Mensch, der solches gesehen!  
Doch wer die Opfer nicht darbringt, oder sie meidet, wird niemals  
Teilhaft solches Glücks; er vergeht in modrigem Düster.<sup>34</sup>

In diesem Abschnitt geht es um die ehrfürchtige Gehorsamkeit des Menschen gegenüber der Gottheit, um das geheime Wissen, das man nie »verletzen, erforschen, verkünden [darf]«. Die Aufgabe des

<sup>31</sup> Vgl. Richard Reitzenstein, Die hellenistische Mysterienreligionen, Leipzig 1927, S. 242.

<sup>32</sup> Das eucharistische Symbol »Corpus mysticum kann endlich verstanden werden als initium eines Prozesses, der in umgekehrter Richtung als der Vor erwähnte verläuft: eines Prozesses, der nicht zurückblickt, sondern nach vorne schaut, und für den das Bedeuten und das Wirken gleich wichtig wird.« – Henri de Lubac, Corpus Mysticum, S. 86.

<sup>33</sup> Walter Burkert, Griechische Mysterien, S. 65.

<sup>34</sup> Homerische Hymnen. An Demeter 470–482.

Menschen besteht lediglich darin, Opfer darzubringen, um nicht »in modrigem Duster« zu vergehen. Dieses Wissen, das »Menschenrede verstummen« lässt, wird durch die Mysterien übermittelt und verinnerlicht. Das Problem des Verstummens bzw. der Unmündigkeit des Menschen, mit dem sich viel später Kant beschäftigen wird, hat seinen Ursprung im Ritual, in den Geheimnissen der Mysterienkulte. In seiner Abhandlung »Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?« definierte Kant die Aufklärung als den »Ausstieg des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit« und benannte *sapere aude* – also »habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen« als den »Wahlspruch der Aufklärung«. <sup>35</sup> Der Spruch *sapere aude* geht auf Horaz zurück (Epistulae 1, 2, 40) und bedeutet »sei verständig«, wurde aber während der Reformation und später während der Aufklärung als »wage zu erkennen« interpretiert und gegen die im katholischen Mittelalter festgeschriebenen Erkenntnisverbote gewendet, die sich ihrerseits auf die lateinische Übersetzung von Apostel Paulus' Gebot *noli alta sapere* (»sei nicht hochmütig«, Römer 11, 20) bezogen. Carlo Ginzburg, der die Geschichte dieser Redewendung untersuchte, war der Ansicht, dass *noli alta sapere* als Erkenntnisverbot im Hinblick auf die »höherstehenden« Dinge (»das, was in der Höhe ist«) verstanden werden kann, also »als Warnung gegenüber der intellektuellen Neugierde der Ketzler in Glaubensfragen«. <sup>36</sup> Auf diesen Grundsatz, der bis in die Aufklärung fortlebte, stützte sich die gesamte Weltordnung des lateinischen Mittelalters. Er wurde, so Ginzburg,

auf verschiedene, aber untereinander verbundene Realitätsebenen bezogen. Auf die kosmische Realität: es ist verboten, die Himmel und allgemein die Geheimnisse der Natur (*arcana naturae*) zu betrachten. Die religiöse Realität: es ist verboten, die Geheimnisse Gottes (*arcana Dei*) zu erkennen – wie etwa die Prädestination, das Trinitätsdogma und so weiter. Die politische Realität: es ist verboten, die Geheimnisse der Macht (*arcana imperii*) oder die Mysterien der Politik zu erkennen. Es handelt sich um verschiedene Aspekte der Realität, von denen jeder eine bestimmte Hierarchie impliziert. <sup>37</sup>

<sup>35</sup> Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? Werke, Bd. 6, S. 53–61, hier S. 53.

<sup>36</sup> Carlo Ginzburg, Hoch und niedrig. Erkenntnisverbote im 16. und 17. Jahrhundert, in: Freibeuter 10, Berlin 1981, S. 9–23, hier S. 10–11.

<sup>37</sup> Ginzburg, Op. cit., S. 11.

Im christlichen Mittelalter ist der Mensch nicht durch eine intellektuelle, sondern durch eine rituelle Verinnerlichung dieses Weltbildes »selbstverschuldet unmündig«. Alles, was in der Hierarchie der Dinge oben, über ihm steht, erlaubt keine Fragen. Die himmlische Hierarchie als das *essendi et gubernationis primum principum* (»das erste Prinzip des Seins und der Leitung«<sup>38</sup>) ist das Vorbild für eine gesellschaftliche Ordnung, in der der Gehorsam gegenüber dem eine Stufe höher Stehenden als Mittel zur Bewahrung der Welt vor dem Chaos verstanden wurde.<sup>39</sup> Dabei kam jeder Rangstufe auch ein entsprechender Weihegrad zu, der ihre Befugnisse legitimierte.

Die Weihegrade formten auch in den antiken Initiationsriten die hierarchischen Strukturen und bildeten sie gleichzeitig ab. An den großen Mysterien durften diejenigen teilnehmen, die schon durch die kleineren Mysterien geweiht waren. Sokrates' ironische Bemerkung »Du bist glücklich, Kallikles, dass du die Großen Weihst hast vor den Kleinen; ich meinte, das ginge nicht an«<sup>40</sup> spielt auf die hierarchische Ordnung an, die im platonischen Kontext nicht nur die Weihegrade, sondern auch die Hierarchie der Macht und des Wissens zum Ausdruck bringt. Je höher der Mensch die hierarchischen Stufen erklimmt, desto näher steht er dem Demiurgen, der dann von demjenigen, der ihm am nächsten steht, repräsentiert werden darf. Diese Annäherung des Menschen an das Göttliche bedarf allerdings noch eines Symbols, eines Mediums, das zwischen Gott und Mensch steht, jedoch nur narrativ re-produziert werden kann.

<sup>38</sup> Vgl. »Der Mensch wird in verschiedener Weise Schuldner von anderen, je nach der Verschiedenheit ihrer Würde und der von ihnen empfangenen Wohltaten. In beider Hinsicht aber steht Gott an höchster Stelle. Denn Er ist sowohl der Erhabenste als auch für uns das erste Prinzip des Seins und der Leitung. An zweiter Stelle aber sind Grund unseres Seins und unserer Leitung die Eltern und das Vaterland, von denen und in dem wir geboren und aufgezogen worden sind. Darum ist der Mensch nächst Gott besonders den Eltern und dem Vaterland gegenüber Schuldner. Wie es daher zur Gottesverehrung gehört, Gott die Ehre zu geben, so gehört es in zweiter Linie zur Pietät, die Eltern und das Vaterland zu ehren.« – Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, Bd. 20, München und Heidelberg 1943, 2, 2, q. 101, a 1.

<sup>39</sup> Vgl. Theodor Steinbüchler, *Christliches Mittelalter*. Darmstadt 1968 (1935), S. 123–124.

<sup>40</sup> Platon, *Gorgias*, 497 c, 3–4.

## 2.2 Narrative Reproduktion: Genealogie des Helden

»Der Mensch ist das einzige Wesen in der Welt, das *weiß*, dass es sterben muss, und man kann sagen, dass er das Bewusstsein seines Todes *ist*: wahrhaft menschliche Existenz ist existierendes Todesbewusstsein oder seiner selbst bewusster Tod«,<sup>41</sup> so Alexandre Kojève in seiner Einleitung zu Hegels »Phänomenologie des Geistes« (1933–1939). Einige Jahre zuvor, im Jahr 1927, hatte Martin Heidegger einen neuen Begriff, »das Sein zum Tode«, eingeführt: »Der Tod als Ende des Daseins ist die eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins.«<sup>42</sup> Damit ist, wie Thomas Macho kommentiert, »die ›Inversion der Thanatologie‹ abgeschlossen und vollendet; von ›Unsterblichkeit‹ ist nicht mehr die Rede«. <sup>43</sup>

Die Frage nach dem Tod und der Unsterblichkeit stellt bereits der älteste Held der Literaturgeschichte, Gilgamesch, der sagenhafte König von Uruk, als er mit dem Tod seines Freundes Enkidu konfrontiert ist:

Gilgamesch – um Enkidu, seinen Freund,  
Weint er bitterlich, läuft herum in der Steppe:  
Werd ich nicht, sterbe ich, ebenso sein wie Enkidu?  
Harm hielt Einzug in meinem Gemüte,  
Todesfurcht überkam mich, nun lauf ich herum in der Steppe. (Gilgamesch-Epos 9, 1–5)

Darauf gibt ihm der Gott Schamasch die Antwort:

Gilgamesch, wohin läufst du?  
Das Leben, das du suchst, wirst du sicher nicht finden!  
Als die Götter die Menschheit erschufen,  
teilten den Tod sie der Menschheit zu,  
nahmen das Leben für sich in die Hand. (10, III 1–5).

<sup>41</sup> Alexandre Kojève, Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur »Phänomenologie des Geistes«, Frankfurt am M. 1975, S. 265.

<sup>42</sup> Martin Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen 1986, S. 258–259.

<sup>43</sup> Thomas Macho, Todesmetaphern. Zur Logik der Grenzerfahrung, Frankfurt am M. 1987, S. 99.

Der Grund dafür ist einfach: Gilgamesch ist ein Mensch, ein sterbliches Wesen, dem seine Sterblichkeit bewusst ist und das vergeblich versucht, einen Ausweg zu finden – das ewige Leben. Das gelingt ihm zwar nicht, er entdeckt aber eine andere Wahrheit: Das ewige Leben ist den Menschen durch die Anthropogonie untersagt. Damit ist die Trennung zwischen den Sterblichen und den Unsterblichen endgültig vollzogen.

Was aber ein Mensch »sicher nicht finden« kann, erfindet die Narration: die Unsterblichkeit. Aus den Mythen ist bekannt, dass nur die Götter unsterblich sind und dass diese Eigenschaft den Menschen versagt bleibt: Es besteht keine »genetische« Überschneidung zwischen Menschen und Göttern, die nach der Genea-Logik eine Übertragung der Unsterblichkeit ermöglichen könnte. Dafür weist aber die mythologische Narration eine genealogische Struktur auf. Das bedeutet einerseits, dass sie nicht nur genealogische Geschichten erzählt, sondern dass jede Geschichte eine Geschichte des Ursprungs ist, in der das Ursprungsparadigma nachgebildet wird. Andererseits verlangt die Genea-Logik der Erzählung nach der genealogischen Einheit der Narration. Wenn zwischen den zwei Hauptprotagonisten des Ursprungsnarrativs, also zwischen Göttern und Menschen, keine Verwandtschaft besteht, so muss es einen Dritten geben, in dessen Person sowohl die Götter als auch die Menschen genetisch verortet werden können. Es wird daher eine Figur erzeugt, die die Eigenschaften von beiden weitergeben kann: »Der Mythos kann von Menschen erzählen, die durch Verleihung der Unsterblichkeit ins Übermenschliche erhoben wurden.«<sup>44</sup> Das bedeutet, dass der Mensch, um unsterblich zu werden, aus seiner menschlichen Existenz zu einer höheren Form aufsteigen muss, die aber keine göttliche Form ist. Es wurde also eine Zwischenstufe erfunden, die die Griechen *Heros* nannten:

Doch als auch dieses Geschlecht die Erde im Schoße verborgen,  
hat auf der vielernährenden Welt noch ein anderes, viertes,  
Zeus, der Sohn des Kronos, erschaffen, gerechter und besser:  
Das der Heroen, ein göttergleiches Geschlecht, und sie heißen  
Halbgötter auch, das Geschlecht vor uns auf der endlosen Erde. (Hesiod,  
Werke und Tage, 156–160)

44 Walter F. Otto, *Die Götter Griechenlands*, S. 237.

Die Etymologie des griechischen Wortes *heros* ist nicht eindeutig. Es wird angenommen, dass das Wort von *Hera*, also von dem Namen der großen Herrin der Götter abstammt, und somit auch auf die chthonische Herkunft der Heroen verweist.<sup>45</sup> Laut der umstrittenen Etymologie von Robert von Ranke-Graves »könnte es auch die elidierte Form von *He Era*, die Erde, sein.«<sup>46</sup> Es sei wichtig, festzuhalten, dass die Heroen ursprünglich vorolympischer, »chthonischer« Herkunft seien und dieses »Ursprungszertifikat« in jedem Sujet des Heldenmythos in irgendeiner Form immer erhalten bleibe.<sup>47</sup>

Eine weitere Eigenschaft der Heroen resultiert daraus, dass sie durch die Vermischung von Götter- und Menschenblut entstehen, was sie zu Halbgöttern macht. Zwischen Heroen und Göttern besteht also Blutsverwandtschaft, und die göttliche Abstammung des Heroen ist möglicherweise die Voraussetzung dafür, dass das Leben des Heros ein theogonisches Sujet nachbildet. Müssen die Menschen durch Rituale und Feste das, was »die Götter am Anfang taten«, auf symbolische Weise inszenieren, so sind es in der Narration die Heroen, die diese Rolle übernehmen. Dies ist das eigentliche Ziel der narrativen Strategie: Sie erhebt die Menschen dadurch zur Unsterblichkeit, dass sie sie an das Sujet des Göttlichen bindet. Der Heros imitiert den Demiurgen, indem das heroische Sujet die Struktur der kosmogonischen Geschichten wiedergibt. Allerdings wird der Ort des Geschehens auf die Erde, also in den Lebensraum der Menschen übertragen, so dass die sakrale Geschichte märchenhaft-irdische Züge annimmt. Damit sind in der heroischen Narration sowohl die ewigen als auch die vergänglichen Seiten einer Mutation namens Heros vorhanden.

Die Übermenschlichkeit des Menschenkind-Heros wird in der mythischen Narration oft durch andere symbolische Mittel dargestellt, wobei seine teils göttliche Abstammung durch die Verfremdung seiner Geburt ersetzt wird. Er ist unerwünscht, kann oft nur auf widernatürliche Weise geboren werden und wächst unter Schwierig-

<sup>45</sup> Vgl. Lewis Richard Farnell, *Greek Hero Cults and Idea of Immortality*, Oxford 1921, S. 15–16.

<sup>46</sup> Robert von Ranke-Graves, *Griechische Mythologie*, Bd. 1, Reinbek 1960, S. 42.

<sup>47</sup> Vgl. Klaus Heinrich, *Arbeit mit Herakles*. Dahlemer Vorlesungen, Bd. 9, Frankfurt und Basel 2006, S. 18f.

keiten auf, um einzulösen, wozu er bestimmt ist.<sup>48</sup> Seine künftigen Taten sind vorherbestimmt, und er kann seinem eigenen Schicksal nicht entgehen.<sup>49</sup> Die Heldentaten, die er begeht, sind nicht nur ruhmreich, sondern werden, von der *conditio humana* aus betrachtet, von verschiedenen »Perversitäten« begleitet, die eigentlich den Göttern vorbehalten sind. Das heißt, dass ein Sterblicher wie Ödipus, wenn er Inzest begeht, das menschliche Maß übersteigt und in die göttliche Sphäre eindringt.

Der Heroenmythos ist äquivalent zum theogonischen Sujet, indem er dieses Sujet als eine Anamorphose der Ursprungsnarration wiedergibt. Dabei ist eine Gesetzmäßigkeit zu beobachten: Je älter der Mythos ist bzw. je mehr archaische Schichten er aufweist, desto deutlicher ist die Ähnlichkeit zwischen den Heroentaten und dem kosmogonischen Sujet. Als Beispiel möchte ich einige Details aus dem Perseus-Mythos analysieren, in dem die Kosmogonie in ihren vielfältigen Aspekten besonders deutlich zum Ausdruck kommt.

Der Mythos beginnt mit der Prophezeiung des Orakels, dass der König Akrisios keine Söhne bekommen und von seinem ihm durch seine Tochter Danae geborenen Enkelsohn getötet werden wird. Um diesem Schicksal zu entgehen, lässt Akrisios seine Tochter ins Gefängnis sperren. Trotz aller Vorsicht kommt Zeus in Form eines Regenschauers zu Danae und beschläft sie, woraufhin sie einen Sohn gebärt. Der Sohn erhält den Namen Perseus. Als der König davon erfährt, glaubt er nicht, dass das Kind von Zeus ist, und befiehlt, Danae und den Säugling Perseus in eine hölzerne Arche zu sperren und die Arche ins Meer zu werfen. Danae und Perseus werden aber gerettet und zum König von Seriphos, Polydektes, gebracht, der Perseus in seinem eigenen Haus aufzieht. Als Perseus erwachsen ist, versucht Polydektes, ihn loszuwerden, um seine Mutter Danae zu heiraten, indem er ihn beauftragt, ihm den Kopf von Gorgo Medusa zu bringen.

Gorgo Medusa ist ein weibliches Monster, dessen schlangenhaariges Haupt auch als tödliche Waffe benutzt werden kann und das aus einer Mischung von verschiedenen Menschen- und Tiergliedern besteht. Der Anblick dieses Gesichtes ist tödlich: Wer ihr ins Gesicht

<sup>48</sup> Vgl. Otto Rank, *Der Mythos von der Geburt des Helden. Versuch einer psychologischen Mythendeutung*. Wien 2000 (1908), S. 77f.

<sup>49</sup> Vgl. Georges Dumézil, *Mythos und Epos*, S. 149.

sieht, erstarrt zu Stein. Daher kann Perseus ihr Gesicht nur in einem spiegelnden Schild anschauen. Sie »repräsentiert und wahrt die radikale Andersheit der Totenwelt, der kein Lebender sich nähern darf«. <sup>50</sup> So ist sie eine Art vorkosmisches Ungeheuer. Mit der Hilfe von Athene und Hermes gelingt es Perseus, Medusa zu enthaupten.

Perseus' zweite Heldentat wiederholt noch eindeutiger die Struktur der Kosmogonie. Er besiegt ein weiteres weibliches Seeungeheuer und befreit Andromeda, die er später heiratet. Dies ist ein weit verbreitetes und paradigmatisches Sujet, das sich quer durch die Sagen- und Märchenwelt bis in die Literatur des 20. Jahrhunderts zieht. <sup>51</sup> Schon Robert von Ranke-Graves wies auf den kosmogonischen Charakter dieser Szene hin und fand Analogien zu Marduks Kampf mit Tiamat oder zu Jahwes Kampf mit Rahab. <sup>52</sup>

Hier handelt es sich um das Paradigma der Macht (von dem an späterer Stelle noch einmal die Rede sein wird), in dem der gewaltsame Sieg des Demiurgen über das Chaos zum Ausdruck kommt. Dieser Sieg ist die Voraussetzung dafür, an die Macht zu gelangen bzw. mit der Macht belohnt zu werden. Der Herrscher muss das »Chaos« besiegen, wie es einst der Demiurg oder die Heroen taten, um dann seinen eigenen Kosmos aufbauen zu können. Der Heros wird erst nach dem Sieg über den Drachen zum Helden, und sein Sieg legitimiert seine Rache an denjenigen, die ihn ausgesetzt oder ihm Unrecht angetan haben. So wird dieses Sujet sowohl in der Mythologie als auch in der Geschichtsschreibung unzählige Male reproduziert.

In der Wiederholung und Reproduktion der Schöpfung wird die vergewaltigte Urmaterie zur Repräsentantin, zum Abdruck der schöpferischen Gewalt. Der Heros überbringt den Menschen dieses Prinzip und transportiert es auf die Erde. Durch die Frau an seiner Seite wird es möglich, dass die unsterblichen Samen des Heros in den Körpern der sterblichen Menschen fortleben. Hier lassen sich gewisse Urformen der Säkularisierung erkennen: Auf diese Weise kann sich der Mensch mit den »heiligen Mächten des Ursprungs«

<sup>50</sup> Jean-Pierre Vernant, *Tod in den Augen. Figuren des Anderen im griechischen Altertum: Artemis und Gorgo*, Frankfurt am M. 1988, S. 39–40.

<sup>51</sup> Das bekannteste literarische Beispiel ist Rainer Maria Rilkes Märchen »Der Drachentöter«: Rainer Maria Rilke, *Sämtliche Werke*, Bd. 8, Frankfurt am M., S. 682–688.

<sup>52</sup> Ranke-Graves, *Op. cit.*, S. 221.

genealogisch verbinden und seine göttliche Abstammung behaupten. Laut Klaus Heinrich »ist (es) die Funktion der Genealogie im Mythos, den Bruch zu überbrücken zwischen dem Ursprung und allem, was dem Ursprung entspringt, die Macht der heiligen Ursprünge zu übertragen auf das von ihnen Abstammende, aus ihnen Abgeleitete«. <sup>53</sup> Der Heros mit seiner Doppelnatur ist das leibliche Medium zwischen der Ewigkeit und der Vergänglichkeit. Durch diese Figur wird die anthropogonische Minderwertigkeit des Menschen korrigiert und eine genetische Brücke zwischen den sterblichen Menschen und den unsterblichen Göttern gebaut. Im Hinblick auf die Rekonstruktion des indoeuropäischen Mythos behauptet Georges Dumézil, dass »es die Götterväter oder inkarnierten Götter sind, die im Körper des Helden agieren und eine ›Mission‹ erfüllen«. <sup>54</sup> Durch die Übertragung des Göttlichen in den halbsterblichen Heroen verschiebt sich allerdings auch die Form der zu erfüllenden »Mission«.

Ist das Bezwingen des Ungeheuers im kosmogonischen Mythos die Bedingung für die Welterschöpfung, so kommt diesem Geschehen in der heroischen Transformation die Bedeutung der Rettung zu. Der Heros ist ein Retter. Er rettet die Menschen oder eine Stadt von einem Ungeheuer. Dieses Motiv kommt im Theseus-Mythos, der dem Perseus-Mythos typologisch recht nahe steht, noch deutlicher zum Ausdruck: Das Ziel des Kampfes von Theseus mit dem Ungeheuer Minotaurus ist die Rettung der Menschen, die dem Ungeheuer als Nahrung geopfert werden sollen. Theseus ist ein Held, weil er sein eigenes Leben riskiert, um die anderen vom Übel zu erlösen. Darin besteht die Vorbildlichkeit des Heldentums, das bis heute überdauert hat. Die gesellschaftliche Umsetzung dieses Motivs bildet im Folgenden das Paradigma der politischen Soteriologie: Ein Mensch wurde für seine Verdienste für die Stadt oder für das Land in Griechenland mit dem Ehrentitel σωτήρ, in Rom mit *salvator* oder *servator* (auch *conservator*), also »Retter« ausgezeichnet. Allerdings besaß der griechische Retterbegriff eine stärker religiöse Prägung, da in ihm »die göttliche Natur des Erlösers aus Elend und Lebensgefahr wie durch Wunder erscheint«. Bei den Römern war der *servator* mit anderen Zügen beladen: »die Rettung im Kampfe durch die Tapferkeit und

<sup>53</sup> Klaus Heinrich, Funktion der Genealogie im Mythos, S. 22–23.

<sup>54</sup> Georges Dumézil, Op. cit., S. 149.

Tugend eines Mannes, wie es sich der gesunde Bauernverstand des Römers vorgestellt hatte«. <sup>55</sup> Durch die Verleihung dieses Ehrentitels wird ein Mensch in den Rang eines Heroen erhoben. Seine Taten werden mit den Taten von Heroen verglichen oder ihnen sogar gleichgesetzt. Parallel zu dieser Bezeichnung gab es bei den Römern auch das Vater-Gleichnis *pater patriae*, welches zwar mit der Retter-Metapher in Verbindung stand, aber auch eine weitere Semantik hatte. Laut Andreas Alföldi entwickelte sich diese Semantik aus der lokalen Ehrenbezeichnung zum repräsentativen Titel römischer Kaiser und überdauerte bis zum ersten getauften Kaiser Konstantin. Das Vater-Gleichnis des Herrschers hat allerdings griechische Wurzeln und geht auf den Staatsgründer-Heros, also auf den eigentlichen Urahnen des Landes zurück. <sup>56</sup> Damit beanspruchen die Machthaber die Vaterschaft des Landes für sich. Wenn Romulus als *parens urbis* bezeichnet wird, trägt die Erhebung von Kaiser Augustus zum Vater des Vaterlandes schon gewisse familiäre Züge, <sup>57</sup> wobei das Imperium als die eigentliche Familie dieses Vaters betrachtet werden kann. Durch die Vater-Metapher wird aber auch eine semantische Überbrückung zu dem Vater-Attribut des Demiurgen sichtbar. Diese Auszeichnung heroisiert einen Menschen als Retter, der in der Not als Erlöser und Wundertäter erscheint, dadurch aber auch mit der lebensspendenden Vater-Figur der Gottheit, an die der Retter-Heros gebunden ist, eine Verbindung eingeht. Entscheidend sind dabei die Kräfte bzw. Fähigkeiten eines Sterblichen, in denen etwas Göttliches hervortritt.

Die Heldentaten eines Menschen übersteigen die menschliche Natur, und er erlangt auf diese Weise übermenschlichen Ruhm. Ein wichtiges Moment ist dabei *kléos áphthitos*, der irdische Ruhm, den Achilles in Troja mit dem eigenen Leben bezahlen muss. <sup>58</sup> Durch den ruhmreichen Tod wird er allerdings unsterblich. Auch die Unsterblichkeit des Heroen hat eine gewisse irdische Form: »He becomes godlike in status and immortal in the memory«, so James

<sup>55</sup> Andreas Alföldi, *Der Vater des Vaterlandes im römischen Denken*. Darmstadt 1978, S. 57.

<sup>56</sup> Alföldi, *Op. cit.*, S. 115.

<sup>57</sup> Alföldi, *Op. cit.*, S. 45.

<sup>58</sup> Vgl. Gregory Nagy, *The Best of the Achaeans*, S. 184.

Redfield.<sup>59</sup> Diese irdische Form ist die Erscheinung der göttlichen Kraft im Menschen, die ihm eine diesseitige Art der Unsterblichkeit verleiht, das Blut des Menschen veredelt und es so auch genealogisch übertragbar macht.

Die genealogische Brücke zwischen den beiden Welten kann als Profanierung oder, wie Klaus Heinrich sagt, als »De-generation« des Heiligen, als seine Verwandlung in die Generationen verstanden werden, die durch die Weitergabe ihres Erbguts die Unsterblichkeit ihres Leibes simulieren. Dies kann allerdings zu einem Interpretationskonflikt führen, der durch die Auseinandersetzung zwischen den heiligen und den profanen Sphären ausgelöst wird. Einerseits konstituieren »Götter und Heroen gemeinsam die Sphäre des Sakralen«.<sup>60</sup> Andererseits ermöglicht der Heros durch seinen Leib die genealogische Weitergabe des Sakralen, indem er seinen Leib ins Profane verpflanzt und seine eigene Dynastie gründet. Dies wird als die genealogische Reproduzierbarkeit der Unsterblichkeit ausgelegt, in der jede Dynastie nicht nur ihre göttliche Herkunft, sondern auch das leibhafte Fortleben des Sakralen innerhalb des eigenen Stammbaumes behaupten kann. »Und die Welt der degenerierenden Geschlechter ist, gegenüber der des Ursprungs, eine mindere Welt, d. h. schließlich [...] eine Ersatzwelt.«<sup>61</sup> Gleichzeitig ist die genealogische Ordnung das existenzielle Prinzip, die Wirbelsäule dieser »Ersatzwelt«, die durch die Aneignung des Ursprungs eine Ordnung von »Blut und Boden« herstellt.

Die göttliche Natur des Heroen wird aber auch anders interpretiert: Seine Vorbildhaftigkeit wird legitimiert, indem er göttliche Taten wiederholt und sie in Form einer mimetischen Reihe reproduziert. Eliade nennt dies die »Verwandlung des Menschen in einen Archetypus durch Wiederholung«.<sup>62</sup> Genau diese Verwandlung erhebt einen Sterblichen in die Unsterblichkeit und macht aus dem Heros einen Helden, der den Tod besiegt. So ist der Heros als Mensch das lebende Beispiel dafür, dass der Mensch Gott durch die Wiederho-

<sup>59</sup> James M. Redfield, *Nature and Culture in the Iliad*, Chicago and London 1975, S. 101.

<sup>60</sup> Walter Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977, S. 315.

<sup>61</sup> Heinrich, *Op. cit.*, S. 16.

<sup>62</sup> Eliade, *Kosmos und Geschichte*, S. 51.

lung göttlicher Taten näherkommen kann. Die Nähe zum Göttlichen impliziert zwei Dinge: Einerseits wird durch die Übersteigerung der menschlichen Grenzen eine profane Art der Unsterblichkeit konstruiert und auf diese Weise das anthropogonische Gesetz überwältigt, das die Sterblichkeit der Menschen festschreibt. Andererseits ist die institutionalisierte Heroisierung, der irdische Ruhm, die wichtigste Vorlage für den sozialen Aufstieg und inspiriert die Menschen somit zu Heldentaten. Paul Tillich schreibt dazu: »Die animalische Seinserhöhung drückt sich aus in heroischer Extase, in der sich Leben und Tod, Mut und Schwermut einen. Edel ist, was sich dem Tode zum Ursprung weicht.«<sup>63</sup> Also kommt man durch seinen heroischen Tod zum Ursprung, zu seinen Göttern und Ahnen. Durch diese Nähe wird auch das Blut veredelt.

Wenn in der griechisch-römischen Antike die Gottesnähe des Menschen durch seinen irdischen Ruhm bestimmt war, wertet das Christentum genau diesen Aspekt ab: »Sic transit gloria mundi!« (»So vergeht der Ruhm der Welt«) – dieser aus Thomas von Kempens »De imitatione Christi« paraphrasierte Spruch, der ab dem Jahr 1516 Teil der Krönungszeremonie des Papstes wurde, illustriert den Akzentwechsel im Paradigma der *Imitatio Dei*. »Ein Beispiel habe ich euch gegeben, dass ihr tut, wie ich euch getan habe« – das sagt Christus im Evangelium nach Johannes (13, 15).

*Imitatio Dei*, das Streben nach dem göttlichen Vorbild, ist das Hauptprinzip der meisten Religionen. Für den Apostel Paulus ist es sogar der einzige Weg, Gottesebenbildlichkeit zu erlangen, wenn wir »gleichförmig werden dem Bilde seines Sohnes« (Römerbrief 8, 29). Das Christentum transfiguriert den Heros zu einem Heiligen. Ein Heiliger ist ein sterblicher Mensch, der wie einst Herakles von den Toten in die Unsterblichkeit erhoben wird. Was ihm das ewige Leben verleiht, ist sein Tod. Das Christentum glorifiziert den Tod als Selbstaufopferung und Martyrium und stellt ihn als eine mimetische Wiederholung der Passion Christi dar. Es kontrastiert den himmlischen Ruhm des heiligen Märtyrers mit der irdischen Eitelkeit des Heroen.<sup>64</sup> Abgesehen von diesem abgewandelten Motiv übernimmt

<sup>63</sup> Paul Tillich, *Die sozialistische Entscheidung*, S. 25.

<sup>64</sup> Vgl. Arnold Angenendt, *Heiligen und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München 1994, S. 35f.

das Christentum jedoch die gesamte Struktur des Heroenmythos, was sich bei den Heiligen mit militärischem Hintergrund besonders deutlich zeigt. Das klassische Beispiel ist hier sicherlich der Heilige Georg, ein ruhmreicher Offizier, der sich von der Gewalt abwendet und sein Leben dem Glauben opfert. Dafür verleiht Gott ihm die Macht, all jenen zu helfen, die seinen Namen anrufen oder seine Reliquien verehren.<sup>65</sup> In den Georgslegenden und in der dazugehörigen Ikonographie treten die politisch-propagandistischen Funktionen des Heiligenkultes deutlich zutage. Die ältesten Georgsbilder zeigen sein Martyrium am detailliertesten. Die Hinrichtungsszene folgt dem Vorbild aller christlichen Märtyrer; sie ist eine mimetische Wiederholung der Kreuzigung Christi, d. h. die Darstellung eines Vorbildes, das selbst zur Nachahmung auffordert. In späteren Bildern ist der Heilige Georg als Sieger über den Christenverfolger Kaiser Diokletian dargestellt. In dieser Fiktion, die vielleicht als die älteste christliche politische Karikatur betrachtet werden kann, wird die Überlegenheit der heiligen Gewalt über die weltliche glorifiziert. Damit kann dieses Bild auch als Mahnung an die Obrigkeit verstanden werden, die nicht dem Gottesgesetz folgt oder überhaupt nicht durch es legitimiert ist.

In seinen späteren Legenden und Ikonographien wird der Heilige Georg gänzlich »heroisiert« und als Drachentöter dargestellt, was als die Rückkehr des »ursprungsmythische[n] Denkens« in das Christentum gewertet werden kann. Diese Rückkehr des ursprungsmythischen Denkens findet ihren Ausdruck auch in dem Versuch, eine genealogische Verbindung zwischen Christus und Gott herzustellen und ihn zu »heroisieren«. Allerdings kämpft »das trinitarische Dogma im Zentrum der christlichen Religion gegen eine genealogisierende Herleitung des Sohnes vom Vater, die aus dem Christus einen Abkömmling Gottes, also einen Heros machen würde«.<sup>66</sup> Die genealogisierende Tendenz äußert sich in dem Versuch, die sterblichen Überreste von Heiligen oder die Heiligen selbst zu nationalisieren und zu Schutzpatronen einer Stadt oder eines Landes zu erklären: »Das Grab oder die Reliquien eines Heiligen sicherten

65 Giorgi Maisuradze, *Der heilige Georg*, S. 96.

66 Klaus Heinrich, *Die Funktion der Genealogie*, S. 23.

eine Stadt in gleicher Weise wie die Überreste eines Heros.«<sup>67</sup> Auch die irdische Macht versuchte, die Heiligen für politische Zwecke zu instrumentalisieren. In der christlichen Soteriologie gibt es zwar nur einen einzigen *soter* und *salvator*, nämlich Christus, aber diese theologische Tatsache konnte keinesfalls das Fortleben einer politischen Soteriologie verhindern. »Leide mit als ein guter Soldat Christi Jesu«, steht im 2. Brief an Timotheus (2, 3). Der für den Glauben getötete Soldat nahm das Antlitz des »Heiligen Kriegers« an.<sup>68</sup> Im 10. Jahrhundert forderte der byzantinische Kaiser Nikephoros Phokas von der Kirche, sie solle die im Kampf gefallenen Krieger genauso ehren wie die heiligen Märtyrer.<sup>69</sup> Das Martyrium der Krieger-Heiligen wird zum ideologischen Vorbild eines neuen Retters und Erlösers, der nun im Namen Christi das Heil bringen kann. So wird die Selbstaufopferung für den Erlöser ein *kléos áphthitos* der christlichen politischen Soteriologie.

Das Vorbild des heiligen Märtyrers wurde zum Ende des Mittelalters säkularisiert und später in den nationalen Helden verwandelt, dem die Aufgabe zukam, »das souveräne Volk« zur Opferbereitschaft für das Vaterland zu motivieren, was im Folgenden noch ausführlicher diskutiert werden wird.

### 2.3 Geschlechterordnung

Geht man davon aus, dass das paradigmatische Sujet im Heroenmythos der Kampf mit dem Ungeheuer ist, der aber auch als Repräsentation und Reproduktion des kosmogonischen bzw. eschatologischen Kampfes betrachtet werden kann, so repräsentiert der Heros dabei den Demiurgen, indem er ihn in der heroischen Narration abbildet und seine Taten wiederholt. Diese Nachahmung zeigt sich in der Ausübung der über-menschlichen Gewalt, mit der das Ungeheuer

<sup>67</sup> Wolfgang Speyer, Heros, in: Reallexikon der Antike und des Christentums, Bd. 14, Sp. 861–877, hier Sp. 873.

<sup>68</sup> Vgl. Adolf von Harnack, Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten. Tübingen 1905, S. 15f.

<sup>69</sup> Vgl. Michail Alpatow, Die Gestalt des hl. Georg in der Kunst von Byzanz und in der Alten Rus, in: Westeuropäische und russische Kunst, Dresden 1982, S. 247–274, hier S. 250.

bezwungen und bekämpft wird. Insofern ist die Wiederholung der Urthat des Demiurgen die Nachahmung seiner Gewalt, die in dieser Wiederholung reproduzierbar wird. Dabei ändert sich aber der Inhalt bzw. genauer gesagt die Intention dieser Gewalttat: Sie ist nun kein schöpferischer Akt mehr, sondern ein rettender, erlösender. Hier kommt aber auch noch eine typologische Ergänzung ins Spiel, die der Heroenmythos diesem Sujet hinzufügt, und die nicht zu übersehen ist: die Frau als die eigentliche Belohnung für die Heldentat. Dabei symbolisiert die Frau als Verlobte, die der Held vor dem Ungeheuer rettet, um sie anschließend zu heiraten, nichts anderes als die Macht. Der Held gelangt also durch die Frau an die Macht. Besonders deutlich zeigt sich dieses Prinzip im Ödipus-Mythos: Ödipus besiegt das weibliche Ungeheuer Sphinx, befreit die Stadt von ihm und wird mit Königin Iokaste und durch sie mit dem thebanischen Thron belohnt.

Der Kampf des Helden mit dem Ungeheuer ist Vladimir Propp zufolge auch im Märchen ein paradigmatisches Motiv.<sup>70</sup> Die Frau, zumeist eine Königstochter, wird durch den Helden vor einem Drachen oder bösen Zauberer gerettet; anschließend heiratet er sie und wird dadurch selber zum König. Der Held verwandelt sich in einen König, das Zeichen seiner Macht ist die Frau, die er gerettet und geheiratet hat. Die Ausübung der erlösenden Gewalt setzt die durch die Heirat legitimierte Macht voraus.

Die erlösende Funktion der heroischen Gewaltausübung ist im Christentum noch deutlicher: Nachdem der Ritter-Held, der heilige Georg, den Drachen getötet und die Königstochter befreit hat, bekehrt er als »Gegenleistung« das Land zu Christus.<sup>71</sup> Also erlöst er das Land und die Frau nicht nur vom Drachen, sondern auch vom »falschen« Glauben. Dabei hat die Bekehrung fast die gleiche Bedeutung wie die Schöpfung: Die vorherige Welt wird wie das vorkosmische Chaos

<sup>70</sup> Vgl. Владимир Пропп, Морфология сказки (Vladimir Propp, Morphologie des Märchens), Moskau 1998, S. 50; Max Lüthi, Das Volksmärchen als Dichtung. Ästhetik und Anthropologie. Göttingen 1990, S. 161.

<sup>71</sup> Giorgi Maisuradze, Der heilige Georg – ein Held christlicher politischer Theologie, in: Märtyrer Porträts. Von Opfertod, Blutzeugen und heiligen Krieger, hrsg. von Sigrid Weigel, München 2007, S. 95–99, hier S. 98. – Ganz »uneigennützig« ist nur der anonyme Held in Rilkes »Drachentöter«, der, nachdem er den Drachen getötet hat, ohne Belohnung oder Gegenleistung unerkannt verschwindet. Dadurch verhindert er, dass die von ihm ausgeübte erlösende Gewalt in Macht transformiert wird.

dämonisiert und soll durch den »wahren Glauben« geheilt werden.<sup>72</sup> Der heilige Krieger wird zwar nicht zum König; wie Michail Alpatow jedoch vermutete, kam dieses Motiv nicht aus dem Märtyrerleben in die christliche Ikonographie, sondern aus der Darstellung des ersten christlichen Herrschers: Kaiser Konstantin der Große identifizierte sich nach dem alttestamentarischen Vorbild mit Jahwe, der das Ungeheuer tötete.<sup>73</sup> Wenn die christliche Ikonographie des Drachentöters dem (nicht erhaltenen) Bild des Kaisers Konstantin des Großen entspringt, wie Alpatow meinte,<sup>74</sup> so muss das Macht-Motiv auch in den späteren Transformationen dieses Sujets zumindest angedeutet sein. Im Märchen ist dieses Motiv die Frau, die vom Helden gerettet und geheiratet wird. In manchen Ikonographien des Heiligen Georg sieht man im Hintergrund des Kampfes mit dem Ungeheuer eine junge Frau und einen Teich oder See. Der Drache, das Gewässer und die Frau sind die Grundelemente, die eine Metonymie darstellen, aus der die heroische Macht gewonnen wird.

Um die Bedeutung der Frau als Machtsymbol zu verdeutlichen, sind zwei im heroischen Sujet enthaltene weibliche Figuren zu beachten, an denen sich dieser neue Aspekt des Heldenmythos deutlich zeigt. Es gibt einmal die Frau als Braut und repräsentatives Symbol der künftigen Macht, auf der anderen Seite die »Frau« als Ungeheuer, bei der es sich um das aus dem Schöpfungsmythos stammende Urelement und die Urmutter handelt. Es handelt sich hier um die symbolische Darstellung der Weiblichkeit als Urmaterie, aus der durch das Eindringen der schöpferischen Männlichkeit die Form entsteht. In den verschiedenen Mythen tritt sie zwar in unterschiedlichen Symbolen oder Gestalten auf, aber diese bilden eine semantische Reihe: Sie kann als Chaos, Wasser, Ungeheuer oder Schlange erscheinen. Am deutlichsten ist diese semantische Verkettung in der vedischen Mythologie zu erkennen: Nachdem der Demiurg Indra das Ungeheuer

<sup>72</sup> Vgl. Adolf von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*. Wiesbaden 1924, S. 151f.

<sup>73</sup> Michail W. Alpatow, *Die Gestalt des hl. Georg in der Kunst von Byzanz und in der Alten Rus*, in: *Über westeuropäische und russische Kunst*. Dresden 1982, S. 251.

<sup>74</sup> Ebd., S. 251–252.

Writra besiegte und seinen Körper durchbohrte, flossen aus den Schnittwunden die Wasser, die die Sonne gebärten.<sup>75</sup>

Häufig ist dieses Urelement mehrfach präsent, wobei die repräsentativen Symbole *pars pro toto* miteinander verbunden sind. So findet beispielsweise der Kampf zwischen dem Wettergott und der Schlange Illuyanka am Meer statt. Auch ihre bildliche Darstellung weist diese Wassersymbolik auf.<sup>76</sup> Die sumerische Mythologie erzählt, wie das Ungeheuer Kur, bei dem es sich S. N. Kramer zufolge um die sumerische Tiamat handelt<sup>77</sup>, mit Wasserfluten gegen den Demiurgen kämpft. In beiden Fällen verweist das Wassersymbol auf das Urelement und bringt seine Anwesenheit so noch deutlicher zum Ausdruck. In Herakles' Kampf mit der neunköpfigen Schlange Hydra ist dieser »Verstärker« in der Etymologie ihres Namens versteckt (*hydor* – »Wasser«). Das Symbol des Wassers, Schoß des Kosmos, bleibt von der Urzeit bis zur analytischen Psychologie von C. G. Jung als konstantes Ursymbol für die Mutter und die Weiblichkeit bestehen und wird auch mit Chaos, Finsternis, Formlosigkeit und Destruktivität gleichgesetzt.<sup>78</sup>

Im Bezwingen der Urmutter erfüllt der Demiurg die Kratophanie: Er vergewaltigt und verarbeitet ihren Körper zur Gewinnung der Macht, die zum Aufbau und zur Verwaltung des Kosmos dient. Die Vergewaltigung der weiblichen Urmaterie durch den Demiurgen ist der Urgrund des Kosmos. Darauf baut sich das patriarchale bzw. phallozentristische Paradigma der Geschlechterordnung auf. Der Begriff *Phallozentrismus* setzt bereits eine Erklärung für die männliche Dominanz voraus: Bei Freud heißt es, »dass für beide Geschlechter nur *ein Genital*, das männliche, eine Rolle spielt. Es besteht also nicht ein Genitalprimat, sondern ein Primat des Phallus.«<sup>79</sup> Freud spricht hier über den männlichen bzw. phallischen Charakter der Libido, der

75 W. Norman Brown, *Mythology of India*, in: *Mythologies of the Ancient World*. Hrsg. von Samuel Noah Kramer, New York 1961, S. 277–331, hier S. 284.

76 Volkert Haas, *Magie und Mythen*, S. 113.

77 S. N. Kramer, *Sumerian Mythology*, S. 79.

78 Vgl. Carl Gustav Jung, *Die psychologischen Aspekte des Mutterarchetypus, Archetypen*, München 1992, S. 80–81.

79 Freud, *Die infantile Genitalorganisation*, in: *Studienausgabe* Bd. 5, S. 237–242, hier S. 238.

als Grund der Unterordnung des Weiblichen unter das Männliche interpretiert wird.<sup>80</sup>

Die Ungleichheit der Frau zeigt sich noch deutlicher an einer nicht in der biblischen Schöpfungsgeschichte enthaltenen Figur, nämlich an Lilith, Adams erster Frau. Lilith wurde wie auch Adam aus Staub zusammengefügt; aber im Unterschied zu ihm verwendete Gott für sie statt reinen Staub auch Schmutz und Sediment.<sup>81</sup> Da sie aus dem gleichen Stoff geschaffen ist wie Adam, beansprucht Lilith die Gleichberechtigung für sich, widersetzt sich damit, so Midrasch, dem »Herrn der Schöpfung« und schwört Gott ab. Die jüdische Mystik hat sie weiter dämonisiert: In der Kabbala tritt sie als die »illegitime« Sexualität auf, die »in Evas Bereich einzudrängen sucht«.<sup>82</sup> Aus diesem Grund ist sie eine Bedrohung für die Ehe, also für die geordnete Sexualität und für die Familie. Diese Gestalt erscheint auch im christlichen Mittelalter als weibliche Satansgestalt<sup>83</sup>, so wie in Goethes »Faust« erzählt:

Adams erste Frau.

Nimm dich in Acht vor ihren schönen Haaren,  
Vor diesem Schmuck, mit dem sie einzig prangt.  
Wenn sie damit den jungen Mann erlangt,  
So lässt sie ihn sobald nicht wieder fahren. (4120–25)

In der Figur der Lilith, die eigentlich aus dem sumerisch-babylonischen Raum stammt<sup>84</sup>, kommt die Vorstellung einer ungezähmten, ordnungsfeindlichen weiblichen Substanz zum Ausdruck, die eine Bedrohung darstellt, wenn sie dem Männlichen nicht untergeordnet ist. Zu diesem Zweck wird eine zweite, eine wahre Frau erschaffen, nämlich Eva, eine »Männin«, die direkt Adams Rippe entstammt. Aber auch in Eva offenbart sich die dunkle Kraft der Weiblichkeit,

<sup>80</sup> Vgl. Ernst Jones, Die phallische Phase. Die Theorie der Symbolik, Frankfurt am M. 1987 S. 262–301.

<sup>81</sup> Robert von Ranke-Graves, Raphael Patai, Hebräische Mythologie, S. 80.

<sup>82</sup> Gershom Scholem, Zur Kabbala und ihrer Symbolik, Frankfurt am M. 1973, S. 206.

<sup>83</sup> Albrecht Schöne, Götterzeichen, Liebeszauber, Satanskult. Neue Einblicke in alte Goethetexte, München 1993, S. 171.

<sup>84</sup> Raphael Patai, The Hebrew Goddess, New York 1978, S. 180f.

die vermeintlich der eigentliche Grund für die Unterordnung des Weiblichen ist.

In den heiligen Schriften der monotheistischen Religionen geht die Unterordnung des Weiblichen auf die Sündenfallgeschichte aus dem Alten Testament zurück und bekommt damit eine religiöse Prägung: Eva, die erste Frau, ist schuld am Sündenfall des Menschengeschlechts. »Und zum Weibe sprach er [Gott – G.M.]: Ich will dir viel Schmerzen schaffen, wenn du schwanger wirst; du sollst mit Schmerzen Kinder gebären; und dein Verlangen soll nach einem Manne sein, und er soll dein Herr sein.« (Genesis 3, 16) Bereits bei dem Kirchenvater Tertullian wird diese Passage zu einer Theologie der Misogynie:

In Schmerzen und Ängsten musst du gebären, o Weib, zum Manne muss du dich halten und er ist dein Herr. Und du wolltest nicht wissen, dass du eine Eva bist? Noch lebt die Strafsentenz Gottes über dein Geschlecht in dieser Welt fort; dann musst du also auch deine Schuld noch fortleben. Du bist es, die dem Teufel Eingang verschaffen hat [...]. So leicht hast du den Mann, das Ebenbild Gottes, zu Boden geworfen. Wegen deiner Schuld, d. h. um des Todes willen, musste auch der Sohn Gottes sterben.<sup>85</sup>

Ähnliche Bilder und Deutungsmuster finden sich bei allen jüdischen und christlichen Biblexegeten der Spätantike: Die Frau ist »der Anfang aller Übel«.<sup>86</sup> Nach der Lehre des Philon von Alexandria ist nur der Mann nach Gottes Ebenbild gemacht worden.<sup>87</sup> Aus dieser Vorstellung entwickelte sich auch das bis in die Neuzeit überdauernde Denken über die edle Vernunft des Mannes und die niederträchtige Sinnlichkeit der Frau.

Was hinter diesen theologisch-exegetischen Gedanken allerdings verborgen bleibt, ist die ursprungsmythische Symbolik des biblischen Sujets: Ein Mann (Adam), seine Frau (Eva), die ihn »verführt«, und die Schlange, die diesen Sündenfall stiftet. Hier ist der Mann ein »Opfer« einer Verschwörung, an der seine Frau, also Eva, die Urmutter der

<sup>85</sup> Tertullian, Über den weiblichen Putz. Ausgewählte Schriften, Bd. 1, S. 175–202, hier S. 177.

<sup>86</sup> Elaine Pagels, Adam, Eva und die Schlange. Die Geschichte der Sünde. Reinbek bei Hamburg 1994, S. 146.

<sup>87</sup> Pagels, Op. cit, S. 147.

Menschheit, und die Schlange als Symbol des vorkosmischen Urwesens beteiligt sind. Die Schlange ist im Mythos eine Metonymie der chthonischen Mächte. Oft ist sie das Synonym des Ungeheuers oder sein mikrophysisches Double. In manchen Fällen ist sie beides. In der germanischen Mythologie ist die Midgardschlange («die Schlange der Mittelerde») diejenige, die durch ihr Gift den Gott Thor tötet, was für die Germanen die Endzeit bedeutete.<sup>88</sup> Sie ist auch das Meeresungeheuer, das die Erde umringt und somit das Werk der Götter verschlingen kann. In diesem Mythos tritt das Urmeer, das Chaos in Gestalt einer ungeheuerlichen Schlange in Erscheinung.

Die Verbindung des Weiblichen mit dem Chthonischen oder gar der chthonische Ursprung des Weiblichen zeigt sich noch deutlicher in einer anderen ungeheuerlichen Figur aus dem griechischen Heroenmythos, nämlich in der Gorgo Medusa. Ihre Verwandtschaft mit den vorkosmischen Mächten lässt sich bereits an ihrer Herkunft und ihrem Wohnort erkennen: Sie stammt von den Meeresgöttern Phorkys und Keto ab; um sie zu finden und zu enthaupten, muss Perseus den Fluss Okeanos überqueren und bis ans Ende der Welt gehen, was auch bedeutet, dass sie jenseits des Kosmos haust, im Bereich der Nacht.<sup>89</sup> Die Medusa ist ein weibliches Wesen, dessen Haupt aus einer Mischung verschiedener Tierglieder besteht: Statt Haaren wachsen ihr Schlangen aus dem Kopf, sie hat riesige Zähne und die Zunge eines übergroßen Wildtieres, Hörner auf dem Kopf und ein behaartes Kinn. Wie Jean-Pierre Vernant äußert, verkörpert Gorgo Medusa gleichermaßen Monstrosität und groteske Lächerlichkeit.<sup>90</sup> Es ist vor allem eine semantische Monstrosität, die aus einer Vielfalt von nicht zusammenpassenden Zeichen besteht. Klaus Heinrich betrachtet diese Figur nicht nur als abstoßend, sondern auch als anziehend: »eine durchaus *attraktive* Wildheit« und sieht im löwenartigen Tierkopf ihrer Gestalt ein herrschaftsemblematisches Symbol.<sup>91</sup> Außerdem sollen auf ihre ambivalente Natur auch die bei-

<sup>88</sup> Rudolf Simek, *Religion und Mythologie der Germanen*, Darmstadt 2003, S. 179.

<sup>89</sup> Vgl. Karl Kerényi, *Mythologie der Griechen*, Bd. 2, München 1992, S. 47.

<sup>90</sup> Jean-Pierre Vernant, *Tod in den Augen. Figuren des Anderen im griechischen Altertum: Artemis und Gorgo*, Frankfurt am M. 1988, S. 26.

<sup>91</sup> Klaus Heinrich, *Floß der Medusa*. Frankfurt am M. 1995, S. 18.

den Komponente ihres Namens hinweisen: »Gorgos« ist ein wildes, erschreckendes Wort, »Medusa« ein eher erhabenes.«<sup>92</sup>

Das Grauen, das vom Bild der Medusa ausgeht, wurde in der Psychoanalyse als eine Darstellung der Kastration interpretiert. Sándor Ferenczi hat als Erster den Versuch unternommen, das Medusenhaupt als »schreckhaftes Symbol der weiblichen Genitalgegend« zu deuten: »Die vielen Schlangen, die sich ums Haupt ringeln, dürften – durch das Gegenteil dargestellt – das Vermissten des Penis andeuten und das Grauen selbst den furchtbaren Eindruck wiederholen, den das penislose (kastrierte) Genitale auf das Kind machte.«<sup>93</sup> Freud hat Ferenczis Deutung ergänzt und das abgetrennte Haupt der Medusa als Kastrationsschreck gedeutet. Dabei weist Freud darauf hin, dass das Haupt der Medusa auch ein Zeichen für die Jungfräulichkeit der Göttin Athene war: »Dies Symbol des Grauens trägt die jungfräuliche Göttin Athene an ihrem Gewand. Mit Recht, sie wird dadurch zum unnahbaren, jedes sexuelle Gelüst abwehrenden Weib. Sie trägt doch das erschreckende Genitale der Mutter zur Schau.«<sup>94</sup> Klaus Heinrich bezeichnet die Freudsche Gleichsetzung der erschreckenden Medusagestalt mit dem weiblichen Genital zwar als eine Gleichsetzung, die »in der Antike nahegelegen haben mag«, aber das gezähnte Gesicht der Medusa soll darauf hindeuten, dass Medusa »die mit Kastration Drohende, die mit Zähnen bewaffnete Kastratorin, nicht die Kastrierte« ist. »Diese Drohung ist nicht etwas, was hier die Medusa – wenn wir sie eine Sekunde einmal uns hinzuphantasieren – leibhaft ausspricht, sondern was diesem Maskengesicht *angehext* worden ist, [...] nämlich: *so rachedrohend sind die Frauen*; und: *das ist der Grund, dass man sie unterdrücken muss.*«<sup>95</sup>

Die Vorstellung der Frau als Bedrohung drückt sich im europäischen Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit in der Hexenverfolgung aus. Aus der im 10. Jahrhundert verfassten Sammlung von Anweisungen für die Bischöfe und ihre Vertreter stammt ein Passus, der ein Jahrhundert später auch in den *Canon Episcopi* aufgenommen

<sup>92</sup> Klaus Heinrich, Op. cit., S. 21.

<sup>93</sup> Sándor Ferenczi, Zur Symbolik des Medusenhauptes, in: Schriften zur Psychoanalyse, Bd. 2, Frankfurt am M. 1982, S. 134.

<sup>94</sup> Sigmund Freud, Das Medusahaupt. Gesammelte Werke Bd. 17, S. 47–49, hier S. 47.

<sup>95</sup> Heinrich, Op. cit., S. 18–19.

wurde. Dieser enthält die Mahnungen, die in den nächsten Jahrhunderten häufig von der Inquisition wiederholt und ein finsternes Bild der Weiblichkeit weiter geprägt haben sollen:

Es darf nicht übergangen werden, dass es gewisse verbrecherische Frauen gibt, die Satan gefolgt sind und, durch Blendwerk und Vorspiegelungen der Dämonen verführt, glauben und bekennen, des Nachts zusammen mit der heidnischen Göttin Diana und einer unzählbaren Menge von Frauen auf gewissen Tieren zu reiten, in der Stille der dunklen Nacht große Entfernungen zurückzulegen, die Weisungen der Göttin zu befolgen, als wäre sie ihre Herrin.<sup>96</sup>

Die Anbetung Satans, die ekstatischen Kultpraktiken oder das Verbleiben in der Gefolgschaft bereits dämonisierter heidnischer Gottheiten, also all jene Taten, durch welche die Frauen »angehext« wurden, hatten noch andere Wurzeln als nur die jüdisch-christliche Geschichte vom Sündenfall. Signifikant ist ein Spruch aus den männlich-kriegerischen Mithrasmysterien: »Mithras hasst Frauen!«<sup>97</sup> Die von der Frau ausgehende Bedrohung kann letztendlich auf den kosmogonischen Akt, auf das Bezwingen des Chaos durch den männlichen Demiurgen zurückgehen: Wenn sich die gespaltene Urmutter Tiamat in der babylonischen Mythologie wieder zusammensetzt, kann das nur den Rückfall ins Chaos bedeuten. Aus diesem Grund muss die Urweiblichkeit immer wieder bezwungen werden. Die normative Funktion des Mythos gilt nicht nur für das gesamte Bild des Kosmos, sondern auch bzw. vor allem für die Ordnung der Geschlechter. Der Mythos, der eine Genealogie der Geschlechterordnung abbildet, ist auch die narrative Grundlage für die Unterwerfung und Unterordnung des Weiblichen und die Legitimation der männlichen Dominanz. Verkörpert die Weiblichkeit in der Kosmogonie vor allem das Chaos und muss deswegen notwendigerweise vergewaltigt werden, so verdoppelt sich dieses Symbol im Heldenmythos zu einer Dichotomie: Einerseits ist die weibliche Substanz die Bedrohung, andererseits ist sie die Gattin und damit auch der Schlüssel zur Macht. Die Macht wird dadurch gewonnen, dass das Weibliche vergewaltigt wird. Dies muss auf allen

<sup>96</sup> Carlo Ginzburg, Hexensabbat. Entzifferung einer nächtlichen Geschichte. Berlin 1990, S. 92.

<sup>97</sup> Walter Burkert, Antike Mysterien. Funktion und Gehalt. München 1990, S. 90.

Ebenen, sowohl symbolisch als auch im Ehebett immer wieder von Neuem ausgeübt und ausgelebt werden. Die griechischen Heroen wie etwa Perseus oder Ödipus gelangen an die Macht, nachdem sie ein weibliches Ungeheuer vernichtet und eine andere Frau gerettet und schließlich geheiratet haben. Auch in dieser Dichotomie ist es jedoch gleichgültig, in welcher Rolle die Frau auftritt – das Prinzip ändert sich wohl kaum: Das Urelement muss zuerst beherrscht, gezähmt und dann besetzt werden. Auf diese Weise wird die Weiblichkeit unschädlich gemacht und in die liebevolle und wohlwollende Figur der Mutter oder der Geliebten verwandelt.

Auf dieses Prinzip deuten auch die Hochzeitsriten der Antike hin: Hier wird das Heiraten als Initiation und Opferhandlung, als *Hieròs gamos*, als die heilige Hochzeit des Himmels mit Mutter Erde verstanden.<sup>98</sup> Im alten Mesopotamien stellt jedes Liebespaar und auch die Prostituierte und ihr Freier während der sexuellen Vereinigung das göttliche Paar Inana-Istar und Dumuzi dar.<sup>99</sup> So werden auch die sterblichen Menschen durch ihr Liebesleben an den kosmischen Geheimnissen beteiligt, wobei letztendlich jeder Mann, wie einst der Demiurg, Gewalt über seine Frau ausübt. Laut Walter Burkert »[ist] es insbesondere die Braut, die die männliche Tat erleiden muss. Das nur beim Menschen notwendige Blutvergießen in der ersten Liebesvereinigung macht vor allem die Defloration zum Opfer.«<sup>100</sup> Damit ist das Handeln des Ehemannes, der seine Frau wie ein präkosmisches Urwesen symbolisch bezwingen und beherrschen muss, eine *imitatio Dei*. In diesem Sinne ist jeder sexuelle Akt eine Vergewaltigung, bei der der Mann demiurgische Gewalt ausübt und bestätigt.

Durch den sexuellen Kontakt mit einer Frau wird der Mann in die »Männlichkeit« initiiert. Im Gilgamesch-Epos verwandelt sich das Halb-Tier Enkidu erst in einen Menschen, nachdem er der »göttlichen Hure« Schamhat beigeschlafen hat.<sup>101</sup>

<sup>98</sup> Vgl. Martin Nilsson, Geschichte der griechischen Religion, Bd. 1, S. 110.

<sup>99</sup> Volkert Haas, Babylonischer Liebesgarten. Erotik und Sexualität im Alten Orient. München 1999, S. 44.

<sup>100</sup> Walter Burkert, Homo Necans, S. 74.

<sup>101</sup> Vgl. Gwendolyn Leick, Sex and Eroticism in Mesopotamian Literature, S. 164f.

Sein Liebesspiel raunte er [Enkidu – G. M.] über ihr.  
Sechs Tage und sieben Nächte war Enkidu auf,  
Dass er die Hure beschlief.  
Als er von ihrem Genusse satt war,  
Richtete er sein Antlitz hin auf sein Wild:  
Da sie ihn, Enkidu, sahen,  
Sprangen auf und davon die Gazellen,  
Wich von seinem Leibe das Wild der Steppe. (1, 4, 20–25)

Nach dieser Erfahrung erwacht in Enkidu überhaupt erst der Wunsch, die Wildnis zu verlassen und in die Stadt zu gehen, also wie ein Mensch unter Menschen zu leben. Der sexuelle Kontakt mit einer Frau hat hier eine klare anthropogonische Funktion, wobei die Wildnis im Verhältnis zum geordneten Leben in der Stadt eine Anomie ist, also dieselbe allegorische Bedeutung hat wie das formlose Chaos als Gegensatz zum Kosmos.

Dem gleichen sprachlichen und kulturellen Raum entstammt die Legende von König Sargon I., Gründer des akkadischen Großreichs, der zufolge der König seinen Aufstieg der Liebe der Göttin Istar verdankt: »Während ich Gärtner war, gewann Istar mich lieb und ich übte [...] Jahre die Königsherrschaft aus.«<sup>102</sup> Hier ist der erotische Kontext nicht zu übersehen: Istar, die akkadisch-babylonische Venus, die sogar als Prostituierte bekannt war,<sup>103</sup> macht ihren Liebhaber zum König. Durch die Liebesbeziehung zu einer Göttin (und wie drei Jahrtausende später Aeneas bei Vergil durch Venus' Liebe der Urgründer Roms wird) gelangt auch der einfache Gärtner Sargon an die Macht und gründet das erste Imperium in der Geschichte: die Stadt Akkad.

Kurz zusammengefasst wird ein Mann also dadurch in die Männlichkeit initiiert, dass er eine Frau in seinen Besitz bringt, über die er symbolisch und tatsächlich seine demiurgische Gewalt ausübt. Das ist das Paradigma der sozialen Ordnung, die in jeder patriarchalen Familienstruktur ihren Ausdruck findet. Die Frau als Repräsentantin des Chaos kann außer Kontrolle geraten, was den Zerfall des Kosmos bedeuten würde. Um diesem vorzubeugen, muss die Frau besetzt und beherrscht werden. Walter Burkert schreibt dazu: »Dem ›Opfer«

102 Altorientalische Texte zum Alten Testament, S. 234.

103 Volkert Haas, Babylonischer Liebesgarten, S. 43f.

folgt auch im Hochzeitsritual die Wiedergutmachung: Nachträglich bringt der Mann Geschenke, er wird zum Ernährer der sich bildenden Familie.«<sup>104</sup>

Der verheiratete Mann als Oberhaupt der Familie stellt sich als Träger des Signifikanten von Macht und Autorität dar, indem er die Frau besitzt, wobei die Frau der Beweis für die demiurgischen Fähigkeiten ihres Mannes, das legitimierende Symbol der Macht ist. Daher stammt, so lässt sich wohl vermuten, auch die repräsentative Funktion der Ehegattin des Machthabers, die sich letztlich in der Institution der First Lady wiederfindet.

Was der Mythos widerspiegelt und vorgibt, wird auch durch rituelle Praktiken in die soziale Ordnung umgesetzt. Man wird in sein eigenes Geschlecht initiiert. Die Geschlechternormen werden durch Initiationsriten festgeschrieben, die die Umwandlung der Formlosigkeit in die Norm zur Folge haben. Dabei geht der sexuellen Identität eine symbolische Geschlechtslosigkeit voraus, die in den rituellen Praktiken als Vertauschung der Geschlechterrollen dargestellt wird. Zu ähnlichen Riten gehören auch die Hochzeitsfeste und die Mysterien, bei denen der sexuelle Rollentausch hauptsächlich durch den Kleidertausch zwischen den Geschlechtern dargestellt wurde;<sup>105</sup> es kamen aber auch symbolische oder tatsächliche homosexuelle Handlungen vor.<sup>106</sup> Eine Erklärung für dieses Phänomen sah Mircea Eliade darin, dass es um den Versuch ging, die Grenzen seiner selbst sowie die Grenzen der historisch ausgebildeten Ordnung zu übersteigen, um für einen Augenblick in den Zustand zurückzufallen, der vor der Geschichte, vor dem Ursprung lag, und auf diese Weise die ursprüngliche Ganzheit zu erleben.<sup>107</sup> Dieses Erlebnis verleiht der Person wie im Mythos auch bestimmte übernatürliche Kräfte. Ein bekanntes Beispiel dafür ist der Hellseher Teiresias, der ein Priester von Zeus war und auf dem Berg Kyllini ein sich begattendes Paar Schlangen sah. Er erschlug das Weibchen und verwandelte sich daraufhin in eine Frau. Sieben Jahre lang lebte Teiresias als Frau,

<sup>104</sup> Burkert, *Homo Necans*, S. 75.

<sup>105</sup> Hermann Baumann, *Das doppelte Geschlecht. Ethnologische Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos*. Berlin 1980 (1955), S. 45f.

<sup>106</sup> Vgl. Hans Licht, *Sittengeschichte Griechenlands*, Stuttgart (o. J.), S. 346.

<sup>107</sup> Mircea Eliade, *Mephistopheles und Androgyn. Das Mysterium der Einheit*. Frankfurt am M. 1999, S.

heiratete und gebar Kinder. Danach stieß sie wieder auf die kopulierenden Schlangen, aber dieses Mal tötete sie das Männchen und verwandelte sich in einen Mann zurück. In einer anderen Erzählung sieht er zufällig die nackte Athene und erblindet. Genau dieser Geschlechtstausch und die Blindheit verschaffen ihm widernatürliche Kräfte. Claude Lévi-Strauss gibt eine Geschichte aus der Mythologie der nordamerikanischen Ureinwohner wieder, in der ein Junge durch einen Zaubertrank geschwängert und danach zu einem mächtigen und berühmten Heiler wird.<sup>108</sup>

Die Vertauschung der Geschlechterrollen bzw. -funktionen verweist auf eine Vorstellung der nondifferentiellen Sexualität, auf eine Sexualität vor der Trennung der Geschlechter, die in den Mythologien verschiedenster Völker und Kulturen sehr häufig vorkommt.<sup>109</sup> Viele Gottheiten des Altertums waren doppelgeschlechtlicher Natur: Die babylonische Venus *Istar* war morgens männlich, abends weiblich.<sup>110</sup> Der iranische Gott Zervan, die ewige Zeit, erzeugte durch seine beiden Geschlechter ohne eine Frau den obersten Gott Ahura Mazda.<sup>111</sup> Marie Delcourt, die sich als eine der ersten mit diesem Thema in der griechischen Mythologie befasste, fand Spuren der Doppelgeschlechtlichkeit bei dem ordnungswidrigen Dionysos und sogar bei Zeus. Darin sah sie einen Hinweis auf die ursprüngliche »essentielle Einheit« der Geschlechter, die die Mythologien verschiedener Völker bezeugen.<sup>112</sup> Die »ursprüngliche Geschlechtslosigkeit des Menschen« wird wider der patristischen Lehre der Kirche auch in der christlichen Theologie neoplatonischer Prägung thematisiert: Johannes Scotus Eriugena schrieb über den griechischen apophatischen Theologen Maximus Confessor, dass die Geschlechterteilung des Menschen durch den Sündenfall entstand:

<sup>108</sup> Claude Lévi-Strauss, *Strukturelle Anthropologie*, Frankfurt am M. 1969, S. 256–257.

<sup>109</sup> Vgl. Baumann, *Das doppelte Geschlecht*, S. 129–249.

<sup>110</sup> Gwendolyn Leick, *Sex and Eroticism in Mesopotamian Literature*, London und New York 1994, S. 57.

<sup>111</sup> Baumann, *Das doppelte Geschlecht*, S. 159.

<sup>112</sup> Marie Delcourt, *Hermaphrodite. Myths and rites of the bisexual figure in classical antiquity*. London 1961, S. 48.

So musste auch wiederum die Vereinigung ebenderselben Bestandheiten vom Menschen beginnen und durch dieselben Stufen bis zu Gott selber aufsteigen, in welchem keine Teilung stattfindet, weil in ihm Alles Eins ist. Die Vereinigung der Kreaturen beginnt somit im Menschen durch die Gnade des Erlösers, in welchem (wie der Apostel sagt) nicht Mann noch Weib ist, wann die menschliche Natur in ihren früheren Zustand wiederhergestellt sein wird.<sup>113</sup>

An dieser Stelle wird auf Apostels Paulus' Worte aus dem Galaterbrief (3, 28–29) verwiesen, die als Fundament des christlichen Universalismus gelten: »Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Knecht noch Freier, hier ist nicht Mann noch Weib; denn ihr seid allzumal einer in Christus Jesus.« Platons ursprüngliche Androgynitätsidee wird im christlichen Neoplatonismus bei Maximus Confessor zum eschatologischen Ziel der Erlösung nach dem Bilde des auferstandenen Christus, der »die getrennten Geschlechter in seiner Person vereinigt habe; denn nicht in leiblicher Geschlechtlichkeit, sondern bloß als Mensch stand er von den Toten auf, sintemal in ihm weder Männliches noch Weibliches ist, obwohl er allerdings im männlichen Geschlechte, worin er aus der Jungfrau geboren worden war und auch gelitten hat, seinen Jüngern nach der Auferstehung erschien«. <sup>114</sup>

Das Doppelgeschlecht bzw. die Geschlechtslosigkeit bezeichnet also die Einheit, die durch die Gewalt des Ursprungs zerstört wurde. Aus dieser Zerstörung entstehen die Geschlechter, die eine Ordnung bilden, die das kosmogonische Muster abbildet und nachahmt. Die spaltende Gewalt der Schöpfung wird zur waltenden Macht des männlichen Demiurgen transformiert. Die Männlichkeit des Mannes entfaltet sich durch die Ausübung seiner Macht über seine Frau. Dies ist das Paradigma der Geschlechterordnung, die die legitime Übertragung der demiurgischen Macht vorgibt. Werden die normativen Regeln vertauscht, so tritt jedoch eine andere Macht in Erscheinung, die ihren Ursprung vor dem Ursprung nimmt und nicht mehr innerhalb der Grenzen dieser Ordnung zu denken ist. Gemeint ist hier die illegitime Macht des Hellsehers oder des Zauberers, die wider-natürlich oder ordnungswidrig erscheint und im Unterschied zur legitimen Macht des Herrschers nicht genealogisch übertragbar ist.

<sup>113</sup> Johannes Scotus Eriugena, Über die Einteilung der Natur (*De Divisione Naturae*). Aus dem Lateinischen von Ludwig Noack, Hamburg 1983, S. 129.

<sup>114</sup> Eriugena, Op. cit., S. 136.

### 3.

## Verortung des Paradigmas und Konstruktion der Genealogie

### 3.1 Topologie des Kosmos

Das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes ist das mystische.<sup>1</sup>  
Ludwig Wittgenstein

Das topologische Paradigma des Mythos lautet: Der Kosmos ist etwas Ganzes, das aber begrenzt ist. Der Kosmos reflektiert seine eigene Begrenztheit, ihm selbst ist sie am genauesten bewusst. Der Kosmos ist insofern die geordnete Welt, als er sich von der Nicht-Ordnung unterscheidet und sie abdrängt. Die Nicht-Ordnung ist das Chaos, das aus der kosmogonischen »Erfahrung« bekannt ist und im Ritual fortwährend neu gelebt wird. Nach der Kosmogonie wurde das besiegte Chaos beseitigt, sein Körper wurde abgedrängt und vom Kosmos getrennt, so wie Jahwe die Feste vom Urwasser trennte. Wasser als das Urelement, als Urmeer, das das Chaos versinnbildlicht, umzingelt die Feste, die Erde. Diese »geozentrische« Vorstellung, die bis hin zu der Zeit der großen geographischen Entdeckungen und letztendlich bis zu Nicolaus Copernicus' *revolutio* überdauerte, spiegelte das nicht zuletzt vom kosmogonischen Gedanken geprägte Weltbild.

Die Besonderheit des Mythos liegt jedoch darin, dass das bezwungene Chaos ein göttliches Wesen ist, das nie vollständig stirbt. Es wird verbannt, vertrieben, aus der Welt geschafft, also jenseits des Kosmos gedrängt, aber nicht aufgelöst. So wurde z. B. der babylonische Urvater Absu von seinem Sohn Ea in den ewigen Schlaf versetzt. Sein Aufwachen und die Wiedervereinigung mit seiner Gemahlin Tiamat würden das Ende des Kosmos mit sich bringen.

<sup>1</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, S. 45.

Weiter oben wurde bereits erwähnt, dass der Winter oder die Dürrezeit die Rückkehr des Chaos symbolisieren. Diese Vorstellung ist jahreszyklisch bedingt und gehört zum religiösen Kalender, also zu der Form, in der die Urereignisse gedacht werden. Es gibt aber auch die nicht vom Kalender abhängige und unberechenbare Rückkehr des Chaos in Form von Seuchen, Naturkatastrophen oder schlimmstenfalls in Gestalt einer Sintflut. Der Kosmos verfällt wieder in den Zustand, »als alles Meer war«. Das kann durch eine »Verunreinigung« verursacht werden, wenn, wie in Sophokles' »König Ödipus« Theben von einer Seuche heimgesucht wird, weil der Mörder des Königs Laios ungestraft davongekommen ist. Wenn das ganze Volk sündigt, dann kann die Strafe eine Sintflut sein, mit der der verärgerte Demiurg seine Schöpfung widerruft und zunichte macht.

Von wo aber kehrt das Chaos zurück? Wie lässt es sich aufspüren, wie lassen sich seine Bewegungen verfolgen und topologisch beschreiben? Welche narrativen Hinweise verraten uns seinen Aufenthaltsort?

Da der Mythos den Kosmos verortet, verortet er auch das Chaos, wengleich es nicht als Ort zu definieren ist. Das Chaos ist ein Unort, der jenseits der Verortung gedacht werden muss. Von ihm kann erst später erzählt werden, wenn es zum Kosmos umgeformt wird. Die Topologie ist durch narrative Codes bestimmt. Michel de Certeau schreibt zur Verbindung zwischen dem Topologischen und dem Narrativen, dass »die narrativen Strukturen die Bedeutung von räumlichen Syntaxen [haben]. Mit einem ganzen Sortiment von Codes, Verhaltensanordnungen und Kontrollen regeln sie die räumlichen Veränderungen (oder Verkehrsbewegungen), die von den Erzählungen in Form von Orten, die in linearen oder verflochtenen Reihen angeordnet werden, erzeugt werden.«<sup>2</sup> Aber nicht nur die Erzählung ändert sich von Ort zu Ort, sondern die Orte unterscheiden sich auch dadurch voneinander, wie sie in die Erzählung aufgenommen werden. Es besteht eine gegenseitige Wechselwirkung zwischen der Topologie und der Narration. Der Berg Enlil ist bei den Sumerern die Achse der Welt und die oberste Gottheit, wird aber im Zentrum des Universums durch eine Narration dargestellt, die wiederum über die Macht verfügt, ihn auszutauschen. Seine Sonderstellung ist durch das Prinzip bestimmt, dem zufolge das Zentrum der Ursprung ist. Der

<sup>2</sup> Michel de Certeau, *Kunst des Handelns*, Berlin 1988, S. 215.

Ursprung ist der Nabel der Welt; von hier aus berechnet sich auch die Reichweite der Welt. Damit zeigt sich bereits, dass die Topologie des Kosmos in einer »Geographie« fassbar ist. Es handelt sich hier um die Verortung der Ursprungsnarration, ihre Übertragung in die reale Geographie, die insofern »real« und wahrnehmbar ist, als sie mit dieser Narration übereinstimmt.

Zunächst muss eine sakrale Geographie geschaffen werden, die die realen Gegebenheiten erfasst. Mircea Eliade schreibt, »dass jedes bewohnte Gebiet nur deshalb ein ›Kosmos‹ ist, weil es zuvor geweiht worden ist, weil es auf diese oder jene Weise das Werk der Götter ist oder mit der Welt der Götter in Verbindung steht. Die ›Welt‹ (das heißt ›unsere Welt‹) ist ein Universum, in dem sich das Heilige bereits manifestiert hat und in dem folglich die Durchbrechung der Ebenen möglich und wiederholbar geworden ist.«<sup>3</sup>

Es gibt also eine Welt, einen Kosmos, in Form eines von den Göttern geweihten und genehmigten Ortes. Dieser Ort ist der Ort des Geschehens, an dem die im Narrativ erzählten »Ereignisse« stattgefunden haben und an dem das Heilige seine Abdrücke hinterlassen hat. Eben dort, in Reichweite dieses Ortes, entsteht ein Territorium, das durch Weihe markiert und erobert wird. Die so gewonnene Landesfläche, die von den Menschen als ihre »eigene« markiert wird, begrenzt an einem bestimmten Punkt die Unendlichkeit des Raumes, die der Mythos nicht kennt. Das unbekannte Land, das sich weit außerhalb der Reichweite der durch die Weihe markierten Orte befindet, wird nicht als real existierend oder von Menschen bewohnt wahrgenommen. Es ist so etwas wie eine jenseitige Welt, die sich außerhalb des Kosmos befindet. So galt beispielsweise die Stadt Aia, die aus dem Argonauten-Mythos als Hauptstadt des Königreichs Kolchis bekannt ist und in der der König Aietes, der Vater der Zauberin Medea, herrschte und das Goldene Vlies aufbewahrte, in den ältesten Überlieferungen – also vor der griechischen Kolonialisierung der Ostküste des Schwarzen Meeres – nicht als geographischer Ort, sondern als »eine Art jenseitiges, mythisches Land, das man sich fern im Osten, irgendwo an den Ufern des Schwarzen Meeres, vorgestellt

3 Eliade, Das Heilige und das Profane, S. 30.

hat«. <sup>4</sup> Nach einem der ältesten Hinweise lag die Stadt Aia unmittelbar am vorkosmischen Fluss Okeanos. In einem Fragment des Dichters Mimnermos aus dem 7. Jahrhundert vor Chr. steht: »Zu des Aietes Stadt fuhr Jason, wo des schnellen Helios Strahlen im goldenen Gemache liegen.« <sup>5</sup> Dass Helios nachts beim Okeanos haust, ist auch von Homer bekannt:

Aber die Sonne erhellte mit jungem Strahl die Gefilde;  
Aus dem ruhig flutenden tiefen Okeanos stieg sie  
Jetzt am Himmel empor. (Ilias 7; 421–423)

Diese Zeilen sollten darauf verweisen, dass der Okeanos im Osten liegt, aber gleich im nächsten Gesang von Ilias steht:

In den Okeanos sank des Helios leuchtende Fackel,  
Über die sprießende Flur den Schatten der Nacht verbreitend. (Ilias 8; 485–486)

Das bedeutet, dass der Okeanos sich über die gesamte Unterwelt erstreckt, in der auch die Sonne haust.

Der Sonnenuntergang ins Urmeer ist ein paradigmatisches Motiv, das nicht nur die empirische Geographie spiegelt, sondern auch das topologische Bild des Kosmos, das das Mythologem des Tageszyklus schildert. Bei den Sumerern hieß die Abenddämmerung *utu-ama-bi-se-gi-a* – »Utu [»die Sonne« – G. M.] zu seiner Mutter zurückgekehrt«. Die Sonne, die aus dem Urmeer aufging, wurde morgens wiedergeboren. Bei den Ägyptern musste der Sonnengott Re nachts den kosmogonischen Kampf gegen die Schlange Apopis führen.

Die Laufbahn der Sonne beschreibt auch den Weg in die Unterwelt, in der lebensfeindliche Kräfte lauern. Es ist die Welt des Unheils und des Chaos. In einer hethitischen Beschwörung zur Reinigung des Hauses steht:

<sup>4</sup> Volkert Haas, *Medea und Jason im Lichte hethitischer Quellen*, in: *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 26, Budapest 1978, S. 241–253, hier S. 244.

<sup>5</sup> Albin Lesky, *Aia*, in: *Gesammelte Schriften*. Bern-München 1966, S. 26–62, hier S. 28.

Das Telipinu Zorn, Wut, Befleckung, Groll soll gehen! Das Haus soll es loslassen. Der Mittelpfeiler soll es loslassen. Es soll das Fenster loslassen. Die Türangel des Mittelhofes soll es loslassen. Die Königsstrasse soll es loslassen – auf das bepflanzte Feld, auf den Weingarten, in den Wald soll es nicht gehen – gehen soll es den Weg der Sonnengöttin der Erde. Der Pförtner der Unterwelt öffnete die sieben Türen; er zog die sieben Riegel zurück. In der Unterwelt stehen Bronzekessel, ihre Deckel sind aus Blei, ihre Griffe sind aus Eisen. Was darin hineingeht, das kommt nicht mehr heraus – es geht darin zugrunde.<sup>6</sup>

In einem anderen hethitischen Ritualtext, der zum Neujahrsfest, genannt »Fest der Erde«, vorgelesen wurde, wird der Kampf des Wettergottes mit dem Meeresungeheuer beschrieben. Hier kriecht das Ungeheuer aus einem Loch, das die Erde (»Mittelwelt«) mit der Unterwelt verbindet.<sup>7</sup> Im Ritual wird der Sieg des Gottes gefeiert, was auch die Wiederherstellung des Kosmos bedeutet. Das »Fest der Erde« beinhaltet auch die Trennung der Erde vom Meer, also vom Chaos.

Auch der Ortsname Aia soll, so Albin Lesky, »Mutter Erde« bedeuten, die nun am Ende der Welt liegt.<sup>8</sup> Diese »Erde« wurde erst nach der griechischen Kolonisierung der Ostküste des Schwarzen Meeres mit dem Land Kolchis gleichgesetzt. Nun wird auch der kolchische König Aietes in die griechische Mythologie integriert und genealogisiert: Er ist der Sohn des Helios und der Bruder der Nymphe Kirke sowie der kretischen Königin Pasiphae. Damit gehört er zur griechischen Welt. Durch die Veränderung des genealogischen Codes in der Erzählung wird der Ort auch topologisch erfassbar. Der durch den Mythos denkende Mensch kann sich vorstellen, dass es unbekannte Länder gibt. Was er aber nicht kennt, kann er nicht zu etwas »real Existierendem« erklären. Die reale Geographie ist in der Narration als geweihter Topos integriert: Hier ist das Heilige erschienen, und vom Heiligen lässt sich erzählen.

Der geweihte Ort ist für die archaischen Gesellschaften keine willkürlich gewählte Stelle, sondern der Ort der Hierophanie. Die bekanntesten Beispiele für mit einem Ort verbundene Erscheinungen des Heiligen stammen aus dem Alten Testament. Als Moses am »Berg Gottes« Horeb die Schafe hütet und eine »feurige Flamme aus dem

6 Volkert Haas, *Magie und Mythen im Reich der Hethiter*, S. 103–104.

7 Haas, *Op. cit.*, S. 80.

8 Lesky, *Op. cit.*, S. 43.

Dornbusch« brennen sieht, betritt er aus Versehen »heiligen Boden« (*admat kodesch*):

Gott sprach: Tritt nicht herzu, zieh deine Schuhe von deinen Füßen; denn der Ort, darauf du stehst, ist heiliges Land! Und er sprach weiter: Ich bin der Gott deines Vaters, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs. Und Moses verhüllte sein Angesicht; denn er fürchtete sich, Gott anzuschauen. (2 Mose, 3, 5–6)

So bestimmt das Heilige die Heiligkeit eines Ortes. In den archaischen bzw. traditionellen Gesellschaften gilt die Entdeckung des heiligen Ortes nicht nur als irrational, sondern als geradezu vernunftwidrig. Oft wird diese Aufgabe einem Tier<sup>9</sup> oder einem Wahnsinnigen überlassen, der von einem göttlichen Wahn besessen ist.<sup>10</sup>

Im Zentrum eines solchen Ortes wird das Heiligtum errichtet, das den Ort des Geschehnisses *sacer*, also unantastbar macht. Das Heiligtum, beispielsweise der Tempel, ist ein Mikrokosmos, eine symbolische Darstellung der kosmischen Ordnung, verdichtet in einem sakralen Bau, der als verkleinertes Modell des Weltgebäudes errichtet wird. Zudem bezeichnet der Ort den Nabel oder die Achse der Welt (*axis mundi*), an dem Himmel und Erde oder Unterwelt aufeinandertreffen.<sup>11</sup> Die Sumerer nannten diesen Ort *dur-an-ki*, was »Band zwischen Himmel und Erde« bedeutet und ursprünglich die Bezeichnung für den »großen Berg« Enlil war, der als Nabel und Achse der Welt galt und in einer Fassung der sumerischen Kosmogonie als Demiurg dargestellt wurde.<sup>12</sup> In den meisten Fällen verband dieser Punkt auch die Hölle mit Himmel und Erde und galt als das versiegelte Tor zum chthonischen Wasser: Nach babylonischer Überlieferung befand sich in Babylon, in dieser Krone der Schöpfung,<sup>13</sup> *bab-apsi*, das Tor des Apsu, also des chthonischen Urvaters, und

<sup>9</sup> Die Entdeckung des heiligen Ortes mit der Hilfe eines Tieres ist ein verbreitetes Motiv in der georgischen Mythologie. Das Tier findet den Ort, an dem ein Heiligtum oder eine Festung erbaut werden soll. Vgl. Zurab Kiknadze, *K'art'uli mit'ologia* (Georgische Mythologie), Bd. 1, Kutaisi 1996, S. 20–25.

<sup>10</sup> Vgl. Eric Robertson Dodds, *Die Griechen und das Irrationale*, Darmstadt 1970, S. 38f.

<sup>11</sup> Vgl. Eliade, *Die Religionen und das Heilige*, S. 431f.

<sup>12</sup> S.N. Kramer, *Sumerian Mythology*, S. 41.

<sup>13</sup> Vgl. Alexander Heidel, *The Babylonian Genesis*, S. 61.

der Tempel von Jerusalem verschloss den »Mund des Tehom«, des präkosmischen Abgrundes.

Der Ort hat sein Zentrum, aber auch seine Grenze, an der er zu existieren aufhört. Alles, was sich innerhalb dieses Ortes befindet, bildet eine Ordnung, die symbolisch den ganzen Kosmos darstellt, in dem alle Plätze verteilt und besetzt sind. Michel de Certeau definiert den Begriff des Ortes wie folgt:

Ein *Ort* ist die Ordnung (egal, welcher Art), nach der Elemente in Koexistenzbeziehungen aufgeteilt werden. Damit wird also die Möglichkeit ausgeschlossen, dass sich zwei Dinge an derselben Stelle befinden. Hier gilt das Gesetz des ›Eigenen‹: die einen Elemente werden *neben* den anderen gesehen, jedes befindet sich in einem ›eigenen‹ und abgetrennten Bereich, den es definiert.<sup>14</sup>

Die Verteilung der Orte bzw. Bereiche erfolgt nach einem bestimmten Prinzip, dem das kosmogonische Paradigma zugrunde liegt. Das kosmogonische Paradigma ist zwar transzendent, wird jedoch im immanenten Raum abgebildet, d. h. in das Reale umgesetzt bzw. verortet. Das verortete Paradigma ist ein Ort, ein Topos. Sich an einem Ort zu befinden, bedeutet, schon in *dur-an-ki*, im »Band zwischen Himmel und Erde« zu sein, weil ein Ort immer ein geordnetes System, ein »Kosmos« ist, den dieses »Band« eben beschreibt. Insofern ist die Grenze dieses Ortes gleichwohl die Grenze des Kosmos. Alles, was hinter dieser Grenze liegt, »ist nicht mehr ein Kosmos, sondern eine Art ›andere Welt‹, ein fremder, chaotischer Raum, in dem Gespenster, Dämonen und ›Fremde‹ (die den Dämonen und den Seelen der Toten gleichgesetzt werden) hausen.«<sup>15</sup> So ist die Zugehörigkeit zu einem Ort identitätsbildend: Man repräsentiert alles, was an diesem Ort verortet ist, also eine geordnete Welt, den Kosmos, und ist gleichzeitig ein Teil von ihm. Eben durch diese Repräsentation wird der Ort als »eigener« gewonnen. Was sich jedoch außerhalb dieses Ortes befindet, ist Unort oder *atopos*, wie die Griechen ihn nannten.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Michel de Certeau, Op. cit., S. 217–218.

<sup>15</sup> Eliade, Das Heilige und das Profane, S. 30.

<sup>16</sup> Das griechische Wort *átopos* steht für etwas, das keinen Ort hat, das man nicht genau bestimmen kann.

Die Grenze markiert das »Eigene«, das mit dem Kosmos gleichgesetzt wird. Was nicht eigen ist, was sich jenseits der Grenze befindet, ist kein Kosmos mehr. Das bedeutet, dass die Welt (Kosmos, Ort) von Nicht-Welt, von Chaos umzingelt ist. Um dieses Terrain zu betreten, muss es erst gewonnen und unschädlich gemacht werden, so wie dies einst »die Götter taten«. Wie die Götter den Kosmos aus dem Leichnam des besiegten Ungeheuers schufen, so müssen auch die Menschen die Erde gewinnen und ihren irdischen Kosmos auf ihr errichten. So kann die Ausdehnung eines Ortes, also die Eroberung neuer Länder, als Fortsetzung des kosmogonischen Prozesses verstanden werden. Ein wichtiges Moment dabei ist, dass der Bau des Kosmos im Zentrum des eigenen Ortes, im Nabel des »Universums« begonnen hat.<sup>17</sup> Dieser Anfangspunkt stellt schon eine ausreichende Legitimation für die weitere Expansion des Kosmos dar, die von diesem Ort aus gesteuert werden soll. Diesem Paradigma zufolge kann jede Expansion als eine weitere Überwältigung des Chaos verstanden werden, denn es gibt nur einen einzigen Kosmos, der immer an einem bestimmten geographischen Ort verortet und geerdet ist; der Rest der Welt kann nicht als Welt gelten. Dieses Prinzip dient der Bildung des Territoriums, auf dem das gesamte Imaginarium seiner Bewohner beruht, und führt letztendlich dazu, dass aus einem Stück Erde ein Land gegründet wird – die »Heimat«.

### 3.2 Verortung des Paradigmas

#### 3.2.1 Der Gründungsmythos und die Bildung des Territoriums

Das Konzept des Ursprungs wird auf narrative oder rituelle Weise hervorgebracht. Seine Umsetzung in das Reale braucht aber einen festen Platz, an dem es »gegründet« werden kann. Karl Kerényi unterscheidet zwischen der »Gründung« und »Begründung« des Ursprungs:

Als Inhalt einer Erzählung, eines Mythologems ist er »Begründung«, als Inhalt eines Aktes: Gründung. In beiden Fällen ist er ein Sichzurückstellen des Menschen in seinen eigenen Ursprung und damit Inerscheintreten des menschlich überhaupt erreichbaren Ursprünglichen in

<sup>17</sup> Vgl. Eliade, Religionen und das Heilige, S. 434.

Urbildern, Urmythologemen, Urzeremonien. Alle drei Erscheinungsformen können die Erscheinungsweisen desselben menschlich noch Erreichten, derselben mythologischen Idee sein.<sup>18</sup>

Wenn der Ursprung in der Narration begründet wird, so ist die Funktion dieser Begründung praktisch: Sie dient zur Gründung eines Gemeinwesens, das durch die narrative Verbindung mit dem Ursprung seinen eigenen Ursprung gründet. Jeder Ursprungsmythos ist letztendlich ein Gründungsmythos, eine genealogische Linie vom Universalen zum Einzelnen. Erzählt der Ursprungsmythos eine universale Welterschöpfungsgeschichte, so wird diese Geschichte letztlich als die Geschichte des eigenen Ursprungs in den Gründungsmythos einer Gemeinschaft, einer Stadt, eines Landes etc. umgesetzt. Diese »Umsetzung« bedeutet nicht die Universalisierung des eigenen Ursprungs, sondern stellt vielmehr die Aneignung und Vereinnahmung des Universalen zur Gründung des Eigenen dar. Durch den Gründungsmythos wird der Ursprung als die »gelebte Wirklichkeit« erlebt, indem der Einzelne sich in eine genealogische Verbindung mit dem Ursprung stellt.

Für Bronislaw Malinowski liegt die Funktion des Mythos in seiner Fähigkeit, das Leben der Menschen zu steuern und zu organisieren:

Der Mythos, wie er in einer primitiven Gemeinschaft existiert, das heißt, in seiner heutigen Form, ist nicht nur eine erzählte Geschichte, sondern eine gelebte Wirklichkeit. Er hat nicht den Charakter einer Fiktion, wie wir sie heute in einem Roman finden, sondern er ist eine lebendige Wirklichkeit, die – wie man glaubt – sich in uralten Zeiten ereignet hat und die seitdem weiterhin die Welt und menschliche Schicksale beeinflusst.<sup>19</sup>

Der Mythos kann »menschliche Schicksale« dadurch beeinflussen, dass er jeden Einzelnen als einen Teil des begrenzten Ganzen darstellt. Dabei wird aber das begrenzte Ganze noch stärker konkretisiert und dort verortet, wo die Einzelnen ihr Gemeinwesen gegründet haben. Das Ziel der Kosmogonie scheint die Gründung einer Gemeinschaft

<sup>18</sup> Carl Gustav Jung, Karl Kerényi, Einführung in das Wesen der Mythologie, Zürich und Düsseldorf 1999, S. 25.

<sup>19</sup> Bronislaw Malinowski, Der Mythos in der Psychologie der Primitiven, in: Magie, Wissenschaft und Religion und andere Schriften, Frankfurt am M. 1983, S. 75–132, hier S. 83.

zu sein, in der sich die Macht des heiligen Ursprungs entfaltet. Gleichzeitig kommt diesem Mythos eine ideologische Funktion zu: Eine Sippe, ein *Gens*, eine Stadt, ein Staat deklariert sein Urheberrecht auf den gesamten Kosmos, weil nur *ein* Volk in einer genealogisch-erbschaftlichen Beziehung zu den Göttern steht bzw. nur *ein* Land vom Demiurgen gegründet wurde. In einem ausschnittsweise bereits zitierten babylonischen Text baut sich die Komposition der Erzählung auf der Zeit vor und nach der Gründung der wichtigsten mesopotamischen Städte auf:

Ein heiliges Haus, ein Haus der Götter war an heiliger Stätte nicht gemacht,  
Ein Rohr noch nicht hervorgesprossen, ein Baum war nicht geschaffen,  
Ein Haus nicht gemacht, eine Stadt nicht gebaut,  
Eine Stadt nicht gemacht, Menschengewimmel nicht hineingesetzt,  
Nipur nicht gemacht, Ekur nicht gebaut,  
Uruk nicht gemacht, Eanna nicht gebaut,  
Der Ozean nicht gemacht, Eridu nicht geschaffen,  
Eines heiligen Hauses, eines Hauses der Götter Wohnung war nicht gemacht.  
Alle Länder waren Meer.  
Als die Mitte des Meeres eine Schöpfrinne war,  
Damals wurde Eridu gemacht, Esagil gebaut,  
Esagila, das inmitten des Ozeans Lugal-dukugga bewohnte,  
Babylon wurde gemacht, Esagila vollendet,  
Die Anunnaki-Götter allesamt schufen die Stadt.  
Eine heilige Stadt, Wohnung der Herzensbefriedigung nannten sie sie feierlich.<sup>20</sup>

In diesem Fragment dreht sich alles um die Gründung und den Bau der wichtigsten mesopotamischen Städte und Kultstätten, die fast schon das einzige Ziel der Kosmogonie zu sein scheinen. Jeder einzelne mesopotamische Stadtstaat hatte seinen eigenen Gründungsmythos, dem zufolge jede dieser Städte von einem Gott gegründet wurde. Wenn eine Stadt in einer bestimmten Region dominierte, wurde der Stadtgründer als oberste Gottheit dargestellt.<sup>21</sup> Nach dem

<sup>20</sup> Altorientalische Texte zum Alten Testament, S. 130–131.

<sup>21</sup> Vgl. Henri und H.A. Frankfort, John A. Wilson, Thorkild Jacobsen, Frühlicht des Geistes. Wandlungen des Weltbildes im alten Orient, Stuttgart 1954, S. 204f.

Hegemoniewechsel zwischen den Städten wurde auch die Theologie korrigiert. Als es König Hammurapi im 18. Jahrhundert v. Chr. gelang, Mesopotamien unter babylonischer Herrschaft zu vereinen, wurde auch der alte sumerische Demiurg Enlil, der das mesopotamische Pantheon über mehrere Jahrhunderte hindurch dominiert hatte, entthront und durch den babylonischen Marduk ersetzt. Hammurapi stellt diesen Hegemoniewechsel als friedliche Machtübergabe dar:

Als der erhabene Anu, König der Anunnaki,  
und Enlil, Herr über Himmel und Erde,  
die des Landes Geschicke bestimmen,  
Marduk, den Erstgeborenen, bestellten,  
Enlils Sohn, dass er ausübe die Ämter Enlils  
über des Volkes Gesamtheit,  
groß ihn machten unter den Igigi,  
Babylon riefen mit seinem gepriesenen Namen,  
Überragend groß in der Welt es machten  
Und fest ihm errichteten  
In seiner Mitte ein bleibendes Königtum,  
dessen Fundamente so fest sind gegründet wie  
Jene von Himmel und Erde [...].<sup>22</sup>

Wie bereits erwähnt wurde, beinhaltet der Name »Babylon« eine kosmologische Vorstellung: Das akkadische Wort *bab-ili* bedeutet »Tor des Gottes«. Diese Stadt verbindet also die Erde mit dem Himmel; sie ist der Nabel der Welt – *dur-an-ki* –, der Ort des Urs geschehens. Die Bezeichnung *dur-an-ki* (»Band zwischen Himmel und Erde«) beanspruchten verschiedene mesopotamische Städte für sich, so beispielsweise Nippur oder Larsa,<sup>23</sup> in denen entsprechende Heiligtümer standen, die als Zeugen ihrer göttlichen Gründung errichtet worden waren. Die Vorrangstellung eines Stadtstaates entsprach der Stellung der Gottheit, die in dieser Stadt als die oberste Gottheit verehrt wurde. Deren Rang wurde wiederum an ihrer Nähe zu den Ursprungsmächten gemessen. Durch diese Gottheit war auch die Stadt direkt mit dem Ursprung verbunden, aus dem auch ihr Gründungsmythos entsprang.

<sup>22</sup> Altorientalische Texte zum Alten Testament, S. 380–381.

<sup>23</sup> Vgl. Frankfurt u. a., Op. cit., S. 205.

Der Gründungsmythos verortet das Ursprungsparadigma und verbindet es mit der Erde; es »erdet« also das Paradigma. Diese Erdung territorialisiert den Mythos. Der Gründungsmythos ist der geerdete, verortete Ursprung. So verfügt auch die Erde an diesem Ort über übersinnliche Kräfte. Das zeigt sich am deutlichsten in dem griechischen Konzept der Autochthonie: αὐτός (»selbst«) und χθών (»Erde«), also »aus der Erde selbstgeboren«. <sup>24</sup> Diese Vorstellung ist vor allem aus dem Gründungsmythos von Athen bekannt, gehört aber nach der Einschätzung einiger Forscher auch zu der Ideenwelt der Indogermanen. <sup>25</sup>

Die Autochthonie ist die Einheit des Ursprungs, der Genealogie und des Territoriums. Nach dieser Vorstellung sprießen die Menschen aus der Erde und sind als biopolitisches Produkt eines Territoriums zu verstehen. Eine nahezu unmittelbare Illustration dieser Verbundenheit des Menschengeschlechts mit der Erde ist in Platons »Menexenos« zu finden:

Wert aber ist dieses Land [das attische Land – G. M.] wohl, von allen Menschen gepriesen zu werden, nicht allein von uns, auch auf vielerlei andere Weise, zuerst aber und um des Größten willen, weil es von den Göttern geliebt ist; und diese Rede gibt Zeugnis der über sie entzweiten Gottheiten Streit und Vergleich. Welches also die Götter gerühmt haben, wie sollte das nicht billig von allen Menschen insgesamt gerühmt werden? Und der zweite Ruhm desselben wäre mit Recht dieser, dass in jener Zeit, in welcher jegliches Land hervorbrachte und erzeugte allerlei Lebendiges, fleischfressende Tiere und grasfressende, in dieser das unsrige wilde Tiere nicht erzeugte und sich rein von ihnen erhielt, von allen Lebendigen aber sich auswählte und erzeugte den Menschen als dasjenige, welches an Verstand alle übrigen übertrifft und Recht und Götter allein annimmt. Für diese Rede aber, dass dieses Land hier ihre und unsere Vorfahren erzeugt hat, ist dieses ein großer Beweis: Jedes Gebärende nämlich hat angemessene Nahrung für das Geborene; woran auch jede Frau zu unterscheiden ist, ob sie in der Tat geboren hat oder nicht, sondern das Kind sich nur unterschiebt, wenn sie nicht Quellen der Nahrung hat für das Erzeugte. Und eben hierdurch legt unser Mutterland einen deutlichen Beweis ab, dass es Menschen gezeugt

<sup>24</sup> Nicole Loraux, *Born of the Earth. Myth and Politics in Athens*. Ithaca and London 2000, S. 14.

<sup>25</sup> Nicole Loraux, *The Children of Athena. Athenian Ideas about Citizenship and the Division between the Sexes*. Princeton 1984, S. 4.

hat. Denn alles allein brachte schon damals und zuerst menschliche Nahrung hervor, die Frucht des Weizens und der Gerste, wovon sich das menschliche Geschlecht am schönsten und besten nährt, so dass gewiss dieses Geschlecht der Lebendigen von ihm selbst erzeugt ist. Und mehr noch von der Erde als von einer Frau muss man solche Beweise annehmen. Denn die Erde hat nicht den Frauen nachgeahmt Schwangerschaft und Geburt, sondern diese ihr. [...] Und nachdem es sie so ernährt und aufgezogen zur Mannbarkeit, hat es ihnen zu Herrschern und Lehrern Götter herbeigeführt, deren Namen uns hier ziemt zu übergehen.<sup>26</sup>

In diesem Fragment wird nicht die Erde überhaupt, sondern ganz konkret die attische Erde als Erzeugerin, als Mutterland der Athener dargestellt. Es ist einzig ihr Verdienst, dass die Kinder dieser Erde zu Herrschern geworden sind. Der Wille der Götter verschmilzt mit der Besonderheit des Landes und legitimiert so den Herrschaftsanspruch der Athener. Zudem entspringt die genealogische Linie einem Territorium, wobei die Göttlichkeit des Landes, sein heiliger Boden, sich diese genealogische Linie zu eigen macht. Hier erscheint der »Gründungsmythos« in einer Form der Anthropogonie, die die Idee der Autochthonie als Einheit von Genealogie und Erde begründet. Autochthonie ist ein Konzept, das von der Einheit von Blut und Boden zur Vergöttlichung des Territoriums führt. Das attische Volk ist nicht nur auf seine autochthone Herkunft stolz; die Autochthonie ist auch an einen Namen gebunden, der als Signifikant fungiert und eben diese Autochthonie beinhaltet: »Nie sei ein Fremder aus fremdem Geschlecht der Herr unserer Stadt, nein, nur ein Spross vom edlen Stamm des Erechtheus!«<sup>27</sup> In dieser, wie Nicole Loraux sagt, »patriotischen Rhetorik«<sup>28</sup> wird auf den Gründungsmythos der Stadt Athen hingewiesen: Erechtheus ist Apollodorus zufolge ein Enkel des Erichthonios, des ersten Königs von Athen, den ein präkosmisches Urwesen, nämlich die Mutter-Erde Gaia geboren hat. Erichthonios ist die Brücke zwischen den sakralen und den profanen Welten. In seiner Person vermischt sich göttliches Blut mit menschlichem Blut;

<sup>26</sup> Platon, *Menexenos*, 237c–238b. Deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher, in: *Platon, Werke*, Bd. 2, S. 233–235.

<sup>27</sup> Euripides, *Ion*, 1058–1060, in: *Werke*, Bd. 2. Aus dem Griechischen von Dietrich Ebener, Berlin und Weimar 1966, S. 317.

<sup>28</sup> Nicole Loraux, *Born of the Earth*, S. 18.

hieraus entsteht ein neues Geschlecht, ein Volk, erhaben und stolz auf sein Blut und seine Stadt. Das »erdentstammte Volk (αὐτόχθων) des herrlichen Athen« (Ion, 29–30) ist dem Brauch der Ahnen, der seit »Erichthonios, dem Erdensohn«<sup>29</sup> (γηγενοῦς Ἐριχθόνιου) bestand, Euripides zufolge treu geblieben. Auf diese Weise wird eine weiter fortbestehende Kontinuität konstruiert, die aus der Erde die Heimat hervorbringt, die im doppelten Sinne heilig ist: als eigene »Leibmutter« und als Teil eines kosmogonischen Prozesses. In der Autochthonie lässt sich die Einheit des Landes und seiner Bewohner durch ihren chthonischen Signifikanten direkt aus dem Ursprung ableiten.

Jenseits einer »profanen Idee des Patriotismus«, dessen Prototyp dem »Erdegeborenen« entstammt, sieht Eliade in der Autochthonie ein tiefes Gefühl der »mystischen Erfahrung« universalen Natur: »Man fühlt sich als bodenständig, und dies ist ein Gefühl kosmischer Ordnung, das über alle Familien- und Ahnenbindungen hinausgeht. [...] Die Mutter war nur die Vollenderin des Werkes der Mutter Erde.«<sup>30</sup> Dieses Gefühl ist jedoch an einen ganz konkreten Ort gebunden, an den Ort der Geburt nämlich; entsprechend wird auch diese universale Erfahrung reterritorialisiert, und die Blutsverwandschaft wird zur Ortsverwandschaft.

Diese Entwicklung beschreibt Ferdinand Tönnies als die Herausbildung der Einheit von Blut, Ort und Geist, die das Fundament einer Gemeinschaft darstellt:

Die Gemeinschaft des *Blutes* als Einheit des Wesens entwickelt und besondert sich zur Gemeinschaft des *Ortes*, die im Zusammenwohnen ihren unmittelbaren Ausdruck hat, und diese wiederum zur Gemeinschaft des *Geistes* als dem bloßen Miteinander-Wirken und Walten in der gleichen Richtung, im gleichen Sinne. Gemeinschaft des Ortes kann als Zusammenhang des animalischen, wie die des Geistes als Zusammenhang des mentalen Lebens begriffen werden, die letztere daher in ihrer Verbindung mit den früheren, als die eigentlich *menschliche* und höchste Art der Gemeinschaft. [...] Eigentum an menschlichen Wesen selber, so ist desgleichen mit der anderen in bezug auf besessenen

29 Vgl. »In Athen steht ein Tempel des Erechtheus, des Erdegeborenen, wie man ihn nennt« – Herodot, Historien 8, 55.

30 Mircea Eliade, Mythen, Träume, Mysterien. Salzburg 1961, S. 232–233.

Grund und Boden und mit der letzten in bezug auf heiliggehaltene Stätten oder verehrte Gottheiten regelmäßig verknüpft.<sup>31</sup>

Die heiligen Stätten, die die Ursprungsgeschichte einer Gemeinschaft versinnbildlichen, sind, wenn überhaupt, nur den Einheimischen zugänglich.<sup>32</sup> Sie müssen vor den Fremden, die keine Sprosse dieser Erde sind, geschützt werden. Der Begriff »Einheimische« bezeichnet in der Regel die Bevölkerung, die mit dem Territorium durch ihre Autochthonie, also durch die Verwurzelung der Genealogie in der Erde, verbunden ist. Es handelt sich hier um jenes Paradigma, das die Einheit von Blut und Boden behauptet. Durch diese Einheit identifiziert sich ein Geschlecht, ein Volk mit einem Land und errichtet sein Territorium. An dieser Stelle muss ein Aspekt erwähnt werden, über den Gilles Deleuze und Félix Guattari schreiben:

Die Staaten oder Stadtstaaten sind häufig als Territorium definiert worden, die ein auf Abstammung und Sippe begründetes Prinzip durch ein territoriales Prinzip ersetzen. Das ist aber nicht richtig: Die Abstammungsgruppen können das Territorium wechseln, determiniert werden sie effektiv erst, wenn sie sich mit einem Territorium oder einem Wohnsitz in einem ›lokalen Stamm‹ verbinden.<sup>33</sup>

Es muss also einen Ort geben, an dem der Abstammungsgedanke geerdet und in den Gründungsmythos einer Gemeinschaft mit ihrer Territorialität eingebaut werden kann. Das Territorium braucht einen lokalen Ort, von dem aus seine Reichweite und Begrenzung berechnet werden können. Dieser Ort ist das Zentrum, die heilige Erde; durch die Errichtung der heiligen Stätte wird es möglich, das Territorium zu markieren und in ein eigenes *Land*, in das Land der Ursprungsmächte und der Ahnen zu verwandeln. »Der Mensch«, so Eliade, »will sich in ein ›Zentrum‹ versetzen, wo eine Kommunikation mit den Göttern möglich ist.«<sup>34</sup> Von diesem Punkt aus, über die Ahnenreihe und über den Ursprung setzt sich der Mensch mit den Göttern in Verbindung. Der Weg zum Übersinnlichen läuft also

<sup>31</sup> Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Darmstadt 1991, S. 12.

<sup>32</sup> Vgl. Martin Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, Bd. 1, S. 67.

<sup>33</sup> Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Was ist Philosophie?* Frankfurt am M. 2000, S. 97–98.

<sup>34</sup> Eliade, *Das Heilige und das Profane*, S. 151.

über das Vergangene. Er liegt stets in der Vergangenheit. Daher muss auch die Gründungsgeschichte, die die Autochthonie schildert, immer von einem Standpunkt aus rückwärts erzählt und zudem nach jeder Verschiebung des Ortes neu verfasst werden.

Die Heiligkeit der Erde, in der ein Geschlecht bzw. Volk durch seine Geburt verwurzelt ist, ist die Grundidee der Autochthonie, die auf die eigene Vergangenheit und Abstammung verweist. *Hieros gamos*, die heilige Hochzeit des Himmels mit der Erde, ist die Hochzeit der eigenen Ureltern, von der die Autochthonen abstammen. Dieses Prinzip legitimiert das Recht auf das Land, mit dem man durch die Nabelschnur der Genealogie verbunden ist. Der Blick auf das Land richtet sich in der Zeit rückwärts.

Ein anderes, auf die Zukunft gerichtetes Modell stellt die Idee des alttestamentarischen »gelobten Landes« dar. Hierbei handelt es sich nicht um einen Ort oder um das Land der Geburt, sondern um ein versprochenes Land, um eine »Gegenleistung« für den Bund mit dem Herrn. Dieses Land wird nicht dort verortet, wo die Ahnen ruhen, sondern dort, wo Gott sich dem Patriarchen Jakob im Traum offenbarte und dieses Land seinem Geschlecht versprach:

Und ihm träumte, und siehe, eine Leiter stand auf Erden, die rührte mit der Spitze an den Himmel, und siehe, die Engel Gottes stiegen daran auf und nieder. Und der Herr stand oben darauf und sprach: Ich bin der Herr, der Gott deines Vaters Abraham, und Isaaks Gott; das Land, darauf du liegst, will ich dir und deinen Nachkommen geben. Und das Geschlecht soll werden wie Staub auf Erden, und du sollst ausgebreitet werden gegen Westen und Osten, Norden und Süden, und durch dich und deine Nachkommen sollen alle Geschlechter auf Erden gesegnet werden. [...] Als nun Jakob von seinem Schlaf aufwachte, sprach er: Fürwahr, der Herr ist an dieser Stätte, und ich wusste es nicht! Und er fürchtete sich und sprach: Wie heilig ist diese Stätte! Hier ist nichts anderes als Gottes Haus, und hier ist die Pforte des Himmels. (Genesis, 28, 12–17)

Das Land ist ein Geschenk Gottes<sup>35</sup> an sein auserwähltes Volk. Es ist nicht die heilige Mutter Erde, die ihre Kinder gebärt; ihre Heiligkeit ist stattdessen durch die göttliche Offenbarung bezeichnet. Das Erd-

<sup>35</sup> Vgl. Walter Brueggemann, *The Land. Place as Gift, Promise, and Challenge in Biblical Faith*, Philadelphia 1977, S. 47.

geborensin des Menschen ist in Adams Namen festgehalten («Erde») und wird durch die Verheißung Gottes auf Abraham übertragen, der das Land seiner Geburt verlassen muss: »Geh aus deinem Vaterland und von deiner Verwandtschaft und aus deines Vaters Hause in ein Land, das ich dir zeigen will« (Genesis 12; 1). Das gelobte Land ersetzt also das Land der Geburt. Das genealogische Prinzip wird hier jedoch nicht aufgehoben, sondern auf die Verheißung Gottes hin an die »Erzväter«<sup>36</sup> weitergegeben: »Dies ist das Land, von dem ich Abraham, Isaak und Jakob geschworen habe: Ich will es deinen Nachkommen geben«, sagt Gott zu Moses (Deuteronomium 34, 4).

Das Territorium, das von Gott und nicht von den Israeliten ausgesucht wurde, setzt den göttlichen Signifikanten auf das Land: Der unsichtbare Jahwe, der Jakob im Traum erscheint, verrät seine Anwesenheit durch seine Offenbarung. Hier befindet sich »die Pforte des Himmels«, der direkte Weg zu Gott. Die Präsenz Gottes macht den Ort, an dem er erscheint, zum Nabel der Welt. Dieser Ort ist das Zentrum, von dem aus seine Bewohner ausschwärmen sollen, um den »Segen Gottes« zu verbreiten.

Nachdem das Volk sich mit seinem Land vereint hat, die Gründung also vollzogen ist, ändert sich die Perspektive, und die Dominanz des himmlischen Signifikanten wird durch ein irdisches Signifikat ersetzt. Das als Signifikat entstandene Territorium, auf dem das Heilige seine Spuren hinterlassen hat, wird zum Signifikanten und erhält eine determinierende Funktion. Das »eigene« Territorium ist die Voraussetzung dafür, dass auch der Kosmos zu etwas Eigenem und Vertrautem wird. An diesem Ort hausten die »Urgestalten«; hier fanden die »Urgeschehnisse« statt. Dieser Ort bildet nun ein Gravitationszentrum, das aus einem Land ein »Heimatland« macht, das, ebenso wie der Kosmos, vor Unheil bewahrt, gegen Unbefugte verteidigt und im Auftrag einer stets höher stehender Instanz vergrößert werden muss.

<sup>36</sup> Vgl. Gerhard von Rad, Verheißtes Land und Jahwes Land im Hexateuch, in: Gesammelte Studien zum Alten Testament. München 1961, S. 87–100, hier S. 87.

### 3.2.2 Heim und Heimat

Wehe, wenn das Land-Heimweh dich befällt, als ob dort mehr Freiheit gewesen wäre – und es giebt kein ›Land‹ mehr.<sup>37</sup>

Nietzsche

Das Gefühl, das den Menschen am stärksten an einen Ort, an ein Land bindet, ist »Heimweh«. Vielleicht ist Heimweh sogar die einzige psychologische Grundlage, auf der ein geographisches Objekt als eigenes Land, als Heimat empfunden wird. Das hat nicht selten verschiedenartigste Glorifizierungen des eigenen Heimatlandes zur Folge: In der Liebe zu dem Objekt, das in Superlativen beschrieben wird und durch dessen Beschaffenheit sich das eigene Dasein »auszeichnet«, fühlt sich der Mensch auserwählt. Das Heimweh ist eine psychologische Form der Repräsentation, das eher auf einer kulturellen denn auf einer psychologischen Grundlage steht. Das Heimatland beinhaltet ein Territorium, das nicht nur von Menschen, sondern auch von verschiedenen imaginären Gestalten bevölkert ist. Dieses Imaginarium resultiert aus der Verortung der menschlichen Gefühle, also aus der Verschmelzung des Psychischen mit dem Ort seines Geschehens. Dieser Ort des Geschehens ist jedoch bereits von einem anderen Semiosystem besetzt: von einer Konstruktion des Gemeinwesens und den dazugehörigen genealogischen und soziopolitischen Codes. So verschränken sich Psychologie und Ideologie und wachsen zu einem Gesamtphänomen zusammen.

Das Psychologische äußert sich in dem Gefühl der Verbundenheit mit einem Ort, in dem bestimmte persönliche Eindrücke und Erlebnisse verortet und präsent sind und deren Abwesenheit einen seelischen Schmerz erzeugt: *Heimweh* ist eine fast wortwörtliche Übersetzung von »Nostalgie«, und schon auf etymologischer Ebene ist das *Heim* mit der *Heimat* verbunden, also mit dem Ort, an dem ein Mensch sich zu Hause fühlt. Es ist ein melancholisches Gefühl, das wehtut und einen ins Vergangene zurücktreibt (grch. *nostos* »Heimkehr«, »Rückkehr« und *algos* »Schmerz«). Dieses vielschichtige und zutiefst persönliche Gefühl wird von einer Ideologie vereinnahmt

<sup>37</sup> Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* 3, 124, in: *Kritische Studienausgabe*, Bd. 3, S. 480.

und in den anonymen Plural der kollektiven Identität und des Gemeinwesens umgewandelt.

Was aber ist dieses Heim, nach dem man sich so schmerzhaft sehnt? »Es ist die erste Welt des menschlichen Seins«, schreibt Gaston Bachelard und fährt fort: »Bevor er in die Welt geworfen wird, wie die eiligen Metaphysiker lehren, wird der Mensch in die Wiege des Hauses gelegt.«<sup>38</sup> Nach Bachelard ist das Elternhaus dasjenige Haus, in dem ein Kind aufwächst und in dem sein Unbewusstes geprägt wird. Damit ist dieses Haus auch der Ort der Geborgenheit:

Wenn man vom Elternhaus träumt, in der tiefsten Tiefe der Träumerei, dann hat man an dieser ersten Wärme teil, an dieser wohltemperierten Materie des materiellen Paradieses. In dieser Umgebung leben die schützenden Wesen.<sup>39</sup>

Die Suche nach dieser Geborgenheit hat einige Psychoanalytiker noch weiter bis zur pränatalen Mutter-Kind Symbiose geführt: Hier fühlt der Mensch sich geborgen, hier streben, Otto Rank zufolge, alle seelischen und geistigen Aktivitäten letztendlich auf die Wiederherstellung dieser Einheit, auf die Rückkehr zu.<sup>40</sup>

Das Heim ist also der Ort, von dem aus der Mensch beginnt, die Außenwelt wahrzunehmen, an dem der Mensch sich seinen eigenen Raum als Sitz oder Rückzugsort schafft. Dieser Vorgang vollzieht sich über die Verortung der eigenen Gefühle. Eindrücke und Erlebnisse, die Bausteine der menschlichen Psyche, markieren den Ort des Geschehens und werden in unlösbarer Verbindung mit diesem Ort ins Gedächtnis aufgenommen. »Hier ist der Raum alles, denn die Zeit lebt nicht im Gedächtnis«, wie Bachelard behauptet.<sup>41</sup>

Die Geborgenheit, die man das Zuhause nennt, ist weder durch die Lage des Hauses noch durch irgendwelche Schutzmaßnahmen gesichert. Die in diesem Raum lokalisierten und verorteten Empfindungen sind am präsentesten, so dass dieser Raum als Voraussetzung für jedes Erleben autorisiert ist. Um das Ersehnte nochmals zu erle-

38 Gaston Bachelard, *Poetik des Raumes*. Frankfurt am M. 1997, S. 33.

39 Ebd., S. 34.

40 Das ist das Leitthema in Otto Ranks »Das Trauma der Geburt«.

41 Bachelard, *Op. cit.*, S. 35.

ben, müsste man die »Adresse« finden, wo es einst erlebt wurde.<sup>42</sup> Es handelt sich hier um einen psychologischen Mechanismus, den man als eine »Kristallisierung des Gefühls« bezeichnen kann: Ein Gefühl, das an sich keine Form hat, wird mit dem Raum gleichgesetzt, in dem die Erzeugung dieses Gefühls stattgefunden hat. »Wir erleben Fixierungen, und es sind Fixierungen des Glückes. Wir trösten uns, indem wir die Erinnerungen an Geborgenheit nacherleben. Irgendetwas Geschlossenes muss die Erinnerungen hüten und ihnen dabei ihre Werte als Bilder bewahren.«<sup>43</sup> Die Kristallisierung formt das formlose Erlebnis, indem sie es vergegenständlicht. Erst dann wird es möglich, das Gefühl als Bild oder Ikone ins Gedächtnis aufzunehmen und dort zu bewahren. Um diese Bilder in ihrem poetischen Ausdruck zu analysieren, hat Bachelard die Methode der »Topo-Analyse« entwickelt.<sup>44</sup> Dabei wird das Gedächtnis »verräumlicht«. Es besteht aus den räumlichen Abbildern des Ereignisses, die zuständig für die Herstellung ganzer Symbolreihen sind, deren Aufgabe die formale Reproduktion des einst erlebten Gefühls ist. Dies ist auch das Grundprinzip aller rituellen Handlungen: Durch die Überwindung des zeitlichen Abstandes an den *Ort des Geschehens* zu gelangen: »Wo Es war, soll Ich werden.«<sup>45</sup>

Der Ort des Geschehens ist das einzige »real Existierende« im Imaginarium des menschlichen Gedächtnisses. Er ist auch der einzige Beleg dafür, dass etwas »tatsächlich« stattgefunden hat. Seine Realität wird jedoch nicht von der Geographie des Ortes, sondern von der Sakralität des Geschehens bestimmt, da der Ort des Geschehens ein geheimnisvoller Ort der Epiphanie ist, an dem das Heilige seine Spuren hinterlassen hat. Aus seinen heiligen Steinen wird das Heim gebaut, das man so schmerzlich ersehnt.

Dieses Heim hat mit real existierenden Häusern allerdings nichts zu tun: Es ist stattdessen der Ort, an dem die Gefühle verräumlicht und verortet sind. Es ist ein »Chronotopos«, ein Ort in der Zeit, der nicht in der Geographie, sondern in einer abwesenden Zeit

<sup>42</sup> Vgl. auch: Otto Rank, *Das Trauma der Geburt und seine Bedeutung für die Psychoanalyse*. Gießen 1998 (1926), S. 32.

<sup>43</sup> Bachelard, S. 32.

<sup>44</sup> Bachelard, S. 35.

<sup>45</sup> Sigmund Freud, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, in: Studienausgabe, Bd. 1, S. 499–609, hier S. 516.

liegt. Entsprechend muss die Heimkehr bzw. Rückkehr (*nostos*) eine Reise sein, die nicht durch den Raum führt, sondern durch die Zeit. Das bekannteste Beispiel für einen solchen Versuch ist Marcel Prousts Roman »Auf der Suche nach der verlorenen Zeit«, in dem die ersehnten Gefühle aus der realen Geographie entlokalisiert und in der beim Schreiben des Romans wiedergefundenen Zeit neu hergestellt werden.

Das Haus (Heim) als »Chronotopos« hat nicht nur eine individualpsychologische Bedeutung, sondern ist vor allem ein überpersonales Symbol, in dem die archaischen Denkmuster ein universales Paradigma der Kultur bilden. Die Genealogie dieses Paradigmas geht auf die »Urgeschehnisse« zurück. Eliade schreibt:

Jede legale und dauernde Situation bedingt die Einfügung in einen Kosmos, in ein wohlgeordnetes Universum, das dem exemplarischen Modell, der Schöpfung, nachgebildet ist. Bewohntes Gebiet, Tempel, Haus, Körper; jedes davon ist ein Kosmos.<sup>46</sup>

Das Haus ist das erste Artefakt der Kultur, in dem symbolisch die gesamte Schöpfung verdichtet dargestellt ist. Der Kosmos selbst wurde von den Göttern als ein Haus erbaut (so z. B. in *Enuma Elisch*). Nach diesem Vorbild ist in den archaischen Gesellschaften jedes Haus ein Mikrokosmos, der in seiner Struktur den gesamten Kosmos nachbildet.<sup>47</sup> Besonders gut wird dieser Aspekt in den Erbauungsritualen ersichtlich, in denen alle Symbole auf die Wiederholung der Kosmogonie hinweisen. In einem indischen Erbauungsritual »versenkt [der Maurer] an der bezeichneten Stelle einen Pfahl, um so den Kopf der chthonischen Schlange ›festzunageln‹ und Erdbeben vorzubeugen.«<sup>48</sup>

Das Haus als Mikrokosmos begrenzt den gesamten Raum und schützt seinen Bewohner vor der Bedrohung, die in der Außenwelt liegt. Wie der Kosmos vom Chaos umzingelt ist, so ist auch jedes Haus eine Festung, in der die Bewohner sich verbergen können. Ein Nachhall dieses Motivs lässt sich in dem englischen Spruch »*My home is my castle*« erkennen, der das Zu-Hause-Sein als Selbstverteidigung darstellt. Hier tritt eine Dialektik des Diesseits und Jenseits,

46 Eliade, *Das Heilige und das Profane*, S. 154.

47 Vgl. Eliade, *Kosmos und Geschichte*, S. 19f.

48 Eliade, *Die Religionen und das Heilige*, S. 437.

des Innen und Außen in Erscheinung, die die Welt polarisierend in »Eigenes« und »Fremdes« unterteilt.<sup>49</sup> Jean Hyppolite bezeichnete diese Dialektik als »ursprünglichen Mythos des Draußen und des Drinnen«, wobei das, »was sich in ihre formelle Opposition überträgt, [...] jenseits davon Entfremdung und Feindschaft zwischen den beiden [wird]«. <sup>50</sup>

Das von *Heim* stammende Wort *Heimat* erweitert die Semantik des Hauses und verallgemeinert sie auf die Ebene der Gemeinschaft: Die Heimat ist das gemeinsame Haus einer »Mega-Familie« der Einheimischen. Durch das Heimatland ist die kollektive Identität seiner Bewohner geerdet und bodenständig; damit unterscheidet dieses Land sich auch von allen anderen Ländern. Als älteste Schriftsprache unterscheidet das Sumerische zwischen zwei Wörtern, die das *Land* bezeichnen: *Kalam* wird nur für Sumer verwendet, alle anderen Länder heißen *kur*. Insofern ist das *eigene* Land, die *Heimat*, bereits auf der lexikalischen Ebene von der restlichen Welt abgegrenzt. Das sumerische Piktogramm für *kalam* zeigt ein Haus und eine darauf wachsende Pflanze. In einem sumerischen Text wird erzählt, dass noch in der Urzeit, als die Götter einen König einsetzten, der über die »Schwarzköpfigen« (die Sumerer) regieren sollte, dieser Herrscher als erste Amtshandlung Pflanzen säte. Diese Tat steht symbolisch für den ersten Kulturakt,<sup>51</sup> der sich im bildlichen Zeichen für das Heimatland spiegelt: Es ist ein »Mega-Haus«, das als das Zentrum des von Göttern geschaffenen Kosmos imaginiert wird. So bekommt ein Stück Land, das als das »eigene« Territorium markiert ist, übersinnlichen Gehalt.

Die übersinnliche Natur des Heimatlandes ist keine bloß psychologische Projektion, sondern eine tief in der Kulturgeschichte verankerte und religiös begründete Idee, der zufolge, wie bereits in den vorausgehenden Kapiteln dargelegt, das Heimatland seinen Ursprung in der Kosmogonie hat. Gott schuf nicht nur die abstrakte Welt, sondern auch das Heimatland, das als Vorbild, als »Original«

<sup>49</sup> Vgl. Bachelard, *Op. cit.*, S. 211f.

<sup>50</sup> Jean Hyppolite, *Gesprochener Kommentar über die »Verneinung« von Freud*, in: Jacques Lacan, *Schriften*, Bd. 3, Weinheim und Berlin 1986, S. 191–201, hier S. 197.

<sup>51</sup> Wilfred George Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford 1960, S. 155.

der Schöpfung betrachtet wird.<sup>52</sup> Die anderen Länder, die im Sumerischen mit dem Determinativ *kur* bezeichnet werden, sind nicht das Gleiche wie dieses »Original«. Dafür spricht das von *kur* stammende sumerische Wort *lu-kur*, das »Fremdling« (*lu* [»Mensch«] und *kur* [»fremdes Land«, also »Ausländer«]) und »Feind« bedeutet.

Zu der Heimat gehört eine Gravitation, das Heimweh, das auf den ersten Blick wie ein rein psychologisches Phänomen aussehen mag. Bei genauerer Betrachtung werden jedoch auch die ihm zugrunde liegenden mythischen Strukturen sichtbar, die sich mit dem psychologischen Geschehen verschränken. Das Gefühl von Heimweh ist dem Mythos nicht fremd. In dem hethitischen Illuyanka-Mythos wird erzählt, dass die Göttin Inara, um dem Wettergott im Kampf gegen das Ungeheuer zu helfen, einen Sterblichen namens Hupasiya zu Hilfe holt, mit dem sie einen *Hieros gamos* begeht. Nachdem er seine Pflicht erfüllt und dem Wettergott Hilfe geleistet hat, wird er von Inara in das Haus der Göttin geführt. Er darf dort in allen Würden leben, bekommt aber das Verbot auferlegt, jemals das Fenster zu öffnen, da es ihm sonst danach verlangen würde, nach Hause zurückzukehren. »Natürlich bricht Hupasiya dieses Verbot – es ist das Märchenmotiv der ›verschlossenen Tür‹ – und wird von Inara getötet.«<sup>53</sup>

Im Märchen tritt dieses Motiv in einer anderen Dramatik in Erscheinung: Der Held landet, oft rein zufällig, an einem Ort, an dem seine sämtlichen Träume wahr werden. Ihm werden ewige Jugend, diverse übermenschliche Kräfte oder sogar Unsterblichkeit verliehen. Das geschieht aber nur unter einer Bedingung: Er muss bestimmte Tabus akzeptieren und damit seine Heimat aus dem Gedächtnis löschen. Die glückliche Zeit und damit auch das Märchen enden so, dass der Held diese Tabus versehentlich verletzt und an Heimweh erkrankt. Er kehrt in seine Heimat zurück und stellt fest, dass das Land, das er vermisst hat, gar nicht mehr existiert. Damit verliert er seine übernatürlichen Kräfte und stirbt. In diesem Sujet steht die Rückkehr in die Heimat für das Verlassen des Ortes der Ewigkeit und Unsterblichkeit, dem logischerweise der Tod des Helden folgt.

<sup>52</sup> Vgl. Frankfort u. a., Op. cit., S. 204.

<sup>53</sup> Volkert Haas, Hethitische Berggötter und hurritische Steindämonen, S. 111.

Die *Heimat* steht unter dem Zeichen des Todes, der, wie auch die Geburt, zurück zur Mutter Erde führt. »Kriech unter bei dieser Mutter Erde, bei der geräumigen, freundlichen Erde!«, heißt es im Rig Veda (10, 18, 10).<sup>54</sup> Die Mutter Erde stand allerdings nicht für irgendeine Stelle auf der Welt, sondern nur für einen ganz konkreten Ort – die Heimat. Nicht in der Heimat bestattet zu werden, war die größte Furcht des Menschen, dem die Wiedervereinigung mit der *Mutter* untersagt blieb. »Die große Sehnsucht im Sterben war es, zur Mutter Erde zurückzukehren, in der Heimerde begraben zu werden«, schreibt Eliade.<sup>55</sup> So lässt sich die *Heimat* nicht nur als Geburtsort, sondern auch als Ruhestätte verstehen.

Im Gegensatz zur Heimat liegt das »ewige Leben« irgendwo in der jenseitigen Welt. Auf der Suche nach der Unsterblichkeit betritt Gilgamesch eine jenseitige Zauberwelt:

Er strebt, die Edelsteinbäume zu sehen:

Der Karneol, er trägt seine Frucht,

Eine Traube hängt dran zum Anschauen geputzt. (IX, Tafel 5, 47–49)

Hier lebt der unsterblich gewordene Mensch Utnapistim, den Gilgamesch nach den Geheimnissen der Unsterblichkeit fragen will. Die Ewigkeit liegt also in einer jenseitigen Welt, die keine zeitliche ist. Die Zeit steht still, es ereignet sich nichts. Es ist die Welt des Paradieses im Alten Testament, aus dem die Urahn der Menschheit vertrieben wurden. »Mit der Vertreibung aus dem Paradies wurde den *Stammeltern* die Möglichkeit versagt, das Rätsel der Unsterblichkeit *anders* zu lösen als durch Zeugung und Geburt von Kindern«, schreibt Thomas Macho.<sup>56</sup> So wurde ein System erfunden, das das Gefühl des Paradieses auf andere Weise erlebbar machen sollte. Der sumerische König von Lagasch, Urukagina, rühmte sich seiner Taten und behauptete, er habe den Menschen *ama-ar-gi* gegeben.<sup>57</sup> Diese Wendung bedeutet auf Sumerisch »Freiheit«, wörtlich jedoch »Rückkehr zur Mutter«. Aus der sumerischen Mythologie ist bekannt, wie der Sonnengott

<sup>54</sup> Der Rig-Veda. Aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt von Karl Friedrich Geldner, Göttingen 1951, S. 153.

<sup>55</sup> Eliade, Mythen, Träume, Mysterien, S. 234.

<sup>56</sup> Thomas Macho, So viele Menschen, S. 40.

<sup>57</sup> Henri Frankfort, Kingship and Gods, S. 259.

Utu, der »Vater der schwarzköpfigen Menschen« (der Sumerer), zu seiner Mutter zurückkehrt, also in die Unterwelt fährt und sich dort mit ihr vereinigt. Wie bereits erwähnt wurde, steht diese Vereinigung eigentlich für den Sonnenuntergang. Am Morgen wird er aus ihrem Schoß wiedergeboren.<sup>58</sup> Dieses kosmische Muster wird nun auf die politische Dimension übertragen und im Heimatland verortet. Damit erhält das Heimatland jene kosmische Anziehungskraft, mit der es seine Kinder an sich zieht und sie in »Freiheit« mit sich vereint.<sup>59</sup>

Die psychologische Motivation, die von der Psychoanalyse untersucht wurde, stimmt an diesem Punkt in vielerlei Hinsicht mit dem kosmologischen Paradigma überein. Otto Rank zufolge geht diese Tendenz auf die Urfixierung des Menschen auf den Mutterleib zurück:

Das Unbewusste kann die Trennung, die Abreise, ja selbst das Sterben, nur im Sinne der wunscherfüllenden Rückkehr in den Mutterleib auffassen, da es gar keine andere Wunschtendenz kennt und darstellen kann.<sup>60</sup>

Rank hat in seinem Buch »Das Trauma der Geburt« versucht, die Zwietracht dieser Fixierung zu zeigen, die auch ins Negative umschlägt. Die »Freiheit« soll letztendlich die Loslösung von dieser Fixierung bedeuten: »Die ›Freiheit‹ (*la liberté*) hat immer weiblichen Charakter gehabt und geht letzten Endes wieder nur auf die Befreiung aus dem mütterlichen Gefängnis zurück (die Erstürmung der Bastille).«<sup>61</sup>

Diese Dichotomie kommt noch deutlicher in Freuds Abhandlung über »Das Unheimliche« zur Geltung, in der auch der mythische bzw. ursprüngliche Inhalt des Hauses (Heims) thematisiert wird. Freud versucht das psychologische Phänomen des Unheimlichen unter Zuhilfenahme des Verhältnisses zwischen dem »Heimlichen« und dem »Unheimlichen« zu erklären, wobei das Heim immer auf etwas Vertrautes, Eigenes, »zum Hause Gehöriges« verweist. Im Gegensatz dazu ist das »Unheimliche« etwas, das außerhalb des *Heims* liegt, »etwas eben darum schreckhaft, weil es *nicht* bekannt und vertraut

<sup>58</sup> S.M. Kramer, *Sumerian Mythology*, S. 42.

<sup>59</sup> Vgl. Zurab Kiknadze, *Šuamdinaruli miṭ'ologia* (Zweistromländische Mythologie), Tbilisi 1979, S. 19.

<sup>60</sup> Rank, *Das Trauma der Geburt*, S. 79.

<sup>61</sup> Ebd., S. 91.

ist«. <sup>62</sup> Aber auch dem Adjektiv *heimlich* haftet eine Bedeutung an, die nicht nur eindeutig positiv zu bewerten ist: »Heimlich« bedeutet »vertraut«, aber auch »geheim«, »verborgen«, »undurchdringlich«, »hinterlistig«. So kann das Heimliche in das Unheimliche umschlagen, das von Freud als »beunruhigende Fremdheit« definiert wird. Dabei greift er auf eine Bemerkung Schellings zurück, der, so Freud, »etwas ganz neues aussagt«: »Unheimlich sei alles, was ein Geheimnis, im Verborgenen bleiben sollte und hervorgetreten ist.« <sup>63</sup> Das geschieht, wenn die Grenze zwischen dem Verbotenen und dem Erlaubten, zwischen Phantasie und Wirklichkeit verwischt ist. Hier wird sich auch der ursprüngliche Inhalt ins Gegenteil verkehren: »Allein die Psychoanalyse hat uns gelehrt, dass diese schreckende Phantasie nur die Umwandlung einer anderen ist, die ursprünglich nichts Schreckhaftes war, sondern von einer gewissen Lüsternheit getragen wurde, nämlich der Phantasie vom Leben im Mutterleib.« <sup>64</sup> Der Mutterleib erscheint also als die Urgestalt des Hauses, aus dem sowohl die Geborgenheit des Heimlichen als auch der Schrecken des Unheimlichen abgeleitet werden. Freud schreibt weiter:

Es kommt oft vor, dass neurotische Männer erklären, das weibliche Genitale sei ihnen etwas Unheimliches. Dieses Unheimliche ist aber der Eingang zur alten Heimat des Menschenkindes, zur Örtlichkeit, in den jeder einmal und zuerst geweiht hat. »Liebe ist Heimweh«, behauptet ein Scherzwort, und wenn der Träumer von einer Örtlichkeit oder Landschaft noch im Traume denkt: Das ist mir bekannt, da war ich schon einmal, so darf die Deutung dafür das Genitale oder den Leib der Mutter einsetzen. Das Unheimliche ist also auch in diesem Falle das ehemals Heimische, Altvertraute. Die Vorsilbe ›un‹ an diesem Worte ist aber die Marke der Verdrängung. <sup>65</sup>

Hier liegt erneut eine Dichotomie vor, in der die weibliche Urmaterie, wie einst im kosmogonischen Bild, zwei Gesichter hat. Das *Unheimliche* ist das ursprünglich Heimliche, das jedoch verdrängt wurde. Das Unheimliche ist Freud zufolge das Unbewusste, worauf

<sup>62</sup> Sigmund Freud, *Das Unheimliche*, in: Studienausgabe, Bd. 4, S. 243–274, hier S. 244.

<sup>63</sup> Freud, *Das Unheimliche*, S. 249.

<sup>64</sup> Ebd., S. 266.

<sup>65</sup> Ebd., S. 267.

die Vorsilbe »un« hindeutet. Die Verneinung verweist auf die Verdrängung, durch die das Unbewusste in negativer Form anerkannt wird.<sup>66</sup> Die Verneinung als »Ursprungszertifikat« deutet auf das Wesentliche hin, das man aber »am liebsten verdrängen möchte«.<sup>67</sup> Seinen Platz nimmt etwas Akzeptables ein: Das *Heim* tritt also als Ersatz dessen in Erscheinung, das verneint und als *un-Heim-lich* erklärt werden musste.

Den dunklen, undeutlichen, bedrohlichen Charakter des Verdrängten projiziert der Mensch aus sich heraus nach außen und macht einen unheimlichen Doppelgänger aus ihm, der das Fremde repräsentiert.<sup>68</sup> Das Fremde ist also etwas einst zum *Heim* Gehöriges, das aber *un-heimlich* wird und damit auch dämonisiert wird. Rank hat auch den Verantwortlichen für diese Verdrehung gefunden, nämlich den Urvater, »denn er ist es ja, der den ursprünglichen Schauplatz aller Lustsensationen in deren Gegenteil verkehrt hat«.<sup>69</sup> Freuds imaginäre Figur des Urvaters, der alle Frauen des Stammes besitzt und seinen Söhnen mit der Kastration droht, ist verantwortlich für die Dämonisierung der weiblichen Urmaterie, des Urraums des Lustempfindens. Das *Heim* bildet sich also als eine »modulierte« Ursprungsversion. Das Auftauchen des *Vaters* soll auch die Trennung zwischen dem *Heimischen* – dem Eigenen – und dem nicht zum *Heim* Gehörigen – dem Fremden – vollziehen.

Die Gravitation, die »das Land-Heimweh« (Nietzsche) ausstrahlt und die den Menschen einen Lebensraum in dem als »Heimat« deklarierten Land anbietet, ist nicht die *Liebe*, die ein *Heimweh ist*, das zur einst erlebten Lust zurückführen soll. Stattdessen ist diese Gravitation in verschiedenen kulturellen und politischen Institutionen verortet, die unter dem Signifikanten des *Vaters* stehen. Die Funktion dieser Institutionen ist die Integration eines Individuums in eine kollektive Identität, so dass sein Leben und Denken nach den Regeln und Prinzipien dieser gemeinschaftlichen Identität lenkbar werden. So wird ein individuelles Gefühl namens Heimweh in gravitationsfähige Strukturen kanalisiert, die den sozialen und politischen Pragmatis-

<sup>66</sup> Freud, Die Verneinung, S. 377.

<sup>67</sup> Ebd., S. 374.

<sup>68</sup> Vgl. Julia Kristeva, Fremde sind wir uns selbst. Frankfurt am M. 1990, S. 200.

<sup>69</sup> Rank, Op. cit., S. 127.

mus mit einem erhabenen Pathos schmücken. Kurz gesagt: Das Heim stellt eine verallgemeinernde und abstrahierende Qualität in Form einer kollektiven Identität und Sicherheit her, die man als Heimat verortet und versteht. Um diese Entität, die Heimat, zu erhalten, wird eine phallische Achse, eine metapolitische Institution errichtet, die ein ganzes Ensemble von psychologischen und anthropologischen Symbolen systematisiert und auf einem Stück Land verortet. Diese Institution heißt Vaterland, das *Land des Vaters*, der das ewige Urheberrecht auf seine Kinder und ihre Werke und Taten besitzt und das Handeln und Denken dieser Kinder auf der Grundlage einer ganzen Reihe von Verbindlichkeiten in Übereinstimmung mit einer von ihm selbst gesetzten Wirklichkeit und mit von ihm bestimmten Regeln formt. Das Vaterland ist die Gesamtheit der gravitationsfähigen Strukturen, die aus der nostalgisch-sentimentalen Idee der »Heimat« ein politisches Unternehmen macht und als solches betreibt.

### 3.3 *Patria* und *Natio*: Konstruktion und Organisation der Genealogie

Ein Geschlecht vergeht, das andere kommt; die Erde aber bleibt immer bestehen. (Ecclesiastes 1, 4)

Die Begriffe, mit denen das »Heimatland« bezeichnet wird, haben in fast allen Sprachen schon aufgrund ihrer Etymologie einen stark ausgeprägten genealogischen Gehalt. Dieser Gehalt beschreibt die Dominanz von Abstammung und Fortpflanzung über das Individuum. Das Einzelne findet keinen Ausdruck in der Semantik dieses Begriffes. Das *eigene Land* ist insofern *eigen*, als hinter ihm immer eine Ahnenreihe, ein Vatersignifikant gedacht wird. Nach diesem Prinzip ist jeder einzelne Mensch Bestandteil eines genealogischen Systems, einer Sippe, einer Nation, eines Vater-Landes, dessen Funktion die ewige und automatische Repräsentation und die Immanentwerdung dieses *Vaters* ist. Die durch das genealogische Prinzip vorgegebene Zugehörigkeit zu einem Land bestimmt den/die Zugehörige/n als Repräsentant/in des *Vaters* und *seines* Landes. So bleibt der Mensch immer mit dem Ort verbunden, den er durch die Abstammung repräsentiert. Ist das *Heimat*-Gefühl noch sehr stark von psychologischen Faktoren geprägt, so ist *Patria* stattdessen eine

politische Konstruktion, die kollektive Identitäten und Abgrenzungen organisiert und konstituiert.

*Patria* und *Natio*, also jene Begriffe, von denen sich die Hauptprotagonisten der politischen Rhetorik der säkularen Welt, nämlich »Vaterland« und »Nation«, ableiten, entstanden in der Antike und enthielten bereits die Keime dessen, was während der Säkularisierung fortgeführt wurde. Mit der Einführung dieser Begriffe nahm der Prozess der Verweltlichung des Ursprungsparadigmas seinen Anfang. Dieses Paradigma wurde nun zu einem politischen Organisationssystem umstrukturiert. Der Herkunftsort, mit dem der Mensch durch bestimmte Verpflichtungen verbunden ist, und die *Natio*, eine Megafamilie von Blutsverwandten, sind genealogische Konstruktionen, die eine kontinuierliche kollektive Identität der Menschen stiften.

Diese Identität spricht stets im Plural. »Die Wir-Identität der Gruppe hat also Vorrang vor der Ich-Identität des Individuums.«<sup>70</sup> Die Wir-Identität ordnet dem kollektiven und anonymen Zeichen jeden individuellen oder singulären Ausdruck unter. Dabei vertritt der Mensch nicht sich selbst, sondern einen gemeinsamen *Vater*, dessen Signifikant das Gemeinwesen stiftet und zusammenhält. Dieser Signifikant ist der Name eines Stammvaters, eines Eponymen bzw. Patriarchen, der am Beginn des Gründungsmythos steht. Er ist die Brücke zwischen der sakralen und der profanen Welt. In seiner Person vermischt sich göttliches Blut mit menschlichem Blut; so entsteht ein Geschlecht, ein Volk, das erhaben und stolz auf seine Herkunft und sein Blut ist:

Durch die Bande des Blutes und durch den Kult ihrer Schutzgötter sowie des gemeinsamen Stammvaters, des Eponymen, fühlten sich die Angehörigen eines Geschlechtes als zusammengehörig.<sup>71</sup>

Der Stammvater als Urahn ist der Demiurg eines Geschlechts, sein »irdisches« Double, durch den das kosmogonische Paradigma *geerdet* wird. Nur durch ihn ist »dem Ursprung Entsprungensein« möglich, wodurch die Menschen als identische Wesen miteinander vereinigt

<sup>70</sup> Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1999, S. 130.

<sup>71</sup> Wolfgang Speyer, *Genealogie*, Sp. 1153.

sind und an den Mächten ihres Ursprungs teilhaben können.<sup>72</sup> Der Kosmos einer *Natio* ist kein Universum, sondern ein Mikrokosmos des eigenen »Blutes und Bodens«, der in ihrer *Patria* verortet und eingerichtet ist und als der Einzige und einzig Wahre gilt:

Völkern früher Stufe liegt nichts ferner als ein Denken in allgemeingültigen Kategorien: sie kennen nicht einmal den Begriff der einen, universalen Welt, wissen folglich auch nichts von einem allumfassenden Weltengott. Nichts ist ihnen selbstverständlicher, als dass jedes Land oder jedes Volk seine eigene Gottheiten habe, wie denn besonders ertümlichen Glaube – belegt von den Ewe im damals deutschen Togo – sogar meinen kann, jedes einzelne Dorf seine eigene Sonne für sich.<sup>73</sup>

Die im eigenen Land begründete Einheit bedeutet in sich eine Abgrenzung von der Idee des Universalismus, die nur in den seltensten Fällen überhaupt vorhanden ist. Diese Einheit ist abgrenzend und entfremdend. »Die Hölle, das sind die anderen«<sup>74</sup> – unabhängig vom Sartreschen Kontext könnte dieser Satz als Bezeichnung des Urparadigmas gelten, das jener kollektiven Wahrnehmung der »Anderen« zugrunde liegt. Die *Anderen* sind in erster Linie die Kinder eines anderen Stammvaters und dementsprechend nicht mit den *Eigenen* verwandt. Sie stammen aus dem Unort des Chaos und sind von dem eigenen oder angeeigneten Ursprungsparadigma ausgeschlossen. Dieses Paradigma wird durch den Stammvater auf seine Nachkommen übertragen und durch sie verortet. Das heißt, dass der Kosmos, sein Zentrum, eben dort geerdet ist, wo das Geschlecht seinen Lebensraum aufgebaut hat. Die Höllenmetapher der von den Anderen, von den »Fremden« bewohnten *Terra* steht für den Kontrast, der das eigene Land als Paradies erscheinen lässt; die »Eigenen« sind die Bewohner des irdischen Elysiums.

Hierauf gründet sich die Homogenität des Vaterlandes, das eben deswegen heilig ist, weil es unbefleckt von den Anderen ist. Den antiken Autoren zufolge waren die »Barbaren«, die germanischen

<sup>72</sup> Vgl. Klaus Heinrich, *Die Funktion der Genealogie im Mythos*, S. 13–14.

<sup>73</sup> Hans-Dietrich Kahl, »Die ersten Jahrhunderte des missionsgeschichtlichen Mittelalters«, in: *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, Bd. 2/1, hrsg. von Knut Schäferdiek, München 1978, S. 11–76, hier S. 29–30.

<sup>74</sup> Jean-Paul Sartre, *Bei geschlossenen Türen*, in: *Dramen*, S. 61–88, hier S. 88.

Stämme, ihrem Sippengedanken so starr verhaftet, dass es vorkommen konnte, dass nicht nur fremde Völker, sondern sogar Angehörige eines anderen Clans innerhalb des eigenen Stammes als Fremdlinge und Feinde behandelt wurden.<sup>75</sup> Die Fremdheit im Ursprung ist ein mentaler Urgrund der Feindseligkeit, der »natürliche[n] Feindschaft zwischen den Volksstämmen«, wie Georges Duby dieses Phänomen bezeichnet.<sup>76</sup> Sie ist der Grund für die Dämonisierung der *Anderen*, von denen man sich bedroht fühlt. Aus diesem Grund muss man sie unter Anwendung der demiurgischen Gewalt wie das chthonische Ungeheuer bezwingen und unschädlich machen. Dieses Prinzip rechtfertigt jeden Angriffskrieg, der geführt wird, um die eigene Sicherheit zu gewährleisten.

In diesem Zusammenhang ist die Deutung der Andersheit oder des Andersseins (l'altérité) bei Jean-Pierre Vernant bemerkenswert. Vernant zufolge steht die griechische Bezeichnung für den Anderen, nämlich *héteros*, was auch als das »Verschiedene« übersetzt wird, für etwas, »was anders (verschieden) ist in bezug auf das Lebewesen, auf den Menschen (*ánthros*), den Zivilisierten, den erwachsenen Mann (*anér*), den Griechen, den Angehörigen der Polis.«<sup>77</sup> Dieses Phänomen führt letztlich zum Bild der »extremen Andersheit« beispielsweise der Gorgo Medusa, die das »grauerregende Schrecken des absolut Anderen, des Unsagbaren, des Undenkbaren, des reinen Chaos ausdrückte.«<sup>78</sup> So lässt sich in den Obertönen des Wortes *héteros* das Bezwingen als notwendige Anwendung von Gewalt erkennen. Dem steht das *Eigene* gegenüber, das sich auf Homogenität, auf das »dem einen Ursprung Entsprungensein« gründet.

Die Bildung einer kollektiven Identität wird durch die Trennung der Eigenen von den Anderen erreicht. Das differenziale, absondernde und trennende Element kann nicht der autochthone Ursprung sein, wie es in Israel der Fall ist. Dennoch ist das genealogische Prinzip an den Glauben an den einzigen Gott angelehnt, der im Ursprung des Monotheismus den Bund mit einem *erwählten Volk* geschlossen

<sup>75</sup> Herwig Wolfram, *Das Reich und die Germanen zwischen Antike und Mittelalter*, S. 32.

<sup>76</sup> Georges Duby, *Krieger und Bauer. Die Entwicklung der mittelalterlichen Wirtschaft und Gesellschaft bis um 1200*, Frankfurt am M. 1987, S. 65.

<sup>77</sup> Jean-Pierre Vernant, *Tod in den Augen*, S. 8.

<sup>78</sup> Ebd.

hat, wobei die erste Bedingung für diese Auserwähltheit von Gott folgendermaßen lautet: »Höre mein Volk, ich will dich vermahnen. Israel, wenn du mich hören wolltest! Kein anderer Gott soll unter dir sein; du sollst keinen Gott der Fremde anbeten. Ich, Jahwe, bin dein Gott [...].«<sup>79</sup> Dieser Bund wird vom Volk auf das Land übertragen, das Gott dem Volk als Erbesitz schenkt.<sup>80</sup> Infolge dieses Bundes überschneidet sich das Land bzw. das Volk, die eigentlich nicht in die Sphäre des Heiligen gehören, mit dem Sakralen, denn das Land, das dem Volk übergeben wird, ist Gottes Eigentum. Insofern entsteht der erste monotheistische Glaube durch den Bund, indem sich die weltliche und die sakrale Sphäre miteinander verschränken: Die Anbetung von Jahwe und die kollektive Abstammung von Abraham bestimmen die Identität des Judentums, und eben diese Sonderstellung eines Geschlechts in seiner Beziehung zu Gott unterscheidet die ersten Monotheisten von den anderen Völkern. Carsten Colpe bemerkt: »[S]eit Israel das Volk Jahwes war [...], verstand es sich nicht mehr als solches, gleichsam naturwüchsig, als heilig, sondern empfing seine Heiligkeit von Jahwe her.«<sup>81</sup> Die Heiligkeit des Volkes Israel begründet seine Abgrenzung von anderen Völkern. Auf der sprachlichen Ebene kommt das in zwei Begriffen zum Ausdruck: *Goj* bezeichnet sämtliche anderen politisch, geographisch und sprachlich zusammenhängenden Gruppierungen, *am* ausschließlich die zum Volk Israel Zugehörigen. Zu beachten ist, dass *am* ursprünglich »einen durch Blutsverwandtschaft bestehenden Verband« beschrieb.<sup>82</sup> Seit dem 10. Jahrhundert v. Chr. wird *am* nur für Israel verwendet und für die anderen Völker stets nur der Plural von *goj*, also *gojim*, das auch die Konnotation »Feind« aufweist. Bei den Israeliten sind die *gojim* auch die Feinde Jahwes, wenn sie mit *am* verfeindet sind. Im 5. Buch Moses, in dem der Bund zwischen den Israeliten und Jahwe

<sup>79</sup> Übersetzung von Gerhard von Rad. Siehe: Gerhard von Rad, Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch, in: Gesammelte Studien zum Alten Testament, S. 9–86, hier S. 31.

<sup>80</sup> Vgl. Gerhard von Rad, Verheißenes Land und Jahwes Land im Hexateuch, S. 88f.

<sup>81</sup> Carsten Colpe, Ausbildung des Heidenbegriffs von Israel zur Apologetik und das Zweideutigwerden des Christentums, in: Die Restauration der Götter. Antike Religion und Neo-Paganismus. Hrsg. von Richard Faber und Renate Schlesier, Würzburg 1986, S. 61–87, hier S. 64.

<sup>82</sup> Colpe, Op. zit., S. 64.

geschlossen wird, ermahnt Jahwe sein Volk, dass er der einzige und »eifernde Gott« (V, 5; 9) ist und keine anderen Götter neben ihm dulden wird. Im Wandel der Zeit bekommt der Begriff *gojim* für die Fremden im Geschlecht und im Glauben einen immer stärker qualitativen Charakter als Bezeichnung für den Unzivilisierten oder »Barbaren«.

In diesem Kontext möchte ich erneut an das sumerische *lu-kur* erinnern. Als Sumer von Fremdlingen überfallen und besetzt wird, ist das ein »Fluch Gottes«, der zur Strafe ein »giftiges Ungeheuer« schickt. Die Eroberer werden als »den Menschen nicht gleichend« bezeichnet. Sie sehen zwar wie Menschen aus, haben aber »die Eigenschaft und Sprache eines Hundes«. <sup>83</sup> Diese Wahrnehmung ist durch die Genea-Logik modifiziert, die das »Eigene« und das »Fremde« nach den Kriterien der homogenen Einheit im Ursprung definiert. Das »Eigene« repräsentiert das Ursprungsparadigma, eignet es sich an und ist nicht mit dem »Fremden« verbunden. Aus diesem Grund sind die Fremden auch anders als die Eigenen: Sie können nicht einmal zu der gleichen Gattung, zu den Menschen gerechnet werden. Wenn beispielsweise Herodot über die Perser spricht, sieht er den Unterschied zu den Griechen in ihrer Religion: »Sie glauben nämlich nicht, wie mir scheint, dass die Götter wie bei den Griechen menschenähnliche Wesen sind.« (Historien, 1, 131)

Die Feststellung der Unterschiede zwischen den Völkern führt zur Entstehung von Vorurteilen, die leicht in Xenophobie, in »Hass auf Fremde«, übergehen können. Laut René Girard zeigt sich hier die Unmöglichkeit, die mit dem »Fremden« verbundenen Differenzen wahrzunehmen:

Das Vokabular der Vorurteile von Stämmen, Nationen usw. drückt nicht den Hass auf die Differenz, sondern auf ihr Fehlen aus. Man sieht nicht den anderen *nomos* im Anderen, sondern die Anomalie, nicht die andere Norm, sondern die Abnormalität. <sup>84</sup>

<sup>83</sup> Adam Falkenstein, Fluch über Akkade, in: Zeitschrift für Assyriologie, Bd. 57, S. 156.

<sup>84</sup> René Girard, Der Sündenbock, Zürich und Düsseldorf 1998, S. 36.

Das Land ist dabei für den Sesshaften das Determinativ, ohne dessen »Stempel« kein Mensch als soziales oder politisches Wesen gedacht werden kann. So ist der Mensch eigentlich immer in seinem Vaterland, das er in sich trägt und repräsentiert. Nach dieser Logik können die Einheimischen jegliche Form von Einwanderung als Überfall eines fremden Landes verstehen, denn »Ausländer« werden als Präsenz eines fremden Landes auf dem eigenen Territorium wahrgenommen. Wenn die Genealogie »am falschen Ort«, auf dem fremden Territorium geerdet wird, muss mit Konsequenzen wie Ablehnung, Herabsetzung, Misstrauen, Verdacht etc. gerechnet werden. »Fremdes Territorium« bedeutet, dass es keine Verklammerung von ursprünglicher Genealogie und Geographie gibt. Im Gegensatz dazu besteht im eigenen Land durch seine autochthone Verbindung mit dem Ursprung die geerdete und »profane« Idee des Paradieses. Auf der Grundlage der Bedeutung des »eigenen Landes« reproduzieren sich auch Praktiken wie Ausweisung, Verbannung oder Ausbürgerung, deren Vorbild die Vertreibung aus dem Paradies ist. Der Vertriebene verliert nicht nur seine Staatsangehörigkeit, sondern wird vom Ursprungsparadigma und von seiner eigenen Genealogie entbunden. So gerät der Vertriebene in den liminalen Zustand der Heimatlosigkeit, den die Griechen *atopos* nannten, was wortwörtlich »ortlos« bedeutet. »Atopos« ist ein Flüchtling, der durch den Verlust der Heimat auch seine Identität verliert, die nun an keinen Ort mehr gebunden ist und von keinem Land »autorisiert« (*made in X*) wird.

Die Genealogie war und bleibt die erste und kontinuierlichste Form der kollektiven Identität, aus der sich schließlich die Nation entwickelt hat. Sie ist die Übertragung des Heiligen auf die Erde. Durch sie erwirbt das Irdische eine sakrale Bedeutung. Je »unzivilisierter« ein Volk ist, desto sichtbarer ist auch diese Verknüpfung:

Spricht ein lateinischer Autor von einem barbarischen Volk, so nennt er es für gewöhnlich »gens« oder »natio«. Beide Wörter haben mit Geburt und Gebären zu tun; sie bezeichnen von ihrer Geschichte her eine Abstammungsgemeinschaft, meinen jedoch mitunter verschiedene tribale Organisationsformen: *natio*, das Volk eines einzigen Blutes. [...] Der Ursprung eines Volkes, *origo gentis, initia gentis*, ist göttlich, ja ist ein Gott.<sup>85</sup>

<sup>85</sup> Herwig Wolfram, Op. cit., S. 52.

Wenn verschiedene Sippen und Stämme sich ausbreiten und zu einem Volk werden, dann muss auch die alle integrierende Fassung eines gemeinsamen Ursprungs erdacht werden. Hierbei wird der Stammesvater zum Ethnarchen transfiguriert. Der Archeget (von griech. *archegétes*, »Stammvater eines Geschlechts«) »wurde so zum allgemein verehrten Heros und der Ahnenkult vom Heroenkult überlagert«. <sup>86</sup> Diese Transfiguration ist an eine andere Phase der kollektiven Integration gebunden, von der weiter unten noch die Rede sein wird.

Das genealogische Prinzip hebt die zeitlichen Grenzen auf. Die Wurzeln der Herkunft verbinden den lebendigen Menschen mit dem Reich der Toten. Das Vaterland als Signifikant des nationalen Selbstbewusstseins, das in einem kollektivem Gedächtnis begründet ist, ist nichts anderes als die ewige Präsenz des Jenseits. Genealogie wird als eine die Zeit durch- und überschreitende Linie konstruiert, die jedes einzelne Geschlecht in seiner Einheit und Ganzheit repräsentiert. In archaischen bzw. traditionellen Gesellschaften sind die Ahnen untrennbar von den Lebenden:

Keine Feldbestellung, keine Hochzeit, aber auch keine Reifezeremonie für die heranwachsende Jugend kann stattfinden, ohne dass man sich auf irgendeine Weise mit den Verstorbenen in Verbindung setzt. Sie zählen nicht nur weiterhin zur Gemeinschaft der Lebenden, man muss sogar den Eindruck gewinnen, dass sie der wichtigere Teil der Gemeinschaft sind. <sup>87</sup>

Durch diese Verschmelzung des Diesseits mit dem Jenseits werden die Ahnen zu den Wächtern über die kollektive Identität. »Der Ahnenkult forderte zugleich die Lebenden dazu auf, für Nachkommen zu sorgen«, wie Wolfgang Speyer schreibt. <sup>88</sup> Durch nicht stattfindende Fortpflanzung wird die ewige Präsenz der Ahnen, des Ursprungs, des ganzen Kosmos bedroht. Es ist die genealogische Pflicht, sogar die Bedingung, unter der diese kollektive Identitätsform verliehen wird, dass man sich vermehrt und dadurch seinen Beitrag zu dem Erhalt nicht nur des eigenen *Genus*, sondern der Ordnung leistet, die dieses Genus verkörpert. In dieser Ordnung ist jeder Einzelne

<sup>86</sup> Speyer, Op. cit., Sp. 1153.

<sup>87</sup> Adolf Jensen, Mythos und Kult bei Naturvölkern, München 1991, S. 395.

<sup>88</sup> Speyer, Sp. 1153.

ein Glied in der genealogischen Kette, die stets einen Anfang hat; dieser Anfang sorgt gleichzeitig auch dafür, dass es nie ein Ende geben wird. Walter Haedicke zufolge wiesen die griechischen Vorschriften und Ratschläge für die Erzeugung von Kindern einen religiösen bzw. sozusagen kosmologischen Charakter auf; es ist auch kein Zufall, dass die ältesten Anweisungen in Hesiods »Theogonie« und »Werke und Tage« enthalten sind.<sup>89</sup> Hesiod wendet sich mit folgenden Worten an die Menschen:

Zeige nicht drinnen im Haus dein Glied, bespritzt noch mit Samen,  
angesichts des geheiligten Herdes, nein, lass das bleiben!  
Säe auch nicht dein Geschlecht, wenn von unheilbeladenem Begräbnis  
Heim du gekehrt; erst nach dem Reinigungsmahl für die Götter.  
(»Werke und Tage« 733–736)

Der Tod wird »besiegt«, wenn der Verstorbene zu einem Geschlecht gehört, in dem er weiterlebt. Über diese »Unsterblichkeit« sprechen Elektra und Orestes am Grab ihres Vaters Agamemnon:

Erhöre meinen letzten Ruf auch, lieber Vater:  
Sieh uns hier, deine Kinder, auf dem Grabe sitzen,  
Erbarme deiner Tochter dich und deines Sohnes!  
Und lass den Stamm des Pelops nicht zugrunde gehen:  
Dann nämlich bist du, deinem Tod zum Trotz, nicht tot!  
Lebt eines Toten Ruhm doch in den Kindern fort;  
gleich Korken halten sie das Netz im Schwimmen fest  
und lassen nicht das Fanggarn in die Tiefe sinken.<sup>90</sup>

Die Ahnen sichern das Fortleben des eigenen und damit des ganzen Geschlechts in jeder Reproduktion. Die »Vorstellung, dass der erste Ahnherr in allen Nachfahren fortlebt«, gilt Paula Philippson als eine »zu dem ursprünglichen Begriff des Genos gehörende Tatsache«:

Das ursprüngliche Sein, das dem Ahnherrn innewohnt, ist an sich zeitlos; es erlischt nicht mit dem Tode des Ahnherrn, sondern stellt sich in seinen Nachkommen in zeitlicher Abfolge, in immer erneuter Modifikation dar.<sup>91</sup>

<sup>89</sup> Walter Haedicke, Die Gedanken der Griechen über Familienherkunft und Vererbung, S. 38–39.

<sup>90</sup> Aischylos, Choephoron 500–508, deutsch von Dietrich Ebener, in: Aischylos, Werke, Berlin und Weimar 1976, S. 227.

<sup>91</sup> Paula Philippson, Genealogie als mythische Form, S. 7.

Thomas Macho sieht in der rituellen Auseinandersetzung mit den toten Ahnen eine Ineinsetzung von Geburt und Tod, die der Einheit eines Geschlechts dient: »Totenkulte erlangten ein besonderes Gewicht: in ihnen verkörperte sich die Ordnung der Zugehörigkeit, eine regulative Konfrontation mit den eigenen Anfängen.«<sup>92</sup>

Die Geburt wird der Wiedergeburt und dem Fortleben untergeordnet. Sie ist keine Singularität, sondern nur ein Teilereignis einer *Origo gentis*, eine Stufe der Kontinuität der Genealogie, die sich als profane Form der Unsterblichkeit darstellt. Die Verbindung von Geburt und Tod bildet die wichtigsten *Topoi*, die sowohl die Einheit der lebendigen Menschen mit ihren Ahnen als auch die Einheit mit der Heimat »real« machen. »Der ideale Ort des Grabes ist der Geburtsort«, schreibt Jan Assmann.<sup>93</sup> Das in der Heimat liegende Grab vereint den Verstorbenen mit der Mutter-Heimat und heiligt das Land mit den sterblichen Überresten der Ahnen. Das Grabmal »steht für« den Bestatteten und bewahrt ihn so in der Gemeinschaft der Überlebenden.<sup>94</sup> Auf diese Weise kommt dem Grab eine Funktion zu, die den Grundstein für die Stiftung der Gemeinschaft darstellt.<sup>95</sup> Das Grab ist eine Art *dur-an-ki*, ein irdischer Ort, an dem Diesseits und Jenseits zusammentreffen. Im Unterschied zum Tempel oder Heiligtum handelt es sich hier nicht um einen Ort der Hierophanie, also um einen Ort, an dem die transzendenten Mächte erschienen und ihm dadurch seine Heiligkeit verliehen, sondern um etwas »Immanentes«. Der Verstorbene verlässt die Immanenz und wird zum Ahnen; das bedeutet auch seinen Überstieg in eine sakrale, göttliche Dimension. Unabhängig davon, wo rein topographisch das Jenseits »lokalisiert« sein mag, handelt es sich um die Sphäre der Götter.<sup>96</sup>

<sup>92</sup> Thomas Macho, *So viele Menschen*, S. 45. Vgl. auch ders.: *Todesmetaphern*, S. 300–317.

<sup>93</sup> Jan Assmann, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa*, Darmstadt 2000, S. 229.

<sup>94</sup> Vgl. Martin Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, Bd. 1, S. 176.

<sup>95</sup> Vgl. Jan Assmann, *Schrift, Tod und Identität. Das Grab als Vorschule der Literatur im alten Ägypten*, in: *Schrift und Gedächtnis. Archäologie der literarischen Kommunikation*, hrsg. von Aleida und Jan Assmann und Christof Hardmeier, München 1993, S. 64–93, hier S. 65f.

<sup>96</sup> Vgl. Volkert Haas, *Unterwelts- und Jenseitsvorstellungen im hethitischen Kleinasien*, in: *Orientalia*, Bd. 45, Rom 1976, S. 197–212, hier S. 198f.

Der Körper des Verstorbenen gilt als seine verlassene »Wohnstätte«,<sup>97</sup> die zu einem Grab, zu einer »Gedächtnisstätte« umgewidmet wird.

Im Rahmen seiner Untersuchung über altägyptische Grabschriften bezeichnet Jan Assmann das Grab als »Vorschule der Literatur«, in der das kollektive Gedächtnis beginnt, sich aufzubauen:

Die Grabschrift erzählt seine Lebensgeschichte als Appell an das kollektive Gedächtnis. *Denn im Gedächtnis, nicht im Grabe leben die Toten weiter*; das Grab ist nur die ›Außenstabilisierung‹ dieser sozialen Fortdauer und als solche ein soziales Phänomen.<sup>98</sup>

Zuerst muss der Verstorbene allerdings in einen oberhalb der menschlichen Existenz stehenden Rang erhoben werden, wobei seine Stellung in der sozialen Hierarchie und seine Verdienste entscheidend sind. So bedeutete der Tod eines Königs bei den Hethitern sein Gottwerden; hierfür steht die Wendung »Als der König Gott wurde«. <sup>99</sup> Das Grabmal verleiht den Verstorbenen eine gewisse Übersinnlichkeit und dem Grab eine gewisse Sakralität. Durch das Grab wird der Ahne zum verehrten Heros. Martin Nilsson ist der Ansicht, der griechische Heroenkult sei aus dem Grabkult entstanden. <sup>100</sup> Hans Belting zufolge geht auch die Ikonenverehrung auf die gleiche Genealogie zurück:

Zur Ikone gehört der Kult, den man ihm widmet. Dieser ist liiert mit dem Heiligenkult, der wiederum als besondere Spielart des Toten- und Heroenkults an den Gräbern entstand.<sup>101</sup>

Wurde der Heros zugleich als Ahnherr oder Stadtgründer gefeiert, so befand sich sein Grab im Zentrum der Ortschaft. So wird das Grab zum Symbol bzw. Zeichen, das den Toten vergegenwärtigt und seine Tat als Vorbild und Gesetz darstellt. <sup>102</sup> Sein Fortleben als kultische Figur erhebt ihn zum Maßstab der Ideologie des Gemeinwesens.

<sup>97</sup> Vgl. Walter F. Otto, *Die Manen oder von den Urformen des Totenglaubens*, Darmstadt 1958, S. 87.

<sup>98</sup> Assmann, *Schrift, Tod und Identität*, S. 67.

<sup>99</sup> Oliver R. Gurney, *Hittite Kingship*, in: *Myth, Ritual and Kingship. Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and Israel*, hrsg. von S. H. Hooke, Oxford 1960, S. 105–122, hier S. 113. Mit der göttlichen Natur des Königs beschäftigt sich das nächste Kapitel.

<sup>100</sup> Nilsson, *Op. cit.*, S. 173 und 354–355.

<sup>101</sup> Hans Belting, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München 2004, S. 111.

<sup>102</sup> Vgl. Angenendt, *Heilige und Reliquien*, S. 21.

Das Grab wird die Wiege der »Mythomotorik der Erinnerung«, in der der Verstorbene als Held aufersteht, die Gegenwart mit der heroischen Vergangenheit verbindet und diese Vergangenheit so vergegenwärtigt:

Sie geht von Defizienz-Erfahrungen der Gegenwart aus und beschwört in die Erinnerung eine Vergangenheit, die meist die Züge eines heroischen Zeitalters annimmt. Von diesen Erzählungen her fällt ein ganz anderes Licht auf die Gegenwart: Es hebt das Fehlende, Verschwundene, Verlorene, an den Rand Gedrängte hervor und macht den Bruch bewusst zwischen »einst« und »jetzt«. <sup>103</sup>

Der Held als Vorbild steht für die Nachahmung und Reproduzierbarkeit des Helden als Integrationsfigur, der die kollektive Identität und das Zugehörigkeitsgefühl stärken und institutionalisieren soll. Durch den Tod wird der Held zum kollektiven Eigentum, da es die Erde des Vaterlandes ist, in der seine sterblichen Überreste aufbewahrt sind. Das Kollektiv enteignet sein Leben und erklärt es zum Opfer für das Vaterland.

Der Tod als Sich-selbst-Opfern ist die Geburtsstunde des Helden. Der *Vater* rechtfertigt das vergossene Blut nicht nur, er verlangt sogar nach ihm, indem er aus dem Geopferten ein Vorbild macht. Dies geschieht mit dem Ziel, eine mimetische Reihe von Heldentaten zu reproduzieren. »Diese Männer seien euer Vorbild! Begreifet, dass das Glück Freiheit, die Freiheit Mannhaftigkeit ist, und scheut euch nicht vor den Gefahren des Krieges!«, so Perikles in seiner »Grabrede« an die Athener. <sup>104</sup> Dabei ist nicht die Person wichtig, deren Leben in dieser Geschichte zu Ende geht, sondern nur die Tat – es geht darum, sich selbst für den *Vater* aufzugeben und durch den Tod zum Sohn des *Landes* zu werden. So ist jeder Held eigentlich namenlos: Das Phänomen des namenlosen Soldaten, entstanden im Ersten und Zweiten Weltkrieg, <sup>105</sup> verewigt und glorifiziert die Vernichtung der Singularität der Getöteten. Die gleichförmigen Grabsteine sind zwar mit den Namen der Verstorbenen beschriftet, erfüllen aber nur

<sup>103</sup> Jan Assmann, Das kulturelle Gedächtnis, S. 79.

<sup>104</sup> Thukydides, Der peloponnesische Krieg 2, 43. Aus dem Griechischen von August Horneffer, Essen 1994, S. 148.

<sup>105</sup> Vgl. George L. Mosse, Gefallen für das Vaterland. Nationales Heldentum und namenloses Sterben. Stuttgart 1993, S. 101f.

einen statistischen Zweck, denn die Identität der Soldaten besteht in ihrem Sterben für das Vaterland, das den zum Opfer Gefallenen ein Denkmal des Todes errichtet. Letztendlich gibt es nur einen einzigen Namen, den Namen des *Vaters*. Um diesen zu erringen, ihn tragen zu dürfen, muss mit dem eigenen Leben bezahlt werden.

Verehrung für Soldaten, die für das Vaterland gefallen sind, gab es schon in der Antike: Die alte römische Wendung *pro patria mori*, das Sterben für das Vaterland, glorifiziert eben jenen Akt des Sterbens und erhebt den für die *patria* gefallenen Krieger in den Rang eines Helden.<sup>106</sup> Schon im 5. Jahrhundert v. Chr. verliehen die Griechen ihren toten Soldaten Unsterblichkeit. In seiner »Grabrede« erklärte Perikles die im Peloponnesischen Krieg Gefallenen zu Unsterblichen.<sup>107</sup> Im Christentum wurde diese Idee mit dem Diskurs des »Gekreuzigten« verklammert, indem der getötete Kriegsheld das Antlitz des »heiligen Kriegers« annahm. Die politische Ideologie der christlichen Länder setzte den getöteten Krieger mit dem heiligen Märtyrer gleich, der seinerseits die Kreuzigung Christi imitiert und Vorbild für die höchsten christlichen Lebensideale ist.<sup>108</sup> So kommt der Selbstaufopferung eine sakrale Bedeutung zu. Durch sie kann der Mensch sich in eine Reihe mit dem »vollkommenen Opfer« Christi stellen.

Die Säkularisierung und der aus ihr folgende Nationalismus haben Heldentaten und Selbstaufopferung für Vaterland und Gemeinwohl als das Vorbild schlechthin instrumentalisiert und dadurch Opferkulte als »kollektive Heilungsrituale für das Gemeinwesen« wieder zurück ins Leben gerufen.<sup>109</sup> Der Totenkult der Moderne revitalisiert die römische *pro patria mori*, indem das Subjekt, für das geopfert wird, kein Gott oder Herrscher, sondern das Gemeinwesen selbst ist: »Es ist der gewaltsame Tod, der jetzt als Unterpfeiler dient, um die politische Handlungseinheit – sei es die Republik, die Nation, die Heimat oder das Volk – zu rechtfertigen. Seit den Freiwilligenverbänden

<sup>106</sup> Vgl. Ernst H. Kantorowicz, *Pro patria mori*, in: *Götter in Uniform. Studien zur Entwicklung des abendländischen Königtums*, Stuttgart 1998, S. 292.

<sup>107</sup> Ebd.

<sup>108</sup> Vgl. Angenendt, *Op. cit.*, S. 35f.; Giorgi Maisuradze, *Der heilige Georg*, S. 96.

<sup>109</sup> Gunnar Heinsohn, *Die Erschaffung der Götter. Das Opfer als Ursprung der Religion*, Reinbek bei Hamburg 1997, S. 81.

und der allgemeinen Wehrpflicht, beginnend mit der *levée en masse*, wird der Name eines jeden Gefallenen erinnerungswürdig [...]. Alle haben mit ihrem Leben für die Nation oder das Volk einzustehen«, so Reinhart Koselleck.<sup>110</sup> Der Nationalismus des 20. Jahrhunderts brachte bereits während des Ersten Weltkriegs einen ideologischen Imperativ hervor, der am deutlichsten in einem britischen Plakat zum Ausdruck kam: »Your Country Needs You!« Auf dem Bild war der von 1914 bis 1916 amtierende britische Kriegsminister Lord Kitchener mit ausgestrecktem Zeigefinger zu sehen, der jeden einzelnen Menschen ansprechen sollte und zum Helden zu machen versprach. Dieses Plakat diente bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs als Muster für ähnliche Kriegsplakate.<sup>111</sup> Auf dem bekanntesten sowjetischen Kriegsplakat stand: »Mutter-Heimat ruft!« Die Kinder der Sowjetunion sollten die Heimat wie ihre eigene Mutter verteidigen. Jeder Einzelne ist verpflichtet, sein eigenes Leben für das oberste Ideal, für das Vaterland zu opfern und so zum Held erhoben zu werden.

Mit dieser Genealogie lebt der Heldenmythos in der Gegenwart fort; in dem heroischen Diskurs des Patriotismus verlangt der Mythos die Pflichterfüllung und Rettung des Vaterlandes, das sich von äußeren bzw. von nicht in ihm integrierten Kräften ständig bedroht fühlt.

So ist der Patriotismus ein Bewusstsein des permanenten Ausnahmezustandes. Es ist jedoch von völlig zweitrangiger Bedeutung, welcher »Souverän« über das Recht verfügt, diesen Ausnahmezustand zu verhängen. Wichtig ist allein, dass die Symbole, die dieses Bewusstsein erzeugt, aus dem Heroenmythos stammen und so einen übergesetzlichen Charakter erhalten. Es existiert kein juristisches Gesetz, das jemanden dazu verpflichtet, sein eigenes Leben aus irgendwelchen Gründen zu opfern; stattdessen werden solche Handlungen von einem Bewusstsein diktiert, das über dem Gesetz steht und Ausnahmen vorschreibt. Der Ausnahmezustand ist der Zustand des *Vater*-Signifikanten, der das *Land* seiner Anbeter besitzt und durch seine übergesetzliche Macht das Selbstopfer legalisiert und

<sup>110</sup> Reinhart Koselleck, *Der politische Totenkult. Einleitung*, in: *Politischer Totenkult: Kriegsdenkmäler in der Moderne*. Hrsg. von Reinhart Koselleck und Michael Jeismann, München 1994, S. 11.

<sup>111</sup> Vgl. Carlo Ginzburg, »Your Country Needs You«. Eine Fallstudie zur politischen Ikonographie, in: *Quel Corps?* Hrsg. von Hans Belting, Dietmar Kamper und Martin Schulz, München 2002, S. 271–294.

institutionalisiert. Es ist der Weg zum *Vater*-Werden, wie Thomas Macho meint:

Söhne, die Väter werden wollten, die also ein Heldenschicksal auszuslagen gedachten, mussten männliche Abstammungsordnungen konstruieren und durch institutionelle Gewalt garantieren.<sup>112</sup>

Der Tod als Vorbild ist das stärkste Symbol der Konsolidierung: Das vergossene Blut eint die Menschen in der Trauer um den Helden, der für sie starb, und mobilisiert sie für die Vergeltung. Der tote Held ist der kollektive Ahne, der durch seine Verehrung als Identitätssymbol stets präsent und wegweisend ist.

»Die Ahnenverehrung ist zwar keine eigenständige Religion, sondern nur ein besonderer Ausdruck innerhalb des religiösen Verhaltens, das in erster Linie durch das Verhältnis zwischen Mensch und Gottheit bestimmt wird.«<sup>113</sup> Sie ist aber der kontinuierlichste Glaube, dessen lückenlose Kontinuität sich zum Patriotismus entwickelt hat. Wie keinem anderen Glauben ist es dem Patriotismus gelungen, die Menschen durch die genealogische Einheit von der leiblichen Unsterblichkeit zu überzeugen; so lebt man nicht nur in den eigenen Nachkommen, sondern in der ganzen Nation fort. Gleichzeitig ist er die bodenständigste aller Glaubensrichtungen, da sein »Himmel« immer ein konkretes Stück Land ist. Die Verehrung der Vorfahren, der Glaube an die Unsterblichkeit durch die Genealogie, erzeugt eine Gravitation, die das Himmelreich zurück auf die Erde holt und auf ihr lokalisiert. Die Knochen der Vorfahren befruchten die Erde und bilden die sakrale Geographie des Vaterlandes, auf der die Verstorbenen und die Lebendigen zusammen siedeln und leben. Die Logik von Abstammung und Erbschaft stellt ein territoriales Bewusstsein her: Die Erde, in der die Ahnen ruhen, ist das Kultobjekt, dessen »Priester« eine Narration, eine Theologie des Vaterlandes verfassen. Diese Narration ist eine Mythologie der Ethnarchen und Heroen, die dem in der Nation vereinigten Kollektiv den Sinn und die Form eines Gemeinwesens verleiht. Durch die nationale Zugehörigkeit bekennt sich der Mensch zu diesem Kult und wird zu seinem Repräsentanten. Diese Zugehörigkeit äußert sich als kultische Handlung: »Unun-

<sup>112</sup> Macho, *So viele Menschen*, S. 46.

<sup>113</sup> Jensen, *Op. cit.*, S. 396.

terbrochen muss sich der Mensch in einer ursprungsmythischen Geisteslage, mit kultischen Veranstaltungen und Opfern jeder Art, seiner Herkunft versichern«, so Klaus Heinrich.<sup>114</sup> Er muss also das tun, was zu Beginn die Götter oder die Ahnen taten. Das Mimetische, die ewige Wiederholung des Gleichen, dient der Aktualisierung des Ursprungsparadigmas, durch das die Identität und Zugehörigkeit des Menschen geformt und ihm eingeschrieben wird.

Der mythisch-rituelle Faktor ist entscheidend für die Gründung der kollektiven Identität, vor allem jedoch für die Gründung einer *Natio*, die auf verschiedene Arten und Weisen die Schaffung einer Kontinuität und Unzerbrechlichkeit anstrebt, deren Ausgangspunkt stets ein »Mysterium der Wiedergeburt« ist.<sup>115</sup> Der Mensch wird durch seine Aufnahme in das eigene Geschlecht oder Volk, aber auch bei der Gründung eines Volkes wiedergeboren, in dem sich verschiedene Sippen und Stämme vereinen. Selbstverständlich dominiert bei der Entstehung eines neuen Volkes stets eines von beiden oder von mehreren Geschlechtern, das seinen eigenen Ursprung hervorhebt und dieses über die Ursprünge der Anderen stellt. Der Erhalt dieser Machtposition erfordert allerdings bestimmte Änderungen in der übergreifenden symbolischen Ordnung des neu entstandenen Gemeinwesens. Zu diesem Zweck wird die Ursprungsnarration umgeschrieben und neu gefasst, damit sie der Bildung der neuen Identität dienen kann.

Diese neue Identität stellten die mesopotamischen oder griechischen Stadtstaaten durch die Schaffung eines gemeinsamen Götterpantheons her. Die Griechen erfanden den Begriff *patrioi theoi*, der nun über den Ahnen stand und für diese »Mega-Identität« zuständig war:

Die gemeinsame Verehrung der gleichen Götter war für die griechischen Geschlechter sogar noch wichtiger als Blutsverwandtschaft, die häufig gar nicht bestand.<sup>116</sup>

<sup>114</sup> Klaus Heinrich, Op. cit., S. 14.

<sup>115</sup> Benedict Anderson, Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts, Frankfurt und New York 1996, S. 19.

<sup>116</sup> Speyer, Op. cit., Sp. 1154.

Als Sumer von den Semiten (Akkadern) besetzt wurde, vermischten sich nicht nur das Blut zweier nicht miteinander verwandter Völker, sondern auch ihre Götter. Die Götter bildeten die von allen Geschlechtern anerkannte »kosmische Regierung«. <sup>117</sup> Die Ausbreitung eines Volkes oder Landes hat aber nicht nur eine gewisse Entzweiung im Glauben zur Folge, sondern auch Änderungen des politischen Systems: Einerseits entsteht eine immer abstraktere, allumfassende Gottes- und Staatsvorstellung, die entfremdend wirkt; andererseits zieht es den Menschen eben aufgrund dieser Entfremdung zurück in die Heimat, zurück zu den eigenen Wurzeln und Ahnen.

Die Wandlung dieser Idee lässt sich am Beispiel der Transformation des Begriffs »Vaterland« beobachten: Der Stolz auf das eigene Land, den man heute als Patriotismus bezeichnet, hieß bei den griechischen Stadtbewohnern *politai*; hier handelt es sich um Stadtbürger, die sich von den Landesbewohnern, den *patriotai*, unterscheiden. Der Stolz bezog sich also auf die Stadt und nicht auf das Land, das zu etwas Zweitrangigem herabgestuft war. Die ursprüngliche Bedeutung des griechischen *patris* oder der lateinischen *patria* ist mit dem Geburtsort verbunden. In der griechischen Antike waren das die Städte mit ihrer jeweiligen Umgebung. Allerdings grenzte sich die Stadt durch ihre Bezeichnung vom »Land« ab und verstand sich im Vergleich zum Land als höhere Organisation:

Nur Barbaren wurden wie moderne Staatsangehörige nach ihrem Land benannt, und nur Barbaren waren *patriotai*, während die Griechen stolz darauf waren, *politai* zu sein, Stadtbürger. <sup>118</sup>

Das griechische Wort *patriotes* beschrieb aber auch das Prinzip der Solidarität zwischen Menschen gleicher Herkunft. Platon schreibt in *Nomoi*, dass die Sklaven »keine *patriotai* sein und möglichst nicht die selbe Sprache sprechen dürfen«, sonst seien sie schwer zu behandeln (777 c-d). <sup>119</sup> Die *patriotai* sind also die Bewohner des gleichen *patris*, eines gemeinsamen Herkunftsortes. Das griechische *patris* und die lateinische *patria* können wortwörtlich als »Vaterland« übersetzt werden und bedeuten »Geburts- oder Herkunftsort«. Ernst Kanto-

117 Vgl. Thorkild Jacobsen, *The Treasures of Darkness*, S. 77f.

118 Kantorowicz, *Op. cit.*, S. 292.

119 Platon, *Werke*, Bd. 8/1, S. 411.

rowicz zufolge wird der Inhalt dieses Begriffs durch die Vorstellung *pro patria mori* transfiguriert:

Wenn ein Soldat bei der Verteidigung Galliens oder Spaniens oder Syriens den Heldentod *pro patria* starb, war es ein Tod für die *res publica Romana*, für Rom und alles, wofür Rom stand – für seine Götter, etwa die *Dea Roma*, den kaiserlichen *pater patriae*, oder römische Erziehung und Lebensart im allgemeinen –, aber nicht für das Territorium, das er zufällig zu verteidigen hatte.<sup>120</sup>

So wird die *Patria* als eigener Geburtsort oder als Stadt zu einem *Pars pro toto* des römischen Universums *orbis Romanus*, aber nicht des Reichsterritoriums. In Rom steht der imperiale Universalismus über dem genealogischen »Nationalismus«. Die *Origo gentis* verwandelte sich in den dynastischen Mythos, z. B. im Fall des Mythos von Julien, der die trojanische Herkunft der Römer von Aeneas her behauptete.<sup>121</sup> Der den Ursprung übersteigende und transnationale Universalismus konnte sich zumindest in der offiziellen Theologie erst mit der Christianisierung durchsetzen, worauf ich weiter unten noch eingehen werde.

<sup>120</sup> Kantorowicz, *Pro patria mori*, S. 293.

<sup>121</sup> Vgl. Franz Böhmer, *Rom und Troia. Untersuchungen zur Frühgeschichte Roms*, Baden-Baden 1951, S. 11f.

## 4. Die Ordnung der Genealogie und die »Theologie« der Macht

### 4.1 Die Macht des Ursprungs: Zur Genealogie der Gewalt

Der Genealoge Michel Foucault beschreibt Macht als etwas, das nie besessen werden kann:

Die Macht wird deshalb nicht besessen, weil sie spielt, weil sie riskiert. Die Macht wird gewonnen wie eine Schlacht und genauso verloren. Im Herzen der Macht ist ein kriegerisches Verhältnis und nicht eines der Aneignung.<sup>1</sup>

Die von Foucault analysierte Macht kann jedoch der »wirklichen Historie« der Macht zugeschrieben werden, die nicht mit der Narration über die Macht gleichzusetzen ist. Sie ist das Gegenteil dessen, was als »die Macht des heiligen Ursprungs« bezeichnet wird, also die Macht, die im Mythos geboren wird und sich auch durch den Mythos entfaltet. Es ist die Macht, die aus der Kratophanie des Ursprungs erwächst und etwas Formloses in eine Ordnung, in den Kosmos verwandelt. Es ist die Macht, die ein Gemeinwesen, ein Genus, ein Volk, ein Land zusammenhält, es in seinem kollektiven Wesen ordnet und organisiert. Es ist die Macht des Ursprungs, die narrativ verfasst und in der Genealogie kanalisiert wird. Die Genealogie verleiht der Macht des Ursprungs ihre Übertragbarkeit und Vererbbarkeit. An dieser Stelle möchte ich noch einmal Klaus Heinrich zitieren: »Die Funktion der Genealogie im Mythos ist es, die Macht der heiligen Ursprünge zu übertragen auf das von ihnen Abstammende, aus ihnen Abgeleitete.«<sup>2</sup> Die kollektive Identität, aus der der Ursprung hervorgeht, verleiht nicht nur die Geborgenheit des »Zuhause-seins«,

1 Michel Foucault, Die Macht und die Norm, in: Mikrophysik der Macht. Aus dem Französischen von Ulrich Raulff, Berlin 1976, S. 114.

2 Klaus Heinrich, Die Funktion der Genealogie im Mythos, S. 12.

sondern auch bestimmte Rechte, die an die Ausübung der Macht gebunden sind.

Der Ursprung ist der Ort der Kratophanie, mit dem man durch seine Genealogie verbunden ist. Um an der Macht des Ursprungs teilzuhaben, muss man sich an dem Ort oder zumindest in seiner Reichweite befinden. Paul Tillich bezeichnet den Boden als »die allgemeinste und zugleich konkreteste Macht des Ursprungs«: »Wer den Boden verloren hat, der ihn hervorbrachte, hat seinen Gott und dessen tragende Kraft verloren. Er ist elend, heimatlos, entmächtigt.«<sup>3</sup> Der Boden ist nicht nur der Geburtsort, sondern ein »Ort des Geschehens«, auf dem einst, *in illo tempore*, etwas stattgefunden hat und der daher durch die Macht aufgeladen ist, die den Menschen mit seinem Gott verbindet. Ohne Verbindung mit dem Göttlichen besäße kein Boden an sich übersinnliche Bedeutung. Der Boden ist also heilig, weil er durch das Ursprungsgeschehen geheiligt worden ist. Er enthält die Macht, die aber nicht mit ihm identisch ist.

Es bleibt also weiterhin unklar, was eigentlich die Macht des Ursprungs ist oder, genauer gesagt, um welche Macht es sich handelt, woher sie kommt und wie sie entsteht. Die Antwort ist im Geschehen, also im Ursprungsmythos zu suchen, in dem auch das Paradigma der Macht gebildet wurde.

Der Ursprungsnarration zufolge gab es vor dem Ursprung ein Tohuwabohu, ein Chaos der στοιχεῖον, der Elementarkräfte, die in das Baumaterial des Kosmos – der geordneten Welt – umgesetzt wurden. Die Macht der Umsetzung der Urmaterie in Form und Ordnung ist eine schöpferische Macht – der Prototyp aller Mächte, der durch eine Gewalttat vollzogen wird.

Die Macht tritt im Akt der Kosmogonie in Erscheinung und wird mit der Gewalt des Demiurgen erzeugt und gewonnen. Diese Macht tritt als reine Gewalt auf; durch ihre Anwendung bezwingt der Demiurg das Chaos, spaltet das Ungeheuer und erschafft den Kosmos. Die Gewalt ist der Kern der Macht; durch sie wird die Ausübung der Macht überhaupt erst möglich. Die Ausübung der Macht verweist auf die Gewalt; die Macht ist eine Metonymie dieser Gewalt, die jedoch hinter den Kulissen der Macht waltet und nur im Notfall zum Vorschein kommt. Diese Erscheinung der Macht in ihrer Ganzheit

3 Paul Tillich, *Die sozialistische Entscheidung*, S. 24.

kann mit dem Mythos von Semele verglichen werden, in dem Zeus auf den beharrlichen Wunsch seiner Geliebten Semele in seinem vollen Glanz erscheint, woraufhin sie verbrennt.

Diese Urgestalt der Macht, die totale Macht, tritt immer dann zutage, wenn ein Riss in der Ordnung entsteht und die Ordnung wiederhergestellt oder sogar neu geschaffen werden muss. »Wer herrscht, ist schon im Vorhinein dafür bestimmt, Inhaber diktatorischer Gewalt im Ausnahmezustand zu sein, wenn Krieg, Revolte oder andere Katastrophen ihn heraufführen.«<sup>4</sup> Diese Formulierung von Walter Benjamin ist eine zutreffende Beschreibung der inneren Natur der Macht, die aus ihrer Verborgenheit hervortritt, um durch Vernichtung einen neuen Anfang zu setzen. So ist die Gewalt des Demiurgen vernichtend und schöpferisch zugleich. Die Schöpfung bringt auch die Einführung der Form und Norm mit sich, die das Chaos unterbindet und in seine Grenzen weist. Diese Gewalt mit ihrer Doppelnatur ist das zentrale Element der Macht des Demiurgen; durch sie waltet er. Die Macht entsteht durch die Gewalt und wird gleichzeitig durch sie ausgeübt. Sie ist die Folge einer demiurgischen Gewalttat, deren Urheberrecht der Demiurg versiegelt und die er sich selbst vorbehält.

»Gott ist groß in seiner Macht« (Hiob 36, 22). Er ist allmächtig und der eigentliche Besitzer der Macht. Das macht ihn zu dem Herrn, dessen Macht aus der absoluten und uneingeschränkten Gewalt besteht, die ihn von jeglichen Bedingungen und Schranken entbindet:

Diese absolute Freiheit des Herrn ist die wichtigste Offenbarung seiner Transzendenz und absoluten Autonomie; denn ihn bindet nichts und zwingt nichts, nicht einmal gute Taten und Ehrfurcht vor seinen Gesetzen.<sup>5</sup>

Die Macht des Demiurgen besteht in seinem alleinigen Vorrecht auf eine Gewalt, die keiner Legitimität bedarf. Das Recht auf Gewalt ist die Repräsentation desjenigen, der nicht repräsentiert, sondern nur ist. Das Recht, das in der Repräsentation des Nichtrepräsentanten

<sup>4</sup> Walter Benjamin, Ursprung des deutschen Trauerspiels. Frankfurt am M. 1982, S. 47–48.

<sup>5</sup> Eliade, Die Religionen und das Heilige, S. 127.

gründet, bildet das Paradigma der Macht, innerhalb dessen die Macht das Recht auf die Gewalt ist, durch die der Demiurg waltet.

Walter Benjamin unterscheidet in seinem berühmten Aufsatz »Zur Kritik der Gewalt« zwischen den mythischen und den göttlichen Gewalten. Dabei ist die mythische Gewalt »in ihrer urbildlichen Form [...] bloße Manifestation der Götter. Nicht Mittel ihrer Zwecke, kaum Manifestation ihres Willens, am ersten Manifestation ihres Daseins.«<sup>6</sup> Diese Gewalt ist im Unterschied zur göttlichen Macht, welche die Gerechtigkeit bezweckt, rechtsetzend; das äußert sich folgendermaßen:

Die Funktion der Gewalt in der Rechtsetzung ist nämlich zwiefach in dem Sinne, dass die Rechtsetzung zwar dasjenige, *was* als Recht eingesetzt wird, als ihren Zweck mit der Gewalt als Mittel erstrebt, im Augenblick der Einsetzung des Bezweckten als recht aber die Gewalt nicht abdankt, sondern sie nun erst im strengen Sinne, und zwar unmittelbar, zur rechtsetzenden macht, indem sie nicht einen von Gewalt freien und unabhängigen, sondern notwendig und innig an sie gebundenen Zweck als Recht unter dem Namen der Macht einsetzt. Rechtsetzung ist Machtsetzung und insofern ein Akt von unmittelbarer Manifestation der Gewalt. Gerechtigkeit ist das Prinzip aller göttlichen Zwecksetzung, Macht das Prinzip aller mythischen Rechtsetzung.<sup>7</sup>

Die »mythische Gewalt« wird in der Benjaminschen Dichotomie in die profane Sphäre übertragen und dort institutionalisiert, also in Gesetze umgesetzt. Die Funktion und Aufgabe des Gesetzes liegt vor allem in der Bewahrung der kosmischen Ordnung, deren Grenzen von allen sozialen Institutionen permanent überwacht werden. Ein Verstoß gegen das Gesetz ist die Überschreitung jener Grenze, die die Tür zum Chaos öffnet. So besteht die Funktion des Gesetzes darin, dem kollektiven Leben eine Form zu geben, die dem göttlichen Grundsatz angemessen ist. Alles, was eine Form hat, was existieren kann, hat diese heilige Grenze, so wie der Leib seine Haut hat; die Grenze, die zwischen Kosmos und Chaos liegt, ist die kosmische Haut. Schon ein kleiner Riss kann zur »Entartung« des ganzen Kosmos führen. Da es in den archaischen Gesellschaften keine Trennung zwischen weltlichen und geistlichen Gewalten gibt, ist auch das Ge-

6 Walter Benjamin, Zur Kritik der Gewalt, S. 60.

7 Ebd., S. 61.

setz heilig. Zwischen dem göttlichen Wort und dem von Menschen gemachten Gesetz besteht kaum ein Unterschied. Gehorsam ist die höchste Tugend.<sup>8</sup> Wer das Gesetz verletzt, muss als Stifter und Anführer des Chaos wie das chthonische Ungeheuer geschlachtet werden. Die Rechtsetzung, die sich in Strafmaßnahmen manifestiert, stammt aus der Ursprungsnarration, die die Anwendung von Gewalt nicht nur rechtfertigt, sondern erfordert: Die Schuldigen müssen bestraft werden, wie es einst Gott tat! Die Gewalt der Rechtsetzung ist die Gewalt des Demiurgen, aus der die Ordnung hervorgeht. Wenn das Chaos durch ein Verbrechen wieder in den Kosmos eingedrungen ist, muss die Kosmogonie wiederholt werden, muss also institutionelle Gewalt ausgeübt werden.<sup>9</sup>

In einem Text des hethitischen Königs Hattusili I. ist folgende Mahnung zu lesen:

Wenn ihr mein Wort verbergt, dann werdet ihr mein Land in Ruhe bringen [...] Im Herd das Feuer erhalten [...] Mein Wort werdet ihr nicht verletzen. Wenn ihr im Herd das Feuer nicht erhaltet, dann kommt die Schlange und wird die Stadt Hattusa umschlingen.<sup>10</sup>

In diesem Text ist das gesetzgeberische Wort des Königs durch die kosmogonische Symbolik dargestellt. »Das Feuer im Herd«, das man erhalten muss bzw. das Wort des Königs, das man nicht vergessen darf, sind die kosmischen Achsen. Werden diese ignoriert, dann kommt die Schlange, also das chthonische Ungeheuer, und schlingt sich um die Hauptstadt. In diesem Textfragment handelt es sich um den »Belagerungszustand«, der in der mythischen Symbolik dargestellt ist und sehr präzise den mythischen Gehalt dieses Zustandes beschreibt: Die Stadt, die vom Ungeheuer belagert ist, steht vor der Bedrohung, ins Chaos zurückzufallen, also vor der Zerstörung jener Ordnung, die durch Gesetze gesichert wird.<sup>11</sup> Wenn aber das »Chaos« aufgetreten

<sup>8</sup> Frankfort u. a., *Frühlicht des Geistes*, S. 222f.

<sup>9</sup> Vgl. Giorgi Maisuradze, *Tabu im Spiel und in der Ordnung des Rechts*, S. 121.

<sup>10</sup> Keilschrifttexte aus Boghazköi, Heft 3, 27, 22–27.

<sup>11</sup> Вячеслав Иванов, *О культе огня у хеттов, Древний мир*, Москва 1962 (Wjatscheslaw Iwanow, *Über den Feuerkult bei den Hethiter*), S. 266–272, hier S. 269.

ist, muss derjenige, der über die Macht verfügt, eingreifen, also die Macht durch die Gewalt sich entfalten lassen.

An dieser Stelle wäre es unmöglich, nicht an Carl Schmitts Überlegungen zur Souveränität zu denken, auch im Hinblick auf die sowohl expliziten als auch impliziten Auseinandersetzungen zwischen den oben genannten Texten von Walter Benjamin und Carl Schmitts *Politischer Theologie*.<sup>12</sup> Nach Schmitts Definition ist »Souveränität [...] höchste, nicht abgeleitete Herrschermacht«,<sup>13</sup> die sich erst im Ausnahmezustand an eine konkrete Person bindet: »Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet.«<sup>14</sup> So ist die Souveränität für Schmitt ohne das Subjekt der Souveränität nicht denkbar, aber auch der Ausnahmezustand ist keine bloße Realität, sondern obliegt der Entscheidung des Souveräns: »Er entscheidet sowohl darüber, ob der extreme Notfall vorliegt, als auch darüber, was geschehen soll, um ihn zu beseitigen.«<sup>15</sup> Auf diese Weise ist die souveräne Macht transgressiv gegenüber der Ordnung, die von der Entscheidung des Subjektes der Souveränität abhängt: »Denn jede Ordnung beruht auf einer Entscheidung, und auch der Begriff der Rechtsordnung, der gedankenlos als etwas Selbstverständliches angewandt wird, enthält den Gegensatz der zwei verschiedenen Elemente des Juristischen in sich. Auch die Rechtsordnung, wie jede Ordnung, beruht auf einer Entscheidung und nicht auf einer Norm.«<sup>16</sup> Die Gewalt in ihrer reinen Form, die der Souverän im Ausnahmezustand aufgreift, steht über der Ordnung bzw. Rechtsordnung, die durch diese Gewalt geschaffen worden ist. Die Ausübung dieser Gewalt erfordert die Suspendierung des Rechts. »Die souveräne Gewalt in der *Politischen Theologie*«, so Giorgio Agamben, »stellt der reinen Gewalt in Benjamins Essay eine Form der Gewalt entgegen, die Recht weder setzt noch erhält, sondern es suspendiert.«<sup>17</sup> Um die Ordnung zu retten und die Sicherheit zu gewährleisten, wird also zunächst die geschaffene Norm

<sup>12</sup> Giorgio Agamben, *Ausnahmezustand (Homo sacer II. 1)*, Frankfurt am M. 2004, S. 64f.

<sup>13</sup> Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin 2004 (1922), S. 13.

<sup>14</sup> Ebd., S. 13.

<sup>15</sup> Ebd., S. 14.

<sup>16</sup> Ebd., S. 16.

<sup>17</sup> Giorgio Agamben, *Op. cit.*, S. 66–67.

außer Kraft gesetzt und kann erst nach der Behebung des Problems wieder eingeführt werden: »Es gibt keine Norm, die auf ein Chaos anwendbar wäre. Die Ordnung muss hergestellt sein, damit die Rechtsordnung einen Sinn hat.«<sup>18</sup> Dabei ist wieder ausschließlich derjenige souverän, »der definitiv darüber entscheidet, ob dieser normale Zustand wirklich herrscht«.<sup>19</sup> Agamben bezeichnet Schmitts Souveränitätsbegriff als einen »Ort der äußersten Entscheidung«, als einen Grenzbegriff, der »sich weder außerhalb noch innerhalb des Rechts befindet«.<sup>20</sup> Souveränität ist insofern liminal, befindet sich also nirgendwo, währenddessen die *reine* oder *göttliche Gewalt* bei Benjamin »die [ist, die] absolut *außerhalb* und *jenseits* des Rechts steht und die als solche die Dialektik zwischen *rechtsetzender* und *rechtserhaltender Gewalt* durchbrechen könnte«.<sup>21</sup>

Die Gewalt selbst, durch die der Souverän entscheidet, tritt Schmitt zufolge nur im Ausnahmezustand in Erscheinung, wenn die *Normalität* aufgehoben ist: »Der Ausnahmefall offenbart das Wesen der staatlichen Autorität am klarsten. Hier sondert sich die Entscheidung von der Rechtsnorm, und (um es paradox zu formulieren) die Autorität beweist, dass sie, um Recht zu schaffen, nicht Recht zu haben braucht.«<sup>22</sup> Das wahre Wesen der souveränen Gewalt kann also nur in ihrer transgressiven Form ersichtlich werden, wenn die Normalität überschritten wird und der Ausnahmezustand herrscht.

Diesen Ansatz erklärt Schmitt zu einem metaphysischen Gesetz, durch das die verborgene Struktur der Ordnung aufgedeckt und sichtbar gemacht werden soll: »Die Ausnahme ist interessanter als der Normalfall. Das Normale beweist nichts, die Ausnahme beweist alles; sie bestätigt nicht nur die Regel, die Regel lebt überhaupt nur von der Ausnahme. In der Ausnahme durchbricht die Kraft des wirklichen Lebens die Kruste einer zur Wiederholung erstarrten Mechanik.«<sup>23</sup> Es liegt also nach Schmitt, anders als bei Benjamin, keine Dichotomie zwischen den »mythischen« und den »reinen« Gewalten vor. Die Gewalt, durch die eine *Entscheidung* getroffen wird, ist vollständig,

18 Carl Schmitt, Op. cit., S. 19.

19 Ebd., S. 19.

20 Agamben, Op. cit., S. 67.

21 Ebd., S. 65.

22 Schmitt, Op. cit., S. 19.

23 Ebd., S. 21.

und sie erscheint in ihrer Ganzheit nur im Ausnahmefall, wenn also die Ordnung bzw. Rechtsordnung überschritten ist, zwischen der Suspendierung und der Wiedereinsetzung der Ordnung.

Indem Benjamin zwischen den zwei Gewalten unterscheidet, verschränkt er die gesamte Rechtsordnung mit der mythischen Gewalt, die er als »verwerflich« bezeichnet: Die mythische Gewalt, »die der Mythos mit dem Recht bastardierte«<sup>24</sup>, befindet sich in einem Umlauf, in dem diese Gestaltung der Gewalt »durch die Unterdrückung der feindlichen Gegengewalten indirekt [sich] selbst schwächt. [...] Diese währt so lange, bis entweder neue Gewalten oder die früher unterdrückten über die bisher rechtsetzende Gewalt siegen und damit ein neues Recht zu neuem Verfall begründen.«<sup>25</sup> In dieser Laufbahn der Gewalt kann eine verwerfliche Gewalt durch eine andere abgelöst werden, die genauso verwerflich sein wird wie die ihr vorhergehende, denn beide sind der gleichen Form der Gewalt unterworfen. In dieser Dichotomie werden aber auch die Natur und der Charakter der mythischen Gewalt ersichtlich:

Die mythische Gewalt ist Blutgewalt über das bloße Leben um ihrer selbst, die göttliche reine Gewalt über alles Leben um des Lebendigen willen. Die erste fordert Opfer, die zweite nimmt sie an.<sup>26</sup>

Diese Gewalt, die Benjamin als »mythische Gewalt« bezeichnet, ist die Macht, die als »Gewalt über das Volk« verstanden werden kann.<sup>27</sup> Die Ausübung der Gewalt ist die Manifestation der Macht; gleichzeitig speist sich die Macht aus ihr. Der Mythos weiß von Fällern, in denen ein Gott schlicht dadurch die Macht erpresst, dass er die »Normalität« entstellt. Ein Beispiel dafür findet sich in der hethitischen Mythologie, als der Gott Telipinu, von dem alle sinnlichen und vegetativen Kräfte abhängen, aus Zorn die Welt durcheinanderbringt:

<sup>24</sup> Benjamin, Zur Kritik der Gewalt, S. 66.

<sup>25</sup> Ebd., S. 65.

<sup>26</sup> Benjamin, Zur Kritik der Gewalt, S. 63.

<sup>27</sup> Hannah Arendt unterscheidet zwischen Autorität, Macht und Gewalt. Wenn sie über das vorrevolutionäre Frankreich spricht, sieht sie dort keine Macht, sondern nur die Gewalt des absolutistischen Staates über das Volk: »Gerade Macht hatte in Frankreich niemand. Der König und die Bürokratie des absoluten Staatsapparats hatten Gewalt über das Volk, und diese Gewalt sollte nun durch die Revolution auf das Volk übertragen werden.« – Hannah Arendt, Über die Revolution. München 1963, S. 233.

Telipinu [floh im Zorn hinweg und rief]:

»Da gibt es nichts weiter zu verhandeln [...]« Den rechten Schuh zog er links an, den linken [Schuh zog er] rechts an.<sup>28</sup>

Vertauscht oder verletzt eine Gottheit die Regeln, so hat das für den gesamten Kosmos verheerende Folgen:

Nebel ergriff die Fenster, Dunst ergriff das Haus.

Im Herd ersticken die Scheite, auf dem Altar

Erstickten die Götter, im Pferch erstickten die Schafe, im Rinderstall erstickten die Rinder. Das Schaf verweigerte sich seinem Kalb.

Telipinu eilte hinweg. Getreide [...] und Sättigung trug er fort von Feld Und Wiese ins Moor hinein. Ja, Telipinu ging fort – im Moor Verbarg er sich. Da erhob sich über ihn eine Wasserlinse.

Daraufhin wuchs Korn und Spelt nicht mehr;

daraufhin begatteten sich Rinder, Schafe und Menschen nicht mehr – und die,

die bereits trächtig sind, können nicht mehr gebären.

Daraufhin vertrockneten die Gebirge, die Bäume vertrockneten, so dass Triebe nicht mehr hervorkamen,

die Weiden vertrockneten, die Quellen vertrockneten und im Lande entstand eine Hungersnot, so dass Menschen und Götter Hungers starben.<sup>29</sup>

Die höchsten Götter suchen Telipinu und besänftigen ihn. Nach erlesenen Opfergaben und einer rituellen Reinigung kehrt er wieder zurück, und mit ihm kommen auch die Normalität und Ordnung zurück: »Telipinu kehrte in sein Haus zurück und sorgte wieder für sein Land. Der Nebel liess das Fenster los, der Dunst liess das Haus los. Der Altar wurde für die Götter wieder in Ordnung gebracht [...]«<sup>30</sup>

Der Telipinu-Mythos lässt sich als eine mythologische Urform des Streiks lesen, bei dem ein Gott aus Zorn den gesamten Kosmos in einen Ausnahmezustand versetzt und die anderen Götter, darunter auch den obersten Gott, nämlich den Wettergott, dazu zwingt, ihm bestimmte Gefallen zu tun. Allerdings wird aus den hethitischen Keilschriftfragmenten nicht ganz klar ersichtlich, was der Grund für Telipinus Zorn ist und was er bezweckt.

<sup>28</sup> Volkert Haas, *Magie und Mythen im Reich der Hethiter*, S. 82.

<sup>29</sup> Haas, *Op. cit.*, S. 83.

<sup>30</sup> Ebd., S. 106.

Ein noch deutlicheres Beispiel findet sich in der germanischen Mythologie, in der ein Gott die anderen Götter durch eine beispiellose Opferhandlung erpresst und auf diese Weise unermessliche Macht erlangt. Der oberste Gott Odin bringt sich selbst als Opfergabe dar, um so die magische Macht der Runen zu erringen:

Ich weiß, dass ich hing am windigen Baum  
Neun lange Nächte,  
Vom Speer verwundet, dem Odin geweiht,  
Mir selber ich selbst,  
Am Ast des Baums, dem man nicht ansehen kann,  
Aus welcher Wurzel er spross.<sup>31</sup>

Durch die Maßlosigkeit seines Opfers wird Odin übermächtig und unterwirft sich alle anderen Götter. Dieser Fall stellt vielleicht die radikalste und maßloseste Form von *Hybris* dar, vermutlich auch insofern, als es keine höhere Instanz mehr gibt, die seine Tat verurteilen könnte.<sup>32</sup> Er ist gleichzeitig das Opfer, der »Opferpriester« und der Empfänger der Opfergabe. Seine Tat überschreitet die Grenze zur Nachvollziehbarkeit, und sie allein ist der Grund dafür, dass Odin undenkbar Macht erlangt. Einerseits ist es die Qualität des dargebrachten und angenommenen Opfers, die eine solche Quantität an Macht erzeugt. Andererseits ist es aber auch die Transgressivität der Tat, die jegliche »Normalität« außer Kraft setzt und die Kräfte neu verteilt. Der *Ausnahmezustand* wird durch die Transgression verhängt, wobei die ganze kosmische Ordnung entsetzt ist; um sie wiederherzustellen, wird noch mehr Macht benötigt, die der Souverän von seinen Untertanen erpresst.

In dieser Maßlosigkeit verraten sich die Geheimnisse der Macht, da das wahre Gesicht der Macht nur unter solchen unvorstellbaren Umständen sichtbar wird. Diese Macht besteht, solange ihr Opfer gebracht werden. Die Maßstäbe, an denen die Macht gemessen wird, hängen von den Maßstäben ab, die das Opfer setzt. Je maßloser und widersinniger das Opfer, desto ungeheurer die Macht, die aus ihr gewonnen wird. »Mimetisches Begehren« nach einer solchen Form der *Hybris* hat es in der Geschichte reichlich gegeben. Nicht zuletzt

<sup>31</sup> Die ältere Edda, 3, 139, 1–6.

<sup>32</sup> Vgl. Alexander Piatigorsky, *Mythological Deliberations*, S. 20.

zählen die Gräueltaten des 20. Jahrhunderts hierzu. Aber selbst wenn die Macht im Maß bleibt – die »Strategie der Macht« ist dennoch eine unendliche Opferhandlung, die das mythische Paradigma der Gewalt nachahmt und wiederholt. Das Opfer, die Opfertat und den Opferempfänger gibt es immer.

Es gibt keine Religion, keine Kultur, keine Ordnung, die nicht in vergossenem Blut, Opfer und Gewalt gründet. »Der Kosmos ist durchs Opfer geschaffen«, wie Walter Burkert sagt.<sup>33</sup> Das Abschlachten von Lebewesen ist der Grundstein des Universums, der vom obersten Souverän gelegt wurde; hier liegt die blutvergießende Macht des Ursprungs, die es dem Menschen ermöglicht, das Übersinnliche zu erleben und zu empfinden. »Grunderlebnis des ›Heiligen‹ ist die Opfertötung. Der homo religiosus agiert und wird sich seiner selbst bewusst als homo necans. Dies ist ja ›Handeln‹ schlechthin, ῥέζειν, operari – woraus das Lehnwort ›Opfer‹ übernommen ist –, eine Benennung, die den Kern dieses ›Handelns‹ euphemistisch verschweigt«,<sup>34</sup> so schreibt Burkert.

René Girard unterscheidet zwischen zwei Formen der Repräsentation, die in jedem Opferritus zutage treten:

Die erste wird von der Gründungsgewalt geliefert, die ein einziges Opfer an die Stelle der ganzen Gemeinschaft treten lässt; die zweite, einzig rituelle Stellvertretung lässt ein opferfähiges Opfer an die Stelle des versöhnenden Opfers treten. Die opferfähigen Kategorien zeichnen sich im wesentlichen dadurch aus, dass sie nicht eigentlich der Gemeinschaft angehören. Das versöhnende Opfer hingegen war Teil der Gemeinschaft. Wir haben das Ritualopfer als ungenaue Nachahmung der Gründungsgewalt definiert.<sup>35</sup>

Eine Illustration der narrativen Vorbilder dieser »Opfervertretungen« findet sich bei einem erneuten Blick auf »Enuma Elisch«. Hier ist Tiamat das Gründungsopfer. Durch ihre Tötung steigt Marduk zum König der Götter auf; aus ihrem Leichnam baut er sein Königreich auf, den Kosmos. Die erste Äußerung seiner Macht als Herrscher ist das Abschlachten von Kingu, des Anführers der chthonischen Armee,

<sup>33</sup> Walter Burkert, *Anthropologie des religiösen Opfers. Die Sakralisierung der Gewalt*, München 1983, S. 35.

<sup>34</sup> Walter Burkert, *Homo Necans*, S. 9–10.

<sup>35</sup> René Girard, *Das Heilige und die Gewalt*, Zürich 1987, S. 394.

der der neuen Ordnung als versöhnendes Opfer dargebracht wird. Das »versöhnende« Opfer ist der Sündenbock. In Krisenzeiten oder in Phasen politischer Unruhe besteht in Gemeinschaften die Drohung einer Rückkehr zum Chaos oder zumindest die Angst vor der Rückkehr des Chaos. Aus diesem Grund benötigen Gemeinschaften einen Sündenbock; er muss gefunden und bestraft werden. »Wer wars, der den Streit geschaffen [...] hat?«, fragt der richtende König Marduk und erläutert sein Vorhaben: »Seine Strafe will ich ihn tragen lassen, setzt euch beruhigt.« Hervorzuheben ist hier das Wort »Ruhe«, das im Gegensatz zur »Krise«, also Zerfall oder Angst vor dem Zerfall, die kosmische Harmonie beschreibt. Zur Eindämmung der Unruhen wird Kingu geopfert; aus seinem Blut wird der Mensch als Diener und Opfergeber für die Götter geschaffen. Dieses Prinzip sieht Girard im Ödipus-Mythos ebenso wie auch in der Passionsgeschichte verwirklicht.<sup>36</sup> Es muss immer jemanden geben, der für das »Übel« verantwortlich gemacht, verurteilt und bestraft werden kann. Ein Notstand bzw. Ausnahmezustand wird erst dann aufgehoben, nachdem die Schuldigen gefunden und vernichtet wurden. Es handelt sich hier nicht nur um einzelne mythologische Figuren, anhand deren sich die religiöse Bedeutung des Sündenbockphänomens erklären lässt, sondern um die endlose Zahl von Menschen, die im Lauf der Geschichte in einer Kategorie zusammengefasst, beschuldigt und anschließend ermordet wurden. Die blutige Gewalt, die als Opfergabe zum Zweck von Heilung und Erlösung verherrlicht wurde, beinhaltete auch die Dämonisierung der der Vernichtung Geweihten mit den immer gleichen Inhalten: Ihnen wurden sexuelle Ausschweifungen, Ritualmorde, Menschenfresserei, die geplante Verseuchung des Lebensraums und weltweite Verschwörungen unterstellt. Die Zielgruppen können stets neu definiert bzw. hergestellt werden: Die ersten Christen beschuldigte man der Unzucht und des Kannibalismus; die Grundlage dafür war, wie Carlo Ginzburg meint, »ein mehr oder minder absichtsvolles Missverständnis der Eucharistie« (»Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht esst und sein Blut nicht trinkt, habt ihr das Leben nicht in euch«, Johannes 6, 53).<sup>37</sup> Bereits im 5. Jahrhundert begann die Kirche mit fast gleichlautenden

<sup>36</sup> René Girard, *Der Sündenbock*, S. 148f.

<sup>37</sup> Carlo Ginzburg, *Hexensabbat*, S. 79.

Anschuldigungen zuerst die Heiden bzw. die zu Häretikern erklärten Sektenmitglieder zu verfolgen; nach deren Vernichtung wurden dann Leprakranke, Juden oder »Hexen« zu Zielscheiben.<sup>38</sup> Das Urteil wird aus der Machtposition heraus gesprochen und durch die »heilende« Gewalt vollstreckt. Die Macht äußert sich durch Gewalt, die auf eine Opferung abzielt.

Das Paradigma der Gewalt erschafft eine Ordnung der Macht, die nichts anderes als die Ökonomie, die Hausregeln (*oikonomia*) der Gewalt darstellt. Die Macht ist das Recht auf Gewalt; dabei repräsentiert oder imitiert der Machtinhaber den Demiurgen. Diese Imitation ist auch das paradigmatische Grundprinzip der sozialen Ordnung. Das »mimetische Begehren« (*désir mimétique*) kann letztendlich zur Imitation des Demiurgen führen. Jede soziale Organisation, von der staatlichen Gewalt bis hin zur Familie, die auf der Grundlage einer Machtstruktur funktioniert, wird von einem lokalen Demiurgen repräsentiert, der seine schöpferische Gewalt ausübt, indem er selbst den obersten, den »waltenden« Demiurgen repräsentiert. Der Souverän, der über den Ausnahmezustand entscheidet, und der Ehemann, der das jungfräuliche Blut seiner Gattin vergießt: Beide vertreten den Demiurgen bei seiner Tat, bei der Ausübung der Gewalt. Seine Repräsentation verschafft dem Repräsentierenden das Recht auf Gewalt. Auf diese Weise wird Macht erzeugt; und so kommt sie zum Ausdruck.

Am Ende seines oben genannten Aufsatzes spricht Benjamin über die Verwerflichkeit der mythischen Gewalt, die sich in der gesamten Rechtsordnung äußert, die sie vorschreibt und die gleichzeitig für den Erhalt dieser Ordnung steht:

Verwerflich aber ist alle mythische Gewalt, die rechtsetzende, welche die schaltende genannt werden darf. Verwerflich auch die rechtserhaltende, die verwaltete Gewalt, die ihr dient. Die göttliche Gewalt, welche Insignium und Siegel, niemals Mittel heiliger Vollstreckung, mag die waltende heißen.<sup>39</sup>

Die »waltende Gewalt« von Benjamin ist nicht konvertierbar, kann also nicht als Mittel umgesetzt und aufgegriffen werden. Sie lässt sich auch nicht mit Gewissheit erkennen. Sie ist »reine Medialität«,

<sup>38</sup> Vgl. Ginzburg, Op. cit., S. 67ff.

<sup>39</sup> Benjamin, Op. cit., S. 66.

wie Anselm Haverkamp deutet: »Die ›göttliche Gewalt‹ vom Ende der *Kritik der Gewalt* kann göttlich nur genannt werden, sofern des Souveräns Gewalt sie in ihrer ›reinen‹ Medialität repräsentiert – auf der Bühne.«<sup>40</sup>

Die »waltende Gewalt« als »Insignium und Siegel«, die Benjamin zufolge jenseits der Repräsentation zu denken ist, wird insofern auf die personifizierte Souveränität übertragen. Das ist es, was mit »Politischer Theologie« gemeint ist. Die »waltende Gewalt« auf die Bühne der Repräsentation zu bringen, ist die Aufgabe der politischen Theologie – einer narrativen Strategie, die nicht nur die Regeln der Repräsentation vorschreibt, sondern auch für ihre Glaubwürdigkeit sorgt.

#### 4.2 Der Demiurg und sein Repräsentant: Das genealogische Legitimationsprinzip

Die Macht des Ursprungs ist keine Abstraktion, sondern eben jene Antriebskraft, die jeden sozialen und politischen Organismus organisiert und bewegt. Sie entfaltet sich zwar auf der Erde, ist aber, ebenso wie der Ursprung, nicht ganz »irdisch«. Carl Schmitt, der den antiken Begriff der »Politischen Theologie« für das 20. Jahrhundert neu geprägt hat, schreibt: »Ob nur Gott souverän ist, das heißt derjenige, der in der irdischen Wirklichkeit widerspruchslos als sein Vertreter handelt, oder der Kaiser oder der Landesherr oder das Volk, das heißt diejenigen, die sich widerspruchslos mit dem Volk identifizieren dürfen, immer ist die Frage auf das Subjekt der Souveränität gerichtet, das heißt die Anwendung des Begriffs auf einen konkreten Tatbestand.«<sup>41</sup> Die Tatbestände ändern sich, was aber unverändert bleibt, ist das Prinzip der Repräsentation.

Es handelt sich dabei um eine wechselseitige Repräsentation: Die »waltende Gewalt« kann insofern »Insignium und Siegel« sein, als sie auf der Bühne der Repräsentation aufgeführt, also auf der Erde verortet und vertreten wird. Sie braucht daher immer jemanden, den

<sup>40</sup> Anselm Haverkamp, Ein unabwerfbarer Schatten: Gewalt und Trauer in Benjamins *Kritik der Gewalt*, in: *Gewalt und Gerechtigkeit: Derrida-Benjamin*, hrsg. von Anselm Haverkamp, Frankfurt am M. 1994, S. 162–184, hier S. 168.

<sup>41</sup> Schmitt, *Politische Theologie*, S. 16–17.

sie zum Signifikanten erklärt. Der Empfänger dieser Signaturen der Macht ist ebenfalls ein Souverän, da er die göttliche Gewalt repräsentiert, die seine eigene Macht legitimiert. In einem rituellen Text sagt ein hethitischer König: »Mir, dem König, haben die Götter – der Sonnengott und der Wettergott das Land und mein Haus verliehen. Und ich schütze mein Land und mein Haus.«<sup>42</sup> Also ist er, der König, der oft selbst in den Stand einer Gottheit erhoben wird, der Gesandte bzw. Vertreter der Götter. Er vermittelt seinen Untertanen den Willen der Götter, der durch seine Macht auf die Menschen übergeht. Dafür trägt der Souverän ein Zeichen, das nicht von dieser Welt ist.

Das vielleicht deutlichste Beispiel für die Repräsentation der Macht durch das göttliche »Insignium« findet sich im zweiten Gesang der Ilias:

Endlich saß nun das Volk und hielt sich still auf den Sitzen  
Ohne Geräusch, da erhob sich der mächtige Fürst Agamemnon  
Samt dem Zepter; das hatte Hephaistos kunstvoll gebildet;  
Und Hephaistos schenkte es Zeus, dem Herrscher Kronion,  
Zeus aber schenkte es fort seinem Boten, dem Argoserwürger,  
Hermes, der Fürst, wieder gab es dem rossentummelnden Pelops,  
Pelops gab es Atreus weiter, dem Hirten der Völker,  
Atreus ließ es verscheidend dem herdenreichen Thyestes,  
Aber Thyest' hinterließ es zu tragen dem Herrn Agamemnon,  
Viele Inseln und Argos ganz damit zu beherrschen.  
Darauf stützte sich dieser und sprach zum Volke von Argos.<sup>43</sup>

Agamemnons Zepter, auf das »dieser sich stützte«, ist das göttliche Insignium, das seinen Besitzer als »mächtigen Fürsten« legitimiert. Diese Legitimation enthält einen Verweis auf das legitimierende Prinzip selbst, in dem die Legitimität einer Person begründet liegt. Es handelt sich nicht einfach um einen Gegenstand, der ein bloßes Symbol ist; im Vordergrund stehen seine Herkunftsgeschichte, die Namen seiner vorherigen Besitzer und ihre Signaturen, die in diesen Gegenstand eingeschrieben sind. Diese Genealogie verleiht

<sup>42</sup> Keilschrifturkunden aus Bogazköi, 29, 1, 17–20. Vgl. Oliver R. Gurney, *Hittite Kingship*, in: *Myth, Ritual and Kingship. Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and Israel*, hrsg. von S. H. Hooke, Oxford 1960, S. 105–122, hier S. 114.

<sup>43</sup> Homer, *Ilias*, 2, 99–109, aus dem Griechischen übersetzt von Johann Heinrich Voss, Darmstadt 1960, S. 23–24.

dem Zepter und seinem aktuellen Besitzer die Bedeutung, die seine Macht und Autorität legitimiert. Das heißt, dass der Souverän über einen legitimen Zugang zur »waltenden Gewalt« verfügt, der ihre Stellvertretung überhaupt ermöglicht. Dieser Weg ist die Genealogie, durch die ein Mensch nicht nur mit seinen Herkunftsgenossen und Vorfahren, sondern mit den Ursprungsmächten selbst in Verbindung bleibt. Je erhabener die Genealogie ist, desto überzeugender ist der Machtanspruch eines Geschlechts oder einer Person, die zu diesem Geschlecht gehört.

In den primitiven Gesellschaften haben Herrschaftsstrukturen und Hierarchien einen explizit genealogischen Inhalt, wobei in den meisten Fällen die Stellung eines Clans oder einer Person im Verhältnis zum Ursprung entscheidend ist. Innerhalb eines Stammes erhalten die Ältesten dadurch ihre Autorität, dass sie »nahe zu den Ahnen« stehen. Auch die einzelnen Clans innerhalb eines Stammes begründen ihre Herrschaft, indem sie behaupten, mit den Göttern und anderen Ursprungsmächten besonders nah verwandt zu sein.<sup>44</sup> Mit dieser Behauptung beansprucht ein Geschlecht nicht nur das Alleinrecht auf die Repräsentation der »waltenden Gewalt«, sondern nutzt sie gleichzeitig als Grundlage der Dynastiegründung.

Der Begriff »Dynastie« wird von dem griechischen Verb *δυναστεύω* (»herrschen«, »Macht besitzen«) abgeleitet, das für die freien Bürger der griechischen Polis, wie etwa für den Athener Thukydides, negativ konnotiert und fast gleichbedeutend mit Tyrannei war.<sup>45</sup> Die demokratische Ordnung schloss das Urheberrecht einer Sippe auf die ganze Macht des Ursprungs von Anfang an aus; trotzdem verlor das genealogische Prinzip nicht seine Gültigkeit, und die Macht war nach wie vor von heiliger Herkunft.

Auf jeder Stufe der gesellschaftlichen Entwicklung ist die Macht von sakraler Bedeutung, da sie mit dem Heiligsten, mit den Ursprungsmächten verknüpft ist. Nach Georges Balandier ist die Sakralisierung der Macht die einzige Möglichkeit, die Ordnung zu erhalten:

<sup>44</sup> Georges Balandier, *Politische Anthropologie*, S. 92–93.

<sup>45</sup> Vgl. Helmut Berve, *Wesenszüge der griechischen Tyrannis*, in: *Gestaltende Kräfte der Antike*, München 1966, S. 208–231, hier S. 210.

Das Verhältnis von Macht und Gesellschaft [...] ist seinem Wesen nach sakral, denn jede Gesellschaft verknüpft ihre eigene Ordnung mit einer sie transzendierenden Ordnung, die sich bei den traditionellen Gesellschaften bis zum Kosmos erweitert. Die Macht wird deshalb geheiligt, weil jede Gesellschaft ihren Ewigkeitswillen bekräftigt und die Rückkehr zum Chaos als ihren Tod fürchtet.<sup>46</sup>

Die Sakralisierung der Macht ist der wichtigste Bestandteil der kosmogonischen Narration, aus der sich auch die politischen Ordnungen ableiten. Die Kosmogonie ist die ursprüngliche Form aller »politischen Theologien«, die jede politische Ordnung auf das kosmische oder kosmologische Paradigma gründet.<sup>47</sup> Die Sakralität, die Göttlichkeit der Macht, rechtfertigt und sichert die nach der kosmischen Analogie geschaffene Ordnung. Daher kann auch jede Widersetzung gegen die Macht als Angriff auf die göttliche Ordnung, als Sakrileg verstanden werden.<sup>48</sup>

Das mesopotamische Staatswesen geht noch weiter und lässt sich direkt von den Göttern regieren: »Für sie ist der einzige wahrhaft souveräne und von fremder Beeinflussung unabhängige Staat derjenige, den das Universum selbst konstruiert – der von der Götterversammlung regierte Staat.«<sup>49</sup> Der eigentliche Landesherr ist die oberste Gottheit selbst. Diese Gottheit dankt jedoch nach dem Dynastiewechsel ab und überlässt ihren Platz dem neuen, von der regierenden Dynastie zur obersten Gottheit erklärten Gott. So wurde nach dem Aufstieg Babylons auch der oberste Gott Babylonien, Marduk, zum König aller Götter und löste den bisherigen sumerischen Götterkönig Enlil ab.<sup>50</sup> Dementsprechend hat die politische Änderung eine Neuverfassung der Theologie zur Folge, denn der Machtwechsel findet im Himmel statt. Der Himmel ist auch der einzige Ort, an dem die Macht zuhause ist. Mit der Entstehung des Königtums steigt die Macht aus dem Himmel herab:

<sup>46</sup> Balandier, *Op. cit.*, S. 111.

<sup>47</sup> Vgl. Eric Voegelin, *Ordnung und Geschichte*, Bd. 1 – Die kosmologischen Reiche des Alten Orients – Mesopotamien und Ägypten, München 2002, S. 28, 55, 62.

<sup>48</sup> Vgl. Balandier, *Op. cit.*, S. 121.

<sup>49</sup> Frankfort u. a., *Frühlicht des Geistes*, S. 204.

<sup>50</sup> Ebd., S. 213–214.

Als das Königtum vom Himmel herabkam  
War in Eridu das Königtum.  
In Eridu war Alulim König.<sup>51</sup>

Eridu war der erste sumerische Stadtstaat und insofern der Geburtsort des mesopotamischen Staatswesens. In dem oben zitierten Text wird das Königtum durch die Sintflut unterbrochen:

Danach brach die Flut herein,  
Nachdem die Flut beendet war, stieg das Königtum wieder vom Himmel herab.

Nach dieser Darstellung ist das Königtum ein himmlisches Muster der Lebensorganisation der Menschen, das vom Himmel verliehen und auch wieder zurückgenommen wird. Dabei spielen die Menschen selbst überhaupt keine Rolle. Henri Frankfort fasst das frühmesopotamische Königtumskonzept so zusammen: »Royalty was something not of human origin but added to society by the gods; the king was a mortal made to carry superhuman charge which the gods could remove at any time, to bestow it upon another.«<sup>52</sup>

Diese Vorstellung ändert sich allerdings mit der Zeit. 2400 Jahre v. Chr. entsteht das erste Weltreich von Akkad. Der Gründer lässt die Geschichte seiner Geburt und seines Aufstiegs als Legende aufzeichnen:

Sargon, der mächtige König, der König von Akkad, bin ich. Meine Mutter war eine Gottesherrin, meinen Vater kannte ich nicht.[...] Es empfing mich die Mutter, die Gottesherrin, im Geheimen gebar sie mich, setzte mich in ein Kästchen aus Schilf, mit Erdpech verschloß sie meine Tür, übergab mich dem Flusse; ohne über mich hinwegzugehen, hob der Fluss mich empor, zu Akki, dem Bewässerer, brachte er mich. Akki, der Bewässerer holte mich herauf. Akki, der Bewässerer, nahm mich zum Sohne an und zog mich auf. Akki, der Bewässerer, machte mich zu seinem Gärtner. Während ich Gärtner war, gewann Istar mich lieb, und ich übte die Königsherrschaft aus. Die schwarzköpfigen Menschen beherrschte und regierte ich.<sup>53</sup>

51 Altorientalische Texte zum Alten Testament, S. 147.

52 Henri Frankfort, *Kingship and the Gods*, S. 237–238.

53 Altorientalische Texte, S. 234.

Der einst sterbliche Mensch, der König, ist in diesem Text zum Heros aufgestiegen, dessen Herkunftsgeschichte den Legenden von Perseus oder Moses ähnelt. In einer Hymne bekommt Sargon die Königswürde von dem obersten Gott Enlil verliehen: »Als darauf Enlil Scharrukin [Sargon – G. M.], dem König vom Akkade, von unten bis oben Herrschaft und Königtum verliehen hatte.«<sup>54</sup> Sargons Enkel Naram-Sin erhebt sich nun zum Gott: Er setzt in seinen Texten das Determinativ des Gottes *Dingir* vor seinen Namen und trägt die Hörnerkrone, die bislang ein den Göttern vorbehaltenes Insignium war.<sup>55</sup>

Durch die Vergöttlichung des Königs entstand und verbreitete sich die Vorstellung, die in der Religionswissenschaft als »das sakrale Königtum« bezeichnet wird.<sup>56</sup> Hier sind zwei Aspekte hervorzuheben: Zum einen die genealogische Verbindung des Königs und seines Geschlechts mit der Gottheit, zum anderen die Gleichsetzung des Königs mit dem Demiurgen auf eine performative Weise, da die Symbolik der Macht die Kosmogonie repräsentiert.

Das wohl bekannteste Beispiel der Genealogisierung der Göttlichkeit eines Herrschers stammt aus Ägypten. Von entscheidender Bedeutung ist hier, dass der Pharao die Bezeichnung »Sohn des Re«, also des Sonnengottes, erhält:

In der Mythologie war Re's einziger Sohn zwar der Luftgott Schu, aber der Pharao wurde ebenfalls zu seinem Sohn gemacht, weil es seine spezifische Aufgabe war, sich um Re's wichtigste Anliegen zu kümmern – nämlich das ägyptische Land zu regieren.<sup>57</sup>

Das bedeutet, dass die Gottheit auf erbschaftlich-genealogische Weise durch ihren »Sohn« vertreten wird. Die göttliche Abstammung legitimiert die königliche Macht. Der Pharao regiert nach dem Bilde des Gottes, indem er ihn vertritt.<sup>58</sup> In einem ägyptischen Text wird die Stellung des Königs im Kosmos folgenderweise geschildert:

54 Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete, eingeleitet und übersetzt von Adam Falkenstein und Wolfram von Soden, Zürich 1953, S. 187.

55 Wolfram von Soden, Herrscher im Alten Orient, Berlin 1954, S. 15–17.

56 Geo Widengren, Religionsphänomenologie, S. 360f.

57 Frankfurt u. a., Op. cit., S. 81.

58 Vgl. Frankfurt, Kingship and the Gods, S. 150.

Re hat den König eingesetzt auf der Erde der Lebenden  
für immer und ewig,  
um den Menschen Recht zu sprechen und die Götter zufriedenzustellen,  
um die Ma'at zu verwirklichen und das Chaos zu vertreiben.<sup>59</sup>

Jan Assmann nennt dieses Prinzip die »Theologie der Repräsentation«: »Gott – so müssen wir den ersten Satz verstehen – hat den König auf Erden als seinen Stellvertreter, Repräsentanten eingesetzt.«<sup>60</sup> Dabei ist die Bedeutung des ägyptischen Begriffs *Ma'at* wichtig, der als »Ordnung«, »Wahrheit« und »Gerechtigkeit« übersetzt wird.<sup>61</sup> Die Identifikation des Königs mit *Ma'at* macht ihn gottgleich und »eines Leibes mit Gott«, wie in einem anderen ägyptischen Text behauptet wird.<sup>62</sup>

Die leibliche Verwandtschaft des Souveräns mit dem jeweiligen Gott bildet das genealogische Paradigma der Machtrepräsentation. Bis zur Abschaffung der Monarchie trug der Kaiser von China den Titel »Sohn des Himmels«, und Alexander der Große wurde zu Zeus' Sohn erklärt. Kaiser Oktavian Augustus bekam den Titel *divi filius* verliehen<sup>63</sup>, dementsprechend war auch sein Adoptivsohn Tiberius ein Sohn Gottes. Das Konzept der göttlichen Abstammung des Herrschers ist in den archaischen und antiken Gesellschaften universal.<sup>64</sup> Auch Jahwe sagt zu König David:

Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt.  
Bitte mich, so will ich dir Völker zum Erbe geben  
Und die Welt Enden zum Eigentum.  
Du sollst sie mit einem eisernen Zepter zerschlagen,  
wie Töpfe sollst du sie zerschmeissen. (Psalter 2, 7–9)

Die leibliche Nähe des Königs zu Gott oder alternativ seine Aus-  
erwählung durch Gott bringt die symbolische oder rituelle Iden-  
tifizierung des Königs mit dem Demiurgen mit sich. Während des

59 Zitiert nach: Jan Assmann, *Herrschaft und Heil*, S. 37.

60 Assmann, *Op. cit.*, S. 38.

61 Vgl. Jan Assmann, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 1990, S. 15f.

62 Assmann, *Herrschaft und Heil*, S. 38.

63 Angela Pabst, *Comitia Imperii. Ideelle Grundlagen des römischen Kaisertums*, Darmstadt 1997, S. 153.

64 Vgl. Widengren, *Religionsphänomenologie*, S. 362–364.

babylonischen Neujahrsfestes *Akitu* ist der König kein Repräsentant des Gottes, sondern der Gott selbst, der während des Festes das Chaos bezwingt und den Kosmos schafft.<sup>65</sup> Arthur Maurice Hocart sieht die Schöpfungsriten in den Thronzeremonien der archaischen Gesellschaften gespiegelt. Die Thronbesteigung des Königs ist durch eine kosmogonische Symbolik gekennzeichnet, in der der König mit dem Demiurgen gleichgesetzt wird.<sup>66</sup>

Hier muss angemerkt werden, dass der Thron in einigen rituellen Texten als das wichtigste Machtsymbol der chthonischen Herkunft präsentiert wird. Bei den Hethitern war der Thron eine weibliche Gottheit.<sup>67</sup> In einem hethitischen Text sagt der König: »Mir, dem König, hat der Thron aus dem Meer die Macht und den Königswagen hergebracht.«<sup>68</sup> Auf dem Meeresgrund liegt ein Gefäß, in dem das Leben des Königs geschützt ist, und »die Königsjahre [...] haben keine Grenze, keine Zahl.«<sup>69</sup> So ist der auf dem Thron sitzende König durch diese Symbolik als der Demiurg gekennzeichnet, der das Chaos unterbindet und beherrscht. Dafür sprechen auch Schlangen- oder Drachendarstellungen am Thron, die ein sehr verbreitetes Motiv sind.<sup>70</sup> Der Thron des Königs ist der Thron des Gottes.<sup>71</sup> Der weibliche Thron und damit die chthonische Symbolik der Macht verweist auf die demiurgischen Fähigkeiten des Königs, der das Chaos zähmt und es wie ein Weib unter Kontrolle hat. Dies führt uns wieder zu dem kosmogonischen bzw. eschatologischen Kampf des Gottes mit dem Ungeheuer. In diesem kosmischen Kampf vertritt der Souverän, der die demiurgischen Insignien trägt, die Gottheit auf Erden.

65 Vgl. Frankfort, *Kingship and the Gods*, S. 314f.

66 A. M. Hocart, *Kingship*, Oxford 1970, S. 189; ders., *Kings and Councilors: An Essay in the Comparative Anatomy of Human Society*, Chicago and London 1970, S. 86f.

67 Владислав Ардзинба, *Ритуалы и мифы древней Анатолии*, (Wladislaw Ardzinba, *Rituale und Mythen im alten Anatolien*), Moskau 1982, S. 87.

68 Keilschrifturkunden aus Bogazhköi, 29, 1, 23–25.

69 Hans G. Güterbock, *Hittite Mythology*, in: *Mythologies of the Ancient World*, Edited by Samuel Noah Kramer, S. 139–180, hier S. 149.

70 Vgl. Hans Egli, *Das Schlangensymbol. Geschichte. Märchen. Mythos*, Düsseldorf 2003, S. 174f.

71 Widengren, *Op. cit.*, S. 389.

Das Motiv des »Kampfes« ist signifikant für die Macht, die insofern den Urkampf des Gottes mit dem Ungeheuer darstellt. Es ist kein Zufall, dass sich jede neue Ordnung in einer kosmogonischen Symbolik artikuliert; das beweist nicht zuletzt der Überlieferung zufolge ein nicht erhaltenes Bild des ersten christlichen Kaisers Konstantin des Großen. Der Kirchenvater und Hofhistoriker Eusebius von Caesarea beschreibt in seinem Buch »Über das Leben des seligen Kaisers Konstantin« (Buch 3, Kap. 3), wie Konstantin der Große befahl, ihn in der Gestalt eines Drachentöters zu verewigen:

Das Zeichen der Erlösung war auf dem Bilde über seinem [Konstantins – G.M.] Haupte angebracht, während er das feindliche und verderbliche Ungeheuer, das durch die gottlosen Tyrannen die Kirchen Gottes bedrängt hatte, in der Gestalt eines Drachens in den Abgrund der Hölle stürzen ließ; denn als Drachen und gewundene Schlange haben das Ungeheuer die Aussprüche in den Schriften der Propheten Gottes bezeichnet. Darum ließ auch der Kaiser den Drachen zu seinen und seiner Söhne Füßen mitten im Leibe von einem Geschosse durchbohrt und in die Tiefen des Meeres geschleudert in Wachsmalerei darstellen, dass jedermann ihn sehen konnte; denn damit wollte er auf den unsichtbaren Feind des Menschengeschlechtes hinweisen, der, was er ebenfalls durch das Heil bringende Zeichen über seinem Haupte darstellen ließ, durch die Kraft dieses Zeichens in den Abgrund des Verderbens gestürzt worden ist. Das deutete das farbenprächtige Bild an; ich aber musste staunen über die hohe Einsicht, mit der der Kaiser auf Eingebung Gottes gerade das im Bilde veranschaulichen ließ, was das Wort der Propheten über dieses Untier einmal so ausgesprochen hat: »Bringen wird Gott das Schwert, das große und furchtbare, über den Drachen, die gewundene Schlange, über den Drachen, die fliehende Schlange, und töten wird er den Drachen im Meere.«<sup>72</sup>

Das von Eusebius angeführte Zitat stammt von dem Propheten Jesaja (27, 1) und beschreibt Jahwes Kampf mit Leviathan. Das Meer ist, wie Otto Kaiser bemerkt, das Urmeer, der Meeresdrache, der Gegner des Demiurgen im alttestamentarischen kosmogonischen Mythos, aus dem sich einerseits die jüdisch-christliche Eschatologie<sup>73</sup> und andererseits die politische Theologie entwickelte, deren Wur-

<sup>72</sup> Eusebius von Cäsarea, *Ausgewählte Schriften*, aus dem Griechischen von Johannes Maria Pfättisch, Kempten und München 1913, S. 98.

<sup>73</sup> Vgl. Otto Kaiser, *Der Prophet Jesaja. Das Alte Testament Deutsch*, Bd. 18, S. 177–179.

zeln im schöpfungsmithischen Paradigma liegen. Auf diese Weise tritt bei dem christlichen Kaiser das kosmogonische Kampfsujet in Erscheinung, indem er die Stellung des Demiurgen einnimmt und ihn repräsentiert.

Die christliche politische Theologie tritt bei ihrer Thronbesteigung als Repräsentation einer Gewalt an, die »Kriege bewirkt und leitet«. <sup>74</sup> Sich der Macht, die von Gott kommt, zu widersetzen, bedeutet, sich Gott selbst zu widersetzen. Dieses Grundprinzip der christlichen politischen Theologie, das auf das 13. Kapitel des Römerbriefs zurückgeht, enthält ein Element, das vielleicht noch mehr über die Natur dieser Macht verrät. Es ist bemerkenswert, dass das Wort für »Macht« oder »Obrigkeit« im griechischen Original des Römerbriefs ἐξουσία lautet, was »Gewalt« oder »Gewalttätigkeit« bedeutet. Dieses Wort steht neben ἀρχή (»Herrschaft«) und βασιλεία (»Königtum«) auch für die staatliche Gewalt. <sup>75</sup> Die Semantik dieses Wortes als abstrakte Gewalt oder Gewalttätigkeit verweist jedoch möglicherweise auf die ursprüngliche Gleichsetzung des Göttlichen mit der Gewalt als demiurgische »Manifestation des göttlichen Daseins«. Diese Gewalt reproduziert eine hierarchische Weltordnung der Unterordnung:

Jede Seele soll sich den Gewalten, den überlegenen, unterordnen!  
Denn nicht ist Gewalt wenn nicht von Gott,  
die Seienden aber von Gott geordnet sind sie.  
So dass, wer sich wider der Gewalt ordnet,  
der Anordnung Gottes widersetzt er sich.  
Die sich aber widersetzen,  
werden sich selbst Urteil nehmen (Römerbrief 13, 1–3). <sup>76</sup>

So kann auch die ikonographische Gleichsetzung Konstantins mit dem Demiurgen als eine Art Interpretation des Römerbriefs 13, 1–3 verstanden werden. Konstantin als Vorbild aller christlichen Herrscher versteht Gott als die kriegerische Urgewalt der Schöpfung, der sich alles unterordnet und auf deren Erhalt diese Unterordnung abzielt.

<sup>74</sup> Adolf von Harnack, *Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1905, S. 11.

<sup>75</sup> Hubert Cancik, »Alle Gewalt ist von Gott«, S. 56.

<sup>76</sup> Übersetzung von Hubert Cancik: *Op. cit.*, S. 53.

Auf die Gewalt der Unterordnung, die von Gott ausgeht und sich durch den Kaiser entfaltet, verweist die Sendung Konstantins, die er in einem Brief aus dem Jahr 325 als »die Erneuerung (ἀνανέωσις) der Welt« bezeichnet.<sup>77</sup> Im Jahre 330 lässt er allerdings seine eigene Statue in der Gestalt des Sonnengottes Helios (Sol invictus) auf dem *Forum Constantini* in Konstantinopel errichten. Theodor Preger, der sich mit den kaiserlichen Kolossen beschäftigt hat, schreibt darüber Folgendes: »Der Kaiser, der die welthistorische Bedeutung des Christentums erkannt hat, ist so wenig Christ, dass er fünf Jahre nach dem nicaeischen Concil, dem er präsierte, sich selbst als Helios darstellen lässt. [...] Und viele Christen, darunter ein christlicher Kaiser, schrecken nicht davor zurück, die Statue eines Menschen zu verehren, der sich selbst vergötterte.«<sup>78</sup> Franz Dölger sieht hier die Verschränkung der neuen Stellung des christlichen Kaisers mit dem Kaiserkult, dem die von Konstantin durch das Wort *victor* (»Sieger«, »siegreich«) modifizierte Bezeichnung des Helios, nämlich das Adjektiv *invictus* (»unbesiegt«), zugefügt worden war: »Sonnenkult und Kaiserkult haben sich also am Konstantin-Helios-Bild in Konstantinopel zusammengefunden.«<sup>79</sup> Laut Heinz Kraft versuchte Konstantin, sich als »Abbild der Sonne, der Mittlerin zwischen Gott und der Welt«, darzustellen.<sup>80</sup> Etwas mildere Töne finden sich bei Joseph Vogt, der versucht, die riesige Porphyrsäule mit der vergoldeten Kolossalstatue von Konstantin als eine Form der Synthese zwischen Heidentum und Christenheit zu interpretieren, nämlich einerseits als Erinnerung an den Schutzgott Sol und andererseits als Verweis auf Christus als »die Sonne der Gerechtigkeit«. Unter der Säule jedoch sollen »Reliquien und andere heilige Gegenstände der christlichen Religion« aufbewahrt gewesen sein, was letztlich dazu führte, dass die Christen diese Säule nach Konstantins Tod kultisch verehrten.<sup>81</sup> Auch bei dem Hofhistoriker und Kirchenvater Eusebi-

77 Paul Veyne, *Als unsere Welt christlich wurde*. München 2008, S. 59.

78 Theodor Preger, *Konstantinos-Helios*, *Hermes* 36 (1901), S. 469.

79 Franz Dölger, *Sol Salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum*. Liturgiegeschichtliche Forschungen, Heft 4/5, Münster 1925, S. 68.

80 Heinz Kraft, *Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung*. Tübingen 1955, S. 158.

81 Joseph Vogt, *Constantin der Große und sein Jahrhundert*, München 1960, S. 216.

us wird Konstantin mit der Sonne verglichen: »Wie die über dem Erdball aufgehende Sonne neidlos allen die Strahlen ihres Lichtes spendet, gerade so ließ Konstantin, der mit Sonnenaufgang aus dem kaiserlichen Palaste hervortrat, wie um zugleich mit der Leuchte am Himmel zu erscheinen, über alle, die vor sein Angesicht kamen, die Lichtstrahlen der ihm eigenen Güte leuchten.«<sup>82</sup>

In dieser Darstellung des ersten christlichen Kaisers als Abbild der Sonne artikuliert sich, wie Ernst Kantorowicz deutet, die Verklammerung des monotheistischen Christentums mit der römischen Weltherrschaftsvorstellung durch das Symbol der ἀνατολή (der »aufgehenden Sonne«), das nun sowohl die kaiserliche Macht als auch den »Aufstieg« Christi beschrieb. Das Christentum »verkürzte die Idee der kaiserlichen Sonnen-Herrschaft nicht, sondern gab im Gegenteil dem alten Bild neue Kraft. Der christliche Herrscher – Gottes höchster *hyparchos* auf Erden, gleich nach Christus als Gottes *hyparchos* im Himmel – wurde der *christomimetes* par excellence, d. h. er allein war es, der Christus, den Beherrscher des Universums, nachahmte, verkörperte, ja sogar kultisch darstellte.«<sup>83</sup>

Die Gleichsetzung des Herrschers mit dem Gott äußerte sich auch im römischen Herrscherkult: Kaiser Domitian ließ den Kaiser von Rom durch den Senat und das Volk zum *dominus et deus* erklären. Im Jahr 295 n. Chr. erließ Diokletian ein Edikt, in dem er die Verehrung des Kaisergottes verlangte. Das Christentum korrigierte dieses Paradigma und machte den Herrscher zum *Deus per gratiam*, Gott durch Gnade, oder zur *imitatio Dei*, dem irdischen Pendant.<sup>84</sup> Weil der Herrscher Gott rituell nachahmt, ist seine Macht auch die des Gottes. Die Göttlichkeit der Macht steht für die Unverletzbarkeit der irdischen Ordnung. Der Herrscher in seiner Doppelnatur als Gott und Mensch vereinigt die beiden Sphären. Geo Widengren fasst dieses Prinzip folgenderweise zusammen:

<sup>82</sup> Eusebius, Op. cit., S. 35.

<sup>83</sup> Ernst Kantorowicz, ἌΝΑΤΟΛΗ ΤΟΥ ΔΕΣΠΟΤΟΥ, in: Das byzantinische Herrscherbild, hrsg. von Herbert Hunger, Darmstadt 1975, S. 258–280, hier S. 260.

<sup>84</sup> Kantorowicz, Die zwei Körper des Königs, S. 106f.

Auf Erden nimmt also der König eine Stellung ein, die der des Hochgottes im Himmel entspricht. Als Sohn und Repräsentant des Hochgottes steht er in unmittelbarer Verbindung mit dem Hochgott, er ist ›Sohn des Himmels‹. Der König ist auf Erden der ›Gesandte‹ des Himmelsgottes, er steht als Mittler zwischen Gott und Menschen. Deshalb ist er ›der große Mensch‹, ebenso wie er Gott ist.<sup>85</sup>

Die Repräsentierbarkeit des Gottes in der Figur des alleinigen Souveräns ist der politische Aspekt sowohl des Hochgottglaubens als auch des Monotheismus: Eine »waltende Gewalt« im Himmel, ein lenkender Souverän auf Erden. Aristoteles wollte dieses Prinzip metaphysisch begründen: »Dem Ersten aber ist nichts entgegengesetzt.« Das heißt auch: »Nimmer ist gut eine Vielherrschaft; nur Einer sei Herrscher!«<sup>86</sup> Die Übertragung dieser Vorstellung in die politische Theologie bedeutet Jan Assmann zufolge, dass die Einheit der Herrschaft der Einheit des Landes gleicht.<sup>87</sup> In der Figur des Herrschers wird nicht nur das Land geeint; auch die Geschichte des Landes wird durch ihn präsent. »Der Souverän repräsentiert die Geschichte«, wie Walter Benjamin sagt: »Er hält das historische Geschehen in der Hand wie ein Szepter. Diese Auffassung ist alles andere als ein Privileg der Theatraliker. Staatsrechtliche Gedanken liegen ihr zugrunde.«<sup>88</sup> Die historische Kontinuität der politischen Theologie, in der das Staatsrecht mit Mystik und Mythos verschmilzt, wird durch die dynastische Kontinuität am Leben erhalten,<sup>89</sup> die letztendlich wieder zum Ursprung und zu seinen Mächten führt.

Durch den Herrscher wird also auch die einheitliche Macht des Ursprungs, das Ursprungsparadigma, wieder präsent. Die Vorstellung der Äquivalenz zwischen Souverän und Gott ist zugleich auch die das grundlegende Konzept des politischen Universalismus. Die politische Theologie soll zwischen den beiden Polen vermitteln.

85 Widengren, *Op. cit.*, S. 393.

86 Aristoteles, *Metaphysik*, Buch 12, Kapitel 10, 1076 a 5.

87 Assmann, *Herrschaft und Heil*, S. 290.

88 Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, S. 47.

89 Vgl. Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs*, S. 320–338.

### 4.3 Politische Theologie zwischen »Universalismus« und »Nationalismus«

Macht wird im Heimatland, über das Heimatland und mit seiner Genehmigung ausgeübt. Diese inzestuöse Struktur stellt den territorialen Archetyp der Macht dar: Wenn Cäsar mit seinen Legionen den Rubikon überquert, um die Macht zu ergreifen und Diktator auf Lebenszeit zu werden, bedeutet dies, dass er Inzest mit der eigenen Mutter begeht. Das galt der *Oneirokritik* der Antike als ein positives Zeichen. Die Mutter ist das Heimatland, das der neue Herrscher besitzt und damit zwingt, die »Geheimnisse« der Macht preiszugeben. Der neue Herrscher verschiebt den bisher unantastbaren Vatersignifikanten und wird durch den *hieros gamos* mit der eigenen Mutter-Heimat selbst zum immanenten Vater, zum *pater patriae*, dessen Macht grenzenlos ist (»*Hybris* erzeugt Tyrannen«).

Die Macht hat ein Zentrum. In ihrem genealogischen Modell ist sie stets geerdet und durch ihre Verbindung mit dem Ursprung legitimiert. Das bedeutet, dass das Recht auf die Macht einer genealogischen Verwurzelung in jenem Territorium bedarf, das von der Macht als eigenes Land markiert ist. Diese Verwurzelung geht auf das Legitimationsparadigma zurück, das die Territorialität und die Genealogie mit dem Rechtsbewusstsein verklammert: Man darf die Rechte und Freiheiten innerhalb einer Gemeinde, einer Stadt oder eines Landes nur dann genießen, wenn man durch seine Abkunft zu den Einheimischen gehört.

Dieses Paradigma war schon in der Antike als eine »juristische« Institution bekannt. Als Beispiel kann an dieser Stelle die griechische »Parrhesia« angeführt werden. Dieses Wort wird als »alles sagen«, »frei sprechen«, »Aufrichtigkeit« oder »die Wahrheit sprechen« übersetzt. In der griechischen Polis bezeichnete es unter anderen den, der seine eigene Meinung haben und äußern durfte. Dieses Recht stand nur den qua Geburt Einheimischen zu. Was genau dieses Recht bedeutete, erläutert Foucault in seinen »Berkeley-Vorlesungen« über »Parrhesia« aus dem Jahr 1983:

Wenn man nicht das Recht der freien Rede hat, ist man nicht in der Lage, irgendeine Art von Macht auszuüben, und man befindet sich in derselben Situation wie ein Sklave. Mehr noch: Wenn solche Bürger *parrhesia* nicht gebrauchen dürfen, dürfen sie sich nicht der Macht

eines Herrschers widersetzen. Und ohne das Recht zur Kritik ist die von einem Souverän ausgeübte Macht unbegrenzt.<sup>90</sup>

Dieses Recht ist allerdings hierarchisch organisiert und kommt zudem nicht allen Einheimischen zu. Es wird »nur denjenigen, die durch ihre Familie und ihre Herkunft besonders angesehen sind«,<sup>91</sup> zugestanden. Das bedeutet, dass der Zugang zur Macht durch die genealogische Verwurzelung und Sonderstellung dieser Familien bedingt ist. Die »adlige Hochgeburt« führt wiederum auf den besonderen Ahnen und Ursprung zurück:

Die Origo ist nicht bloß Überlieferung von der Herkunft einer einzelnen Person oder Personengruppe, sondern verkündet auch die heroisch-göttlichen Ursprünge einer Gens und ihrer Könige, die im Kult ständig erneuert und damit am Leben erhalten werden müssen – eine Überzeugung, die selbst die Bekehrung zum Christentum überdauerte.<sup>92</sup>

Die von den Ahnen, Heroen und Göttern markierten Stätten bilden die sakrale Geographie des eigenen Landes. An diesen Orten entsteht auch das kollektive Gedächtnis eines Volkes, das die eigenen *nomoi* als identitätsbildendes Prinzip konstruiert und die Differenz zum Anderen feststellt. Dadurch wird nicht nur kulturelle Identität, sondern auch Fremdheit induziert. »Kulturell induzierte Fremdheit kann sich bis zu Xenophobie, Völkerhass und Vernichtungskrieg steigern.«<sup>93</sup>

Das eigene Land, in dem die Ahnen und Heroen ruhen, ist zugleich der Nabel der Welt, der Ort der Verschmelzung von Himmel und Erde, an dem die Stimme und der Wille Gottes am wahrhaftigsten zu hören sind. Das »verheißene Land« ist der ererbte Besitze eines Stammes, aber auch ein Geschenk Gottes.<sup>94</sup> Die Verbindung zum Göttlichen hat eine besondere Bedeutung – nicht nur für die Macht, die in der Theodizee die eigene Legitimation sieht, sondern auch für das Land, in dem die Macht ihr Heim sucht. Das Volk, das ein von

90 Michel Foucault: Diskurs und Wahrheit. Die Problematisierung der Parrhesia. Berlin 1996, S. 27, FN 90.

91 Ebd., S. 51.

92 Herwig Wolfram, Das Reich und die Germanen, S. 289.

93 Jan Assmann, Das kulturelle Gedächtnis, S. 152.

94 Vgl. Gerhard von Rad, Verheißenes Land und Jahwes Land im Hebräisch, in ders.: Gesammelte Studien zum Alten Testament, München 1961, S. 87–100.

einem Gott oder von mehreren Göttern für es bestimmtes Land besitzt, fühlt sich von der universalen Instanz berufen oder beauftragt. Diese Berufung stellt die imperiale Bestimmung des Volkes dar. Die Verbindung des Eigenen mit dem Universalen bedeutet auch die Aneignung des Universalen und seine Lokalisierung im eigenen Land. So kann das Land von Gott dazu bevollmächtigt sein, die anderen Länder zu bekehren.

In einem Urbegriff für das »Universale«, den schon die sumerische Sprache kennt, klingt auch das »Imperiale« an: *lugal-kalama* heißt »der König von Sumer«; zugleich trägt er aber auch noch einen weiteren Titel, nämlich *lugal-kur-kur-ra*, »der König der anderen Länder«. Der Gründer des ersten »Imperiums«, Sargon I., nennt sich schon *šar-kišsat*, »König der Welt«. Mit solchen Titeln sorgt der Souverän nicht nur für eine Vergöttlichung seiner Person, sondern spricht gleichzeitig sein Land heilig. Um die eigenen imperialen Ansprüche verwirklichen zu können, muss ein Land bzw. Volk diese allerdings auch theologisch begründen. Wenn ein Volk durch den Zusammenschluss mehrerer miteinander blutsverwandter Sippen und Stämme entsteht, wird dabei auch ein gemeinsames Pantheon der Götter erzeugt, deren Verehrung die Menschen auch ohne eine gemeinsame Herkunft zusammenbringt und als Nation eint.<sup>95</sup> Diese Einheit bezieht sich auf ein legitimierendes Konzept, das die Griechen *patrioi nomoi* nannten. Josephus Flavius schrieb: »Allen Angehörigen des Volkes soll gestattet sein, nach den Gesetzen ihrer Väter (*patrioi nomoi*) zu leben.«<sup>96</sup> Die *patrioi nomoi* schlossen auch die Religion mit ein.<sup>97</sup> Sie waren ein differentielles Element, das die Vereinigung der Menschen zu einem Volk ermöglichen sollte, weil (beziehungsweise: so dass) das Volk sich von den Fremden unterscheidet. Dieser Aspekt des Begriffs ist noch schärfer konturiert, wenn Josephus ihn im Zusammenhang mit dem Tempel verwendet: »Kein Fremder darf das Innere des Tempels betreten, was ja auch den Juden nach dem Gesetze ihrer Väter nur erlaubt ist, wenn sie entsprechende Reini-

<sup>95</sup> Vgl. Speyer, *Genealogie*, Sp. 1154.

<sup>96</sup> Josephus Flavius, *Jüdische Altertümer*, 12, 3, 3. Übersetzung von Heinrich Clementz, Wiesbaden 1983, S. 81.

<sup>97</sup> Vgl. Hans Kippenberg, *Die jüdischen Überlieferungen als »patrioi nomoi«*, in: *Die Restauration der Götter*, S. 45–60, hier S. 47.

gung vorgenommen haben.«<sup>98</sup> Das »väterliche Gesetz« ist also das Gesetz des eigenen *Vaters*; es schließt die Zugehörigkeit der Anderen, d. h. derjenigen, die nicht seine Kinder sind, aus, und geht auf *origo gentis*, also auf das angeeignete Ursprungsparadigma zurück, in dem Fremde keinen Platz haben.

Um das Imperium gründen und erhalten zu können, muss jedoch noch eine allgemeingültige Kategorie entworfen werden, die auch die Anderen, die Unterworfenen, berücksichtigt und ihnen ihren Platz unter der imperialen Krone verschafft. Dafür muss das autochthone Modell, mit dem ein Genus, ein Volk durch den gemeinsamen Ursprung geeint ist, überwunden werden. Der erste Versuch, sich für das Fremde zu öffnen und ein universalistisches Modell zu konstruieren, war kein philosophisches oder religiöses Projekt, sondern eine politische Entscheidung Alexanders des Großen. Gemeint ist hier die Massenhochzeit in der persischen Stadt Susa im Jahr 324 v. Ch., die die bisherige Weltordnung und vor allem die auf einer klaren Trennung zwischen Griechen und Barbaren ruhende klassische griechische Ordnung radikal ändern sollte: Alexander der Große initiierte zehntausend Hochzeiten zwischen Griechen und Perserinnen, die alle am selben Tag stattfanden. Noch Johann Gustav Droysen schrieb darüber: »In der Hochzeitsfeier von Susa sollte sich die Verschmelzung des Abend- und Morgenlandes, der hellenistische Gedanke, in dem der König die Kraft und die Dauer seines Reiches zu finden gedachte, vorbildlich vollenden.«<sup>99</sup> Historiker bewerten dieses Ereignis zwar sehr unterschiedlich, aber die Hochzeit von Susa war der erste planvolle und sogar erzwungene Versuch, zwei verfeindete Welten dadurch zu vereinen, dass ein im Ursprung heterogenes Volk hergestellt wurde. Im Unterschied zu den »reinblütigen« Athenern, die stolz darauf waren, dass ihr Blut unbeschmutzt vom Fremden war, und ebenso im Unterschied zu seinem Vater Philipp von Makedonien, der den Krieg gegen die Perser als nationalen Krieg aller Griechen für die Befreiung ihrer kleinasiatischen Brüder von den Barbaren propagierte,<sup>100</sup> gelang

<sup>98</sup> Josephus Flavius, *Op. cit.*, 12, 3, 4. S. 81.

<sup>99</sup> Johann Gustav Droysen, *Geschichte des Hellenismus*, Bd. 1, München 1980 (1877), S. 404.

<sup>100</sup> Vgl. Albrecht Dihle, *Die Griechen und die Fremden*. München 1994, S. 51.

es Alexander, gegen den Willen einiger seiner hochrangigen makedonischen Gefolgsleute die erste universalistische Reichsordnung zu schaffen. Laut Albrecht Dihle beeinflusste Alexanders Macht- und Territorialbewusstsein die ägyptische und mesopotamische Staatsideologie ganz wesentlich: »Das beherrschte Reich wurde zum Spiegelbild der kosmischen Ordnung, wie sie die Götter, als deren Repräsentant der Herrscher auftrat, eingerichtet hatten. Die gerechte Ordnung unter den Menschen, die der König herstellte, entsprach so der göttlich-natürlichen Ordnung der Welt.«<sup>101</sup> Was Aristoteles metaphysisch begründete, nämlich die Einheit des Kosmos und die Herrschaft des Einen, versuchte sein Schüler in Wirklichkeit zu verwandeln, allerdings mit einer entscheidenden Korrektur: Wie der griechische Gelehrte Eratosthenes von Kyrene ein Jahrhundert später meinte, verdiente Alexander besonderen Ruhm dafür, dass er dem Rat seines Lehrers Aristoteles, die »Barbaren« den griechischen Herren als Sklaven zu unterwerfen, nicht gefolgt sei. Damit wurde auch der Gegensatz zwischen Griechen und Barbaren nicht nur politisch, sondern auch kulturell bedeutungslos.<sup>102</sup> Auf diese Weise entstand in der Weltgeschichte die erste globale Ordnung mit einer universalistischen kulturellen Ausprägung, nämlich der Hellenismus, dessen Grundlage nicht die kulturelle Annäherung zwischen Menschen unterschiedlicher Herkunft war, sondern die fleischgewordene imperiale Weltherrschaftsidee. Diese Idee meinte aber nicht die Herrschaft eines Geschlechts über die anderen, sondern die Verkehrung des Ursprungsparadigmas, seine Heterogenisierung, die allerdings nur unter einem transnational-imperialen Machtsystem möglich war. Hierbei ist die Macht nicht genealogisch-erbrechtlich bedingt, sondern wird immer stärker transzendiert. Alexander ist nicht der leibliche Sohn des makedonischen Königs Philipp, sondern der Sohn von Zeus und dem ägyptischen Gott Re.

In dieser neuen politischen Theologie überschreiten auch die Götter die Grenzen ihrer göttlichen Natur. Das religiös Neue am Hellenismus ist ein kultischer Hybrid, das Pantheon. Der Begriff *Pantheon* (griechisch: *pan* – alle und *theon* – Götter) existierte jedoch bereits in der vorhellenistischen Zeit als Gebetsformel, mit der auf

<sup>101</sup> Dihle, Op. cit., S. 58.

<sup>102</sup> Ebd., S. 59.

bestimmten Festen nicht nur ein einzelner Gott, sondern alle Götter gemeinsam angerufen wurden. In erster Linie ging es um die Ahnen und Götter einer Sippe oder eines Volkes, die eine *Gemeinschaft des Blutes* (Tönnies) da verortete, wo die geheiligten Stätten sich befanden. Eine Sippe begründete ihre Identität darüber, dass sie ihren eigenen Göttern anhing, womit sie sich zugleich von den anderen Sippen, die andere Götter anbeteten, unterschied. Allerdings war die Verehrung der gemeinsamen Götter bereits in der klassischen Zeit ein integrierender Faktor für nicht miteinander verwandte Sippen, deren Zusammenhalt das *Pantheon* als Kultform absicherte. Das Handeln Alexanders des Großen führte dazu, dass das Pantheon als eine kultisch-religiöse Vorstellung entstand; das wiederum war die eigentliche Grundlage für die transnationale Kultur des Hellenismus. In den drei bis zwei Jahrhunderten vor Christus verbreiten sich zunächst im östlichen Teil der hellenistischen Welt die Heiligtümer und Feste »aller Götter« (*Panthea*). Aus diesem neuen Kult entsteht auch der Göttersynkretismus, der seinen Ausdruck in den *signa panthea* der hellenistischen Kunst fand.<sup>103</sup> Das Bestreben, alle Götter in einem Kult zu vereinen, war, wie Martin Nilsson zu zeigen versuchte, ein entscheidender Wegbereiter für den Monotheismus.<sup>104</sup>

Die politische Bedeutung dieses Göttersynkretismus ist in Rom noch deutlicher ersichtlich und steht in einem unmittelbaren Zusammenhang mit der Entstehung des Imperium Romanum. Als Agrippa, Freund und Schwiegersohn von Kaiser Augustus, auf dem Marsfeld den Pantheontempel errichtete, setzte er damit auch ein Zeichen für den imperialen Universalismus. Mit den römischen Legionen vereinte und vereinnahmte das *Orbis romanum* die in seiner Reichweite befindlichen Götter auch auf der politisch-administrativen Ebene.

Mit der Entwicklung von Rom zum *Imperium Romanum* fällt der Stadt Rom eine metageographische Bedeutung zu: Rom als *urbs aeterna*, als »die ewige Stadt«, wird im gesamten okzidentalen Raum zum legitimierenden Vorbild aller Weltreiche und imperialen Universalismen; das blieb bis ins 19. Jahrhundert so. Rom ist die Stadt (*urbs*) und hat das Imperium als Erdkreis (*orbis*) um sich, der von dem

<sup>103</sup> Martin Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, Bd. 2, S. 551.

<sup>104</sup> Nilsson, *Op. cit.*, S. 550f.

einzigem Imperator beherrscht wird.<sup>105</sup> Nach Vergils Mythologem wird dieses Reich von Gaius Julius Cäsar bis zu den Sternen geführt:

Herrlichen Ursprungs geht hervor der trojanische Caesar,  
der sein Reich mit dem Weltmeer begrenzt, seinen Ruhm mit den  
Sternen,  
Julius, denn vom großen Iulus ward ihm der Name.  
Ihn wirst im Himmel du einst, wenn er kommt mit des Orients Beute,  
sorglos empfangen: auch er wird einst in Gelübden gerufen. (Aeneis  
1, 286–290)

Der Anspruch, die Welt zu beherrschen, liegt bei den Römern in der Vorstellung begründet, dass ihr Imperium ein universelles ist. Dieser Universalismus bleibt aber weiterhin mit der Idee der Autochthonie verknüpft: »Zur zeitgeschichtlichen kommt also auch die nationalpolitische Tendenz«<sup>106</sup>; das meint bei Vergil die Auserwählung Italiens, da »im römischen Reich Italien die Würde des Menschen und die Idee des Menschlichen überhaupt gegen das Barbarentum verteidigt«.<sup>107</sup> Zu diesem Zweck modifiziert Vergil den griechischen Mythos von Dardanus, Eponym und Urahn der Trojaner und zugleich direkter Vorfahrer von Äneas, dem Ahnherrn der Julien-Dynastie, zugunsten von Italien, indem er behauptet, Dardanus sei italienischer Abstammung:

Aber es trieben uns Sprüche der Götter durch ihre Befehle,  
eure Lande zu suchen; von hier stammt Dardanus, hierhin  
fordert zurück und drängt uns mit strengsten Befehlen Apollo  
hin zum tyrrhenischen Thybris, zum heiligen Quell des Numikus.  
(Aeneis 7, 239–242)

Daher ist die Flucht des Trojaners Äneas eigentlich seine Heimkehr, der »von der Heimat, verkörpert in Latinus und Tiberinus, gebührend

<sup>105</sup> Vgl. Richard Faber, *Das ewige Rom oder: die Stadt und der Erdkreis. Zur Archäologie »abendländischer« Globalisierung*, Würzburg 2000, S. 12f.; ders.: *Verkündigung Vergils. Reich – Kirche – Staat. Zur Kritik der »Politischen Theologie«*, Hildesheim und New York 1975, S. 14ff.

<sup>106</sup> Vinzenz Buchheit, *Vergil über die Sendung Roms. Untersuchungen zum Bellum Poenicum und zur Aeneis*, Heidelberg 1963, S. 171.

<sup>107</sup> Friedrich Klingner, *Italien. Name, Begriff und Idee im Altertum*, in: *Römische Geisteswelt*, Stuttgart 1979, S. 31.

empfangen« wird.<sup>108</sup> Hier, in seiner alten und zugleich neuen Heimat muss sich auch das Ziel seiner Sendung verwirklichen, das Vergil als Roms politische Bestimmung beschrieb :

Dieser hier, den sein Geschick aus fernem Lande geleitet, sei ihm Eidam bestimmt, unter gleichen Auspizien auch zur Macht berufen, ihm wachse ein kommend Geschlecht, das an Mannheit hochauf rage und mächtig den ganzen Erdkreis bezwinde. (7, 255–258)

Auf diese Weise wurzelt das imperiale Konzept des Römischen Reichs in Italien und geht auf den Ursprung Roms zurück, das geographisch im Zentrum des Landes und damit auch im Zentrum der Welt lokalisiert ist. Damit bleibt auch der römische Universalismus dem genealogischen Ursprungsparadigma treu.

Ein radikalerer Versuch, den Universalismus zu begründen und dadurch das genealogische Ursprungsparadigma zu überwinden, findet sich bei Paulus von Tarsus, der sich von Christus zum Apostel »berufen« nannte. Das metaphysische Eins des Aristoteles hat bei Paulus einen noch stärker allumfassenden Charakter: »Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe; ein Gott und Vater aller, der da ist über allen und durch alle und in allen« (An die Epheser 4, 5–6). Der Apostel Paulus »dekonstruiert« das genealogische Ursprungsparadigma und ersetzt es durch die Eucharistie eines Gottesvolkes, »das kein Volk mehr ist, sich also nicht durch eine genealogische Zugehörigkeitsregelung definieren muss«.<sup>109</sup> Aus Paulus' »Dekonstruktion« entsteht der *corpus Christi mysticum*, der mystische Leib Christi, der in sich alle an ihn Glaubenden als seine Glieder vereint: »Ihr seid aber der Leib Christi und Glieder, ein jeglicher nach seinem Teil.« (1 Korinther 12, 27) Die Gemeinschaft der Gläubigen ist keine profane menschliche Gemeinschaft, die auf Herkunft und Verwandtschaft basiert.<sup>110</sup> So ist die christliche Gemeinde, wie Jacob Taubes es formuliert, »ein unorganisches, nachträgliches, »pneumatisches« Zusammensein lauter einzelner«.<sup>111</sup> Der christliche Universalismus eint alle Völker in einem Ursprung und erklärt die gesamte Menschheit zum Abkömmling

<sup>108</sup> Buchheit, Op. cit., S. 163.

<sup>109</sup> Macho, Op. cit., S. 53.

<sup>110</sup> Vgl. Alfred Wikenhauser, Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus, Münster 1937, S. 89.

<sup>111</sup> Jacob Taubes, Abendländische Eschatologie, München 1991, S. 64.

des einzigen Stammvaters Adam. Damit wird der Fremdheit im Ursprung ein Ende gesetzt. Auch die Heimat ist kein irdisches Heim, kein Geburtsort, keine Patria:

Unsre Heimat aber ist im Himmel, von dannen wir auch warten des Heilandes Jesus Christus, des Herrn, welcher unsern nichtigen Leib verklären wird, dass er gleich werde seinem verklärten Leibe nach der Wirkung seiner Kraft, mit der er kann auch alle Dinge sich untertänig machen. (An die Philipper 3, 20–21)

Das griechische Wort *πολίτευμα*, das in Luthers Übersetzung als *Heimat* wiedergegeben ist, bezeichnet eigentlich das Bürgerrecht, »das Verhältnis eines (freien) Bürgers zum Staat«. <sup>112</sup> Dieses Recht kam in der griechischen Polis nur denjenigen zu, die qua Abstammungs- und Geburtsrecht zur Polis gehörten.

Bei Paulus jedoch macht der Glaube an Christus alle Menschen zu Kindern Gottes:

Denn ihr seid alle Gottes Kinder durch den Glauben an Christus Jesus. Denn wie viele von euch auf Christus getauft sind, die haben Christus angezogen. Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Knecht noch Freier, hier ist nicht Mann noch Weib; denn ihr seid allzumal einer in Christus Jesus. Seid ihr aber Christi, so seid ihr ja Abrahams Kinder und nach der Verheißung Erben. (An die Galater 3, 26–29)

Jacob Taubes zufolge hat »das Christentum seinen Ursprung nicht eigentlich in Jesus, sondern in Paulus«. <sup>113</sup> Bestand Moses' Aufgabe in der Schaffung eines Gottesvolkes aus den blutsverwandten Juden, so »transfiguriert« Paulus dieses Gottesvolk, indem er es für die »Heiden« öffnet. <sup>114</sup> Die Selbstbezeichnung Paulus als *ἑθνῶν ἀπόστολος* bedeutet sowohl »Heidenapostel« (»Euch Heiden aber sage ich, weil ich der Heiden Apostel bin«, Röm. 11, 13) als auch »Apostel der Völker«. <sup>115</sup>

Paulus ist auch römischer Staatsbürger, und seine Worte (»es ist keine Obrigkeit ohne von Gott; wo aber Obrigkeit ist, die ist von Gott verordnet«, Römerbrief 13, 1) sollen das Imperium Romanum

<sup>112</sup> Benselers Griechisch-Deutsches Wörterbuch, bearbeitet von Adolf Kaegi, Leipzig 1991, S. 645.

<sup>113</sup> Jacob Taubes, *Die politische Theologie des Paulus*, München 1993, S. 57.

<sup>114</sup> Ebd., S. 59.

<sup>115</sup> Vgl. Alain Badiou, *Paulus. Die Begründung des Universalismus*, München 2002, S. 47.

in Richtung eines christlichen Universalismus reformieren. Die politische Theologie dieses Universalismus bedeutete die vollständige Entpolitisierung jener Macht, die mit dem Prinzip *senatus populusque romanus* (»Im Namen des Senats und des Volkes von Rom«) legitimiert war; durch die Sakralisierung des Imperiums wurde alles der göttlichen Gewalt untergeordnet.<sup>116</sup>

Diese Gewalt wurde in Rom durch den vergöttlichten Kaiser vertreten, legitimierte sich allerdings durch das Volk. Im Christentum gibt es jedoch nur einen einzigen *Imperator*: Christus selbst. Beim Kirchenvater Tertullian heißt es: »Der ist mir ein schöner Soldat seines Imperators Christus.«<sup>117</sup> Das transnationale Imperium ist für die Stifter des Christentums jedoch das einzige politische Modell, mit dem sie ihren Universalismus durchsetzen können. Dafür muss das Imperium entsprechend dem Christentum umgestaltet werden. Dies meint auch die Befreiung der Macht vom Volk, vom Land, vom Ursprung durch ihre absolute Transzendierung. Wenn man sich der Macht widersetzt, so ist das nicht nur ein Verstoß gegen den gewählten oder geburtsrechtlich legitimen Souverän, sondern gegen Gott und seine Macht, die durch den Souverän vollzogen wird.

Diese Worte werden allerdings von der Kirche relativiert: »Die Kirche ist das unsterbliche Nein gegen jeden Staat, der sein endgültig beglückendes Reich auf dieser Erde alleine bauen will.«<sup>118</sup> Das Ziel der Kirche ist die Korrektur der römischen imperialen Idee, gewissermaßen ihre Umtaufe zur christlichen politischen Theologie: Der Kaiser ist nicht einer von vielen Göttern, sondern er ist der einzige Mensch, durch den der einzige Gott waltet. Schon der Kirchenvater Tertullian (2.–3. Jh.) beschäftigte sich mit diesem Problem. »Groß ist der Kaiser, weil er kleiner ist als der Himmel«, meinte er, und versuchte auch, diese Differenz durch eine Anspielung auf Kapitel 13 des Römerbriefes zu beweisen:

<sup>116</sup> Vgl. Hubert Cancik, »Alle Gewalt ist von Gott«, S. 71; ders. Augustin als constantinischer Theologe, in: Religionstheorie und Politische Theologie, Bd. 1, hrsg. von Jacob Taubes, München 1983, S. 136–152.

<sup>117</sup> Erik Peterson, Christus als Imperator, in: Theologische Traktate, München 1951, S. 151–164, hier S. 151.

<sup>118</sup> Hugo Rahner, Kirche und Staat im frühen Christentum, München 1961, S. 23.

Denn der Kaiser ist Eigentum desjenigen, dem der Himmel und alle Kreatur gehört. Kaiser ist er durch Gott, der ihn zum Menschen machte, bevor er Kaiser ward; seine Herrschaft hat er von ihm, der ihm die Seele gab. [...] Wer den Kaiser Gott nennt, leugnet seine Kaiserwürde: denn wenn er nicht Mensch ist, ist er auch nicht Kaiser.

Bei Tertullian finden sich aber auch versöhnliche Töne, in denen die eigentliche Essenz der christlichen politischen Theologie anklingt:

Wir verehren in den Kaisern das Recht Gottes, denn Gott hat sie über die Völker gesetzt! Wir wissen, dass in den Kaisern Gottes Wille beruht, darum wollen wir, dass heil sei, was Gott gewollt hat. Und das gilt uns als heiliger Eidschwur.<sup>119</sup>

Die römischen Kaiser stellten auch die oberste religiöse Autorität (*Pontifex Maximus*) dar, bis Kaiser Gratian dieses Amt im Jahre 375 an die Kirche übergab. Durch diesen Schritt sollte die rechtliche Trennung zwischen himmlischer und irdischer Gewalt vollzogen werden; er gab jedoch Anlass zu einem über mehrere Jahrhunderte währenden Kampf zwischen den beiden Mächten um die Vorherrschaft. Konstantin der Große, der erste christliche Kaiser, dessen Monarchie diejenige Gottes nachahmte,<sup>120</sup> wurde von dem Kirchenvater und politischen Theologen schlechthin, Eusebius von Caesarea, als Vertreter Gottes auf Erden betrachtet:

Konstantin bekam wieder den Osten und brachte das römische Reich ganz und ungeteilt, wie es früher gewesen war, an sich, um sofort allen die Botschaft von Gott, dem einzigen Herrscher, zu bringen, als einziger Herrscher im mächtigen römischen Reiche aber auch selbst die gesamte Welt zu leiten.<sup>121</sup>

Konstantin wird zum Vorbild des christlichen Herrschers: »[D]er *eine* Monarch auf Erden [...] [entspricht] dem *einen* göttlichen Monarchen im Himmel.«<sup>122</sup> Die christliche Trinitätstheologie lehnt diese Vorstellung zwar ab und schließt die Möglichkeit aus, dass

<sup>119</sup> Alle Zitate von Tertullian aus *Apogeticum* 28, 3–33, zitiert nach Hugo Rahner, *Op. cit.*, S. 47–51.

<sup>120</sup> Vgl. Erik Peterson, *Monotheismus als politisches Problem*, S. 91.

<sup>121</sup> Eusebius, *Über das Leben des Kaisers Konstantin*, 2, 19.

<sup>122</sup> Peterson, *Monotheismus*, S. 93.

die Dreifaltigkeit durch einen Herrscher auf Erden vertretbar ist,<sup>123</sup> bereits im 3. und 4. Jahrhundert verschmilzt die Idee der imperialen Alleinherrschaft jedoch mit dem christlichen Monotheismus. »Sie gipfelt«, so Kantorowicz, »in der Vorstellung, dass die universale Monarchie auf Erden und der universale Monotheismus im Himmel voneinander abhängen. Ebenso wie Augustus der Polyarchie von Königen durch die Errichtung der römischen Weltherrschaft ein Ende setzte, so beseitigte der fleischgewordene Sohn Gottes den Polytheismus, indem er den Glauben an den einen Gott stiftete.«<sup>124</sup>

Insbesondere im Ostimperium überlässt die politische Theologie dem Kaiser nicht nur die Vertretung Gottes, sondern erhebt ihn zu Gottes »Beiwesen«; der Kaiser »[waltet] durch und mit göttliche[r] Macht auf Erden«.<sup>125</sup> Die byzantinische Reichsidee kennt keine Gewaltenteilung zwischen Staat und Kirche: »Der Kaiser ist letztlich der einzige vor Gott für die Verwaltung des Reiches Christi auf Erden Verantwortliche, er ist geradezu die Verkörperung dieses Reiches, der Mittler zwischen Christus und der Menschheit.«<sup>126</sup>

Wenn Steven Runciman Byzanz ein theokratisches Reich nennt, bedeutet das nicht, dass das Imperium vom Klerus regiert wird, sondern dass der Kaiser als »The Image of God upon Earth«<sup>127</sup> seine Herrschaft als Priesterkönig nach dem Vorbild des alttestamentarischen Königs und »Priesters des Höchsten Gottes« Melchisedech (Genesis 14, 17–19) behauptete. Nur Papst Gelasius wagte am Ende des 5. Jahrhunderts einer solchen Gleichsetzung zu widersprechen. Otto Treitinger kommentiert diese Geschichte: »Der vorwiegend römisch-weltliche Charakter des Hofes in den ersten Jahrhunderten des Reiches kennt nur die machtpolitische und mystische Auffassung des Herrschers, während dann etwa vom 8. Jahrhundert ab eine Betonung der sakralen Eigenschaften des Kaisers langsam einsetzt.«<sup>128</sup> Der

<sup>123</sup> Vgl. Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum, München 1968, S. 133f.

<sup>124</sup> Ernst Kantorowicz, *ANATOLIA TOY ΔΕΣΠΟΤΟΥ*, S. 259.

<sup>125</sup> Otto Treitinger, Die oströmische Kaiser- und Reichsidee, Darmstadt 1956, S. 44.

<sup>126</sup> Franz Dölger, Kaiserurkunde der Byzantiner als Ausdruck ihrer politischen Anschauungen, in: Byzanz und die europäische Staatenwelt, S. 9–34, hier S. 12.

<sup>127</sup> Steven Runciman, *The Byzantine Theocracy*, Cambridge 1977, S. 5f.

<sup>128</sup> Treitinger, S. 124–125.

christliche Universalismus kann sich also nur auf der Grundlage der im Souverän personifizierten sakralen Gewalt als politische Ordnung, als »Heiliges Imperium« behaupten. Diese Umsetzung des Heiligen in das Politische, die Übertragung der Theologie in die Staatslehre öffnet jener profanen Machtmystik die Tür, mit der die Staatsrechtler des Mittelalters sich beschäftigten und mit deren Hilfe sie der Säkularisierung den Weg bereiteten. Carl Schmitt zufolge »[sind] alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre säkularisierte theologische Begriffe. Nicht nur ihrer historischen Entwicklung nach, weil sie aus der Theologie übertragen wurden, indem zum Beispiel der allmächtige Gott zum omnipotenten Gesetzgeber wurde, sondern auch in ihrer systematischen Struktur, deren Erkenntnis notwendig ist für eine soziologische Betrachtung dieser Begriffe.«<sup>129</sup> Durch die Säkularisierung werden auch die zum Staatsrecht entsakralisierten theologischen Begriffe in solchen Ländern eingeschrieben, in denen die Macht mit diesem Recht ausgeübt wird. Am Anfang des 14. Jahrhunderts schreibt der Rechtsgelehrte Johannes von Paris: »Es ist auch nicht absurd, wenn man das Reich von Gott und dem Volk herleitet. Der Kaiser kommt vom Volke her, aber das Reich wird Gottes wegen göttlich genannt.«<sup>130</sup> Diese Kooperation zwischen Gott und Volk ermöglichte laut Kantorowicz die Säkularisierung der Idee des Imperiums als Sinnbild des politischen Universalismus: »Die *lex regia*, welche die unveräußerlichen Rechte des Volkes und damit die ewige *majestas populi Romani* proklamiert hatte, galt nicht für Rom allein, wenn auch die Römer als Prototyp der Ewigkeit eines Volkes dienten. Dieses fundamentale Gesetz war selbstredend auf jedes *regnum* und jedes Volk anwendbar.«<sup>131</sup> Dadurch zerfällt auch der christliche Universalismus in die Reichsideologien einzelner Staaten, die sich später zu den Nationalstaaten und Nationalismen entwickelt haben.

Der christliche Universalismus hat noch in der Spätantike mit den »Nationalismen« zu kämpfen, denen ihre Ursprungsmächte höher gelten als der christliche Gott. Daher versucht die Kirche, alles, was sich auf das »Nationale« bezieht, als *pagan*, als »heidnisch« zu

129 Carl Schmitt, Politische Theologie, S. 43.

130 Zitiert nach: Kantorowicz, Die zwei Körper des Königs, S. 301.

131 Kantorowicz, Die zwei Körper des Königs, S. 302.

denunzieren.<sup>132</sup> Die Gleichsetzung des Heidnischen mit dem Nationalen oder Ethnischen klingt auch in der Bezeichnung des Paulus als »Völker- oder Heidenapostel« an und verweist darauf, dass er die »Heiden«, das heißt die Nichtjuden (*gojim*), taufte, was zunächst zu Konflikten mit den Schülern Christi und letztendlich zu seiner Hinrichtung in Rom führte. Er formuliert die jüdische Auserwähltheit eines Volkes neu und erklärt Gott zum »Vater aller« (Eph. 4; 4). Daher kann das »Volk Gottes« nicht mehr nach seiner Herkunft bestimmt werden; und damit verliert auch jede Ethnizität, jede *natio* ihren Wert. Die Idee der Abstammung, der Unterschiedlichkeit in der Herkunft wird damit aufgehoben, dass Adam der erste Mensch und Urvater aller Menschen ist, durch den, wie im Römerbrief beschrieben, die Sünde kam, die für jeden Menschen gleich ist; die Sünde wird von Einem für alle erlöst (Röm. 5, 12–18).

Paulus gründet sein universalistisches Christentum auf einer Gleichheitsidee, die eine bis dato unbekannte Intensität aufweist und in der kein Platz für ethnische Besonderheiten mehr ist. Allem Anschein nach verursachte die Ablehnung des Ethnischen oder des Nationalen einen besonders starken Widerstand gegen die Ausbreitung des Christentums: Die *origo gentis* war die am weitesten verbreitete Kultvorstellung in der antiken Welt, in der die Urahnen als die wichtigsten Schutzpatrone einer Sippe, eines Stammes, eines Volkes verehrt und gefeiert wurden.<sup>133</sup>

Schon die Übersetzung der hebräischen Bibel löste die ersten Konflikte aus: Die Stellung des auserwählten Gottesvolkes, das auch ein *Gens*, eine *Natio* war, über den anderen Völkern, erschuf erst, wie Erik Peterson schreibt, »das für christliche Völker existierende Problem Nation und Nationalismus«.<sup>134</sup> Die Septuaginta weicht an einer Stelle vom hebräischen Original ab: »Als der Höchste die Völker teilte, als er die Söhne Adams zerstreute, setzte er den Nationen Grenzen, entsprechend der Zahl der Engel Gottes.« (LXX 32, 8) Im Original lautet der letzte Teil dieses Verses: »entsprechend der Zahl der Kinder Israels«. Peterson zufolge »deutete man den griechischen

<sup>132</sup> Vgl. Richard Faber, »Pagan« und Neo-Paganismus, S. 18.

<sup>133</sup> Arnold Angenendt, Der eine Adam, S. 36–38.

<sup>134</sup> Erik Peterson, Das Problem des Nationalismus im alten Christentum, in: Frühkirche, Judentum und Gnosis. Rom, Freiburg und Wien 1959, S. 51–64, hier S. 51.

Text in der Weise, dass jede Nation einem Engel unterstellt sei, während Israel Gottes Eigentum ist«; hinter den Engeln der Völker aber ist wohl das verborgen, »was wir heute Nationalismus nennen.«<sup>135</sup> Die frühchristliche Apologetik entwickelt so etwas wie einen »anti-nationalistischen« Affekt: Schon Clemens von Rom, der Bischof auf Petrus' Stuhl im 1. Jahrhundert, versucht in seinem ersten Brief an die Korinther die Vorstellung von den »Völker-Engeln« zu relativieren, die aus einer ungenauen Übersetzung hervorgegangen war; daher nennt er die Christen das »Allerheiligste«, das aus Israel hervorging:

»Als der Höchste die Völker teilte, als er die Söhne Adams zerstreute, da setzte er für die Völker Gebiete fest, entsprechend der Zahl der Engel Gottes.« [...] Und an einer anderen Stelle heißt es: »Siehe, der Herr nimmt sich ein Volk aus der Mitte der Völker, so wie ein Mensch die Erstlingsgabe seiner Tenne nimmt; und es wird hervorgehen aus jenem Volk das Allerheiligste.« (Clemens, 29, 1–3)<sup>136</sup>

Clemens schuf einen neuen Begriff, *laikos*, der von *laos* abgeleitet ist, was dem hebräischen *am* (dem *auserwählten Volk* Israels) entspricht und ein Glied des Volkes Gottes bezeichnet. »Dass mit dem Kommen Christi die Herrschaft der Völkerengel aufgehört hat, ist eine allgemeine christliche Überzeugung gewesen«,<sup>137</sup> wie Peterson erklärt. Die Idee der »Völkerengel«, die eigentlich aus einem Übersetzungsfehler entstand, war die *Origo gentis* der bereits christianisierten Völker, die ihre »Nationalismen« unter der Dominanz des christlichen Universalismus bewahren wollten. Durch deren Verehrung und durch die Weiterentwicklung ihrer genealogischen Mythen legitimierten die jeweiligen Dynastien ihre Herrschaft.<sup>138</sup>

Im christlichen Mittelalter und insbesondere nach den Kreuzzügen wird der Begriff *Patria* wiederbelebt und mit einem neuen Inhalt besetzt: *Patria* ist kein christliches universales Himmelreich, keine *communis patria*, also keine Gemeinschaft der Seligen und Heiligen, sondern das Land, zu dem man durch seine Abstammung gehört. »Ein Soldat, der einen Feind um der *patria* willen tötet,

<sup>135</sup> Peterson, Op. cit., S. 52.

<sup>136</sup> Clemens von Rom, Brief an die Korinther. Übersetzt und eingeleitet von Gerhard Schneider, Freiburg 1994, S. 135.

<sup>137</sup> Peterson, Das Problem des Nationalismus, S. 59.

<sup>138</sup> Angenendt, Der eine Adam und die vielen Stammväter, S. 42–43.

[vollbringt] nichts geringeres als ein *opus divinum*; er [bringt] dem Schöpfer ein Opfer dar«. <sup>139</sup> Laut Ernst Kantorowicz gewann die *amor patriae* in den einzelnen Königreichen Europas schrittweise den Vorrang gegenüber dem Primat des Papstes und dem katholischen Universalismus. Aus der gleichen Zeit kommt die Ehren- bzw. Eidformel *pro rege et patria* (»Für König und Vaterland«), die bis ins 20. Jahrhundert fortlebte. <sup>140</sup> Dabei trat neben dem König als einziges Subjekt der politischen Loyalität im Mittelalter auch die *Patria* in Erscheinung, die nun ein deutliches Zeichen für die Säkularisierung setzte. Die Macht des Souveräns bricht mit dem Monopol auf ihre Legitimierung durch den Himmel und schließt nun auch das Land, die *Patria*, mit ein. Sie ist nicht nur in *una sancta catholicae ecclesia* begründet, sondern auch in der Loyalität im Land ihrer Herkunft. Im 15. Jahrhundert bildete sich in England eine neue Lehre heraus, in der das Königreich als *corpus mysticum* bezeichnet wurde, in dem nun die Triebkraft die *intentio populi* war, der »Wille des Volkes«. <sup>141</sup> Mit der Säkularisierung und dem daraus resultierenden Nationalismus kehrte das einst vom urchristlichen Universalismus denunzierte und verdrängte Ursprungsparadigma mit aller Macht und in aller Pracht zurück. *Patria* tritt nun an die Stelle des *corpus Christi mysticum*, und »*La patrie c'est moi*« <sup>142</sup> ersetzt das *membra de membro* der Paulusschen Eucharistie. Die Welt gerät wieder in die Fänge der ursprungsmythischen Ordnung, die »durch eine genealogische Fiktion, durch eine kollektive Adoptionsphantasie« <sup>143</sup> einen neuen Kosmos aus *Blut und Boden* errichtet. Der Universalismus scheitert an seiner Verweltlichung, an seiner Übertragung in die politische Ordnung, da die Macht sich territorialisiert und erdet und daher dem »Kreislaufgesetz des Ursprungs« untersteht: »Was von ihm kommt, muss zu ihm zurück.« <sup>144</sup>

139 Ernst Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs*, S. 254.

140 Ebd., S. 266.

141 Eric Voegelin, *Die neue Wissenschaft der Politik*, München 2004, S. 57–59.

142 Vgl. Carl Schmitt, *Politische Romantik*, Berlin 1998, S. 69.

143 Macho, *Op. cit.*, S. 56.

144 Vgl. Paul Tillich, *Die Sozialistische Entscheidung*, S. 26.

## Epilog: Das Prinzip der Genealogie; antigenealogische Affekte

»Nam genus et proavos et quae non  
fecimus ipsi, vix ea nostra voco.«

Ovidius, *Metamorphoseon libri*, 13, 140–141

»Abkunft nämlich und Ahnen und, was wir selbst nicht geleistet, nenn ich das Unsrige kaum.«<sup>1</sup> Ovid polemisiert hier; in diesen Zeilen wird die Genealogie zum Argument: Ajax ist väterlicherseits Urenkel von Jupiter. Auch seine Mutter ist göttlicher Abstammung. »Ein Gott ist in jedem der Eltern«, so heißt es bei ihm. Diese göttliche Abkunft ist in der ursprungsmythischen Ordnung bereits ein ausreichendes Argument, um Anspruch auf die Macht erheben und legitimieren zu können. Ovid jedoch, Dissident und Zeitgenosse der Entstehung des dynastischen Mythos von Julien, will die Ehre über die Abstammung stellen und individuelle Verdienste hervorheben:

Aber nicht, weil durch Abkunft der Mutter ich vornehmer bin und nicht, weil schuldlos mein Vater am Blute des Bruders geblieben, heisch ich die Waffen für mich. Nach Verdiensten schlichtet den Streit, nur gelte für Ajax nicht, dass Peleus und Telamon Brüder waren, als ein Verdienst. Im Streit um die Waffen hier frag' man nicht nach der Ahnen Reih, man frage nach Ehre aus Taten. (13, 147–152)

Ovid negiert hier das legitimierende und repräsentative Prinzip der Genealogie, das am augenscheinlichsten im Stolz in Erscheinung tritt. Der Mensch ist stolz auf seine Abstammung, weil er sich qua genealogischem Prinzip mit all seinen Vorgängern und Ahnen gleichsetzt, die

<sup>1</sup> Ovidius, *Metamorphosen*, deutsch von Erich Rösch, Darmstadt 1983, S. 473.

durch ihn die Gegenwart erblicken. Anders gesagt kann der Mensch überall dort, wo eine genealogische Narration etwas als Eigentum des Genus darstellt, seinen rechtlichen Anteil haben. Der Stolz ist hier kein unbegründetes Gefühl, sondern vereint Repräsentation und Legitimität in sich. In der pluralen Singularität des Menschen kommen nicht nur seine Identitätsgenossen zur Sprache, sondern das ganze Pantheon der Götter und Helden, ein Totenreich der Ahnen, das durch die genealogische Einheit all jene, die ihm angehören, zu seiner Vertretung beauftragt und bevollmächtigt. »Nach der Ahnenreihe« trägt der Mensch nicht nur fremde Verdienste, sondern auch die Schulden, die seine Vorgänger angehäuft haben. Der hethitische König Mursili II. (14 Jh. v. Chr.) sagt in seinem Pestgebet:

Und auch mein Vater hat gesündigt, und das Gebot des Wettergottes von Hatti, meines Herrn, hat er überschritten. Ich aber habe nicht gesündigt. Und so geschieht es also, dass die Sünde des Vaters auf den Sohn kommt. [...] Ich habe aber die Sünde meines Vaters gestanden: »Es ist so, ich habe es getan.«<sup>2</sup>

Die Sünde des hethitischen Königs, also des obersten Repräsentanten eines Megakollektivs, wird wie in Ödipus' Fall auf das gesamte Kollektiv übertragen. Man muss auch für die Sünden der Vorgänger büßen. Im Zusammenspiel mit der Legitimität ist das Schuldbewusstsein das verbindende Element des genealogischen Prinzips, gewissermaßen das Wesen der Genealogik schlechthin: Der Mensch wird für die Zugehörigkeit zu seinem Genus nicht nur mit Stolz oder Macht belohnt oder bestochen, sondern auch durch die Schuld gefesselt und von ihr verfolgt; ihr zu entkommen, ist unmöglich. Die kollektive Schuld, sei sie aus Adams Sündenfall oder wie bei Freud aus der »Ermordung des Urvaters« entstanden, ist ein integrierender Faktor des Gemeinwesens. Sie wird auf jede Generation übertragen und vererbt.

Immanuel Kant unternahm einen aufklärerischen Dekonstruktionsversuch gegen das genealogische Schuldbewusstsein, als er behauptete, dass die Menschheit von der Erbsünde freigesprochen werden könnte, wenn die von den Vorgängern ererbten Sünden für ungültig erklärt würden:

<sup>2</sup> Das Lied von Ullikummi. Dichtungen der Hethiter. Herausgegeben und übertragen von Liane Jakob-Rost, Leipzig 1977, S. 81–82.

Wie nun aber auch der Ursprung des moralischen Bösen im Menschen immer beschaffen sein mag, so ist doch unter allen Vorstellungsarten, von der Verbreitung und Fortsetzung desselben durch alle Glieder unserer Gattung und in allen Zeugungen, die unschicklichste: es sich, als durch Anerbung von den ersten Eltern auf uns gekommen, vorzustellen.<sup>3</sup>

Der Mythos aber, beziehungsweise zumindest einer von ihnen, weist uns einen Weg zur Erlösung von der Erbsünde, der den Ausstieg aus der genealogischen Ordnung und dadurch den Identitätsverlust bedeuten kann. Es handelt sich um den Fall des Ödipus, der sich ganz bewusst von der Gesamtheit seiner genealogischen Verbindungen befreit und als »Fremder unter Fremden« und in einem fremden Land ausgesetzt stirbt.<sup>4</sup> Wer dagegen wie etwa Lohengrin weit weg von seinem *Genus* in einem fernen Land ohne seinen Namen und seine Identität glücklich lebt, wird von seiner Genealogie und seinen ererbten Pflichten zurückgezwungen, sobald er diese Genealogie preisgibt.

Das Schuldbewusstsein scheint nicht nur die verbindende, sondern auch die treibende Kraft der Genealogie zu sein und keinem historischen Wandel zu unterstehen. Nietzsche schreibt:

Das Bewusstsein, Schulden gegen die Gottheit zu haben, ist, wie die Geschichte lehrt, auch nach dem Niedergang der blutverwandtschaftlichen Organisationsform der ›Gemeinschaft‹ keineswegs zum Abschluss gekommen; die Menschheit hat, in gleicher Weise, wie sie die Begriffe ›gut und schlecht‹ von dem Geschlechts-Adel (samt dessen psychologischem Grundhange, Rangordnungen anzusetzen) geerbt hat, mit der Erbschaft der Geschlechts- und Stammgottheiten auch die des Drucks von noch unbezahlten Schulden und des Verlangens nach Ablösung derselben hinzubekommen.<sup>5</sup>

Die Abschaffung der Erbsünde beinhaltet auch die Lösung aus den genealogischen Fesseln, die sich am stärksten in der Botschaft des »Menschen Jesus Christus« artikuliert; Christi Leben endet aber damit, dass er als Sündenbock für alle Erbsünden der Menschheit geopfert wird. Das Christentum verherrlicht einen solchen Opfertod eben doch:

3 Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, S. 689.

4 Vgl. Alexander Piatigorsky, Mythological Deliberations, S. 97.

5 Nietzsche, Zur Genealogie der Moral, S. 329.

Nicht umsonst haben christliche Kirchenfürsten und Theologen die versuchte Erlösung von der Erbschuld neuerlich als Opfermysterium glorifiziert, als Geschichte der Selbstversöhnung Gottes durch die Abschlachtung seines einzigen Sohnes.<sup>6</sup>

Thomas Macho bezeichnet das Christusereignis als »antigenealogische Revolte« und die »Bergpredigt« als »eine Kriegserklärung an jede Abstammungsideologie«:<sup>7</sup>

Ihr sollt nicht wännen, dass ich gekommen sei, Frieden zu bringen auf die Erde. Ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert. Denn ich bin gekommen, den Menschen zu erregen wider seinen Vater und die Tochter wider ihre Mutter und die Schwiegertochter wider ihre Schwiegermutter. Und des Menschen Feinde werden seine eignen Hausgenossen sein. Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, der ist mein nicht wert (Matthäus 10, 34–37).

Indem Jesus die Abhängigkeit von den familiären Bindungen und den genealogischen Determinismus auflöst, schafft er einen neuen Raum für die menschlichen Beziehungen, in dem nicht die Einheit im Ursprung entscheidend ist, sondern die »Nächstenliebe«. Im Matthäusevangelium, das mit der Abstammungsgeschichte des Menschen Jesus beginnt, löst Jesus das genealogische Prinzip durch die »Nächstenliebe« ab, die sich nun statt auf den zeitlich Nächsten (den Blutsverwandten) auf den räumlich Nächsten bezieht:<sup>8</sup>

Da sprach einer zu ihm: Siehe, deine Mutter und deine Brüder stehn draußen und wollen mit dir reden. Er antwortete aber und sprach zu dem, der es ihm ansagte: Wer ist meine Mutter, und wer sind meine Brüder? Und reckte die Hand aus über seine Jünger und sprach: Siehe da, das ist meine Mutter und meine Brüder! (Matthäus 12, 47–49)

Wie auch alle anderen bekannten universalistischen Modelle schlägt Jesus' »antigenealogische Revolte« in der Welt, die ihn »nicht erkannte« (Johannes 1, 10), in eine völlig andere Richtung um: Das Christentum setzte Christus infolge des Opfermysteriums des Sün-

<sup>6</sup> Thomas Macho, *So viele Menschen*, S. 51.

<sup>7</sup> Thomas Macho, *So viele Menschen*, S. 50–51.

<sup>8</sup> Thomas Macho, *Künftige Generationen. Zur Futurisierung der Ethik in der Moderne*, in: *Generation. Zur Genealogie des Konzepts – Konzepte von Genealogie*. Hrsg. von Sigrid Weigel, Ohad Parnes, Ulrike Vedder, Stefan Willer, München 2005, S. 315–324, hier S. 320.

denbocks als auferstandenen Messias auf den Thron eines richtenden und verurteilenden Demiurgen. »Der Menschensohn der Apokalypse kommt, um eine neue und schreckliche Herrschaft auf die Erde zu bringen«,<sup>9</sup> so Gilles Deleuze. Vielleicht deshalb mahnte der Nazarener: »Mein Reich ist nicht von dieser Welt.« (Johannes 18, 36) Eben dieses Reich wurde jedoch von der christlichen politischen Theologie stets genau *in* dieser Welt, auf Erden verortet und inszeniert, indem der *corpus Christi mysticum* zum *corpus rei publicae mysticum* oder zum *Sacrum Imperium* konvertierte. Der christliche Souverän wurde »eins mit Gott und Christus durch den Geist der Adoption«,<sup>10</sup>

Im Gegensatz zur kanonischen kirchlichen bzw. politischen Theologie gelingt es einer spätantiken religiösen Bewegung namens Gnostizismus, ein antigenealogisches Paradigma zu entwerfen. Dieser uneinheitlichen und vielseitigen Strömung, die von den orthodoxen Kirchenvätern als Häresie bezeichnet und bekämpft wurde, kommt in der Ideengeschichte ein ganz besonderer Platz zu. Im Gnostizismus wird die sichtbare Welt nicht vom Erlöser-Gott, sondern von einem Demiurgen geschaffen, der auch für das Böse verantwortlich ist.<sup>11</sup> In dem dualistischen Weltbild der Gnostiker ist der Demiurg ein minderwertiger und tyrannischer Schöpfer; dementsprechend bedeutet »Erlösung« auch die Befreiung aus der Gewalt dieses Gottes durch die Erkenntnis eines *fremden* »Guten Gottes«. <sup>12</sup> Die Menschen wurden zwar vom Demiurgen erschaffen, aber der *fremde* Gott hauchte ihnen versehentlich oder absichtlich einen Funken der Göttlichkeit ein. Um diesen Funken zu retten, sandte Gott seinen Sohn Jesus, der nicht der Sohn des Schöpfergottes Jahwe, sondern selber eine Emanation eines *fremden* Gottes ist.<sup>13</sup> Im 2. Jahrhundert n. Chr. verbreitet sich sowohl unter den Gnostikern als auch unter den gesamten weiteren

9 Gilles Deleuze, Nietzsche und Paulus, Lawrence und Johannes von Patmos, in: Kritik und Klinik, aus dem Französischen von Joseph Vogl, Frankfurt am M. 2000, S. 57.

10 Ernst Kantorowicz, *Deus per naturam, Deus per gratiam*. Eine Anmerkung zur politischen Theologie des Mittelalters, in: *Götter in Uniform*, S. 155–179, hier S. 158.

11 Vgl. Steven Runciman, *Häresie und Christentum*. Der mittelalterliche Manichäismus. München 1988, S. 20–21.

12 Vgl. Hans Jonas, *Gnosis*. Die Botschaft des fremden Gottes. Frankfurt am M. 1999, S. 172.

13 Runciman, *Op. cit.*, S. 21.

christlichen Strömungen eine neue und in vielerlei Hinsicht noch radikalere Lehre, die die Kirchenväter nach seinem Stifter Marcion als marcionitische Häresie bezeichnen. Der genealogische Bruch mit dem Alten Testament entsteht durch die Zurückweisung von Jahwes Gewalt, die nichts mit dem Gott Christi zu tun hat: »Der Gott des Alten Testaments könne unmöglich der Vater Jesu Christi sein; denn dieser sei gnädig, barmherzig, bringe den Frieden und verbiete Streit und Krieg, jener aber sei kriegerisch, unerbittlich und grausam.«<sup>14</sup> Marcion korrigierte die gnostischen Vorstellungen, indem er sie weiter radikalisierte: Für die meisten Gnostiker bedeutet der Begriff der *Fremdheit*, in dieser Welt zu sein, aus der dank eines Geheimwissens die Rückkehr in die wahre Heimat, in das Reich des wahren Gottes, möglich ist. Für Marcion dagegen ist »der Mensch seiner gesamten Beschaffenheit nach, wie alle Natur, ein Geschöpf des Weltgottes und bis zur Ankunft Christi sein rechtmäßiges und unbestrittenes Eigentum – mit Leib und Seele gleichermaßen. Demnach ist ›von Natur aus‹ kein Teil von ihm fremd in der Welt.«<sup>15</sup> Der Schöpfergott ist kein böser, sondern ein gerechter Gott, der die Prinzipien von Strafe und Gerechtigkeit in seiner Schöpfung, also in der gesamten Weltordnung, »deren Wesen und Wert durch das ekle Ungeziefer charakterisiert ist«<sup>16</sup>, zum Ausdruck bringt. Insofern ist eine jede Tat böse: »Ego sum qui condo mala«<sup>17</sup> (»Ich bin es, der Böses schafft«). Daher heißt die Erlösung die »Erlösung nicht nur von der Welt, sondern auch von ihrem Schöpfer und Herrn«,<sup>18</sup> und zwar unter anderem auch dadurch, dass man die Fortpflanzung ablehnt und so die genealogische Kette der Erbsünde unterbricht. Der »Gute Gott« ist im Gegensatz zu dem »Gerechten Gott« absolut *fremd*, er ist in keiner Weise mit dem Schöpfer verwandt. Es handelt sich hierbei möglicherweise um einen in der Geschichte einmaligen Fall: Die *Fremdheit* hat ausschließlich eine absolut positive Bedeutung, denn

<sup>14</sup> Adolf von Harnack, *Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*. Tübingen 1905, S. 25.

<sup>15</sup> Hans Jonas, *Op. cit.*, S. 173.

<sup>16</sup> Adolf von Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*. Darmstadt 1985 (1924), S. 96.

<sup>17</sup> Zitiert nach Harnack, *Op. cit.*, S. 99.

<sup>18</sup> Ebd., S. 96.

die Erlösung durch den *fremden* Gott geschieht nicht *in* dieser Welt, sondern in der *Fremdheit*:

Er sammelt nicht die verlorenen Kinder aus der Verbannung ein in ihre Heimat, sondern er adoptiert in freier Wahl Fremde, um sie aus ihrem angestammten Land der Unterdrückung und des Elends in ein neues Vaterland zu bringen. Dementsprechend ist ihre Erlösung, da sie nicht sein, sondern des Weltgottes ursprüngliches Eigentum sind, ein ›Loskauf‹ durch Christus.<sup>19</sup>

Der Preis – das Blut Christi – wird nicht für die Vergebung der Sünden bezahlt, sondern für das Eigentumsrecht des Schöpfers. Das gilt Marcion als weiterer Beweis dafür, dass Christus ein Fremder ist, »denn niemand kauft jemals solche, die ihm gehören«.<sup>20</sup> Für die Vorstellung des Freikaufs durch Christi greift Marcion auf die ersten Worte eines Satzes aus dem Galaterbrief zurück (3, 13): »Christus hat uns erkauft.« Der vollständige Satz lautet bei Paulus allerdings: »Christus hat uns freigekauft von dem Fluch des Gesetzes, da er ward ein Fluch für uns, denn es steht geschrieben: ›Verflucht ist jedermann, der am Holz hanget‹, auf dass der Segen Abrahams unter die Völker (τὰ ἔθνη) käme in Jesus Christus und wir den verheißenen Geist empfangen durch den Glauben.« Durch die Anlehnung an den Galaterbrief, der das genealogische Paradigma außer Kraft setzt, kann der Kauf auch die Aufhebung eines jeden Gesetzes dieser Welt bedeuten, das hinter diesem Fluch steht.

Marcion erkennt die vom Demiurgen erschaffene Welt und ihre Rechtsordnung an, indem er sie negiert und sagt, in der Welt sei keine Erlösung möglich. Der Weg zur Erlösung wird sich erst nach der Ablehnung dieser Welt und ihres Schöpfers erschließen. Es gilt, die Heimat loszuwerden und in die *Fremde* gehen. Marcion zufolge besteht darin auch die Botschaft des Evangeliums. Adolf von Harnack fasst Marcions Konzept zusammen:

Der bekannte Gott dieser Welt ist ein verwerfliches Wesen; das Evangelium aber ist die Botschaft vom fremden Gott; er ruft uns nicht aus der Fremde, in die wir uns verirrt, in die Heimat, sondern aus der grauenvollen Heimat, zu der wir gehören, in eine selige Fremde.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Jonas, Op. cit., S. 174.

<sup>20</sup> Ebd., S. 174.

<sup>21</sup> Harnack, Op. cit., S. 225.

Das gnostische und vor allem das marcionitische Programm der Anti-Genealogie beinhaltet auch den Ungehorsam gegen die Gesetze der Kosmogonie; man erkennt diese Gesetze als unvollkommen und minderwertig und sucht das Heil außerhalb dieser Welt. *In* der nach dem genealogischen Ursprungsparadigma geschaffenen Welt kann nichts zum Guten gewendet werden. Unabhängig von seinem konkreten historischen bzw. religiösen Kontext stellt dieses Denkmodell den bis dato radikalsten Versuch dar, sich dem Glauben an eine sich stets rechtfertigende und »recht setzende« Ordnung zu widersetzen, sie zu entwerten. An dieses Modell rührt auch Wittgenstein im »Tractatus«:

Der Sinn der Welt muss außerhalb ihrer selbst liegen. In der Welt ist alles, wie es ist, und geschieht alles, wie es geschieht; es gibt *in* ihr keinen Wert – und wenn es ihn gäbe, so hätte er keinen Wert. [...] *Wie* die Welt ist, ist für das Höhere vollkommen gleichgültig. Gott offenbart sich nicht *in* dieser Welt. (6. 41; 6. 432)

Walter Benjamin aber, den Jacob Taubes als »einen modernen Marcionisten« bezeichnete,<sup>22</sup> sah aufgrund seiner Unterscheidung zwischen der verwerflichen »schaltenden« und der ihr absolut *fremden* waltenden Gewalt die Möglichkeit der revolutionären Gewalt, »mit welchem Namen die höchste Manifestation reiner Gewalt durch den Menschen zu belegen ist«. Er merkte aber im gleichen Atemzug an, dass für die Menschen nicht sofort zu entscheiden ist, »wann reine Gewalt in einem bestimmten Falle wirklich war«.<sup>23</sup>

Die revolutionäre Gewalt, die auch Karl Marx als »Geburtshelferin der Geschichte« imaginierte, war während der Französischen Revolution wie auch während der russischen Oktoberrevolution nicht mehr von der »mythischen Gewalt« zu unterscheiden, da mit ihrer Hilfe aus dem »Menschenmaterial« eine Gewaltherrschaft errichtet wurde; so schlug der neue Anfang wieder in die ursprungsmythische Geisteslage um. Hannah Arendt schreibt:

<sup>22</sup> Jacob Taubes, Walter Benjamin – ein moderner Marcionist? Scholems Benjamin-Interpretation religionsgeschichtlich überprüft, in: Antike und Moderne. Zu Walter Benjamins »Passagen«, hrsg. von Norbert Bolz und Richard Faber, Würzburg 1986, S. 138–153.

<sup>23</sup> Walter Benjamin, Zur Kritik der Gewalt, S. 66.

Dass das Problem des Anfangs oder Ursprungs für das Phänomen der Revolution von ausschlaggebender Bedeutung ist, ist offenbar. [...] Gewalt stand am Anfang, woraus zu folgen scheint, dass kein Anfang ohne Gewaltsamkeit möglich ist, dass jeder Neubeginn etwas vergewaltigt. [...] Die Legende sprach es klar: Am Anfang aller Brüderlichkeit steht der Brudermord, am Anfang aller politischen Ordnung steht das Verbrechen.<sup>24</sup>

Im Ursprung und durch ihn wird eine kollektive Einheit geschaffen, die, wie Klaus Heinrich schreibt, die Angst des Einzelnen vor dem »Auf-Sich-Gestelltsein« aufhebt. Gemeinsam mit seinen Ursprungsgenossen erschafft der Mensch seine eigene Identität als Teil eines Ganzen, eines Geschlechts, einer Gemeinschaft, eines Volkes, eines Landes, einer Nation und schließlich einer Welt. Der Aufbau dieser kollektiven Identität ist nur möglich, wenn man stets mit dem Ursprung in Verbindung bleibt. Dabei ist der Ursprung der Signifikant, der wie der Herstellerhinweis *made in X* oder *made by X* den Identitätsträger immer und überallhin begleitet und entlang eines Paradigmas determiniert – und dieses Paradigma ist immer das Ursprungsparadigma.

Der Ursprung als Paradigma lässt sich mit *Protogonos*, dem »Erstgeborenen« der orphischen Kosmogonie vergleichen: Ein urgöttliches Wesen, das die Keime aller Götter und Seienden in sich enthält und eint.<sup>25</sup> Er ist ein Vorgänger, der die Zukunft weist und vorbestimmt. Man könnte ihn mit dem folgenden Satz von Heidegger beschreiben:

Der Vorgänger geht jedoch nicht in eine Zukunft weg, sondern er kommt aus ihr an, dergestalt dass in der Ankunft seines Wortes allein die Zukunft anwest.<sup>26</sup>

Alles, was geboren bzw. geschaffen werden kann, ist schon in diesem Muster vorgegeben. Das Paradigma meint nicht nur die Formen und Beschaffenheiten der Dinge, sondern auch das Prinzip ihrer Einordnung, das in ihrem Ursprung liegt.

<sup>24</sup> Hannah Arendt, Über die Revolution, S. 21.

<sup>25</sup> William K. C. Guthrie, Orpheus and Greek Religion, Princeton 1993 (1952), S. 96f.

<sup>26</sup> Martin Heidegger, Wozu Dichter? In: Holzwege, Frankfurt am M. 1963, S. 248–296, hier S. 295.

Der Ursprung als Prinzip der Einordnung ist das Fundament der Ordnung. Das bedeutet, dass die Ordnung sich in ihrer Schöpfung ausdrückt: Sie wird aus einem undefinierbaren Urstoff und eben durch seine Bezwungung und Umwandlung geschaffen. Die Kosmogonie ist nicht nur die Erzählung über die Entstehung des Kosmos, sondern auch sein Sinn und Wesen. Sie stellt nicht nur eine Geschichte, sondern auch die funktionalen Prinzipien des Kosmos dar. Der Kosmos existiert insofern, als er geschieht, also stets wiederholt und bestätigt wird. Die rituelle Wiederholung der Kosmogonie bestätigt einerseits den Kosmos und schreibt andererseits die Kosmogonie in das Bewusstsein der Menschen ein. Im Ritual – und zwar im religiösen wie auch im zivilen bzw. politischen Ritual – werden die Menschen in den Anfang versetzt und werden damit zu Zeugen des Ursprungs.

Der Kosmos stellt sich als eine zerbrechliche Konstruktion dar, die streng abgesichert und mit Vorsicht bewahrt werden muss, da bei ihrem Zerfall alles wieder zurück ins Chaos stürzt. Das Chaos als Gegenbild der Ordnung ist die allgegenwärtige Gefahr. Eben aus diesem Grund darf die Wachsamkeit nie nachlassen, und Abweichungen von der Ordnung dürfen nicht zugelassen werden; und eben deswegen ist im kosmogonischen Paradigma der Ausnahmezustand vorgeschrieben. Unter der ständigen Androhung seines Zerfalls erhält der Kosmos seine göttliche Bedeutung. »Unheil als Unheil spurt uns das Heile«, wie Heidegger sagt: »Heiles erwinkt rufend das Heilige. Heiliges bindet das Göttliche. Göttliches nähert den Gott.«<sup>27</sup>

Alles, was im Paradigma geschildert ist, ist göttlich. Das Urheberrecht auf das Paradigma besitzt allein der Demiurg. So ist jeder Verstoß gegen die göttliche Ordnung eine Anstiftung zum Chaos, und daher muss auch derjenige, der diese Tat begeht, wie ein chthonisches Ungeheuer geschlachtet werden. Die strafende Gewalt ist die Gewalt des Demiurgen, aus der die Ordnung hervorgeht. Sie rechtfertigt nicht nur die Anwendung der Gewalt, sondern verlangt geradezu nach ihr. Wenn das Chaos durch das »Verbrechen« in den Kosmos eingedrungen ist, muss die Kosmogonie wiederholt werden, die nach

27 Ebd., S. 294.

ihren narrativen Vorschriften die Opferung eines Schuldigen, eines Sündenbocks verlangt.<sup>28</sup>

Die Dämonisierung des Chaos heiligt die demiurgische Gewalt, die das Chaos unterbindet und in seine Grenzen zwingt. Der Kosmos ist vom Chaos umgeschlossen. Insofern ist er zwar einheitlich und vollständig, aber auch begrenzt und sich seiner Begrenztheit stets bewusst. Das bedeutet, dass es ein Außerhalb gibt, das kein Kosmos ist. Es ist Atopos, ein Unort, eine Ortlosigkeit, aus der die eigentliche Gefahr kommt, da alles, was undefiniert bleibt, was nicht zu dem »begrenzten Ganzen« gehört, nur sein Gegenteil, also das Chaos sein kann. Hier offenbart sich der topologische Inhalt des verorteten Ursprungsparadigmas. Die Verortung des Paradigmas verweist neben der Gattung, die sich durch sie als ein Genus, als ein Volk wahrnimmt, auch auf den Ort als Lebensraum dieses Volkes. Gattung und Ort sind Metonymien des angeeigneten Kosmos.<sup>29</sup> Die Aneignung des Kosmos ist die Grundlage jener Vorstellung von Autochthonie, die einen Kosmos mit einem Geschlecht und seinem Wohnsitz verbindet und vereint. Die Autochthonie homogenisiert den Ursprung und schließt den Anderen aus. Sie schließt zugleich aber auch den Eigenen innerhalb der Grenzen des verorteten Kosmos ein. Die Grenze wird für die Expansion überschritten, wie Michel de Certeau dies anhand der symbolischen Bedeutung der Brücke schildert:

Als Überschreitung der Grenze und Ungehorsam gegenüber dem Gesetz des Ortes steht sie [die Brücke – G. M.] für den Aufbruch, die Auflösung eines Zustands, den Eroberungswillen einer Macht oder die Flucht ins Exil – und auf jeden Fall für den ›Verrat‹ an einer Ordnung. [...] Jenseits der Grenzen lässt sie eine Fremdheit entstehen, die im Inneren unter Kontrolle war.<sup>30</sup>

Dabei steht der »Verrat« für die Loslösung vom eigenen Ursprung, für seine Verleugnung und für die Entfremdung von den Ursprungsgenossen. Der Mensch, der den Verrat begeht, ist schon zum Fremden geworden, bevor er seine Tat begangen hat, da das Böse nicht den gleichen Ursprung wie der Demiurg haben kann. Er ist bereits ein *lukur*, wie es bei den Sumerern heißt: Ein »Fremder«, ein »Ausländer«,

28 Vgl. René Girard, *Der Sündenbock*, S. 70f.

29 Vgl. Michel de Certeau, *Kunst des Handelns*, S. 133.

30 Ebd., S. 235.

ein »Feind«, der kein Kind der im Ursprung stehenden Götter sein kann, weil das Übel an sich fremder, dämonischer oder chaotischer Abkunft ist.

Das Bild des »Anderen«, des »Fremden« hat seinen Ursprung als das Vor- oder Urbild dessen, was beherrscht und unterdrückt werden muss, ebenfalls im Ursprungparadigma. Die Urgesellschaften bzw. die archaischen Gemeinschaften gründeten sich auf die absolute Trennung zwischen dem Eigenen und dem Fremden, wobei das Fremde als das Feindliche wahrgenommen wurde. »Der Status einer solchen geschlossenen Gesellschaft lässt jede fremde Lebensform als drohendes Chaos erscheinen.«<sup>31</sup> So kann diese vom Ursprungparadigma gestaltete Wahrnehmung als *casus belli* gelten, wobei sowohl der Angriffs- wie auch der Verteidigungskrieg als kosmogonischer Kampf des Demiurgen mit den Mächten des Chaos und letztendlich als eschatologischer Kampf Gottes mit dem Bösen gedeutet wird. Daher ist jeder Krieg auch ein »Heiliger Krieg«<sup>32</sup>, der im Namen des obersten Subjektes der Loyalität geführt wird – unabhängig davon, ob dieses Subjekt Gott, König oder Vaterland heißt. Dieses Prinzip ist signifikant für jede Kriegsideologie, unabhängig von der Zeit und vom geographischen Raum. Sogar die Propaganda der atheistischen Sowjetunion bezeichnete den Zweiten Weltkrieg als »Heiligen Krieg«, wobei sich die multiethnische und multinationale UdSSR als »Vaterland« konstituierte.

Der Krieg verteidigt die Autochthonie oder dehnt sie aus. Dabei ist die Heiligkeit der Gewalt, die im Ursprungparadigma vorgeschrieben ist, in jeder Epoche und für jedes Volk ein universales politisches Instrument im Kampf um Hegemonie und Dominanz. Klaus Heinrich fasst das folgendermaßen zusammen: »So [war und ist] die genealogisierende Beschwörung der Mächte des Ursprungs im Mythos von den Autochthonen oder den Angehörigen einer Rasse, wie sie durch die Aktivierung einer ursprungsmythischen Geisteslage, unter Berufung auf die heiligen Mächte von Blut und Boden, immer wieder in der Profangeschichte zu einem mächtigen politischen

<sup>31</sup> Bernhard Waldenfels, *Ordnung im Zwielficht*, Frankfurt am M. 1987, S. 95.

<sup>32</sup> Vgl. Gerhard von Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, Göttingen 1965, S. 29ff.

Werkzeug tauglich.«<sup>33</sup> Die »heilige Macht des Ursprungs« verlangt die Selbstaufopferung und verspricht Unsterblichkeit in Form des Retters, Märtyrers oder »Nationalen Helden«.

Die Ausdehnung des Territoriums und die Expansion eines Volkes definieren den »Kosmos« neu: Die lokale Ordnung muss sich ausbreiten, es muss sich die Ursprünge der anderen Geschlechter oder Völker aneignen und in sich einen. So entsteht die imperiale Ordnung, die die Mächte des Ursprungs immer stärker universalisiert und transzendiert, wobei weder das Ursprungsparadigma noch das aus ihm abgeleitete genealogische Prinzip geändert werden. Es gibt dabei immer einen dominierenden Aszendenten, der sich alle anderen unterwirft. Auch der christliche Universalismus, dem alle Völker als Abkommen eines gemeinsamen Stammvaters gelten, vereinheitlicht das genealogische Prinzip. Der imperiale oder religiöse Universalismus universalisiert den Ursprung, weist ihn aber nicht zurück. So bleibt das Paradigma unverändert. Der Antinationalismus des frühen Christentums scheiterte bereits an der Nationalisierung des »Gottesvolkes« nach der Teilung des universalistischen Imperium Romanum.<sup>34</sup> Mit dem Schisma wird auch die Weltkirche gespalten, und sie beginnt sich zu nationalisieren. Dabei wird auch Rom als das symbolische Zentrum des Universums auf nationaler Ebene als zweites und drittes Rom reproduziert.<sup>35</sup> In Westeuropa löst der Säkularismus den christlichen Universalismus vollständig ab. Die im 18. und 19. Jahrhundert entstandenen Nationalismen aktivieren die »ursprungsmythische Geisteslage«, indem sie die eigenen Ursprünge resakralisieren,<sup>36</sup> unter Rückgriff auf die erzgenealogische Idee von Blut und Boden ihre imperialen Ansprüche erheben und die okzidentale Welt letztendlich zu den Katastrophen des Ersten und Zweiten Weltkrieges führen.

Der Grund für die Rückkehr des ursprungsmythischen Denkens ist die Übermacht des genealogischen Prinzips gegenüber den uni-

<sup>33</sup> Klaus Heinrich, *Die Funktion der Genealogie im Mythos*, S. 25.

<sup>34</sup> Vgl. Endre von Ivánka, *Rhomärreich und Gottesvolk. Das Glaubens-, Staats- und Volksbewusstsein der Byzantiner und seine Auswirkung auf die ostkirchlich-osteuropäische Geisteshaltung*, Freiburg 1968, S. 59f.

<sup>35</sup> Vgl. Hugo Rahner, *Vom Ersten bis zum Dritten Rom*, in: *Abendland*, S. 253–270.

<sup>36</sup> Vgl. Benedict Anderson, *Die Erfindung der Nation*, S. 91.

versalistischen Vorstellungen: Alle bindenden Ordnungsprinzipien weisen eine genealogische Struktur auf und entstammen dem gleichen Ursprungsparadigma. Unabhängig davon, ob die Macht auf dynastische Weise vererbt oder vom eigenen Volk verliehen wird, ist sie stets die Macht der eigenen Vorgänger und geht auf diese Weise auf die Macht des Schöpfers oder des Gründers zurück. Diejenigen, die diesseits des Kosmos stehen, haben ihre Gemeinsamkeit in ihrem Ursprung. Nach seinem paradigmatischen Prinzip sind sie in ihrer Genealogie vereint: »Hier sehen wir die genealogische Funktion des Mythos in ihrer wirksamsten Rolle: sie indiziert nicht nur, sondern produziert eine ursprungsmythische Geisteslage.«<sup>37</sup> Das bedeutet, dass das Prinzip der Genealogie an sich mythisch ist, die mythischen Denkmuster wiedergibt und auch »mythisch« inszeniert wird. Ernst Kantorowicz schrieb über die »vom Menschen geschaffene Irrealität – die seltsame Konstruktion eines menschlichen Geistes, der schließlich zum Sklaven seiner eigenen Fiktionen wird.«<sup>38</sup> Die Ordnung der Genese und Genealogie ist eine dieser Fiktionen, die keinen Raum freigibt, in dem ein anderes, nicht auf den Ursprung und auf das Übertragungsgesetz seiner Mächte zurückgehendes Paradigma *in* der Welt, innerhalb dieser Ordnung entstehen könnte.

Es handelt sich bei dieser Ordnung nicht um die biologischen Tatsachen von Geburt und genetischer Erbschaft, sondern um die Einschreibung eines Mythos, durch den eine genealogische Einheit konstruiert wird. Seine Funktion besteht vor allem in der Bewahrung und Weitergabe des Ursprungs, der dadurch kontinuierlich wird. Daher stellt die verortete Genealogie das Erhaltungsprinzip des Ursprungs dar, das sich stets gegen alle abstrakten und nicht »realen« universalistischen Tendenzen durchsetzen kann.

Eine mögliche Lösung, um Fremdheit und Unterschiedlichkeit im Ursprung zu überwinden und den Ursprung zu universalisieren, schlägt Jean-Luc Nancy vor, indem er die Singularität als Mit-Sein oder, wie er sagt, »singulär plural sein« zu definieren versucht. »Der Ursprung ist, zusammen mit anderen Ursprüngen, geteilter

<sup>37</sup> Klaus Heinrich, *Op. cit.*, S. 26.

<sup>38</sup> Ernst Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs*, S. 29.

Ursprung«, <sup>39</sup> dessen Sinn »kein anderer ist als der Sinn der ursprünglichen Ko-Existenz«. <sup>40</sup> Dadurch soll der Ursprung sowohl als Zugang zu sich selbst als auch zur Welt und zu den Anderen verstanden werden. »Ursprung« bedeutet nicht das, wo die Welt herkommt, sondern die immer wieder *eine* Ankunft jeder Präsenz der Welt.«<sup>41</sup>

Der Universalismus, der vielleicht seinen ersten vollständigen Ausdruck bei dem Stoiker Zenon gefunden hat und dem zufolge alle Menschen gemeinsam mit den Göttern Bürger der Welt-Stadt, also Kosmo-Politen sind,<sup>42</sup> so dass »die naturgegebene Gemeinschaft für den Menschen nicht der kleine Staat ist, in dem er zufällig geboren ist, sondern die ganze Menschheit«<sup>43</sup>, hat nie zu der Wirklichkeit der Weltordnung gehört. Der Versuch, den Universalismus, anders als die gnostische Entfremdung, *in* der Welt zu begründen, auf die Erde zu übertragen und als politische Ordnung zu setzen, scheidet durch das ursprungsmythische Paradigma der Genealogie, das ihn sich aneignet. Wo das Eigene steht, dort »herrscht der Ursprung«.

Das Paradigma, auf dessen Grundlage die Genealogie konstruiert wird, ist die Ordnung, der Kosmos selbst, der sich durch seinen Ursprung legitimiert und rechtfertigt. Der im Ursprung anwesende Gott-Signifikant sichert diese Legitimität ab. Der Ursprung ist also die Theodizee, der Urgrund des Kosmos, der auf genealogischen Strukturen aufbaut. Dabei ist der Kosmos selbst eine paradigmatische Vorstellung von oder sogar der Glaube an eine fertige Welt. Dieses Paradigma ist zeitlos und erfährt keinen Wandel. Es wird regelmäßig zeitgemäß umbenannt, transfiguriert und saniert – sein Inhalt und seine Struktur bleiben jedoch unverändert.

<sup>39</sup> Jean-Luc Nancy, Singulär plural sein, aus dem Französischen von Ulrich Müller-Scholl, Berlin 2004, S. 36.

<sup>40</sup> Ebd., S. 33.

<sup>41</sup> Ebd., S. 38.

<sup>42</sup> Vgl. Hubert Cancik, »Alle Gewalt ist von Gott«, S. 59.

<sup>43</sup> Stoa und Stoiker. Hrsg. von Karl Hoenn, Zürich 1950, S. 139.

# Literaturverzeichnis

- AGAMBEN, GIORGIO: Ausnahmezustand (Homo sacer II. 1). Aus dem Italienischen von Ulrike Müller-Schöll, Frankfurt am M. 2004.
- AISCHYLOS: Orestie, in: Werke. Aus dem Griechischen von Dietrich Ebener, Berlin und Weimar 1976.
- ALFÖLDI, ANDREAS: Der Vater des Vaterlandes im römischen Denken. Darmstadt 1978.
- ALPATOW, MICHAEL: Die Gestalt des hl. Georg in der Kunst von Byzanz und in der Alten Rus, in: Westeuropäische und russische Kunst, Dresden 1982, S. 247–274.
- Altorientalische Texte zum alten Testament. Hrsg. von Hugo Gressmann, Berlin und Leipzig 1926.
- ANGENENDT, ARNOLD: Heiligen und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, München 1994.
- DERS.: Der eine Adam und die vielen Stammväter. Idee und Wirklichkeit der *Origo gentis* im Mittelalter, in: Herkunft und Ursprung. Historische und mythische Formen der Legitimation. Hrsg. von Peter Wunderli. Sigmaringen 1994, S. 27–52.
- ANDERSON, BENEDICT: Erfindung der Nation. Aus dem Englischen von Christoph Münz, Frankfurt/New York 1996.
- APOLLODOR: Mythologische Bibliothek. Aus dem Griechischen von Christian Moser und Dorothea Vollbach, Leipzig 1988.
- ARDZINBA, WLADISLAW: *Rituali i mify drevnej Anatolii* («Rituale und Mythen des alten Anatolien»), Moskwa 1982.
- ARENDET, HANNAH: Über die Revolution. München 1963.
- ARISTOTELES: Politik. Aus dem Altgriechischen von Eugen Rolfes, Philosophische Schriften, Bd. 4, Hamburg 1995.
- DERS.: Metaphysik. Nach der Übersetzung von Hermann Bonitz, Philosophische Schriften, Bd. 5, Hamburg 1995.
- ARTEMIDOR VON DALDIS: Traumbuch. Aus dem Griechischen von Martin Kaiser, Basel und Stuttgart 1965.
- ASSMANN, JAN: Schrift, Tod und Identität. Das Grab als Vorschule der Literatur im alten Ägypten, in: Schrift und Gedächtnis, hrsg. von Aleida und Jan Assmann und Christof Hardmeier, München 1993, S. 64–93.

- DERS.: Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München 1990.
- DERS.: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1999.
- DERS.: Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa, Darmstadt 2000.
- AUGUSTINUS: Vom Gottesstaat, Übersetzung von Wilhelm Timme, Zürich und München 1978.
- AVETINTSEV, SERGEJ: *K istolkovaniju simvoliki mifa o Edipe* (»Zur Deutung der Symbolik des Mythos von Ödipus«), in: *Antičnost' i sovremennost'* (»Antike und Gegenwart«), Moskau 1972, S. 90–102.
- BACHELARD, GASTON: Poetik des Raumes. Aus dem Französischen von Kurt Leonhard, Frankfurt am M. 1997
- BACHTIN, MICHAÏL M.: *Fransua Rable i narodnaja kul'tura srednevekov'ja i renessansa* (»François Rabelais und die Volkskultur des Mittelalters und der Renaissance«), Moskau 1990.
- BADIOU, ALAIN: Paulus. Die Begründung des Universalismus. Aus dem Französische von Heinz Jatho, München 2002.
- BALANDIER, GEORGES: Politische Anthropologie. Aus dem Französische von Friedrich Griese, München 1976.
- BAUMANN, HERMANN: Das doppelte Geschlecht. Ethnologische Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos. Berlin 1980 (1955).
- BELTING, HANS: Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst, München 2004.
- BENJAMIN, WALTER: Zur Kritik der Gewalt, in: *Angelus Novus*, Frankfurt am M. 1966, S. 42–66.
- DERS.: Ursprung des deutschen Trauerspiels. Frankfurt am M. 1982 (1928).
- BERVE, HELMUT: Wesenszüge der griechischen Tyrannis, in: Ders., *Gestaltende Kräfte der Antike*, München 1966, S. 208–231.
- DERS.: Die Tyrannis bei den Griechen, München 1967.
- BETHE, ERICH: Ahnenbild und Familiengeschichte bei Römern und Griechen, München 1935.
- HOMI BHABHA: Narrating the Nation, in: *Nation and Narration*, hrsg. von Homi Bhabha, London/New York 1990.
- BLOCH, HOWARD: *Etymologies and Genealogies. A Literary Anthropology of the French Middle Ages*, Chicago 1983.
- BOLLACK, JEAN: Sophokles' König Ödipus. Essays. Aus dem Französischen vom Verfasser und von Beatrice Schulz, Frankfurt am M. 1994.
- DERS.: Sophokles' König Ödipus. Übersetzung, Text, Kommentar, Frankfurt am M. 1994.
- BÖHMER, FRANZ: Rom und Troia. Untersuchungen zur Frühgeschichte Roms, Baden-Baden 1951.

- BROWN, W. NORMAN: *Mythology of India*, in: *Mythologies of Ancient World*, hrsg. Von Samuel Noah Kramer, New York 1961.
- BRUEGGEMANN, WALTER: *The Land. Place as Gift, Promise, and Challenge in Biblical Faith*, Philadelphia 1977.
- BUCHHEIT, VINZENZ: *Vergil über die Sendung Roms. Untersuchungen zum Bellum Poenicum und zur Aeneis*, Heidelberg 1963.
- BURKERT, WALTER: *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977.
- DERS.: *Homo Necans. Interpretation altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin und New York 1997.
- DERS.: *Anthropologie des religiösen Opfers. Die Sakralisierung der Gewalt*, München 1983.
- DERS.: *Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt*, München 1990.
- CANCIK, HUBERT: *Augustin als Constantinischer Theologe*, in: *Religionstheorie und Politische Theologie*, Bd. 1: *Der Fürst dieser Welt*. Carl Schmitt und die Folgen, hrsg. von Jacob Taubes, München 1985, S. 136–152.
- DERS.: »Alle Gewalt ist von Gott«. Römer 13 im Rahmen antiker und neuzeitlicher Staatslehren, in: *Staat und Religion*, hrsg. von Burkhard Gladigow, Düsseldorf 1981, S. 53–74.
- CASSIUS DIO: *Römische Geschichte*. Aus dem Lateinischen von Otto Veh, Darmstadt 2007.
- CERTEAU, MICHEL DE: *Kunst des Handelns*. Aus dem Französischen von Ronald Voullié, Berlin 1988.
- CLEMENS VON ROM: *Brief an die Korinther*. Übersetzt und eingeleitet von Gerhard Schneider, Freiburg 1994.
- COHN, NORMAN: *Erwartung der Endzeit. Vom Ursprung der Apokalypse*. Aus dem Englischen von Peter Gillhofer und Hans-Ulrich Möhring, Frankfurt am M. 1997.
- COLPE, CARSTEN: *Ausbildung des Heidenbegriffs von Israel zur Apologetik und das Zweideutigwerden des Christentums*, in: *Die Restauration der Götter. Antike Religion und Neo-Paganismus*. Hrsg. von Richard Faber und Renate Schlesier, Würzburg 1986.
- DAS GILGAMESCH-EPOS. Aus dem Akkadischen von Albert Schott, Stuttgart 1988.
- DELCOURT, MARIE: *Hermaphrodite. Myths and rites of the bisexual figure in classical antiquity*, London 1961.
- DELEUZE, GILLES: *Nietzsche und die Philosophie*. Aus dem Französischen von Bernd Schwibs, München 1976.
- DERS.: *Nietzsche und Paulus, Lawrence und Johannes von Patmos*, in: *Kritik und Klinik*, aus dem Französischen von Joseph Vogl, Frankfurt am M. 2000.

- DERS. und FÉLIX GUATTARI: Was ist Philosophie, aus dem Französischen von Joseph Vogl, Frankfurt am M. 2000.
- DERRIDA, JACQUES: Gesetzkraft. Der »mystische Grund der Autorität«. Aus dem Französischen von Alexander García Düttmann, Frankfurt am M. 1991.
- DIHLE, ALBRECHT: Die Griechen und die Fremden. München 1994.
- DODDS, ERIC ROBERTSON: Die Griechen und das Irrationale. Aus dem Englischen von Hermann-Josef Dirksen, Darmstadt 1970.
- DÖLGER, FRANZ: Sol Salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum. Liturgiegeschichtliche Forschungen, Heft 4/5, Münster 1925.
- DERS.: Kaiserurkunde der Byzantiner als Ausdruck ihrer politischen Anschauungen, in: Byzanz und die europäische Staatenwelt. Darmstadt 1976, S. 9–34.
- DOUGLAS, MARY: Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu. Aus dem Englischen von Brigitte Luchesi, Frankfurt am M. 1988.
- DOVER, KENNETH JAMES: Greek Homosexuality, Cambridge 1989 (1978).
- DREYFUS, HUBERT, RABINOW, PAUL: Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Aus dem Amerikanischen von Claus Rath und Ulrich Raulff, Frankfurt am M. 1994.
- DROYSEN, JOHANN GUSTAV: Geschichte des Hellenismus, Bd. 1, München 1980 (1877).
- DUBY, GEORGES: Krieger und Bauer. Die Entwicklung der mittelalterlichen Wirtschaft und Gesellschaft bis um 1200. Aus dem Französischen von Grete Osterwald, Frankfurt am M. 1987.
- DUMÉZIL, GEORGES: Mythos und Epos. Die Ideologie der drei Funktionen in den Epen der indoeuropäischen Völker. Aus dem Französischen von Dieter Hornig, Frankfurt/New York 1989.
- EGLI, HANS: Das Schlangensymbol. Geschichte. Märchen. Mythos, Düsseldorf 2003.
- ELIADE, MIRCEA: Mythen, Träume, Mysterien. Aus dem Französischen von Michael Benedikt und Matthias Vereno, Salzburg 1961.
- DERS.: Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen. Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer, Frankfurt am M. 1990.
- DERS.: Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr. Aus dem Französischen von Günther Spaltmann, Frankfurt am M. 1986.
- DERS.: Das Mysterium der Wiedergeburt. Versuch über einige Initiations-typen. Deutsch von Eva Moldenhauer, Frankfurt am M. 1988.
- DERS.: Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte. Aus dem Französischen von M. Rassem und I. Köck, Frankfurt am M. 1998.
- DERS.: Mephistopheles und Androgyne. Das Mysterium der Einheit. Frankfurt/M 1999.

- DERS. (Hrsg.): Die Schöpfungsmythen, Düsseldorf 2000.
- ERDMANN, CARL: Die nichtrömische Kaiseridee, in seinem: Forschungen zur politischen Ideenwelt des Frühmittelalters. Berlin 1951, S. 1–51.
- ERIUGENA, JOHANNES SCOTUS: Über die Einteilung der Natur. Aus dem Lateinischen von Ludwig Noack, Hamburg 1983.
- EUSEBIUS VON CAESAREA: Über das Leben des Kaiser Konstantin. Aus dem Griechischen von Andreas Bigelmair, in: Eusebius von Caesarea, Ausgewählte Schriften, Bd. 1. Kempten und München 1913.
- FABER, RICHARD: Die Verkündigung Vergils. Reich-Kirche-Staat. Zur Kritik der »Politischen Theologie«, Hildesheim 1975.
- DERS.: »Pagan« und Neo-Paganismus. Versuch einer Begriffsklärung, in: Die Restauration der Götter. Antike Religion und Neo-Paganismus, hrsg. von Richard Faber und Renate Schlesier, Würzburg 1986, S. 10–25.
- DERS.: Das ewige Rom oder: die Stadt und der Erdkreis. Zur Archäologie »abendländischer« Globalisierung, Würzburg 2000.
- DERS.: »Wir sind Eines«. Über politisch-religiöse Ganzheitsvorstellungen europäischer Faschisten. Würzburg 2005.
- FALKENSTEIN, ADAM: Fluch über Akkade, in: Zeitschrift für Assyriologie Bd. 57.
- FARNELL, LEWIS RICHARD: Greek Hero Cult and Ideas of Immortality, Oxford 1921.
- FERENCZI, SÁNDOR: Zur Symbolik des Medusenhauptes, in: Schriften zur Psychoanalyse, Bd. 2. Frankfurt am M. 1982, S. 134.
- FOUCAULT, MICHEL: Nietzsche, die Genealogie, die Historie, in: Michel Foucault, Subversion des Wissens. Aus dem Französischen von Walter Seitter, Frankfurt am M. 1996, S. 69–90.
- DERS.: Ordnung der Dinge. Aus dem Französischen von Ulrich Köppen, Frankfurt am M. 1974.
- DERS.: Die Macht und die Norm, in: Mikrophysik der Macht. Aus dem Französischen von Ulrich Raulff, Berlin 1976.
- DERS.: Diskurs und Wahrheit. Berkeley-Vorlesungen 1983. Aus dem Englischen von Mira Köller, Berlin 1996.
- DERS.: Die Wahrheit und die juristische Formen. Schriften zur Literatur. Aus dem Französischen von Hans-Dieter Gonddek, Frankfurt am M. 2003, S. 286–304.
- FRANKFORT, HENRI: Kingship and the Gods. A Study of Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature, Chicago 1955.
- FRANKFORT, HENRI UND H. A., WILSON, JOHN, JACOBSEN, THORKILD: Frühlicht des Geistes. Wandlungen des Weltbildes im alten Orient. Aus dem Amerikanischen von Peter Dülberg, Stuttgart 1954.
- FREUD, SIGMUND: Die Verneinung, in: Studienausgabe Bd. 3, Frankfurt am M. 1976, S. 373–377.

- DERS.: Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, in: Studienausgabe, Bd. 1, S. 499–609.
- DERS.: Familienroman der Neurotiker, in: Studienausgabe, Bd. 4, S. 223–226.
- DERS.: Totem und Tabu, in: Studienausgabe, Bd. 9, S. 291–444.
- DERS.: Das Unheimliche, in: Studienausgabe, Bd. 4, S. 243–274.
- DERS.: Abriss der Psychoanalyse, Frankfurt am M. 1990.
- FRISK, HJALMAR: Griechisches etymologisches Wörterbuch, Bd. 1, Heidelberg 1954.
- GENNEP, ARNOLD VAN: Übergangsriten (Les rites de passage). Aus dem Französischen von Klaus Schomburg und Sylvia M. Schomburg-Scherff, Frankfurt/New York 1986.
- GEUSS, RAYMOND: Nietzsche and Genealogy, in: Ders., *Morality, Culture and History. Essays on German Philosophy*, Cambridge 2004.
- DERS.: Privatheit. Eine Genealogie. Aus dem Englischen von Karin Wördemann, Frankfurt am M. 2002.
- GINZBURG, CARLO: Hoch und niedrig. Erkenntnisverbote im 16. Und 17. Jahrhundert, in: *Freibeuter* 10, Berlin 1981, S. 9–23.
- DERS.: Hexensabbat. Entzifferung einer nächtlichen Geschichte. Aus dem Italienischen von Martina Kempten, Berlin 1990.
- DERS.: »Your Country Needs You«. Eine Fallstudie zur politischen Ikonographie, in: *Quel Corps?* Hrsg. von Hans Belting, Dietmar Kamper und Martin Schulz, München 2002, S. 271–294.
- GIRARD, RENÉ: Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses. Aus dem Französischen von August Berz, Freiburg, Basel, Wien 1983.
- DERS.: Das Heilige und die Gewalt. Aus dem Französischen von Elisabeth Mainberger-Ruh, Zürich 1987.
- DERS.: Der Sündenbock. Aus dem Französischen von Elisabeth Mainberger-Ruh, Zürich und Düsseldorf 1998.
- GLADIGOW, BURKHARD: Kraft, Macht, Herrschaft. Zur Religionsgeschichte politischer Begriffe, in: *Staat und Religion*, hrsg. von Burkhard Gladigow, Düsseldorf 1981, S. 7–22.
- OLIVER R. GURNEY: Hittite Kingship, in: *Myth, Ritual and Kingship. Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and Israel*, hrsg. von S. H. Hooke, Oxford 1960, S. 105–122.
- GÜTERBOCK, HANS G.: Kumarbi. Mythen vom churritischen Kronos aus dem Hettitischen zusammengesetzt. Istanbul 1946.
- DERS.: Hittite Mythology, in: *Mythologies of the Ancient World*, Edited by Samuel Noah Kramer, S. 139–180.
- GUTHRIE, W. K. C.: *A History of Greek Philosophy*, Bd. 1, Cambridge 1962.
- DERS.: *The Greeks and their Gods*, London 1968.
- DERS.: *Orpheus and Greek Religion*, Princeton 1993.

- HAAS, VOLKERT: Unterwelts- und Jenseitsvorstellungen im hethitischen Kleinasien, in: *Orientalia*, Bd. 45, Roma 1976, S. 197–212.
- DERS.: Magie und Mythen im Reich der Hethiter, Hamburg 1977.
- DERS.: Medea und Jason im Lichte hethitischer Quellen, in: *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 26, Budapest 1978, S. 241–253.
- DERS.: Hethitische Berggötter und hurritische Steindämonen, Mainz 1982.
- DERS.: Babylonischer Liebesgarten. Erotik und Sexualität im Alten Orient. München 1999.
- HAEDICKE, WALTER: Die Gedanken der Griechen über Familienherkunft und Vererbung, Halle 1936.
- HARNACK, ADOLF VON: *Militia Christi*. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten. Tübingen 1905.
- DERS.: Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. Wiesbaden 1924.
- DERS.: Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Darmstadt 1985 (1924).
- HAVERKAMP, ANSELM: Ein unabwerfbarer Schatten: Gewalt und Trauer in Benjamins *Kritik der Gewalt*, in: *Gewalt und Gerechtigkeit: Derrida-Benjamin*, hrsg. von Anselm Haverkamp, Frankfurt am M. 1994, S. 162–184.
- HECK, KILIAN: Das Fundament der Machtbehauptung. Die Ahnentafel als genealogische Grundstruktur der Neuzeit, in: *Genealogie und Genetik*. S. 45–56.
- DERS.: Genealogie als Monument und Argument. Der Beitrag dynastischer Wappen zur politischen Raumbildung der Neuzeit. München und Berlin 2002.
- HEGEL, G. W. F.: *Phänomenologie des Geistes*. Gesammelte Werke Bd. 9.
- DERS.: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Werke Bd. 12, Frankfurt am M. 1992.
- HEIDEGGER, MARTIN: *Sein und Zeit*, Tübingen 1986 (1927).
- DERS.: Nietzsches Wort »Gott ist tot«, in: *Holzwege*, Frankfurt am M. 1963, S. 193–247.
- DERS.: Wozu Dichter? In: *Holzwege*, Frankfurt am M. 1963, S. 248–296.
- DERS.: Platons Lehre von der Wahrheit, in: *Wegmarken*, Frankfurt am M. 1978, S. 201–236.
- HEIDEL, ALEXANDER: *The Babylonian Genesis. The Story of the Creation*, Chicago 1951.
- HEINRICH, KLAUS: Die Funktion der Genealogie im Mythos, in: *Parmenides und Jona*. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie. Frankfurt am M. 1982, S. 9–28.
- DERS.: Arbeit mit Herakles. Dahlemer Vorlesungen, Bd. 9, Frankfurt und Basel 2006.
- DERS.: *Floß der Medusa*. Frankfurt am M. 1995.
- DERS.: Anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie. Dahlemer Vorlesungen 2, Frankfurt am M. 1986.

- HEINSOHN, GUNNAR: Die Erschaffung der Götter. Das Opfer als Ursprung der Religion, Reinbek bei Hamburg 1997.
- HERODOT: Neun Bücher der Geschichte. Aus dem Griechischen von Heinrich Stein, Essen 2006.
- HESIOD: Theogonie; Werke und Tage, in: Werke. Aus dem Griechischen von Luise und Klaus Hallhof, Berlin 1994.
- HEYDENREICH, EDUARD: Handbuch der praktischen Genealogie, Leipzig 1912.
- HOCART, ARTHUR MAURICE: Kings and Councillors. An Essay in the Comparative Anatomy of Human Society. Chicago 1970.
- DERS.: Kingship. Oxford 1970.
- HOMER: Ilias. Aus dem Griechischen von Johann Heinrich Foss, Darmstadt 1960.
- Homerische Hymne. Hrsg. von Anton Weiher, München 1951.
- HYPOLITE, JEAN: Gesprochener Kommentar über die »Verneinung« von Freud, in: Jacques Lacan, Schriften, Bd. 3. Aus dem Französischen von Norbert Haas u. a., Weinheim und Berlin 1986, S. 191–201.
- IVÁNKA, ENDRE VON: Rhomärreich und Gottesvolk. Das Glaubens-, Staats- und Volksbewusstsein der Byzantiner und seine Auswirkung auf die ostkirchlich-osteuropäische Geisteshaltung, Freiburg 1968.
- IWANOW, WJATSCHESLAW: Über den Feuerkult bei den Hethiter, in »Alte Welt«, Moskwa 1962, S. 266–272 (auf Russisch).
- JACOBSEN, THORKILD: The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion, New Haven and London 1976.
- JAKOB-ROST, LIANE: Das Lied von Ullikummi. Dichtungen der Hethiter, Leipzig 1977.
- JAMES, E. O: Myth and Ritual in the Ancient Near East, London 1958.
- JENSEN, ADOLF: Mythos und Kult bei Naturvölkern, München 1991 (1951).
- JONAS, HANS: Gnosis. Die Botschaft des fremden Gottes. Frankfurt am M. 1999 (1958).
- JOSEPHUS FLAVIUS: Jüdische Altertümer. Übersetzung von Heinrich Clementz, Wiesbaden 1983.
- JUNG, CARL GUSTAV: Die psychologischen Aspekte des Mutterarchetypus, Archetypen, München 1992.
- JÜNGER, ERNST: Arbeiter. Herrschaft und Gestalt. Stuttgart 1982 (1932).
- KAHL, HANS-DIETRICH: »Die ersten Jahrhunderte des Missionsgeschichtlichen Mittelalters«, in: Kirchengeschichte als Missionsgeschichte, Bd. 2/1, hrsg. Von Knut Schäferdiek, München 1978, S. 11–76.
- KAISER, OTTO: Der Prophet Jesaja. Das Alte Testament Deutsch, Bd. 18.
- KANT, IMMANUEL: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, in: Werke in sechs Bänder, Bd. 4, Darmstadt 1983, S. 637–803.

- DERS.: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? Werke, Bd. 6, S. 53–61.
- KANTOROWICZ, ERNST: Pro patria mori, in: Götter in Uniform. Studien zur Entwicklung des abendländischen Königtums. Hrsg. von Eckhart Grünewald und Ulrich Raulff, Stuttgart 1998, S. 290–314.
- DERS.: Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters. Aus dem Amerikanischen von Walter Theimer, München 1993.
- DERS.: ἈΝΑΤΟΛΗ ΤΟΥ ΔΕΣΠΟΤΟΥ, in: Das byzantinische Herrscherbild. Hrsg. von Herbert Hunger, Darmstadt 1975, S. 258–280.
- DERS.: Deus per naturam, Deus per gratiam. Eine Anmerkung zur politischen Theologie des Mittelalters, in: Götter in Uniform, S. 155–179.
- KELLNER, BEATE: Ursprung und Kontinuität. Studien zum genealogischen Wissen im Mittelalter. München 2004.
- KERÉNYI, KARL: Die Religion der Griechen und Römer, München/Zürich 1963.
- DERS.: Die Mythologie der Griechen, Bd. 1–2, München 1992.
- DERS. und JUNG, CARL GUSTAV: Einführung in das Wesen der Mythologie, Zürich 1999.
- KIKNADZE, ZURAB: Šuamdinaruli mit'ologia («Mythologie des Zweistromlandes»), Tbilisi 1979.
- DERS.: *Kart'uli mit'ologia* («Georgische Mythologie»), Bd. 1, Kutaisi 1996.
- KIPPENBERG, HANS: Die jüdischen Überlieferungen als »patrioi nomoi«, in: Die Restauration der Götter, S. 45–60.
- KIRK, GEOFFREY STEPHEN: Griechische Mythen. Ihre Bedeutung und Funktion. Aus dem Englischen von Renate Schein, Hamburg 1987.
- DERS.: Myth. Its Meaning and Function in Ancient and Other Cultures, Berkeley 1998.
- KLINGNER, FRIEDRICH: Italien. Name, Begriff und Idee im Altertum, in: Römische Geisteswelt, Stuttgart 1979.
- KOJÈVE, ALEXANDRE: Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur »Phänomenologie des Geistes«, Frankfurt am M. 1975.
- KOSCHORKE, ALBRECHT: Die Heilige Familie und ihre Folgen, Frankfurt am M. 2000.
- KOSELLECK, REINHART: Der politische Totenkult. Einleitung, in: dies. Politischer Totenkult: Kriegsdenkmäler in der Moderne, hrsg. von Reinhart Koselleck und Michael Jeismann, München 1994.
- KRAFT, HEINZ: Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung. Tübingen 1955.
- KRAMER, SAMUEL NOAH: Sumerian Mythologie, New York 1961.
- DERS. (Hrsg.): Mythologies of the Ancient World, New York 1961.
- KRISTEVA, JULIA: Fremde sind wir uns selbst. Aus dem Französischen von Xenia Rajewsky, Frankfurt am M. 1990.
- KUIPER, F. B. J.: Ancient Indian Cosmogony, Delhi 1983.

- LAMBERT, WILFRED GEORGE: *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford 1960.
- DERS.: A New Look at the Babylonian Background of Genesis, in: *The Journal of Theological Studies* 16, 1965, S. 287–300.
- DERS. und A. R. MILLARD, *ATRA-HASIS: The Babylonian Story of the Flood*, Oxford 1969.
- LAPLANCHE, JEAN/ PONTALIS, JEAN-BERTRAND: *Das Vokabular der Psychoanalyse*, aus dem Französischen von Emma Moersch, Frankfurt am M. 1973.
- DIES. *Urphantasie. Phantasien über den Ursprung, Ursprünge der Phantasie*, aus dem Französischen von Max Looser, Frankfurt am M. 1992.
- LEICK, GWENDOLYN: *Sex and Eroticism in Mesopotamian Literature*, London und New York 1994.
- LESKY, ALBIN: *Aia*, in: *Gesammelte Schriften*, Bern/München 1966, S. 26–62.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE: *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*, Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer, Frankfurt am M. 1981.
- DERS.: *Strukturelle Anthropologie*. Aus dem Französischen von Hans Naumann, Frankfurt am M. 1969.
- LICHT, HANS: *Sittengeschichte Griechenlands*, Stuttgart (ohne Angabe des Jahres).
- LLOYD-JONES, HUGH: *The Justice of Zeus*, California, Berkeley 1971.
- LORAUX, NICOLE: *The Children of Athena. Athenian Ideas about Citizenship and the Division between the Sexes*. Princeton 1984.
- DIES. *Born of the Earth. Myth and Politics in Athens*. Ithaca and London 2000.
- LÖWITZ, KARL: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1961.
- LUBAC, HENRI DE: *Corpus mysticum. Eucharistie und Kirche im Mittelalter*. Aus dem Französischen von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1969.
- LÜTHI, MAX: *Das Volksmärchen als Dichtung. Ästhetik und Anthropologie*. Göttingen 1990.
- MACINTYRE, ALASDAIR: *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, London 1990.
- MACHO, THOMAS: *Todesmetaphern. Zur Logik der Grenzerfahrung*, Frankfurt am M. 1987.
- DERS.: *So viele Menschen. Jenseits des genealogischen Prinzips*, in: *Berichte zur Lage der Zukunft*. Hrsg. von Peter Sloterdijk. Frankfurt am M. 1990, S. 29–64.
- DERS.: *Stammbäume, Freiheitsbäume und Geniereligion. Anmerkungen zur Geschichte genealogischer Systeme*, in: *Genealogie und Genetik. Schnittstellen zwischen Biologie und Kulturgeschichte*, hrsg. von Sigrid Weigel, Berlin 2002, S. 15–43.
- DERS.: *Das zeremonielle Tier. Rituale, Feste, Zeiten zwischen Zeiten*, Wien 2004.

- DERS.: Künftige Generationen. Zur Futurisierung der Ethik in der Moderne, in: *Generation. Zur Genealogie des Konzepts – Konzepte von Genealogie*. Hrsg. von Sigrid Weigel, Ohad Parnes, Ulrike Wedder, Stefan Willer, München 2005, S. 315–324.
- MAISURADZE, GIORGI: (Nietzsche), die Genealogie, die Biographie, in: *Grundlagen der Biographik. Theorie und Praxis des biographischen Schreibens*, hrsg. von Christian Klein, Stuttgart und Weimar 2002, S. 107–113.
- DERS.: Tabu im Spiel und in der Ordnung des Rechts, in: *Recht und Spielregeln*, hrsg. von Andreas von Arnald, Tübingen 2003, S. 119–127.
- DERS.: Der heilige Georg – ein Held christlicher politischer Theologie, in: *Martyrer-Porträts. Von Opfertod, Blutzügen und heiligen Kriegerern*, hrsg. von Sigrid Weigel.
- MALINOWSKI, BRONISLAW: Der Mythos in der Psychologie der Primitiven, in: *Magie, Wissenschaft und Religion und andere Schriften*, Frankfurt am M. 1983, S. 75–132.
- MAN, PAUL DE: *Genese und Genealogie*, in: *Allegorien des Lesens. Aus dem Amerikanischen von Werner Hamacher und Peter Krumme*, Frankfurt am M. 1988.
- MARC AUREL: *Selbstbetrachtungen*, Übersetzung von Wilhelm Capele, Stuttgart 1973.
- MARX, KARL: *Zur Kritik hegelschen Rechtsphilosophie*, in: *Marx/Engels Werke*, Bd. 1, Berlin 1983.
- MEAD, MARGARET: *Jugend und Sexualität in primitiven Gesellschaften*, Bd. 3. Aus dem Englischen von G. Carnegi, München 1970.
- MELVILLE, GERT: *Vorfahren und Vorgänger. Spätmittelalterliche Genealogien als dynastische Legitimation zur Herrschaft*, in: *Die Familie als sozialer und historischer Verband. Untersuchungen zum Spätmittelalter und zur frühen Neuzeit*. Hrsg. von Peter-Johannes Schuler, Sigmaringen 1987, S. 203–309.
- MOSSE, GEORGE L.: *Gefallen für Vaterland. Nationales Heldentum und namenloses Sterben*. Aus dem Amerikanischen von Udo Rennert, Stuttgart 1993.
- NAGY, GREGORY: *The Best of the Achaeans. Concept of the Hero in Archaic Grec Poetry*, London 1979.
- NANCY, JEAN-LUC: *Singulär plural sein*, aus dem Französischen von Ulrich Müller-Scholl, Berlin 2004.
- NATORP, PAUL: *Platons Ideenlehre*. Darmstadt 1975 (1922).
- NIETZSCHE, FRIEDRICH: *Zur Genealogie der Moral*, in: *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe (KSA)*, Bd. 5, S. 245–412.
- DERS.: *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, KSA, Bd. 1, S. 873–891.
- DERS.: *Die Geburt der Tragödie*, KSA, Bd. 1, S. 11–156.

- DERS.: Morgenröthe, KSA, Bd. 3, S. 9–332.
- NILSSON, MARTIN: Griechischer Glaube. Aus dem Schwedischen von Benedict Christ, Bern 1950.
- DERS.: Geschichte der griechischen Religion, 2 Bd. München 1941–1950.
- NORA, PIERRE: Zwischen Geschichte und Gedächtnis. Aus dem Französischen von Wolfgang Kaiser, Frankfurt am M. 1990.
- OLENDER, MAURICE: Die Sprache des Paradieses. Religion, Philologie und Rassentheorie im 19. Jahrhundert. Aus dem Französischen von Peter D. Krumme, Frankfurt/New York 1995.
- OTTO, RUDOLF: Das Heilige. München 1937.
- DERS.: Sühne und Urschuld. München 1932.
- OTTO, WALTER FRIEDRICH: Die Manen oder von den Urformen des Totenglaubens, Darmstadt 1958.
- DERS.: Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes, Frankfurt am M. 1961.
- DERS.: Gesetz, Urbild und Mythos, in: DERS.: Die Gestalt und das Sein, Darmstadt 1955, S. 25–90.
- DERS.: Theophania. Der Geist der altgriechischen Religion, Frankfurt am M. 1975.
- IVID (Publius Ovidius Naso): Metamorphosen, Text und Übersetzung von Erich Rösch, Darmstadt 1983.
- PABST, ANGELA: Comitia Imperii. Ideelle Grundlagen des römischen Kaisertums, Darmstadt 1997.
- PAGELS, ELAINE: Adam, Eva und die Schlange. Die Geschichte der Sünde. Aus dem Amerikanischen von Kurt Neff, Reinbek bei Hamburg 1991.
- PATAI, RAPHAEL: The Hebrew Goddess, New York 1978.
- PETERSON, ERIK: Das Problem des Nationalismus im alten Christentum, in: DERS.: Frühkirche, Judentum und Gnosis, Freiburg/Wien/Rom 1959, S. 51–63.
- DERS.: Monotheismus als politisches Problem, in: DERS.: Theologische Traktate, München 1950, S. 45–148.
- DERS.: Christus als Imperator, in: Theologische Traktate, München 1951, S. 151–164.
- PIATIGORSKY, ALEXANDER: Mythological Deliberations. Lectures on the Phenomenology of Myth. London 1993.
- PHILIPPSON, PAULA: Genealogie als mythische Form. Studien zur Theogonie des Hesiod, in: Untersuchungen über den griechischen Mythos. Zürich 1944.
- PLATON: Werke, Bd. 1–8 (Protagoras; Kratylos; Parmenides; Symposion; Menexenos; Gorgias; Timaios; Nomoi). Nach der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher, Darmstadt 1990.
- PLUTARCH: Späte Vergeltung durch die Gottheit, in: Religionsphilosophi-

- sche Schriften, aus dem Griechischen übersetzt von Konrat Ziegler, Zürich und Stuttgart 1952, S. 170–213.
- DEBS.: Gaius Iulius Cäsar, in: Lebensbeschreibungen, Bd. 4, Übersetzung von Johann Friedrich Kaltwasser, Frankfurt am M. 1965, S. 346–410.
- PREGER, THEODOR: Konstantinos-Helios, *Hermes* 36 (1901).
- PROPP, WLADIMIR: *Morfologija skazki* (»Morphologie des Märchens«), Moskau 1998.
- RAD, GERHARD VON: Theologie des Alten Testaments, Bd. 1, München 1961.
- DEBS.: Verheißenes Land und Jahwes Land im Hexateuch, in: DEBS.: Gesammelte Studien zum Alten Testament, München 1961, S. 87–100.
- DEBS.: Der Heilige Krieg im alten Israel, Göttingen 1965.
- RAHNER, HUGO: Kirche und Staat im frühen Christentum, München 1961.
- DEBS.: Vom Ersten bis zum Dritten Rom, Abendland, S. 253–270.
- RANK, OTTO: Das Trauma der Geburt und seine Bedeutung für die Psychoanalyse, Leipzig, Wien 1924.
- DEBS.: Das Inzest-Motiv in Dichtung und Sage. Leipzig und Wien 1926.
- DEBS.: Der Mythos von der Geburt des Helden, Wien 2000 (1922).
- RIG-VEDA. Aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt von Karl Friedrich Geldner, Göttingen 1951.
- ROBERT VON RANKE-GRAVES: Griechische Mythologie, Bd. 1, Reinbek 1960.
- DEBS. und PATAI, RAPHAEL: Hebräische Mythologie. Aus dem Englischen von Sylvia Höfer, Hamburg 1986.
- RATZINGER, JOSEF: Einführung in das Christentum, München 1968.
- DEBS.: Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter, Salzburg/München 1971.
- REDFIELD, JAMES M.: Nature and Culture in the Iliad, Chicago and London 1975.
- REITZENSTEIN, RICHARD: Die hellenistische Mysterienreligionen, Leipzig 1927.
- RILKE, REINER MARIA: Der Drachentöter, Sämtliche Werke, Bd. 8, Frankfurt am M. 1975, S. 682–688.
- RUNCIMAN, STEVEN: The Byzantine Theocracy, Cambridge 1977.
- DEBS.: Häresie und Christentum. Der mittelalterliche Manichäismus. Aus dem Englischen von Heinz Jatho, München 1988 (1947).
- RÜPKE, JÖRG: Zeit und Fest. Eine Kulturgeschichte des Kalenders. München 2006.
- SARTRE, JEAN-PAUL: Bei geschlossenen Türen. Dramen. Aus dem Französischen von Harry Kahn, Hamburg 1961, S. 61–88.
- SCHADEWALDT, WOLFGANG: »Der ›König Ödipus‹ des Sophokles in neuer Deutung,« in: ders. Hellas und Hesperien. Gesammelte Schriften zur Antike und zur neueren Literatur in zwei Bänden, Zürich und Stuttgart 1970, Bd. 1, S. 466–476.

- DERS.: Das Welt-Model der Griechen, in von ihm: Der Gott von Delphi, Aufsätze und Vorträge, Frankfurt am M. 1990, S. 33–72.
- SCHMITT, CARL: Politische Romantik, Berlin 1998 (1919).
- DERS.: Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. Berlin 2004 (1922).
- SCHNABEL, PAUL: Berossos und die babylonisch-hellenistische Literatur, Leipzig und Berlin 1923.
- SCHOLEM, GERSHOM: Zur Kabbala und ihrer Symbolik. Frankfurt am M. 1973.
- SCHÖNE, ALBRECHT: Götterzeichen, Liebeszauber, Satanskult. Neue Einblicke in alte Goethetexte, München 1993.
- SCHULZ, WILHELM: Genealogie, in: Das Staats-Lexikon. Encyclopädie der sämtlichen Staatswissenschaften für alle Stände, Bd. 5, Altona 1847.
- SIMEK, RUDOLF: Religion und Mythologie der Germanen. Darmstadt 2003.
- SODEN, WOLFRAM VON: Herrscher im Alten Orient, Berlin 1954.
- SOMMERFELD, WALTER: Der Aufstieg Marduks, Neukirchen 1982.
- SOPHOKLES: König Ödipus, Griechischer Text und Übersetzung von Karl Arno Pfeiff, Göttingen 1969.
- DERS.: Ödipus auf Kolonos. Aus dem Griechischen von Rudolf Schottlander, Werke, Berlin und Weimar 1966.
- SPEYER, WOLFGANG: Genealogie, in: Reallexikon für Antike und Christentum. Hrsg. von Theodor Klauser, Bd. 9, Stuttgart 1976, Sp. 1145–1268.
- DERS.: Heros, in: Reallexikon der Antike und des Christentums, Bd. 14, Sp. 861–877.
- STEINBÜCHLER, THEODOR: Christliches Mittelalter. Darmstadt 1968 (1935).
- Stoa und Stoiker. Hrsg. von Karl Hoenn, Zürich 1950.
- Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete. Übertragen von Adam Falkenstein und Wolfram von Soden, Zürich und Stuttgart 1953.
- SUETON (Gaius Suetonius Tranquillus): Gaius Julius Cäsar, in: Cäsarenleben, aus dem Lateinischen übertragen von Max Heinemann, Stuttgart 1986.
- TAUBES, JACOB: Walter Benjamin – ein moderner Marcionist? Scholems Benjamin-Interpretation religionsgeschichtlich überprüft, in: Antike und Moderne. Zu Walter Benjamins »Passagen«. Hrsg. von Norbert Bolz und Richard Faber, Würzburg 1986, S. 138–153.
- DERS.: Abendländische Eschatologie. München 1991.
- DERS.: Die Politische Theologie des Paulus. München 1993.
- TERTULLIAN: Über den weiblichen Putz. Aus dem Lateinischen von Heiner Kellner. Ausgewählte Schriften, Bd. 1, S. 175–202.
- DERS.: Apologeticum. Übersetzung von Hugo Rahner, in: Hugo Rahner, Kirche und Staat im frühen Christentum, München 1960.
- THUKYDIDES: Der peloponnesische Krieg. Aus dem Griechischen von August Horneffer, Essen 1994.

- TILLICH, PAUL: Die sozialistische Entscheidung. Berlin 1980 (1933).
- THOMAS VON AQUIN: Summa theologiae. Aus dem Lateinischen von Joseph Bernhardt, Bd. 20, München und Heidelberg 1943.
- TÖNNIES, FERDINAND: Gemeinschaft und Gesellschaft. Darmstadt 1991 (1935).
- TREITINGER, OTTO: Die oströmische Kaiser- und Reichsidee. Darmstadt 1956.
- TREML, MARTIN: Der Familienroman des Tyrannen und der Ödipus Tyrannos des Sophokles, in: Tyrannis und Verführung. Hrsg. von Wolfgang Pircher und Martin Treml, Wien 2000.
- TURNER, VICTOR: The Ritual Process. London 1969.
- DETS.: The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual. London 1986.
- DETS.: Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels. Aus dem Englischen von Sylvia Schomburg-Scherff, Frankfurt am M. 1995.
- VERGIL: Aeneis, in: Sämtliche Werke. Übersetzung von Johannes und Maria Götte. München 1972.
- VERNANT, JEAN-PIERRE: Tod in den Augen. Figuren des Anderen im griechischen Altertum: Artemis und Gorgo. Aus dem Französischen von Max Looser, Frankfurt am M. 1988.
- DETS.: Götter und Menschen. Übersetzung aus dem Französischen (ohne Angabe des Übersetzers), Köln 2000.
- VERNANT, JEAN-PIERRE, VIDAL-NAQUET, PIERRE: Tragedy and Myth in Ancient Greece, Sussex 1981.
- VISKER, RUDI: Michel Foucault – Genealogie als Kritik, München 1991.
- VOEGELIN, ERIC: Die kosmologischen Reiche des Alten Orients – Mesopotamien und Ägypten. Ordnung und Geschichte, Bd. 1, München 2002.
- DETS.: Die neue Wissenschaft der Politik, München 2004.
- VOGT, JOSEPH: Constantin der Große und sein Jahrhundert, München 1960.
- WALDENFELS, BERNHARD: Ordnung im Zwielficht, Frankfurt am M. 1987.
- WEBER, MAX: Politik als Beruf. Frankfurt am M. 1999 (1919).
- WEIGEL, SIGRID: Inkorporation der Genealogie durch die Genetik, Vererbung und Erbschaft an Schnittstellen zwischen Bio- und Kulturwissenschaften, in: Genealogie und Genetik. Hrsg. von Sigrid Weigel, Berlin 2002.
- DIES. Genea-Logik. Generationen, Tradition und Evolution zwischen Kultur- und Naturwissenschaften. München 2006.
- WENSICK, A. J.: The Semitic New Year and the Origin of Eschatology, in: Acta Orientalia, Vol. 1, 1923, S. 158–199.
- WIDENGREN, GEO: Religionsphänomenologie. Aus dem Schwedischen von Rosmarie Elgnowski, Berlin 1969.
- WIKENHAUSER, ALFRED: Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus, Münster 1937.

- WITTGENSTEIN, LUDWIG: Tractatus logico-philosophicus, Frankfurt am M. 1999.
- WOLFRAM, HERWIG: Das Reich und die Germanen zwischen Antike und Mittelalter. Berlin 1990.
- ZEDLER, JOHANN HEINRICH: Großes vollständiges Universal Lexicon, Bd. 8, Halle/Leipzig 1734.