

Frühe Formen politischer Mythomotorik Fundierende, kontrapräsentische und revolutionäre Mythen

1. Mythos und Revolution. Zum Begriff der »Mythomotorik«

Nach landläufigem Verständnis stehen sich die Begriffe »Mythos« und »Revolution« als Gegensätze gegenüber. Denn Mythos nennen wir fundierende Erzählungen, die einen bestimmten gegenwärtigen Status quo in das Licht einer naturgegebenen, oder gottgewollten, auf jeden Fall unabänderlichen Ordnung der Dinge stellen. Auf diese Weise legitimieren sie den Status quo und schützen ihn vor verändernden Eingriffen. Mythen beleuchten den Ordnungsaspekt des Gegebenen, indem sie ein Wissen um seine Kontingenz, d. h. des auch anders Möglichen, abdunkeln. Sie »reduzieren Komplexität«, wie die Systemtheoretiker sagen würden, indem sie den Horizont des Möglichen eingrenzen. Sie »erzeugen Unbewußtheit«, wie die Ethno-Psychologen sagen (Erdheim 1984), indem sie das Wissen um geschichtliches Gewordensein und alternative Optionen abdrängen.

Revolutionen dagegen – wie immer man diesen Begriff historisch eingrenzen und theoretisch festlegen will – stellen den Status quo in Frage, um ihn grundlegend umzustürzen. Sie müssen das Gegebene delegitimieren, d. h. entmythisieren, um es verändern zu können. Wo der Mythos seine Unabänderlichkeit und Naturgemäßheit herausstellt, kehren sie seine willkürliche Gewordenheit und Geschichtlichkeit hervor. Revolutionen sind überhaupt nur möglich als Folge einer durchgreifenden Entmythisierung des Welt- und Geschichtsbildes.

Dieses Verständnis von Mythos verbindet sich mit Namen wie Mircea Eliade und Claude Lévi-Strauss. Beide sind sich darin einig, daß Mythos und Geschichte Gegensätze darstellen und daß die Hauptfunktion des Mythos darin besteht, Geschichte auszublenden zugunsten zeitloser Ordnungsmuster. Eliade nannte das Gegensatzpaar »Kosmos und Geschichte« (Eliade 1953), Lévi-Strauss sprach von »kalten« und »heißen Gesellschaften«. Archaische oder »kalte« Gesellschaften »ertragen die Geschichte nur schwer« (Eliade) und »streben danach, »grä-

ce aux institutions qu'elles se donnent, à annuler de façon quasi automatique l'effet que les facteurs historiques pourraient avoir sur leur équilibre et leur continuité.«¹ »Heiße« Gesellschaften dagegen sind durch ein »gieriges Bedürfnis nach Veränderung« gekennzeichnet und verinnerlichen ihre Geschichte (intériorisent leur devenir historique), um sie zum Motor ihrer Entwicklung zu machen (le moteur de leur développement, ebd.). Lévi-Strauss ordnet den Mythos den »kalten« Gesellschaften zu als den Inbegriff jener »Institutionen«, mit deren Hilfe sie die Auswirkungen geschichtlichen Wandels annullieren und es bewerkstelligen, ihre Identität (ihr »Gleichgewicht«) unverändert über die Zeiten zu reproduzieren. Den Gegensatz nennt er »Geschichte«. Anstelle mythischer Urbilder »verinnerlichen« »heiße« Gesellschaften ihr eigenes geschichtliches Werden und machen es so zum »Motor« ihrer weiteren geschichtlichen Entwicklung.

Ich möchte die Metapher des »Motors« übernehmen, aber zwei Modifikationen vorschlagen. Erstens scheinen mir die »kalten« Gesellschaften, um Kontinuität erzeugen und Identität und Gleichgewicht unverändert reproduzieren zu können, ebenfalls eine Art von Motorik ins Werk zu setzen. Auch sie scheinen etwas »verinnerlicht« zu haben, was sie zum Motor ihrer kreisläufigen Bewegung machen bzw. woraus sie die Energie ihres Beharrens beziehen. Zweitens scheint mir »Mythos« die angemessenste Bezeichnung für die »verinnerlichte« Form und Funktion von Geschichte auch bei den »heißen« Gesellschaften. Wenn »heiße« Gesellschaften ihr geschichtliches Werden verinnerlichen, dann machen sie daraus einen Mythos. Beide, die »kalten« wie die »heißen« Gesellschaften bewegen sich im Banne fundierender Geschichten, aus denen sie ihre Identität und Kontinuität beziehen, auf die sie ein Wissen von Einheit und Eigenart stützen.² Die einen werden von solchen Geschichten vorangetrieben, die anderen zur strikten Bewahrung angehalten. In beiden Fällen jedoch ist eine Motorik am Werke. Wir wollen sie daher »Mythomotorik« nennen.³ Jede Gesellschaft hat ihre Mythomotorik, d. h. einen Komplex narrativer Symbole, fundierender und mobilisierender Geschichten, die gegenwartsdeutend und zukunftsweisend wirken.

Mythos ist eine Form des Vergangenheitsbezugs, also eine Form der Erinnerung. Als solche steht er neben anderen Formen des Vergangenheitsbezugs. Hier würde ich die Grenze zwischen »Hitze« und »Kälte« ziehen. Unter »kalter Erinnerung« möchte ich vorschlagen, alle Formen von Vergangenheitsbezug zusammenzufassen, die einem rein ordnenden und messenden Interesse entspringen, also vor allem die Zählung von Jahren und die Führung von Listen wie etwa die

sumerischen (Wilcke 1988) und ägyptischen Königslisten (Redford 1986). Selbstverständlich verbindet sich mit solcher Buchführung der Zeit auch ein legitimatorisches Interesse, insofern als die Gegenwart – das gegenwärtige Jahr, der gegenwärtige König, das gegenwärtig regierende Haus – als legitimes Glied einer Kette (von Jahren, Königen, Dynastien) erscheint, und zwar um so legitimer, je tiefer es in der Zeit verankert ist, so daß regelmäßig am Anfang dieser Buchführung die Schöpfung oder Weltentstehung figuriert.⁴ Der Sinn dieser Buchführung liegt aber in dem Nachweis, daß sich in dem ganzen listenhaft erfaßten Zeitraum nichts Entscheidendes geändert hat.⁵ Geschichte wird in diesem tabellarischen Zugriff nicht erzählt, sondern stillgestellt. Denn erzählen kann man nur von dem, was sich bewegt und wandelt. Solche Erzählungen kommen auch vor – Atrachasis, Gilgamesch, Osiris –, aber sie beziehen sich auf die Urzeit, die »Gründerzeit« der Welt, als die Ordnungen erst entstanden, deren stillgestellte Dauer dann die Listen über die Generationenfolge hinweg beurkunden. Für Ägypten jedenfalls gilt, daß das chronologische Skelett der Königslisten nie durch Erzählungen über vergangene Könige belebt wird (Redford 1986).⁶

Demgegenüber würde ich nun als »heiße Erinnerung« jene Formen von Vergangenheitsbezug zusammenfassen, die aus der Vergangenheit eine identitätsfundierende, handlungsleitende und gegenwartsdeutende Kraft schöpfen. Man spricht in diesem Fall auch von »bewohnter Geschichte«. Die klassische Form solchen »bewohnenden« Bezugs auf die Vergangenheit ist die Erzählung. Man erzählt von Vergangenem, um daraus ein Bewußtsein von Einheit und Eigenart, d. h. von Identität zu beziehen. Vergangenheitswissen ist identitätssichernd. Man erinnert sich der Vergangenheit, um aus der Richtung des eigenen Werdens die Vektoren der weiteren Entwicklung zu beziehen. Das gilt für alle Gesellschaften. Erst auf einer weiteren Stufe entscheidet sich, ob diese weitere Entwicklung die Form kreisläufigen Beharrens annimmt, im Widerstand gegen die Kräfte der Veränderung, oder ob sie im Gegenteil nach Veränderung strebt, im Widerstand gegen die Kräfte des Beharrens. In jedem Falle ist eine narrative Virulenz am Werk, üben Geschichten eine handlungsleitende Kraft aus.

Mit Recht hat Benedict Anderson den notwendigerweise imaginären Charakter aller jener Gemeinschaften betont, deren Größenordnung über den Umfang der Dorfgemeinschaft hinausgeht, wo jeder jeden kennt. Gemeinschaften unterscheiden sich nicht danach, ob sie »echt« oder »künstlich«, »gewachsen« oder »erfunden« sind, sondern nach dem Stil ihrer Erfindung (Anderson 1983, S. 15).⁷ Wo immer nach dem

Wie solcher Erfindung und Inganghaltung gefragt wird, tritt das Phänomen der Mythomotorik in den Blick. Imaginierte Gemeinschaften halten zusammen durch den Bann einer gemeinsam bewohnten Geschichte. Mythos ist das wichtigste Medium der »Imagination« von Gemeinschaft. Dabei gilt es zu berücksichtigen, daß es hier nicht um einen einmaligen Akt der Erfindung geht, sondern um die unausgesetzte Arbeit der Kontinuation. Kollektive Identitäten entsprechender Größenordnung müssen nicht nur imaginiert, sondern über die Generationenfolge hinweg reproduziert werden. Hier liegt die Gedächtnisfunktion der Kultur begründet. Mythomotorik gehört in den Funktionsrahmen des »Kulturellen Gedächtnisses« (A. u. J. Assmann 1988), mit dessen Hilfe Gemeinschaften ihre imaginäre Identität ausbilden und reproduzieren.

Fragen wir nun nach der Mythomotorik früher Gesellschaften, dann zeigt sich sofort ein wichtiger Unterschied, der Ägypten und Mesopotamien auf der einen Seite von Israel und Griechenland auf der anderen trennt. Die ägyptische Mythomotorik – um mich auf diesen Bereich zu beschränken – umfaßt Geschichten, die in der Götterwelt spielen, die israelitische und griechische dagegen solche in der Menschenwelt, auch wenn Gott bzw. die Götter intensiv einbezogen sind. Den Begriff »Mythos«, mit dem man sonst gern die götterweltlichen Erzählungen bezeichnet, um sie von der »Geschichte« zu unterscheiden, können wir hier nicht verwenden, denn wir wollen ja jede fundierende und motivierende Geschichte »Mythos« nennen, ganz unabhängig davon, ob sie in der Urzeit oder vor 40 Jahren spielt. Am hilfreichsten scheint mir der von E. Cassirer geprägte Begriff der »absoluten Vergangenheit« (Cassirer 1958, S. 130). Damit ist die kosmogonische Urzeit gemeint, die insofern »absolut« ist, als sich die fortschreitende Gegenwart nie weiter von ihr entfernt. Sie bleibt vielmehr stets in gleicher Distanz und läßt sich daher rituell wiederholen und narrativ vergegenwärtigen. Das klassische Paradigma ist der australische Begriff der »Traumzeit«. Die ägyptische – und wohl auch die mesopotamische – Mythomotorik bezieht sich auf die absolute Vergangenheit. Die relative Vergangenheit dagegen, d. h. die von den Königslisten ausgemessene Zeit menschlicher Handlungen, hat keine fundierenden und handlungsmotivierenden Energien freizusetzen. Sie wird von den Medien der Erinnerung, also den Königslisten und »Annalen«, weniger mobilisiert als vielmehr stillgestellt. Hier darf sich nichts ändern, sonst würde die Verbindung zur absoluten Vergangenheit abreißen.

In Israel dagegen bildet das Exodusgeschehen den zentralen mythomotorischen Komplex. Erst in zweiter Linie kommen die Väterge-

schichten. In hellenistischer Zeit verdichten sich die David-Überlieferungen zur mythomotorischen Kraft einer messianischen Bewegung. Die Kosmogonie dagegen verblaßt zu einem Vorspiel auf anderer Ebene. In dieser Umgewichtung der mythomotorischen Akzente liegt eine entscheidende Abwendung Israels von seiner kulturellen Umwelt, die man wohl nicht trennen kann vom monotheistischen Protest seiner Religion. In Griechenland nun stoßen wir auf das Phänomen einer vergleichbaren Fundierung im polytheistischen Kontext. Die Vergangenheit, auf die sich die griechischen Geschichten fundierenden und motivierenden Ranges beziehen, ist gleichfalls nicht absolut und kosmogonisch wie in Ägypten und Mesopotamien, sondern relativ und menschenweltlich wie in Israel, und sie gehört chronologisch sogar in dieselbe Epoche wie das Exodus-Geschehen: in den Ausgang der Bronzezeit. Gemeint ist natürlich Homer. Damit will ich nicht bestreiten, daß es in Griechenland noch zahllose weitere fundierende und motivierende Geschichten gab, vermutlich besaß jede Stadt, jedes Adelshaus seinen eigenen Schatz an fundierender Überlieferung. Die Situation ist hier völlig anders als in Israel, dessen Überlieferung durch kanonisierende Eingriffe immer ausschließlicher auf den Exodus zugespitzt wurde. Und dennoch gibt es eine Parallele, die dann in den Blick tritt, wenn man die Frage nach der Bedeutung Homers im Zusammenhang des Problemfelds »Ethnogenese« betrachtet. Die »Volkwerdung« Israels – und Israel kann geradezu als der Erfinder des Volksbegriffs im emphatischen Sinne gelten – vollzieht sich im Bezug auf den Exodus und in der Kanonisierung der Torah. Und die Volkwerdung Griechenlands – gemeint ist hier die Entstehung eines »panhellenischen« Bewußtseins – vollzieht sich im Bezug auf den Trojanischen Krieg und in der Kanonisierung Homers.

Eine weitere Unterscheidung betrifft nicht die Form des Vergangenheitsbezugs (»absolute« oder »relative« Vergangenheit), sondern die Form der solcherart fundierten Identität. Hier möchte ich zwischen einer Mythomotorik der »Integration« und der »Distinktion« unterscheiden. Diese Unterscheidung sollen die beiden folgenden Abschnitte am Beispiel Ägyptens und Israels illustrieren.

2. Mythomotorik der Zweiheit und Vereinigung

Das pharaonische Ägypten kennt keine – *sit venia verbo* – »nationale« Geschichtsschreibung, die auch nur entfernt etwa mit der biblischen zu vergleichen wäre. Die ersten Ansätze in dieser Richtung gehören in

die Ptolemäerzeit (Manetho). Die Königslisten, wie schon betont, sind kein Instrument der »heißen« Erinnerung, sondern der Zeitmessung (Redford 1986). Das heißt aber nicht, daß sich im ägyptischen Selbstbild nicht auch eine spezifische Erinnerung oder Rekonstruktion zur Wesensformel verdichtet hätte. Sie tritt uns hier lediglich in einer ganz anderen Form entgegen: nicht narrativ entfaltet, wie wir es erwarten würden, sondern zum Symbol verdichtet. Dieses Symbol lautet sprachlich: »die Vereinigung der beiden Länder«, äg. *zm3 t3wj*. »Die beiden Länder« ist der normale Name, mit dem sich die alten Ägypter auf ihr Land beziehen. Die »beiden Länder« sind Ober- und Unterägypten, ägyptisch Schema^c und Mehu, also zwei ganz verschiedene Wörter. Der ägyptische König trägt zwei Titel: *njswt* als König von Ober-, *bjt* als König von Unterägypten. Seine beiden Kronen symbolisieren die Herrschaft über die beiden Landesteile und sind zwei Kronengöttinnen und zwei Kronenstädten zugeordnet, Hauptstädten mythischer (und vielleicht auch historischer) Vorläuferstaaten, die zum pharaonischen Reich vereinigt wurden (Otto 1938). Bildlich findet sich dieses zentrale politische Symbol auf den Seiten königlicher Throne dargestellt. Horus und Seth schlingen und verknoten die Wapppflanzen von Ober- und Unterägypten um ein längliches Gebilde herum, das eine Hieroglyphe mit der Bedeutung *zm3* »vereinigen« ist. Der Staat, den der König beherrscht, ist das Resultat einer Vereinigung, die in der mythischen Urzeit die beiden Götter vollbracht haben und die jeder König bei Herrschaftsantritt und in der Ausübung seiner Herrschaft neu vollbringt.⁸

Der Mythos von Horus und Seth ist als narrative Ausformung der Zweiheitssymbolik der Gründungsmythos des ägyptischen Staats. Das antagonistische Brüderpaar steht aber für mehr als nur für die geographische Zweiteilung in Ober- und Unterägypten. Horus verkörpert die Zivilisation, Seth die Wildnis, Horus das Recht, Seth die Gewalt, Horus die Ordnung, Seth die Unordnung.⁹ Einheit kann nur durch Versöhnung dieser antagonistischen Prinzipien, Versöhnung aber nur durch Unterwerfung des einen unter das andere hergestellt werden. Das Recht, die Kultur, die Ordnung müssen kämpfen und siegen; sie setzen sich nicht von selbst durch. Sie setzen sich aber nicht verdrängend an die Stelle von Chaos, Unordnung, Wildheit und Gewalt, sondern bändigen sie. Der Mythos fundiert daher keinen Zustand, sondern ein unabschließbares Projekt: die Bändigung des Chaos und die Herstellung von Ordnung durch Vereinigung, nach dem Prinzip *ab integro nascitur ordo*. Die Einheit ist immer problematisch, sie ist niemals gegeben, sondern immer aufgegeben.

Der Mythos wird nicht einfach zur Belehrung und Unterhaltung erzählt. Er leistet zweierlei. Einerseits entwirft er eine Welt, die zweigeteilt ist und die nur dadurch in Gang gehalten werden kann, daß die beiden Teile zu einer höheren Einheit verbunden werden, so daß Ordnung über Chaos, Kultur über Wildnis und Recht über Gewalt die Oberhand behält. Andererseits mobilisiert der Mythos die Energien, deren es bedarf, um die Einheit herzustellen und die Welt in Gang zu halten. Wesensformeln oder Erinnerungsfiguren haben Appell-Charakter, sie üben eine normative und formative Kraft aus. Der Begriff der »Mythomotorik« versucht, die handlungsleitende und selbstbildformende Kraft dieser Identitäts-Symbolik zum Ausdruck zu bringen. Der Mythos von Horus und Seth verwandelt die Erinnerung an eine ursprüngliche Zweiheit in Sinnenergie, in den Impuls zu immer erneuter Anstrengung und Herstellung von Einheit. Vielleicht liegt in solcher Mythomotorik das Geheimnis der einzigartigen Konstanz des ägyptischen Staates. Denn hier geht es ja nicht einfach um bloße Dauer, sondern vielmehr um die Kraft zu identischer Erneuerung, zur strukturellen Selbstreproduktion auch über schwere Zusammenbrüche hinweg.

Die ägyptische Mythomotorik steht nun eindeutig im Dienst nicht der Abgrenzung nach außen, sondern der Herstellung von Einheit im Inneren, der Vereinigung der Teile zu einem Ganzen, das dann schlechthin allumfassend gedacht wird und sich nicht gegenüber anderer Ganzheit abzugrenzen hat. Die Grenzen der imaginierten Gemeinschaft fallen mit den Grenzen des Menschseins und der geordneten Welt zusammen. Die Herrschaft über die zwei Länder bedeutet Herrschaft über das Ganze, äg. »Allherrschaft« (*nb tm*) oder »Einherrschaft« (*nb w^c*). Die beiden Länder vereinigen sich zur Welt, wie sie vom Sonnengott geschaffen und dem König überantwortet wurde.

Diese Ideologie entspricht einer typischen historischen Situation. Wenn ethnische Verbände sich zu einem größeren ethnopolitischen Gebilde zusammenschließen oder durch Wanderung, Überlagerung oder Eroberung in einen anderen ethnopolitischen Verband hineingetragen, ergeben sich Probleme der Integration oder Akkulturation. Die dominierende Kultur – die kulturelle Formation der dominierenden Ethnie – erhält nun transethnische Geltung und wird zur Hochkultur gesteigert, die die überlagerten kulturellen Formationen marginalisiert. Die Errichtung der frühen Hochkulturen geht überall einher mit der Schaffung neuartiger politischer Organisationsformen weit oberhalb der »natürlichen« ethnischen Größenordnungen. Die symbolische Sinnwelt dieser solcherart gesteigerten kulturellen Formation er-

hält nun die zusätzliche Aufgabe, die hochgradig instabile politische Organisationsform zu stabilisieren und eine Vielzahl mehr oder weniger heterogener soziokultureller Formationen zu integrieren. Im Rahmen einer solcherart gesteigerten, interlokal und trans-ethnisch verbreiteten, in hoch und niedrig, Zentrum und Peripherie strukturierten Kultur verläuft Sozialisation in anderen, vielfältig gestuften Bahnen. Nicht mehr die Eltern und primären Sozialkonstellationen, sondern Institutionen verwalten und vermitteln das kulturelle Wissen, sein Erwerb ist anstrengend und langwierig. Integrativ gesteigerte Kultur ist, wie der Anthropologe Arnold Gehlen das genannt hat, eine Bewegung »nach der Größe, dem Anspruchsvollen und Kategorischen hin«, die stets »erzwungen, mühsam und unwahrscheinlich ist« (1961, S. 59 f.). Allerdings scheint Gehlen sich nicht darüber im klaren gewesen zu sein, daß er nicht Kultur an sich, sondern Kultur in einem bestimmten historischen Aggregationszustand, einer bestimmten Steigerungsform beschreibt und daß es nicht nur der Mensch in der Labilität seiner Instinkte und Gesinnungen ist, den diese Kultur zu stabilisieren hat, sondern auch die politische Organisationsform, die diese Kultur trägt und von ihr getragen wird. Was Gehlen beschreibt, trifft ziemlich genau den altägyptischen Begriff der Kultur, deren zentrales Problemzeit ihres Bestehens die Integration war (erst im Hellenismus trat mindestens gleichbedeutend das Distinktionsproblem hinzu).

3. »Auszug aus Ägypten« (Yitzi'at Mišraim) als israelitische Wesensformel

So wie die Motive der Zweiheit, Einheit und Vereinigung im Zentrum des ägyptischen Geschichts- und Selbstbildes stehen, so bilden die entgegengesetzten Motive der Trennung und Abgrenzung das Zentrum des israelitischen Selbstbildes. In Israel haben wir es nun im Gegensatz zu Ägypten mit einer sehr ausführlichen und elaborierten schriftlichen Entfaltung der identitätssichernden Geschichtserinnerung zu tun, die vom ersten Schöpfungstag bis in die Perserzeit reicht (bzw., wenn man die Makkabäerbücher hinzunimmt, bis ins 2. Jahrhundert v. Chr.). Auch hier aber läßt sich die Vergangenheit auf einige zentrale Symbole verdichten, die die »Mythomotorik« Israels bilden. Sie treten in jenen Texten hervor, in denen die Vergangenheit liturgisch rekapituliert wird, vor allem in einem Text, der bei der Darbietung der Erstreife zu rezitieren ist und den Gerhard v. Rad »das kleine geschichtliche Credo« genannt hat:

Ein umherirrender Aramäer war mein Vater,
der zog hinab mit wenig Leuten nach Ägypten
und blieb daselbst als Fremdling
und ward daselbst zu einem großen und zahlreichen Volke.

Aber die Ägypter mißhandelten uns und bedrückten uns
und legten uns harte Arbeit auf.

Da schrieten wir zu dem Herrn, dem Gott unserer Väter,
und der Herr erhörte uns und sah unser Elend,
unsere Mühsal und Bedrückung.

Und der Herr führte uns heraus aus Ägypten
mit starker Hand und ausgestrecktem Arm,
unter großen Schrecknissen, unter Zeichen und Wundern.
Und brachte uns an diesen Ort und gab uns dieses Land,
das von Milch und Honig fließt (5 Mose 26.5b-9).

G. v. Rad hat eine ganze Reihe ähnlicher Rekapitulationen der Geschichte Israels zusammengestellt (v. Rad 1958, S. 9 ff. vgl. auch S. 148 ff.). Ihnen allen ist gemeinsam die Beschränkung auf einen engen Zyklus zentraler Erinnerungsfiguren: die Väter und ihre marginale Stellung, der Aufenthalt in Ägypten als unterdrückte Fremdlinge, der Exodus, die Landnahme. Sie bilden den zentralen mythisch-symbolischen Komplex des israelitischen Selbstbildes, Israels »Mythomotorik«.¹⁰ Und wie es sich für Mythen gehört, haben sie ihren Ort im Kult. Alle diese Rekapitulationen sind, wie v. Rad gezeigt hat, liturgische Texte.

Wenn ich diese Erinnerungsformen als »Mythos« bezeichne, will ich damit keineswegs ihren historischen Charakter abstreiten. Ich will damit lediglich die *Funktion* solcher Erinnerung hervorheben. Geschichte, die nicht einfach gewußt, sondern erinnert (»bewohnt«) und zum Motor der eigenen Entwicklung gemacht wird, ist Mythos. Damit ist über Fiktivität oder Historizität gar nichts gesagt. Mythos ist eine Geschichte, die man sich erzählt, um sich über sich selbst und die Welt zu orientieren, eine Wahrheit höherer Ordnung, die nicht einfach nur stimmt, sondern darüber hinaus auch noch normative Ansprüche stellt und formative Kraft besitzt. Die Vernichtung des europäischen Judentums z. B. ist eine geschichtliche Tatsache und als solche Gegenstand der historischen Forschung. Im modernen Israel jedoch ist sie darüber hinaus (und übrigens erst in den letzten zehn Jahren) unter der Bezeichnung »Holokaust« zur fundierenden Geschichte und damit zum Mythos geworden, aus der dieser Staat einen wichtigen Teil seiner Legitimierung und Orientierung bezieht, die in öffentlichen Denkmä-

lern und Gedenkveranstaltungen nationalen Charakters feierlich kommemoriert und in Schulen gelehrt wird und daher zur Mythomotorik dieses Staates gehört.¹¹

Der Auszug aus Ägypten nun ist die zentrale Wesensformel der Israeliten, ebenso wie »die Vereinigung der beiden Länder« die zentrale Wesensformel des pharaonischen Ägypten war. Beide Formeln beziehen sich nicht nur auf eine Erinnerung, sondern auch auf ein Programm. Darin liegt ihre kinetische Energie, ihre Mythomotorik. Die Einheit gilt es immer wieder herzustellen, aus Ägypten gilt es immer wieder auszuziehen. Die Vereinigung der beiden Länder ist eine Integrationsformel, der Auszug aus Ägypten ist eine Distinktionsformel. Man darf nie wieder nach Ägypten zurückkehren: die durch den Auszug gesetzte Grenze darf nie wieder überschritten geschweige denn eingerissen werden.

Der Auszug aus Ägypten ist der Auszug aus Unfreiheit und Unterdrückung. Ägypten steht für illegitime Herrschaft: die Herrschaft von Menschen über Menschen. Menschenherrschaft ist Fremdherrschaft. Dagegen steht nicht Anarchie, sondern Theokratie: die Herrschaft Gottes, durch den Bündnisvertrag, den Er mit den Auswanderern schließt und das Gesetz, das Er ihnen gibt. Aus Ägypten ausziehen heißt also: in das Gesetz einziehen (Walzer 1985). Das Gesetz markiert in jeder einzelnen seiner 613 Bestimmungen die Grenze, die Israel von seiner Umwelt unterscheidet, von der ausschließlichen Verehrung des Einen Gottes bis zum Verbot, das Böcklein in der Milch seiner Mutter zu kochen. »Ägypten«, d. h. die fremde kulturelle Umwelt, ist überall, und überall öffnet sich im Halten des »Gesetzes« der Weg der Befreiung aus Knechtschaft und Verfolgung, der ins Gelobte Land führt.

Eine passendere, bedeutungsvollere Geschichte hätte sich gar nicht imaginieren lassen, um den Überlebenswillen des versprengten Volkes gegen alle Verfolgungen und Unterdrückungen über die Jahrtausende hin wachzuhalten. Aber die Exodus-Überlieferung ist natürlich, auch in ihrer Bedeutung als zentrale Erinnerungsfigur im Sinne der Stiftung des Volkes Israel, viel älter als die Diaspora-Situation, älter wohl auch als das babylonische Exil, das aller Wahrscheinlichkeit nach bereits nur dank dieser Überlieferung ohne Identitätsverlust überstanden werden konnte.¹² Andererseits kann man sich aber schlecht vorstellen, daß etwa das davidische Königreich gerade die Exodus- und Sinai-Überlieferung in das Zentrum seines Selbstbildes gerückt hätte. Den Auszug aus Ägypten kann man sich daher am ehesten als die Identitätsformel einer Widerstandsbewegung vorstellen, die sich in der Königs-

zeit konstituierte, deren Wortführer die Propheten waren und die sich im babylonischen Exil durchsetzte (M. Smith 1971). Denn sie allein vermochte die Widerstandskräfte zu mobilisieren, deren es bedurfte, um eine Identität über den Verlust aller äußeren Stabilisierungen hinweg unter widrigsten Bedingungen durchzuhalten. Durch das babylonische Exil wurde nun diese Gruppe aus ihrem kulturellen Kontext herausgelöst, mit dem sie über Jahrhunderte in schwerstem Konflikt gelegen hatte und formierte sich in Babylon als Exilsgemeinde (*golah*) in nun wirklich fremdem kulturellen Kontext, abgetrennt vom heimatlichen Königtum und Opferkult und damit von jeder religiösen Deutungskonkurrenz. In dieser Gruppe konnten sich die Anschauungen der monotheistischen Widerstandsbewegung um so mehr durchsetzen, als ihre Unheilsprophezeiungen durch die Ereignisse voll und ganz bestätigt worden waren. Die Mauer um Überlieferung und Identität erwies sich hier erstmals als Schutzwall, so daß diese als einzige der zahllosen von den Assyrern und Babyloniern deportierten Volksgruppen ihre Identität über fünfzig Jahre bewahren und nach dem Machtwechsel 537 nach Palästina zurückkehren konnte.

Mit dem Verlust des Landes verschwinden die territorialen und politischen Grenzen, innerhalb deren sich die Identität »Israel« behauptet hatte. An ihre Stelle tritt eine unsichtbare Grenze. Das Gesetz ist die Grundlage einer Lebensform, mit deren Befolgung sich eine Gruppe notwendigerweise von allen anderen Völkern absondern muß.¹³

4. Mythomotorik des Panhellenentums

Ich will zunächst anhand einer Szene aus Herodot illustrieren, was ich mit dem Begriff eines »panhellenischen Bewußtseins« meine. Ich denke an eine Szene, die Herodot im 8. Buch seiner Historien beschreibt. Gegen Ende der Perserkriege hält sich Alexandros von Mazedonien als persischer Unterhändler in Athen auf, um sie zu einem Bündnis mit dem Perserkönig zu überreden. Die Athener schoben aber die Verhandlungen hinaus, weil – so wörtlich Herodot – »sie wußten, daß man in Sparta von der Ankunft des persischen Gesandten und dem beabsichtigten Vertrage hören und schleunigst Gesandte schicken würde. Sie hatten daher absichtlich gewartet, um den Spartanern ihre wahre Gesinnung vor Augen zu führen.« Zunächst erhält Alexandros eine scharfe Absage, dann bekommen die mißtrauischen Spartaner ihre Lektion.

»Und dann ist da das Griechentum (*to hellenikon*), nämlich die Gleichheit des Blutes und der Sprache (*homaimon te kai homoglosson*), die gemeinsamen Heiligtümer und Riten und die gleichgerichteten Sitten (*ethea te homotropa*).«

Dieses panhellenische Bewußtsein, dessen öffentliche Bekundung die Athener sich so angelegen sein lassen, ist alles andere als eine Selbstverständlichkeit bei einem »Volk«, das nicht die geringsten Ansätze zu einer politischen Identität aufweist und dessen verschiedene politische Einheiten untereinander in außenpolitischen Beziehungen stehen. Nach Meinung des klassischen Philologen R. Pfeiffer ist es weitgehend das Werk eines Textes und seiner Verbreitung: der Ilias. »Auf der Grundlage dieser epischen Dichtung als einem unschätzbaren nationalen Besitz begann das Gesamtvolk der Griechen, die Panhélleses, sich als Einheit zu begreifen, allen Unterschieden der Stämme und Stände zum Trotz und ungeachtet der wechselnden politischen und sozialen Verhältnisse« (Pfeiffer 1982, S. 21).

Entscheidend für die Frage nach der ethnogenetischen und mythomatorischen Funktion der homerischen Epen ist weniger die Zeit ihrer Entstehung als vielmehr die Zeit ihrer Kodifizierung und Kanonisierung, in der sie in ihrem Textbestand gesichert und durch regelmäßige Aufführungen zur Großen Tradition der griechischen Stämme wurden. Die Anfänge einer organisierten Überlieferung und Verbreitung des Homertextes fallen zusammen mit dem Ende der schöpferischen Periode der griechischen Epik in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts v. Chr.¹⁴ Diese Koinzidenz ist natürlich kein Zufall. Auch in Israel ist das »Ende der Prophetie« der Anfang der Kanonisierung. Die Institution der wettkampffartigen Homerrezitation begann in den panathenäischen Spielen und breitete sich auf alle panhellenischen Feste aus. In dieser ersten Phase der nationalen »Einverseelung« des Homertexts hatte die Rezeption ein ausgeprägt festliches, zeremonielles und kommunalistisches, gemeinschaftsbildendes Gepräge. Die homerischen Epen fundierten in unauflöslichem Zusammenhang mit den panathenäischen Festen das Projekt einer Ethnogenese jenseits oder unabhängig von politischer Identität. Sie wurden zur »Großen Tradition«, die ähnlich wie in Indien ein Bewußtsein großräumiger bzw. »interlokal« Zusammengehörigkeit wachhält¹⁵, über alle kleinräumigen Kämpfe, Kriege, Grenzfehden und Differenzen hinweg, an denen es in Griechenland ebensowenig wie in Indien gefehlt hat. Die panhellenischen Spiele und die homerische Epik bildeten ein Sammlungszeichen von ähnlicher integrativer Kraft wie später, im Zeitalter der attischen

Demokratie, die Großen Dionysien und die Tragödiendichtung für die sich als kollektive Identität erst konstituierende athenische Bürgerschaft (Meier 1989).

Wir stehen also in Griechenland vor demselben Phänomen wie in Israel: beide Nationen formieren sich im Rückgriff auf eine fundierende Geschichte. In Israel ist es die Erinnerung einer dissidenten Gruppe, einer Sezessionsbewegung, die sich im Zeichen der *Distinktion* auf die Torah gründet. Die zentrale Erinnerungsfigur ist die Geschichte einer Auswanderung, einer Sezession, einer Befreiung aus der Fremde. In Griechenland ist es die gemeinsame Erinnerung vieler zerstreuter Gruppen, die sich im Zeichen der *Integration* auf die Ilias stützt. Die zentrale Erinnerungsfigur ist die Geschichte einer Koalition, eines panhellenischen Zusammenschlusses gegen den Feind im Osten. Beide Überlieferungen aber fungieren im Rahmen der sie tragenden Gesellschaften als Mythomotorik, die Exodus-Überlieferung mit dem von ihr eingerahmten Gesetz, und die Troja-Überlieferung mit dem sie tragenden Heldenlied. Hier haben zwei Gesellschaften in einer ethnogenetisch kritischen Situation auf die Vergangenheit Bezug genommen, um daraus gegenwartsdeutende und zukunftsorientierende Impulse zu gewinnen. In Israel sind die Gründe für einen erinnernden Rückbezug auf die Vergangenheit offensichtlich. Wir haben sie in den Katastrophen zunächst des Nordreichs (722 v. Chr.), dann des Südreichs (587) zu erblicken und im Versuch, auch darin noch den Willen Gottes zu erkennen und ihn als Strafe für schwere Verschuldung, nämlich Vertragsbruch, zu erklären. In Griechenland liegen die Dinge komplizierter.

Der tiefe kulturelle und gesellschaftliche Bruch zwischen der mykenischen und der archaischen Gesellschaft führt zur Konstitution einer »Vergangenheit« im Sinne eines Heroischen Zeitalters. Aber auch zwischen der archaisch-aristokratischen Welt und der Entstehungszeit des homerischen Textes liegt möglicherweise ein Bruch. Homer steht vielleicht schon am Ende der Welt, die er beschreibt, und setzt ihr in seiner Dichtung ein Denkmal. Er sichert eine (mündliche) Tradition, deren gesellschaftliche Rahmenbedingungen dem Untergang geweiht sind: eine mündliche Heldenepik, die nicht in mykenischer, sondern in früharchaischer Zeit geblüht hat, und in der jene Legenden eine besondere Rolle spielten, die sich um die eindrucksvollen Ruinen und sonstigen Überreste der mykenischen Kultur gerankt hatten. Denn es spricht manches dafür, daß sich die griechische Gesellschaft schon in homerischer Zeit von einer »loose society« zu einer »tight society« zu wandeln begonnen hat (Berry 1977; Peltó 1968). Das wichtigste Indiz

dafür ist das Einsetzen der Kolonie-Bewegung, die man doch wohl als Indiz eines verstärkten Bevölkerungsdrucks im Mutterland deuten muß. Die sich herausbildende Polis-Gesellschaft stellt den typischen Fall einer »tight society« und in vieler Hinsicht das genaue Gegenstück zur homerischen Gesellschaft dar. Daher oszilliert die homerische Mythomotorik zwischen einer fundierenden und einer kontrapräsentischen, die Gegenwart in Frage stellenden Funktion. Auf diesen Gegensatz wollen wir abschließend eingehen.

5. Fundierende, kontrapräsentische und revolutionäre Mythomotorik

In ihrer »fundierenden« Funktion stellt Mythomotorik Gegenwärtiges in das Licht einer Geschichte, die es sinnvoll, gottgewollt, notwendig und unabänderlich erscheinen läßt. Diese Funktion hatte etwa der Osiris-Mythos für das ägyptische Königtum, die Exodus-Überlieferung für das Israel der Exils- und Nachexilszeit, oder Homers Ilias für die Fundierung eines panhellenischen Bewußtseins. In ihrer »kontrapräsentischen« Funktion dagegen geht Mythomotorik von Defizienz-Erfahrungen aus und beschwört in der 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«. Hier wird die Gegenwart weniger fundiert als vielmehr im Gegenteil aus den Angeln gehoben oder zumindest gegenüber einer größeren und schöneren Vergangenheit relativiert. Auch hierfür sind die homerischen Epen ein Beispiel. Wenn unsere Analyse stimmt, entstehen sie in einer Übergangszeit, in der die griechische Welt sich verändert und die großräumige, ungebundene Lebensweise des rossezüchtenden Adels der engräumigeren, gemeinschaftlich gebundenen Lebensweise der Polis weicht. So kommt es zu Defizienz-Erfahrungen, die die Vorstellung eines Heroischen Zeitalters jenseits von Niedergang und Bruch entstehen lassen. Die beiden Funktionen müssen sich also keineswegs ausschließen. Trotzdem scheint es sinnvoll, sie begrifflich zu unterscheiden.

Revolutionär wird eine kontrapräsentische Mythomotorik allerdings nur bei extremen Defizienzerfahrungen, nämlich unter den Bedingungen der Fremdherrschaft und Unterdrückung. Dann nämlich bestätigen die Überlieferungen das Gegebene nicht, sondern stellen es in

Frage und rufen zu seiner Veränderung und zum Umsturz auf. Die Vergangenheit, auf die sie sich beziehen, erscheint nicht als ein unwiederbringliches Heroisches Zeitalter, sondern als eine politische und soziale Utopie, auf die es hinzuleben und hinzuarbeiten gilt. Erinnerung schlägt um in Erwartung, die mythomotorisch geformte Zeit nimmt einen anderen Charakter an. Aus der Kreisläufigkeit der ewigen Wiederkehr wird die Gerade, die auf ein fernes Ziel hinführt. Aus der Re-volution, dem »Umlauf« (der Gestirne) wird die Revolution, der Umsturz. Solche Bewegungen lassen sich weltweit beobachten; die Ethnologen fassen sie unter Begriffen wie »Messianismus« und »Millenarismus« (oder: »Chiliasmus«) zusammen und führen sie damit zurück auf die jüdische Messias-Erwartung, ohne allerdings einen genetischen Zusammenhang postulieren zu wollen. Vielmehr sieht es so aus, als würden unter strukturell ähnlichen Bedingungen spontan und weltweit, auch ohne Kontakt mit dem Christentum, Bewegungen entstehen, die entscheidende Merkmale des Messianischen oder Millenaristischen gemein haben. Sie treten typischerweise in Situationen der Unterdrückung und Verelendung auf.¹⁶ So ist die jüdische Apokalyptik möglicherweise nicht als der Ursprung dieses historischen Phänomens, sondern lediglich als der früheste Beleg einer kulturanthropologischen Universalie zu verstehen.¹⁷ Auch das Buch Daniel, das älteste Zeugnis einer millenaristischen Form kontrapräsentischer Mythomotorik, ist in einer solchen Situation entstanden. Es wird heute allgemein in die Zeit des Antiochus IV. Epiphanes datiert, in die Zeit der ersten religiös motivierten Widerstandsbewegung, von der die Geschichte weiß: der Makkabäerkriege (Lebram 1968; Koch 1980).¹⁸ Auch in Ägypten beobachten wir das Umschlagen von fundierender in kontrapräsentische Mythomotorik (Assmann 1983). Ob und wann aber hier der Übergang von kontrapräsentischer zu revolutionärer Mythomotorik anzusetzen ist, muß als eine offene Frage bezeichnet werden. Die einzigen Texte eindeutig revolutionären Charakters stammen aus der Spätphase der ägyptischen Kultur und sind keinesfalls älter als das Buch Daniel. Es handelt sich um das griechisch überlieferte »Töpferorakel« und die demotischen »Prophezeiungen des Lammes«. Beide Texte prophezeien die Wiederkehr eines messianischen Königs, der nach einer langen Periode der Fremdherrschaft und Unterdrückung mit der Restitution des pharaonischen Königtums eine neue Heilszeit heraufführt. Hier haben wir es ohne Zweifel mit einer Mythomotorik des Wartens und der Hoffnung zu tun. Das Töpferorakel weist aber nun bis ins einzelne gehende Parallelen mit einem 2000 Jahre älteren Text auf: den Prophezeiungen des Ne-

ferti. Die Frage liegt nahe, ob nicht auch dieser Text schon als Beleg einer messianischen Bewegung und entsprechender kontrapräsentisch-revolutionärer Mythomotorik verstanden werden muß. Bei diesem Text handelt es sich jedoch um eine Ex-eventu-Prophezeiung, d. h. um einen Text, der nicht aus der Erfahrung der Defizienz heraus entstand, sondern im Gegenteil eine gegenwärtige Situation als Erfüllung vorangegangener Defizienzen darstellt. König Amenemhet I., der Gründer der 12. Dynastie, wird in diesem Text als eine messianische Figur prophezeit. Nachdem in langen Strophen das Unheil einer katastrophischen Zwischenzeit ohne pharaonisches Königtum geschildert wurde, heißt es zum Schluß:

Ein König wird kommen aus dem Süden, Ameni mit Namen,
der Sohn einer Frau aus Ta-Seti, ein Kind von Oberägypten. [...] Ma'at [Wahrheit, Gerechtigkeit, Ordnung] wird auf ihren Platz zurückkehren,
während Isfet [Lüge, Unrecht, Chaos] vertrieben ist.

Dieser König führt allerdings kein »Tausendjähriges Reich« herauf, sondern lediglich die Rückkehr zur Normalität. Denn mit Ma'at meint der Ägypter nicht einen utopischen Heilszustand, sondern eine Ordnung, ohne die die Welt gar nicht bewohnbar und ein friedliches Zusammenleben unmöglich ist. Immerhin aber wählt er als Horusnamen und damit Regierungsdevise einen Begriff, der als das ägyptische Äquivalent von »Renaissance« gelten kann: *whm mswt*, »Wiederholer der Geburt«. Einen utopischen Charakter gewinnt aber die Ma'at-Konzeption erst in der Spätzeit. Jetzt bezeichnet sie nicht mehr die schlichte, von jedem König selbstverständlich zu gewährleistende Normalität des Status quo, sondern ein »Goldenes Zeitalter«, in dem »die Mauern nicht einfielen und die Dornen nicht stachen«:

Ma'at war aus dem Himmel gekommen zu ihrer Zeit
und vereinigte sich mit den Irdischen.
Das Land war überschwemmt, die Leiber waren gefüllt.
Es gab kein Hungerjahr in den beiden Ländern.
Die Mauern fielen noch nicht ein, der Dorn stach noch nicht
in der Zeit der Göttervorfahren.
(Otto 1969; Assmann 1990, S. 225 f.)

Erst auf der Basis dieser Stufe, wo fundierende in kontrapräsentische Mythomotorik umschlägt, ist die weitere Entwicklung zu revolutionärer Mythomotorik denkbar. Die »Prophezeiungen des Neferti« stehen noch im Banne fundierender Mythomotorik. Die Wiederherstellung der Ma'at bedeutet keinen Umsturz bestehender Ordnung, sondern

eine Rückkehr zur Ordnung. Man kann diesen Text nicht als einen Ausdruck von Erwartung und Hoffnung deuten. Das Töpferorakel dagegen ist in genau diesem Sinne revolutionär. Es weissagt einen Heilskönig, der Gegenstand von Hoffnung und Erwartung ist, und dessen Herrschaft nur durch den Umsturz der bestehenden politischen Ordnung heraufgeführt werden kann.

Daß dieser Text aus derselben Zeit stammt wie das Buch Daniel, ist doch sehr bedenkenswert. An direkte Beeinflussung wird man nicht denken wollen; dafür sind die beiden Texte zu verschieden.¹⁹ Sie entsprechen sich nur in dem strukturellen Merkmal der revolutionären Mythomotorik. Daher liegt es näher, an eine unabhängige Entstehung unter gleichen historischen Bedingungen zu denken, also an die Mythomotorik nationaler Widerstandsbewegungen, die sich sowohl in Judäa wie in Ägypten gebildet haben.

Um diese Form von Mythomotorik zu illustrieren, muß man nicht weit in die Geschichte zurückgreifen. Alle nationalen Erweckungsbewegungen mobilisieren die Erinnerung an eine Vergangenheit, die im krassen Gegensatz zur Gegenwart steht und zum Inbegriff des wahren, wieder herbeizuführenden Zustands wird, eine Zeit der Freiheit und Selbstbestimmung, zu deren Wiedergewinnung das »Joch der Fremdherrschaft« abgeschüttelt werden muß. Was man Folklore nennt und für uralte Überlieferung hält, entstand weitgehend im 18. und 19. Jahrhundert im Zuge solcher nationalistischer Widerstandsbewegungen oder wurde doch in dieser Zeit kodifiziert und gewann seine festen Formen (Hobsbawm und Ranger 1983). Beispiel solcher »erfundenen Traditionen« sind etwa die bekannten Schottenmuster.²⁰

Wieviel politischer Sprengstoff (im wörtlichsten Sinne) sich mit Formen verbinden kann, die man zunächst als »Folklore« einstufen würde, möchte ich an einem Beispiel illustrieren, das ich selbst in Jerusalem beobachtet habe. Dort gibt es eine fundamentalistische Sekte, die »Faithful of the Temple-Mound«, die sich der Herstellung sakraler Geräte und Gewänder nach den Vorschriften des Gesetzes widmet und diese Produkte auch zum Verkauf anbietet. Der ungewarnte Tourist wird in diesen Aktivitäten nichts anderes als eine Art Heimatwerk erblicken. Dahinter steht jedoch der entschlossene Wille, den Wiederaufbau des Jerusalemer Tempels mit Hohepriestertum und Opferkult zu betreiben.

Was hier vor sich geht, kann man als eine Form revolutionär-kontrapräsentischer Mythomotorik beschreiben. Nach der Zerstörung des zweiten Tempels 70 n. Chr. hat sich die israelitische Religion bekanntlich von einer Kultreligion mit Tempel und Opferriten zu einer Wort-

religion mit Synagogen und Lehrhäusern gewandelt. Aus Israel wurde das Judentum, aus dem Kult wurde eine Erinnerung. Die ganze Idee der jüdischen (im Gegensatz zur israelitischen) Religion, so könnte man argumentieren, basiert auf der Abwesenheit von Tempel, Priestertum, Kult und Opferritual, die gleichwohl als leere Stelle erinnert und dreimal am Tag in den Gebeten kommemoriert werden. Diese Leerstelle symbolisiert die Vorläufigkeit, das Zwischenzeitliche der jüdischen Existenz in der Erwartung des Messias. »Defizienz« wird hier zur Signatur »dieser« Welt, der die in der Religion vergegenwärtigte »kommende Welt« gegenübersteht. So hat etwa Abraham Heschel den Sabbat einen »Tempel« genannt. Die ganze jüdische Welt könnte man als eine Nachfolgeinstitution des Tempels begreifen, die in dem Augenblick in sich zusammenfallen, implodieren würde, in dem das Volk zum »wirklichen« Tempel zurückkehrte. Daher ist der heiligste Ort nicht der Tempel, sondern die Klagemauer, also die Negation des Tempels, die Affirmation seines Verlusts.

Diese Religion paßt zur Situation der Diaspora. Aber wie läßt sich in Israel an ihr festhalten? Hier scheint es nur zwei Wege zu geben. Den einen gehen die Ultraorthodoxen von Mea Schearim. Für sie ist der gegenwärtige Staat Israel eine Fremdherrschaft wie jede andere auch. Sie verweigern Kriegsdienst und Steuern und begehen den Nationalfeiertag mit Trauerfasten. Den anderen gehen die »Faithful of the Temple Mound«. Sie kehren sich von einem Judentum ab, das durch die Diaspora geprägt ist: »Wir sind nicht in der Diaspora, sondern in Israel, wir leben nicht in der Erwartung, sondern in der Erfüllung. Was sollen wir dreimal am Tag vom Tempelkult träumen, wenn wir am Ort sind, wo wir ihn vollziehen können?« Also transformieren sie Erinnerung in Aktion und nehmen die Gefahr einer politischen Katastrophe in Kauf.

Im Oktober 1989, zur Zeit des Laubhüttenfestes, hatten Mitglieder dieser Sekte versucht, den Grund- oder Eckstein für den »Dritten Tempel« zu legen. Bilder in den Jerusalemer Tageszeitungen zeigten einen Mann namens Yehoschua Cohen, den die Sekte zum Hohepriester erkoren hatte, in priesterlichem Gewand, begleitet von Assistenten mit den vorgeschriebenen Gefäßen des Tempelrituals, zwei Widerhörnern, einer Klarinette und einem Akkordeon, wie er den Zug zum Teich von Siloam anführte, dort die Reinigungszeremonie des Steines vollzog, und schließlich in Richtung Altstadt zog, wo der Stein auf dem Tempelplatz zeremoniell niedergelegt werden sollte. Der Stein, ein Block von 1 m³ Größe und 3 Tonnen Gewicht, war nach Vorschrift ohne Verwendung von Eisen behauen worden. Die Gewän-

der und Gefäße waren nach biblischen Angaben von einer Talmudschule hergestellt worden, die sich auf die Rekonstruktion der Kulturpraxis spezialisiert hat. Die Polizei hat die Ecksteinlegung verhindern und den Zug von der Tempelregion ablenken können. Die ganze Aktion, mitten in der zum Bersten gespannten Atmosphäre der Intifada, war eine Provokation ohnegleichen und hätte leicht zu einem Blutbad führen können. 1990, wiederum während des Laubhüttenfestes, wurde der Versuch wiederholt. Diesmal war die Prozession verboten worden, aber eine von arabischer Seite organisierte Gegendemonstration konnte nicht mehr rechtzeitig abgesagt werden. So kam es zu Steinwürfen, die ein Massaker auf dem Tempelberg auslösten.

Was diese Sekte anstrebt, die Wiedererrichtung des (dritten) Tempels, kann nur durch Sprengung der bestehenden islamischen Heiligtümer (Felsendom und el-Aksa-Moschee) bewerkstelligt werden. Bei diesem Beispiel wird die jeder Mythomotorik innewohnende Virulenz buchstäblich zum Sprengstoff, der den Frieden einer ganzen Region gefährdet. Der Jerusalemer Tempel hat sich in einen kontrapräsentischen Mythos verwandelt, der dort, wo die messianische Orientierung auf die »kommende Welt« verblaßt, jederzeit ins Revolutionäre umschlagen kann. Unter den Revolutionen des Jahres 1989 gehört dieser Vorfall gewiß zu den unbedeutenderen Ereignissen. Was er aber in paradigmatischer Klarheit deutlich macht, ist die unverminderte Zündkraft einer in die Antike zurückreichenden Mythomotorik.

Anmerkungen

- 1 Lévi-Strauss 1962, S. 309 (dt.: S. 270); vgl. 1960, S. 39.
- 2 Zum Verhältnis von Mythos, Geschichte und kollektiver Identität vgl. jetzt auch Wülfing/Bruns/Parr 1991.
- 3 Der Begriff »mythomoteur« wurde geprägt von Ramon d'Abadal i de Vinnyals 1958 und von J. Armstrong 1982 sowie A. D. Smith 1986 aufgegriffen.
- 4 Vgl. den von E. Voegelin 1974 geprägten Begriff »Historiogenesis«.
- 5 Vgl. Herodot II 142. Herodot beziffert die Länge der ägyptischen Geschichte mit 341 Generationen, nach seiner Rechnung 11 340 Jahre. So weit in die Vergangenheit soll sich in Ägypten dokumentierte Geschichte erstrecken. »Während dieses Zeitraums«, schreibt er, »sei die Sonne viermal außerhalb ihres gewöhnlichen Orts aufgegangen. Wo sie jetzt untergeht, dort sei sie zweimal aufgegangen, und wo sie jetzt aufgeht, dort sei sie zweimal untergegangen. In Ägypten hätte sich dadurch nichts verändert,

- weder in Bezug auf die Pflanzenwelt noch in Bezug auf die Tätigkeit des Flusses, weder in Bezug auf die Krankheiten noch in Bezug auf den Tod der Menschen.«
- 6 Erst bei Herodot finden sich solche Erzählungen: offenbar aus der mündlichen Tradition. Es mag sich um Legenden handeln, die sich um besonders spektakuläre Denkmäler der Vergangenheit gerant haben wie die großen Pyramiden von Giza und das Ramesseum in Theben.
 - 7 Vgl. auch Castoriadis 1975; Baczko 1984. Der Begriff des »Imaginaire« ist für unsere Fragestellung zentral. Man könnte den Mythos als die narrative Form des sozialen Imaginaire bezeichnen. Den imaginären Charakter nicht nur von »Nationen«, sondern auch von Ethnien betont Elwert 1989.
 - 8 Vgl. zu dieser Symbolik Frankfort 1948; Griffiths 1960. S. a. die treffenden Bemerkungen von Kemp 1989, S. 27–29.
 - 9 Zu Seth vgl. Velde 1967; Hornung 1975; Brunner 1983.
 - 10 Vgl. hierzu die exzellente Studie von Walzer 1985. Walzer würde sich zwar gegen die Verwendung des Wortes »Mythos« wehren, weil die Pointe der Exodus-Überlieferung gerade in ihrer (beanspruchten) Geschichtlichkeit liegt (im Unterschied zum Mythos von Horus und Seth); uns aber kommt es hier nicht so sehr auf diesen (als solchen unbestrittenen) Unterschied an als vielmehr auf die funktionale Gemeinsamkeit einer identitätsfundierenden, zur »Wesensformel« summierten Geschichte.
 - 11 Ich beziehe mich hier auf einen Vortrag von Yehuda Bauer in Jerusalem, im April 1990.
 - 12 Vgl. hierzu meinen Beitrag zu A. Assmann, D. Harth (1991).
 - 13 Vgl. den Brief des Aristes, 139 und 142, nach Delling 1987, S. 9: »Der Gesetzgeber, von Gott zu umfassender Erkenntnis ausgerüstet, umschloß uns mit nicht zu durchbrechenden Palisaden und ehernen Mauern, damit wir mit keinem der anderen Völker in irgendeiner Hinsicht in Verkehr seien, rein an Leib und Seele, frei von trügerischen Vorstellungen, den Gott, der allein Gott, allein mächtig ist, im Unterschied zur Schöpfung verehrten [...]. Damit wir nun mit nichts uns beflechten und nicht im Verkehr mit Schlechtem verdorben würden, umschloß er uns von allen Seiten mit Reinheitsvorschriften, Geboten über Speisen und Getränke und Hören und Sehen.« Ich verdanke den Hinweis auf diesen Text G. Chr. Macholz.
 - 14 Dies und das folgende weitgehend nach Pfeiffer 1982 und Hölscher 1987.
 - 15 Redfield 1956, bes. S. 67 ff.; Obeyesekere 1963, S. 139–153.
 - 16 S. hierzu v. a. Lanternari 1960; Worsley 1969; Mühlmann 1961; Cohn 1988.
 - 17 Zur jüdischen Apokalyptik s. den Sammelband von Hellholm 1983, ²1989 mit Bibliographie. Zum mesopotamischen Hintergrund s. jetzt Kvanvig 1988. Es handelt sich um mythische Motive, die aus Mesopotamien stammen aber erst im frühjüdischen Kontext die revolutionäre Dynamik der Apokalyptik entfalten.
 - 18 Ein typisches Beispiel für kontrapräsentische oder kontrafaktische Mythomotorik ist das Buch Esther. Was hier erzählt wird, ist nichts anderes als ein

- Antisemitenpogrom. Nicht die Juden, sondern ihre Verfolger werden umgebracht. Zwar kann der König Ahasveros seinen Befehl, den er auf Veranlassung des Schurken Haman erteilt hat, nicht mehr widerrufen, aber er kann die Juden warnen und zur Gegenwehr ermuntern, so daß der Tag mit einem Blutbad unter den Judenverfolgern endet. Diese Geschichte ist aber m. W. nie zu einem im revolutionären Sinne handlungsleitenden Mythos geworden wie etwa das Buch Daniel. Der kontrapräsentische Sinn des Estherbuchs wird vielmehr in einen Festbrauch umgesetzt, den man als karnevalistisch bezeichnen muß, als Inszenierung einer Verkehrten Welt: das jüdische Purim-Fest. Auch im perserzeitlichen und hellenistischen Ägypten entsteht unter den Bedingungen der Fremdherrschaft eine kontrapräsentische Literatur, die ein Gegenbild der gegenwärtigen Verhältnisse als Heroisches Zeitalter in die Vergangenheit projiziert, vgl. hierzu Lloyd 1982 a.
- 19 Lebram 1968 denkt an eine ägyptische Beeinflussung von Daniel. Die ägyptischen Traditionen um den persischen König Kambyses, der als Inbegriff eines gottlosen Herrschers gilt, hätten das Vorbild abgegeben für die Darstellung des Königs Antiochus. Der koptische Kambyses-Roman stammt allerdings aus einer viel späteren Zeit. Die zeitgenössischen Zeugnisse über die Perserherrschaft in Ägypten sind eher perserfreundlich, vgl. Lloyd 1982.
- 20 Vgl. H. Trevor-Roper, in: Hobsbawm und Ranger 1983, S. 15–42.

Literatur

- ABADAL I DE VINYALS, RAMON D', 1958, »A propos du Legs Visigothique en Espagne«, in: *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull' Alt. Medioevo* 2, S. 541–585.
- ANDERSON, B., 1983, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London/New York; dt.: *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*, Frankfurt a. M. 1988.
- ARMSTRONG, J., 1982, *Nations before Nationalism*, Chapel Hill.
- ASSMANN, A. U. J. (Hg.), 1987, *Kanon und Zensur*, München.
- 1988, »Schrift, Tradition und Kultur«, in: W. Raible (Hg.), *Zwischen Festtag und Alltag*, ScriptOralia 6, Tübingen, S. 25–49.
- ASSMANN, A. / HARTH, D. (Hg.), 1991, *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*, Frankfurt a. M.
- ASSMANN, J., 1983, »Königsdogma und Heilserwartung. Politische und Kulturelle Chaosbeschreibungen im Alten Ägypten«, in: D. Hellholm, 1983, S. 345–377.
- ASSMANN, J., 1990, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München.
- BACZKO, B., 1984, *Les imaginaires sociaux, mémoires et espoirs collectifs*, Paris.
- BERRY, J. W., 1977, »Nomadic Style and Cognitive Style«, in: H. M. McGurk

- (Hg.), *Ecological Factors in Human Development*, Amsterdam / New York / Oxford, S. 228–245.
- BRUNNER, H., 1983, »Seth und Apophis – Gegengötter im ägyptischen Pantheon?«, in: *Saeculum* 34, S. 226–234.
- CASSIRER, E., 1958, *Philosophie der symbolischen Formen II: Das Mythische Denken* (1923), Nachdr. Darmstadt.
- CASTORNIADIS, C., 1975, *L'institution imaginaire de la société*, Paris.
- COHN, N., 1988, *Das neue irdische Paradies. Revolutionärer Millenarismus und mystischer Anarchismus im mittelalterlichen Europa*, Reinbek.
- DELLING, G., 1987, *Die Bewältigung der Diasporasituation durch das hellenistische Judentum*, Berlin.
- ELIADE, M., 1953, *Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, Düsseldorf 1953; frz.: *Le mythe de l'éternel retour*, Paris 1950; wiederabgedr. als *Kosmos und Geschichte*, Reinbek 1966.
- ELWERT, G., 1989, »Nationalismus und Ethnizität. Über die Bildung von Wirkgruppen«, in: *KZSS* 3/1989, S. 440–464.
- ERDHEIM, M., 1984, *Die gesellschaftliche Produktion von Unbewußtheit*, Frankfurt a. M.
- , 1988, *Die Psychoanalyse und das Unbewußte in der Kultur*, Frankfurt a. M.
- FRANKFORT, H., 1948, *Kingship and the Gods*, Chicago.
- GEHLEN, A., 1961, *Anthropologische Forschung*, Reinbek.
- GRIFFITHS, J. G., 1960, *The Conflict of Horus and Seth*, Liverpool.
- HOBSBAWM, E. / RANGER, T. (Hg.), 1983, *The Invention of Tradition*, Cambridge.
- HAVELOCK, E., 1978, »The Alphabetization of Homer«, in: E. A. Havelock, J. P. Hershbell (Hg.), *Communication Arts in the Ancient World*, New York, S. 3–21.
- HELLHOLM, D. (Hg.), 1983, *Apocalypticism in the Mediterranean World and in the Near East*, Tübingen.
- HÖLSCHER, U., 1987, »Die Kanonizität Homers«, in: *Kanon und Zensur*, S. 237–245.
- HORNUNG, E., 1975, »Seth. Geschichte und Bedeutung eines ägyptischen Gottes«, in: *Symbolon*, N. F. 2, S. 49–63.
- KEMP, B., 1989, *Ancient Egypt. Anatomy of a Civilization*, London.
- KOCH, K., ET AL., 1980, *Das Buch Daniel*, EdF, Darmstadt.
- KVANVIG, H. S., 1988, *Roots of Apocalyptic. The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and the Son of Man*, WMANT 61, Neukirchen.
- LANTERNARI, V., 1960, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Rom (dt. Neuwied 1960, engl. New York 1963).
- LEBRAM, J. C. H., 1968, »König Antiochus im Buch Daniel«, in: *Vetus Testamentum* 18, S. 737–773.
- LÉVI-STRAUSS, C., 1962, *La pensée sauvage*, Paris.
- 1960, *Strukturelle Anthropologie II*, Frankfurt a. M.
- LLOYD, A. B., 1982, »The Inscription of Udjahorresnet, A Collaborator's Testament«, in: *Journal of Egyptian Archaeology* 68, 1982, S. 166–180.

- 1982 a, »Nationalist Propaganda in Ptolemaic Egypt«, in: *Historia* 31, S. 33-55.
- MEIER, CHR., 1989, »Zur Funktion der Feste in Athen im 5. Jh. v. Chr.«, in: W. Haug, R. Warning (Hg.), *Das Fest* (Poetik und Hermeneutik XIV), München, S. 569-591.
- MÜHLMANN, W. E., 1961, *Chiliasmus und Nativismus: Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umstürzbewegungen*, Berlin.
- OBYESEKERE, G., 1963, »The Great Tradition and the Little Tradition in the Perspective of Singhalese Buddhism«, in: *Journal of Asian Studies* 22, S. 139-153.
- OTTO, E., 1938, »Die Lehre von den beiden Ländern Ägyptens in der ägyptischen Religionsgeschichte«, in: *Studia Aegyptiaca I = Analecta Orientalia* 17, S. 10-35.
- 1969, »Das ›Goldene Zeitalter‹ in einem ägyptischen Text«, in: *Religions en Égypte hellénistique et romaine* (BCESS), Paris, S. 92-108.
- PELTO, P., 1968, »The difference between ›tight‹ and ›loose‹ societies«, in: *Transaction*, April, S. 37-40.
- PFEIFFER, R., 1982, *Geschichte der Klassischen Philologie I*, München.
- RAD, G. VON, 1958, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München.
- REDFIELD, R., 1956, *Peasant Society and Culture: An Anthropological Approach to Civilization*, Chicago.
- REDFORD, D. B., 1986, *Pharaonic King-Lists, Annals and Day Books*, Missis-sauga.
- SCHOTT, R., 1968, »Das Geschichtsbewußtsein schriftloser Völker«, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 12, 1968, S. 166-205.
- VAN SETERS, J., 1983, *In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*, New Haven.
- SMITH, A. D., 1986, *The Ethnic Origin of Nations*, Oxford.
- SMITH, M., 1971, *Palestinian Parties and Politics That Shaped the Old Testament*, New York.
- VELDE, H. TE, 1967, *Seth, God of Confusion*, Leiden.
- VOEGELIN, E., 1974, *Order and History IV: The Ecumenic Age*, Baton Rouge.
- WALZER, M., 1985, *Exodus and Revolution*, New York; dt. Berlin 1988.
- WILCKE, C., 1988, »Die Sumerische Königsliste und erzählte Vergangenheit«, in: v. Ungern-Sternberg, J. / Reinau, H. (Hg.), *Vergangenheit in mündlicher Überlieferung*, Stuttgart, S. 113-140.
- WORSLEY, P., 1969, *The Trumpet Shall Sound. A Study of ›Cargo‹ Cults in Melanesia*, repr. New York 1986.
- WÜLFING, W. / BRUNS, K. / PARR, R., 1991, *Historische Mythologie der Deutschen. 1789-1918*, München.