

Revolution und Mythos

Sieben Thesen zur Genesis und Geltung zweier Grundbegriffe historischen Denkens

Les mythes modernes sont encore moins compris que les
mythes anciens, quoique nous soyons dévorés par les mythes.
Balzac, *La Vieille Fille*

1. *Der Revolutionsbegriff ist in einem janusköpfigen Sinne zwiefältig, da er auf die alte Welt als seine Heimat zurückblickt und zugleich ans Tor zur Moderne angeschlagen ist.*

Von wissenschaftlichen Begriffen darf man erwarten, daß sie klar und deutlich sind, daß ihre Semantik – und das heißt ihr Gebrauch in der Rede – nicht mühsam ausgegraben bzw. dechiffriert werden muß. In diesem Sinn ist der Revolutionsbegriff kein wissenschaftlicher Begriff. Ja fast sind wir versucht, ihn gar nicht als einen Begriff, sondern viel eher als ein Fahnenwort aus dem Arsenal des Aktionismus anzusehen. Und das heute mehr denn je, da unsere lebendige Vorstellung stark von den Revolutionsbildern eingefärbt ist, die das Jahr 1989 auch zu einem Jahr der Medienrevolution gemacht haben.

Was heißt es aber, wenn hier behauptet wird, der *Revolutionsbegriff* sei »zwiefältig«? Heißt es: er ist – wie angedeutet – antik und zugleich modern; oder heißt es: im Wort selbst liege ein zweifacher, oder gar widersprüchlicher Sinn?

Betrachten wir zunächst das zuletzt Gesagte. Wort und Begriff sind zu unterscheiden. Das Wort hat – an und für sich, das heißt: isoliert vom Text – noch nichts ergriffen, es ist – so läßt sich präziser sagen – eine rein lexikalische Größe und insofern nichts anderes als ein Eintrag im Wörterbuch. Schlagen wir daher nach!

Im lateinisch-deutschen Wörterbuch wird das aus der Spätantike stammende Wort »*revolutio*« übersetzt mit »Umdrehung« und »Umwälzung«. Schon hier werden zwei Bedeutungen vorgeschlagen, die sich indessen noch weiter verzweigen, nimmt man das Verb »*revolvere*« hinzu, von dem das Nomen »*revolutio*« abgeleitet ist. Denn »*revolvere*« bedeutet in unserer Sprache – ich wähle nur einige der im Wörterbuch eingetragenen Möglichkeiten aus: »zurückrollen«, »wiederholen«, »auf etwas zurückkommen«. Die lateinische Vorsilbe »*re-*«, die wir aus zahlreichen Fremdwörtern kennen, bezeichnet demnach

das, was in der Wortbedeutung von Re-volution nach rückwärts weist.

Das ist merkwürdig, da wir den Begriff – nicht das Wort – für gewöhnlich mit der Vorstellung eines plötzlichen, ja gewaltsamen Vorwärtsdrängens verbinden, mit dem Zerschlagen der alten Formen, Strukturen, Ordnungen, Systeme zugunsten des noch unbestimmten, in der Zukunft utopisch sich abzeichnenden Neuen.

Nun heißt es im Wörterbuch, das Wort »revolvere« habe auch die Bedeutung »wiederholen«. Setzen wir das Verb einmal probeweise in substantivierter Form an die Stelle des Begriffs, so bedeutet die Französische Revolution (und nicht nur diese) sowohl Umwälzung als auch Wiederholung. Damit haben wir nun aber einen Schlüssel zu jener Zweideutigkeit, die hier behauptet wird. Die Revolution ist demnach nicht nur als ein Umsturz des Alten zu verstehen, sondern auch als die Wiederholung eines Alten. Ja mehr noch: Das, was hier Wiederholung heißt, scheint ein geheimes Einverständnis mit dem Mythos anzudeuten. Ist dieser doch nichts anderes als die dauernde Wiederholung eines Ereignisses in der Form eines unter mannigfachen Umständen mehr oder weniger gleichbleibenden narrativen Textes oder Bildzusammenhangs.

In dieser Beobachtung ist auch der Schlüssel für die Behauptung enthalten, der Begriff der Revolution spiele zugleich auf antike und moderne Verhältnisse an, er bezeichne den Anbruch der geschichtlichen Moderne und sei doch zugleich auch ein Zeugnis der naturwüchsigen Tradition. Es ist ja nicht nur die Herkunft aus dem Lateinischen, die das Wort mit der Tradition verbindet. Es ist auch die Tatsache, daß der Begriffsinhalt – selbst noch in seiner heutigen Verwendung – Vorstellungen gleichsam mitschleppt, die zum alteuropäischen Erbe gehören. Um nur an das Bekannteste zu erinnern: Die Französische Revolution – exemplarischer Referenzpunkt des modernen Revolutionsbegriffs – hat auf Schritt und Tritt den symbolischen Text der altrömischen Republik zitiert. Und dennoch wurde und wird die Ereigniskette, die mit dem Jahr 1789 begann, als Vollendung jener Aufklärung verstanden, die es darauf angelegt hatte, die Gegenwart von der mythischen Präsenz des Traditionserbes zu befreien.

Doch nicht nur bewahren die Grundbegriffe geschichtlichen Denkens die unilgbaren Spuren erinnerter Tradition – weshalb sich ihre Geltung am ehesten auf dem Umweg über das Studium ihrer Genesis erschließt. Auch die historischen Ereignisse, die sie bezeichnen, können in der ungeschichtlichen Einstellung kollektiv geteilter Überzeugungen remythisiert werden, so daß der Name nicht mehr nur als

Index für ein historisches Datum, sondern als affektiv besetztes Symbol für eine bis in die Gegenwart hineinwirkende Ursprungshandlung erscheint. Welche mythenkonformen Merkmale eine solche Enthistorisierung historischer Ereignisse aktivieren kann, das hat der französische Historiker François Furet in seinem Buch *Penser la Révolution Française* (1978) beschrieben: »Seit bald zweihundert Jahren [ist] die Französische Revolution immer noch ein Heldenlied von den Ursprüngen und also ein Diskurs über die Identität. Im 19. Jahrhundert unterscheidet sich diese Geschichte kaum von dem Ereignis, das sie aufzeichnen soll, da das Drama, das 1789 beginnt, sich von einer Generation zur anderen immer wiederholt, mit den gleichen Einsätzen und den gleichen Symbolen; wobei die Erinnerung unablässig in einen Gegenstand der Verehrung oder des Schreckens verwandelt wird« (Furet 1980, S. 13 f.). Nicht von ungefähr bemüht Furet in diesem Text die Begriffe der antiken Tragödientheorie: Die Französische Revolution gehört zum unverwüstlichen Repertoire der nationalen politischen Inszenierungen, weil ihre dauernd wiederholte Darstellung wie die *Orestie* des Aischylos den Ursprungsakt einer neuen Ordnung beschwört. Jede Remythisierung ist, das unterstellt Furets Äußerung, ein Akt der *kollektiven Anamnesis*, der die wissenschaftliche Entzauberung des Mythengedächtnisses ignoriert.

2. *Revolutionen spielen sich nicht nur auf Erden ab, sie spielen auch am Himmel; will sagen: nicht nur in der Praxis, sondern auch in den Köpfen.*

1543 veröffentlichte der Mathematiker und Astronom Nikolaus Kopernikus eine Abhandlung mit dem Titel *De revolutionibus orbium coelestium*. Mit diesem Buch ist der Begriff jenes heliozentrischen Weltbildes verknüpft, das zu denken als »kopernikanische Wende« in die entmythologisierte Geschichte des Universums und der Ideen eingegangen ist. Diese Wende ist selbst also wie eine Revolution der Weltanschauung zu verstehen, da sie den Glauben an den ptolemäischen Geozentrismus mit rationalen Mitteln umgestürzt hat.

228 Jahre nach des Kopernikus Abhandlung, 18 Jahre vor der Großen Revolution – im Jahre 1771 –, schreibt der französische Philosoph Voltaire in einem Brief: »Il s'est fait dans les esprits une plus grande révolution qu'au seizième siècle. Celle de 16eme siècle a été turbulente, la nôtre est tranquille« (Reichardt/Lüsebrink 1988, S. 53). Voltaire vergleicht hier den bewegten kulturellen Umbruch in der Zeit der Renaissance – vermutlich unter Anspielung auf die kopernikanische Wende der Reformation – mit der stillen Revolution in den Köpfen der Auf-

klärer, die so still nicht war, bedenkt man ihre exuberante Rhetorik. Er nimmt mit diesen Worten eine Begriffsveränderung vorweg, die es schon seinen aufgeklärten Zeitgenossen ermöglicht hat, vom Zeitalter Voltaires als dem Zeitalter einer geglückten sittlichen und geistigen Revolution (*révolution dans les mœurs et dans l'esprit*) zu schwärmen.

Beide Revolutionsbegriffe, der des Kopernikus und der Voltaires, sind auf den ersten Blick inkompatibel. Die Revolutionen am Himmel, man hat darunter die Umlaufbahnen der Planeten zu verstehen, sind ja in einem wörtlichen Sinne weit, sehr weit von der geistigen Revolution des 18. Jahrhunderts entfernt. Betrifft die »Revolution in den Köpfen« das irdische Dasein, so beschreibt die »Revolution am Himmel« das kosmische Sein. Und doch muß es eine Brücke geben, die von der Astronomie des 16. Jahrhunderts zur Philosophie der Aufklärung führt.

Die Konstruktion dieser Brücke deutet sich bereits in den Spekulationen an, die in der Astrologie früherer Jahrhunderte zu finden sind. An diese Tradition knüpft Johannes Kepler an, wenn er den Potentaten und Feldherrn seiner Zeit, unter ihnen Wallenstein, das Horoskop stellt. Da ist von »stattlichen« und »guten Revolutionen« die Rede, die dem widerfahren, dessen Sterne in günstiger Konjunktion sich befinden (*GG*, S. 721). Die »Gewißheit« ihrer Voraussagen gewann diese Astrologie jedoch nicht aus den Spekulationen der Magie, sondern aus der wissenschaftlichen Himmelsmathematik, aus der Astronomie. Irdische und kosmische Ordnung wurden hier in ein Verhältnis gesetzt, dem die Hypothese zugrunde lag, die Planetenbewegungen am Himmel und der Gang der Geschichte auf Erden verhielten sich zueinander wie Bild und Abbild. Was auf Erden geschieht, das liegt nach dieser Ansicht nicht mehr in Gottes Hand, sondern ist den mathematischen Gesetzen einer entgötterten Himmelsmechanik unterworfen. Ein neuer, dem theologischen Wahrheitsbegriff widersprechender wissenschaftlicher Wahrheitsanspruch trat mit Kopernikus und seinen Nachfolgern auf, und darin liegt der wahre Grund für die retrospektive Rede von einer »Revolution des Wissens« zu Beginn der Neuzeit (Nelson 1984, S. 94 ff.). Aus der Perspektive der Wissenschaftsrevolutionäre sah das indessen anders aus, da ihnen die irdische Geschichte noch nicht als ein dem subjektiven Willen unterworfenen Geschehen erschien. »Die Revolutionen des Globus«, soll Galileo Galilei einmal bemerkt haben, »bewirken die Unfälle und Zufälle des Menschenlebens« (Griewank 1973, S. 144).

Es war ein relativ kleiner Schritt, der nun noch vollzogen werden

mußte, um den Begriff der Revolution in die Sprache der Politik einführen zu können. Bereits im 14. Jahrhundert finden sich erste Spuren eines solchen Gebrauchs. Doch erst im 17. Jahrhundert emanzipiert sich der Begriff von der Sinnbildrede der Astrologie und bezeichnet nun die Veränderungen im politischen System: den Wechsel der Herrscher, Aufruhr, Rebellion und Bürgerkrieg. Gleichwohl bleibt ihm ein wesentliches Merkmal seiner Herkunft aus der Astronomie noch lange Zeit eingeschrieben. »I have seen in this revolution a circular motion«, schrieb Thomas Hobbes hellichtig über die politischen Wirren im England des 17. Jahrhunderts.

Es ist dieses Moment der Wiederholung, das den Revolutionsbegriff an den in Analogie zum Umlauf der Sterne begriffenen Zirkel einander ablösender und wiederkehrender politischer Herrschaftsformen knüpft. Noch sprengen die Revolutionen nicht den Kreislauf von Harmonie und Disharmonie. Sie bezeichnen vielmehr einen Wandel, der wie ein Karussell auf einer Kreislinie verläuft und immer wieder dieselbe begrenzte Zahl von Stationen passiert.

Erst die selbstbewußte Revolution in den Köpfen – »la révolution dans les esprits« –, die sich im stillen vollzieht, modifiziert die Idee der automatischen Wiederkehr. Das Denken wird in radikaler Weise prognostisch, weil es über das alte Modell der schieren Repetition das neue der Wertakkumulation legt. Dieses Denken sagt – in den Werken vor allem der französischen Aufklärer – einen Umsturz voraus, von dem her gesehen die Geschichte eine offene zukunftsorientierte Richtung erhält. So verblaßt allmählich die alte, von fern noch an einen mythischen Weltzusammenhang gemahnende Analogie von Planetenbahn und Geschichtsverlauf, und »la révolution« wird im Kontext des von der Tradition sich kritisch abstoßenden Denkens zum »Zukunftsbegriff« (GG, S. 721) par excellence.

Doch hätte die Revolution in den Köpfen wohl ohne Anschauung in der Realität nicht zu dem Gedanken geführt, daß – wie Diderot und Raynal 1781 in der *Histoire des Deux Indes* schrieben – mit der politischen Revolution an einem Tag ein neues Zeitalter anbrechen kann (vgl. auch Reichardt/Lüsebrink 1988, S. 46 ff.). Als Beleg für diese Behauptung verwiesen sie auf die Amerikanische Revolution. Diese wurde damit in den Augen der Aufklärer zum unanfechtbaren Beweisstück im Prozeß um die Frage, wer in der Geschichte siegen wird: die Zukunft der Freiheit oder die Despotie der Vergangenheit.

3. *Mythen sind wie Spielmarken in einem Erinnerungsspiel. Sie können – hat man sie erst einmal aus ihrer Bindung ans Heilige gelöst – mit veränderten Wertzuschreibungen verbunden und in verschiedenen Kontexten eingesetzt werden, ohne daß sie ihr zeit-übergreifendes Gepräge je ganz verlieren.*

Der Antike war die krasse Trennung zwischen Mythos und Geschichte, die wir heute für verbindlich halten, unbekannt. Mythos – das war auch Geschichte, wenn er den Gesetzen der Wahrscheinlichkeit nicht widersprach; und diese legt das religiöse Bewußtsein eher großzügig aus.

Zu den frühen Formen der Mythenrede mit politischer Absicht gehören die Genealogien. Sie geben der mythischen Zeit des immerwährenden Einstands eine neue, auf die geschichtliche Zeit der laufenden Chronik bereits vorausdeutende Form. Genealogien, das sind zeitmessende Stammbäume und dynastische Namenskataloge, die Auskunft über die Personen- oder Generationenkette geben, in die sich ein einzelner oder eine Familie einreihen möchte, um an der Würde vergangener Taten oder – mangelt es an diesen – wenigstens an der Würde der Dauer teilzuhaben. Sie bleiben interessante Zwitter dort, wo die Namens- und Geschlechterkette zugleich Anteile an Mythologie und Geschichte besitzt.

In dieser Doppeldeutigkeit meldet sich eine Funktion zu Wort, die auch für die Erklärung späterer Rückgriffe auf Mythologie nützlich sein kann. Markiert doch die Stellung zwischen mythischer und historischer Zeit eine Epoche, deren Anfang das Heroenzeitalter und deren transitorisches Ende die Gegenwart bildet. Wenn die Genealogie des Spartanerkönigs Leonidas, wie Herodot berichtet, über eine Reihe von Vorläuferkönigen auf Agis, den Sohn des Herakles, zurückführt, so verbindet sie nicht nur Mythologie und Geschichte (Graf 1987, 125). Sie legitimiert auch den politischen Anspruch des Königs durch die Deduktion seiner Macht von jener heroischen Gewalt, für die der Name des Herakles steht.

Eine wichtige Unterscheidung liegt in der Gegenüberstellung von Mythos einerseits und Mythographie bzw. Mythologie andererseits. Denn den Mythographen und Mythologen, die den einst mündlich tradierten Mythos aufgeschrieben, kommentiert und geordnet haben, ist u. a. jene Hierarchie der Götter, Dämonen, Heroen und Sterblichen zu verdanken, die bis weit in die Neuzeit als diesseitiges Ordnungskonzept für machtlegitimierende Zwecke in Anspruch genommen worden ist (Prinz 1979; Vernant 1980, S. 107).

In der römischen Antike, die das griechische Erbe ausgebeutet und in

traditionsbildender Weise verwaltet hat, weitet sich die Verwertung der Mythologie für politisch-legitimierende Zwecke enorm aus. Berühmtestes Beispiel ist die *Aeneis* des Vergil, ein Epos, das in der Nachfolge der homerischen Gesänge steht und zusammen mit diesen lateinische Mythenüberlieferungen verarbeitet hat. Vergil schafft in diesem Werk mit literarischen Mitteln einen Kunst-Mythos, der im Sinne der Genealogie die Geschichte Roms auf die Geschichte Trojas bezieht. Doch wird hier der Untergang Trojas umgedeutet in den Aufstieg Roms. In dieser Umkehrung, die in der Umstellung von *Ilias* und *Odyssee* in der *Aeneis* ihre formale Entsprechung besitzt, zeigt sich bereits eine Besonderheit des literarischen Mythenumgangs, die in den späteren Epochen der entmythologisierten Erfahrung verstärkt zu beobachten ist. Denn der Kunstgriff der Umkehrung deutet an, daß die Mythen nun nicht mehr als geheiligte, der Kritik und Bearbeitung entzogene Texte gelten, sondern als Überlieferungen, die in mannigfacher Weise verwertbar sind: Die Mythologie, das Nachdenken über den Mythos, ist an die Stelle seiner rituellen Wiederholung getreten.

Diese Befreiung des Mythentextes aus kultisch-rituellen Bindungen hat in der politischen Kultur der römischen Kaiserzeit zu allerlei pseudoreligiösen Anwendungsweisen geführt, unter denen die allegorische vielleicht die bedeutendste war. Unter Allegorie verstehen wir die bildliche Darstellung einer Lehre, einer Aussage oder einer Norm, die sich auch in Begriffen formulieren lassen. »Die Allegorie verwandelt die Erscheinung in einen Begriff, den Begriff in ein Bild«, notierte Goethe 1807, »doch so, daß der Begriff im Bilde immer noch begrenzt und vollständig zu halten und zu haben« ist (Goethe 1972, 638). Im Unterschied zur undurchsichtigen Sprache des Mythos, die immer etwas Rätselhaftes und Diffuses bewahrt, ist die Allegorie also leicht aufzuschließen, sobald man nur den ihr zugrunde liegenden, zwischen Bild und Begriff vermittelnden Code erkannt hat. Insofern bezeichnet ihr Auftreten einen Abstand zwischen dem Mythos, den sie benutzt, und der propagandistischen oder didaktischen Botschaft, die sie mit seiner Hilfe verbildlicht.

Berühmt für die politische Ästhetisierung der Mythologie sind die Reliefs an der Ara Pacis in Rom. Das Bildprogramm dieses Friedensaltars, der auf Geheiß des Kaisers Augustus errichtet worden ist, zeigt die Allegorien des befriedeten italischen Landes und der waffentragenden Roma sowie die Gründungsmythen der Romus und Remulus säugenden Wölfin und der Landung des Aeneas an Latiums Küste (Schindler 1988, S. 207 ff.). Die Mythenverwertung ist, wie die Auf-

zählung andeutet, komplex. Um nur eine Bildkomposition herauszugreifen: Für die Darstellung des befriedeten Landes hat der Künstler Tellus benutzt, die lateinische Version der mythischen Erdmutter. Sie sitzt auf einem Felsen in der Mitte des Bildes, Früchte im Schoß und zwei nackte Knäblein auf den Knien, zu ihren Füßen Schaf und Rind, an den Seiten flankiert von den weiblichen Allegorien der Land- und Seewinde, die, von Schwan und Drachen getragen, über Quell- und Meerwasser schweben.

In seiner Gesamtheit ließe sich das Bildprogramm der Ara Pacis wie ein Text lesen, der recht detailliert Macht und Legitimität des augusteischen Rom verherrlicht, ohne daß an einer einzigen Stelle der Name des Augustus zu fallen hätte. Diese Lesart setzt indessen eine Kenntnis der zum damaligen Zeitpunkt geltenden Grammatik der Symbolsprache voraus, mit der, wie zu vermuten ist, nur wenige Zeitgenossen selbst des Augustus ganz vertraut waren.

Aus dieser Tatsache folgt eine weitere, für das Verständnis der instrumentellen Mythenverwertung wichtige Einsicht. Mythologische Bildprogramme mit allegorischem Zweck – so fasse ich diese Einsicht zusammen – erschöpfen sich nicht in der Decodierung der Botschaft, die sie umschreiben. Sie lassen vielmehr – und damit teilen sie eine Eigenschaft aller bildlichen Darstellungen – mehrere Betrachtungsweisen zu. Und trotz oder vielleicht sogar wegen dieser Ambiguität eignen sie sich hervorragend zur Machtrepräsentation in der Öffentlichkeit.

Die zentralen weiblichen Figuren auf der Ara Pacis z. B. sind an ihren Attributen als kriegerische und mütterliche Personifikationen zu erkennen. Der unbefangene Betrachter mag sich, ist er im Bildersehen bewandert, vage an die eine oder andere vergleichbare mythologische Götterdarstellung erinnern. Den Gesamtsinn aller Bilder aber – die Herleitung des auf dem Waffengebrauch beruhenden Friedens und der Macht des Augustus aus der Gründungssage Roms – vermag nur der Eingeweihte genau zu erkennen. Daher lassen sich, nach einem Vorschlag des Kunsthistorikers Erwin Panofsky, an jeder bildlichen Darstellung der auf die unmittelbare Erscheinung bezogene »Phänomensinn« und der auf verborgene Kontexte bezogene »Bedeutungssinn« unterscheiden (Panofsky 1974, S. 86 f.). Diese Unterscheidung nimmt Rücksicht auf einen im Bild, und das heißt – im Rahmen unserer Fragestellung – auf einen in der Mythologie latent enthaltenen Reichtum an Bedeutungen, der in der beabsichtigten propagandistischen Funktion nicht aufgeht, die ihm der politische Gebrauch abverlangt.

Alle Mythenzitate – so läßt sich dieser Gedanke vereinfachen – besit-

zen einen Mehrwert an Bedeutung, der ihren bloßen Gebrauchswert als Spielmarken innerhalb des machtpolitischen »Mensch-ärgere-Dich-nicht« überschreitet. Als Zitat im neuen Kontext übernimmt das Mythologem nicht selten die Funktion der Metapher (vgl. auch Burkert 1981, S. 12). Metaphern indes lassen sich nicht wie Nüsse knacken. Sie sind eher dem Regenbogen vergleichbar, der zwei unbestimmte, weil mit dem Blick des Betrachters mitwandernde Punkte in der Landschaft verbindet / nicht verbindet und dessen erhabene Schönheit uns staunen macht. Erhabenheit aber ist das wirksamste Medium öffentlicher Machtrepräsentation.

4. Einschneidende oder gar plötzlich eintretende politische und soziale Veränderungen schaffen Sinndefizite. Nicht selten werden diese durch Rückgriff auf den Fundus der Mythologie ausgeglichen, so daß über dem Neuen das Alte erscheint wie die segnende Hand des Vaters über dem Scheitel des heimgekehrten Sohnes.

Mythen werden erzählt – so legt es Platon in den Mund des Philosophen und Dichters Kritias –, wenn eine Zeit der Not und des Mangels von einer Zeit der Muße abgelöst wird (*Kritias*, 110 A). Denn erst nach dem Kampf kann sich das Bewußtsein wieder jener Suche nach dem Vergangenen zuwenden, aus dem es die Zeichen und Bilder schöpft, deren es zur Konstruktion einer geordneten Welt bedarf. In der aufgeklärten Perspektive des Philosophen ist die Mythenrede schon Erinnerungsrede.

Die Wirklichkeit ist also komplizierter, als es die Theorie der *Tabula rasa* wahrhaben will. Eine Revolution bricht nicht unversehens wie ein Naturereignis herein und macht auch nicht – was nur bornierter Mythenglaube behaupten kann – völlig reinen Tisch. Revolutionen werden vorbereitet, und was man sich an und nach ihrem Ende erzählt, das bedient sich der Muster und Bilder, die zu ihrer Inkubationszeit gehören. Die Französische Revolution hat nicht nur den Vandalismus, sondern auch das moderne Museum hervorgebracht (Vovelle 1987, S. 109). Auf dieser Grundlage gilt es zu differenzieren. Denn nicht jede nachrevolutionäre Zeit greift auf die ältesten Mythen zurück, um den historischen Augenblick darzustellen oder im ersten Anlauf zu deuten.

Auch hierfür sind die Revolutionen des 18. Jahrhunderts lehrreiche Beispiele. Fabre d'Eglantines »Revolution« des Kalenders in Frankreich vom Oktober 1793 wollte einen absoluten neu-zeitlichen Anfang im Sinne der *Tabula-rasa*-Theorie setzen und zählte in bewußter Gegenstellung zum Sonnenumlauf (zur traditionellen »Revolution«!) der

Erde die Wochen nach Dekaden (12 × 30 Tage im Jahr). Die fehlenden fünf Tage wurden als Feiertage – die sog. »Sansculottiden« – zum Jahr hinzugefügt. Dieser Versuch, der Geschichtszeit einen neuen genealogischen Ursprung zu geben, ein Versuch, der sich übrigens des Lateinischen zur Bezeichnung der Wochentage bediente, mußte scheitern. Denn er widersprach dem kosmopolitischen Anspruch der revolutionären Ideen.

Weitaus wirksamer im Sinne der revolutionären Ideenpolitik war jedoch der Anschluß der Revolutionsfeste an ein mythologisches Bildprogramm, dessen Quelle in der Renaissancemalerei zu suchen ist und bis auf die Zeit des Augustus zurückverweist. Antoine Carons (1521–1599) Gemälde »Augustus und die Sibylle von Timur«, ein Werk, das dem emblematischen Concettismo und der Malerschule von Fontainebleau nahesteht, zeigt in der Manier eines Bilderrätsels Szenen aus der Legendentradition um den römischen Kaiser. Die Legende erzählt u. a., daß in Rom zum Zeitpunkt von Christi Geburt die Ara Pacis und die dort aufgestellte Säule des Romulus einstürzten, woraufhin sich Augustus dem neuen Weltherrscher in Frömmigkeit gebeugt habe. Caron hat das Bild für Heinrich III., den letzten König aus dem Hause Valois, gemalt und die dargestellten Figuren, Symbol-, Schrift- und Architektur-Elemente so angeordnet, daß der königliche Betrachter vor dem Bild in der genealogischen Abfolge des frommen Augustus zu sich selbst kommen konnte.

Aus dieser Darstellung der Pietas Augusti, der erhabenen Frömmigkeit des Herrschers, zitiert etwa 200 Jahre später der Revolutionsmaler Jacques-Louis David, und zwar in seinen Allegorie- und Architektur-entwürfen für die am 10. August 1793 zu feiernde »Fête de l'Unité et de l'Indivisibilité de la République«. Auf der Ebene des Phänomensinns gibt es zahlreiche Übereinstimmungen, die zeigen, daß Davids Revolutionsdenkmäler die Vorlage bis in Einzelheiten kopierten. Einen gemeinsamen, dem Bedeutungssinn angehörigen Hintergrund beider so weit auseinanderliegender Projekte bildet die neuplatonische Lichtmetaphysik. In Carons Gemälde im Bild des »sol invictus« als Zeichen für Christi Macht, in Davids Festarrangement als die über der Personifikation der Natur, dem »Brunnen der Erneuerung«, aufgehende Sonne dargestellt.

»Die [...] unverändert neuplatonisch fundierten Mythologien der Revolution fanden einen Gebrauch, der [...] an die Herrschertheatralik der Könige anknüpfte und versuchte sie umzudeuten«, bemerkt Gerhart von Graevenitz, der diesen Zusammenhang in seinem lesenswerten Buch über den Mythos als Denkgewohnheit untersucht (1987,

S. 166). Fragen wir nach der Art der Umdeutungsversuche, so zeigt uns Graevenitz, daß sie in ähnlichen Umkehrverfahren bestehen, wie oben bereits an Vergils *Aeneis* beobachtet. Der Höhepunkt des Revolutionsfestes vom 10. August 1793 war der Schwur auf die neue Verfassung am Autel de la Patrie (Ara Patriae), am Altar des Vaterlandes, auf dem Marsfeld. Hier hatte jedoch schon Ludwig XVI., eingerahmt vom Pomp eines christlichen Herrscher-Rituals, den Eid auf die Verfassung abgelegt, so daß David, um die Republik aus dem Bildgedächtnis der Monarchie zu befreien, an eine öffentlich wirksame Korrektur denken mußte. Er fand diese in der Umkehrung der auf Carons Gemälde dargestellten Legende: Auf dem Altar des Vaterlandes renovierte David die einst durch Christi Erscheinen im Tempel der römischen Ara Pacis gestürzte Romulussäule, gekrönt von der roten Mütze und den Farben der Revolution.

Vielleicht erscheint nirgendwo anders die Zweideutigkeit der Revolution als Inversion von Altem und Neuem in so drastischer Weise wie in Davids Entwürfen und Bildern. Umsturz und Wiederbelebung gingen hier Hand in Hand, und das war wohl auch der Sinn der von einem Zeit- und Zunftgenossen Davids ausgegebenen Parole: »Die Lichtfackel der Antike wieder anstecken« (Starobinski o. J., S. 80).

Die Rechtfertigung der Revolution und ihres Übergangs in einen Verfassungsstaat war jedoch durch solche Operationen auf symbolischem Feld allein nicht zu leisten. Insofern sind Zweifel gegenüber der legitimatorischen Verwertung der Mythologie in diesem Fall angebracht. Der menschenvertilgende Gang der Revolution war dadurch jedenfalls nicht zu stoppen. Dazu bedurfte es erst eines Rückfalls in die Herrschaft des einzelnen, der sich – wie ja bekannt ist – in exzessiver Weise des alten Herrscher-Mythologems bediente, das von den Artisten der Revolution wie ein abgetragener Rock gewendet und prächtig herausgeputzt worden war.

Auch die andere, die amerikanische Republik hatte vom Licht der Antike geborgt. Es wäre lohnend, einmal zu vergleichen, welche Rolle die römische Dichtung für die amerikanische wie für die französische Revolution gespielt hat. Hannah Arendt benennt die *Aeneis*, daneben aber auch den *Pentateuch* als die Fundstätten für jene Gründungslegenden, deren die Revolutionäre bedurften, um in der Neuen Welt einen neuen Anfang machen zu können (Arendt 1979, S. 197). Den revolutionären Übergang von der britischen Ungerechtigkeit zur amerikanischen Freiheit in den Bildern des Exodus aus der ägyptischen Knechtschaft in das Gelobte Land Kanaan zu deuten, erfüllt auf den ersten Blick freilich den Tatbestand der Hochstapelei. Verständlicher

wird die Aktivierung dieses Musters für die Interpretation der amerikanischen Revolution, wenn der Exodus aus Ägypten als Metapher für den Auszug der Kolonisten aus dem Ancien Régime Europas gelesen wird. Von Bedeutung für die Adaptationsfähigkeit der biblischen Geschichte ist, daß ein neuer Bund am Sinai die Überwindung der Knechtschaft gekrönt hat, ein Bund, dem kein Despot vorsah, sondern an dem »das Volk« partizipierte. Die Stationen, die der Mythos erzählt – Auszug aus der Despotie, Ankunft im Gelobten Land, Kampf in der Wüste und Politik des Neuen Bundes –, liefern geradezu ein Handlungsmodell für den Ablauf revolutionärer Prozesse.

Michael Walzers Studie *Exodus and Revolution* (1985) hat uns die Augen für die universelle Anwendbarkeit dieses altbiblischen Mythos auf die Revolutionsgeschichten der westlichen Gesellschaften geöffnet. Daher gibt es zu denken, wenn im Revolutionsjahr 1989 die Cover Story des amerikanischen Wochenmagazins *Time* (25. 9. 89, p. 15) die Flucht aus der DDR wie selbstverständlich als Exodus aus der Knechtschaft in eine neue Freiheit beschreibt. Denken wir diese Redeweise in den Begriffen Michael Walzers zu Ende, so hätte auch dieser Exodus zu einer revolutionären Politik mit dem Ziel eines neuen Bundes, nämlich eines neuen Bündnisses der politischen und gesellschaftlichen Kräfte am Zielort führen müssen. An diesem Fall zeigt sich indessen noch einmal, daß sich die alte Mythenrede nur um den Preis ihrer Inversion aktualisieren läßt. Denn die als eine Folge der Massenflucht in den Städten der DDR eingetretene revolutionäre Situation verlangte – in genauer Umkehrung des Mythos – nach einem neuen Gesellschaftsvertrag an dem Ort, von dem der Exodus seinen Ausgang nahm.

5. Nicht nur Revolutionen, auch Mythen sind zweideutig. Und das in einem durchaus zweifelhaften Sinn. Als Urszene einer bannenden Macht, die von Göttern oder gottähnlich sich dünkenden Menschen ausgeht, verschleiert der Mythos jene revolutionäre Kraft kritischen Denkens, die sich vorgenommen hat, eben diese Macht zu entzaubern. Als symbolische Urschrift einer vortheoretischen Einheit von Mensch und Natur erinnert aber der Mythos im Bilde an das, was die Revolutionen des Fortschritts zerstört haben.

Das Alter des Begriffs »Mythos« reicht weit zurück hinter das des Revolutionsbegriffs. Lebten wir in einer vormodernen Zeit, so wäre schon das Alter allein ein hinreichender Grund, dem ersteren mehr Geltung als dem letzteren zuzugestehen. Doch die Geltungsfrage auf theoretischer Ebene ist ganz anders gelagert. Ich frage hier ja nicht nach der lebensweltlichen Normativität der Begriffe, sondern nach

ihrer Leistung im Kontext historischer Erkenntnis. Da die Begriffe selbst aber historische sind, so ist der Interpret gezwungen, ihre Geltung an den Prämissen zu messen, die als theoretische Rahmenbedingungen über ihren jeweiligen Gebrauch entscheiden. An dieser Stelle ist das jedoch nur andeutungsweise möglich.

In der Bedeutungsgeschichte des Mythosbegriffs taucht immer wieder eine Denkfigur auf, die den Übergang vom mythischen zum entzauberten Weltbild, vom vortheoretischen zum theoretischen Bewußtsein – mit den Worten eines oft zitierten Buchtitels: *Vom Mythos zum Logos* (Nestle 1975) – behauptet und diesen Übergang als epochale Kulturwende interpretiert. Mit den Worten Ernst Cassirers: »Wie nach dem griechischen Mythos ein Biß in den Apfel der Proserpina die Seelen für immer dem Reich der Schatten verstrickt und ihnen die Rückkehr zum Licht des Tages verwehrt – so scheint umgekehrt der Anbruch des Tages, der Anbruch des wachen theoretischen Bewußtseins und der theoretischen Wahrnehmung, keinen Rückweg mehr in die Welt der mythischen Schattenbilder zu verstatten« (Cassirer 1972, S. 91). Dieses Gleichnis ist ein schönes Beispiel für die Beständigkeit dessen, was in ihm verabschiedet werden soll. Der Apfel vom Baum der Erkenntnis und der Apfel vom Baum des Todes bleibt doch immer Apfel, und in diesem gemeinsamen Dritten sind Erkenntnis und Mythos über ein Sinnbild vermittelt.

Denn die Mythen sind, darüber hat uns nicht zuletzt die Ethnologie belehrt, nicht völlig blind. Nur läßt sich das, was sie an Wissen und Erkenntnis enthalten, nicht in logisch sauber getrennten Kategorienfächern unterbringen. Cassirers Gleichnis macht auf listige Weise bewußt, daß der Entgegensetzung von Mythos und Theorie eine Erfahrung *vorausliegt*, die den Beginn des Denkens in einer von mythischen Anschauungen gereinigten Erkenntnisphäre als Illusion enthüllt. Das Denken in Bildern, das unsere unmittelbaren Erfahrungen durchdringt und das die ästhetischen Künste als ihre hauseigene Domäne betrachten, schließt die mythische Anschauungsform ein und hält hartnäckig den Platz besetzt, an dem die theoretisch eingestellte Reflexion mit viel Mühe beginnt, zwischen Begriffen und Bildern zu unterscheiden.

Es ist daher, wenden wir das Gesagte auf die hier vorgetragenen Thesen an, sinnvoll, auf theoretischer Ebene zwischen mythischen Bildern und mythischer Anschauung zu unterscheiden. So enthalten z. B. die Texte des *Exodus*, der *Odyssee*, der *Aeneis* symbolische Konnotationen, die immer wieder und – so scheint es – in variierenden historischen Situationen und für unterschiedliche Zwecke reaktiviert werden

können. Auf diese Weise entstanden mythische, d. h. erzählte Sinnbilder kollektiver und individueller Lebenszyklen, die – eingespannt zwischen Aufbruch und Ankunft – diese Mythentexte als Gleichnisse für den Weg der heimkehrenden Seele, den Weg einer revolutionären Gesellschaft, den Weg des modernen Ich oder für den philosophischen Weg des zu sich selbst kommenden Geistes lesbar gemacht hat. Ich nenne diese Überlieferungen Mythologoumena (vgl. auch Panikkar 1990, S. 129 f.); auf Deutsch: Mythen-Erzählungen – eigentlich ein Pleonasmus, da das griechische Wort »mythos« schon soviel wie »Sage« und »Erzählung« bedeutet, aber eben doch ein solches Erzählen meint, das einer anderen Logik von Raum und Zeit, von Denken und Sein folgt, als sie beispielsweise dem Roman, jenem Epos der bürgerlichen Neuzeit, oder dem modernen Geschichtsbuch zugrunde liegt.

Von den Mythologoumena ist die mythische Anschauung unterschieden wie die Intuition vom ausgeführten Werk. Mythische Anschauung, das ist totalisierende Intuition, und diese ist trennfaul. Sie liebt den Zusammenhang zwischen dem, was die Logik trennen *muß*, zwischen Zeichen und Bild, zwischen Glaube und Wissen, zwischen Magie und Empirie, zwischen Menschen und Göttern. In der modernen, von Rationalität beherrschten und daher auf Trennungen bedachten Welt wird diese Vereinigungskraft der mythischen Anschauung – wie mir scheint: auf ideologisch verzerrte Weise – gerade wiederentdeckt. Darin liegt eine Gefahr, da im einseitigen Streben nach Einheit, das die Alterität dogmatisch ausschließt, stets ein Moment des Totalitären zur Geltung kommt. Vielleicht war die ältere mythische Anschauung wirklich offener für die heterogensten Erscheinungen, begreift man als ihren angestammten Ort das Pantheon, an dem ausnahmslos *alle* Götter zusammentrafen (Blumenberg 1979, S. 264).

Nicht wenige Revolutionsgruppen der modernen Geschichte – seien sie im linken oder im rechten Spektrum angesiedelt – haben sich in bestimmten Phasen ihres revolutionären Kampfes gerade des ideologisch verzerrten Vereinigungsmodus in der mythischen Anschauung bedient, um die revolutionäre Lehre mit überhistorischer Macht auszustatten. Sorels Mythos vom Generalstreik und die faschistischen Mytheninszenierungen sind Beispiele für die narkotisierenden Gefahren der mythischen Anschauung, wird nur die totalisierende Tendenz zum Gegenstand entsprechender Verstärkungsmanipulationen gemacht. Die Vereinigung zielt hier auf die Indifferenz von Einzelem und Masse. Und die so bewußt aktivierte mythische Anschauung greift, um an die angeblich naturwüchsige und durchaus blutige gemeinsame Urmutter zu erinnern, nicht selten auf die Bilder unvorher-

sehbarer, menschlichem Eingriff entzogener Naturkatastrophen zurück: die Revolution als Vulkanausbruch, als Gewitter, als Erdbeben, als Dammbbruch, Feuersturm usw. Die Beispiele für die Konstanz dieses naturmythischen Schemas reichen von den Jakobinern über Engels bis Che Guevara (Lasky 1989, S. 111 ff.). Oder sie bedient sich des modernen Mythos des militärisch-technischen Uhrwerks, das Mensch und Apparat auf einen mechanischen Nenner reduziert und das Subjekt durch das System ersetzt.

Die modernen, von der mythischen Anschauung produzierten Mythen haben jedoch – und das unterscheidet sie vom Weltbild der alten Mythen – ideologisch exklusive Funktionen. Gerade ihre pseudomythische Eigenart macht sie besonders brauchbar für revolutionäre Bewegungen. Denn als »Mythen« sind Ideologien scheinbar gefeit gegen Kritik, obwohl diese Grenze in der Regel nur auf einem Kritikverbot beruht, das die machthabende Fraktion durchsetzt und überwacht. Der Historiker Furet hat einen solchen ideologiebesetzten Pseudo-Mythos im Anspruch der Jakobiner aufgedeckt, mit der Einheit des französischen »Volkes« zu denken, zu fühlen und zu handeln. In Wahrheit war das eine Fiktion, der Club »stellte« das Volk nur »dar«, mit Robespierre – wie Furet bemerkt – als »endgültige[r] Verkörperung dieser mythischen Identität« an der Spitze. Robespierre selbst verbrämte demnach die Diktatur des Schreckens, die er faktisch ausübte, mit einem Diskurs der Volksherrschaft, der die fehlende *Legalität* der Revolution durch die Beschwörung ihrer *Legitimität* zu ersetzen suchte (Furet 1980, S. 90f.).

Es ist nun interessant, daß Furet mit dem 9. Thermidor, das ist das Datum von Robespierres Sturz, das Ende der Revolution verbindet. Denn sie tritt mit dem Zusammenbruch der Suche nach einer dauerhaften Identität von Macht und Volk, die sich mythischer bzw. imaginärer Repräsentationsformen bedient und mit deren Hilfe die revolutionäre Ideologie weiterentwickelt, in das Stadium der Konkurrenz gesellschaftlicher Interessen. Man könnte auch so sagen: Die heroische Phase der Revolution, deren blutigen Höhepunkt die Diktatur Robespierres darstellt, da sie mit dem *terreur* sich ein göttliches Recht über Leben und Tod anmaßt, ist beendet. Und das Bündnis von Macht und Ideologie, in Furets Worten: die »Dialektik der Macht und des Imaginären«, zerbricht zugunsten einer bourgeoisen Geld- und Interessenpolitik. Ziel der damit verbundenen Entmythologisierung der Revolution ist die Wiederherstellung des Königtums in modernisierter Gestalt, in Verbindung mit einer reformierten, funktionelle Strukturprinzipien aufbietenden Bürokratie.

Es geht mir nicht um die historische Stichhaltigkeit von Furets Aussagen. Interessant erscheint mir vielmehr die Rolle dessen, was der Historiker »mythisch«, »symbolisch«, »ideologisch«, »imaginär« nennt oder auch mit dem Begriff des »Diskurses« umschreibt. Er bezeichnet damit Formen der Kommunikation, die sich verschiedener Medien bedienen, und offenbar für die Interpretation des Ablaufs der Revolution genauso wichtig wie die politischen Ereignisse selbst, wenn nicht sogar wichtiger sind. In aller Kürze lassen sich Furets Thesen, die sich auf Vorarbeiten eines anderen Forschers (Augustin Cochin) stützen, wie folgt zusammenfassen: Seit Mitte des 18. Jahrhunderts entwickeln die *Sociétés de pensée* in Frankreich – das sind philosophische Gesellschaften, Geheimbünde, Freimaurerlogen – die Idee einer »reinen« Demokratie, eine Idee, die schließlich Gemeingut der Jakobiner wird und mit diesen die Form einer politischen Partei annimmt. Ein Kult des Gesellschaftlichen mit den Zügen einer Ersatzreligion entsteht zusammen mit der Theorie der »reinen« Demokratie und macht die jakobinischen Akteure während der Revolution zu Gefangenen ihrer eigenen mythischen Vorstellungen. Denn sie versuchen nun, die Idee der »reinen« Demokratie mit Gewalt auf Staat und Gesellschaft auszudehnen, da diese Idee in ihren Köpfen bereits die Differenz zwischen ihrer Partei und diesen Institutionen ausgelöscht hat (Furet 1980, S. 197 ff.).

Was auf der Ebene der Ideologie als falsches Bewußtsein erscheint, das inszenierten die Subjekte desselben in ihren öffentlichen Aktionen mit den Mitteln kollektiv wirkender Bild- und Symbolarsenale (*les imaginaires*: Baczko 1984). Es geht in diesem Zusammenhang nicht nur darum, noch einmal anhand eines prominenten Beispiels auf die totalitäre Tendenz der mythischen, die Vereinigung von Idee und Wirklichkeit erzwingenden Anschauung hinzuweisen. Es geht vielmehr auch um die Paradoxie, daß eine philosophische Bewegung, die mit den Mitteln kritischen Denkens und der begrifflichen Rede politische Mythen entzaubern wollte, an einem bestimmten Punkt ihres Weges hinter ihre Zielvorstellungen zurückfiel, ja sich nicht einmal gegen das Umschlagen in neue Mythenbildungen mit den Mitteln jener Vernunft zu schützen vermochte, in deren Zeichen sie das Geschäft der Emanzipation begonnen hatte.

Marx hat der Möglichkeit einer historisch sinnvollen Remythisierung zwar in den *Grundrissen* von 1857 mit der rhetorischen Frage widersprochen: »Wo bleibt Vulkan gegen Roberts & Co., Jupiter gegen den Blitzableiter und Hermes gegen den Crédit mobilier?« (Marx o. J., S. 30). Aber, so möchte ich zurückfragen, kehren nicht die alten Göt-

ter in entpersönlicher Form zurück, wenn derselbe Marx die »Revolutionäre« einer neuen Zeit als »Dampf« und »Elektrizität« beim Namen ruft (Griewank 1973, S. 218)?

6. *»Revolutionen sind die Lokomotiven der Geschichte«, sagt Marx. Diese Lokomotiven werden, sobald sich die poetische Einbildungskraft ihrer bemächtigt, mit mytho-logischem Brennstoff geheizt. Und sie fahren dann nicht selten im Gleis des ironisch gebrochenen Mythens-kommentars.*

Wenn alte und neue Mythen, wie wir gehört haben, nach dem Kampf erzählt werden, so darf die Einbildungskraft der Dichter nach der Revolution fröhliche Urständ feiern. Doch ob die Lokomotiven dann in jedem Fall im Bahnhof der Befreiung ankommen, das steht dahin. Revolutionen können bekanntlich scheitern, und das in den Augen der Dichter sogar dann, wenn der Praktiker sie für gelungen hält. Doch ich halte mich nicht bei der poetischen Kritik der Revolution auf, sondern untersuche in aller Kürze anhand von zwei Beispielen aus der dramatischen Literatur unseres Jahrhunderts, welche Rolle Mythologoumena in der ästhetischen Darstellung unmittelbar vergangener Revolutionsprozesse spielen können.

Eine Vorbemerkung scheint mir indes vonnöten, die anzeigt, welcher kategoriale Unterschied zwischen Mythen in ideologischer und in ästhetischer Perspektive besteht. In den nachaufklärerischen Zeitaltern tritt, was vor allem die letzte These zu erläutern suchte, die mythische Anschauung arbeitsteilig neben die theoretische, die ideologische, die ästhetische Anschauung. Ihr alter Universalitätsanspruch ist gebrochen, und die Mythen, die sie unter dieser Bedingung hervorbringt, werden wiederum verwertbar als Symbole für ideologische und ästhetische Zwecke, und darüber hinaus werden sie – was nicht gering zu veranschlagen ist – kritikwürdig, da sie in ein schiefes Verhältnis zu den Welten der praktischen und theoretischen Wahrnehmung geraten. Die Verwandtschaft der mythischen Anschauung mit dem falschen Bewußtsein macht sie bedenklich. Will man aber den Unterschied zwischen beiden betonen, so gilt für das falsche (ideologische) Bewußtsein, daß es das Mißverhältnis zwischen Idee und Wirklichkeit leugnet, für die mythische Anschauung, daß sie das Unmögliche, nämlich die deckungsgleiche Übereinkunft von Idee und Wirklichkeit erzwingen will – und zwar mit Mitteln, die an magische Praktiken erinnern.

Die ästhetische Perspektive jedoch nimmt den Bruch mit der Tradition in ihr Handwerk auf, indem sie Mythologien und Mythologoumena ironisch zitiert. In den Fällen, in denen die ästhetische Anschauung

diesen Bruch verleugnet, verstößt sie gegen ihre eigentümlichen, dem Schein antizipierter Versöhnung zu verdankenden Gesetze, und wird dafür in ihren Werken mit einer blöden Irrationalität bestraft.

Noch im Jahr der Oktoberrevolution (1917) beginnt Wladimir Majakowski mit der Niederschrift einer Art Mysterienspiel, das 1918, am ersten Jahrestag der russischen Revolution, unter dem Titel *Mysterium buffo. Heroisches, episches und satirisches Abbild unseres Weltalters* in Petersburg, dem Ausgangsort der Oktoberrevolution, uraufgeführt wird. Dieses erste sowjetische Revolutionsschauspiel beginnt mit der Sintflut und endet mit der Ankunft des befreiten Proletariats im »Gelobten Land«. Dazwischen liegen der Bau einer neuen Arche Noah, auf deren Deck Monarchie, Demokratie und proletarische Revolution einander ablösen, die Erstürmung der Hölle und des Paradieses und die Aufräumarbeiten im »Tal des [ökonomischen] Ruins«.

Natürlich ist die Absicht des Stücks agitatorisch, es feiert die Weltrevolution und ihren neuen technischen Geist und zugleich wirft es die Konventionen der Stanislavskij-Bühne zum alten Eisen. Daß es uralte Mythenerzählungen verwertete, ist bemerkenswert, weil es ihm dadurch leichter wurde, ein Ereignis, das für die Zeitgenossen noch nicht ans Ende gekommen war, ohne historische Erzählmittel als ein Geschehen darzustellen, das im Selbstverständnis der Akteure den Anfang für eine neue Geschichtsepoche setzen sollte.

Legt man dem Stück das mythologische Exodus-Schema zugrunde, wozu die Ankunft im »Gelobten Land« der Kommune ja allen Anlaß bietet, so stellt sich die Frage nach der revolutionären Politik des neuen Bundes. Bezeichnenderweise fehlt aber eine solche Politik am Ende des Stücks. Das neue Bündnis erstreckt sich nämlich auf die Vereinigung des Proletariats mit den animistisch belebten Produktionsmitteln und deren Produkten. So sprechen die Maschinen zu den Arbeitern: »Wir Wiegenwagen auf Doppelnägeln, / mit Schwanken und Umdie-Kurven-Federn, / beflissen, die Satten und Fetten / ans Ziel zu befördern, – / wir Helfershelfer von Dieben und Mördern. / Trieb-scheibe, Schwungrad und Kurbelwelle – da gabs keinen Halt, / wenns euch zu verstümmeln, zu rädern galt. / Treibriemen, Stahlbrücke, Bunker-gefälle, / alles war / als Gefahr / euch zur Stelle ... / Nun aber brüllt auf, Motoren! / Gestürzt sind Protzen und Götzen. / Sperr auf, Jubel, Mund und Ohren! / Wir dürfen euch nützen, euch ergötzen. – / befreit! / Jetzt, Bahnen, flutet, Sirenen, tutet! / Jetzt mögt ihr euch recken, Eisenbahnstrecken! / In Lust-Karussellen die Nacht erhellen, / sind, Arbeitervolk, wir von nun an bereit!« (Majakowski 1964, S. 113 f.)

Man versteht gut, daß Majakowski ganz am Ende sein Stück von den Schauspielern selbst als Theater entzaubern läßt und das eigentliche Bündnis als das zwischen Szene und Auditorium inszeniert. Die Zuschauer werden auf die Bühne gerufen und singen dort zusammen mit den Spielern: »Wollt euch, Freunde, der Sonne verschwören!« (Majakowski 1964, S. 119) Plötzlich ist die Maschinenideologie vergessen und die Erinnerung an die Sonne, das alte Emblem der Vernunft, wieder aufgegangen.

Auf diese heiter-ironische Weise rettet Majakowski wenigstens seine *ästhetische* Revolution. Was von der politischen bleibt, das erscheint dem heutigen Leser, der sich um die Absicht des Autors nicht kümmern mag, als eine lächerliche Vergötzung der Produktionsmittel, für die manche Äußerungen der Götter Lenin und Marx das Material geliefert haben. »Das Wunder macht / die Elektrifizierung«, ruft der Lampenanzünder, der schon vor den andern einen Blick ins Gelobte Land werfen darf. »Elektrisch der Zug; / elektrisch die Saat; / elektrisch der Pflug; / elektrisch die Mahd; / und endlich der elektrische Drusch. / Alles – auf Draht. / Eine Sekunde – nicht Stunde – hernach / ist das Brot / – husch –! / schon gebacken« (Majakowski 1964, S. 108).

Hat Majakowski die biblische Mythenerzählung travestiert, um damit auch die christliche Tradition als Ideologie der Ausbeuter zu treffen, so bedient sich fast zur gleichen Zeit Bert Brecht mit anderem Ziel der Heimkehrergeschichte der »Odyssee«. Brechts Drama *Trommeln in der Nacht*, dessen Titel eher steinzeitliche Assoziationen weckt, ist 1919 unter dem unmittelbaren Eindruck der gescheiterten Novemberrevolution entstanden. Es spielt nicht in einem mythologischen Niemandsland, sondern in den Lokalen der »großen Stadt«: der bürgerlichen Wohnstube, der Kneipe und der Straße.

Aber die Revolution ist nur eine Kulisse von Bürgerkriegsgeräuschen und ein wildes Gerücht über den Sturm der Spartakisten im Zeitungsviertel. Die Revolution ist abwesend anwesend, ein Geschehen, das sich in der Ferne vollzieht, ja eigentlich schon vollzogen hat, wie es im Lied des »besoffenen Menschen« heißt: »Meine Brüder, die sind tot / Und ich selbst wär's um ein Haar / Im November war ich rot / Aber jetzt ist Januar« (Brecht 1967, S. 112).

Vor diesem Hintergrund wird die Geschichte des aus den Kolonien heimkehrenden Soldaten Kragler erzählt, der sich wie Odysseus »Niemand« nennt und nun, als er nach vier Jahren Abwesenheit seine Braut umarmen will, das Bett besetzt findet. Kragler besäuft sich und Kragler geht ein paar Schritte mit den Aufrührern mit. Aber am Ende

wendet er sich von der Revolution ab und nimmt doch wieder die entehrte Braut an, während im Hintergrund die Artillerie dem Aufruhr im Zeitungsviertel ein Ende macht: »In der Luft, hoch, sehr fern, ein weißes, wildes Geschrei: das ist in den Zeitungen.« Eine merkwürdig ambivalente Regieanweisung, die den historischen Augenblick zugleich als Siegesstunde der weißen Partei und als journalistische Zankerei auf Zeitungspapier erscheinen läßt. Und auch Brecht läßt seinen mythologisch-historischen Zwitterhelden die Szene entzaubern. »Es ist gewöhnliches Theater« – sagt Kragler im letzten Akt – »Es sind Bretter und ein Papiermond und dahinter die Fleischbank, die allein ist leibhaftig« (Brecht 1967, S. 123). Doch es gibt keine Verbrüderung auf der Bühne, ja nicht einmal ein Aufräumen durch Odysseus-Kragler. Die Mythologie kippt vielmehr um in ein sinnloses Scheitern der Geschichte, der Kragler das Gesetz ewiger Repetition zuschreibt, indem er den Leierkastensong vom Hund anstimmt, der in die Küche geht, dem Koch ein Ei stiehlt, getötet und begraben wird und in dessen Grabinschrift sich dieses Geschehen unablässig und ohne jede Veränderung wiederholt.

Mir scheint, daß es Brecht mit dem Zitieren und Umwenden der alten Mythenerzählung in der Vordergrundgeschichte gelungen ist, das aktuelle Geschehen vor einer schlechten Remythisierung zu bewahren und zugleich einen Wink zu geben, warum die Revolution nicht auf die Bühne gehört. Der einzige, der einen guten Grund hätte, sich aufzulehnen, ist der verelendete und betrogene Kragler. Aber gerade er rebelliert nur gegen das Theatralische und verweist ausdrücklich den, der nach der realen Geschichte auf der Bühne sucht, auf die »Fleischbank« draußen.

So bleibt das Gesetz der Wiederholung allein das Gesetz der auf der Bühne erzählten Geschichte. Denn diese poetisch und dramatisch erzählte Geschichte lebt vom Zitat und ist als Text in ihrem Ablauf ein für allemal (die späteren Bearbeitungen des Autors nicht gerechnet) festgeschrieben. Indem diese Geschichte sich in Kraglers Worten als eine ästhetische reflektiert, zerstört sie die Illusion, ein politischer Kommentar zur gewalttätigen wirklichen Geschichte sein zu wollen. Ihr Ende zeigt einen Anti-Helden, einen umgedrehten Odysseus, der nichts anderes will als zur Frau ins Bett.

So verschieden der Gebrauch der Mythologoumena in Majakowskis und Brechts Dramen auch ist, er zeigt doch auch bemerkenswerte Gemeinsamkeiten. Beide Autoren scheinen aus verwandten Gründen bei der Mythentradition geborgt zu haben. Sie wollten etwas darstellen, was sich noch nicht darstellen ließ, da es noch nicht im Sinne

historischen Erinnerns vergangen war: Majakowski die Oktoberrevolution als hoffnungsvollen Beginn einer neuen Zeit, das jämmerliche Ende der deutschen Novemberrevolution Brecht. Anders als die politischen Agitatoren verwerteten sie das Alte mit ästhetischer Ironie. Sie zitierten die Mythologie, während die Sieger – ob Revolutionäre oder Konterrevolutionäre – sie zelebrierten.

7. *Zwischen den Begriffen »Revolution« und »Mythos« besteht ein geheimes semantisches Einverständnis, von dem bis heute die politische Rhetorik Gebrauch macht, indem sie der Geschichte das überhistorische Schema von Aufbruch, Wandlung und Ankunft überstülpt.*

Schon die Beziehung zum Kollektiv verbindet beide Begriffe, zeigt aber auch ihre kategoriale Differenz. Denn »Revolution« bezeichnet einen kollektiven Aktionszusammenhang, »Mythos« aber einen kollektiv tradierten und erinnerten Erzähltext oder Bildkomplex. Nun gehört aber der unvermittelte Übergang des gesprochenen Wortes in der Tat nicht nur zu den ältesten kosmogonischen Mythologemen, sondern findet sich immer wieder – gleichsam als energetische Enthusiasmusformel – in der revolutionären Rhetorik. Davon sprechen nicht nur zahlreiche literarische, sondern auch politische Texte. Nachdem er noch einmal die Gleichheitsforderung erneuert hat, ruft Büchners St. Just aus: »Jedes Glied dieses in der Wirklichkeit angewandten Satzes hat seine Menschen getötet«; Robespierre ist skeptischer: »Ob der Gedanke Tat wird, [...] das ist Zufall« (Büchner 1974, S. 46; 29); der russische Revolutionär Plechanow aber schreibt: »Ein Begriff mit revolutionärem Gehalt wirkt wie eine Art Dynamit und ist durch kein anderes Sprengmittel zu ersetzen« (zit. nach Lasky 1989, S. 114).

Wieder wirkt das Zitierte wie Negation und Umkehrung der Mythenrede von der Erschaffung der Welt aus dem göttlichen Wort. Und doch: die meisten archaischen Kosmogonien erzählen von der regelmäßigen Wiederkehr des Chaos, aus dessen Trümmern eine neue, eine ganz andere als die alte, weil gereinigte Ordnung hervorgeht. In der christlichen Mythen tradition steht dafür die Apokalypse, vielfach ausgeschöpfte Quelle revolutionärer Rhetorik. Die strukturellen Analogien zum Ablauf gewaltsamer Revolutionen liegen auf der Hand, rückt man nur an die Stelle des göttlichen Weltenrichters ein säkulares Subjekt. Sie bekräftigen im Unterschied zur Exodus-Mythe das Moment der elementaren Gewalt und die damit einhergehende plötzliche Übertretung der bis dahin geltenden sozialen, politischen und moralischen Codes. Es scheint fast, als ließe die öffentliche Sakralisierung des Neuen, die an jede erfolgreiche Revolution anschließt, keine andere

Wahl als den Rückgriff auf die uralten Bilder der mit Ikonoklasmen und Blutopfern verbundenen Reinigung und Verjüngung der Welt.

Alles, was seit dem spätantiken Rhetorik-Traktat *De sublimitate* des Pseudo-Longin zur Topik des Erhabenen gehört, findet sich in der propagandistischen Mythenverwertung revolutionärer und nachrevolutionärer Situationen wieder: die vulkanische Eruption, der reißende Strom und nicht zuletzt die als Besessenheit, als heiliger Furor, gedeutete Selbstentäußerung von Akteuren und Zuschauern. Der Nexus zwischen natürlicher Elementargewalt und menschlicher Gewalt renaturalisiert nicht nur das Subjekt der revolutionären Handlung, sondern vergrößert das Ereignis auch ins Metaphysische. Beides zieht die ältesten Mythologeme geradezu magisch an. Diese oder jene Revolution als schicksalhafte Elementargewalt zu sehen, ist ein nur zu vertrautes Muster der modernen Mythopoiese, in der sich die abgegriffensten Bilder über den analytischen Logos legen.

Die Revolution »ist der Natur verwandt«, schreibt z. B. 1918 der russische Symbolist Alexander Blok, und fährt fort: »Eine Revolution bringt wie der Orkan, wie der Wirbelsturm stets etwas Neues und Unerwartetes. Viele werden grausam getäuscht, oft reißt der Sog die Würdigen in die Tiefe, während die Unwürdigen häufig wohlbehalten trockenes Land erreichen; das sind jedoch Kleinigkeiten, die weder die Hauptrichtung der Sturzfluten ändern noch ihr mächtiges, betäubendes Tosen dämpfen können. In dem Tosen steckt trotzdem etwas Großartiges – immer« (Blok 1978, S. 171). Das erinnert an den großen Reinigungsmythos der Sintflut, auch wenn Blok ihn hier für den Zufall öffnet. Blok hat das Erhabene (»etwas Großartiges«) nicht auf die Naturbilder beschränkt. Sein Revolutionsgedicht *Dvenatcat* (Die Zwölf) macht vielmehr ausgiebig Gebrauch von dessen Topoi, und er verwertet hier ohne Bedenken die Bilder der neutestamentlichen Mythologie: der revolutionäre Führer Christus, die Jünger Rotaristen.

Der erwähnte antike Traktat *Über das Erhabene* (*De sublimitate*) hat die Mythologie im Sinne einer pathetischen Stilcategory literarisiert. Aber nicht er hat ihre Fabeln ins literarische Gedächtnis eingeschrieben. Das ist eine ältere Geschichte, die bis auf die frühgriechische Epik und Tragödiendichtung zurückreicht. Die christliche Mythologie jedoch ergänzte die tragische Erniedrigung des Erhabenen durch die Figur der Erwartung, ein anderes Wort für Erlösungshoffnung. So entstand ein in ähnlicher Weise wie die Odysseus- und Exodus-Mythen verzeitlichtes, wenn auch unhistorisches Schema von Aufbruch

und Ankunft, das sich, anders als jene Erzählungen, wie eine Liturgie des qualitativen Sprungs lesen läßt. Denn zwischen Aufbruch und Rückkehr bzw. Ankunft liegt im christologischen Mythos jene Wandlung, die sogar den gewaltsamen Tod (des Märtyrers) heiligt.

Die Auferstehung Christi in Alexander Bloks, von Trotzki als das bedeutendste Werk der Epoche gefeiertem Revolutionsgedicht, ist keine singuläre Erscheinung. Schon Marx hatte in den *Ökonomischen und philosophischen Manuskripten* – freilich in abstrakter und nicht in bildlicher Rede – von dem christologischen Mythenschema ›Aufbruch – Wandlung – Ankunft‹ Gebrauch gemacht. Hieß es in Hegels *Religionsphilosophie*, mit der Auferstehung Christi sei die Negation überwunden und als Negation der Negation Teil der göttlichen Natur geworden, so übersetzte Marx: der Kommunismus bezeichne das Stadium der Negation der Negation und sei daher ein notwendiges Movens auf dem Weg zur emanzipativen »Wiedereinsetzung des Menschen« (Olssen 1967; Lasky 1989, S. 107). Hinter diesen christologisch strukturierten und insofern einer imaginären Zeit verhafteten Schemata steht als mythologischer Urtext die Vorstellung vom unmittelbaren Sprung der Idee in die Wirklichkeit, des Wortes in die Tat. Die liturgische Wandlung, die Transsubstantiation des Wortes in Fleisch und Blut, die im christologischen Mythos diesen Sprung ersetzt, eignet sich daher auch als ein Bild für die revolutionäre Umwandlung des alten Gesellschaftssubjekts in ein neues.

Werden gewaltsame Umsturzprozesse, die manchmal – wie die Französische Revolution – als Transsubstantiation der Vernunft in die befreiende Tathandlung interpretiert werden (Marcuse 1970), in der angedeuteten Form remythologisiert, so zeigt sich darin nicht nur – um ein berühmtes Wort von Horkheimer / Adorno zu variieren – ein bedenkliches Umschlagen der emanzipatorischen Vernunft in Mythologie. Bloks Beispiel – und nicht nur dieses – belegt, daß die mythologische Überschreibung eines historischen Ereignisses auch noch die ethischen Gehalte dessen überwinden kann, was zum Kern der zitierten Beglaubigungsmythe gehört: es ist »trotzdem« großartig. Die literarisch-propagandistische Verwertung des christologischen Schemas läßt sich daher wieder nur als eine Inversion begreifen. Denn der Märtyrertod Christi stand ja nicht unter dem Zeichen jener Gegengewalt, von der die agitatorische Revolutionsrhetorik schwärmt, sondern unter dem des Endes aller Gewalt.

Der rhetorische Logos der Revolutionsrede steht daher mit der ihm notwendig erscheinenden Rechtfertigung von Gewalt immer schon im Zentrum des Mythos. Vor diesem Problem löst sich die begriffliche

Differenz zwischen »Mythos« und »Revolution« ins Diffuse auf. Denn als natürliche Elementargewalt gedeutet, entzieht sich die revolutionäre Aktion vernünftigen Urteilkriterien; und die Übertretungen der bestehenden Ordnung, die sie nicht nur duldet, sondern geradezu fordert, fallen unter diesem Bild in die Verantwortung von Mächten, die gerade nicht zur Verantwortung zu ziehen sind.

Hier zeigt sich eine dunkle, gefährliche Seite der Remythologisierung und Resakralisierung, die im deutschen Äquivalent für »Revolution«, im Begriff des *Umsturzes*, an metaphorischer Deutlichkeit gewinnt. Denn das Wort umschreibt ja nichts anderes als jene Verkehrung der bestehenden Ordnung, die sich in zufälligen, aber auch institutionalisierten Ausnahmesituationen ereignet und in solchen Fällen in offener oder verdeckter Weise mit dem apotropäischen Stigma des Heiligen versehen wird.

Die gesellschaftlichen Funktionen des Heiligen lassen sich am besten an den in seinem Namen veranstalteten Festen studieren. Zugleich zeigt sich aber, worauf Roger Caillois hingewiesen hat (1988), eine überraschende Funktionsanalogie zur Ausnahmesituation des Krieges. Und hier liegt der unheimliche Sinn der Mytheninstrumentalisierung mit Blick auf die gewaltsamen Revolutionen. Immerhin, die von der Geschichte verzeichneten, für den Begriff der »Revolution« paradigmatischen Umsturzbewegungen, waren ausnahmslos mit Kriegen verbunden.

Krieg aber wird – selbst noch in der Moderne – als ein notwendiger, die lebensweltliche Normalität umwendender Eingriff metaphysischer Mächte in die säkulare Geschichte gedeutet. Auf das Böse, das sich im Ausbeuter, Unterdrücker, Aggressor verkörpert, ist mit Aktionen zu antworten, die – weil die Ausnahmesituation danach verlangt – die Übertretungsverbote des Alltags in vollem Bewußtsein verletzen müssen – eine negative, zynische Theodizee. Im Krieg – wie in der gewaltsamen Revolution: *Friede den Hütten, Krieg den Palästen!* – wird immer noch das honoriert, was die Gesellschaft in Friedenszeiten mit schwersten Strafen ahndet: Verschwendung der materiellen Ressourcen, Unberechenbarkeit, Betrug und Mord. »Der Krieg«, bemerkt Caillois, »gilt wie das Fest als heilige Zeit, als Periode der Epiphanie des Göttlichen« (1988, S. 229). Eine These, die erklären mag, warum eine Gesellschaft, die ihre Identität auf einen Umsturz, d. h. auf Nicht-Identität zurückführt, eher der *Mythisierung* der Revolution vertraut als ihrer *historischen Erzählung*. Die Darstellung der »heiligen Zeit« der Revolution ist auf den Mythos verpflichtet.

Hier liegen auch die Schwierigkeiten für jene historische Kritik revo-

lutionärer Ereignisse, die das von diesen Ereignissen sich nährende gesellschaftliche Imaginäre im Namen rationaler Gründe entzaubern möchte. Die schwankenden Kohäsionskräfte der soziopolitischen Identität einer Gesellschaft sind stets zu erneuern. Was ist da naheliegender, als in periodischen Feiern den Mythos jener »heiligen Zeit« zu vergegenwärtigen, in der die Gründer der Gesellschaft um der Reinigung und Verjüngung der Welt willen Schuld auf sich laden mußten? Der Erneuerung der »heiligen Zeit« in den zyklisch wiederkehrenden Ritualen der Revolutionsfeiern – kultische Repräsentation des Mythos par excellence – entspricht die Litanei der »heiligen Texte«. Beides steht im Dienst einer aus Nicht-Identität, aus dem gewaltsamen Bruch mit der Geschichte, geborenen neuen Identität. Darin ist bis heute, so scheint mir, der allegorische Kern der modernen Revolutionsmythen enthalten, den die identitätsstiftende Rhetorik aller auf einen Umsturz der Geschichte zurückzuführenden Sozialsysteme – von der französischen Nation bis zur nachrevolutionären islamischen Gesellschaft – für ihre Zwecke instrumentalisieren kann.

Literatur

- ARENDDT, H., 1979, *Vom Leben des Geistes*, Bd. II: *Das Wollen*, München / Zürich.
- ARENDDT, H., ³1986, *Über die Revolution*, München.
- BACZKO, B., 1984, *Les imaginaires sociaux*, Paris.
- BLOK, A., 1978, *Ausgewählte Werke*, Bd. 2, hg. v. F. Mierau, München.
- BLUMENBERG, H., 1979, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a. M.
- BOHRER, K. H., 1983, *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*, Frankfurt a. M.
- BRECHT, B., 1967, »Trommeln in der Nacht«. In: *Gesammelte Werke*, Bd. I, Frankfurt a. M., S. 69–124.
- BÜCHNER, G., 1974, »Dantons Tod«. In: ders., *Sämtliche Werke und Briefe*, Bd. I, hg. v. W. R. Lehmann, München.
- BURKERT, W., 1981, »Mythos und Mythologie«. In: *Propyläen Geschichte der Literatur*, 1. Bd.: *Die Welt der Antike 1200 v. Chr.–600 n. Chr.*, Berlin, S. 11–35.
- CAILLOIS, R., 1988, *Der Mensch und das Heilige*, dt. v. B. Weidmann, München.
- CAILLOIS, R., 1989, *Le mythe et l'homme* [1938], Paris.
- CASSIRER, E., ⁵1972, *Philosophie der Symbolischen Formen III: Phänomenologie der Erkenntnis*, Darmstadt.
- COMETA, M., 1984, *Iduna. Mitologie della ragione*, Palermo.

- FRANK, M., 1982, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, Frankfurt a. M.
- FURET, F., 1980, *1789 – Vom Ereignis zum Gegenstand der Geschichtswissenschaft*, dt. v. T. Schoenbaum-Holtermann, Frankfurt a. M. / Berlin / Wien.
- GG = *Geschichtliche Grundbegriffe* Bd. 5 (1984), hg. v. O. Brunner / W. Conze / R. Koselleck, Stuttgart.
- GIVONE, S., 1988, *Disincanto del mondo e pensiero tragico*, Milano.
- GRAEVENITZ, G. V., 1987, *Mythos. Zur Geschichte einer Denkgewohnheit*, Stuttgart.
- GRAF, F., ²1987, *Griechische Mythologie. Eine Einführung*, München / Zürich.
- GRIEWANK, K., 1973, *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff. Entstehung und Entwicklung*, Frankfurt a. M.
- HABERMAS, J., 1983, »Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung. Bemerkungen zur *Dialektik der Aufklärung* – nach einer erneuten Lektüre«. In: Bohrer, op. cit., S. 405–431.
- HARTH, D., (Hg.), 1991, *Die Erfindung des Gedächtnisses*, Frankfurt a. M.
- HORKHEIMER, M. / ADORNO, T. W., 1982, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* [1947], Frankfurt a. M.
- KOLAKOWSKI, L., 1973, *Die Gegenwärtigkeit des Mythos*, München.
- KOLKENBROCK-NETZ, J., 1990, »Geschichte und Geschichten in Brechts ›Trommeln in der Nacht‹ (1922/53). In: H. Eggert et al. (Hg.), *Geschichte als Literatur. Formen und Grenzen der Repräsentation von Vergangenheit*, Stuttgart, S. 172–181.
- LANTZ, P., 1991, »Krise der Politik und Krise des Symbols«. In: J. Link / W. Wülfing (Hg.), *Nationale Mythen und Symbole in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Strukturen und Funktionen von Konzepten nationaler Identität*, Stuttgart, S. 72–83.
- LASKY, M. J., 1989, *Utopie und Revolution. Über die Ursprünge einer Metapher oder Eine Geschichte des politischen Temperaments*, dt. v. S. B. Polter, Reinbek.
- LEWIS, B., 1991, *Die politische Sprache des Islam*, dt. v. S. Enderwitz, Berlin.
- MAJAKOWSKI, W., 1960, *Mysterium buffo und andere Stücke*, dt. Nachdichtg. v. H. Huppert, Frankfurt a. M.
- MARCUSE, H., ³1970, *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*, dt. v. A. Schmidt, Neuwied / Berlin.
- MARX, K., o.J., *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Frankfurt a. M. / Wien.
- NELSON, B., ²1984, *Der Ursprung der Moderne. Vergleichende Studien zum Zivilisationsprozeß*, Frankfurt a. M.
- NESTLE, W., ²1975, *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart.
- OLSEN, E. A., 1968, »Marx and the Resurrection«. In: *Journal of the History of Ideas*, S. 131 ff.

- PANIKKAR, R., 1990, *Rückkehr zum Mythos*, dt. v. B. Bäumer, Frankfurt a. M.
- PANOFKY, E., ²1974, *Aufsätze zu Grundfragen der Kunstwissenschaft*, hg. v. H. Oberer / E. Verheyen, Berlin.
- PRINZ, F., 1979, *Gründungsmythen und Sagenchronologie*, München.
- REICHARDT, R. / LÜSEBRINK, H.-J., 1988, »Révolution à la fin du 18^e siècle. Pour une relecture d'un concept-clé du siècle des Lumières«. In: *Mots* 16, S. 35-68.
- SCHINDLER, W., 1988, *Mythos und Wirklichkeit in der Antike*, Berlin.
- STAROBINSKI, J., o. J., 1789 – *Die Embleme der Vernunft*, dt. v. G. Göbel, München.
- TRIMM, H., 1983, »Remythologisierung? Der akkumulative Symbolismus im Christentum«. In: Bohrer op. cit., S. 432-456.
- VERNANT, J.-P., 1980, *Myth and Society in Ancient Greece*, Sussex / New Jersey.
- VERNANT, J.-P. (Hg.), 1984, *Mythos ohne Illusion*, Frankfurt a. M.
- VOVELLE, M., 1987, *Die Französische Revolution. Soziale Bewegung und Umbruch der Mentalitäten*, dt. v. P. Schöttler, Frankfurt a. M.
- WALZER, M., 1988, *Exodus und Revolution*, dt. v. B. Rullkötter, Berlin.