

ALBRECHT KOSCHORKE

# Götterzeichen und Gründungsverbrechen

*Die zwei Anfänge des Staates*

I

Über das Schicksal der Religion in der politischen Welt der Moderne werden vorzugsweise zwei Geschichten erzählt. Sie finden Anwendung unabhängig davon, ob man den Umbruch zur Moderne im 20. oder 19. Jahrhundert, in der Aufklärung, Frühen Neuzeit, Renaissance oder im Spätmittelalter ansetzt – je nach Sprachgebrauch und geistesgeschichtlicher Perspektive<sup>1</sup>. Beide großen geschichtsphilosophischen Narrative handeln vom Rückbau religiöser Bindungen und Werte, allerdings mit entgegengesetzten Konnotationen: Was die eine als Fortschritt, Emanzipation und Autonomiegewinn der Politik gegenüber theologischen Rücksichten verbucht, erscheint in der anderen unter Schlagworten wie ›Entzauberung‹ oder ›Verlust der Transzendenz‹. Auf augenfällige Weise manifestiert sich in diesem Widerstreit das tiefe Zerwürfnis der Moderne mit sich selbst.

Doch so folgenreich es auch sein mag, sich zwischen der optimistischen und der pessimistischen Version der Erzählung zu entscheiden – ihrer Struktur nach verhalten beide sich komplementär, wenn nicht spiegelbildlich zueinander. Sie stimmen darin überein, dass die Funktion der Religion einstmals darin bestand, politisches Handeln zu autorisieren, ihm ein Fundament und einen sichernden Rahmen zu unterlegen (oder anders gewendet: es ideologisch zu untermauern), während dies unter den Bedingungen der Moderne unmöglich wird. Wer in der Moderne den Anspruch auf ein göttliches Mandat erhebt, setzt sich umgehend dem Vorwurf aus, hinter einen historisch erworbenen Stand von Rationalität zurückzufallen. Die Metapher des Rückfalls bestätigt dabei nur den normativen Charakter des evolutionsgeschichtlichen Plans, demzufolge die Leistung der säkularen Moderne darin bestand, den Primat der Religion zu überwinden.

Nun wird kaum jemand solche evolutionistischen Großnarrative heute noch auf platte Art nachbuchstabieren. Sie sind bekanntlich unter Druck geraten und mit einem elaborierten Theoriediskurs unvereinbar<sup>2</sup>. Aber das hindert sie erstens nicht daran, als gesunkenes Theoriegut im öffentlichen Bewusstsein ein vielfältiges Nachleben zu führen, und schließt zweitens nicht aus, dass sie in der Form von Abkürzungen, mehr oder minder kryptogramatischen Diskurszeichen, von zeitlichen Indikatoren wie ›nicht mehr‹ oder ›noch nicht‹ auf uneingestandene Weise fortexistieren. Für alles, was nicht mehr gesagt werden darf, gibt es ja semantische und grammatikalische Rückzugsgebiete. Im Begriff der Moderne selbst steckt ein agonales Moment gegenüber dem Vergangenen, Nichtmodernen, ohne den er seine Konturen verlöre. Im Hinblick auf das hier zu verhandelnde Thema scheint die innere Logik dieses Begriffs zu erzwingen, einen in der modernen Welt gekappten oder verloren geglaubten Gottesbezug anderen Epochen gleichsam als Besitzstand zu unterstellen. Wenn in der Moderne religiöse Autoritäten in Zweifel gezogen werden, so lautet der Umkehrschluss, müssen sie in vormodernen Zeiten unbezweifelbar und mächtig genug gewesen sein, um eine den Widerstreit politischer Optionen umschließende kosmische Ordnung zu konstituieren.

Tatsache ist aber, dass derartige Vergangenheitsprojektionen bei näherem Hinsehen unhaltbar sind. Keine einigermaßen konkrete historische Analyse wird auf Verhältnisse stoßen, die dem Bild einer heilen Welt religiöser Geborgenheit (anders gewendet: einer blind mythischen, politisch über sich selbst gänzlich unaufgeklärten Welt) auch nur annähernd entsprechen. Und das betrifft nicht erst die Ebene faktischer politischer Kämpfe, die irgendwelchen metaphysischen Idealen Abbruch tun, sondern die *Instituierung des Politischen* selbst.

Der Akt der Instituierung führt die Grenzbedingungen des politischen Raumes und seine Berührung mit einer ihn transzendierenden Sphäre vor Augen; er markiert die Schwelle zwischen dem Heiligen und der Politik. Darüber gibt ein bestimmter Typus von Narrativen Auskunft: nämlich Gründungsmythen, die greifbar machen, wie die jeweils herrschende Staats- und Rechtsordnung entstanden sein soll und auf welche Ursprungsautorität sie sich beruft. Solche Erzählungen müssen eine paradoxe Leistung erbringen. Das wird am sinnfälligsten, wenn man die Frage nach dem Ursprung des Rechts heraushebt. Es ist eine schlichte Feststellung, dass das Recht gesetzt, kodifiziert und mit Sanktionsmacht ausgerüstet worden sein muss, bevor es Geltung erlangt. Wenn jedoch die Instituierung des Rechts dem Recht *zuwvorkommt*, wenn sie sich gleichsam im Vorfeld des Rechts

zuträgt, dann ist sie ihrerseits kein rechtlicher Akt. Das bedeutet, dass die wesentlichen Unterscheidungen, die das Rechtssystem einführen und stabilisieren soll, auf diesen ursprünglichen Einsetzungsakt nicht angewandt werden können: die Unterscheidung zwischen göttlicher Weisung und autonomem menschlichen Handeln, zwischen Gesetzlichkeit und Willkür, zwischen Recht und Unrecht und damit zwischen Recht und Gewalt.

Der Ursprung des Rechts ist also zugleich sein kritischer Punkt, ja man könnte sagen: seine offene Wunde, die sich mit rein juristischen Kategorien nicht heilen und schließen lässt. Das Rechtssystem ist hier unvollständig, eben weil es *angefangen* hat und diesen Anfang nicht als ein Moment *im* System behandeln kann. Es bedarf einer Ergänzung mit außerjuristischen Mitteln. In diese Lücke springen andere diskursive Instanzen ein. Das geschieht in Form einer Gründungserzählung, die den Weg von einem Zustand *vor* dem Recht in den Rechtszustand selbst weisen muss und dabei eine ganze Reihe von heiklen Fragen zu beantworten hat: Wer hat das Recht eingesetzt? Warum hat er es getan? In welcher Form wurde es von denen angenommen, für die es seither gilt? Wen schließt es ein, und wen schließt es aus? Vor allem aber: War die Einsetzung des Rechts ein rechtmäßiger Akt, und vor welchem Gerichtshof ist das zu entscheiden?

Von der Art, wie solche Einsetzungsfiktionen gestaltet werden, hängt die Beschaffenheit der Rechts- und Staatsordnung insgesamt ab. Entstand das Recht – wie Rousseau argwöhnte – durch einen Oktroi der Reichen und Mächtigen, die auf diesem Weg ihre Privilegien auf Dauer zu stellen versuchten? Oder entstand es – wie der gleiche Rousseau an anderer Stelle behauptet hat – durch den freien, gemeinschaftlichen Entschluss der Menschen im Naturzustand? Ist also das Recht durch den Rechtsakt des Vertrags (ein zeitliches Paradox!) oder zur Festschreibung von Unrecht (auch ein Paradox!) zustande gekommen?<sup>3</sup>

## II

Wer vormoderne Gründungsmythen in der Annahme studiert, dass sie die gegebene politische Ordnung theologisch absichern, muss sich auf eine Reihe von Irritationen einstellen.

Man würde erwarten, dass Geschichten vom Ursprung des Rechts in der Regel dazu nützlich sein sollen, dem Rechtssystem Legitimation zu verleihen, indem es seinerseits als wesenhaft rechtmäßig und gerecht dargestellt wird. Aber ein vergleichendes Studium kultureller Anfangserzählungen

zeigt, dass staatliche Ordnung, Institutionen und Recht häufig aus einem Akt der Usurpation, ja aus irgendeinem sagenhaften Urverbrechen entspringen. Das Verbrechen geht dem Gesetz also nicht nur in dem Sinn voraus, dass außerhalb eines geordneten Staatswesens Anarchie und das Recht des Stärkeren gelten. Vielmehr erscheint der herrschende Rechtszustand selbst als Frucht einer verbrecherischen Tat – eine kontraintuitive und verstörende Erzählkonvention.

Man würde weiter vermuten, dass Legenden, die sich um die Figur des Staatsgründers ranken, diesen gottlosen, ja verbrecherischen Charakter der Staatsgründung wenigstens verheimlichen wollten, um der etablierten politisch-rechtlichen Ordnung nicht von Anfang an den Boden zu entziehen. (Systemtheoretisch spricht man hier von Invisibilisierung der Gründungsparadoxie.) Aber das Gegenteil ist der Fall. Und dies nicht erst in einer skeptisch gewordenen Neuzeit, die nicht mehr an die gute Einrichtung des Kosmos und entsprechend der Polis glauben mag, sondern schon in den antiken Anfängen des europäischen Staatsdenkens. Ein plastisches und äußerst folgenreiches Beispiel liefern die durch Livius und andere Chronisten überlieferten Geschichten von der Gründung der Stadt Rom – als Urmodell des Machtstaates europäischer Prägung. Insbesondere Romulus soll der Held der folgenden Erörterung sein.

Schließlich würde man davon ausgehen, dass die Götter jenen Willkürakt gewalttätiger Einrichtung des Staates wenigstens durch ein Zeichen der Gunst bestätigen und mit höherer Weihe ausstatten. Aber auch diese Annahme findet sich häufig enttäuscht. Die Verfasser der betreffenden Gründungslegenden leisten dem Bedürfnis nach einer stabilen und unhinterfragbaren Ordnung offenbar einen schlechten Dienst. Eher scheint ihre Erzählkunst das Ziel zu verfolgen, diese Ordnung zu diskreditieren – was aber im Widerspruch zu der Tatsache steht, dass ihre Erzählungen innerhalb der herrschenden Staatsmythologie offizielle Geltung erlangen und oft über Jahrhunderte hinweg traditionsmächtig sind.

Ich will die Frage, auf welchen Wegen sich Politik und Recht religiöse Validierung verschaffen, zunächst probeweise in der Form eines rein logischen Problems abhandeln. Relevant wird diese Frage vor allem in zwei kritischen Situationen: am *Anfang*, das heißt im Moment der Stiftung politischer Ordnung, und in *Entscheidungskrisen*, in denen die Systemroutinen der etablierten politisch-rechtlichen Ordnung überfordert sind und vorübergehend ausgesetzt werden.

In beiden Fällen öffnet sich das System, es exteriorisiert sich und sucht Anschlüsse an außerpolitische Instanzen. Das herkömmliche Verfahren der

Auslagerung politischer Entscheidungen besteht darin, göttlichen Rat einzuholen. Auch dafür stehen Regelwerke bereit, die zumeist rituellen Charakter besitzen. Gewöhnlich ist eine eigene Expertengruppe mit dieser außerpolitischen Entscheidungsfindung betraut. Es handelt sich um Kult-, aber auch um Deutungsexperten, denn zum einen muss die Befragung der Gottheit bestimmten zeremoniellen Bedingungen entsprechen, zum anderen bedürfen die von den Göttern ausgesandten Signale der Auslegung, um als Handlungsanweisung nutzbar zu sein. Allerdings wird eine solche deutende Aneignung des göttlichen Spruchs, etwa im Fall des griechischen Orakels, oft der begrenzten Weisheit des Ratsuchenden selbst überlassen.

Überhaupt bleibt eine mehr oder minder schroffe Unvereinbarkeit zwischen dem jeweiligen politischen Frageinteresse und der Artikulationsweise der göttlichen Antwort bestehen. Um beide miteinander in Einklang zu bringen, bildet eine eigene Deutungskunst, die Mantik, sich aus. Als Arkanwissen einiger weniger Initiierter wird sie dem politischen Zugriff nach Möglichkeit entrückt. Umso größer ist die Macht der Priester, die alle empfangenen Götterzeichen in die Sprache politischer Entscheidung zurückübersetzen, und umso heikler ist die Aufgabe, die sie als Grenzwächter und Vermittler zwischen göttlicher und politischer Sphäre zu bewältigen haben.

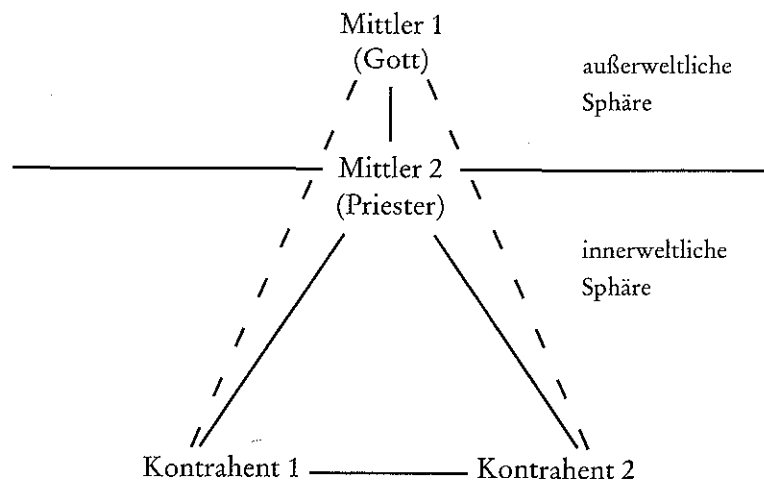
Der Rekurs auf göttliche Zeichen soll offenkundig dem Zweck dienen, strittige Entscheidungslagen dadurch zu deblockieren, dass sie aus dem Raum der sozialen Verhandlungen herausgenommen und einer als höher-rangig angesehenen externen Macht anheimgestellt werden. Über den einzelnen Entscheidungsfall hinaus könnte dies zur kultischen Rückversicherung und damit letztlich Legitimation des jeweiligen politischen Systems und seiner Akteure beitragen. Damit die Götterzeichen jedoch tatsächlich eine solche stabilisierende Wirkung entfalten, müsste eine Reihe von Bedingungen erfüllt sein, die hier nur stichpunktartig aufgelistet sein sollen:

- 1) Die angerufene göttliche Autorität muss von allen Beteiligten anerkannt sein.
- 2) Das von der Gottheit gesandte Zeichen muss Konsens stiftend wirken. Es muss die gleiche quasi magische Wirkung haben wie ein Mehrheitsbeschluss in Demokratien: nämlich auch die unterlegene Seite zu binden und sich *als höherer Wille* allen am politischen Konflikt beteiligten Personen zu oktroyieren (statt nur als Schützenhilfe für die Siegerpartei wahrgenommen zu werden).

- 3) Logische Bedingung dafür ist die *Kontingenz* des durch Anrufung der Gottheit erwirkten Schiedsspruches, das heißt seine Unbeeinflussbarkeit mit den Mitteln des politischen Machtkampfes, über den er ja hinausführen soll. Ideologisch würde es indessen auf Dauer nicht reichen, bloß ein Los zu werfen und allein dem nackten Zufall ein derart weit reichendes überpolitisches Entscheidungsrecht einzuräumen. Deshalb wird die Kontingenz des Verfahrens gewöhnlich verborgen, indem man es eben in einen kultischen Zusammenhang stellt und sein Ergebnis als göttlichen Willen auslegt, gegen den aufzubegehren nicht allein die jeweilige politische Ordnung, sondern die Weltordnung als ganze verletzt.
- 4) Dies hat eine zeichentheoretische Implikation. Während der politische Streit der Herrschaft der Arbitrarität unterliegt – um diese Arbitrarität und das in ihr steckende Gewaltpotential zu überwinden, wird ja die Gottheit angerufen –, muss der Wille der Götter über allem Meinungsstreit stehen. Die göttlichen Zeichen müssen also ein *Jenseits der Arbitrarität* bilden.
- 5) Die am Kultritual der Gottesanrufung beteiligten Priester muss man sich der sich offenbarenden Autorität der Gottheit unterstellt denken. Sie gehören ihrerseits der Sakralsphäre an, die von allen profanen Rücksichten und damit von politischer Einflussnahme abgeschirmt bleiben soll. Sollte die Priesterschaft diese Bedingung nicht erfüllen, ist es auch um die Autorität und Heiligkeit der von ihr übermittelten Götterzeichen geschehen. Sobald ein Priester sich als Person zwischen Götter und Menschen zu stellen wagt, ist die schlichtende Kraft des göttlichen Spruchs in Gefahr. Oder umgekehrt: wenn die Autorität der Götter nicht hinreicht, den menschlichen Streit zu befrieden, schlägt den professionellen Deutern des göttlichen Willens hermeneutisches Misstrauen entgegen. Sie werden dann der Eigenmächtigkeit bezichtigt oder als korrupte Manipulateure entlarvt, die nur vortäuschen, eine besondere Verbindung zur übernatürlichen Welt zu unterhalten.

Es geht, was den letzten Punkt betrifft, um die Konkurrenz zweier ›Figuren des Dritten‹<sup>4</sup>, die man voneinander getrennt halten muss, obwohl sie sich doch notwendigerweise wechselseitig affizieren. Wer im politischen Konfliktfall die Entscheidung eines Gottes anruft, weist ihm die Rolle eines außerweltlichen und dadurch überparteilichen Dritten zu. Aber die Auskunft des Gottes ist nur durch Vermittlung eines anderen, innerweltlichen Dritten, nämlich des Priesters, zu erlangen. Aus einer schiedsrichterlichen

Instanz, die ins Spiel gebracht wurde, um in einer Streitfrage Eindeutigkeit zu erzielen, ist damit selbst eine doppelte, zweideutige geworden – wobei allerdings die Unentscheidbarkeit aus der Horizontalen (zwischen den Kontrahenten) in die Vertikale gerückt ist, in die Frage nach dem Machtverhältnis zwischen den beiden in den Streit intervenierenden Dritten. Hat der Gott sich die Stimme seines Deuters einverleibt oder der Deuter die Stimme Gottes? Handelt es sich zwischen beiden um ein Verhältnis der Transzendierung oder der Korruption?



### III

Wenn man die genannten Wahrheitsbedingungen für ein verbürgendes göttliches Urteil zugrunde legt, so gelangt man zu dem irritierenden Befund, dass ihnen die großen politischen Historiographen nur selten Genüge tun. Man muss vielmehr den Eindruck gewinnen, dass die kanonischen Gründungsurkunden im Hinblick auf eine transzendente Beglaubigung von Macht geradezu zweckwidrig verfahren. Ein lehrreiches Beispiel dafür bieten, wie schon bemerkt, die antiken Chroniken, von denen hier die römischen herausgegriffen seien, an deren Anfang – neben Aeneas, von der ich hier absehen will – die Gestalt des Städtebauers und Kultstifters Romulus steht. Eine knappe Erörterung der betreffenden Texte wird ausreichen, um das Problem in groben Umrissen zu exemplifizieren.

Ganz gleich, ob man Dionysius von Halicarnassus, Livius oder Plutarch liest, überall werden neben der heroischen Version der Stadtgründung auch

deren Dementis geliefert. Stammen Romulus und Remus, Söhne der zur Vestalin gemachten Königstochter Rhea Silvia, väterlicherseits wirklich von dem Kriegsgott Mars ab, oder sind sie die Frucht einer Vergewaltigung der keuschen Priesterin durch ihren Onkel Amulius? Livius beschränkt sich auf den Hinweis, sie habe Mars »als den Vater ihrer zweifelhaften Nachkommenschaft« angegeben, »sei es, daß sie wirklich daran glaubte, sei es, weil es ehrenvoller war, einem Gott die Schuld zu geben«<sup>5</sup>. Wurden sie nach ihrer Aussetzung von einer Wölfin gesäugt? Keiner der Autoren versäumt es zu erwähnen, Larentia, die Frau des Hirten Faustulus, der die Zwillinge rettete und aufzog, sei als Hure (*lupa*) verschrien gewesen, was ein etymologischer Grund für das Märchen von der Wölfin (*lupa*) gewesen sein könnte<sup>6</sup>.

So konterkarieren die Chronisten der Stadt Rom die offizielle Heldensage durch Lesarten, die tief hinab in menschliche Niederungen führen: statt der Gottessohnschaft des Stadtgründers die Vergewaltigung einer Vestalin durch ihren eigenen Onkel; statt der Wölfin, die wieder auf Mars zurückweist, eine Hure, die ein Ammenmärchen über die Herkunft der Kinder erfindet.

Nicht einmal der Bericht von der Apotheose des Romulus, der während eines Unwetters plötzlich aus der Volksversammlung verschwand, blieb unwidersprochen. Die einen, überliefert Plutarch,

glaubten dies, gingen freudig nach Hause und beteten mit froher Hoffnung zu Romulus. Doch fanden sich auch einige, welche die Sache mit hämischer Bitterkeit in Zweifel zogen und die Patrizier durch die Beschuldigung in Furcht setzten, daß sie wohl selbst den König umgebracht hätten und nun dem Volke solche einfältigen Märchen aufbinden wollten.<sup>7</sup>

Diese offene Distanz der Historiographen zur religiösen Verankerung des römischen Ursprungs ist deshalb erstaunlich, weil sich andererseits keiner von ihnen scheut, Romulus' Leistungen als Kulturstifter ins Licht zu rücken. Wenn etwa Livius davon berichtet, dass Romulus die Stadt erbaute und befestigte, Rechtsnormen aufstellte, wichtige kultische, bevölkerungspolitische und institutionelle Voraussetzungen schuf und dadurch den Grundstein noch für das römische Imperium der Kaiserzeit legte – wie kann er es sich dann leisten, die göttliche Herkunft und Bestimmung dieses Ahnherrn so ostentativ in Zweifel zu ziehen, und stattdessen Umstände auszubreiten, die auf krasseste Illegitimität hindeuten? »Man sieht es der alten Zeit nach«, heißt es in der Vorrede von *Ab urbe condita*, »daß sie den Anbeginn der Städte verklärt, indem sie das Menschliche mit Göttlichem vermischt.«<sup>8</sup> Doch was entlastet den Historiographen des augusteischen Zeitalters, das ja sehr wohl die Praxis der Vergöttlichung des Herrschers

kannte, von der Notwendigkeit, das Gleiche zu tun? Das ist mit der Tatsache der ausdrücklich nichtsakralen Verfasstheit des römischen Staates<sup>9</sup>, die Livius Freiräume für religiöse Skepsis gelassen haben mag, wohl nicht hinreichend zu erklären. Was erlaubt es ihm, sich zu dem Bedürfnis nach Heiligung des Ursprungs so indifferent zu verhalten? Warum sind überhaupt die ganz offenkundig dysfunktionalen Elemente der römischen Gründungslegende konserviert worden, statt ihre Spuren aus dem kollektiven Gedächtnis zu tilgen?

Am deutlichsten zeigt die Erzählung von dem Bruderkampf zwischen Romulus und Remus, wie der Versuch, einen politischen Legitimationsanspruch auf Götterzeichen zu gründen, im römischen Gründungsmythos selbst schon ins Leere läuft. Die Zwillinge können sich nicht darauf einigen, »wer der neuen Stadt den Namen geben und wer sie nach ihrer Gründung regieren sollte«. Weil es zwischen ihnen kein Recht des Älteren gibt, befragen sie den Vogelflug über zwei Hügeln der Stadt. Bekanntlich entbrennt aber zwischen den Brüdern ein Zwist um die Deutbarkeit der Auspizien:

Zuerst soll Remus ein Zeichen erhalten haben, sechs Geier; das Zeichen war bereits gemeldet, da hatte sich dem Romulus die doppelte Anzahl gezeigt, und beide waren von ihrem Anhang als König begrüßt worden. Die einen leiteten den Anspruch auf die Königswürde von dem früheren Zeitpunkt ab, die anderen dagegen von der Anzahl der Vögel. Darüber gerieten sie in Streit, und die zornige Auseinandersetzung führte zu blutigem Kampf. Dabei wurde Remus im Getümmel getroffen und fiel.<sup>10</sup>

Diese Episode ist natürlich vor allem deshalb skandalös, weil sie das Imperium Romanum sich auf einen Brudermord gründen lässt, also auf ein besonders schändliches Verbrechen<sup>11</sup>. Aber sie desavouiert überdies und grundsätzlich den Sinn göttlicher Offenbarung. Statt über einen Streitfall zwischen Menschen letztinstanzlich zu richten, provoziert das ausdeutbare Votum der Gottheit nur neuen Streit. Es verlagert das Problem der Unentscheidbarkeit auf eine neue Ebene, mehr nicht. Was gilt mehr, die größere Zahl oder der frühere Augenblick? Die Götter verweigern auf diese Frage eine klärende Auskunft. Systemtheoretisch ließe sich der kontroverse Ausgang dieses Auspiziums als *re-entry* einer Unterscheidung in sich selber beschreiben. Das Götterzeichen soll Arbitrarität überwinden – das heißt die Möglichkeit, ja und nein zu sagen. Doch es zieht in den entgegengesetzten Deutungen, die es erlaubt, seinerseits ein Ja/Nein-Dilemma auf sich. Statt eine saubere Ebenenhierarchie zu etablieren, führt es nur wieder in den *circulus vitiosus* gegenläufiger Auffassungen zurück.

## IV

Hans Jürgen Hillen hat in einem jüngst erschienenen Buch die Bedingungen rekapituliert, unter denen die römischen Gründungslegenden entstanden sind und überliefert wurden<sup>12</sup>. Ein Grund für die Widersprüche, die sie in sich bergen, liegt in der außerordentlichen Vielfalt und Adaptabilität der lokalen mündlichen Traditionen, auf die auch griechische Einflüsse einwirken<sup>13</sup>. Der Sagenstoff wird »in den innenpolitischen Auseinandersetzungen der ausgehenden Republik« neu interpretiert, wobei Romulus zusehends despotische Züge erhält, um schon an seinem frühen Beispiel die Gefahren der Alleinherrschaft herauszukehren<sup>14</sup>. Wenn die Anhänger der Republik den Stadtgründer als Manipulateur der göttlichen Auspizien und kaltblütigen Mörder schildern, der seinerseits am Ende einem Tyrannenmord zum Opfer fällt – statt, wie von den Parteigängern des Königtums behauptet, zum Himmel aufzufahren –, dann zielen sie damit indirekt auf das Machtstreben Caesars ab. Insbesondere Ciceros Darstellung des Romulus wandelt sich in dem Jahrzehnt, das zwischen seinem Traktat über das Gemeinwesen und dem Werk *De officiis* liegt, auf dramatische Weise<sup>15</sup>. Umgekehrt bemühen sich die poetischen Propagandisten des augusteischen Zeitalters, allen voran Ovid, um Romulus' Exkulpierung und Vergöttlichung<sup>16</sup>. So bemächtigt sich die Politik der Gründungslegende zu ihren Zwecken.

Mit einer solchen ideologiekritischen Entzifferung der kontroversen mythischen Narrative ist es jedoch nicht getan. Man muss das Problem grundsätzlicher angehen und fragen, ob es überhaupt politische Erzählungen von Rang gibt, in denen der Rekurs menschlicher Entscheidungsträger auf göttliche Erscheinungen ohne jede Ambiguität vor sich geht. Schon Herodot unterscheidet zwischen wahrhaftigen göttlichen Interventionen und Priestermythen, die ihm ausdrücklich »nicht glaubhaft« erscheinen<sup>17</sup>. In der bekannten Geschichte, in der Krösus vor seinem Feldzug gegen die Perser das Orakel von Delphi befragt, dessen Prophezeiung, er werde ein großes Reich zerstören, sich gegen ihn selbst wendet<sup>18</sup>, wird die Zweideutigkeit des göttlichen Wortes ja auf sprichwörtliche Weise zum Thema. Die Pythia lässt den zornig aufbegehrenden König wissen, er hätte nachfragen sollen, welches Reich gemeint gewesen war; das habe er versäumt. »Da erkannte er, daß er selber die Schuld trage und nicht der Gott«, heißt es lakonisch.<sup>19</sup> Man kann aber auch meinen, sein Fehler habe darin bestanden, überhaupt göttlichen Rat einzuholen und sich dadurch jener Willkür zweiten Grades zu überantworten, die untrennbar mit den Götterzeichen verbunden scheint.

Nichts anderes ist Thema der antiken Tragödie. Vielleicht sollte man die Tragödie weniger aus der Perspektive der tragischen Helden als aus dem Blickwinkel derjenigen verstehen, die sich *nicht* auf sie einlassen wollen – die überleben oder jedenfalls versuchen, zu überleben.<sup>20</sup> Ist nicht Iokaste die Klügste von allen, wenn sie in Sophokles' *König Ödipus* die »Wahrprüche der Götter« für nichtig erklärt?

Was fürchtet sich der Mensch! wo über ihn  
Der Zufall herrscht und sichere Voraussicht  
Für nichts besteht! Dahinzuleben, ist das Beste,  
So wie nur einer kann!<sup>21</sup>

Der Fortgang der Handlung, das ist richtig, wird Iokaste eines Besseren belehren. Aber spricht sie nicht dennoch eine größere Wahrheit aus als der »Wahrheitssucher« Ödipus, der sich in der Fatalität des Orakels verstrickt? Denn wenn man es recht besieht, wäre ja Ödipus gar nicht in den Machtbereich der verhängnisvollen Prophezeiung gekommen, hätte er von Anfang an Iokastes Rat befolgt, »dahinzuleben« und dem Zufall sein Recht zu lassen: dann wäre er nicht von Korinth aufgebrochen, niemals nach Theben gelangt und hätte weder seinen Vater getötet noch seine Mutter heiraten können.

Es sind bezeichnenderweise Frauen, deren vergebliche Interventionen die Entscheidung zur Tragödie selbst in Zweifel ziehen, indem sie ihr gleichsam eine nackte Alternative vorschalten. Euripides lässt Klytämnestra sagen:

Wenn Götter sind, wirst du, weil du gerecht bist,  
Auch glücklich sein; wenn nicht, ist's eitle Müh'.<sup>22</sup>

Wenn Menschen in Augenblicken der Unentscheidbarkeit die Götter um ein Zeichen anflehen, dann erhoffen sie sich eine autoritative Auskunft, die der Arbitrarität und damit der Gefahr gewalttätiger Machtkämpfe ein Ende setzt. Aber viele der Geschichten, die darüber erzählt werden, fügen sich dieser Hoffnung auf unbedingte Gewissheit nicht. Sie prozessieren die Möglichkeit mit, dass sich die Arbitrarität angesichts der Götterzeichen nur verdoppelt, entweder weil die Zeichen in sich den Charakter der Doppeldeutigkeit tragen oder weil strittig ist, ob sie als Zeichen der Götter anerkannt werden sollen. Es entsteht also fortwährend ein meta-hermeneutisches Problem: welche Zeichen sind überhaupt *signifikant*, und wer entscheidet darüber?

Wo immer ein Traum ausgelegt wird, bekundet sich eine abweichende Meinung, die Träume für unbedeutend erklärt. Und wo immer man Auspizien liest, entbrennt der Streit darum, ob eine Erscheinung von göttlichem

Willen herrührt oder bloß zufällig ist – ja ob es die Götter überhaupt gibt<sup>23</sup>. Erstaunlicherweise verdecken die betreffenden Texte diesen Meta-Binarismus nicht, sondern leihen ihm eine Stimme und rücken damit ihre eigene Botschaft in einen Zustand der Ungewissheit. Aber wenn auch die göttliche Intervention nicht über die unvermeidlichen Ja/Nein-Alternativen binärer Codes und damit über die Sphäre der Unentscheidbarkeit hinaushebt, welchen Gewinn trägt dann der Exkurs über das Göttliche ein? Welche Funktion hat eine solche Umwegsemantik, wenn sie weder eine verlässliche Legitimations- noch Entscheidungshilfe bereitstellt noch zur Invisibilisierung von Gründungsaporien tauglich ist, sondern im Gegenteil den aporetischen und gewaltsamen Charakter von sozialen Ordnungsstiftungen in ein unangenehm gleißendes Licht taucht?

## V

Vertreter der Dekonstruktion mögen sich dadurch bestätigt fühlen, dass religiöse Legitimationserzählungen ihren Sinn so offen durchkreuzen. Doch eine dekonstruktive Lektüre, die auf kein vereindeutigendes Sinnbeharren und damit auf keinen Widerstand trifft, macht auf die Dauer nur wenig Freude. Ihr Verfahren lebt ja von der Erwartung, dass die Geschichten einen bestimmten intentionalen Zweck zu erfüllen versuchen; immerhin so viel hat sie mit der älteren Ideologiekritik gemein. Hier sei dagegen die Hypothese vertreten, dass eine solche Erwartung die Faktur der entsprechenden Texte von Grund auf missversteht: dass der in sie eingebaute Mechanismus der Selbstdekonstruktion *Bestandteil ihrer Funktionsweise* ist und nicht als verfehlt Intention einzelner Redaktoren verbucht werden darf, die das kakophone Gewirr von teils konstruktiven, teils obstruktiven Stimmen in ihren eigenen Texten nicht meistern.

Worin könnte die Funktionalität der Dysfunktionalität, worin könnte die »höhere« Rationalität des unterminierten Erzählsinns bestehen? Die einzig mögliche Antwort scheint zu sein, dass Zeichenoperationen, die zwischen Gottesbezug und Autonomie des politischen Systems fortwährend changieren, in ihrer Gesamtheit eben nicht auf hegemoniale Vereinheitlichung, sondern auf eine *Balance* zwischen den Kräften hinwirken: also darauf, *den Zustand der Unentschiedenheit und Unabgeschlossenheit als solchen aufrechtzuerhalten*. Man hätte es dann nicht mit einem gerichteten geschichtsphilosophischen Prozess zu tun (etwa Entmythologisierung), sondern mit einer oszillierenden Bewegung zwischen der einen Ten-

denz des politischen Systems, sich symbolisch auf ein Draußen hin zu öffnen, und der anderen Tendenz zur Rücknahme der Öffnung, das heißt zum Einzug der religiösen beziehungsweise symbolischen Dimension<sup>24</sup>.

So würde dem politischen System zwar ein metaphysischer Rahmen gegeben; aber es wäre in diesem Rahmen nicht auf starre Weise fixiert. Im Gegenteil, die Bezugnahme auf eine hinausweisende Größe würde das System in seinen Operationen enttautologisieren: das heißt, seine Nichtübereinstimmung mit sich selbst sicherstellen. Ein Machtgefüge, das sich nur auf seine internen Entscheidungen gründet, würde in seiner Allmacht unwiderleglich, denn nur das Offenhalten einer religiösen Dimension erlaubt es, einen Standpunkt außerhalb des Machtfeldes zumindest in Anspruch zu nehmen. Eine Macht hingegen, die sich von einem direkten, unbezweifelbaren Mandat Gottes herleitet, wäre auf andere, nämlich theokratische Weise totalitär. Eine glückliche Mitte zwischen der Option auf politische Autonomie und religiöse Heteronomie gibt es nicht. Man kann nur beide Ordnungen in permanente *Verhandlungen* bringen und sich dadurch wechselseitig durchkreuzen, relativieren, begrenzen lassen. Gründungsmythen sind ein privilegierter Ort solcher Verhandlungen, die nicht enden können und dürfen. Ihre Funktion liegt nicht, wie man ihnen nachsagt, in religiöser Affirmation, sondern in einer Art theopolitischen Ökologie, einer instabilen, aber hinreichend elastischen Interferenz zwischen Glauben und Skepsis, Essentialisierung und Betonung der Künstlichkeit<sup>25</sup>. Und das gilt nicht erst für die Moderne.

Wenn diese Spekulationen etwas Richtiges treffen, dann stellt sich die Erfindung von Ursprungsfiktionen und kulturellen Anfangserzählungen als eine eigentümlich zwiespältige Aufgabe dar. Die erzählerischen Arrangements der Staatsordnung müssen dann nämlich zwei gegenläufige Zwecke gleichzeitig erfüllen: einerseits das irdische Geschehen an einen göttlichen Willen knüpfen und damit gleichsam einen Kanal für das Heilige offen halten; andererseits dafür Sorge tragen, dass der göttliche Wille unbestimmt und unbestimmbar bleibt, um das Gut politischer Handlungsfreiheit nicht im Übermaß zu beschneiden. Sie müssen also sowohl Legitimität spenden als auch entziehen: Narrative bereitstellen, die Staats- und Rechtsordnung als eine gerechte, gottgewollte Einrichtung denken lassen, und zugleich die Option darauf wahren, dass die politisch-rechtliche Monopolisierung der Gewalt ihrerseits als initiale Gewalttat diskreditiert (oder nobilitiert) werden kann.

Auch innerhalb des Christentums finden sich übrigens beide Erzählversionen: einerseits die paulinische, deren Bild von der Gemeinde als Leib

Christi auf das weltliche Königtum und schließlich, über die Brücke der Organismus-Metapher, auf die modernen Nationalstaaten übertragbar war; und andererseits die augustinische, die der *civitas terrena* alle theologische Substanz abspricht. Für Augustinus sind sämtliche Begründer des irdischen Staates Verbrecher. Kain, den er als »ersten Gründer des irdischen Staates« bezeichnet<sup>26</sup>, eröffnet die Reihe, die über Nimrod, den Erbauer von Babylon, bis hin zu Romulus führt – einem zweiten Kain, der den Grundstein für Rom legt, indem er das Orakel verfälscht und dafür sogar den Tod seines brüderlichen Rivalen Remus in Kauf nimmt, seines Spiegelbildes, seines anderen Selbst<sup>27</sup>.

– Diese Überlegungen, das sei offen eingestanden, sind noch sehr ins Unreine gesprochen und bedürfen der Durcharbeitung am historischen Material. Vielleicht kann die vorliegende Skizze dazu einige Anstöße bieten. Wie gezeigt werden sollte, weisen Staats- und Rechtsordnung eine systemische Lücke auf, und zwar am Punkt ihrer historischen Institutionierung. Diese Einsetzungslücke bildet den Kristallisationspunkt von Gründungsnarrativen. Insofern ist die Institutionierung des Staatswesens nicht ihrerseits ein politisch-rechtlicher, sondern ein ästhetischer Akt. Sie fällt in den Aufgabenbereich der Kunst: nämlich der Kunst zu erzählen. Anders als man erwarten würde, arbeiten die kulturellen Anfangserzählungen jedoch nicht einsinnig daran, die Legitimationslücke des Systems durch religiöse oder andere Substruktionen zu schließen, sondern halten sie durch Bereitstellung einer gegenläufigen Version offen. Man kann so oder so an sie anschließen: die Gründung Roms, die hier exemplarisch behandelt wurde, genealogisch auf Mars und Venus gegründet sein lassen, wie es etwa Vergil in der *Aeneis* tut, oder sie auf eine Serie von Monstrositäten zurückführen wie bei Lukan und Augustinus. Die Alternative heißt göttlicher Auftrag oder willkürliche Gründungsgewalt, mit einem Wort: Heil oder Verbrechen. Das Erzählkunstwerk Staat lässt beide Alternativen, die doch eigentlich unvereinbar sind, nebeneinander bestehen.

<sup>1</sup> Zu den unterschiedlichen Extensionen des Moderne-Begriffs vgl. die Beiträge in: Gerhart von Graevenitz (Hg.), *Konzepte der Moderne*. DFG-Symposium 1997. Stuttgart/Weimar 1999

<sup>2</sup> Vgl. nur als einen unter vielen wichtigen neueren Beiträgen zur Problematisierung des Begriffs der Moderne: Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris 1991 (dt.: *Wir sind nie modern gewesen. Ver-*

*such einer symmetrischen Anthropologie*. Frankfurt/M. 1998)

<sup>3</sup> Ausführlicher dazu: Albrecht Koschorke, *Vor der Gesellschaft. Das Anfangsproblem der Anthropologie*. In: Bernhard Kleeberg u.a. (Hg.), *Urmensch und Wissenschaftskultur*. Festschrift für Dieter Groh (erscheint demnächst). – Zur allgemeinen Problematik von Anfangsnarrativen in Auseinandersetzung mit der Systemtheorie: A.K., *System. Die Ästhe-*

- tik und das Anfangsproblem. In: Robert Stockhammer (Hg.), Grenzwerte des Ästhetischen. Frankfurt/M. 2002. S. 146–163
- 4 Dies ist in Anlehnung an das theoretische Programm des Konstanzer Graduiertenkollegs »Die Figur des Dritten« formuliert ([www.uni-konstanz.de/figur3/Kurzdeu.htm](http://www.uni-konstanz.de/figur3/Kurzdeu.htm)).
- 5 Titus Livius, Römische Geschichte. Buch 1. Ab urbe condita. Liber I. Lateinisch-deutsch. Hg. Hans Jürgen Hillen. Düsseldorf Zürich 2000. S. 17
- 6 Livius, ebd., 19. – Dionysius of Halicarnassus, The Roman Antiquities. With an English Tradition by Earnest Carly. 7 Bde. Bd. 1. London Cambridge/Mass. 1963. S. 289. – Plutarch, Lebensbeschreibungen. Bearbeitet von Hanns Floerke. Bd. 1. München Leipzig 1913. S. 51
- 7 Plutarch, a.a.O., 90
- 8 Livius, a.a.O., 7
- 9 Vgl. Marie Theres Fögen, Römische Rechtsgeschichten. Über Ursprung und Evolution eines sozialen Systems. Göttingen 2002. S. 86ff
- 10 Ebd., 23
- 11 Was bekanntlich Augustinus' Polemik herausforderte: Aurelius Augustinus, Vom Gottesstaat (De civitate dei). Übers. Wilhelm Thimme. 2 Bde. 4. Aufl. München 1997. Bd. 1, Drittes Buch, Kap. 6, S. 117f
- 12 Hans Jürgen Hillen, Von Aeneas zu Romulus. Die Legenden von der Gründung Roms. Düsseldorf/Zürich 2003
- 13 So scheint die Einführung der Figur des Remus (ursprünglich: Romus) eine Kompromissbildung aus griechischen und römischen Sagen des 4. Jahrhunderts zu sein. Dadurch erklärt sich das überraschende »Auftauchen des Zwillingbruders, der in der Sage keine rechte Aufgabe hat und der durch seinen gewaltsamen Tod auch sehr bald wieder aus ihr verschwindet« (Hillen, a.a.O., 76). Für eine mythologische Analyse des Zustandekommens von Staatsgewalt ist es indessen bedeutsam, dass der Aufstieg des Imperium Romanum mit dem Mord des Staatsgründers an seinem Zwillingbruder beginnt.
- 14 Ebd., 152
- 15 Ebd., 142f. Dieser Wandel spiegle, schreibt Hillen, »das Entsetzen wider, das Cicero angesichts der seit 49 nicht

- mehr zu übersehenden Entwicklung Caesars zum Alleinherrscher ergriffen hatte. Das hemmungslose Streben nach dem Alleinbesitz der Macht, das Caesar zum »Mord an der Vaterstadt« (*parricidium patriae*) getrieben hatte, sieht er jetzt auch in Romulus.« (S. 143)
- 16 Ebd., 153f und passim. Allerdings bleibt der im frühen Kaiserreich geförderte Romulus-Kult inkonsistent, denn trotz der Apotheose wird auch sein Grab verehrt (Hillen, 154). – Vgl. auch Paul Zanker, Augustus und die Macht der Bilder. 3. Aufl. München 1997, bes. S. 198ff. In einer interessanten Spekulation hat Christine Korten, ohne dies allerdings eigens zu thematisieren, den Machterwerb des Kaisers Augustus zu der Herkunftslgende des ersten Königs der Stadt in direkte Beziehung gesetzt (Christine Korten, Ovid, Augustus und der Kult der Vestalinnen. Eine religionspolitische These zur Verbannung Ovids. Frankfurt/M. u. a. 1992). Octavian, schreibt sie, habe den Bürger- und Propagandakrieg gegen Antonius am Ende dadurch entschieden, dass er sich in den Besitz von dessen Testament brachte. Dieses Testament war von Antonius unter dem Schutz der Vestalinnen, das heißt im Heiligtum der Vesta, zurückgelassen worden. Es ließ sich als Beweismittel dafür verwenden, dass Antonius »gegen *mos* und *lex* des römischen Volkes« verstieß (Korten, S. 30). Um sich des Testaments zu bemächtigen, musste aber Octavian selbst ein Sakrileg begehen: nämlich gewaltsam in den Tempel der Vesta eindringen. »Dabei war es für ihn allem Anschein nach unumgänglich, eine Verletzung des von alters her strengen Keuschheitsgebots zu erzwingen. Zu einem derartigen *incestum* sah sich der spätere *princeps* offenbar deswegen genötigt, weil es ihm nur mit jener tödlichen Gefährdung der Priesterinnen der Vesta möglich zu sein schien, die Wächterinnen über die wichtigsten Unterpfeiler der römischen Herrschaft dauerhaft, zumindest aber bis zum Tode des amtierenden *pontifex maximus* Lapidus an sich zu binden.« (S. 18f) Für die Vestalinnen war Geschlechtsverkehr, selbst bei Vergewaltigung, ein todwürdiges Verbrechen.

- Ovids Verbannung rührt Korten zufolge daher, dass er in den »Fasti« auf dieses anfängliche Sakrileg der augusteischen Herrschaft angespielt und damit ein Majestätsverbrechen begangen habe. Korten lässt sich die Pointe entgehen, dass Augustus' *incestum* das Gründungsverbrechen der Stadt Rom, nämlich die Vergewaltigung der Rhea Silvia durch ihren Onkel Amulius, wiederholt – was ein eigenes Licht auf das Bestreben wirft, Romulus als Sohn des Mars (statt als Frucht eines Übergriffs) zu deifizieren.
- 17 Herodot, Historien. Deutsche Gesamtausgabe. Hg. H. W. Haussig. Stuttgart 1971. 1. Buch, S. 82
- 18 Ebd., 43
- 19 Ebd.
- 20 Dies ist ein Forschungsprojekt von Elisabeth Bronfen, der ich für Anregungen in einem Gespräch im Januar 2003 danken möchte.
- 21 Sophokles, König Ödipus. Hg. Wolfgang Schadewaldt. Frankfurt/M. 1973. Dritter Auftritt, S. 47
- 22 Euripides, Iphigenie in Aulis. In: Euripides, Tragödien. Hg. Manfred Fuhrmann. München 1990. S. 582
- 23 Vgl. zu dieser umfassenden Problematik: Paul Veyne, Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? Paris 1983. – Auf dieses Buch hat mich Helmut Müller-Sievers aufmerksam gemacht.
- 24 Vieles an diesen Überlegungen ist der Auseinandersetzung mit Claude Lefort geschuldet, ohne dass dessen Theorie hier ausführlich diskutiert werden kann. Immerhin sei an Leforts wichtige Unterscheidung zwischen *der Politik* (der instituierten Verteilung und Ausübung von Macht) und *dem Politischen* erinnert, das nicht ursprünglicher den Vorgang der Institutionierung, des »In-Form-Setzens« sozialer Beziehungen impliziert (Claude Lefort, Fortdauer des Theologisch-Politi-
- schen? Wien 1999, S. 35ff, Zitat S. 39). Lefort will mit dem Begriff des Politischen deutlich machen, »daß eine Gesellschaft in einer Anordnung ihrer Beziehungen nur zu sich kommt, wenn sie die Bedingungen ihrer Intelligibilität instituiert, indem sie sich über zahllose Zeichen eine quasi-Präsentation ihrer selbst gibt« (ebd., 39). Das bedeutet, dass die Gesellschaft sich zu sich selbst gewissermaßen exzentrisch verhält, und darin liegt die »symbolische Dimension des Religiösen«, ohne die das Politische, Lefort zufolge, nicht denkbar ist: »Daß die menschliche Gesellschaft nur eine Öffnung auf sich selbst hat, indem sie in eine Öffnung hineingenommen wird, die sie nicht erzeugt, genau das *sagt* jede Religion [...].« (S. 45)
- 25 Ein Gesichtspunkt wurde hier außer Acht gelassen, nämlich das Publikums-kalkül der betreffenden Autoren. Es ist geradezu ein Topos unter den Gebildeten, dass man den Ungebildeten, der Masse des Volkes, Staatsgründung und Rechtsetzung als einen heiligen, von Gott mandatierten Vorgang vorspiegeln muss. Belege dafür lassen sich (mindestens) von Plutarch bis Rousseau finden. Generell werden aber diejenigen, die den Staat in Zweifel ziehen, seine religiöse Genealogie als Aberglauben abtun, während seine Verteidiger Glauben und Ehrfurcht fordern. Diese Art von Aufklärung – als gleichsam halbiertes Atheismus, nämlich mit Blick auf den Glauben der anderen – hat es zu allen Zeiten gegeben.
- 26 Augustinus, Gottesstaat, a. a. O., 15. Buch, 5. Kap., Bd. 2, S. 218
- 27 Zu Alter-Ego-Effekten in der politischen Mythologie vgl. meinen Artikel »Nimrods Erben. Israel und die USA belegen ein Wort des Thukydides über den etwas zweifelhaften Ursprung der Staatsgewalt«, Süddeutsche Zeitung, 6./7. 4. 2002, S. 14