

ARCHIV FÜR BEGRIFFSGESCHICHTE

BEGRÜNDET VON ERICH ROTHACKER

*Im Auftrage der Kommission für Philosophie und Begriffsgeschichte
der Akademie der Wissenschaften und der Literatur
zu Mainz*

*Herausgegeben in Verbindung mit
Hans-Georg Gadamer und Joachim Ritter †
von Karlfried Gründer*

BAND XXIII

1979



BOUVIER VERLAG HERBERT GRUNDMANN · BONN

INHALT

<i>Axel Horstmann</i> Der Mythosbegriff vom frühen Christentum bis zur Gegenwart	7 – 54
<i>Karlheinz Stierle</i> Diderots Begriff des „Interessanten“	55 – 76
<i>Gunter Scholtz</i> Drittes Reich. Begriffsgeschichte mit Blick auf Blochs Originalgeschichte	77 – 98
Miszelle:	
<i>Horst Günther</i> Begriffe in der Geschichte	99 – 105
Selbstanzeigen	106 – 127
A. Baruzzi: Säkularisierung. Ein Problem von Enteignung und Besitz – H. Birus: Poetische Namengebung. Zur Bedeutung der Namen in Lessings „Nathan der Weise“ – P. J. Bowler: „Malthus, Darwin and the Concept of Struggle“ – J. Brummack: Zu Begriff und Theorie der Satire – H. H. Christmann: Bemerkungen zum génie de la langue – J. P. Clayton: Was heißt ‚Korrelation‘ bei Paul Tillich? – Y. Congar: Pour une histoire sémantique du terme „magisterium“ – G. Delling: „... als er uns die Schrift aufschloß“. Zur Lukanischen Terminologie der Auslegung des Alten Testaments – H. Dörrie: Der Begriff ‚pronoia‘ in Stoa und Platonismus – H. Frankfurt: Descartes on the Creation of Eternal Truths – W. Frühwald: „Ruhe und Ordnung“. Literatursprache – Sprache	

ISSN 0003-8946

Zuschriften an die Herausgeber werden erbeten an: Archiv für Begriffsgeschichte, Prof. Dr. K. Gründer, Königin-Luise-Str. 34, D-1000 Berlin 33.
Alle Rechte vorbehalten. Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, das Heft oder Teile daraus zu vervielfältigen. © Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1979. Printed in Germany.
Satzherstellung: Computersatz Bonn GmbH, Bonn. Druck und Einband: Druckerei C. Plump, Rheinbreitbach.

der politischen Werbung. Texte, Materialien, Kommentar – A. Ghisalberti: La concezione della natura nel commento di Tommaso d'Aquino alla Metafisica di Aristotele – R. Glasser: Über den Begriff des Oberflächlichen in der Romania – H.-W. Goetz: „Dux“ und „Ducatus“. Begriffs- und verfassungsgeschichtliche Untersuchungen zur Entstehung des sogenannten „jüngeren“ Stammesherzogtums an der Wende vom 9. zum 10. Jahrhundert – M. Gralher: Mitte – Mischung – Mäßigung. Strukturen, Figuren, Bilder und Metaphern in der Politik und im politischen Denken – F. Hegner: Die Entwicklung des sozialwissenschaftlichen Klassenbegriffs bei den Frühsozialisten und bei Lorenz von Stein – Ch. C. Herold: The Nation in the History of Marxian Thought. The Concept of Nations with History and Nations without History. – W. Jaeschke: Die Suche nach den eschatologischen Wurzeln der Geschichtsphilosophie. Eine historische Kritik der Säkularisierungsthese – E. Jenni: „Kommen“ im theologischen Sprachgebrauch des Alten Testaments – E. Leso: Lingua politica alla fine del Settecento: storia di „moderato“ – A. Robinet: Gloire et simplicité dans l'utopie fénelonienne – B. Salmona: „Intelligere“ e „ratiocinari“ – E. Scheibe: Der naturwissenschaftliche Prozeßbegriff – F. J. Tobin: „Eckhart's Mystical Use of Language“ – R. Toellner: Der Entwicklungsbegriff bei Karl Ernst von Baer und seine Stellung in der Geschichte des Entwicklungsgedankens – R. Verbraeken: Clair-Obscur, – histoire d'un mot – L. Völker: „Gelassenheit“. Zur Entstehung des Wortes in der Sprache Meister Eckharts und seiner Überlieferung in der nacheckhartischen Mystik bei Jacob Böhme – K. Weimar: „Bürgerliches Trauerspiel“. Eine Begriffserklärung im Hinblick auf Lessing – Y. Yovel: „Hegels Begriff der Religion und die Religion der Erhabenheit“ – W. Zimmerli: Erwägungen zum „Bund“. Die Aussagen über die Jahwe berit in Ex 19 – 34.

Alexander Demandt

Denkbilder des europäischen Epochenbewußtseins 129 – 147

Werner Strube

„Interesselosigkeit“. Zur Geschichte eines Grundbegriffs der Ästhetik 148 – 174

Gerhard Plumpe

Eigentum – Eigentümlichkeit. Über den Zusammenhang ästhetischer und juristischer Begriffe im 18. Jahrhundert 175 – 196

Axel Horstmann

Der Mythosbegriff vom frühen Christentum bis zur Gegenwart 197 – 245

Reinhold Hülsewiesche

Bibliographie 246 – 255

Baruzzi, A. 106
 Birus, H. 106
 Bowler, P. J. 108
 Brummack, J. 108
 Christmann, H. H. 109
 Clayton, J. P. 110
 Congar, Y. 110
 Delling, G. 112
 Demandt, A. 129
 Dörrie, H. 112
 Frankfurt, H. 113
 Frühwald, W. 113
 Ghisalberti, A. 114
 Glasser, R. 115
 Goetz, H.-W. 116
 Gralher, M. 117
 Günther, H. 99
 Hegner, F. 117
 Herold, Ch. C. 118

Horstmann, A. 7, 197
 Hülsewiesche, R. 246
 Jaeschke, W. 119
 Jenni, E. 120
 Leso, E. 121
 Plumpe, G. 175
 Robinet, A. 122
 Salmona, B. 122
 Scheibe, E. 122
 Scholtz, G. 77
 Stierle, K. 55
 Strube, W. 148
 Tobin, F. J. 123
 Toellner, R. 123
 Verbraeken, R. 124
 Völker, L. 125
 Weimar, K. 125
 Yovel, Y. 126
 Zimmerli, W. 127

Axel Horstmann

DER MYTHOSBEGRIFF VOM FRÜHEN CHRISTENTUM BIS ZUR
GEGENWART

I. Vorbemerkung

Dieser Beitrag ist ursprünglich für das „Historische Wörterbuch der Philosophie“ geschrieben worden, hätte jedoch dessen Rahmen gesprengt und erscheint dort nunmehr in einer gekürzten Fassung. Sein Charakter als Lexikon-Artikel ist für die vorliegende Veröffentlichung nicht verändert worden. Dies gilt auch für die formale Gestaltung der Anmerkungen. Da der Beitrag im Wörterbuch an den Abschnitt: Mythos/Mythologie I (Antike) anschließen sollte, beginnt seine Kapitelzählung mit II.

MYTHOS/MYTHOLOGIE

II. Vom frühen Christentum bis zum 17. Jahrhundert

Das *frühe Christentum* sieht in den antiken Mythen durchweg das konkurrierende System heidnischer Theologie, deren Gehalt an Lehre es folglich auszuschalten sucht. Der Terminus *μῦθος* selbst bietet sich dabei – allerdings auch für den Gegner – als „Kampfbegriff“ an¹: wenn CELSUS biblische Berichte einen *μῦθος* für alte Frauen² oder gar *μῦθοι κενοί*, d. h. leere, nicht einmal allegorisch verwertbare Erzählungen nennt³, so unterscheidet er sich im Sprachgebrauch nicht von den Kirchenvätern, die sich ihrerseits auf das NT

¹ Vgl. G. STÄHLIN, Artikel „μῦθος“, in: Theologisches Wörterbuch zum NT, hg. v. G. Kittel, Bd. 4 (1966) 802.

² Vgl. ORIGENES, *Contra Celsum* 4,36. MPG 11, 1084 b; vgl. Stählin, a. a. O. (1) 795 ff.

³ Vgl. Origenes, a. a. O. (2) 1,20. MPG 11, 696 c; vgl. Stählin, a. a. O. (1) 798.

berufen können, wo das Wort durch den Gegensatz zu ἀλήθεια⁴, λόγος⁵ und damit zur Geschichte gewordenen christlichen Heilsbotschaft⁶ im Sinne des Fingierten, Erlogenen und Widervernünftigen ausreichend diskreditiert worden war⁷. Entsprechend identifiziert ORIGENES ζητῶν ἀλήθειαν mit φεύγων μύθους⁸, konfrontieren IRENAEUS, CLEMENS VON ALEXANDRIA und Origenes den μῦθος dem λόγος⁹, findet sich immer wieder in Verbindung mit diesem Wort (bzw. seiner lateinischen Entsprechung „fabula“) das Prädikat des Altweiberhaften¹⁰, auch des Kindischen¹¹, vor allem aber des Leeren und Dichterisch-Fiktiven¹², das als vorherrschender Bedeutungsaspekt auch durch einschlägige Ableitungen und Komposita bestätigt wird¹³. Als solchermaßen negativ aufgeladener Begriff kann μῦθος außer auf heidnische Göttererzählungen auch auf andere, von der eigenen, für richtig gehaltenen abweichende Lehren – von den Ἰουδαῖοι μῦθοι bis hin zu valentinianischen und anderen Häresien – bezogen werden¹⁴. Unter Rückgriff auf VARRO präzisieren TERTULLIAN und AUGUSTIN den Sprachgebrauch, indem sie dessen Vorstellung vom „triplex genus“ heidnischer Götter übernehmen: „unum esse physicum, quod philosophi retractant, aliud mythicum, quod inter poetas volutetur, tertium gentile, quod populi sibi quique adoptaverunt“ (eines sei das physische, das die Philosophen wieder behandeln, ein anderes das Mythische, das bei den Dichtern in Umlauf ist, das dritte das nationale, das die Völker sich jeweils ausersehen haben)¹⁵. Diese eingegrenzte Wortbedeutung war auch dort vorausgesetzt, wo

⁴ Vgl. Titus-Brief 1,14; 2. Timotheus-Brief 4,4.

⁵ Vgl. 2. Petrus-Brief 1,16. 19.

⁶ Vgl. Apostelgeschichte 2,11; dazu Stählin, a. a. O. (1) 788. 793.

⁷ Vgl. auch 1. Timotheus-Brief 4,7; entsprechend auch der Sprachgebrauch bei Philon, De execrationibus 162.

⁸ Origenes, a. a. O. (2) 8,66. MPG 11, 1617 a.

⁹ IRENAEUS, Contra haereses 1,8,1. MPG 7, 521 ff.; CLEMENS ALEXANDRINUS, Quis dives salvetur 42. MPG 9, 648 b; vgl. auch Origenes, a. a. O. (2) 1. 12. MPG 11, 677 c.

¹⁰ Vgl. auch Origenes, De principiis 2,4,3. MPG 11, 202 bc.

¹¹ Clemens Alexandrinus, Stromata 1, 29. MPG 8, 928 a; vgl. Origenes, a. a. O. (2) 5, 42. MPG 11, 1248 bc; SYNESIOS, De providentia 1, 2. MPG 66, 1213 b.

¹² JUSTINUS, Dialogus cum Tryphone 9. MPG 6, 493 c; vgl. Apologia 2, 12. MPG 6, 464 b; außerdem ebd. 1, 23. MPG 6, 364 b; Clemens Alexandrinus, Protreptikos 2. MPG 8, 69 a; Origenes, a. a. O. (2) 5, 57. MPG 11, 1272 a ff.; ποιηται και μυθολογοι nebeneinander bei Justinus, Apologia 2, 5. MPG 6, 452 c; vgl. ebd. 1, 54. MPG 6, 408 c.

¹³ Vgl. die Belege zu μυθεύω, μυθίζω, μυθόπλασμα, μυθοπλαστία, μυθοποιέω bei G. W. H. Lampe (Ed.), A Patristic Greek Lexicon (Oxford 1968) 887 f.

¹⁴ Vgl. schon Titus-Brief 1, 14; außerdem Irenaeus, a. a. O. (9) 1, 8, 1. MPG 7, 521 b; TERTULLIAN, De praescriptionibus adversus haereticos 7. MPL 2, 20 a; AUGUSTIN, Contra adversarium legis et prophetarum 2, 1. MPL 42, 637; dazu auch Stählin, a. a. O. (1) 789 ff.

¹⁵ Tertullian, Ad nationes 2, 1. MPL 1, 587 b; vgl. außerdem 2, 3. MPL 1, 589 b; 2, 7. MPL 1, 594 f.; 2, 9. MPL 1, 597 ff.; auch 1, 19. MPL 1, 585 b; weiterhin Augustin, De civitate dei 6, 5 u. ö. MPL 41, 180 ff.

Varro nach Auskunft des Grammatikers CENSORINUS bei seiner geschichtlichen Epochengliederung zwischen „tempus adelon“ und „tempus historicon“ ein Zeitalter annahm, „quod, quia multa in eo fabulosa referuntur, mythicon nominatur“¹⁶.

In der theologischen Auseinandersetzung mit den demzufolge nicht immer in Verbindung mit dem Begriff μῦθος behandelten antiken Göttererzählungen steht der Entlarvungsabsicht der Kirchenväter das gesamte Instrumentarium heidnischer Mythendeutung und -kritik zu Gebote: moralisch Anstößiges aufzudecken¹⁷, Widersprüche zu finden¹⁸, Götter in Dichterfiktion zu verflüchtigen¹⁹, auf die gängigen physikalischen Deutungen zu verweisen²⁰ (dem Gegner natürlich das Recht auf Allegorese zu bestreiten, falls der sie zur moralischen Entlastung der Götter nützt²¹) oder euhemeristisch lediglich ‚vergöttlichte‘ Menschen in ihnen zu sehen²² (soweit man sie nicht sogar ganz auf ihre von Menschenhand gefertigten Statuen reduziert, vor denen die Heiden verblendet die Knie beugten²³): all das dient allein dem Nachweis, daß nicht jene Gestalten, sondern nur der über allem Geschaffenen stehende, zum Heile der Menschen geschichtlich handelnde christliche Schöpfergott das Recht auf göttliche Verehrung besitzt²⁴. Wo heidnischen Göttern noch reale Existenz zugebilligt wird, gelten sie nach Ps. 96,5 als böse Dämonen, die im Dienste des Teufels zum Unglauben verführen und die Menschen aus ursprünglichem Monotheismus ins

¹⁶ CENSORINUS, De die natali (ed. J. Cholodniak, 1889) 21, 1; vgl. außerdem THESAURUS LINGVAE LATINAE, Bd. 8 (1936–66), s. v. mythicus, mythus; οἱ μυθικοὶ χρόνοι auch bei DIONYSIOS VON HALIKARNASSOS 1, 2.

¹⁷ Vgl. u. a. TATIAN, Adversus Graecos 21. MPG 6, 853 ab; Clemens Alexandrinus, a. a. O. (12) 2. MPG 8, 97 ff.; FIRMICUS MATERNUS, De errore profanarum religionum 13. MPL 12, 1006 ff. u. ö.; Augustin, a. a. O. (15) 6, 6 f. MPL 41, 182 ff.

¹⁸ Vgl. Clemens Alexandrinus, a. a. O. (12) 2. MPG 8, 100 a ff.

¹⁹ Vgl. u. a. ATHENAGORAS, Legatio pro Christianis 10. MPG 6, 908 b; Clemens Alexandrinus, a. a. O. (12) 2. MPG 8, 96; Tertullian, a. a. O. (15) 2, 7. MPL 1, 594 f.; Augustin, a. a. O. (15) 6, 5 ff. MPL 41, 180 ff. u. ö.

²⁰ Vgl. u. a. ARISTIDES, Apologie 13, 7 (J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten, 1907, 21); Tatian, a. a. O. (17); Tertullian, a. a. O. (15); Augustin, a. a. O. (19); vgl. auch Clemens Alexandrinus, a. a. O. (19).

²¹ Vgl. u. a. ARNOBIUS, Adversus gentes 5, 32 f. MPL 5, 1147 ff.; dazu auch Stählin, a. a. O. (1) 799.

²² Vgl. u. a. Clemens Alexandrinus, a. a. O. (17); LAKTANZ, Epitome divinarum institutionum 6. MPL 6, 1023 ab; ebd. 24. MPL 6, 1031 f.; ISIDOR VON SEVILLA, Etymologiae 8, 11, 1 ff. MPL 82, 314 ff.; vgl. auch GREGOR VON TOURS, Historia ecclesiastica Francorum 2, 29. MPL 71, 224 b.

²³ Justinus, Apologia 1, 9. MPG 6, 340 ab; EPISTULA AD DIOGNETUM 2 (Die apostolischen Väter, hg. v. F. X. Funk/K. Bihlmeyer, Teil 1, 1924, 141 f.); vgl. Clemens Alexandrinus, a. a. O. (12) 4. MPG 8, 133 ff.; dazu auch Jesaia 44, 9 ff.; Apostelgeschichte 7, 40 ff.; Philon, De vita contemplativa 7.

²⁴ Vgl. dazu auch M. Simon, Les dieux antiques dans la pensée chrétienne. Zs. für Religions- u. Geistesgeschichte 6 (1954) 97 ff.

Pantheon heidnischer Irrlehre stoßen²⁵; etwaige Ähnlichkeiten zwischen dieser und der christlichen Religion lassen sich dann auf Nachahmung, Diebstahl und (verfälschende) Antizipation christlicher Glaubenselemente durch den Teufel und die Seinen plausibel zurückführen²⁶. Bis in die Karolingerzeit dient das Dämonisierungsverfahren, das die antiken Götter auf der Seite des Teufels theologisch integriert und der Allmacht des christlichen Gottes unterstellt, dem Kampf der Missionare gegen germanische Glaubensgestalten²⁷.

Positive Einstellung zu den mythischen Erzählungen bleibt Ausnahme: so die Berufung u. a. auf Platons Mythen, die als exoterische Einkleidung esoterischer philosophischer Wahrheit die eigene Zweiteilung der Lehre vorbildlich legitimieren können²⁸, und der Versuch, heidnische Mythen auch zur inhaltlichen Bestätigung und Verdeutlichung christlicher Positionen heranzuziehen²⁹. Die dabei angewandte allegorisierende Interpretation wird dann auch an Bibelstellen erprobt, bei denen wörtliches Verständnis nicht (mehr) angemessen erscheint und die nun ihrerseits als „mythisch“ gelten³⁰. Wo die Göttergeschichten des Heidentums als Erklärungshilfe für biblische Exegese oder sogar als

²⁵ Justinus, a. a. O. (23) 2, 5 ff. MPG 6, 452 ff.; vgl. bes. 1, 54. MPG 6, 408 f.; Clemens Alexandrinus, a. a. O. (12) 2. MPG 8, 121 ff.; ebd. 3. MPG 8, 124 ff.; Origenes, a. a. O. (2) 4, 29. MPG 11, 1069 b; Augustin, a. a. O. (15) 6, 8, 2. MPL 41, 187; MARTIN VON BRACARA, *De correctione rusticorum* (ed. C. P. Caspari, Christiania 1883), cap. 6 ff.; vgl. FABIVS PLACIADIS FULGENTIUS, *Mitologiae* (ed. R. Helm, 1898, ND 1970) 3, 5; vgl. dazu außerdem 5. Mose 32, 17; 1. Korinther-Brief 8, 4 ff.; Philon, a. a. O. (23); Hinweise auf den Urmonotheismus bei Laktanz, a. a. O. (22) 25. MPL 6, 1032 ab; vgl. Clemens Alexandrinus, a. a. O. (12) 2. MPG 8, 93 ff.

²⁶ Vgl. Justinus, a. a. O. (23) 1, 54. MPG 6, 408 f.; Tertullian, *Ad uxorem* 1, 7. MPL 1, 1286 f.; *De exhortatione castitatis* 13. MPL 2, 928 f.; *De ieiuniis* 16. MPL 2, 977, u. ö.

²⁷ Vgl. H. Achterberg, *Interpretatio Christiana. Verkleidete Glaubensgestalten der Germanen auf deutschem Boden*. Diss. Greifswald (1930) bes. 4 ff., 14 ff., 82 ff., 170 ff.; außerdem F. von Bezold, *Das Fortleben der antiken Götter im mittelalterlichen Humanismus* (1922, ND 1962) 7.

²⁸ Clemens Alexandrinus, a. a. O. (11) 5, 9. MPG 9, 89 ff., u. ö.; vgl. Origenes, a. a. O. (2) 1, 7. MPG 11, 668 f.; 4, 39. MPG 11, 1089 ff.

²⁹ Justinus, a. a. O. (23) 1, 20 ff. MPG 6, 357 ff.; Clemens Alexandrinus, a. a. O. (12) 12. MPG 8, 237 ff.; dazu H. Rahner, *Griechische Mythen in christlicher Deutung* (1966) 14. 281 ff.; R. Herzog, *Metapher – Exegese – Mythos*, in: *Terror und Spiel (Poetik und Hermeneutik, Bd. 4, 1971) 157 ff.*; vgl. außerdem Origenes, a. a. O. (2) 4, 39. MPG 11, 1089 ff.; zu den die Rezeption heidnischer Wissenschaft rechtfertigenden Gleichnissen E. Norden, *Die antike Kunstprosa, Bd. 2 (1958) 675 ff.*; Bezold, a. a. O. (27) 3 f.

³⁰ Vgl. Origenes, a. a. O. (2) 5, 42. MPG 11, 1245 ff.; 2, 4. MPG 11, 800 ff.; zur Ablehnung wörtlichen Verständnisses vgl. bes. Origenes, a. a. O. (10) 4, 3, 1 ff. (= 4, 16 ff.). MPG 11, 376 ff.; GREGOR VON NYSSA, *Commentarius in canticum canticorum, prooemium*. MPG 44, 761 c; dazu und zur Deutung des AT vom NT aus J. Daniélou, *La démythisation dans l'école d'Alexandrie*, in: *Il problema della demitizzazione* (Padova 1961) 45 ff.; vgl. auch Stählin, a. a. O. (1) 797 f.; zu den Ursprüngen des mittelalterlichen Gedankens vom vierfachen Schriftsinn im patristischen Bereich bes. H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Bd. 1/1 (Paris 1959) 171 ff.

Bildungsgut offiziell zugelassen werden, signalisiert diese Liberalität das Ende des theologischen Kampfes und den Triumph des Christentums³¹.

Als solches Bildungsgut, das dem Klosterschüler das Verständnis antiker Autoren erleichtert, bei der Schriftauslegung genutzt werden kann und Geistlichen wie Dichtern Redeschmuck bereitstellt, überleben die Mythen im *Mittelalter*³². Mythische Frivolitäten, die der kirchlichen Kritik an der Rezeption antiker Texte zusätzliche Argumente liefern, werden allegorisch entschärft³³. Zu neuem Wissen auch auf dem Felde der Mythologie und zur bewußten Differenzierung der Auslegungsverfahren führt die karolingische Renaissance³⁴, deren Vorliebe für allegorische Deutung eine Suche nach geheimnisvollen Anspielungen einleitet, von der auch die Bibel nicht verschont bleibt³⁵. Als man dann im 12. Jahrhundert im Zuge der Beschäftigung mit griechischer Philosophie auch deren Lehren in die Mythen hineinliest³⁶, erklärt JOHANNES VON SALISBURY die Tatsache, daß die antiken Dichter ihre Gedanken verhüllten, mit dem gesetzlichen Verbot, die heiligen Geheimnisse zu veröffentlichen, und der Erkenntnis, daß das Verborgene besonders anzieht³⁷. Neben dem Schulautor Vergil, dessen Aeneis-Erzählung im Anschluß an FULGENTIUS als Darstellung des menschlichen Lebens betrachtet wird³⁸, legt man auch Ovid allegorisch aus, übersteigt dabei zuweilen bewußt die vermutete Intention des Autors und entdeckt in dieser ‚heidnischen Bibel‘ – gegen kirchliche Bedenken – mehrfachen Schriftsinn und sogar Christliches³⁹. Gegenüber der allegorischen

³¹ Vgl. Bezold, a. a. O. (27) 2 ff., 12 ff.; H. Blumenberg, *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos*, in: *Terror und Spiel* (s. Anm. 29) 65 f.; zur frühchristlichen Mythendeutung insgesamt auch J. Pépin, *Mythe et allégorie* (Paris 1958) 245 ff.

³² Vgl. O. Gruppe, *Geschichte der klassischen Mythologie und Religionsgeschichte während des Mittelalters im Abendland und während der Neuzeit* (1921, ND 1965) 3 f., 8 ff.; Bezold, a. a. O. (27) 12 ff.

³³ Vgl. Gruppe, a. a. O. (32) 3; Kritik an der Rezeption heidnischer Wissenschaft u. a. bei PETRUS DAMIANI, *De sancta simplicitate* 1 ff. MPL 145, 695 ff.; dazu auch Bezold, a. a. O. (27) 17 ff.; J. Dolch, *Lehrplan des Abendlandes (1971) 112 ff.*; außerdem Anm. 35 u. 39.

³⁴ Vgl. Gruppe, a. a. O. (32) 8 ff.; zum Aufkommen neuer Lehrbücher, bes. zu den drei „*Mythographi Vaticani*“ ebd. 9 f., 12 ff.; deren Text hg. v. G. H. Bode, *Scriptores rerum mythicarum latini tres Romae nuper reperti*, 2 Bde. (1834, ND in einem Bd. 1968).

³⁵ Vgl. Gruppe, a. a. O. (32) 10 ff.; zur „entschärfenden“ allegorischen Vergil- und Ovidauslegung in karolingischer Zeit vgl. THEODULF, *Carmina* 4, 1. MPL 105, 331 d.

³⁶ Vgl. BERNHARD SILVESTER, *De mundi universitate* (hg. v. C. S. Barach/J. Wrobel, 1876, ND 1964); dazu Gruppe, a. a. O. (32) 14 f.; Bezold, a. a. O. (27) 78 f.

³⁷ JOHANNES VON SALISBURY, *Entheticus de dogmate philosophorum* 185 ff. MPL 199, 969 bc.

³⁸ Vgl. Fabius Planciades Fulgentius, *Expositio Virgilianae continentiae secundum philosophos moralis* (ed. R. Helm, 1898, ND 1970); Johannes von Salisbury, *Polycraticus* 8, 24. MPL 199, 816 ff.; zum Vergil-Kommentar des Bernhard Silvester vgl.: *Ouvrages inédits d'Abélard* (ed. V. Cousin, Paris 1836) 639 ff.; Gruppe, a. a. O. (32) 15 f., mit Hinweis auf M. Demimuid, *De Bernardo Carnotensi grammatico professore et interprete Virgilii* (Paris 1873) 16 ff.

³⁹ Vgl. u. a. die Hinweise bei Gruppe, a. a. O. (32) 17 ff., auf die möglicherweise aus dem

Mytheninterpretation, zu deren Vertretern auch DANTE und BOCCACCIO gehören⁴⁰, behauptet sich Euhemerismus vor allem bei den Historikern, z. B. bei GOTTFRIED VON VITERBO, der die antiken Götter zu menschlichen Ahnen des gefeierten Königshauses erklärt und ihnen als Staatengründern und Kulturträgern einen ehrenvollen Platz in der Geschichte zuweist⁴¹, sowie in den Werken von SAXO GRAMMATICUS⁴² und SNORRI STURLUSON, der den Bogen von den Gestalten griechischer Mythologie bis zu den Helden nordischer Sage spannt⁴³.

Das starke Interesse des 15. Jahrhunderts an antiken Mythen, die von den Humanisten unter dem Begriff „mythologia“ als ein Ganzes poetisch-theologisch gewürdigt werden⁴⁴, bleibt für deren Deutung ohne epochale Folgen⁴⁵. Euhemeristische Interpretationen behalten ihren Platz neben allego-

13. Jahrhundert stammenden „Integumenta super Ovidii metamorphoses“, auf den „Ovide moralisé“, in: Les oeuvres de PHILIPPE DE VITRY (Reims 1850), und auf die Ovidallegorien des PETRUS BERCHORIUS; vgl. dazu Petrus Berchorius, Reductorium morale, liber XV: Ovidius moralizatus, cap. 1: De formis figurisque deorum (Utrecht 1966); cap. 2 hg. v. M. S. van der Bijl, in: Vivarium 9 (1971) 25 ff.; dazu J. Engels, L'édition critique de l'Ovidius moralizatus de Bersuire, in: Vivarium 9 (1971) 19 ff.; vgl. die Unterscheidung von „litteraliter“, „moraliter“, „historialiter“ und „spiritualiter“ im Prologus der „Metamorphosis Ovidiana moraliter a Magistro Thoma Walleys Anglico . . . explanata“ (Paris 1511); zum Gedanken des vierfachen Schriftsinns im MA grundlegend H. de Lubac, a. a. O. (30), 4 Teile (Paris 1959–64); zur Oviddeutung im MA auch Bezold, a. a. O. (27) 56 f., 88.

⁴⁰ Vgl. die Anwendung des vierfachen Schriftsinnes auf die Poesie und den Hinweis auf die allegorische Mytheninterpretation bei DANTE ALIGHIERI, Il convivio 2, 1, 2 ff. (Opere di Dante, ed. M. Barbi, Bd. 4, Firenze 1934, 96 ff.); dazu auch Gruppe, a. a. O. (32) 21 f.; Herzog, a. a. O. (29) 157 ff.; außerdem den „Dante et les mythes“ betitelten Bd. 11 der „Revue des études italiennes“ (1965); G. BOCCACCIO, Genealogie deorum gentium libri (ed. V. Romano, 2 Bde., Bari 1951).

⁴¹ Vgl. bes. GOTTFRIED VON VITERBO, Speculum regum 1, 7 f. MGH, Scriptores, Bd. 22 (1872, ND 1963) 37 ff.; vgl. auch Pantheon, particula 32, 9. MGH 22, 300 ff.; Euhemerismus auch bei OTTO VON FREISING, Chronica sive historia de duabus civitatibus (ed. A. Hofmeister, 21912); vgl. ebd. 1, 11 (S. 49) zur Vergöttlichung Ios; dazu und zu weiteren Autoren Bezold, a. a. O. (27) 20 ff.

⁴² SAXO GRAMMATICUS, Dänische Geschichte, übers. v. P. Herrmann (1901) 245 f.

⁴³ EDDA SNORRA STURLUSONAR, Praefatio (= Bd. 1, 1848, ND 1966, 2 ff.); zur Rolle der Mythologie in der mittelalterlichen Dichtung vgl. auch L. Denecke, Ritterdichter und Heidengötter. 1150–1220 (1930), bes. 179 ff.

⁴⁴ Vgl. H. R. Jauss, in: Terror und Spiel (s. Anm. 29) 645 f., mit Hinweis auf E. Garin, Medioevo e rinascimento (Bari 1954, 21961) 66 ff.: „Le favole antiche“; vgl. außerdem J. Seznec, La survivance des dieux antiques. Essai sur le rôle de la tradition mythologique dans l'humanisme et dans l'art de la Renaissance (London 1940).

⁴⁵ Vgl. dazu und bes. zu den allegorischen Aeneis-Deutungen durch FRANCESCO FILELFO und CRISTOFORO LANDINO Gruppe, a. a. O. (32) 26 ff.; eine Unterteilung der „fabularum allegoriae“ in physische, ethische und theologische bei LUDOVICUS CAELIUS RHODIGINUS, Lectionum antiquarum libri XXX (1550 u. ö., hier 1666) Sp. 971 ff.; vgl. außerdem A. Frey-Sallmann, Aus dem Nachleben antiker Göttergestalten. Die antiken Gottheiten in der Bildbeschreibung des Mittelalters und der italienischen Frührenaissance (1931); zu PETRARCA: E. Leube, Petrarca und die alten Götter. Zum Bild der antiken Mythologie in der „Africa“ und im übrigen lateinischen Werk des Dichters. Romanistisches Jahrbuch 11 (1960) 89 ff.

rischen und verbinden sich bei JOANNES ANNIUS VITERBENSIS mit dem Bemühen, auf der Basis entsprechender Etymologien Personen griechischer Mythen biblischen gleichzusetzen⁴⁶. Versuche, nach patristischer Art heidnische Religionen als Entstellung der im Paradies geoffenbarten Urreligion zu begreifen, finden sich im 16. Jahrhundert bei AUGUSTINUS STEUCHUS EUGUBINUS⁴⁷ und JOANNES GOROPHIUS BECANUS, für den die Vermittlung und Entstellung göttlicher Wahrheit nicht mehr nur Dämonenwerk, sondern auch ein konkret-historischer Übertragungsvorgang ist. Identifikation von heidnischen Göttern mit Bibelgestalten gehört ebenfalls zu seinen Themen⁴⁸. Sein wohl zeitgemäßer Hang zu paradoxen Phantasien brachte ihn andernorts auf die später von CH. A. LOBECK ironisch gegen F. CREUZER erinnerte These, „in Graecorum fabulis et religionibus non Theosophiam Indicam, non Philosophiam Hermeticam, non Physicam, non Metaphysicam contineri, sed, mirum dictu, artem coquinariam“ (Kochkunst), aus dem zivilisierten Indien den barbarischen Griechen als kulturelle Entwicklungshilfe nahegebracht⁴⁹. Sicherlich ernster gemeint ist demgegenüber die nun ihrerseits auf den Symbolismus des 19. Jahrhunderts vorausweisende Überzeugung des NATALIS COMES, die heidnischen „fabulae“ enthielten „philosophiae dogmata“, ethisches und physikalisches Wissen, geheimnisvolle, einem unwissenden Volk weise verhüllte Gedanken über das Wesen der Gottheit, von den Griechen aus Ägypten übernommen⁵⁰. Daß sich „occulta et mysteria Religionis, Politicae, et Philosophiae“ unter der Hülle von „fabulae et parabola“ verbergen, schließt auch F. BACON nicht aus⁵¹, der die stoische wie auch die zeitweilig beliebte alchemistische Mytheninterpretation kritisiert und seinerseits die Mythenfiguren gegenüber der Tradition allegorisch ‚umfunktioniert‘⁵². An sein Bild: „(Istae

⁴⁶ IOANNES ANNIUS VITERBENSIS, Antiquitatum variarum volumina XVII (hier: Paris 1515); vgl. dazu Gruppe, a. a. O. (32) 29 f.

⁴⁷ Vgl. bes. AUGUSTINUS STEUCHUS EUGUBINUS, De perenni philosophia libri X (Lugduni 1540; ND New York–London 1972) 1 ff.

⁴⁸ IOANNES GOROPHIUS BECANUS, Origines Antwerpianae (Antwerpen 1569); Opera hactenus in lucem non edita (Antwerpen 1580); vgl. Gruppe, a. a. O. (32) 37 f.

⁴⁹ Vgl. Thaumatoscopion symbolicum sive Mythologiae omnifariae elucidatio verissima, auctore Goropio Becano, Archiatro. Handschrift aus dem Kloster Tragheim, mitget. bei Ch. A. LOBECK, Aglaophamus (1829, ND 1961), Bd. 2, 1051 ff.; dazu auch G. Plumpe, Gastronomica sublimior. Archiv für Begriffsgeschichte 17 (1973) 232 ff.

⁵⁰ NATALIS COMES, Mythologiae, sive explicationum fabularum libri X, in quibus omnia prope naturalis et moralis philosophiae dogmata sub antiquorum fabulis contenta fuisse demonstratur (Venetiis 1568); vgl. dazu Gruppe, a. a. O. (32) 34 f.; J. de Vries, Forschungsgeschichte der Mythologie (1961) 67 ff.

⁵¹ F. BACON, De dignitate et augmentis scientiarum 2, 13. The Works of Francis Bacon, Bd. 1 (London 1858, ND 1963) 517 ff., bes. 520; vgl. De sapientia veterum, praefatio. Ebd. Bd. 6 (1861, ND 1963) 625 ff.

⁵² Vgl. Bacon, De sapientia veterum, a. a. O. (51), bes. 646 ff., 667 f., 677 ff.; zur ‚umfunktio-

fabulae) videntur esse instar tenuis cujusdam aerae, quae ex traditionibus nationum magis antiquarum in Graecorum fistulas inciderunt" (Diese Fabeln scheinen wie ein zarter Lufthauch zu sein, aus den Überlieferungen weit älterer Völker in die Hirtenflöten der Griechen geraten)⁵³, erinnert später J. G. HAMANN⁵⁴.

Neben dem Bedürfnis nach Reallexika des klassischen Altertums, das seit der 1. Hälfte des 16. Jahrhunderts einen allmählichen Fortschritt über Boccaccios „Genealogiae“ hinaus einleitet⁵⁵, wirkt sich auch das durch die Reformation geweckte Interesse am Urtext des AT auf mythologischem Gebiet aus: durch die Annahme des Hebräischen als Ursprache gewinnt die bereits im 15. Jahrhundert betriebene Deutung von Namen besonders des griechischen Mythos aus dem Hebräischen eine vermeintlich feste Basis⁵⁶. ‚Vergleichende Sprachforschung‘ dieser Art führt im Anschluß an G. POSTEL und C. GESNER zu einer ‚vergleichenden Mythenforschung‘⁵⁷, die im Dienste einer Erweiterung der Geschichtskennntnis Beweise für vermutete Sprach- und Völkerzusammenhänge erbringen soll⁵⁸. Das Wort „Mythos“ selbst erscheint in deutschsprachigem Kontext schon in der 1. Hälfte des 16. Jahrhunderts; im „Dictionarium Germanicolatinum“ des P. DASYPODIUS heißt es: „erdichte Märe. Mythos. lati. fabula . . .“⁵⁹.

Biblische Tradition und griechische Mythen zu vergleichen, setzt sich im 17. Jahrhundert durch, und wo philologisches Interesse das theologische überwiegt, werden Identitäten nicht mehr nur der Nachahmung des Teufels,

nierenden' Interpretation Bacons vgl. K. Heinrich, Parmenides und Jona (1966) 29 ff.; alchemistische Mythendeutung dann u. a. auch bei J. TOLLIIUS, Fortuita. In quibus, praeter critica nonnulla, tota fabularis historia Graeca, Phoenicia, Aegyptiaca, ad Chemiam pertinere asseritur (Amsterdam 1687).

⁵³ Bacon, De dignitate et augmentis scientiarum, a. a. O. (51) 521.

⁵⁴ J. G. HAMANN, Kreuzzüge des Philologen. Sämtliche Werke, hg. v. J. Nadler, Bd. 2 (1950) 204; zu Bacons Mythosauffassung vgl. auch Ch. W. Lemmi, The classic deities in Bacon (Baltimore 1933), sowie B. C. Garner, Francis Bacon, Natalis Comes and the mythological tradition. Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 33 (1970) 264 ff.

⁵⁵ Vgl. u. a. H. TORRENTINUS, Elucidarius carminum et historiarum (Daventriae 1503); G. PICTORIUS, Theologia mythologica (1532); Apotheoseos tam exterarum gentium quam Romanorum deorum libri tres (1558); L. G. GYRALDUS, De deis gentium varia et multiplex historia (1548); zu weiteren Werken Gruppe, a. a. O. (32) 31 ff., 38 ff.

⁵⁶ Vgl. Gruppe, a. a. O. (32) 42 ff.

⁵⁷ Vgl. ebd. (56) 44.

⁵⁸ G. POSTEL, De Originibus seu de Hebraicae linguae & gentis antiquitate, deque variarum linguarum affinitate, Liber (Paris 1538); C. GESNER, Mithridates. De differentiis linguarum tum veterum tum quae hodie apud diversas nationes in toto orbe terrarum in usu sunt, . . . observationes (1555, ND 1974); dazu Gruppe, a. a. O. (32) 42 ff.

⁵⁹ P. DASYPODIUS, Dictionarium Latinogermanicum et vice versa Germanicolatinum (1537, hier 4. Aufl.) s. v. „Märe“; vgl. W. Betz, Zur Wortgeschichte von „Mythos“, in: Deutsche Sprache: Geschichte und Gegenwart. Festschrift für Friedrich Maurer zum 80. Geburtstag (1978) 21 ff.

sondern hauptsächlich historischer Übertragung von Israel nach Griechenland zugeschrieben. Zu unmittelbaren Mythenlieferanten für Griechenland ernennen D. HEINSIUS u. a. die Phönizier⁶⁰. Völlig eklektizistisch verfährt G. I. VOSSIUS; euhemeristische Identifikation ägyptischer und griechischer Götter mit biblischen Personen, Allegorese, Uroffenbarungs- und Dämonenthese, Übertragungstheorie, Varros dreifache (mythisch-fabelhafte, physische und politische) Theologie, all das steht ihm zu Gebote und wird weitschweifig und ohne besondere Rücksicht auf Kompatibilität ausgebreitet⁶¹. Innerhalb desselben Horizonts bewegen sich auch S. BOCHART, der Mythen u. a. aus mißverständlichen, mehrdeutigen Wörtern entsprungen denkt und etymologisch entschlüsseln will⁶², P. D. HUETIUS und andere⁶³.

Bereits bei H. GROTIUS, A. KIRCHER und J. H. URSINUS werden auch zeitgenössische Formen nichtchristlicher Religion zum Vergleich herangezogen⁶⁴: während Kircher, der die heidnische Urreligion in der ägyptischen sieht und in seine neuplatonisch inspirierte symbolische Mythendeutung die Hieroglyphen einbezieht⁶⁵, das amerikanische Heidentum dem aus der alten Welt vertriebenen Teufel persönlich anlastet, erklärt Ursinus die Verwandtschaft peruanischer und antiker Kulte mit der Übertragungstheorie⁶⁶.

Schon als Vorläufer der Aufklärung kann E. LORD HERBERT OF CHERBURY gelten, wenn er in den Irrtümern heidnischer Religion die Wahrheit allgemeiner, natürlicher Gotteserkenntnis entdeckt (wie in Deutschland etwas später auch T. PFANNER) und deren Depravation den Priestern zur Last legt⁶⁷.

⁶⁰ Vgl. D. HEINSIUS, Aristarchus sacer (Lugduni Batavorum 1627; 21639) cap. 1; dazu Gruppe a. a. O. (32) 45 ff.

⁶¹ G. I. VOSSIUS, De theologia gentili, et physiologia Christiana; sive de origine ac progressu idololatriae (Amsterdam 1641); dazu Gruppe, a. a. O. (32) 47 ff.; de Vries, a. a. O. (50) 70 ff.

⁶² Vgl. S. BOCHART, Geographiae sacrae pars prior et altera (Cadomi 1646/51); vgl. Opera omnia (Lugduni Batavorum – Trajecti ad Rhenum 1692); dazu Gruppe, a. a. O. (32) 50.

⁶³ P. D. HUETIUS, Demonstratio evangelica (Paris 1679); dazu Gruppe, a. a. O. (32) 52 f., 55 ff.

⁶⁴ Vgl. H. GROTIUS, De veritate religionis Christianae (Ed. novissima 1639) 4, 3. Opera Omnia Theologica, Bd. 3 (Amsterdam 1679, ND 1972) 64; A. KIRCHER, Oedipus Aegyptiacus, 3 Bde., (Rom 1652–54); J. H. URSINUS, Sacrorum et philologicorum miscellaneorum libri VI (1666) bes. 88 ff.; dazu Gruppe, a. a. O. (32) 50 ff., 55 ff.

⁶⁵ Vgl. Kircher, a. a. O. (64), Bd. 1, 417 ff.; Bd. 2, Teil 1, 124 ff.; Teil 2, 498 ff.

⁶⁶ Vgl. Ursinus, a. a. O. (64).

⁶⁷ EDWARD LORD HERBERT OF CHERBURY, De religione gentilium errorumque apud eos causis (Amsterdam 1663, ND 1967); vgl. T. PFANNER, Systema Theologiae gentilis purioris (1679); dazu und zu weiteren Autoren dieser Epoche vgl. Gruppe, a. a. O. (32) 45 ff., bes. 54 ff.

III. Die Aufklärung

Der auch im 18. Jahrhundert noch verbreiteten Auffassung der Mythen als entstellter biblischer Überlieferung¹ steht auf seiten der aufklärerischen Kritiker positiver Religion die ‚Betrugstheorie‘ als beliebte Deutungshilfe gegenüber: Mythen, an denen sich ja auch vom Standpunkt der ‚natürlichen Religion‘ des Deismus kaum anderes als Abstrusität und Unvernunft entdecken läßt, erscheinen besonders gut verständlich, soweit man sie als Werk habgieriger und machthungriger Priester interpretieren kann, die aus der Täuschung einer wahrheitsfernen, von Unwissenheit und Furcht geplagten Menschheit Kapital schlagen. Derartige Mythenentlarvung, auf die auch A. BANIER und N. FRÉRET zurückgreifen, findet namentlich bei D'HOLBACH Anwendung².

Die durch Entdeckungs- und Missionsreisen ständig zunehmende Kenntnis primitiver zeitgenössischer Religionsformen bereitet jedoch eine grundsätzliche Revision des traditionellen Mythenbegriffs vor, indem sie den Horizont für Vergleiche (wie man sie ja schon im 17. Jahrhundert anstellte) beträchtlich erweitert³. Einer der ersten, die die Ethnographie in größerem Umfang zur Erklärung antiker Religion heranzuziehen suchen, ist J. F. LAFITAU, der die Ähnlichkeiten indianischer und antik-klassischer Riten und Vorstellungen auf eine Auswanderung griechischer Ureinwohner nach Amerika zurückführt. Seine Annahme, ihre Religion selbst gründe in göttlicher Uroffenbarung, deren symbolhafte Sprache man später nicht mehr verstand und dann mißdeutete⁴, kann zu dieser Zeit jedoch insofern für bereits überholt gelten, als A. VAN DALES Kritik an der Wahrhaftigkeit der heidnischen Orakel auch dem Glauben an den wahren, lediglich verhüllten Kern antiker Mythen die stärkste Stütze entzogen hatte⁵, ohne indes damit die allegorisch-symbolischen Deutungen zu beseitigen, die – z. T. allerdings so modifiziert, daß nun auch geschichtliche, z. B. kulturhistorische Ereignisse in der Verkleidung entdeckt werden – bei Autoren wie H. VON DER HARDT, N. S. BERGIER, A. COURT DE GÉBELIN, J. BRYANT und CH. F. DUPUIS fortbestehen⁶.

¹ Vgl. Gruppe, a. a. O. (II 32) 58 ff.

² Vgl. A. BANIER, *La mythologie et les fables expliquées par l'histoire*, Bd. 1 (Paris 1738) 42; vgl. Anm. 12; zum Mythologieverständnis von N. FRÉRET vgl. auch: *Réflexions générales sur la nature de la religion des Grecs, et sur l'idée qu'on doit se former de leur mythologie*. *Histoire de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres* 23 (1756) 17 ff.; vgl. außerdem Anm. 23; P. Th. D'HOLBACH, *System der Natur* (1770, dt. 1960) 295 ff.; vgl. ebd. 437 f.; zur ‚Betrugstheorie‘ vgl. auch: Artikel ‚Prêtres‘, in: *ENCYCLOPÉDIE*, hg. v. DIDEROT/D'ALEMBERT, Bd. 27 (1780) 345 ff.

³ Vgl. de Vries, a. a. O. (II 50) 83 f.

⁴ J. F. LAFITAU, *Moeurs des sauvages américains, comparées aux moeurs des premiers temps*, 4 Bde. (Paris 1724), hier Bd. 1.

⁵ A. VAN DALE, *De oraculis ethnicorum dissertationes duae* (Amsterdam 1683).

⁶ Vgl. u. a. H. VON DER HARDT, *Aenigmata prisca orbis* (1723); N. S. BERGIER, *L'origine des*

In Frankreich zeigt die ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS ET BELLES LETTRES besonderes Interesse an Religionsgeschichte und Mythologie⁷. Und FONTENELLE, der van Dales Gedanken durch Publikation einer umgearbeiteten französischen Fassung auch in diesen Kreisen weiter verbreitet⁸, sieht nun anders als Lafitau in den „fables“ nichts als „l'histoire des erreurs de l'esprit humain“⁹. Aus der „conformité étonnante entre les fables des Américains et celles des Grecs“ schließt er, „que les Grecs furent pendant un temps des sauvages aussi-bien que les Américains“¹⁰, und reduziert die Differenzen zwischen den einzelnen, von der Veranlagung her als grundsätzlich gleichartig erachteten Völkern auf solche des jeweils erreichten, allein von der Länge der Entwicklungszeit abhängigen intellektuellen Niveaus¹¹. Entschieden euhemeristisch sucht A. BANIER in seiner von ihm als umfassende Lehre von Göttern gemeinten „Mythologie“ unter der „Hülle der Fabel“ (Fabel = *μῦθος*) als deren „Wahrheit“ die versteckte historische Tatsache¹²; physikalische Allegorien habe man erst später mit diesen Mythen verbunden¹³.

In Deutschland, wo M. D. OMEIS bereits 1704 als Anhang zu seinem Werk „Gründliche Anleitung zur teutschen accuraten Reim- und Dichtkunst“ eine „Teutsche Mythologie, darinnen die Poetische Fabeln klärlich erzehlet, und deren Theologisch-Sittlich-Natürlich- und Historische Bedeutungen überall angefüget werden“, veröffentlicht hatte¹⁴, wird Baniers Werk vor allem durch

dieux du paganisme; et le sens des fables découvert par une explication suivie des poésies d'Hésiode, 2 Bde. (Paris 1774, zuerst 2 Bde. 1767; dt. 2 Bde. 1788); A. COURT DE GÉBELIN, *Monde primitif, analysé et comparé avec le monde moderne*, Bd. 1 (Paris 1773); J. BRYANT, *A new system, or, an analysis of ancient mythology*, 3 Bde. (London 1774–76); Ch. F. DUPUIS, *Origine de tous les cultes, ou religion universelle*, 7 Bde. (Paris 1795); *Abrégé de l'origine de tous les cultes* (Paris 1796, nouvelle édition Paris 1821); dt. „Ursprung der Gottesverehrung“, hg. v. F. Streißler (1910).

⁷ Vgl. Gruppe, a. a. O. (II 32) 64 ff.

⁸ B. LE BOVIER DE FONTENELLE, *Histoire des oracles* (1687). *Oeuvres complètes*, ed. par G.-B. Depping, Bd. 2 (Paris 1818, ND Genève 1968) 85 ff.

⁹ Fontenelle, *De l'origine des fables*. Ebd. (8) 388 ff., hier 398.

¹⁰ Ebd. (9) 395.

¹¹ Vgl. ebd. (10) sowie 398; vgl. zu Fontenelle auch G. Cantelli, *Mito e storia in J. Leclerc, Tournemine e Fontenelle*. *Rivista Critica di Storia della Filosofia* 27 (1972) 269 ff., 385 ff., hier bes. 391 ff.

¹² A. BANIER, *Explication historique des fables*, 2 Bde. (Paris 1711); 2. Aufl. in 3 Bden (Paris 1715); dann unter dem Titel „La mythologie et les fables expliquées par l'histoire“, 3 Bde. (Paris 1738–40); hier zitiert nach der dt. Ausgabe: *Erläuterung der Götterlehre und Fabeln aus der Geschichte*, übers. v. J. Adolf Schlegel u. a., 5 Bde. (1754–66), hier Bd. 1, Vorrede des Verfassers Geschichte, 67 f.; vgl. ebd. 1. Buch 68 ff.; die Gleichsetzung „Mythos, ... idem quod ‚Fabula‘, vel ‚Narratio‘; eine Fabel“ im dt. Sprachbereich bei A. F. KIRSCHUS, *Abundantissimum Cornu Copiae Linguae Latinae et Germanicae selectum*, Bd. 1/2 (Editio novissima 1796, ND Graz 1970) Sp. 1846; vgl. Betz, a. a. O. (II 59) 22.

¹³ Banier, a. a. O. (12) 1. Buch 54 ff.

¹⁴ M. D. OMEIS, *Gründliche Anleitung* ... (1704).

die von Johann Adolf SCHLEGEL, dem Vater der Brüder F. und A. W. SCHLEGEL, begonnene Übersetzung bekannt¹⁵. LESSING heißt das Erscheinen des ersten Bandes der deutschen Ausgabe ausdrücklich willkommen, und dies vor allem deshalb, weil ihm „die Erlernung der Mythologie ... auch noch jetzt unentbehrlich“ scheint. Zwar brauche man sie nicht mehr „nach dem Exempel der erstern Kirchenväter deswegen zu studiren, um ernstliche Wiederlegungen des heidnischen Aberglaubens daraus herzuholen. Desto fester aber hat sie sich unter den schönen Künsten und Wissenschaften gesetzt, welche kein geringes Hilfsmittel entbehren würden, wenn die Götterlehre und Fabel ungebaut liegen blieben“, ganz zu schweigen von ihrer Bedeutung für die „Historie“ und „ohne der Sittenlehre, der Naturkunde und der reinen Gottesgelahrtheit zu gedenken“¹⁶. Lessing hat damit durchaus Ansichten seiner Zeit wiedergegeben; denn als solchermaßen für Künstler, Gelehrte und alle Gebildeten nützlich, lexikalisch inventarisierbares Wissen erscheint die Mythologie schon bei B. HEDERICH, dort verstanden als „eine Art der Historie . . ., welche von den Göttern, Göttinnen, Helden und andern in den μῦθοις, oder Fabeln der ehemaligen Aegypter, Griechen und Römer bekannten Personen, wie auch den dahin gehörigen Thieren, Oertern, Flüssen und dergleichen Dingen handelt“, zwar nicht wahr, doch historisch, physisch oder moralisch auslegbar, keinesfalls aber übergroßen Aufhebens wert¹⁷. Diese Überzeugung spricht sich auch in ZEDLERS UNIVERSAL-LEXICON aus, das „Mythologie“ als „eine Nachricht von den Fabeln, welche bey den Heyden denjenigen Zeiten angedichtet worden, die von Anfang der Welt bis auf den Anfang der Griechischen Olympiadum verlauffen“, definiert, in ihr ein Mittel „vornehmlich zum Erkenntniß der Heydnischen Abgötterey“ sieht und ihren Nutzen sonst ganz in Formulierungen von Hederichs „Vorbericht“ zum „Mythologischen Lexicon“ bestimmt¹⁸! Und nicht viel anders ist schließlich auch die Einschätzung der „mythologie“ in der ENCYCLOPÉDIE, welche darunter die „histoire fabuleuse des dieux, des demidieux, & des héros de l'antiquité“, aber auch „tout ce qui a quelque rapport

¹⁵ Vgl. Anm. 12.

¹⁶ G. E. LESSING, Sämtliche Schriften, hg. v. K. Lachmann/F. Muncker, Bd. 5 (31890) 409 f.; vgl. 157 f.

¹⁷ B. HEDERICH, Gründliches mythologisches Lexicon (1724), neu hg. v. J. J. Schwaben (1770, ND 1967), Vorbericht des 1. Verfassers, S. XI ff.; unter den älteren Lehrbüchern vgl. bes. F. POMEY, Pantheon mythicum (Lugduni 1659).

¹⁸ J. H. ZEDLER, Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste, 64 Bde., 4 Suppl.-Bde., 1732 ff., hier Bd. 22 (1739, ND 1961), Sp. 1761 ff.; dort (Sp. 1765) aber auch die Kritik an der übertriebenen literarischen Verwendung von mythologischen Anspielungen und die Erwähnung von J. H. REMCKER, De mythologiae deorum gentilium abusu in poesi Christiana (1709); vgl. außerdem ebd. (Sp. 1761 u. 1765) die Hinweise auf die Stichworte „Mythologische Methode“, „Mythologische Philosophie“.

à la religion payenne“ faßt: „La Mythologie, envisagée de cette maniere, constitue la branche la plus grande de l'étude des Belles-Lettres“¹⁹.

Während die Encyclopédie in Deutungsfragen auch noch auf Banier verweist²⁰, sind dessen Ansichten von der Akademie unter dem Einfluß N. FRÉRETS bereits verworfen worden²¹. Soweit Fréret selbst bei seinem Versuch, die Religion aus ihrer Geschichte und aus dieser die Gesetze des menschlichen Geistes zu begreifen, historische Mythenelemente annimmt, deutet er sie – ähnlich wie nach ihm Court de Gébelin und Bryant²² – als Erinnerungen an bedeutende kultus- und kulturgeschichtliche Ereignisse oder Zustände, leugnet aber keineswegs die Existenz anderer mythenbildender Faktoren²³. Über die zu diesem Zeitpunkt in der Akademie vertretenen Gedanken geht dann CH. DE BROSSES hinaus, der zwar die eher rationalistisch klingende Ableitung von μῦθος aus dem ägyptischen „Muth“ (= Tod) und die damit verbundene Auffassung der Mythologie als „l'histoire ou le récit des actions des morts“ akzeptiert, sonst aber den Wert des Euhemerismus (wie auch der Allegorese) für das Religions- und Mythenverständnis gering veranschlagt und die neuplatonische Vorstellung von verborgenen „idées intellectuelles de la plus abstraite Métaphysique“ strikt ablehnt²⁴. Belehrt durch Erfahrungen mit zeitgenössischen Primitiven, identifiziert er den „Fetischismus“ – der Begriff ist seitdem religionswissenschaftlich gängig – als eine der Ursprungsformen von (heidnischer) Religion, die nun völlig ‚innerweltlich‘ auf den Zustand der Unwissenheit und – wie in der Neuzeit wohl erstmals wieder bei R. J. TOURNEMINE und dann z. B. auch bei D. HUME – Furcht zurückgeführt wird²⁵: Fetischismus gehört demnach jener auch von den zivilisierten Völkern einst durchlebten barbarischen, der Gegenwart kaum vergleichbaren Kindheitsphase

¹⁹ ENCYCLOPÉDIE, hg. v. Diderot/D'Alembert, Bd. 10 (1765, ND 1966) 924.

²⁰ Encyclopédie, a. a. O. (19) 926; vgl. Artikel „fable“, Bd. 6 (1756, ND 1967) 342 ff.

²¹ Vgl. Gruppe, a. a. O. (II 32) 67. 69.

²² Vgl. Anm. 6.

²³ Vgl. N. FRÉRET, Oeuvres complètes, Bd. 17 (Paris 1796) 141 ff., 156 f., 288 u. ö.; vgl. a. a. O. (2) 23 f.; dazu Gruppe, a. a. O. (II 32) 69 ff.; außerdem G. Cantelli, Nicola Fréret: Tradizione religiosa e allegoria nell' interpretazione storica dei miti pagani. Rivista Critica di Storia della Filosofia 29 (1974) 264 ff., 386 ff.

²⁴ Ch. DE BROSSES, Du culte des dieux fétiches, ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de Nigritie (o. O. 1760 (anonym), ND Farnborough 1972) 5 ff.; vgl. Gruppe, a. a. O. (II 32) 73 ff.

²⁵ Vgl. R. J. TOURNEMINE, Projet d'un ouvrage sur l'origine des fables. Mémoires pour l'histoire des sciences et des beaux arts (Mémoires de Trévoux) (Nov./Dez. 1702) 84 ff., hier 108; D. HUME, The natural history of religion (1757). The Philosophical Works, ed. by Th. H. Green/Th. H. Grose, Bd. 4 (London 1882, ND Aalen 1964) 307 ff., hier 315 ff.; vgl. schon DEMOKRIT, VS A 75; STATIUS, Thebais 3, 661 („primus in orbe deos fecit timor“); zu Tournemine vgl. auch Cantelli, a. a. O. (11) 385 ff.

zu, als man die Uroffenbarung wieder vergessen, den langen Marsch des Fortschritts bis zu den „siècles de raison“ aber noch vor sich hatte, einer Zeit also, die für manche Völker noch immer Gegenwart ist²⁶.

Einiges davon findet sich schon früher bei G. VICO ausgesprochen²⁷, der aufgrund seines weit entwickelten ‚historischen Bewußtseins‘ alle kurzatmig-rationalistischen Mytheninterpretationen weit hinter sich läßt, jedoch, seiner Zeit zu sehr voraus, ohne unmittelbare Rezeption bleibt. Weil Mythen für ihn wahr sind, werden sie zentraler Gegenstand seiner „filosofia dell' autorità“ (= Philologie), die auf der Suche nach dem Plan einer „storia ideal eterna“ von dieser Stoffbasis aus ‚philologische Beweise‘ für die These gewinnt, daß die Vorsehung auf natürliche Weise, d. h. indem sie die Menschen ihre Geschichte selber machen läßt, den Zweck der Zivilisierung und Erhaltung der Menschheit erreicht²⁸. Ursprünglich sind Mythen Produkte einer gefallenen und von direkter göttlicher Offenbarung getrennten, mit wenig Denkkraft, aber viel Sinnlichkeit und Phantasie begabten, der Natur mit Unwissenheit und Furcht, Staunen und Neugier sowie dem Glauben an eine vorsehende Gottheit begegnenden, kindlichen Menschheit, die all ihr Wissen (von der Metaphysik bis zur Geographie) ‚poetisch‘ niedergelegt hat: „sapienza“ vor allem ‚theologischer Dichter‘, die nach allgemein-menschlicher Art, Unbekanntes nach Bekanntem zu interpretieren, die furchterregenden Naturerscheinungen als göttliche Wesen mit menschlichen Eigenschaften auffaßten und glaubten²⁹. Der Schlüssel zum Geheimnis der Mythen liegt letztlich in der „logica poetica“, d. h. der durch ‚sprachliche Armut und Notwendigkeit sich zu erklären und verstanden zu werden‘ bestimmten Redeweise jener Ur-Dichter, von denen sich gegenwärtig nur schwer ein Bild machen läßt: formal gesehen handelt es sich bei den Mythen um ‚poetische Charaktere‘, ohne Fähigkeit zur verstandesmäßigen Abstraktion gebildete „generi fantastici“ (phantastische Allgemeinbegriffe): Achilles als ‚eine Idee der Tapferkeit, die allen Starken gemeinsam ist‘, Jupiter

²⁶ De Brosses, a. a. O. (24) 5 ff., 13 ff., 76 f., 182 ff., 190 ff.; zum Fetischismusbegriff bes. 10 f., 18 ff.

²⁷ G. VICO, Principi di una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni per la quale si ritruovano i principi di altro sistema del diritto naturale delle genti (1725). Opere, Bd. 3, hg. v. F. Nicolini (1931, ND Bari 1968); hier zit. nach der 3. Aufl.: Principi di scienza nuova . . . d'intorno alla comune natura delle nazioni (1744). Opere, Bd. 4/1 u. 2, hg. v. F. Nicolini (Bari 1942); in Klammern die Seitenzahlen der unvollst. dt. Übers. v. E. Auerbach: Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker (1966).

²⁸ Vgl. bes. Vico, a. a. O. (27) Bd. 4/1, 6, 9, 90, 117 f., 123 ff. (7 f., 10, 34 f., 51 f., 55 ff.); zur Wortbedeutung von μῦθος als „vera narratio“ („parlar vero“), seiner Beziehung zu λόγος und „fabula“ und seiner Ableitung von „mutus“ (stumm) vgl. 161 ff. (77 f.).

²⁹ Ebd. (28) 6, 73 ff., 85 ff., 112 f., 119, 123 ff., 133 ff., bes. 145 ff. (7, 23 ff., 31 ff., 48 f., 53, 55 ff., 63 ff., 67 ff.).

u. a. als ‚ein göttlicher Charakter oder phantasiegeschaffenes Allgemeines, auf das die heidnischen Völker alle Weissagungsangelegenheiten zurückführten‘³⁰. Und erst mit einer entsprechenden Kenntnis der „mitologie“, d. h. der ‚den Sagen eigentümlichen Ausdrucksweisen‘, ist es dann möglich, Götter- und Heroenerzählungen als wichtigste Geschichtsquelle für die Frühzeit der Menschheit auszuwerten³¹.

IV. Die Zeit der Romantik

Seit CH. G. HEYNE der in die Krise geratenen Philologie die vor allem auf den Inhalt bezogene und damit „Realien“-Kenntnis verlangende „Interpretation“ antiker Dichtung als Hauptaufgabe zugewiesen und so auf den Weg zur modernen Altertumswissenschaft gebracht hat, ist in Deutschland die Behandlung der Mythologie als des wichtigsten poetischen Substrats eine sicher etablierte philologische Einzeldisziplin¹. Und Heyne selbst legt – an der Schwelle zur Romantik – mit dem auf Analogien zu zeitgenössischen Primitiven gestützten, dann vermutlich auch durch die englische Präromantik (R. LOWTH und R. WOOD)² beförderten Gedanken einer „aetas mythica“ die Grundlagen des modernen Mythosbegriffs, indem er jene mythische Zeit als geschichtlich notwendige Entwicklungsstufe einer „infantia generis humani“ begreift und durch die Denk- und Ausdrucksweise des „sermo mythicus seu symbolicus“ bestimmt: Mythen entstammen dem Versuch von Menschen der Frühzeit, die sie umgebende, überwältigende Natur zu begreifen und auszusagen; Unwissenheit („rerum . . . caussarumque ignoratio“) und Furcht, starke sinnliche Affizierbarkeit und die unvollkommene Sprache („sermonis egestas“), welche ihre ‚Begriffe‘ nur der Welt der Sinne entnahm, mußten dabei außer falschen oder übersteigerten Vorstellungen unbewußte „Allegorien“ hervorbringen, weil man gezwungen war, „abstracta“ als „concreta“, „cogitata“ als „facta“,

³⁰ Ebd. (28) 28 f., 91, 150, 161 ff., 195 (19 f., 35, 71, 77 ff., 93).

³¹ Vgl. ebd. (28) 9 f., 163, 327 ff. u. ö. (10, 78, 144 ff.).

¹ Vgl. A. E.-A. Horstmann, Mythologie und Altertumswissenschaft. Der Mythosbegriff bei Christian Gottlob Heyne. Archiv für Begriffsgeschichte 16 (1972) 60 ff.; „Mythologie oder Fabelkunde der Griechen und Römer“ als philologische Einzeldisziplin dann z. B. bei F. A. WOLF, Darstellung der Alterthums-Wissenschaft. Museum der Alterthums-Wissenschaft 1 (1807) 57 ff., 144.

² R. LOWTH, De sacra poesi Hebraeorum (Oxford 1775); zuerst als „Praellectiones de sacra poesi Hebraeorum“ (1738–48) gehalten, erstmals gedruckt 1753 in England; in Deutschland hg. u. erläutert v. J. D. Michaelis (1758, 1770; dt. 1815); R. WOOD, An essay on the original genius of Homer (London 1769); dt. „Versuch über das Originalgenie des Homers“ (1773).

Naturkräfte als Personen wiederzugeben³. Von Dichtern später aufgrund seiner poetischen Verwendbarkeit bewußt genutzt, lebt der „sermo mythicus“ bis in die Literatur der Gegenwart als „sermo poeticus“ fort: ein Gedanke, der sich ansatzweise schon bei CICERO findet⁴. Während Heyne, dessen Mythosbegriff in vielem an Vico erinnert (ohne daß bisher eine direkte Abhängigkeit belegbar ist), aber z. B. auch Parallelen zu Vorstellungen A. R. J. TURGOTS zeigt („pauvreté des langues“; „les allégories et les fables“ als „premiers pas de la philosophie“)⁵, mit seiner Reflexion des historischen Abstandes zur „aetas mythica“ bereits ins 19. Jahrhundert weist, verrät der Begriff einer dem Mythos gegenübergestellten, im Sinne einer ‚Techne‘ gedeuteten Poesie noch ebenso aufklärerischen Horizont wie der Gedanke der Vernunftreligion, der hinter der Bewertung religiöser Riten steht, von denen Heyne das im Ansatz schon „philosophische“ Unternehmen des Mythos abgesetzt wissen will: dementsprechend hat von den beiden bei ihm ausdrücklich unterschiedenen „genera mythorum“ natürlich auch nur das „philosophische“, nicht aber das „historische“ Modellrelevanz⁶.

Heyneschen Überlegungen nahe scheint zuweilen CH. MEINERS, der – wie zuvor schon W. WARBURTON, ungefähr gleichzeitig mit Meiners auch J. A. STARCK, in Frankreich SAINTE-CROIX und VILLOISON – besonders am Problem der Mysterien interessiert ist⁷; innerhalb seines religionswissenschaft-

³ Vgl. u. a. Ch. G. HEYNE, *De fide historica aetatis mythicae* (1798). *Commentationes Societatis Regiae Scientiarum Göttingensis* 14 (1800) 107 ff.; *Quaestio de causis fabularum seu mythorum veterum physicis* (1764). *Opuscula Academica*, Bd. 1 (1785) 184 ff., hier bes. 189 ff.; *Sermonis mythici seu symbolici interpretatio ad causas et rationes ductasque inde regulas revocata* (1807). *Comm. Soc. Reg. Gott.* 16 (1808) 285 ff.; *Praefationes zu: Apollodori bibliothecae libri tres et fragmenta*, 2 Bde. (Text u. Kommentar) (1782 f.; 21803), hier bes. Bd. 1 (21803) S. XVIII; Heynes erste Abhandlung zur Mythologie: *Temporum mythicorum memoria a corruptelis nonnullis vindicata* (1763). *Comm. Soc. Reg. Gott.* 8 (1787) 3 ff.; zu weiteren Schriften Horstmann, a. a. O. (1) 61.

⁴ Vgl. Heyne, *Historiae scribendae inter Graecos primordia* (1799). *Comm. Soc. Reg. Gott.* 14 (1800) 121 ff.; außerdem ebd. 149 ff.: *De mythorum poeticorum natura, origine et causis*; vgl. auch CICERO, *De oratore* 3, 155.

⁵ Vgl. A. R. J. TURGOT, *Sur l'histoire universelle. Oeuvres*, Bd. 2 (Paris 1808) 272.

⁶ Vgl. Heyne, *Sermonis mythici seu symbolici interpretatio* (s. Anm. 3) 304 f.; zur Reflexion auf den historischen Abstand vgl. schon: *Temporum mythicorum memoria . . .* (s. Anm. 3) 4; außerdem Horstmann, a. a. O. (1) 77 f.

⁷ Vgl. Ch. MEINERS, *Ueber die Mysterien der Alten, besonders über die Eleusinischen Geheimnisse. Vermischte Philosophische Schriften*, Bd. 3 (1776) 164 ff., sowie: *Grundriß der Geschichte aller Religionen* (1785) 118 ff.; außerdem W. WARBURTON, *Divine legation of Moses demonstrated, on the principles of a religious deist*, 2 Bde. (London 1738–41), übers. v. J. Ch. Schmidt: *Göttliche Sendung Mosis. Aus den Grundsätzen der Deisten bewiesen*, 3 Bde. (1751–53), hier bes. dt. Ausg. Bd. 1 (1751) 190 ff.; J. A. STARCK, *Ueber die alten und neuen Mysterien* (1782); Baron de SAINTE-CROIX, *Mémoires pour servir à l'histoire de la religion secrète des anciens peuples; ou recherches historiques et critiques sur les mysteres du paganisme* (Paris 1784; 2. Aufl. 2 Bde., 1817); J. B. C. D'ANSE DE VILLOISON, *De triplici theologia mysteriisque veterum*

lichen Eklektizismus zeigt er jedoch für Mythenallegorese, wie er sie bei Heyne durchgeführt glaubt, keine Sympathie⁸.

In HERDERS Mythosbegriff kündigt sich dann deutlich die Romantik an, obwohl seine Äußerungen auch in dieser Hinsicht nicht ohne Widersprüche und terminologische Unschärfen sind⁹. Dichtungstheoretische Fragen, insonderheit CH. A. KLOTZ' Ansicht, die Mythologie beruhe „auf nichts, als dem Irrthum und dem Aberglauben der Alten“, bringen Herder zu der These, die antike Mythologie sei „theils Geschichte, theils Allegorie, theils Religion, theils bloß Poetisches Gerüste“, liefere zwar nicht „Religions-Begriffe, Bilder der Wahrheit“, sollte aber wegen ihrer Anschaulichkeit, Bedeutung, „sinnlichen Schönheit“ und ihres „Reichthums von Ideen“ den Dichtern als „Mittel zu großen Absichten“ dienen; als „Poetische Heuristik“ müßten diese „die Mythologie der Alten studiren, um selbst Erfinder zu werden“. Da „eine ganz neue Mythologie zu schaffen“ schwierig sei, dürfe man, um „aus der Bilderwelt der Alten gleichsam eine neue uns zu finden“, zu diesem Zweck auch das antike „System der Mythologie“ (das letztlich ja doch keines war) entsprechend verändern; vielleicht aber komme es sogar dazu, daß jemand irgendwann eine „Politische Mythologie schüffe, wie einige neuere Dichter sich eine Theologische zu schaffen angefangen“¹⁰. Persönliche Erfahrungen einer Seereise suggerieren ihm dann die Idee einer „Philosophischen Theorie“, „die den Glauben an eine Mythologie und an Fabeln der Erzählung erklärt“: „Es gibt tausend neue und natürlichere Erklärungen der Mythologie, oder vielmehr tausend innigere Empfindungen ihrer ältesten Poeten, wenn man einen Orpheus, Homer, Pindar . . . zu Schiffe lieset“: „Wir lachen die Griechische Mythologie aus, und jeder macht sich vielleicht die seinige“¹¹. Obgleich Herder auch später noch vereinzelt den von der Aufklärung her negativen Begriff von „Mythologie“ verwendet – so z. B., wenn er die Reduktion biblischer

commentatio (Hinzufügung zur 2. Aufl. von Sainte-Croix, *Recherches historiques et critiques sur les mysteres du paganisme*, Bd. 2, 1 ff.; vgl. dazu Gruppe, a. a. O. (II 32) 103 ff., 121 ff.

⁸ Meiners, *Historia doctrinae de vero deo omnium rerum auctore atque rectore* (1780) 179 ff.; von Meiners vgl. auch: *Versuch über die Religionsgeschichte der ältesten Völker, besonders der Egyptier* (1775), sowie: *Allgemeine kritische Geschichte der Religionen*, 2 Bde. (1806/7); dazu auch Gruppe, a. a. O. (II 32) 104 f.

⁹ Vgl. J. G. HERDER, *Vom Geist der Ebräischen Poesie* (1782, 21787). *Sämtliche Werke*, hg. v. B. Suphan, Bd. 11 (1879, ND 1967) 323 ff.; dazu A. Allwohn, *Der Mythos bei Schelling* (1927) 21; außerdem Gruppe, a. a. O. (II 32) 96 ff.

¹⁰ *Vom neuern Gebrauch der Mythologie* (1767), a. a. O. (9) Bd. 1 (1877, ND 1967), 426 ff.; ebd. 447 die Anknüpfung an LESSINGS Vorschlag eines „heuristischen Gebrauchs der Fabel“; der Hinweis auf Vorbilder für den Gedanken der politischen Mythologie bei Bacon und BLACKWELL bei F. Strich, *Die Mythologie in der deutschen Literatur von Klopstock bis Wagner*, 2 Bde. (1910, ND 1970), hier Bd. 1, 50 Anm. 1.

¹¹ *Journal meiner Reise im Jahr 1769*, a. a. O. (9) Bd. 4 (1878, ND 1967) 356 ff.

Überlieferung auf „eine gewisse Morgenländische ‚Mythologie‘“ ablehnt¹² oder sich über die „Dame Mythologie“ sowie über „mythologischen Dichtungskram“ der Griechen mokiert¹³ –, gilt ihm doch „die Mythologie jedes Volks“ als wertvoller „Abdruck der eigentlichen Art, wie es die Natur ansah“, als „philosophischer Versuch der menschlichen Seele, die ehe sie aufwacht, träumt und gern in ihrer Kindheit bleibt“, und „griechische Mythologie“ als „reichste und schönste auf der Erde“, mit Dichtung und Musik einzigartig-unerreichbarer Anfang griechischer Kultur¹⁴. Indes zeigt Herder ganz besonderes Interesse für die zu seiner Zeit durch einschlägige Veröffentlichungen allgemein bekannt werdende, deutschem Wesen doch offenbar viel verwandtere „nordische Mythologie“, für deren poetische Rezeption dann innerhalb der zeitgenössischen (und späteren) Literaturdebatten auch politisch-patriotische Argumente ins Feld geführt werden¹⁵. Daß Herder Mythos eng mit Poesie verbindet, ist kein Rückschritt hinter Heyne; denn da Poesie als religiös fundiertes, organischer Naturtätigkeit analoges Schaffen, mit Hamann als „Muttersprache des Menschengeschlechts“ verstanden wird, sind damit auch Mythen aufklärerischer Kritik entzogen, als poetische zugleich religiöse, volkstümliche Schöpfungen¹⁶.

Über den Rationalismus der Aufklärung, wie ihn in Fragen der Mythenbewertung damals auch CH. M. WIELAND vertrat¹⁷, kommt die Polemik von J. H. VOSS gegen Heyne nicht hinaus, dem er vorwirft, seine „Erfindung“ sei nichts als die Ersetzung der alten Ausdrücke „Fabel“ und „Allegorie“ durch die neueren „Mythe“ und „Philosophem“¹⁸. Wenn sich Voß, ohne allerdings Heyne

¹² Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts, Bd. 1 (1774), a. a. O. (9) Bd. 6 (1883, ND 1967) 255.

¹³ Ueber die Würkung der Dichtkunst auf die Sitten der Völker in alten und neuen Zeiten (1778), a. a. O. (9) Bd. 8 (1892, ND 1967) 373 f.

¹⁴ Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, 2. Teil (1785), a. a. O. (9) Bd. 13 (1887, ND 1967) 307; 3. Teil (1787), a. a. O., Bd. 14 (1909, ND 1967) 98, 103 ff.

¹⁵ Vgl.: Iduna, oder der Apfel der Verjüngung (1796), a. a. O. (9) Bd. 18 (1883, ND 1967) 483 ff.; Adrastea (1803), a. a. O., Bd. 24 (1886, ND 1967) 311 ff.; zu den Diskussionen über die Rolle der nationalen Mythologie vgl. Strich, a. a. O. (10) Bd. 1, 54 ff.; 173 ff.; eine knappe handbuchartige Darstellung der „nordischen Mythologie“ bei F. G. NEUENHAGEN, Mythologie der nordischen Völker (1794); der Begriff der „gothischen Mythologie“ auch schon in der dt. Übers. von Wood, a. a. O. (2) 159; zu Homers „Mythologie“ ebd. 146 ff.

¹⁶ Vgl.: Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts, Bd. 2 (1776), a. a. O., Bd. 7 (1884, ND 1967) 23; Kalligone, 2. Teil (1800), a. a. O., Bd. 22 (1880, ND 1967) 145 ff.; vgl. Hamann, a. a. O. (II 54) 197; außerdem Herder, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, 2. Teil (1785), a. a. O. (9) Bd. 13, 387 ff.; Volkslieder, 2. Teil (1779), a. a. O., Bd. 25 (1885, ND 1968) 313 ff.

¹⁷ Vgl. Strich, a. a. O. (10) Bd. 1, 72 ff., 183 ff.; als Beispiel: Ch. M. WIELAND, Vorrede zu den Göttergesprächen, in: Lucian von Samosata, Sämtliche Werke, übers. u. erl. v. Ch. M. Wieland, Bd. 1, 2. Teil (1788/89, ND 1971) 3 ff.

¹⁸ J. H. Voss, Mythologische Briefe, Bd. 1 (1794), S. V, sowie 1 ff., 28 ff. u. ö.; die Klage über die

wirklich gerecht zu werden, über Formulierungen wie „Philosophie der Vorwelt“, „symbolische Bildersprache der pelagischen Waldmensen“, „Hüllen physischer und moralischer Dogmen aus orfischen Mysterien“ empört und philosophische Allegorien für Erfindungen jüngerer Zeit erklärt¹⁹, fordert dies wiederum PH. BUTTMANNS Kritik heraus, der den „philosophischen Alterthumsforscher“ gerade ermuntert, als Voraussetzung der „Mythensysteme“ weiterhin „die Personifikation gewisser physischen oder intellektuellen Gegenstände“ anzunehmen, und davor warnt, bei der Suche nach „dem einfachen Grundbegriff“, den man zuallererst verehrte, Allegorien, die seit über zwei Jahrtausenden gelten („so lange man sich wissenschaftlich mit Mythologie beschäftigt“) leichtsinnig preiszugeben; etwaige Widersprüchlichkeiten verrieten überdies gerade unverfälschten „Volksglauben“²⁰.

Stärker als Heyne hebt G. ZOEGA die religiösen Aspekte der griechischen Mythologie hervor, die für ihn „in zwey Haupttheile zerfällt, Theologie und Heroologie oder Götterfabel und Heldenfabel“²¹.

Während Buttmann vom „historischen und dem bloß poetischen“ als den beiden „Haupt-Elementen“ der Mythologie spricht²², sieht sie K. PH. MORITZ – darin GOETHE, auch SCHILLER recht nahe, von K. W. RAMLERS nur ein Jahr früher publiziertem und der Intention nach vergleichbarem Handbuch um eine Epoche getrennt²³ – im Grunde ganz von ihrer poetischen Seite her; „höhere Mächte“ und „die ganze Natur“ darstellende „Sprache der Phantasie“ nennt er die „mythologischen Dichtungen“, deren „Auflösung in bloße Allegorie“

von den „neuern Sprachgelehrten (Philologen)“ befördert Konjunktur des Mythosbegriffs auch bei J. H. CAMPE, Wörterbuch zur Erklärung und Verdeutschung der unserer Sprache aufgedrungenen fremden Ausdrücke, 2 Bde. (1801), s. v., und die ‚traditionelle‘ Definition: „Mythologie, die Fabellehre. Mythos, eine Dichtung“; in der Ausgabe von 1813 (ND 1970) dann ausführlicher (S. 430): „Mythologie, die Fabellehre, die Götterlehre. . . Auch die Sagenlehre. . . In sofern das Griechische Mythos eine fabelhafte Geschichte bedeutet, antwortet ihm das Deutsche Sage vollkommen“; für „Mythos“ ebd.: „eine heilige (die Götterlehre betreffende) Sage aus der Vorzeit, welche den Dichtern Stoff zu ihren Dichtungen gab . . . Göttersage . . .“; vgl. Betz, a. a. O. (II 59) 22 f.

¹⁹ Voß, a. a. O. (18) 17; Voß' eigene Mythenentstehungstheorie ebd. 13 ff.

²⁰ Ph. BUTTMANN, Ueber die philosophische Deutung der griechischen Gottheiten, insbesondere von Apollon und Artemis (1803). Mythologus oder gesammelte Abhandlungen über die Sagen des Alterthums, 2 Bde. (1828/29), hier Bd. 1, 1 ff.

²¹ G. ZOEGA, Vorlesungen über die griechische Mythologie. Abhandlungen, hg. v. F. G. Welcker (1817) 265 ff.

²² Buttmann, Ueber den Mythos des Herakles (1810), a. a. O. (20) 246 ff., hier 247.

²³ Zu GOETHEs und SCHILLERs Auffassung der Mythologie vgl. auch Strich, a. a. O. (10) Bd. 1, 247 ff., 262 ff., 297 ff.; vgl. außerdem K. W. RAMLER, Kurzgefaßte Mythologie oder Lehre von den fabelhaften Göttern, Halbgottern und Helden des Alterthums (1790, 1820), bes. dessen Vorbericht, ebd. S. IX ff.; zu weiteren Handbüchern Gruppe, a. a. O. (II 32) 91 ff.; dazu auch Strich, a. a. O. (10) Bd. 1, 288 ff.

allerdings durch eine in ihnen liegende „geheime Spur zu der ältesten verlorengegangenen Geschichte“ verhindert werde. „Wahres Kunstwerk“, „schöne Dichtung“, in sich vollendet, bezeichnen sie ihrem Wesen nach nicht eigentlich etwas „außer sich“, sondern haben Zweck, Wert und Bedeutung in sich selber. Zu einer „allgemeinen Mythologie“, die sie als „alte Völkersagen“ auf ihre Verbindungen untereinander analysiert, glaubt Moritz mit seiner Arbeit „nur von fern die Hand bieten“ zu können²⁴.

Unzertrennlich sind Mythologie und Poesie für F. SCHLEGEL. Als „erste Blüte der jugendlichen Fantasie“, „Kunstwerk der Natur“, „hieroglyphischer Ausdruck der umgebenden Natur“ in der „Verklärung von Fantasie und Liebe“, war die „schöne Mythologie“ der Antike Mittelpunkt ihrer Poesie, mit ihr zusammen jenes im „bunten Gewimmel der alten Götter“ symbolisierte „Chaos“, „welches nur auf die Berührung der Liebe wartet, um sich zu einer harmonischen Welt zu entfalten“. Da die gegenwärtige Poesie am Fehlen einer solchen Mythologie, einer „geltenden symbolischen Naturansicht“, die als „Quelle der Fantasie“ und „lebendiger Bilder-Umkreis jeder Kunst und Darstellung“ nötig ist, krankt, muß, wie Schlegel in seiner folgenreichen, auch seinen Bruder A. W. SCHLEGEL zu weiteren Betrachtungen über die Bedeutung der Mythen anregenden „Rede über die Mythologie“ verlangt, zur Förderung der Dichtung eine „neue Mythologie“ – durch Wiedererwecken der alten (neben der antik-klassischen auch der „nordischen“, „indischen“) beschleunigt – „aus der tiefsten Tiefe des Geistes herausgebildet werden“²⁵. Ihre Möglichkeit sei durch Spinoza, die neue Physik (deren Ziel ohnehin „Mythologie“ heiße) und den „Idealismus“ verbürgt; „indirekte Mythologie“ könne man schon in der „romantischen Poesie“ entdecken²⁶. Griechische mit anderen vergleichend, definiert F. Schlegel später in literaturgeschichtlichem Zusammenhang „den allgemeinen Begriff der Mythologie“ als „Gemisch von Geschichte, mündlich fortgepflanzten Sagen, Sinnbildlichkeit und willkürlich hinzugefügter Dichtung“, dem allein mit „historischer“, „allegorischer“ oder „psychologischer“

²⁴ K. Ph. MORITZ, Götterlehre oder Mythologische Dichtungen der Alten (zuerst 1791, 1795 u. ö., hier zit. nach Neuauflage Berlin-München-Wien o. J.) 7 ff.; vgl. auch Gruppe, a. a. O. (II 32) 105 ff.

²⁵ F. SCHLEGEL, Rede über die Mythologie (1800). Kritische Ausgabe, hg. v. E. Behler, Bd. 2 (1967) 312 f. (mit Zusatz von 1823), 318 ff.; zur Wirkung der Rede und zu den Ideen einer „neuen Mythologie“ bei NOVALIS, A. W. SCHLEGEL u. a. vgl. Strich, a. a. O. (10) Bd. 1, 394 ff.; Bd. 2, 62 ff., 114 ff.; zu A. W. Schlegels an die Rede seines Bruders, aber auch an Herder und SCHELLING anknüpfendem Mythologieverständnis vgl. bes. seine „Vorlesungen über schöne Literatur und Kunst“. Kritische Schriften und Briefe, hg. v. E. Lohner, Bd. 2 (1963): „Die Kunstlehre“; zur Mythologie bes. 282 ff.; außerdem Bd. 3 (1964) u. Bd. 4 (1965).

²⁶ Rede über die Mythologie, a. a. O. (25) 313 ff., 318 f., 321; zum Ziel des Physikers vgl.: Philosophische Lehrjahre (1796–1806), 1. Teil, a. a. O., Bd. 18 (1963) 154 f.

(alles auf phantastische Erzählungen reduzierender) Deutung nicht beizukommen sei, sondern das aufgrund der darin enthaltenen „Spuren des wahren Begriffs der Gottheit“ (im Sinne einer kindlichen Menschen angepaßten Uroffenbarung) nicht zuletzt „philosophischer“ Interpretation bedürfe²⁷. Anders als z. B. W. VON HUMBOLDT, der „Mythus“ und „Christenthum“ (als „höchsten symbolischen Ausdruck“ des Gegensatzes von „Antike“ und „Moderne“, „Classischem“ und „Romantischem“) begrifflich scharf sondert²⁸, formuliert Schlegel hier nicht so klar; zwar stellt auch er „die Mythologie der Griechen und Römer“ als „mythische Religion des Alterthums“ dem Christenthum als der anderen „wichtigsten positiven Religion“, an anderer Stelle der Bibel gegenüber²⁹, verwendet aber auch wiederum – wie zu Beginn des 17. Jahrhunderts bereits J. V. ANDREAE³⁰ – den Terminus „christliche Mythologie“³¹. Pejorativer Sprachgebrauch – „Mythologie“ als Zerfallsprodukt der „Philosophie“ oder Überbleibsel des „Enthusiasmus“³² – ist selten.

Eine solche abwertende Nuancierung erfährt der Mythologiebegriff zu dieser Zeit bei F. SCHLEIERMACHER durch den Gegensatz zu „Religion“, als deren „allgemeinste und höchste Formel“ das „Anschauen des Universums“ bezeichnet wird und der es genügt, „alle Begebenheiten in der Welt als Handlungen eines Gottes vor(zu)stellen“; „tiefer hineindringen in die Natur und Substanz des Ganzen“, über Gottes Sein „vor... und außer der Welt grübeln“, Göttergenealogien entwerfen und dies für „Religion“ halten, heißt „zurücksinken in leere Mythologie“. Paradoxerweise haben aber gerade Schleiermachers „Reden über die Religion“ das Interesse der Romantiker an der Mythologie eher noch gesteigert³³.

F. HÖLDERLIN wiederum nennt „alle Religion ihrem Wesen nach poetisch“ und „die religiösen Verhältnisse in ihrer Vorstellung weder intellektuell noch

²⁷ Geschichte der europäischen Literatur (1803/4), a. a. O. (25) Bd. 11 (1958) bes. 23 ff., 178 ff.; zur Idee der in der Mythologie erkennbaren Uroffenbarung vgl. auch die Anm. 242 des Hg.s zu S. 117 (S. 306); außerdem: Philosophische Vorlesungen (1800–1807), 2. Teil, a. a. O., Bd. 13 (1964) 33, 54; vgl. auch W. A. von Schmidt, Mythologie und Uroffenbarung bei Herder und Friedrich Schlegel. Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 25 (1973) 32 ff.

²⁸ W. VON HUMBOLDT, Ueber den Charakter der Griechen, die idealische und historische Ansicht desselben. Werke in 5 Bden., hg. v. A. Flitner/K. Giel, Bd. 2 (1961) 65 ff., hier 71 f.

²⁹ Philosophische Vorlesungen (1800–1807), 1. Teil, a. a. O. (25) Bd. 12 (1964) 53; Ideen (1800), a. a. O., Bd. 2, 259.

³⁰ J. V. ANDREAE, Mythologiae christianae sive virtutum et vitiorum vitae humanae imaginum libri III (1619); vgl. dazu auch Herder, Zerstreute Blätter, 5. Sammlung (1793), a. a. O. (9) Bd. 16 (1887, ND 1967) 160 ff.

³¹ Athenäums-Fragmente (1798), a. a. O. (25) Bd. 2, 235.

³² Ebd. (31) 216; Ideen, ebd. 270.

³³ F. SCHLEIERMACHER, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799), hg. v. H.-J. Rothert (1961) 31 ff.; vgl. Strich, a. a. O. (10) Bd. 2, 1 ff.

historisch, sondern intellektuell historisch, d. h. mythisch . . ., sowohl was ihren Stoff, als was ihren Vortrag betrifft"; „in Rücksicht des Stoffes" unterscheidet er dann „epische" und „dramatische Mythe", die beide den „Gott der Mythe" zur „eigentlichen Hauptpartie" haben; das „Lyrischmythische" sei noch zu bestimmen³⁴.

Der auch zumeist der Aufklärung nicht verstümmten symbolischen Mythendeutung liefert um die Jahrhundertwende die vor allem durch W. JONES und M. E. DE POLIER beförderte Bekanntschaft mit indischen Texten entscheidende Unterstützung³⁵. In ihrer Sehnsucht nach der ‚überlegenen Weisheit der mythischen Urzeit' und nach Umkehrung des aufklärerischen Mythos-Logos-Schemas³⁶ überhört die Romantik H. T. COLEBROOKES eher störende Klarstellungen³⁷ und kann jetzt Indien als Urheimat philosophischer Weisheit und Urreligion begrüßen, die – so die häufig vertretene, in Einzelheiten variable Meinung – von (nunmehr integren) Priestern esoterisch behütet, Uneingeweihten nur symbolisch-mythisch mitgeteilt und so auch dem Westen überliefert worden sei, wo sie sich noch am reinsten in den Mysterien der Griechen erhalten habe³⁸. Die Aufwertung des (geheimnisvoll-dunklen) „Symbols" gegenüber der (verstandesmäßig-klaaren) „Allegorie"³⁹ bietet zudem noch die Möglichkeit, diese ‚neue' Mythendeutung von der nun eher aufklärerischem Rationalismus zugeschobenen Allegorese auch terminologisch abzusetzen: es ist nur einer der vielen Belege für die weitreichende Konjunktur des Begriffs gerade in Fragen der Mythenexegese, wenn auch GOETHE an der griechischen Mythologie, der er insofern auch – wie SCHILLER – innerhalb der zeitweise heftigen Diskussion über den poetischen Wert anderer, „nationaler Mythologien" wie „nordischer", „christlicher" oder „Rittermythologien", den klaren Vorzug gibt⁴⁰, den

³⁴ F. HÖLDERLIN, Über die Religion. Sämtliche Werke, hg. v. P. Stapf (1960) 1003 ff., hier 1007; vgl. außerdem Strich, a. a. O. (10) Bd. 1, 345 ff.; P. Böckmann, Sprache und Mythos in Hölderlins Dichten, in: Die deutsche Romantik, hg. v. H. Steffen (1967) 7 ff.; U. Gaier, Hölderlin und der Mythos, in: Terror und Spiel (s. Anm. II 29) 295 ff.; G. Buhr, Hölderlins Mythenbegriff (1972).

³⁵ Vgl. W. JONES, On the Gods of Greece, Italy, and India (written in 1784, and since revised). Asiatic Researches 1 (1788) 221 ff.; Mythologie des Indous; travaillée par M^{me} la Ch^{nsse}. de Polier, sur des manuscrits authentiques apportés de l'Inde par feu Mr. le Colonel de Polier, 2 Bde. (Roudolstadt – Paris 1809); dazu Gruppe, a. a. O. (II 32) 122 ff.

³⁶ Vgl. H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode (1975) 257 ff.

³⁷ H. T. COLEBROOKE, On the religious ceremonies of the Hindus, and of the Bra'hmens especially. 3 Essays. Asiatic Researches 5 (1799) 345 ff.; 7 (1801) 232 ff., 288 ff.

³⁸ Zu F. Schlegels Interesse am indischen Altertum vgl. dessen: Ueber die Sprache und Weisheit der Indier (1808), a. a. O. (25) Bd. 8 (1975) 105 ff.

³⁹ Vgl. Gadamer, a. a. O. (36) 68 ff.

⁴⁰ Zur Ablehnung der „nordischen Mythologie" vgl. J. W. GOETHE, Dichtung und Wahrheit. Werke, Hamburger Ausgabe, Bd. 9 (1964) 536 f.; zu Goethes und Schillers Mythosauffassung vgl. auch Strich, a. a. O. (10) Bd. 1, 247 ff., 262 ff.; zu Schiller bes. K. Berger, Schiller und die

„unerschöpflichen Reichtum göttlicher und menschlicher Symbole" bewundert⁴¹.

Nachdem sich bereits J. J. WAGNER die veröffentlichten indischen Texte für seine spekulative Mythendeutung zunutze gemacht hatte⁴² – die dabei vertretene Auffassung vom „ursprünglichen und höheren Wesen des Orientalismus" hält der Rezensent F. AST, der sich in seiner auch die „Lebensalter der griechischen Mythologie" in die Konstruktionen einbeziehenden Geschichtsphilosophie seinerseits darauf stützt, für unbezweifelbar⁴³ –, sucht als einer der ersten J. A. KANNE mit philologischer Akribie die griechischen Mythen auf ihre indischen Ursprünge zurückzuführen und stößt dabei auf urzeitliche „Theokratie" und „Priestergelehrsamkeit". In seiner „Mythologie der Griechen" hatte er den „Fetischismus" als Basis der Mythenentwicklung gedeutet und Mythen selber als fortentwickelten Ausdruck solchen Glaubens an die lebendige Natur („die erste Mythik" ging aus dem Fetischismus hervor); Mythologie, deren erster Stoff die dem „Naturmenschen" „fremd und göttlich" erscheinende Natur selber ist und die demnach auch mit der „Götterlehre" anhebt, läßt sich insofern für Kanne auch nicht mit Heyne „allegorisch", aus sprachlicher Armut und überhitzter Phantasie, ableiten, ebensowenig allerdings historisch; erzählt sie doch, wie es an späterer Stelle heißt, „nur göttliche Geschichte", „Selbstoffenbarung" Gottes⁴⁴.

Die oft verwegene Kombination von Mythologie und religiös-philosophischer Spekulation erreicht einen ersten Gipfel beim jungen J. GÖRRES, dem „die

Mythologie. Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 26 (1952) 178 ff.; R. Schatz, Schiller und die Mythologie. Diss. Zürich (1955); zur „Rittermythologie" vgl. u. a. A. W. Schlegel, Geschichte der romantischen Literatur. Kritische Schriften und Briefe, hg. v. E. Lohner, Bd. 4 (1965) 102 ff.; zu den literarischen Debatten auch Strich, a. a. O. (10) Bd. 2, 231 ff.

⁴¹ Dichtung und Wahrheit, a. a. O. (40) Bd. 10 (1963) 49; zu Goethes Unterscheidung von Allegorie und Symbol vgl. auch Strich, a. a. O. (10) Bd. 1, 302.

⁴² J. J. WAGNER, Ideen zu einer allgemeinen Mythologie der alten Welt (1808).
⁴³ Zeitschrift für Wissenschaft und Kunst 1 (1808) Heft 2, 117 ff.; zu F. Asts eigenem Mythologieverständnis vgl. dessen Aufsatz: Die vier Lebensalter der griechischen Mythologie, ebd. Heft 1, 25 ff.; dort (S. 28 f.) die Auszeichnung der „indischen Religion", die „als die Urreligion Mythologie und Dogmatik zugleich" ist, gegenüber griechischer und christlicher; zum Verhältnis von Geschichte und Mythologie und zur Bezeichnung des Unterschieds als eines bloß „formellen" vgl.: Aphorismen, ebd. Heft 2, 65; vgl. auch die Rezension des wagnerschen Buches von F. Creuzer, in: Heidelbergsche Jahrbücher der Literatur für Philologie, Historie, Literatur und Kunst 1 (1808) Heft 1, 25 ff.

⁴⁴ Vgl. J. A. KANNE, Erste Urkunden der Geschichte oder allgemeine Mythologie, 2 Bde. in einem Bd. (1808); dazu die Rezension von F. Ast, in: Zeitschrift für Wissenschaft und Kunst, a. a. O. (43) Heft 2, 126 ff.; vgl. auch: Kanne, Mythologie der Griechen, 1. Teil (1805) S. V ff.; Pantheon der Aeltesten Naturphilosophie, die Religion aller Völker (1811) 1 ff.; zudem: System der indischen Mythe (1813); dazu auch D. Schrey, Mythos und Geschichte bei Johann Arnold Kanne und in der romantischen Mythologie (1969).

Mythe" „wie ein erhabenes grosses Meteor. . . fern am Morgenhimmel" der Menschheit erscheint⁴⁵. Ähnlich Kanne, mit dem er in vielem (Pantheismus, Urzeit- und Urvolkspekulation, Priesterweisheit, Symbolgedanke) übereinstimmt⁴⁶, findet er geheimnisvolle Wahrheiten in der Mythologie wieder und in der „heiligen" indischen Überlieferung das von den wandernden Völkern bewahrte „göttliche Gedicht" der Frühe. Der „esoterischen" „Theosophie" stehen bei ihm „Mythe" und „Religion" gemeinsam als „exoterische" gegenüber: „Der Gott der Mythe" ist ein „poetischer", „ein gemeiner Gott aller Menschen", „der Gott der Wissenschaft als Ideengott" der „des Weisen und des Forschers"⁴⁷.

Zum teilweise verbissenen Streit kommt es, als durch F. CREUZER philosophische Spekulation der Romantik in die zünftige Philologie einwandert, dort die rationalistischen Gegner mobilisiert und damit das Selbstverständnis der Philologie als Wissenschaft zur Disposition stellt: in der Diskussion mit G. HERMANN vertritt Creuzer die provokative These, Begriffe seien zwar in der Wissenschaft nötig, aber „in derjenigen Wissenschaft, die wir Mythologie nennen" – der Begriff „Mythologie" wird hier wie auch in der Folgezeit häufig äquivok verwendet: für die Gesamtheit mythischer Vorstellungen und für die Wissenschaft von diesen⁴⁸ – und deren „historischen" Charakter Creuzer auch später nicht völlig bestreitet⁴⁹, nicht „constitutiv", sondern „leitend", „nicht legislatorisch, sondern nur interpretierend"; Creuzer lehnt daher „eine mythologische Methodik aus bloßer Reflexion und einer Folge von discursiven Begriffen" ab; „Anschauung" und ein mit „Christenthum und Bibel", „Natur, Natursprache und Volk" bekannter, zum „Erfahren der Mythen" im Alltag talentierter, „idealistischer" „Sinn" seien bessere Verstehenshilfen⁵⁰. Wenn

⁴⁵ Vgl. J. GÖRRES, *Glauben und Wissen* (1805). *Gesammelte Schriften*, Bd. 3 (1926) 1 ff., hier 7.

⁴⁶ Vgl. auch: *Mythengeschichte der asiatischen Welt*, Bd. 1 (1810) 16 ff., sowie: *Wachstum der Historie* (1807/8), a. a. O. (45) 413.

⁴⁷ *Glauben und Wissen*, a. a. O. (45) 8 f., 54 f.; dazu auch G. Bürke, *Vom Mythos zur Mystik* (1958) bes. 13 ff.

⁴⁸ Vgl. u. a. G. HERMANN/F. CREUZER, *Briefe über Homer und Hesiodus vorzüglich über die Theogonie* (1818) 29. 88 ff.; zum Sprachgebrauch Hermanns vgl. ebd. 56 ff.; vgl. auch die Definition bei J. Ch. ADELUNG, *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart*, Bd. 3 (1811) Sp. 352: „Die Mythologie . . . 1) Die Lehre von den erdichteten Gottheiten der Alten; ohne Plural. 2) Ein Buch, welches diese Lehren enthält. Daher mythologisch, in dieser Lehre gegründet . . ."; vgl. dann auch F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Mythologie*. *Sämtliche Werke*, hg. v. K. F. A. Schelling (1856–61) Bd. 11, 223.

⁴⁹ Vgl. Creuzer, *Aus dem Leben eines alten Professors* (1848) 64 f.; zum Verhältnis von Mythologie und Philologie vgl.: *Philologie und Mythologie, in ihrem Stufengang und gegenseitigen Verhalten*. *Heidelberger Jahrbücher*, a. a. O. (43) 3 ff.; *Briefe über Homer und Hesiodus* (s. Anm. 48) 88 ff.

⁵⁰ *Briefe über Homer und Hesiodus* (s. Anm. 48) 88 ff. 99.

Creuzer innerhalb seiner weithin rezipierten, neuplatonisch gefärbten und patristische Urmonotheismusthesen aufgreifenden Deutung an jedem „durchgreifenden Nationalmythus" die „innere, theologische", auf orientalische Ursprünge verweisende, durch Priestertradition und Mysterien erhaltene, von der „äußeren", Akkommodation ans Fassungsvermögen der Vielen verratenden, „volksmäßigen" Seite trennt⁵¹, verdient dies als gedankliches Gemeingut der Symboliker weniger Interesse als seine begriffliche Differenzierung der Interpretationskategorien „Symbol" und „Mythus": „Im Symbol nimmt ein allgemeiner Begriff das irdische Gewand an, und tritt als Bild bedeutsam vor das Auge unseres Geistes. Im Mythus äußert die erfüllte Seele ihr Ahnen oder Wissen in einem lebendigen Worte"⁵². Verglichen mit Symbolen, die in „mystische", der Religion der Mysterien zuzuordnende, und „plastische", „Kunst-" oder auch „Göttersymbole" unterteilt werden können, sind Mythen sekundär, „ausgesprochene Symbole", und erfüllen – gerade angesichts hieroglyphisch-geheimnisvoller, „schweigender" orientalischer Symbolik – in griechischer „Geschwätzigkeit" die Funktion (nicht immer richtiger) Erklärung. Als „Sage" enthalten sie „alte Begebenheiten", als „Ueberlieferung" „alten Glauben und alte Lehre" theologischer, ethischer, physikalischer und philosophisch-spekulativer Art, insgesamt aber religiösen Ursprungs, worauf Creuzer insistiert, indem er den Terminus „Theologumene" bzw. „Theomythien" dem Ausdruck „Philosopheme" als Gesamtbezeichnung vorzieht. Ihrem „Grundtrieb" folgend, „Gedachtes" in „Geschehenes" umzusetzen, befreunden sich Mythen schließlich dem Schönen und der Poesie und verlieren am Ende ganz ihre alte „geheime Bedeutsamkeit"⁵³.

Vor solcher nach „mystischen Ideen" und „unmittelbaren Anschauungen" suchenden, auf „Darlegung bestimmter Begriffe" verzichtenden Mythendeutung glaubt G. HERMANN mit seiner Creuzer-Kritik die wissenschaftliche Philologie bewahren zu müssen, wenn auch unter z. T. von ihm selbst als problematisch empfundenen Restriktionen: Beschränkung der Theorie auf das „was mit Griechischen Namen als wirklicher Mythus, d. h. als von Alters her überlieferte Sage feststeht", und Ausschluß u. a. orientalischer (Vor-)Formen; Bestimmung der auch durch Etymologien zu lösenden Aufgabe der Mythenforschung als „blos historisch" („Geschichte der Mythen und der in ihnen

⁵¹ Ebd. (50) 41 ff., 55 f., 96 ff.; außerdem Creuzers mythologisches Hauptwerk: *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*; 4 Bde. (1810–12; 21819 ff., 31837 ff.); zur Akkommodation u. a. auch Bd. 1 (31837, ND 1973) 21; zur Rezeption der creuzerschen Ideen vgl. Gruppe, a. a. O. (II 32) 133 ff., sowie E. Howald (Hg.), *Der Kampf um Creuzers Symbolik* (1926).

⁵² *Symbolik und Mythologie* (s. Anm. 51) Bd. 1 (21819) 83 ff.

⁵³ Ebd. (52) 57 ff., 83 ff.

liegenden Ideen“) und, insofern historisches Beweismaterial fehlt, „philosophisch“ bzw. „kritisch“ (Erklärung des Mythos aus sich selbst)⁵⁴. Da für Hermann „der religiöse Glaube . . . nicht als solcher . . . zur Mythologie (gehört)“, bleibt inhaltlich als Definition schließlich eine Mischung von Bekanntem übrig: „Mythologie“ ist „Erklärung des Ursprungs und Zusammenhangs der physischen sowohl als moralischen Welt, und dessen, was sich in ihr begeben hat“; griechische Mythen sind „Philosopheme“, von Priestern bildlich, personifizierend vorgetragen, vom unwissenden Volk als unbegreifliche Götterlehre religiös mißverstanden⁵⁵.

Voß, der gegen Creuzer kaum über den Standpunkt seiner Heynekritik hinausgelangt, nun aber auch hier katholische Verschwörungen wittert⁵⁶, erhält einen wichtigen Verbündeten in dem Hermann-Schüler CH. A. LOBECK, der es in einer wohl auch von der Furcht vor der orientalischen Überfremdung klassischen Griechentums diktierten, urkundliche ‚Belegbarkeit‘ in Mythenfragen nun absolut setzenden historisch-kritischen Quellenuntersuchung unternimmt, Creuzers These von den priesterlichen Weisheitslehren der Mysterien, wie sie ähnlich schon Warburton vertrat⁵⁷, zu widerlegen, die Mysterien selbst dem Volksglauben gleichzustellen – worin er sich mit F. Schlegel zumindest insofern einig wissen durfte, als dieser Mythologie und Mysterien durch einen beiden gemeinsamen, in den Mysterien sogar noch stärkeren Hang zum „Materialismus“ verbunden sah⁵⁸ – und die Rede von einer mit Urreligion und -weisheit verbundenen „mythologia originalis“ ad absurdum zu führen: die ironisch „mythologi nostri“ genannten Symboliker werden spöttisch an Goropius Becanus erinnert⁵⁹.

Creuzers Einfluß ist auch in der von B. DE MONTFAUCON und J. J. WINCKELMANN begründeten, seit Heyne akademischen Kunstmythologie⁶⁰ bei

⁵⁴ Briefe über Homer und Hesiodus (s. Anm. 48) 59 ff., 86, sowie: Hermann, Ueber das Wesen und die Behandlung der Mythologie (1819) 124 ff.

⁵⁵ Briefe über Homer und Hesiodus (s. Anm. 48) 64 ff., 69 ff.; Ueber das Wesen und die Behandlung der Mythologie (s. Anm. 54) 32 ff., 38, 101, 124, 140 ff.; vgl. auch: De mythologia Graecorum antiquissima dissertatio (1817). Opuscula, Bd. 2 (1827) 167 ff.

⁵⁶ J. H. VOSS, Antisymbolik (1824; 2. Teil hg. v. A. Voß, 1826); vgl. dazu auch Strich, a. a. O. (10) Bd. 2, 339 ff.

⁵⁷ Vgl. Anm. 7.

⁵⁸ F. Schlegel, Geschichte der europäischen Literatur (1803/4), a. a. O. (25) Bd. 11 (1958) 27 f.; außerdem: Vorlesungen über Universalgeschichte (1805/6), a. a. O., Bd. 14 (1960) 84.

⁵⁹ CH. A. LOBECK, Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis libri tres, 2 Bde. (1829, ND 1961), hier bes. Bd. 1, 3 ff., 192 f., 625; Bd. 2, 1050 ff., 1279 ff.; zu Nachfolgern vgl. Gruppe, a. a. O. (II 32) 151 ff.; als besonders kuriose Beispiel, in Mythologie und Mysterien eine hochentwickelte „Naturwissenschaft der Vorwelt“ ausfindig zu machen, vgl. J. S. C. SCHWEIGER, Einleitung in die Mythologie auf dem Standpunkte der Naturwissenschaft (1836).

⁶⁰ Vgl. bes. B. DE MONTFAUCON, L'antiquité expliquée et représentée en figures, Bd. 1 (Paris 1719); J. J. WINCKELMANN, Monumenti antichi inediti, 2 Bde. in einem Bd. (Rom 1767); dazu

C. A. BÖTTIGER, E. GERHARD, TH. PANOFKA u. a. spürbar⁶¹. Bereit, gegensätzliche Standpunkte zu vereinigen – Autoren wie Fréret, De Brosses, Heyne, Creuzer, Voß u. a. werden als Gewährsmänner zitiert –, zeigt Böttiger zudem Vorliebe für den damals auch von anderen vertretenen Euhemerismus: nur die (von ihm so verstandene) „historische Erklärung“ paßt nach Böttiger „für eine Kunstmythologie“⁶².

Auf Creuzer vor allem führt es F. CH. BAUR sogar zurück, daß die „Mythologie“ „in ihrer neuern Gestalt“ – seiner Definition nach eine philosophisch fundierte, „construierende“, „wissenschaftliche Erkenntniß oder Darstellung der bildlich ausgedrückten und durch die Auctorität der Offenbarung und Ueberlieferung geheiligten religiösen Ideen und Lehren der Völker“, besonders der antiken – als jüngste „unter den ihr verwandten Alterthums-Wissenschaften“ „Vorrang“, „allgemeinere Anerkennung“ und „die ersten Ansprüche auf die Würde einer Wissenschaft“ erhielt⁶³. Die Creuzer vorgeworfene unzureichende „Definition der beiden Hauptbegriffe“ (!) sucht Baur zu verbessern und stellt das „Symbol“ als „Darstellung einer Idee durch ein einfaches Bild“ mit „Raum“, „Natur“ und „Nothwendigkeit“, den „Mythus“ als „bildliche Darstellung einer Idee durch eine Handlung“ („das in eine Handlung auseinander gelegte Symbol“) mit „Zeit“, „Geschichte“ und freier „Person“ zusammen⁶⁴. Anders als die zwischen beiden stehende „Allegorie“, fallen „Mährchen“ und „Sage“ (als Endstufen des „historischen“ bzw. „philosophischen“ Zweiges) noch ganz unter den Allgemeinbegriff des in seiner Personifikationslogik mit der Sprache übereinstimmenden Mythos⁶⁵. Vom „Mythischen“ nur formal bestimmt, gehört der Inhalt der Mythologie als „religiöser“ ins Gebiet der „Religions-Geschichte“, wo „mythische Naturreligion“ und „Christenthum“ den Gegensatz von „Pantheismus“ und „Idealismus“, „Natur und Ichheit, Nothwendigkeit und Freiheit, Objectivität und Subjectivität“ bilden⁶⁶.

Gruppe, a. a. O. (II 32) 94 f.; zu Heyne vgl. dessen „Einleitung in das Studium der Antike, oder Grundriß einer Anführung zur Kenntniß der alten Kunstwerke“ (1782); zu dessen kunstmythologischen Arbeiten vgl. Gruppe, a. a. O. 111; der Begriff „artistische Mythologie“ auch bei Wolf, a. a. O. (1) 60.

⁶¹ Vgl. Gruppe, a. a. O. (II 32) 137 ff., 140 ff.

⁶² Vgl. C. A. BÖTTIGER, Ideen zur Kunst-Mythologie, 2 Bde. (1826–36), hier bes. Bd. 1, 166 ff., 186 ff.; dazu auch: Kleine Schriften, hg. v. J. Sillig, 3 Bde. (1837/38), bes. Bd. 1, 1 ff. u. 2, 159 ff., sowie die von Böttiger herausgegebene Zeitschrift „Amalthea oder Museum der Kunstmythologie und bildlichen Alterthumskunde“ 1–3 (1820–25).

⁶³ F. CH. BAUR, Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Alterthums, 2 Teile in 3 Bden. (1824/25), hier Bd. 1, S. III ff., 91, 383.

⁶⁴ Ebd. (63) S. VIII, 28 f., 39, 54 f.

⁶⁵ Ebd. 37, 51 ff., 64 f., 68 ff.

⁶⁶ Ebd. S. VI, 104 ff., bes. 148 f.

Solche geschichtsphilosophischen Konstruktionen zeigen die Wirkung HEGELS, der sich selbst schon früh zum Mythosproblem (wenn auch meist ohne Verwendung des Wortes) geäußert hatte⁶⁷ und das Thema später im Kontext von Ästhetik, Religionsphilosophie und Philosophiegeschichte aufnimmt. Gegen jene, die in der Mythologie „äußerliche Geschichten“ ohne „tiefere Bedeutungen“ sehen und sie deshalb „bloß historisch“ deuten wollen, gibt er seinem „Freunde“ Kreuzer darin recht, daß mythische Vorstellungen durchaus „an sich Symbole“ sein können (ohne daß man deshalb in den Irrtum verfallen dürfe, „alle Mythologie und Kunst symbolisch zu fassen“)⁶⁸. Die Integration der Auffassung Kreuzers in seine Ästhetik gelingt Hegel, indem er die für jenen zentralen orientalischen Mythengebilde im Sinne des „Symbolisch-Mythologischen“ der „symbolischen“ „Vorkunst“ zurechnet, wo das Gestaltete in der Inkongruenz von Erscheinung und Bedeutung über sich hinaus auf anderes verweist, und vom „eigentlich Mythologischen“ abgrenzt, diese „Mythologie als solche“ wiederum mit dem „klassischen“ Ideal griechischer Kunst identifiziert, wo die als Individualitäten gebildeten Göttergestalten nur mehr sich selbst bedeuten, sodaß die griechischen Künstler nun tatsächlich als Schöpfer griechischer Mythologie gelten können⁶⁹. Auch in Bezug auf den ‚philosophischen‘ Inhalt der Mythologie kann Hegel Kreuzer und die Neuplatoniker ‚aufheben‘: als „Werk der phantasirenden Vernunft“ enthält die Mythologie „das Wahre“ (darin Religion und Philosophie gleich), „Gedanken“ also, „Philosopheme“, jedoch nur „implicite“. Damit ist die Grenze zur Philosophie angegeben, wo „Gedanken“ „heraus“ und Inhalte „in der Form des Gedankens zum Bewußtseyn gekommen“ sein müssen, und zugleich die Kritik der „philosophischen“ Mythen Platons fällig: „Die Mythe gehört zur Pädagogie des Menschengeschlechts. Ist der Begriff erwachsen, so bedarf er desselben nicht mehr“⁷⁰.

Kaum weniger spekulativ sind letztlich die Voraussetzungen der bei Herder aufgekomenen Idee vom Mythos als Volksschöpfung, wie sie teilweise auch Buttmann, K. W. F. SOLGER und besonders den Brüdern GRIMM vorschwebt⁷¹:

⁶⁷ Vgl. H.-O. Rebstock, Hegels Auffassung des Mythos in seinen Frühschriften (1971) bes. 18. 193 ff.

⁶⁸ HEGEL, Vorlesungen über die Aesthetik. Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe Bd. 12, 415 ff.

⁶⁹ Ebd. (68) 522 ff.; Bd. 13, 24 ff., 67 ff., 86 ff.

⁷⁰ Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, a. a. O. (68) Bd. 17, 114 ff.; Bd. 18, 187 ff.

⁷¹ Zu K. W. F. SOLGERS mythologischen Arbeiten vgl.: Nachgelassene Schriften und Briefwechsel, hg. v. L. Tieck/F. v. Raumer, Bd. 2 (1826, ND 1973) 629 ff., bes. 676 ff.; vgl. dazu auch Strich, a. a. O. (10) Bd. 2, 348 ff.; zu Solger sowie den Brüdern GRIMM auch Gruppe, a. a. O. (II 32) 153 ff.

auf der Basis von indogermanischen Sprachforschungen sucht J. GRIMM nun mithilfe von Etymologien den Gemeinsamkeiten der Mythen verwandter Völker nachzuspüren (ohne sich allerdings für eine alle nationalen Besonderheiten einbende „allgemeine mythologie“ erwärmen zu können) und auch die bislang allen „mythologen“ fragwürdige Beziehung von „sagenwahrheit“ und „historischer wahrheit“ zu klären; Grimms Interesse konzentriert sich dabei auf die Rolle der Poesie, genauer: auf das „volksepos“, dem er „weder eine reinmythische (göttliche) noch reinhistorische (factische) wahrheit zuschreibt, sondern ganz eigentlich sein wesen in die durchdringung beider setzt“; von daher bestimmt sich ihm dann das Verhältnis Mythos/Geschichte als das von „schicksal“ und „freiheit“⁷². Schon bei dieser Gelegenheit hatte er die Klage, „daß uns eine mythologie fehle“, unter Hinweis auf die Sagen und Gedichte der eigenen „vaterländischen tradition“ als grundlos verworfen⁷³; ca. zwei Jahrzehnte später weist er gegenüber leugnenden Kollegen die Existenz der damit bereits angesprochenen „deutschen mythologie“ als einer „mitte“ zwischen der „celtischen“ und der „nordischen“ ausführlich und nicht ohne Nationalstolz nach; daß „das fortlebende in sprache, sage und lied des volks“ aus dem Altertum stammt, habe als frühe Grundüberzeugung seine Arbeit gefördert⁷⁴. In ähnliche Richtung zielen die Gedanken L. UHLANDS, der die nordische Mythologie – von ihm eingehend behandelt – „eine umfassende religiöse Weltanschauung in Sinnbildern“ nennt; „etymologische forschung“ und „poetische anschauung“ sollen den Weg zum Verständnis der „nordischen Mythen“ bahnen, die als „Runen, Geheimreden, Geheimnisse“, „nach Räthselart“ gelöst sein wollen⁷⁵.

Auch für K. O. MÜLLER sind (griechische) Mythen ursprünglich „Volkssage“, nicht absichtsvolle „Erfindungen“ kreuzerscher Priester-Philosophen, sondern – entsprechend ihrem „äußeren Begriff“ – unbewußt und notwendig entstandene „Erzählungen von Handlungen und Schicksalen persönlicher Einzelwesen, welche nach ihrem Zusammenhange und ihrer Verflechtung insgesamt eine frühere, von der eigentlichen Geschichte Griechenlands ziemlich genau getrennte, Zeit betreffen“, demnach auch weder willkürliche „Allegorie“ noch „Mährchen“, das „in niedern Regionen lebt, und in einem

⁷² J. GRIMM, Gedanken über Mythos, Epos und Geschichte (1813). Kleinere Schriften, Bd. 4 (1869, ND 1965) 74 ff.

⁷³ Ebd. (72) 75.

⁷⁴ Vgl. die Anzeige von: Deutsche mythologie (1835), a. a. O. (72) Bd. 5 (1871, ND 1965) 198 ff.; zum Nationalstolz vgl. Strich, a. a. O. (10) Bd. 2, 385.

⁷⁵ L. UHLAND, Der Mythos von Thôr nach nordischen Quellen (1836). Schriften zur Geschichte der Dichtung und Sage, Bd. 6 (1868) 3 ff.

Gegensatz steht mit der herrschenden Bildung⁷⁶. Mythen – Müller grenzt die „theogonischen“ von den ungleich zahlreicheren „heroischen oder lokalen“ ab – vereinigen zumeist in sich „Geschehenes“ und „Gedachtes“, „Reelles“ und „Ideelles“, „Geschichte“ und „Religion“ bzw. „Philosophie“; gegenüber dem religiös-philosophischen Inhalt rückt „Mythus“ dann in Parallele zu „Symbol“: „Ideen über die Gottheit“ darstellen und mitteilen wollen beide; jener durch Erzählung einer das göttliche Wesen offenbarenden Tat, dieses durch einen mit der Gottheit verbundenen Gegenstand⁷⁷. Zu diesem Ergebnis kommt Müller im Zuge seiner durch die hermeneutischen Grundlegungen seines Lehrers A. BOECKH inspirierten, im Titel „Prolegomena“ an KANT anknüpfenden Untersuchung über die „Methodik des mythologischen Studiums“: in bewußter thematischer Eingrenzung will er „die Begriffe vom Wesen und der Entstehung der Griechischen Mythen“ darlegen, um darauf „die Grundsätze einer methodischen und kritischen Behandlung des Mythus zu bauen“. Als „historische Wissenschaft“, deren Verfahren ein „atomistisches, das Leben des Mythus zerstörendes“ ist, fordert die Mythologie nach Müller Einfühlungsvermögen und Vertrautheit mit dem griechischen Altertum, liefert dann aber selber wertvolle Erkenntnis über den Menschen und seine Geschichte, gerade sofern sie uns fremd ist⁷⁸.

In gedanklicher Nähe zu Müller bewegt sich CH. H. WEISSE, der jedoch die vor allem auf das Faktische zielende und dabei ideenvergessene Zergliederung des Mythos von seinem noch deutlich hegelscher Spekulation verpflichteten Ansatz her kritisiert⁷⁹.

K. O. Müllers Vermittlung romantischer Mythendeutung und historisch-kritischer Altertumswissenschaft ist weit über unmittelbare Nachfolge hinaus wirkungsreich gewesen⁸⁰. In der Klassischen Philologie selbst hat sich z. B. sein Lehrer Boeckh bei seiner enzyklopädisch orientierten, die Forschungsgeschichte überschauenden Behandlung der Mythologie weitgehend und manchmal bis in die Formulierungen ausdrücklich ihm angeschlossen⁸¹.

⁷⁶ K. O. MÜLLER, Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie (1825, ND 1970) 59. 103 ff., 111 ff., 172; vgl. auch Müllers Kreuzer-Rezension, in: Kleine deutsche Schriften über Religion, Kunst, Sprache und Literatur, Leben und Geschichte des Alterthums, Bd. 2 (1848) 3 ff.

⁷⁷ Prolegomena (s. Anm. 76) 66 ff., 256 ff.

⁷⁸ Ebd. (77) S. IV f., 64 ff., 206 ff., 218 ff., 235. 267 ff., 281 ff., 293.

⁷⁹ Vgl. Ch. H. WEISSE, Ueber das Studium des Homer und seine Bedeutung für unser Zeitalter. Nebst einem Anhang mythologischen Inhalts ... (1826) 286 ff.; außerdem: Darstellung der griechischen Mythologie. I. Einleitende Abhandlungen (Über den Begriff, die Behandlung und die Quellen der Mythologie) (1828).

⁸⁰ Vgl. Gruppe, a. a. O. (II 32) 163 ff.

⁸¹ A. BOECKH, Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften, hg. v. E. Bratuscheck (1877) 528 ff.

Während sich bei dem der Romantik sonst keineswegs völlig abholden Boeckh längst ein ebenso distanzierendes wie entspanntes Verhältnis zu deren Exaltiertheiten entwickelt, erreicht diese in SCHELLINGS „Philosophie der Mythologie“ den späten Höhepunkt⁸². In einer Jugendschrift hatte er nach Heynes Beispiel Mythen (mit denen „die ältesten Urkunden aller Völker“ beginnen), differenzierbar nach „innerer“ und „äußerer Form“, in „mythische Geschichte“ und „mythische Philosophie“, diese wiederum in einzelne Arten wie „theoretische“, „psychologische“, „transcendentale“ und „praktische“ Mythen aufgegliedert⁸³, im „System-Fragment“ – seine Verfasserschaft vorausgesetzt – eine „neue“, eine „Mythologie der Vernunft“ gefordert, die den Gegensatz von Volk und Philosophen beseitigt und „allgemeine Freiheit und Gleichheit der Geister“ verwirklicht⁸⁴, etwas später – bei alledem Gedanken F. Schlegels sehr nahe – Mythologie „das Mittelglied der Rückkehr der Wissenschaft zur Poesie“ genannt⁸⁵. Schellings „Philosophie der Kunst“ macht dann die Mythologie zum vorrangigen Thema – als „das Ganze der Götterdichtungen, indem sie zur vollkommenen Objektivität und unabhängigen poetischen Existenz gelangen“, als „nothwendige Bedingung“ und „ersten Stoff aller Kunst“, als „das wahre Universum an sich“, als „absolute Poesie“, – und unterscheidet „antike“, „griechische Mythologie“ (ihr Stoff ist „Natur“) von „moderner“, „christlicher“ (ihr Stoff ist „Geschichte“)⁸⁶. Und schließlich sieht er – auch hierin F. Schlegel vergleichbar – die Möglichkeit einer „universellen Mythologie“ an die Existenz „der symbolischen Ansicht der Natur“ geknüpft⁸⁷. Indes werden die Gedanken früherer Arbeiten nur teilweise ins Spätwerk übernommen, das allerdings an der vorher schon deutlich ausgesprochenen Bewunderung Kreuzers, mit dem sich Schellings Bewertung der Rolle griechischer Mysterien in manchem berührte, entschieden, gleichwohl nicht unkritisch festhält⁸⁸. Durch ihre über „die bloße Thatsache“ hinausgehende Frage nach dem „Wesen der Mythologie“ von „bloß gelehrter oder historischer

⁸² F. W. J. SCHELLING, Philosophie der Mythologie, a. a. O. (48) Bd. 11–12.

⁸³ Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt (1793), a. a. O. (48) Bd. 1, 43 ff., 63 ff., 72 ff., 80 ff.

⁸⁴ Das Systemprogramm (1796), in: H. Zeltner, Schelling (1954) 65 ff.; vgl. dazu auch: Das älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus, hg. v. R. Bubner (= Hegel-Studien, Beiheft 9) (1973).

⁸⁵ System des transcendentalen Idealismus (1800), a. a. O. (48) Bd. 3, 629; vgl. u. a. F. Schlegel, Philosophische Vorlesungen, a. a. O. (29) 62, sowie „Rede über die Mythologie“, a. a. O. (25) 311 ff.

⁸⁶ Schelling, Philosophie der Kunst, a. a. O. (48) Bd. 5, 405 f., 427, 449 f.

⁸⁷ Philosophie und Religion (1804), a. a. O. (48) Bd. 6, 67.

⁸⁸ Ueber die Gottheiten von Samothrake (1815), a. a. O. (48) Bd. 8, bes. 355, 395 f.; dazu auch: Philosophie der Mythologie, a. a. O. (48) Bd. 11, 89. 226 f.

Forschung" als „Theorie" und damit – in kritischer Wendung gegen K. O. Müllers „wissenschaftliche Mythologie" – „wahre Wissenschaft der Mythologie" abgehoben, hat die „Philosophie der Mythologie" die „Mythologie als allgemeine" zu erklären und sieht deren Wahrheit in der „Göttergeschichte", im „successiven Polytheismus", der sich seinerseits nur begreifen läßt, „indem man annimmt, das Bewußtseyn der Menschheit habe nacheinander in allen Momenten desselben wirklich verweilt. Die aufeinander folgenden Götter haben sich des Bewußtseyns wirklich nacheinander bemächtigt"⁸⁹. Mythologie muß daher „tautegorisch", „objectiv" als „Theogonie" und „subjectiv" als „theogonischer Proceß" im menschlichen Bewußtsein verstanden werden, das dabei, ohne selbst Einfluß darauf zu haben, von eben jenen „Potenzen" bewegt wird, deren Einheit Gott ist und die in ihrer Entzweiung die Natur, in der wiedergewonnenen Einheit als das „Gott-setzende" die „Substanz des menschlichen Bewußtseyns" schufen. Dem „ersten wirklichen Bewußtseyn" ist sogleich durch das Überwiegen und Ausschließlichwerden einer Potenz (erneuter Bruch der Einheit) ein „relativer Monotheismus" gegeben, der den Keim zum Polytheismus enthält und durch die Vorsehung auf dem Wege über den Polytheismus zur Einheit der Potenzen, zum „frei erkannten", wahrhaften Monotheismus hingeführt wird, zu dem das Christentum den Zugang eröffnet hat⁹⁰. Erkennbar ist dieser „mythologische Proceß" erst von der alle Entwicklungsmomente vereinigenden, daher selbst schon „allgemeinen" griechischen Mythologie her; ihrer poetischen Gestalt stehen als „die andere, . . . nothwendige Seite der hellenischen Religion" die Mysterien gegenüber, wo im „Uebergang vom Heidenthum zum Christenthum" „das Princip der vollendeten geistigen Religion" bereits „als Zukunft" gesetzt ist⁹¹.

Innerhalb einer deutlich von Schelling mitgeprägten Gedankenwelt entwirft H. STEFFENS seinen naturphilosophisch begründeten Mythosbegriff, distanziert sich aber von Schellings „spekulativ mythologischen Untersuchungen" (wie andererseits von D. F. STRAUSS)⁹². Unter anthropologischem Aspekt deutet er „Mythologie" als „Naturanschauung, die mit der Entwicklungsgeschichte der

⁸⁹ Vgl.: Philosophie der Mythologie, a. a. O. (48) Bd. 11, 4 ff., 61 ff., 122 ff., 199 ff., 217 ff.

⁹⁰ Ebd. Bd. 11, 126 ff., 139. 176 ff., 185 ff., 192 ff., 207 ff., 215 ff.; Bd. 12, 100 ff., 108 ff.; vgl.: Philosophie der Offenbarung, a. a. O. (48) Bd. 13, 378 ff.

⁹¹ Philosophie der Mythologie, a. a. O. (48) Bd. 12, 591 ff.; Bd. 11, 131; Bd. 12, 646 f.; vgl.: Philosophie der Offenbarung, a. a. O. (48) Bd. 13, 410; zum Mythosbegriff Schellings vgl. u. a. Allwohn (s. Anm. 9); G. Dekker, Die Rückwendung zum Mythos. Schellings letzte Wandlung (1930); H. Anton, Romantische Deutung griechischer Mythologie, in: Die deutsche Romantik (s. Anm. 34) 277 ff.; O. Marquard, Zur Funktion der Mythologiephilosophie bei Schelling, in: Terror und Spiel (s. Anm. II 29) 257 ff.

⁹² H. STEFFENS, Christliche Religionsphilosophie, Bd. 1 (1839) 283 ff.; vgl. Strich, a. a. O. (10) Bd. 2, 142 ff.

Erde zusammenfällt", und als Ausdruck eines naturgebundenen, „dämmernden Bewußtseyns", welches nur den chaotischen Kampf der Naturkräfte zu sehen vermag. Von der „heiligen", „mosaischen Ueberlieferung", die in Gott den Herrn beruhigter Schöpfung verehrt, radikal geschieden, bezeugt die „chaotische Mythologie" den Verlust paradiesischer Unschuld und Einheit von Mensch und Natur und hat dabei „etwas dämonisch Lockendes", durch die Dichtkunst noch immer wach gehalten als „das wahre eigentliche Heidenthum"⁹³. In seiner manche dieser Motive aufgreifenden „Religionsphilosophie" bezeichnet Steffens die Aufgabe, „den Begriff der Mythe zu entwickeln", sogar als „letzten Kampf des Weltbewußtseins mit dem christlichen" und weist der Mythologie, deren „Grundelemente" er nun in der Entstehung der Rassen und der Sprache entdeckt und an deren Aufkommen jetzt auch wieder „Priesterreligion" beteiligt gewesen sein soll, ihren Platz in der wohl nur christlichem Bewußtsein durchsichtigen, auf Bildung freier menschlicher Persönlichkeit und Rückkehr zu Gott zielenden Gattungsgeschichte zu⁹⁴. Da die Individualentwicklung mit dieser Strukturähnlichkeiten aufweist, lassen sich gewisse mythologische Phänomene vom Wesen des Kindes her entschlüsseln⁹⁵.

V. Die 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts

In der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts schwindet die Bedeutung, die die Romantik dem Mythos als ‚Programmwort‘ im Kampf gegen die ‚Vernunft‘ der Aufklärung beimaß¹. Mythen erscheinen nun als Objekte zahlreicher, in Fragestellung und Methode zum Teil sehr differierender Wissenschaften, die ihr Ethos der ‚Nüchternheit‘ gerade durch Verzicht auf schwärmerische Urweisheit-Suche beweisen wollen und im Bewußtsein von Evolution und Fortschritt Mythen nur in den rohen Anfängen der Menschheitsgeschichte vermuten: unter der imposanten Masse einzelwissenschaftlicher Forschungsergebnisse kommt das heynesche Fundament wieder deutlich zum Vorschein!

In wissenschaftlichem Gebrauch war Heynes Mythosbegriff schon seit dem Ende des 18. Jahrhunderts als Instrument historisch-kritischer Bibelinterpreta-

⁹³ Anthropologie, Bd. 1 (1822) 179 ff., 224. 347 ff. u. ö.

⁹⁴ Vgl. a. a. O. (92) 283. 287. 299. 351. 384. 395 ff.

⁹⁵ Ebd. (94) 297 ff., 348 f.

¹ Zur Deutung des Verhältnisses von Musik und Mythologie, insbesondere zur „Entwicklung der Idee von der Verwurzelung der Musik im Mythos" und zum Fortwirken romantischer Mythologieauffassung „auf dem Gebiete der Musik und der Spekulation über Musik" im 19. Jahrhundert vgl. A. Edler, Studien zur Auffassung antiker Musikmythen im 19. Jahrhundert (1970).

tion²: während J. S. SEMLER noch mit Paulus Passagen des AT, die für Christen unverbindlich sind, 'Ιουδαϊκοὶ μῦθοι nannte³ und J. D. MICHAELIS in der Nachfolge von Lowth nur vereinzelt mit dem Ausdruck „Mythologie“ den dichterischen Charakter bestimmter alttestamentlicher Stellen kennzeichnete⁴, wenden J. G. EICHORN, J. PH. GABLER und G. L. BAUER in Ablösung der traditionellen Akkommodationsthese Heynes Theorie des „sermo mythicus“ systematisch auf das AT und alsbald auch auf das NT an, um die ‚Fakten‘ von der – ‚Urzeiten‘ angemessenen – mythischen Darstellung zu sondern und auf diese Weise gegenüber wachsender Bibelkritik das weiterhin Gültige durch Preisgabe der zeitbedingten Einkleidung zu retten⁵. Über diese Auffassung von „Mythos“ als eines Leitbegriffs theologischer Hermeneutik und ihres ‚historischen Verstehens‘, wie sie – keineswegs unwidersprochen – die sog. ‚mythische Schule‘ vertrat⁶, geht dann W. M. L. DE WETTE hinaus, indem er zunächst den gesamten Pentateuch als „mythisch“ im Sinne freier Dichtung, als „Epos“ bezeichnet, das als solches zwar selber ein „geschichtliches Denkmal“ ist, aus dem sich aber keine einzelnen historischen Tatsachen mehr herauspräparieren lassen⁷, und, als sich mit G. L. MEYER die Kritik der ‚mythischen Schule‘ gemeldet hat⁸, unter Rückgriff auf J. F. FRIES im Mythos die geschichtlich nicht

² Vgl. Ch. Hartlich/W. Sachs, Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft (1952); J. W. Rogerson, Myth in Old Testament interpretation (1974).

³ Vgl. J. S. SEMLER, Abhandlung von freier Untersuchung des Canon, 4 Bde. (1771–75), hier Bd. 2 (1772) 55 ff.; außerdem: Apparatus ad liberalem Veteris Testamenti interpretationem (1773) 160.

⁴ J. D. MICHAELIS, Deutsche Uebersetzung des AT, mit Anmerkungen für Ungelehrte, 8. Theil (1779), Anm. zu cap. 14, S. 79; vgl. auch seine „Notae et epimetra“ zu R. Lowth, De sacra poesi Hebraeorum (1770) 129. 662 ff.

⁵ J. G. EICHORN, Urgeschichte (verfaßt 1775, zuerst anonym erschienen). Repertorium für biblische und morgenländische Litteratur 4 (1779) 129 ff.; später in 3 Bden., eingel. u. mit Anm. hg. v. J. Ph. GABLER (1790–93), bes. Bd. 1, 4 f., 256; Bd. 2, 24. 260 ff., 481 ff., 624 ff.; Bd. 3, S. XVII f., XXX ff., 62 ff., 171 ff. u. ö.; vgl. Hartlich/Sachs, a. a. O. (2) 20 ff.; G. L. BAUER, Entwurf einer Hermeneutik des Alten und Neuen Testaments (1799); Hebräische Mythologie des alten und neuen Testaments, mit Parallelen aus der Mythologie anderer Völker, vornemlich der Griechen und Römer, 2 Bde. (1802); vgl. Hartlich/Sachs 69 ff.; zum Übergreifen der mythischen Erklärungsart auf neutestamentliche Texte ebd. 61 ff.; vgl. außerdem 87 ff.

⁶ Zur Auseinandersetzung um die „mythische Schule“ vgl. Hartlich/Sachs, a. a. O. (2) 38 ff.; kritische Äußerungen schon bei J. J. HESS, Gränzenbestimmung dessen, was in der Bibel Mythos, Anthropopathie, personifizierte Darstellung, Poesie, Vision, und was wirkliche Geschichte ist. Bibliothek der heiligen Geschichte, Bd. 2 (1792) 153 ff.; Kritik an der glaubentötenden Anwendung des „Begriffs der Mythe auf die Darstellungen der heiligen Schrift“ auch bei H. Steffens, Von der falschen Theologie und dem wahren Glauben (1823) 33 ff.

⁷ W. M. L. DE WETTE, Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament, 2 Bde. (1806/7), hier Bd. 2, S. III f., 11 ff., 31. 396 ff. u. ö.; dazu Hartlich/Sachs, a. a. O. (2) 91 ff.

⁸ G. W. MEYER, Apologie der geschichtlichen Auffassung der historischen Bücher des alten Testaments, besonders des Pentateuchs, im Gegensatz gegen die bloß mythische Deutung des Letztern. Ein Beitrag zur Hermeneutik des alten Testaments (1811); vgl. Hartlich/Sachs, a. a. O. (2) 98 ff.

überholbare ‚Ausdrucks-kategorie des religiösen Lebens‘ sieht: „In der Mythologie entwerfen wir in freyer Dichtung Bilder des Uebersinnlichen und seines Verhältnisses zum Irdischen, um unsere Ahnungen vom wahren Seyn der Dinge anschaulich darzustellen“⁹. Schließlich versteht dann D. F. STRAUSS bei seinem Versuch, alles an der Geschichte Jesu daraufhin zu überprüfen, „ob es nicht Mythisches an sich habe“, unter „neutestamentlichen Mythen nichts Andres, als geschichtartige Einkleidungen urchristlicher Ideen, gebildet in der absichtslos dichtenden Sage“, die „das einfache historische Gerüste des Lebens Jesu“ umrankte¹⁰. Wenn Strauß nach „Kriterien des Mythischen“ und der „Grenzlinie des Mythischen und Historischen“ sucht¹¹, weist er selber auf das Problem, vor das sich seitdem jede den Mythosbegriff kritisch auf biblische Texte beziehende Interpretation gestellt sieht: gegenüber ihrer eigenen Universalisierungstendenz den dogmatischen Kernbestand zu erhalten¹².

Strauß' in der Anwendung auf das NT umstrittener Mythosbegriff¹³ stammte aus der historisch-kritischen Wissenschaft¹⁴ und implizierte nicht die völlige Preisgabe der dogmatischen Geltung des Christentums¹⁵; eben dies aber ist die Absicht von L. FEUERBACH, der darum auch seine Präsentation „kritischer“ „Elemente zu einer Philosophie der positiven Religion oder Offenbarung“ scharf von jener „christlichen Mythologie“ unterschieden wissen will, „die sich

⁹ De Wette, Lehrbuch der christlichen Dogmatik, in ihrer historischen Entwicklung dargestellt. 1. Theil: Biblische Dogmatik des Alten und Neuen Testaments. Oder kritische Darstellung der Religionslehre des Hebraismus, des Judenthums und Urchristenthums (1813), hier bes. 16 f.; vgl. auch 2. Aufl. 1818; und: Ueber Religion und Theologie (1821), sowie J. F. FRIES, Wissen, Glaube und Ahndung (1805); dazu insgesamt Hartlich/Sachs, a. a. O. (2) 102 ff.

¹⁰ D. F. STRAUSS, Das Leben Jesu, 2 Bde. (1835/36; 21837; 21838/39), hier Bd. 1 (1835) 71 f., 74 f.; Bd. 1 (21838) S. VIII, sowie 113 ff. („Begriff und Arten des evangelischen Mythos“); vgl. Hartlich/Sachs, a. a. O. (2) 121 ff.; außerdem H. Meyer zu Bargholz, Der Ursprung des Mythosbegriffs in der modernen Bibelwissenschaft. Diss. Tübingen 1952, 51 ff.

¹¹ Das Leben Jesu, Bd. 1 (21837) 103 ff.; Bd. 1 (21838) 115 ff.

¹² Vgl. auch den Hinweis auf solche totalen, die Historizität der Gestalt Christi aufhebenden Konsequenzen einer Anwendung des Mythosbegriffs auf das NT bei Steffens, a. a. O. (6) 43 ff.; zum Problem des „universalen Mythosbegriffs“ in der Theologie vgl. Hartlich/Sachs, a. a. O. (2) 148 ff.

¹³ Vgl. auch D. F. Strauß, Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie (1841).

¹⁴ Kritik an Strauß' Mythosbegriff und seiner Orientierung am ebenfalls bekämpften K. O. Müller bei Ch. H. Weisse, Ueber den Begriff des Mythos und seine Anwendung auf die neutestamentliche Geschichte. Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie 4 (1839) 74 ff., hier bes. 86 ff.; vgl. auch 211 ff.; sowie Bd. 5 (1840) 114 ff.

¹⁵ Vgl.: Das Leben Jesu, Bd. 2 (1836) 686 ff.; Bd. 2 (21839) 718 ff.; außerdem Bd. 1 (21838) S. VIII ff.; der Versuch, durch eine entsprechende Bestimmung des Mythosbegriffs die neutestamentlichen Erzählungen sogar unter der Voraussetzung ihrer „rein mythischen Natur“ als der „Idee“ nach „wahr“ zu erweisen, bei J. F. L. GEORGE, Mythos und Sage. Versuch einer wissenschaftlichen Entwicklung dieser Begriffe und ihres Verhältnisses zum christlichen Glauben (1837), bes. 115 ff.

jedes Ammenmärchen der Historie als Tatsache aufbinden läßt" und die Philosophie der Religion aufopfert¹⁶. Wenn er das „göttliche Wesen" als das „menschliche Wesen" – „angeschaut und verehrt als ein andres, von ihm unterschiednes, eignes Wesen" – entlarvt, „Religion" damit als „die erste und zwar indirekte Selbsterkenntnis des Menschen" aus den Prämissen ‚materialistischer' Anthropologie ableitet¹⁷ und „in der Nacht der Unwissenheit, der Noth, der Mittellosigkeit, der Uncultur, in Zuständen, wo eben deswegen die Einbildungskraft alle anderen Kräfte beherrscht, wo der Mensch in den überspanntesten Vorstellungen, den exaltirtesten Gmüthsbewegungen lebt", entstanden denkt¹⁸, hat zwangsläufig auch die Mythologie, soweit sie sich auf das Göttliche bezieht, ihre Dignität eingebüßt. Wo dann die gesellschaftliche Bedingtheit mythisch-religiöser Vorstellungen ins Blickfeld rückt, tritt der Begriff „Mythos" hinter den der „Ideologie" zurück¹⁹: bei K. MARX ist Mythologie vergleichsweise selten Thema und wird einer endgültig vergangenen Epoche zugerechnet: „Alle Mythologie überwindet und beherrscht und gestaltet die Naturkräfte in der Einbildung und durch die Einbildung: verschwindet also mit der wirklichen Herrschaft über dieselben". Doch als solche „unbewußt künstlerische Verarbeitung der Natur (. . . die Gesellschaft eingeschlossen)" durch die „Volksphantasie" liefert sie das „Material" der Kunst, zumal der griechischen, die zwar auch vergangen, doch nicht übertroffen ist²⁰!

In der wissenschaftlichen Forschung dieser Zeit gelten Mythen im allgemeinen als Reflexe von Naturgewalten im Geist primitiver Völker; daß sie genuiner Ausdruck religiösen Gefühls sind, wird vielfach bestritten, andererseits aber ihr ‚poetischer' Charakter nicht selten geradezu bewundert²¹. Dies trifft auch weitgehend auf die „Vergleichende Mythologie" zu, welche sich im Zusammenhang mit Indogermanistik und Vergleichender Sprachwissenschaft bei A. KUHN, (Friedrich) Max MÜLLER, F. L. W. SCHWARTZ u. a. entwickelt, gefördert durch die Kenntnis des Rigveda, mit deren Hilfe man nun das Bild der Religion und Mythen des postulierten indogermanischen Urvolks rekonstruieren zu können glaubt²². So mißt M. MÜLLER dem, was gewöhnlich „indische

¹⁶ L. FEUERBACH, Das Wesen des Christentums (1841). Werke in 6 Bden., hg. v. E. Thies, Bd. 5 (1976) 9.

¹⁷ Ebd. (16) 30 ff.

¹⁸ Vorlesungen über das Wesen der Religion (1851). Sämtliche Werke, hg. v. W. Bolin/F. Jodl, Bd. 8 (1960) 262.

¹⁹ Vgl. F. Schupp, Mythos und Religion (1976) 29.

²⁰ K. MARX, Einleitung (zur Kritik der Politischen Ökonomie). MEW Bd. 13 (1972) 641 f.

²¹ Vgl. De Vries, a. a. O. (II 50) 199 ff.; vgl. die bewundernden Äußerungen z. B. bei L. PRELLER, Griechische Mythologie, 2 Bde. (1854), hier Bd. 1, 1 ff.

²² Vgl. bes. A. KUHN, Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks. Ein Beitrag zur

Mythologie" heißt, „für vergleichende Zwecke" kaum Wert bei, während er im „Veda eine ganze Welt uranfänglicher, natürlicher und verständlicher Mythologie bewahrt" sieht: „Die Mythologie des Veda ist für den vergleichenden Mythologen das, was das Sanskrit für die vergleichende Grammatik gewesen ist"²³. Ähnlich wie Heyne versteht er Mythen als Folgen einer unvermeidlichen „Kinderkrankheit" der Sprache, entstanden im „mythologischen oder mythopoeischen Zeitalter", als die arischen Völker noch ungeteilt waren („arische Mythologie"), indes – gegen Heyne – nicht aus der Schwäche, sondern „ab ingenii humani sapientia et a dictionis abundantia" abzuleiten: „Die Mythologie ist nur ein Dialekt, eine alte Form der Sprache", die vor allem aufgrund von „Polyonymie und Synonymie" „mythologische Missverständnisse" erzeugt, und die „Götter" des Veda sind daher letztlich „nomina, nicht numina, wesenlose Namen, nicht namenlose Wesen", lebendig, seit man ihren ursprünglichen Sinn vergaß²⁴. Wenn Müller dann allerdings doch darauf verzichtet, Mythenentstehung einer chronologisch genau eingegrenzten Periode der Frühzeit zuzuordnen²⁵, weist dies bereits auf die wachsende Schwierigkeit, triftige Aussagen über die indogermanische Urmythologie zu machen²⁶ und dabei dem Anspruch einer Forschungsdisziplin zu genügen, deren (natur)wissenschaftliches Pathos bis in die Terminologie durchschlägt: Müller spricht von einer „Geologie der Sprache", will Mythen „zergliedern und in die Elemente zerlegen"²⁷, F. L. W. SCHWARTZ glaubt, daß sich im Leben der Völker „mythische Massen gleichsam abgelagert" haben und die Mythologien ihrer Struktur nach „Gebirgsschichten" verglichen werden können²⁸, und H. OLDENBERG

vergleichenden Mythologie der Indogermanen (1859; 21886, ND 1968); Ueber Entwicklungsstufen der Mythenbildung. Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Philos.-histor. Klasse (1873) 123 ff.; Mythologische Studien, hg. v. E. Kuhn, Bd. 2 (1912); zu M. MÜLLER vgl. Anm. 23, zu F. L. W. SCHWARTZ vgl. Anm. 28; zur Problematik der „Vergleichenden Mythologie" vgl. u. a. J. Mähly, Über Vergleichende Mythologie (1885); außerdem Gruppe, a. a. O. (II 32) 172 ff.

²³ M. MÜLLER, Vergleichende Mythologie (1856). Essays, Bd. 2 (1869) 1 ff., hier 68.

²⁴ Ebd. (23) 7 ff., 14. 45. 64 ff., 83 f., 127; die Begriffe „Kinderkrankheit" und „mythologisches Missverständnis" in: Griechische Sagen (1867), ebd. 139 ff., hier 144 f.; der Hinweis auf die zentrale Bedeutung der Sprache für die Mythenbildung auch bei M. BRÉAL, Mélanges de mythologie et de linguistique (Paris 1877) 3 ff.

²⁵ Müller, Lectures on the science of language, Bd. 2 (London 1864) 357.

²⁶ Vgl. Gruppe, a. a. O. (II 32) 187 ff.; ein Überblick über die verschiedenen Schulen der vergleichenden Mythologie und die Auseinandersetzung mit deren Kritikern beim späten Müller in: Beiträge zu einer wissenschaftlichen Mythologie. Aus dem Engl. übers. v. H. Lüders, 2 Bde. (1898/99).

²⁷ Müller, a. a. O. (23) 77. 125.

²⁸ F. L. W. SCHWARTZ, Der Ursprung der Mythologie, dargelegt an griechischer und deutscher Sage (1860) 18 f.; zu seinen weiteren mythologischen Arbeiten vgl. Gruppe, a. a. O. (II 32) 193; vgl.

sieht Mythen gar aus „mythischen Molekülen oder Monaden“ zusammengesetzt²⁹. Allerdings bleibt Mythenforschung auch weiterhin das Feld mutiger Hypothesenbildung: E. STUCKEN, H. WINCKLER und A. JEREMIAS suchen den Ursprung mythisch-religiöser Vorstellungen mit Vorliebe in Babylonien, I. J. HANUSCH glaubte ihn bei den Kaukasiern gefunden zu haben³⁰. Besondere Aufmerksamkeit erregt zu dieser Zeit die „niedere Mythologie“: F. L. W. Schwartz nennt sie „ein Chaos gläubiger Naturanschauungen“, woraus sich dann „die Formen der eigentlichen Götterlehre in markirter Gestalt“ entwickelten³¹. Und W. MANNHARDT, der die „Volksüberlieferung“ für die einzige „Quelle der germanischen, wie jeder anderen wahren Mythologie“ hält, betrachtet die „mythenbildende Kraft des Volkes“ sogar als noch immer wirksam; sie erzeuge „bei dem naiven Jäger, Sennen und Landmann von Tag zu Tag neue mythische Anschauungen und Mythenansätze, die den Gebilden der Urzeit oft zum Verwechseln ähnlich sehen, weil der Volksgeist, der sie erschuf, im innersten Kerne derselbe geblieben ist, der er vor 3000 Jahren war“³².

Reiches Material für Vergleiche liefert die Ethnologie, von deren evolutions-theoretischem Ansatz her sich an den Mythen jedoch kaum wesentlich Neues entdecken läßt³³; von der „savage mythology“ geht E. B. TYLOR aus und rechnet unter die wichtigsten „causes which transfigure into myths the facts of daily experience“ neben der „early tyranny of speech over the human mind“ „the belief in the animation of all nature“³⁴, stimmt also insofern mit H. SPENCER

u. a.: Sonne, Mond und Sterne. Ein Beitrag zur Mythologie und Culturgeschichte der Urzeit (1864); Wolken und Wind, Blitz und Donner. Ein Beitrag zur Mythologie und Culturgeschichte der Urzeit (1879).

²⁹ H. OLDENBERG, Die Religion des Veda (1894; 21917) 51 ff.

³⁰ Vgl. E. STUCKEN, Astralmythen (1907); H. WINCKLER, Himmels- und Weltenbild der Babylonier als Grundlage der Weltanschauung und Mythologie aller Völker. Der alte Orient 3 (1902) Heft 2/3; A. JEREMIAS, Im Kampfe um Babel und Bibel (1903); I. J. HANUSCH, Geschichte der Philosophie von ihren Ursprüngen an bis zur Schließung der Philosophenschulen durch Kaiser Justinian (1850) 90 ff.

³¹ Der Ursprung der Mythologie (s. Anm. 28) 5 f.

³² W. MANNHARDT, Germanische Mythen (1858) S. V f.; ausführliche Behandlung germanischer bzw. nordischer Mythologie u. a. auch bei K. SIMROCK, Handbuch der deutschen Mythologie mit Einschluß der nordischen (1. Buch: Die Geschiehe der Welt und der Götter) (1853; 21864; 51878); S. BUGGE, Studien über die Entstehung der nordischen Götter- und Heldensagen, übers. v. O. Brenner (1889); E. H. MEYER, Germanische Mythologie (1891); Mythologie der Germanen (1903); vgl. dazu auch De Vries, a. a. O. (II 50) 248 ff.

³³ Vgl. De Vries, a. a. O. (II 50) 260 ff.; Herabstimmung der Erwartungen hinsichtlich des gedanklichen Niveaus der Mythen auch bei G. GREY, Polynesian mythology and ancient traditional history of the New Zealand race, as furnished by their priests and chiefs (Auckland 21885) S. V ff., bes. X.

³⁴ E. B. TYLOR, Primitive culture, Bd. 1 (London 1871, 21891) 284 f., 304.

überein, der ebenfalls Formen des ‚Animismus‘ den Anfängen der religiösen Entwicklung – soweit diese erkennbar ist – zuordnet³⁵; der Glaube an den Fortschritt der Kultur lenkt den Blick von A. LANG vor allem auf das „irrational“, „savage and senseless element in mythology“, das ihm als „survival“, als „legacy from the fancy of ancestors of the civilised races“ erscheint; ihr Fortleben verdanken Mythen – letztlich wohl nicht viel mehr als göttliche „chronique scandaleuse“ – allein dem religiösen „conservatism“³⁶; Heynes Position scheint dann in gewisser Hinsicht wieder erreicht bei F. B. JEVONS, der „myths“ als dem Wesen nach religionsunabhängige „attempts to explain things – the phenomena of nature, the constitution of the universe, and the descent of man“, schließlich von höher entwickelter „science“ und „philosophy“ abgelöst findet³⁷.

Die Bedeutung der Mythologie für die „Völkerpsychologie“ erkennen M. LAZARUS und H. STEINTHAL und definieren „Mythologie“ als eine dem Wort der Sprache vergleichbare „Apperceptionsform der Natur und des Menschen, eine Anschauungsweise auf einer gewissen Stufe der Entwicklung des Volksgeistes“, die keinen als „Gegenstand des Volks-Bewußtseins“ möglichen Inhalt ausschließt; noch heute dichte das Volk Mythen, habe jedes Kind „seine kleine Mythologie“³⁸. An anderer Stelle faßt Steinthal dann unter „Mythos“ genauer „die gesammte Vorstellungs-Welt der Völker auf ihrer ersten Entwicklungsstufe, welche von den Völkern der Weltgeschichte längst überstiegen ist, auf welcher aber die culturlosen Stämme heute noch verharren, auf welcher die Kinder immer stehn werden. Das Bild, welches sich der Mensch auf der ersten Stufe geistiger Bildung von dem All entwirft, wie er sich die Gestalt und Einrichtung der Welt als eines Ganzen vorstellt, und wie er sich die einzelnen Vorgänge in der Natur und im Menschenleben erklärt, wie er sich den Grund alles natürlichen und geistigen Daseins und der Beschaffenheit aller Wesen begreiflich macht: das alles ist Mythos. Er denkt mythisch; und darum wird jeder Gedanke zum Mythos, jede Anschauung zum Symbol.“ Auch die „Religion“, die „ihrem Begriffe und ihrer Idee nach“ nichts mit dem „Mythos“ zu tun hat, muß sich seiner Form unterwerfen³⁹. Auf Steinthals Terminus des

³⁵ H. SPENCER, The principles of sociology, Bd. 1/1 (New York-London o. J.).

³⁶ Vgl. A. LANG, Myth, ritual and religion (1887; London 1906, ND New York 1968) Bd. 1, 33; Bd. 2, 152 u. ö.

³⁷ F. B. JEVONS, An introduction to the history of religion (London 1896) 249 ff., bes. 263 ff.; vgl. Lang, a. a. O. (36) Bd. 2, 300 f.

³⁸ M. LAZARUS/H. STEINTHAL, Einleitende Gedanken über Völkerpsychologie. Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft 1 (1860) 44 f.

³⁹ Steinthal, Mythos und Religion (1870) 7. 19 ff., bes. 24 ff.; vgl. auch Steinthals fragmentarisch gebliebene „Allgemeine Einleitung in die Mythologie“. Archiv für Religionswissenschaft 3 (1900, ND 1965) 249 ff., 297 ff.; die These von der ursprünglichen Identität von Mythos und Religion

„mythischen Denkens“ als Bezeichnung für „die Denkweise des primitiven Menschen“ greift dann später auch E. MEYER zurück⁴⁰.

Noch nicht zufrieden mit den gängigen Theorien über Mythenentstehung, sucht T. VIGNOLI das „transcendentale Princip“ der Mythenbildung aufzufinden und damit zu jenem „psychisch-physiologischen Grundprincip“ vorzudringen, „aus welchem . . . Mythos und Wissenschaft gleichzeitig hervorgehen“; bis jetzt sei die Frage ungeklärt, „warum . . . der Mensch alle Naturerscheinungen personificirt und sich selbst in ihnen objectivirt“. Den „Keim der mythischen Betrachtungsweise der Aussenwelt“ sieht Vignoli schließlich „in dem ureigenen Wesen der thierischen Sinnesempfindung enthalten“, die in Wechselwirkung mit der Außenwelt ihr Resultat „in der spontanen Personification des Inhaltes eines jeden sinnlichen Eindrucks und in der den wahrgenommenen Objecten zugeschriebenen Fähigkeit, willkürlich zu handeln“, findet. Noch immer steht der Mensch aufgrund seiner tierischen Natur unter dem allerdings mit Entwicklung des „rationellen Denkens“ schwächer werdenden Einfluß dieser „früheren Eigenthümlichkeit“, die noch immer tätig ist, „sich ihre eigene Welt von mythischen Ideen und Begriffen aufzubauen, aus welcher Aberglauben, Mythologie und Religion im weitesten Umfange hervorgehen“: „Mythen nährt auch selbst noch die Wissenschaft überall in ihrem Schosse, wenn auch sich selbst unbewusst und unter einer wissenschaftlichen Form“, z. B. in der Physik als „mythische Entificationen von Kräften“. Erst wenn der Mechanismus der Mythenbildung durchschaut, „der Mythos in jedem Gebiet der Sinnenwelt vernichtet ist“, wird die Wissenschaft – von der Geistestätigkeit her mit dem Mythos ursprungsgleich, mit ihm durch die eigentümliche „Entification des Inhaltes der Sinnesempfindungen“ verbunden, durch die Intention auf „Gesetze“ und „rationelle Begriffe“ jedoch von ihm wesensmäßig geschieden – sicher ihren Weg gehen können⁴¹.

Gegen die gängige Spielart der „Naturmythologie“, auf deren Annahmen auch Vignoli vertraut hatte, wendet sich V. RYDBERG, zu ihrem eigenen Nachteil seien die beiden Wissenschaften „Mythogonie“ und „Mythologie“ oft miteinander vermischt worden, und bei der vorherrschenden „sog. Wettermythologie oder Naturmythik“ handle es sich im Grunde nur um „Mythogonie“, die zudem mit falscher Aufgabenstellung, untauglicher, allzu ungezügelter „symbolischer“ Methode und unzureichendem Material (z. B. nur aus dem Bereich

demgegenüber u. a. noch bei C. BURSIAN, Ueber den religiösen Charakter des griechischen Mythos (1875), bes. 13.

⁴⁰ E. MEYER, Geschichte des Altertums, Bd. 1, 1. Hälfte (61953) 87 ff.

⁴¹ T. VIGNOLI, Mythos und Wissenschaft (1880) 1 ff., 6. 16. 144 ff., 226 f.

der Kulturvölker) vorgegangen sei; „Mythen als für sich bestehend und miteinander eine chaotische Masse bildend“ anzusehen, habe überdies ebenso in die Irre geführt wie der Glaube der „Linguisten“ an die Aussagekraft mythischer Namen⁴². O. GRUPPE beklagt den desolaten Zustand der „wissenschaftlichen Mythendeutung“ und verwirft vor allem auch die bei den ‚Naturmythologen‘ übliche Verfolgung von „Übereinstimmungen zwischen den Culten und Mythen der einzelnen indogermanischen Völker“ bis in die „proethnische Urzeit“; an die Stelle der „Vererbungshypothese“ tritt bei ihm wieder die Übertragungstheorie: Kult- und Mythenimport aus Ägypten und Vorderasien nach Indien und Europa. Den Mythos selber bezeichnet er als einen „dem Gebiet des mimetisch Schönen“ zugehörigen Bestandteil der ältesten Religion: „die Erträumung einer besseren Welt“⁴³.

Während die Klassische Philologie gegen die Vergleichende Mythologie ebenso wie gegen die Vergleichende Sprachwissenschaft die Skepsis einer besonders durch Erfolge textkritischer Methodik selbstbewußt gewordenen ‚strengen Wissenschaft‘ pflegt und sich – von zusammenfassenden, auch für weitere Interessentenkreise gedachten handbuchartigen Darstellungen abgesehen⁴⁴ – zumeist nur im Rahmen exklusiver Quellenuntersuchungen und Texteditionen mythologischen Problemen zuwendet⁴⁵, finden diese Fragen besondere Beachtung in den sich teilweise erst allmählich aus der philologisch orientierten Altertumswissenschaft ausgliedernden Disziplinen der Archäologie und Kunstgeschichte⁴⁶, vor allem in der auch bereits auf theologischer Seite betriebenen Religionsgeschichte⁴⁷: Positionen der Vergleichenden Mythologie vertritt dabei in Frankreich L.-F. A. MAURY⁴⁸; A. RÉVILLE kontrastiert den ‚Mythos‘ als „groupement d'éléments mythiques associés sous forme dramatique“ dem ‚Ritus‘ als dem „groupement de plusieurs symboles convergeant vers une idée centrale“ und entdeckt im mythischen Begreifen der Natur nur „imaginationes poétiques“ ohne religiöses Element⁴⁹. Gerade auf „das religiös Mythische“ hebt demgegenüber F. G. WELCKER ab: als „die Begriffe sich noch nicht ohne die Vermittlung der Phantasie dem Bewußtseyn darstellten“, brachte

⁴² V. RYDBERG, Undersökningar i Germanisk Mythologi, Bd. 2 (Stockholm-Göteborg 1889) 429 ff., 442 (Übers. nach De Vries, a. a. O. (II 50) 250 ff.).

⁴³ O. GRUPPE, Die griechischen Culte und Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen, Bd. 1 (1887) S. III ff., 151 f., 232; vgl. 267 ff. zur gesellschaftlichen Funktion der Religion.

⁴⁴ Vgl. Gruppe, a. a. O. (II 32) 193 ff.

⁴⁵ Vgl. ebd. (44) 200 ff.

⁴⁶ Vgl. ebd. 207 ff.

⁴⁷ Vgl. ebd. 214 ff.

⁴⁸ L.-F. A. MAURY, Histoire des religions de la Grèce antique, 3 Bde. (Paris 1857–59).

⁴⁹ A. RÉVILLE, Prolegomènes de l'histoire des religions (Paris 1881) 151 f., 174 ff.

der unvergängliche „religiöse Geist“ des Menschen, sein Wissen um das seinem „Ich“ als ergänzendes „Du“ in der sichtbaren Welt gegenüberstehende, überlegene „göttliche Leben“ durch die Tat einzelner „höher Begabter“ die Göttergestalten als „Sinnbilder der Natur“ hervor; „Correlat“ und „Zwillingsgeschwister des Götter schaffenden Mythos“ ist demnach der „Glaube“⁵⁰. „Mythen“ sind wie „Symbole“ „Bilder“ – diese genommen „aus der Thierwelt und Gliedern auch des menschlichen Leibes“, jene „aus dem menschlichen Leben“, als „Urmythen“ bzw. „Ursymbole“, vom „Symbolischen und Mythischen im weiteren Sinn“ unterschieden, „Formen innerer Wahrnehmung, genialer Erkenntniß, Mittel und Werkzeuge zum sinnlich-geistigen Verständniß religiöser Dinge“, „mehr gefunden als erfunden“, Vermittlung der Religion durch die „Phantasie“⁵¹. Ohne in schellingsche Spekulationen zu verfallen, muß die „mythologische Forschung“ Natur und Entwicklung der „heidnischen Religion“ erkennen. Doch trotz des einzigartigen Modells, das die „griechische Mythologie“ bietet, bleiben die Anfänge und damit das, „was das Mystischste in dem Wesen des Menschen ist“, dunkel⁵².

H. USENER, für den Welcker „unser aller lehrer ist“, geht davon aus, daß auf den „kindheitsstufen der völker, auf denen sich volkstümlicher glaube bildet und zu mythischen formen gestaltet“, „alles was in dieser zeit das gemüt des volkes erregt“, als Unbekanntes jeweils in Gestalt eines „göttlichen wesens“ erfahren wird und somit seinen „niederschlag im mythenschatze des volkes“ findet; da „der mythologische stoff“ demzufolge „in einer anderen wissenschaft aufgehoben und ein kapitel der kultur- oder geistesgeschichte geworden ist, so bleibt der mythologie als wissenschaftliche aufgabe nur die lehre (λόγος) vom mythos, . . . die formenlehre der religiösen vorstellungen“, d. h.: „die notwendigkeit und gesetzmäßigkeit des mythischen vorstellens aufzuweisen und dadurch nicht nur die mythologischen gebilde der volksreligionen, sondern auch die vorstellungsformen monotheistischer religionen verständlich zu machen“; im einzelnen hat diese „grundlegende wissenschaft der mythologie“ „die religiöse begriffsbildung“, „die elementaren oder unbewußten vorgänge der vorstellung, nämlich 1) die beseelung (personifikation), 2) die verbildlichung (metapher) zu behandeln“ und dann aus den letzteren die Formen „der symbolik“, „des mythos“ und „des kultus“ abzuleiten⁵³. Ähnlich M. Müller führt Usener die Mythenbildung auf einen „sprachgeschichtlichen vorgang“

⁵⁰ F. G. WELCKER, Griechische Götterlehre, 3 Bde. (1857–63), hier Bd. 1, S. VI f., 75 ff.; Bd. 2, 7; Bd. 3, S. VI f.

⁵¹ Ebd. (50) Bd. 1, 57 f., 75 ff.; Bd. 2, 63.

⁵² Ebd. (50) Bd. 1, S. X Anm. 7, 114 ff.; Bd. 3, S. X.

⁵³ H. USENER, Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung (1896; 1948) S. V ff., 273.

zurück – über die Bildung von „Augenblicksgöttern“ und „Sondergöttern“ geht der Weg bis zu „persönlichen“, mythischer Ausgestaltung fähigen Göttern –, weicht aber mit der These, daß die „mythologischen Namen“ selber erst spät festgelegt wurden, eine auf die Zeit vor der Völkertrennung zurückgehende „gleichheit der sprachlichen ausprägung“ bei verwandten Völkern nicht zu erwarten ist und nur die „Vorstellungen“ Hauptgegenstand des Vergleichs sein können, von der traditionellen „Vergleichenden Mythologie“ entschieden ab⁵⁴. Von der die Mythologie einbeziehenden, interdisziplinär und unter universal-kulturhistorischem Aspekt zu betreibenden „Religionsgeschichte“ verlangt Usener dann, daß sie „das Werden und Wachstum des menschlichen Geistes von den ersten Anfängen bis zu den Punkten. . ., wo mythische Vorstellung durch vernünftige Erkenntnis und religiös gebundene Sitte durch freie sich selbst bestimmende Sittlichkeit abgelöst wird“, aufhellt, und scheut sich nicht, „die Glaubensvorstellungen auch unserer eigenen Religion“ aufgrund deren bildlichen Charakters „als Mythologeme zu fassen“; gerade die „Mythologie“ als Wissenschaft könne mit ihren Erkenntnissen dem zeitgenössischen religiösen Leben „die Wohltat einer planmäßigen Befreiung“ bringen, habe sie doch „die Reinigung und Klärung unseres religiösen Bewußtseins durchzuführen, ohne welche eine echte, den Widerspruch mit den Errungenschaften der Menschheit aufhebende Religion nicht erwachsen kann“⁵⁵.

Von wesentlich anderer, vor allem rechts- und sozialgeschichtlicher Fragestellung aus interessiert sich J. J. BACHOFEN für die Mythen; als „Darstellung der Völkerlebnisse im Lichte des religiösen Glaubens“ sind sie ihm bedeutende „Geschichtsquelle“, die über die Frühzeit mütterrechtlicher Lebensform historisch wahre Auskunft gibt und damit jene Ursprünge enthüllt, ohne deren Kenntnis „das historische Wissen nie zu innerm Abschluß gelangen“ kann⁵⁶. Indes haben gerade dieser Verzicht auf die grundsätzliche Trennung von Mythos und Geschichte, die nur im Sinne der „Verschiedenheit der Ausdrucksweise des Geschehenen in der Überlieferung“, nicht aber „gegenüber der Kontinuität der menschlichen Entwicklung“ gelte⁵⁷, und die spekulativen Neigungen Bachofens die Rezeption seiner Gedanken vonseiten historisch-kritischer Wissenschaft verzögert. In seinen Äußerungen zu Mythos und Symbolik – wie Creuzer bezeichnet er den Mythos als „Exegese des Symbols“ –

⁵⁴ Vgl. bes. ebd. (53) 73 ff., 279 ff., 301 ff., 316. 324 f.; außerdem: Mythologie (1904). Vorträge und Aufsätze (1907) 37 ff., hier 41 ff.

⁵⁵ Mythologie (s. Anm. 54) 40. 45 ff., 55. 59. 64 f.

⁵⁶ J. J. BACHOFEN, Die Sage von Tanaquil (1870). Gesammelte Werke, hg. v. K. Meuli, Bd. 6 (1951) 9; Das Mutterrecht, 1. Hälfte (1861), ebd. Bd. 2 (1948) 12 ff.; vgl. u. a. auch: Antiquarische Briefe Nr. 13 (1880), ebd. Bd. 8 (1966) 126.

⁵⁷ Das Mutterrecht (s. Anm. 56) 16.

dominieren von vornherein die romantischen Klänge, so auch, wenn er beschreibt, wie jene Mythen, in denen „die alte Welt die frühesten Erinnerungen ihrer Geschichte, die ganze Summe ihrer physischen Kenntnisse, das Gedächtnis früherer Schöpfungsperioden und gewaltiger Erdwandlungen niedergelegt hatte“, zu dem Zeitpunkt, wo sie nicht mehr geglaubt wurden, durch „Verbindung mit Mysterium und Grab wieder das höchste Ansehen“ gewannen und zur Darstellung religiöser, ethischer und moralischer Wahrheiten wurden, „zur Veranschaulichung großer Naturgesetze“ und „zur Erregung trostreicher Ahnungen, die über die traurige Grenze des stofflichen Fatums hinausführen“⁵⁸.

Die Bemerkungen über „die Griechen und ihren Mythos“, mit denen J. BURCKHARDT seine „Griechische Kulturgeschichte“ eröffnet, lassen sich da schon eher mit den gängigen altertumswissenschaftlichen Deutungsmustern in Einklang bringen. Nach Burckhardt übte der „Mythus“, der, „in völlig naiver Zeit geboren“, „das Schauen und Tun der Nation selbst in höherem Abbilde darstellte“, aber nie zur systematischen Theologie dogmatisiert wurde, „seine volle und glänzende Herrschaft . . . in der Blütezeit der Griechen“ aus, die ihn „als ideale Grundlage ihres ganzen Daseins“ verteidigten und mit der „Abwendung vom Mythos“ das Ende ihrer Jugend einleiteten. Gerade in der „beständigen Zurückbeziehung aller Dinge und Anschauungen auf eine poetisch gestaltete Vorzeit“ hatten sie „in ihrem Mythos eine ganz kolossale Romantik zur allherrschenden geistigen Voraussetzung“⁵⁹.

Fragen der Geistesgeschichte sind es auch, die W. DILTHEY zur Erörterung des „mythischen Vorstellens“ führen, das er – auch mit Rückgriffen auf Annahmen der „Vergleichenden Mythologie“ und Anklängen an Lazarus und Steinthal – als Stadium der „intellektuellen Entwicklung“ vor der Entstehung von „Metaphysik“ und „Wissenschaft“ ansetzt, ohne allerdings A. COMTES „Dreistadiengesetz“ zuzustimmen⁶⁰, dessen Fehler schon in der mangelnden „Unterscheidung von Mythos und Religion“ liege. Denn das „religiöse Leben“ sei keine „vorübergehende Phase im Sinnen der Menschheit“, sondern „der dauernde Untergrund der intellektuellen Entwicklung“, und lediglich das „mythische Vorstellen“, das dessen Ausdrucksform bilde, darüber hinaus aber eine „relative Selbständigkeit“ besitze und „einen realen und lebendigen Zusammenhang der den Menschen jener Tage besonders bedeutsamen Phäno-

⁵⁸ Versuch über die Gräbersymbolik der Alten (1859), a. a. O. (56), Bd. 4 (1954) 60 ff.

⁵⁹ J. BURCKHARDT, Griechische Kulturgeschichte, hg. v. J. Oeri, Bd. 1 (1908) 13 ff., bes. 29 ff., 38.

⁶⁰ Vgl. A. COMTE, Discours sur l'esprit positif (Paris 1844), übers., eingeleit. u. hg. v. I. Fetscher (1966), bes. 4 ff.

mene“ gestalte, werde in diesen seinen Funktionen von der Metaphysik abgelöst⁶¹.

Als nach 1850 die Wirkung der Philosophie A. SCHOPENHAUERS einsetzt, vermag dessen Mythendeutung zumal der wissenschaftlichen Diskussion kaum mehr Neues zu bieten: ohne genaue Abgrenzung zu verwandten Begriffen wie „Parabel“, „Allegorie“, „Symbol“ oder „Fabel“ erscheint „Mythos“ in Anlehnung an den sonst kritisierten Kreuzer als „Vehikel“ und „exoterische“ Hülle religiös-philosophischer „Wahrheit“, geringerer Intelligenz angepaßtes „Surrogat“ fürs Volk und insofern dann „Regulativ“ auch für dessen Handeln⁶². Dies trifft auf den alttestamentlichen „Mythos vom Sündenfall“ ebenso zu wie auf die „christliche Dogmatik“, für Schopenhauer, der dem von Strauß aufgestellten „mythischen Prinzip“ der Evangelien-Interpretation wenigstens in den Einzelheiten recht gibt, „ein heiliger Mythos“⁶³. Ohnehin sind „Mythos und Allegorie“ immer „das eigentliche Element der Religion“⁶⁴. Das „non plus ultra mythischer Darstellung“ bietet der indische „Mythos von der Seelenwanderung“⁶⁵; ein „Buddhaistischer Mythos“ deutet sogar etwas über die Abstammung des Menschen vom Affen an. Demgegenüber wahrhaft jedoch auch die (möglicherweise) in einer „älteren Mythologie“ wurzelnde und mit indischer, ägyptischer und jüdischer Überlieferung verwandte „griechische Mythologie“ ihren Rang, da sie „gewissermaßen die Urtypen aller Dinge und Verhältnisse enthält“⁶⁶.

Angesichts sonstiger Berührungspunkte zwischen Schopenhauer und R. WAGNER zeigt das Mythenverständnis eher die Differenz: im Anschluß an die über die Brüder Grimm führende romantische Tradition sieht Wagner „Mythos“ in der „religiösen Naturanschauung“ des durch Not geeinten Volkes verwurzelt, das Naturphänomene in Unkenntnis ihrer Notwendigkeit einer willkürlich handelnden Macht zurechnet, aufgrund dieses Irrtums „aus der Naturanschauung zur Bildung von Göttern und Helden“ fortschreitet und „im Mythos daher zum Schöpfer der Kunst“ wird. So erscheint das vollendete Gebilde der griechischen Tragödie nurmehr als „künstlerische Verwirklichung

⁶¹ W. DILTHEY, Einleitung in die Geisteswissenschaften (1883). Gesammelte Schriften, Bd. 1 (1962) 134 ff.

⁶² A. SCHOPENHAUER, Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. 1 (1819; 21844). Sämtliche Werke, hg. v. W. Frhr. von Löhneysen (1968), Bd. 1, 485 ff.; Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. 2 (1844), ebd. Bd. 2, 807; Parerga und Paralipomena (1851), Bd. 2, ebd. Bd. 5, 390 ff., 429, 483.

⁶³ Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. 2 (s. Anm. 62) 743, 773 ff.; Parerga und Paralipomena, Bd. 2 (s. Anm. 62) 429, 455.

⁶⁴ Parerga und Paralipomena, Bd. 2 (s. Anm. 62) 395.

⁶⁵ Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. 1 (s. Anm. 62) 485 ff.

⁶⁶ Parerga und Paralipomena, Bd. 2 (s. Anm. 62) 182 f., 474 f., 482 ff.

des Inhaltes und Geistes des griechischen Mythos⁶⁷. Anders als F. HEBBEL, der unter dem Eindruck der historischen Schule zwischen Mythologie und Allgemein-Menschlichem scharf unterschied⁶⁸, schreibt Wagner dem (griechischen) Drama gerade, weil es seinen Stoff dem Mythos entnimmt, die Fähigkeit zu, den „Menschen“, wie er aus der inneren Notwendigkeit seiner Individualität und „rein menschlichen Natur“ handelt, zeigen zu können, und stellt es damit in geschichtsphilosophischer Perspektive dem „Roman“ gegenüber, der, an den Stoff der „Geschichte“ gebunden, allein den durch die Zwänge seiner „Umgebung“ bestimmten „Staatsbürger“ zum Thema hat⁶⁹. Entstanden ist diese Kunstform durch Zusammentreffen des seinerseits schon aus dem Konflikt von Einzelem und Staat geborenen „christlichen Mythos“ mit der jeweils in einem „Urmythos“ zentrierten „heimischen Sage der neueren europäischen, vor allem aber der deutschen Völker“, deren zeugungsfähige Einheit das Christentum in jene unfruchtbare Handlungsvielfalt zerschlug, von der der „christliche Ritterroman“ seinen Ausgang nahm. Die Gestaltung des dramatischen Gesamtkunstwerks der Zukunft ist demnach auch Politikum: ohne den schon im „Oidipusmythos“ „vorausempfundene“ und als „das sich verwirklichende religiöse Bewußtsein der Gesellschaft von ihrem reinmenschlichen Wesen“ zu verstehenden Untergang des Staates läßt sich das Werk des Künstlers letztlich nicht vollenden: „der aus dem klarsten menschlichen Bewußtsein gerechtfertigte, der Anschauung des immer gegenwärtigen Lebens entsprechend neu erfundene, und im Drama zur verständlichsten Darstellung gebrachte Mythos“⁷⁰.

Von Schopenhauer und Wagner fasziniert entwirft der junge F. NIETZSCHE ganz vom Griechentum her einen Mythosbegriff, dessen philosophischer Dimension die zünftige Altertumswissenschaft ebenso kategorienlos gegenübersteht wie einst den Spekulationen Creuzers⁷¹. Ohne länger bei Ursprungsfragen und der Behandlung außergriechischer Mythen zu verweilen – nur

⁶⁷ R. WAGNER, Oper und Drama (1851), 2. Teil. Gesammelte Schriften und Dichtungen (1907), Bd. 4, 31 ff.; vgl.: Das Kunstwerk der Zukunft, ebd. Bd. 3, 42 ff., bes. 47 f.; zu Wagner vgl. auch Strich, a. a. O. (IV 10) Bd. 2, 450 ff.

⁶⁸ Vgl. F. HEBBEL, Briefe, Bd. 6 (1906) (= Sämtliche Werke, hg. v. R. M. Werner, 3. Abtl.) 43; Tagebücher, Bd. 4 (1905) (= Sämtl. Werke, 2. Abtl.) 201 f., 274 f.; zu Hebbel vgl. Strich, a. a. O. (IV 10) Bd. 2, 444 ff., hier bes. 461; zur Mythologiekritik des jungen Deutschland und der historischen Schule vgl. ebd. 435 ff.; außerdem Betz, a. a. O. (II 59) 26.

⁶⁹ Oper und Drama (s. Anm. 67) 31 ff., bes. 45 ff.
⁷⁰ Ebd. (69) 34 ff., 55 ff., 64 ff., 88; vgl. auch: Die Wibelungen (1848), a. a. O. (67) Bd. 2, 115 ff., bes. 130 ff.; Das Kunstwerk der Zukunft (s. Anm. 67) 44. 50 ff.; zum Verhältnis von Kunst und Politik vgl.: Die Kunst und die Revolution (1849), a. a. O., Bd. 3, 8 ff.; zur Rettung der Religion durch die Kunst: Religion und Kunst (1880), a. a. O., Bd. 10, 211.

⁷¹ Vgl.: Der Streit um Nietzsches „Geburt der Tragödie“. Die Schriften von E. Rohde, R. Wagner, U. v. Wilamowitz-Möllendorff, zusammengestellt u. eingel. v. K. Gründer (1969).

beiläufig wird die „Prometheussage“ als „ursprüngliches Eigentum der gesamten arischen Völkergemeinde“ dem „semitischen“ „Sündenfallmythus“ konfrontiert –, sucht Nietzsche Wesen und „Genesis des tragischen Mythos“, d. h. die Vollendung des bereits von der zerstörenden Verwandlung in dogmatisierte historische Fakten betroffenen Mythos in der griechischen Tragödie zu begreifen und erkennt im „tragischen Mythos“ als der „Verbildlichung dionysischer Weisheit durch apollinische Kunstmittel“ jenes seine Kraft aus der Musik schöpfende „Vehikel“, das die für unmittelbare Anschauung unerträgliche Wahrheit des Urleids der Welt der „individuation“ in „apollinischer Täuschung“ durch ein „erhabenes Gleichnis“ am Einzelschicksal des „tragischen Helden“ dem Zuschauer faßbar symbolisiert und ihn so vor der (bei unvermitteltem Erleben „dionysischer“ Musik drohenden) verzückten, orgiastischen „Selbstvernichtung“ rettet. Wie die griechische Kultur dementsprechend in der Tragödie ihren Höhepunkt erreicht, so bedeutet es dann auch ihr Ende, als die (sokratische) Wissenschaft den Mythos ablöst, dessen Stärke sich indes auch darin zeigt, daß „der mythologische Trieb“, die „mythenschaffende Kraft“ in den Systemen von Philosophie und Theologie, aber auch in der Sprache weiterzuwirken vermag⁷². Indem Nietzsche auf diese Weise den Mythos, der für ihn (wie für Steinthal) selber schon ein „Denken“ ist⁷³, als das Instinktive, begrifflich nicht Ersetzbare, als „mythischen Mutterschoß“ und „mythische Heimat“ zur Voraussetzung für Leben und Kultur, selbst für den Staat erklärt – „Ohne Mythos . . . geht jede Kultur ihrer gesunden schöpferischen Naturkraft verlustig: erst ein mit Mythen umstellter Horizont schließt eine ganze Kulturbewegung zur Einheit ab“ – und dem „blutlosen“ abstrakten und historisch-reflektierenden Denken entgegengesetzt, vermittelt er ihm eine kritische Funktion gegenüber der optimistisch an Fortschritt und Macht der Wissenschaft glaubenden, in Wahrheit kulturlosen Gegenwart, der vielleicht nur noch die gerade von Wagner erhoffte „Wiedergeburt des deutschen Mythos“ zu neuem Leben, d. h. zur „deutschen Wiedergeburt der hellenischen Welt“ verhelfen kann⁷⁴.

⁷² F. NIETZSCHE, Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik (1872). Werke in 3 Bden., hg. v. K. Schlechta (1963) Bd. 1, 58 ff., 87 ff., 113 ff., 120 ff., 124 ff., 129 ff.; zur Wirkung des „mythologischen Triebes“ vgl.: Die Unschuld des Werdens, hg. v. A. Baeumler, Bd. 1 (1956) 3 f., 57; außerdem: Menschliches, Allzumenschliches, Bd. 2 (Der Wanderer und sein Schatten) (1880). Werke, hg. v. K. Schlechta, Bd. 1, 879; vgl. auch: Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn (1873), ebd. Bd. 3, 319; zum „Tragischen in der griechischen Mythologie“ vgl. bereits F. Schlegel, Geschichte der europäischen Literatur (1803/4) (s. Anm. IV 27) 79.

⁷³ Vgl.: Unzeitgemäße Betrachtungen Nr. 4 (Richard Wagner in Bayreuth) (1876). Werke, hg. v. K. Schlechta, Bd. 1, 413.

⁷⁴ Die Geburt der Tragödie (s. Anm. 72) 88. 103 ff., 124 ff.; vgl. auch das geplante Vorwort an Richard Wagner, in: Die Geburt der Tragödie. Der griechische Staat (1955) 197.

An der Wende zum 20. Jahrhundert verherrlicht H. ST. CHAMBERLAIN mit der germanischen Rasse auch deren Mythologie: die der „indischen Arier“ ist ihm „die reichste . . . der Welt“. Allgemein definiert Chamberlain „Mythologie“ als „metaphysische Weltanschauung sub specie occulorum“ („Ungesehenes“ wird auf „Geschautes“ zurückgeführt, ohne daß jedoch von Erklären oder Begründen die Rede sein dürfte) und unterscheidet „zwischen äusserer und innerer Mythologie“, „d. h. zwischen der mythologischen Gestaltung äusserer und der mythologischen Gestaltung innerer Erfahrung“. Ihre besondere Bedeutung hat die Mythologie für ihn dann als Abgrenzungskriterium gegenüber den Mythen sogleich in Geschichte transformierenden Juden – ihr „Mythus des Sündenfalls“ ist nach Chamberlain lediglich unverstandenes „Lehngut“ – und als Gegenstand (rassischen) religiösen Kampfes: „Sobald der Mythus angetastet wird, gerät man ins Judentum“⁷⁵.

(Schlußteil VI folgt.)

⁷⁵ H. St. CHAMBERLAIN, Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts, 2 Bde. (1899; 21900), hier Bd. 1, 235. 241 Anm. 1, 391 ff.; Bd. 2, 553 ff., 563 ff., 567 u. ö.

Karlheinz Stierle

DIDEROTS BEGRIFF DES „INTERESSANTEN“

I.

„Geschmack“, heißt es in KANTS berühmter Definition, „ist das Beurteilungsvermögen eines Gegenstandes oder einer Vorstellungsart durch ein Wohlgefallen oder Mißfallen ohne alles Interesse. Der Gegenstand eines solchen Wohlgefallens heißt schön“¹. KANTS Versuch, den Geschmack als ein Beurteilungsvermögen durch interesseloses Wohlgefallen zu bestimmen, hat etwas Gewaltames. Die Geschmacksmetaphorik wird gegen die ursprüngliche Bedeutung von Geschmack selbst gewendet. Es bekundet sich darin eine paradoxe Position. Denn gerade daß die ästhetische Erfahrung der Erfahrung des Geschmacks vergleichbar sei, der seinen Gegenstand aneignen muß, um ihn genießen zu können, hatte im Ausgang des 17. Jahrhunderts überhaupt zu der metaphorischen Verwendung von ‚goût‘ für eine spezifische, erfahrungsgebundene Erfassung des Schönen geführt. ‚Goût‘ ist nicht iudicium, Urteil, sondern ein Vermögen ästhetischer Wahrnehmung und Wertung, das nur implizit, im Vollzug der ästhetischen Aneignung auch ‚urteilt‘. Das konkrete ‚Urteil‘ des Geschmacks entzieht sich jener Eindeutigkeit, die im Begriff des Urteils selbst vorausgesetzt ist. Es ist eine Erfahrung, die gerade als diese immer nur höchst bedingt zur Sprache kommen kann, während die Idee der Sprachlichkeit mit der des Urteils wesentlich verbunden ist. Das ‚Urteil‘ des Geschmacks ist prinzipiell nicht auf Begriffe zu bringen. Es bleibt ebenso implizit, wie die Beipflichtung zu ihm nicht einen Akt der expliziten Beipflichtung zu einem Urteil, sondern der impliziten Zustimmung in der konkreten Partizipation an einer ästhetischen Erfahrung bedeutet. Durch den Ausdruck „Geschmacksurteil“ sucht KANT in den Begriff des Geschmacks ein Moment distanzierter Betrachtung zu bringen, das dem Geschmacksbegriff selbst fremd ist. Geschmack ist seinem Wesen nach ‚interessiert‘. Er ist der interessierteste von allen ästhetischen Sinnen, und gerade diese ursprüngliche, physiologische Interessiertheit ist es, die den Zusammen-

¹ I. KANT, Kritik der Urteilskraft; hg. K. VORLÄNDER, unveränderter Neudruck der Ausgabe von 1924, Hamburg 1959, § 5, S. 48.

Zugriff zu; sie müssen vielmehr als 'publica materia' gelten; allein individualisierende „Formierung“, um mit HEGEL zu reden, erwirkt die „dem Verfertiger eigenthümliche Form“ und garantiert damit dessen Eigentumsrecht.⁹⁶

Wenn diese aus einem begriffsgeschichtlichen Sachverhalt heraus entwickelten Überlegungen ein gewisses Maß an Plausibilität besitzen, eröffnen sie der ästhetikgeschichtlichen Forschung eine neue Perspektive. Tragfähigkeit und Reichweite werden sich allerdings in konkreten Analysen zur Interferenz juristischer und ästhetischer Diskurse im ausgehenden 18. Jahrhundert erst noch zu erweisen haben. Eigentümlich ist die Sache freilich schon.⁹⁷

⁹⁶ G. W. F. HEGEL, a. a. O., S. 121

⁹⁷ Die Fortführung der Begriffsgeschichte über die Schwelle des 19. Jahrhunderts hinaus würde eine eigene Darstellung erfordern. Die juristischen Implikationen des Begriffs werden allmählich nicht mehr wahrgenommen; ‚Eigentümlichkeit‘ wird zu einem Synonym für ‚Originalität‘. Aufschlußreich wäre vor allem eine Betrachtung des Begriffs in den Schriften SCHLEIERMACHERS, dem er dann im ganzen als Charakteristik emphatisch verstandener Individualität dient.

Axel Horstmann

DER MYTHOSBEGRIFF VOM FRÜHEN CHRISTENTUM BIS ZUR GEGENWART*

VI. Das 20. Jahrhundert

Die für das 20. Jahrhundert in mancher Hinsicht symptomatische Steigerung des Interesses an „Mythos“ und „Mythologie“ hat eine nur noch exemplarisch faßbare Literaturfülle hervorgebracht, innerhalb derer das Aufsuchen von klaren Entwicklungslinien schon durch die zahlreichen Querverbindungen auch zwischen Autoren unterschiedlicher Provenienz beträchtlich erschwert wird. Das Spektrum der Zuwendungsweisen ist groß: während Wissenschaften wie Ethnologie, Religionswissenschaft bzw. -geschichte, Soziologie, Psychologie, Klassische Philologie und Altertumswissenschaft, Kulturgeschichte, Literaturtheorie und z.T. auch Theologie „Mythos“ zumeist nur aus historischer, kultureller oder ästhetischer Distanz betrachten, scheint er darüber hinaus doch auch noch jenes Potential zu enthalten, das ihn für Philosophie und Wissenschaft selber zum ‚Gegenspieler‘ macht und die ‚wissenschaftliche Rationalität‘ zur Besinnung auf ihre Grenzen zwingt¹; dies um so mehr, als er ja offenbar über seine Präsenz in neomythischer Dichtung hinaus in mancherlei Lebensbereichen noch unmittelbar wirksam ist, von den einen – auch Wissenschaftlern – als unentbehrliches Element menschlichen Daseins verteidigt, von anderen als ‚irrationaler‘ Störenfried und atavistischer Rest bekämpft.

1. In der Ethnologie gelten zu Beginn des Jahrhunderts noch die traditionell naturmythologischen Auffassungen. L. FROBENIUS, der dem periodischen Schauspiel der „Sonnenfahrt“ eminente Bedeutung für Entstehung und Erhaltung der Mythologien beimißt, sieht „die eigentliche Quelle der Mythen-

* Der 1. Teil (Kapitel I–V) ist abgedruckt in: Archiv für Begriffsgeschichte 23, Heft 1 (1979) 7–54. Soweit im folgenden auf Anmerkungen des 1. Teils verwiesen wird, sind diese durch Hinzufügung der betreffenden römischen Kapitel-Zahl kenntlich gemacht.

¹ Vgl. u. a. H.-G. GADAMER: Mythos und Vernunft (1954). Kleine Schriften, Bd. 4 (1977) 48 ff.

bildung" in dem für „Naturmenschen" charakteristischen „Parallelisieren, Symbolisieren und Ergänzen", unterscheidet bei seinem von Standpunkt „Vergleichender Mythologie" unternommenen Versuch, die Entwicklung der mythischen Vorstellungen zu verfolgen, u. a. „A priori-" und „Konsequenzmythen" und glaubt den „Sonnengott" auch noch im „Kulturheros" zu entdecken, dessen „Mythe" „histologisch", d. h. Bekleidung der Erinnerung an eine historische Persönlichkeit „mit der Erzählung der viel älteren Mythenbildung" sei². P. EHRENREICH hält die regelmäßig wiederkehrenden und „den Eindruck des Gesetzmäßigen, Unabwendbaren" hervorrufenden, von „Individualcharakter besitzenden Gestalten" getragenen Naturerscheinungen (Sonne und Mond) für die „mythologisch bedeutsamsten" („Mondmythologie") und führt den „primitiven Mythos", vor dessen Identifikation mit dem „religiösen" er ausdrücklich warnt, auf die durch „unmittelbare Wahrnehmung der Wirklichkeit" gekennzeichnete „mythologische Apperzeption" zurück; darin sowie mit seiner Feststellung, daß „die Ethnologie . . . den Mythos nicht als religionsgeschichtliche, sondern als völkerpsychologische Erscheinung, als Erzeugnis des Volksgeistes, in dem sich die Weltanschauung der Urzeit sowohl, wie die des naiv betrachtenden Menschen der Gegenwart reflektiert, als notwendige Denk- und Ausdrucksform einer zu anderem als bildlichen und mythischen Denken nicht vorbereiteten Zeit" betrachtet und im „einfachen, naturmythologischen Märchen" die „Hauptquelle für die Kenntnis dieses primitiven Geisteszustandes" findet³, schließt sich Ehrenreich bewußt an W. WUNDT'S Versuch an, den Mythenbildungsprozeß aus der Sicht der Völkerpsychologie begreiflich zu machen⁴. Auch Wundt besteht auf der Trennung von „Mythos" einerseits, „Kultus" und „Religion" andererseits: „Der Mythos gehört zum Reich der Vorstellungen . . . Der Kultus dagegen umfaßt überall nur Handlungen, die sich auf die Dämonen und Götter

² L. FROBENIUS: Das Zeitalter des Sonnengottes, Bd. 1 (1904) 28 ff.

³ P. EHRENREICH: Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen (1910) 6 ff., 109, 114, 118; zu der 1906 in Berlin gegründeten „Gesellschaft für vergleichende Mythenforschung", zu der die Vertreter der „astral-mythologischen Schule" gehörten, vgl. u. a. H. LESSMANN: Aufgaben und Ziele der vergleichenden Mythenforschung (1908); Kritik an Ehrenreich samt „seinen evolutionistischen Nachfolgern" und die an W. SCHMIDT'S Urmonotheismusthese (Der Ursprung der Gottesidee, 12 Bde., 1926–55, Bd. 1 in 2. Aufl. 1926) anknüpfende Vorstellung von einer den Mythen zugrundeliegenden „trinitarischen Uroffenbarung" bei J. L. SEIFERT: Sinndeutung des Mythos. Die Trinität in den Mythen der Urvölker (1954).

⁴ Der „Versuch . . . entgegen der völkerpsychologischen Mythologie und der zurzeit überhaupt stark verbreiteten Neigung, alles und jedes psychologisch zu erklären, die Grundlagen für eine sogenannte Intellektualmythologie zu schaffen, die auf die Herausarbeitung mythischer Ideen und geistiger Zusammenhänge statt psychischer Phänomene und Gesetze abzielt", bei F. LANGER: Intellektualmythologie (1916), hier bes. S. III; zu deren Definition vgl. auch ebd. 65 sowie 117 f.

beziehen. . ."⁵. Schwierigkeiten bereitet es, „jenes Gewebe von Mythos und Dichtung, das wir die Mythologie eines Volkes nennen", zu analysieren; denn die „mythologische Apperzeption", bei der „alle Gefühle und Affekte, die der Gegenstand anregt, zu Eigenschaften des Gegenstands selber" werden („mythologische Personifikation"), läßt sich zwar als „ursprüngliche" von der „ästhetischen" theoretisch absondern und „Mythos" als die im „Urzustand der Kultur" vor dem Aufkommen sozialer Konflikte entstandene, vor allem über „Assoziationen" entwickelte „Schöpfung der Volksphantasie" bestimmen, die „die gesamte Weltanschauung des Naturmenschen, seine praktische Lebensrichtung" und „den primitiven Versuch einer Welterklärung" spiegelt; praktisch weisen jedoch alle tradierten Mythen – und nicht erst dort, wo sie schließlich zum „System" vereinigt sind – Spuren individueller poetischer Gestaltung auf: „der tatsächliche mythische Gehalt eines überlieferten Mythos ist daher kein unmittelbar gegebener, sondern ein erschlossener". Die „wechselseitige Assimilation von Mythos und Dichtung" verwehrt „der Kultus durch die Heilighaltung der Tradition, die ihn umgibt"⁶.

Auf gleicher Ebene liegen R. EISLER'S Definitionen: „Mythos", aus dem sich später „Religion, Philosophie, Wissenschaft" differenzieren, ist die auch durch „Gefühle und Wünsche" bedingte, „primitive, bildlich-phantasiemäßige, grobenteils auf der ‚personifizierenden Apperzeption' (Introjektion) beruhende, vielfach ‚anthropomorphe' Weltanschauung oder ein Bestandteil derselben", „Mythologie" die „Lehre von den Mythen der Völker"⁷. Der unter Ethnologen und Religionswissenschaftlern verbreitete Evolutionsgedanke⁸ fügt sich bei Eisler nahtlos ein⁹.

L. LÉVY-BRUHL hatte diese Vorstellung von der Verschiedenheit mythischen Bewußtseins und modernen logischen Denkens bereits mit dem von ihm später allerdings widerrufenen Begriff des „Prälogischen" auf eine einprägsame Formel gebracht¹⁰ und als „allgemeine methodische Regel" aufgestellt, „allen

⁵ W. WUNDT: Elemente der Völkerpsychologie (1912) 410; vgl.: Völkerpsychologie, Bd. 2 (Mythos und Religion, 3. Teil) (1909) 593 ff.; vgl. auch L. WALK: Artikel „Mythologie" (II). Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 7 (1935) Sp. 412 ff.

⁶ Völkerpsychologie, Bd. 2 (Mythos und Religion, 1. Teil) (1905) 577 ff., 590 ff.; Bd. 2 (3. Teil) (s. Anm. 5) 1 ff., 594.

⁷ R. EISLER: Wörterbuch der philosophischen Begriffe, Bd. 2 (1929) 195 f.; vgl. auch die Definition von „myth" als „articulate vehicle of a people's wishful thinking" und als „wishful projection of a universe of will and intention" bei R. BENEDICT: Artikel „Myth". Encyclopaedia of the Social Sciences, Bd. 11 (New York 1959) 178 ff., hier 181.

⁸ Vgl. u. a. auch J. G. FRAZER: The golden bough, Part I: The magic art and the evolution of kings, 2 Bde. (London-New York 1911, ND 1955); dazu auch: The golden bough. A study in magic and religion (Abridged edition, London 1922, ND 1925).

⁹ A. a. O. [7].

¹⁰ L. LÉVY-BRUHL: Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures (Paris 1910); dt.: Das

„erklärenden“ Hypothesen zu mißtrauen, die von dem Entstehen der Mythen dadurch Rechenschaft geben, daß sie von einer psychologischen und logischen Aktivität ausgehen, die zwar noch kindlich und ohne nachdrückliche Überlegung, trotzdem aber der unseren ähnlich ist“, und zwar eben deshalb, weil „die Einrichtungen, die Gebräuche, die Glaubensmeinungen der ‚Primitiven‘ auf eine prälogische und mystische Geistesbetätigung zurückgehen, die anders orientiert ist als die unsere“, und „die Kollektivvorstellungen und die Verbindungen dieser Vorstellungen, welche den Grundstock dieser Geistesart bilden, durch das Gesetz der Partizipation beherrscht werden“, „insofern dem logischen Gesetz des Widerspruchs gleichgültig gegenüberstehen“. Unter funktionalem Aspekt sind „Mythen“, die als „heilige Geschichte der niedrigen Gesellschaften“ auch die „Naturgeschichte“ umfassen, „für die primitive Geistesart zugleich ein Ausdruck dafür, daß die soziale Gruppe an ihre eigene Vergangenheit und an die Gruppen der umgebenden Wesen gebunden ist, und zugleich ein Mittel, das Gefühl dieser Solidarität zu unterhalten und immer wieder frisch zu beleben“¹¹.

Mit dem „Geisteszustand des primitiven Menschen“ befaßt man sich indes auch unter erkenntnistheoretischem Aspekt: um „die Grundlagen der kritischen Philosophie zu entwickeln“, sucht G. F. LIPPS zunächst die Eigenart der – zur „kritischen“ in Gegensatz stehenden und am Primitiven am besten zu beobachtenden – „naiven Weltbetrachtung“ darzustellen, in der er die „Quelle der Mythenbildung“ entdeckt¹². Allerdings ist „die Neigung zur Mythenbildung nicht bloß im Urzustande der menschlichen Gesellschaft vorhanden . . . Sie bleibt, auch wenn die Auffassungsweise des primitiven Menschen verschwindet“, nämlich solange, wie „der wahrnehmende Mensch Gegenstände als unbedingt und schlechthin bestehend annimmt und alles das in ihnen zu finden glaubt, was er selbst durch den Wahrnehmungsprozeß erst in sie hineingelegt hat“. Nur allmählich läßt sich im Kampf gegen diese Einstellung ans Ziel „kritischen Verhaltens“ gelangen, das erreicht ist, wenn man den „Grund für das Wesen der Dinge ebenso wie für die sinnliche Wahrnehmung derselben im eigenen Denken und Wahrnehmen“ findet¹³.

Denken der Naturvölker (1921); vgl. auch: *La mentalité primitive* (Paris 1922); dt.: *Die geistige Welt der Primitiven* (1927, ND 1966); zum Widerruf vgl.: *Les carnets de Lucien Lévy-Bruhl* (Paris 1949) 60.

¹¹ Das Denken der Naturvölker (s. Anm. 10) 323 ff., 329 ff.; vgl. auch: *La mythologie primitive*; Nouvelle édition (Paris 1963); dazu D. Petit-Klinkenberg: *Mythe et expérience mystique selon Lucien Lévy-Bruhl*. *Revue Philosophique de Louvain* 71 (1973) 114 ff.

¹² G. F. LIPPS: *Mythenbildung und Erkenntnis* (1907) S. V, 1 ff., 9 ff.

¹³ Ebd. [12] 21 ff., 24.

„Daß Mythen und Göttervorstellungen eine Schöpfung des primitiven Menschen seien und daß ‚mit fortschreitender Kultur‘ der Seele die mythenbildende Kraft verloren gehe“, hält O. SPENGLER für ein „wissenschaftliches Vorurteil“; die „Morphologie der Geschichte“ zeige, daß die „mythische Gestaltungskraft“ mitsamt ihrer einst furchterregenden Bilderwelt auf die „Frühzeiten der großen Kulturen“ beschränkt ist: „Jeder Mythos großen Stils steht am Anfang eines erwachenden Seelentums. Er ist seine erste gestaltende Tat“, adäquat zu begreifen allerdings nur, wie das Beispiel der „faustischen Mythologie“ verdeutliche, von einer über die Herkunftsbestimmung der stofflichen Elemente hinaus auch nach dem „Sinn“ fragenden „Mythenforschung“¹⁴. Jedoch betrachtet Spengler „Mythos“ eben nicht als schlechthin vergangenes Phänomen; denn für ihn sind nicht nur „Theorie“ und „Technik“ in ihrem Verhältnis „Mythos“ und „Kultus“ vergleichbar (wobei der Gläubige im ersten Fall „die Geheimnisse seiner Umwelt erschließen“, im zweiten „bezwängen“ will), sondern auch die moderne Physik selbst ruht auf mythischem Fundament, ihr „Wissen“ von der Natur“ auf dem „religiösen Weltbild der gotischen Jahrhunderte“. Und so ist auch „jede Atomlehre. . . ein Mythos, keine Erfahrung. In ihm hat die Kultur, durch die theoretische Gestaltungskraft ihrer großen Physiker, ihr geheimstes Wesen sich selbst offenbart“¹⁵.

E. CASSIRERS grundlegende philosophisch-erkenntnistheoretische Analyse „mythischen Denkens“ ist demgegenüber deutlich von der schon bei Vignoli und G. F. Lipps erkennbaren Absicht getragen, den Mythos auf diese Weise endgültig zu „überwinden“. Vertraut mit der Geschichte seiner Deutung – mit Schellings „Philosophie der Mythologie“ ebenso wie mit Lévy-Bruhls Forschungen – und gestützt auf das in der Bibliothek WARBURG gesammelte Material, unternimmt er eine an die hegelsche „Phänomenologie“ anknüpfende, jedoch hinter deren Ausgangspunkt des „sinnlichen“ Bewußtseins eben auf das „mythische“ noch zurückgehende „Phänomenologie des Mythos“, die Wissenschaft durch Aufdecken ihres mythischen Ursprungs so über sich selbst aufklären will, daß diese nicht ihrerseits wie bei Comte im Mythos endet¹⁶. Im Anschluß an die These, daß sich die „Objektivität des Mythos“ darauf gründet, „daß er nicht das Abbild eines gegebenen Daseins, sondern eine eigene typische Weise des Bildens selbst ist, in der das Bewußtsein aus der bloßen Rezeptivität

¹⁴ O. SPENGLER: *Der Untergang des Abendlandes*, 2 Bde. (1918–22); Sonderausgabe in einem Bd. (1963) 512 ff., 913 ff.

¹⁵ Ebd. [14] 482 ff., bes. 487. 495. 507. 884.

¹⁶ E. CASSIRER: *Philosophie der symbolischen Formen*. 2. Teil: *Das mythische Denken* (1925, 1969) S. IX ff., 1 ff., 48.

des sinnlichen Eindruckes heraus- und ihr gegenübertritt", weist Cassirer am „Mythos als Denkform“ nach, daß sich das „mythische Weltbild“ vom „empirisch-wissenschaftlichen“ durch die „Modalität“ der Kategorien unterscheidet, und zeigt am „Mythos als Anschauungsform“, wie sich hier in dem ursprünglich über seinen Inhalt mit dem „religiösen“ verwobenen „mythischen“ Bewußtsein in der Auffassung von „Raum, Zeit und Zahl“ jeweils die „Ur-Teilung“ in die zwei Welten des „Heiligen“ und „Profanen“ vollzieht¹⁷. Die Erörterung von „Mythos als Lebensform“, in der sich das „Ich von allem dinglich-Gegebenen und dinglich-Bestimmten“ scheidet, sich das „Selbstgefühl“ aus dem „mythisch-religiösen Gemeinschaftsgefühl“ entwickelt und von „Mythos“ und „Magie“ zu „Ethos“ und „Religion“ fortgeschritten wird, bietet Anlaß zur Kritik an E. DURKHEIM und der unter seinem Einfluß die Mythen nicht als Abbild der Naturerscheinungen, sondern als Ausdruck früher gesellschaftlicher Verhältnisse deutenden französischen Soziologenschule (so z. B. noch – mit Rückgriff auf die Theorie der indogermanischen Urmythologie – bei G. DUMÉZIL)¹⁸; für Cassirer gilt – auch unter Berufung auf M. WEBER – vielmehr das „mythisch-religiöse Bewußtsein“ selber „als einer der wichtigsten Faktoren des Gemeinschaftsgefühls und des Gemeinschaftslebens“¹⁹. Hegel gewissermaßen gegen Comte ausspielend, leitet er die Überwindung des Mythos aus der immanenten „Dialektik“ des mythisch-religiösen Bewußtseins her, dessen beide Komponenten sich *formal* unterscheiden. Während das mythische Bewußtsein sich immer wieder in Bildern äußert, jedoch „im Bilde immer zugleich ein Stück substantieller Wirklichkeit, einen Teil der Dingwelt selbst (sieht), der mit gleichen oder höheren Kräften wie diese ausgestattet ist“, „Bedeutungs-“ und „Dingmoment“ also „konkreszieren“ läßt, strebt „die religiöse Auffassung . . . von dieser ersten magischen Ansicht zu immer reinerer Vergeistigung fort“, durchschaut schließlich im Zuge eines der Sprachentwicklung vergleichbaren Prozesses die von ihr als „Ausdrucksmittel“ benutzte „Bildwelt“ als „äußerliches“, ihrer „Idealität“ inadäquates bloßes „Zeichen“ und setzt damit „das Ganze der mythischen Gestaltungen und Kräfte zu einem Sein niederer Ordnung herab“. Doch erst in der „Sphäre der Kunst“ findet der die Entwicklung des religiösen Bewußtseins beherrschende Gegensatz von

¹⁷ Ebd. [16] 20. 37 ff., bes. 78. 91 ff.

¹⁸ Vgl. G. DUMÉZIL: Aspekte der Kriegerfunktion bei den Indogermanen (1964); vgl. auch: Mythe et épopée, 2 Bde. (Paris 1968–71); vgl. u. a. auch die These, daß „dans le mythe“ „la collusion des postulations les plus secrètes, les plus virulentes du psychisme individuel et des pressions les plus impératives et les plus troublantes de l'existence sociale“ am besten greifbar ist, bei R. CAILLOIS: Le mythe et l'homme (Paris 1938, 21972) 11.

¹⁹ Cassirer: a. a. O. [16] 183 ff., bes. 200. 209. 212. 229 ff.

„Sinn“ und „Bild“ seine Beschwichtigung: dem „Schauen“ des „ästhetischen Bewußtseins“ bekennen sich die „Bilder“ als „Schein“, der gleichwohl „seine eigene Wahrheit“ hat²⁰.

Cassirers Mythosverständnis, aber auch dem von Spengler, Durkheim und Lévy-Bruhl, nicht allerdings den in aufklärerischen Rationalismus regredierenden psychoanalytischen Theorien, attestiert E. UNGER zwar, sie beabsichtigten, dem Mythos „recht zu geben“ (statt ihn „psychologisch“ zu deuten), sieht aber bei ihnen die Kluft zwischen „mythischer“ und „unserer“ Wirklichkeit unüberwunden, so daß sie letztlich doch auf die Bahn der psychologischen Erklärung geraten²¹. Unger erkennt, daß der „Wirklichkeitsanspruch des Mythos“ ohne vorherige Verkürzung seiner „Irrationalität“ und „Undurchdringlichkeit“ nur unter der Prämisse eines neuen Realitäts- und Erkenntnisbegriffs durchzusetzen ist und „Mythos“ folglich auch nicht aus einzelwissenschaftlicher, den traditionellen Realitäts- und Erkenntnisbegriff immer schon voraussetzender Sicht begriffen werden kann, sondern Zentralproblem der Philosophie wird. Da das „Überirdische, als drastische Wirklichkeit erscheinend und behauptet“, „als Geschichte behandelt“, „Kennzeichen des Mythischen“ ist und im Mittelpunkt des Mythos als einer „Experimentalreligion“, die reale Bewirkung des Wunderbaren steht“, kann ihm nur eine Wirklichkeit angemessen sein, in der es „Wunder“, „erklärbares Ausnahmegeschehen“, gibt²². Unger sucht deren Möglichkeit zu begründen und findet nun dafür im Mythos wiederum die willkommene Illustration: „mythisches Bewußtsein“ ist „Paradigma“ für die zukünftige „Bewußtseinsganzheit“, „mythische Realität“ als „Lösungswirklichkeit des Anfangs“ „Indiz“ für den „Zielzustand“ einer „mit der gegebenen Erfahrung inkommensurablen Wirklichkeit“²³. Mit dieser Mythostheorie schloß sich Unger vor allem an Überlegungen O. GOLDBERGS an, der seinerseits „Mythologie“ nicht als „Sammlung ethnologischer Phantasmagorien“, sondern als „Lehre vom Bestehen einer metaphysischen Volkswirklichkeit und einer vom Volkskörper getrennt vorhandenen metaphysischen Volkskraft, dem biologischen Zentrum oder dem Gott“, mithin als „aktuelle transzendente Realitätsforschung“ verstanden wissen wollte²⁴. Insofern E. DACQUÉ bei seinem Versuch, die Mythen „für die Erd- und Menschheitsge-

²⁰ Ebd. [19] 30 ff., 279 ff., 311.

²¹ E. UNGER: Wirklichkeit – Mythos – Erkenntnis (1930) 3 ff., bes. 38 f.

²² Ebd. [21] S. III, 4 ff., 40 ff., 48 ff., 60 ff., 90. 98 f.

²³ Ebd. 60 ff., 188 ff., 202.

²⁴ O. GOLDBERG: Die Wirklichkeit der Hebräer, Bd. 1 (1925) 16; vgl. Unger, a. a. O. [21] 56 f.; von Goldberg vgl. auch: Die Götter der Griechen. Maß und Wert 1 (1937/38) 163 ff., wo Mythen im Sinne einer „Realitätstheorie des Mythos“ als „Berichte von dem Auftreten fremder Naturgesetze innerhalb der Welt, in der wir leben“, definiert werden (164).

schichte fruchtbar zu machen" immer wieder deren „Wirklichkeitsbedeutung“ hervorhebt, ist auch er für Unger Vorbild²⁵.

Gemessen an solch radikalen Ansätzen, die Wahrheit des Mythos zu erweisen, erscheinen die zeitgenössischen bzw. späteren soziologisch orientierten Theorien in der Religionswissenschaft und Ethnologie geradezu traditionell, obgleich sie gegenüber den gängigen Thesen der Naturmythologen und Evolutionstheoretiker durchaus neu waren²⁶: so betrachtet man seit E. DURKHEIM die mythisch-religiösen Vorstellungen sowie das Verhältnis von Mythos und Kult besonders unter dem Aspekt der gesellschaftlichen Verwurzelung und Funktion²⁷; wo diese dann als ‚Systemstabilisierung‘ identifiziert wird, geraten Mythos und Religion als „Epiphänomen der sozialen Realität“²⁸ alsbald in die Reichweite von ‚Überbau‘-Lehren²⁹.

Zu den Verfechtern einer „sociological theory of myth“, bei der dem „anthropologist“ deshalb Vorrang zukomme, weil er im Primitiven den „myth-maker“ unmittelbar vor sich habe, gehört B. MALINOWSKI, der Mythen gerade von ihrer Funktion her, als „sacred tales“ „to strengthen tradition and endow it with a greater value and prestige by tracing it back to a higher, better, more supernatural reality of initial events“, mit der biblischen Geschichte und ihrer Bedeutung für den Christen vergleicht und nicht aus wissenschaftlichem oder künstlerischem Interesse entsprungen, sondern „in satisfaction of deep religious wants, moral cravings, social submissions, assertions, even practical requirements“ erzählt glaubt: „myth“ im Sinne einer „reality lived“ ist demnach als „pragmatic charter of primitive faith and moral wisdom“ für die primitive Kultur unersetzbar und „a vital ingredient of human civilization“³⁰.

Wie P. RADIN kritisch gegenüber Lévy-Bruhls Idee „prälogischer“ primitiver Mentalität³¹, stellt namentlich R. PETTAZZONI den Wahrheitscharakter des

²⁵ E. DACQUÉ: *Urwelt, Sage und Menschheit* (1924) Vorrede; 20 ff.; vgl. Unger, a. a. O. [21] 39. 285 ff.

²⁶ Vgl. dazu auch R. EICKELPASCH: *Mythos und Sozialstruktur* (1973) 9 ff.

²⁷ Vgl. u. a. E. DURKHEIM: *Sociologie et philosophie* (Paris 1924); dt.: *Soziologie und Philosophie* (1967) 133 (zum Verhältnis von Ritus und Mythos); *De la définition des phénomènes religieux*. *L'Année Sociologique* 2 (1897/98) 1 ff.; dt. (1. Teil, leicht gekürzt): *Zur Definition religiöser Phänomene*, in: J. Matthes: *Religion und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie*, Bd. 1 (1967) 120 ff.; zum Verhältnis von Mythos und Ritus vgl. bes. ebd. 136 Anm. 9; vgl. auch: *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie* (Paris 1912).

²⁸ Eickelpasch: a. a. O. [26] 19.

²⁹ Kritik an solchem „Reduktionismus“ und die Berufung auf das gegenüber der These von der systemstabilisierenden Mythenfunktion alternative Beispiel der Mythen der „Cargo-Kulte“ als der Modelle für „Überwindung des sozialen Status quo“ bei Eickelpasch: a. a. O. [26] 15. 82 ff., 89 ff., 99 ff., 124 ff.

³⁰ B. MALINOWSKI: *Myth in primitive psychology* (New York 1926, ND Westport (Connecticut) 1971) 11 ff., 87 ff.; zu Malinowski vgl. auch Eickelpasch: a. a. O. [26] 25 ff.

³¹ Vgl. P. RADIN: *Primitive man as philosopher* (New York-London 1927).

Mythos heraus; für die Primitiven sei der „Mythos“ im Gegensatz zu den „falschen“, d. h. „profanen“ Geschichten „geheiligt“, „wahre Geschichte, und zwar nicht nur durch seinen Inhalt, sondern auch durch seine konkreten sakralen Kräfte, die er zur Auslösung bringt. Darum pflegt das Erzählen von Ursprungs-Mythen. . . einer Kultbegehung eingegliedert zu werden, denn es ist selbst Kult und trägt zur Verwirklichung der Zwecke bei, um derentwillen der Kult gefeiert wird“, d. h. letztlich zur „Erhaltung und Vermehrung des Lebens“. Als „Grundlage des Stammeslebens, d. h. einer ganzen Welt, die ohne den Mythos nicht weiter existieren kann“, hat dieser sogar „absolute“, nämlich „Wahrheit des Glaubens“ und des „Lebens“³².

Der Zusammenhang von Mythos und Kult ist häufig Thema, wobei dem Mythos zumeist Erklärungs-, Beglaubigungs- und Einsetzungsfunktion zuge-dacht wird – so u. a. bei Radin, K. TH. PREUSS, H. BAUMANN und G. VAN DER LEEUW –, in einzelnen Fällen auch die Fähigkeit, selbst einen entsprechenden Ritus entstehen zu lassen³³; aufs AT angewandt, findet sich die Idee des Mythos-Kultus-Zusammenhangs in der sog. „Myth and Ritual School“³⁴ und vor allem bei dem u. a. auf H. GUNKELS Gattungsforschungen fußenden S. MOWINCKEL; dessen These, „Mythos“ gehöre als epische Erzählung „von dem im Kulte (wieder) verwirklichten und erlebten ‚Heil‘“ insofern zum AT, als die Psalmen selbst ja Anspielungen auf den mit dem jerusalemischen Festkult verbundenen „Thronbesteigungs-Mythos“ (Kommen Jahwes vorgestellt als Kommen des siegreichen Königs zur Thronbesteigung) enthielten, ist zugleich Stellungnahme zur ‚Entmythologisierungsdebatte‘³⁵.

Auch A. E. JENSEN sucht die Mythen aus der Situation von Kult und Fest, ihre Erzählung in Parallele zur Verlesung des Evangeliums an christlichen Feiertagen zu verstehen und sieht das entscheidende Merkmal der „ernsten, großartigen Mythen, die wir im eigentlichen Sinne als Ausdruck des mythischen Erlebens ansprechen“ und in denen „das Wesen der Welt auf ganz besondere Art erklärt,

³² R. PETTAZZONI: *Die Wahrheit des Mythos*; dt. v. H. Petri. *Paideuma* 4 (1950) 1 ff.; der Hinweis auf die „Gültigkeit des Mythos“ als einer „dem Leben verbundenen Erzählung“ auch bei U. BIANCHI: *Probleme der Religionsgeschichte*; dt. v. E. Serelman (1964) 94 ff.

³³ Vgl. Radin: *The basic myth of the North American Indians*. *Eranos-Jahrbuch* 17 (1949) 359 ff., hier 370; K. Th. PREUSS: *Der religiöse Gehalt der Mythen* (1933), bes. 6 ff., 21. 29 ff.; zu Baumann und Van der Leeuw vgl. Anm. 37 u. 38; zum Verhältnis von Mythos und Kult vgl. u. a. auch S. SCHOTT: *Mythe und Mythenbildung im Alten Ägypten* (1945); außerdem J. FONTENROSE: *The ritual theory of myth* (Berkeley – Los Angeles 1966).

³⁴ Vgl.: *Myth and ritual*, ed. by S. H. HOOKE (Oxford 1933); *Myth, ritual, and kingship*, ed. by S. H. Hooke (Oxford 1958); vgl. dazu u. a. Rogerson: a. a. O. [V 2] 66 ff.

³⁵ S. MOWINCKEL: *Artikel „Mythos und Mythologie“* (III: Im AT). *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 4 (1960) Sp. 1274 ff.; zur Entmythologisierungsdebatte vgl. Anm. 19 ff. in Abschnitt 4.

nahe gebracht und anschaulich gemacht" wird, darin, daß sie das Bestehende als ein Gewordenes, als durch einen „einmaligen Akt“, durch „ein großartiges Geschehen in der Urzeit“ in seiner jetzigen Form entstanden vorstellen; diesen „wahren“, auf „Wesens-Erkenntnisse“ gerichteten (und insofern wahrhaft „explanatorischen“), von „großen Dichter-Persönlichkeiten“ gewirkten „echten“ Mythen, an die man mit allen, oft harten Konsequenzen fest glaubte, stehen die formal gleichen wahrheitslosen, dafür ihren „Charme“ in der Darstellung entfaltenden „ätiologischen Mythen“ als „typische Volkskunst“ gegenüber³⁶. Zu einer ausführlichen Definition kommt schließlich in Erweiterung seiner früheren, auf Ehrenreich zurückgreifenden Formulierung H. BAUMANN; ihm ist „Mythos“ ein „anschaulich erzählter“, „für wahr gehalten“, „aus festgelegten Elementen der Weltanschauung des Volkes“ bestehender „Bericht“ über eine Handlung mit übermenschlichen „Akteuren“, die in der „gestaltenden Vorzeit, in der alles Wesentliche begründet wurde“, auf der „Urzeit-Erde“, im Himmel oder in der Unterwelt spielt, hauptsächlich in „erklärender“ und „beglaubigender“ Absicht vorgetragen³⁷.

Auf den besonderen Zeitbezug der Mythen hebt neben G. VAN DER LEEUW, der im „Mythus“ die „wiederholende Aussage eines mächtigen Geschehens“ sieht, das als „mythisches“ „vorbildlich“, „typisch und ewig“ und damit „außerhalb aller Zeitlichkeit“ ist³⁸, in ähnlicher Weise vor allem immer wieder M. ELIADE ab: „Jeder Mythos . . . sagt von einem Ereignis aus, das *in illo tempore* stattgefunden hat und das ein verbindliches Beispiel für alle Handlungen und ‚Situationen‘ darstellt, die in der Folge dieses Ereignis wiederholen. Jeder Ritus, jeder sinnvolle Akt, den der Mensch ausführt, wiederholt einen mythischen Archetypus; die Wiederholung bringt . . . die Aufhebung der profanen Zeit mit sich und stellt den Menschen in eine magisch-religiöse Zeit hinein, die nichts mit der Zeitdauer im gewöhnlichen Sinn zu tun hat, sondern die ‚ewige Gegenwart‘ der mythischen Zeit ist“³⁹. Ihr gilt indes nicht nur die Sehnsucht der „jeden

³⁶ A. E. JENSEN: Mythos und Kult bei Naturvölkern (1951, 21960) 49 ff., 78 ff.

³⁷ H. BAUMANN: Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker (1936, ND 1964) 2; Mythos in ethnologischer Sicht. Studium Generale 12 (1959) 1 ff., hier bes. 3; vgl. ebd. 583 ff.; die Definition von „mythe“ als „conte explicatif (étimologique)“ u. a. auch schon bei A. H. KRAPPE: La genèse des mythes (Paris 1938) 27; vgl. vom selben Autor: Mythologie universelle (Paris 1930).

³⁸ G. VAN DER LEEUW: Phänomenologie der Religion (1933, 21956) 468 ff.; vgl. auch die an Van der Leeuws Formulierung orientierte Definition von „Mythos“ als „Machtwort“ bei F. HEILER: Erscheinungsformen und Wesen der Religion (1961) 283; ebd. 283 ff. eine Differenzierung in „theogonische“, „kosmogonische“, „kosmologische“, „anthropologische“, „Stammvater-“, „Kultologische“, „soteriologische Offenbarungs- und Heilandsmythen“, „Jenseitsmythen“ und „eschatologische Mythen“.

³⁹ M. ELIADE: Traité d'histoire des religions (Paris 1949); dt.: Die Religionen und das Heilige.

Versuch zur autonomen ‚Geschichte‘“, „zur Geschichte ohne archetypische Ordnung“ feindselig ablehnenden Primitiven: gerade der „historische (moderne) Mensch“, „der sich als Schöpfer der Geschichte erkennt und sich als solchen will“, zugleich aber mit ihren „Schrecken“ und den „Schwierigkeiten des Historizismus“ zu kämpfen hat, sucht wieder nach der (noch lebendigen) „archaischen Konzeption“ des „Mythus der ewigen Wiederkehr“, der geschichtliches Leid durch Verweis auf „archetypisches“ Geschehen und „übergeschichtlichen Sinn“ erträglich machen kann⁴⁰; deutliche Bekundungen der Präsenz des schon mit der menschlichen Natur gegebenen „Mythischen“ sieht Eliade in den „politischen Mythen“ von Kommunismus und Nationalsozialismus, aber auch in den Träumen, Sehnsüchten und Phantasien des heutigen Menschen, in seinem geschichtsflüchtigen Interesse an der „Nachahmung von Vorbildern“⁴¹.

Die Kritik Eliades, der sich seinerseits durch die zusammen mit E. JÜNGER übernommene Edition der Zeitschrift „Antaios“ (1960 ff.) auch um die weitere Verbreitung mythologischen Wissens bemüht⁴², wendet sich u. a. gegen die allzu forsche Art der von S. FREUD zu Beginn des Jahrhunderts begründeten und längst weithin geübten psychoanalytischen Mythendeutung, die durch die Erforschung des „Unbewußten“ zwar völlig neue Verstehensdimensionen eröffnete, gleichwohl gerade dabei im Horizont aufklärerischen Denkens zu bleiben drohte⁴³: indem sie den geschichtsphilosophisch beliebten Topos der Parallelisierung von Onto- und Phylogenese mit neuer empirischer Begründung propagiert, verbindet sie zwar Mythos und Gegenwart, distanziert jenen aber zugleich wieder, indem sie ihn dem Kindheitsstadium zurechnet, und wertet ihn schließlich von einem wenig reflektierten Begriff des ‚Normalen‘ aus als letztlich pathologisches Phänomen ab⁴⁴. Freuds Schlüssel zum Mythenverständnis ist die Traumanalyse: „Die Traumsymbolik führt weit über den Traum hinaus“ und „beherrscht in gleicher Weise die Darstellung in den Märchen, Mythen und Sagen, in den Witzen und im Folklore. Sie gestattet uns, die innigen

Elemente der Religionsgeschichte (1949) 487 ff.; zur eigentümlichen Zeitart des (griechischen) Mythos vgl. auch P. PHILIPPSON: Untersuchungen über den griechischen Mythos (1944), darin: „Die Zeitart des Mythos“ (43 ff.).

⁴⁰ Eliade: Der Mythos der ewigen Wiederkehr; dt. v. G. Spaltmann (1953) 5 ff., 201 ff., 210 ff.

⁴¹ Eliade: Mythen, Träume und Mysterien; dt. v. M. Benedikt u. M. Vereno (1961) 19 ff.; vgl. auch: Das Heilige und das Profane (1957) 40 ff.

⁴² Eine Aufsatz-Auswahl daraus: Mythische Entwürfe, hg. v. Ph. Wolff-Windegg (1975).

⁴³ Vgl.: Mythen, Träume und Mysterien (s. Anm. 41) 9 ff., sowie die ältere Kritik bei Unger: a. a. O. [21] 25 ff.

⁴⁴ Zur psychoanalytischen Mythendeutung vgl. auch W. Schmidbauer: Mythos und Psychologie (1970).

Beziehungen des Traumes zu diesen Produktionen zu verfolgen⁴⁵. Wie der Traum den Trieben des Individuums – Freud nennt sie „mythische Wesen, großartig in ihrer Unbestimmtheit“, und die „Trieblehre“ „sozusagen unsere Mythologie“⁴⁶ – den imaginären Ersatz für real versagte Befriedigung liefert, so hat der Mythos, dessen Zuordnung zur ersten der drei Weltanschauungsstufen (animistisch-mythologisch, religiös, wissenschaftlich) Freud übernimmt⁴⁷, psychoanalytisch gesehen als Negativ der Kulturentwicklung die Rolle einer Ablagerungsstelle für die in der Realität unverwendbar und gefährlich gewordenen, verdrängten und sich folglich bisweilen neurotisch äußernden Triebregungen auf Gattungsebene übernommen (Ödipusmythos), repräsentiert also – nach der pointierten Formulierung von O. RANK und H. SACHS – „im phylogenetischen Sinne ein Stück des untergegangenen Kinderseelenlebens“⁴⁸. Dabei besteht zwischen den „affektiven Strebungen“, die den „ersten Anstoß zur Mythenbildung“ gaben, und denen, die den Träumen und „Symptombildungen“ zugrundeliegen, Identität⁴⁹. Überdies läßt sich vieles von der „mythologischen Weltauffassung, die weit bis in die modernsten Religionen hinein reicht“, „als in die Außenwelt projizierte Psychologie“ begreifen: für Freud, der hier bewußt auf die „Analogie mit der Paranoia“ verweist, spiegelt sich „die dunkle Erkenntnis . . . psychischer Faktoren und Verhältnisse des Unbewußten . . . in der Konstruktion einer übersinnlichen Realität, welche von der Wissenschaft in die Psychologie des Unbewußten zurückverwandelt werden soll“; war auch der „Aberglaube“ einst „berechtigt und konsequent“: heute ist diese „Metaphysik in Metapsychologie umzusetzen“⁵⁰.

In der Nachfolge Freuds setzt sich die Anwendung der Psychoanalyse auf Mythos und Religion fort⁵¹, z.T. mit attraktiven, griffigen Formeln⁵², aber auch

⁴⁵ S. FREUD: Über den Traum. Gesammelte Werke, Bd. 2–3 (London 1942, ND 1948) 643 ff., hier 699.

⁴⁶ Freud: Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Ges. Werke, Bd. 15 (1944, 1961) 101.

⁴⁷ Freud: Totem und Tabu. Ges. Werke, Bd. 9 (1944, 1961) 96.

⁴⁸ O. RANK-H. SACHS: Die Bedeutung der Psychoanalyse für die Geisteswissenschaften (1913, ND Amsterdam 1965) 24; vgl. Freud: Die Traumdeutung. Ges. Werke, Bd. 2–3 (s. Anm. 45) 267 ff., 554 f.; Totem und Tabu (s. Anm. 47) 188 f.; dazu auch Schmidbauer: a. a. O. [44] 51 ff.

⁴⁹ Freud: Das Interesse an der Psychoanalyse. Ges. Werke, Bd. 8 (1945, 1964) 389 ff., hier 414.

⁵⁰ Freud: Zur Psychopathologie des Alltagslebens. Ges. Werke, Bd. 4 (1941, 1964) 287 f.

⁵¹ Vgl. auch Schmidbauer: a. a. O. [48]; zu weiteren psychologischen Deutungen des Ödipusmythos vgl. ebd. 75 ff., 85 ff.

⁵² Vgl. u. a. K. ABRAHAM: Traum und Mythos (1909) 36 f., 71 u. ö.; O. RANK: Der Mythos von der Geburt des Helden (1909); Rank-Sachs: a. a. O. [48], bes. 23 ff.; Rank: Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung (1919).

wieder heftig umstritten⁵³. Nach P. RICOEUR, der sich bei seiner Untersuchung der „Mythen des Bösen“ und ihrer Symbolik besonders von den religionsphänomenologischen Mythostheorien Van der Leeuws, Eliades u. a. hatte leiten lassen⁵⁴, droht ein solches Deutungsverfahren das entscheidende Merkmal des Mythos zu übersehen; denn da dieser selbst stets schon „hermeneia, Deutung und Neudeutung seiner eigenen Wurzeln“, „Neuinterpretation einer früheren Erzählung“ ist, läßt sich zwar durchaus denken, daß er „anhand von Phantasien arbeiten (kann), die sich verschiedenen Zeitaltern und Stadien der Libido zuordnen lassen: wichtig jedoch ist weniger diese ‚bildbare Materie‘ als vielmehr die Bewegung der in der Sinnstiftung eingeschlossenen Interpretation, die deren intentionale Neuerung konstituiert“⁵⁵.

Mit der Überzeugung, daß „zwischen dem phantastisch-mythologischen Denken des Altertums und dem ähnlichen Denken der Kinder, dem niedrig stehender Menschenrassen und dem des Traumes“ Parallelen zu ziehen sind und „der Zustand des infantilen Denkens im Seelenleben des Kindes sowohl wie im Traume nichts als eine Wiederholung der Prähistorie und der Antike“ ist – daß wir „im Schlaf und Traum. . . das Pensum früheren Menschentums noch einmal durch(machen)“, hatte schon Nietzsche bemerkt⁵⁶ –, daß also die Psychologie die besten Voraussetzungen für Mythenforschung mitbringt, schließt sich C. G. JUNG zunächst eng an Freud an⁵⁷, geht dann aber mit seiner eigenen Theorie hinter den Bereich des „persönlichen Unbewußten“ auf das „kollektive Unbewußte“ zurück; in ihm findet er die zugleich mit der Gattung entstandenen, überpersönlichen „mythenbildenden Strukturelemente“ („Archetypen“) „überwurzelt, welche die „hypothetische, unanschauliche Vorlage“, den „unbewußten Bedeutungskern“ jener darum auch trotz aller Verschiedenheit der Völker ähnlichen, schon vom individuellen Bewußtsein „geformten Mythen“ bilden⁵⁸. Da das „Ich“ des Bewußtseins unter dem ständigen Einfluß dieser Archetypen steht, die als positive „Lebensmächte“, bei Vernachlässigung und Verletzung aber auch als Erreger neurotischer Störungen auftreten, sichert nicht

⁵³ Vgl. u. a. C. CLEMEN: Die Anwendung der Psychoanalyse auf Mythologie und Religionsgeschichte. Archiv für die gesamte Psychologie 61 (1928) 1 ff.

⁵⁴ P. RICOEUR: Symbolik des Bösen (Phänomenologie der Schuld, II); dt. v. M. Otto (1971), bes. 9 ff., 185 ff.

⁵⁵ Ricoeur: Die Interpretation; dt. v. E. Moldenhauer (1974) 552 ff.

⁵⁶ F. NIETZSCHE: Menschliches, Allzumenschliches (Bd. 1). Werke, hg. v. K. Schlechta, Bd. 1 (1973) 454 ff.

⁵⁷ C. G. JUNG: Wandlungen und Symbole der Libido (1938) 21 ff.; Symbole der Wandlung. Gesammelte Werke, Bd. 5 (1973) 496 ff.

⁵⁸ Jung: Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion. Ges. Werke, Bd. 11 (1963) 619 f.; Von den Wurzeln des Bewußtseins (1954) 4 ff., 89 ff.; Zur Psychologie des Kind-Archetypus, in: C. G. JUNG-K. KERÉNYI: Einführung in das Wesen der Mythologie (1941) 103 ff., bes. 106 ff.

die Leugnung oder Vernichtung der Mythen und ihre Motive, sondern allein eine der jeweiligen Kulturstufe angemessene „Deutung“ die „Ganzwerdung des psychischen Menschen“⁵⁹.

In dem Bewußtsein, daß die üblichen soziologischen, psychologisch-psychoanalytischen und vor allem die Deutungen, die den Mythos „auf ein grundloses Spiel oder eine grobschlächtige Form philosophischer Spekulation reduzieren“, ihm nicht gerecht werden, entwickelt C. LÉVI-STRAUSS seine folgenreiche strukturalistische „Wissenschaft der Mythen“⁶⁰. Sie findet in F. DE SAUSSURES Unterscheidung von „langue“ und „parole“ die erhellende Parallele für die „zugleich historische und ahistorische Struktur“ des Mythos, der ja von Ereignissen „vor langer Zeit“ berichtet, die zugleich „eine Dauerstruktur bilden“, und vermag damit zu begreifen, daß er „sowohl in das Gebiet des gesprochenen Wortes . . . wie in das der Sprache . . . (gehört) und dabei auf einer dritten Ebene denselben Charakter eines absoluten Objekts hat“, nämlich selber „Sprache“ ist, „die auf einem sehr hohen Niveau arbeitet“, wo der „Sinn“ sich gewissermaßen „vom Sprachuntergrund ablöst, auf dem er anfänglich lag“: selbst schlechte „Übersetzungen“ lassen seinen Wert „als Mythos“ unbeschädigt⁶¹. Wie jedes Sprachgebilde besteht auch er – bei Lévi-Strauss „durch die Gesamtheit seiner Fassungen“ definiert („der Mythos bleibt so lange Mythos, wie er als solcher gesehen wird“) – aus „konstitutiven Einheiten“, den „Mythemen“, die zwar selber schon auf Satzniveau liegen, ihren mythischen Sinn allerdings erst durch die „Bastelei“ („bricolage“) gewinnen, die mythisches Denken mit ihnen vornimmt⁶². Sie lassen sich demnach als prinzipiell austauschbare „Beziehungsbündel“ verstehen, die – den Noten einer Orchesterpartitur analog – in ihrer Kombination das zweidimensional (syn- und diachron) lesbare System eines „Mythos“ bilden⁶³. Das solchermaßen allgemein zeichentheoretisch faßbare, von seiner Logik her dem positiv-wissenschaftlichen nicht nachstehende mythische Denken – Lévi-Strauss diskutiert ausführlich die Stellung der Mythologie zwischen den semiologischen Systemen der musikalischen und der artikulierten Sprache sowie ihre Affinität zu jener⁶⁴ –

⁵⁹ Von den Wurzeln des Bewußtseins (s. Anm. 58) 54 f., 95 f., 591; Zur Psychologie des Kind-Archetypus (s. Anm. 58) 112 f.; zur Mythendeutung C. G. Jungs und seiner Schüler vgl. auch Schmidbauer: a. a. O. [44] 67 ff.

⁶⁰ C. LÉVI-STRAUSS: Strukturele Anthropologie; dt. v. H. Naumann (1969) 227 ff.; Mythologica I-IV; dt. v. E. Moldenhauer, 5 Bde. (1976), hier Bd. 1 (Das Rohe und das Gekochte) 13; vgl. auch: Strukturele Anthropologie II; dt. v. E. Moldenhauer, H. H. Ritter u. T. König (1975).

⁶¹ Strukturele Anthropologie (s. Anm. 60) 229 ff.

⁶² Vgl. Lévi-Strauss: Das wilde Denken; dt. v. H. Naumann (1977) 29 ff.

⁶³ Strukturele Anthropologie (s. Anm. 60) 231 ff., 238 f.

⁶⁴ Vgl.: Mythologica, Bd. 1 (s. Anm. 60) 28 ff., 46 f.; dazu auch: G. Schiwy: Strukturalismus und Zeichensysteme (1973) 48 ff.

kann aus strukturalistischer Sicht als Versuch interpretiert werden, durch immer neue, wiederholende und variierende, Oppositionen ausdrückende Mythenbildung („Blätterstruktur“ des Mythos) jene die Gesellschaft bedrängenden Widersprüche (z. B. Leben-Tod) theoretisch zu bewältigen⁶⁵ und letztlich wohl auch „Geschichte“ zu verhindern⁶⁶; adäquat aber ist mythisches Denken Lévi-Strauss zufolge nicht so sehr von dieser konkreten sozialen Funktion her zu verstehen, sondern im Sinne „objektivierte Denkens“ als spontaner Ausdruck eines sich selbst als Objekt imitierenden menschlichen „Geistes“, dessen überindividuell gültige und insofern für die erstaunliche Ähnlichkeit der Mythen untereinander letztverantwortliche Strukturgesetze durch den Nachweis, „wie sich die Mythen in den Menschen ohne deren Wissen denken“, aufgehellt werden können. Nicht zu Unrecht hieß der Entwurf eines solchen, seinerseits der Mythologie schon immanenten „Codes dritter Ordnung“ „Mythos der Mythologie“⁶⁷.

2. In der Klassischen Philologie und Altertumswissenschaft gehen die Mythosfassungen z.T. weit auseinander; indes erscheinen die Kontroversen im Vergleich mit denen des 19. Jahrhunderts nicht immer grundsätzlich neu. Umstritten ist besonders das Verhältnis von Mythos und Religion. E. HOWALDS These, „daß der Mythos mit der Religion nichts zu tun hat“¹ – so werden dann von ihm auch unter spöttischer Absetzung „von den in die Tiefe zu den Müttern vordringenden Mythologen“ „die Mythen ausschließlich als Literatur behandelt“ und „die Erfahrungen und Erkenntnisse, die aus der Entwicklung und Wandlung der Mythologie innerhalb der Geschichte der uns erhaltenen griechischen Literatur erzielt werden können, auf die literarische Prähistorie (übertragen)“² –, weist F. PFISTER zurück und definiert seinerseits „Mythos“ als „Teil der Religion“, als „religiöse Erzählung, deren Helden Götter, göttliche Wesen und Heroen sind; ihre Taten spielen sich in der fernsten Vergangenheit, für die Griechen in der Zeit vor der dorischen Wanderung ab“³. Für die Beachtung des „theoretischen Unterschiedes“ zwischen „Religion“ und „Mythologie“ plädiert wiederum M. P. NILSSON, ohne jedoch zu vergessen, daß beide „praktisch“ „eng verwoben“ sind. An die Stelle der gängigen Unterschei-

⁶⁵ Strukturele Anthropologie (s. Anm. 60) 235 ff., 253 f.

⁶⁶ Vgl. Eickelpasch: a. a. O. [26] 70 f.

⁶⁷ Lévi-Strauss: Strukturele Anthropologie (s. Anm. 60) 223 ff.; Mythologica, Bd. 1 (s. Anm. 60) 23 ff.; zu Lévi-Strauss' Mythostheorie vgl. auch Eickelpasch: a. a. O. [26] 61 ff.; zur kritischen Diskussion bes.: Mythos und Totemismus. Beiträge zur Kritik der strukturalen Analyse, hg. v. E. Leach; dt. v. E. Hoffmeister u. E. Moldenhauer (1973).

¹ E. HOWALD: Mythos und Tragödie (1927) 6.

² Howald: Der Mythos als Dichtung (o.J.) 9 ff.

³ F. PFISTER: Die Religion der Griechen und Römer (1930) 146 f.

derung von „Göttermythologie“ und „Heldensage“ tritt bei ihm eine Differenzierung innerhalb der Göttermythologie selbst; nach Nilsson muß „derjenige Teil. . ., der auf dem religiösen Glauben an die Götter und ihre Wirksamkeit beruht“, also „religiösen und kultischen Ursprungs“ ist, „klar und scharf von dem im eigentlichen Sinn Mythischen getrennt werden, von den Abenteuern der Götter und ihrer Lebensgeschichte“; die nicht-religiösen Bestandteile der Mythologie entstammen vornehmlich „dem Märchen und der Geschichte“⁴. Gegen die „Gleichsetzung der hellenischen Religion mit Mythologie“ wendet sich auch der späte U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, der „an den Göttern der Hellenen“ gerade „das Werden, die Wandlungen und das Übergehen aus dem Glauben in den Mythos und das Schwinden dieses Glaubens“ verfolgen will. Unter Hinweis auf den ursprünglichen Wortgebrauch („μῦθος ist zuerst die gesprochene Rede, ihren Inhalt geht das Wort niemals an“) und den Gegensatz von μῦθος und λόγος identifiziert er „Mythos“ mit den „Geschichten von den Göttern“ und versteht ihn als Phantasieprodukt der Dichter, die, selber durchaus vom lebendigen Götterglauben erfüllt, als „Erzieher des Volkes“ „das Sittliche erst in die Religion hineingezogen haben“, diese dann aber eben mit einem „dichten Schleier von Mythologie“ umgaben und schließlich durch ihre „mythischen Lianen“ entkräfteten⁵. Beides, „daß mythosbildende Phantasie an allen Religionen der Welt mitgewirkt hat“ und „daß Mythos-Bildung weder an sich das Religiöse ist noch ausnahmslos religiösen Gehalt hat oder behält“, scheint W. ALY gewiß, der über die konkreten mythischen „Produkte“, die Gegenstand der „Mythologie“ (≠ „Mythos“) sind, eben diese „Fähigkeit Mythos zu bilden“ und ihren Träger, den Menschen des „mythischen Zeitalters“, kennenlernen will. Da „Mythos“ „Anschauen“ ist – „ein Gestalten, das an seine eigenen Schöpfungen soweit glaubt, daß es sie fürchten kann“ –, verdient die charakteristische „Struktur der mythischen Anschauungsform“, d. h. „der mythische Raum“, „die mythische Zeit“ und die mythische „Kausalität“, besonderes Interesse⁶.

Breiter Zustimmung innerhalb der Klassischen Philologie kann W. NESTLE sicher sein, wenn er mit deutlicher Aversion gegen „Neuromantik“ den seit der Antike vertrauten Gegensatz von „Mythos und Logos“ zum Deutungsschema griechischer Geistesgeschichte erhebt, ohne allerdings für diese „zwei Pole,

⁴ M. P. NILSSON: Geschichte der griechischen Religion, Bd. 1 (Handbuch der Altertumswissenschaft, 5. Abtl., 2. Teil, Bd. 1) (21955) 13 ff., 16 ff.

⁵ U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF: Der Glaube der Hellenen, 2 Bde. (Bd. 2 hg. v. G. Klaffenbach) (1931–32, 31959), hier Bd. 1, 1 ff., 40 ff.

⁶ W. ALY: Artikel „Mythos“. Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Bd. 16/2 (1935) Sp. 1374 ff., 1403 ff.

zwischen denen das menschliche Geistesleben schwingt“, wesentlich neue Bestimmungen zu finden: „mythisches Vorstellen“ gilt als „bildhaft“, „unwillkürlich und aus dem Unbewußten schaffend und gestaltend“, genauer gekennzeichnet „durch das Suchen nach einer guten oder schlimmen Absicht dämonischer Wesen, durch die Spiritualisierung der Naturkräfte und die Materialisierung geistiger Inhalte und durch den Glauben an die magische Wirkung kultischer Handlungen“, vor allem „durch den völligen Mangel einer Prüfung seiner Vorstellungen an der Wirklichkeit“, und dementsprechend dem „primitiven Menschen“ angemessen, „logisches Denken“ dagegen als „begrifflich“, „absichtlich und bewußt zergliedernd und verbindend“⁷. Zwar weist Nestle auf gemeinsamen Ursprung, Komplementärcharakter und gegenseitige „Durchdringung von Logos und Mythos“ im Griechentum hin, interpretiert dann aber die griechische Geistesentwicklung in kritischer Wendung gegen alle, die sie „Niedergang oder Verfall“ nennen, als eindrucksvollen Sieg des Logos über den durch die „Dialektik des mythischen Bewußtseins“ zur Auflösung gebrachten Mythos, als einen von den Griechen exemplarisch zurückgelegten Weg „aus der Unmündigkeit zur Mündigkeit des Geistes“, mit M. Weber schließlich auch als den notwendigen Prozeß der „Rationalisierung“ und „Entzauberung“ der Welt⁸.

Die in ihrer eingängigen nestleschen Formulierung besonders populär gewordene und teilweise auf Schlagwortniveau absinkende Antithese „Mythos und Logos“ ist in der Folgezeit häufig Gegenstand präzisierender, aber auch kritischer Reflexion⁹. B. SNELL hält den Gegensatz für „scharf und klar, wenn man ihn auf die kausale Naturerklärung anwendet“, und den „Wandel vom mythischen zum logischen Denken“ dort für „unmittelbar einleuchtend“. Allerdings seien beider Gebiete eben nicht völlig deckungsgleich, „mythisches Denken“ diene z. B. auch „dem Verständnis menschlichen Wesens“; schief sei der Gegensatz auch insofern, als „der Mythos den Inhalt des Denkens angeht, das Logische aber die Form“. Gegenüberstellen lassen sich beide Begriffe, die – ohne einander streng auszuschließen – trotzdem „treffend zwei geschichtliche Stufen menschlichen Denkens bezeichnen“, unter „psychologischem“ Aspekt: „Logisches Denken ist volles Wachsein, während mythisches an das Träumen grenzt, in dem, unkontrolliert vom Willen, die Bilder und Gedanken vorüberschweben“¹⁰.

⁷ W. NESTLE: Vom Mythos zum Logos (1940) 1 ff.

⁸ Vgl. ebd. [7] 4 ff., 17 ff.; zum Verhältnis von Mythos und Logos im Blick auf die griechische Geistesgeschichte vgl. auch M. UNTERSTEINER: La fisiologia del mito (Milano 1946).

⁹ Vgl. z. B. H. HOMMEL: Mythos und Logos. Studium Generale 8 (1955) 310 ff.

¹⁰ B. SNELL: Die Entdeckung des Geistes (31955) 295 ff.

Aus literaturwissenschaftlicher Sicht hatte A. JOLLES den Versuch gemacht, neben „Legende“, „Sage“, „Märchen“ u. a. auch „Mythe“ – als „die sich aus unserer Geistesbeschäftigung ergebende einfache Form“ von „Mythus“, der „Form, in der sie vereinzelt jedesmal gegenwärtig vor uns liegt“, unterschieden – zu definieren, und ihren Ursprung dort entdeckt, „wo sich . . . aus Frage und Antwort die Welt dem Menschen erschafft“. In diesem Sinne „Wahrsage“, „göttliches Wissen, das die Dinge aus den Dingen heraus versteht“ und „Bündigkeit beschwört“, steht sie in ständiger „Fehde“ mit dem „Logos“, d. h. der vom Willen, „die Welt von sich aus aktiv zu verarbeiten“, selbständig Einsicht zu gewinnen und „Gegenstände“ zu „erzeugen“, bestimmten „Erkenntnis“: der demzufolge widersprüchliche Terminus „Mythologie“ kann allenfalls zur Charakterisierung eines „bezogenen Mythus“ dienen, der, aus unbefriedigtem Erklärungsbedürfnis heraus als Ersatz „nach der Art der Mythe“ vom Menschen gemacht, nur „wahrscheinlich“ ist¹¹. Innerhalb der Klassischen Philologie, wo E. BETHE zu Beginn des Jahrhunderts „Mythus“ als „primitive Philosophie“ von der „Sage“ als der „primitiven Geschichte“ und dem Unterhaltungsfunktion erfüllenden „Märchen“ recht einprägsam abgegrenzt hatte¹², nimmt dann L. RADERMACHER – mit teilweise kritischem Blick auf Jolles – ebenfalls eine begriffliche Differenzierung vor. Gegenüber einem „weiteren Gebrauch“ des Wortes („Generalbegriff, alles Erzählte umfassend, das der Geschichtsschreibung im Sinne einer gewollten Wahrheitsforschung voranliegt“) ist ihm „Mythos“ in der „engeren und eigentlichen Bedeutung“ „ahnendes, dichterisch in Rede gekleidetes Begreifen des Göttlichen und der Welt“, im Gegensatz zu „Logos“ und „geschichtlicher“ „Sage“ „symbolisch“, von der „Phantasie“, die „Dunkles, Erregendes, Drohendes oder Erheiterndes in menschlich naheliegende Schau umzusetzen“ sucht, geprägt, insofern aber auch „nicht freischwebend. . . , wie das Märchen, sondern gebunden durch den Gegenstand, von dem er etwas aussagt“¹³.

Indes beschränkt sich in der Klassischen Philologie bei Verzicht auf umfassende, wie im Falle G. S. KIRKS¹⁴ Erkenntnisse anderer Disziplinen integrierende und auch nichtgriechische Überlieferungen ausführlich berücksichtigende Deutung das Interesse – naturgemäß – weitgehend auf den griechischen Mythos unter dem Aspekt seiner poetischen Gestaltung; er gilt

¹¹ A. JOLLES: *Einfache Formen* (1930, 21958 (ND)) 91 ff., bes. 96 ff.

¹² E. BETHE: *Mythus – Sage – Märchen* (1905), bes. 43 f.

¹³ L. RADERMACHER: *Mythos und Sage bei den Griechen* (21943, 31968 (ND)) 67 ff.; außerdem ebd. Anm. 143 (S. 337 f.).

¹⁴ G. S. KIRK: *Myth. Its meaning and functions in ancient and other cultures* (Cambridge – Berkeley – Los Angeles 1970); zu Kirk vgl. auch R. ACKERMAN: *Writing about writing about myth. Journal of the History of Ideas* 34 (1973) 147 ff.

dann – z. B. bei A. LESKY – als „nationales Gemeingut“ des Volkes und „heilige Geschichte von größter Realität“, vor allem aber – in Gestalt der Heldensage – als wunderbar-unvergleichliches „Abbild menschlichen Seins überhaupt“ gerade zur tragisch-dramatischen Rezeption wie geschaffen¹⁵.

Derlei Formulierungen erinnern von fern an W. F. OTTO, der unter dem Eindruck Hölderlins, auch Nietzsches, die aufklärerisch-rationalistische und historisch-kulturell distanzierte Einschätzung des Mythos einschließlich der besonders „leichtfertigen“ und „unwahren“ psychoanalytischen Deutung im Rückgriff auf die abgebrochene Tradition der Romantik, vor allem Schellings, bekämpft¹⁶, sich damit allerdings zwangsläufig in den Gegensatz zur etablierten Religions- und Altertumswissenschaft begibt, wo seine einschlägigen Äußerungen dementsprechend auch mehr als unwissenschaftlich ansetzenden Versuch, registriert werden¹⁷. Bei seinem wortgeschichtlich ansetzenden Versuch, das gängige Mythos-Logos-Schema zu revidieren, konfrontiert Otto dem geistesgeschichtlich gerade in seiner Bedeutung: „gedachtes, sinnvolles, überzeugendes (Wort)“ siegreichen λόγος den μῦθος als „das Wort von dem, was geschehen ist oder geschehen soll“, als „autoritatives“, „wahres Wort“, das „ins Leben greift“ und die „Kraft“ hat, „im Reich der Dinge etwas zu wirken“, weil es „die Sache nicht bloß bezeichnet, sondern selbst ist“: mit dem „Kultus“ „wesensgleich“ meint „Mythos“ die dem Denken verschlossene, lediglich erfahrbare Offenbarung des „Seins der Dinge“ in der „Gestalt“ des „Göttlichen“¹⁸. Hatte z. B. Cassirer die mythische Identifikation von Wort und Sache noch als Ausdruck überwundenen Bewußtseins abgetan, so erscheint sie schließlich für Otto, der dabei dem späten HEIDEGGER nahesteht, in ganz anderem Licht; denn insofern Sprache selbst „das Sein der Dinge“, „die Wesenhaftigkeit der Welt“ ist und im „Wort“ „die Dinge mit ihrem höheren

¹⁵ A. LESKY: *Die griechische Tragödie* (31964) 68 f.; vgl. u. a. auch W. SCHADEWALDT: *Hellas und Hesperien* (1960) 101 f.; Zurückhaltung gegenüber umfassenden Mythostheorien bei H. J. ROSE: *Griechische Mythologie*; dt. v. A. E. Berve-Glauning (21961) 1 ff., bes. 9 ff.; Kritik an der einseitigen Zuordnung des Mythos zur Religion und die Betonung seiner allgemeinen Exempel-funktion bei H. DÖRRIE: *Sinn und Funktion des Mythos in der griechischen und der römischen Dichtung* (1978); zur Deutungsfrage vgl. jetzt aber auch W. BURKERT: *Mythisches Denken*, in: *Philosophie und Mythos*, hg. v. H. Poser (1979) 16 ff.

¹⁶ W. F. OTTO: *Die Götter Griechenlands* (1929), hier bes. 210; *Der Durchbruch zum antiken Mythos im XIX. Jahrhundert* (1934), in: W. F. O.: *Die Gestalt und das Sein* (1955, 21959 (ND)) 211 ff.; *Der Mythos* (1955), in: W. F. O.: *Mythos und Welt*, hg. v. K. v. Fritz (1963) 267 ff.; *Der ursprüngliche Mythos im Lichte der Sympathie von Mensch und Welt* (1956), in: *Mythos und Welt* 230 ff., hier bes. 236 ff., 246 ff.

¹⁷ Vgl. K. v. Fritz: *Vorwort zu: Mythos und Welt* (s. Anm. 16) 5 ff.

¹⁸ Otto: *Gesetz, Urbild und Mythos* (1951), in: *Die Gestalt und das Sein* (s. Anm. 16) 25 ff., hier 66 ff.; *Der Mythos* (s. Anm. 16) 268 ff.; *Die Sprache als Mythos*, in: *Mythos und Welt* (s. Anm. 16) 279 ff., hier 285 ff.

Sein gegenwärtig sind", ist Sprache als solche „Mythos“, der nun grundsätzlich nicht mehr nur der Vergangenheit zugehört, sondern in seiner gestaltreichen Präsenz aufgewiesen werden kann¹⁹. Und die Kunst, besonders die Dichtung (Hölderlin!), vermag doch jedenfalls „Gleichnisse des ursprünglichen Mythos“ zu schaffen, in „Nachklängen“ etwas von seiner „Seinsoffenbarung“ zu vermitteln und so auch die „Spätgeborenen“ noch in „Gläubige“ zu verwandeln²⁰.

Wo wissenschaftlich-technische Vernunft (und mit ihr zuweilen die gesamte Moderne) skeptisch betrachtet wird und das von ihr Verachtete zu neuer Dignität kommt, finden Ansichten wie die W. F. Ottos rege Zustimmung²¹. Ein extremes Beispiel bietet – innerhalb der Klassischen Philologie und doch außerhalb der „Zunft“ – G. NEBEL; seine Würdigung des Mythos nimmt neben W. F. Otto vor allem Hölderlin, Nietzsche, St. George, E. Jünger, im bewußten „Dilettantismus“ besonders F. G. JÜNGER zum Leitbild, der fern aller historisch-philologischen Wissenschaft den Blick „in die gestaltgebärenden Tiefen des Mythos“ gelenkt und „aus mythischem Lebensgefühl heraus die unheilvolle Gegenmacht der Technik“ habe schauen lassen, welche „der griechische Genius . . . schon im Mythos verwarf“²². Nebel stellt das vom „Zeitgefühl der Periodizität“ beherrschte, in der Jahreszeit ein „Urphänomen“ schauende mythische Bewußtsein, wie es Nietzsche in der Lehre von der „Wiederkunft aller Dinge“ erneuern wollte, zunächst in scharfen Gegensatz zur christlich-modernen Fortschrittsidee, sieht gegenüber „christlicher Transzendenz“ den „Pantheismus“ des griechischen Mythos (das „mythische Diesseits“) von der gegenwärtigen „Sehnsucht nach der irdischen Fülle“ um Hilfe angerufen und bestimmt in diesem Zusammenhang das Verhältnis von „Mythos“ und „Logos“ im Griechentum als das anfänglicher Feindschaft, nicht aber völliger Trennung: ihre Vereinigung erzeuge, „indem sie den Verstand vertieft und religiös macht, die Vernunft“²³. Die Wendung zum Christentum wird indes sichtbar, wenn Nebel schließlich in den Göttern des heidnischen Mythos, an deren „volle Wirklichkeit“ er nun – anders als die „Neomythiker“ – doch nicht mehr recht

¹⁹ Die Sprache als Mythos (s. Anm. 18) 279 ff.; vgl. auch: Der ursprüngliche Mythos (s. Anm. 16) 230 ff.

²⁰ Vgl. u. a.: Der Durchbruch zum antiken Mythos (s. Anm. 16) 224 f.; Gesetz, Urbild und Mythos (s. Anm. 18) 87 ff.; Der Mythos (s. Anm. 16) 275 ff.

²¹ Eine entsprechende Interpretation des Prometheus-Mythos bei F. K. SCHUMANN: Mythos und Technik (1958); der Anschluß an Otto auch bei H. GOTTSCHALK: Lexikon der Mythologie der europäischen Völker (1973) 10; „les mythes“ als „bible de l'humanité“ bei L. EMERY: Les mythes (o. J.) 6.

²² G. NEBEL: Griechischer Ursprung, Bd. 1 (1948) 5 f., 31. 146 ff., 181 f.; außerdem noch: Pindar und die Delphik (1961) 16 ff., 43 f.; vgl. auch F. G. JÜNGER: Griechische Mythen (1957) 7 ff.

²³ Griechischer Ursprung (s. Anm. 22) 146 ff., 154 ff.

glauben will, den „Bundesgott Israels“ und „Vater Jesu Christi“ „erfahren“ zu können meint²⁴. Vom „Mythos“ abgesetzt bleibt „Mythologie“, die jenen „auf die Ebene des Berichtes“ überträgt und lediglich Ausdruck „für die Sagensammlung einer gelehrten Spätzeit“ ist; sie „leugnet die Götter, der Mythos jedoch preist sie und bahnt ihnen den Weg. . .“²⁵.

Ebenfalls an W. F. Otto anknüpfend will K. KERÉNYI – auch ihn hatte Nebel als Gewährsmann zitiert²⁶ – nun „das Problem der richtigen wissenschaftlichen Stellungnahme zur Mythologie“ dort aufgreifen, wo es „noch vor Schelling“, nämlich in K. O. Müllers „Prolegomena“, stehengeblieben war²⁷. Seine umfassende Kenntnis des von Ethnologie und Psychoanalyse (C. G. Jung) bereitgestellten Materials sowie das Gespräch mit der zeitgenössischen Literatur (Th. MANN) lassen ihn die überkommenen Theorien vom Mythos als Literatur (Howald), „primitiver Wissenschaft“ oder „Philosophie“ (von denen Mythen wiederum schon durch ihre „Variabilität“ und Konsequenzlosigkeit geschieden sind) ebenso ablehnen wie die gängige religionsgeschichtliche Suche nach historischen Mythenelementen (Nilsson) und vor allem jene „auf einen inhärenten Sinn der Mythologeme“ verzichtenden, darum aber nicht weniger spekulativen Untersuchungen der „bloß-historischen Philologie“ (Wilamowitz)²⁸. Demgegenüber ist für Kerényi „lebendige Mythologie“ (≠ absichtliche „mythopoiia“) die dem Göttlichen wahrhaft angemessene – „stoffliche“ – „Ausdrucks-, Denk- und Lebensform“, demnach – wie für W. F. Otto und dann auch für J. DE VRIES – „in ihrem Wesen religiös“ und – auch darin der Musik ähnlich – durch keine andere, z. B. wissenschaftliche Ausdrucksweise gleichwertig zu ersetzen²⁹. Wenn Kerényi bei der Frage nach der Funktion der Mythen – sie „begründen“, künden das „Woher?“, berichten von der in ewiger Wiederholung gegenwärtigen, „zeitlosen Urzeit“ – das „zitathafte Leben“ der Menschen mythischer Zeitalter erwähnt³⁰, bedient er sich jener Formulierung, die für Th. MANN begriffliches Bindeglied zwischen seinem Josephs-Roman

²⁴ Pindar und die Delphik (s. Anm. 22) 9 ff.

²⁵ Nebel: Die Not der Götter (1957) 17; Pindar und die Delphik (s. Anm. 22) 260.

²⁶ Griechischer Ursprung (s. Anm. 22) 146 f.

²⁷ K. KERÉNYI: Was ist Mythologie? (1939), hier zit. nach: Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos, hg. v. K. Kerényi (1967) 212 ff., hier 214.

²⁸ Vgl. Kerényi: Über Ursprung und Gründung in der Mythologie, in: Jung-Kerényi: Einführung in das Wesen der Mythologie (s. Anm. 58 im Abschnitt 1) 9 ff.; Was ist Mythologie? (s. Anm. 27) 213 f., 218 ff., 223 ff.; Umgang mit Göttlichem (1955) 41; Th. MANN – K. KERÉNYI: Gespräch in Briefen (1967) 116 ff.; vgl. auch Kerényi: Die Mythologie der Griechen, Bd. 1 (1964) 7 ff.

²⁹ Was ist Mythologie? (s. Anm. 27) 221. 232 f.; Über Ursprung und Gründung in der Mythologie (s. Anm. 28) 11 ff.; Umgang mit Göttlichem (s. Anm. 28) 36 ff.; Die antike Religion (1952) 43; vgl. De Vries: a. a. O. [II 50] S. IX, 362 f. u. ö.

³⁰ Über Ursprung und Gründung in der Mythologie (s. Anm. 28) 13 ff.

und der freudschen Psychoanalyse geworden war; „zitathafte Leben“, d. h. „Leben als Nachfolge“, das die Psychoanalyse als biographisches Alltagsphänomen („gelebte Vita“) kennt, identifiziert Th. Mann seinerseits mit „gelebtem Mythos“, der „epischen Idee“ seines Romans³¹. Für den „Erzähler“ bedeutet die Orientierung am „Mythisch-Typischen“ den „ironisch-überlegenen Blick“ aufs Dargestellte; ins „agierende Ich“ eingegangen, verwandelt sich solche psychoanalytisch beförderte „mythische Erkenntnis“ in wahrhaft „gelebten Mythos“, ermöglicht ein von „mythischer Identifikation“ getragenes Leben (wie es im übrigen die Antike schon kannte) als heiter-bescheidene Zelebration von „Vorgeschriebenem“ und mit einem dementsprechend freieren, weil psychoanalytisch aufgeklärten, Verhältnis zum Unbewußten etwas von neuer Humanität³². Um so freudiger begrüßt Th. Mann auch Kerényis Zusammenarbeit mit C. G. Jung; ist ihm doch „Psychologie das Mittel, den Mythos den fascistischen Dunkelmännern aus den Händen zu nehmen und ihn ins Humane ‚umzufunktionieren‘“³³.

3. Zu den Vertretern jener als „geist- und intellektfeindlich“ kritisierten „Bewegung“ zählte Th. Mann L. KLAGES, neben A. SCHULER herausragender Repräsentant des sog. „Kosmiker-Kreises“¹. Für Klages bot sich „Mythos“ als Oppositionsterminus gegenüber einer mit ihren „Seinsbegriffen“ den „Ereignischarakter der Wirklichkeit“ verfehlenden „Wissenschaft“ an, und so erfährt das traditionelle Gegensatzpaar bei ihm seine Neuaufgabe unter dementsprechend veränderten Vorzeichen: „logistischer Weltbegeisterung“ kontrastiert die „sog. animistische Weltbeseelung“, gegen „rationales Bewußtsein“ wird „mythisches“ als „die ältere und gründende Schicht zwischen jenem und der tierischen Lebensstufe“ aufgewertet, „mythisches Denken“, weil „Denken des Blutes“, für weniger „subjektiv“ als „Wissenschaftlichkeit“ gehalten und die Wurzel der „Normierungen der mythischen Stufe“ in „unterpersönlichen Wesensschichten“ geortet²: als die Griechen „den Urwald des Mythos mit den Beilieben des Geistes“, auf dessen „mörderische Waffen“ der Mythos selbst

³¹ Th. Mann: Freud und die Zukunft (1936). Schriften und Reden zur Literatur, Kunst und Philosophie, Bd. 2 (1968) 213 ff., bes. 223 ff.

³² Ebd. [31] 225 ff.

³³ Th. Mann – K. Kerényi, Gespräch in Briefen (s. Anm. 28) 105, 107; vgl. auch Th. Mann: Joseph und seine Brüder, in: Th. M.: Neue Studien (Stockholm 1948) 161 ff., bes. 166 ff.; der Begriff der utopisch orientierten „Umfunktionierung“ von Archaischem bei E. BLOCH: Das Prinzip Hoffnung, Bd. 1 (1968) 188 f.; vgl. ebd. 181 ff.

¹ Vgl. Th. Mann – K. Kerényi: Gespräch in Briefen (s. Anm. 28 im Abschnitt 2) 44; zu SCHULER und zum „Kosmiker-Kreis“ vgl. G. Plumpe: Alfred Schuler. Chaos und Neubeginn – Zur Funktion des Mythos in der Moderne (1978).

² L. KLAGES: Der Geist als Widersacher der Seele (1929–32, 1972) 36, 121, 452, 1363.

schon sinnbildhaft vorauszuweisen schien, „rodeten“, sei der „Weg des Unheils“ – „vom mythischen Schauen über die Verpersönlichung der wirkenden Mächte bis zum nackten Verstandeskult (Rationalismus)“ – beschriftet worden³.

Ähnlich wie Klages möchte auch A. BAEUMLER Bachofen als dem Vollender romantischen Mythenverständnisses einen Ehrenplatz in der (damit in ihrer herrschenden Form zugleich kritisierten) Altertumforschung sichern⁴, dies allerdings im Bewußtsein, daß „Mythologie“ nicht „Wissenschaft“ sein kann, weil ihr einziges Wahrheitskriterium (das auch für die Philosophie gilt) „Tiefe“ ist; reicht doch der Mythos nicht nur in die „Urzeit“, sondern auch in die „Urgünde der Menschenseele“ hinab. Und nur wer wie Bachofen und die Romantik „Ehrfurcht vor dem Mythos“ aufbringt, ihn als „Erzeugnis einer Vorzeit ehrt, die ihre eigene Wahrheit und ihr eigenes Dasein hat“, und erkennt, daß er, „schlechterdings ungeschichtlich“, nur über „vorgeschichtliche Geisteszustände“ Auskunft gibt, erfüllt nach Baeumler die auf diesem Felde notwendige Voraussetzung richtiger „mythologischer Einstellung“⁵.

Derweilen bewundert im GEORGE-KREIS N. VON HELLINGRATH, wie Hölderlin in seinem „kindlichen, innigen, unebrochenen Glauben“ an die Götter diese „wirklich da“ sein läßt und beweist, daß „echtes mythisches Denken unter uns Spätgeborenen noch nicht erstorben ist“⁶; spricht H. FRIEDEMANN vom platonischen „mythus Phädon“⁷; spürt H. BRASCH, wie dem Betrachter griechischer Vasenbilder „der Mythos der staatsnährenden Urkräfte des tiefsten klarsten und reichsten Volkes“ entgegentritt⁸; bemerkt E. LANDMANN, daß die Zeit, „wie sie bis heute war“, „ausschließlich im Sekundären lebte“ und „weder den Mythos noch den Heros noch eine geschlossene Form der Gesellschaft kannte“⁹, und sieht wiederum bei den Griechen Mythos, Religion und Kultus mit der Kunst eng verbunden¹⁰; bezeichnet es schließlich K. HILDEBRANDT mit

³ Ebd. [2] 850 f., 1247 f.

⁴ Vgl. A. BAEUMLER: Das mythische Weltalter (1926, Sonderausgabe 1965) 89 f., 93, 158, 252, 304; außerdem 315 ff.; Klages: a. a. O. [2] 908 ff.; zur Reaktion der ‚Zunft‘ vgl. F. DORNSIEFF: Antike und Alter Orient (21959) 400 ff.; vgl. neuerdings aber auch die Berufung auf Bachofen bei R. VON RANKE-GRAVES: Griechische Mythologie, Bd. 1 (1961) 10 ff., der den „echten Mythos“ („erzählerische Kurzschrift kultischer Spiele“) zeitlich mit dem Matriarchat zusammenbringt, ohne allerdings – gegen die Psychoanalyse – „griechische Mythologie“ inhaltlich für geheimnisvoller als „moderne Wahlplakate“ zu halten.

⁵ Baeumler: a. a. O. [4] 85 ff.

⁶ N. VON HELLINGRATH: Hölderlins Wahnsinn (1921), in: Der George-Kreis, hg. v. G. P. Landmann (1965) 131.

⁷ H. FRIEDEMANN: Platon, seine Gestalt (1914), a. a. O. [6] 229.

⁸ H. BRASCH: Griechische Vasenbilder (veröffentlicht 1960), a. a. O. [6] 237.

⁹ E. LANDMANN: Georgika (1920), a. a. O. [6] 307.

¹⁰ Die Menschengestalt der homerischen Götter (1934), a. a. O. [6] 391.

Blick auf Platons „Symposion“ als „höchsten Sinn des Namens ‚Mythos‘“, daß „das einmalige Ereignis, vom Dichter zur Legende geformt, . . . ewig wirkende Wahrheit (wird)“¹¹; hält aber auch E. GUNDOLF, kritisch gegenüber der These, man müsse „zu den angeblich rein germanischen Ursprüngen“ zurück, Nietzsches „Erwartung einer Wiedergeburt des deutschen Mythos angesichts der Wagnerischen Mythologien“ für „nicht mehr begreiflich“, da diese ihre Herkunft aus dem Geiste der Literatur und des Theaters verrieten und außerdem ohne Verbindung zu Kult und Glauben „eine Mythologie, die so viele Jahrhunderte nur in den Schriften der Altertumsforscher ihr Dasein gehabt hat“, „selbst in echterer dichterischer Erneuerung ihrer Symbole nicht wieder zum lebenden Mythos eines Volkes“ zu werden vermöge¹².

E. BERTRAMS „Studien zu einer Mythologie des letzten großen Deutschen“, die Nietzsches Bild „im gegenwärtigen Moment seines Mythos“ zeichnen wollen, setzen demgegenüber voraus, daß „Mythos“ im Sinne von „Legende“ („etwas, das immer neu zu lesen ist, das erst entsteht durch immer erneutes Anderslesen“) die dem „überwachen und überwachenden Intellekt“ Schranken setzende, wirkungsvollste, „lebendigste Form geschichtlicher Überlieferung“ und eben das ist, „was wir vom Wesen der Menschen aussagen können, deren Gedächtnis auf die Lebenden gekommen ist“, daß also „mythenschaffende Kraft, welche von einer wirklich großen Gestalt notwendig ausstrahlt“, zu allen Zeiten tätig zu sein vermag: am „antiken Heroenmythos“ ebenso exemplarisch sichtbar wie an der „mittelalterlichen Heiligenlegende“. Und wenn keine „historische Methode“ je zum „Anblick leibhaftiger Wirklichkeit, ‚wie sie eigentlich gewesen‘“, verhilft, „Geschichte“ auch gar nicht „Abbildung“, sondern „tätige Bildschaffung“ ist, fällt sie auch ihrem Begriffe nach letztlich mit „Mythos“ zusammen, der, zu immer weiterer Vertiefung auffordernd, dennoch nie Vollendung findet¹³.

Mit dieser Deutung des „Mythos“ als eines zeitlosen, methodisch-wissenschaftlichem Zugriff entzogenen Phänomens kommt Bertram bereits dem von G. SOREL geprägten, das 20. Jahrhundert bis in die Umgangssprache bestimmenden Wortgebrauch nahe. Bestärkt durch Nietzsches Vision, den intellektualistischen Verlust der „mythischen Heimat“ durch die Wiedergeburt

¹¹ K. HILDEBRANDT: Platon. Der Kampf des Geistes um die Macht (1933) 203, auch: a. a. O. [6] 410.

¹² E. GUNDOLF: Nietzsche als Richter, sein Amt (1923), a. a. O. [6] 291.

¹³ E. BERTRAM: Nietzsche. Versuch einer Mythologie (1918, 1919) 1 ff.; vgl. F. GUNDOLFS bissige Kritik: „Mythus: Erinnerung des Völkergeschehens, unbewusster Niederschlag des steigenden oder vereinfachenden Gedächtnisses, lässt sich nicht machen – gegen Bertram: wer sich sagt ich mythisire fälscht. . .“; vgl.: Stefan George. Dokumente seiner Wirkung, hg. v. L. Helbing u. C. V. Bock mit K. Kluncker (Amsterdam 1974) (Castrum Peregrini 111–113) 17 f.

des Leben und Handeln sichernden Mythos auszugleichen, entwickelt Sorel in der Berührung mit H. BERGSONS Lebensphilosophie den Begriff des „sozialen Mythos“, der im Unterschied zur verstandesmäßig konstruierten und an den Tatsachen widerlegbaren „Utopie“ der empirischen Wirklichkeit grundsätzlich inkommensurabel ist, und propagiert als solch ein Gemälde, welches die moralischen Kräfte des Menschen zur Tat, d. h. zur „Revolution“ mobilisiert und Individuen als „freie“ emotional zur Masse eint, den „Generalstreik“: „eine Ordnung von Bildern, die imstande sind, unwillkürlich alle die Gesinnungen heraufzurufen, die den verschiedenen Kundgebungen des Krieges entsprechen, den der Sozialismus gegen die moderne Gesellschaft aufgenommen hat“. Jedoch zählt Sorel zu den sozialen Mythen, „in denen sich die kräftigsten Tendenzen eines Volkes, einer Partei oder einer Klasse wiederfinden: . . . Tendenzen, die sich unter sämtlichen Lebensumständen dem Geiste mit der Beständigkeit von Instinkten darstellen, und die den Hoffnungen nahe bevorstehender Handlung, auf die sich die Reform des Willens gründet, volle reale Anschaulichkeit verleihen“, den urchristlichen Glauben an das nahe Reich Gottes ebenso wie, ungeachtet ihres ‚wissenschaftlichen‘ Selbstverständnisses, Marx' Lehre von der Revolution¹⁴.

„Mythos“ in diesem antiintellektualistischen Sinne war das „Fanal für den Aufbruch des Irrationalen“ und wurde zum „Vehikel der Massenbewegungen des 20. Jahrhunderts“: in der Widersprüchlichkeit des Begriffs – „Mythos“ ist nicht herstellbar und doch als ‚Mittel‘ zu beliebigen Zwecken fungibel – fand sich die betrügerische Praxis einer ‚künstlichen‘ Erzeugung massenhafter ‚Spontaneität‘ bereits angelegt¹⁵.

Die vom Gedanken eines im Sinne Nietzsches und Sorels ‚lebendigen‘ Mythos ausgehende Faszination – spürbar wohl bis in die russische Literatur, wo V. MAJAKOVSKIJ „das Alte wegschwemmend“ den „neuen Mythos“ der Revolution erstehen lassen will¹⁶ – zeigt sich besonders nach dem 1. Weltkrieg in Deutschland, wo sich gerade in Verbindung mit krisenbewußter Rationalitäts- und Kulturkritik immer wieder die Frage nach der Präsenz des Mythischen

¹⁴ G. SOREL: Über die Gewalt (zuerst als Artikelfolge 1906; Buchausgabe 1908); dt. v. L. Oppenheimer (1969) 30 ff., 141 ff., 292 ff.; der Hinweis darauf, daß das „Proletariat“ für Marx ein „Mythos“ gewesen sei, dann auch bei N. BERDIAJEW: Wahrheit und Lüge des Kommunismus; dt. v. J. Schor (1953) 23 f.

¹⁵ Vgl. H. Barth: Masse und Mythos (1959), hier bes. 86 ff.; zu Sorels Mythosbegriff vgl. auch K. Götze-Claren: Mythos und Moral. Rationalismus und Irrationalismus in der politischen Philosophie Georges Sorels. Diss. Berlin (FU) (1963); H. Berding: Rationalismus und Mythos. Geschichtsauffassung und politische Theorie bei Georges Sorel (1969).

¹⁶ Zitiert nach J. Striedter, in: Terror und Spiel (s. Anm. II 29) 409.

aufdrängt¹⁷. Während z. B. E. MICHEL, der in der Überzeugung, die Kunst müsse „aus dem Geiste des religiösen Mythos wiedergeboren werden“, auf den „Weg zum Mythos“ deutet, A. MOMBERT schon als „Mythenschöpfer“ begrüßt¹⁸ und H. VON HOFMANNSTHAL die Gegenwart sogar insgesamt „mythisch“ nennt, weil er „keinen anderen Ausdruck für eine Existenz (weiß), die sich vor so ungeheuren Horizonten vollzieht – für dieses Umgebensein mit Jahrtausenden, für dies Hereinfluten von Orient und Okzident in unser Ich, für diese ungeheure innere Weite, diese rasenden inneren Spannungen, dieses Hier und Anderswo, das die Signatur unseres Lebens ist“¹⁹, diagnostiziert R. KAYSER, seine Zeit sei – nach dem offenkundigen Scheitern verschiedenster Hilfs- und Ersatzfiktionen wie auch des „gefährlichen Mythos der Materie“ – „ohne Mythos“, d. h. ohne „das Wissen um geistige Wesenheit, mag sie sich als Gottheit oder Lehre offenbaren“; allerdings weise der „Nihilismus“, Resultat der „Verdrängung der materialen Idee durch Form“ und „Bankrotterklärung des Renaissance-Individualismus“, auf „die riesenhafte Aufgabe: den neuen Mythos zu schaffen, den neuen Europäer-Gott zu gebären“, dessen Mythos dann jedoch „nicht friedlich und hirtenhaft“ sein werde²⁰. Für L. ZIEGLER hingegen, der unter „Mythos“ „ganz unverbindlich jede gemeinschaftlerwirkte, gemeinschaftlerworbene, gemeinschaftverlebendigte Auffassung, Erklärung, Erläuterung, Versinnbarung, Deutung und Darstellung der Welt im Zusammenhang“ versteht, „wie ihn die Gesellschaft jedes geschichtlichen Zeitalters nach Anlage, Bedürfnis, Geschmack und Können sich erfindet“, hat der Mythos der christlichen Religion seine Stelle an den „Mythos Atheos der Wissenschaften“ abgetreten und damit vielleicht an den „Mythos der Religion in einer künftigen, zukünftigen Wortbedeutung. . .?“²¹. In der erkenntnistheoretischen Perspektive F. BÖHMS erscheint „Mythos“ wiederum als „unverlierbarer, aber zugleich wandlungsfähiger Besitz des Menschen“, „als Bezeugung ursprünglicher Wirklichkeit, die im philosophischen Bewußtsein nicht verloren geht, sondern auf die jedes wirkliche Philosophieren im Vollzug seiner selbst zurückweist“²². Nach A. LIEBERT beruht „der tiefste Sinn des Mythos“ auf dem

¹⁷ Vgl. Th. ZIOLKOWSKI: Der Hunger nach dem Mythos, in: Die sogenannten Zwanziger Jahre, hg. v. R. Grimm u. J. Hermand (1970) 169 ff.; vgl. auch Ziolkowski: Hesse, myth, and reason, in: Myth and reason, ed. by W. D. Wetzels (Austin 1973) 127 ff.

¹⁸ E. MICHEL: Der Weg zum Mythos (1919), hier bes. 75. 126.

¹⁹ H. VON HOFMANNSTHAL: „Die ägyptische Helena“ (1928). Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Prosa, Bd. 4 (1955) 441 ff., hier 459 f.

²⁰ R. KAYSER: Die Zeit ohne Mythos (1923, ND 1973), bes. 13 ff., 94 f.

²¹ L. ZIEGLER: Gestaltwandel der Götter, 2 Bde. (1922), hier Bd. 2, 471 ff., 750 f.

²² F. BÖHM: Mythos, Philosophie, Wissenschaft. Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie 3 (1937) 57 ff., hier 80 ff., 94.

einem „unmittelbaren, elementaren menschlichen Bedürfnis“ entsprechenden, Erwünschtes als „Wirklichkeit“ in andere Lebenskreise projizierenden „Streben nach einer idealen Ergänzung und Vollendung unseres Wesens und Schicksals“, nach Überwindung von „Relativität“ und „geschichtlicher Gebundenheit“: „Weg, auf dem der Menschengestalt zum Absoluten emporsteigt“ – theoretisch-systematisch geschieht dies in der „Metaphysik“, einer speziellen Erscheinungsform des Mythos –, und zugleich „Ausdruck“ der „Arbeit der geschichtlichen Vernunft“, ist „Mythos“ Bedingung jeder Kultur²³. Und wie für den Neuhumanismus der „Bildungs-Mythos“, für die Romantik ihr „Mythos von der Kunst“ und von der „Religion“ und für andere Zeiten andere „Sondermythen“ charakteristisch waren – der Positivismus wurde sogar selber zu einer „Form des Mythos“ –, ist auch für die Gegenwart bereits „der neue Mythos“ in Sicht: als indisch-orientalischer „Mythos vom ewigen Sein“, entfaltet in den „Mythos von Gott“ und den „Mythos von der Natur“, löst er den historisch-relativistischen „Mythos vom ewigen Werden“ ab und gibt „die Wendung zur Religion, d. h. zu dem größten, hinreißendsten Mythos der Kultur“ zu erkennen²⁴.

Die nationalsozialistische Anwendung sorelscher Theorie liefert A. ROSENBERG, dessen Werk den „Hunger nach dem Mythos“²⁵ auf fatale Weise stillt und, indem es sich – nicht nur dem marxistischen Kritiker – als erschreckender Höhepunkt einer „Zerstörung der Vernunft“ (G. LUKÁCS) darbietet²⁶, zugleich jene rationalitätskritische Mythos-Begeisterung im George-Kreis, bei Klages, Baeumler, E. Jünger u. a. um so fragwürdiger erscheinen läßt, deren gerechte und emotionslose Beurteilung angesichts dieser geistigen Nachbarschaft und allerdings auch erschwert. Für Rosenberg können – ganz im Sinne Sorels – „der neue Mythos und die neue typenschaffende Kraft, die heute bei uns nach Ausdruck ringen, . . . überhaupt nicht ‚widerlegt‘ werden. Sie werden sich Bahn brechen und Tatsachen schaffen“²⁷. Damit ist der „alt-neue“ „Mythos des Blutes“ und der „Ehre der deutschen Nation“ verkündet, der als „erlebter Mythos der nordischen Rassen Seele“ keine gelehrte Kuriosität, sondern gleich einer mystischen „nicht faßbaren Zusammenfassung aller Richtungen des Ich, des Volkes, überhaupt einer Gemeinschaft“ als ein der altgermanischen Tradition würdiger „neuer Lebensmythos“ den „neuen Menschen des kom-

²³ A. LIEBERT: Mythos und Kultur. Kant-Studien 27 (1922) 399 ff., hier 401 ff., 407. 412 f.

²⁴ Ebd. [23] 415 ff., 434. 441 ff.

²⁵ Vgl. Anm. 17.

²⁶ Vgl. G. LUKÁCS: Die Zerstörung der Vernunft, Bd. 2 (Irrationalismus und Imperialismus) (1974) 195 ff.

²⁷ A. ROSENBERG: Der Mythos des 20. Jahrhunderts (1930, 79–82/1935) 700.

menden Ersten Deutschen Reichs" hervorzubringen berufen sei²⁸. Dies bedeute Überwindung des jüdischen „Mythus der Auserwähltheit“, des pästlichen von der „Stellvertretung Gottes“ und auch – bezeugt durch die „mythenbildende Opferbereitschaft“ der gefallenen Weltkriegskämpfer – Befreiung vom ganzen 19. Jahrhundert²⁹. Gerade jenem, nicht dem 20. Jahrhundert, wollte indes HITLER – gegen Rosenberg – den „Mythus“ als etwas „Mystisches“ zugerechnet wissen³⁰!

Der politisch-soziale Mythosbegriff sorelscher Prägung läßt sich oft nur schwer vom Terminus „Ideologie“ (u. Verwandtem) abgrenzen (wie es Sorel selbst wohl noch tat)³¹. Dies gilt auch für die *Funktion* des Wortgebrauchs: die Erfahrungen mit Mythisierungsmechanismen, aufgrund deren Begriffe und Vorstellungen als unbezweifelte Leitideen, Personen als ‚legendäre‘ Gestalten auch heute noch massenhafte Gefolgschaft finden, hat vor allem seit dem 2. Weltkrieg den für ‚aufgeklärte‘ Ohren immer schon negativen Klang des Wortes „Mythos“ (als eines Unwahr-Phantasierten und genauerer Prüfung nicht Standhaltenden) noch verstärkt (bis zur Bedeutung des böswillig im Dienste konkreter Interessen emotional Manipulierten) und die Verwendung des Terminus in entsprechendem, besonders auch umgangssprachlichem Kontext zum Zeichen bereits mehr oder weniger gelungener ‚Entlarvung‘ durch ‚kritisches Denken‘ werden lassen, wobei dem ‚Entlarvten‘ seine (mehr oder minder gefährliche) kollektive Suggestivkraft aber durchaus bescheinigt bleibt: dem „Tugendmythos“³² wie dem „Mythos Marlene Dietrich“³³, dem „Mythos der herrschenden Klasse“³⁴ wie dem „Mythos Wyatt Earp“³⁵ und Ähnlichem³⁶,

²⁸ Ebd. [27] 2. 459. 521 f., 614 f., 688. 692. 698 ff.

²⁹ Ebd. 462 f., 514. 698 ff.; zur kirchlichen Auseinandersetzung mit Rosenberg vgl. u. a. W. KÜNNETH: Antwort auf den Mythos. Die Entscheidung zwischen dem nordischen Mythos und dem biblischen Christus (1935, 1936); weitere Literaturangaben ebd. 211 ff.; außerdem: Amtsblatt des Bischöflichen Ordinariats Berlin. Amtliche Beilage: Studien zum Mythos des XX. Jahrhunderts (1934, 1935).

³⁰ Vgl. H. PICKER: Hitlers Tischgespräche im Führerhauptquartier. Studienausgabe (1977) 213 (11. 4. 1942).

³¹ Vgl. Sorel: a. a. O. [14] 144; zu den unterschiedlichen Abgrenzungs- bzw. Subsumtionsversuchen vgl. u. a. K. BURKE: Ideology and myth. *Accent. A Quarterly of New Literature* 7 (1946/47, ND 1967) 195 ff.; H. D. LASSWELL-A. KAPLAN: Power and society (New Haven – London 1963) 116 ff.; P. FELDKELLER: Die Rolle der „Ideologie“ im Leben der Völker. *Sociologus*, N. F. 3 (1953) 1 ff.; S. MOSER: Mythos, Utopie, Ideologie. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 12 (1958) 423 ff.; B. HALPERN: „Myth“ and „ideology“ in modern usage. *History and Theory* 1 (1961) 129 ff.; R. T. DE GEORGE: Philosophy, ideology and „logical myths“. *Akten des 14. Internationalen Kongresses für Philosophie, Wien (2.–9. Sept. 1968)*, Bd. 1 (1968) 463 ff.

³² Vgl. V. PARETO: Der Tugendmythos und die unmoralische Literatur (1911); dt. v. G. EISERMANN (1968).

³³ Der Spiegel, 31. Jahrgang (1977) Nr. 47.

³⁴ Vgl. J. H. MEISEL: Der Mythos der herrschenden Klasse (1958, dt. 1962).

schließlich auch der – von S. TOULMIN aufgespürten – „contemporary scientific mythology“ (im Sinne illegitimer Übertragung wissenschaftlicher Konzeptionen und Termini auf außerwissenschaftliche Kontexte)³⁷ und selbst jenen innerwissenschaftlichen „Vorurteilen und Mythen“, die – nach H. BONDI – aufkommen, wenn Forscher in einer partiell erfolgreichen Betrachtungsweise ein Universalrezept zu sehen beginnen, und die bisweilen positiv, manchmal aber auch extrem fortschrittshemmend wirken³⁸. Das Maß der Abwertung des Mythosbegriffs hängt in den genannten und ähnlichen Fällen jeweils wesentlich von der Größe des Vertrauens ab, das man der wissenschaftlichen Ratio und ihrer Fähigkeit gegenüber aufbringt, Mythen jeder Art bis in ihre Entstehungsgründe hinein zu durchleuchten, aufzulösen und durch ‚positive‘ Erkenntnis vollständig und endgültig zu ersetzen; der jeweilige Begriff des insoweit als ‚Gegner‘ immer noch ernst genommenen Mythos verrät daher immer auch einiges über die jeweils herrschende Auffassung von Wissenschaft und Vernunft.

Noch vor dem Ende des 2. Weltkriegs sah sich E. CASSIRER durch das ständig wachsende „Übergewicht mythischen Denkens über rationales Denken in einigen unserer modernen politischen Systeme“ veranlaßt, im Anschluß an frühere Überlegungen nochmals die Frage nach dem Wesen des Mythos und seiner „Funktion im Kulturleben der Menschen“ zu stellen und nun besonders „die Technik der modernen politischen Mythen“ zu untersuchen. Zwar seien im Laufe der Geschichte „die Mächte des Mythos“ durch „höhere“ („intellektuelle und moralische, ethische und künstlerische“) „Kräfte“ besiegt worden, in Ausnahmesituationen stehe jedoch die Wiederkehr des „Chaos“ durch planmäßig erzeugten Ausbruch mythischen Denkens weiterhin zu befürchten; Philosophie könne politische Mythen zwar nicht zerstören, aber zumindest in ihrer Gefährlichkeit kenntlich und damit bekämpfbar machen³⁹. Am Beispiel des „Ost-West-Mythos“ kritisiert K. GOLDAMMER in vergleichbarer Absicht „die Verwendung mythifizierter und pseudorational ideologischer Leitbegriffe in Politik und Historiographie“, die als „Vorurteile“ den Blick für die Wirklichkeit verdunkeln und in der Gestalt gefühlsmäßig wirkender „Geschichtsmymen“ das Leben der Menschen durch fragwürdige Orientierungen

³⁵ Süddeutsche Zeitung Nr. 53 (5./6. 3. 1977) 13.

³⁶ Zu weiteren Beispielen dieser Art vgl. auch Betz: a. a. O. [II 59] 30 f.

³⁷ S. TOULMIN: Contemporary scientific mythology, in: *Metaphysical Beliefs. Three Essays by S. Toulmin, R. W. Hepburn, A. MacIntyre* (London 1970) 1 ff.

³⁸ H. BONDI: Mythen und Annahmen in der Physik; dt. v. E. Bubser (1971), bes. 19 ff.; vgl. die Affinität zu Th. S. Kuhns Paradigma-Begriff!

³⁹ E. CASSIRER: Der Mythos des Staates (1978), bes. 7 f., 360 ff., 387 ff.

in ihren Bann ziehen⁴⁰. Im vorliegenden Fall markiert nach Goldammer Herodot jenen Punkt, „wo Mythos und Theologie zur Ideologie und zur politischen Weltanschauung werden“ und ein letztlich unvergängliches „echtes, rein religiöses mythisches Urelement, eine mythische Matrix oder Trägermasse“, „säkularisiert“ und zu einem „politisch dogmatisierten Mythos“ „rationalisiert“ zu werden beginnt, der sich dann hartnäckig bis in die Gegenwart durchhält; und hier sei nun gegen solch gefährliche „Pseudomythologie“ die Parole der „Entmythologisierung“ wahrhaftig angebracht⁴¹. K. KERÉNYI sucht angesichts der unübersehbaren „Gegenwärtigkeit des Mythos“ von den durch (begründeten oder unbegründeten) Wahrheitsanspruch und „technische Anwendbarkeit“ als „Vehikeln“ und „Instrumenten einer politischen Bewegung“ qualifizierten „unechten Mythen“ – in der Kritik an Derartigem waren sich Kerényi und Th. Mann trotz unterschiedlicher Ausgangspositionen doch wohl einig gewesen⁴² – die „echten“ „Mythen der Religionsgeschichte“ abzugrenzen, die zusammen die „für sich bestehende, anspruchslose und zwecklose, von Spontaneität zeugende Mythologie“ ergeben und als solche das „Urphänomen Mythos“, d. h. „die ihm eigene, nicht abgeschlossene Bearbeitung der Wirklichkeit“, objektivieren⁴³. Die Betrachtung des Wirtschaftslebens vor allem führt E. BÖHLER zur Erkenntnis, daß „der Mythos . . . keineswegs nur eine Tatsache der Vergangenheit“, sondern eben jener „Heiligenschein (ist), mit dem unsere Phantasie unsere Zukunftserwartung und damit die jeweilige neue Wirklichkeit umgibt, um sie für uns lebenswert zu machen. Der Mythos bringt die Werterhöhung hervor, die alle Dinge brauchen, damit das Leben für den Menschen sinnvoll bleibt und er bereit ist, seine Anstrengungen dafür einzusetzen. Er ist der mystische Reflex des Lebenswillens, der die irrationale Grundlage auch der allerrationalsten Erscheinungen bildet“. „Lebensnotwendig“ („Motor der Weltgeschichte“) und gefährlich zugleich, kann und darf der Mythos nicht vernichtet, sondern nur in seiner „Blindheit“ etwas vermindert werden⁴⁴.

Kritik (klein)bürgerlicher ‚Ideologie‘ und strukturalistische Semiologie verbinden sich in R. BARTHES' polemischer Auseinandersetzung mit den „Mythen des Alltags“. Für Barthes gilt „Mythos“ als „sekundäres semiologisches System“, das den „Sinn“ eines „Zeichens“ des primären Systems, z. B. der

⁴⁰ K. GOLDAMMER: Der Mythos von Ost und West (1962) 8 ff.

⁴¹ Ebd. [40] 13 ff., bes. 19. 56 ff., 93 ff.

⁴² Vgl. Th. Mann – K. Kerényi: Gespräch in Briefen (s. Anm. 28 im Abschnitt 2) 95. 104 ff.; vgl. auch Kerényis Vorbetrachtungen, ebd. 11 ff., bes. 20 f.

⁴³ K. KERÉNYI: Wesen und Gegenwärtigkeit des Mythos 1964, zit. nach: Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos (s. Anm. 27 im Abschnitt 2) 234 ff.

⁴⁴ E. BÖHLER: Der Mythos in Wirtschaft und Wissenschaft (1965) 11 ff., 149 ff., 580.

Sprache, parasitär als „Form“ ausnutzt, um so einen bestimmten „Begriff“ gegenüber dem „Leser“, dem „Verbraucher des Mythos“, „durchzubringen“. Ziel dieses von Barthes fast ausschließlich der Bourgeoisie angelasteten Verfahrens ist die Verwandlung von Geschichte in Natur; auf Barthes' Paradebeispiel des in einer französischen Zeitung abgebildeten französische uniformierten und die Trikolore grüßenden Negers bezogen: die „französische Imperialität“ von der historisch variablen, „hergestellten Eigenschaft des Kolonialismus“ zu befreien und in Vereinfachung der Realität als „natürlich“ schlicht „festzustellen“; in diesem Sinne ist ein Mythos eine „entpolitisierte Aussage“⁴⁵. Dem solcherart Mythen „entziffernden“ „Mythologen“ fällt damit die Rolle des einsamen Ideologiekritikers zu. „Beste Waffe gegen den Mythos“ sei, diesen selber durch eine dritte semiologische Kette zu „mythifizieren“, einen „künstlichen Mythos“ zu schaffen⁴⁶.

4. Durch das unverminderte Fortbestehen solcher politisch-sozial wirkenden, gefährlich manipulierbaren ‚modernen‘ Mythen um eine Problemdimension bereichert und unter dem Eindruck allgemeineren, längst nicht mehr ‚nur-akademischen‘ Interesses wohl auch stimuliert, vollzieht sich dann vor allem nach dem 2. Weltkrieg im Kontext geschichts- und kulturphilosophischer, religionsphilosophisch-theologischer, erkenntniskritischer und ästhetischer, besonders literaturtheoretischer Überlegungen mit mannigfachen Querbezügen die kontroverse Diskussion um die Bedeutung des ‚alten‘ Mythos, um sein Fortleben in der Gegenwart und sein Verhältnis zur ‚modernen‘ Rationalität.

Ohne sich später durch die Nachkriegserfahrungen widerlegt zu finden, hatten M. HORKHEIMER und Th. W. ADORNO noch vor Kriegsende gegenüber dem beliebten Fortschritts- (seltener: Verfalls-)Schema: ‚Mythos-Aufklärung‘ festgestellt: „schon der Mythos ist Aufklärung, und: Aufklärung schlägt in Mythologie zurück“, den Grund für den Rückfall dementsprechend auch „nicht so sehr bei den eigens zum Zweck des Rückfalls ersonnenen nationalistischen, heidnischen und sonstigen modernen Mythologien“, sondern in der „Dialektik der Aufklärung“ selbst gesucht¹. Wie die Mythologie ihrerseits schon „den endlosen Prozeß der Aufklärung ins Spiel gesetzt (hat), in dem mit unausweichlicher Notwendigkeit immer wieder jede bestimmte theoretische Ansicht der

⁴⁵ R. BARTHES: Mythen des Alltags (Auswahl aus: Mythologies (1957)); dt. v. H. Scheffel (21970) 85 ff., 110 ff., 130 ff., 134 ff.

⁴⁶ Ebd. [45] 121. 147 ff.; vgl. 111; vgl. auch die in den theoretischen Betrachtungen z.T. an Barthes anschließenden Beiträge in: Trivialmythen, hg. v. R. Matthaei (1970).

¹ M. HORKHEIMER – Th. W. ADORNO: Dialektik der Aufklärung. Neuausgabe (1969) 3 f., 6.

vernichtenden Kritik verfällt, nur ein Glaube zu sein" (Ablösung älterer durch jüngere Mythologien), wie demnach „die Mythen schon Aufklärung vollziehen, so verstrickt Aufklärung mit jedem ihrer Schritte tiefer sich in Mythologie. Allen Stoff empfängt sie von den Mythen, um sie zu zerstören, und als Richtende gerät sie in den mythischen Bann": Aufklärung, d. h. „radikal gewordene, mythische Angst" – „Das mythische Grauen der Aufklärung gilt dem Mythos" –, die im Zuge ihrer „Entzauberung" und „Entmythologisierung" der Welt allein durch Beseitigung alles „Unbekannten" (alles „Draußen") und „Herstellung der Immanenz", d. h. nur als „Positivismus" Ruhe zu finden glaubt, kehrt zur formalen Struktur des Mythos zurück, weil das (positivistische) „Prinzip der Immanenz, der Erklärung jeden Geschehens als Wiederholung, das die Aufklärung wider die mythische Einbildungskraft vertritt", eben „das des Mythos selber" ist: „. . . Mythologie hatte in ihren Gestalten die Essenz des Bestehenden: Kreislauf, Schicksal, Herrschaft der Welt als Wahrheit zurückgespiegelt und der Hoffnung entsagt. In der Prägnanz des mythischen Bildes wie in der Klarheit der wissenschaftlichen Formel wird die Ewigkeit des Tatsächlichen bestätigt und das bloße Dasein als der Sinn ausgesprochen, den es versperrt". Nur das Bewußtsein dieser Dialektik kann verhindern, daß Aufklärung, ohne die „Freiheit in der Gesellschaft" nicht möglich scheint, als Positivismus in den „Mythos dessen, was der Fall ist", regrediert³. Das Bedrohlich-Zwanghafte am Mythos hatte neben Horkheimer und Adorno, der noch „in der bewunderten Allgemeinheit der klassischen Gebilde . . . die verderbliche der Mythen, die Unausweichlichkeit des Bannes, als Norm der Gestaltung" perpetuiert sieht⁴, besonders W. BENJAMIN hervorgehoben, so etwa, wenn er die „schaltende" „mythische Gewalt" als „verwerflich" der „waltenden" „göttlichen" konfrontierte („Ist die mythische Gewalt rechtsetzend, so die göttliche rechtsvernichtend, setzt jene Grenzen, so vernichtet diese grenzenlos, ist die mythische verschuldend und sühnend zugleich, so die göttliche entschuldigend, ist jene drohend, so diese schlagend, jene blutig, so diese auf unblutige Weise letal")⁵ oder in den „Wahlverwandtschaften" den „Bannkreis des Mythos", aber auch Goethes Auflehnung gegen die „mythischen Mächte" wahrnahm⁶.

² Ebd. [1] 9. 17 f., 22 f., 33 ff.

³ Ebd. S. X. 3.

⁴ Adorno: Ästhetische Theorie (Gesammelte Schriften, Bd. 7) (1970) 243; zum Verhältnis Kunst-Mythos vgl. auch 179 f., 191 ff.

⁵ W. BENJAMIN: Zur Kritik der Gewalt (1921). Gesammelte Schriften, Bd. 2/1 (1977) 179 ff., hier 197 ff.

⁶ Goethes Wahlverwandtschaften (1924/25). Ges. Schriften, Bd. 1/1 (1974) 123 ff., hier 140 ff., bes. 151. 164 f.; zum Begriff der „mythischen Mächte" vgl. u. a. auch Horkheimer-Adorno: a. a. O. [1] 53.

Der merkwürdigen „Verbindung zwischen Mythos, Rationalität und Zwang" glaubt K. HEINRICH dann durch die Untersuchung der „Funktion der Genealogie im Mythos", die am Beispiel Hesiods bereits von P. PHILIPPSON genau analysiert worden war⁷, auf die Spur gekommen zu sein; sie ist für Heinrich „die zentrale Funktion des Mythos": „Das genealogische System", gerade „in seiner Bedeutung für eine nur zum Schein emanzipierte Rationalität" „eine der erstaunlichsten Leistungen auf dem Boden der Ursprungsmythischen Geisteslage" und wirksam noch im „System der deduktiven Logik", hatte „den Bruch zu überbrücken zwischen dem Ursprung und allem, was dem Ursprung entspringt, die Macht der heiligen Ursprünge zu übertragen auf das von ihnen Abstammende, aus ihnen Abgeleitete", das sich unter dem Zwang der Wiederholung in kultischen Handlungen dieses Ursprungs und damit der eigenen Identität zu versichern hat⁸. Umgekehrt zeigt nach Heinrich die Präsenz dieser genealogischen Funktion (Beispiele aus dem profanen Bereich: Heideggers Ursprungs-Denken; Blut-und-Boden-Beschwörung; psychoanalytische Koppelung von Gegenwärtigem an onto- bzw. phylogenetisch Vergangenes)⁹, daß in einer individuumsfeindlichen Zeit eben jenes Hingabe an die „Mächte" verlangende „ursprungsmythische Denken" noch oder wieder herrscht, gegen das schon Bacons allegorisierende, auf schöpferisches Durchbrechen des natürlichen Schicksalszusammenhangs weisende Mythendeutung den „entmythologisierenden Protest" der Aufklärung erhoben hatte¹⁰.

„Entmythologisierung" selbst war zum Schlagwort geworden als Formel für das theologische Programm R. BULTMANNs, der seinerseits ältere Ansätze wie die der historischen Bibelkritik – bei A. DREWS bis zur Preisgabe der Historizität Jesu verschärft¹¹ – weiterführte und mit der negativen Verwendung des Mythosbegriffs eben jener Tradition treu blieb, die zwischen „Christentum" und „Mythos" klare Abgrenzungen wünschte und in der Entgegensetzung von mythischem Polytheismus und jüdisch-christlichem Monotheismus, von mythischem Kreislaufdenken und biblischem Wissen um „die Einmaligkeit innergeschichtlicher göttlicher Heilstaten" (G. VON RAD)¹² ein dogmatisches

⁷ P. PHILIPPSON: a. a. O. [1/39], darin: Genealogie als mythische Form (7 ff.).

⁸ Heinrich: a. a. O. [II 52] 9 ff.

⁹ Ebd. [8] 23 ff.

¹⁰ Ebd. [9] sowie 58 ff., 157 ff.

¹¹ A. DREWS: Die Christusmythe (1910, 1910).

¹² G. VON RAD: Theologie des Alten Testaments, Bd. 2 (1968) 120; zur Abgrenzung der durch den Gedanken der „Sittlichkeit" ausgezeichneten jüdisch-monotheistischen „Religion" vom „Mythos" vgl. H. COHEN: Religion und Sittlichkeit (1907); Der Begriff der Religion im System der Philosophie (1915); vgl. auch: Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums (1919); dazu insgesamt A. Jospe: Die Unterscheidung von Mythos und Religion bei Hermann Cohen und Ernst Cassirer in ihrer Bedeutung für die jüdische Religionsphilosophie. Diss. Breslau 1932 (1932);

Grundmotiv besaß¹³ – von L. ZIEGLER mit der Behauptung: „... was vom Christentum zu retten ist, und mehr noch, was von ihm gerettet zu werden verdient, das ist allein der Mythos“, geradezu ketzerisch in Frage gestellt¹⁴. Indes gab es neben den Äußerungen von R. OTTO, der in der Schleiermacher-Nachfolge den „durchsystematisierten Mythos“ gegenüber der ursprünglichen Erfahrung des „Heiligen“, „Numinosen“, „Ganz anderen“, als „Auswalgung“ des „religiösen Grundvorganges“ einstuft¹⁵, oder K. BARTH, der im Mythos nicht wesentlich mehr als „gewissermaßen augenzwinkernd, ironisch, herablassend, sich akkommodierend“ erzähltes, kindlichem Sinn angemessenes „Uneigentliches, das auf ein Eigentliches nur hinweisen will“, d. h. die geschichtssartige Einkleidung von Zeitlosem zu finden vermochte und die Bezeichnung der „biblischen Schöpfungsgeschichten“ als „Mythen“ kategorisch abwies¹⁶, auch innerhalb der Theologie weniger abschätzige Urteile: so ist z. B. E. TROELTSCH sicher, daß „ohne Logos ... eine große religiöse Lebenswelt ebensowenig bestehen (kann) wie ohne Mythos“¹⁷.

Schellings und Cassirers Theorien weiterentwickelnd, hatte P. TILlich „Mythos“ – „das aus Elementen der Wirklichkeit aufgebaute Symbol für das im religiösen Akt gemeinte Unbedingte oder Seins-Jenseitige“ – als die („logische und ästhetische Erfassung des Unbedingten“ vereinigende) „Ausdrucksform für den Offenbarungsinhalt“ und insofern als jene „Sprache“ aufgefaßt, deren sich das Christentum wie jede andere Religion bedienen muß, wengleich es sich beim Christentum im Gegensatz zum „ungebrochenen“, „ursprünglichen“, polytheistischen Mythos um einen durch den monotheistischen „radikalen Nachdruck auf dem Element der Unbedingtheit in der Gottesidee“ „gebrochenen Mythos“ handelt¹⁸; für R. BULTMANN hingegen ist die Erkennt-

zur Deutung der Kabbalah im Sinne einer „Re-Mythisierung“ der jüdischen Religion vgl. G. SCHOLEM: Kabbalah und Mythos. Eranos-Jahrbuch 17 (1949) 287 ff.

¹³ Zur Distanzierung des NT vom Mythos vgl. u. a. Stählin: a. a. O. [II 1] 800 ff. (bereits mit Blick auf Bultmann).

¹⁴ L. ZIEGLER: Das heilige Reich der Deutschen, 2 Bde. (1925), hier Bd. 2, 313; von Ziegler vgl. auch: Überlieferung (1949) 171 ff.; der Begriff des „Christian Myth“ und die Deutung der „Catholic tradition“ als insgesamt „mythological“ neuerdings bei A. W. WATTS: Myth and ritual in Christianity (London – New York 1954); Watts' Mythosdefinition: „Myth is to be defined as a complex of stories – some no doubt fact, and some fantasy – which, for various reasons, human beings regard as demonstrations of the inner meaning of the universe and of human life“ (ebd. 7).

¹⁵ R. OTTO: Das Heilige (1917, 101923) 30.

¹⁶ K. BARTH: Die kirchliche Dogmatik, Bd. 3/1 (1945) 91 ff.; vgl. Bd. 1/1 (1964) 345 f.

¹⁷ E. TROELTSCH: Logos und Mythos in Theologie und Religionsphilosophie (1913). Gesammelte Schriften, Bd. 2 (1922, ND 1962) 805 ff., hier 817.

¹⁸ P. TILlich: Mythos und Mythologie (1930). Gesammelte Werke, Bd. 5 (1964) 187 ff.; Religionsphilosophie (1925). Ges. Werke, Bd. 1 (1959) 295 ff., hier 350 ff.; Wesen und Wandel des

nis, daß „das urchristliche Denken ganz vom Mythos beherrscht“ wird, der „der transzendenten Wirklichkeit eine immanente weltliche Objektivität“ verleiht und „vom Handeln jenseitiger Mächte ... als von einem Handeln, das in der dem objektivierenden Blick vorliegenden Welt beobachtbar, konstatierbar ist“, redet, an die Überzeugung gebunden, daß „die Verkündigung des NT eine Wahrheit hat“, die von dem für den naturwissenschaftlich orientierten modernen Menschen veralteten und unannehmbaren „mythischen Weltbild unabhängig ist“¹⁹. Der Weg zur Lösung der daraus sich ergebenden theologischen Aufgabe, „die christliche Verkündigung zu entmythologisieren“²⁰, führt über die von M. HEIDEGGER begründete, von H. JONAS bereits auf die reflexive Sonderform des „gnostischen Mythos“ angewandte „existenziale Interpretation“²¹, die davon ausgeht, daß „Mythologie“ der – inadäquat formulierte – „Ausdruck eines bestimmten Verständnisses der menschlichen Existenz“ ist („Sie glaubt, daß die Welt und das Leben ihren Grund und ihre Grenzen in einer Macht haben, die außerhalb all dessen ist, was wir berechnen und kontrollieren können“), und die von daher das „Kerygma“, d. h. die „nicht an die theoretische Vernunft“, sondern als „persönliche Botschaft“ „an den Hörer als an ein Selbst“ gerichtete und zur Entscheidung rufende „Verkündigung“ „entmythologisiert“ zur Sprache bringen zu können glaubt²².

In der mittlerweile unübersehbar gewordenen, weit über die Fachgrenzen der Theologie ausstrahlenden Entmythologisierungsdiskussion²³ ist die (gegen

Glaubens. Ges. Werke, Bd. 8 (1970) 111 ff., hier 148; Systematische Theologie, Bd. 1 (1956) 259.

¹⁹ R. BULTMANN: Artikel „Mythos und Mythologie“ (IV: Im NT). Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 4 (1960) Sp. 1278 ff.; zum Problem der Entmythologisierung (1963), in: R. B.: Glauben und Verstehen, Bd. 4 (1965) 128 ff., hier 133; Jesus Christus und die Mythologie (engl. 1958, dt. 1964), ebd. 141 ff., hier 146 ff., 156 f.; Neues Testament und Mythologie (1941), in: Kerygma und Mythos, hg. v. H. W. Bartsch, Bd. 1 (1948) 15 ff.

²⁰ Neues Testament und Mythologie (s. Anm. 19) 16.

²¹ Vgl. M. HEIDEGGER: Sein und Zeit (1927, 101963); H. JONAS: Gnosis und spätantiker Geist, 1. Teil: Die mythologische Gnosis (1934, 1964) 1 ff., 14 ff., 90 f.; 2. Teil/1. Hälfte: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie (1954, 1966); vgl. dort bes. 14 ff. zur Eigenart des „gnostischen Mythos“.

²² Bultmann: Jesus Christus und die Mythologie (s. Anm. 19) 146 f., 156 f.; Neues Testament und Mythologie (s. Anm. 19) 23 ff., 52 f.

²³ Vgl. u. a.: Kerygma und Mythos, Bd. 1 ff. (1948 ff.); G. BACKHAUS, Kerygma und Mythos bei David Friedrich Strauss und Rudolf Bultmann (1956); Archivio di Filosofia, hg. v. E. Castelli: Il problema della demitizzazione (Padova 1961); außerdem: Demitizzazione e ideologia (1973); Demitizzazione e morale (1965); Mito e fede (1966); Demitizzazione e ideologia (1973); R. H. AYERS: „Myth“ in theological discourse: A profusion of confusion. Anglican Theological Review 48 (1966) 200 ff.; Weltliches Sprechen von Gott. Zum Problem der Entmythologisierung, hg. v. der Arbeitsgemeinschaft Weltgespräch (1967); P. BARTHEL: Interprétation du langage mythique et théologie biblique (Leiden 1967); W. PANNENBERG: Christentum und Mythos (1972); Mythos und Glaube, hg. v. H. J. Brosch u. H. M. Köster (1972); außerdem F. SCHUPP: a. a. O.

Bultmann gerichtete) Rehabilitierung des Mythos als eines unvergangenen, lebenswichtigen Elements zum festen Topos geworden, in recht polemischer Form von K. JASPERS vorgetragen, für den „mythisches Denken . . . uns jederzeit eigen“ ist und „Entmythologisierung“, „fast ein blasphemisches Wort“ („Es ist nicht Aufklärung, sondern Aufklärlicht, die das Wort Mythos so entwerten kann“), den Versuch bezeichnet, „ein Grundvermögen unserer Vernunft zum Erlöschen zu bringen“: „Die Herrlichkeit und das Wunder der mythischen Anschauung muß gereinigt, aber nicht abgeschafft werden“; denn Aufgabe gegenüber der „Chiffresprache des Mythischen“ sei es gerade, „das mythische Denken in der Vergewisserung der Wirklichkeit rein zu gewinnen, in dieser Denkform anzueignen die wundersamen mythischen Gehalte, die uns sittlich vertiefen, menschlich erweitern, indirekt aber uns der Hoheit des von ihnen niemals erfüllten, sie alle übersteigenden Gottesgedanken bildloser Transzendenz näherzubringen“²⁴. „Die Welt des Mythos“, in dem es „um Erkenntnis des ‚Unerkennbaren‘, um die Rede von dem, was in keine Rede wirklich eingehen kann, um Gestaltung und Abbildung des alle Gestalt Durchbrechenden“ geht und dessen innere „Dialektik“ darin liegt, daß „logische“ und „religiös-mythische Tendenz“ sich weder vollständig vereinigen noch ganz trennen lassen, ist auch für E. BUSS nicht schlechthin vergangen, sondern in den „Raum und Vollzug der Offenbarung und des Glaubens einbezogen“. Doch stelle sich dort, wo von der „überlegenen Macht“ als „Inhalt mythischer Erfahrung“ gesprochen wird, der erläuternde und weiterführende Begriff der „Religion“ ein²⁵. Ebenso sieht K. GOLDAMMER in Anlehnung u. a. an F. MEDICUS²⁶, dem mit der Überzeugung von der Unersetzlichkeit der Mythen auch G. WEHRUNG folgt²⁷, im „Mythus“ etwas von der „Wissenschaft“ im Grunde nicht Tangiertes, „Bleibendes“, „das nicht ohne weiteres aus der Religion und darüber hinaus aus unserem Kulturleben entfernt werden kann“: „Der Mythos ist nicht die

[V 19], bes. 62 f.; 209 ff. (Lit.verz.); sowie R. MARLÉ: Artikel „Mythos“. Handbuch theologischer Grundbegriffe, hg. v. H. Fries, Bd. 2 (1963) 193 ff.; vgl. außerdem das folgende; speziell zur Frage des Mythos im AT die in Anm. V 2 zitierte Arbeit von Rogerson.

²⁴ K. JASPERS: Wahrheit und Unheil der Bultmannschen Entmythologisierung, in: Kerygma und Mythos, Bd. 3, hg. v. H.-W. Bartsch (1954, 1965) 9 ff., bes. 18 ff.; zum Mythosbegriff von Jaspers vgl. A. Klein: Glaube und Mythos (1973).

²⁵ E. BUSS: Die Geschichte des mythischen Erkennens (1953) 27 f., 72, 224 ff.; die katholisch-theologische Forderung, den nur von der christlichen „Offenbarung“ her erkennbaren Mythos in diesem Sinne „aufzuarbeiten“ und „heimzuholen“, bei M. VERENO: Mythisches Wissen und Offenbarung (1958), bes. 9 ff., 62 ff.; vgl. vom selben Autor: Vom Mythos zum Christos (Salzburg 1958).

²⁶ F. MEDICUS: Das Mythologische in der Religion (Erlenbach-Zürich 1944).

²⁷ G. WEHRUNG: Mythos und Dogma (1952) 10 f.; vgl. ebd. 9 f. die Hinweise auf Nietzsche und A. BONUS: Vom neuen Mythos (Zur religiösen Krisis, Bd. 4) (1911), als Zeugen dafür, „daß wir in der mythischen Gestimmtheit den gesunden, ja gesunderhaltenden Lebenstrieb anzuerkennen haben“; zur Auseinandersetzung mit Bultmann vgl. Wehrung: a. a. O. 61 ff.

Wahrheit, aber er ist *eine* Wirklichkeit, bzw. Ausdruck einer Wirklichkeit“. Gegen Bultmann bestreitet Goldammer die Möglichkeit, aus dem „biblischen Mythos“ das „Kerygma“ herauszulösen²⁸; „Entmythologisierung“, besser: „Ummythologisierung“, d. h. „Mythenwandel“ („Mythenaufbau“, „-umbau“, „-abbau“) vollziehe sich überdies schon „innerhalb der Sphäre des Mythischen“ selbst („Annahme eines Nacheinanders von Mythos“ und systematisierter „Mythologie“); *völlige* „Entmythologisierung“ käme einer „Sterilisierung des menschlichen Geistes und Gemütes“ gleich („Denn Religion ist Leben“), so daß der Mythos auch in seiner Gefährlichkeit zwangsläufig „Menschenseinsschicksal“ bleibe²⁹. In ähnlicher Weise von der „Unaufhebbarkeit“ des Mythos überzeugt ist – gerade angesichts des vielerorts verspürten Bedürfnisses, ihn „in unserem menschlichen und christlichen Dasein aufzuzeigen und ernst zu nehmen“ – auch A. ANWANDER, indes auch davon, daß der Mythos „erlöst werden“ muß³⁰.

F. VONNESSEN geht dann sogar soweit, Bultmanns Entmythologisierung, an der H. ALBERT gerade das viel zu frühe, willkürliche Abbrechen „kritischen Denkens“ bemängelt³¹, einer auf „Nobilitierung des Gemeinen“, zumindest auf „die Einebnung des Außergewöhnlichen ins Gewöhnliche“ zielenden allgemeinen Zeittendenz zu subsumieren, und besteht dementsprechend seinerseits auf der Unersetzbarkeit des Mythos, der von der Offenbarung nicht zu trennen sei und sich zur „Wissenschaft“ wie Ästhetik zu Logik, Anschauungskraft zu Verstand, Bild zu Begriff verhalte: „Entweder wir nehmen die mythische Wahrheit mythisch, also so wie sie ist – oder sie geht uns verloren“³².

Auch unabhängig von der theologischen Entmythologierungsproblematik bleibt in der Philosophie die Frage nach der gegenwärtigen Bedeutung, nach Weiterleben und Überwindung des ‚ursprünglichen‘ Mythos aktuell³³. G. Gus-

²⁸ K. GOLDAMMER: Die Entmythologisierung des Mythos als Problemstellung der Mythologien. Studium Generale 8 (1955) 378 ff., 390 f., 393.

²⁹ Ebd. [28] 380 ff., 387 ff., 391 ff.; der Hinweis auf die innermythische „Entmythisierung“ (am Beispiel Pindars) bei Nebel: Pindar und die Delphik (s. Anm. 22 im Abschnitt 2) 260 ff.; zur „alttestamentlichen Entmythisierung“ im Sinne einer „interpretatio israelitica des heidnischen Mythos“ vgl. O. LORETZ: Schöpfung und Mythos (1968), hier bes. 48, 70.

³⁰ A. ANWANDER: Zum Problem des Mythos (1964), hier bes. 110 ff.; eine ausführliche theologisch-philosophische Reflexion auf den Mythos und seine gegenwärtige Bedeutung auch bei F. ULRICH: Mythos – Logos – Erfahrung. Salzburger Jahrbuch für Philosophie 14 (1970) 187 ff.

³¹ H. ALBERT: Traktat über kritische Vernunft (1969) 108 ff.

³² F. VONNESSEN: Mythos und Wahrheit (1972) 1 ff., 80 ff.

³³ Exemplarische Titel: Symphilosophiein. Bericht über den Dritten Deutschen Kongreß für Philosophie, Bremen 1950, hg. v. H. Plessner (1952) 237 ff. („Das Problem der Mythologie“); Philosophie und Mythos (s. Anm. 15 im Abschnitt 2); vgl. bes. ebd. S. V ff.: H. POSER: Einleitende Überlegungen zum Verhältnis von Philosophie und Mythos; vgl. außerdem: Die Wirklichkeit des Mythos, hg. v. K. Hoffmann (1965); sowie: G. PLUMPE: Das Interesse am Mythos. Archiv für Begriffsgeschichte 20 (1976) 236 ff.; vgl. aber auch z. B. in der neueren spanischen Literatur L. CENCILLO: Mito. Semántica y realidad (Madrid 1970).

DORFS gegen Comtes Drei-Stadien-Gesetz gerichtete These, „conscience mythique“ und „conscience réflexive“ vermöchten komplementär zu sein – gerade die Vernunft brauche den bereichernden, sinngebenden und ihr Ort und Grenze weisenden Mythos –, und seine Leugnung einer „opposition radicale“ zwischen „raison“ und „mythe“ – „Une réconciliation s'avère possible, qui permet peut-être de pressentir la réalité d'une forme suprême de la connaissance humaine“ –³⁴ setzt sich dem Argwohn von C. I. GULIAN aus, der ungleich weniger differenziert als R. CANTONI³⁵ und im scharfen Gegensatz zu denen, „die von einer Permanenz des Mythos sprechen und zu dessen Bewahrung auffordern“, „Mythos“ als ein „historisches Phänomen“ der Vergangenheit zuordnet³⁶. Der „Polyvalenz“ des später durch andere „Kulturformen“ entsprechend dem Prozeß „geistiger Differenzierung in ethische, ästhetische und theoretische Werte“ ersetzten archaisch-antiken Mythos sucht Gulian durch eine „historische“ Deutung gerecht zu werden, welche die verschiedenen Aspekte dieser „widerspruchsvollen“ und „komplexesten Form der primitiven Kultur“ beachtet und auch die gegenüber dem „ideologischen Phänomen“ Mythos gebotene Stellungnahme – mit Hinweis auf „Entmythisierung“ als Ziel – abliefern³⁷.

Im nahezu unbeschwerten Vertrauen auf die Möglichkeit klarer Grenzziehung zwischen „Mythos“ und „Wissenschaft“ propagiert E. TOPITSCH seine zunächst methodologisch motivierte „Entmythologisierung“ als (positivistische) Ideologiekritik, die jenen für Wissenschaft und Gesellschaft als bedrohlich erachteten, „aus primitivem und archaischem Erbgut“ hervorgegangenen „Bestand von werthalt-emotionalen Motiven, Modellvorstellungen und Wortattrappen“ entlarven soll, „der nicht nur für die Mythenbildung, sondern auch für die durch Rationalisierung dieser Mythen entstandenen theologisch-metaphysischen Spekulationen schlechthin grundlegend ist“: derart in unmittelbarem Zusammenhang mit Lebensproblemen entstandene, durch „Immunsierungsstrategien“ der Falsifikation sich entziehende und daher noch in „Spätformen“ wirksame „mythische Modelle“ lassen sich Topitsch zufolge an ihrem eigentümlichen bio-, sozio- bzw. technomorphen Erklärungscharakter unschwer als „vorwissenschaftlich“ identifizieren³⁸.

³⁴ G. GUSDORF: *Mythe et métaphysique* (Paris 1953) 8 f., 264 ff., 281 ff.

³⁵ Vgl. R. CANTONI: *Il pensiero dei primitivi* (Milano 1963) 288 ff.; vgl. auch dessen: *Mito e storia* (Milano 1953).

³⁶ C. I. GULIAN: *Mythos und Kultur*; dt. v. F. Kollmann (1971) 16. 53 ff., bes. 60 ff., 180 f.

³⁷ Ebd. [36] 9 ff., 16 ff., 175 ff., 181; die entsprechende Eingrenzung des Begriffs „mythologie“ auf „un produit des sociétés primitives ou antiques“, dessen Kenntnis uns gleichwohl nützlich sei, bei J. CAZENEUVE: *Les mythologies à travers le monde* (Paris 1966) 7 ff., bes. 13 ff.

³⁸ E. TOPITSCH, *Mythos – Philosophie – Politik* (1969, 21969) 7 ff., 18 ff., 54 ff., 67. 79 ff.;

Indes behalten derlei Gebilde offensichtlich gerade gegenüber einer auf Präskription verzichtenden, rein ‚theoretischen‘ Wissenschaft modernen Verständnisses durch ihr eigenes mit dem theoretischen verschmolzenes ‚normatives‘ Potential (gefährliche) Attraktivität³⁹: dem von Topitsch formulierten, radikale Entmythologisierung implizierenden Wissenschaftsbegriff folgen die Mythen des 20. Jahrhunderts mit der Notwendigkeit des Komplements. Daß der einer solchen Forderung nach Mythenbeseitigung zugrundeliegende Glaube an die Allmacht der Ratio fatale Illusion ist und Mythisierungen aller Art – die der Ratio eingeschlossen – aus dem nicht zu tilgenden gefährlichen menschlichen „Bedürfnis nach einem irrational, unverrückbar geltenden Lebensgrunde“, aus der „Angst vor dem Ungewußten, Unwißbaren“ entspringen, folglich überall dort Wachsamkeit geboten ist, wo „das Definitive“ „mythisch“, d. h. „unanrührbar und sakrosankt“ zu werden droht, hatte bereits E. KAHLER zu bedenken gegeben⁴⁰.

L. KOLAKOWSKI nennt den „Entwurf der totalen Entmythologisierung der Kultur trügerisch“, da jedes (für menschliche Gesellschaft ja lebensnotwendige) „Werten“, soweit es nicht willkürlich geschieht, „im Mythos“, „d. h., in dem der Geschichte vorangegangenen Menschsein“ gründet und demzufolge „die mythische Organisation der Welt (d. h., die Regeln, die das Verstehen der empirischen Realitäten als sinnvoller gewährleisten) . . . in der Kultur permanent gegenwärtig“ ist⁴¹. Beim Versuch, auf der Basis eines „generalisierten Mythosbegriffs“ nun „die Gegenwartigkeit des Mythos in den nichtmythischen Bereichen der Erfahrung und des Denkens ausfindig zu machen“, die „Grenze zwischen der mythologischen und der technologischen Schicht der Kultur“ neu zu bestimmen und somit zur „Erweckung mythischen Bewußtseins“ beizutragen, entdeckt Kolakowski in den „technologisch unfruchtbaren“ „metaphysischen Fragen und Überzeugungen“ die Verlängerung des „mythischen Stam-

Gemeinsame Grundlagen mythischen und philosophischen Denkens, in: *Philosophie und Mythos* (s. Anm. 15 im Abschnitt 2) 1 ff.; vgl. auch: *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik* (1958, 21972) 13 ff.; die Anwendung des von A. FRANCE: *Le jardin d'Épicure* (1895). *Oeuvres complètes*, Bd. 9 (Paris 1927) 391 ff., hier 525, geprägten Begriffs „mythologie blanche“ auf die „métaphysique“ des „homme blanc“, die „en elle-même la scène fabuleuse“ ausgewischt hat und gleichwohl noch als „dessin invisible“ enthält, bei J. DERRIDA: *La mythologie blanche. Poétique 2/5* (1971) 1 ff.

³⁹ Vgl. auch die Hinweise auf die „Sinnegebungs- und Orientierungsfunktion“ des Mythos bei Poser: a. a. O. [33] S. VII, sowie die Deutung von „Mythos“ als Vermittlung eines „Ordnungssystems, das normierend für Vorstellung und Handlung wirkt“, bei F. SCHUPP: *Mythos und Religion: Der Spielraum der Ordnung*, ebd. 59 ff., bes. 64; zum gegenwärtigen Verhältnis von Technik und Mythos: F. RAPP: *Technik als Mythos*, ebd. 110 ff.

⁴⁰ E. KAHLER: *Das Fortleben des Mythos* (1945), in: E. K.: *Die Verantwortung des Geistes* (1952) 201 ff.

⁴¹ L. KOLAKOWSKI: *Die Gegenwartigkeit des Mythos*; dt. v. P. Lachmann (1973) 15. 40 f., 47 f., 156.

mes" der Kultur – „Wissenschaft“ setzt demgegenüber den „technologischen“ der Zivilisation fort – und weist zudem auch den „Mythos in der Logik“ nach: „Wahrheit als ein Wert, der sich von der wirksamen Anwendbarkeit unterscheidet“, ist „Teil des Mythos, der die bedingten Erfahrungsrealitäten auf eine unbedingte Welt bezieht“, d. h. des „Mythos der Vernunft“, für oder gegen den folglich nur eine arbiträre „Entscheidung“ möglich ist, da auch er – wie jeder andere Mythos – nicht wiederum selbst „der Dichotomie von Wahrheit und Falschheit“ untersteht: „Wahr oder falsch kann etwas nur im Hinblick auf den Mythos der Vernunft sein“⁴². Indes verkennt auch Kolakowski nicht die „Bedrohung des mythologischen Terrors“ (gerade auch vonseiten der utopischen, Ansprüche statt Verpflichtungen kodifizierenden Mythen) und hält den Konflikt: „das legitime Bedürfnis nach dem Mythos angesichts der legitimen Selbstverteidigung vor der Gefahr des Mythos“, für den „neuralgischen Punkt unserer Zivilisation“. Nur dann könne die Mythologie „sozial fruchtbar“ sein, „wenn sie ständig von Wachsamkeit umgeben wird, die ihrer natürlichen Neigung entgegenwirkt, sich in ein Narkotikum zu verwandeln“⁴³. Differenzierung empfiehlt in solchem Zusammenhang O. MARQUARD; „angesichts der Mythenpflichtigkeit der Menschen“ werde die „Mythenkritik sinnvoll und vernünftig genau dann, wenn man . . . bekömmliche und schädliche Mythenarten zu unterscheiden versucht und gegen die schädlichen antritt“. Moderne Spätformen eingeschlossen, gilt: „schädlich ist Monomythie“, die den Menschen der „Gewalt einer einzigen Geschichte“ ausliefert, „bekömmlich ist Polymythie“, die „den Freiheitsspielraum der Nichtidentitäten“ und damit „ein Minimum an Chaos“ als „Bedingung der Möglichkeit der Individualität“ gewährt⁴⁴.

Wohl noch entschiedener als Kolakowski verweist G. BRAND auf den „Mythos als die Grundlage aller Deutung“: „Die Dimension des Mythos allein ist es, die uns die Möglichkeit einer Antwort . . . auf die Frage nach dem Sinn unserer Existenz gibt“ und „in der eine motivationale Geschichte als Zusammenhang einheitlich erfaßt werden kann“⁴⁵. Die Spannweite des Mythos,

⁴² Ebd. [41] 8 f., 13 ff., 19 f., 50 ff., bes. 58 ff., 78 f.

⁴³ Ebd. 120 ff., 132 ff.

⁴⁴ O. MARQUARD: Lob des Polytheismus, in: Philosophie und Mythos (s. Anm. 15 im Abschnitt 2) 40 ff.

⁴⁵ G. BRAND: Gesellschaft und persönliche Geschichte (1972) 83 ff., 97. 124; vgl. auch die Kennzeichnung von „myth“ als eine auf „a certain totality of meaning or world“ gerichtete „inherently human form of understanding or conceiving“, die auf der Basis eines „firm belief in the totality of meaning or world which it discloses and which is its immediate subject matter“ Möglichkeits- und Sinnbedingung für „action“ unterschiedlicher Art ist, bei J. KOCKELMANS: On myth and its relationship to hermeneutics. Cultural Hermeneutics 1 (1973/74) 47 ff., hier 67; zur Funktion der Mythen, die Realität als sinnhaft zu vermitteln, vgl. auch A. VERGOTE: De mythe als

der menschliche „Endlichkeit“ als „Im-Mangel-sein“ darstellt, erklärt und rechtfertigt, reicht vom „persönlichen Mythos“, in dem zumeist nur ein „Mythem“ herrscht und in dem „ich selbst das zentrale Subjekt (bin)“, bis zum „totalen Mythos“, der als „Orchestrierung von Mythenen“ „eine klare, unser aller Existenzen und das ganze Sein umspannende, artikulierte Sinngebungsstruktur hat und beansprucht“ und mich als „Subjekt an der Peripherie“ einbezieht „auf eine zentrale Subjektivität, die geschichtlich auftritt und mich in ihre Geschichte hineinholzt“, in die „Wirklichkeit der Heilsgeschichte“⁴⁶.

Doch selbst bei Autoren, die für das „Strukturgesetz der Entwicklung des abendländischen Denkens“ die weniger komplizierte, Nestles Buchtitel abwandeln, die „Fortschritts“-Formel „Vom Mythos zur Reflexion“, wie sie H. HOLZ verwendet⁴⁷, zunächst einmal akzeptieren würden, bleibt „Mythos“ zumindest noch als alternative bzw. komplementäre Möglichkeit präsent: zwar glaubt G. KRÜGER trotz anfänglicher Gleichsetzung von „mythischem Denken“ mit „religiösem“ schließlich unter dem Druck des Zweifels, „ob die Vernunft, auf die die moderne Wissenschaft, Technik und Organisation baut, wirklich die höchste Instanz alles Verstehens“ und „so souverän ist, wie die moderne Aufklärung zunächst geglaubt hat“, vom „heute nur noch in fragwürdiger Unechtheit“ existenzfähigen „Mythos“ doch noch „die Religion des gläubigen Gewissens“ als die erwägenswertere Möglichkeit für die Frage nach dem abheben zu sollen, „was die Vernunft überragt“⁴⁸; rehabilitiert aber erscheint der von moderner „Wissenschaft und Technik“ verdrängte „griechische Mythos“ dann bei K. HÜBNER; seiner an Cassirer ebenso wie an die Desillusionierungen vonseiten moderner Wissenschaftstheorie anknüpfenden Auffassung zufolge ist das (nur begrenzt erklärbare) „Geschick“ des „Übergangs vom Mythos zur Wissenschaft“ lediglich als „Mutation“ zu denken, da mythische (vom Arché-Begriff geleitete) und wissenschaftliche (vom Gesetzes-Begriff ausgehende) Erfahrung und Vernunft in gewissem Sinne „inkommensurabel“ sind: die mythische und die wissenschaftliche „Grundfigur“ haben

manifestatie. Tijdschrift voor Filosofie 34 (1972) 195 ff.; ergänzend dazu (mit Blick auf die Schwierigkeit einer „Suche des Mythos ‚an sich‘“) R. F. BEERLING: Mythe als interpretatie. Tijdschrift voor Filosofie 33 (1971) 519 ff.; der Hinweis auf die Unmöglichkeit einer vollständigen Übersetzung des Mythos „in eine klare Sprache“ auch bei Ricoeur: a. a. O. [1/54] 187 f.

⁴⁶ Brand: a. a. O. [45] 91. 99 ff.; vgl. auch: Welt, Geschichte, Mythos und Politik (1978), bes. 147 ff.; sowie: Welt, Geschichte, Mythos, in: Philosophie und Mythos (s. Anm. 15 im Abschnitt 2) 93 ff.

⁴⁷ H. HOLZ: Vom Mythos zur Reflexion. Thesen zum Strukturgesetz der Entwicklung des abendländischen Denkens (1975).

⁴⁸ G. KRÜGER: Mythisches Denken in der Gegenwart, in: Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag (1960) 117 ff.; vgl. auch Gadamer: a. a. O. [1/1].

beide in ihrer transzendentalen, „apriorischen“ Funktion gleichen Rang und können von der jeweils anderen nicht als „falsch“ widerlegt werden. Somit ist dann auch – bei wachsender „Fragwürdigkeit der einseitig technisch-wissenschaftlichen Welt“ wichtig zu wissen – nicht ausgeschlossen, daß „in einem weiteren umfassenden Wandel der Horizonte Mythisches wieder allgemein erlebbar und erfahren werden kann“; jedenfalls werde man, ohne heute zum Mythos zurückkehren zu wollen, „Mythisches“ und das in ihm verwurzelte „Numinose und die Kunst“ „wieder ernster . . . nehmen“⁴⁹. Die tatsächliche Annäherung an den Mythos *innerhalb* der Naturwissenschaft meint darüber hinaus M. HOCHGESANG an der Preisgabe der strengen Gültigkeit des Kausalgesetzes der klassischen Physik ablesen zu können, das ja für „das mythische anschauliche Denken“ nie existierte, „weil es in der mythischen Welt keine zwei a gibt, die die gleiche Wirkung haben könnten“⁵⁰. Als „elementares Ereignis“ sei im Wechselrhythmus des kulturellen Lebens zudem auch über Literatur, Kunst, Musik und Philosophie „das neue mythische Zeitalter“ hereingebrochen, wie immer dann, wenn die Welt dem Menschen „ungeheuer“ zu werden beginnt. Trotz der damit verbundenen, vor allem durch „Ersatzmythen“ („aus abgesunkenem wissenschaftlichem Material zusammengestellte Bilderbücher für das nach Herkunftsmythen und anschaulichen Zielsetzungen verlangende Publikum“) heraufbeschworenen Gefahren bedeute dies auch Hoffnung auf „Heilung vieler Gebrechen der Intellektualisierung und Mechanisierung und ein neues ganzheitliches Menschenbild“, auf die notwendige Rückbindung des als Korrektiv unersetzbaren, jedoch schon allzu weit emanzipierten „logischen Denkens“ an seine „mythischen Wurzeln“⁵¹.

Neben, aber auch in Verbindung mit zeitgenössischen Gestalten der Philosophie („später“ HEIDEGGER) scheint ganz besonders die Dichtung für das Weiterwirken des Mythos zu bürgen⁵². Und wie viele andere – unter ihnen B. LIEBRUCKS, der „in der Doppelstruktur der Idealrealität der Sprache den ersten Zugang zur Erfassung der Bedingungen der Möglichkeit der göttlichen Gestalten des Mythos“ erblickt, die durch die in der Dichtung fortlebende

⁴⁹ K. HÜBNER: Kritik der wissenschaftlichen Vernunft (1978) 395 ff., bes. 423 ff.; Mythische und Wissenschaftliche Denkformen, in: Philosophie und Mythos (s. Anm. 15 im Abschnitt 2) 75 ff.; Zweifel an der Möglichkeit einer Rückkehr zur mythischen Welt bei W. JENS: Statt einer Literaturgeschichte (1978) 20.

⁵⁰ M. HOCHGESANG: Mythos und Logik im 20. Jahrhundert (1969) 13 ff.

⁵¹ Ebd. [50] 41 ff., 85 ff., 118, 146; als Beispiel für den Glauben an die auch heute „noch überaus wirksame“ „Kraft zum Mythos“ und an ihre Bedeutung vgl. auch R. PANNOWITZ: Das Werk des Menschen (1968), bes. 119.

⁵² Polemisch gegen entsprechende Remythisierungstendenzen (vor allem bei Heidegger selbst) bes. M. THIEL: Die Auflösung der Komödie und die Groteske des Mythos (III: Das Problem der Mythosforschung). Studium Generale 8 (1955) 349 ff.

„mythische Erfahrung“ auch in der Moderne evoziert zu werden vermögen⁵³ – weist W. BRÖCKER auf die „mythische Rede Hölderlins“, die ja keine „physikalische Aussage“ und daher auch nicht physikalisch zu widerlegen sei⁵⁴; denn Physik als Methode („beherrschenden“) „Begreifens“ der Natur durch „Objektivierung“ habe zwar den im übrigen keineswegs „unlogischen“ Mythos verdrängt – schon fürs Griechentum gelte daher allenfalls die Formel „Vom Mythos zur Physik“ –, treffe jedoch nicht anders als die mythisch-dichterische Art, sich in „Anteilnahme, Liebe, Einfühlung“ zur Welt zu verhalten, statt „Dingen an sich“ nur „Erscheinungen“, so daß dem „Mythos“ *neben* der Physik sein Existenzrecht durchaus bleibe – vorausgesetzt, er dringt nicht in ihren Geltungsbereich ein: „Was . . . mit der Physik streitet und doch nicht, als mythisch gemeint, der Kompetenz der Physik entzogen ist, muß als unglaublich unwürdig verworfen werden“⁵⁵.

Der Vielzahl von Literaturwerken des 20. Jahrhunderts, die sich zum Beleg für die verstärkte enge, wenn auch auf unterschiedliche Weise realisierte Beziehung der Dichtung zu Mythos und Mythischem heranziehen lassen (ST. GEORGE, H. VON HOFMANNSTHAL, TH. MANN, R. M. RILKE, J. JOYCE, H. BROCH, H. H. JAHNN, J. ANOUILH u. a.) – H. BROCH selbst bringt sogar nahezu die gesamte europäische Literaturgeschichte auf die Formel: „coming from myth, returning to myth“⁵⁶ –, entspricht die weite Verbreitung des schon bei ARISTOTELES zum ‚terminus technicus‘ der Poetik avancierten Mythosbegriffs⁵⁷ als literaturwissenschaftlicher Interpretationskategorie: die Fülle der mit diesem Terminus arbeitenden Untersuchungen ist nicht mehr zu überschauen⁵⁸.

⁵³ B. LIEBRUCKS: Sprache und Mythos, in: Konkrete Vernunft. Festschrift für Erich Rothacker, hg. v. G. Funke (1958) 253 ff., bes. 269 ff., 275 ff.

⁵⁴ W. BRÖCKER: Mythos und Physik, in: W. B.-H. Buhr: Zur Theologie des Geistes (1960) 85 ff.

⁵⁵ Ebd. [54]; Bröcker: Dialektik – Positivismus – Mythologie (1958) 62 ff.; zur „mythischen Welt“ Heideggers ebd. 106 ff.; vgl. auch: Die Auferstehung der mythischen Welt in der Dichtung Hölderlins. Studium Generale 8 (1955) 316 ff.

⁵⁶ H. BROCH: The style of the mythical age, in: H. B.: Dichten und Erkennen. Essays, Bd. 1 (1955) 249 ff., hier 249; vgl. auch: Die mythische Erbschaft der Dichtung, ebd. 239 ff.

⁵⁷ Vgl. ARISTOTELES: Poetik 6, 1450 a 3 ff.

⁵⁸ Vgl. dazu u. a.: R. WELLEK – A. WARREN: Theorie der Literatur; dt. v. E. u. M. Lohner (1963) 163 ff., bes. 168 ff.; Myth and symbol, ed. by B. Slote (Lincoln 1963); K. ZIEGLER: Mythos und Dichtung. Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte, hg. v. P. Merker-W. Stammer, Bd. 2 (1965) 569 ff.; Myth and literature, ed. by J. B. Vickery (Lincoln 1966); G. SCHMIDT-HENKEL: Mythos und Dichtung (1967); B. OSTENDORF: Der Mythos in der Neuen Welt. Eine Untersuchung zum amerikanischen Myth Criticism (1971); P. KOBBE: Mythos und Modernität (1973); W. RIGTER: Myth and literature (London – Boston 1975); R. WEIMANN: Literaturgeschichte und Mythologie. Westdt. Ausgabe (1977); vgl. außerdem die ausführlichen Darstellungen besonders auch zur älteren Literaturgeschichte z. B. von Strich: a. a. O. [IV 10]; A. DORNHEIM: Vom Sein der Welt. Beiträge zur mythologischen Literaturgeschichte von Goethe bis zur Gegenwart (Mendoza)

Das Spektrum der Thematisierungen reicht dabei von knappen Ad-hoc-Definitionen bis zu ausführlichen, das Verhältnis von ‚ursprünglicher‘ und ‚artificieller‘ Mythologie, auch das von ‚dichterischem‘ und ‚politischem‘ Mythos betreffenden Erörterungen⁵⁹, die sich ihrerseits auf die Resultate der ‚klassischen‘ Mythenforschungsdisziplinen Altertumskunde, Religionswissenschaft, Ethnologie, Psychologie etc. stützen und von daher begrifflich zumeist mit Referiertem aufwarten: hauptsächlich auf Sicherung heuristisch fruchtbarer Wortgebrauchs berechnet, verraten sie mehr über die jeweilige dichtungstheoretische und weltanschauliche Position, durch die dann (mit)determiniert ist, ob „Mythos“ beispielsweise nur als poetischer Fachterminus neben anderen ins Spiel kommt⁶⁰ oder – wie im Extrem des sog. „Myth Criticism“ – gar schon als Ziel welt- (und wissenschafts)flüchtiger Archetypen-Suche apostrophiert wird⁶¹, für die sich die Grenzen zwischen Mythos und Literatur zu verwischen beginnen: so etwa, wenn R. CHASE „myth“ als „art“, als „story“, „narrative or poetic literature“, genauer als „magic literature, ... which achieves the wonderful, uncanny, or brilliant reality of the magical vision of things“ bezeichnet⁶², oder N. FRYE „Mythus“ als „Strukturprinzip der Dichtung“, „Romanze, Tragödie, Ironie und Komödie“ als „Episoden eines umfassenden Mythus der Suche und des Strebens“ und „literature as a whole“ als „a ‚displaced‘ mythology“ definiert⁶³.

Innerhalb marxistischer Ästhetik erscheint der aufgrund seiner religiösen, irrationalen und auch faschistischen Konnotationen der Orthodoxie zumeist suspekter Mythosbegriff⁶⁴ vor allem dort, wo man das Widerspiegelungsniveau

Argentinien 1958); D. BUSH: *Mythology and the Renaissance tradition in English poetry* (New York 1963); vom selben Autor: *Mythology and the Romantic tradition in English poetry* (New York 1963); B. A. VAN GRONINGEN u. a.: *De mythe in de literatuur* (Den Haag 1964); J. KLEINSTÜCK: *Mythos und Symbol in englischer Dichtung* (1964); F. JESI: *Letteratura e mito* (Torino 1968); P. ALBOUY: *Mythes et mythologies dans la littérature française* (Paris 1969); K. S. GUTHKE: *Die Mythologie der entgötterten Welt* (1971).

⁵⁹ Zum Verhältnis von dichterischem und politischem Mythos vgl. z. B. W. EMRICH: *Geist und Widergeist* (1965) 78 ff.

⁶⁰ Vgl. dazu auch Wellek-Warren: a. a. O. [58].

⁶¹ Vgl. Ostendorf: a. a. O. [58] S. V ff., 128 f., 158 ff.; W. W. DOUGLAS: *The meanings of „myth“ in modern criticism*. *Modern Philology* 50 (1952/53) 232 ff.; Weimann: a. a. O. [58] 223 ff., 287 ff.

⁶² R. CHASE: *Notes on the study of myth*. *Partisan Review* 13 (1946, ND 1963) 338 ff., hier 339; *Myth as literature*. *English Institute Essays* (1947, ND New York 1965) 3 ff., hier 10; vgl. außerdem: *Quest for myth* (Baton Rouge 1949).

⁶³ N. FRYE: *Analyse der Literaturkritik* (1957); dt. v. E. Lohner u. H. Clewing (1964) 163, 218; *Fables of identity* (New York – Burlingame 1963) 1.

⁶⁴ Die Beschränkung des einschlägigen Artikels auf eine knappe Definition des Begriffs „Mythologie“ („Lehre von der Mythenbildung, Mythenüberlieferung und Bedeutung der Mythen“), in: *Philosophisches Wörterbuch*, hg. v. G. Klaus-M. Buhr, Bd. 2 (1970) 754.

des ‚sozialistischen Realismus‘ zu überschreiten sucht und sich vom Glauben an die ‚Wissenschaftlichkeit‘ der Theorie weder das Vertrauen auf die spezifisch antizipatorischen Leistungen künstlerischer Phantasie noch die Überzeugung nehmen läßt, daß – wie es E. BLOCH formuliert – das auf Freiheit und Erlösung weisende „höchste wie tiefste Utopikum in Mythischem ... zu den Schätzen (gehört), die von Rost und Motten, aber auch von bloßem Lysol eines ‚modernen Weltbilds‘ nicht gefressen werden“, und „eine Rettung des Mythos durch utopisches Licht begriffener Künftigkeit“ möglich ist⁶⁵.

Geleitet von der Frage nach der Möglichkeit des Mythos, „Komponente des Handelns (zu) sein, das die Welt verändern soll“, stellt R. GARAUDY, dem Kunst „einer der Aspekte der Tätigkeit des Menschen als eines die Natur verändernden Wesens, d. h. als eines Arbeiters“, damit „Schöpfung“ ist, das appellative Moment des Mythos heraus, faßt diesen mit Lévi-Strauss als „Modell“, welches „Gesetz des Handelns“ wird, und – mit Blick auf „die großen Mythen der Kunst und Religion“ – ganz allgemein als Bezeichnung für jeden der Reduktion auf Begriffe widerstehenden „symbolischen Bericht, der den Menschen daran erinnert, daß er seinem Wesen nach schöpferisch, d. h. zunächst durch die Zukunft, die er erfindet, bestimmt ist und nicht durch die Vergangenheit der Gattung, in der er einfach von seinen Trieben und seinen Begierden bestimmt war“ (Garaudys Kritik am Mythosverständnis der Psychoanalyse)⁶⁶. Bei der Abgrenzung des „Mythos“ von buchstabengläubiger „Mythologie“, seinem „dogmatischen Verfall“, erinnert Garaudy ausdrücklich an Bultmanns „Entmythologisierung“ und nimmt dessen Begriff der „Entscheidung“ im Gedanken der „historischen Initiative“ auf, an die der Mythos mahnt, der sich jedoch nach Garaudy nicht vom „Kerygma“ trennen läßt, weil er notwendig dessen „Sprache“ ist, „Sprache der Existenz und der Transzendenz“⁶⁷.

Mit der Verwendung eines positiven Mythosbegriffs wird die Abgrenzung von ‚guten‘ und ‚schlechten‘ Mythen gerade für Marxisten dringend: Bloch setzt gegen das vom besseren Leben träumende „Märchen“ die „ideologisierenden“ „Herren-“ und „Fremdmythen“ der „Sage“ ab⁶⁸, J. HÁJEK fordert die „Entmythisierung“ vor allem des „rechten Mythos“ und stellt diesem den „modernen Mythos von der Art der Poesie Majakowskis oder der großen poetischen

⁶⁵ E. BLOCH: *Zerstörung, Rettung des Mythos durch Licht*, in: E. B.: *Verfremdungen*, Bd. 1 (1962) 152 ff., hier 158, 162; vgl. auch: *Das Prinzip Hoffnung* (s. Anm. 33 im Abschnitt 2) 16; Bd. 3, 1614.

⁶⁶ R. GARAUDY: *Marxismus im 20. Jahrhundert*; dt. v. K. Komm (1969) 139 ff.

⁶⁷ Ebd. [66] 141 f., 145 f.

⁶⁸ Bloch: *Zerstörung, Rettung des Mythos durch Licht* (s. Anm. 65) 158 ff.

Dramen Brechts" gegenüber⁶⁹, und Garaudy hebt von den „geschlossenen" die „offenen" als die „echten Mythen" ab⁷⁰. E. FISCHER unterscheidet vom „falschen Mythos" als einer „ideologischen Mystifikation", welche „die veränderliche gesellschaftliche Situation" ins „Zeitlose", „in einen ewigen, mythischen, unwandelbaren ‚Urgrund' " transponiert, den mit der Dichtung wesentlich verbundenen „säkularisierten Mythos", der – wie schon einst im Griechentum – auch heute noch als Werk des „die unsichtbare Wirklichkeit" aufdeckenden und „Modelle" schaffenden „mythenbildenden Künstlers jenseits von Kultus und Ritus" möglich ist und auf der „Synthese mit dem Logos", auf der Vereinigung von „Vernunft" und „Phantasie" basiert („moderner Mythos")⁷¹. Generell vereinigt der Mythos, der aus der „Erschütterung" entspringt und den Wunsch nach Überwindung des „Chaos" erkennen läßt, nach Fischer dreierlei: „In großen Bildern spricht er von der Natur; in unvergeßlichen Situationen und Gestalten erzählt er die Geschichte des Menschengeschlechts; Natur und Geschichte werden zum Gleichnis für das Leben des Menschen, für Geburt und Wachstum, Zwiespalt und Tod"⁷². V. MADAREVIĆ spricht sogar vom „Kampf zwischen falschen, mystifizierten", „ahistorischen" und den „wahrhaften, humanistischen Mythen", deren utopisch-revolutionärer Gehalt den Fortschritt der Menschheit zu jenem Ziel hin befördere, wo sie dann auch „von der Last aller historischen und neuerlichen Mythen" frei und die „wirkliche ‚Entmythologisierung' des Lebens und des Menschen" eingetreten sein wird⁷³; Madarević kommt damit allerdings unter dem Diktat der Revolution einem Sprachgebrauch nahe, bei dem „Mythos" sich auf (progressive oder reaktionäre) „Ideologie" reduziert und als Bezeichnung für ein politisches Manipulationsinstrument wieder deutlich auf Sorel verweist.

Demgegenüber bedeutet die im Rahmen der Arbeitsgruppe POETIK UND HERMENEUTIK gestellte Frage nach dem „postmythischen Mythos", nach „Funktion" und „Realität" des „Mythischen" in „nicht-mehr-mythischer Zeit" insofern einen – weithin wirkenden – Neuansatz, als nun gerade mit den „Grenzzonen" des Phänomens „die mannigfaltigen Modalitäten einer reduzierten, reflektierten oder komplizierten Seinsweise des Mythos" ins Zentrum gerückt werden (M. FUHRMANN)⁷⁴. Die Prämisse eines „uneinholbaren Bedeu-

⁶⁹ J. HAJEK: Konzept der sozialistischen Literatur (dt. v. P. Aschner). Tagebuch 21 (1966) 11 f.

⁷⁰ Garaudy: a. a. O. [66] 140.

⁷¹ E. FISCHER: Von der Notwendigkeit der Kunst (1967) 16. 106 ff.; Kunst und Koexistenz (1966) 191 ff., 201 ff.

⁷² Kunst und Koexistenz (s. Anm. 71) 192 ff.

⁷³ V. MADAREVIĆ: Literatur und revolutionärer Mythos als Kategorie der Utopie. Praxis 8 (1972) 313 ff.

⁷⁴ M. FUHRMANN: Vorbemerkung zu: Terror und Spiel (s. Anm. II 29) 9.

tungspotentials" des Mythos – H.-G. GADAMER hatte mit der „offenen Unbestimmtheit" doch wohl Ähnliches gemeint⁷⁵ – legt dabei den gleichwohl problematischen Verzicht auf definitorische Abgrenzungen nahe⁷⁶.

In seinen für diesen Zusammenhang richtungweisenden Erörterungen geht H. BLUMENBERG von „Terror" und „Poesie" als der umfassenden ‚Antinomie der Mythossschätzung' aus⁷⁷, unter die sich dann auch so heterogene Auffassungen subsumieren lassen wie die Benjamins sowie Horkheimers und Adornos einerseits (Betonung des Mythisch-Zwanghaften) und J. HUIZINGAS andererseits, der bezweifelt, daß der „Mythus", der in den uns überlieferten Formen stets schon als „Poesie" erscheine und die „Spielphase der Kultur" bezeichne, jemals völlig „ernst" genommen wurde⁷⁸. Blumenberg deutet Mythen selber als geglückte Versuche, „aus dem Schrecken in Geschichten über den Schrecken auszuweichen"⁷⁹: „Nur wenn man den Mythos als Distanz zu dem versteht, was er schon hinter sich gelassen hat" („Schrecken, schlechthinnige Abhängigkeit, Strenge des Rituals und der sozialen Vorschrift" etc.), „kann man den Spielraum der Imagination als das Prinzip seiner immanenten Logik begreifen, aus der die Grundformen der Umständlichkeit und Umwegigkeit, der Wiederholung und Integration, der Antithese und Parallele hervorgehen"⁸⁰. Der Gegensatz Mythos-Kunst, wie ihn z. B. E. GRASSI erneuert, wenn er Kunst als Darstellung des „Möglichen" den „Ernst" des Mythos als der „sakralen Darstellung der höchsten Wirklichkeit" aufheben und bei Aristoteles den Mythos in die Unverbindlichkeit dichterischer „Fabeln" und „Fiktionen" „säkularisiert" sieht⁸¹, verliert bei Blumenberg an kategorialen Gehalt durch die Charakterisierung des seinem Wesen nach liberal-humanen Mythos als eines dogmenfreien „Rahmens" für immer weitere Interpolationen (bis hin zu den „Grenzwerten" der Mythosvollendungen Epikurs und Nietzsches): „Das Vergessen der ‚Urbedeutungen' ist die Technik der Mythenkonstitution selbst – und zugleich der Grund dafür, daß Mythologie immer nur als ‚in Rezeption übergegangen' angetroffen wird"⁸². Die Rezeptionsgeschichte der Mythen kann dann ihrerseits als Indikator für die Entwicklung des Wirklichkeitsverständnisses fungieren, in deren Verlauf der „mythische" Wirklichkeitsbegriff der „momentanen Evi-

⁷⁵ Gadamer: a. a. O. [IV 36] 471.

⁷⁶ Kritisch z. B. Kobbé: a. a. O. [58] 13 f., Anm. 5.

⁷⁷ H. BLUMENBERG: Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos, in: Terror und Spiel (s. Anm. II 29) 11 ff., hier 13 ff.; vgl. O. Marquards Diskussionsbeitrag ebd. 527 ff.

⁷⁸ J. HUIZINGA: Homo Ludens; dt. (1956) 127 ff.

⁷⁹ Formulierung Marquards: a. a. O. [77] 528.

⁸⁰ Blumenberg: a. a. O. [77] 49 f.

⁸¹ E. GRASSI: Kunst und Mythos (1957) 95 ff., 105 f.

⁸² Blumenberg: a. a. O. [77] 27 ff., 49 ff., 60 ff.

denz" vom völlig andersartigen „modernen“ des „in sich einstimmigen offenen Kontextes“ abgelöst wurde⁸³.

5. Zu den Ergebnissen der Begriffsgeschichte von „Mythos/Mythologie“ gehört der Verlust aller Hoffnung auf allgemein akzeptierte Definitionen und Theorien – selbst was die Abgrenzung von „Mythos“ und „Mythologie“ untereinander angeht; ebenso aber das Wissen um das unvermindert starke Provokationspotential, welches dem Phänomen bis heute innewohnt und für ‚wissenschaftliches Verstehen‘ die Paradoxie der Aufgabe verschärft: das noch als ‚wirksam‘ Gespürte ohne Verkürzung zu ‚objektivieren‘, das als ‚fremd‘ Empfundene unverfälscht mithilfe von Kategorien auszusagen, die inadäquat scheinen und es alsbald in ein uninteressant ‚Vertrautes‘ verwandeln! „Mythos“, „ein Gebilde von unsäglicher Allhaltigkeit“⁸⁴, darf als ‚hermeneutisches Paradigma‘ gelten.

LITERATURHINWEISE:

- O. GRUPPE: Geschichte der klassischen Mythologie und Religionsgeschichte während des Mittelalters im Abendland und während der Neuzeit (1921, ND 1965).
- Myth. A Symposium, ed. by Th. A. SEBEOK (Bloomington – London 1971 (zuerst 1955)).
- Myth and mythmaking, hg. v. H. A. MURRAY (New York 1960, Boston 1968).
- J. HENNINGER – H. CAZELLES – R. MARLÉ: Artikel „Mythe“. Dictionnaire de la Bible, Supplément, Bd. 6 (Paris 1960) Sp. 225 ff.
- J. DE VRIES: Forschungsgeschichte der Mythologie (1961).
- M. LURKER: Bibliographie zur Symbolkunde, 3 Bde. (1964–68).
- Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos, hg. v. K. KERÉNYI (1967).
- G. LANCZKOWSKI: Neuere Forschungen zur Mythologie. Saeculum 19 (1968) 282 ff.
- Bibliographie zur Symbolik, Ikonographie und Mythologie, hg. v. M. LURKER, 1 ff. (1968 ff.).
- P. S. COHEN: Theories of myth. Man, N. S. 4 (1969) 337 ff.
- B. FELDMAN – R. D. RICHARDSON: The rise of modern mythology. 1680–1860 (Bloomington-London 1972).
- F. JESI: Il mito (Milano 1973).
- F. SCHUPP: Mythos und Religion (1976).
- W. BETZ: Zur Wortgeschichte von „Mythos“, in: Deutsche Sprache: Geschichte und Gegenwart. Festschrift für Friedrich Maurer zum 80. Geburtstag (1978) 21 ff.

⁸³ Ebd. 13. 28. 36 ff.; von Blumenberg vgl. jetzt auch: Arbeit am Mythos (1979).

⁸⁴ F. DORNSEIFF: Die griechischen Wörter im Deutschen (1950) 89.

Philosophie und Mythos, hg. v. H. POSER (1979).

Mythos und Mythologie in der Literatur des 19. Jahrhunderts, hg. v. H. KOOPMANN (1979).