

Carsten Schmieder

## Mythos

Die Frage nach dem, was Mythos<sup>1</sup> sei, oder was vielmehr ihn ausmache, verweist zurück an jene Zeit, als das Tier aufgehört hatte, Tier zu sein. Das, was von jenem fortlebte, hatte die Sprache und nannte sich Mensch. In dieser Vorvergangenheit des *status naturalis* ist er - selbst Natur bzw. Teil von ihr - bereits durch das Haben der Sprache in ein neues Verhältnis zur Natur in ihrer Verdopplung eingetreten: Sie stand ihm sowohl als er selbst gegenüber als auch als die andere, fremde, als Absolutes, als "Absolutismus der Wirklichkeit"<sup>2</sup>. Deren Schönheit und Schrecken ausgesetzt, *erfuhr* er die Angst, der - als "Intentionalität des Bewußtseins ohne Gegenstand" (ebd. S. 10) - es galt zu prävenieren und die verlangte, "immer wieder zur Furcht rationalisiert [zu] werden". Diese Rationalisierung vollzog sich mittels "Supposition des Vertrauten für das Unvertraute, der Erklärung für das Unerklärliche, der Benennung für das Unnennbare." (ebd. S. 11) "Der Ruf des Schreckens, mit dem das Ungewohnte erfahren wird, wird zu seinem Namen", jene "Angst des Menschen" übersetzt sich in Sprache und deren "Ausdruck wird zur Erklärung."<sup>3</sup> Aus Namen und dessen Erklärung webt sich eine Geschichte, die, sobald sie erzählt wird, Mythos heißt und später zum Text gerinnt. Bereits im Akt der Benennung und der Erklärung ist Aufklärung angelegt; im Akt des Erzählens, im Mythos, entfaltet sie sich. Mit dem das Unbekannte durchdringenden Mythos wähnt der Mensch sich seiner Angst ledig und legt in eins damit Hand an den jene Angst rationalisierenden Mythos: Die im Mythos herangewachsene und am Mythos erstarkte Aufklärung liefert ihn der Entmyth(olog)isierung aus. Darin manifestiert sich die Tendenz der Aufklärung, "die das Lebendige mit dem Unlebendigen ineinssetzt wie der Mythos das Unlebendige mit dem Lebendigen. Aufklärung ist die radikal gewordene, mythische Angst."<sup>4</sup>

Mythos wurzelt in der Angst, sein Ursprung ist der Schrei im Affekt. Er ist der Kern, um den die erzählten Geschichten sich kristallisieren. Der Schrei, lapidar, wird zum Namen des Gottes. Darin behält der Affekt sich auf und ergreift bei seiner Nennung die Hörenden wie den Sagenden selbst. Dieser erneute Schauer mündet ins kultische Ritual und schlägt so die Brücke zur Religion. (Indem Nestle sie mit dem Mythos zusammenfallen läßt<sup>5</sup>, läßt er beide

<sup>1</sup> zur Übersicht über den Forschungsstand s. W. Burkert, Mythos - Begriff, Struktur, Funktionen, in: F. Graf, Mythen in mythenloser Gesellschaft, Stuttgart u. Leipzig 1993, S. 9-21

<sup>2</sup> H. Blumenberg, Arbeit am Mythos, Frankfurt a. M. 1996 (Sonderausgabe; <sup>1</sup>1979), S. 9 u. ff. passim

<sup>3</sup> M. Horkheimer / Th. W. Adorno, Dialektik der Aufklärung, Frankfurt a. M. 1998, S. 21

<sup>4</sup> ebd. S. 22

zugleich durch Aufklärung zugrunde gehen, die er λόγος nennt. Dabei war die Bindung der griechischen Mythologie an die Religion mehr als locker.<sup>6)</sup> Der Religion wie dem Mythos ist als Ausgangspunkt jener den Schauer auslösende Affekt gemein. Dabei erweist sich dieser als "Zustandsform einer Aufmerksamkeit"<sup>7)</sup>, wie sie bereits etymologisch in *religere* als Gegensätzliches von *negligere* / *neglegere* erscheint.<sup>8)</sup> Dem einer rituellen Handlung Beiwohnenden wie dem der erklärenden Erzählung Lauschenden eignet sie gleichermaßen. Unter diesem Aspekt wird der Affekt als gemeinsames Scharnier zwischen Kult und Mythos deutlich, wie er in Gestalt und Namen des Gottes sich verbildlicht und versprachlicht hat. Hieran läßt schon vorweg das Verhältnis von Anschauung und Begriff sich erahnen, wie die Philosophie es bestimmt, die aus der Verwandlung des Affekts vom Schrecken in Staunen und Verwunderung entstehen wird. Der dabei ausbleibende Schrei macht den Menschen zum historischen, die folgenden Geschichten werden, sich dem Mythos versagend, Historie. Aus dem gebändigten Affekt folgt nüchterne Wissenschaft; für sie wird Mythos zum Material.

Was den Menschen zum historischen macht, ist sein Defekt, "das Vergessen nicht lernen zu können".<sup>9)</sup> All das, was ihm widerfuhr, sich ihm ereignete, schreibt seinem Gedächtnis sich ein, welches dieser 'Schreibprozeß' zugleich konstituiert. Das 'Überschreiben', auch Interferenz genannt, als Quasi-Vergessen unterstreicht die Irreversibilität dieses Vorgangs und wird damit zur notwendigen Bedingung für die Fortexistenz des 'Beschriebenen', genannt Mensch. Die Genese der Angst aus dem Schrecken zeugt die 'Ur-Erinnerung', worin ihre Entstehungssituation sich aufbehält. Deren Erinnerbarkeit bestimmt sich aus der Intensität des Schreckens, welche mittelbar an der Dauerhaftigkeit der Erinnerung sich ablesen läßt. Diese erweist sich somit als *condicio sine qua non* für die Schreck- und Angstprävention.

Widerfahrene Ereignisse in ihrer erinnerten Reihung machen das empirisch greifbar, was in dem Abstraktum 'Zeit' (the "highly abstract scientific conception of time as a measurable continuum"<sup>10)</sup>) konzipiert ist. Jene einen Zeitabschnitt anfüllenden Ereignisse, im Gedächtnis

<sup>5)</sup> W. Nestle, Vom Mythos zum Logos, Stuttgart 1975 (1941), bes. S. 76 u. 157; Wilamowitz jedoch formulierte bereits "den Protest(e) gegen die Gleichsetzung der griechischen Religion mit Mythologie.", Der Glaube der Hellenen I, Berlin 1931, S. 41

<sup>6)</sup> vgl. P. Veyne, Glaubten die Griechen an ihre Mythen?, Frankfurt a. M. 1987, S. 28

<sup>7)</sup> Blumenberg, ebd. S. 27

<sup>8)</sup> vgl. F. Heiler, Religionen der Menschheit, Frankfurt a. M. - Wien 1991 (1959), S. 17; zur Verwendung und Etymologie sehr ausführlich u. äußerst genau: W. F. Otto, religio und superstitio, in: ARW Bd. 12, Leipzig 1909, S. 533-554

<sup>9)</sup> F. Nietzsche, Unzeitgemäße Betrachtungen - Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben, KSA Bd. 1 S. 248

<sup>10)</sup> M. I. Finley, Myth, memory, and history, in: History and Theory, Bd. IV (1965) S. 293

verwahrt, werden durch ihre Erzählbarkeit dem die Sprache habenden Menschen verfügbar: Der Mythos ordnet die Zeit, wird zeitliche Ordnung. Sie wird bestimmt durch die Folge der Ereignisse und die Folge der Generationen. "Der Mythos hat ... keinen anderen Zeitbegriff als den des Geschiebes der Generationen." Genealogien sind das Maß, die "genealogische Struktur" verleiht "Bestimmtheit". Seine Geschichten sind "selten im Raum, nie in der Zeit lokalisiert".<sup>11</sup> Mythos in seiner erzählten ebenso wie erzählenden Darbringung ("within the narrative") ist, trotz seinem 'Ordnen der Zeit', "fundamentally timeless"<sup>12</sup>. Erst durch die Messung in Jahren ergibt sich ein Scheidepunkt: Geschichten werden Geschichte, Mythos wird Historie. Erinnerungen erhalten ihren Jahresstempel, das Gedächtnis stützt sich auf die Zahl.

Im sogenannten mythischen Zeitalter ist jedes Ereignis *a priori* dem Vergessen, dem 'Überschreiben' anheim gestellt. Selbst das einem gewaltigen Schrecken verbundene, trotz dessen eminenter Intensität, scheint nicht ausgenommen. Der Name gar, als geronnener Schrei, ist nicht Garant wider den Untergang in der Dauer. Selbst die Geschichte, um Ereignis und Namen gesponnen, bürgt nicht für das Überleben einer Erinnerung. Ihr *Fortdauern*, ihr Weiterbestehen in der Zeit, verdankt sie ausschließlich dem Akt des Erzählens in seiner Komplexität, welcher das zu Erinnernde wiederbelebt, ihm in seiner Wiederholbarkeit Unvergänglichkeit verheißt. In den Wiederholungen des Erzählaktes konstituiert sich mündliche Erzähltradition, die als formale Bedingung des Erinnerns sich gibt. Das Gebundensein an einen Inhalt, unter diesem formalen Aspekt, erscheint zweitrangig: "*le mythe est une parole*."<sup>13</sup> Diese Form des Erzählens bzw. Mitteilens wie jene Zeit, dadurch, d.h. durch "Oralität" gekennzeichnet, sind unwiederfindbar verloren. Einzig daraus rekonstruierbar, was Wissenschaft unter der Bezeichnung "Literalität" als Opposition setzt, haftet untrennbar an diesem Versuch das Spekulative.

Jene Zeit, von der die Rede ist, kannte weder Papyrus, Schriftrolle noch Buch, weder Radio, Fotografie noch Film, weder Fernsehen noch das, was unter 'elektronischen Medien' subsumiert ist. Das, was im Prozeß der artikulierenden Abstraktion zum Wort ward, war einzig in Sprache aufgehoben und in ihr - wie im Gesang als deren besondere Form - angelegt fortzudauern. (Dem gegenüber als Mittel zur Fixierung stehen bildende Kunst, Handwerk und Architektur, denen zwar Visualisierung vorbehalten, jedoch das Aufbehalten sprachlicher Abstraktion versagt ist.) Sprache fungierte somit als einziges Mittel, das tauglich ist für die Bewahrung und Speicherung dessen, wessen das Tier 'Mensch' in seiner

<sup>11</sup> Blumenberg, ebd. S. 344 u. S. 46

<sup>12</sup> Finley, ebd. S. 285

<sup>13</sup> R. Barthes, *Mythologies*, Paris 1957, S. 193

Gesellschaftsform 'Herde' bedurfte. Finley's Aufzählung von Inhalten, erinnerungswürdig jenem Zeitalter, liest sich wie folgt: "National pan-Hellenic or regional consciousness and pride, aristocratic rule, and especially their right to rule, their pre-eminent qualifications and virtues, an understanding of the gods, the meaning of cult practices - these and other, comparable, ends"<sup>14</sup>. Hierin wird offenbar, daß Mythos als Form - erzählt und erzählend - sämtliche Sphären des Lebens wie Politisches und Soziales, Kultisch-Religiöses und Ethisches sowie Psychologisches und Philosophisches als Inhalt aufzunehmen vermag: Mythos in seiner Eigenschaft als 'Speicher' ist universell.

Als Form evoziert Mythos die Frage nach seinen formalen Charakteristika. Die Antwort findet sich in der Realisierung von Sprache, im Vollzug des Sprechaktes als ein in komplexen 'Kontext' eingebundenes Ästhetisches. Von diesem Vorübergehenden, Entschwindenden, dieser Verlautbarung, in der Äußerung und Geäußertes<sup>15</sup> noch nicht auseinandergefallen, bleibt ein Doppeltes zurück: Eine Erinnerung an die Äußerung und eine an das Geäußerte. Das Gedächtnis verfährt dabei selektiv. Alle Selektionsfaktoren, wie Interesse, Aufmerksamkeit, individuelle Prädisposition sowie ein weit gefaßter Kontext aus gesellschaftlich-soziologischen und kulturellen Kriterien, verweisen zurück an weniger das, was erzählt wird, denn vielmehr wie erzählt wird. Dabei gilt es nicht, das als Mythos Bezeichnete in Inhalt und Form zu dissoziieren. Der Vorstoß zielt auf den Sprechakt als solchen. Er ist gewillt, einen 'Modus des Sprechens' zu fassen, in dem es zu einer Mitteilung kommt: "cette parole est un message."<sup>16</sup> Und das läßt Mythos in seiner Eigenschaft einer Erzählung als Funktionales, als Interaktion verständlich werden. Benjamin umriß ihr Wesen, indem er von ihr sagte, "sie ist eine der ältesten Formen der Mitteilung. Sie legt es nicht darauf an, das pure An-sich des Geschehenen zu übermitteln (wie die Information das tut); sie senkt es dem Leben des Berichtenden ein, um es als Erfahrung den Hörern mitzugeben. So haftet an ihr die Spur des Erzählenden wie die Spur der Töpferhand an der Tonschale."<sup>17</sup> In anderen Worten, "myth ... is nonfactual story-telling", und allgemeiner, "an elaborate nonfactual communication system."<sup>18</sup> Die Besonderheit dieses 'Systems' - so stellt Burkert fest - ist, "that we can remember a good tale, and a myth, by hearing it just once, without memorizing the words of a text" (was wohl 'spoken text' bzw. 'Vortrag' meint) und

<sup>14</sup> Finley, ebd. S. 295

<sup>15</sup> vgl. F. A. Kittler, Vergessen, in: U. Nassen (Hrsg.), Texthermeneutik, Aktualität, Geschichte, Kritik, Paderborn, München, Wien, Zürich 1979, S. 196 und der dortige Verweis auf Lacan

<sup>16</sup> Barthes, ebd. S. 194

<sup>17</sup> W. Benjamin, Illuminationen - Ausgewählte Schriften 1, Frankfurt a. M. 1977, S. 189

<sup>18</sup> W. Burkert, Structure and History in Greek Mythology and Ritual, Berkley, Los Angeles, London 1979, S. 3 u. S. XI

er fragt, "What is it, then, that we do remember?" (ebd. S. 3) Aus Benjamins Blickwinkel hieße es zu fragen, was es mit dem 'Einsenken' und dem 'Mitgeben' auf sich habe.

Denken ist an Sprache gebunden und hat - da immer *logisch* - keinen Platz außerhalb dieser.<sup>19</sup> Doch auch innerhalb einzelner Wörter ist ihm keine konkrete Stelle zuweisbar. Das Verknüpfen der Wörter selbst als Prozeß in der Zeit ist Denken und Sprache - Konstituens und Konstituiertes - zugleich. Um diesen Prozeß als zeitlichen, als Erfüllung einer Dauer zu realisieren, bedarf es eines Gedächtnisses für die Speicherung jener Punkte des Prozesses, zwischen welche Dauer und das sie erfüllende Denken sich spannt. Ohne Gedächtnis kein Denken, ohne Denken kein Gedachtes. Und ohne dieses für uns keine Zeit. Denken, das Wörter hervorbringt und sich ihrer als Vehikel bedient, geht immer auf ein Bestimmtes, außerhalb seiner selbst und der Sprache. Dieses Äußerliche wird sein Inhaltliches. Denken löst sich von seinem Gegenstand und zieht von diesem das Sprachliche ab: Es bildet den Begriff. Darin hat "das Denken die Tendenz auf das Absolute"<sup>20</sup>, auf den "Absolutismus der Wirklichkeit". (s. Anm. 2) Dieses der Wirklichkeit Abgerungene, diese "Abstrakta als Eigennamen zu fassen"<sup>21</sup>, war das Ursprüngliche. Fassen bzw. Zusammenfassen (*concipere*) als das Ergreifen im Begriff (Konzept) kehrt in mimetischer Weise jenes Ergriffensein durch Entsetzen und Schauer angesichts der Natur um: Denken wird zur Gegenbewegung wider die Natur und avanciert zum Widerstand, Selbsterhaltung genannt, die - so die delphische Inschrift - in Selbsterkenntnis sich wenden soll. Dem Denken ist Erkennen implizit, dessen Resultat in Form von Erkenntnis und Wissen (ich habe gesehen, ich weiß: *οἶδα*) an eine sinnliche (vor allem visuelle) Komponente zurück-, auf Naturbeherrschung und Macht über sie vorverweist. Denken in seinen resultativen Zuständen als Gedachtes, Erkanntes und Gewußtes, gehalten im Sprachlichen, ist mitteilbar.<sup>22</sup> Die Mitteilung ereignet sich in der Erzählung, die in der Sprache der Griechen *μῦθος* war. In ihm verschmelzen der aus der sinnlichen Anschauung stammende Affekt als bereits "entspezifizierte Erregung"<sup>23</sup> mit dem vom den Affekt auslösenden Gegenstand bzw. Ereignis Abgezogenen, dem Abstraktum, in der Regel ein Name als ein noch nicht auf den Begriff Gebrachtes. Sinnlichkeit und Abstraktionsleistung, durch den Affekt vermittelt und durch Sprache gestaltet, formen sich aus im Mythos, insofern er erzählt, also akustisch vernehmbar ist. Dieses Vernehmen durch *ἀκοή*<sup>24</sup> ist Überlieferung und wird in seiner Wiederholung mündliche Tradition und somit

<sup>19</sup> vgl. u.a. B. Snell, Die Entdeckung des Geistes, Hamburg 1955, S. 308ff.

<sup>20</sup> ebd. S. 421

<sup>21</sup> ebd. S. 303

<sup>22</sup> vgl. ebd. S. 9

<sup>23</sup> Blumenberg, ebd. S. 27

<sup>24</sup> vgl. Veyne, ebd. S. 15 Anm. 13 (S. 156)

Erinnerung. *μῦθος* und *ἀκοή*, unlöslich aneinander gebunden, geben die Unlösbarkeit von Mitteilung und Sinnlichem zu erkennen: Mitteilung (im weitesten Sinne des Wortes) ist immer sinnlich, Sinnlichkeit teilt immer mit. Beides ist Sprache nebst ihrem Organon Stimme wesenseigen. Sprache avanciert somit zum Träger von Sinnlich-Ästhetischem und Rational-Logischem. Während dieses der systematischen Wissenschaft einer Theoriebildung sich nicht entzieht, bleibt für ersteres die "Unmöglichkeit einer strengen Theorie des Sinnlichen" (ebd. S. 81) zu konstatieren. Sprache läßt sich "nicht auf einen Code und auf Information" reduzieren: "Sie beinhaltet auch eine Illokution, d.h. sie etabliert verschiedene spezifische Beziehungen mit dem Gesprächspartner; Versprechen oder Befehlen sind Haltungen, die nicht auf den Inhalt der Botschaft reduziert werden können; es geht eben nicht darum, über ein Versprechen oder einen Befehl zu informieren." (ebd. S. 31) Was an "Versprechen" und "Befehlen" ins Auge springt, ist nicht ohne weiteres sichtbar beim einfachen Erzählen einer einfachen Geschichte. Wie "Befehlen" und "Versprechen" den (intendierten) Vollzug einer Handlung in sich bergen, ergo funktionieren, eine Zustandsänderung als Resultat haben sollen, wohnt dem Geschichtenerzählen gleichsam ein Funktionales bzw. Pragmatisches inne: "Geschichten werden erzählt, um etwas zu vertreiben. Im harmlosesten, aber nicht unwichtigsten Falle: die Zeit. Sonst und schwererwiegend: die Furcht. In ihr steckt sowohl Unwissenheit als auch, elementarer, Unvertrautheit."<sup>25</sup> Beim Erzählen zum Zeitvertreib fällt Ausführung und Resultat der Handlung zusammen: Die Dauer des Erzählaktes 'füllt' die Zeit. Letzteres, das Vertreiben der Furcht, geht darüber hinaus: An den Hörenden wird einerseits mittels Mitteilung Kenntnis bzw. Erkenntnis weitergegeben, andererseits läßt der Erzählende an den Hörenden einiges seiner Vertrautheit übergehen. Eine persönliche Vertrautheit z.B. im Umgangs mit Numina, die bereits als Nominata in eine Geschichte gekleidet sind. Bei einer solchen Vertrautheit, in welcher der Erzähler sich selbst etwas derart eigen gemacht, 'seinem Leben eingesenkt' hat, läßt sich im benjaminschen Sinne von Erfahrung sprechen, wie sie dem Hörenden 'mitgegeben', ihm platonisch in die Seele geschrieben wird. Veyne greift - ihm bleibt nichts anderes übrig - auf ein literarisches Beispiel zurück, um jenes zu illustrieren. "Literatur geht nicht ganz in ihrem Inhalt auf; wenn Pindar den Lobgesang der Heroen anstimmt, liefert er seinen Zuhörern keine Botschaft, sie und ihre Werte betreffend: er stiftet eine ganz bestimmte Beziehung zu ihnen, in der er, der Dichter, dem die Mythen offenstehen, den dominanten Part spielt. Pindar spricht von oben nach unten, und genau deshalb kann er Lob zusprechen, einen Sieger ehren, ihn zu sich erheben. Der Mythos

---

<sup>25</sup> Blumenberg, ebd. s. 40

stiftet den Sprechakt der Lobrede." Ineins damit gibt er seine Erfahrung weiter: "Er wird nicht müde, seine vornehmen Zuhörer daran zu erinnern, daß die Menschen weniger wert als die Götter sind und daß man bescheiden sein muß."<sup>26</sup> Dies akzentuiert den Rang der Hybris, welchen sie unter den Erfahrungen des Erzählenden inne, wie er sie sich einversenkt hatte, um sie als eine solche weiterzugeben.

Dieses Moment nur kann gewesen sein, welches dem Mythos beigegeben war und sich dem Gedächtnis des Zuhörenden einprägte, ohne daß jener des Wortlautes sich erinnerte. Und dieses Moment, diese mitgegebene Erfahrung war es, die als substantielle Schicht des Mythos, ausfiguriert in Namen und Geschichte, den einst Lauschenden 'enthousiasmisierte' und selbst zum Erzählenden werden, die Geschichte mit eigenen Worten schaffen und wiedererzählen ließ. Aufbehalten und Eingedenken der mitgegebenen Erfahrung nötigen zur Frage nach dem entsprechenden Gedächtnis. Dessen Vorstellung in ihrer Beschränkung aufs Modellhafte geht aufs Sinnliche, auf Wahrnehmung(en) zurück. Beides, Wahrnehmung und Gedächtnis, ist nie voneinander getrennt, tritt nie in seiner jeweiligen reinen Form auf.<sup>27</sup> Die *mémoire pure* als "souvenirs dans leur totalité", der *perception pure* "l'autre de ces deux extrémités" (ebd. S. 180) konfrontiert, gibt den Schluß vor, daß auf das in jener Aufbehaltene alleinig vermöge der entsprechenden Wahrnehmung zugegriffen werden kann vermittels einer "ressemblance suffisamment ointaine" nebst einer "activité du vouloir" (ebd. S. 182f.). Dies veranlaßte W. Benjamin zu folgendem Bedenken: "Es läßt sich aber bei Bergson so an, als ob die Hinwendung auf die schauende Vergegenwärtigung des Lebensstromes eine Sache der freien Entschliebung sei."<sup>28</sup> Daher stellt er gegen Bergsons Terminologie die Prousts: *mémoire involontaire* und *mémoire volontaire*. Diese befindet sich in der "Botmäßigkeit der Intelligenz", jene hängt vom "Zufall" ab. In Freudscher Terminologie, auf die Benjamin bei der Entwicklung seines Modells vom Gedächtnis zurückgreift, wird letzteres als Bewußtsein gefaßt, das "an Stelle einer Erinnerungsspur"<sup>29</sup> entstehe. Freud schließt daraus, "daß Bewußtwerden und Hinterlassung einer Gedächtnisspur für dasselbe System unverträglich sind" und folgert, "daß alle Erregungsvorgänge in den anderen Systemen Dauerspuren als Grundlage des Gedächtnisses in diesen hinterlassen, Erinnerungsreste also, die nichts mit dem Bewußtwerden zu tun haben. Sie sind oft am stärksten und haltbarsten, wenn der sie zurücklassende Vorgang niemals zum Bewußtsein gekommen ist." So formuliert Freud weiter - wenn auch konjunktivisch, "im System *Bw*

<sup>26</sup> Veyne, ebd. S. 31

<sup>27</sup> vgl. H. Bergson, *Matière et mémoire*, Paris <sup>5</sup>1997, S. 180ff.

<sup>28</sup> vgl. ebd. S. 187ff.

<sup>29</sup> S. Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, in: *Das Ich und das Es*, Frankfurt a. M. 1992, S. 210

werde der Erregungsvorgang bewußt, hinterlasse aber keine Dauerspür; alle die Spuren desselben, auf welche die Erinnerung sich stützt, kämen bei der Fortpflanzung der Erregung auf die nächsten inneren Systeme in diesen zustande."<sup>30</sup> Benjamin hat Funktion des Bewußtseins unterstrichen, dessen Bedeutung beim "Reizschutz" bereits Freud präzisiert herausstellte: "Für den lebenden Organismus ist der Reizschutz eine beinahe wichtigere Sache als die Reizaufnahme".<sup>31</sup> In diesem Zusammenhang bezüglich des "Durchbruchs des Reizschutzes" folgt ein Hinweis auf den "Schreck": "Seine Bedingung ist das Fehlen der Angstbereitschaft". (ebd. S. 216) Das "Fehlen der Angstbereitschaft" als Versagen des "Reizschutzes" indiziert ein Versagen des Bewußtseins. Dieses System "empfängt aber auch Erregungen von innen her; die Stellung des Systems zwischen außen und innen und die Verschiedenheit der Bedingungen für die Einwirkung von der einen und der anderen Seite werden maßgebend für die Leistung des Systems und des ganzen seelischen Apparates. Gegen außen gibt es einen Reizschutz, die ankommenden Erregungsgrößen werden nur in verkleinertem Maßstab wirken; nach innen zu ist ein Reizschutz unmöglich, die Erregungen setzen sich direkt und in unverringertem Maße auf das System fort ... Es wird sich die Neigung ergeben, sie so zu behandeln, als ob sie nicht von innen, sondern von außen her einwirkten, um die Abwehrmittel des Reizschutzes gegen sie in Anwendung bringen zu können. Dies ist die Herkunft der *Projektion*".<sup>32</sup> Das voranstehend Ausgeführte allerdings - so Freud selbst - ist Spekulation, zumal eine nicht nutzlose. Sein Modell veranschaulicht ausreichend, welche Qualitäten, um Eingang in den Bereich des Gedächtnisses, wo ein Aufbewahren ihm beschieden sei, zu erlangen, einem Sinnlichen eignen müssen. Daß dem Mythos in der Epoche der Oralität kein Vergessen beschieden war, erweist ein Sinnliches am Erzählvorgang als evident, was als Erfahrung in jene "anderen Systeme", die *mémoire involontaire*, sich einzuschreiben gestattete. Hier hinzu trat ein zweites, welches ihn, als zu erzählenden, in die Verfügung der *mémoire volontaire* stellte, ihn bewußt erlebbar sein ließ. Dieses Doppelte am Mythos, das ihn einerseits bewußt und der *mémoire volontaire* verfügbar machte, ohne daß er "gleichsam im Phänomen des Bewußtwerdens verpufft(e)"<sup>33</sup>, ihn andererseits trotz dieses Bewußtwerdens als Erfahrung in die *mémoire involontaire* eingehen und dort aufbewahren ließ, ging auf in einem funktionalem Dritten: der Angstbereitschaft. Ihre Aufgabe, die Angst zu rationalisieren sowie dem Schrecken zu prävenieren, mit anderen Worten: den Reizschutz

---

<sup>30</sup> ebd.

<sup>31</sup> ebd. S. 212

<sup>32</sup> ebd. S. 213f.

<sup>33</sup> ebd. S. 213

zu gewährleisten, hat zwei Richtungen: Nach außen und nach innen. Als Perzeption und Projektion. Beide Male sieht sich der psychische Apparat Natur gegenübergestellt und ihr ausgesetzt. Beide Male geht es um ihre Beherrschung. In deren Dienst sind die beiden Gedächtnisse gestellt. Ihr Verhältnis zueinander tritt wiederum im Mythos als einem Erzählen zu Tage, der - ebenso wie die "Kulte mit ihrem Zeremonial, ihren Festen" - die "Verschmelzung zwischen diesen beiden Materien"<sup>34</sup> durchführt. Und dieses Verschmelzen gestattet es dem ins *unwillkürliche Gedächtnis* Eingeschriebenen, den unbewußten Seelenvorgängen, von denen es heißt, "daß sie nicht zeitlich geordnet werden, daß die Zeit nichts an ihnen verändert, daß man die Zeitvorstellung nicht an sie heranbringen kann"<sup>35</sup>, mit den im *willkürlichen Gedächtnis* aufbehaltenen Data und ihrer "abstrakten Zeitvorstellung" eins und 'zur Sprache gebracht' zu werden. Sprache wiederum in ihrem Vollzug, im Mythos als Sprech- und Erzählakt, leistet jene Verschmelzung und stiftet - wie P. Veyne es nannte - eine "Illokution". Die dem Unbewußten einversenkte und von dort heraufgeholt *Erfahrung* geht über in ein Bewußtes, wird *Erlebnis* sowie verfügb- und mitteilbar, ohne völlig bzw. restlos mitteil- und sagbar zu sein. Als Abstraktes und zugleich Sinnliches tritt jenes erneut an bzw. in beide Gedächtnisse heran und ein, ohne daß ein System vorrangig wäre oder ausgeschlossen würde. Sinnliches als Wahrgenommenes, zur Sprache gebracht, wird, indem es erzählt wird, Mythos, d.h. 'Logisches' und sinnlich Wahrnehmbares.

Letzteres ist - insofern wir unseren Sinnen trauen können - als empfangener Reiz weder richtig noch falsch. Dem Reiz kommt somit 'Wahrheit' zu, welche in Sprache und Worten - das Wort als "Abbildung eines Nervenreizes in Lauten"<sup>36</sup> - sich mitteilen möchte. Mitteilung konstituiert 'Wahrheit', Sprache fungiert als Konstituens von 'Wahrheit'. Ausgehend von Veyne gilt festzustellen, daß im vom Mythos gestifteten Sprechakt 'Wahrheit' gerichtet ist, und zwar von oben nach unten. Oben und unten, ebenso auf Zwischenniveaus, prägen sich Wahrheiten aus und treten in Verhältnisse zueinander, analog zur Richtung des Sprechaktes. Die "Verhältnisse zwischen den Wahrheiten sind Machtverhältnisse."<sup>37</sup> Diese Verhältnisse zwischen Sprechendem und Hörenden sind - Mythos nicht ausgenommen - universell. Sie beanspruchen Gültigkeit für alle Formen der Kommunikation. In ihnen ist Gewalt angelegt. Gewalt erscheint bereits implizit im Namen des Gottes als veramentlichte Natur, die somit Naturgottheit als auch anruf- und beherrschbar wurde. Die Rolle des

---

<sup>34</sup> vgl. Benjamin, ebd. S. 189

<sup>35</sup> Freud, ebd. S. 213

<sup>36</sup> F. Nietzsche, Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne, KSA Bd. 1 S. 878

<sup>37</sup> Veyne, ebd. S. 55

Mythos als Kommunikationsform der Menschen unter- und zueinander entspricht der jener des Opfers als Kommunikationsform des Menschen mit der Natur, welche die Sprache nicht hat und deren rein physische Gewalt es erst zu hindern, dann zu brechen galt. Als Gottheit gesetzt, benannt und anrufbar, war der erste Schritt vollzogen, die Angst vor ihr zur Furcht und damit zur Gottesfurcht zu rationalisieren. Verfeinert blieb die Gewalt der Physis erhalten und transformiert sich in den Mythos sowie ins Opferritual. "Alle menschlichen Opferhandlungen, planmäßig betrieben, betrügen den Gott, dem sie gelten: sie unterstellen ihn dem Primat menschlicher Zwecke, lösen seine Macht auf, und der Betrug geht bruchlos über in den, welchen die ungläubigen Priester an der gläubigen Gemeinde vollziehen."<sup>38</sup> Dem im Kultus institutionalisierten Opfer als auch dem Mythos ist Glauben unerlässlich, worin Mythos und Religion, die Gesamtheit der Kulte und Riten, ein weiteres Gemeinsames finden. Glauben, beiden unabdinglich, beinhaltet, im Erzählverlauf des Mythos von oben nach unten wie im Ritual, den Befehl: "Tale structures ("myth" - so Burkert - heißt "telling a tale"; C.S.) seemed to be prefigured in a series of imperatives, and the imperative has also been called the stabilizing form of ritual."<sup>39</sup> "Imperatives", Befehle, am Glauben am wenigsten augenscheinlich, sind auch am Mythos als solche kaum wahrnehmbar. Der den Mythos Hörende wird zu deren Empfänger, insofern er glaubt, wie ihm gleichsam befohlen wird zu hören, d.h. zu glauben: "Gewisse Modalitäten des Glaubens sind eine Form symbolischen Gehorsams; glauben heißt gehorchen."<sup>40</sup> Jener Gehorsam fordernden Instanz des Mythos widersetzt sich Aufklärung, in ihm selbst angelegt, und unterläuft das Autoritäre an ihm, was bereits den Glauben postulierte und auf ihn sich stützte. Indem Mythos von den Hörern Glauben wie Gehorsam einfordert, fordert er ineins Kritik und Ungehorsam heraus. Was die Säkularisierung dem Opfer bescherte, setzte die Aufklärung am Mythos ins Werk: Sprache und Sprechakt erweisen sich - neben oder ineins mit der Mitteilung - als Organon zur Manipulation, zur Wahrheit - und zur Lüge.

Die im Mythos herangewachsene und erstarkte Aufklärung spaltete von ihm die Wissenschaft ab, welche die Mythen zu Phantasiegebilden herabwürdigte. "Mit der sauberen Scheidung von Wissenschaft und Dichtung greift die mit ihrer Hilfe schon bewirkte Arbeitsteilung auf die Sprache über. Als Zeichen kommt das Wort an die Wissenschaft; als Ton, als Bild, als eigentliches Wort wird es unter die verschiedenen Künste aufgeteilt".<sup>41</sup> Wie bereits der Mythos den Gehorsam forderte, setzt ihn die

---

<sup>38</sup> Horkheimer / Adorno, ebd. S. 57

<sup>39</sup> Burkert, ebd. S. 57

<sup>40</sup> Veyne, ebd. S. 46

<sup>41</sup> Horkheimer / Adorno, ebd. S. 24

Wissenschaft durch. Indem sie wahrnimmt, klassifiziert und berechnet, hat sie längst den Charakter der Arbeit verinnerlicht. Was Mythos als Mittel bereithielt, der Natur durch Namen und Erzählung ihr Grauen zu nehmen und ihre Kräfte zu bannen, hat Wissenschaft weit hinter sich gelassen: "Natur soll ... durch Arbeit beherrscht werden."<sup>42</sup> Wissen als *τέχνη* oder 'Know how' wird Mittel der Herrschaft. Wer in dessen Besitz, hat auch die Befehlsgewalt; dem Rest bleibt zu gehorchen. Mit der Zurückdrängung jeder Art von Mythos und immer größerem Drang zur Verdinglichung wuchs jedesmal erneut die Furcht vor der zum bloßen Werkstoff herabgesetzten Natur, an dem Arbeit sich zu vollziehen hatte: Die "Beherrschung der Natur drinnen und draußen [wurde] zum absoluten Lebenszweck gemacht." (ebd. S. 38) "Beherrschung der Natur" wird Selbsterhaltung und - zur Last geworden - ist ihr die Verlockung, dieses Joch abzuwerfen, beigelegt. Es bedeutet eine immense Anstrengung, "zwischen Selbsterhaltung und -vernichtung zu vermitteln." "Die Angst, das Selbst zu verlieren, ... ist einem Glücksversprechen verschwistert, von dem in jedem Augenblick die Zivilisation bedroht war. Ihr Weg war der von Gehorsam und Arbeit, über dem Erfüllung immerwährend bloß als Schein, als entmachtete Schönheit leuchtet."<sup>43</sup> Wissenschaft und Arbeit stehen auf der einen, die Künste - und einst auch Kulte - auf der anderen Seite. Ihre Ausschließlichkeit exemplifiziert der Mythos von Odysseus und den Sirenen. Jener, "gleich Feind dem eigenen Tod und eigenen Glück, weiß darum. Er kennt nur zwei Möglichkeiten des Entrinnens. Die eine schreibt er den Gefährten vor. Er verstopft ihnen die Ohren mit Wachs und sie müssen nach Leibeskräften Rudern. ... Die andere Möglichkeit wählt Odysseus selber, er der Grundherr, der die anderen für sich arbeiten läßt. Er hört, aber ohnmächtig an den Mast gebunden, und je größer die Lockung wird, desto stärker läßt er sich fesseln ... Das Gehörte bleibt für ihn folgenlos, ..., die Gefährten, die selbst nicht hören, wissen nur von der Gefahr des Lieds, nicht von seiner Schönheit, und lassen ihn am Mast, um ihn und sich zu retten. Sie reproduzieren das Leben des Unterdrückers in eins mit dem eigenen, und jener vermag nicht mehr aus seiner gesellschaftlichen Rolle hervorzutreten. Die Bande, mit denen er sich unwiderruflich an die Praxis gefesselt hat, halten zugleich die Sirenen aus der Praxis fern: ihre Lockung wird zum bloßen Gegenstand der Kontemplation neutralisiert, zur Kunst. Der Gefesselte wohnt einem Konzert bei, regungslos lauschend wie später die Konzertbesucher ... So treten Kunstgenuß und Handarbeit im Abschied von der Vorwelt auseinander. Das Epos enthält bereits die richtige Theorie. Das Kulturgut steht zur kommandierten Arbeit in genauer Korrelation,

---

<sup>42</sup> ebd. S. 25

<sup>43</sup> ebd. S. 40

und beide gründen im unentrinnbaren Zwang zur gesellschaftlichen Herrschaft über die Natur."<sup>44</sup>

Bereits in der Epoche tiefster und ursprünglicher Oralität tritt an den Mythos als erzählenden Vortrag eine ordnende Rationalität und überführt ihn in eine rationale Ordnung. Die gewaltige Stoffmenge sowie die Kapitulation des Gedächtnisses vor den Ereignissen der jüngsten Vorgeschichte ließen den Mythos ins Gewand des Epos sich kleiden.<sup>45</sup> Die geformte Sprache bildete eine neue Struktur und die Zwängung ins Metrum fungiert neben dem Rhythmus als mnemonische Stütze: Im Epos verschmolz Mythisches und Vorhistorisches zu einem Erinnerten. Seine Vortragsweise - zumal vor und in Homers Zeit<sup>46</sup> - wandelte sich dabei vom gesprochen Wort in Gesang, dessen Monotonie, d.h. dessen "strenge und scheinbar eintönige Regelmäßigkeit der Form"<sup>47</sup> beim Vortrag es darauf anlegte, die Aufmerksamkeit des Zuhörers zu unterlaufen. Damit erfolgte eine partielle Umgehung des Bewußtseins: Das Gesungene erlangte Zugang zu jenen "anderen Systemen", um "Dauerspuren als Grundlage des Gedächtnisses in diesen zu hinterlassen". Mittels des musikalischen Moments widerfährt dem Hörenden ein In-sich-Versinken, analog dem sich Einsenken, wie es der Sänger vollzieht und der Erzähler bereits vollzog. Das musikalische Moment der Sprache, bei diesem mehr nur zu ahnen, bringt jener zur Entfaltung. Im Epos geht *μυθεῖσθαι* im *εἰπεῖν* auf, worin *λέγειν* und *ᾄδειν* sich einander verbinden, in Korrelation miteinander treten. Aussagen, zu welcher Art Erinnerungsspur diese Verbindung taugt, bleiben, da Psychologie dieser Spezifik des Mythos wie des Epos bisher abhold, spekulativ.

Mythos, "wie er geformt war durch die homerische Poesie"<sup>48</sup> und dem gehört zu werden nicht mehr genügt, kleidet sich in das Gewand der Tragödie und tritt dem Zuhörer vor Augen. Dieser, durch Visualisierung zum Zuschauer gemacht, perzipiert den Mythos mittels *ἀκοή* und *ὄψις* als "gehörte und gesehene Bewegung ... in der Zeit"<sup>49</sup>, als Musik. *μουσική* im griechischen, d.h. weitesten Sinne umfaßt Sprache, Gesang, Instrumentalmusik, Hypokrisis und Tanz. (Wobei in letzterem der Rhythmus des gesprochenen und gesungenen Wortes als Visuales 'erscheint'.) An seiner ganzen Sinnlichkeit gefaßt, ist dem Zuschauer,

<sup>44</sup> ebd. S. 40f.

<sup>45</sup> zu Darstellung und Darstellungsformen des Mythos bei den Griechen vgl. M. Fuhrmann, Mythos als Wiederholung, in: ders. (Hrsg.), Terror und Spiel - Probleme der Mythenrezeption (Poetik und Hermeneutik 4), München 1971, S. 141 mit Verweis auf Snell, op. cit.

<sup>46</sup> vgl. G. Danek / S. Hagel, Homer-Singen, Wiener Humanistische Blätter 37 (1995), S. 15f.

<sup>47</sup> ebd. S. 11

<sup>48</sup> Snell, ebd. S. 171

<sup>49</sup> S. Melchinger, Das Theater der Tragödie, München 1990, S. 217

gleichzeitig Hörer geblieben, die gewohnte Rezeption versagt. Das Dargestellte dringt durch Auge und Ohr in ihn: Er *erfährt* es am bzw. im eigenen Leib, er *spürt* den Mythos, der seine *Spur* hinterläßt. Dieses Erfahren als sinnliches Spüren, einst im Kult beheimatet, das Eindringen des 'Reizes' Mythos, ist das *πάθημα* schlechthin. Dieses Zustands sich zu erwehren ist ihm möglich allein durch Aufbietung des Reizschutzes, was dem Bewußtsein anheim fällt. *πάθημα* im tragischen Sinne ist dabei als der Schmerz selbst zu verstehen. Seine Bewältigung modifiziert sich in zwei Grundmodi: a) Ihn auszuhalten als ein Ertragen an sich selbst und b) den vom Schmerz bewirkten Schrecken, der ängstigt, zur Furcht zu rationalisieren. Beide, von Aristoteles unter *ἔλεος* und *φόβος*<sup>50</sup> subsumiert, spiegeln das Verhältnis des Menschen zur Natur und sich selbst. Beide sind seit jeher im Mythos angelegt.

Schmerz ist das Mittel, das, dem Mythos mit der Tragödie an die Hand gegeben, ein Gedächtnis hervorbringt.<sup>51</sup> Gedächtnis als Bewußtsein, als willkürliches Eingedenken, ist dem Schmerz gegenläufig: Es wird Schmerzmittel. Dem ins Gewand der Tragödie gekleideten Mythos eignet dabei ein Doppeltes: Er läßt den Schmerz widerfahren als auch erlöst er von ihm. Das Organon, dessen er sich bedient, ist *μίμησις*. Diese, im schamanistischen Ritual benutzt, die Natur durch Angleichung zu beeinflussen<sup>52</sup>, zielt in der tragischen Kunst auf die Natur im Menschen, woher, nachdem die äußere gebannt, Schrecken und Schmerz sich regenerieren. Ihren Anspruch, jene zu bannen, einst Ursprung und Konstituens von Mythos und Ritual, konnte Aufklärung nie ganz einlösen, so daß das sich in die Tragödie geläuterte Ritual der ihre Wurzeln nicht verleugnenden *μίμησις* immer noch bedarf. *μιμῆσθαι* und alle davon abgeleiteten Begriffe, ursprünglich nur in der Sphäre des orgiastischen Kultes beheimatet, lassen vermuten, *μῆμος* bezeichne den Akteur oder die Maske des dionysischen Kultdramas.<sup>53</sup> Die großen Dionysien, das Fest mit Kult und Ritus zu Ehren des Gottes Dionysos, des 'Erlösers', weisen auf den "Kern der *τραγωδία*": "Menschliche Existenz im Angesicht des Todes".<sup>54</sup> Der Schrecken vor diesem und der Schmerz während seiner Präsenz, beide nie endgültig vom Menschen genommen, macht das eigentlich 'Tragische' aus. Tragik selbst "ist ein Sachverhalt, der nur im Sprachlichen sich findet: tragisch ist das Wort und ist das Schweigen der Vorzeit, in denen die [Stimme des

<sup>50</sup> Arist. 1449 b 26

<sup>51</sup> vgl. F. Nietzsche, Zur Genealogie der Moral, KSA, Bd. 5 S. 295

<sup>52</sup> vgl. Horkheimer / Adorno, ebd. S. 25 u. 22 unten

<sup>53</sup> Es handele sich jedoch hierbei "um nicht viel mehr als eine Vermutung", H. Koller, Mimesis in der Antike, Bern 1954, S. 119

<sup>54</sup> W. Burkert, Griechische Tragödie und Opferritual, in: Wilder Ursprung - Opferritual und Mythos bei den Griechen, Berlin 1990, S. 30

Mythos] (C.S.) sich versucht, [Schmerz] (C.S.) und Tod, wo sie diese Stimme erlösen, niemals ein Schicksal im pragmatischen Gehalt seiner Verwicklung."<sup>55</sup> Schmerz und Tod, denen nicht nur Stimme geliehen, sondern zu denen das Sprachliche selbst als Rationales bzw. Logisches mimetisch sich verhält, werden somit in der Tragödie verhandelt. In dieser, im Schema des Agons, wird wider das Maß dem Schmerz sein Recht erstritten, in seiner Maßlosigkeit (*ὑβρις*) aus dem Schweigen zu Sprache und Eingedenken zu kommen. Schmerz findet zur Sprache, die - im Metron gemäßregelt - ihr Maß findet. Schmerz in seiner Widerspenstigkeit, als 'Bockiges' schlechthin, macht Mythos, durch Sprache diesem verschwistert, zum tragischen. So unertragbar das Tragische ist, es wird ertragbar in kultischen, berausenden Festen, die ihren Höhepunkt finden in Rausch und "Euphorie, in der das Selbst suspendiert ist".<sup>56</sup> *τραγωδία* als ästhetisierte Form jener "ältesten gesellschaftlichen Veranstaltungen" zur Vermittlung "zwischen Selbsterhaltung und -vernichtung" (ebd.), nach Aristoteles mit Mythos sowieso identisch<sup>57</sup>, "hat sich vom Bock emanzipiert."<sup>58</sup> Und somit auch vom Opfer als "rituelle[r] Tötung" (ebd.), in deren Vollzug der Mensch - Aug in Aug mit dem Schrecken des Todes - den Tod verursacht und erfährt (vgl. ebd.). Wo Mythen einem Opferritual verflochten sind, handeln sie "deutlich von der gegenseitigen Ersetzbarkeit von Mensch und Tier", letzteres "stirbt an Stelle des Menschen", die Hirschkuh für Iphigenie (ebd. S. 25). Jedes, ob Gott oder Heros, um dessen Figur ein Mythos sich rankte, hatte "seinen Kult und somit sein Opfer." (ebd. S. 27) Jedoch die "Institution des Opfers selber ist ... ein Akt von Gewalt, der Menschen und Natur gleichermaßen widerfährt."<sup>59</sup> Jene Gewalt, von der Mythos selbst nicht verschont geblieben, machte ebenso vor der Tragödie nicht Halt, die, wozu Aufklärung Mythos und Opfer transformiert hatte und worin Natur und Mensch zeitweilig versöhnt wurden, auch jener zum Opfer fiel, gleichermaßen wie Mythos und Ritus.

"Es ist ... unmöglich, daß ein Mythos ganz mythisch wäre."<sup>60</sup> Daher muß - wenn nicht rein erzählend oder Erzählung - konstatiert werden, daß Mythos neben seiner Form, in der er dargebracht wird, ein Erzähltes, ein Inhalt eignet, der Wahrheit enthält. Vorausgesetzt, man läßt den Begriff 'Wahrheit' zu, wird die Frage nach dem Verhältnis von Mythos und

<sup>55</sup> W. Benjamin, Ursprung des deutschen Trauerspiels, Frankfurt a. M. 1996, S. 96

<sup>56</sup> Horkheimer / Adorno, ebd. S. 40

<sup>57</sup> Arist. poet. 1449b24: *ἔστιν ...τραγωδία μίμησις πράξεως*, und 1450a4: *ἔστιν δὴ τῆς μὲν πράξεως ὁ μῦθος ἢ μίμησις*

<sup>58</sup> Burkert, ebd. S. 27

<sup>59</sup> Horkheimer / Adorno, ebd. S. 58

<sup>60</sup> Veyne, ebd. S. 77

Wahrheit zwingend. Das wiederum verführt dazu, nach Ursprung bzw. der Genese des Mythos, dem Un- oder Prämythischen zu fragen. Und in die Aporie zu stolpern: Wir wissen darüber nichts. Spekulationen<sup>61</sup> - von Blumenberg über Freud bis Veyne - oszillieren zwischen "eingeborenen Ideen" bzw. einem in archaischer Welt Gegebenen, "individuell-archaischer Erfahrungen" und seiner schlichten Unerfindbarkeit bzw. der Unmöglichkeit, *ex nihilo* zu lügen. Letzteres ruft das Gegensatzpaar wahr und falsch bzw. gelogen auf und somit eine moralische Begrifflichkeit, die allein auf sogenannten Inhalt geht. Ein Vermittlungsversuch besagt, Mythos sei wahrhaftig, zumindest im bildlichen und nicht buchstäblichen Sinne. Die antike Aufklärung selbst legte Hand an den Mythos mittels zweier Formen: Kritik der Historiker und allegorische Interpretation der Philosophen.<sup>62</sup> Bei dieser inhaltlichen Kritik blieb das Sprachliche, dessen 'Wahrheit' kaum zu leugnen ist und das mit der Schriftlichkeit autoritär und 'Wahrheit' schlechthin wird, außen vor: "Für die Griechen verschwindet das Medium hinter der Botschaft" (ebd. S. 81), Medium und Botschaft können nicht mehr unterschieden werden (vgl. ebd. S. 73).

Der Anspruch auf Wahrheit postuliert einen Glauben. Glauben - da Singularetantum - beinhaltet verschiedene Glaubensmodi. Veyne (ebd. passim) nennt sie Wahrheitsprogramme. Nur innerhalb dieser macht es m.E. Sinn, überhaupt von Wahrheit - und damit auch von Unwahrheit - zu sprechen. Zumal dieses wieder nur auf Inhaltliches geht, worauf allein sich alle Kritik bezog und bezieht. Die Frage nach der Wahrheit, um dem Glauben zu entkommen, wurde daher umformuliert. Sie stellt sich als jene des Verhältnisses des Mythos zur Realität bzw. der Wirklichkeit. Das als Antwort sich Gebende läuft auf einen historischen Kern hinaus, um den sich Legenden ranken. Für den Mythos, wie er in Ilias und Odyssee begegnet, formuliert Veyne (ebd. S. 75) es so: "Wenn man von Homer das Wunderbare abzieht, bleibt dieser Krieg übrig."

Gegen dieses Dilemma bietet der moderne Philosoph und Forscher die Transformation der Wahrheit in Wahrheitsformen auf, indem er Mythos - was immer das nun sei - eine eigene solche zugesteht neben denen von Wissenschaft und Philosophie.<sup>63</sup> Allem voran gilt dem Wunderbaren in den Geschichten diese Aufteilung der 'Wahrheiten' respektive deren Formen an die einzelnen Wissenschaften und Wissenschaftsbereiche. Eine Erklärung des Wunderbaren versucht die Geschichten vor dem Verlust ihrer Glaubwürdigkeit zu retten, wie bereits antike Mythenkritik es versuchte. Doch das Wunderbare einer Geschichte macht sie noch nicht zum Mythos. Darin liegt der verheerende Fehler, der Bultmann in den

<sup>61</sup> "... er entsteht in der Phantasie des Dichters, ..." Wilamowitz, ebd. S. 42

<sup>62</sup> vgl. Veyne, ebd. S. 78, S. 73

<sup>63</sup> vgl. A. Cesana, Zur Mythen Diskussion in der Philosophie, in: F. Graf (Hrsg.), ebd. S. 305-323

Geschichten des Neuen Testaments Mythen sehen ließ. Sein 'Entmythologisierungsversuch' in seiner Verkennung der biblischen Geschichten demonstriert deutlich deren Unterschied zum Mythos. Erstens: Der kulturelle wie religiöse Hintergrund jener ist ein jüdischer, der dieser ein griechischer mit orientalischen, ägyptischen u.a. Einflüssen. Zweitens: Den schriftlich fixierten Mythen, wie wir sie fassen können, geht eine mündliche Überlieferungstradition voraus, deren Spezifika und Rezeptionsbedingungen sie unterworfen waren. Die Geschichten des NT sind *sui generis* schriftliche. Drittens schließlich: Mythen standen nie im Dienst einer Religion, auch wenn mythisches Personal in einer solchen kultische Verehrung erfuhr. Die Geschichten des NT hingegen in ihrer schriftlichen Form fungierten als Machtstütze einer Institution. Aus zweitens und drittens folgt, daß die Geschichten des NT, beinahe ihrer Funktion als Machtstütze verlustig, zur Erhaltung dieser kanonisiert wurden. Mythen blieb dieses Schicksal erspart, gleichfalls das einer Dogmatisierung. Auch eine unmittelbare Sinn- und Orientierungsvermittlung: Mythos "läßt den Menschen leben, indem er die Übermacht depotenziert; für das Glück des Menschen hat er keine Bilder"<sup>64</sup>. Demnach kennt er weder einen utopischen Gehalt noch Verheißung eines Erden- oder Himmelreiches. Auch gibt Mythos keine Verhaltensregeln oder Orientierungshilfen an die Hand, weder imperativischer - Du sollst bzw. sollst nicht ... - noch anderer Art. Daher ist es terminologisch unsauber, im neutestamentlichen Zusammenhang wie dem der *biblischen* Rezeption überhaupt von Mythos zu sprechen. Daß diese Geschichten ihrer Instrumentalisierung nicht mehr gerecht werden und an deren Stelle Mythen - welche auch immer - treten sollen, mag wohl so etwas wie eine neomythische Kehre<sup>65</sup> beschwören lassen.

*μῦθον μῦθεῖσθαι* - für die Griechen einst: '(sich) eine Geschichte erzählen', deren Inhalt dazu angetan war, gewisse intellektuelle und emotionale Bedürfnisse zu befriedigen - hat später nie wieder diese Bedeutung erlangt. Mythos selbst umfaßte sämtliche Arten von Erzählungen und begriff ebenso phantastische und Lügengeschichten ein. Unterscheidungen und Definitionsversuche zwischen Mythos und Sage<sup>66</sup> sowie Mythos, Sage und Märchen<sup>67</sup> als Produkte späterer Zeit gehen an Mythos als solchem vorbei: Nicht nur ihrer örtlichen und zeitlichen Genese nach unterscheiden sich die einzelnen Erzählgattungen, sie sind -

<sup>64</sup> Blumenberg, ebd. S. 38

<sup>65</sup> vgl. H. Schrödter (Hrsg.), Die neomythische Kehre. Aktuelle Zugänge zum Mythischen in Wissenschaft und Kunst, Würzburg 1991

<sup>66</sup> L. Rademacher, Mythos und Sage bei den Griechen, 1938

<sup>67</sup> F. Hampl, 'Mythos' - 'Sage' - 'Märchen', in: ders., Geschichte als kritische Wissenschaft, 2. Bd., Darmstadt 1975, S. 1-50

trotz paralleler inhaltlicher Strukturen - hinsichtlich Funktion und Qualität(en) inkommensurabel.

Mythos in seinem Verhältnis zu Wirklichkeit zeigt sich dialektisch. Der in ihm herrschende 'Wille zur Aufklärung' verneint sich zugleich, indem er das Erkannte und Benannte gerade unter dem gegebenen Namen von neuem verbirgt. Dieses Moment des Wegziehens des Schleiers als auch das des Verschleierns selbst hat statt in jenem Erzählakt, der zugleich die Augen des Hörenden öffnet als auch ihn vor dem Schrecken dessen, was er zu sehen bzw. hören bekommt, bewahrt, ihm erträglich werden läßt, indem er es zugleich entzieht.

Die herausragende und ohne Vergleich dastehende Eigenschaft des Mythos ist die Unmöglichkeit, ihn zu Ende zu bringen, ihn alles sagen lassen, daß nichts ungesagt bliebe. "Es gibt kein Ende des Mythos, obwohl es die ästhetischen Kraftakte des Zuendebringens immer wieder gibt."<sup>68</sup> Ihn enden zu lassen, bedeutete seine Inversion, das Ende der Geschichte. Wie kein Ende zu finden ist, läßt ebenso kein Anfang sich finden, mag es diesen auch gegeben haben. Eine Reduktion auf einen Grundmythos, ein erstes Mythologem, den sogenannten beständigen "narrativen Kern" in seiner "ikonischen Konstanz"<sup>69</sup>, führte zum Gegenteil jenes ersten, jenes 'Ur-Mythos': Er ist bereits Resultat langwährender Rezeption, "immer schon in Rezeption übergegangen".<sup>70</sup> Mythos versagt den Blick auf seinen Ursprung, obwohl er mit Ursprüngen zu tun hat, von denen er losgekommen ist.<sup>71</sup> Er, dessen Anfang noch dessen Ende zu finden ist, erfährt somit an sich ein performatives Moment, d.h. er entzieht sich einer Definition.

Berlin, 2001

lektoriert von [www.DerLektor.net](http://www.DerLektor.net)

---

<sup>68</sup> Blumenberg, ebd. S. 685

<sup>69</sup> ebd. S. 40 u. S. 165

<sup>70</sup> H. Blumenberg, Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos, in: M. Fuhrmann (Hrsg.), Terror und Spiel - Probleme der Mythenrezeption (Poetik u. Hermeneutik 4), München 1971, S. 28; Fuhrmann, ebd. S. 530: "wo man seiner habhaft werde, [der Mythos] stets als rezipierter [sich] präsentiere".

<sup>71</sup> Blumenberg, Arbeit am Mythos, ebd. S. 63