

Kristin Rudersdorf
Saskia Schomber
Florian Sommerkorn
(Hrsg.)

Tectum

Der Mythos vom Mythos

Interdisziplinäre Perspektiven auf das Mythische in Künsten und Wissenschaften

Beiträge des 5. Gießener Studierendenkolloquiums
vom 24. bis 26.04.2015

Der Mythos vom Mythos Interdisziplinäre Perspektiven auf das Mythische in Künsten und Wissenschaften

Kristin Rudersdorf
Saskia Schomber
Florian Sommerkorn
(Hrsg.)

Tectum

Der Mythos vom Mythos Interdisziplinäre Perspektiven auf das Mythische in Künsten und Wissenschaften

Beiträge des 5. Gießener Studierendenkolloquiums
vom 24. bis 26.04.2015

Kristin Rudersdorf, Saskia Schomber, Florian Sommerkorn (Hrsg.)

Der Mythos vom Mythos. Interdisziplinäre Perspektiven auf das Mythische in
Künsten und Wissenschaften

Beiträge des 5. Gießener Studierendenkolloquiums vom 24. bis 26.04.2015

© Tectum – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2019

E-Book: 978-3-8288-7067-3

(Dieser Titel ist zugleich als gedrucktes Werk unter der ISBN 978-3-8288-4108-6
im Tectum Verlag erschienen.)

Umschlaggestaltung der Reihe – DIE GRAFIKER, Renate Seewald-Baumann &
Günther Baumann, die_grafiker@web.de

Alle Rechte vorbehalten

Besuchen Sie uns im Internet

www.tectum-verlag.de

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Angaben sind
im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Vorwort

„Welche Funktion, welche Realität, [...] hat jeweils ›Mythisches‹ in nicht-mehr-mythischer Zeit?“, fragt der Herausgeber Manfred Fuhrmann in der Einleitung des vierten Bandes der Veröffentlichungen der Forschergruppe Poetik und Hermeneutik aus dem Jahr 1971. Dieselbe Frage stellt sich noch 44 Jahre später den Teilnehmer*innen des 5. Gießener Studierendenkolloquiums. Implizit ist ihrem Tagungsthema zudem die zweifelnde Frage: Gibt es wirklich eine Zeit, die als „nicht-mehr-mythisch“ zu bezeichnen ist?

Ob 1971 oder 2015, man sieht sich bei der Reflexion auf solche Fragen mit den „Grenzzonen mythischen Denkens“, von denen Fuhrmann zu sprechen fortfährt, konfrontiert; Grenzen, an denen der Mythos-Begriff „ständig in Gefahr [ist], sich aufzulösen“. Eben dies ist das zentrale Thema der hier versammelten Beiträge: Was bezeichnen wir im 21. Jahrhundert in Forschung, Literatur und Populärkultur als Mythos? Wie tragfähig ist dieser Begriff und mit welchen Voraussetzungen wird er gebraucht? Schließlich: Welche Rolle spielt der Mythos – früher und heute?

Das Bedürfnis nach einer Aktualisierung dieser Debatte bleibt bestehen, wie die engagierten Teilnehmer*innen eines Studierendenkolloquiums, das unter der Organisation der „Initiative Gießener Studierender zum Erwerb interdisziplinärer Schlüsselqualifikationen“ (IGNIS) im April 2015 stattfand, zeigen. IGNIS, im Jahr 2005 gegründet, kann zu diesem Zeitpunkt schon auf eine zehnjährige Tradition zurückblicken. Ziel der Initiative ist es, im Rahmen solcher Kolloquien Studierenden und jungen Promovierenden ein Forum zu bieten, um früh wissenschaftliche Arbeitsabläufe zu testen und in einer Weise eigenständig zu arbeiten, die ihnen durch das modularisierte Studium oft verwehrt bleibt. Dies beinhaltet die Vorbereitung eines wissenschaftlichen Vortrags mit eigenen Thesen und Themenschwerpunkten sowie die Präsentation, Diskussion und später überarbeitete Publikation desselbigen. Die Idee von IGNIS basiert darauf, dass es sich von Studierenden an Studierende richtet und auf Augenhöhe stattfindet. Der Wunsch, interdisziplinär zu arbeiten und einen Austausch über die Fächergrenzen hinaus zu ermöglichen, steht dabei im Vordergrund.

Nach diesem Grundsatz haben bereits vier Kolloquien geisteswissenschaftliche Fragestellungen unter interdisziplinären

Perspektiven betrachtet: „Wo die Liebe hinfällt... – AMORalische Liebeskonzeptionen in der europäischen Geistesgeschichte“ (2005), „Vom Wettstreit der Künste zum Kampf der Medien – Medialitätsdiskurse im Wandel der Zeiten“ (2006), „Habt euch müde schon geflogen? Reise und Heimkehr als kulturanthropologische Phänomene“ (2009) sowie „Ich lese, also bin ich. Medien der Schriftlichkeit und ihre Rezipienten im Wandel“ (2012).

Nach einer erneut dreijährigen Pause fand vom 24. – 26. April 2015 das 5. Gießener Studierendenkolloquium unter dem Titel „Der Mythos vom Mythos – Interdisziplinäre Perspektiven auf das Mythische in Künsten und Wissenschaften“ statt. Wie bereits angedeutet, stand für die Organisatoren nicht nur die Omnipräsenz des Konzepts „Mythos“ in der europäischen Geistesgeschichte, sondern auch die Allgegenwärtigkeit des Begriffs bis in die eigene Gegenwart im Zentrum. Das gemeinsam erklärte Ziel der Teilnehmenden war es nicht, zu einer homogenen Definition des Begriffs „Mythos“ zu gelangen, sondern im Gegenteil viele unterschiedliche Ansätze und deren Reichweite aufzuzeigen. Eine Abschlussrunde konnte trotz aller Unterschiede gemeinsame Linien und den synergetischen Mehrwert eines interdisziplinären Blicks auf ein großes Thema hervorheben.

Ihre Lebenskraft bezieht eine Initiative wie IGNIS aus der gemeinsamen Arbeit und dem Zusammenschluss von Kräften. So bleibt im Rückblick auf das Kolloquium, dessen Organisation und Durchführung eine große Freude war, vor allem den Institutionen und Menschen zu danken, die dies ermöglicht haben. Zuerst zu nennen sind dabei die Justus-Liebig-Universität Gießen, die die Räumlichkeiten zur Verfügung gestellt hat, sowie die Gießener Hochschulgesellschaft und die Maria-und-Dr.-Ernst-Rink-Stiftung, bei denen wir uns sehr herzlich für die finanzielle Unterstützung bedanken möchten, durch die sie das Kolloquium und die hier vorliegende Publikation erst möglich gemacht haben. Unser Dank gilt zudem den erfahrenen Ratgeber*innen und engagierten Helfer*innen des Instituts für Altertumswissenschaften in Gießen: Zuerst Herrn Professor Peter von Möllendorff (Griechische Philologie) und Herrn Professor Helmut Krasser (Lateinische Philologie), die nicht nur in pragmatischen Fragen jederzeit ein offenes Ohr und einen Rat hatten, sondern auch ein Quell der Motivation waren. Ein besonderer Dank gilt Frau Professor Susanne Götde (Berlin), die das Kolloquium

nicht nur durch ihren Abendvortrag „Athen und Theben. Antike Gründungsmythen im Spannungsfeld von Ideologie und Subversion“, sondern auch durch ihre engagierte Teilnahme an den Diskussionen enorm bereichert hat. Wir bedanken uns ebenfalls bei all jenen Organisator*innen vergangener IGNIS-Tagungen, die uns jederzeit mit Rat und Tat zur Seite standen, darunter besonders bei Helge Baumann, Anna-Lena Körfer und Wiebke Nierste. Für Unterstützung bei der Bearbeitung des vorliegenden Bandes danken wir zudem Nazim Diehl. Ein letzter, aber keineswegs geringerer Dank geht an alle sichtbaren und unsichtbaren Helfer*innen, die uns entlang des Weges unterstützt oder Beiträge zum Buffet geliefert haben, um auf diese Weise das leibliche Wohl der Anwesenden sicherzustellen. Unser spezieller Dank gilt hierbei unseren unermüdlichen Unterstützer*innen im Hintergrund des Tagungswochenendes, Elisabeth Horz und Theda Thies.

Gießen, März 2019

Kristin Rudersdorf
Saskia Schomber
Florian Sommerkorn

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	v
SASKIA SCHOMBER (Gießen)	
Einleitung	1
CARSTEN SCHMIEDER (Berlin)	
Mythos	19
MARLENE DEIBL (Wien)	
Mythos als Gestus von Repräsentation.....	41
CHOONG-SU HAN (Seoul)	
Mythos als Grundlage des Lebens bei Platon, Nietzsche und Heidegger	59
MIHAIL-GEORGE HÂNCU (Bukarest/Hamburg)	
Die Terminologie der vorsokratischen Schöpfungsmythen	75
QUINTUS IMMISCH (Tübingen)	
<i>Chambre d'échos.</i>	
Mythische Anfangslosigkeit bei Ovid und Barthes	87
JENNIFER HARTMANN (Göttingen)	
Die Leistungsfähigkeit der Kategorie des Mythos für die christliche Wirklichkeitswahrnehmung.	
Märtyrerakten im spätantiken Christentum	111
NAZIM DIEHL (Gießen)	
Kampf um, durch und mit Symbolen.	
Wahlplakatwerbung der SPD, KPD und der NSDAP	139
ROBIN AUER & MARIA KRÜPELMANN (Heidelberg)	
Tolkien's Middle-Earth.	
A Myth in a Test Tube.....	161
THOMAS ROBAK (Erfurt)	
Über den mythologischen Gebrauch religiöser Metaphern in profaner Mediensprache	183

Einleitung

SASKIA SCHOMBER (Gießen)

[...], aber der Mensch ist ein wahrer Narziß; er bespiegelt sich überall gern selbst; er legt sich als Folie der ganzen Welt unter.
Johann Wolfgang Goethe, *Wahlverwandschaften*

Yes, something of yourself is said
In this great shining figure. You
Must have come to self-knowledge, read
Yourself within that image who
Draws every visitor. You made
From gleaming paint that tempting thing –
Man staring at his suffering.
And at his joy.

Elizabeth Jennings, *Caravaggio's Narcissus in Rome*

1 Der Mythos vom Mythos

Als werfe nicht der Begriff Mythos bereits endlose Fragen auf, stellt der Titel des vorliegenden Bandes überdies die Frage nach dem Mythos vom Mythos, begibt sich gewissermaßen über den Mythos hinaus und wieder zu ihm zurück. Wie ließe sich dieses Unterfangen besser skizzieren als dadurch, mit einem Mythos zu beginnen? Der römische Dichter Ovid erzählt in seinen *Metamorphosen*, entstanden im ersten Jahrzehnt n. Chr., von der Verwandlung von Formen in neue Körper, wie er im Proöm ankündigt,¹ mithin auch vom Verlust des geformten Körpers, wie im Falle des Narziss: Dem Sohn des Flussgottes Cephissus und der Nymphe Liriope wird vorausgesagt, er werde ein hohes Alter erreichen, solange er sich selbst nicht kennenlerne.² Als der heranwachsende Narziss eines Tages während der Jagd Durst bekommt und sich über eine Wasserquelle beugt, erblickt er sein Spiegelbild und ist von dessen Schönheit gebannt. Da er jedoch zuerst nicht versteht, dass es sich um eine Reflexion seiner selbst

¹ OVID, *Metamorphosen* 1, 1–2: *in nova fert animus mutatas dicere formas / corpora*. [...] („Der Geist drängt, davon zu berichten, wie Gestalten in neue Körper verwandelt wurden.“).

² OVID, *Metamorphosen* 3, 348: *fatidicus vates 'si se non noverit' inquit* („Der weissagende Seher sagte: 'Wenn er sich nicht kennenlernt.'“).

handelt, verzehrt er sich nach der Gestalt im Wasser, die er immer nur beinahe zu fassen bekommt.³ Er verkennt lange, dass es sein eigener Körper ist, der das Bild hervorbringt, und dass das Begehren nach dem Bild, der Wunsch, zu wissen, *quid videat*, nur zu dem zurückführt, *quod videt*, nämlich zu ihm selbst.⁴ Als ihn diese Erkenntnis schließlich trifft, erschüttert sie ihn.⁵ Vor diesem Bild im Wasser siecht er, wie prophezeit, dahin.

Was ein Prozess ständiger Selbstbespiegelung ist, wird für Narziss zu einem Akt des Begehrens von etwas vermeintlich Fremden. Als sich herausstellt, dass es unerfüllbar, weil auf sich selbst gerichtet ist, scheitert Narziss an der Sublimierung dieses Begehrens. Er bringt das Bild hervor, das nur existiert, solange er sich spiegelt. Gleichzeitig empfindet er sich als Betrachter und kann eine exzentrische Perspektive einnehmen. Die Fähigkeit, aus sich herauszutreten und sich von außen zu sehen, ist es gerade, die nach HELMUTH PLESSNER den Menschen vom Tier unterscheidet:

Am Leitfaden des begegnenden Blicks kann die Entdeckung der Reziprozität des Körperschemas erfolgen. Voraussetzung hierfür ist, daß der Blick in dieser Bedeutung erlebt wird, eine Voraussetzung, die beim Menschen durch seine exzentrische Position zu sich und der Umwelt erfüllt ist.⁶

Aus Plessners Definition einer solchen *Reziprozität des Körperschemas*, die auch dazu dient, das Selbst vom Anderen zu unterscheiden, wird sogleich Narziss' Problem deutlich. Sie beruht auf einer Distanz, die der Mensch zum anderen wahrnt und die Narziss abgeht.⁷ Narziss kann den Blick seiner Augen im Wasser sehen,

³ OVID, *Metamorphosen* 3, 453: *posse putes tangi: minimum est, quod amanti-bus obstat* („Man sollte glauben, dass er berührt werden kann: Ganz wenig ist, was die Liebenden hindert.“).

⁴ OVID, *Metamorphosen* 3, 430: *quid videat, nescit, sed quod videt, uritor illo* („Was er sieht, weiß er nicht, aber nach dem, was er sieht, verzehrt er sich.“).

⁵ OVID, *Metamorphosen* 3, 463–464: *iste ego sum! Sensi; nec me mea fallit imago: / uror amore mei, flammam moveoque feroque* („Das bin ich selbst! Jetzt verstehe ich es. Und nicht täuscht mich mein eigenes Bild, ich verursache und erleide die Flammen.“).

⁶ PLESSNER 1982, 395.

⁷ PLESSNER 1982, 396. Plessner leitet aus der Exzentrizität die Nachahmungsfähigkeit des Menschen ab, mit der sich zugleich die Frage nach der jeweils eigenen Identität verbindet, vgl. dazu EBD. 398: „Auch und

ihm aber nicht begegnen, da es kein anderer ist, der ihn anblickt, sondern er selbst.⁸ Von der Faszination für sein Spiegelbild, die ihn ergriffen hat, vermag er sich nicht mehr zu lösen.⁹ Um sein Begehren zu erfüllen, müsste er aus sich selbst heraustreten und zum Anderen des Bildes werden können, was nicht möglich ist – dem Menschen ist eine exzentrische Position auf sich selbst gegeben, aber mit eben dieser, einer Position des Betrachtens, muss er sich begnügen. Der exzentrische Blick ist zudem immer nur ein flüchtiger: Er ist ein vorübergehendes Heraustreten, bleibt aber am Ende doch der eigene Blick.

Narziss' Reflexionen auf seine Situation zeigen, dass er zeitweise darum ringt, sich zu retten, doch eine Sublimierung seines unerfüllbaren Begehrens scheitert an seiner fehlenden Distanzierung. Den Schritt zur Ästhetisierung, die Gestalt im Wasser nur als Spiegelbild, nicht aber als ein begehrtbares Gegenüber zu begreifen, kann Narziss nicht vollziehen. Was daraus für ihn folgt, hält RAINER MARIA RILKE im zweiten seiner Narziss-Gedichte eindrücklich fest:

Er liebte, was ihm ausging, wieder ein
und war nicht mehr im offenen Wind enthalten
und schloß entzückt den Umkreis der Gestalten
und hob sich auf und konnte nicht mehr sein.¹⁰

Narziss vermag es nicht mehr, die einmal getrennten Perspektiven wieder zusammenzufügen, die Kategorien von Innen (*selbst*)

gerade die Nachahmung des Anderen kann die eigene Ursprünglichkeit bezeugen, wenn sie sich dieser Begrenzung bewusst bleibt.“

⁸ PLESSNER 1982, 394: „Sobald mein Blick das fremde Auge trifft, sehe ich mich erblickt, angeblickt – und nicht nur (etwa in der Art des Augenarztes) das Auge. Der Andere sieht nicht nur aus, sondern – mich an und steht damit in der Position des Vis-à-vis als derjenige, mit dem ich den Platz tauschen kann. In dieser Vertauschbarkeit des Blickpunkts, die mir sein Blick bezeugt, ist er ein Anderer, bin ich für ihn ein Anderer.“

⁹ Das Gedicht verrät, dass er selbst nach seinem Tode nicht davon loskommen wird, vgl. OVID, *Metamorphosen* 3, 504–505: *tum quoque se, postquam est inferna sede receptus, / in Stygia spectabat aqua.* [...] („Auch dann, nachdem er in die Unterwelt aufgenommen worden war, betrachtete er sich im Wasser der Styx.“).

¹⁰ RILKE 1996, 55. Vgl. auch den Kommentar dazu (EBD. 476–477) zum Einheitsverlangen, das in Rilkes Gedicht zum Ausdruck kommt.

und Außen (*fremd*) brechen für ihn ein.¹¹ Durch die Erkenntnis seines Spiegelbilds damit konfrontiert, nicht von einem anderen angesehen zu werden, sondern sich selbst anzusehen, muss Narziss erkennen, dass es für ihn kein fremdes Objekt des Begehrens gibt und dass auch er selbst nicht Objekt eines fremden Begehrens ist. Er möchte sich von seinem Körper lösen, ein Anderer werden, um sein Begehren danach erfüllen zu können, kann es aber nicht: So müsste in der Erfüllung seines Begehrens ja auch das Begehrte zugleich zu Grunde gehen.

*Quod cupio, mecum est: inopem me copia fecit.
o utinam a nostro secedere corpore possem!
votum in amante novum: vellem, quod amamus, abessem!*¹²

Doch auch ohne Spiegelbild kann Narziss nicht mehr leben: Als seine Tränen das Wasser aufwirbeln und das Bild so verscheuchen, gerät er außer sich. Narziss geht den einzigen Weg, der bleibt, um sich mit der begehrten Gestalt zu vereinen: Er zerfließt.¹³ Gebannt von der Faszination an sich selbst und dadurch außerstande, mit der restlichen Welt in Interaktion zu treten (*nicht mehr im offenen Wind enthalten*),¹⁴ bleibt Narziss nur ein Ausweg: den Kreis zu sich selbst zu schließen, die Selbstzerstörung.

Mit der Geschichte des Narziss ist gewissermaßen ein mythisches Paradigma für die Beschäftigung mit dem Mythos selbst formuliert. Mit derselben Schwierigkeit, den zerfließenden Grenzen von Selbstbezug und Objektbezug, konfrontiert uns der Mythos. Nehmen wir nämlich Ausgang von einer der berühmtesten Formeln, auf die der Mythos-Begriff von WALTER BURKERT gebracht worden ist – „Myth is a traditional tale with secondary,

¹¹ OVID, *Metamorphosen* 3, 465: *quid faciam? roger, anne rogem? quid deinde rogabo?* („Was soll ich tun? Mich bitten lassen oder bitten? Was soll ich dann erbitten?“).

¹² Ovid, *Metamorphosen* 3, 466–468 („Was ich begehre, ist mein. Die Fülle macht mich arm. Oh, wenn ich mich doch von meinem Körper trennen könnte! Ein neuer Wunsch für einen Liebenden: Ich wünschte, dass das, was ich liebe, fern ist.“).

¹³ OVID, *Metamorphosen* 3, 480–493, bes. 490: *liquitur*. Zum Verlangen nach Einheit in der Narziss-Episode siehe auch KIENING 2009.

¹⁴ Narziss' Körper verliert gar die Form, durch die er Objekt eines fremden Begehrens und damit Teil einer sozialen Realität sein konnte, vgl. OVID, *Metamorphosen* 3, 493: *nec corpus remanet, quondam quod amaverat Echo* („Auch der Körper, den Echo einst geliebt hatte, bleibt nicht zurück.“).

partial reference to something of collective importance“¹⁵ –, tritt uns der Mythos als Erzählung und Spiegelung entgegen. Mythos begegnet uns als etwas anderes, das einen Ursprung außerhalb unserer selbst hat und dem, insofern wir von einer Beschreibung als *traditional tale* ausgehen, eine historische Tiefe eignet. So wie Narziss ein Bild im Wasser erblickt und glaubt, einem anderen gegenüberzustehen, wird der Mythos als etwas von außen an uns herangetragen – als alte Erzählung, als Sprache, als etwas, das vorgegeben ist¹⁶ und übernommen werden kann.¹⁷

Dabei begegnen wir dem Mythos jedoch immer nur dann wirklich, wenn er hat, was Burkert allgemein als „partial reference to something of collective importance“ beschreibt – Mythos, in welcher Form auch immer, gewinnt die für sein Weiterleben erforderliche Relevanz nur mit seiner Aktualisierung für die jeweils eigene Gegenwart. Verliert er diesen Bezug, wird er nicht mehr tradiert. So ist Mythos nicht nur Erzählung, sondern immer auch Spiegel des Menschen, auf den er sein Selbstbild projiziert: In seinen weltdeutenden und -strukturierenden Erzählungen erkennt der Mensch sich und seine Rolle in der Welt wieder. Wie Narziss im Wasser sieht der Mensch sich im Mythos gespiegelt. Daher ist Mythos immer wieder als eine Form von Weltaneignung, -bewältigung, -ausgestaltung und -bewertung verstanden worden,¹⁸ als Ausdruck oder Ausgreifen des Menschen in die Welt.

Die Diachronie des Mythos, die ihn als etwas immer schon da Gewesenes erscheinen lässt,¹⁹ macht ihn jedoch zugleich zu

¹⁵ BURKERT 1979, 23.

¹⁶ Gemeinhin zeichnet sich der Mythos gerade dadurch aus, dass er keine Autor*innen kennt, sondern wie die Quelle, auf die Narziss im Wald stößt, einfach da ist; für seine jeweiligen ästhetischen Ausformungen gilt dies gleichwohl nicht, ebenso wenig für beispielsweise die platonischen Mythen – selbst wenn diese ursprungslos erscheinen wollen – oder moderne Beispiele, siehe dazu den Beitrag von AUER/KRÜMPEL-MANN in diesem Band (vgl. auch unten, Anm. 19).

¹⁷ Beide Bedeutungen, die der Erzählung und des gesprochenen wie unausgesprochenen Wortes, sind bereits dem griechischen Wort μῦθος inhärent.

¹⁸ Zu dieser Einteilung mythen-theoretischer Ansätze siehe KRATZ/ZGOLL 2013, 4–7.

¹⁹ Diese Struktur des *Immer-schon-da-gewesen-Seins* eignet letztlich auch modernen Mythen (siehe dazu die Beiträge in der dritten Sektion dieses Bandes), die sich als *traditional tale* nicht unbedingt in Bezug auf ihren

mehr als nur einem Spiegel und verleiht der Begegnung mit ihm eine doppelte Natur. Mythos ist immer auch eine Akkumulation historischen Substrats: Er wird nicht nur erzählt, sondern es wird auch *über ihn* erzählt, er wird von außen betrachtet und reflektiert. Tatsächlich dürfte es – selbst für antike Mythen – unmöglich sein, an den Punkt zurückzugelangen, an dem sie uns nur als traditionelle Erzählungen von einer wie auch immer gearteten gesellschaftlichen Relevanz entgegentreten. Vielmehr sind auch antike Mythen, soweit wir zurückblicken können – und dies ist nun einmal nicht weiter, als Bild- und Schriftzeugnisse reichen –, nicht nur ein Instrument der Weltdeutung gewesen, sondern auch Gegenstand künstlerischer und deutender Auseinandersetzung.

Daher ist der mythenproduzierende und -rezipierende Mensch kein Narzisst. Was die Begegnung des Menschen mit dem Mythos von der des Narziss mit seinem Spiegelbild unterscheidet, ist eben dieser Prozess, die Ästhetisierung des Mythos. Im Prozess dieser Ästhetisierung hantieren wir mit einem doppelten Spiegel: Wir denken und erzählen nicht nur mythisch, sondern wir setzen uns auch *in Künsten und Wissenschaften* mit unserem mythischen Denken und Erzählen auseinander. Die anthropologische Selbstbezüglichkeit des Mythos steht dabei immer wieder im Zentrum seiner Betrachtung, auch dann, wenn es vor allem um seine qualitative Form geht: darum, den Mythos als Gestalt und Gestaltungsprinzip unserer Selbst- und Weltwahrnehmung zu reflektieren. Sowohl mythisches Sprechen als auch Sprechen über Mythos können gleichermaßen in wissenschaftlichen wie künstlerischen Diskursen Platz finden.

Auch in Narziss wird irgendwann ein Reflexionsprozess über den Vorgang der Spiegelung ausgelöst. Doch kann er sich gleichwohl nicht von der Faszination seines Bildes losreißen: Selbst als Narziss erkannt hat, dass es sich um sein Spiegelbild handelt, misslingt es ihm, sich davon zu distanzieren und in Anerkennung beider Perspektiven weiterzumachen. Auf die gleiche Weise fordert es der Umgang mit dem Mythos, zwischen seinem gestalterischen und seinem gestaltbaren Potenzial hin und her zu wechseln. Das Verharren über dem Spiegelbild, eine unreflektierte identifikatorische Sinnstiftung, das Festhalten an nur einer Perspektive birgt die Gefahr, die Welt jenseits des Spiegels

(vor)historischen Ursprung, sehr wohl aber auf ihre Unhinterfragbarkeit und Gültigkeit verstehen.

darüber zu vergessen.²⁰ Vor dem Schicksal des Narziss bewahrt uns nach HANS BLUMENBERG nur die „Arbeit am Mythos“²¹, die nicht weniger als jedes Begehren nach Befriedigung strebt und gleichwohl unendlich ist: Sie hindert uns daran, wie Narziss über unserem externalisierten Spiegelbild zu zerfließen.

Es ist diese doppelte Spiegelfunktion des Mythos, sein Potenzial als gleichermaßen Produkt und Projektionsfläche menschlicher Welt- und Selbstdeutung, die besonders in der Fülle der Mythos-Theorien des 20. Jahrhunderts greifbar wird. Sie durchziehen in unterschiedlichster, gleichwohl nicht systematischer Form die Beiträge dieses Bandes. So zeigt sie sich beispielsweise in der strukturalistischen Mythos-Theorie, wie sie besonders von CLAUDE LÉVI-STRAUSS begründet wird, der sich mit den strukturellen Ordnungsprinzipien sowie dem Symbol- und Zeichencharakter des Mythos befasst.²² Obwohl der Strukturalismus

²⁰ Einer solchen Festlegung des Mythos auf eine definitorische Substanz wohnt überdies eine ideologische Gefahr inne: Es gibt der politisch-manipulativen Kraft des Mythos Raum, die Existenz einer produktiven wie exzentrischen Beziehung zu ihm zu verkennen. Die Problematik einer solchen Sinnfeststellung, die die Historizität und ständige Aktualisierung des Mythos ignoriert, wird nicht zuletzt in Ernst Cassirers Reflexionen auf den politischen Mythos in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg deutlich. Mythos wird dann zu einem Instrument der Kriegsführung mit realpolitischen Auswirkungen und gerät in Verdacht, vgl. CASSIRER 1987, 368: „Es war 1933, daß die politische Welt sich etwas über Deutschlands Wiederaufrüstung und ihre möglichen internationalen Folgen zu sorgen begann. Tatsächlich hatte diese Wiederaufrüstung viele Jahre vorher begonnen, aber hatte sich fast unvermerkt vollzogen. Die wirkliche Wiederaufrüstung begann mit der Entstehung der politischen Mythen.“ Vgl. dazu auch unten Walter Benjamins Mythos-Begriff.

²¹ BLUMENBERG 1979, 684–685: „Daß etwas zu Ende gegangen sei, hat seine drohende oder tröstende Bedeutung ausschließlich von dem her, was diesem Vollzug erlag. [...] Die Arbeit am Mythos enthält den Verdacht, daß ihr Erfolg zugleich den Verlust einer Gewißheit impliziert. Es gibt keine andere Modalität der Erinnerung an den Mythos als die Arbeit an ihm; aber auch keinen anderen Erfolg dieser Arbeit als die Vorweisung der letzten Möglichkeit, mit ihm umzugehen – auf die unausschließbare Gefahr hin, durch die erneut letzte Möglichkeit widerlegt, der Konsequenz des noch nicht eingelösten Anspruchs überführt zu werden.“

²² Grundlegend und prägend für die strukturalistische Mythos-Forschung waren überdies die Arbeiten Vladimir Propps, mit denen sich

gemeinhin als ahistorisch gilt, wird er dennoch bereits in seiner ethnologischen Einfassung bei Lévi-Strauss auf ein historisches *Dahinter* transparent.²³ Er beginnt zudem die eurozentrische Auffassung des Mythischen und einen eurozentrischen Mythos-Begriff aufzulösen. Mythos ist damit von der konkreten *Erzählung* zum formalen Bedeutungssystem geworden, zur *Sprache*, und insofern unhistorisch, als er als allgegenwärtig und keiner Urszene verbunden betrachtet wird.²⁴ Dieses Mythos-Verständnis greifen spätere Forscher wie ROLAND BARTHES und CLIFFORD GEERTZ auf: Während Barthes' eine Zuspitzung von Lévi-Strauss' Ansatz und damit zugleich eine Ausweitung des Mythos-Begriffs vornimmt, indem er ihn als semiotische Ausdrucksform definiert,²⁵ versteht Geertz Mythen als eine Form kultureller Äußerung, die den Text einer Kultur ergeben und als solcher vom Ethnologen in einer sog. *Dichten Beschreibung* lesbar gemacht werden sollen – womit er auch den Blick von strukturalistischen Systemen hin zu spezifischen sozialen Situationen

auch Lévi-Strauss intensiv auseinandersetzt, siehe dazu GRAZZINI 1999, 28–48.

²³ LÉVI-STRAUSS 1978, 230 selbst spricht dem Mythos eine „doppelte, zugleich historische und ahistorische Struktur“ zu; vgl. auch seine Schlussfolgerungen zum Mythos (LÉVI-STRAUSS 1978, 231): „Erstens, der Mythos besteht wie jedes Sprachgebilde aus konstitutiven Einheiten; zweitens diese Teileinheiten setzen das Vorhandensein solcher Einheiten voraus, die normalerweise in der Struktur der Sprache vorhanden sind, wie Phoneme, Morpheme und Semanteme. Aber sie verhalten sich zu diesen wie die letzteren zu den Morphemen und diese zu den Phonemen. Jede Form unterscheidet sich von der vorhergehenden durch einen größeren Schwierigkeitsgrad.“

²⁴ MENNINGHAUS 1986, 11–13.

²⁵ BARTHES 2010, 251: „Der Mythos ist ein System der Kommunikation, eine Botschaft. Man ersieht daraus, daß der Mythos kein Objekt, kein Begriff und keine Idee sein kann; er ist eine Weise des Bedeuten, eine Form. Später wird es erforderlich sein, für diese Form historische Grenzen, Bedingungen ihrer Verwendung anzugeben, und später wird auch die Gesellschaft wieder in sie eingeführt werden müssen; trotzdem ist sie zunächst als Form zu beschreiben.“ Zum Mythos als semiologischem System siehe zudem BARTHES 2010, 258: „Im Mythos findet sich dieses dreidimensionale Schema, von dem ich eben sprach, wieder: Signifikant, Signifikat und Zeichen. Doch der Mythos ist insofern ein besonderes System, als er auf einer semiologischen Kette aufbaut, die schon vor ihm existiert: Er ist ein sekundäres semiologisches System.“

lenkt.²⁶ Die Beschäftigung mit dem Mythos in der Ethnologie und Anthropologie zeigt also rasch, wie die Fragen nach Selbst- und Objektbezug in Schwingung geraten und einander überkreuzen, geht es doch in Geertz' *Dichter Beschreibung* nicht nur in einem paradigmatischen Sinne darum, *wie* Mythen strukturell funktionieren, sondern auch um ihr jeweils kulturspezifisches Syntagma, darum, *was* sie *für wen* sagen.

Entschieden auf die anthropologische Selbstbezüglichkeit des Mythos gerichtet ist der Blick der psychoanalytischen Mytheninterpretation SIGMUND FREUDS, die in ihnen eine Verarbeitung und Abbildung psychischer Vorgänge erkennt. Obgleich in zugespitzter Form, ist auch hier Mythos ganz dezidiert zugleich Ausdruck im Sinne einer von der – kollektiven²⁷ – menschlichen Psyche hervorgebrachten Erzählung wie auch als solche ein Objekt, das wissenschaftlich gelesen und reflektiert, im Sinne der Psychoanalyse auf die darin realisierte Wunsch Erfüllung hin decodiert werden soll.²⁸ Entwickelt hat Freud dieses Modell vor

²⁶ Dazu GEERTZ 1983, 259 bei der Untersuchung des balinesischen Hahnenkampfes: „Die Kultur eines Volkes besteht aus einem Ensemble von Texten, die ihrerseits wieder Ensembles sind, und der Ethnologe bemüht sich, sie über die Schultern derjenigen, für die sie eigentlich gedacht sind, zu lesen. [...] Man kann, wie ich es hier tat, innerhalb einer mehr oder weniger abgegrenzten Form bleiben und nur diese ausloten. Man kann sich auf die Suche nach umfassenderen Einheiten oder verdeutlichenden Kontrasten zwischen verschiedene Formen begeben. Man kann sogar Formen aus verschiedenen Kulturen betrachten, um den Charakter der einen Abgrenzung zur anderen zu bestimmen.“

²⁷ FREUD 1972, 222: „[...] es ist z.B. von den Mythen durchaus wahrscheinlich, daß sie den entstellten Überresten von Wunschphantasien ganzer Nationen, den *Säkulärträumen* der jungen Menschheit, entsprechen.“ Mythos steht insofern in Parallele zum Traum als individualpsychologischem Phänomen, siehe dazu und zum Verhältnis von Phylo- und Ontogenese VOGT 2014, 593–594.

²⁸ FREUD 1973, 287–288: „Ich glaube in der Tat, daß ein großes Stück der mythologischen Weltauffassung, die weit bis in die modernsten Religionen hinein reicht, nichts anderes ist als in die Außenwelt projizierte Psychologie. Die dunkle Erkenntnis (sozusagen endopsychische Wahrnehmung) psychischer Faktoren und Verhältnisse des Unbewußten spiegelt sich – es ist schwer, es anders zu sagen, die Analogie mit der Paranoia muß hier zu Hilfe genommen werden – in der Konstruktion einer übersinnlichen Realität, welche von der Wissenschaft in Psychologie des Unbewußten zurückverwandelt werden soll. Man könnte sich getrauen, die Mythen vom Paradies und Sündenfall, von Gott, vom

allem anhand seiner Interpretation des Ödipus-Mythos, dem Freud eine „durchgreifende und allgemeingültige Wirksamkeit“²⁹ attestiert und aus dem er den sog. Ödipus-Komplex ableitet: das psychoanalytische Modell, das „die Gesamtheit der kindlichen Liebes-, Hass- und Schuldgefühle gegenüber den Eltern“ sowie dessen Entstehung als „Resultat interpersoneller, intersubjektiver und familiendynamischer Vorgänge“³⁰ beschreibt. Eine solche Form der Mythenanalyse findet ihre Stärke im Aufdecken motivischer Zusammenhänge und deren anthropologischer Bedeutung, abstrahiert gleichwohl beinahe vollständig von allen formalen und historischen Spezifika.³¹

Eine andere Perspektive eröffnet WALTER BENJAMINS kritische, geschichtsphilosophische Auffassung des Mythos, die nach WINFRIED MENNINGHAUS vor allem durch ihre Kontrastrelationen zu zeitgenössischen wie früheren Mythos-Konzepten beleuchtet werden kann³² und damit ein gutes Beispiel dafür ist, wie die Auseinandersetzung mit dem Mythos zugleich zu einem Ab- und Auftragen historischen Substrats wird. Für die hier entwickelte Gegenüberstellung von exzentrischer und produktiver Doppelperspektive ist vor allem interessant, dass Benjamin eine formale Bestimmung des Mythos ohne geschichtsphilosophische Einbettung, wie sie der Strukturalismus vertritt, abgelehnt hätte. Gleichmaßen ablehnend begegnet er jedoch der sinnstiftenden Dimension des Mythos und steht damit stellvertretend für die Mythen-Skepsis, die das 20. Jahrhundert mit seinen spezifischen historischen Entwicklungen erlebt.³³ Daher ist auch eine implizite Ablehnung des romantischen Mythos-Begriffes, die eine solche geschichtsphilosophische Einbettung gerade vornimmt, bei Benjamin erkennbar: In Weiterentwicklung und Abgrenzung zum Mythos-Begriff der Aufklärung, die Mythos als vorbegrifflich-frühzeitliche und damit überholte wie unzureichende

Guten und Bösen, von der Unsterblichkeit u. dgl. in solcher Weise aufzulösen, die Metaphysik in Metapsychologie umzusetzen.“

²⁹ FREUD 1948, 267.

³⁰ Zum Ödipus-Komplex siehe MERTENS 2014.

³¹ VOGT 2014, 596.

³² MENNINGHAUS 1986, 10–25.

³³ Vgl. dazu auch oben Anm. 20 zu Ernst Cassirer, in dessen Werken ebenfalls der Einfluss der zeitgenössischen, politischen Instrumentalisierung von Mythos und Mythologie zu spüren ist.

Denkform betrachtet hat,³⁴ wollte die Romantik in ihm eine sinnstiftende, göttlich-offenbarende Bedeutungsform erkennen. Beide Positionen lehnt Benjamin ab: Er versteht Mythos zwar – wie die Aufklärung und die Romantik – als eine Denkform, aber als eine durchweg bedrohliche, die für ihn sogar die von beiden vorausgesetzte Opposition von Wahrheit und Mythos sprengt: „Es gibt keine Wahrheit, denn es gibt keine Eindeutigkeit und also nicht einmal Irrtum im Mythos.“³⁵

Nicht zuletzt auch in der Ethnologie³⁶ und Religionswissenschaft zeigt sich im 20. Jahrhundert der Versuch, zum Ursprung des Mythos vorzudringen und seine Genese zu ergründen. Dabei wurde immer wieder vor allem das Verhältnis und die Abhängigkeit von Mythos und Ritual in den Blick genommen³⁷ –

³⁴ HORSTMANN 1984, 286–287. Auch die aufklärerische Desavouierung des Mythos steht aber seiner Tradierung in „allegorisch-symbolischer Deutung“ und als „für Künstler, Gelehrte und alle Gebildeten nützliches inventarisierbares Wissen“ in Form von Mythologien nicht entgegen (EBD.).

³⁵ BENJAMIN 1974, 162. Zu diesem Mythos-Verständnis, das das „aufklärerische Mythos-Denken an seinen eigenen Begriffen transzendiert“ und seiner „Erkenntnis von der »Indifferenz« des Mythos gegen die Wahrheit“, siehe MENNINGHAUS 1986, 17–19. Bedrohlich ist diese Uneindeutigkeit, weil sie für Benjamin die „›schlechte‹ Zweideutigkeit des Mythos bzw. der im Mythos verhafteten gesellschaftlichen Verhältnisse“ (EBD. 19) ist, die von ihm verstanden wird „als Zwangszusammenhang, als ›falsche‹ Verbindlichkeit. [...] Gewalt und Verblendung bleiben vom Früh- bis ins Spätwerk integrale Momente seines Mythos-Begriffs.“ (EBD. 15).

³⁶ Darunter JAMES FRAZERS berühmtes, die vergleichende Methode mitbegründendes Werk *The Golden Bough*, in dem er eine weltgeschichtliche Entwicklung des menschlichen Denkens vom magischen über religiöses hin zu rationalem Denken konstatiert. Mythos ist für Frazer Zeugnis von „transparent attempts at rationalising old beliefs“ (FRAZER 1929, 352), eine nachträgliche Erklärung für Rituale, die aus der Zeit eines magischen Weltverständnisses tradiert sind und im religiösen Denken erklärungsbedürftig werden, wobei diese Fremdheit von Ritus und Mythos aus Frazers – klar eurozentrischer Perspektive – nicht nur durch zeitliche, sondern auch durch kulturelle Distanz entstehen kann, vgl. FRAZER 1929, 294.

³⁷ So besonders im Umfeld der Cambridge Ritualists, vgl. die Extremposition bei JANE HARRISON, derzufolge jeder Mythos ursprünglich zu einem Ritual gehört (HARRISON 1912, 16): „Ritual is the utterance of an emotion, a thing felt, in action, myth in words or thoughts. They arise pari passu. The myth is not at first aetiological, it does not arise to give reason; it is representative, another form of utterance, of expression.“

ein Problem, das in der neueren Forschung mit Skepsis wahrgenommen wird, da keiner der beiden Komplexe Mythos und Ritual grundsätzlich auf den anderen reduzierbar scheint, noch eine solche Herangehensweise dem narrativen Überschuss der erzählten Mythen gerecht wird. Gleichwohl gab diese Linie der Mythentheorie immer wieder neue Impulse, so im soziobiologischen Ansatz WALTER BURKERTS³⁸, der selbst die Situation am Ende des 20. Jahrhunderts folgendermaßen zusammenfasst:

Geblichen sind drei praktikable, auch immer wieder praktizierte Zugänge zum Mythos, der ritualistische, der psychoanalytische und der struktural-semiotische. Sie schließen sich m.E. nicht aus, entsprechen vielmehr den Möglichkeiten einer eher soziologisch-funktionalen, einer verstehend-phänomenologischen und einer logisch analysierenden Anthropologie.³⁹

Der Sprung in die Gegenwart des 21. Jahrhundert⁴⁰ zeigt, dass wir uns in der Tat mit diesen und neuen Positionen⁴¹ konfrontiert

Mythos wird nach diesem Verständnis erst sekundär – nach seiner kulturellen Genese – zum ästhetischen Objekt: “The plots of Attic drama are things cut off (τεμαχῇ). They are mythoi that have worked themselves loose from the cults of which they were once the spoken utterance, and are thereby material to be freely moulded at the artist’s will.” (HARRISON 1912, 334)

³⁸ BURKERT 1972, 39–45.

³⁹ BURKERT 1993, 11.

⁴⁰ Speziell zum Mythosbegriff und zu Mythen in Sprache und Kultur unserer Gegenwart vgl. den Beitrag von ROBAK in diesem Band.

⁴¹ Die Skepsis gegenüber der postmodernen Mythentheorien, die Burkert ebenfalls äußert, kann hier nicht geteilt werden. Vgl. BURKERT 1993, 12–13: „Das letzte Jahrzehnt hat mit der sogenannten Postmoderne auch einen Post-Strukturalismus gebracht und anderes Nach-Zeitliche; in der Literaturwissenschaft macht der Dekonstruktivismus von sich reden. Allgemein scheint in den Geisteswissenschaften eine gewisse Verunsicherung oder Entleerung in immer raffinierterer Selbstbezogenheit und Selbstkritik ihren Ausdruck zu finden. [...] So hat man auch das Phänomen des Mythos weiter problematisiert: Man kann die Existenz des sogenannten Mythos überhaupt in Frage stellen, man kann die Verallgemeinerung des Begriffs übers Griechische hinaus anfechten, man kann die Begriffsbildung im Griechischen kritisch auflösen.“ Nicht nur im Lichte der andauernden *cultural turns* kann Burkerts Einschätzung, diese durchaus heilsame, selbstkritische Reflexion, sei „kein hinreichendes Modell für die Wirklichkeiten von Leben und Kultur [...], Wirklichkeiten, die uns noch durchaus im Nacken sitzen“ (BURKERT 1993, 13) nicht zugestimmt werden. Es ist zudem beispielsweise der

sehen. Mythos ist Erzählung, ästhetisches Produkt und Objekt, Forschungsgegenstand, aber auch, wie dieser zeitlich wie inhaltlich begrenzte Überblick bereits gezeigt hat, seit über hundert Jahren ein grundlegendes Paradigma der Geisteswissenschaften: Einem Begriff, der in all diesen Farben schillert, kann man sich nur in seiner Vielfalt nähern, wie es die Beiträge dieses Bandes im Folgenden versuchen.

2 Beiträge in diesem Band

Die hier versammelten Beiträge behandeln Mythen und Mythos-Konzeptionen aus den unterschiedlichsten Epochen von der Antike bis in die Gegenwart, wobei sie den Begriff des Mythos bisweilen als traditionelle Erzählung, manchmal als kultur- und literaturtheoretisches Modell, schließlich aber auch in seiner alltagssprachlichen Bedeutungsdimension benutzen. Die oben skizzierten Strömungen des 20. Jahrhunderts bilden dabei häufig den theoretischen Rahmen. Alle Beiträge vereint das Ziel, die Vieldeutigkeit des Mythos zu würdigen und mit einem integrativen Mythos-Begriff zu arbeiten, der für alle Fragen, Texte und Projekte auf sein jeweiliges Potenzial und seine Grenzen untersucht werden muss. Die Veranstalter*innen der Tagung danken an dieser Stelle für ihre Vorträge im April 2015 JULIEN BOBINEAU („Auf Lumumbas Spuren. Ein afrikanischer Mythos und seine Geschichte“), SUSANNE WENGER („Kategorische Paradigmen des „Mythischen“ im Nibelungenlied“), ISABELLA HEIL („*latiar* und *visceratio* – die Neuinszenierung des Mythos im Ritual“) und JULIA WIRTH („Roland Barthes' Mythenkonzept und die Unsterblichkeit Karls des Großen“), ebenso wie NAZIM DIEHL und QUINTUS IMMISCH, die bereit waren, den vorliegenden Band nach der Tagung mit ihren Beiträgen zu bereichern.

Die ersten Beiträge dieses Bandes beleuchten den Mythos als philosophisch-anthropologisches Konzept, das zeitlich und räumlich übergreifend ein Potenzial zur Weltdeutung und -aneignung entfaltet.

CARSTEN SCHMIEDER wirft mit seinem Beitrag die Frage auf, „was Mythos sei“, deren Beantwortung von den Schnittstellen

Mythen-Begriff Roland Barthes', der mehrmals in diesem Band zur Sprache kommt und der gerade auf der produktiven Schwelle vom semiotischen zum poststrukturalistischen Denken steht.

zwischen Medien-, Kultur-, Sprach- und Literaturwissenschaft her erfolgt. Der Versuch einer solchen Antwort erweist sich somit als rhizomatisch und spannt Mythos zwischen den Begriffen Erzählung, Ursprung, Zeit, Gedächtnis, Erinnerung, Erfahrung, Vergessen, Speicher, Schrecken und Furcht, Sprache und Versprachlichung, Illokution, Gesang, Kult, Ästhetik etc. auf, um letztlich als Befund sich einzugestehen, dass definitorisches Bemühen positivistischer Wissenschaft in Bezug auf Mythos und seine Unabschließbarkeit vergeblich ist und scheitern muss: Mythos ist ein wucherndes Mehr, das eine Definition nicht zu umfassen vermag und auch künftig dem Denken sein Pensum aufgeben wird.

Der Beitrag von MARLENE DEIBL beschäftigt sich mit dem Widerspruch, der den Repräsentationscharakter von Texten ausmacht, die philosophische und anthropologische Fragestellungen thematisieren: Wie können Texte, wenn sie individuelle Erfahrungen zum Ausdruck bringen, diese zugleich intersubjektiv verständlich machen und damit als allgemein repräsentativ verstanden werden? Eine Antwort darauf entwickelt der Beitrag am Konzept der Offenheit und der Fähigkeit philosophischer Mythen, über sich hinaus zu verweisen.

CHOONG-SU HAN stellt in seinem Beitrag die Frage, warum sowohl eine traditionelle Erzählung von Vergangenen als auch Dinge, deren Grundsätze als unbegreiflich und unangreifbar wahrgenommen werden, also auch beispielsweise Bereiche der Wissenschaft als Mythos bezeichnet werden. Den Zusammenhang dieser Begriffsverwendungen findet der Beitrag in der massenpsychologischen Wirksamkeit der Phänomene und ihrer daraus resultierenden grundlegenden Bedeutung für das menschliche Leben, die in den Philosophien Platons, Nietzsches und Heideggers beleuchtet wird.

Um den Mythos-Begriff auf seine potenzielle Offenheit hin zu testen, kann man jedoch auch erst einmal von seinem klassischen Verständnis, von antiken Mythen oder antiken Texten, ausgehen. Die folgenden Beiträge fragen daher einerseits, welche antiken Texte über ein kanonisches Verständnis hinaus als Mythen bezeichnet werden können, und andererseits, wie der antike Mythos in späteren Lektüren produktiv gemacht wird.

So zeigt MIHAIL-GEORGE HÂNCU auf, dass auch die vorsokratischen Schöpfungsmythen bereits eine Form von Terminologie besitzen, die im Glauben an ein chronologisches Nacheinander

von *mythos* und *logos* sonst erst der Wissenschaft zugeschrieben wird. Ein solcher Blick auf frühe Kosmogonien kann überdies dazu beitragen, Überlieferungs- und Übersetzungsprobleme auszuräumen.

QUINTUS IMMISCH zeigt, wie bei Roland Barthes im Moment der Fiktionalisierung der Psychoanalyse anhand der Ovidischen Erzählung von Echo und Narziss eine mythologische Umbesetzung vorgenommen wird: Indem in seiner Textualitätsauffassung der Ödipus-Mythos durch den Echo-Mythos ersetzt wird, entwirft Barthes eine neue Theorie sprachlich-intertextueller Restriktion. Diese setzt der Angst, alles sei schon gesagt worden, ein Intertextualitätskonzept entgegen, das die Spannung, nicht neu sein zu dürfen und es doch zu müssen, auflöst.

JENNIFER HARTMANN vertritt die These, dass auch spätantike christliche Märtyrerberichte als Mythen bezeichnet werden können. Zu diesem Zweck arbeitet der Beitrag anhand des Mythos-Begriffs von Gerhard Sellin in einem ersten Schritt die semantischen und pragmatischen Aspekte der Kategorie Mythos im *Martyrium Polycarpi* exemplarisch heraus. In einem zweiten Schritt wird die Leistungsfähigkeit der Kategorie Mythos für christliche Texte erwiesen: Was leistet die Aufnahme semantischer und pragmatischer Aspekte des Mythos in der Dialektik von historischem Ereignis und textlicher Konkretion, was sagt das also letztendlich über die darin enthaltene christliche Wirklichkeitswahrnehmung aus?

Die Beiträge, die den Abschluss dieses Bandes bilden, beschäftigt demgegenüber die Frage, was den Mythos in Moderne und Postmoderne auszeichnet: Was sind moderne Mythen? Was bezeichnen wir in Politik, Kunst und Alltag als Mythen?

Aus geschichtswissenschaftlicher Perspektive beleuchtet NAZIM DIEHL in seinem Beitrag die Bildung politischer Mythen im frühen 20. Jahrhundert. Er analysiert dafür beispielhaft die Wahlplakatwerbung verschiedener Parteien in den 1930er Jahren und zeigt, wie diese mit der Etablierung des politischen Mythos' von der vermeintlich überlegenen Wahlwerbung der NSDAP in Verbindung steht.

ROBIN AUER und MARIA KRÜPELMANN vertreten in ihrem Beitrag die Auffassung, dass nicht nur Mythos Sprache ist, sondern auch Sprache mythisch ist. Sie fokussieren mithilfe eines linguistischen Ansatzes die Frage, wie Mythen bei J. R. R. Tolkien gemacht werden. Dabei zeigt der Beitrag, wie Tolkien als

Philologe und Autor wissenschaftlichen und kreativen Zugang vereinend neue Mythologien schaffen konnte, indem er, von der Semantik und Etymologie bestimmter Wörter ausgehend, das narrative Potenzial der Sprache auserzählte.

Die Perspektive auf das 21. Jahrhundert eröffnet THOMAS ROBAK, der in seinem Beitrag religiöse und mythologische Lexik in der Alltagssprache untersucht. Ihr Einsatz in der profanen Mediensprache wird mithilfe der kognitiven Metapherntheorie anhand von Medientexten aus dem Finanz- sowie Sportsektor analysiert, um abschließend die Rolle moderner Medien bei der Mythenbildung in der Gegenwart zu resümieren.

Bibliographie

- BARTHES, ROLAND ¹⁵1993, *Mythen des Alltags*, Frankfurt am Main.
- BENJAMIN, WALTER 1974, „Goethes Wahlverwandtschaften“, in: ders., *Gesammelte Schriften* 1. *Abhandlungen* 1, 7 Bde., Frankfurt am Main, 123–201.
- BLUMENBERG, HANS 1979, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt am Main.
- BURKERT, WALTER 1972, *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin/New York.
- BURKERT, WALTER 1979, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley.
- BURKERT, WALTER 1993, „Mythos – Begriff, Struktur, Funktionen“, in: Fritz Graf (Hrsg.), *Mythos in mythenloser Gesellschaft. Das Paradigma Roms*, Stuttgart/Leipzig, 9–24.
- CASSIRER, ERNST 1978, *Der Mythos des Staates*, Zürich/München.
- FRAZER, JAMES 1929, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, London.
- FREUD, SIGMUND 1948, „Die Traumdeutung“, in: ders., *Gesammelte Werke* 2/3. *Die Traumdeutung. Über den Traum*, hg. v. Anna Freud et al., Ndr. London, 1–642.
- FREUD, SIGMUND ⁵1972, „Der Dichter und das Phantasieren“, in: ders., *Gesammelte Werke* 7. *Werke aus den Jahren 1906–1909*, hg. v. Anna Freud et al., Frankfurt am Main, 211–223.
- FREUD, SIGMUND ⁶1973, *Gesammelte Werke* 4. *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*, hg. v. Anna Freud et al., Frankfurt am Main.

- FUHRMANN, MANFRED (Hrsg.) 1990, *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, Poetik und Hermeneutik 4, München.
- GEERTZ, CLIFFORD 1983, „» Deep play «. Bemerkungen zum balinesischen Hahnenkampf“, in: ders., *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt am Main, 202–260.
- GRAZZINI, SERENA, *Der strukturalistische Zirkel. Theorien über Mythos und Märchen bei Propp, Lévi-Strauss und Meletinskij*, Wiesbaden 1999.
- HARRISON, JANE 1912, *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion*, Cambridge.
- HORSTMANN, AXEL 1984, „Mythos, Mythologie [II–VI]“, in: Joachim Ritter (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt, 283–318.
- KIENING, CHRISTIAN 2009, „Narcissus und Echo. Medialität von Liebe und Tod“, *Antike und Abendland* 55, 80–98.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE 1978, „Die Struktur der Mythen“, in: ders., *Strukturelle Anthropologie* 1, Frankfurt am Main, 226–254.
- MERTENS, WOLFGANG 2014, „Ödipuskomplex“, in: ders. (Hrsg.), *Handbuch psychoanalytischer Grundbegriffe*, Stuttgart, 657–670.
- OVIDIUS NASO, PUBLIUS 2008, *Metamorphoses*, hg. v. William S. Anderson, Berlin.
- PLESSNER, HELMUTH 1982, „Zur Anthropologie der Nachahmung“, in: ders., *Gesammelte Schriften* 7. *Ausdruck und menschliche Natur*, Frankfurt am Main, 389–398.
- RILKE, RAINER MARIA 1996, *Gedichte 1910 bis 1926*, Werke 2, hg. und komm. v. Manfred Engel und Ulrich Fülleborn, 4 Bde., Frankfurt am Main.
- VOGT, ROLF 2014, „Mythos, Mythologie“, in: Wolfgang Mertens (Hrsg.), *Handbuch psychoanalytischer Grundbegriffe*, Stuttgart, 593–596.
- ZGOLL, ANETTE/KRATZ, REINHARD G. 2013, „Von Blumenbergs »Arbeit am Mythos« zu Leistung und Grenze des Mythos in Antike und Gegenwart“, in: Annette Zgoll/Reinhard G. Kratz, *Arbeit am Mythos. Leistung und Grenze des Mythos in Antike und Gegenwart*, Tübingen, 1–12.

Mythos

CARSTEN SCHMIEDER (Berlin)

Die Frage nach dem, was Mythos¹ 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“². Deren Schönheit und Schrecken ausgesetzt, *erfuhr* er die Angst, der – als „Intentionalität des Bewußtseins ohne Gegenstand“³ – 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.“⁴ „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.“⁵ 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 Entmythologisierung aus. Darin manifestiert sich die Tendenz der Aufklärung, „die das Lebendige mit dem Unlebendigen ineinsetzt wie der Mythos das Unlebendige mit dem Lebendigen. Aufklärung ist die radikal gewordene, mythische Angst.“⁶

¹ Zur Übersicht über den Forschungsstand s. BURKERT 1993, 9–21.

² BLUMENBERG 1996, 9 u. ff. *passim*.

³ EBD. 10.

⁴ EBD. 11.

⁵ HORKHEIMER/ADORNO 1998, 21.

⁶ HORKHEIMER/ADORNO 1998, 22.

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, versteinert, wird zum lapidaren 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 läßt⁷, läßt er beide zugleich durch Aufklärung zugrunde gehen, die er *λόγος* nennt. Dabei war die Bindung der griechischen Mythologie an die Religion mehr als locker.⁸) Der Religion wie dem Mythos ist als Ausgangspunkt jener den Schauer auslösende Affekt gemein. Dabei erweist sich dieser als „Zustandsform einer Aufmerksamkeit“⁹, wie sie bereits etymologisch in *religere* als Gegensätzliches von *negligere* / *neglegere* erscheint.¹⁰ 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“.¹¹ 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 ‚Beschrieb-

⁷ NESTLE 1975, bes. 76 und 157; Wilamowitz jedoch formulierte bereits "den Protest(e) gegen die Gleichsetzung der griechischen Religion mit Mythologie" (WILAMOWITZ 1931, 41).

⁸ Vgl. VEYNE 1987, 28.

⁹ BLUMENBERG 1996, 27.

¹⁰ Vgl. HEILER 1991, 17; zur Verwendung und Etymologie sehr ausführlich und genau: OTTO 1909, 533–554.

¹¹ NIETZSCHE 1999a, 248.

enen', 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“¹²) konzipiert ist. Jene einen Zeitabschnitt anfüllenden Ereignisse, im Gedächtnis aufbewahrt, 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“.¹³ Mythos in seiner erzählten ebenso wie erzählenden Darbringung („within the narrative“) ist, trotz seinem ‚Ordnen der Zeit‘, „fundamentally timeless“¹⁴. 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‘ anheimgestellt. 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 ein Überleben der Erinnerung. Ihr Fortdauern, ihr Weiterbestehen in der Zeit, verdankt sie ausschließlich dem Akt des Erzählens in seiner Komplexität, welcher das zu Erinnernde wiederbelebt und 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

¹² FINLEY 1965, 293.

¹³ BLUMENBERG 1996, 344 und 346.

¹⁴ FINLEY 1965, 285.

mythe est une parole.“¹⁵ Diese Form des Erzählens bzw. Mitteilens wie jene Zeit, dadurch, d.h. durch „Oralität“ gekennzeichnet, sind unwiederfindbar verloren. Einzig daraus rekonstruierbar, was Wissenschaft unter dem Namen „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 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”.¹⁶ 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 läßt sich finden 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 Geäußertes¹⁷ 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

¹⁵ BARTHES 1957, 193.

¹⁶ FINLEY 1965, 295.

¹⁷ Vgl. KITTLER 1979, 196 und der dortige Verweis auf Lacan.

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.“¹⁸ Und das läßt Mythos in seiner Eigenschaft einer Erzählung als Funktionales, als Interaktion verständlich werden. Benjamin umriß ihr Wesen, in dem 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.“¹⁹ In anderen Worten, „myth ... is nonfactual story-telling“, und allgemeiner, „an elaborate nonfactual communication system.“²⁰ 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 er fragt, „What is it, then, that we do remember?“²¹ 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.²² 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 die 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 vorbestimmtes, außerhalb seiner selbst und der Sprache.

¹⁸ BARTHES 1957, 194.

¹⁹ BENJAMIN 1977, 189.

²⁰ BURKERT 1979, 3 und XI.

²¹ EBD. 3.

²² Vgl. u. a. SNELL 1955, 308ff.

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“²³, auf den „Absolutismus der Wirklichkeit“ (s. Anm. 2). Dieses der Wirklichkeit Abgerungene, diese „Abstrakta als Eigennamen zu fassen“²⁴, 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: *oída*) 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.²⁵ 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“²⁶ 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 *ἀκουή*²⁷ ist Überlieferung und wird in seiner Wiederholung mündliche Tradition und somit Erinnerung, *μῦθος* und *ἀκουή*, unlöslich aneinandergebunden, 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 „Unmöglich-

²³ SNELL 1955, 421.

²⁴ SNELL 1955, 303.

²⁵ Vgl. SNELL 1955, 9.

²⁶ BLUMENBERG 1996, 27.

²⁷ Vgl. VEYNE 1987, 15 mit Anm. 13.

keit einer strengen Theorie des Sinnlichen“²⁸ 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.“²⁹ 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.“³⁰ 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 Umgang 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 stiftet

²⁸ EBD. 81.

²⁹ EBD. 31.

³⁰ BLUMENBERG 1996, 40.

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.“³¹ 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.

Es kann nur dieses Moment 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 weitererzählen 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 Wahrnehmungen zurück. Beides, Wahrnehmung und Gedächtnis, ist nie voneinander getrennt, tritt nie in seiner jeweiligen reinen Form auf.³² Die *mémoire pure* als „souvenirs dans leur totalité“, der *perception pure* „l'autre de ces deux extrémités“³³ konfrontiert, gibt den Schluß vor, daß auf das in jener Aufbehaltene alleinig vermöge der entsprechenden Wahrnehmung zugegriffen werden kann vermittels einer „ressemblance suffisamment lointaine“ nebst einer „activité du vouloir“³⁴. Dies veranlaßte W. BENJAMIN zu folgendem Bedenken: „Es läßt sich aber bei Bergson so an, als ob die Hinwendung auf die schauende Vergewärtigung des Lebensstromes eine Sache der freien Entschließung sei.“³⁵ Daher stellt er gegen Bergsons Terminologie die Prousts: *mémoire involontaire* und *mémoire volontaire*. Diese befindet sich in der „Botsmäßigkeit 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

³¹ VEYNE 1987, 31.

³² Vgl. BERGSON 1997, 180ff.

³³ EBD. 180.

³⁴ EBD. 182f.

³⁵ Vgl. BERGSON 1997, 187ff.

einer Erinnerungsspur“³⁶ 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* werde der Erregungsvorgang bewußt, hinterlasse aber keine Dauerspur; alle die Spuren desselben, auf welche die Erinnerung sich stützt, kämen bei der Fortpflanzung der Erregung auf die nächsten inneren Systeme in diesen zustande.“³⁷ Doch Benjamin hat via Freud noch tiefer geblickt, als dieser dem Bewußtsein die Funktion des „Reizschutzes“ zusprach, dessen Bedeutung jedoch Freud bereits gebührend herausstellte: „Für den lebenden Organismus ist der Reizschutz eine beinahe wichtigere Sache als die Reizaufnahme“.³⁸ In diesem Zusammenhang bezüglich des „Durchbruchs des Reizschutzes“ folgt ein Hinweis auf den „Schreck“: „Seine Bedingung ist das Fehlen der Angstbereitschaft“³⁹. 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*“.⁴⁰ Das voranstehend Ausgeführte allerdings – so Freud selbst – ist Spekulation, zumal eine nicht

³⁶ FREUD 1992, 210.

³⁷ EBD.

³⁸ FREUD 1992, 212.

³⁹ EBD. 216.

⁴⁰ FREUD 1992, 213f.

nutzlose. Sein Modell veranschaulicht ausreichend, welche Qualitäten, um Eingang in den Bereich des Gedächtnisses, wo ein Aufbehalten 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. Dazu 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)“⁴¹, ihn andererseits trotz dieses Bewußtwerdens als Erfahrung in die *mémoire involontaire* eingehen und dort aufbehalten ließ, ging auf in einem funktionalen Dritten: der Angstbereitschaft. Ihre Aufgabe, die Angst zu rationalisieren sowie dem Schrecken zu prävenieren, mit anderen Worten: den Reizschutz 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“⁴² 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“⁴³, 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 Erzähllakt, leistet jene Verschmelzung und stiftet – wie P. Veyne es nannte – eine „Illokution“. Die dem Unbewußten einversenkte und von dort heraufgeholte *Erfahrung* geht über in ein Bewußtes, wird *Erlebnis* sowie verfüg- und mitteilbar, ohne völlig bzw. restlos mitteil- und sagbar zu sein. Als Abstraktes und zugleich Sinnliches tritt jenes erneut an bzw. in beide

⁴¹ FREUD 1992, 213.

⁴² Vgl. BENJAMIN 1977, 189.

⁴³ FREUD 1992, 213.

Gedächtnisse heran und ein, ohne daß ein System vorrangig wäre oder ausgeschlossen würde. Sinnliches als Wahrgenommenes, zur Sprache gebracht und benannt, wird, indem es erzählt wird, Mythos, d.h. ‚Logisches‘ und sinnliche Wahrnehmung.

Letzteres ist – insofern wir unseren Sinnen noch 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“⁴⁴ – 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.“⁴⁵ Diese Verhältnisse zwischen Sprechendem und Hörenden sind – den 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 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.“⁴⁶ 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

⁴⁴ NIETZSCHE 1999b, 878.

⁴⁵ VEYNE 1987, 55.

⁴⁶ HORKHEIMER/ADORNO 1998, 57.

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.“⁴⁷ „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.“⁴⁸ 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“.⁴⁹ Wie bereits der Mythos den Gehorsam forderte, setzt ihn die 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.“⁵⁰ 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

⁴⁷ BURKERT 1979, 57.

⁴⁸ VEYNE 1987, 46.

⁴⁹ HORKHEIMER/ADORNO 1998, 24.

⁵⁰ HORKHEIMER/ADORNO 1998, 25.

bloßen Werkstoff herabgesetzten Natur, an dem Arbeit sich zu vollziehen hatte: Die „Beherrschung der Natur drinnen und draußen [wurde] zum absoluten Lebenszweck gemacht.“⁵¹ „Beherrschung der Natur“ wird Selbsterhaltung und – zur Last geworden – ist ihr die Verlockung, dieses Joch abzuwerfen, beigegeben. Es bedeutet eine immense Anstrengung, „zwischen Selbsterhaltung und -vernichtung zu vermitteln.“ „Die Angst, das Selbst zu verlieren, ... ist einem Glücksversprechen verschwiebert, 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.“⁵² 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 ihm 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 herauszutreten. 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, und beide gründen im unentrinnbaren Zwang zur gesellschaftlichen Herrschaft über die Natur.“⁵³

⁵¹ EBD. 38

⁵² HORKHEIMER/ADORNO 1998, 40.

⁵³ HORKHEIMER/ADORNO 1998, 40f.

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.⁵⁴ 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 Erinnernten. Seine Vortragsweise – zumal vor und in Homers Zeit⁵⁵ – wandelte sich dabei vom gesprochen Wort in Gesang, dessen Monotonie, d.h. dessen „strenge und scheinbar eintönige Regelmäßigkeit der Form“⁵⁶ 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 *ἐπείν* 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“⁵⁷ 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 *ἀκουή* und *ὄψις* als „gehörte und gesehene Bewegung ... in der Zeit“⁵⁸, 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

⁵⁴ Zu Darstellung und Darstellungsformen des Mythos bei den Griechen vgl. FUHRMANN 1971, 141 mit Verweis auf SNELL op. cit.

⁵⁵ Vgl. DANEK/HAGEL 1995, 15f.

⁵⁶ DANEK/HAGEL 1995, 11.

⁵⁷ SNELL 1955, 171.

⁵⁸ MELCHINGER 1990, 217.

‚erscheint‘.) An seiner ganzen Sinnlichkeit gefaßt, ist dem Zuschauer, 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*⁵⁹ 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.⁶⁰ 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 beeinflussen⁶¹, 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. *μυμείσθαι* und alle davon abgeleiteten Begriffe, ursprünglich nur in der Sphäre des orgiastischen Kultes beheimatet, lassen vermuten, *μίμος* bezeichne den Akteur oder die Maske des dionysischen Kultdramas.⁶² 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

⁵⁹ ARISTOTELES 1449b26.

⁶⁰ Vgl. NIETZSCHE 1999c, 295.

⁶¹ Vgl. HORKHEIMER/ADORNO 1998, 25 und 22 unten.

⁶² Es handele sich jedoch hierbei "um nicht viel mehr als eine Vermutung", KOLLER 1954, 119.

Angesicht des Todes“.⁶³ 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 Mythos; C.S.] sich versucht, [Schmerz; C.S.] und Tod, wo sie diese Stimme erlösen, niemals ein Schicksal im pragmatischen Gehalt seiner Verwicklung.“⁶⁴ 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“.⁶⁵ *τραγωδία* als ästhetisierte Form jener „ältesten gesellschaftlichen Veranstaltungen“ zur Vermittlung „zwischen Selbsterhaltung und -vernichtung“⁶⁶, nach Aristoteles mit Mythos sowieso identisch⁶⁷, „hat sich vom Bock emanzipiert.“⁶⁸ Und somit auch vom Opfer als „rituelle[r] Tötung“⁶⁹, in deren Vollzug der Mensch – Aug in Aug mit dem Schrecken des Todes – den Tod verursacht und erfährt.⁷⁰ Wo Mythen einem Opferritual verflochten sind, handeln sie „deutlich von der gegenseitigen Ersetzbarkeit von Mensch und Tier“, letzteres „stirbt an Stelle des Menschen“, wie einst Iphigenie.⁷¹ Jedes, ob Gott oder Heros, um dessen Figur ein Mythos sich rankte, hatte „seinen Kult und somit sein Opfer.“⁷² Jedoch die

⁶³ BURKERT 1991, 30.

⁶⁴ BENJAMIN 1996, 96.

⁶⁵ HORKHEIMER/ADORNO 1998, 40.

⁶⁶ EBD.

⁶⁷ ARISTOTELES, *Poetik* 1449b24: ἔστιν ... τραγωδία μίμησις πράξεως, und 1450a4: ἔστιν δὲ τῆς μὲν πράξεως ὁ μῦθος ἡ μίμησις.

⁶⁸ BURKERT 1991, 27.

⁶⁹ EBD.

⁷⁰ Vgl. EBD.

⁷¹ EBD. 25.

⁷² EBD. 27.

„Institution des Opfers selber ist ... ein Akt von Gewalt, der Menschen und Natur gleichermaßen widerfährt.“⁷³ 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.“⁷⁴ Daher muß – wenn er nicht ganz erzählend oder Erzählung ist – konstatiert werden, daß dem Mythos neben seiner Form, in der er dargebracht wird, ein Erzähltes, ein Inhalt eignet, der Wahrheit enthält. Vorausgesetzt, man läßt den Begriff der Wahrheit zu, wird die Frage nach dem Verhältnis von Mythos und 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. Spekulationen⁷⁵ – 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 den 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.⁷⁶ 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“⁷⁷, Medium und Botschaft können nicht mehr unterschieden werden.⁷⁸

Der Anspruch auf Wahrheit postuliert einen Glauben. Glauben – da Singularetantum – beinhaltet verschiedene

⁷³ HORKHEIMER/ADORNO 1998, 58.

⁷⁴ VEYNE 1987, 77.

⁷⁵ „... er entsteht in der Phantasie des Dichters, ...“, WILAMOWITZ 1931, 42.

⁷⁶ Vgl. VEYNE 1987, 78, 73.

⁷⁷ EBD. 81.

⁷⁸ Vgl. EBD. 73.

Glaubensmodi. VEYNE⁷⁹ nennt sie Wahrheitsprogramme. Nur innerhalb dieser macht es m. E. Sinn, überhaupt von Wahrheit – und damit auch von Unwahrheit bzw. Lüge – 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 *Odysee* begegnet, formuliert VEYNE es so: "Wenn man von Homer das Wunderbare abzieht, bleibt dieser Krieg übrig."⁸⁰

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.⁸¹ Allem voran gilt diese Aufteilung der ‚Wahrheiten‘ respektive deren Formen an die einzelnen Wissenschaften und Wissenschaftsbereiche dem Wunderbaren in den Geschichten. Eine Erklärung des Wunderbaren versucht die Geschichten vor dem Verlust ihrer Glaubwürdigkeit zu retten, wie es bereits die antike Mythenkritik versuchte. Doch das Wunderbare an einer Geschichte macht sie noch nicht zum Mythos. Darin liegt auch der verheerende Fehler, der Bultmann in den Geschichten des Neuen Testaments Mythen sehen ließ. Sein ‚Entmythologisierungsversuch‘ in seiner Verkennung der biblischen Geschichten demonstriert deutlich deren Unterschied zum Mythos bzw. zu den Mythen. Erstens: Der kulturelle und 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 unterworfen. Die Geschichten des NT sind *sui generis* als schriftliche anzusehen. Drittens schließlich: Mythen standen nie im Dienst einer Religion, auch wenn mythische Figuren in einer solchen kultische Verehrung erfuhren. Die Geschichten des NT hingegen in ihrer verschrifteten Form fungierten als Machtsstütze einer Institution. Aus zweitens und drittens folgt, daß die

⁷⁹ EBD. *passim*.

⁸⁰ EBD. 75.

⁸¹ Vgl. CESANA 1993, 305–323.

Geschichten des NT, beinahe der Funktion als Machtstütze verlustig, zur Erhaltung dieser kanonisiert wurden. Mythen blieb dieses Schicksal erspart ebenso wie das einer Dogmatisierung. Auch eine unmittelbare Sinn- und Orientierungsvermittlung. Denn Mythos „läßt den Menschen leben, indem er die Übermacht depotenziert; für das Glück des Menschen hat er keine Bilder“⁸² und kennt demnach weder einen utopischen Gehalt noch Verheißung eines Erden- oder Himmelreiches. Auch gibt der 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 Kehre⁸³ beschwören lassen.

μῦθον μυθεῖσθαι – für die Griechen einst: ‚(sich) eine Geschichte erzählen‘, deren Inhalt dazu angetan, gewisse intellektuelle und emotionale Bedürfnisse zu befriedigen – hat später nie wieder diese Bedeutung erlangt. Mythos selbst umfaßte dabei sämtliche Arten von Erzählungen und begriff ebenso phantastische und Lügengeschichten ein. Unterscheidungen und Definitionsversuche zwischen Mythos und Sage⁸⁴ sowie Mythos, Sage und Märchen⁸⁵ als Produkte späterer Zeit gehen am Mythos vorbei: Nicht nur ihrer örtlichen und zeitlichen Genese nach unterscheiden sich die einzelnen Erzählgattungen, sie sind – 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 hat statt in jenem Erzähllakt, der zugleich die Augen des Hörenden öffnet als auch ihn vor dem Schrecken dessen, was er zu sehen bzw. zu

⁸² BLUMENBERG 1996, 38.

⁸³ Vgl. SCHRÖDTER 1991.

⁸⁴ RADEMACHER 1938.

⁸⁵ HAMPL 1975, 1–50.

hören bekommt, bewahrt bzw. ihm erträglich werden läßt, indem er es zugleich dessen Augen entzieht.

Die herausragendste und ohne Vergleich dastehende Eigenschaft des Mythos ist jedoch 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.“⁸⁶ 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“⁸⁷, führte zum Gegenteil jenes ersten, jenes ‚Ur-Mythos‘: Er ist bereits Resultat langwährender Rezeption, ein „immer schon in Rezeption übergegangenener“.⁸⁸ Mythos versagt den Blick auf seinen Ursprung, obwohl er mit den Ursprüngen zu tun hat, von denen er losgekommen ist.⁸⁹ Er, dessen Anfang noch dessen Ende zu finden ist, erfährt an sich ein performatives Moment, d.h. er entzieht sich einer Definition.

Bibliographie

- ARISTOTELES 1994, *Poetik*, hg. u. übers. v. Manfred Fuhrmann, Stuttgart, ergänzte Ausgabe von 1982.
- BARTHES, ROLAND 1957, *Mythologies*, Paris.
- BENJAMIN, WALTER ⁷1996, *Der Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Frankfurt am Main.
- BENJAMIN, WALTER ¹1977, *Illuminationen – Ausgewählte Schriften 1*, Frankfurt am Main.
- BERGSON, HENRI ⁵1997, *Matière et mémoire*, Paris.
- BLUMENBERG, HANS 1996, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt am Main (Sonderausgabe nach ⁵1990).

⁸⁶ BLUMENBERG 1996, 685.

⁸⁷ BLUMENBERG 1996, 40 und 165.

⁸⁸ BLUMENBERG 1971, 28; FUHRMANN, 1971, 530: "wo man seiner habhaft werde, [der Mythos] stets als rezipierter [sich] präsentiere".

⁸⁹ BLUMENBERG 1996, 63.

- BLUMENBERG, HANS 1971, „Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos“, in: FUHRMANN 1971, 11–66.
- BURKERT, WALTER 1993, „Mythos – Begriff, Struktur, Funktionen“, in: GRAF 1993, 9–21.
- BURKERT, WALTER 1991, *Wilder Ursprung, Opferritual und Mythos bei den Griechen*, Berlin.
- BURKERT, WALTER 1979, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkley.
- CESANA, ANDREAS 1993, „Zur Mythendiskussion in der Philosophie“, in: GRAF 1993, 305–323.
- DANEK, GEORG/HAGEL, STEFAN 1995, „Homer-Singen“, *Wiener Humanistische Blätter* 37, 5–20.
- FINLEY, MOSES I. 1965, „Myth, memory and history“, *History and Theory* 4, 281–302.
- FREUD, SIGMUND ⁶1992, „Jenseits des Lustprinzips“, in: ders., *Das Ich und das Es*, Frankfurt am Main, 191–249.
- FUHRMANN, MANFRED 1968, „Die Funktion grausiger und ekelhafter Motive in der lateinischen Dichtung“, in: Hans Robert Jauß (Hrsg.), *Die nicht mehr schönen Künste – Grenzphänomene des Ästhetischen*, Poetik und Hermeneutik 3, München, 23–66.
- FUHRMANN, MANFRED 1971, „Mythos als Wiederholung in der griechischen Tragödie und im Drama des 20. Jahrhunderts“, in: DERS. 1971, 121–143.
- FUHRMANN, MANFRED (Hrsg.) 1971, *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, Poetik und Hermeneutik 4, München.
- GRAF, FRITZ (Hrsg.) 1993, *Mythos in mythenloser Gesellschaft*, Colloquium Rauricum 3, Stuttgart/Leipzig.
- HAMPL, FRANZ 1975, „„Mythos‘ – ‚Sage‘ – ‚Märchen‘“, in: ders. (Hrsg.), *Geschichte als kritische Wissenschaft* 2, Darmstadt.
- HEILER, FRIEDRICH 1991, *Religionen der Menschheit*, Frankfurt am Main/Wien (¹1959).
- HORKHEIMER, MAX/ADORNO, THEODOR W. 1998, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main.
- KITTLER, FRIEDRICH A. 1979, „Vergessen“, in: Ulrich Nassen (Hrsg.), *Texthermeneutik, Aktualität, Geschichte, Kritik*, Paderborn.

- KOLLER, HERMANN 1954, *Mimesis in der Antike*, Bern.
- MELCHINGER, SIEGFRIED 1990, *Das Theater der Tragödie*, München.
- NESTLE, WILHELM 1975, *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH 1999a, „Unzeitgemäße Betrachtungen II. Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben“, in: ders., *Die Geburt der Tragödie, Unzeitgemäße Betrachtungen I–IV, Nachgelassene Schriften 1870–1873*, Kritische Studienausgabe 1, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München, 243–334.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH 1999b, „Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“, in: ders., *Die Geburt der Tragödie, Unzeitgemäße Betrachtungen I–IV, Nachgelassene Schriften 1870–1873*, Kritische Studienausgabe 1, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München, 875–890.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH 1999c, „Zur Genealogie der Moral“, in: ders., *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*, Kritische Studienausgabe 5, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München, 245–412.
- OTTO, WALTER F. 1909, „Religio und superstitio“, *Archiv für Religionswissenschaft* 12, Leipzig, 533–554.
- RADERMACHER, LUDWIG 1938, *Mythos und Sage bei den Griechen*, o. O.
- SCHRÖDTER, HERMANN (Hrsg.) 1991, *Die neomythische Kehre – Aktuelle Zugänge zum Mythischen in Wissenschaft und Kunst*, Würzburg.
- SNELL, BRUNO 1955, *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg.
- VEYNE, PAUL 1987, *Glaubten die Griechen an ihre Mythen?*, Frankfurt am Main.
- WILAMOWITZ-MÖLLENDORF, ULRICH VON 1931, *Der Glaube der Hellenen* 1, Berlin.

Mythos als Gestus von Repräsentation

MARLENE DEIBL (Wien)

Eine Annäherung

Erfahrung am Text – Repräsentation

Die Ausdrucksform „Text“ repräsentiert menschliches Leben und Erfahrungen, ohne sie als individuelle, singular gelebte, *adäquat* repräsentieren zu können. Gerade die Präsentation der eigenen Unzulänglichkeit im Text, die gleichermaßen von Lesenden und Schreibenden empfunden wird und doch die Triebkraft ausmacht, aus der Texte produziert werden, macht den Gegenstand der vorliegenden Untersuchung aus. Text ist also eine Art und Weise, Erfahrung und konkrete Individuation versuchsweise intelligibel zu machen. Gerade das aber macht die intersubjektive Vergleichbarkeit von Erfahrungen in Texten aus. Gerade die Unzulänglichkeit der jeweils bestimmten Erfahrung und die Probleme mit deren Repräsentation machen die Verständlichkeit von Texten, die mit philosophischen Fragestellungen und anthropologischen Grundproblemen befasst sind, für die Lesenden wie die Schreibenden aus. Es bleibt die Frage, warum Texte, die menschliche Erfahrung repräsentieren, überhaupt intersubjektiv verständlich und darüber hinaus als allgemein repräsentativ verstanden werden können. Die Frage ist: Was verleiht einem Text überhaupt repräsentativen Charakter?

Die hier vorgestellte These ist folgende: Im oben skizzierten Sinn sind die individuellen Züge von Texten, wie Fragmentierung, Verwendung von Eigennamen, letztlich sogar mythische Erzählungen, deren historische Einbettung kaum noch zu behaupten ist, gerade das, was einem Text Allgemeinheit verleiht.¹ Die zentrale Frage des vorliegenden Beitrags ist also, wie sich universale Aussagen formulieren lassen, die nicht einfach

¹ Wenn es eine Wende in der Moderne gibt, oder die Wende der Moderne ist, in der die metaphysischen Fragen ganz ins menschliche Bewusstsein hereingeholt worden sind, dann kommt damit den Erfahrungen im Text eine neue, verschärfte, Bedeutung zu. Außerdem ist damit der textlichen Äußerung von Subjektivität eine neue Rolle, die zentrale Rolle, zugewiesen.

individuelle Wahrnehmungsaussagen sind, aber auch nicht in einer Art und Weise von diesen abgeschnitten sind, dass sie ihren Gegenständen nicht mehr angemessen wären. Diese stellt sich der Philosophie in noch größerer Schärfe als den Geistes- und Kulturwissenschaften. Ich möchte auf diese Arten und Weisen, Bezug auf menschliche Erfahrung herzustellen, als ihre Intelligibilitätsformen bezeichnen.

Die sichtbarste Intelligibilitätsform des jeweiligen menschlichen Erfahrens ist also Text, oder Text im Verhältnis zum Bild, einer weiteren maßgeblichen Form, menschliche Erfahrung in den Blick zu bringen. Das Bild ist dabei zunächst besonders dringlich, besonders aufdringlich, weil es immer so zu tun scheint, als sei es *the real thing*. Der Text ist gleichzeitig viel konkreter, da er individuelle Reaktionen und besonders individuelle Bilder erzeugt, und viel abstrakter, schon in seiner Produktionsweise, die jeweils spezifisch Wege findet, allgemein zu sein. Die primäre, jeweils textspezifische, Art und Weise, die Grenzen des rational Sagbaren auszuloten, die unumgängliche Prägung durch das schreibende Individuum, ist Stil. Dieses Moment der Textindividualität unterscheidet sich vom Mythos schon durch seine offenkundige Unumgänglichkeit. Stil ist unvermeidlich. Im ersten Teil dieses Textes wird im Durchgang durch aktuelle Positionen zu Stil als philosophischer Ausdrucksform (Manfred Frank) und Überlegungen zur historischen Genese von philosophischen Werken (Dieter Henrich) die vorgestellte These fundiert.

Zum Abschluss wird eine unmögliche Platon-Deutung versucht, anhand derer wir ein adäquates Verständnis über unser Unvermögen von Repräsentation zwischen Bild und Text vorberreiten helfen.

Stil als Moment von Geschichtlichkeit: zwei Idealismusforscher erzählen

In seinem Essayband *Auswege aus dem Deutschen Idealismus* unternimmt der Philosoph Manfred Frank im Aufsatz „Über Stil und Bedeutung. Wittgenstein und die Frühromantik“ einen in der Philosophie seltenen, expliziten Versuch, die jeweils individuelle, je individuierte Form einer textlich-inhaltlichen Aussage in den Blick zu bekommen. Er tut das im Wesentlichen an den

Beispielen von Ludwig Wittgenstein und Friedrich Schlegel als bekannten Meistern des Fragments.²

Dichtung, so der Autor gleich eingangs, will sicherlich nicht einfach vom Gehalt ihrer Aussagen überzeugen: Frank trifft eine strategisch sinnvolle Entscheidung, wenn er Dichtung und Philosophie auf diese Weise voneinander abgrenzt. Gerade in Bezug auf die Frühromantik, die hinsichtlich einer eindeutigen Abgrenzung dieser Bereiche problematisch ist, erleichtert sie das Vorgehen für die Philosophierenden. Dichtung könne allerdings, so Frank, in höchstem Maße persuasiv agieren. Unter dem Gesichtspunkt dieses Elements der Überredung oder sogar Verführung zu einer bestimmten Haltung ist Dichtung von Seiten der Philosophie immer wieder kritisiert worden. Dieser geht es dabei im Gegensatz um ein kritisches Argument, um genaue Betrachtung von Problemen.

Die grundsätzliche Mehrdeutigkeit der Dichtung, die gerade aus ihrem Interesse am Erzeugen einer ästhetischen Haltung bei den Lesenden entsteht, erzeugt daher ein gewisses Unbehagen in der Philosophie. Dieses Unbehagen ist auch durch die Nähe der Philosophie zu diesem dichterischen Duktus bedingt, schließlich operiert sie ebenfalls mit nicht abschließbaren sprachlichen Mitteln und gerät dabei in den Verdacht, allgemein kaum etwas anderes zu sein als uninspirierte Dichtung. Die Philosophie kann zudem dieses ihr immer inhärente Problem nicht durch begriffliche Strenge und Definitionen ausgleichen, will sie anschlussfähig bleiben.

Betrachten wir genauer das Unsagbare, das Manfred Frank gerade als persuasives Element fasst, wenn er einräumt: „Aber was philosophisch scheitert, kann immer noch *ästhetisch* gelingen.“³ Es stellt sich die Frage, ob Scheitern ohnehin der Philosophie als solcher so weit eingeschrieben ist, dass sie nur mehr ästhetisch gelingen kann: „Wie kann ich die prätendierte Ausdeutung des Unsagbaren durch Eingrenzung des Sagbaren ihrerseits sprachlich vermitteln?“⁴ Dies steht in enger Beziehung zur Forderung, dass Philosophie sich mit den Grenzen der Erkenntnis auseinanderzusetzen habe: „Was sich zeigt, ohne unmittelbar ins Semantische einzugehen, muss sich erkennen lassen wie wir ein

² FRANK 2007, 139–159. Eine Betrachtung Schellings würde sich in diesem Kontext anbieten, sprengte aber den Rahmen.

³ FRANK 2007, 150 (Hervorhebung im Original).

⁴ EBD. 146–147.

Anzeichen, ein Symptom, eine Handschrift oder eine Physiognomie identifizieren.“⁵ Der gemeinsame Referent aller Teile eines philosophischen Entwurfs ist für Frank das nicht in dieser Weise fass- oder aussagbare, nicht zugängliche Ganze, das zwar jeweils spezifisch, doch immer ein Mehr ist gegenüber dem, was überhaupt gesagt werden kann. Das Gesagte muss daher fühlbar *nicht* das eigentlich Gemeinte sein, aber auf dieses in einer Art und Weise hindeuten, die über bloßes Andeuten oder Aussparen hinausgeht. Daher ist es möglich, dass der Versuch, ein Werk, ein systematisches Werk Ganzes zu schaffen, philosophisch scheitern kann (oder den ursprünglichen Ansprüchen nicht genügt, die ursprünglichen Ansprüche vernichtet etc.). Das heißt, die Möglichkeit, ein Ganzes zu entwerfen kann als epistemisch uneinlösbar erkannt werden und doch produktive Kraft entfalten, wie das für Frank gerade bei Friedrich Schlegel geschehen ist. Frank meint mit Schlegel weiter, dass es gleichermaßen unmöglich sei, ein System zu haben und kein System zu haben, da ersteres ein nicht darstellbares Prinzip verlange und letzteres nicht einmal das Schaffen eines Fragmentes ermögliche, also im Verstummen enden müsste.

Was möglich sein soll, angestrebt werden kann, ist die Darstellung der Unauflösbarkeit dieser Spannung. Jede mögliche Totalität liegt uns in irreduzibler Pluralität vor, und dem muss eine auf eine Totale abzielende Konzeption gerecht werden können. Die einzelnen Worte müssen sich transzendieren (lassen), wenn sie einen Text ergeben wollen, so wie die einzelnen Teile eines Werkes sich transzendieren lassen müssen, wenn sie auf ein vollständiges System hinweisen wollen, das den als Ganzen unsagbaren Hintergrund der in ihnen ausformulierten Überlegungen bilden soll.

Das Fragment ist eine konsequente Ausführung dieser Erkenntnis: Ausgehend von dieser muss der Anspruch auf Kohärenz und Allgemeingültigkeit aufgegeben werden, um auch nur formuliert werden zu können: „(...) nur so kann ich sicher sein, (...) fremder Existenz in ihrer Irreduzibilität auf die meine und auf das intersubjektive 'Sagbare' – zu begegnen.“⁶

Der Prozess, in dem dies geschieht, umfasst die Eingrenzung eines thematischen Zusammenhangs genauso wie den Rückbezug auf bereits vorhandene Begriffe, das Schreiben und das

⁵ EBD. 158.

⁶ EBD. 159.

Sprechen darüber. Zu diesem Prozess gehört auch die gesamte versuchte Wahl eines Publikums: Der Text kann sich bis zu einem gewissen Grad aussuchen, wen er ansprechen möchte, und doch aus sich selbst sprechen.⁷

Genau darauf weist auch ein anderer Idealismusforscher, DIETER HENRICH, in seiner 2012 erschienenen Philosophie-Reflexion *Werke im Werden* hin. Ein wesentliches Motiv dieser Abhandlung ist der jeweilige Denkstil philosophischer Werke, der einer historisch-vergleichenden Analyse zu unterziehen und auf seine Allgemeinheit hin zu prüfen ist. Dieses Moment des Denkstils, das historisch und personal bedingt ist, unterscheidet sich vom Mythos⁸ schon durch seine offenkundige Unumgänglichkeit. Stil ist unvermeidlich. Ein philosophisches Werk ist in genau diesem Sinne auf Geschichte hin und aus Geschichte entworfen. Daraus speist sich auch das wesentliche Argument, das Henrich in Hegels Differenzschrift⁹ findet: Alle philosophischen Systeme, oder, um bescheidener zu bleiben, Texte, zielen, wie wir gesehen haben, auf das Gleiche ab. Und, wie die modernen Rationalitätskriterien fordern, ist in einem philosophisch-systematischen oder auch einfach nur theoretisch verfassten Entwurf jeder Satz prinzipiell ersetzbar, durch einen anderen Satz, der auf dieselbe Erkenntnis abzielt. Wir stehen vor einem Werk, das aus hypothetischen, also grundsätzlich vorläufigen und intersubjektiv ausgerichteten Sätzen gebaut ist, das uns allerdings durch diesen Aufbau über sich hinaus verweisen muss. Somit geraten die Voraussetzungen des Werkes, die tief im Einzelnen liegen und das Produkt seiner Zeit und Kultur sind, aus dem direkten Blick. Der Hintergrund des Sprechens kann in der Sprache nicht aufgehen; es muss das Ziel der „Werkform“ sein, diesen Hintergrund so klar wie möglich zur Darstellung zu bringen. Der Hintergrund des Sprechens kann in der Sprache nicht aufgehen. Henrich schreibt dazu: „Eine Kulturbedeutung hat eine Philosophie, wenn in ihr erste Gründe, von denen her sich die wichtigsten Rätselfragen in Beziehung auf Welt und Menschenleben auflösen könnten, mit einer Verständigung über dieses Leben

⁷ Mythos und Dichtung finden ihre Form wesentlich im individualisierten, konkreten Bereich der Darstellung. Im Gegensatz dazu versucht der philosophische Text, diese nochmals zu überschreiten.

⁸ Der hier verwendete Mythos-Begriff wird weiter unten an Platon geschärft erläutert. An dieser Stelle reicht das allgemeine Verständnis im Sinne eines nicht- oder vor-rationalen Narrativs aus.

⁹ HENRICH 2011, 79; vgl. HEGEL 1979 15–52; hier 17.

zusammengeführt werden, auf die sich eine Lebenspraxis stützen kann.“¹⁰

Henrich bemüht sich, den Ausgang von dem zu nehmen, was er „ursprüngliche Einsicht“ nennt. Soweit muss man jedoch gar nicht gehen, schließlich ist es, wie Henrich ebenfalls aufzeigt, zur Entstehung einer philosophischen Denkbewegung notwendig, dass zum einen die spontane Einsicht eine sein muss, der sich überhaupt in der genannten Art folgen lässt, und dass zum anderen eine Ordnung der damit einhergehenden Lebenspraxis besteht. Der Einsicht zu folgen wiederum heißt nicht notwendigerweise, ein Werk schaffen zu müssen schließlich kann die Einsicht, selbst wenn sie eine grundlegend philosophische ist, vielleicht auch einfach zu einer Änderung im Lebenswandel führen. Dazu kommt schließlich, dass nicht jede philosophische Konzeption mit einer solchen plötzlichen Einsicht verbunden war, wofür Henrich allerdings auf eine bereits vorhandene philosophische „Konstellation“ verweist, einen gedanklichen Hintergrund aus dem eine grundlegende Einsicht langsam erwachsen kann.¹¹

Henrich ist grundsätzlich davon überzeugt, dass mit jedem philosophischen Entwurf auch ein Lebensentwurf einhergehen muss. Eine der grundlegenden Motivationen für die Herausbildung eines solchen Entwurfes nennt er „den Antagonismus zwischen Affirmation und Nichtigkeit“, der in der „Subjektivität im Denken eines Gründenden“ herrscht.¹² Eine philosophische Gedankenkonzeption ist in der Selbst- und Lebenserfahrung des Denkenden gegründet und kann sich mit diesem und mit der historischen Situation verändern. „Die Affirmation des bewussten Lebens vollzieht sich spontan zusammen mit dem Bezug auf eine gründende Wirklichkeit. (...) Im Vollzug seiner Affirmation weiß sich das bewusste Leben also in dem gegründet, was den Aspektcharakter des Bezugs übersteigt.“¹³ Das ist notwendig so, so Henrich, auch wenn sich die Konzeption davon zu lösen versucht. Die Rationalität, die bereits im Lebensvollzug liegt, ist dabei nicht irgendwie trivial im Vergleich zur regelgeleiteten rationalen Vorgehensweise. Der Denker, so Henrich, ist außerdem nicht Urheber dieses Vollzugs und dieser Art von Rationalität, er wird dieses zwar in seiner Konzeption umsetzen, er ist aber in

¹⁰ HENRICH 2011, 132.

¹¹ EBD. 132ff.

¹² EBD. 184.

¹³ EBD. 185.

seiner Selbsterfahrung nicht bloß dauernd kreativ: „Die Bedeutung von Momenten scheinbarer Passivität ist gerade ihren Gründern keineswegs entzogen.“¹⁴ Dabei werden verschiedene Perspektiven und Einfälle einbezogen: „Das Ganze, auf das sich die Wahrheiten der einzelnen Konzeptionen bezieht, ist ‚ein Ganzes unter Aspekten‘“,¹⁵ das Henrich weiter so erklärt, am konkreten Beispiel eines Hauses:

Die Divergenz aller dieser Aspekte nimmt dennoch der Voraussetzung nicht ihre Plausibilität, dass das extrem komplexe Ganze, das wir ‚Stadt‘ oder ‚Haus‘ nennen, etwas Wirkliches ist, zwar nicht ein einfaches, sich selbst differenzierendes Prinzip, wie eine Wesensform im Geist Gottes, aber auch nicht ein bloßes ‚compound‘, sondern eine Entität, in welche Elemente integriert sein müssen, wie zum Beispiel ein Mensch in einer Korporation.¹⁶

Es wird deutlich, wie sich die überzeitlich vorhandene, auch konkret-individuelle Ausprägung und der Anspruch der Wissenschaft in der Moderne zusammenfügen, und eine ethische Dimensionierung erlauben, die unter der Beleuchtung nur je eines dieser Aspekte nicht oder nur schwer zu erreichen wäre. Der grundsätzliche Verweischarakter der Darstellung hält somit den Text selbst offen hin auf das, was jenseits liegt und ermöglicht den Blick auf den „Abschluss“ des systematischen Vorgangs, der notwendig außerhalb seiner selbst stattfindet. In einem ähnlichen Sinn tut das auch die jeweils zeitabhängige stilistische Ausgestaltung eines Textes. Gleichzeitig ist damit dieser Vorgang auch für die Bedingungen, unter denen Philosophie in der Moderne steht, offengehalten und weist uns darauf hin, dass uns die Notwendigkeit zur Aufnahme und Fortsetzung dieser Bewegung der Öffnung aufgegeben ist. Damit ist auch die „Bildhaftigkeit“ des Sprechens zu erklären: Sie ist keine Abbildung, sondern vielmehr eine Bebilderung, ein tentatives Hinausweisen aus der Sprache, das aber immer der jeweils historischen Position verhaftet bleibt, dabei gerade diese zum Ausdruck bringt und damit gründet.

¹⁴ EBD. 155.

¹⁵ EBD. 156.

¹⁶ EBD. 157.

Mythos und Repräsentation nach Platon

Die Wahrheit eines Mythos hänge „in letzter Instanz ab von seiner Übereinstimmung mit dem philosophischen Diskurs über die intelligiblen Formen, an denen die individuellen Wesen, die Subjekt des Mythos sind, Anteil haben“.¹⁷ Das stellt der Platonforscher LUC BRISSON fest, wenn er nachweist, dass der Mythos eine nicht überprüfbare Form des Diskurses ist. Zudem meint Brisson, dass der Mythos eben kein argumentativer Diskurstyp ist, sondern eine narrative Form der Bezugnahme auf eine außerhalb des Diskurses liegende Wirklichkeit. In seiner Struktur sei er dabei kontingent aufgebaut, während der strenge, überprüfbare Aufbau des argumentativen Diskurses auf der notwendigen Verknüpfung seiner Elemente beruhe. Mythische Erzählungen und Erzählelemente sind also weder als Fakten überprüfbar noch streng strukturiert.¹⁸ Sie ähneln, unter anderen Bedingungen als denen der oben ausgeführten Rationalitätskriterien, den modernen wissenschaftlichen Paradigmen oder Forschungsprogrammen, nämlich als historisch individuierte Formen von Wissen, die nicht weiter argumentativ vermittelbar sind und doch weitergegeben werden sollen. Beide sind Formen von jeweils gleichzeitig individuellen und allgemein überzeugenden Sätzen und von narrativ vermitteltem Wissenstransfer: In dieser Hinsicht ähneln sie etwa dem modernen Systemfragment. Ermöglicht wird das durch eine Eigenschaft der Sprache, die wir eingangs kennengelernt haben: Die „Abbildhaftigkeit des Logos“,¹⁹ die Platon an mehreren Stellen anführt, macht die Schweizer Philologin CHRISTINA SCHEFER in einer sehr gewagten Deutung des platonischen Gesamtwerks zum Hauptargument dafür, dass dieses wie der Logos über sich hinausweise, und zwar in Richtung einer Erkenntnis, die die dialektisch-diskursiv verfasste, noetische Erkenntnis, übersteigt. Dieser Vorgang soll sich wiederum aus dem Werk Platons erschließen lassen und zwar anhand bestimmter Aussparungsstellen, die Schefer als tiefergehend aufweist – analog zu einer Methode der sogenannten Tübinger Schule der Platon-Deutung, gegen deren Betonung der mündlichen Lehre sich Schefer jedoch damit explizit wendet. Diese

¹⁷ BRISSON 1999, 33.

¹⁸ Wie es die Annahme einiger Strukturalisten, etwa Claude Lévi-Strauss oder Roland Barthes, war.

¹⁹ Vgl. SCHEFER 2001.

sollen nach Schefer auf eine bestimmte, in den eleusinischen Mysterien stattfindende Erfahrung einer ursprünglichen, nach Schefer also grundlegenden religiösen, und das heißt für die Autorin selbstvermittelten, Erkenntnis hinweisen. Auf diese laufe platonisches Philosophieren letztlich hinaus.

Dies wird von Schefer betrieben, um die notwendige Vorläufigkeit der Vermittlung im Logos nochmals zu hintergehen und eine nicht mehr vorläufige Basis der platonischen Philosophie zu finden, die dieser eine mystische Einweisungsstruktur verleiht. Damit wird allerdings auch die platonische Philosophie zu einem abschließbaren Werk, das eine letzte Erfüllung findet. Als Weiterführung der von ihr referierten Forschungsergebnisse der Tübinger Schule präsentiert Schefer „die unsagbare religiöse Erfahrung“,²⁰ zu deren Untermauerung sie mehr oder weniger verdeckte Anspielungen auf die Mysterien in den Dialogen und vor allem im 7. Brief heranzieht.

Die Grundthese Schefers, die vollständige Erfassung der platonischen Philosophie über den Hinweis auf eine echt religiöse Erfahrung, ist aus verschiedenen Gründen problematisch: Zum Beispiel aufgrund der Gefahr, dann gerade das Gegenteil zu provozieren, nämlich eine rein historische Darstellung eines religiösen Kultes, die philosophischer Inhalte ebenso verlustig geht wie umgekehrt die – von Schefer teilweise aufgestellte – Forderung, einer Abwendung von Forschung hin zu einer, wie immer gearbeteten, lebendigen Religion.

Die epistemologische Fragwürdigkeit der Suche nach einem „letzten Fundament“²¹ liegt auf der Hand. Hauptschwierigkeit ist jedoch Schefers Behauptung, alles, was an Erkenntnis dem Logos entzogen sei, sei durch mystische Erkenntnis bzw. Erfahrung zu erfassen, eine These, die von der Autorin nicht weiter belegt wird. Die Untersuchung weist trotzdem einige Argumente auf, die für unsere Problemlage interessant sind. Schefer schreibt bei der Behandlung des für sie bei Platon zentralen Unsagbaren:

Obschon sich das Unsagbare nicht sagen lässt, heißt das nicht, dass wir nichts über es sagen könnten. Zwar können wir die unsagbare Erfahrung weder denkend noch sprechend nachvollziehen, doch können wir denkend und sprechend zu ihr hinführen.²²

²⁰ Vgl. SCHEFER 2001, 62.

²¹ Vgl. EBD.

²² EBD, 61.

Für Schefer ist das hier Unsagbare das Unsagbare einer Einsichts-Erfahrung, die in der Erfahrung der Mysterien zu verorten ist. Das Heilige ist die mystische Schau Apollos im Kult der Mysterien. Religiös ist diese unsagbare Erfahrung in Schefers Ansatz nur in zweiter Linie deshalb, weil die Horizonte, in denen solche Erfahrung aufscheint, institutionalisiert waren. Sie waren festen Regeln und Abläufen unterworfen, die den ersten Rezipienten der Texte Platons vertraut und prinzipiell zugänglich waren. Vielmehr geht es um eine Erfahrung des Religiösen im Sinne einer möglichst nicht weiter vermittelten, also rein präsentierten, Offenbarung: „Mit Logik, rationalem Nachdenken und Erschliessen, mit Philosophie im eigentlichen Sinn hat das nichts zu tun.“²³ – „Vielmehr spricht er [Platon] in der Sprache der Mysterien, weil Philosophie und Mysterium eine gemeinsame Basis haben und in gewissem Sinne identisch sind.“²⁴

Dies ist problematisch; beispielsweise aufgrund der Gefahr, dann gerade das Gegenteil von philosophischem Arbeiten zu provozieren, nämlich eine rein historische Darstellung eines religiösen Kultes, die philosophischer Inhalte verlustig geht. In entsprechenden Darstellungen ist also der Verweischarakter von Bild und damit verbundenem Mythos²⁵ gezeugnet: Damit sind sie gefährlich, weil sie die Grundstruktur des Bild-Seins leugnen.²⁶

Dabei wird das Abbildungsverhältnis problematisiert. Im Zentrum des Vorwurfs steht zweierlei: Das grundlegende Problem betrifft das Bild-Sein einer Abbildung als solcher. Das aus dem ersten hervorgehende zweite Problem thematisiert nicht den grundlegenden Charakter von Bildern, sondern deren irreführende Darstellung besonders heikler Gegenstände. Das erste Problem ist also ein konzeptuelles, das zweite eines der Ausführung und nicht zuletzt der angemessenen Rezeption. Diese Kritik der Rezeption wird schließlich auch den Schlüssel darstellen, anhand dessen ein sinnstiftender Umgang mit Bildern gewährleistet wird.

²³ EBD. 22.

²⁴ EBD. 215.

²⁵ Mythos ist in den Mysterien stets vorhanden.

²⁶ HENRICH 2011, 199: „Wegen der Kraft und Vieldimensionalität seiner Vergegenwärtigung kann aber ein Kunstwerk niemals vollendet und gleichzeitig ein Exempel dafür sein, wie sich eine bestimmte philosophische Lebensorientierung in einem individuellen Lebensprozess verwirklicht.“

Allgemein gilt, wie Schefer auch festhält: Wer versuchen würde, einen platonischen Mythos begrifflich nachzuschildern, würde sich im besten Falle lächerlich machen, er würde die spezifische Funktion, die die erzählende Rede im Spiel des Rede- und-Antwort-Stehens hat, verfehlen: „Bei Platon macht sich der Philosoph ‚lächerlich‘ und zieht sich den Spott der kritischen Frager zu, wenn er die Ideen und Prinzipien im Abbild der Sprache darlegt (343 d2-e1); ebenso halten die σύμβολα der Mysterien einer Prüfung nicht stand, sondern wirken bei Tag und vor Uneingeweihten ‚komplett lächerlich‘.“²⁷ Also bedarf das im Mysterium gezeigte doch notwendig der Vermittlung, möglicherweise stößt es gar den notwendigen Prozess der intersubjektiven Vermittlung des direkt nicht Ausdrückbaren an.

Schefer stellt damit ab auf die uns bereits bekannte, bedingte Selbstverfügbarkeit der Philosophie als solcher und des philosophischen Textes, geht dann aber²⁸ weiter in einer Verankerung dieser in der Letztbegründung der unmitttelbaren, weder argumentativ noch anderweitig sozial vermittelten Erfahrung, die, wie wir gesehen haben, im Mysterienkult genauso stattfindet wie die in deren Ablauf eingebettete individuelle Initiation. Damit geht auch die bedingte Selbstverfügbarkeit des philosophierenden Subjekts einher, die von Schefer aber in eben diese religiöse Erfahrung positiv einzubinden ist.

Die Problematik der korrekten Darstellung wendet sich gegen Abbildungen, die den Offenheitscharakter von Abbildung verschleiern und dazu verführen, sie entweder als „korrekte“, „naturgetreue“ Abbildungen oder gar als das abgebildete Objekt selbst zu verstehen. In solchen Darstellungen ist also der Verweisscharakter des Bildes geleugnet: Damit sind Bilder gefährlich, weil sie die Grundstruktur des Bild-Seins leugnen.

Weiterhin muss an Schefers Arbeit der Hinweis auf den Mysterienkult als zentrales Thema beachtet werden, das von Platon verschieden variiert wird. Der Hinweis auf den Mysterienkult ebenso wie die Betonung der religiösen Erfahrung an sich deutet eine „Verinnerlichung“ des problematischen Abbildverhältnisses an. Dieser Vorgang wird, wenn wir eine von Schefer abweichende Annahme machen, eine neue Sichtweise skizzieren. In dieser können wir den Zusammenhang von Repräsentation und

²⁷ SCHEFER 2001, 70.

²⁸ Wie wir gesehen haben, in Verkennung der notwendig geschichtlichen Verfassung dieses Verfahrens.

lebendiger Erfahrung und damit einer textvermittelten, aber eben nur vermittelten lebendigen Erfahrung herstellen. Diese Erfahrung hätte ihre Basis in einem Subjekt, das in sich den nötigen Raum für Abbildung freihält und sich so selbst bildet. Die griechischen Mysterien mögen in ihrer Zeit einen Rahmen für die Einordnung dieses Prozesses gebildet haben, sie waren aber mitnichten der Abschluss des Prozesses.

Diese Konzeption kann übrigens auch helfen, das Verhältnis zwischen Macht-Repräsentation und Bild-Repräsentation zu verstehen. Das Unsagbare bleibt die Problematik der Vermittlung durch den Logos, aber auch die Frage nach dessen (Selbst-)Vermitteltheit. Es ist kein Zufall, dass es sich bei den fraglichen Stellen um Aussparungsstellen handelt, sie sind bewusste Aussparungsstellen, die gar nicht zur Enträtselung im Sinne eines historischen Rebus-Ratens gedacht sind, auch nicht zur mystischen Vernebelung des Gesagten, sondern gerade als Hinweis auf dessen Unvollständigkeit, Offenheit, damit auch Fortsetzbarkeit und gleichzeitige Fortsetzungsbedürftigkeit, ebenso wie es die mythologischen Einschübe sind.²⁹ Würden wir diese „Unsagbarkeit“ im Sinne Schefers auf eine historisch konkretisierbare Erfahrung einschränken, ginge der Sinn nicht nur der Aussparungsstellen verloren. Der bestand gerade darin, den Text offen zu halten für jeweils neue Interpretationen und konkrete Erfahrungen. Das bewahrt einen philosophischen Text, wie alt er auch sein mag, davor, bloß historisches oder kulturanthropologisches Dokument zu werden.

Schefers stärkste These, dass Platon immer auf rein individuelle, religiöse Erfahrung hinauswolle, kann philosophisch vielleicht ebenfalls nutzbar gemacht werden – es würde sich gerade bei manchen Gründungstexten der Philosophie nicht um philosophische Texte handeln, sondern um solche, die ein religiöses Problem behandeln und dabei beginnen, über dieses hinauszugehen. Diess macht unter Umständen gerade ihren Reiz aus.

Was unterscheidet dann den philosophischen Mythos, das Rede-und-Antwort-Stehen, von den vorphilosophischen

²⁹ Oder auch die Nennung verwirrend zahlreicher Eigenamen in den Dialogen, um nur ein weiteres Beispiel zu nennen. Auch hier wird stets auf ein unverfügbares, historisch-kontingentes, personales Außen als Adresse und Bedingung des Textes verwiesen.

Erzählungen? Der Mythos vertritt: Offenheit.³⁰ Was im Werden, im Erzählen, begriffen ist, ist notwendig schwer endgültig festzuhalten.³¹ Schon die basale Tatsache, dass Platon seine Texte überhaupt schriftlich verfasst hat, weist dabei ebenfalls bereits über Schefers These hinaus und nimmt den Leser und die Leserin nicht nur im Sinne der „lebendigen Religion“, sondern bereits der Philosophie und auch des Politischen in die Verantwortung. Dabei macht der Text (Schefers wie Platons wie unserer) immer wieder Angebote zu seiner Auslegung, deren endgültige Uneinlösbarkeit zum Programm gehört.

Die Annahme lässt sich noch verschärfen, wenn man annimmt, ein philosophisches System könne unter der versuchten „philosophischen“ Prämisse, also möglichst ohne Berücksichtigung der vorthoretischen und nicht-rationalen Bedingungen, auf denen es gründet, gar nicht aufgebaut werden. Ein solches System könnte noch weniger Relevanz für menschliches Leben erlangen, insofern dieses selbst nachvollzogen werden soll.³² Hier eröffnet sich zum einen die wesentliche politische und zum anderen die universale Dimension der platonischen Philosophie. Die Bereiche werden durch den Begriff und den Akt der Repräsentation verbunden, der jeweils über die Mysterien vermittelt als leerer Bildraum in jedem Einzelnen möglich wird - jedenfalls in jenen Einzelnen, die zur Teilnahme an politischen Akten befähigt, sogar in die Pflicht genommen werden.

Das Bild, das im Mysterium wie in der mythischen Erzählung aufscheint, die stilistische Eigenart, ist selbst als offen hin auf Repräsentation zu denken, die als Repräsentation (bestimmter Strukturen, also auch Macht und Gewalt) immer im Kern leer, das heißt offen sein muss, denn eine vollständige Abbildung

³⁰ Entsprechend müsste die Wesensgleichheit des Abbildes mit dem Urbild umgedacht werden, und zwar in die Gegenrichtung: Das Urbild hat er erst dann die Möglichkeit, zur Geltung zu kommen, wenn die Abbildverhältnisse auf es hin geordnet sind.

³¹ Dieser Gedanke stellt die Abwesenheit des Repräsentierten in den Mittelpunkt – und wird diesem genau dadurch gerecht.

³² Das deutet Schefer auch an, nämlich über die Zeitdimensionen, denen, in offenkundiger Referenz auf Heidegger, auch die *lethe* in der *aletheia* angehört, die jedoch eben nicht „Verborgtheit“ ist, sondern Leere, die *aletheia* somit nicht Unverborgenheit, sondern Entleerung. Es handelt sich hier, wie Schefer vergisst anzumerken, eben um eine, wenn nicht die, philosophiegründende Position; vgl. SCHEFER 2001, 210.

wäre nicht mehr Repräsentation, sondern reine Nachahmung, Kopie, Replik.

Repräsentation ist aber nicht nur für die Bildtheorie und für die Kulturwissenschaften ein zentraler Begriff. Er verbindet diese mit den Bereichen der Philosophie und der Politik, die auch in Platons Werk prominent verbunden sind. Obwohl Platon üblicherweise mit einer Lehre von den fixierten, ewigen Ideen in Verbindung gebracht wird, finden sich in seinen Werken konkrete Hinweise auf historisch variable, interpretationsoffene Repräsentation. Eine beispielhafte Arbeit auf diesem Gebiet stammt vom Philologen ARBOGAST SCHMITT.³³ Dieser konstatiert, dass die Idee keineswegs als nicht-empirischer Gegenstand auftritt, an dem Erfahrung zu messen sei. Im Gegenteil: Idee ist ein Brennpunkt konkreter Möglichkeiten, welche als Abstraktionen von empirischen Gegenständen diese idealiter repräsentieren, also auch Gestaltungsvorgaben sind und historisch entwickelt werden müssen. Grundlegend ist für Denken und empirische Wahrnehmung daher die *Differenz* zwischen Wahrnehmung und Idee, zwischen historischer Entwicklung und ihrer Darstellung. Idee ist also Repräsentation, und zwar auch bei Schmitt im Sinne der hier entwickelten These vom leeren Bild. Dieses hält sich genau auf diese Differenz hin offen, ohne einfach von der Empirie vorgeschrieben zu werden, aber mit der Möglichkeit der reflektierten Gestaltung von Wirklichkeit und von Subjektivität. Etwa ist eine „korrekte Abbildung“ der Bürger/inn/en eines Staates undenkbar; keine Repräsentation, sondern ein Unding im besten Sinn des Wortes, ein Unbild. Repräsentation ist gerade unvollständig und veränderlich, nach Situationen oder Welten. Die Treue, die dem Repräsentierten von der Repräsentation entgegengebracht wird, ist nur möglich, indem sie sich verändern lässt, dabei jedoch rückbezogen bleibt, offen für neue Konfigurationen. Das Abbildverhältnis besteht in einer dauernden Spannung der Konfigurationen. Erst die Spannung ermöglicht es dem Bild, faktisch Einfluss zu haben, etwas zu repräsentieren: als um eine Leere Konstituiertes. Diese Leere ist³⁴ die Unmöglichkeit eines „korrekten“ Abbildungsverhältnisses selbst.

Die Bedeutung der Bilder für unser Leben besteht darin, daß wir nur auf dem Weg über die Kunst zur Wirklichkeit gelangen, in der wir sogar die Realität ertragen. Ohne die homerische Eos

³³ SCHMITT 2003.

³⁴ In diesem Kontext.

sähen wir die Morgenröte nur in ihrer Realität, nicht in ihrer Wirklichkeit.³⁵

Ein Bild ist dann besser, kommt dem Guten näher, wenn es möglichst „leer“ bleibt, möglichst deutlich auf die Unmöglichkeit von Repräsentation verweist, wenn es, wie wir vorher am Beispiel des Textes ausgeführt haben, individuiert bleibt und die Spuren der Individuation nicht verwischt, die durchaus auch die der Lächerlichkeit und Unzulänglichkeit sind. Damit regt es zudem zur Bildung eines eigenen, inneren Bildes an. Mehr noch, es eröffnet den Innenraum erst, regt an, ihn auszugestalten. Ein totales Bild hätte den gegenteiligen Effekt. Es würde dem Bild und damit dem Betrachter einräumen, im starken Sinne zu repräsentieren, nämlich frei über das Dargestellte verfügen zu können.

Vor diesem Hintergrund ist – im Gegensatz zur Darstellung Schefers und zahlreicher anderer – auch die platonische Bild- und Dichterkritik zu verstehen, die immer wieder für Schwierigkeiten sorgt, da Platon neben der Kritik an Dichtung und Abbildung selbst häufig von Dichterzitaten, Mythen und verschiedenen rhetorischen Figuren, sowie nicht zuletzt von der literarischen Form des Dialoges selbst Gebrauch macht. Die platonische Bildkritik richtet sich jedoch genauso gegen das scheinbar unverstellte äußere Bild, das die innere Bildung erschwert. Die platonische Kritik am Bild braucht, genau wie Platons Gesamtkonzeption von Philosophie, Bilder. Sie benötigt diese aber gerade in deren leerem Bildcharakter. Entsprechend kann die Rolle des Mythos innerhalb dieser Texte rekonstruiert werden. Die Mythen deuten tatsächlich „Ausparungsstellen“ in den Dialogen an. Ausgespart wird jedoch kein tieferes Geheimnis, das sich noch einmal in Form einer lehrhaften Darstellung auch nicht in Form eines religiösen Kultes darstellen ließe. Was ausgespart wird, ist tatsächlich das, was sich nicht mehr darstellen, nicht mehr diskursiv fassen lässt und an das sich die spielerisch-narrative Form der erzählten Mythen weniger annähert als vielmehr die Unnahbarkeit der notwendigen Ausparung in Worte fasst. Deutlich zeigt sich das an Platons häufigen Bezügen auf die eleusinischen Mysterien. Diese Verweise dienen dazu, das philosophische Denken Platons offen zu halten. Ansonsten würde geschlossen oder als nach Möglichkeit zu schließen erscheinen, was nicht abgeschlossen werden *kann*. So wird vielleicht auch ein angemessenes Denken politischer Repräsentation ermöglicht.

³⁵ LIEBRUCKS 1979, 35.

Conclusio

Was hat dies im Rückbezug mit der textlichen und weitgehend schriftlichen Verfassung und Überlieferung von Philosophie zu tun? Wie bereits erarbeitet, bleibt der philosophische Text ein offener. Hier findet sich die zeitgenössische Philosophie in einem engen Zusammenhang mit den Kulturwissenschaften wieder, in denen ebenfalls die Rede von der Offenheit des Kunstwerks bei Umberto Eco oder vom (dialektischen) Bild bei Walter Benjamin ist.

Innerhalb der Philosophie antwortet der hier vorgestellte Entwurf auch auf sprachphilosophische Überlegungen. Letztlich muss nach den Forderungen moderner Rationalität sogar jeder einzelne Satz ein vorläufiger sein. Dass die Rede symbolisch oder poetisch wird, ändert nichts daran, dass auch sie wahrheitsvermittelndes Sprechen ist, ja sie ermöglicht dies sogar. Gerade das Denzentrierte, die Ekstase der Subjektivität, ist nicht etwas, dem mit ausschließlich strukturiertem, systematischem Denken beizukommen ist.

Von hier können normative Dimensionen des Ethischen und Politischen erschlossen werden. Es kann nämlich an dieser Stelle, der Stelle des leeren Bildes, der Anspruch an umfassende, also in einem gewissen Sinne von der zeitlichen Anbindung abhängige Geltung des philosophischen Entwurfs mit der in der Moderne besonders betonten jeweiligen historischen Bedingtheit eines solchen Entwurfs zusammen gedacht werden. Dies ist möglich, weil die gewissermaßen universale Geltung immer nur in Anbindung an besondere historische und an individuelle Umstände formuliert, verstanden und aktualisiert werden kann.

Mehr noch, es kann die Forderung abgeleitet werden, dass jede Zeit ihre eigene Ausformulierung fordert, und diese Forderung als verbindlich angesehen werden. Kontextsensibilität und das Streben nach Unabhängigkeit vom je spezifischen historischen Umfeld können so in eine Dimension gebracht werden, in eine Dimension der je historisch neu zu reflektierenden, menschlichen Weltbegegnung.

Auch der grundsätzliche Verweischarakter der mythologisch-erzählerischen Darstellung hält, wie wir abschließend nochmals festhalten, den Text selbst offen hin auf das, was jenseits liegt, und ermöglicht den Blick auf den „Abschluss“ des systematischen Vorgangs, der notwendig außerhalb seiner selbst stattfindet. Gleichzeitig ist damit dieser Vorgang auch für die

Bedingungen, unter denen Philosophie in der Moderne steht, offengehalten. Wie das in der Sprache, dem „Medium der Allgemeinheit“ geschehen kann, ist schließlich Gegenstand ganz unterschiedlicher Lösungsversuche. Gerade in ihrer Prozesshaftigkeit sind diese Versuche aber stets der Möglichkeit von Wahrheit verpflichtet.

Verwendete Literatur

- BARTHES, ROLAND 1957, *Mythologies*, Paris.
- BAUM, KLAUS 1988, *Die Transzendierung des Mythos. Zur Philosophie und Ästhetik Schellings und Adornos*, Epistemata. Reihe Philosophie 38, Würzburg.
- BENJAMIN, WALTER 2010, *Über den Begriff der Geschichte*, hg. von Gérard Raulet, Frankfurt am Main.
- BRISSON, LUC 1999, *Plato the myth maker*, hg. u. übers. v. Gerard Naddaf, Chicago.
- ECO, UMBERTO 1978, *Das offene Kunstwerk*, hg. v. Günter Memmert, Frankfurt am Main.
- FRANK, MANFRED 2007, *Auswege aus dem Deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main.
- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH 1979, *Die Phänomenologie des Geistes*, Werke 2, hg. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main.
- HENRICH, DIETER 2011, *Werke im Werden. Über die Genesis philosophischer Einsichten*, München.
- JANKA, MARKUS/SCHÄFER, CHRISTINA (Hrsg.) 2002, *Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*, Darmstadt.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE 1964, *Mythologiques 1. Le cru et le cuit*, Paris.
- LIEBRUCKS, BRUNO 1979, *Sprache und Bewußtsein 7. „Und“ – Die Sprache Hölderlins in der Spannweite von Mythos und Logos, Realität und Wirklichkeit*, Frankfurt am Main.
- SCHEFER, CHRISTINA 2001, *Platons unsagbare Erfahrung. Ein anderer Zugang zu Platon*, Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 27, Basel.

SCHELLING, FRIEDRICH WILHELM JOSEPH 1983, *Philosophie der Offenbarung* 1, Darmstadt.

SCHMITT, ARBOGAST 2003, *Die Moderne und Platon. Zwei Grundformen europäischer Rationalität*, Darmstadt.

Mythos als Grundlage des Lebens bei Platon, Nietzsche und Heidegger

CHOONG-SU HAN (Seoul*)

1 Zum Wort „Mythos“

Das deutsche Wort „Mythos“ ist dem altgriechischen Wort „μῦθος“ entlehnt, das wohl auf das indogermanische Wort „meudh“ zurückgeht.¹ Das indogermanische Wort „meudh“ bedeutet „reden“ sowie „erinnern“.² Dieser ursprünglichen Bedeutung zufolge kann das deutsche Wort „Mythos“ verstanden werden als „überlieferte Dichtung, Sage, Erzählung aus der Vorzeit eines Volkes“.³ Jeder Mythos also redet und erzählt über Ereignisse, die längst vergangen sind. Durch diese Erzählung werden die vorzeitlichen Ereignisse an spätere Generationen mündlich oder schriftlich weitergegeben. Die so überlieferten Mythen dienen dazu, die Nachwelt an die archaischen Ereignisse zu erinnern. Die olympische Götterwelt ist zum Beispiel im Verlauf der Geschichte in vielen verschiedenen Kunstwerken immer wieder dargestellt worden. Viele altgriechische und römische Götter sind uns⁴ daher heute noch bekannt und vertraut.

Dem modernen Wörterbuch zufolge hat das deutsche Wort „Mythos“ eine weitere Bedeutung, die wahrscheinlich mit der oben genannten Bedeutung zusammenhängt. Als Mythos wird auch eine „Person, Sache, Begebenheit, die legendären Charakter hat“, bezeichnet.⁵ In der Gegenwart ist die Rede von der „Mythisierung gewisser Begriffe“, deren Grundphänomene nämlich „unbegreiflich“ sind, daher für „ehrfürchtig“ gehalten werden;

* Ewha Womans University, Seoul, Korea. – Ich möchte mich an dieser Stelle bei Herrn Roland Muntschick dafür bedanken, dass er nicht nur den vorliegenden Beitrag, sondern auch viele andere meiner Texte korrigiert hat.

¹ DUDEN 2001, 547.

² POKORNY 1959, 743.

³ DUDEN 2002, 638.

⁴ Der Autor der vorliegenden Arbeit verwendet nicht „ich“, sondern „wir“, um dadurch die Leser in seinen Gedankengang einzubeziehen. Im Hinblick auf die Form des *Pluralis Modestiae* vgl. BUSSMANN 1983, 395.

⁵ DUDEN 2002, 638.

solche Begriffe sind zum Beispiel „Staat“, „Volk“, „Technik“ und „Wissenschaft“.⁶ Es ist aber durchaus bemerkenswert, dass wir beispielsweise nicht nur die Schöpfungsgeschichte (wie in alt-nordischen oder altkoreanischen Sagen), sondern auch die Urknalltheorie (Wissenschaft) Mythos nennen. Daher stellt sich die Frage, in welchem Zusammenhang die erstgenannte und die letztgenannte Bedeutung des Wortes „Mythos“ stehen.

Um hierauf antworten zu können, müssen wir die Wirksamkeit des Mythos betrachten. Die moderne Wissenschaft kann insofern für Mythos gehalten werden, als wir uns der Autorität ihrer Welterklärung ganz und gar nicht widersetzen dürfen. Die Urknalltheorie könnte zwar infrage gestellt werden, aber nur dann, wenn eine andere Erklärung der Genesis des Weltalls mithilfe der theoretischen Physik gegeben würde. Die moderne Physik wird als die einzige Möglichkeit betrachtet, den Anfang des Kosmos zu erklären. Ähnlich wirksam und glaubhaft war die Erklärung der Welt durch die Götter in der Antike. Die moderne Wissenschaft sowie die antike Sage sind also jeweils eine massenpsychologisch wirksame Vorstellung, mit deren Hilfe Lebensvorgänge und Naturgeschehen erklärt oder, besser gesagt, nacherzählt werden konnten und können. Da diese wirksame Glaubwürdigkeit den Mythos kennzeichnet, setzen wir uns mit dem Phänomen dieser Wirksamkeit auseinander, um ihn damit als Grundlage des Lebens zu erweisen.

Für unsere Auseinandersetzung beziehen wir uns auf drei Denker. Wir beginnen mit einer Betrachtung von Platons Dialog *Der Staat*, in welchem er den Mythos thematisiert und kritisch beurteilt. Danach berufen wir uns auf Nietzsche, und zwar aus zwei Gründen: Zum einen ist Nietzsche wohl der einzige Denker, der seit Platon „theoretisch durchdachte elementare Mythen zu ersinnen gesucht und als philosophisches Instrument eingesetzt“⁷ hat. Sowohl bei Nietzsche als auch bei Platon finden wir daher ein ähnliches Verständnis des Mythos; zum anderen bezeichnet Nietzsche selbst seine eigene Philosophie als „umgedrehter Platonismus“.⁸ Bereits in seinem ersten Buch *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* dreht er das platonische Verständnis des Verhältnisses von Mythos und Leben um, indem er die entscheidende Bedeutung des Mythos für das Leben

⁶ SCHMIDT 1978, 458–459.

⁷ BLUMENBERG 1979, 199.

⁸ NIETZSCHE 1980b, 199.

hervorhebt. Demnach enthüllt Nietzsche die Wirkung des Mythos auf das Leben. Im Anschluss daran ziehen wir Heideggers Erläuterung der Hölderlinschen Dichtung heran, welche die maßgebende Rolle des Mythos („Dichten“) für das Leben („Wohnen“) zur Sprache bringt.

Im Hinblick auf die Auseinandersetzung mit dem Mythos bei Nietzsche sowie Heidegger ist bemerkenswert, dass sie sich für ihn nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch interessierten, sofern sie jeweils in verschiedener Weise versuchten, „durch eine bewußt bildhafte Deutung der Welt dem bereits mythenlosen, aufgeklärten Denken einen neuen mythischen Sinn mit aller Verbindlichkeit entgegensetzen“⁹. Außerdem ähneln sich die beiden Denker darin, dass man ihre Versuche als gescheitert beurteilt hat. Der Grund für diesen Misserfolg bestände darin, dass „die gewollte Wiederherstellung des ursprünglichen Mythos in einer nachmythischen Zeit unmöglich“¹⁰ sei. Über die Legitimität dieser Begründung werden wir zum Schluss der vorliegenden Arbeit nachdenken. Dabei werden wir der Frage nachgehen, ob wir vielleicht immer noch in einer mythischen Zeit leben. Wenn unsere Zeit sich nach wie vor als eine mythische erweist, müsste es einen anderen Grund für den angeblichen Misserfolg von Nietzsche und Heidegger geben.

2 Die Kritik am Mythos und dessen Wirksamkeit bei Platon

Platons Dialog *Der Staat* geht eigentlich der Frage nach dem Wesen des Gerechten nach. Da das Phänomen der Gerechtigkeit ein äußerst komplexes ist, ist es nicht leicht zu überblicken. Um diese Schwierigkeit zu überwinden, betrachtet Platon (in der Figur des Sokrates) die Gerechtigkeitsfrage nicht im Hinblick auf einen einzelnen Menschen, sondern hinsichtlich eines ganzen Staates; denn der Staat, der „größer <μείζων>“ als der Mensch ist, beinhaltet somit eine größere Gerechtigkeit, die leichter zu erkennen ist.¹¹ Daher steht der Staat im Zentrum des Dialoges.

⁹ HALDER/MÜLLER 1993, 199–200.

¹⁰ Vgl. HALDER/MÜLLER 1993, 199–200.

¹¹ PLATON, *Der Staat* 368e. Platons Schriften werden nach der Ausgabe von IOANNES BURNET zitiert, die Übersetzungen nach FRIEDRICH SCHLEIERMACHER und KARL VRETSKA.

Wenn die Zahl der Bewohner in einem Staat ständig und schnell wüchse, dann litten sie unter Hungersnot und müssten einen Krieg gegen ihre Nachbarstaaten führen, um diesen die nötigsten Lebensmittel gewalttätig wegzunehmen. Wegen dieser ständigen Kriegsgefahr brauche jeder Staat seine eigenen Wächter, die auf spezielle Weise ausgebildet würden. Diese Ausbildung (παιδεία) begänne mit der Erzählung von „Märchen <μῦθοι>“, sofern diese nicht nur „Falsches“, sondern auch „Wahres“ beinhaltenen.¹² Mit dem Mythos (μῦθος) meint Platon die Kunstwerke, bei denen es sich um mythische Götter und Helden handelt. Da die Erzählung der Mythen eine grundlegende und weitreichende Rolle für die Bildung der Kinder spielt, stellt Platon einen hohen Wahrheitsanspruch an Märchen und Sagen. Demnach besteht er auf die Ablehnung der unwahren Mythen: „<D>iese sind nicht zuzulassen in unserem Staat“.¹³

Der Dichter, der die Mythen erzählt und vorträgt, gehört mit dem Schauspieler, Tänzer, Maler und anderen zur Gruppe der Künstler, die Platon als Nachahmer (μιμητής) bezeichnet.¹⁴ Um das Wesen der Kunst als Nachahmung aufzuzeigen, führt Platon die Malkunst als Beispiel an. Er vergleicht die Tätigkeit des Malers mit der Tätigkeit Gottes und der des Tischlers. Dieser Vergleich wird durch drei verschiedenartige Betten veranschaulicht, nämlich durch die Idee des Bettes in der Ideenwelt, durch das hergestellte Bett in der Lebenswelt und durch das gemalte Bett in der künstlerischen Welt. Das ideelle Bett ist von Gott erschaffen. Das Möbelstück ist von einem Tischler angefertigt. Das Gemälde ist von einem Maler gemalt. Also sind Gott, der Tischler und der Maler die „Meister von drei Arten von Betten“.¹⁵

Nach der (göttlichen) Idee des Bettes bildet der Tischler das Möbelbett nach; insoweit ist er ein Nachahmer. Auch der Maler ist ein Nachahmer, weil er im Gemälde das Bett nach dem Möbelbett nachbildet. Da das gemalte Bett die Nachbildung der Nachbildung des ideellen Bettes ist, ist jenes „dreifach <τριπλά>“ von diesem „entfernt <ἀπέχοντα>“.¹⁶ Die Nachbildung des Tischlers und die des Malers unterscheiden sich voneinander darin, dass der Maler das Bett darnach nachbildet, wie es „erscheint

¹² PLATON, *Der Staat* 377a.

¹³ PLATON, *Der Staat* 378d.

¹⁴ Vgl. PLATON, *Der Staat* 373b.

¹⁵ Vgl. PLATON, *Der Staat* 595c–597b.

¹⁶ PLATON, *Der Staat* 599a.

<φαίνεται>“, während der Tischler das Bett darnach nachbildet, wie es „ist <ἔστιν>“. ¹⁷ Daher ist das Handwerk die Nachahmung der „Wahrheit <ἀληθεία>“, während die Malkunst die Nachahmung der „Erscheinung <φάντασμα>“ ist. ¹⁸ Die Kunst sowie das Handwerk bestehen also zwar wesentlich in der Nachahmung, unterscheiden sich aber im Hinblick auf den Gegenstand ihrer Nachahmung. Dementsprechend stellt Platon fest, „dass von Homer an alle Dichter nur Schattenbilder <εἰδώλων> der Vollkommenheit und der übrigen Dinge, über die sie dichten, nachahmen und die Wahrheit aber nicht erfassen“. ¹⁹ Aus diesem Grund versteift sich Platon darauf, aus dem Idealstaat die Künstler zu vertreiben, da sie Unwahrheiten hervorbringen.

Bei der platonischen Argumentation findet sich jedoch ein großer logischer Sprung, der auf das Engste mit der Wirksamkeit des Mythos zusammenhängt. Aus der inhaltlichen Inkongruenz der Dichtung (Darstellung der Götter) mit der Realität (den wirklichen Göttern) zieht er die Konsequenz, dass der lügende Dichter aus dem Idealstaat verbannt werden soll. Diese Schlussfolgerung ist aber nicht die einzige mögliche. Falls niemand die falsche Darstellung der Götter ernst nähme, dann könnte der Dichter die Bildung der Kinder ganz und gar nicht beeinflussen und dem Staat keinen Schaden zufügen. Platons Behauptung basiert auf einer Voraussetzung, die er wohl nicht zugestehen möchte, nämlich auf jener, dass die Dichtung einen großen Einfluss auf die Menschen hat.

Um die Sorge, die sich Platon wegen der Wirksamkeit der Dichtung macht, zu veranschaulichen, ziehen wir zwei Stellen aus dem Dialog *Der Staat* heran. An der einen Stelle sagt Platon im Hinblick auf Aischylos' Dichtung: „Die Mütter sollen nicht die Kinder erschrecken durch Gruselmärchen, indem sie diese auf unpassende Weise erzählen, dass Götter nächtlich in Gestalt von allerhand Fremden herumgehen; damit würden sie freveln an den Göttern und zugleich die Kinder noch ängstlicher machen!“ ²⁰ Platon will nicht, dass die Kinder die Schauergeschichte hören, weil diese sie feige macht. An der anderen Stelle fragt er in Bezug auf die Furchtbarkeit der Unterwelt: „Oder meinst du <scil. Glaukon>, es könne je einer tapfer sein, wenn er diese

¹⁷ PLATON, *Der Staat* 598a.

¹⁸ PLATON, *Der Staat* 600e.

¹⁹ PLATON, *Der Staat* 598b.

²⁰ PLATON, *Der Staat* 381e.

Angst <vor dem Tod> in sich trägt? <...> Wird ferner, wer an die Dinge im Hades und ihre Schrecken glaubt, furchtlos vor dem Tod sein und im Kampf den Tod einer Knechtschaft und Niederlage vorziehen?“²¹ Für die Bildung der mutigen Wächter behauptet Platon sogar, dass die Dichtung, die ihnen Angst einflößt, ausgelöscht werden soll. Die Betrachtung der beiden Stellen macht deutlich, dass der platonischen Dichtungskritik die große Wirksamkeit der Dichtung auf die Menschen (Kinder sowie Erwachsene) zugrunde liegt. Diese bei Platon implizite Voraussetzung, dass der Mythos einen großen Einfluss auf die Bildung oder, besser gesagt, auf das menschliche Leben hat, können wir bei Nietzsche deutlich erkennen.

3 Die Unentbehrlichkeit des Mythos für das Leben bei Nietzsche

In seinem Buch *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* thematisiert Nietzsche die Genesis der altgriechischen Tragödie und fasst sie folgendermaßen zusammen: Aus dem bronzenen Zeitalter, in dem der Kampf der Titanen stattfand und die dionysische Weisheit des Silens als Volksphilosophie verbreitet war, entwickelte sich die homerische Welt, die vom einbrechenden Strom des Dionysischen verschlungen wurde, gegenüber welchem sich das Apollinische zur starren Majestät der dorischen Kunst erhob. An diese vier großen Kunststufen schloss sich die Stufe der attischen Tragödie an, und zwar als die „Spitze und Absicht jener Kunsttriebe“ und als das „gemeinsame Ziel beider Triebe“.²²

Mit dem Apollinischen und dem Dionysischen meint Nietzsche zwei Kunsttriebe der Natur. Im Hinblick auf die beiden Triebe gliedert er alle Künste in drei verschiedene Arten ein, nämlich die apollinische, die dionysische und die apollinisch-dionysische Kunst. Zur apollinischen Kunst gehören die Baukunst, die Bildhauerkunst und die epische Dichtkunst. Diese bildenden Künste haben ihren Ursprung im „schönen Schein der Traumwelten“.²³ Der dionysischen Kunst sind die Tonkunst und die lyrische Dichtkunst untergeordnet, die ihren Ursprung im

²¹ PLATON, *Der Staat* 386b.

²² Vgl. NIETZSCHE 1980a, 41–42.

²³ NIETZSCHE 1980a, 26.

„Rausch“ der enthusiastischen Einheit haben.²⁴ Mit der „ebenso dionysische<n> als apollinische<n>“ Kunst meint Nietzsche die altgriechische tragische Dichtkunst, die die attische Tragödie hervorbringt.²⁵ Das Wesen aller genannten Künste bestimmt er als Nachahmung, indem er die „apollinische<n> Traumkünstler“, die „dionysische<n> Rauschkünstler“ und die „Rausch- und Traumkünstler“ als „Nachahmer“ bezeichnet.²⁶

Nicht ohne Grund steht der Ausdruck „Nachahmer“ bei Nietzsche in Anführungszeichen, obwohl er seine Quelle nicht explizit angibt. Das Wort hat aber wohl seinen Ursprung bei Aristoteles. Nietzsche verwendet auch an nachfolgender Stelle einen ähnlichen Ausdruck und schreibt diesen Aristoteles zu: „<N>ahen wir uns jetzt den Griechen, um zu erkennen, in welchem Grade und bis zu welcher Höhe jene Kunsttriebe der Natur in ihnen entwickelt gewesen sind: wodurch wir in den Stand gesetzt werden, das Verhältniss <sic> des griechischen Künstlers zu seinen Urbildern, oder, nach dem aristotelischen Ausdrucke <sic>, ‚die Nachahmung der Natur‘ tiefer zu verstehn <sic> und zu würdigen.“²⁷ An dieser Passage nennt Nietzsche das Verhältnis des Künstlers zu seinen Urbildern die Nachahmung der Natur.

Mit der Natur meint Nietzsche aber weder Lebewesen noch leblose Dinge, sondern die Kunsttriebe, die „aus Natur selbst“ „hervorbrechen“ und sich „befriedigen“.²⁸ Die Erscheinung des apollinischen Triebes zeigt sich im Traum, die des dionysischen Triebes im Rausch. Der Traum und der Rausch sind die Naturerscheinungen, die Nietzsche zufolge „ohne Vermittelung <sic> des menschlichen Künstlers“ und „auf directem <sic> Wege“ geschehen.²⁹ Damit weist Nietzsche bereits auf die indirekte Erscheinung der Triebe hin, die ihren freien Lauf durch die Meditation des Künstlers (die künstlerische Nachahmung der Natur) finden.

Als apollinisch-dionysischem Kunstwerk liegt der attischen Tragödie die doppelte Nachahmung zugrunde. Die primäre Nachahmung ist die Erscheinung des dionysischen Naturtriebes

²⁴ NIETZSCHE 1980a, 26.

²⁵ NIETZSCHE 1980a, 26.

²⁶ NIETZSCHE 1980a, 30.

²⁷ NIETZSCHE 1980a, 31. Der Ausdruck „die Nachahmung der Natur“ ist aber „nicht exakt“ ein aristotelischer Ausdruck. Vgl. SCHMIDT 2012, 125.

²⁸ NIETZSCHE 1980a, 30.

²⁹ NIETZSCHE 1980a, 30.

im tragischen Satyrchor. Dieser Chor wischt die „Illusion der Cultur <sic>“ weg und enthüllt den „wahre<n> Mensch<en>“, indem der Satyr die menschliche Existenz „wahrhafter, wirklicher, vollständiger“ als der „Culturmensch <sic>“ „abbildet“.³⁰ Die Wandlung vom Kulturmenschen zum Gefolge des Dionysos entspricht dem Ausbruch und der Selbstbefriedigung des dionysischen Naturtriebes. Der Chor der Tragödie entspricht der „künstlerische<n> Nachahmung jenes natürlichen <dionysischen> Phänomens“.³¹ Im Anschluss an die erste Nachahmung geschieht die zweite Nachahmung. Der Satyrchor und das durch ihn dionysisch angeregte Publikum sehen nicht nur die maskierten Schauspieler, sondern vielmehr eine Vision auf der Bühne. Dieser Scheincharakter wird noch deutlicher, wenn uns Nietzsche daran erinnert, dass der Bühnenheld ursprünglich „nicht wahrhaft vorhanden“ war, sondern „nur als vorhanden vorgestellt“ wurde.³² Der Schauspieler der Tragödie entspricht also der künstlerischen Nachahmung der natürlichen apollinischen Erscheinung. Der Tragiker bildet zunächst den Chor nach dem dionysischen Kunsttrieb der Natur nach, dann den Schauspieler nach dem apollinischen Kunsttrieb der Natur.

Um die Unentbehrlichkeit des Mythos für das Leben zu verstehen, richten wir unser Augenmerk auf die Funktion der Tragödie. Der Chor (der dionysische Teil der Tragödie) reißt die Zuschauer in die enthusiastische Einheit hinein. In diesem ekstatischen Zustand erfahren sie den ursprünglichen Grund des Lebens, der „trotz allem Wechsel der Erscheinungen unzerstörbar mächtig und lustvoll“ bleibt.³³ Sobald diese „dionysische Wirklichkeit“ verschwindet, kehrt die „alltägliche Wirklichkeit“ wieder, die die Zuschauer „mit Ekel“ empfinden und nicht mehr ertragen können.³⁴ Wer „einmal einen wahren Blick in das Wesen der Dinge“ geworfen und es erkannt hat, ekelt sich vor der Handlung; denn er versteht, dass seine „Handlung nichts am ewigen Wesen der Dinge ändern“ kann.³⁵ Der „Einblick in die grauenhafte Wahrheit“ überwiegt jedes zum Handeln antreibende Motiv.³⁶ Daher hat er keinen Willen zum Leben mehr. In

³⁰ NIETZSCHE 1980a, 58.

³¹ NIETZSCHE 1980a, 59.

³² NIETZSCHE 1980a, 63.

³³ NIETZSCHE 1980a, 56.

³⁴ NIETZSCHE 1980a, 56.

³⁵ NIETZSCHE 1980a, 57.

³⁶ NIETZSCHE 1980a, 57.

dieser tödlichen Gefahr kommt der apollinische Teil der Tragödie (Schauspiel) als „rettende, heilkundige Zauberin“, die das Entsetzliche und Absurde des Lebens in das Erhabene und Komische auf der Bühne verwandelt, sodass das alltägliche Leben nicht mehr mit Ekel empfunden, sondern lebenswert wird.³⁷ Die Tragödie (Mythos) bringt einerseits die Zuschauer in die Gefahr des Pessimismus, weil sie die ursprüngliche Wirklichkeit und damit die Absurdität des Alltags enthüllt; andererseits beseitigt sie diese Gefahr, indem sie die entsetzliche Alltäglichkeit in die zum Weiterleben verführende Schönheit verwandelt. Der Mythos also ermöglicht das Leben, indem er dem Publikum den „metaphysische<n> Trost“ gewährt.³⁸

Nachdem Nietzsche die Genesis und die Funktion der Tragödie dargestellt hat, beschäftigt er sich mit ihrem Untergang. Der in Euripides inkarnierte „Selbstmord“³⁹ der Tragödie lag Nietzsche zufolge am Eindringen des Sokratismus. Sie wurde also durch die Verabsolutierung ihres apollinischen Teils aufgehoben.⁴⁰ Diese Diagnose erklärt, warum sich die letzten zehn Abschnitten des Buches *Die Geburt der Tragödie* mit dem Wagnerischen Musikdrama beschäftigen. Mithilfe von Wagner wollte Nietzsche nämlich die Balance zwischen dem apollinischen und dem dionysischen Teil zurückgewinnen und damit die Tragödie wiederbeleben.

Bei der Darstellung der Geburt, des Untergangs und der Wiedergeburt der Tragödie thematisiert Nietzsche den Begriff des Mythos eigentlich nicht, sondern operiert nur mit einem „sehr weiten Begriff des Mythischen“, nämlich mit dem Begriff des Apollinischen und dem des Dionysischen.⁴¹ Die relativ deutliche Bestimmung des Mythos kommt erst fast am Ende des Buches vor.

Dort stellt Nietzsche die Frage, wer ein „wahrer ästhetischer Zuhörer“ der Tragödie ist: „ob er <scil. der Zuschauer der Tragödie> etwa dabei <scil. während der Aufführung> seinen historischen, auf strenge psychologische Causalität <sic> gerichteten Sinn beleidigt fühlt, ob er mit einer wohlwollenden Concession <sic> gleichsam das Wunder als ein der Kindheit verständliches,

³⁷ NIETZSCHE 1980a, 57.

³⁸ NIETZSCHE 1980a, 56.

³⁹ NIETZSCHE 1980a, 75.

⁴⁰ Vgl. ZITTEL 2000, 288.

⁴¹ Vgl. ZITTEL 2000, 288.

ihm entfremdetes Phänomen zulässt oder ob er irgend etwas Anderes dabei erleidet.“⁴² Dabei erwähnt Nietzsche zwei kurze Definitionen des Mythos, nämlich das „zusammengezogene Weltbild“ und die „Abbreviatur der Erscheinung“.⁴³ Danach betont er die grundlegende Funktion des Mythos für die Kultur folgendermaßen: „Ohne Mythos aber geht jede Cultur <sic> ihrer gesunden schöpferischen Naturkraft verlustig; erst ein mit Mythen umstellter Horizont schliesst <sic> eine ganze Culturbewegung <sic> zur Einheit ab. Alle Kräfte der Phantasie und des apollinischen Traumes werden erst durch den Mythos aus ihrem wahllosen Herumschweifen gerettet. Die Bilder des Mythos müssen die unbemerkt allgegenwärtigen dämonischen Wächter sein, unter deren Hut die junge Seele heranwächst, an deren Zeichen der Mann sich sein Leben und seine Kämpfe deutet: und selbst der Staat kennt keine mächtigeren ungeschriebnen <sic> Gesetze als das mythische Fundament, das seinen Zusammenhang mit der Religion, sein Herauswachsen aus mythischen Vorstellungen verbürgt.“⁴⁴ Der Mythos ermöglicht also die kreative Kraft der Kultur. Diese Kraft bringt viele verschiedene Kulturphänomene in Einklang miteinander. Außerdem dient der Mythos zur Erziehung der Kinder und zur Ausbildung der Wächter. Schließlich fungiert er als Ursprung und Grundlage des Staats. Obwohl Nietzsche hier nicht mehr über das Leben spricht, ist es offensichtlich, dass der Mythos das Fundament des Lebens bildet, so wie die Tragödie als Grundlage des Lebens dient.

Bei Platon wurde nicht offenbar gemacht, dass das Leben unter der Herrschaft des Mythos steht. Die Enthüllung des Mythos als Grundlage für das Leben verdanken wir Nietzsche. Allerdings bleibt noch die Frage offen, inwiefern der Mythos das Leben beeinflusst. Um diese Frage zu beantworten, ziehen wir Heideggers Erläuterung der Hölderlinschen Dichtung heran.

⁴² NIETZSCHE 1980a, 145.

⁴³ NIETZSCHE 1980a, 145.

⁴⁴ NIETZSCHE 1980a, 145.

4 Die maßgebende Rolle des Mythos für das Leben bei Heidegger

Um das ursprüngliche Verhältnis von Dichten (Mythos) und Wohnen (Leben)⁴⁵ zu erläutern, greift Heidegger ein Gedicht Hölderlins auf, nämlich jenes, das mit folgenden Worten beginnt: „In lieblicher Bläue blühet mit dem metallenen Dache der Kirchturm ...“. Heidegger interessiert sich besonders für den folgenden Vers des Gedichtes: „Voll Verdienst, doch dichterisch, wohnet der Mensch auf dieser Erde.“ Daher machen vier Wörter aus diesem Satz den Titel seines Vortrages aus: „... dichterisch wohnet der Mensch ...“.⁴⁶

Zunächst betont Heidegger, dass Hölderlins Begriffe „Dichten“ und „Wohnen“ nichts damit zu tun haben, was wir gewöhnlicherweise unter Wohnen und Dichten verstehen: „Es <scil. das Wort des Dichters> behauptet vor allem nicht, Wohnen bedeute das Innehaben einer Wohnung. Es sagt auch nicht, das Dichterische erschöpfe sich im unwirklichen Spiel der poetischen Einbildungskraft.“⁴⁷ Danach weist Heidegger darauf hin, dass das Wohnen im Dichterischen beruhen kann. Um das Dichten als Grundlage des Wohnens aufzuzeigen, versucht er, „das Wohnen und das Dichten aus ihrem Wesen zu denken“.⁴⁸

Heidegger zufolge macht das Wohnen den „Grundzug des menschlichen Daseins“ aus.⁴⁹ Trotzdem ist das Dichten kein Zusatz zum Wohnen, sondern jenes ermöglicht dieses: „Dichten ist das eigentliche Wohnenlassen.“⁵⁰ In Entsprechung zum Bauen der Wohnung für die Unterkunft nennt Heidegger daher das Dichten „das ausgezeichnete Bauen“.⁵¹ Im Hinblick auf das

⁴⁵ Im Anschluss an Platon, der die Dichtung den Mythos genannt hat, setzen wir die von Heidegger herangezogenen Dichtungen mit dem Mythos gleich. Im Alltagssprachgebrauch unterscheiden sich „Wohnen“ und „Leben“. Was mit „Leben“ in der vorliegenden Arbeit gemeint ist, ist immer das menschliche Leben. Wenn ihm ein Dichter eine himmlische Gewohnheit (Sitte) zuspricht, dann wird das Leben zum Wohnen. Was das Verhältnis von Mythos und Leben bei Heidegger betrifft, betrachten wir daher den Zusammenhang des Dichtens mit dem Wohnen.

⁴⁶ HEIDEGGER 2000, 189.

⁴⁷ HEIDEGGER 2000, 192.

⁴⁸ HEIDEGGER 2000, 192.

⁴⁹ HEIDEGGER 2000, 193.

⁵⁰ HEIDEGGER 2000, 193.

⁵¹ HEIDEGGER 2000, 193.

ursprüngliche Wohnen betrachtet er die genannten Worte des Gedichtes: „Voll Verdienst, doch dichterisch, wohnt der Mensch auf dieser Erde“. Unter „voll Verdienst“ versteht Heidegger alle menschlichen Leistungen, nämlich das Pflegen und Hegen der Lebewesen sowie das Errichten der Menschenwerke. Diese vielfältige Leistung füllt, so Heidegger, das Wesen des Wohnens aber nie aus, weil sie nur Folgen des Wohnens, „aber nicht sein Grund oder gar seine Gründung“ ist.⁵² Die Schaffung einer Grundlage für das Wohnen kann nur durch die ausgezeichnete Art der Leistung vollzogen werden, nämlich durch das Dichten.

Für die Erklärung des Dichtens zieht Heidegger einen Vers aus dem besagten Gedicht heran: „Darf, wenn lauter Mühe das Leben, ein Mensch aufschauen und sagen: so will ich auch seyn?“⁵³ Im alltäglichen Leben ist der Mensch immer so beschäftigt, dass er keine Ruhe findet. Aber er darf und kann zum Himmel aufschauen. Dieses Aufschauen ist Heidegger zufolge das Durchmessen des „Zwischen<s> von Himmel und Erde“.⁵⁴ Aufgrund dieses Durchmessens kehren sich der Himmel und die Erde einander zu, wobei der Mensch „überhaupt erst Mensch“ ist.⁵⁵ Dementsprechend misst sich der Mensch „immer schon“ „an etwas und mit etwas Himmlischem“.⁵⁶ Das Himmlische ist also das Maß, „mit dem der Mensch sein Wohnen, den Aufenthalt auf der Erde unter dem Himmel, ausmißt“.⁵⁷ Insofern beruht das Wohnen im „aufschauenden Vermessen der Dimension“, in die der Himmel sowie die Erde gehören.⁵⁸ Dieses Vermessen als „ausgezeichnetes Messen“ ist das Dichten.⁵⁹ Im Gegensatz zur Bestimmtheit des Maßes alles anderen Messens ist das Maß des Dichtens nicht bestimmt. Vielmehr muss das dichterische Maß erst beim Dichten genommen werden: „Im Dichten ereignet sich das Nehmen des Maßes. Das Dichten ist die im strengen Sinne des Wortes verstandene Maß-Nahme, durch die der Mensch erst das Maß für die Weite seines Wesens empfängt.“⁶⁰ Das Dichten

⁵² HEIDEGGER 2000, 195.

⁵³ HEIDEGGER 2000, 197.

⁵⁴ HEIDEGGER 2000, 198.

⁵⁵ HEIDEGGER 2000, 199.

⁵⁶ HEIDEGGER 2000, 199.

⁵⁷ HEIDEGGER 2000, 199.

⁵⁸ HEIDEGGER 2000, 199.

⁵⁹ HEIDEGGER 2000, 200.

⁶⁰ HEIDEGGER 2000, 200.

ist also durch die Unbekanntheit des dichterischen Maßes gekennzeichnet. Es bringt das Unbekannte als solches durch das Bekannte zum Vorschein. Das so Erschienene ist das Maß, woran sich der Mensch messen kann. Wer nach diesem Maß lebt, wohnt dichterisch auf der Erde.

Die Frage, die uns zur Heideggerschen Erläuterung der Hölderlinschen Dichtung geführt hat, lautet: Wie beeinflusst der Mythos das Leben? Heidegger zufolge beruht das Wohnen (Leben) auf Gedichtetem (Mythos), und zwar deswegen, weil das Dichten das Maß zum Wohnen „erblickt“ und somit das Wesen des Wohnens „erbaut“.⁶¹

Um den Vorgang des Dichtens zu veranschaulichen, führen wir eine Hymne Hölderlins als Beispiel an, die mit folgenden Worten beginnt: „Wie wenn am Feiertage, das Feld zu sehn, / Ein Landmann geht, des Morgens, wenn / Aus heißer Nacht die kühlenden Blitze fielen / Die ganze Zeit und fern noch tönet der Donner, / In sein Gestade wieder tritt der Strom, / Und frisch der Boden grünt / Und von des Himmels erfreuendem Regen / Der Weinstock trauft und glänzend / In stiller Sonne stehn die Bäume des Haines: ...“.

Diese Hymne bezeichnet Heidegger als die „reinste Dichtung des Wesens der Dichtung“.⁶² Mit dieser Bezeichnung meint er, dass die Hymne *Wie wenn am Feiertage ...* das Geschehnis der Dichtung zum Vorschein bringt. Diese Hymne beginnt mit der Beschreibung der Landschaft, die wegen des Gewitters (Blitz) der letzten Nacht nun noch frischer und kräftiger erscheint. Auch der Dichter steht „unter günstiger Witterung“, weil er durch die „mächtige, die göttlichschöne Natur“ erzogen ist. Daher besteht eine enge Verbindung zwischen dem Dichter und der Natur. Mit dem Sonnenaufgang ist die Natur „erwacht“ und sichtbar, die gleichsam ein „Feuer“ in der Seele des Dichters anzündet. Das Feuer der Natur wird durch den Dichter hindurch zum „Wort“ gebracht. So entsteht ein Gedicht.⁶³

In der Feiertagshymne kommen zwei griechische mythische Figuren für die Darstellung der Geburt des Gedichtes vor, nämlich Bacchus (Βάκχος) und Semele (Σεμέλη). Dem griechischen Mythos zufolge war Semele verliebt in Zeus und wollte ihn in seiner Wirklichkeit sehen; nach ihrem Wunsch verwandelte sich

⁶¹ HEIDEGGER 2000, 206.

⁶² HEIDEGGER 1981, 44.

⁶³ Vgl. HÖLDERLIN 1992, 239.

Zeus in den Blitz, der sie dann traf und verbrannte. Ihr Sohn, nämlich Bacchus, wurde dennoch gerettet, geboren und zum Weingott. Im Anschluss an diesen Mythos nennt Hölderlin Bacchus den „Gesang“, der die „Frucht des Gewitters“ ist.⁶⁴ Daher besteht die Aufgabe des Dichters darin, „des Vaters Strahl, ihn selbst, mit eigner <sic> Hand zu fassen und dem Volk ins Lied gehüllt die himmlische Gabe zu reichen“.⁶⁵ Mithilfe der Vermittlung des Dichters „trinken himmlisches Feuer jetzt die Erden söhne ohne Gefahr“, nur indem sie den Gesang hören.⁶⁶ Diese Beschreibung macht das oben gezeigte Verhältnis von Dichten und Wohnen verständlich. Also ist das Maß, das dem Dichten zugrunde liegt, das himmlische Feuer und der Strahl des Vaters. Dieses Maß wird dadurch genommen, dass der Blitz den Dichter trifft. Das derart genommene Maß singt der Dichter als Lied, so dass die diesem zuhörenden Menschen nach dem Maß wohnen können. Insofern erbaut das Dichten die Grundfesten des Wohnens.

5 Mythische Welt

Am Anfang der vorliegenden Arbeit haben wir uns die Frage gestellt, warum Nietzsche und Heidegger vermeintlich vergeblich versuchten, eine mythische Weltanschauung wiederzubeleben. Die Antwort darauf lautete oftmals: Die damalige Zeit war bereits nicht länger mythisch und wohl aufgeklärt. Gegenüber dieser Antwort sollten wir skeptisch sein und uns fragen, ob unsere Zeit nicht nachmythisch, sondern vielmehr noch mythisch ist.

Im Hinblick auf unsere Skepsis betrachten wir erneut Heideggers Vortrag „... *dichterisch wohnt der Mensch* ...“. Am Ende dieses Vortrages stellt er eine einfache, doch bemerkenswerte Frage: „Wohnen *wir* dichterisch?“⁶⁷ Mit dem dichterischen Wohnen meint Heidegger, dass der Mensch nach dem Maß lebt, das durch das Dichten genommen und dichterisch dargestellt wurde. Dieses Maß durchwaltet das menschliche Wohnen. Heideggers Antwort auf die Frage ist negativ: „Vermutlich wohnen wir durchaus undichterisch.“⁶⁸ Hochinteressant ist seine

⁶⁴ HÖLDERLIN 1992, 240.

⁶⁵ HÖLDERLIN 1992, 240.

⁶⁶ Vgl. HÖLDERLIN 1992, 240.

⁶⁷ HEIDEGGER 2000, 206.

⁶⁸ HEIDEGGER 2000, 206.

Begründung für die Abwesenheit oder Verborgtheit des dichterischen Grundzuges des Wohnens. Heidegger zufolge kommt das undichterische Wohnen „nicht aus einem Mangel und Verlust“ des Dichterischen, sondern es beruht insofern „in einem Überfluß und Übermaß“ des Gewöhnlichen, als es zum Exzess „eines rasenden Messens und Rechnens“ getrieben ist.⁶⁹

Die vermeintliche Erklärung dafür, dass Heidegger (sowie Nietzsche) eine mythische Weltanschauung nicht haben rehabilitieren können, gründet sich in der Annahme, dass der mythische Charakter der Weltanschauung scheinbar verloren gegangen sei. Sie basiert also auf Mangel und Verlust. Nun fragen wir uns mit Heidegger, ob dieser Misserfolg vielleicht doch im Überfluss und Übermaß des gewöhnlichen Mythischen der damaligen Zeit und auch unserer Zeit zu suchen ist. Wenn uns Mythen vor allem nicht mehr relevant scheinen, dann liegt dies daran, dass wir im Überfluss der alltäglichen Mythen uns nicht mehr genötigt sehen, nach oben zu blicken und dichterisch abzumessen.

Literaturverzeichnis

- BLUMENBERG, HANS 1979, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt am Main.
- BUSSMANN, HADUMOD 1983, „Pluralis Modestiae“, in: ders. (Hrsg.), *Lexikon der Sprachwissenschaft*, Stuttgart, 395.
- DUDEN 2001, *Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache*, Mannheim.
- DUDEN 2002, *Das Bedeutungswörterbuch*, Duden 10, Mannheim.
- HALDER, ALOIS/MÜLLER, MAX 1993, „Mythos“, in: ders. (Hrsg.), *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg, 199–200.
- HEIDEGGER, MARTIN 1981, „Hölderlin und das Wesen der Dichtung“, in: ders., *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main, 33–48.
- HEIDEGGER, MARTIN 2000, „... dichterisch wohnet der Mensch ...“, in: ders., *Vorträge und Aufsätze*, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main, 189–208.

⁶⁹ HEIDEGGER 2000, 207.

- HÖLDERLIN, FRIEDRICH 1992, *Sämtliche Gedichte*, hg. v. Jochen Schmidt, Frankfurt am Main.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH 1980a, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH 1980b, *Nachgelassene Fragmente 1869–1874*, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München.
- PLATO 1954, *Platonis Opera*, hg. v. Ioannes Burnet, Oxford.
- PLATON 1991, *Der Staat (Politeia)*, übers. v. Karl Vretska, Stuttgart.
- PLATON 2005, *Politeia (Der Staat)*, hg. v. Gunther Eigler und übers. v. Friedrich Schleiermacher, Darmstadt.
- POKORNY, JULIUS 1959, *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*, Bern/München.
- SCHMIDT, HEINRICH 1978, „Mythos“, in: Heinrich Schmidt/Georgi Schischkoff (Hrsg.), *Philosophisches Wörterbuch*, Stuttgart, 458–459.
- SCHMIDT, JOCHEN 2012, *Kommentar zu Nietzsches Die Geburt der Tragödie*, Berlin.
- ZITTEL, CLAUS 2000, „Mythos/Mythologie“, in: Henning Ottmann (Hrsg.), *Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart/Weimar, 288–289.

Die Terminologie der vorsokratischen Schöpfungsmythen

MIHAIL-GEORGE HÂNCU (Bukarest/Hamburg)

In der *Encyclopedia of Religion* von Mircea Eliade findet man die folgende Definition des Mythos: „A myth is an expression of the sacred in words: it reports realities and events from the origin of the world that remain valid for the basis and purpose of all there is.“¹ Wegen solcher Definitionen würde man denken, dass die Schöpfungsmythen die essentiellen Mythen sind. Allerdings werden „Kosmogonien“ eher selten dargestellt: Ovid widmet nur 84 Verse in den fünfzehn Büchern seiner *Metamorphosen* diesem Thema.²

Andererseits hat man gemerkt, dass, obwohl es schwer ist, eine Kosmogonie transkulturell zu definieren (z. B. weil „Kosmos“ ein philosophisches Konzept ist oder weil mehrere antike Sprachen kein genaues Wort für „Welt“ haben), es doch möglich ist, ein gemeinsames Konzept des „Universums“ zu finden, weil man es zumindest allgemein beschreiben bzw. konzeptualisieren konnte. WALTER BURKERT³ ist der Meinung, dass das Konzept des „Universums“ nicht von der mythischen Intuition, sondern von der Logik ausgeht. Wenn man es mit dem Begriff des „Beginns“ oder des „Ersten“ verbindet, entsteht ein Hybrid zwischen einem logischen Postulat und einer mythischen Determinierung.

In anderen Worten bedeutet dies, dass eine Kosmogonie die logische Antwort auf die Frage „Was gab es am Beginn?“ ist. Wenn dem so ist, dann könnte man zwei Arten von Antworten erwarten: entweder eine konkrete Erklärung (z. B. „unsere Welt stammt vom Samen des Chronos“) oder ein neues und abstraktes Konzept (z. B. „das Unendliche“, der Urstoff, wie er von Anaximandros postuliert wird).

Man könnte glauben, dass nur die Philosophen eigene, spezifische Begriffe etablierten. Es ist naheliegend, zu denken, dass es zuerst nur konkrete Mythen gab, und dass danach eine Wissenschaft entstand. Allerdings ist es möglich, dass auch die

¹ ELIADE 1987, 261.

² BURKERT 1999, 87.

³ BURKERT 1999, 88.

älteren griechischen Schöpfungsmythen (und zwar die, die noch Götter als Urwesen benutzen) schon eine Art Terminologie besitzen.

Außer den Werken Hesiods sind die meisten Kosmogonien nur fragmentarisch oder paraphrasiert erhalten geblieben. Das heißt, dass sie oft von Vermittlern interpretiert und adaptiert wurden. Platons Methode dafür wurde in der folgenden Weise beschrieben:

The philosopher read into the theological poems a philosophical meaning which could never have been in the mind of the writer. If we see this process at its best in Plato, we see it at its worst in the Neo-platonists, his commentators.⁴

Zudem ist es möglich, dass es eine semantische Entwicklung bei solchen Begriffen für die Urstoffe gibt – es wäre dann unvorsichtig, einen älteren Text mit Hilfe eines neueren zu interpretieren und zu übersetzen. Deshalb sollte man das hesiodische Chaos nicht durch Ovids Darstellung desselben definieren.

Wenn es also Spuren eines terminologischen Vokabulars gibt, dann könnte man die Entwicklung solcher Begriffe von drei semantischen Standpunkten her analysieren: als Determinologisierung, als Hypokognition oder als kognitive Metapher. Die vorliegende Arbeit wird sich mit drei Kosmogonien beschäftigen: jener aus Hesiods *Theogonie*, der orphischen *Theogonie*, die von einem gewissen Hieronymos und Hellanikos erzählt wird, und die *Theogonie* des sogenannten Lehrers des Pythagoras, Pherekydes von Syros.

Das Chaos Hesiods ist problematisch, weil es nur in Vers 814 mit einem Adjektiv (πέτρην χάος ζοφεροῖο⁵) beschrieben wird. Die Natur dieses Urstoffes war nach einigen Jahrhunderten auch antiken Lesern nicht mehr verständlich: Nach einer Anekdote hatte Epikur seinen Schullehrer gefragt, was das Chaos des Hesiod sei und wovon es abstamme. Da der Lehrer nicht antworten konnte, sei Epikur von den Grammatikern enttäuscht gewesen.⁶

Die meisten Übersetzungen, die χάος nicht einfach mit „Chaos“ (als Name) übersetzen, meinen, dass es „Riss“ oder „Hölle“ bedeutet. Das stammt von dem möglichen etymologischen Bezug zwischen χάος und χάσμα. Dies scheint auch durch

⁴ GUTHRIE 1952, 70.

⁵ „Jenseits des düsteren Chaos“ (übers. SCHIRNDING).

⁶ MONDI 1989, 1.

Hesiod belegt zu sein, denn es gibt zwei Stellen, die fast wörtlich wiederholt werden: In der einen (V. 736–740) benutzt er $\chi\acute{\alpha}\sigma\mu\alpha$, in der anderen (V. 807–810) $\chi\acute{\alpha}\varsigma$.

Diese zwei Stellen beschreiben aber nur, wo (oder wie) das Chaos im späteren Zustand des Universums zu verorten war (und zwar während der Titanomachie). Es könnte von den anderen und neueren Elementen begrenzt worden sein. Aber warum hätte Hesiod am Beginn nur einen Riss annehmen sollen? Auch in den altnordischen Mythen, die von Grimm als Parallele zitiert wurden, befindet sich der Ginnungagap zwischen zwei schon existierenden Räumen: Muspellheim und Niflheim.⁷

Eine zweite Etymologie verbindet $\chi\acute{\alpha}\varsigma$ mit $\chi\alpha\upsilon\nu\omicron\varsigma$, „schwammig, ohne Substanz“. ARISTOPHANES schreibt eine Parodie der Sophisten und des Sokrates und behauptet, dass sie die göttliche Triade des Chaos, der Wolken und der Zunge verehrten (*Wolken* 423f.). Auch an anderen Stellen seiner Komödien benutzt er Synonyme der $\chi\alpha\upsilon\nu\omicron\varsigma$ -Familie um substanzlose Reden zu beschreiben: Jene Bürger, die demagogischen Reden glauben, heißen $\chi\alpha\upsilon\nu\omicron\pi\omicron\lambda\iota\tau\alpha\varsigma$ (*Acharner* 635).

Es ist möglich, dass Chaos etwas Grenzenloses, Substanzloses und Formloses ist, weil die *Theogonie* selbst als eine gespiegelte Genealogie strukturiert ist: Einerseits gibt es die Familie des Chaos, andererseits die der Gaia, der Erde.

Chaos	Gaia
Kinder werden nur von einem Elternteil geboren	Kinder haben zwei Elternteile
Die Nacht und der Tag stammen vom Chaos, weil ihre Grenzen unsichtbar sind	Der Mond und die Sonne stammen von Gaia, weil sie klar sichtbare Grenzen haben
Übel wie Tod und Krankheit stammen vom Chaos, weil sie keine zeitlichen und räumlichen Grenzen haben	Die Monster sind die Kinder von Gaia. Sie wohnen an bestimmten Orten und können sterben

Das Chaos der *Theogonie* ist etwas, das mit dem angeordneten und begrenzten Universum kontrastiert wird. Dort wo Ovid darstellt, was es *noch nicht* gab, verwendet Hesiod nur einen Begriff,

⁷ MONDI 1989, 8 (Fn. 22).

der wahrscheinlich im Kontext seinen Zeitgenossen verständlich war.

Damaskios (6. Jh. n. Chr.), der letzte Leiter der Platonischen Akademie in Athen, behauptete, dass es drei Versionen der orphischen *Theogonie* gäbe:⁸ Die Üblichste sei die von den *Rhapsodien*, in denen Phanes, der aus einem Ei geboren wird, der Schöpfer des Universums ist. Die anderen Varianten hatte er in indirekten Quellen gefunden: Die eine wurde von Eudemos, einem Schüler des Aristoteles erzählt, aber die andere gehörte zu Hieronymos und/oder Hellanikos, die ihm unbekannt waren. Obwohl man über jede Version Kommentare zur kosmogonischen Terminologie machen könnte, wird sich die vorliegende Arbeit nur mit der letzten beschäftigen:

<ὕδωρ> ἦν, φησίν, ἐξ ἀρχῆς καὶ ὕλης, ἐξ ἧς ἐπάγη ἡ γῆ, δύο ταύτας ἀρχὰς ὑποτιθέμενος πρῶτον, ὕδωρ καὶ γῆν ... τὴν δὲ τρίτην ἀρχὴν μετὰ τὰς δύο γεννηθῆναι μὲν ἐκ τούτων, ὕδατος φημι καὶ γῆς, <δράκοντα> δὲ εἶναι κεφαλὰς ἔχοντα προσπεφυκυίας ταύρου καὶ λέοντος, ἐν μέσῳ δὲ θεοῦ πρόσωπον, ἔχειν δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ὤμων πτερὰ, ὠνομάσθαι δὲ <Χρόνον ἀγήραον> καὶ <Ηρακλῆα> τὸν αὐτόν.⁹ (DAMASCIUS, *De principiis* 1, 317, 15)

Die ersten zwei Elemente sind Wasser (ὕδωρ) und Materie (ὕλη). Damaskios glaubte, es gäbe noch ein unaussprechliches Element vor diesen beiden. Man muss beachten, dass der Neuplatoniker lediglich seine eigene Theorie der Triaden demonstrieren wollte.

West¹⁰ ersetzt ὕλη mit ἰλύς, „Schlamm“, wegen eines Textes von Athenagoras (2. Jh. n. Chr.), in dem ein sehr ähnlicher Mythos dem Orpheus zugeschrieben wird:

ἦν γὰρ ὕδωρ ἀρχὴ κατ' αὐτὸν τοῖς ὅλοις, ἀπὸ δὲ τοῦ ὕδατος ἰλύς κατέστη, ἐκ δὲ ἐκατέρων ἐγεννηθῆ ὦρον δράκων προσπεφυκυῖαν

⁸ DAMASCIUS, *De principiis* 1, 316, 10–317, 14.

⁹ „Im Anfang war Wasser und Materie, aus der die Erde sich fest zusammenballte. Diese beiden Prinzipien setzt er als erste: Wasser und Erde. [...] Das dritte sei nach diesen beiden aus ihnen hervorgegangen, ein Drache, der die Köpfe eines Stieres und eines Löwen, in der Mitte aber das Antlitz eines Gottes hatte, und an den Schultern hatte er Flügel; genannt aber wurde er „nie alternder Chronos“ oder auch Herakles.“ (Übers. CAPELLE 1940)

¹⁰ WEST 1983, 183.

ἔχων κεφαλὴν λέοντος, διὰ μέσου δὲ αὐτῶν θεοῦ πρόσωπον, ὄνομα Ἡρακλῆς καὶ Χρόνος.¹¹ (KERN 1922, fr. 57)

Diese Variante ist mit dem Bild des Chronos¹² übereinstimmend. Im Vergleich zu dem sehr detaillierten und eklektischen Gott ist der Urstoff ziemlich formlos und substanzlos. Wenn es sich nicht um einen Überlieferungsfehler handelt, dann hatte Damaskios „Dreck“ mit einem abstrakteren Konzept ersetzt.

Pherekydes von Syros (6. Jh. v. Chr.) war, laut einigen Quellen, der Lehrer des Pythagoras. Die Antiken meinten, dass er selbst von den „geheimen Bücher der Phönizier“ gelernt hatte.¹³ Gerade weil wir nur wenige Informationen über sein Leben haben, wurden die meisten seiner orakelhaften Taten auch dem Pythagoras zugeschrieben.

Ζὰς μὲν καὶ Χρόνος ἦσαν αἰεὶ καὶ Χθονίη· Χθονίη δὲ ὄνομα ἐγένετο Γῇ ἐπειδὴ αὐτῇ Ζὰς γῆν γέρας διδοί.¹⁴ (DIOGENES LAERTIUS 1, 119)

<αὐ>τῶι ποιοῦσιν τὰ οὐκία πολλὰ τε καὶ μεγάλα. ἐπεὶ δὲ ταῦτα ἐξετέλεσαν πάντα καὶ χρήματα καὶ θεράποντας καὶ θεραπαίνας καὶ τᾶλλα ὅσα δεῖ πάντα, ἐπεὶ δὴ πάντα ἐτοίμα γίγνεται, τὸν γάμον ποιεῦσιν. κάπειδὴ τρίτῃ ἡμέρῃ γίγνεται τῶι γάμῳ, τότε Ζὰς ποιεῖ φάρος μέγα τε καὶ καλὸν καὶ ἐν αὐτῶι ποικίλλει Γῆν καὶ Ὠγηνὸν καὶ τὰ Ὠγηνοῦ δώματα.¹⁵ (DIELS 1934, fr. B2)

Durch seine Kosmogonie wollte Pherekydes eine bessere Alternative zur Tradition Hesiods und Homers bieten, weil die Götter zu menschenähnlich und unmoralisch aussahen. Deshalb wollte

¹¹ „Nach seiner Meinung war nämlich das Wasser der Urgrund aller Dinge. Aus dem Wasser aber lagerte sich der Schlamm ab, und aus beiden entstand ein Drache, der den Kopf eines Löwen hatte, in der Mitte von ihnen war das Angesicht eines Gottes. Er hieß Herakles und Chronos.“ (Übers. CAPELLE 1940)

¹² Zur Zweideutigkeit des Kronos/Chronos, s. LÓPEZ-RUIZ 2010, 155–157.
¹³ SCHIBLI 1990, 140.

¹⁴ „Zas und Chronos waren ewig wie auch Chthonie; Chthonie aber erhielt den Namen „Erde“, da ihr Zas die Erde als Ehrengeschenk übergab.“ (Übers. CAPELLE 1940)

¹⁵ „Ihm (Zas) machen sie die Häuser viel und groß. Als sie aber dies alles vollendet hatten, auch Sachen und Diener und Dienerinnen, und alles andere, was nötig ist – als nun alles bereit ist, da machen sie Hochzeit. Als der dritte Tag der Hochzeit kommt, da macht Zas ein großes und schönes Tuch und auf diesem stellt er in bunter Weberei die Erde und Ogenos und das Haus des Ogenos dar.“ (Übers. CAPELLE 1940)

er die Natur der Götter neu beurteilen¹⁶ und das hieß, dass seine Urgötter ungewöhnliche Namen trugen: Zeus – Zas, Gaia – Chthoniê und Okeanos – Ogenos.

Die Form Ζάς, Ζάντος ist ziemlich unähnlich den anderen Varianten des Namens Zeus. Man hat versucht es mit dem bekannteren Ζῆν, Ζηνός oder zum zypriotischen Namen der Ge, Zā, zu verbinden, aber es ist ziemlich klar, dass die zwei Namen unterschiedliche Wurzeln haben.

Laut West¹⁷ kann diese Form in Beziehung mit dem luwischen Namen des Gottes Šanta gestellt werden. Außer der phonetischen Ähnlichkeit gibt es auch die überlieferte Geschichte, dass der Vater des Pherekydes Babys hieß: Solche Namen kannte man nur in jener orientalischen Region, in der Šanta verehrt wurde. Auch wenn diese Filiation falsch ist, kann man doch annehmen, dass man die orientalisierenden Elemente auch in der Antike erkannt hatte.

Chthoniê (Χθονίη) stammt von χθών, einem anderen Namen der Erde. Pherekydes behauptet, dass sie ihren traditionellen Namen, Γῆ, von Zas erhielt. Ogenos (Ωγηνός) ist sehr ähnlich einer der vermuteten Etymologien für Okeanos (Ὠκεανός), und zwar dem aramäischen *ôḡānâ* („Bassin“) und *ôḡen* („der Rand eines Brunnens“). Dies ist Wests zweites Argument für den Synkretismus des Pherekydes.¹⁸

Man kann diese Begriffe der altgriechischen Kosmogonien durch drei semantische Theorien interpretieren: Einerseits gibt es die Theorie der Determinologisierung und der Terminologisierung. Diese zwei Konzepte wurden von Ingrid Meyer und Kristen Mackintosh in einer Untersuchung der sogenannten „Erweiterung“ des terminologischen Sinnes im Falle gegenwärtiger Wörter wie *bandwidth* und *recycle* stark gemacht. Laut den zwei Wissenschaftlerinnen ist die Determinologisierung jene Verbreitung des Wortsinns in einem allgemeineren Kontext (im Vergleich zum spezialisierten Kontext).¹⁹

Die spezialisierten Samen (die kleinste Komponente einer Wortbedeutung) des hesiodeischen Chaos sind die folgenden: „entsteht am Beginn des Universums“, „ist grenzenlos, gestaltlos und substanzlos“ und „hat Kinder, die unnatürlich (d. h. nicht

¹⁶ GRANGER 2007, 140.

¹⁷ WEST 1971, 51.

¹⁸ WEST 1971, 50.

¹⁹ MEYER/MACKINTOSH 2000, 199.

aus einem Paar) geboren werden“. Wenn es so ist, dann bietet Akousilaos, ein Autor des 5. Jh. v. Chr., eine teilweise determinologisierte Version des hesiodischen Konzeptes.

Akousilaos behauptete, dass sein Schöpfungs-mythos enthüllt wurde, indem sein Vater jene Texte zufällig gefunden hatte, als er im Hof grub. Andere antike Schriftsteller glaubten, Akousilaos habe nur eine Prosa-Version der *Theogonie* gehabt.

Akousilaos konstruiert eine einzige Familie, die aus dem Chaos geboren ist, ohne den Unterschied zwischen begrenzten und grenzenlosen Göttern/Elementen. Es ist sehr merkwürdig, dass, laut Akousilaos, Erebos das männliche Prinzip sei, obwohl das Wort ein Neutrum ist. Das heißt, dass in seiner Version der hesiodischen *Theogonie* das Wort „Chaos“ mindestens eine Seme verloren hat: Alle seine Kinder haben ihre eigenen Kinder als Paare.

Man könnte meinen, dass Damaskios absichtlich ἰλὺς durch ὕλη ersetzt hatte, damit es abstrakter und „terminologischer“ aussieht. Es ist aber so, dass ὕλη möglicherweise auch „Schlamm“ bedeuten könnte.

Es ist auch möglich, dass Pherekydes seine Götternamen „terminologisiert“ hat, indem alle unterschiedliche Namen im Gegensatz zur Tradition erhalten. Chthoniê bekommt ihren „gewöhnlichen“ Namen später, während die anderen drei Urgötter „authentischere“ Namen haben, die aus der orientalischen Überlieferung stammen. Es ist möglich, diese Schöpfungsmythen auch vom Standpunkt der Frame-Semantik und der Hypokognition her zu analysieren:

You can talk about it, but it takes some doing because there is no established frame, no fixed idea already out there.

In cognitive science there is a name for this phenomenon. It's called hypocognition – the lack of the ideas you need, the lack of a relatively simple fixed frame that can be evoked by a word or two.²⁰

Es würde bedeuten, dass Hesiod nie das Chaos beschreibt, weil sein Publikum mit ähnlichen Urstoffen bekannt war. Zum Beispiel hatten die altägyptischen Kosmogonien einen Urstoff, der *Nun* hieß und der so beschrieben wird: „unsichtbar (dunkel), gestaltlos, räumlich und zeitlich ohne Abgrenzungen“.²¹

²⁰ LAKOFF 2004, 24.

²¹ MONDI 1989, 26f.

Andererseits hat man schon bewiesen, dass der hethitische Mythos des Königtums im Himmel sehr ähnlich zur *Theogonie* ist. Laut STRAUSS CLAY und GILAN²² sei der Titel dieses Textes *Gesang des Aufganges* gewesen. Da Kumarbi seinen Vater, Anu, entmannt, wird er alleine schwanger und muss seinen Sohn irgendwie gebären. Es ist interessant, dass diese Geschichte zwei unterschiedliche Verben für die natürliche („Geburt“, im Fall der Erdgöttin) und die unnatürliche Geburt („Aufgang“, im Fall des Kumarbis) verwendet. Die Idee des Aufganges als Geburt findet man auch in der *Theogonie*, wo die Rückkehr des Zeus aus dem Bauch seines Vaters durch ein ähnliches Verbum beschrieben wurde.

Es ist möglich, dass Damaskios die Materie als Urelement der Orphiker zitiert hat, weil sein Publikum an solche abstrakten und unerkennbaren Prinzipien gewöhnt war. Von seinem Standpunkt aus wäre der Schlamm die Folge der Hypokognition seiner Quellen: Sie hatten keine passenderen Begriffe.

Die orientalisierenden Namen, die von Pherekydes verwendet werden, konnten den Einwohnern der kykladischen Insel Syros authentisch erschienen sein, da sie schon mit den orientalischen Ländern Kontakt hatten.

LAKOFF und JOHNSON schreiben 1980: „the essence of metaphor is understanding and experiencing one kind of thing in terms of another“.²³ OLAF JÄKEL gibt eine formalisierte Definition der konzeptuellen Metaphern:

Konzeptuelle Metaphern bestehen in der systematischen Verbindung zwischen zwei verschiedenen konzeptuellen Domänen, von denen die eine (X) als Zielbereich (*target domain*) und die andere (Y) als Ursprungsbereich (*source domain*) der metaphorischen Übertragung (*metaphorical mapping*) fungiert. Auf diese Weise wird X als Y verstanden, die eine konzeptuelle Domäne durch Rückgriff auf einen anderen Erfahrungsbereich kognitiv verfügbar macht.²⁴

Es scheint ziemlich klar zu sein, dass Metaphern eine sehr wichtige Rolle in den vorsokratischen Kosmogonien spielten. Wenn *χάος* kein *ad hoc* Begriff ist, dann bedeutet es zumindest, dass Hesiod das Unbegrenzte/Formlose/Substanzlose eher im Sinne vom „nebeligen Etwas“ beschrieben hat. Wie es vom

²² STRAUSS CLAY/GILAN 2014, 4f.

²³ LAKOFF/JOHNSON 1980, 5.

²⁴ JÄKEL 2003, 24.

phonetischen/etymologischen Standpunkt bewiesen wurde, waren $\chi\acute{\alpha}\omicron\varsigma$ und $\chi\alpha\upsilon\nu\omicron\varsigma$ verwandt und dadurch konnte diese Metapher verständlich werden.

Andererseits gibt es die allgemeinere Metapher der Kosmogonie als Gebären. Dadurch kann man auch die Variante des Akousilaos erklären, sowie die der Orphiker. Man muss allerdings einige Punkte betonen: Hesiods Kosmogonie bietet zwei Genealogien. Die eine entsteht aus natürlichen Geburten, die andere aus unnatürlichen. Diese Metapher erklärt dann, warum es zwei Arten von Entitäten gibt.

Die Geburt wird noch stärker betont, wenn es auch künstliche Schöpfung gibt. Damaskios bemerkt es, als er die Herstellung ($\epsilon\tau\epsilon\nu\chi\epsilon$) des Eis kommentiert. Bei Pherekydes stellt Zas das hochzeitliche Tuch für Chthonie her. Schließlich ist die Wiedergeburt des Universums nach der Verschluckung des Phanes (meistens in den orphischen *Rhapsodien*) eine ziemlich kreative Nutzung der Geburtsmetapher.

Wenn alle Kosmogonien auf dieselbe, logische Frage – Wie entstand das Universum? – antworten, dann ist es verständlich, dass sogar die frühesten Quellen versuchen, spezifische Prinzipien zu postulieren. Auch wenn es nicht die konzeptuelle Komplexität der späteren philosophischen Schöpfungsmythen gibt, kann man doch auch in diesen Fällen eine Terminologie identifizieren und einige Überlieferungsprobleme erklären.

Wenn es uns möglich wird, die Kontexte jeder Kosmogonie gut zu verstehen, können wir auch Übersetzungsfehler und sogar Anachronismen korrigieren. Zumindest im Feld der Kosmogonien wäre es falsch, einen apriorischen Unterschied zwischen Mythos und Wissenschaft zu machen.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

ARISTOPHANES 1960, *The Acharnians. The Knights. The Clouds. The Wasps*, hg. u. übers. v. Benjamin Bickley Rogers, London.

ARISTOPHANES 1927, *The Peace. The Birds. The Frogs*, hg. u. übers. v. Benjamin Bickley Rogers, London.

CAPELLE, WILHELM (Hrsg.) 1940, *Die Vorsokratiker*, Stuttgart.

- DIELS, HERMANN (Hrsg.) 1934, *Die Fragmente der Vorsokratiker* 1, Berlin.
- DIOGENES LAERTIUS 1925, *Lives of Eminent Philosophers* 2, hg. u. übers. v. Robert Drew Hicks, London.
- HESIOD, 2006, *Theogonie, Werke und Tage*, hg. u. übers. v. Albert von Schirnding, München.
- KERN, OTTO (Hrsg.) 1922, *Orphicorum fragmenta*, Berlin.

Sekundärliteratur

- BICKEL, SUSANNE 1994, *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*, Göttingen.
- BURKERT, WALTER 1999, „The Logic of Cosmogony“, in: Richard Buxton (Hrsg.), *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*, Oxford, 87–106.
- ELIADE, MIRCEA (Hrsg.) 1987, *The Encyclopedia of Religion* 10, New York.
- FREEMAN, KATHLEEN 1957, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*, Cambridge (MA).
- FREEMAN, KATHLEEN 1959, *The Pre-Socratic Philosophers. A Companion to Diels, Fragmente der Vorsokratiker*, Cambridge (MA).
- GRANGER, HERBERT 2007, „The Theologian Pherecydes of Syros and the Early Days of Natural Philosophy“, *Harvard Studies in Classical Philology* 103, 135–163.
- GRUPPE, OTTO 1841, *Über die Theogonie des Hesiod, ihr Verderbnis und ihre ursprüngliche Gestalt*, Berlin.
- GUTHRIE, WILLIAM KEITH CHAMBERS 1952, *Orpheus and Greek Religion*, London.
- JÄKEL, OLAF 2003, *Wie Metaphern Wissen schaffen*, Hamburg.
- LAKOFF, GEORGE/JOHNSON, MARK 1980, *Metaphors we live by*, Chicago.
- LAKOFF, GEORGE 2004, *Don't think of an elephant!*, White River Junction (VT).
- LÓPEZ-RUIZ, CAROLINA 2010, *When the Gods Were Born. Greek Cosmogonies and the Near East*, Cambridge (MA).

- MEYER, INGRID/MACKINTOSH, KRISTEN 2000, „L'étirement du sens terminologique, aperçu du phénomène de la déterminologisation“, in: Béjoint Henri/Thoiron Philippe (Hrsg.), *Le sens en terminologie*, Lyon, 198–217.
- MONDI, ROBERT 1989, „Χάος and the Hesiodic Cosmogony“, *Harvard Studies in Classical Philology* 92, 1–41.
- SCHIBLI, HERMANN 1990, *Pherekydes of Syros*, Oxford.
- STRAUSS CLAY, JENNY/GILAN, AMIR 2014, „The Hittite ‘Song of Emergence’ and the Theogony“, *Philologus* 58/1, 1–9.
- WEST, MARTIN L. 1971, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford.
- WEST, MARTIN L. 1983, *The Orphic Poems*, Oxford.

Chambre d'échos. Mythische Anfangslosigkeit bei Ovid und Barthes

QUINTUS IMMISCH (Tübingen)

... oublier, oublier, faire silence, être un écho parfait.
Paul Cézanne¹

1 Echokammer

Die Theorien des Poststrukturalismus sind Theorien der Inter-
textualität. Wenn, wie Jacques Derrida argumentiert, jedes Zei-
chen nur auf andere Zeichen verweist, weicht die Vorstellung ei-
nes abgeschlossenen Texts der Auffassung vom unendlichen
Text, und was zuvor als distinkte Fügung von Wörtern gefasst
wurde, eben *Text* hieß, ist mit Julia Kristeva nur noch „als Mosaik
von Zitaten“ zu denken.²

Auch Roland Barthes folgt dem dekonstruktiven Verständ-
nis ewig weiterverweisender Zeichen: „[L]es mots ne peuvent
s'expliquer qu'à travers d'autres mots, et ceci indéfiniment
[...]“.³ Und seine Theorie findet ein Bild für die fragmentarische
Zusammensetzung von Texten, das Kristevas Mosaik sehr ähn-
lich ist: „Le texte est un tissu de citations, issues des mille foyers
de la culture.“⁴ Die sich hier in den *foyer de la culture* schon an-
deutende Verräumlichung wird aber noch eine entschiedenere

¹ „Il [le peintre] doit faire taire en lui toutes les voix des préjugés, oublier, oublier, faire silence, être un écho parfait.“ (GASQUET 1978, 109) Dt.: „Er soll in sich verstummen lassen alle Stimmen der Voreingenommenheit, vergessen, vergessen, Stille machen, ein vollkommenes Echo sein.“ (CÉZANNE 1980, 12)

² KRISTEVA 1972, 348.

³ BARTHES 2002a, 44: „[V]oudrait-il s'exprimer, du moins devrait-il savoir que la ‚chose‘ intérieure qu'il a la prétention de ‚traduire‘, n'est elle-même qu'un dictionnaire tout composé, dont les mots ne peuvent s'expliquer qu'à travers d'autres mots, et ceci indéfiniment [...]“. Dt.: „Wollte er sich ausdrücken, sollte er wenigstens wissen, dass das innere ‚Etwas‘, das er ‚übersetzen‘ möchte, selbst nur ein zusammengesetztes Wörterbuch ist, dessen Wörter sich immer nur durch andere Wörter erklären lassen [...]“. (BARTHES 2000, 190)

⁴ BARTHES 2002a, 43. Dt.: „Der Text ist ein Gewebe von Zitaten aus unzähligen Stätten der Kultur.“ (BARTHES 2000, 190)

Form annehmen. Barthes bringt seine Theorie des Textes nämlich auch auf die Formel einer *Echokammer*: „Par rapport aux systèmes qui l’entourent, qu’est-il ? Plutôt une chambre d’échos [...]“.⁵ Die begriffliche Bewegung, die Barthes dabei vornimmt, führt in die antike Mythologie. Von Echo, der Nymphe des Widerhalls, und ihrer vergeblichen Liebe zu Narziss erzählen Ovids *Metamorphosen*. Barthes’ Begriff forciert dabei Echo vor Narziss und gesteht ihr also einen oft verwehrten⁶ kulturgeschichtlichen Rang zu. Dabei ist Echo genau derjenige „literarische Resonanzraum“,⁷ in dem die mögliche Individualität der Sprache ausgehandelt wird. Narziss und Echo zeigen auch den Umgang mit Grenzziehungen und Begrenzungen: Echos Redeweisen werden durch göttliche Intervention eingeschränkt, während Narziss durch Grenzziehungen gerade Vielfalt gewinnen möchte. Echo steht in diesem Sinne auch für die beklemmende Befürchtung, dass alles schon gesagt sein könnte; sie wirft die Frage auf, ob ein von Altem sich abhebendes Neues überhaupt gedacht oder gesagt werden kann.⁸ Doch Barthes hat seine Textualitätsauffassung nicht immer mit Echo bebildert: Der Mythos der Nymphe verabschiedet auch eine psychoanalytische Literaturauffassung.

⁵ BARTHES 1975, 78.

⁶ Aber nicht bei SPIVAK 1993. Dort 22–23: „Indeed, as I look into the mass of learned literature on both the Narcissus tradition and narcissism, not only do I notice a singular absence of independent attention to the narrativization of Echo [...]“

⁷ KIENING 2009, 92.

⁸ In *Le Degré zéro de l’écriture* (1953) entwickelt Barthes eine sprachlich-semiotische Trias, um die schriftstellerische Aktivität in Bezug zur Gesellschaft zu setzen: Sprache, Stil, Schreibweise. Die Sprache sei die geschichtlich-epochale Begrenzung, „ein allen Schriftstellern einer Epoche gemeinsamer [sic!] Corpus aus Vorschriften und Gewohnheiten“, „ein Horizont“, „eine äußerste Grenze“ (BARTHES 2006, 15); der Stil erbege sich hingegen aus „der Vergangenheit des Schriftstellers“ (BARTHES 2006, 16). Sprache und Stil sind also Figuren der Äußerungs-determination und -einschränkung, die durch die Schreibweise aufgebrochen werden: In der Schreibweise „individualisiert sich ein Schriftsteller eindeutig, denn hier engagiert er sich. Sprache und Stil sind das natürliche Produkt der Zeit und der biologischen Person.“ (BARTHES 2006, 18) Die sprachliche Individualität ergibt sich hier also aus dem politischen Engagement.

2 Abschied von Ödipus

In seinen Essays über *Die Lust am Text* (frz. *Le Plaisir du Texte*, 1973) formuliert Roland Barthes seine Texttheorie noch ausgehend vom für die Psychoanalyse so wichtigen Mythos des Ödipus:

La mort du Père enlèvera à la littérature beaucoup de ses plaisirs. S'il n'y a plus de Père, à quoi bon raconter des histoires ? Tout récit ne se ramène-t-il pas à l'Œdipe ? Raconter, n'est-ce pas toujours chercher son origine, dire ses démêles avec la Loi, entrer dans la dialectique de l'attendrissement et de la haine ? Aujourd'hui on balance d'un même coup l'Œdipe et le récit : on n'aime plus, on ne craint plus, on ne raconte plus. Comme fiction, l'Œdipe servait au moins à quelque chose : à faire de bons romans, à bien raconter [...].⁹

Barthes erblickt im Zeitalter der Erzählungen von Hass und Liebe eine ödipale Ära, deren Genealogie den Ursprung des Erzählens in Ödipus selbst erkennt. Er bezieht sich dabei auf Freuds Interpretation des Ödipus-Stoffes, die er erstmals im berühmten fünften Kapitel der *Traumdeutung* vorgelegt hatte. Dort liest Freud den Mythos als Erzählung der „schrittweise gesteigerten und kunstvoll verzögerten Enthüllung [...], daß Ödipus selbst der Mörder des Laios, aber auch der Sohn des Ermordeten und der Jokaste ist.“¹⁰ In der *Traumdeutung* sind Mord am Vater und Inzest mit der Mutter Elemente eines „uralten Traumstoff[es]“¹¹ und damit Formen der Wunscherfüllung,¹² deren Unterdrückung den Menschen – zwar neurotisch – in die Kultur eingliedert. Wer einen solchen Traum träumt, kann ihn daher nur „empört und verwundert erzählen“ und folgerichtig ist der Mythos von Ödipus „die Reaktion der Phantasie auf diese

⁹ BARTHES 1973, 75–76. Dt.: „Der Tod des VATERS wird der Literatur viele ihrer Lüste nehmen. Wenn es keinen VATER mehr gibt, wozu dann noch Geschichten erzählen? Führt denn nicht jede Erzählung auf den Ödipus zurück? Heißt erzählen denn nicht stets, nach seinem Ursprung zu suchen, seine Händel mit dem GESETZ zu sagen, in die Dialektik von Rührung und Haß einzutreten? Heute wirft man auf einen Schlag den Ödipus und die Erzählung weg: Niemand liebt mehr, niemand fürchtet mehr, niemand erzählt mehr. Als Fiktion war der Ödipus zumindest zu etwas nütze: gute Romane zu verfassen, gut zu erzählen [...].“ (BARTHES 2010, 61)

¹⁰ FREUD 1948, 268.

¹¹ FREUD 1948, 270.

¹² FREUD 1948, 127–138.

beiden typischen Träume“ des Vaternurds und Mutterinzests.¹³ Es wird erzählt.

Die Bindung der Narrativität an die Ödipalität weitet sich in *Totem und Tabu* (1912/1913) zur Kulturtheorie aus.¹⁴ „Die Religion des Totem umfaßt“, schreibt Freud, „nicht nur die Äußerungen der Reue und die Versuche der Versöhnung, sondern dient auch der Erinnerung an den Triumph über den Vater.“¹⁵ *Äußerungen der Reue und Erinnerung an den Triumph* sind als Resultat des Ödipus-Komplexes also auch Vertextungen: ihnen entspringen Erzählungen. Keinen Vater zu haben, bedeutet in diesem Sinne Verzicht auf die emotionale Struktur des *Knaben*, der sich mit seinem Vater auseinanderzusetzen hat:

Der aus der Nebenbuhlerschaft bei der Mutter hervorgerufene Haß kann sich im Seelenleben des Knaben nicht ungehemmt ausbreiten, er hat mit der seit jeher bestehenden Zärtlichkeit und Bewunderung für dieselbe Person zu kämpfen, das Kind befindet sich in doppelsinniger – ambivalenter – Gefühlseinstellung gegen den Vater und schafft sich Erleichterung in diesem Ambivalenzkonflikt, wenn es seine feindseligen und ängstlichen Gefühle auf ein Vatersurrogat verschiebt.¹⁶

Eben diese Polarität, die Barthes auf die Formel einer „Dialektik von Rührung und Haß“ (s.o.) bringt, stellt die Kategorien der anthropologischen Narrativik, die für Barthes zunächst offensichtlich der väterlichen Stimulanz bedarf, „s’il est vrai que tout récit (tout dévoilement de la vérité) est une mise en scène du Père (absent, caché ou hypostasié)“.¹⁷ Eine solchermaßen ödipale Erzähltheorie formuliert Barthes auch in seiner *Introduction à l’analyse structurale des récits*, deren letztes Wort bezeichnenderweise Ödipus ist und hat:

Bien qu’on n’en sache guère plus sur l’origine du récit que sur celle du langage, on peut raisonnablement avancer que le récit est contemporain

¹³ FREUD 1948, 270.

¹⁴ Nicht zu übersehen ist dabei die Historizität der Abhandlung. „Die Thesen sind schließlich nicht nur überkommen, sondern auch in hohem Maße problematisch, da eine Analogie von individuellem Kindesalter und ‚primitiven‘ Völkern ebenso unhaltbar wie diskriminierend ist.“ (KIMMICH 2017, 112)

¹⁵ FREUD 1961, 175.

¹⁶ FREUD 1961, 157.

¹⁷ BARTHES 1973, 20. Dt.: „Wenn es wahr ist, daß jede Erzählung (jede Enthüllung der Wahrheit) eine Inszenierung des (abwesenden, verborgenen oder hypostasierten) VATERS ist.“ (BARTHES 2010, 17)

du monologue, création, semble-t-il, postérieure à celle du dialogue ; en tout cas, sans vouloir forcer l'hypothèse phylogénétique, il peut être significatif que ce soit au même moment (vers l'âge de trois ans) que le petit de l'homme « invente » à la fois la phrase, le récit et l'Cedipe.¹⁸

Was also, *s'il n'y a plus de Père, à quoi bon raconter des histoires ?* Der ‚Tod des Vaters‘ beschreibt daher auch den Abschied von einer Literatur, deren innerer Zusammenhalt sozial geprägt und emotional strukturiert war. Literatur *nach* dem Vater bringt dagegen kein erzählendes Subjekt mehr in Position und ist auch kein (illusionärer) Persönlichkeitsentwurf mehr, sondern gestaltet sich eher, wie etwa die Werke im Umfeld des Oulipo-Kreises, als Formexperiment. In Texten wie Perecs *Disparition* (1969), einem Roman, der ohne ‚e‘ auskommt, weicht das ödipale Erzählen der formalen *contrainte*.

Das Ungenügen an einer Literatur, die in ihre väterliche Origo verstrickt bleibt, wirft daher noch eine weitere Frage auf: Für eine mögliche Theorie des Textes thematisiert Barthes nämlich auch die Möglichkeit einer Sprache des sich vom Alten abhebenden Neuen. In den Essays über *Die Lust am Text* artikuliert sich die Reflexion der eigenen Möglichkeit als Überdruß am Überlieferten: „J'écris parce que je ne veux pas des mots que je trouve : par soustraction.“¹⁹ Gegenwart muss sich am „Gegensatz zwischen dem Alten und dem Neuen“ abarbeiten und ihren Verfall aushalten: „[T]out langage ancien est immédiatement compromis, et tout langage devient ancien dès qu'il est répété.“²⁰ Diese Alterung mache die Sprache zum „langage de répétition“, dem jede Lust abhanden gekommen sei, weil er nicht dem Bedürfnis nach Neuem entsprechen könne.²¹ Seine wesentliche

¹⁸ BARTHES 1966, 27. Dt.: „Obgleich man über den Ursprung der Erzählung kaum mehr weiß als über den der Sprache, kann man mit gutem Grund annehmen, daß die Erzählung ein Zeitgenosse des Monologs ist, einer Schöpfung, die, so scheint es, zeitlich nach der des Dialogs anzusetzen ist; ohne die phylogenetische Hypothese überfordern zu wollen, kann es jedenfalls signifikant sein, daß das Kleinkind zum selben Zeitpunkt (im Alter von etwa drei Jahren) sowohl den Satz als auch die Erzählung und den Ödipus ‚erfindet‘.“ (BARTHES 1988, 136–137)

¹⁹ BARTHES 1973, 65. Dt.: „Ich schreibe, weil ich von den Wörtern, auf die ich stoße, keine will: mich entziehend.“ (BARTHES 2010, 53)

²⁰ BARTHES 1973, 66. Dt.: „Jede alte Sprache wird unverzüglich in Mitleidenschaft gezogen, und jede Sprache wird alt, sobald sie wiederholt wird.“ (BARTHES 2010, 53)

²¹ BARTHES 1973, 62.

Opposition bestehe „entre l'exception et la règle. La règle, c'est l'abus, l'exception, c'est la jouissance.“²² Barthes konzipiert seinen Text der Lust als Ausbruch und Normverstoß, als ‚Störung‘ einer traditionellen Ordnung. Totale Restriktion und vollständige Expressivität stehen sich hier als Pole gegenüber und mit ihnen auch eine jeweilige Subjekttheorie: Die Sprache purer Wiederholung ist das System eines dezentrierten Subjekts, während die individuelle, ‚neue‘ Sprache gerade die Ausdrucksweise eines sich selbst bestimmenden Subjekts ist: „l'erotique du Nouveau a commencé dès le XVIII^e siècle“,²³ also der Zeit des sich behauptenden Subjekts der Aufklärung.

Barthes' Theorie speist sich aber gerade auch aus einem kategorialen Entzug. Es geht gar nicht so sehr darum, im antithetischen Paradigma der Sprachen eine eindeutige Auswahl zu treffen.

Deux bords sont tracés : un bord sage, conforme, plagiaire (s'il s'agit de copier la langue dans son état canonique, tel qu'il a été fixé par l'école, le bon usage, la littérature, la culture), et un autre bord, mobile, vide (apte à prendre n'importe quels contours), qui n'est jamais que lieu de son effet : là où s'entrevoit la mort du langage. Ces deux bords, le compromis qu'ils mettent en scène, sont nécessaires. La culture ni sa destruction ne sont érotiques ; c'est la faille de l'une et de l'autre qui le devient. Le plaisir du texte est semblable à cet instant intenable, impossible, purement *romanesque*, que le libertin goûte au terme d'une machination hardie, faisant couper la corde qui le pend, au moment où il jouit.²⁴

²² BARTHES 1973, 67. Dt.: „zwischen der Ausnahme und der Regel. Der Mißbrauch ist die Regel, die Wollust ist die Ausnahme.“ (BARTHES 2010, 62)

²³ BARTHES 1973, 65. Dt.: „die Erotik des NEUEN hat mit dem 18. Jahrhundert begonnen“ (BARTHES 2010, 53).

²⁴ BARTHES 1973, 14–15. Dt.: „Zwei Seiten werden abgegrenzt: eine brave, konforme, plagiatorische Seite (es geht darum, die Sprache in ihrem kanonischen Zustand zu kopieren, so wie sie von der Schule, dem guten Gebrauch, der Literatur, der Kultur fixiert wurde), und eine andere Seite, die mobil, leer ist (fähig, beliebige Konturen anzunehmen), immer nur der Ort ihres Effekts: dort, wo der Tod der Sprache absehbar wird. Diese beiden Seiten, der Kompromiß, den sie in Szene setzen, sind notwendig. Weder die Kultur noch ihre Zerstörung sind erotisch; dies wird erst die Spalte zwischen der einen und der anderen. Die Lust am Text gleicht jenem unhaltbaren, unmöglichen, rein *romanhaften* Augenblick, den der Libertin am Höhepunkt einer gewagten Maschinerie genießt, wenn er das Seil, an dem er hängt, im Augenblick seiner Wollust kaputt läßt.“ (BARTHES 2010, 15)

Es ist ein begrifflicher Sprung in die Mitte, der die Überwindung der Oppositionen erlaubt. Auch hier geht Barthes von zwei Haltungen gegenüber Sprache, zwei ‚Verwendungsweisen‘ von Sprache aus, doch mit der begrifflichen Unbestimmtheit des Dritten verliert auch an Reiz, was als dichotome Option galt: „[w]eder die Kultur noch ihre Zerstörung“. Dieses atopische Neutrum²⁵ ist als Kluft zwischen beiden der narrative, *romanhafte* Raum, in dem „sich die Differenz von Ungeschiedenheit und Differenzierung, von Nicht-Code und Code auffaltet“.²⁶ Die begriffliche Arbeit fällt der Literatur zu.

Texttheorie jenseits ödipaler Erdrückung hat also die paradoxe Spannung auszuhalten, einerseits neu sein zu müssen, es andererseits nicht zu können, begriffliche Arbeit ohne Innovationsillusionen verrichten zu müssen. *A quoi bon raconter des histoires ?* – Das ist also gar keine rhetorische Frage, sondern eine ernste Überlegung, deren Zweifel schließlich jenseits von Ödipus nach einem *anderen* Mythos verlangt. Der disziplinäre Ausweg, den Barthes eröffnet, liegt in der Fiktionalisierung der Theorie:

(Le monument psychanalytique doit être traversé – non contourné, comme les voies admirables d’une très grande ville, voies à travers lesquelles on peut jouer, rêver, etc. : c’est une fiction.)²⁷

Die Psychoanalyse wird also in Barthes’ literaturtheoretischem Essay buchstäblich ein- und ausgeklammert. Sie als Fiktion zu betrachten, die gleichwohl durchschritten, aber nicht umgangen werden darf, dann jedoch zum *Träumen* einlädt, lässt die Psychoanalyse die theoretische Ebene wechseln. Wie Freud durch das imaginäre Rom schreitet und die Stadt zum Ebenbild der Psyche erklärt,²⁸ schreitet Barthes durch das Monument der

²⁵ Der Begriff wird dann auch im Zentrum seiner zweiten Vorlesung am Collège de France stehen (BARTHES 2002b).

²⁶ KOSCHORKE 2004, 179.

²⁷ BARTHES 1973, 92–93. Dt.: „(Das Monument der Psychoanalyse muß durchquert werden – nicht umgangen, wie die prachtvollen Alleen einer sehr großen Stadt, Allen, auf denen man spielen, träumen kann usw.: Das ist eine Fiktion.)“ (BARTHES 2010, 74)

²⁸ Rom dient Freud in *Das Unbehagen in der Kultur* zur Illustration der nichts vergessenden Psyche: „Es bedarf kaum noch einer besonderen Erwähnung, daß alle diese Überreste des alten Roms als Einsprengungen in das Gewirre der Großstadt aus den letzten Jahrhunderten seit der Renaissance erscheinen. Manches Alte ist gewiß noch im Boden der

Psychoanalyse. Doch während die Psychoanalyse bei Freud noch die Methode des Hindurchgelangens und Orientierens war, ist sie bei Barthes im theoretischen Irgendwo längst ‚Teil von Rom‘ geworden: nicht mehr der Weg, der durch Rom hindurchführt. Der theoretische Parcours führt nicht in ihre Verweigerung, sondern gerade mitten durch die Psychoanalyse hindurch und liest sie literarisch. Sie ist jetzt nicht mehr Methode, sondern ideengeschichtliches Substrat. Und wo Ödipus wieder Literatur wird, öffnet sich seine theoretische Position der Umbesetzung.

3 Anfangslosigkeit

Die Suche nach einer Literatur, *s'il n'y a plus de Père*, führt Barthes abermals in die Mythologie. Die beim Wort genommene Vaterlosigkeit macht mythologisches Personal notwendig, dessen Eltern schlicht unbekannt sind. In der autobiographischen Schrift *Roland Barthes par Roland Barthes* wird die Frage, was nun Text sei, daher nicht mehr mit Ödipus, sondern der Nymphe Echo beantwortet:

Par rapport aux systèmes qui l'entourent, qu'est-il ? Plutôt une chambre d'échos : il reproduit mal les pensées, il suit les mots ; il rend visite, c'est-à-dire hommage, aux vocabulaires, il *invoque* les notions, il les répète sous un nom [...].²⁹

Die Verschiebung besitzt ihre strikte genealogische Motivierung in der Abwesenheit des Vaters, denn Echos Eltern sind unbekannt. Die Substitution geschieht dabei in der subtilsten, beiläufigsten Form, indem die mythische Nymphe, die ja ihren Körper verliert, durch die Materialität des Signifikanten nur verdeckt besprochen und kaum mehr als Person wahrgenommen wird. Der Mythos verschwindet hinter der Minuskel, löst sich im Plural auf. Eine solche Verwischung wird nötig, weil Barthes den Signifikanten jetzt als Sirene auffasst: „le signifiant comme *sirène*“.³⁰ Wenn der Signifikant zur mythologischen

Stadt oder unter ihren modernen Bauwerken begraben. Dies ist die Art der Erhaltung des Vergangenen, die uns an historischen Stätten wie Rom entgegentritt.“ (FREUD 1968, 427)

²⁹ BARTHES 1975, 78. Dt. siehe Fußnote 60.

³⁰ BARTHES 1975, 174. Barthes bezieht sich dabei auf eine von ihm selbst vorgenommene Einteilung seiner intellektuellen Biographie in

Meerjungfrau wird, die mit ihrem Gesang die Vorbeiziehenden anlockt, um sie zu töten, entwirft Barthes damit ein Komplement zur Denkfigur des Alten und Neuen. Die Entscheidung zwischen Kultur und ihrer Zerstörung, der Barthes mit dem Sprung in die dazwischenliegende Kluft ausgewichen war, stellte noch ein sprechendes Autorsubjekt vor die Wahl einer eigenen Sprache. Die Subjekthaftigkeit hat jetzt die Seiten gewechselt: Als Sirene ist der Signifikant, der Text selbst aktiv, das frühere Subjekt nur noch passiv der Verführung und Tötung ausgesetzt. Indem der Mythos der Echo durch die Arbeit an seinem Signifikanten nur noch ‚unscharf‘ in den Blick kommt, gewinnt er einen doppelten Raum: Die *Echokammer* wird nicht nur zur begehrten Kluft, zum Nirgendwo zwischen tradiertem Code und dessen Vernichtung, sondern auch zu dem Ort, an dem Rettung vor der Tötung, also Absorption des Subjekts durch den sirenenhaften Signifikanten möglich ist.

Die Rede von einer Echokammer – *chambre d'échos* – ist performativ: Sie betreibt auf der Ebene des Signifikanten, was ihr Signifikat ‚weiß‘. Denn der Mythos von Narziss und Echo macht sich in seiner prominentesten Erzählung bei Ovid die Fragen von Tradition und Neuheit, Kultur und Zerstörung, textueller Konformität und Individualität, dann auch von anthropologischem und formrestriktivem Erzählen zum Thema.³¹ Im dritten Buch der *Metamorphosen* ist Echo die *uocalis nymphe, quae nec reticere loquenti / nec prior ipsa loqui didicit*.³² Ihre Biographie beschreibt den Übergang von einer Erzählerin zu einer Leserin (Hörerin) durch die Bestrafung der Juno: Echo *deam longo prudens sermone*

Schaffensphasen, denen er jeweils einen „Intertexte“ zuordnet. Diese Intertexte (früh Sartre, Marx und Brecht, dann Saussure, schließlich Solers, Kristeva, Lacan und zuletzt Nietzsche) seien, präzisiert Barthes, „pas forcément un champ d'influences ; c'est plutôt une musique de figures, de métaphores, de pensées-mots ; c'est le signifiant comme *sirène* [...]“ (BARTHES 1975, 174). Dt.: „nicht unbedingt ein Feld von Einflüssen; vielmehr eine Musik von Figuren, Metaphern, Wort-Gedanken; es ist der Signifikant als *Sirene*“ (BARTHES 1978, 158).

³¹ Bei Ovid sind nach aktueller Überlieferung die beiden Mythen erstmals verbunden, vgl. ROSATI 1983, 21–23; CANCIK 1967, 45; DÖRRIE 1967, 56; HAMILTON 2009, 18–19; HARDIE 2002, 154; MÄNNLEIN-ROBERT 2007, 321.

³² V. 358. Dt.: „[...] die plaudernde Nymphe, die weder schweigen kann, wenn man spricht, noch selbst gelernt hat als erste zu sprechen [...]“ (Übersetzung hier und im Folgenden: OVIDIUS NASO 2004a).

tenebat.³³ Sie habe die Göttin durch Erzählungen davon abgehalten, rechtzeitig zum ehebrechenden Zeus zu gelangen, wodurch die Nymphen entwischten. Ihr Frevel liegt auch im Versuch ihrer eigenen Übersteigung: Als doch sterbliche Göttin steht die Nymphe zwischen Menschen und Göttern. Sich durch das Erzählen zu den Göttern aufzuschwingen (die Verhältnisse zwischen ihnen beeinflussen zu wollen), Partei zu ergreifen *für* und *gegen* eine Gottheit – dies muss sanktioniert werden. Junos Bestrafung fällt daher auf eine Einschränkung der Erzählbarkeit: *‘huius’ ait ‘linguae, qua sum delusa, potestas / parua tibi dabitur’*.³⁴ Hier wird auch eine strikte Grenze gezogen und aus der Potentialität alles Sagbaren eine nur mehr kleine Menge herausgeschnitten. Der Mythos straft sich selbst und schafft das Bild seiner Begrenzung, insofern die in ihm steckende Energie der Ursprungserzählung sich gegen ihn selbst richtet: Er erzählt sich in eine literarische Anfangslosigkeit. Denn Echo *in fine loquendi / ingeminat uoces*.³⁵ Sie verdoppelt nicht nur, wo zu Ende gesprochen wurde, sondern sie wiederholt auch *in fine loquendi*: am Ende des Sprechens überhaupt. Der Mythos von Echo ist also auch eine Ursprungserzählung,³⁶ die paradox gerade den Ursprung verweigert und stattdessen den Anfang immer aufschiebt: Literarische Anfangslosigkeit ist nicht schlicht der Mut, auf Ursprünge zu verzichten, sondern *différance*: Aufschub ohne Ursprünglichkeitsbedürfnis. Der Mythos zieht seine eigene Grenze, die schon keine mehr ist.

Gerade deswegen muss sich Narziss vor Echo fürchten: *ille fugit [...]*.³⁷ In seiner Ablehnung artikuliert sich nicht allein die Eitelkeit eines einsamen Schönlings,³⁸ sondern auch die Angst

³³ V. 364. Dt.: „[...] hielt jene schlaue die Göttin mit langem Geschwätz auf [...]“.

³⁴ V. 366–367. Dt.: „Über diese Zunge, die mich zum besten hielt, soll wenig Macht dir bleiben; ganz kurz nur wirst du die Stimme gebrauchen!“

³⁵ V. 368–369. Dt.: „[S]eitdem wiederholt Echo nur das Ende der Rede und spricht nur nach, was sie gehört hat.“

³⁶ Aus diesem Aspekt konstituiert sich der Text auch: Er thematisiert nicht nur das Echo als Phänomen der Wiederholung, sondern ist selbst Echo vieler anderer Texte, zeichnet sich also durch „Echo-Effekte“ (HAMILTON 2009, 25) aus; vgl. auch KRUPP 2009, 90–91. Ausführlich zu intertextuellen Bezügen: HARDIE 2002, 150–163 und *passim*.

³⁷ V. 390. Dt.: „Narziß aber flieht [...]“.

³⁸ *sed (fuit in tenera tam dura superbia forma) / nulli illum iuuenes, nullae tetigere puellae*. (V. 354–355) Dt.: „[D]och bei seiner zarten Schönheit besaß er einen so spröden Stolz: Ihn hat kein Jüngling gerührt und keines der Mädchen.“

vor einer Bedrohung seiner Originalität. Er windet sich daher aus der räumlichen Begrenzung durch Echos Umarmung, doch sein Schicksal ist durch den Fluch eines enttäuschten Verehrers längst besiegelt.³⁹ Ironischerweise wird daher gerade ihm, der Echos Wiederholungsfiguren so strikt ablehnt, die Verdopplung der Welt zum Verhängnis.⁴⁰ Er kennt schlicht keine Strategien für den Umgang mit Wiederholungen und Verdopplungen und muss daher sterben. Narziss ist nämlich der erste, der überhaupt in den Spiegel blickt:

*fons erat inlimis, nitidis argenteus undis,
quem neque pastores neque pastae monte capellae
contigerant aliudue pecus, quem nulla uolucris
nec fera turbarat nec lapsus ab arbore ramus [...].*⁴¹

Sein erster Blick auf die Wasseroberfläche markiert den Anfangspunkt einer langen Kulturgeschichte der Spiegel, die ihn mit den anthropologischen Kulturtechniken der Selbstbeobachtung und der Weltverdopplung assoziieren wird.⁴² Weil es sich aber um das *erste* Bild handelt, gibt es noch keine Topik für Narziss: Was ihm ‚neu‘ scheint, hat daher keinen Ort in einer räumlich konzipierten Vorstellung der Auffindbarkeit der Stoffe, sein Spiegelbild liegt in der Ortlosigkeit des Spiegels, *est nusquam*.⁴³ Ihn als den schönen Inbegriff der Originalität erblickt Echo daher auch *per deuia rura uagantem*.⁴⁴

Sein eigenes Spiegelbild ist wegen seiner Neuheit in der Topik nicht zu verorten, die Objekte in dieser Entstehungsszene der

³⁹ *sic amet ipse licet, sic non potiatur amato* (V. 405). Dt.: „So soll er selbst auch lieben, so nicht den Geliebten gewinnen!“

⁴⁰ Zur Ironie der Episode sind HARDIE 2002 und KRUPP 2009 maßgeblich.

⁴¹ V. 407–410. Dt.: „Da war eine lautere Quelle, wie Silber glänzte ihr Wasser; bis zu ihr waren weder Hirten noch auf Bergen weidende Ziegen noch anderes Herdenvieh vorgedrungen. Kein Vogel, kein Wild hatte sie je getrübt, kein Ast, vom Baume gefallen.“

⁴² Z. B. FOUCAULT 1994; MACHO 2002.

⁴³ *quod petis est nusquam* [...]. (V. 433) Dt.: „Was du ersehnt, ist nirgends [...]“

⁴⁴ V. 370. Dt.: „[...] den Narziß entlegene Fluren durchstreifen sah [...]“ Vgl. daher auch HAMILTON 2009, 20: „Bei Ovid wird das Problem [der Spiegelung] zu einem der Ursprünglichkeit, was durch die Tatsache unterstrichen und verkompliziert wird, dass Echo jeglicher Herkunft beraubt ist.“

Kunst sind nicht auffindbar: *non tamen inuenio*,⁴⁵ muss der sich selbst bespiegelnde Narziss klagen. Als er aber feststellt, dass er selbst Objekt seiner Kunst ist, sich notwendigerweise auf der Spiegelfläche wiederholt, sehnt er sich nach Differenz und damit einer neuen Andersartigkeit, die die Wiederholung negierte: *o utinam a nostro secedere corpo possem! / uotum in amante nouum: uellem quod amamus abesset!*⁴⁶ Einer von beiden muss, weil sie nur aufeinander verweisen, sich ändern: entweder der Narziss, der sich über das Wasser beugt, oder – ein *neuer* Wunsch – das Spiegelbild. Echos Möglichkeiten werden durch eine Grenzziehung eingeschränkt; Narziss will durch diese Operation zu Vielfältigkeit gelangen. Weil sein Wunsch ein Irrealis bleibt (*uellem ... abesset*), muss er letztlich sterben; die Kopräsenz des Doppelten provoziert seinen Selbstmord. Dass er sich die Brust durchschlägt, erfüllt daher auch eine im Anblick der Gefahr ausgesprochene Drohung, die Abstand und Differenz zu Echo gewinnen sollte:

*ille fugit fugiensque 'manus complexibus aufer;
ante' ait 'emoriar, quam sit tibi copia nostri'.⁴⁷*

Tod statt Wiederholung: Sein Tod ist mythisch im emphatischen Sinne. Er stirbt in und mit seiner Erzählung, an der Nähe seiner Erzählung: [...] *nunc duo concordēs anima moriemur in una*.⁴⁸

4 Kontexte und Systeme

Doch damit ist noch nicht die ganze Episode von Narziss und Echo erzählt. Die von Juno bestrafte Nymphe ist nicht einfach *resonabilis*. Stattdessen liegt ihren Redeweisen eine feine Ökonomie der Bedeutungen zugrunde. Es handelt sich gerade nicht um

⁴⁵ '[...] et placet et uideo, sed quod uideoque placetque, / non tamen inuenio.' (*tantus tenet error amantem!*) (V. 446–447) Dt.: „Es gefällt mir, ich sehe es, doch was mir gefällt, was ich sehe, finde ich trotzdem nicht. Solcher Wahn betört den Verliebten!“

⁴⁶ V. 467–468. Dt.: „O könnte ich doch diesen meinen Körper verlassen! Könnte doch – ein unerhörter Wunsch für einen Liebenden – mein Geliebter fern von mir sein!“

⁴⁷ V. 390–391. Dt.: „Narziß aber flieht, und im Fliehen ruft er: ‚Laß von der Umarmung! Eher sterbe ich, als daß ich dir verfiel!‘“

⁴⁸ V. 473. Dt.: „Nun aber sterben wir beide und hauchen gemeinsam *eine* Seele aus.“

eine „Unsprache“, deren einzige Logik in der Spiegelung läge.⁴⁹ Echo, *quae [...] nec prior ipsa loqui didicit*,⁵⁰ kann zwar nur wiederholen, was zunächst gesagt worden sein muss; doch anstatt nur zu „vervielfältigen, ohne ein tatsächlich Anderes hervorzubringen“,⁵¹ liegt in Echos Rede ein geschicktes System subtiler Veränderungen, in denen die Wiederholungen des Gesagten die Bedeutungen verschieben.

*dixerat 'ecquis adest?' et 'adest' responderat Echo.
hic stupet, utque aciem partes dimittit in omnes,
uoce 'ueni' magna clamat; uocat illa uocantem.
respicit et rursus nullo ueniente 'quid' inquit
'me fugis?' et totidem quot dixit uerba recepit.
perstat et alternae deceptus imagine uocis
'huc coeamus' ait, nullique libentius umquam
responsura sono 'coeamus' rettulit Echo
et uerbis fauet ipsa suis egressaque silua
ibat ut iniceret sperato brachia collo.
ille fugit fugiensque 'manus complexibus aufer;
ante' ait 'emoriari, quam sit tibi copia nostri.'
rettulit illa nihil nisi 'sit tibi copia nostri.'⁵²*

Schon Echos erste Antwort macht die Verselbstständigung offensichtlich. Echo antwortet Narziss auf eine Frage, die er seinen Gefährten gestellt hat, weil sie muss, und so „ist es die Sprache, die spricht, nicht der Autor.“⁵³ Dass hier die Sprache, nicht das Autorsubjekt spricht, wird an der Verschiebung ins Impersonelle deutlich: Echo muss von sich in der dritten Person sprechen

⁴⁹ KRUPP 2009, 95.

⁵⁰ V. 358. Dt.: „[...] noch selbst als erste zu sprechen vermag [...]“.

⁵¹ KIENING 2009, 89.

⁵² V. 380–391. Dt.: „[...] und schrie: ‚Ist jemand hier?‘ – ‚Hier!‘ antwortete Echo. Er stutzt, läßt seinen Blick in die Runde schweifen und ruft mit lauter Stimme: ‚Komm her!‘ Sie ruft dem Rufenden wieder. Er sieht sich um, und als auch jetzt niemand auftaucht, fragt er: ‚Was fliehst du vor mir?‘ Und ebenso viele Worte, wie er gesprochen hat, vernimmt er. Er gibt nicht nach, so getäuscht durch den Schein einer Antwort, sagt er: ‚Hier vereinen wir uns!‘ Echo, die nie auf irgendeinen Ruf mit mehr Wonne antworten wird, verläßt den Wald und nähert sich schon, daß sie um den Nacken die Arme, um den ersehnten, ihm schlinge. Narziß aber flieht, und im Fliehen ruft er: ‚Laß von der Umarmung! Eher sterbe ich, als daß ich dir verfielen!‘ Jene gab nichts zurück als: ‚Daß ich dir verfielen!‘“

⁵³ BARTHES 2002a, 187.

(*adest*)⁵⁴, und genau in dieser Operation entsteht eine Kluft zwischen Sprache und Subjekt, die Narziss nicht kennt. „Der Ausdruck einer Anwesenheit durch jemanden, der abwesend ist.“⁵⁵ Echos Abwesenheit liegt also darin, sich nicht als Subjekt behaupten – nicht *ich* sagen zu können –, weil sich im Prozess ihrer täuschenden Erzählungen eine Distanz zwischen sie und ihre Sprache geschoben hat und sie in ihrer Anfangslosigkeit keinen vergewissernden Ursprung erzählen kann. Echos Abwesenheit steht damit konträr zum Versuch zunehmender Anwesenheit durch körperliche Vereinigung. Was sie sagt, reduziert die Kontexte,⁵⁶ indem das Gesagte widerhallt, aber seine situative Spezifik verliert. Narziss möchte hervortreten, um wieder zu seinen Gefährten aufzuschließen (*huc coeamus*); Echo verzichtet auf das Deiktikon und überantwortet die Semantik des Verbes damit der Ambiguität: Ihr *coeamus* ist nicht mehr auf das Hervortreten aus den Wäldern beschränkt, sondern trägt die Semantik sexueller Vereinigung mit.⁵⁷ Hier verkehrt sich die Ökonomie des begrenzenden Mythos ins Gegenteil: Der Verlust an Kontextualität entgrenzt die Semantik und öffnet sie der Ambiguität. Die Katastrophe erfolgt in dieser Logik, weil Echo hervortritt, ein letztes Mal konkret zu sein versucht, Kontexte erzeugt: Ihr In-Erscheinung-Treten ist das Bedürfnis nach Präsenz und *leibhaftem Sinn*,⁵⁸ das nicht mehr erfüllt werden kann. Deswegen empfindet sie, von Narziss verschmäht, auch Scham, bedeckt die Körperpartie des Sprechens, ihr Gesicht, mit Laub, versteckt sich in Wäldern und Höhlen und verliert allmählich ihren Körper, bis nur noch das widerhallende Echo übrigbleibt: *inde latet siluis nulloque in monte uidetur, / omnibus auditur; sonus est qui uiuit in illa*.⁵⁹

⁵⁴ Vgl. HAMILTON 2009, 21. Hamilton ist aber auch der Meinung, dass „Echo in der Tat geschickt vorgeht“ und „Antworten geben kann, die passend und als Ausdruck ihrer Subjektivität erschienen“ (HAMILTON 2009, 21). Insofern versucht seine Lektüre auch für Echo Subjektivität aufrechtzuerhalten.

⁵⁵ HAMILTON 2009, 22.

⁵⁶ Zur Diskussion um die Kontexte des Sprechens DERRIDA 1988 in Auseinandersetzung mit der kontextuell gebundenen Sprechakttheorie.

⁵⁷ Vgl. auch KIENING 2009, 88 und RAVAL 2003, 212–213.

⁵⁸ Vgl. BRAUNGART 1995, wo allerdings die Literatur der Moderne untersucht wird.

⁵⁹ V. 400–401. Dt.: „Seitdem hält sie sich im Walde verborgen, man sieht sie auf keinem Berg, doch es hören sie alle. Der Ton ist's, was von ihr noch lebt.“

Die Reduktion der Kontexte wehrt sich gegen die Idee des Ursprungs. In ihr konvergiert, was ovidischer Mythos und Barthes' Theorie aus unterschiedlicher Richtung beleuchten, denn auch bei Barthes ist die Loslösung entscheidend:

La chambre d'échos

Par rapport aux systèmes qui l'entourent, qu'est-il ? Plutôt une chambre d'échos : il reproduit mal les pensées, il suit les mots ; il rend visite, c'est-à-dire hommage, aux vocabulaires, il *invoque* les notions, il les répète sous un nom ; il se sert de ce nom comme d'un emblème (pratiquant ainsi une sorte d'idéographie philosophique) et cet emblème le dispense d'approfondir le système dont il est le signifiant (qui simplement lui fait signe). Venu de la psychanalyse et semblant y rester, « *transfert* », cependant, quitte allégrement la situation œdipéenne. Lacanien, « *imaginaire* » s'étend jusqu'aux confins de l'« amour-propre » classique. La « *mauvaise foi* » sort du système sartrien pour rejoindre la critique mythologique. « *Bourgeois* » reçoit toute la charge marxiste, mais déborde sans cesse vers l'esthétique et l'éthique. De la sorte, sans doute, les mots se transportent, les systèmes communiquent, la modernité est essayée (comme on essaye tous les boutons d'un poste de radio dont on ne connaît pas le maniement), mais l'intertexte qui est ainsi créé est à la lettre *superficiel* : on adhère *libéralement* : le nom (philosophique, psychanalytique, politique, scientifique) garde avec son système d'origine un cordon qui n'est pas coupé mais qui reste : tenace et flottant. La raison de cela est sans doute qu'on ne peut en même temps approfondir et désirer un mot : chez lui, le désir du mot l'emporte, mais de ce plaisir fait partie une sorte de vibration doctrinale.⁶⁰

⁶⁰ BARTHES 1975, 78. Dt.: „Der Wiederhallraum. Was ist er im Verhältnis zu den Systemen, die ihn umgeben? Eher ein Wiederhallraum: er gibt schlecht Gedanken wieder, er folgt den Worten; er stattet Besuch ab, d.h. erweist seine Ehre den Vokabularen, er *ruft* Begriffe *an* und wiederholt sie unter einem Namen; er bedient sich dieses Namens wie eines Sinnbilds (und praktiziert so eine Art philosophische Ideographie), und dieses Emblem entbindet ihn davon, das System vertiefen zu müssen, dessen Signifikant es ist (ein Signifikant, der ihm einfach nur einen Wink gibt). Aus der Psychoanalyse kommend und dort, wie es scheint, verbleibend, verläßt die ‚Übertragung‘ unbekümmert die ödipale Situation. Das Lacansche ‚*Imaginäre*‘ reicht bis hin zu der klassischen ‚Eigenliebe‘. Die ‚*Unredlichkeit*‘ kommt aus dem Sartreschen System und geht zur mythologischen Kritik über. ‚*Bourgeois*‘ erhält das ganze marxistische Gewicht, geht jedoch immerfort zum Ästhetischen und zum Ethischen über. Auf diese Weise werden sicherlich die Wörter hin- und herbewegt, die Systeme kommunizieren miteinander, die Modernität wird ausprobiert (so wie man alle Knöpfe eines Radios ausprobiert, dessen Bedienung man nicht kennt), doch der Zwischen-Text, der hier

In der Echokammer hallen die Begriffe wieder, doch die Bindung an ihre ursprünglichen Systeme ist unsicher geworden: zwar vorhanden, aber nur noch *superficiel*. Die Kontexte sind reduziert.

5 défigurer – refigurer

Narziss stirbt. Seine Flucht vor Echo treibt ihn zur Quelle, wo er seinem Spiegelbild verfällt und sich schließlich tötet. Im Moment seines Todes taucht das inzwischen körperlose Echo noch einmal auf: Narziss verabschiedet sich von seinem Spiegelbild, *dictoque 'vale' 'vale' inquit et Echo*.⁶¹ Diesmal folgen die Äußerungen unvermittelt aufeinander und dieses „Maximum an Identität und Nähe, das eine Sprache der Zweiheit zu bieten hat“, ⁶² markiert die Ablösung der Originalität durch das verschiebende Echo. Doch die Ablösung verbirgt sich: Die kontextuelle Reduktion hat hier überhaupt keine Auswirkungen auf die letzten Abschiedsworte, deren Differenz in illusionärer Identität verschwindet. Echo ist schon nicht mehr sichtbar, ihr Echo schiebt sich an die Stelle des ‚Urtextes‘ von Narziss und vollzieht seine eigene Naturalisierung. Dennoch geschieht dies nicht als Ursprungserzählung; Echo ist vielmehr ‚einfach da‘.

So endet der Mythos in der Körperlosigkeit seines Personals. Für seinen Ort in der Theorie Barthes‘ ist diese Auflösung deswegen relevant, weil er in seinen Essays über *Die Lust am Text* an die Körperlichkeit der Rhetorik erinnert:

Dans l'antiquité, la rhétorique comprenait une partie oubliée, censurée par les commentateurs classiques : l'*actio*, ensemble de recettes propres à permettre l'extériorisation corporelle du discours : il s'agissait d'un

geschaffen wird, ist buchstäblich *oberflächlich*: es wird *liberal* zugestimmt: der (philosophische, psychoanalytische, politische, wissenschaftliche) Name behält mit dem Herkunftssystem ein Bindeglied, das nicht abgeschnitten wird, sondern verbleibt: hartnäckig und auf- und abwiegend. Der Grund dafür ist sicherlich, daß man nicht zugleich ein Wort vertiefen und begehren kann: bei ihm ist das Verlangen nach dem Wort stärker, doch zu dieser Lust gehört eine Art doktrinale Vibration.“ (BARTHES 1978, 81–82; leider macht die Übersetzung Barthes‘ Theoriebewegung unkenntlich.)

⁶¹ V. 501. Dt.: „Er setzte noch hinzu: ‚Lebe wohl!‘ – ‚Lebe wohl!‘ erwiderte Echo.“

⁶² KIENING 2009, 90.

théâtre de l'expression, l'orateur-comédien « exprimant » son indignation, sa compassion, etc.⁶³

Zentral für diese Form der Körperlichkeit ist der Begriff der *figure*, den Barthes 1977 in seinen *Fragments d'un discours amoureux* aus den ganz körperlichen Bewegungen Liebender gewinnt:

Dis-cursus, c'est originellement, l'action de courir çà et là, ce sont des allées et venues, des « démarches », des « intrigues ». L'amoureux ne cesse en effet de courir dans sa tête, d'entreprendre de nouvelles démarches et d'intriguer conter lui-même. Son discours n'existe jamais que par bouffées de langage, qui lui viennent au gré de circonstances infimes, aléatoires. On peut appeler ces bris de discours des figures. Le mot ne doit pas s'entendre au sens rhétorique, mais plutôt au sens gymnastique ou chorégraphique ; bref, au sens grec : σχήμα, ce n'est pas le « schéma » ; c'est, d'une façon bien plus vivante, le geste du corps saisi en action, et non pas contemplé au repos : le corps des athlètes, des orateurs, des statues : ce qu'il est possible d'immobiliser du corps tendu.⁶⁴

Barthes entwickelt eine ‚Topik‘, die aber nicht mehr nur sprachlich organisiert ist, sondern den Körper formt. Rhetorische *actio* und lebensweltlich-physische *action* treffen sich in den *figures* dieser Topik und sind nicht nur sprachliche Stilfiguren und Permutationen, sondern auch Bewegungen des Körpers. „Une figure est fondée“, schreibt Barthes, „si au moins quelqu'un peut

⁶³ BARTHES 1973, 104. Dt.: „In der Antike umfaßte die Rhetorik einen heute vergessenen, von den klassischen Kommentatoren zensierten Teil: die *actio*, eine Gesamtheit von Leitlinien zur körperlichen Veräußerlichung des Diskurses: Es handelte sich um ein Theater des Ausdrucks, in dem der Redner-Schauspieler seine Entrüstung, sein Mitleid usw. ‚ausdrückte‘.“ (BARTHES 2010, 83)

⁶⁴ BARTHES 1977, 7–8. Dt.: „*Dis-cursus* – das meint ursprünglich die Bewegung des Hin-und-Her-Laufens, das ist Kommen und Gehen, das sind ‚Schritte‘, ‚Verwicklungen‘. Der Liebende hört in der Tat nicht auf, in seinem Kopf hin und her zu laufen, neue Schritte zu unternehmen und gegen sich selbst zu intrigieren. Sein Diskurs existiert immer nur in Gestalt von Sprach-‚Anwendungen‘, die ihm nach Maßgabe geringster, aleatorischer Umstände zustoßen. Man kann diese Redebruchstücke *Figures* nennen. Das Wort darf aber nicht im rhetorischen Sinne verstanden werden, sondern eher im gymnastischen oder choreographischen, kurz: im griechischen – σχήμα, das ist nicht das ‚Schema‘, das ist, in einem sehr viel lebendigeren Sinne, die Gebärde des in Bewegung erfaßten und nicht des im Ruhezustand betrachteten Körpers, des Körpers der Athleten, der Redner, der Statuen: das, was sich vom angespannten, gestrafften Körper stillstellen läßt.“ (BARTHES 2012, 15–16)

dire : » Comme c'est vrai, ça ! Je reconnais cette scène de langage. « ⁶⁵ Die Sprache ist hier ‚Szene‘, die Materialität des Körpers und die Topik des Sprechens münden in eine semiotische Inventarisierung des Lebens:

On dit que seuls les mots ont des emplois, non les phrases ; mais au fond de chaque figure gît une phrase, souvent inconnue (inconsciente ?), qui a son emploi dans l'économie signifiante du sujet amoureux.⁶⁶

Die *figure* oszilliert also zwischen Intersubjektivität und Individualität, Konvention und Innovation; sie ist eine kleine Anthropologie des Bedeutens, die auch die körperlichen Einprägungen semiotischer Prozesse im Blick hat – eine Intertextualität des Körpers.

In *Sade, Fourier, Loyola* stellt Barthes einen Zusammenhang her zwischen dem Konzept der *figure* und der Möglichkeit, Neues zu sagen: „La meilleure des subversions ne consiste-t-elle pas à défigurer les codes, plutôt qu'à les détruire ?“⁶⁷ Auch hier weicht Barthes der Zerstörung des Codes aus und begibt sich in die dekonstruktive ‚Kluft‘ zwischen Kultur und deren Aufgabe, arbeitet sie nun aber aus dem Konzept der *figure* heraus. *Defigurer* als „Aus-der-Figur-Bringen“⁶⁸ verschiebt die *figure* und verändert sie. Der Mythos der Echo steht für diese Operation in paradigmatischer Weise, weil er die Figur zunächst aufgibt, wenn von Echo nur die ewig wiederhallende Stimme übrigbleibt, sie mit ihrem Körper auch ihre ‚Gymnastik‘ und ‚Choreographie‘ verliert. Doch die Körperlichkeit der Essays über *Die Lust am Text* steht schon ein für einen Prozess, der *refigurer* genannt werden könnte: Wie in Barthes' Theorie der *Tod des Autors* die Geburt des Lesenden ermöglicht, bleibt von Echo nur die Stimme, damit der *lesende* Körper sich materialisieren kann. Die *figure* geht in einen neuen Körper über; die Schreibweise verschiebt sich.

[C]'est le langage tapissé de peau, un texte où l'on puisse entendre le grain du gosier, la patine des consonnes, la volupté des voyelles, toute

⁶⁵ BARTHES 1977, 8.

⁶⁶ BARTHES 1977, 9.

⁶⁷ BARTHES 1971, 127. Dt.: „Ist die beste Subversion nicht die, Codes zu entstellen statt sie zu zerstören?“ (BARTHES 1974b, 141) Ottmar Ette bezieht diesen Passus auf Barthes' Haltung zum Mai 1968 (BARTHES 2010, 127).

⁶⁸ BARTHES 2010, 127.

une stéréophonie de la chair profonde : l'articulation du corps, de la langue, non celle du sens, du langage.⁶⁹

[...] pour qu'il réussisse à déporter le signifié très loin et à jeter, pour ainsi dire, le corps anonyme de l'acteur dans mon oreille : ça granule, ça grésille, ça caresse, ça râpe, ça coupe : ça jouit.⁷⁰

Der Signifikant bleibt jetzt im lesenden Körper materiell und zeichnet sich durch seine Fühlbarkeit und zumal durch seinen Klang aus. *sonus est qui uiuit in illa*.

6 Mythos in der Theorie

Der Mythos der Echo bildet in Barthes' Theorie also den Schnittpunkt verschiedener Diskurse: Erstens verliert in ihm das mächtige, männlich imaginierte Autorsubjekt seinen umworbenen, abgeschlossenen Körper. Doch dieser Verlust und Tod des Autors geht mit einer Geburt der Leserin einher; nicht nur das Lachen der Medusa, auch das Hallen der Echo ist *écriture féminine*.⁷¹ „[N]ous savons“, hält Barthes schon 1968 im Aufsatz über den *Tod des Autors* fest, „que, pour rendre à l'écriture son avenir, il faut en renverser le mythe : la naissance du lecteur doit se payer de la mort de l'Auteur.“⁷² *Renverser le mythe*, ihn umdrehen: Der Mythos in der Theorie ist auch eine späte Antwort auf diese frühe Frage. Indem Barthes sich dem lesenden Körper zuwendet,

⁶⁹ BARTHES 1973, 105. Dt.: „[E]s sucht vielmehr [...] nach von Haut überzogener Sprache, nach einem Text, in dem man das Korn der Kehle, die Patina der Konsonanten, die Lüsterheit der Vokale, eine ganze Stereophonie, die tief ins Fleisch reicht, hören kann: das Artikulieren von Körper und Sprache, nicht von Sinn, von Sprachweise.“ (BARTHES 2010, 83–84)

⁷⁰ BARTHES 1973, 105. Dt.: „und schon gelingt es ihm, das Signifikat in weite Ferne zu rücken und den anonymen Körper des Schauspielers sozusagen in mein Ohr zu werfen: Das körnt, das knistert, das streichelt, das schabt, das schneidet: das lüstet.“ (BARTHES 2010, 84)

⁷¹ Pointiert gesprochen – Barthes macht dieses feministische Programm noch nicht explizit, es zeichnet sich in seinem Aufsatz über den *Tod des Autors* aber ab und schlägt sich nicht minder im Auftreten Echos überhaupt nieder. Im Sinne Blumenbergs weiß die poetische Sprache (die Metapher) hier bereits mehr als die theoretische Begrifflichkeit.

⁷² BARTHES 2002a, 45. Dt.: „Wir wissen, dass der Mythos umgekehrt werden muss, um der Schrift eine Zukunft zu geben. Die Geburt des Lesers ist zu bezahlen mit dem Tod des Autors.“ (BARTHES 2000, 193)

dessen Bewegungen immer schon durch Sätze codiert sind, gelangt er auch zu einer entschiedeneren Anthropologie: Wo die Intertextualitätstheorie die Zitathaftigkeit der Texte behauptet, behauptet Barthes die Zitathaftigkeit des Lebens. Die Aktualität des Mythos liegt also auch darin, dass er nicht nur Text, sondern auch ‚Leben‘ schildert. *Au fond de chaque figure gît une phrase.*

Zweitens ist der Mythos der Echo auch Kommentar zu und Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit eines sich von Altem abgrenzenden, zuvor nie gedachten Neuen. Echo, die ‚nur‘ zitieren kann, ermöglicht eine Revision der Textualitätstheorie, insofern sie als ‚alter‘ Stoff ein nicht mehr ganz so Neues erlaubt: Mit ihr wird eine feine Theorie möglich, die sich den Binarismen ästhetischer Fragen des 18. Jahrhunderts entzieht; der wiederkehrende Mythos löst die Widersprüchlichkeit einer sich vom Bisherigen abhebenden Theorie auf. Barthes‘ Lektüre des Mythos verschiebt ihn daher, wie er es formuliert, in die Kluft zwischen die Kultur und ihre Zerstörung, ist in diesem Sinne ‚lustvoll‘ und dekonstruktiv.

Diese Transformation der Texttheorie wird, drittens, möglich durch die Anfangslosigkeit des Mythos. Echo, deren Eltern unbekannt sind, tritt in Barthes Theorie an die Stelle des Ödipus, der aus psychoanalytischer Sicht am Anbeginn der Erzählung stand; und Echo, die nicht die Initiative zum Sprechen ergreifen kann, entzieht sich der Vorstellung vom Ursprung und Anfang. Der Echo-Mythos ist als Mythos deswegen paradox, weil er gerade keine Ursprungserzählung ist, sondern sich immer in Distanz zum Anfang bringt. Fiktionen des Anfangs leben von ihrer Tendenz zu Konkretionen und Kontexten; Echo hingegen bleibt unscharf und allein. Literarische Anfangslosigkeit ist daher der Mut, auf Ursprünge zu verzichten, Verankerungen zu lockern und narrative Feststellungen zu missachten. Der Mythos von Echo und Narziss bei Ovid, dann aber auch sein Auftauchen in der poststrukturalistischen Theorie bei Barthes zeigt noch einmal diese Vorstellung vom Ursprung und Anfang – und ihr Ende.

Literaturverzeichnis

BARTHES, ROLAND 1966, „Introduction à l’analyse structurale des récits“, *Communications* 8, 1–27.

BARTHES, ROLAND 1971, *Sade, Fourier, Loyola*, Paris.

- BARTHES, ROLAND 1973, *Le plaisir du texte*, Paris.
- BARTHES, ROLAND 1974a, *Die Lust am Text*, übers. v. Traugott König, Frankfurt am Main.
- BARTHES, ROLAND 1974b, *Sade, Fourier, Loyola*, übers. v. Maren Sell u. Jürgen Hoch, Frankfurt am Main.
- BARTHES, ROLAND 1975, *Roland Barthes par Roland Barthes*, Paris.
- BARTHES, ROLAND 1977, *Fragments d'un discours amoureux*, Paris.
- BARTHES, ROLAND 1978, *Über mich selbst*, aus dem Französischen von Jürgen Hoch, München.
- BARTHES, ROLAND 1988, „Einführung in die strukturelle Analyse von Erzählungen“, in: ders., *Das semiologische Abenteuer*, aus dem Französischen von Dieter Hornig, Frankfurt am Main.
- BARTHES, ROLAND 2000, „Der Tod des Autors“, in: Fotis Jannidis (Hrsg.), *Texte zur Theorie der Autorschaft*, Stuttgart, 185–193.
- BARTHES, ROLAND 2002a, „La mort de l'auteur“, in: ders., *Œuvres complètes 3. 1968–1971*, hg. v. Éric Marty, Paris, 40–45.
- BARTHES, ROLAND 2002b, *Le neutre. Cours au Collège de France (1977–1978)*, hg. v. Thomas Clerc, Paris.
- BARTHES, ROLAND 2006, *Am Nullpunkt der Literatur. Literatur oder Geschichte. Kritik und Wahrheit*, übers. v. Helmut Scheffel, Frankfurt am Main.
- BARTHES, ROLAND 2010, *Die Lust am Text*, komm. v. Ottmar Ette, Frankfurt am Main.
- BARTHES, ROLAND ¹⁵2012, *Fragmente einer Sprache der Liebe*, übers. v. Hans-Horst Henschen, Frankfurt am Main.
- BRAUNGART, GEORG 1995, *Leibhafter Sinn. Der andere Diskurs der Moderne*, Tübingen.
- CANCIK, HUBERT 1967, „Spiegel der Erkenntnis (Zu Ovid, Met. III, 339–510)“, *Der altsprachliche Unterricht* 10/1, 42–53.
- CÉZANNE, PAUL 1980, *Über die Kunst. Gespräche mit Gasquet. Briefe*, hg. v. Walter Hess, Mittenwald.
- DERRIDA, JACQUES 1988, „Signatur Ereignis Kontext“, in: ders., *Randgänge der Philosophie*, hg. v. Peter Engelmann, übers. v. Gerhard Ahrens, Wien, 325–351.

- DÖRRIE, HEINRICH 1967, „Echo und Narcissus (Ovid, Met. 3,341–510). Psychologische Fiktion in Spiel und Ernst“, *Der altsprachliche Unterricht* 10/1, 54–75.
- FOUCAULT, MICHEL 1994, „Des espaces autres“, in: ders., *Dits et Écrits 1954–1988* 4. 1980–1988, hg. v. Daniel Defert und François Ewald, Paris, 752–762.
- FREUD, SIGMUND 1948, *Gesammelte Werke* 2. *Die Traumdeutung. Über den Traum*, hg. v. Anna Freud et al., Ndr. Frankfurt am Main.
- FREUD, SIGMUND ³1961, *Gesammelte Werke* 9. *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, hg. v. Anna Freud et al., Ndr. Frankfurt am Main.
- FREUD, SIGMUND ⁴1968, „Das Unbehagen in der Kultur“, in: ders., *Gesammelte Werke* 14, hg. v. Anna Freud et al., Ndr. Frankfurt am Main, 419–506.
- GASQUET, JOACHIM 1978, „‘Ce qu’il m’a dit ...’ (extrait de *Paul Cézanne*)“, in: Michael Doran (Hrsg.), *Conversations avec Cézanne*, Paris, 106–161.
- HAMILTON, JOHN T. 2009, „Ovids Echographie“, in: Eckart Goebel/Elisabeth Bronfen (Hrsg.), *Narziss und Eros. Bild oder Text?*, Göttingen, 18–40.
- HARDIE, PHILIP 2002, *Ovid’s Poetics of Illusion*, Cambridge.
- KIENING, CHRISTIAN 2009, „Narcissus und Echo. Medialität von Liebe und Tod“, *Antike und Abendland* 55, 80–98.
- KIMMICH, DOROTHEE 2017, „Kulturtheorie“, in: Frauke Berndt/Eckart Goebel (Hrsg.), *Handbuch Literatur & Psychoanalyse*, Berlin/Boston, 110–126.
- KOSCHORKE, ALBRECHT 2004, „Codes und Narrative. Überlegungen zur Poetik der funktionalen Differenzierung“, in: Walter Erhart (Hrsg.), *Grenzen der Germanistik. Rephilologisierung oder Erweiterung? DFG-Symposium 2003*, Stuttgart, 174–185.
- KRISTEVA, JULIA 1972, „Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman“, übers. v. Michael Korinman und Heiner Stück, in: Jens Ihwe (Hrsg.), *Literaturwissenschaft und Linguistik. Ergebnisse und Perspektiven* 3. *Zur linguistischen Basis der Literaturwissenschaft* II, Frankfurt am Main, 345–375.

- KRUPP, JÓZSEF 2009, *Distanz und Bedeutung. Ovids Metamorphosen und die Frage der Ironie*, Heidelberg.
- MACHO, THOMAS 2002, „Narziß und der Spiegel. Selbstrepräsentation in der Geschichte der Optik“, in: Almut-Barbara Renger (Hrsg.), *Narcissus. Ein Mythos von der Antike bis zum Cyberspace*, Stuttgart/Weimar, 13–25.
- MÄNNLEIN-ROBERT, IRMGARD 2007, *Stimme, Schrift und Bild. Zum Verhältnis der Künste in der hellenistischen Dichtung*, Heidelberg.
- OVIDIUS NASO, PUBLIUS 2004a, *Metamorphosen*, hg. u. übers. v. Gerhard Fink, Düsseldorf/Zürich.
- OVIDIUS NASO, PUBLIUS 2004b, *Metamorphoses*, hg. v. Richard J. Tarrant, Oxford.
- RAVAL, SHILPA 2003, „Stealing the Language: Echo in ‚Metamorphoses‘ 3“, in: Philip Thibodeau/Harry Haskell (Hrsg.), *Being There Together. Essays in Honor of Michael C. J. Putnam on the Occasion of His Seventieth Birthday*, Afton, Minnesota, 204–221.
- ROSATI, GIANPIERO 1983, *Narciso e Pigmalione. Illusione e spettacolo nelle Metamorfosi di Ovidio. Con un saggio di Antonio La Penna*, Firenze.
- SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY 1993, „Echo“, *New Literary History* 24/1, 17–43.

Die Leistungsfähigkeit der Kategorie des Mythos für die christliche Wirklichkeitswahrnehmung. Märtyrerakten im spätantiken Christentum

JENNIFER HARTMANN (Göttingen)

1 Einleitung

εὐλογῶ σε, ὅτι ἡξίωσάς με τῆς ἡμέρας καὶ ὥρας ταύτης, τοῦ λαβεῖν μέρος ἐν ἀριθμῷ τῶν μαρτύρων ἐν τῷ ποτηρίῳ τοῦ Χριστοῦ σου εἰς ἀνάστασιν ζωῆς αἰώνιου ψυχῆς τε καὶ σώματος ἐν ἀφθαρσία πνεύματος ἁγίου.¹

Dieses Gebet (ein Ausschnitt aus der Schrift *Martyrium Polycarpi*) spricht Polykarp, einer der ersten Märtyrer des frühen Christentums, kurz vor seinem Martyrium im Angesicht seines Todes zu Gott. Es ist eine eindruckliche Stelle, an der man sieht, wie Christen der Antike die Martyrien ihrer Gemeindebrüder und -schwestern aufgrund der Verfolgungen durch die römischen Behörden gedeutet haben. Sein Martyrium ist im Märtyrerbericht *Martyrium Polycarpi* festgehalten. Diese Quelle verwendet erstmalig innerhalb der christlichen Literatur der Antike den Begriff μαρτυς im technisch-martyrologischen Sinne des Blutzeugen: Zeugen, die Märtyrer, waren fortan diejenigen, die aufgrund ihres Zeugnisses zu ihrem einzigen Herrn Jesus Christus starben.² Das *Martyrium Polycarpi* gehört zu einer christlichen Literaturreihe, den sogenannten Märtyrerberichten, die unter dem Aspekt des Mythischen bisher nur spärlich betrachtet worden sind.³

¹ „Ich preise dich, dass du mich dieses Tages und dieser Stunde gewürdigt hast, in der Zahl der Märtyrer Anteil zu haben an dem Kelche deines Christus, zur Auferstehung mit Leib und Seele in der Unvergänglichkeit des Heiligen Geistes.“ (*MartPol* 14)

² In vielen hagiographischen Texten nachkonstantinischer Zeit sind die Märtyrer keine Blutzeugen mehr, sondern Asketen in der Wüste. Der Tod war keine notwendige Bedingung mehr für ein Martyrium – sie wurden zu Lebenszeugen; GEMEINHARDT 2014, 35.

³ Der Mythos in christlicher Literatur ist zwar seit BULTMANN ein Thema, jedoch erst seit kurzem in funktionaler und vergleichender Perspektive. Die Patristik hat sich daran bisher nicht angeschlossen – es ist

Im Folgenden wird zum einen exemplarisch eine Analyse des *Martyrium Polycarpi* hinsichtlich mythischer Erzählmuster auf semantischer und pragmatischer Ebene umgesetzt werden, die zeigen soll, ob und inwiefern christliche Märtyrerberichte der Antike mythische Narrative sind. Grundlage der Untersuchung ist die funktionale Definition des Mythos von GERHARD SELLIN. Zum anderen soll daraufhin die Leistungsfähigkeit der Kategorie des Mythos für die christliche Wirklichkeitswahrnehmung in Märtyrerberichten bestimmt werden.

2 „Leistung und Grenze des Mythos in Antike und Gegenwart“⁴

2.1 Christliches Verständnis des Mythos in der Antike

Mythologisch denken nur die anderen(?): Der Mythos wird in der Antike gern und weitläufig verwendet. „Die Mythologie ist in der antiken Gesellschaft [...] ein gängiges Erzähl- und Religionsgut.“⁵ Christliche Autoren der Antike sehen sich gezwungenermaßen mit der griechisch-römischen Götterwelt konfrontiert und müssen sich dadurch auch mit der Mythologie auseinandersetzen. „Das frühe Christentum sieht in den antiken Mythen durchweg das konkurrierende System paganer Theologie, deren Gehalt an Lehre es folglich auszuschalten sucht.“⁶ Christliche Autoren der Antike distanzieren sich augenscheinlich vielfach

innertheologisch naheliegend und zugleich noch ungewöhnlich, vom Mythischen in den Märtyrerberichten zu sprechen. Zwei Beweggründe leiten mich bei meiner Fragestellung: Erstens möchte ich antike christliche Texte gegen den Strich lesen – die sich *expressis verbis* überwiegend polemisch gegenüber Mythen äußern. Zweitens halte ich die Untersuchung des christlichen Wirklichkeitsverständnisses mittels der Betrachtung mythologischer, narrativer Strukturen für sehr ertragreich, da die zusammenhängende Geschichte mit der literarischen Ausformung des Mythos in ein produktives Spannungsverhältnis gebracht wird.

⁴ So der Titel eines innovativen Sammelbandes zur Frage nach der Mythosdefinition: ZGOLL/KRATZ 2013.

⁵ VON HAEHLING 2006, 129.

⁶ HORSTMANN 1979, 7.

von den paganen Mythen⁷ und stellten sie der Einzigartigkeit der Offenbarung Gottes gegenüber.⁸

Hier gilt es zunächst, mythologische von mythischen Texten zu unterscheiden.⁹ So waren zum einen die christlichen Autoren der Antike hierbei bemüht, die Mythen aufgrund ihres Inhalts (Polytheismus) zu diskreditieren, indem sie sie als lächerlich, sinnlos und unmoralisch bezeichneten. Zum anderen wurde der Mythos, verstanden als Kategorie eines mythischen Narrativs, als ein „Instrument der Polemik“¹⁰ verwendet, um die häretischen Lehren von der Orthodoxie abzugrenzen. Der Mythos wurde somit zum „Kampfbegriff der religiösen Auseinandersetzung“¹¹. Die antiken christlichen Autoren verwenden deshalb den Begriff *Mythos* auch nicht als Gattungsbezeichnung ihrer Texte. Sie lehnen *den Mythos* (als ein Narrativ mit mythischen Denk- und Argumentationsstrukturen) sowie *die Mythen* (dem Inhalt nach) gänzlich ab. Doch zeigt die konkrete Beobachtung, dass in der Antike zwischen dem Christentum und seiner (paganen) Umwelt weit mehr Parallelen in den Bereichen Bildung, Literatur und Kultur zu finden sind als früher angenommen.¹² Und so oft sich auch die Autoren der christlichen Antike von *mythischen* sowie *mythologischen Texten* distanzieren, scheint vor allem

⁷ So meint z. B. der christliche Philosoph Justin der Märtyrer aus dem 2. Jahrhundert: „Mythen sind nur ungeheuerliche Geschichten ohne jeden geistigen Nährwert – denn diese Mythen sind zwar vordergründig von ehrwürdigen Dichtern, tatsächlich aber von Dämonen zur Verführung der Menschen erdacht worden.“ Justin der Märtyrer *Apologia I* 54, 1. Auch Clemens von Alexandrien, ein griechischer Theologe um 200, hält abschließend über die paganen Mythen fest: „Auch wenn das Mythos ist, ertrage ich es nicht.“ Clemens von Alexandrien, *Protreptikos* 2, 2.

⁸ Vgl. VON HAEHLING 2006, 130: „Im Vergleich zu ihrer eigenen Lehre erschien den Christen der griechische Mythos als vorübergehend, als Produkt einer naiven, unbeständigen Weltansicht, ja als Verzerrung der eigentlichen Wahrheit, die ausschließlich im christlichen Glauben zu finden sei.“

⁹ Es muss zwischen *mythologischen Texten* (Inhalt) und *mythischen* Denk- und Argumentationsstrukturen (Struktur und Funktion) unterschieden werden. Vgl. auch Gemeinhardt: Er unterscheidet hierfür den *Mythos* im Singular (Kategorie des Mythos) von *Mythen* im Plural (paganen Mythen im inhaltlichen Sinne), GEMEINHARDT 2013, 250.

¹⁰ OEHL 2005, 311.

¹¹ EBD.

¹² Siehe dazu: MARKSCHIES 2004; GEMEINHARDT 2007.

eine Untersuchung dieser Texte auf *mythische Denk- und Argumentationsstrukturen* hin aufgrund der unabdingbaren Verwobenheit mit ihrer Umwelt unumgänglich und fruchtbar zu sein.¹³

2.2 Methodisches Vorgehen

Vielfach wurde Kritik am Mythos – vielerorts auch in späterer Zeit – hinsichtlich der Auffassung der Wahrheit geübt.¹⁴ Das Christentum versteht sich – wie auch die anderen monotheistischen Weltreligionen – in seiner Eigenwahrnehmung gänzlich vom Mythologischen und Mythischen unterschieden und auf der göttlichen Offenbarung basierend. Ein so eingegrenztes Verständnis erkennt allerdings Leistung und Grenze des Mythos.¹⁵ SELLIN erkennt diese Leistung und steht für ein positiveres Verständnis des Mythos ein, da dieser eine „eigene Wahrheit“¹⁶ besitze.¹⁷ Letztendlich geht es um die Frage, welche *mythischen Denk- und Argumentationsstrukturen* sich in diesem Text finden lassen und welche Funktion diese in antiken christlichen Texten

¹³ Vgl. GEMEINHARDT 2013, 250: „So oft die patristischen Autoren auch betonen, bei Christen aufgefundene mythische Relikte verdankten sich entweder einer subkutanen Infiltration aus der paganen Umwelt oder entpuppten sich als nicht überwundene geistige Prägungen gebildeter Konvertiten [...] – diese Idee bildet die Wirklichkeit der spätantiken Religionsgeschichte nicht zureichend ab.“

¹⁴ Eine ausführliche Darstellung der Mythosdiskussion findet sich bei HORSTMANN 1979, 7–54.

¹⁵ Vgl. ZGOLL/KRATZ 2013, 11: „Die rationalistische oder religiöse Kritik des Mythos geht an der Sache vorbei und zeugt von einem falschen Mythos- und einem falschen Wahrheitsverständnis. [...] Wie eine Metapher, so ist ein Mythos nicht wahr oder falsch, sondern eher (die Wirklichkeit) treffend bzw. geglückt oder unzutreffend bzw. nicht geglückt, je nachdem, ob es ihm gelingt [...], dass sich Menschen davon kognitiv und affektiv ansprechen und ihre Wertvorstellungen wie ihr Handeln davon beeinflussen lassen.“

¹⁶ SELLIN 1988, 224.

¹⁷ Zum Verständnis: SELLIN geht von einem Wahrheitsbegriff aus, der sich nicht aus belegbaren, historischen Fakten speist, sondern der eine Wirklichkeit zeigt, die von einer inneren Logik des Mythos ausgeht. Für ihn ist ein Mythos keine unwahre Erzählung, die eventuell einen wahren Kern enthält, den es herauszuschälen gilt. Ein Mythos erzählt die Geschichte so, wie sie von der rezipierenden/produzierenden Gruppe verstanden bzw. wahrgenommen oder auch gedeutet wird.

besitzen. SELLIN betrachtet dazu den Mythos in seinen drei semiotischen Dimensionen: Syntaktik, Semantik und Pragmatik.¹⁸

Demnach sei der Mythos **syntaktisch** zunächst einmal ein narrativer Text, eine Urform der Erzählung. „Das Erzählen selbst ist ein sakraler Akt. [...] Damit vergewissert sich der Mensch seiner Welt.“¹⁹ Die **Semantik des Mythos**, seine zweite Dimension, sage wiederum etwas über die Bedeutung von Wörtern, Satzteilen und Sätzen aus. SELLINS Grundannahme ist, dass der Mythos einen weiteren Begriff von Wirklichkeit und Wahrheit innehat als eine physikalisch und historisch geprägte Welterklärung. „Es [das Wirklichkeitsverständnis im Mythos] ist anders, offener und grundsätzlicher als unser Wirklichkeitsverständnis.“²⁰ SELLIN hält hierbei fünf semantische Aspekte des Mythos fest:

1. Lebewesen und Gegenstände haben für die Handlung des Mythos eine besondere Bedeutung. Sie verkörpern im Mythos entweder *positive, rettende* oder *negative, zerstörende Kräfte*.

2. Im Mythos herrscht eine andere „Logik der Wirklichkeit“²¹ mit offenen Regeln und Gesetzmäßigkeiten. Es herrschen *andere Bedingungen von Realität*. So gibt es z. B. im Mythos ein anderes Raumverständnis. SELLIN spricht hierbei von einer „Relativität und Pluralität der Räume im Mythos“²². Ebenso ist die Zeitvorstellung im Mythos nicht chronometrisch. Ereignisse werden somit nicht in chronologischer Relation zueinander beschrieben, sondern können ebenso nebeneinander existieren. Die Zeit wird vielmehr durch ihren Inhalt als durch ihren Relationsbezug bestimmt.²³

3. Damit hängt auch zusammen, dass zwischen Materiellem und Ideellem nicht unterschieden wird. „Bedeutungen erscheinen immer als *materiell-sinnliche Realität*.“²⁴ Alles ist noch mit einer unsichtbaren, tieferen Wahrheit bzw. Wirklichkeit verbunden.

Die einzelnen *Identitäten der Personen* sind in eine symbolische Tiefe verschoben. So können ein Individuum sowie sein Handeln für ein gesamtes Kollektiv stehen. Das Individuum wird „schicksalhaft prägendes ‚Vorbild‘“²⁵.

4. Im Mythos wird *das Heilige* als etwas Überweltliches dargestellt. „Das Handeln eines Gottes oder eines mythischen Helden [...] (gibt) das

¹⁸ Ein ähnliches Verständnis vom Mythos lässt sich bei THEISSEN 2001, 49–56 und HABERMEHL 2004, 259–266 finden.

¹⁹ SELLIN 1988, 225.

²⁰ EBD. 226.

²¹ SELLIN 2011a, 256.

²² SELLIN 1988, 227.

²³ SELLIN 2011a, 256.

²⁴ EBD.

²⁵ SELLIN 1988, 228.

Muster für alles Handeln und Erleiden der Mitglieder der vom jeweiligen Mythos getragenen und bestimmten Gruppe (ab).“²⁶ Das Heilige dient hierbei als etwas Heilsames.

Die dritte Dimension des Mythos sind seine **textpragmatischen Aspekte**. Dabei geht es um die Funktion bzw. Funktionen, die der Mythos in der Kommunikation bzw. allgemein im Leben erfüllt. SELLIN benennt sechs Aspekte:

1. Der Mythos erklärt etwas, indem er die Genese eines Gegenstandes, eines Wesens oder eines Zustandes ‚erzählt‘. Er ist eine *narrative (Welt-)Begründung*. „Alles, was ist, erhält im Mythos den Grund dafür, ‚dass‘ es ist, wie es ist.“²⁷ Der Mythos schafft damit den „Referenzrahmen für die gegenwärtige Wirklichkeit“²⁸.

2. Dadurch stiftet der Mythos einer Gruppe *Identität*, wodurch sie zur *communio* wird.²⁹

Für diese *communio* setzt der Mythos durch das Erzählen *Normen und Maßstäbe*.

3. Vor allem gibt der Mythos einer Gesellschaft, einem Stamm, einem Kult oder auch einer Religion ihre *Symbole* (z. B. in der Liturgie). Damit hängen dann auch die *Riten* einer Gruppe zusammen.

4. Eine weitere Besonderheit der Gattung Mythos ist ihre *schöpferische Kraft*. Das meint: „Mythen *handeln* nicht nur von Gründung, also von Schöpfung, sondern sie sind selber schöpferisch, insofern ihre Rezeption immer wieder die Symbole, die im Mythos angelegt sind, zur Wirksamkeit bringen kann.“³⁰

5. Diese schöpferische Kraft hängt mit der Zeitvorstellung im Mythos zusammen. Es gibt *keine Trennung zwischen der Zeit des Mythos und der Erzählzeit*. „Das Erzählen des Mythos ist ein Sprachereignis, in dem sich gegenwärtig das real ereignet, was inhaltlich im Mythos erzählt wird.“³¹ Somit ist das Erzählte nie vergangen, sondern bleibt aktuell und wiederholt sich immer wieder in der Gegenwart.

Die Semantik des Mythos realisiert sich erst in der Pragmatik des Mythos: „Das Erzählen eines Mythos ist immer ein Sprechakt, in dem sich der semantische Gehalt selber pragmatisch verwirklicht.“³²

Im Fachbereich Neues Testament ist der Mythos seit BULTMANN ein Thema, aber erst seit kurzem in funktionaler und

²⁶ SELLIN 2011a, 258.

²⁷ SELLIN 2011b, 279.

²⁸ EBD.

²⁹ SELLIN 2002, Sp. 1699.

³⁰ SELLIN 2011b, 260.

³¹ SELLIN 2011b, 280.

³² SELLIN 1988, 230f.

vergleichender Perspektive wie bei SELLIN. Die Patristik hat sich daran bisher nicht angeschlossen, Märtyrerberichte unter dem Aspekt des Mythischen zu betrachten.³³

Der Umstand, dass der Begriff *Mythos* in diesen Märtyrerberichten in keinerlei Weise erwähnt wird, das Selbstverständnis der christlichen Autoren der Antike, sich von mythischen sowie mythologischen Texten zu distanzieren, sowie die auch heute noch gegenwärtige Kritik am Mythos als „unwahres Ammenmärchen“ lassen etwas anderes vermuten, als dass Märtyrerberichte mythische Texte sind. Aber die zu prüfende These entspringt der konkreten Beobachtung, „dass die Christen [...] sich ihrer Identität auch in einer Form versicherten, die mythische Erzählmuster reproduziert.“³⁴

Meine Arbeitshypothese lautet folglich: Der Mythos mit seinen semantischen und pragmatischen Aspekten, verstanden als ein Narrativ mit eigener Wirklichkeit, ist dem *Martyrium Polycarpi* inhärent. Die christlichen Märtyrerberichte der Antike können somit als mythische Texte verstanden werden. Die Kategorie des Mythos leistet damit in dieser Quelle den Ausdruck eines christlichen Wirklichkeitsverständnisses und der damit zusammenhängenden Theologie des Martyriums.

3 Das *Martyrium Polycarpi*

3.1 Zeitliche Einordnung

Das *Martyrium Polycarpi* fällt in die Mitte des 2. und in den Anfang des 3. Jahrhunderts nach Christus. In dieser Zeit „[...] sind die Beziehungen zwischen den Christengemeinden und dem Staat komplex und ambivalent: Perioden von Toleranz [...] werden abgelöst durch solche, in denen Martyrien an der Tagesordnung sind.“³⁵ Den Christen wird von römischer Seite vorgeworfen, dass sie zum einen den Anspruch erhöhen, „die Wahrheit

³³ Bereits LÖHR 1997, 225f. deklarierte: „Das schriftliche Martyrium [...] macht erst den wahren Sinn der Hinrichtung Polykarps transparent; es zeichnet mit literarischen Mitteln die Parallele zwischen dem Kreuzestod Jesu und dem Märtyrertod des Lehrers Polykarp.“

³⁴ GEMEINHARDT 2013, 269.

³⁵ GRAF 1997, 267.

über Gott und die Welt zu besitzen“³⁶ – eine unerhörte Anmaßung – und zum anderen, dass sie *irreligiosi* (ἄθεοι) seien, da sie die Väterreligion der Römer ablehnen. Denn im Römischen Reich gilt eine Verehrung der Götter und des Kaisers als notwendig für die *salus publica* – also das Wohlergehen des Staates. Eine Verweigerung dieses Kaiserkultes gilt als politisches Verbrechen.³⁷ Christen, die auf ihr Zeugnis zu Christus beharren und das Opfer für den Kaiser verweigern, bezahlen mit ihrem Leben.³⁸

„Aus diesen Vorgängen geht als Erinnerung die erste, sehr wirkungsvolle christliche narrative Literatur hervor, die *Acta Martyrum* und die *Passiones*.“³⁹ Diese *Martyrerberichte*⁴⁰ stellen die letzten Stunden der Märtyrer, ihr Auftreten vor Gericht und ihre Hinrichtung dar. Sie sind zunächst in Briefform als eine Art Rundschreiben verfasst worden, später hatten sie auch den Stil eines Protokolls, einer Gerichtsakte.⁴¹ In ihnen wird die *Passio* und schließlich der Tod berühmter Märtyrer und Märtyrerinnen literarisch verarbeitet.⁴²

Das *Martyrium Polycarpi* von 156 n. Chr.⁴³ berichtet von der *Passio* des Polykarp, des Bischofs von Smyrna, sowie weiterer Märtyrer aus Kleinasien. Er gilt als der erste Märtyrerbericht frühchristlicher Literatur.⁴⁴ Erstmals wird damit ein Martyrium „zum Thema einer eigenen Schrift gemacht“⁴⁵. „Das Martyrium

³⁶ WLOSOK 1970, 70.

³⁷ Vgl. WLOSOK 1970, 68–78.

³⁸ Vgl. GEMEINHARDT 2010b, 17.

³⁹ GRAF 1997, 267.

⁴⁰ Der Begriff Märtyrerbericht gilt allgemein als Überbegriff der verschiedenen Ausformungen der Märtyrervliteratur. Die einzelnen Untergattungen lassen sich nicht eindeutig voneinander unterscheiden und sind in der Forschung ausgiebig diskutiert worden. BREMMER 2002, 78.

⁴¹ Siehe auch BERSCHIN 1986, 38.

⁴² Das *Martyrium Polycarpi* gilt allerdings eher als *Passio*, da der Text nicht als reines Prozessprotokoll stilisiert ist – formal ist es allerdings ein Brief.

⁴³ Zur Datierungsfrage siehe BAUMEISTER 1980, 292.

⁴⁴ „Der volle Text des Briefes, wie er heute vorliegt, geht zurück auf das *Corpus Polycarpianum* des Pseudo-Pionius aus der Zeit um 400, der diesen in seine Vita des Märtyrerbischofs von Smyrna aufgenommen hat.“ Vgl. BAUMEISTER 1980, 292.

⁴⁵ BROX 1961, 227.

stammt angeblich aus den Aufzeichnungen des berühmten Irenäus v. Lyon, der ein Schüler des Polykarp war.“⁴⁶

3.2 Inhalt der Quelle

Der Text beginnt mit der *inscriptio* des Briefes und dem Diasporarundschreiben⁴⁷. Es wird das Thema des Briefes, Polykarp als Vorbild evangeliumsgemäßen Märtyrerverhaltens, vorgestellt. Es folgt ein Lob auf das Vorbild der edlen Märtyrer Christi. Es wird kontrastiv zunächst das positive Vorbild der Standhaftigkeit des Germanicus und dann das negative Beispiel des Phrygiers Quintus beschrieben, der zum Martyrium drängt. Polykarp flieht zunächst vor dem Martyrium und sieht seinen Märtyrertod in einer Vision voraus, wird aber schließlich aufgespürt und verhaftet. Er wird durch den Irenarch Herodes und dessen Vater in Versuchung gebracht, dem Kaiser zu opfern, hält dieser aber stand. In der Arena erfährt er eine Stärkung durch eine wunderbare Himmelsstimme. Er wird vom Prokonsul Statius Quadratus verhört, spricht die Bekenntnisformel und bleibt trotz sadistischer Drohungen standhaft. Die Volksmenge von Römern und Juden wird rasend vor Wut und bereitet seinen Scheiterhaufen vor. Polykarp begegnet diesem Treiben ohne Furcht und spricht ein Gebet zu Gott. Der Scheiterhaufen wird angezündet, doch ein Wunder geschieht und Polykarps Leib wird nicht vom Feuer verzehrt. Daraufhin stößt ihm der Konfektor einen Dolch in die Brust, sodass Polykarps Blut das Feuer löscht. Die Menge staunt über dieses Ereignis und bewundert es zugleich. Es wird versucht, die sterblichen Überreste Polykarps dessen Anhängern vorzuenthalten. Polykarps Gebeine werden schließlich eingesammelt und zur Feier des Jahrestages seines Martyriums bestattet. Das Thema des Briefes, Polykarp als Vorbild evangeliumsgemäßen Märtyrerverhaltens darzustellen, wird erneut aufgegriffen. Es folgen der Briefschluss und das Diasporarundschreiben sowie eine chronologische Appendix über den Todestag Polykarps zur Datierung. Der Brief schließt mit dem Postscriptum einer Empfehlung zur Nachahmung Polykarps und der Überlieferungsgeschichte der Abschriften des Briefes.

⁴⁶ LÖHR 1997, 227.

⁴⁷ Ein Diasporarundschreiben, weil es nicht nur an die Kirche in Philomelium gerichtet ist, sondern „an alle Gemeinden der heiligen und katholischen Kirche allerorten“ (*MartPol* 1).

3.3 Analyse – Das Mythische im *Martyrium Polycarpi*

Im *Martyrium Polycarpi* stehen sich positive und negative Kräfte antithetisch gegenüber – ein semantischer Aspekt des Mythos. Die Juden, die Römer oder die allgemein Ungläubigen bilden die negativen Kräfte, die erstens immer wieder versuchen, Polykarp von seinem Glauben und seiner Standhaftigkeit abzubringen, und zweitens auf seine schnelle und grausame Hinrichtung hinarbeiten. Auch der Teufel wird immer wieder als das Böse im Geschehen erwähnt; dabei verwischt zum Teil die Unterscheidung vom Handeln des Teufels und beteiligter Personen.⁴⁸

Polykarp, der von seinen Hausgenossen verraten und zur Verleugnung seines Glaubens versucht worden ist, erhält positiven Zuspruch, als er die Arena betritt: „Da erscholl eine Stimme vom Himmel: ‚Mut, Polykarp, und sei ein Mann!‘“ (*MartPol* 9) Der Urheber der Stimme ist hier nicht geklärt. Aber der direkte Bezug zum Himmel lässt die Deutung eines göttlichen Boten möglich erscheinen. Einen gegenwärtigen göttlichen Beistand im Leiden des Martyriums benennt der Verfasser der *Passio* auch direkt:

[...] keiner von ihnen (gab) auch nur einen einzigen Schmerzenslaut von sich [...]. Darin sahen wir alle den Beweis dafür, [...] dass in dieser Stunde der Herr neben ihnen steht und mit ihnen heimliche Zwiesprache hält. Ganz eingetaucht waren sie in die Gnade Christi.⁴⁹

Bereits beim Betreten der Arena ertönt ein schreckliches Gebrüll. Doch als man verkündet, dass sich Polykarp als Christ bekannt hat, wird die Menge noch rasender. Sie versucht, ihn den wilden Bestien vorwerfen oder zumindest lebendig verbrennen zu lassen. Sie errichtet sogar selbst den Scheiterhaufen für Polykarp.⁵⁰

⁴⁸ „[...] it seems evident that the Devil and not the Roman magistrate was the real adversary for the early Christian martyrs. This is already evident in the *Martyrdom of Polycarp* [...] and the Devil is mentioned in many other *Acta*.“; vgl. BREMMER 2002, 91.

⁴⁹ *MartPol* 2.

⁵⁰ „Polykarp hat sich als Christ bekannt!“ Kaum war die Stimme des Herolds verklungen, da brüllte die ganze Menge der Heiden und Juden, die hier in Smyrna wohnten, mit tosender Stimme und einer Wut, die nicht mehr zu bändigen war: [...] Mit wüstem Geschrei forderten sie von dem [...] Oberpriester Philippus: ‚Los, mit dem Löwen auf Polykarp!‘ Dieser aber erklärte, das sei ihm nicht mehr gestattet, denn die Tierhetzen seien bereits programmgemäß abgelaufen. Da sprachen sie

Die Menge von Juden und Römern ist hier eine grausame. Nicht zufällig erinnert diese Szene an das Verhalten der Juden und Römer gegenüber Jesus, wie es in den Evangelien dargestellt wird.⁵¹ Es ist die gleiche Menge, die auch Jesus unter Pontius Pilatus zum Tode verurteilt hat. Der Verrat der Juden, und nun ergänzt um die Römer, scheint sich zu wiederholen. Sie werden bewusst vom Autor als negative, zerstörende Kräfte im Geschehen positioniert und nehmen die Rolle des Henkers ein.

Als Polykarp schließlich durch den Dolchstoß stirbt, taucht der Teufel in Gestalt des Niketes und der Juden als negative Kraft im Geschehen auf. „Der Nebenbuhler, der Verleumder und Böse, der Gegner der Gerechten“ (*MartPol* 17) verhindert den Abtransport von Polykarps Leiche. Niketes wird von ihm veranlasst, den Prokonsul aufgrund des Drängens der Juden davon zu überzeugen, Polykarps Leichnam nicht herauszugeben. Die Juden und Römer werden hier also letztendlich zu Handlangern des Teufels und damit zum Inbegriff des Bösen. Zwar wird nicht explizit gesagt, dass das Drängen der Juden vom Teufel angestiftet ist, jedoch wird es klar als Grund dafür genannt, dass Polykarps Leichnam verbrannt wird.

An der Hinrichtung des Polykarp lässt sich ein weiterer semantischer Aspekt des Mythos festhalten:

Leuchtend stieg eine Stichflamme empor. Da schauten wir ein Wunder. [...] Das Feuer nahm die Gestalt eines gewölbten Zimmers an, es sah aus wie ein Schiffsegel, in dessen bauchige Rundung der Wind fährt, und umwallte ringsum den Leib des Blutzeugen. Er aber stand in der Mitte des Feuers, nicht wie bratendes Fleisch, sondern wie ein Brot im Backofen, oder wie Gold und Silber, das im Schmelztiegel geläutert wird. Und wir verspürten deutlich einen Duft, so stark und so lieblich, als käme er von wallendem Weihrauch oder von kostbarem Gewürz. Endlich merkten die Heidenmenschen, dass Polykarps Leib nicht von den Flammen verzehrt werden könne. Darum erging der Befehl, ein Henker [...] solle vor ihn hintreten und ihm einen Dolch in die Brust stoßen. [...] Und siehe, ein solcher Strom von Blut quoll aus der Wunde, dass der Scheiterhaufen erlosch.⁵²

sich ab, wie mit einer Stimme zu brüllen: „Lebendig verbrennen soll man den Polykarp!“ (*MartPol* 12)

⁵¹ „Pilatus sagte zu ihnen: Was soll ich dann mit Jesus tun, den man den Messias nennt? Da schrien sie alle: Ans Kreuz mit ihm!“ (Mt 27, 22)

⁵² *MartPol* 15–16.

Dieser Abschnitt ist eine sehr eindrückliche Stelle, an der deutlich wird, dass im Mythos andere Bedingungen von Realität herrschen. Die Erzählung folgt nicht den angenommenen physikalischen Regeln und Gesetzmäßigkeiten. Gleich in zweifacher Weise geschieht ein Wunder.⁵³ Nicht – wie vermutet – riecht es nach verbranntem Fleisch, sondern nach wohlriechendem Weihrauch,⁵⁴ und der Leib Polykarps wird auch nicht vom Feuer verzehrt. Sein Brennen im Feuer wird mit dem Backen eines Brotes oder dem Schmelzen von Metall verglichen. Wie ein Brot, das zu Beginn noch roh und ungenießbar und erst nach dem Backen vollendet ist, so wird Polykarp im Feuer als Märtyrer vollendet. Und wenn das Metall im Feuer schmilzt, so wird es von unreinen Nebenstoffen befreit und damit veredelt – ebenso wie Polykarp durch das Feuer von seinen Sünden gereinigt wird. Als der Henker letztendlich seinen Dolch in Polykarps Brust stößt, löscht sein Blut fontänengleich die Flammen.

Das Feuer hat an dieser wie auch an weiteren Stellen eine tiefere Bedeutung, die über die materielle Realität hinausgeht. So kontrastiert Polykarp im Gespräch mit dem Prokonsul das bevorstehende Feuer seines Scheiterhaufens:

Du willst mir Angst machen mit einem Feuer, das eine Stunde lang brennt und dann erlischt! Du kennst eben das andere Feuer nicht, das Feuer des kommenden Gerichtstages, das Feuer der ewigen Pein, das für Gottesleugner angezündet ist.⁵⁵

In seiner materiell-sinnlichen Realität ist das Feuer des Scheiterhaufens als weltlich-wahrnehmbares Folterinstrument zu verstehen. Es verbrennt die Körper der betroffenen Märtyrer und nimmt ihnen damit das Leben. Das Feuer hat ein grausames und schmerzhaftes Element und eine zerstörerische Kraft, vor der man sich fürchten muss. Doch in seiner ideellen Bedeutung bezieht es sich transzendent-eschatologisch auf „das Feuer des kommenden Gerichts und der ewigen Strafe“ (*MartPol* 11). Im Vergleich zu diesem Feuer, das die Gottesleugner erwartet,

⁵³ „Da schauten wir ein Wunder – aber nur wir, denen diese Gnade zuteil ward, denen es vorbehalten blieb, davon den anderen zu berichten.“ (*MartPol* 15); „[...] und das ganze Volk (war) erstaunt über den großen Unterschied der Ungläubigen und der Auserwählten.“ (*MartPol* 16)

⁵⁴ Das Motiv des Wohlgeruchs findet sich auch in der *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*: „[...] wir alle wurden mit einem unbeschreiblichen Wohlgeruche erfüllt, der uns sättigte.“ (*PassioSS*. 13)

⁵⁵ *MartPol* 11.

verliert das irdische Feuer seine zerstörerische Macht. Zwar wird der Leib verbrannt und das irdische Leben damit beendet, jedoch wird dadurch den Märtyrern erst eine Auferstehung von Leib und Seele möglich. Der Zerstörung des Körpers steht also relativierend die Bewahrung der Seele gegenüber, die vom ewigen Feuer verzehrt würde. Dadurch erhält das irdische Feuer des Scheiterhaufens zugleich selber eine zweite ideelle Bedeutung: So wie es auf dem Scheiterhaufen zunächst als zerstörende Kraft auftritt, so wird an anderer Stelle seine reinigende und vollendende Funktion klar. Denn wie es ohne das Feuer nicht möglich ist – ich beziehe mich auf das vorherige Zitat –, Brot zu backen oder Silber und Gold zu schmelzen und dadurch zu veredeln, so kann auch das Martyrium im Sinne des Bluteugnisses nicht ohne das Feuer zur Vollendung gebracht werden. Damit ist das Feuer nicht mehr lebensbeendend, sondern vielmehr lebensspendend. Nicht umsonst wird der Tod der Märtyrer als ihr ‚Geburtstag‘ gefeiert.⁵⁶ Diese läuternde Funktion des Feuers, die hier beschrieben wird, hat ihren Ursprung in der Bibel:

Das Werk eines jeden wird offenbar werden; jener Tag wird es sichtbar machen, weil es im Feuer offenbart wird. Das Feuer wird prüfen, was das Werk eines jeden taugt. Hält da stand, was er aufgebaut hat, so empfängt er Lohn. Brennt es nieder, dann muss er den Verlust tragen. Er selbst aber wird gerettet werden, doch so wie durch Feuer hindurch.⁵⁷

Das Verständnis des Martyriums geht hier aber noch über diese Bibelstelle hinaus: Weil die Tat eines wahren Märtyrers die vollendete *μίμησις τοῦ Χριστοῦ* ist und der göttlichen Gnade entspringt, entgeht ein Nachahmer Christi dem läuternden Fegefeuer und steigt direkt mit Leib und Seele zu Gott auf.

Ein weiterer Aspekt der Textsemantik ist das Heilige im Mythos. Das Heilige kann auch in einer Person vorkommen, die als Vorbild dient und verehrt werden soll. Ein Inbegriff des Heiligen, nach christlichem Verständnis, ist ‚der Heilige‘, nämlich Gott oder Christus. In ihm begegnet man dem Heiligen. Das Heilige tritt im Mythos immer als etwas Heilsames bzw. der Heilige als der *Heiland* auf. Doch zunächst allgemein zum Heiligen in einer Person. So wird z. B. über Polykarp vor seiner Verhaftung gesagt:

⁵⁶ Vgl. CONZELMANN 1978, 57.

⁵⁷ 1 Kor 3, 13–15.

Er war so überströmend voll von göttlicher Gnade, dass er fast zwei Stunden lang seinem Beten nicht Einhalt zu bieten vermochte. Die Hässcher, welche zuhörten, waren peinlich berührt, ja manche bereuten es geradezu, dass sie gegen einen so gotterfüllten Greis zu den Waffen gegriffen hatten.⁵⁸

In der Arena wird dann von ihm berichtet: „Dabei war er von Mut und Freude wie überströmt, und über sein Antlitz leuchtete Liebreiz.“⁵⁹

Polykarp ist hier nicht einfach ein mutiger und tapferer Christ, der sich der Anfechtung seines Glaubens stellt. Sondern ihm wird in dieser Situation von Gott die Kraft verliehen, in die endgültige Christusbachfolge, in der man dem Heiligen begegnet, zu treten. Er ist als würdig erachtet worden, Anteil am Kelche Christi (*MartPol* 14) zu haben und wird aus der Gemeinschaft der Heiligen herausgehoben. Durch seine mimetische Christusbachfolge kommt Polykarp Christus derart nahe, dass sogar innerhalb der Märtyrerakte eine Klärung notwendig ist, um Polykarp nicht fälschlicherweise Christus, dem Heiland, gleichzustellen.⁶⁰

Der Inbegriff des Heiligen, also Gott bzw. Christus, zeigt sich immer wieder als etwas Heilsames im Geschehen. Das hängt auch mit den bereits beschriebenen positiv wirkenden Kräften zusammen. So wird in der *Passio* berichtet, dass die Märtyrer während ihrer grausamen Folterung „fern vom Fleische weilten, oder besser gesagt, dass der Herr bei ihnen stand und ihnen zu-redete“ (*MartPol* 2). Auch Polykarp schöpft aus Christus die Kraft, auf dem Scheiterhaufen regungslos zu verharren und den Feuertod geduldig zu erleiden.⁶¹ Damit die Märtyrer die Schmerzen und Grausamkeiten der Folter ertragen können, wird ihnen sogar schon im Voraus von Christus ihr Lohn gezeigt: Sie „(schauten) mit den Augen des Herzens [...] auf die himm-

⁵⁸ *MartPol* 7.

⁵⁹ *MartPol* 12.

⁶⁰ „Ihn (Christus) beten wir an, weil er der Sohn Gottes ist. Den Blutzeugen aber schenken wir mit Recht unsere Liebe, denn sie sind Schüler und Nachfolger des Herrn, und ihm sind sie unwandelbar treu geblieben, ihrem König und Meister. Gebe Gott, dass auch wir Weggenossen und Mitschüler der Märtyrer werden!“ (*MartPol* 17)

⁶¹ „Lasst mich, wie ich bin; Ich meine, Gott, der mir die Kraft gab, die Verurteilung zum Feuertod geduldig anzunehmen, wird mir auch die Kraft geben, ohne eure festen Nägel unbeweglich auszuharren auf dem Scheiterhaufen.“ (*MartPol* 13)

lischen Güter⁶², welche denen hinterlegt sind, die tapfer ausharren“.⁶³ Damit werden die Märtyrer gleichsam zu Heiligen, ja sogar Engeln: „Ihnen aber, die ja schon nicht mehr Menschen, sondern Engel sind, hat sie (die Güter) der Herr von Ferne gezeigt.“⁶⁴

Das Heilige im Mythos als semantischer Aspekt hängt mit der pragmatischen Funktion des Mythos zusammen, etwas zu erklären, indem er das Werden eines Gegenstandes, eines Wesens oder eines Zustandes erzählt. Er ist durch das *Memoriale* eine „narrative Weltbegründung“.⁶⁵ Der Mythos ist einerseits durch seine narrative Gestaltung in die Welt des Erzählers eingebettet, schafft aber andererseits einen eigenen Referenzrahmen für die Wahrnehmung und Deutung der gegenwärtigen Wirklichkeit. Damit ist gemeint, dass alles, was wirklich ist, seinen Bezugspunkt und seine Erklärung im Mythos findet. So begründet Polykarpus Vision sein Martyrium:

Drei Tage vor seiner Verhaftung hatte er im Gebet eine Vision: er sah, wie sein Kopfkissen in Feuerflammen stand. Also wendete er sich seinen Begleitern zu und sagte: „Ich muss lebendig verbrannt werden!“⁶⁶

Es musste sich nun ja die Vision mit dem brennenden Kopfkissen erfüllen, die ihm zuteil geworden war.⁶⁷

Wie ein Prophet sieht Polykarp seinen eigenen, grausamen Tod voraus. Durch die Erwähnung dieser Vision wird Polykarps Tod zu einer gottgewollten Schicksalsgemeinschaft mit Christus. Sein Tod im Feuer ist nun kein Zufall oder Umstand mehr. Stattdessen wird Polykarp einer der „Auserwählten“ (*MartPol* 16), einer der Heiligen, die direkt nach ihrem Tod zu Gott finden.

Der Referenzrahmen für die gegenwärtige Wirklichkeit wird also die Erwählung. Alles Handeln bestimmt sich damit nach Gottes Willen.⁶⁸ Diese Stelle macht auch die Spannung deutlich,

⁶² Die Güter, von denen hier gesprochen wird, erinnern an 1 Kor 2, 9: „[...] was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat, was keinem Menschen in den Sinn gekommen ist: das Große, das Gott denen bereitet hat, die ihn lieben.“

⁶³ *MartPol* 2.

⁶⁴ EBD.

⁶⁵ SELLIN 2011a, 260.

⁶⁶ *MartPol* 5.

⁶⁷ *MartPol* 12.

⁶⁸ „Ich sah die Seelen aller, die enthauptet worden waren, weil sie an dem Zeugnis Jesu und am Wort Gottes festgehalten hatten. Sie hatten das

in der die Erwählung des Menschen steht: Einerseits ist die Erwählung ein gottgegebenes Geschenk, aber andererseits kann das menschliche Mitwirken nicht außer Acht gelassen werden. Im Martyrium heißt das, den Kampf gegen den Satan aufzunehmen und sich nicht von ihm in Versuchung bringen zu lassen, sondern an seinem Glauben festzuhalten.⁶⁹

Besonders ist unter den pragmatischen Funktionen der mythischen Erzählung „ihre identitätsstiftende, kulturelle Einheit fundierende und Werte (Ethos) begründende Aufgabe“⁷⁰ hervorzuheben. Der Tod Polykarps und bereits vorheriger weiterer Märtyrer stiftet der Gemeinschaft der Christen in Smyrna und darüber hinaus Identität. So betet Polykarp vom Scheiterhaufen aus:

Ich preise dich, dass du mich dieses Tages und dieser Stunde gewürdigt hast, in der Zahl der Märtyrer Anteil zu haben an dem Kelche deines Christus, zur Auferstehung mit Seele und Leib in der Unvergänglichkeit des Heiligen Geistes. Möchte ich doch heute aufgenommen werden als ein reiches und wohlgefälliges Opfer, wie du es zuvor bereitet und offenbart und nun erfüllt hast.⁷¹

Der blutige Tod wird hier als erhabenster Ausdruck christlichen Glaubens verstanden. Der Märtyrer ist ein vollendeter Nachahmer des Lebens und Todes Jesu. Er nimmt durch seine Lebensangleichung an der Erlösung teil, die durch Jesu Tod entstanden ist. Da er aber nicht nur als Heiliger herausgehoben ist aus der Zahl der Gläubigen, sondern zugleich als Opfer für seine *communitio*, können auch die anderen Glaubensbrüder und -schwestern an seinem Heil Anteil haben.⁷²

Tier und sein Standbild nicht angebetet und sie hatten das Kennzeichen nicht auf ihrer Stirn und auf ihrer Hand anbringen lassen. Sie gelangten zum Leben und zur Herrschaft mit Christus für tausend Jahre.“ (Off 20, 4)

⁶⁹ Vgl. GRIG 2004, 142: „Christian writers were also pitted against the powers of darkness, and the Devil was ready to corrupt the unsuspecting believer. This world was constructed, to a large extent, through narrative: through the martyr act.“

⁷⁰ SELLIN 2002, Sp. 1699.

⁷¹ *MartPol* 14.

⁷² Vgl. WEIGEL 2012, 199: „These (rhetorical pathos) formulae are also an effective medium in the genre’s aftermath, both in the transmission of legends about martyrs and saints and in secular modalities revealing the Janus-face of saint and sacrificial victim as inscribing itself in literary history.“

Das ganze Martyrium von Polykarp ist von direkten und indirekten Parallelen zur Christuspassion durchzogen. Das Bekenntnis: „Ich bin Christ!“ (*MartPol* 10) ist hier nicht nur eine juristisch relevante Aussage. Es ist vielmehr die erst aus der göttlichen Gnade heraus mögliche Identifizierung mit Christus, für die der Märtyrer in den Tod geht. In seinem Gebet stecken also auf engem Raum wesentliche Charakteristika des Martyriums: das individuelle Datum des Todes, das liturgisch gefeiert wurde; die Gemeinschaft der Märtyrer; Bezug zu Jesu Lebensvollzug und letztlich die Hoffnung auf eine sofortige Auferstehung mit Leib und Seele. So steht desweiteren in der Märtyrerakte: „[...] er war ein hochragender Blutzuge. Sein Martyrium war dem in Christi Frohbotschaft erzählten Martyrium gleich.“⁷³

Und so wie der Märtyrer Christi Leiden nachfolgt, so tritt er gleichsam stellvertretend für seine Gemeinde ein und verleiht ihnen dadurch Identität. Denn an den Märtyrern und Heiligen lässt sich ablesen, was Christsein gegenwärtig bedeutet. Denn „darum beseelt uns alle nur eine Sehnsucht: ihm nachzufolgen!“⁷⁴ Hieraus entsteht so etwas wie eine *successio imitatorum*. Der Mythos über das Martyrium Polykarps setzt dadurch Normen und Maßstäbe für die Gemeinde in Smyrna sowie die Christen im Allgemeinen.⁷⁵

Wer sollte nicht staunend bewundern ihre Tapferkeit, ihre Geduld, ihre Liebe zum Meister? [...] Die Blutzugen [...] erschwangen sich zu solch heroischem Leidenemut, dass keiner von ihnen auch nur einen einzigen Schmerzenslaut von sich gab.⁷⁶

Die Märtyrer werden hier zum Vorbild der Standhaftigkeit. An Polykarp wird beispielhaft deutlich, was Christsein heißt: den Weg der Nachfolge Christi konsequent zu gehen; unter Umständen der Bedrängnis und der Verfolgung bis zum vorzeitigen, durch äußere Gewalt herbeigeführten Tod. Sein Beispiel sollte die Gläubigen anspornen, entgegen aller gegenwärtigen Widrigkeiten ihn und damit implizit Christus nachzuahmen. Die Nachahmung bezieht sich aber nicht nur auf den Glaubensvollzug im Blutzugnis, sondern auch auf den gegenwärtigen

⁷³ *MartPol* 19.

⁷⁴ *MartPol* 17.

⁷⁵ Ein Nachahmer Polykarps zu sein, sieht Rosen vor allem darin erfüllt, „die Eintritt in der Kirche zu wahren“ (ROSEN 2002, 14).

⁷⁶ *MartPol* 2.

Lebensvollzug der Christen. So wird auch das gottesfürchtige Handeln, das Polykarp und die anderen edlen Märtyrer zu Lebzeiten zeigten, maßgebend für die Gemeinde: „[...] denn schon vor seinem Martyrium stand er wegen seines heiligen Lebens bei allen in höchster Verehrung.“⁷⁷

Neben der Aufforderung konsequenter Christusnachfolge zeigt das Polykarpmartyrium aber auch eindeutig, dass es sich hierbei um keine Aufforderung zu Massenmartyrien handelt. Keineswegs gab es einen allgemeinen Wunsch der Christen zum Sterben oder zur Auslieferung an die Behörden. Eine bewusste Wahl des Freitods galt als Sünde und Missachtung des von Gott geschenkten Lebens. Eine angemessene Verhaltensweise im Martyrium lässt sich nur aus der gegebenen Situation erschließen. Der Verfasser der Märtyrerakte lässt Polykarp diese Gratwanderung von Opferbereitschaft und Selbsterhaltungstrieb vorbildlich bewältigen. Deswegen beurteilt er auch Polykarps Handeln als besonders evangeliumsgemäß und nachahmungswürdig.

Der Mythos von einem Martyrium nun, das nach Gottes Willen und wie es das Evangelium lehrt, ausgeführt worden ist, gibt einer Gesellschaft, einem Stamm, einem Kult oder auch einer Religion – in diesem Falle der christlichen Gemeinde von Smyrna und später auch noch darüber hinaus – ihre Symbole sowie Riten. An einer Stelle zeigt sich in der Märtyrerakte sehr deutlich der Zusammenhang von Symbol und Ritus:

Dort wollen wir [...] uns in Jubel und Freude versammeln, um den Jahrestag seines Martyriums [...] zu feiern, zum Gedächtnis aller, die vor uns den Kampf bestanden und zugleich als Einübung und Vorbereitung für alle, die ihn in Zukunft kämpfen werden.⁷⁸

Das *Martyrium Polycarpi* ist das erste literarische Zeugnis über die liturgische Verehrung der Heiligen.⁷⁹ Hier findet sich also die Funktion des Mythos in der Einrichtung von Riten. Diese Verehrung der Heiligen hatte eine ethische sowie sakramentale Dimension. „Der Märtyrer und ebenso die Märtyrerin stehen demnach sowohl in einer vertikalen als auch in einer horizontalen Beziehung, die sie vor Christus einerseits und vor ihren Mitchristen andererseits als Blutzeugen und -zeuginnen kenntlich

⁷⁷ *MartPol* 19.

⁷⁸ *MartPol* 18.

⁷⁹ Vgl. ANGENENDT 1997, 36–38.

macht.“⁸⁰ Alljährlich wurde der Todestag des Märtyrers liturgisch begangen. Man feierte ihn als seinen zweiten *Geburtstag* (ἡμέρα γενέθλιος). Damit wurde das Verständnis der Auferstehung nach dem Tod deutlich, denn im Vollzug des Martyriums erwies sich die Grenze zwischen Leben und Tod als durchlässig. Der Mut der Märtyrer speiste sich gerade aus der Hoffnung auf die leibliche Auferstehung. Die Märtyrer waren der Inbegriff des idealen Christen und ihre alljährliche Ehrung sollte die Situation der Christen kompensieren, die sich nicht in der Lage befanden, ihren Glauben unter Todesandrohung zu bekennen. Mit der reichsweiten Christenverfolgung im 3./4. Jahrhundert entwickelten die frühen Märtyrer durch diese liturgische Ehrung einen Trostcharakter und wurden zu besonderen Vorbildern unter den Heiligen.

Die Märtyrer waren aber nicht nur Vorbilder des Glaubens und der Nachfolge, sondern zugleich auch im Laufe der Zeit Fürbitter vor Gott. Sie partizipierten aufgrund ihres gewonnenen Kampfes gegen den Satan an der Heiligkeit Christi und standen somit in einer besonderen Mittlerfunktion. Zwar ist und bleibt Christus der Mittler des göttlichen Heils, jedoch rücken die Heiligen als Fürbitter so nahe an ihn heran, dass man sich der Wirksamkeit ihrer Anrufung sicher sein zu können glaubte. Diese Verehrung bezog sich mit dem Tod letztlich auch auf die körperlichen Überreste des Märtyrers. So berichtet der Autor, dass der Leichnam Polykarps ihnen zwar nicht überlassen und sogar verbrannt wurde, jedoch auch die Überreste auf dem Scheiterhaufen für sie von großer Bedeutung waren: „So konnten wir nachher wenigstens seine Gebeine sammeln, die uns mehr wert sind als edles Gestein und köstlicher als pures Gold.“⁸¹

Letztendlich fand sich in der liturgischen Verehrung der Gebeine der Märtyrer also eine weitere sakramentale Dimension. Diese sterblichen Überreste standen im Mittelpunkt des Kultes an ihrem Todestag. Zwar war die sofortige Auferstehung der Märtyrer nicht an diese Verehrung der Reliquien gebunden, jedoch war das Sammeln von heiligen Reliquien und das Pilgern zu Bestattungsstätten ein Haftpunkt der Frömmigkeit damaliger Christen. Die Gebeine wurden somit zum Symbol der Auferstehungshoffnung und dadurch sehr wohl in diesem Sinne zu einer

⁸⁰ GEMEINHARDT 2014, 30.

⁸¹ *MartPol* 18.

Voraussetzung, um an die Aufnahme der Märtyrer zu Gott glauben zu können.⁸²

Neben dem Versuch, eine posthume Verehrung der Märtyrer und damit eine Stärkung des Christentums zu verhindern, war die staatliche Gewalt ebenso davon überzeugt, die Auferstehung der Märtyrer aufhalten zu können – wie eine Äußerung des Eusebius eindrücklich zeigt:

Ihr Handeln entsprang dem Wahne, Herr über Gott zu werden und die Auferstehung der Märtyrer zu verhindern. Diese sollten, wie sie sagten, mitnichten Hoffnung auf eine Auferstehung haben, auf die vertrauend sie eine fremde, neue Religion bei uns einführen, die Qualen verachten und bereitwillig und freudig in den Tod gehen.⁸³

Die ‚schöpferische Kraft‘ des Mythos findet sich in der Darstellung, wie die Christen bzw. Märtyrer im stetigen Kampf mit dem Teufel stehen:

Nun sah der Teufel, der Neider, der böse Verleumder, der seit Urbeginn im Krieg liegt mit den Heiligen, wie heroisch das Martyrium des Menschen war, der von Jugend an schon so heilig gelebt hatte. Nun sah er, wie Polykarp mit einem unsterblichen Siegeskranz gekrönt war und in seinen Händen den Ehrenpreis trug, den ihm niemand mehr entreißen konnte.⁸⁴

Dieses Zitat folgt auf den Tod Polykarps, nachdem dieser durch sein Blutzeugnis seinen Sieg errungen hat. Es gibt hier keine Trennung zwischen der Zeit des Mythos und der Erzählzeit. Die Figur des Satans wirkt hier als allgegenwärtiger Inbegriff der Versuchung, den leichteren Weg, den der Abkehr vom Glauben, zu wählen. So wie Christus den Kampf siegreich gegen den Teufel beendet hat, so mussten auch die Märtyrer zu ihren Bedingungen von Ort und Zeit den Kampf gegen ihn aufnehmen. Durch ihren Tod ahmten sie Christus also nicht nur in seinem Leiden, sondern auch in seinem Kampf mit dem Teufel nach –

⁸² Vgl. LIEBS 2002, 25 sowie 46: „Am Ende war den Behörden offenbar bewusst, dass noch das Grab eines standhaft gebliebenen Zeugen einen Kristallisationspunkt für die weitere Ausbreitung des Aberglaubens werden konnte. [...] die deshalb versuchte(n), Grablegungen zu verhindern. Aber das Auge des Gesetzes war auch hier überfordert. Reste aus der bewachten Asche waren fast immer zu bekommen.“

⁸³ EUSEBIUS, *Historia Ecclesiastica* 5, 1, 62f.; Beispiel entnommen aus GRIE-SER 2009, 412.

⁸⁴ *MartPol* 17.

sie wurden christusförmig. Dadurch ereignete sich der Sieg Christi erneut und das Martyrium des Einzelnen erhielt eine universale Gültigkeit. Zugleich wurde gerade durch diesen individuellen Nachvollzug des Leidens und des Kampfes Christi dessen Heilswirkung präsent für den Märtyrer und sichtbar für die Gläubigen. Das Christusgeschehen wird durch die verschiedenen Martyrien aktualisiert. Zugleich wird deutlich, dass der Erfolg über den Satan nichts Selbstverständliches ist, sondern der Kampf mit ihm auch immer ein Versagen bedeuten kann.

Dahinter steht auch die Auffassung, dass Christus in jedem Märtyrer noch einmal seinen Tod erleidet. Wenn sich also ein Christ als Blutzeuge erweist, so tut er dies automatisch in heilsamer Weise. Bei der Verlesung des Martyriums werden das Sterben und die Auferstehung Jesu Christi als Heilsereignis verkündigt und vergegenwärtigt – das Ganze gleicht einem eucharistischen Ereignis. Dadurch zeigt sich die schöpferische Kraft des Mythos auch in der Heilsbedeutung für die Lebenden. Jesus Christus ist dabei in der von ihm gegebenen Gemeinschaft, in seinem Wort, im Glauben an ihn oder eben im Martyrium eines Gläubigen gegenwärtig.

4 Fazit – Die Leistungsfähigkeit der Kategorie des Mythos für die christliche Wirklichkeitswahrnehmung

Die vorgelegte Analyse konnte die strukturellen und funktionalen Aspekte des Mythos auf semantischer sowie pragmatischer Textebene im *Martyrium Polycarpi* nachweisen und somit die oben aufgestellte These bestätigen.

Nun stellt sich im Anschluss die Frage, welche kommunikative Funktion hierbei die Kategorie des Mythos erfüllt. Was sind also Leistung und Grenze des Mythos in den genannten Quellen? Was ist die Leistungsfähigkeit des Mythos für die christliche Wirklichkeitswahrnehmung in Märtyrerberichten?

GRIG konstatiert, dass die Märtyrerberichte des Mythischen bedürfen, um als literarisches Werk wirkmächtig zu werden. Denn historisches Ereignis und Text stünden in einem dialektischen Verhältnis, das nicht durch den Logos ausgedrückt werden könne. Ein rein historischer Bericht kann nicht zum Ausdruck bringen, warum der Märtyrer als Idealchrist auch nach

Beendigung der Verfolgungen noch eine so starke Bedeutung hatte.⁸⁵

An dieser Stelle muss noch einmal der semantische Aspekt der Weltbegründung im Mythos erwähnt werden: Der Mythos ist einerseits durch seine narrative Gestaltung in die Welt des Erzählers eingebettet, schafft aber andererseits einen eigenen Referenzrahmen für die Wahrnehmung und Deutung der gegenwärtigen Wirklichkeit. So wie das historische Ereignis der Hinrichtung der Märtyrer Grundlage für das Verfassen der Märtyrerberichte und damit das Errichten einer neuen Literaturgattung wird, so macht ein Text erst in seiner Gestalt als mythischer Text das Ereignis zu einem relevanten. Damit kommt dem Mythos eine literarische und historische Funktion zu.⁸⁶

Aus der Beobachtung heraus, welchen Sitz im Leben die Märtyrerakten einnehmen, lässt sich festhalten, dass die Hoffnung der antiken Christen auf Gottes Erlösungshandeln am Menschen in einem Spannungsverhältnis zur politischen und historischen Situation der Christen im Römischen Reich steht. So konstatiert GEMEINHARDT: „Der einzelne Christ, die einzelne Christin müssen ihr Vertrauen auf Christus in den Anfechtungen der Jetztzeit prüfen lassen. Das ist ein typisches apokalyptisches Muster, ein Endzeitkampfmithos.“⁸⁷ Mit der Entstehung des Christentums muss sich zugleich jeder einzelne Christ mit seinem exklusiven Christusglauben in der paganen Welt behaupten. Sind die antichristlichen Prozesse zunächst zwar nur lokal, so steht doch jeder einzelne Christ in dieser Bedrängnis vor der Entscheidung, sich entweder zum einzig wahren Herrn Jesus Christus zu bekennen und damit seinen leiblichen Tod zu besiegeln, während er zugleich auf die Auferstehung von Leib und Seele durch Gottes Gnadenhandeln hofft. Oder er schwört dem Christusglauben ab und bekennt sich stattdessen zum Kaiser als Herrn und Gott und verspielt damit seine ganzheitliche

⁸⁵ Siehe GRIG 2004, 144: „Historical events, therefore, have not been cited to ‘explain’ texts: the relationship has been shown to be a dialectical one. The advantage should be clear: in traditional historical terms, for example, it is something of a problem to explain why the figure of the martyr became so important after persecution has ceased.“

⁸⁶ Siehe SELIN 2011b, 280: „Der Mythos bildet ein ‚exemplarisches Modell‘ (Eliade) für die gegenwärtige Wirklichkeit einer Gesellschaft. [...] Mit den Mythen ist in einer mythischen Gesellschaft das Fundament gelegt, das die Sinnhaftigkeit aller Wirklichkeit garantiert.“

⁸⁷ GEMEINHARDT 2013, 266.

Auferstehung zu einem unvergänglichen Sein bei Christus.⁸⁸ Der Tod der Märtyrer aktualisiert somit das Christusgeschehen und macht damit zugleich das Heilsgeschehen gegenwärtig – mit dem Tode Christi tritt kein Stillstand ein, sondern der Kampf gegen das Böse wird akut weitergeführt.

Zwar gebe es laut SELLIN nach dem Erlebnis des Paulus in Damaskus keine Ostererscheinungen mehr, jedoch sei es das Kerygma von der Auferweckung: „Der Kreuzestod Jesu ist im mythischen Sinne immer wiederholbares Ereignis, repräsentiert im Leben der Glieder des kollektiven Christusleibes, der ‚Nachkommen‘ Christi.“⁸⁹ Auch wenn SELLIN hier nicht direkt von Märtyrern im eigentlichen Sinne spricht, sind ja gerade die Märtyrer die Prototypen der *μίμησις τοῦ Χριστοῦ*. Mit ihrem Leiden und Tod ‚in Christo‘ erwartet sie durch die Auferstehung ein neues Leben. Die gegenseitige Bedingung von Kreuz und Auferstehung bildet nach SELLIN „den neuen Schöpfungsmythos“.⁹⁰ Damit werde der alttestamentliche Schöpfungsmythos erneuert.⁹¹ Hier kommt die theologische Funktion des Mythos zum Ausdruck.

Ob man einen Märtyrerbericht nun als *Endzeitkampfmithos* oder *Schöpfungsmythos* bezeichnet, scheint hier gar nicht so relevant – vielleicht bedarf es sogar für diese Art des Mythos einer gänzlich anderen Bezeichnung; denn gerade der Sprung von Leben – Tod – Leben macht diesen Text so einzigartig: Der einzelne Märtyrer steht zunächst im Angesicht des Teufels und kämpft um seinen Glauben und sein Leben *für* Christus, aber vor allem *in* Christus. Er gibt seine physische Existenz vollkommen auf und erleidet körperliche Folter und Qualen, bis er schließlich stirbt. Doch der darauffolgende Tod steht an dieser Stelle in einer ganz anderen Position – er bedeutet nicht das Ende, sondern Leben.⁹² Während alle Christen nach dem Tod das ewige Reinigungsfeuer erwarteten, steigt ein Märtyrer, ein „Blutzeuge der Hingabe“⁹³, direkt mit Leib (oder besser Fleisch) und Seele ins Himmelreich auf. Was hier in dem *Martyrium Polycarpi* beschrieben wird, hat also seine Pointe darin, dass das Martyrium ein

⁸⁸ Vgl. WEIGEL 2012, 200.

⁸⁹ EBD. 281.

⁹⁰ EBD.

⁹¹ SELLIN 1988, 231.

⁹² GEMEINHARDT 2010a, 102 spricht hierbei von einer „augenfälligen Konfiguration von Leben und Tod“.

⁹³ BERSCHIN 1986, 56.

Mythos vom Sphärenwechsel ist. Und dieser Sphärenwechsel geschieht beinahe in Gleichzeitigkeit.

Aus der Verbindlichkeit des Mythos, seinem Gültigkeitsanspruch und seiner Funktion als kollektives Gedächtnis ergibt sich seine „identitätsstiftende, kulturelle Einheit fundierende und Werte (Ethos) begründende Aufgabe“⁹⁴. Das Martyrium wird also aus einer kulturwissenschaftlichen Perspektive als Mythos des frühen Christentums behandelt. Alljährlich wurde der Todestag des Märtyrers liturgisch begangen. Man feierte ihn als seinen zweiten Geburtstag (ἡμέρα γενέθλιος). Dazu wird der Mythos, die *Passio* öffentlich vorgelesen, um sich der Taten und des Todes der Märtyrer zu erinnern. So trifft sich die Gemeinde, um sich „in Jubel und Freude (zu) versammeln, um den Jahrestag seines Martyriums [...] zu feiern, zum Gedächtnis aller, die vor uns den Kampf bestanden und zugleich als Einübung und Vorbereitung für alle, die ihn in Zukunft kämpfen werden.“⁹⁵ Die Leistungsfähigkeit der Märtyrermithen ist zusammenfassend also folgende:

Ein Märtyrermithos verbalisiert die Erfahrungen der Christenverfolgung und der Bedrängnis; er gliedert und deutet sie und hilft damit, sie zu bewältigen. Dies geschieht zum einen durch seine kollektiv sinngebende Funktion, indem er die Gemeinschaft der Christen unter den Märtyrern eint, eine universal gültige Sündenvergebung verspricht, die Hoffnung auf Auferstehung und das ewige Leben greifbar macht und den Menschen an den Grundfesten seiner Existenz greift.⁹⁶

Zum anderen zeigt sich der Märtyrermithos für die Gemeinde verbindlich und etabliert die Protagonisten als Inbegriff des Märtyrers, also als Zeuge für das Heilshandeln Christi. Der Märtyrermithos zeichnet einen Weg vor und ebnet ihn damit gleichsam für andere. Damit „illustriert (er) den Gläubigen in unvergleichlicher Weise die ‚Wahrheit des Martyriums‘“.⁹⁷ Das Martyrium ist der Kampf gegen den Teufel *für* Christus, aber vor allem *mit* Christus. Denn „Christus litt mit ihnen und in ihnen, er stärkte sie gegen die Versuchung des Teufels, den leichteren

⁹⁴ SELLIN 2002, Sp. 1699.

⁹⁵ *MartPol* 18. – Zur Beziehung von Märtyrerkult und Heroenkult siehe HABERMEHL 2004, 259; siehe auch GRIG 2004, 142.

⁹⁶ Vgl. LÖHR 1997, 227.

⁹⁷ EBD. 265.

Weg der Abkehr vom Glauben zu wählen.“⁹⁸ Der grausame Tod in der Arena ist damit dann kein Sieg der römischen Behörden mehr. Dadurch überführt der Mythos den instabilen Zustand in einen stabilen.⁹⁹

Abschließend hält BURKERT sehr zutreffend fest:

Inmitten aller Kritik sind die Mythen nicht totzukriegen, offenbar weil wir in Gesamtbildern rezipieren und kommunizieren und die Form der Erzählung uns besonders eingeht und merkwürdig ist.¹⁰⁰

Mythisch denken eben nicht nur die anderen.

6 Literaturverzeichnis

Quellen

Die Bibel 1980, Altes und Neues Testament, Einheitsübersetzung, Stuttgart.

Martyrium Polycarpi 1941, übertragen und eingeleitet v. Hugo Rahner, Freiburg im Breisgau.

Martyrium Polycarpi 1970, hg. v. Karl Bihlmeyer, Tübingen.

Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis 1913, in: *Märtyrerakten. Die Akten der Heiligen Perpetua und Felicitas. Generiert von der elektronischen BKV*, hg. v. Gregor Emmenegger/Ursula Schultze, München.

Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis 2012, in: *The passion of Perpetua and Felicity*, hg. v. Thomas J. Heffernan, Oxford/New York.

Die Orthographie in den deutschen Übersetzungen wurde der neuen deutschen Rechtschreibung angepasst.

⁹⁸ GEMEINHARDT 2013, 267.

⁹⁹ Vgl. die Mythosdefinition bei THEISSEN 2001, 49.

¹⁰⁰ BURKERT 2005, 174.

Sekundärliteratur

- ANGENENDT, ARNOLD 1997, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München.
- BAUMEISTER, THEOFRIED 1980, *Die Anfänge der Theologie des Martyriums*, Münster.
- BERSCHIN, WALTER 1986, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter 1. Von der Passio Perpetuae zu den Dialogi Gregors des Großen*, Stuttgart.
- BREMMER, JAN N. 2002, „Perpetua and her Diary. Authenticity, Family and Visions“, in: Walter Ameling (Hrsg.), *Märtyrer und Märtyrerakten*, Stuttgart, 77–120.
- BROX, NORBERT 1961, *Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie*, München.
- BURKERT, WALTER 2005, „Kritiken, Rettungen und unterschwellige Lebendigkeit griechischer Mythen zur Zeit des frühen Christentums“, in: Raban von Haehling (Hrsg.), *Griechische Mythologie und frühes Christentum*, Darmstadt, 173–193.
- CONZELMANN, HANS 1978, *Bemerkungen zum Martyrium Polykarps*, Göttingen.
- GEMEINHARDT, PETER 2007, *Das lateinische Christentum und die antike pagane Bildung*, Tübingen.
- GEMEINHARDT, PETER 2010a, „‘Tota paradisi clavis tuus sanguis est’. Die Blutzeugen und ihre Auferstehung in der frühchristlichen Märtyrerliteratur“, in: Tobias Nicklas et al. (Hrsg.), *Gelitten – Gestorben – Auferstanden. Passions- und Ostertraditionen im antiken Christentum*, Göttingen, 97–122.
- GEMEINHARDT, PETER 2010b, *Die Heiligen. Von den frühchristlichen Märtyrern bis zur Gegenwart*, München.
- GEMEINHARDT, PETER 2013, „‘Nicht Mutige, sondern Flüchtlinge bedürfen des Mythos’“, in: Annette Zgoll/Reinhard G. Kratz (Hrsg.), *Arbeit am Mythos. Leistung und Grenze des Mythos in Antike und Gegenwart*, Göttingen, 249–271.
- GEMEINHARDT, PETER 2014, „Non poena sed causa facit martyrem. Blut- und Lebenszeugnis in der Alten Kirche: Sache, Kontext und Rezeption“, in: Gordon Blennemann/Klaus Herbers (Hrsg.), *Vom Blutzeugen zum Glaubenszeugen. Formen und*

Vorstellungen des christlichen Martyriums im Wandel, Stuttgart, 23–39.

GRIESER, HEIKE 2009, „Die Bestattung der Toten in antiker und frühchristlicher Tradition und Reflexion“, in: Heike Grieser/Andreas Merkt (Hrsg.), *Volksglaube im antiken Christentum*, Darmstadt, 407–423.

GRIG, LUCY 2004, *Making Martyrs in Late Antiquity*, London.

HABERMEHL, PETER 2004, *Perpetua und der Ägypter oder Bilder des Bösen im frühen afrikanischen Christentum. Ein Versuch zur Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, Berlin.

HORSTMANN, AXEL 1979, „Der Mythosbegriff vom frühen Christentum bis zur Gegenwart“, *Archiv für Begriffsgeschichte* 23, 7–54.

LIEBS, DETLEF 2002, „Umwidmung. Nutzung der Justiz zur Werbung für die Sache ihrer Opfer in den Märtyrerprozessen der frühen Christen“, in: Walter Ameling (Hrsg.), *Märtyrer und Märtyrerakten*, Stuttgart, 19–46.

LÖHR, WINRICH A. 1997, „Mündlichkeit und Schriftlichkeit im Christentum des 2. Jahrhunderts“, in: Gerhard Sellin/François Vouga (Hrsg.), *Logos und Buchstabe. Mündlichkeit und Schriftlichkeit im Judentum und Christentum der Antike*, Tübingen/Basel.

MARKSCHIES, CHRISTOPH 2004, *Warum hat das Christentum in der Antike überlebt? Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Kirchengeschichte und Systematischer Theologie*, Leipzig.

OEHL, BENEDIKT 2005, „Mythos und Häresie“, in: Raban von Haehling (Hrsg.), *Griechische Mythologie und frühes Christentum*, Darmstadt, 311–338.

ROSEN, KLAUS 2002, „Märtyrer – Zeugen der Einheit im Glauben“, in: Walter Ameling (Hrsg.), *Märtyrer und Märtyrerakten*, Stuttgart, 13–17.

SELLIN, GERHARD 2002, „Mythos/Mythologie. II. Geschichtlich. 4. Neues Testament“, in: Hans D. Betz et al. (Hrsg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart* 5, Tübingen, Sp. 1697–1699.

SELLIN, GERHARD 1988, „Metapher – Symbol – Mythos. Anmerkungen zur Sprache der „Bilder“ in Religion und Bibel“, in: Dieter Sängler (Hrsg.), *Allegorie – Metapher – Mythos – Schrift*.

- Beiträge zur religiösen Sprache im Neuen Testament und in seiner Umwelt*, Göttingen 2011, 209–234. [Erstmalig erschienen in: Jürgen Heumann (Hrsg.), *Bilder, Mythen und Symbole. Ihre Bedeutung für Religionsunterricht und Jugendkultur*, Oldenburg 1988, 66–98.]
- SELLIN, GERHARD 2011a, „Der Mythos als Gattung und sein Verhältnis zu Sage, Legende und Märchen“, in: Dieter Säger (Hrsg.), *Allegorie – Metapher – Mythos – Schrift. Beiträge zur religiösen Sprache im Neuen Testament und in seiner Umwelt*, Göttingen, 251–275.
- SELLIN, GERHARD, 2011b, „Mythos und Evangelium. Warum Glaube und Theologie auf mythische Vorstellungen angewiesen sind“, in: Dieter Säger (Hrsg.), *Allegorie – Metapher – Mythos – Schrift. Beiträge zur religiösen Sprache im Neuen Testament und in seiner Umwelt*, Göttingen, 276–281.
- THEISSEN, GERD 2001, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh.
- VON HAEHLING, RABAN 2006, „Mythenkritik und Mythendeutung frühchristlicher Autoren im Rahmen der heidnisch-christlichen Auseinandersetzung“, in: Vasile Lica (Hrsg.), *Historiae Diversitas. Festschrift für Vladimir Iliescu zum 80. Geburtstag am 8. August 2006 von seinen Schülern, Freunden und Kollegen dargebracht*, Galati, 129–146.
- WEIGEL, SIGRID 2012, „Exemplum and Sacrifice, Blood Testimony and Written Testimony: Lucretia and Perpetua as Transitional Figures in the Cultural History of Martyrdom. Translated by Joel Golb“, in: Jan N. Bremmer/Marco Formisano (Hrsg.), *Perpetua's Passions. Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis*, Oxford, 180–200.
- WLOSOK, ANTONIE 1970, *Rom und die Christen. Zur Auseinandersetzung zwischen Christentum und römischem Staat*, Stuttgart.
- ZGOLL, ANNETTE/KRATZ, REINHARD G. 2013, „Von Blumenbergs »Arbeit am Mythos« zu Leistung und Grenze des Mythos in Antike und Gegenwart“, in: Annette Zgoll/Reinhard G. Kratz (Hrsg.), *Arbeit am Mythos. Leistung und Grenze des Mythos in Antike und Gegenwart*, Tübingen, 1–12.

Kampf um, durch und mit Symbolen. Wahlplakatwerbung der SPD, KPD und der NSDAP

NAZIM DIEHL (Gießen)

1 Einleitung

Zwei zentrale Ereignisse im Jahr 1928 führten zum Anstieg der Kontakt- und Berührungspunkte der SPD, KPD und der NSDAP auf Reichsebene, die die Forcierung und Verschärfung der Wahlwerbung maßgeblich beeinflussten:¹ Ernst Thälmanns Entscheidung, den Ausbruch der Wirtschaftskrise 1928 zum Anlass für die Radikalisierung des Parteikurses der KPD zu nehmen, und der erdrutschartige Wahlerfolg der NSDAP von 107 Sitzen im Reichstag, der eine veränderte Parteienlandschaft im Deutschen Reich hinterließ.² Die daraus resultierende Polarisierung des Wahlkampfes schlug sich auf den Wahlplakaten nieder.

In den Wahlkämpfen genossen aus propagandistischen Gründen Bild-Text-Wahlplakate³ eine enorme parteiübergreifende Beliebtheit. Diese bestanden aus großen Abbildungen, die mit Schlagwörtern sowie Parolen unterfüttert wurden. Solche Plakate waren für den Wahlkampf auf der Straße und somit für ein heterogenes Publikum konzipiert, dem die zentralen Werbeeinhalte in Sekundenschnelle übermittelt werden sollte.⁴ Dies forderte die Plakatkünstler und Parteien zur eindeutigen Kommunikation von Werbebotschaften durch bekannte oder eindeutige Symbole auf. So stützten sich alle drei Parteien bei der bildlichen Gestaltung ihrer Plakate auf die damals bereits etablierte

¹ JANUSCH 1989, 81.

² GRAF 2008, 314.

³ Kämpfer teilt in fünf formale Plakattypen ein: Ein reines Schriftplakat (1), ein Schriftplakat, das durch zusätzliche Zeichen und Elemente gestaltet wurde (2), das Bildplakat, das lediglich aus einem Bild besteht (3), das narrative Bildplakat, das aus mindestens zwei Bildeinheiten besteht und das Bild-Text-Plakat, auf dem sich Schrift und Text gegenseitig durchdringen und ergänzen (KÄMPFER 1985, 48–78). Einfachheit halber wird fortlaufend nur noch von „Plakaten“ gesprochen, obgleich sich dieser Artikel ausschließlich mit Bild-Text-Wahlplakaten beschäftigt.

⁴ KÄMPFER 1985, 53.

Ikonografie der Arbeiterbewegung, woraus schließlich ein Kampf um, durch und mit (ähnlichen) Symbolen resultierte.

Doch wie stellten sich die Parteien unter Hinzuziehung ähnlicher oder gleicher Symbole und Motive auf ihren Plakaten dar und wie versuchten sie sich voneinander abzugrenzen?⁵ Diese Fragen sollen durch eine quantitative ikonografische-ikonologische Symbol- und Motivanalyse untersucht werden.⁶ So bilden die jeweiligen Parteisymbole und Repräsentanten sowie ihre grafischen Umsetzungen den Untersuchungsgegenstand der Selbstdarstellung, wohingegen die Analyse der Fremddarstellung durch die Auswertung der auf den Plakaten abgebildeten negativen Figuren erfolgt.⁷ Dies mündet abschließend in die kritische Reflektion des politischen Mythos der vermeintlich überlegenen NS-Wahlwerbung und dessen Verbindung zu den nationalsozialistischen Wahlplakaten der 1930er Jahre:

Zahlreiche NS-Autoren interpretierten den Siegeszug der NSDAP als Resultat ihrer vermeintlich überlegenen Wahlwerbung.⁸ Diese zeitgenössische Bewertung ist wenig verwunderlich, weil sie sich mit dem NS-Verständnis eines sozialdarwinistischen Kampfes um die (politische) Macht im Staat und mit der NS-Mythologisierung der sogenannten Machtergreifung deckte, an deren Ende sich die überlegene Partei durchgesetzt habe.⁹ Von dieser zeitgenössischen primär nationalsozialistischen

⁵ Aus der historischen Stereotypen-Forschung ist die Selbst- und Fremdwahrnehmung im Kontext von Auto- und Heterostereotype bekannt. Da Parteien die Wahlplakate jedoch bewusst zu propagandistischen Zwecken einsetzten, lässt sich diese bildliche Inszenierung eher als Selbst- und Fremd-Darstellung der eigenen und fremden Parteien definieren (HAHN 2007, 15ff.).

⁶ Dafür wird der historische Kontext der Plakatentstehung hinzugezogen, ihr symbolischer Gehalt quantifiziert sowie die dadurch kommunizierten Einstellungen und Werte historisierend hinterfragt.

⁷ Diese vergleichende Symbol- und Motivanalyse ist möglich, da die NSDAP auch noch nach ihrer Abkehr von den Arbeitern als Hauptzielgruppe seit 1928 weiterhin mit der Ikonografie der Arbeiterbewegung sowie mit den Themen Sozialismus und Antikapitalismus warb (STACHURA 1978, 66ff.).

⁸ MEDEBACH 1941; BALISTIER 1996, 31.

⁹ Medebach untersucht in seiner Dissertation 1941 ebenfalls die Wahlplakatwerbung der SPD, KPD und NSDAP und kommt – wie auch zeitgenössische Autoren – zu dem Schluss, dass die NSDAP gegenüber den anderen Parteien über eine überlegene Wahlpropaganda verfüge (MEDEBACH 1941).

Interpretation in den Quellen scheinbar beeinflusst, übernehmen einige Autoren¹⁰ dieses Geschichtsbild und tradieren es als politischen Mythos so (ungewollt) bis an die Jahrtausendwende.¹¹

In diesem Aufsatz wird der politische Mythos als eine sinnstiftende Erzählung der Vergangenheit bzw. ein „stereotypisiertes, verfestigtes Geschichtsbild“¹² verstanden, das sich auf eine „politische Gemeinschaft bezieht und ihre Entwicklung und ihr Wesen definiert.“¹³ Folglich kann das Erklärungsmuster der vermeintlich überlegenen NS-Wahlwerbung als politischer Mythos klassifiziert werden, weil es – wie jeder politische Mythos – zur Erklärung gesellschaftlicher Probleme und Entwicklungen benutzt wird, während die Vergangenheit infolgedessen selektiv und idealisiert abgebildet wird. Dies erfolgt, indem aus einem retrospektiven Blickwinkel der Vergangenheit eine scheinbar plausible monokausale Erklärung aufgedrückt wird, die jedoch die Komplexität der Wahlkämpfe und gleichzeitig verlaufenden historischen Entwicklungen übergeht.¹⁴

Das Erkenntnisinteresse dieser Arbeit liegt also darin, durch die Hinterfragung des politischen Mythos der überlegenen NSDAP-Wahlplakatwerbung, die Selbst- und Fremddarstellung der NSDAP, SPD und der KPD trilateral quantifiziert zu vergleichen. Des Weiteren soll durch den Einbezug der französischen *Section française de l'Internationale ouvrière* (SFIO) die Intensität der deutschen Selbst- und Fremddarstellung in einen überregionalen Kontext eingeordnet werden. Die SFIO eignet sich dafür nicht nur, weil sie ebenfalls die Ikonografie der Arbeiterbewegung verwendete, sondern auch weil die SFIO der SPD und ihrer Politik große Aufmerksamkeit schenkte.¹⁵

¹⁰ Zu diesen Autoren gehören u. a. PAUL 1990, 12; WESTPHAL 2002; GRIES/IDGEN/SCHINDELBECK 1995, 45ff.

¹¹ BALISTIER 1996, 31; BEHRENBECK 1996; KÄMPFER 1997, 135.

¹² HEIN-KIRCHER 2013, 33.

¹³ Ebd. 33f.

¹⁴ HEIN-KIRCHER 2008, 424.

¹⁵ WINKLER 1999, 16. Die SFIO wurde beispielsweise 1905 nach dem Vorbild der SPD in Frankreich gegründet und zwischen den beiden Parteien bestanden auch nach 1928 noch mannigfaltige Kontakte (ALBERTINI 1961, 586). Ferner besaßen beide Parteien eine vergleichbare Position im jeweiligen nationalen Parteienspektrum (NERI-ULTSCH 2005, 2). Es ergeben sich aber auch Unterschiede zwischen den beiden Parteien und Gemeinsamkeiten zwischen der SFIO und der KPD wie beispielsweise das Selbstverständnis der SFIO, eine Oppositionspartei zu sein (vgl. WINKLER 1999, 14; ALBERTINI 1961, 589). Diese Parallelen zur SPD

Der Analysezeitraum beginnt 1928, da die NSDAP auf Reichsebene zuvor nur eine marginale Rolle gespielt hat und der trilaterale Vergleich ansonsten ein ungleichmäßiges Parteienverhältnis beinhalten würde. Das Ende des Untersuchungszeitraums bildet das Jahr 1932, da die KPD 1933 verboten wurde und somit einer der verglichenen Parteien die Möglichkeit verwehrt wurde, Wahlplakate einzusetzen.¹⁶

Das für die vergleichende Analyse herangezogene Quellenkorpus besteht zum Großteil aus Affichen aus den drei größten deutschen Plakatsammlungen der Zwischenkriegszeit und einschlägigen Ausstellungskatalogen.¹⁷ Folglich erhebt diese Untersuchung nicht den Anspruch auf Vollständigkeit, obgleich die Größe der Fallzahl¹⁸ die grundsätzlichen Unterschiede der Selbst- und Fremddarstellung in den kommunalen sowie reichsweiten Wahlkämpfen zu skizzieren verspricht. Aufgrund des Fokus auf die Symbol- und Motivanalyse stehen weniger die Plakatschaffenden im Zentrum, sondern vielmehr geht es um die Herausarbeitung der strukturellen Unterschiede der bildlichen Wahlplakatwerbung der drei Parteien.

2 Nationalsozialistische Symboladaption

Die NSDAP brachte keine neuartigen Symbole hervor, sondern griff auf den zeitgenössischen und gesellschaftlich verbreiteten Kulturspeicher zu, indem sie bekannte Stile, Motive und Vorstellungen nachahmte, geringfügig abänderte, neu definierte und

aber auch zur KPD lassen den Einbezug der SFIO zur Bewertung der deutschen Wahlplakatwerbung in diese vergleichende Analyse gewinnbringend erscheinen. Die Gemeinsamkeiten und Unterschiede bezüglich Wähler- und Mitgliederstruktur, Parteiorganisation und Parteizielen wurden von folgenden Autoren näher ausgeführt: NEUMANN 1986, 107f.; NERI-ÜLTICH 2005, 50ff. Für genaue Mitgliederzahlen der SFIO oder einen Überblick über die französischen Parteien vgl. ALBERTINI 1961, 586ff.

¹⁶ Die Reichspräsidentenwahl 1932 wurde aus der Untersuchung ausgeklammert, weil die SPD bei diesem Wahlgang durch die Kooperation mit Hindenburg nicht dazu in der Lage war, ihre gängigen Symbole und Motive abzubilden, was wiederum die Verfälschung der Ergebnisse zur Folge hätte.

¹⁷ Für genaue Angaben vgl. das Quellenverzeichnis dieses Aufsatzes.

¹⁸ Es handelt sich um insgesamt 245 Bild-Text-Wahlplakate der Jahre 1928–1932.

daraus die nationalsozialistische Symbolsprache erschuf. Mit der Absicht, sich u. a. als sozialistische und antikapitalistische Partei zu profilieren, adaptierte sie insbesondere die Ikonographie der Arbeiterbewegung, um den Kampf der Sozialdemokraten und Kommunisten gegen das Großkapital in einen Kampf gegen die linken Parteien umzuwandeln.¹⁹ So bediente sich die NSDAP der traditionellen Argumente und der etablierten Bildsprache der KPD, um die SPD zu denunzieren: Die Sozialdemokraten hätten die Arbeiterbewegung verraten und an die Kapitalisten verkauft, Schuld an Not und Elend seien demnach die Sozialdemokraten. Des Weiteren übernahm die NSDAP die bildliche Kritik am Kommunismus von den bürgerlichen Parteien, Freikorps und insbesondere von der SPD: Die Kommunisten bringen Unheil, Terror und Chaos über das Deutsche Reich und seien somit verantwortlich für die gegenwärtige Situation Deutschlands gewesen.²⁰ Sie kopierte beispielsweise die von der SPD und der KPD gemeinsam benutzte Figur des Arbeiter-Riesens, der einen übergroßen Arbeiter von athletischer Statur darstellte und die Gesamtheit aller Arbeiter und ihre Stärke repräsentierte.²¹ Der NS-Plakatgestalter Hans Schweiter (Pseudonym: Mjöltnir) veränderte diese Figur so, dass sie im Unterschied zu ihrer Darstellung bei den anderen beiden Parteien mit einem oder mehreren Hakenkreuzen versehen das Sinnbild eines SA-Mannes repräsentieren sollte, dessen proletarische Abstammung durch seine blonden Haare und seine blauen Augen zusätzlich „germanisiert“ wurde.²² Sogar das Markenzeichen der KPD, die geballte Faust, wurde für propagandistische Zwecke auf den NS-Plakaten abgebildet.²³ So verband die NSDAP sowohl konservative Elemente wie beispielsweise das Vorbild der SA als opferbereiter, mutiger und für das Deutschtum kämpfender Märtyrer als auch sozialistische Elemente auf ihren Wahlplakaten nach 1928.²⁴ Der erdrutschartige Wahlerfolg der NSDAP 1928 sowie ihre Symboladaption gehen mit einer zunehmenden Konkurrenz um Symbole zwischen der SPD, KPD und der NSDAP einher, die in der

¹⁹ JANUSCH 1989, 92; KÄMPFER 1997, 140.

²⁰ HENNING 1988, 215.

²¹ JANUSCH 1998, 91.

²² PAUL 2009a, 161ff., 427.

²³ PAUL 2009b, 426.

²⁴ GRAF 2008, 324.

Radikalisierung des Wahlkampfes und der Wahlplakate Ausdruck findet.

3 Selbstdarstellung

Selbst bei der Konzeption des nationalsozialistischen Parteizeichens orientierte man sich an Symbolen der KPD. So waren die Farben und Beschaffenheit des Hakenkreuzes nicht nur bewusst als Parteisymbol der nationalsozialistischen Bewegung der kommunistischen Internationalen entgegensetzt, sondern knüpften auch an die Kulturgeschichte sowie die zeitgenössische Konnotation verschiedener Farben an²⁵: Das *Rot*, aus der Arbeiterbewegung entlehnt, verwies auf Sozialismus und eine klassenlose Gesellschaft, das *Weiß* auf den Nationalismus der Bewegung und das *Schwarz* des Hakenkreuzes auf deren antisemitische Ausprägung. Zusammengenommen entstand daraus die Farbkombination Schwarz-Weiß-Rot, die Farben der rechten Freikorps.²⁶

In der Frühphase nationalsozialistischer Wahlwerbung verwendete die NSDAP das Hakenkreuz primär zur Dekoration an Plakaträndern. Im Laufe der Jahre und mit dem wachsenden Bekanntheitsgrad der Partei und des Zeichens rückte das Hakenkreuz immer weiter in das Zentrum der Wahlplakatwerbung, bis es letztlich auf den nationalsozialistischen Wahlplakaten der 30er-Jahre übergroß abgedruckt wurde.²⁷ So war es mit einer Erscheinungshäufigkeit von 63%²⁸ signifikant häufiger als die Parteisymbole der SPD und der KPD zu sehen.²⁹ Die KPD warb ebenfalls intensiv mit ihren Parteisymbolen: dem Roten Stern, der die internationale Solidarität der Arbeiter symbolisierte und ihnen sinnbildlich den Weg in eine Welt ohne Klassenunterschiede leitete, sowie mit Hammer und Sichel, die für die Einheit von Bauern und Arbeitern standen. Insgesamt war eines oder beide Symbole auf 29% ihrer Wahlplakate vorzufinden.³⁰ Die

²⁵ PAUL 1990, 166f.

²⁶ WEIßMANN 1991, 131, 144.

²⁷ EBD. 166.

²⁸ Auf zahlreichen NS-Wahlplakaten wurde nicht nur ein Hakenkreuz, sondern gleich mehrere abgedruckt.

²⁹ Vgl. Tabelle 1.

³⁰ Die Parteisymbole der KPD traten auf Plakaten nicht nur als eigenständige Symbole in Erscheinung, sondern wurden auch als berufsanzeigende Werkzeuge in den Händen der arbeitenden Arbeiter und Bauern

Positive Symbole und Motive	SPD (100)	KPD (73)	NSDAP (72)
Parteisymbol	5 (5%)	21 (29%)	45 (63%)
Parteisymbol am Horizont bzw. Himmel	0 (0%) ¹	2 (3%)	9 (13%)
Parteifahne	0 (0%)	2 (3%)	12 (17%)
Rote Fahne	3 (3%)	13 (18%)	0 (0%)
Parteiführer/Autoritätsperson	2 (2%)	4 (5%)	30 ² (42%)
Kampfbund-Angehöriger	0 (0%)	2 (3%)	4 (6%)
Menschenmassen/ Ansammlung verschiedener Bevölkerungsschichten	11 (11%)	11 (15%)	9 (13%)
Unbedeckter Oberkörper des Arbeiter-Riesen	8 (8%)	0 (0%)	2 (3%)

¹ Die SPD bildete die drei Eisernen Pfeile zwar nie am Himmel ab, jedoch zweimal ihre Listenzahl als Utopie anzeigendes Zeichen auf eine der KPD und der NSDAP identische Art und Weise.

² Davon wurde Hitler 5-mal abgebildet, 15-mal namentlich allein-stehend genannt und 10-mal trat sein Name im Wort „Hitler-Bewegung“ auf.

Tabelle 1: Symbole und Motive

SPD warb seltener mit ihrem Parteisymbol (5%), den drei Eisernen Pfeilen. Dies hing aber erstens mit ihrem vergleichbar späten Entwurf durch Chakotin 1932 zusammen; zweitens wurde das Parteisymbol als negatives Zeichen in erster Linie zur Bekämpfung des Hakenkreuzes entwickelt; drittens wurden die drei Eisernen Pfeile aufgrund von Bedenken des SPD-Parteivorstandes noch 1932 nicht durchgängig reichsweit eingesetzt.³¹ Die im Vergleich zu den anderen beiden Parteien intensive NS-Symbolwerbung im Wahlkampf zeigte sich ebenfalls in der Häufigkeit der am Himmel bzw. Horizont stehenden Parteisymbole auf NSDAP-Plakaten (13%). So bildete die NSDAP ihr Parteisymbol signifikant häufiger am Himmel bzw. Horizont ab als die SPD

abgebildet, sodass sie das eigentliche Parteisymbol nicht repräsentierten und daher nicht mit in die quantitative Auswertung eingeflossen sind.

³¹ PAUL 1990, 178f.

(0%) oder die KPD (3%). Gemäß der Ikonografie der Arbeiterbewegung stellte die aufgehende oder am Himmel bzw. Horizont stehende Sonne ein Zeichen für die anbrechende oder im Plakat bereits angebrochene Utopie dar.³²

Die NSDAP benutzte zwar nicht die rote Fahne, stattdessen aber die Hakenkreuzfahne, die sich aus der roten Fahne und dem Hakenkreuzsymbol zusammensetzte. Gemäß des NS-Ziels der Einigung des „Volkes“ und der darauffolgenden nationalen Erneuerung ließen sie ihre Parteifahne von den verschiedenen Figuren wie beispielsweise Arbeitern oder SA-Männern i.d.R. als Triumph- und Herrschaftszeichen auf rund 17% ihrer Wahlplakate hoch halten.³³ Dabei verwendeten die Nationalsozialisten die Fahne wie auch das Hakenkreuz lediglich auf solchen Wahlplakaten, die positive Ziele formulierten und nicht die gegenwärtige Not und das Elend anklagten.

Die Einigung des Proletariats bildete auch eine zentrale kommunistische Parteimaxime, deren Realisierung als Grundvoraussetzung für die nachfolgende Revolution angesehen wurde.³⁴ Dementsprechend wurde die rote Fahne auf 18% der KPD-Plakate verwendet, insbesondere auf solchen Affichen, die die Schlagkraft der Partei präsentierten oder auf der sich die KPD durch das Motiv der Einheitsfront oder des gemeinsamen Marsches der verschiedenen arbeitenden Schichten (Menschenmassen) als anhängerstärke Partei darstellte. Vermutlich daher lässt sich die Darstellung des gemeinsamen Kampfes auf KPD-Affichen (15%), der von allen drei Parteien benutzt, jedoch unterschiedlich akzentuiert wurde³⁵, öfter als auf SPD- (11%) oder auf NSDAP-Plakaten (13%) auffinden.³⁶

Ihrer Wähler- und Mitgliederstruktur³⁷ entsprechend berief sich die NSDAP auf Militanz und bildete einen SA-Mann oder

³² TIDL 1993, 242f.

³³ KÄMPFER 1985, 109.

³⁴ GRAF 2008, 319.

³⁵ Auf SPD-Plakaten entspricht dieses Motiv i.d.R. Menschenmassen, der Versammlung mehrerer Bevölkerungsgruppen, die sich beispielsweise zur Wahl der SPD versammeln oder in wenigen Fällen Demonstranten unterschiedlicher Schichten zeigt. Auf NSDAP-Plakaten entspricht dieses Motiv in fast allen Fällen Volksversammlungen oder Demonstrationen.

³⁶ Vgl. Tabelle 1.

³⁷ PATIN 2014.

einen uniformierten Arbeiter auf 6% ihrer Wahlplakate ab.³⁸ Auf KPD-Plakaten hingegen traten dem Rezipienten uniformierte Arbeiter bzw. Rotfrontkämpfer auf lediglich 3% der Wahlplakate entgegen. Den demokratischen und weniger militanten Grundwerten der SPD 1928–32 entsprechend wurden Uniformierte ausschließlich in einem negativen Kontext abgebildet. Dementsprechend wiesen die SPD-Plakate, die sich nicht mit den anderen beiden Parteien auseinandersetzten, eine weniger kämpferische Bildsprache auf. Die SPD warb in der direkten Auseinandersetzung mit den anderen beiden Parteien insbesondere mit ihrer Parteistärke, indem sie auf 8% ihrer Wahlplakate den unbedeckten athletischen Oberkörper eines idealtypischen sozialdemokratischen Arbeiter-Riesens zeigte, der am Arbeiten ist oder insbesondere auf den Plakaten der frühen 30er-Jahre nicht selten auf seine politischen Rivalen einschlug, sie wegfegte oder die bereits überwältigten Konkurrenten präsentierte.³⁹

Zweifelloso existierten Ähnlichkeiten zwischen der kommunistischen und nationalsozialistischen Selbstdarstellung, obwohl der Abgleich mit der NSDAP das extreme Ausmaß der nationalsozialistischen Verherrlichung von Parteisymbolen und Parteiautoritäten⁴⁰ zeigt; denn Hitlers Gesicht, alleinstehender oder in der personalisierten Bezeichnung „Hitler-Bewegung“ vorkommender Name ist auf knapp 42% und das Hakenkreuz auf knapp 63% der NS-Plakate zu sehen.⁴¹

4 Fremddarstellung

Alle drei Parteien haben für spezifische Bevölkerungsgruppen und ihre politischen Kontrahenten negative Figuren entwickelt oder auf bestehende zurückgegriffen, um die betroffene Gruppe auf diese Weise zu diffamieren. Bei solchen Figuren nahm die jeweilige Kleidung eine zentrale Rolle ein, da erst durch sie in vielen Fällen auf den ersten Blick ersichtlich wurde, welche

³⁸ Neben dem SA-Mann wurde die uniformierte Figur des Frontsoldaten auf drei Plakaten abgebildet, die aber nicht in die Auswertung miteingeflossen ist.

³⁹ Vgl. Tabelle 1.

⁴⁰ Mit Autoritäten sind im Falle der NSDAP Hitler, im Falle der KPD Thälmann, Stalin oder Lenin und im Falle der SPD die jeweilig amtierenden Parteichefs gemeint.

⁴¹ Vgl. Tabelle 1.

Bevölkerungsgruppe die negative Figur repräsentieren sollte, wie beispielsweise das Hakenkreuzsymbol an der Kleidung des „NS-Militaristen“, die rote Ballonmütze des „SPD-Bonzen“ und die Schiebermütze oder der Rotarmistenhelm des „Rotfrontverbrechers“.⁴² Grundsätzlich gleiche Methoden, Argumente und Bilder wurden benutzt, um sich gegenseitig zu denunzieren und die Schuld an der gegenwärtigen Misere zuzuschreiben, doch die Art und Weise der Darstellung sowie die Erscheinungsmenge der jeweiligen Figuren unterschied sich voneinander. Es handelte sich also auf den Wahlplakaten um keine real existierenden Personengruppen, sondern um negative karikierte Figuren, die von den rivalisierenden Parteien verwendet wurden, um die entsprechende Personengruppe zu diffamieren. So wurde die Ballonmütze nicht von SPD-Mitgliedern getragen, aber dennoch etablierte sie sich im Laufe der Zeit zahlreicher Diffamierungen als Symbol der angeblichen sozialdemokratischen Korrumpierung. Im Falle des „Rotfrontverbrechers“ und des „NS-Militaristen“ knüpften die bildlichen Inszenierungen der negativen Figuren rivalisierender Parteien stärker an die Lebenswelten der Zeitgenossen an: Für Zeitgenossen ist beispielsweise der „Rotfrontverbrecher“ durch das Parteisymbol Hammer und Sichel oder den Rotarmistenhelm eindeutig zur KPD zuordenbar gewesen ist. Die negative Figur des „NS-Militaristen“ basierte auf dem SA-Mann und ähnelte seinem Bezugsobjekt von allen drei negativen Figuren am meisten, da er oft in einer SA-Uniform oder vereinzelt in einer mit Hakenkreuzen bestückten Militäruniform abgebildet wurde.

Die SPD bot durch ihre bis 1930 regelmäßige Regierungsbeteiligung und aufgrund des Mythos der Dolchstoßlegende sowie der Beschuldigung des Arbeiterrates seit 1919 nicht nur die größten propagandistischen Angriffsflächen für die KPD und die NSDAP, sondern litt zeitgleich – als anhängerstärkste der drei Parteien – auf Reichsebene ab 1928 an kontinuierlichem Wählerschwund. Ihre Wähler wanderten vermehrt zur extremen Linken oder Rechten ab. Daher war es sowohl für die KPD als auch für die NSDAP aussichtsvoll, den Sozialdemokraten als ihren Kontrahenten auf den Wahlplakaten eine verhältnismäßig hohe Aufmerksamkeit zu schenken.

Die Figur des „NS-Militaristen“ oder die Karikierung von Hitler nahmen sowohl auf den Wahlplakaten der KPD als auch

⁴² PROSS 1974, 40.

Negative Figuren	SPD (100)	KPD (73)	NSDAP (72)
„NS-Militarist“	15 (15%)	10 (14%)	0 (0%)
Adolf Hitler	6 (6%)	1 (1%)	0 (0%)
„Rotfrontverbrecher“	8 (8%)	0 (0%)	4 (6%)
„SPD-Bonze“	0 (0%)	7 (10%)	13 (18%)
Kapitalist	5 (5%)	12 (16%)	11 (15%)
Militarist	4 (4%)	5 (7%)	0 (0%)
Junker	3 (3%)	3 (4%)	0 (0%)
Geistlicher	2 (2%)	4 (5%)	0 (0%)
Jude/„jüdische“ Attribute	0 (0%)	0 (0%)	9 (12%)

Tabelle 2: Negative Figuren

der SPD einen hohen Stellenwert ein, sodass sie gemeinsam auf knapp 15% der KPD-Plakaten und 21% der SPD-Plakaten die Nationalsozialisten diffamierten. Die SPD (8%) und die NSDAP (6%) bildeten die Figur des „Rotfrontverbrechers“ hingegen signifikant seltener auf ihren Wahlplakate ab.⁴³ Ferner ist im Kontext der negativen Figur des „Rotfrontverbrechers“ anzumerken, dass dieser nur selten alleine abgebildet und stattdessen jeweils einem politischen Gegner zur Seite gestellt wurde, um diesen durch seinen vermeintlich zwielichtigen Komplizen zu denunzieren. Genauso handhabten es die Nationalsozialisten auch mit der negativen Figur des Juden, indem für sie alles Volksfremde als „jüdisch“ galt und somit u. a. auch der Kommunismus eine Entität des Judentums darstellte.⁴⁴

Auf vielen NSDAP-Plakaten wurden nicht nur die 1928 gängige Variante der negativen Figuren verwendet, sondern ihre vermeintlichen Interessen wurden noch optisch expliziert,

⁴³ Vgl. Tabelle 2.

⁴⁴ SCHLAGENDHAUFFEN-MAIKA 2009, 298. Diese Verteufelung des „Juden“ lässt sich bereits sowohl in den frühen Schriften und Reden Goebbels als auch Hitlers wiederfinden (BUCHBENDER 1989, S. 19). Letztlich war der Antisemitismus ein zentrales Bindeglied der verschiedenen Strömungen innerhalb der NSDAP, das neben Nationalismus ihren Massenparteicharakter erst ermöglichte (KITTEL 2000, 600).

indem sie entweder als zusätzlich dick, entstellt, „jüdisch“⁴⁵ (12%) oder überaus gefährlich dargestellt wurden. Die nationalsozialistische Version der Figur des „SPD-Bonzen“ war beispielsweise entweder selbst Jude, erkennbar an seiner „jüdischen“ Physiognomie und/oder dem Geld unter seiner Ballonmütze, oder hinter ihm stand ein „jüdischer“ Kapitalist, der ihm etwas ins Ohr flüsterte und ihn somit lenkte.⁴⁶ Den „Rotfrontverbrecher“ stellte die NSDAP abgemagert dar und gab ihm entweder eine Brandfackel, einen Dolch oder ein anderes Zeichen für Tücke, Gefahr und Chaos in die Hand, dass sich auf den SPD-Wahlplakaten nur vergleichsweise selten auffinden lässt.⁴⁷ Auch wenn sich auf den NSDAP-Plakaten durch die Vereinheitlichung von verschiedenen Feindbildern besonders drastische Negativfiguren auffinden lassen, so blieb die Kernbotschaft bei allen drei Parteien dennoch die gleiche: Den gegnerischen Parteien wurde unterstellt, den Arbeiter zu hintergehen und sich als Helfer der Kapitalisten auf seine Kosten zu bereichern.⁴⁸

Die KPD und die SPD ähnelten sich darin, dass sie auf die Abbildung von Juden auf ihren Wahlplakaten gänzlich verzichteten (0%) und nur in vereinzelten Fällen die stigmatisierten negativen Figuren („Rotfrontverbrecher“ und „SPD-Bonze“) anderer Parteien in einem mit der NSDAP vergleichbar hohem Maße entstellt abbildeten. Auf den Wahlplakaten der KPD ist nur eine einzige negative Figur auf einem der NSDAP vergleichbarem Niveau drastischer Denunzierung abgebildet – ihr postulierter Hauptfeind, der Kapitalist. Auf SPD- und KPD-Plakaten wurden die Nationalsozialisten oftmals lediglich als gefährliche Militaristen oder als todbringendes Skelett dargestellt und nur vereinzelt mit anderen Feindbildern identifiziert. Die 1932 einsetzende, verstärkte Konzentration der sozialdemokratischen Wahlwerbung gegen die NSDAP, die im gleichen Jahr in die Entwicklung der drei Eisernen Pfeile mündete, spiegelt sich in der Häufigkeit der negativen Figur des „NS-Militaristen“ (15%) und die Karikierung Hitlers (6%) auf SPD-Plakaten im Vergleich zu KPD-

⁴⁵ Das gängigste stilistische Mittel zur optischen Darstellung bzw. Karikierung einer Person oder Figur als „jüdisch“ war eine krumme Nase, die ein Anzeichen für die angeblich „jüdische“ Herkunft der Figur darstellen sollte.

⁴⁶ Vgl. Tabelle 2.

⁴⁷ HAGEN 1978, 421.

⁴⁸ BUCHBENDER 1989, 17ff.

Plakaten (14%) wider.⁴⁹ Obwohl beide Parteien die Nationalsozialisten auf ihren Wahlplakaten relativ häufig denunzierten, ist es jedoch ein Unterschied, dass sich die Verwendung der verschiedenen negativen Figuren auf den KPD-Wahlplakaten ungefähr die Waage hält, während der eindeutige Hauptfeind der SPD die Nationalsozialisten waren.⁵⁰

Trotz der sich ab 1928 verschärfenden Rivalität der drei Parteien konzentrierten sich die KPD-Plakate nach wie vor darauf, den Kapitalisten auf 16% ihrer Wahlplakate als Grundübel darzustellen. Die NSDAP hingegen fokussierte gleich alle drei ihrer erklärten Rivalen, indem sie die negativen Figuren des „SPD-Bonzen“ (18%), des Kapitalisten (15%) und des „Juden“ (12%) einzeln oder gemeinsam auf ihren Wahlplakaten von 1928 bis 1932 im Vergleich zur SPD und der KPD verhältnismäßig häufig denunzierte. Insgesamt lässt sich konstatieren, dass die KPD auf ihren Wahlplakaten häufiger (57%) als die NSDAP (51%) mit negativen Figuren operierte, sich aber die Nationalsozialisten in puncto ihrer optischen Darstellung, der Vereinheitlichung verschiedener Feindbilder sowie der gezielten und gehäuften Angriffe auf ausgewählte Bevölkerungsgruppen auf ihren Wahlplakaten deutlich absetzten.⁵¹ So verteilen sich der Großteil der Denunzierungen auf NSDAP-Plakaten auf ihre Hauptfeinde, die Figuren der SPD und „jüdische“ Kapitalisten, während kein einziges Mal die negative Figur eines Junkers oder Geistlichen zu sehen war. Im Gegensatz dazu wurden Junker und Geistliche auf 5% der SPD-Plakate und 9% der KPD-Plakate denunziert. Dies hing mit der nationalsozialistischen Wähler- und Mitgliederstruktur sowie der nach 1928 einsetzenden Fokussierung der NSDAP auf Nationalismus und Antisemitismus zusammen.⁵² Zu diesem Zeitpunkt fand die Loslösung von den Arbeitern als primärer Zielgruppe der NS-Wahlwerbung statt. Die Denunzierungen der NSDAP konzentrierten sich somit zielgerichtet auf ihre politischen Rivalen – die SPD und die KPD – sowie auf negative „jüdische“ Figuren, die durch Abgrenzung die angestrebte nationalistische „Volksgemeinschaft“ akzentuieren sollten.

⁴⁹ PAUL 1990, 178f.

⁵⁰ Vgl. Tabelle 2.

⁵¹ Vgl. Tabelle 2.

⁵² STACHURA 1978, 66ff.

5 Wahlwerbung der SFIO

Im Frankreich der 1928er- bis 1932er-Jahre waren die parteipolitischen Fronten nicht so verhärtet wie in der späten Weimarer Republik. Das linke Lager war zwar auch in Sozialisten und Kommunisten geteilt, aber die SFIO und die *Parti radicale* hatten in der Französischen Revolution eine gemeinsame positive Vergangenheit. Dies ermöglichte ein Linksbündnis, das „Cartel des gauches“, im Wahlkampf 1924 und 1932 mitunter überhaupt erst.⁵³ So übergang die SFIO sogar ihre in der Resolution Kautsky festgelegte Leitlinie der Nichtregierungsbeteiligung, indem sie mit der *Parti radicale* koalierte, um den Wahlsieg konservativer Kräfte zu verhindern.⁵⁴ Gleichwohl sahen sich die Kommunisten und Sozialisten dennoch als Konkurrenten im Kampf um die politische Macht an, sodass sich der SFIO-Vorstand 1929/30 auf eine Nichtbeteiligung an der Regierungsbildung mit den bürgerlichen Kräften verständigte, weil er befürchtete, dass die *Parti radicaux* dadurch profitieren würde.⁵⁵ Im Unterschied zum rechten Parteienspektrum in der Weimarer Republik hingegen agierte die politische Rechte in Frankreich bis 1932 in einem republikanischen Rahmen und vertrat somit systemkonforme Inhalte.

In ihrer Wahlplakatwerbung griff die SFIO auch auf die Ikonographie der Arbeiterbewegung zurück. So begegneten dem Betrachter der Plakate Arbeiter-Riesen, die rote Fahne und die negativen Stereotype von Adligen, Geistlichen und Kapitalisten. Ihre Kleidung und Accessoires zeigten ihre gesellschaftliche Stellung an, während vereinzelt auch Vertreter anderer Parteien durch die Karikierung ihrer Gesichtszüge lächerlich gemacht wurden.⁵⁶

An dieser Stelle lassen sich die grundsätzlichen Unterschiede zwischen der deutschen und französischen Plakatwerbung an einem Beispiel demonstrieren: Auf dem Plakat „Le coup de balai“ war im Vordergrund der die eigene Partei repräsentierende, mit einem Besen ausgestattete Arbeiter-Riese mit freiem Oberkörper zu sehen. Der Arbeiter-Riese wurde jedoch nicht im Akt des Kämpfens, mit einer offensiven Körpersprache oder einem

⁵³ NERI-ULTSCH 2005, 2, 37.

⁵⁴ EBD. 5f., 251.

⁵⁵ WINKLER 1999, 22.

⁵⁶ PROSS 1974, 40.

selbstherrlichen Gesichtsausdruck abgebildet⁵⁷; stattdessen fegt er scheinbar lächelnd die Symbole von Geistlichen (Pinzel, Kreuz), Adligen (Palast, Silber) und Militär (Schiff, Säbel, Schirmmütze) aus dem Bild. Sowohl die Fremd- als auch die Selbstdarstellung wurde nicht weiter symbolisch aufgeladen. Eine Besonderheit der Fremddarstellung der SFIO war jedoch, dass sie ihre antiklerikale Haltung – u. a. ihrer programmatischen Forderung nach Laizismus entsprechend – durch die vereinzelte Verwendung der negativen Figur des Geistlichen hochhielt.⁵⁸



Abbildung 1: Le coup de Balai 1932, SFIO, Bibliothèque de documentation internationale contemporaine Paris.

So fällt bei der vergleichenden Betrachtung der SFIO-Plakate auch ohne eine quantitative Auswertung recht schnell auf, dass sowohl negative Symbole wie beispielsweise Totenköpfe, Dolche und Brandfackeln in den Händen von negativen Figuren sowie negative Stereotype anderer Parteien nur selten abgebildet wurden und auch die als positives Ziel dargestellte Zerschlagung des politischen Gegners, die Vereinheitlichung von Feindbildern

⁵⁷ Vgl. Abbildung 1.

⁵⁸ KITTEL 2000, 217ff.; NERI-ULTSCH 2005, 53.

und die drastische Denunzierung dieser weitaus seltener zu sehen waren.

6 Fazit

Die Selbstdarstellung auf den NSDAP-Plakaten unterschied sich von den anderen beiden Parteien, indem sich die Nationalsozialisten in erster Linie als ausgesprochen siegessicher, offen militant und selbstherrlich präsentierten. So strotzten ihre Wahlplakate von einem exzessiven Gebrauch eigener Parteisymbolik sowie relativ häufiger Abbildung von Uniformen als positive Symbole. Die Abbildung von Uniformen und Parteisymbolen auf KPD-Plakaten 1928–1932 hingegen ist von ihrer Häufigkeit zwischen dem exzessiven Gebrauch von Parteisymbolik der NSDAP und der zögerlichen symbolischen Aufladung der sozialdemokratischen Wahlplakate zu verorten. Dies wurde jedoch dadurch bedingt, dass die SPD über nur wenige positive, parteieigene Symbole verfügte.

Die NSDAP verfolgte die gezielte Denunzierung einzelner Rivalen, indem sie ihre Konkurrenten zu einem zusammenhängenden Feindbild vereinheitlichte. Auf SPD-Plakaten hingegen wurde zwar ein klarer Fokus auf die Wahlwerbung gegen die Nationalsozialisten gelegt, jedoch wurden ebenso Geistliche und Junker – wenn auch signifikant seltener – diffamiert.

Die Häufigkeitsverteilung der kommunistischen Denunzierungen gegenüber negativen Figuren der beiden anderen Parteien, Geistlichen sowie Junker blieb ungefähr im Gleichgewicht, obwohl laut Parteidoktrin und der Heftigkeit der Auseinandersetzungen auf der Straße eigentlich die Nationalsozialisten neben dem Kapitalismus der erklärte Hauptfeind gewesen sind.

Die französische SFIO setzte ihre Plakatwerbung zwar mit den gleichen Symbolen aus der Ikonografie der Arbeiterbewegung um, jedoch in einem weniger erbarmungslosen Konkurrenzkampf mit den anderen Parteien. Dies äußert sich darin, dass ein exzessiver Einsatz von negativen Figuren anderer Parteien im Zeitraum von 1928–1932 nicht stattgefunden hat. Die andersartige historische Situation in Frankreich, die weniger verhärteten Fronten zwischen den beiden linken Parteien und die Abwesenheit einer system-nonkonformen Rechten hatten einen Einfluss darauf, dass die politische Auseinandersetzung der SFIO trotz einer vergleichbaren Positionierung im

Parteienspektrum und einer ähnlichen Grundstruktur der gestalterischen Werbemethoden einen geringeren Grad an Intensität erreichte als die Wahlwerbung der drei deutschen Parteien.

Nach der sogenannten Machtergreifung Hitlers im Jahr 1933 deuteten zahlreiche NS-Anhänger diese als logisches Resultat einer angeblich überlegenen nationalsozialistischen Wahlwerbung und konstruierten somit einen politischen Mythos, der aufgrund seiner gesamtgesellschaftlichen Verbreitung lange Deutungsmacht behielt sowie bis in die Nachkriegszeit hinein reproduziert wurde. Die Ursprünge dieses politischen Mythos liegen nicht nur in der sozialdarwinistischen NS-Ideologie, sondern lassen sich bereits bis zu den selbstverherrlichenden und siegessicheren NSDAP-Wahlplakaten der 30er Jahre zurückverfolgen. So adaptierte die NSDAP nicht nur die Symbole und Werbemethoden der konkurrierenden Parteien, sondern etablierte auch den politischen Mythos ihrer vermeintlich überlegenen Wahlwerbung. Sie lässt sich letztlich auf die Faktoren der exzessiven Selbstverherrlichung, den Personenkult um Hitler, die Militanz der Bewegung, die (drastische) Vereinheitlichung und die systematische Denunzierung von Feindbildern komprimieren. Alle diese Faktoren lassen sich aber ebenso auf den Wahlplakaten der KPD und/oder der SPD wiederfinden, sodass die NSDAP über keine grundsätzlich einzigartige Wahlwerbung verfügte, sondern etablierte Werbemethoden der beiden Arbeiterparteien adaptierte. So reicht die Glorifizierung eigener Symbole sowie die Radikalisierung von Feindbildern wohl kaum aus, um die auf weitaus vielfältigeren wie auch komplexeren sozioökonomischen und gesellschaftlichen Entwicklungen basierenden Ereignisse bis zur Machtergreifung 1933 monokausal zu erklären. Während ihrer Herrschaft etablierte die NSDAP jedoch bereits den politischen Mythos erfolgreich, der aufgrund seiner scheinbaren Plausibilität aus retrospektiver Perspektive bis zur Jahrtausendwende nur vereinzelt kritisch hinterfragt wurde.

Quellen- und Literaturverzeichnis

Archivalien

Bibliothèque de documentation internationale contemporaine
Paris, Plakatsammlung

Bundesarchiv Koblenz, Plakatsammlung
 Deutsches Historisches Museum Berlin, Plakatsammlung
 Friedrich-Ebert-Stiftung Bonn, Plakatsammlung
 Réunion des Musées Nationaux Paris, Plakatsammlung

Quellen

- LIESS, ALBRECHT/WENISCH, SIEGFRIED (Hrsg.) 1996, *Plakate als Spiegel der politischen Parteien in der Weimarer Republik. Eine Ausstellung des Bayerischen Hauptstaatsarchiv*, München.
- LUX-ALTHOFF, STEFANIE 2000, *Die Plakatpropaganda der Weimarer Parteien zu den Wahlen und Volksabstimmungen von 1924 bis 1933. Dargestellt am Plakatbestand des Landesverbandes Lippe*, Lemgo.
- SCHOCH, RAINER (Hrsg.) 1980, *Politische Plakate der Weimarer Republik 1918–1933*, Darmstadt.

Darstellungen

- ALBERTINI, RUDOLF VON 1961, „Parteiorganisation und Parteibegriff in Frankreich 1789–1940“, *Historische Zeitschrift* 193, 529–600.
- BALISTIER, THOMAS 1996, „Die Tatpropaganda der SA. Erfolg und Mythos“, in: Gerald Diesener/Rainer Gries (Hrsg.), *Propaganda in Deutschland. Zur Geschichte der politischen Massenbeeinflussung im 20. Jahrhundert*, Darmstadt, 23–34.
- BEHRENBECK, SABINE 1996, „Der Führer. Die Einführung eines politischen Markenartikels“, in: Gerald Diesener/Rainer Gries (Hrsg.), *Propaganda in Deutschland. Zur Geschichte der politischen Massenbeeinflussung im 20. Jahrhundert*, Darmstadt, 51–78.
- BUCHBENDER, ORTWIN 1989, „Zentrum des Bösen – Zur Genesis nationalsozialistischer Feindbilder“, in: Günther Wagenlehner (Hrsg.), *Feindbild. Geschichte, Dokumentation, Problematik*, Frankfurt am Main, 17–37.
- DIEDERICH, RAINER/GRÜBLING, RICHARD 1973, „Zur Umfunktionalisierung von Symbolen der Arbeiterbewegung in der Bildagitation bürgerlicher Parteien“, *tendenzen* 14, 27–33.

- HAGEN, MANFRED 1978, „Das politische Plakat als zeitgeschichtliche Quelle“, *Geschichte und Gesellschaft* 40, 412–436.
- DUVERGER, MAURICE 1958, *Les Partis politiques*, Paris.
- HENNING, EIKE 1988, „Anmerkung zur Propaganda der NSDAP gegenüber SPD und KPD in der Endphase der Weimarer Republik“, *Jahrbuch des Instituts für Deutsche Geschichte* 17, 209–240.
- HAHN, HANS HENNING 2007, „12 Thesen zur Stereotypenforschung“, in: Hans Henning Hahn/Elena Mannová (Hrsg.), *Nationale Wahrnehmung und ihre Stereotypisierung. Beiträge zur historischen Stereotypenforschung*, Frankfurt am Main, 15–21.
- HEIN-KIRCHER, HEIDI 2008, „Überlegungen zum Verhältnis von « Erinnerungsorten » und politischen Mythen. Eine Annäherung an zwei Modebegriffe“, in: Heidi Hein-Kircher/Jaroslav Suchoples/Hans Henning Hahn (Hrsg.), *Erinnerungsorte, Mythen und Stereotypen in Europa*, Warschau, 11–24.
- HEIN-KIRCHER, HEIDI 2013, „« Deutsche Mythen » und ihre Wirkung“, *Aus Politik und Zeitgeschichte* 63, 33–38.
- JANUSCH, DANIELA 1989, *Die plakative Propaganda der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands zu den Reichstagswahlen 1928 bis 1932*, Bochum.
- KÄMPFER, FRANK 1985, « Der rote Keil ». *Das politische Plakat. Theorie und Geschichte*, Berlin.
- KÄMPFER, FRANK 1997, *Propaganda. Politische Bilder im 20. Jahrhundert, bildkundliche Essays*, Hamburg.
- KITTEL, MANFRED 2000, *Provinz zwischen Reich und Republik. Politische Mentalitäten in Deutschland und Frankreich 1918–1933/36*, München.
- MEDEBACH, FRIEDRICH 1941, *Das Kampfplakat. Aufgabe, Wesen und Gesetzmäßigkeit des politischen Plakats, nachgewiesen an den Plakaten der Kampffahre von 1918–1933*, Limburg.
- NERI-ULTSCH, DANIELA 2005, *Sozialisten und Radicaux – eine schwierige Allianz*, München.
- NEUMANN, SIGMUND 1986, *Die Parteien der Weimarer Republik*, Stuttgart.
- PATIN, NICOLAS 2014, *La catastrophe allemande. 1914–1945*, Paris.

- PATIN, NICOLAS 2014, „L'antiparlementarisme des députés communistes allemands“, in: ANR PAPRIK@2F. Online verfügbar unter: <http://anrpaprika.hypotheses.org/1625>. Zuletzt zugegriffen am 31.08.2016.
- PAUL, GERHARD 1990, *Aufstand der Bilder. Die NS-Propaganda vor 1933*, Bonn.
- PAUL, GERHARD (Hrsg.) 2009a, *Das Jahrhundert der Bilder. 1900 bis 1949*, Göttingen.
- PAUL, GERHARD 2009b, „Kampf um Symbole. Symbolpublizistischer Bürgerkrieg 1932“, in: Gerhard Paul (Hrsg.), *Das Jahrhundert der Bilder. 1900 bis 1949*, Göttingen, 420–427.
- PROSS, HARRY 1974, *Politische Symbolik. Theorie und Praxis der öffentlichen Kommunikation*, Stuttgart.
- RADEMACHER, HELLMUT 1970, *Künstlerische Ausdrucksmittel im politischen Plakatschaffen in Deutschland von der Novemberrevolution bis zur Errichtung der faschistischen Diktatur (1918–1933). Ein Beitrag zur Ästhetik des politischen Plakates*, Halle.
- SCHLAGENDHAUFFEN-MAIKA, RÉGIS 2009, „Innerer Feind oder existenzieller Außenseiter. Die Figur des Juden, des « Zigeuners » und des Homosexuellen“, in: Reinhard Johler (Hrsg.), *Zwischen Krieg und Frieden – Die Konstruktion des Feindes. Eine deutsch-französische Tagung*, Tübingen, 297–308.
- STACHURA, PETER D. 1978, „Der Kritische Wendepunkt? Die NSDAP und die Reichstagswahlen vom 20. Mai 1928“, *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte* 26, 66–99.
- TIDL, GEORG 1993, „Abzeichen und Symbole der Sozialdemokratie – bis zum Zweiten Weltkrieg und ihr Mißbrauch durch die Nationalsozialisten“, in: Wolfgang Bandhauer/Jeff Bernard/Gloria Withalm (Hrsg.), *Sozialdemokratie. Zeichen, Spuren, Bilder. Akten eines interdisziplinären Symposiums der Österreichischen Gesellschaft für Semiotik*, Wien, 239–260.
- WEIRMANN, KARLHEINZ 1991, *Schwarze Fahnen, Runenzeichen. Die Entwicklung der politischen Symbolik der deutschen Rechten zwischen 1890 und 1945*, Düsseldorf.
- WESTPHAL, UWE 2002, *Werbung im Dritten Reich*, Berlin.
- WINKLER, HEINRICH AUGUST 1999, „Demokratie oder Bürgerkrieg. Die russische Oktoberrevolution, als Problem der

deutschen Sozialdemokraten und der französischen Sozialisten“, *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte* 47, 1–24.

Tolkien's Middle-Earth. A Myth in a Test Tube

ROBIN AUER & MARIA KRÜMPELMANN (Heidelberg)

1 Introduction

When dealing with myth, the intuitive question to ask is: 'What is myth?' The sheer variety and scope of possible answers, however, has rendered this question impractical, and as hoping to find a concise definition for a phenomenon so widely discussed seems undue, one may find that asking what 'constitutes' myth is a more humble, yet perhaps also more rewarding pursuit, as it asks for aspects rather than consistent concepts. There is a huge variety of aspects that might be studied when engaging with myth and in the course of this paper we will try to cover those that seem to us indispensable: essential components, workings, and functions. Unlike most research, however, we will approach these aspects of myth from yet another perspective and ask: '*How* is myth made?' In order to do this, we will take a look at a modern myth the creation of which might be the most well-documented process of myth-making: J.R.R. Tolkien's Middle-Earth mythology.

'The construction of elaborate and consistent mythology (and two languages) rather occupies the mind' writes Tolkien in a letter to his publisher Stanley Unwin in 1937.¹ And indeed Tolkien's mind seems to have been occupied with this act of constructing Middle-Earth for most of his life, while his professional career was spent studying and lecturing on philology and the medieval myths of (Northern) Europe at Oxford University.

We will therefore start by problematising existing concepts and conceptions of myth and developing our own linguistic approach, followed by a discussion of the ways in which Tolkien as a scholar was influenced by myth and in turn went on to influence myth with his literary work. The final part will then deal with Tolkien's mythical world and its languages in detail, and how a characterisation of myth as an inherently linguistic phenomenon can be derived from Tolkien's synthetic myth.

¹ TOLKIEN 1995, 19. When referring to the collected letters, we indicate the number of the letter rather than the page.

2 Pondering Myth

2.1 Myth & Myth-Making

Myth as such seems to have become a rather bloated term, ready to be applied to almost anything given an appropriate or 'sufficient' contextualization. From the more typical forms of ancient myth, often closely linked to a wider mythology, to modern 'myths' such as sports stars and media trends one gets the impression that, as far as calling something 'myth' is concerned, anything goes. Myth has itself become a myth.

Undoubtedly, though, nothing starts out as myth. The one thing all alleged 'myths' have in common is that they require an act of making or re-making (or 'branding' and 're-branding' in the context of modern phenomena like sports stars etc.). Far from constituting a closed category, myth appears to be able to incorporate any phenomenon that has undergone appropriate transformation. This transformation, a process often referred to as 'myth-making', is in some approaches taken to be a central defining feature of myth, and the questions of whether this transformation is inherently narrative (that is, whether or not the transformation is based on a 'turning-into-story') and whether this narrativity is in turn a prerequisite for myth remain at the core of critical debate.

2.2 Conceptions of Myth

As has already become discernible, the main problem in dealing with myth on an academic level lies in defining the very subject of examination in the first place. Casting aside common popular and rather deprecating conceptions of myth as something fictitious and untrue, one is left with two main strands of battling approaches: one characterising myth by its subject matter and context of occurrence, the other defining myth according to its form and function². Within the first strand, the main debate is

² Instead of this rather broad (and obviously only provisional) dichotomy on a first fundamental level, ANDREW VON HENDY, in the introduction to his work on *The Modern Construction of Myth* distinguishes four 'types of theories': 'the ideological, the folkloristic, and the constitutive, [which] all stem from and stand in relation to a fourth, a romantic or transcendental original.' (2002, xi) It is important to note, here, that von

about whether myth is a matter of topic (meaning that there is a specific kind of 'mythical' raw material)³ or of typical motifs and a certain temporal setting. Within the second (and generally more recent) strand, there is great variety of approaches ranging from identifying a certain mythical style (a kind of 'mythic mode' of narration grounded in structural and formal features) to the formulation of mythic functions⁴.

Two major influential theories of myth were developed by Roland Barthes and Northrop Frye⁵. Both published in 1957, Roland Barthes' *Mythologies* and Northrop Frye's *Anatomy of Criticism* quickly became seminal works of scholarly engagement with myth. In his first essay, dealing with his 'theory of modes', Frye deals with 'myth in the common sense of a story about a god' (Frye 1957, 33) which requires a *divine* hero. He then goes on to use the term *myth* in the sense of '[t]he union of ritual and dream in a form of verbal communication' (ibid. 106) in his essay on a theory of symbols. So he uses *myth* in two very different ways: firstly, to denote a certain kind of story, almost a literary genre; and secondly, to describe an act of symbolising that involves certain predetermined elements (namely ritual and dream). This is a very important conceptual development, as it places myth somewhere in between being concerned with certain ideas or concepts, and being essentially a particular kind of discourse; it is therefore treated as a kind of hybrid in that it

Hendy's distinction differs from ours not only in the number and mode of distinction of its categories, but more importantly in its aim. While von Hendy intends to '[clarify] the principal lines of development in the construction of the concept', (ibid.) we instead survey existing approaches in order to locate our own working definition within the broader field of approaches to literary and linguistic phenomena in general.

³ There are some obvious obstacles for any kind of 'topical' definition of myth, as may be clear from the increasing number of 'myths' and their growing diversity in terms of topic. These 'topical' definitions or theories of myth are therefore closely linked to a historical approach to myth and overlap to some extent with von Hendy's folkloristic and romantic theories.

⁴ Again, this strand overlaps to some extent with von Hendy's ideological and constitutive theories.

⁵ Frye's and Barthes' theories belong to what we have called the first and second strand of theories, respectively (though Frye also displays aspects of the second strand).

applies a particular form to a particular content and thus relies on both.

Barthes, coming from a different academic tradition, goes way further in his *Mythologies*. As, however, Barthes' work is likely to receive detailed attention elsewhere within this essay-collection, focusing on some points that are essential to the progress of our argument will be sufficient. Probably the most important of Barthes' hypotheses is that 'myth is language'⁶ or, more precisely, that 'myth is a type of speech'⁷. This enables him to discern myth as something that 'cannot possibly be an object, a concept, or an idea; it is a mode of signification, a form.' (IBID.) In getting rid of the need for relying on a certain kind of content, Barthes takes a conceptual leap and clearly situates myth within the realm of semiotics.

The fundamental dilemma of dealing with myth is reflected in this vast range of approaches: Lacking both a clear-cut definition from the prescriptive side and a sufficient limitation of things or concepts that might be referred to as 'myth' from the more descriptive side⁸, it is rather difficult to find a starting point for characterising the phenomenon adequately. Even the narrative substance of the myth, previously taken for granted, has been undermined by Barthes and others by accepting symbols and other visual stimuli as myth, substituting *discourse* for *narrative*.

For our own working definition, we will therefore resort to the *Oxford English Dictionary* (OED) in order to try to resolve what seem to us to be the remaining issues: the question of the essentiality of the narrative aspects of myth, and the nature of the relation between myth and reality (in an ontological sense).

⁶ BARTHES 2009, xix.

⁷ IBID. 131

⁸ The distinction made here between prescriptive and descriptive is a very general one. It corresponds to a great extent with approaches viewing myth as either relying on content and form, or as a matter of form and function. The unifying idea, then, seems to be that there is a distinct form that myth takes (which is different, however, from saying that it is the one defining feature of myth).

2.3 The OED & the Pragmatic Approach

Following a kind of ‘etymologist’s approach’ our treatment of these aspects of myth will draw heavily on the most reliable source for the development of actual usage of terms available to scholars of English philology, the *OED*. Tolkien himself was involved in compiling the very first edition of the *OED* and his creative work was greatly influenced by this ‘etymologist’s approach’ as shall be seen later. The *OED* is an extraordinary source in that it provides not only all denotations and connotations of a word, but also additional information regarding its etymology including different forms of the word and their respective first documentation.

As far as myth is concerned, the *OED* lists no less than five meanings, grouped into two major denotations:

1.
 - a. A traditional story, typically involving supernatural beings or forces, which embodies and provides an explanation, aetiology, or justification for something such as the early history of a society, a religious belief or ritual, or a natural phenomenon. *Myth* is strictly distinguished from *allegory* and *legend* by some scholars, but in general use it is often used interchangeably with these terms.
 - b. As a mass noun: such stories collectively or as a genre. In later use coloured by sense 2a.
2.
 - a. A widespread but untrue or erroneous story or belief; a widely held misconception; a misrepresentation of the truth. Also: something existing only in myth; a fictitious or imaginary person or thing.
 - b. A person or thing held in awe or generally referred to with near reverential admiration on the basis of popularly repeated stories (whether real or fictitious). Cf. *LEGEND* *n.* 8.
 - c. A popular conception of a person or thing which exaggerates or idealizes the truth.

As can already be seen, the first, traditional meaning clearly corresponds to Frye’s notion of myth as a special kind of story, expanded to include a certain epistemological function. Yet for our approach the second meaning seems to yield more promising statements. All three aspects of the second meaning focus to a certain extent on the ontological status of myth. 2.b. is even more precise in drawing attention to the irrelevance of the factuality or fictitiousness of a myth’s content. Like the linguistic sign itself, myth’s contentual relation to a factual reality seems arbitrary.

From a synchronic point of view, Barthes is right in confirming Saussure's notion of the sign as being conventional and arbitrary. To complicate matters, however, language is a whole system of signs, and by definition elements within that system are not wholly conventional and arbitrary, but also subject to certain limitations and the internal structure of the system. Whether or not that system is in itself again conventional and arbitrary does not really make a difference (but surely poses an interesting question). And there is a further limitation in that both a particular sign as well as the system of signs (language) have a historical dimension to them, which makes it necessary to also analyse their diachronic properties. We may find, after all, that while, theoretically, an abstract, ideal Saussurean sign may well be both conventional and arbitrary, particular signs (while still being essentially conventional) are not arbitrary, in that they have a (hi-)story to them and thus a narrative element. The necessary conventionalisation disrupts the integrity of the sign's arbitrariness.

In a way, we are confirming not only Barthes' notion that 'myth is language'⁹, but also asserting the validity of the reverse, namely that language is myth.¹⁰ So while Barthes insists that 'language needs special conditions in order to become myth' (IBID. 131), we take language to be essentially and inherently mythical in the ways it functions. The relation between myth and reality we propose is 'pragmatic' in that it does not try to relate myth 'back' to some fixed concept of what reality is¹¹. Instead, we claim that myth is 'real' in a pragmatic way of relating it to its effect. Those effects are closely linked to what we have identified as the content-and-context strand of theories and also to the workings of myth that Barthes identifies: Certain myths prompt certain reactions. Be it in actual traceable deeds related to political

⁹ BARTHES 2009, xix.

¹⁰ This notion may at first seem identical to Barthes' claim that '*Myth is a type of speech*', but it goes further in claiming that language is inherently – even if to varying degrees – always mythical. This subtle difference also makes clear that Barthes did not intend his 'myth is language' to be generally reversible. He implies congruency, not identity.

¹¹ As should have become clear from taking a structure- and form-based approach whether or not the 'content' of a certain myth expresses factual realities of the 'real world' becomes essentially irrelevant. Also, this 'real world' is too fuzzy a concept in philosophical discussions and carries all kinds of problematic implications that entail a whole worldview or philosophy.

ideology (in both positive and negative ways), in more subtle effects of shaping notions and ideas in a society as a whole, or even in prompting critics to write about the need for de-mythologising myth. This effect of myth cannot be denied and it is independent from whether or not those reactions are a result of misinterpreting myth as something factual. The effect remains ‘real’ and is unquestionably, even if indirectly, caused by the myth¹².

Our dictionary-based approach is therefore characterised by two essential features: It treats myth as a narrative phenomenon of form and relation, and it defines myth’s relation to reality as ‘real’ in pragmatic terms, just as the formal aspect is treated in pragmatic terms by thinking about what formal features are necessary to cause an effect (in a kind of minimalist and deconstructivist way). Our engagement with Tolkien, then, serves as an example to illustrate how language in itself and on its own is both a necessary and sufficient criterion for myth.

2.4 The Meaning of Words

Following that approach, myth is an inherent part of words, unsurprisingly also of the very word ‘myth’ itself. Just on its own, it necessarily conjures up all kinds of ideas. Because of its intrinsically arbitrary and conventionalised nature as a sign, we have different notions of what myth actually is, wonder how it came to carry such a variety of connotations, and finally trace the development of its meaning and its use in certain context. From just looking up the word in a dictionary or even just thinking about its meaning in some depth, we immediately construct an idea of the history of ‘myth’ as a word which links in with general social and intellectual history and how talking about myth has actually affected society. The word is deeply rooted in both its historical development and in its relation to other words within language, from which it is distinguished and through which it is defined.

How does that myth, inherent in language, take actual form? A simple yet very true answer to that question would be: in human discourse; actual use of language, discourse in the form of both speech and thought (to some extent determined by language). Linguistic performance is an act of ‘myth-making’ and

¹² One might even say that this kind of being ‘real’ matters more than the original factual status of something, as it has immediate effects on the future, but that is another matter.

the key to relating the linguistic matter of myth to its actual utterance and thereby to its effect, situating myth in-between, or probably even as the actual link between what has traditionally been differentiated as *langue* and *parole*.

While it has turned out preposterous and perhaps even impossible to define myth by its ever-hazy content, myth's form or mode of presentation remains invariably the same in the sense that it is ever substantiated in human discourse and thus must become traceable within the complexities of language (shaped by its use).

Elaborating that idea, language may be identified as being able to mediate as well as preserve what we provisionally refer to as 'the mythical mode'. Only within the medium of language and its transformation ('making') into words can myth become a comprehensible part of human discourse and create an 'effect' in the first place.

3 Tolkienian Myth

3.1 Tolkien and Myth

It is at this point in our argument that Tolkien's particular approach of 'making mythology' comes in. In contemplating this mythology, a lot may be gained by reading his creative works in relation to his academic career, as 'for him the two activities were utterly, indissolubly linked — perhaps more so than for any other writer or philologist.'¹³

For the wider public, Tolkien's contemporary fame is perhaps almost solely based on his literary works *The Hobbit* (1937), *The Lord of the Rings* (1954) and *The Silmarillion* (posthumously published in 1977). It is a widely unknown fact that he was also a distinguished scholar and philologist of his time, an expert in languages like Old and Middle English, Old Norse as well as their respective mythologies.

Tolkien spent most of his childhood and youth in Birmingham (1896–1911) and at a very early age discovered his love of languages and his delight in a word's shape and sound. Already during that time, he took this – at first purely aesthetic – interest to the next level by beginning to invent his own languages. While

¹³ GILLIVER/MARSHALL/WEINER 2006, vii.

this would at first involve producing extensive lists of made-up words and attempts at creating a suitable grammar for them, these efforts already laid the foundation for his developed Elven-languages 'Quenya' and 'Sindarin', both of which not only possess comprehensible systems of morphology and syntax but provide us with a – wholly made-up and yet coherent – linguistic history.

Beside inventing languages for the sake of his own pleasure, the teenage Tolkien also became more and more immersed in the history of real languages such as Welsh, Gothic and Old Norse. His general interest in languages at this point in his life bears witness to his deep-rooted awareness for the historical dimension of a language (its somewhat organic process of coming-into-being). Behind this notion lies Tolkien's later conviction that a language lacks authenticity and function if it does not possess a tradition or, in a wider sense, a 'mythology' it can draw on.

Educated first at King Edward's School, Birmingham, and later at Exeter College, Oxford, Tolkien subsequently worked as an assistant for the first edition of the Oxford English Dictionary for two years from 1920 onwards and took up a post at the University of Leeds upon his return from war service, but soon went back to Oxford to become the Rawlinson and Bosworth Professor of Anglo-Saxon and a fellow of Pembroke College, and later Professor of English Language and Literature at Merton College.

During his short time at Leeds and the following decades at Oxford, Tolkien established himself as one of the specialists in his field. His academic publications range from his editions and translations of Old and Middle English texts like *Sir Gawain and the Green Knight* (1925), *Sir Orfeo* (1944), *Ancrene Wisse* (1962), over works on Middle English vocabulary and dialects, to his seminal articles *Beowulf: The Monsters and the Critics* (1936/1937)¹⁴ and *On Fairy Stories* (1939/1947)¹⁵, which still form an essential part of the syllabus in Oxford and elsewhere.

Recent years have seen posthumous publications including verse renderings of the story of Sigurd the dragon-slayer (*The Legend of Sigurd and Gudrun*, 2009), Arthurian legend (*The Fall of Arthur*, 2013), *Beowulf* (*Beowulf: a Translation and Commentary*,

¹⁴ 1936 Israel Gollancz Memorial Lecture to the British Academy; published in 1937.

¹⁵ 1939 Andrew Lang Lecture at St. Andrews; published in 1947.

2014), and a tale from the Finnish *Kalevala* (*The Story of Kullervo*, 2015).

While Tolkien remained constantly engaged in his academic studies throughout his life, he over time also became more and more intrigued by his literary project of creating his 'Middle-Earth mythology'. In his everyday life, the two aspects of literary and academic ambition often appeared to be utterly incompatible – this certainly became apparent in the amount of disapproval he received for his literary endeavours by many of his academic colleagues at the time. Strangely enough, though, we may with hindsight see the pronounced ongoing discourse between his academic interests and his personal creative impulses. His semi-academic works most clearly '[reflect] the cross-fertilisation between his scholarly and creative activity'¹⁶.

It would, however, be too simplistic to say that this is a one-way relation. Creative writing serves as a readily available (and in fact the only available) playground and testing ground. For Tolkien, as shall be seen, writing myth served as the philologist's test tube, the evocation of laboratory-conditions under which linguistic theories and ideas could be tested and revised according to the judgement of both author and reader.

3.2 Tolkien and Philology

The above excerpt referring to the word 'myth' taken from the *OED* gives an impression of the meticulous procedure through which Tolkien in his profession as a philologist (most systematically in his post of researching words for the *OED*) would attempt to understand the layers and idiosyncrasies of a word's semantics in relation to its form along a historically-charged timeline.

By dissecting and thus raising awareness for the otherwise unconscious process of word-building, a philologist may try to lay bare the dynamics that make up the very concepts of words themselves. Naturally, such work does never remain within the realms of pure linguistics, but is bound to extend into all kinds of fields such as psychology, sociology and, arguably most significantly, history. In his portrayal of Tolkien's commitment to language, *The Road to Middle-Earth*, Tom Shippey offers a fascinating insight into the way in which philology may cast light

¹⁶ TURNER 2008, 2.

upon what he provisionally refers to as an ‘asterisk-reality’¹⁷. Armed with the knowledge of the development of languages, their sound changes as well as their complex interrelations with other languages, a philologist may set out to reconstruct a past stage of a language or even a nowadays extinct one like Gothic. More importantly, he may thereby touch upon something beyond pure linguistics, something, in Shippey’s words, like ‘the history of a vanished people’¹⁸:

Historical sources, for example, have presented Attila the Hun as ‘an enemy of the Goths under Theodorid’¹⁹ to us. A philological investigation into the matter, however, identified the name ‘Attila’ to be the diminutive form of the Gothic word for ‘father’ (atta). This strongly suggested that there must have been a ‘presence of many Goths in Attila’s conquering armies’²⁰ and questioned the assumption of the Goths being strict opponents of Attila.

While such philological enquiry may be mistrusted as a reliable source as it categorically lacks sufficient historic evidence, it may nonetheless give an idea of the ‘thrill of old passion lurking in [a] name’²¹ that prepossessed Tolkien as a scholar and was, in turn, to be reflected in the very genesis of his creative work. In one of his letters to his friend W. H. Auden Tolkien writes:

[L]anguages and names are for me inextricable from the stories [...] They are and were so to speak an attempt to give a background or a world in which my expressions of linguistic taste could have a function. The stories were comparatively late in coming.²²

While his languages, for Tolkien, were at all times his primary concern, his line of argument here puts forward the perhaps somewhat curious thought of the languages necessitating the creation of a mythology. His choice of words is particularly noteworthy for our argument in the sense that he makes explicit use of the term ‘function’ when referring to the stories and their relation to the languages. What he had in mind by that relation exactly shall now be illuminated with a few examples.

¹⁷ SHIPPEY 2005, 22.

¹⁸ *IBID.* 17.

¹⁹ *IBID.* 18.

²⁰ *IBID.* 18.

²¹ *IBID.* 19.

²² TOLKIEN 1995, 163.

3.3 Tolkien and his Sources – ‘Thorin & Co.’

Tolkien’s engagement with the languages of Northern Europe made him familiar with manuscripts of the *Prose Edda* and the *Poetic Edda*, which together constitute the prime store of Scandinavian mythology today. In both of these, one can find (although differing to a certain degree) lists of dwarf names comprising – beside several others – almost all the names of dwarves that set out with Bilbo Baggins on his adventurous journey to the Lonely Mountain: Dwalin, (Balin)²³, Kili, Fili, Dori, Nori, Ori, Oin, Gloin, Bifur, Bofur, Bombur and Thorin Oakenshield²⁴. In his dissection of their meaning based on the version found in the *Poetic Edda* (Reykjavik, Árni Magnússon Institute for Icelandic Studies, MS Codex Regius), Jim Allan pinpoints the way in which their etymological meaning, while not always entirely resolvable, formatively plays into the narrative of the *The Hobbit* and *The Lord of the Rings*²⁵.

In *The Lord of the Rings*, Gimli begins chanting a poem, while the fellowship rests on its journey through the depths of Moria. This poem recounts the story of Durin, the first dwarf king of Moria, whose glorious period of reign is at that time long lost, but who is prophesied to eventually ‘wake [...] again from sleep’²⁶ to restore the peace and wealth of former days. In the list of Scandinavian names, one finds an instance of the form ‘Durinn’²⁷, which Allan identifies as containing the Old Norse stem ‘dúrr-’, denoting ‘slumber, sleep’, making ‘Durinn’ literally translate to ‘the Sleeper’:²⁸ As in the case of Eärendil, we can see Tolkien adhering to the idea that a name is capable of accommodating a narrative potential on its own.

The arguably most striking detection within the list may be the name ‘Gandalf’²⁹. Carpenter tells us that, according to earlier drafts of *The Hobbit*, Tolkien had first intended Gandalf³⁰ to take

²³ ‘Balin’ is not found in the list. Allan argues that the name might be derived from ‘bál’ (fire) (ALLAN 2003, 223).

²⁴ All of the names are already normalised to an anglicised spelling here.

²⁵ ALLAN 2003, 220–226.

²⁶ TOLKIEN 2007, 413.

²⁷ Anglicised by degemination of <-nn> to <-n>.

²⁸ ALLAN 2003, 223.

²⁹ IBID. 222.

³⁰ Anglicised by omission nominative ending <-r>.

the role of the company's 'chief dwarf'³¹. In Allan's analysis, the term is glossed as meaning '[s]orcery-elf'³², in that sense effectively breaking ranks with the semantics of most of the other names. Its subsequent re-ascription to the wizard of the story, not the dwarf, demonstrates Tolkien's way of adding to a sign's arbitrariness the dimension of relating its linguistic form back to the etymological source.

The 'rules' of philology, that Tolkien uses consistently, make this drawing on a sign's diachronically conventionalised content a very systematic and conscious manner of picking the semantic components which he, in a next step, works into his own Middle-Earth mythology.

3.4 Tolkien and Language – 'Eärendil the Seafarer'

According to Humphrey Carpenter, Tolkien's biographer, it ultimately was a line from the Old English poem *Crist* by the poet identified as Cynewulf that is said to have struck Tolkien so profoundly that Carpenter claims it to be marking the very beginning of Tolkien's mythology. The Old English line goes as follows:

Eala Earendel engla beorhtast / ofer middangeard monnum sended.
("Hail Earendel, brightest of angels, above the Middle-earth sent unto men."³³)

In Hall's *Concise Anglo-Saxon Dictionary*, 'Earendil' is glossed as 'dayspring, dawn' and 'ray of light' (HALL 1960, 96). Tolkien, however, insisted that in this context the word must have had another, 'special meaning' that exceeded its dictionary meaning. According to Carpenter, Tolkien assumed 'Earendel' to be both referring to John the Baptist in this particular religious context but also to the Morning-Star in a more general sense, that is Venus.

But even if this meant that – as in the case of Attila the Hun – pure philology was apparently overstretched in providing Tolkien with factual certainty for what exactly Cynewulf in Old English times had had in mind when uttering 'Earendel', the instance of the word form in this context itself made Tolkien sense

³¹ CARPENTER 2000, 181.

³² ALLAN 2003, 222.

³³ CARPENTER 2000, 72.

something 'very remote behind it [...] far beyond ancient English'³⁴. Philology did not provide an unambiguously correct answer, yet it posed to Tolkien the inexhaustible and to him more interesting question of pondering all it *could have meant*.

Reflecting on this very essentially 'Tolkienian' reaction to language's and history's ultimate indeterminacy, Shippey notes:

One sees that the thing which attracted Tolkien most was darkness: the blank spaces, much bigger than most people realise, on the literary and historical map.³⁵

It was the word form's abiding suggestiveness that prompted Tolkien to imagine his very own story to it: By composing a poem, he created the character of Earendel, the Evening Star, on his voyage from *Westerland*.³⁶

Eventually, this was followed by the word's systematic integration into his own invented language 'Quenya': In the *Introduction to Elvish* compiled by Jim Allan, the term 'Eärendil' is glossed as its original OE meaning 'Morning-Star' but also as 'Ocean-friend' or 'Ocean-lover'.³⁷ Taking a closer look, one finds separate entries both for 'Eären' referring to the 'Sea' or the 'Ocean'³⁸ and the suffix 'ndil' or 'dil' (following the liquids [r] and [l]) denoting '-friend,-lover'³⁹.

This strict method of incorporation illustrates Tolkien's somewhat rigorous sense of obligation that admonished him to stay true to a word's etymological history. As displayed in the example, the 'new' or, more accurately, 'secondary' meaning to the word that Tolkien adds is carefully fitted into the old context so as not to flaw the 'organic' nature of the overall picture: In the posthumously published version of the *Silmarillion*, Eärendil appears as the legendary Mariner who carries the Morning-Star on his brow into the sky⁴⁰, testifying that in spite of it acquiring new semantic components the word's original meaning remained at the very core of the story.

³⁴ CARPENTER 2000, 72.

³⁵ SHIPPEY 2005, 44.

³⁶ CARPENTER 2000, 78.

³⁷ ALLAN 2003, 29.

³⁸ *IBID.* 29.

³⁹ *IBID.* 35.

⁴⁰ Cf. TOLKIEN 1999, 300.

Then, at a chronologically later point within the mythology's narrative, mention of Eärendil finds its way into *The Lord of the Rings*. After being tricked into Shelob's lair by Gollum, Frodo Baggins unveils the phial containing the light of Eärendil endowed to him by Galadriel and calls out for aid to a visionary Eärendil: 'Aiya Eärendil Elenion Ancalima!' (Quenya for 'Hail Eärendil, brightest of stars!')⁴¹.

This instance aptly illustrates the presence of two very different concepts concurrently coming into *effect* in this single word form 'Eärendil': For one, 'Eärendil' here refers to the physically present light of Galadriel's phial, and on the other hand, it denotes a somewhat non-corporeal force for good that Frodo addresses in a moment of despair.

Intriguingly it exemplifies how any subject-matter within the closed system of Tolkien's secondary world cannot remain 'once-made' if it continues to be discoursed about, but is governed by an on-going process of re-making as long as it persists as an active part of the system: For Frodo as a character within this system and thus a participant in its continuing discourse, 'Eärendil' who came into the narrative as the Seafarer at one past point⁴², has become a myth, while Frodo in turn comes to us readers as a piece of a mythology.

3.5 Tolkien and Creation – 'What is a hobbit?'

It would certainly be a naïve assertion to propose the creations of both *The Lord of the Rings* and *The Hobbit* to be completely explainable by contemplating the linguistic constructions of certain words that Tolkien happened to come across in his academic studies. The many factors, ideas and notions that may play into the creative process of a writer's imaginative mind remain – as language itself does – ultimately too complex and opaque to ever be entirely dissolvable. But instead, it would perhaps not be too far off the mark to say that at all times in the process of his literary creation Tolkien remained faithful to the overall idea that language itself precedes and even necessitates a narrative (myth). Without it, there would be no story to tell; with it, a story must be told.

⁴¹ TOLKIEN 2007, 942.

⁴² Cf. TOLKIEN 1999, 300.

One of the most famous and well-known words associated with Tolkien's literary works can, despite some controversy, indeed be identified as his very own invention: the *hobbit*. Tolkien in his lifetime was quite convinced that the term 'hobbit' came to him out of the blue while he pursued the then somewhat irksome task of marking exam papers⁴³. Nonetheless, he conceded the possibility of having read or heard the word before by remarking in a letter 'that buried childhood memories might suddenly rise to the surface long after'⁴⁴. Some time after his death, the term 'hobbit' was indeed found in a long list of 'supernatural beings' appearing in the so-called 'Denham Tracts'⁴⁵ recorded before Tolkien's time. However, since Tolkien was, when using the word, unaware of this, any semantic connection to the older recording would have been an unconscious one and thus not one that Tolkien was deliberately paying homage to in the same way as with 'Earendel' or 'Gandalf': What is relevant to our argument is that Tolkien's concept of a 'hobbit' was beyond doubt unprecedented.

Believing the 'hobbit' to be his own invention, Tolkien all the more felt an imperative need to 'fit the word into the linguistic landscape of Middle-Earth'⁴⁶ by employing his philologist's skill of 'reverse engineering'⁴⁷: After the two hobbits Meriadoc and Peregrin have greeted Théoden, king of the Rohirrim in *The Road to Isengard*, Théoden answers them: '[H]ere before my eyes stand yet another of the folk of legend. Are not these the Halflings, that some among us call the Holbytlan?'⁴⁸.

Since Tolkien devised his Rohirrim to be speakers of Old English, 'holbytlan' can be identified as a compound word consisting of 'hol' meaning 'hole'⁴⁹ and 'bytla', the poetic variant of 'bylda', that arguably signifies a 'builder' or 'householder'⁵⁰. The word 'hole-builder' as such, however, cannot be found in any Old English dictionary. As Gilliver, Marshall and Weiner in their discussion of Tolkien's handling of words aptly observe, he 'is playfully suggesting' that an OE form 'holbytla', if it had existed,

⁴³ Cf. CARPENTER 2000, 181.

⁴⁴ TOLKIEN 1995, 319.

⁴⁵ IBID. 146.

⁴⁶ IBID. 144.

⁴⁷ IBID.

⁴⁸ TOLKIEN 2007, 727.

⁴⁹ HALL 1960, 189.

⁵⁰ IBID. 61; 63.

may well have developed into its Present Day English form 'hobbit'.⁵¹ Within the *Appendices to The Lord of the Rings*, Tolkien takes matters even further by revealing the human tongues of Middle-Earth and Modern English to actually be of quite different linguistic origin. 'Hobbit', he explains, is in his secondary world actually expressed by the word form 'kuduk' (analogously derived from 'kûd-dûkan' which also denotes a 'hole-dweller') and as such was only translated by him for our – the readers' – sakes.⁵²

While Tolkien's argument here doubtlessly contains a whimsical or even impish undertone, it serves to shed light on the consistency of method that underpins his story-making (and myth-making). Even or especially when dealing with made-up words, Tolkien found them to be useless if their linguistic form itself was unable to equip them with the tools of intrinsically signifying a meaning of their own. With this 'invented' etymology in mind, the famous first sentence of *The Hobbit* reveals itself to actually be a somewhat pleonastic spelling out of its own subject-matter: 'In a hole in the ground there lived a hobbit'⁵³.

In his pre-eminent position as a philologist, Tolkien very consciously felt this connection between a word's form and its narrative potential. His linguistic pondering made him discover that a form must – for the pragmatic justification of its own existence – condition a function. And this inherent function he recognised was – at least partially – mythical.

It would, however, be wrong to conclude that his linguistic expertise made him more receptive to myth in terms of its pragmatic *effect* than other people who lacked a similar background. Philology had only supplied Tolkien with the tools to systematically trace linguistic evidence of otherwise elusive elements that may play into the *making* of myth.

Contemplating this notion, Tolkien may not only be regarded as a writer but in an equal sense as a theorist of 'myth-making'. By dismantling the aspects that make up a word similar to the way in which a chemist de-constructs the components of an organic substance, Tolkien discovered myth to be at the very core of our language.

⁵¹ Although Gilliver, Marshall and Weiner claim a more likely linguistic development to be 'hobittle' (cf. GILLIVER/MARSHALL/WEINER 2009, 145).

⁵² Cf. TOLKIEN 2007, 1496.

⁵³ TOLKIEN 1993, 13.

In his position as a writer, he productively uses this philological deconstruction-technique by weaving the dissected components at hand into his own creative process of myth-making. The result is a synthetic myth, incorporating and in fact imitating many of the processes at work in the creation of conventional myths (in the sense of myths that have grown over time) and deliberately using them to create a myth shaped by a particular author at a particular moment of time.

3.6 Tolkien and the Essence of Myth – ‘Tom Bombadil’

One of the most remarkable inventions within Tolkien’s Middle-Earth is Tom Bombadil. Sometimes treated as a kind of inconsistent intruder into an otherwise consistent mythology, he serves as an ideal example not only of Tolkien’s writing process, but, more importantly, for Tolkien’s capability to create character and story out of mere language and to then incorporate this creation into his wider works.

Tom Bombadil started out as a figure in some of Tolkien’s early poems, at that time still unrelated to what would later become Tolkien’s Elvish languages and the resulting mythology. Alan Turner, in his essay on “‘Tom Bombadil’: Poetry and Accretion”⁵⁴ analyses this ‘process of accretion’⁵⁵ and its effect on Tolkien’s Middle-Earth. He acknowledges ‘that the relationship between Tolkien’s prose and poetry is not linear, but rather cyclical’⁵⁶.

In the context of our argument, it is, perhaps, not too bold to claim that not only the relationship between his prose and poetry, but his creative process as such may be described as essentially ‘cyclical’ in nature. From his collected letters, one gets an idea of how Tolkien was haunted by the thought of not being able to finish his mythology, i.e. his *Silmarillion* (as can be seen from the number of his works that were only published posthumously). This (epitomized in *Leaf by Niggle*⁵⁷) was not least the

⁵⁴ TURNER 2008, 1–16.

⁵⁵ IBID. 3.

⁵⁶ IBID. 2.

⁵⁷ ‘It was written down almost at a sitting, and very nearly in the form in which it now appears. Looking at it myself now from a distance I should say that, in addition to my tree-love (it was originally called *The Tree*), it arose from my own preoccupation with *The Lord of the Rings*,

case because he over and over again changed aspects, revised story-lines and added new bits to it throughout his lifetime. Such a restless method of operating demonstrates the way in which Tolkien ever proceeded to muse about the words and the concomitant stories that had evolved and indeed continued to evolve from them.

In this short story we are presented with Niggle, a painter, who sets out to draw a tree but discovers that he can 'paint leaves better than trees'⁵⁸. While the picture of his tree continues to grow, Niggle begins to feel more and more restless as it appears to him both 'wholly unsatisfactory and yet very lovely'⁵⁹.

In the context of our argument, Niggle's as well as Tolkien's ceaseless engagement with their work may to some extent become comprehensible. As the tree in the short-story suggests, Tolkien identified the making of story and myth as an imperishable, organic process. A myth can never remain static because it is the very ongoing mode of thinking and speaking about something in terms of myth ('the mythical mode') that qualifies it to be categorised as myth in the first place, and it is in this way that Bombadil is incorporated into the main mythology: Starting out as wordplay and poetic experiment, the inner linguistic quality forced itself upon the growing mythology as the clearest example of the creation of myth out of language, where, through the use of nonsensical and almost Dadaistic language and the resulting loose thread of story, even the historical dimension is obscured so that Bombadil cannot be traced back to an originally arbitrary sign. He defies temporality and causality, and when incorporated into the main mythology, he can still only be defined by his name while his power is exercised through singing and naming⁶⁰. Or, to say it in the terms of *Leaf by Niggle*, Bombadil,

the knowledge that it would be finished in great detail or not at all, and the fear (near certainty) that it would be 'not at all'. (TOLKIEN 1995, 199)

⁵⁸ TOLKIEN 1970, 88.

⁵⁹ *IBID.* 89.

⁶⁰ 'That can soon be mended. I know the tune for him. [...] I'll sing his roots off. I'll sing a wind up and blow leaf and branch away. [...] Eat Earth! Dig deep! Drink water! Go to sleep! Bombadil is talking!' (TOLKIEN 2007, 157–158); 'Tell me, if my asking does not seem foolish, who is Tom Bombadil?' 'He is.' [...] 'He is as you have seen him,' she said in answer to his look.' (*IBID.* 163); 'Who are you, Master?' he asked. [...] 'Don't you know my name yet? That's the only answer. [...] Eldest, that's what I am.' (*IBID.* 172); 'Then Tom put the ring round the end of

though probably being very different from all the other leaves of linguistic creation, was the most organic and authentic of the leaves, made of the same matter as the trunk and thereby an indispensable part of the tree as a whole. Bombadil is at the same time the most artificial myth, as he is created purely from language without reference to any real-world actualities, but also the most natural one within the mythology in that he is the most synthetic myth in a deliberately synthetic mythology.

4 Conclusion

The myth of ‘myth’ can or even must be approached from a variety of perspectives. Our own pragmatic approach to myth is based on observations regarding the relation between myth and language, and, as a necessary result, myth and reality: Myth is that which achieves real effects by relying exclusively on a linguistic narrative without depending on any particular ontological or factual status of the narrated.

Tolkien’s academic career and scholarly work not only made him a specialist in both medieval myth and linguistic engagement with said myth, but also serve as the inspiration for his creative endeavours. At the core of his creative process lies his conviction that language is to be held as something organic and ‘alive’, conditioning the reality it signifies to ever remain on the verge of turning into ‘yet another story’. In this sense, ‘myth’ can never be reduced to a particular subject matter, but is the making/transforming of any subject and that way forms the very basis of our thinking and perceiving reality.

In the short story, when Niggle has reached the end of his journey, he finds himself gazing at the Tree he had attempted to draw time and time again, and instinctively adjudges it to be ‘finished’. Yet re-considering his words, he corrects himself:

If you could say that of a Tree that was alive, its leaves opening, its branches growing and bending in the wind that Niggle had so often felt

his little finger and held it up to the candlelight. For a moment the hobbits noticed nothing strange about this. Then they gasped. There was no sign of Tom disappearing.’ (IBID. 174)

and guessed, and had so often failed to catch. He gazed at the Tree, and slowly he lifted his arms and opened them wide. 'It's a gift!' he said.⁶¹

It is this process of comprehending the world through language and thought that lends all kinds of myths their lasting appeal. Myth is the spelling out of language's intrinsic narrativity. It is inherent to language's power to signify, and thus to engage in myth is to engage in the very nature of our language.

Bibliography

Primary Sources

CLARK HALL, J. R. 1960, *A Concise Anglo-Saxon Dictionary*, Cambridge.

Die Lieder der Älteren Edda (Sæmundar Edda), 1904, ed. Karl Hildebrand, Paderborn.

TOLKIEN, JOHN RONALD REUEL 1993, *The Hobbit*, London.

TOLKIEN, JOHN RONALD REUEL 2007, *The Lord of the Rings*, London.

TOLKIEN, JOHN RONALD REUEL 1970, *The Tolkien Reader. Stories, poems and an essay by the author of "The Hobbit" and "The Lord of the Rings"*, New York.

TOLKIEN, JOHN RONALD REUEL 1999, *The Silmarillion*, ed. by Christopher Tolkien, London.

TOLKIEN, JOHN RONALD REUEL 1995, *The Letters of J. R. R. Tolkien*, ed. Humphrey Carpenter with the assistance of Christopher Tolkien, London.

Oxford English Dictionary (www.oed.com), last accessed: 25/10/2015.

Secondary Sources

ALLAN, JIM 2003, *An Introduction to Elvish*, Bath.

⁶¹ TOLKIEN 1970, 103–104.

- ALLIOT, BERTRAND 2008, 'The "Meaning" of *Leaf by Niggle*', in: Margaret Hiley/Frank Weinreich (eds.), *Tolkien's Shorter Works. Essays of the Jena Conference 2007*, Zurich/Jena, 165–190.
- BARTHES, ROLAND 2009, *Mythologies*, London.
- CARPENTER, HUMPHREY 2000, J. R. R. Tolkien. *A biography*, New York.
- COUPE, LAURENCE 1997, *Myth*, London.
- FRYE, NORTHROP 1957, *Anatomy of Criticism*, Princeton.
- GILLIVER, PETER/MARHSALL, JEREMY/WEINER, EDMUND 2009, *The Ring of Words. Tolkien and the Oxford English Dictionary*, Oxford/New York.
- SHIPPEY, TOM 2005, *The Road to Middle-Earth. Revised Edition*, London.
- TOLKIEN, JOHN RONALD REUEL 2006, *The Monsters and the Critics and Other Essays*, London.
- TURNER, ALLAN 2008, '"Tom Bombadil": Poetry and Accretion', in: Margaret Hiley/Frank Weinreich (eds.), *Tolkien's Shorter Works. Essays of the Jena Conference 2007*, Zurich/Jena, 1–16.
- VON WENDY, ANDREW 2002, *The Modern Construction of Myth*, Bloomington.

Über den mythologischen Gebrauch religiöser Metaphern in profaner Mediensprache

THOMAS ROBAK (Erfurt)

1 Einleitung

Anlässlich des Terroranschlags auf das Pariser Satiremagazin *Charlie Hebdo* vom 7. Januar 2015 diagnostiziert der französische Soziologe Bruno Latour für die westliche Zivilisation:

<D>er Säkularismus selbst <wird> zu einer Art „Zivilreligion“ gemacht <...>, die mit rechtlichen Mitteln als einzige unstrittige Verhaltensweise in der Öffentlichkeit durchgesetzt werden soll – eine ziemlich intolerante Form von Toleranz, da sie alle Religionen als gleich absurd erachtet. Hier geht die Idee der Trennung von Kirche und Staat <...> unmerklich in eine Religion der Religionslosigkeit über. Sie wirkt wie ein Pluralismus, der nur eine einzige Möglichkeit zulässt, pluralistisch zu sein.¹

Die so genannte westliche Zivilisation lebt größtenteils in säkularen Gesellschaften, die eine Trennung von Kirche und Staat voraussetzen sowie gewährleisten. So selbstverständlich man gemeinhin im Alltag diese Unterscheidung zwischen *religiös* (oder: *kirchlich*, *geistlich*) und *profan* (oder: *weltlich*, *nicht-religiös*) auch vornimmt, so problematisch kann sie allerdings in wissenschaftlichen Kontexten werden. Wo genau die Grenze zwischen *religiös* und *profan* liegt, was eigentlich überhaupt Religion – und der Mythos, hier verstanden als ein Modus des Religiösen – ist, lässt sich nämlich gar nicht adäquat empirisch bestimmen und ist Gegenstand beständiger kulturwissenschaftlicher Forschung.

Erschwerend kommt einerseits hinzu, dass sich Religiöses und Profanes oftmals erkenntnisfördernd miteinander vergleichen lassen, wenn z. B. Popkonzerte, Sportereignisse und wissenschaftliche Kongresse mit ihren ritualisierten Abläufen und sozialen Funktionen in vielerlei Hinsicht an Gottesdienste oder andere religiöse Zusammenkünfte erinnern.² Auch auf sprachlicher Ebene findet diese Verbindung statt, wenn z. B.

¹ LATOUR 2015.

² BAYER 2004, 8.

metaphorisch von „Fußballgöttern“ und „Göttern in Weiß“ gesprochen wird.

Andererseits müssen religiöse Texte wie etwa biblische Gleichnisse nicht unbedingt religiöse Wörter gebrauchen: Einseitige Annahmen, nach denen sich religiöse Sprache von profaner aufgrund ihrer ‚Dunkelheit‘, Irrationalität, logische Unkorrektheit, Bezugnahme auf Außerempirisches oder Ähnliches unterscheidet, sind nicht haltbar.³ Denn in Börsennachrichten wird „der Markt“ personifiziert und muss „beschwichtigt“ werden, während Fußballspieler wie Heilige verehrt werden und man bei entscheidenden Spielen den „Fußballgott“ anruft. Daraus folgt, dass sich Merkmale religiösen Sprachgebrauchs im profanen beobachten lassen. „Allerdings haben Götter und Riten sich heute weitgehend in Wissenschaft, Medien und Alltag verborgen, so daß sie für moderne Menschen weniger erkennbar sind als noch für die religiösen Menschen vergangener Jahrhunderte.“⁴ Das Anliegen, sie wieder sichtbar zu machen, teile ich im Folgenden mit den Kulturwissenschaften.

All diese Überlegungen lassen sich auf die Ebene der Mythos-Logos-Unterscheidung übertragen. Götter und Riten entsprechen demnach einem mythologischen, vorrationalen Weltbild des modernen Menschen, das als überholt und überwunden gilt. Dennoch kennen wir das zeitgenössische Phänomen der *Urban Legends*, also anekdotische Geschichten meist unbekannter Quellen, die mündlich oder vorzugsweise im Internet ihre Verbreitung finden und die nicht wahr sein müssen, um ihre soziale, diskursive Funktion zu erfüllen, nämlich – ganz allgemein gesprochen – bestimmte Werte und Normen narrativ zu konstruieren, zu verarbeiten und zu verbreiten, und zwar im Fall der *Urban Legends* auf Grundlage der Lust am Unerklärlichen, Über- oder Widernatürlichen. Nur zwei der zahllosen Beispiele sind die spontane menschliche Selbstentzündung oder die Rasierklinge im Apfel zu Halloween.

Von diesem engen Begriff der *Urban Legends*, die im Wesentlichen durch ihre faktische Unzulänglichkeit oder Unwahrheit definiert sind, möchte ich zu einem umfassenderen Begriff der Mythen als wertevermittelnde und werteproduzierende gesellschaftliche Narrativa kommen. Dabei gehe ich vom antiken Mythenbegriff aus und folge lose Roland Barthes' modernem

³ BAYER 2004, 7; 11.

⁴ BAYER 2004, 9.

Klassiker *Mythen des Alltags*, demnach der Mythos *in toto* eine Aussage oder Botschaft und daher immer sprachlich kodiert ist.⁵ Allerdings möchte ich mich aus pragmatischen Gründen in diesem Beitrag auf die zeitgenössische Schriftsprache in der Presselandschaft, hier sogar nur auf die Lexik beschränken und somit andere linguistische Beschreibungsebenen (wie Phonologie und Syntax) sowie Zeichenarten (wie Bild und Ton) außen vor lassen. Freilich stehen solche kleinteiligen, eher empirischen Ergebnisse nicht für sich alleine, sondern bedürfen einer philosophisch-kulturwissenschaftlichen Einbettung und Elaboration, um wirklich eine Erkenntnis zu befördern; daher werde ich mich darum stets anschließend bemühen.

Ziel der gesamten Untersuchung ist neben der Überlegung, was religiöse und mythologische Lexik überhaupt ausmacht, vor allem das bessere Verständnis des profanen, ‚normalen‘, alltäglichen Sprachgebrauchs, der *ordinary language*, indem ich einen m. E. trotz der neueren kulturwissenschaftlichen Forschung oftmals noch immer blinden Fleck beleuchte und gemeinsame Mechanismen im religiösen sowie profanen Sprechen aufzeige.⁶ Ich strebe zwar nicht dezidiert an, Dichotomien wie *religiös* und *profan*, *Mythos* und *Logos*, *Antike* und *Moderne* oder – letzten Endes wohl die Mutter aller Dichotomien – *Natur* und *Kultur* fallen zu lassen. Jenseits ihres zugegebenermaßen heuristischen Nutzens sind sie aber produktiv zu hinterdenken. Latour etwa spricht in seiner bekannt provokativen Art der religiösen Rede jeden Bezug zu Gott ab, führt sie dagegen rein funktional auf Affirmation und Wiederholung des Wortes an sich zurück: Religiöse Rede erstrebe nicht die Entdeckung neuer Wahrheiten, sondern Wiederentdeckung und Erneuerung des Alten; damit sei sie der Sprache verliebter und liebender Menschen verwandt.⁷ Diese Diagnose auf profane Mediensprache gerichtet erscheint mir einigen Erkenntnisgewinn zu versprechen: Geht es etwa bei der medialen Verlesung von Arbeitslosenstatistiken oder Fußballergebnissen wirklich nur um die Weitergabe objektiver Informationen oder handelt es sich nicht darüber hinaus auch um Rituale der Selbstvergewisserung?

Zunächst werde ich in Abschnitt 2.1 eine Rechtfertigung leisten, wie ich für diese Arbeit die Begriffe *Religion* und *Mythos*

⁵ BARTHES 1964, 85.

⁶ Vgl. BAYER 2004, 8.

⁷ LATOUR 2011.

gemeinsam verorte. In Abschnitt 2.2 werde ich die Grundidee der Kognitiven Metapherntheorie von George Lakoff und Mark Johnson referieren, die mir den wesentlichen kognitionslinguistischen Erklärungsansatz liefert für die empirischen Phänomene von Abschnitt 3: religiöse Lexik in gegenwärtiger profaner Mediensprache. Nach einigen theoretischen und methodischen Vorbemerkungen (3.1) werde ich mich zwei Ressorts widmen, die mir auf den ersten Blick als lohnenswerteste erschienen: die Wirtschaft mit dem Schwerpunkt Finanzmarkt (3.2) und der Sport mit dem Schwerpunkt Fußball (3.3). Als eine mir wesentliche Schlussfolgerung aus dem Gesagten skizziere ich in Abschnitt 4 eine mögliche Perspektive auf die Rolle der Medien bei der Erschaffung moderner Mythen, aus aktuellem Anlass am Beispiel des Anschlags auf das französische Satiremagazin *Charlie Hebdo*, um daraufhin in Abschnitt 5 mit einer Zusammenfassung und Diskussion⁸ zu enden.

2 Begriffsklärungen

2.1 Religion und Mythos

Gehen wir einmal von einem naiven Vorverständnis aus: Religion – so könnte man beginnen – bezieht sich im Allgemeinen auf Entitäten (Personen, Ereignisse, Kräfte), deren Existenz einen anderen erkenntnistheoretischen Status hat als die Existenz materieller Gegenstände oder bestimmter Menschen. Die Existenz eines göttlichen Wesens kann weder rational begründet noch empirisch wahrgenommen werden, weshalb an sie geglaubt werden muss, im Sinne eines Postulates. Diese Unterscheidung halte ich für sehr wichtig, weil sie u. a. Wissenschaft und Diskurse zwischen Anhängern verschiedener Weltbilder erst ermöglicht, doch geht sie nicht mit einer Bewertung einher: Beim

⁸ Für viele der Diskussionspunkte, Denkanregungen und nicht zuletzt den modifizierten Titel danke ich ganz herzlich den teilnehmenden Kommilitoninnen und Kommilitonen; und diesen Anlass des Dankes nutze ich auch, um allen Beteiligten und Verantwortlichen für die gesamte Tagung zu danken. Der Text beruht auf einer Hausarbeit, die ich im Sommersemester 2011 für ein Seminar zur Medienlinguistik bei Dr. Klaus Geyer, dem als Betreuer *last but not least* ebenfalls gedankt sei, geschrieben habe.

Glauben an Gott handelt es sich nicht um bloßen Glauben, dies wird jeder religiöse Mensch bestätigen, sondern um eine qualitativ andersartige, nämlich als außerordentlich unmittelbar erlebte intentionale Einstellung.

Ebenso sehr ist auch der Mythos kein bloßer Gegensatz zum Logos, wie traditionelle Darstellungen antiken Denkens (etwa bei Wilhelm Nestle) suggerieren: Der Mythos ist nicht unwahre, irrationale und der Logos wahre, rationale Rede; diese Denkfigur ist m. E. selbst ein Mythos, aber den Nachweis kann ich hier nicht erbringen.⁹ Vielmehr möchte ich auf die Denkalternativen mit evtl. erkenntnisfördernden Konsequenzen hinweisen und das chinesische Yin-Yang-Zeichen zum Vergleich anbringen. Der Mythos mag zum Großteil unwahre, irrationale Rede sein, doch beinhaltet sie einen Funken Logos; ebenso mag der Logos zum Großteil wahre, rationale Rede sein, doch beinhaltet er immer einen Funken Mythos. Beide Denkweisen suchen Erklärungen für Phänomene der menschlichen Lebenswelt: die logische mithilfe möglichst objektiver Methoden, die mythische mithilfe oftmals historisierender Narrationen.¹⁰

Wenn der Mythos ursprünglich aus der Religion entwachsen ist und beide untrennbar miteinander verbunden waren, d. h. ein areligiöser Mythos in der Antike undenkbar scheint, dann wäre dies eine genealogische Rechtfertigung für meinen Fokus auf religiöse Lexik. Doch seit der Moderne gab es Bestrebungen einerseits einer natürlichen, rationalen (sprich: mythenlosen) Religion etwa ganz stark im Christentum oder in Form der zivilreligiösen Revolutionskulte der Französischen Revolution; andererseits benötigt eine mythische Erzählung keinen religiösen Kontext mehr, sondern kann für sich selbst stehen (etwa als Kunstmärchen) oder überlebt unbewusst im kollektiven Gedächtnis. Letztendlich scheinen mir bei Religion und Mythos die Schnittmengen zu groß und die Grenzen zu unscharf, als dass sie sich befriedigend definieren ließen. Für meine Arbeit möchte ich vereinfachend den Mythos als einen Modus des Religiösen auffassen. Religiöse Lexik ist dann entweder gleichzeitig auch

⁹ Vgl. JAMME 2011, 1552f. und 1557f.; diese Erkenntnis haben wir nicht zuletzt Adornos und Horkheimers *Dialektik der Aufklärung* zu verdanken.

¹⁰ JAMME 2011; hier wäre auch der Anschluss derjenigen Theorien zu verorten, nach denen der Mythos aus dem Ritual heraus entstanden ist, denn Rituale strukturieren die Lebenswelt durch Handlungen wie Mythen durch Sprache.

mythische oder erfüllt dieselbe Funktion, nämlich Irrationales, Übernatürliches kognitiv handhabbar zu machen. Deshalb sind es auch die ästhetisch-epistemologischen Funktionen und Mechanismen, die mich am modernen Mythos interessieren, unabhängig vom Grad der Bewusstheit im Sprecher oder in der Gesellschaft.

Meist enthalten religiöse und mythische Konzeptionen eine von der menschlichen, erlebbaren Welt unterschiedene Teilwelt, die größtenteils Eigenschaften der sinnlich erfassbaren Welt projiziert.¹¹ Gleichzeitig postuliert Religion häufig etwas Unsagbares, also nicht-propositionales Wissen, besondere Erfahrungen oder Dinge, die eben wegen ihres besonderen erkenntnistheoretischen Status nicht mit ‚normaler‘, profaner Sprache, sondern nur literarisch oder durch Neologismen erfasst werden können. Metaphorische Prozesse sind also fundamental für den religiösen Sprachgebrauch. Allerdings unterscheidet ihn das nicht von anderen Domänen mit abstrakten Phänomenen, wie am Ende meines Beitrags deutlich werden sollte. Dieser Punkt führt nun zur Kognitiven Metapherntheorie.

2.2 Kognitive Metapherntheorie

Wo entsteht der Humor in folgender Newsticker-Meldung vom 8.11.2011 des Satiremagazins *Titanic*?

So gewinnt die Politik das Vertrauen der Märkte: <1.> Den anderen ernstnehmen: Die Märkte immer mal wieder auf ein Eis einladen, sich ihre Sorgen anhören und sie auch mal ausreden lassen. <2.> Das Verantwortungsgefühl stärken: Die Märkte dürfen selbständig Lebensmittelpreise festlegen, die Renten absichern oder die Zeitung austragen. <3.> Nicht nur an sich denken: Kleine Geschenke wie Blumen, Pralinen oder Steuererleichterungen stärken das Vertrauen. <4.> Bei Fehlern nicht gleich ausrasten: In den Arm nehmen und mit Taschengeld beruhigen, wenn ein Markt mal wieder versagt.¹²

Die Metapher vom „Vertrauen der Märkte“ wird wörtlich verstanden. Dies ist Muster vieler, auch simpelster Fritzchen-Witze. Damit enttarnt die *Titanic* eine spezifische, metaphorische Funktionsweise unserer Sprache – die Personifikation – und steht, ob nun bewusst oder unbewusst, in der Tradition der Kognitiven

¹¹ BAYER 2004, 16.

¹² URL 1.

Metapherntheorie von George Lakoff sowie Mark Johnson und ihren Erkenntnissen über die Allgegenwärtigkeit von Metaphern, die sie in ihrem Buch *Metaphors we live by* von 1980 beschreiben und nach der es sich bei Metaphorik nicht – wie Alltagssprachgebrauch oder Deutschunterricht suggerieren können – um ein besonderes rhetorisches Mittel handelt, sondern um ein kognitives Grundprinzip. Unser Alltagsleben, sowohl in der Sprache als auch im Denken und Handeln, ist von metaphorischen Konzepten durchdrungen. Zumeist sind es tote Metaphern, die wir erst mit einem zweiten oder dritten Blick als solche erkennen können. „The essence of metaphor is understanding and experiencing one kind of thing *in terms of* another.“¹³ Die metaphorischen Konzepte sind keineswegs zufälliger Natur, sondern lassen eine bestimmte Systematik erkennen. Ein besonders fruchtbares Beispiel ist die konzeptuelle Metapher *Argumentieren ist Krieg*, wie sie in folgenden Äußerungen zutage tritt¹⁴:

Your claims are *indefensible*. – He *attacked every weak point* in my argument. – His criticisms were *right on target*. – I *demolished* his argument. – I've never *won* an argument with him. – You disagree? Okay, *shoot!* – If you use that *strategy*, he'll *wipe you out*. – He *shot down* all of my arguments.¹⁵

Wir reden nicht nur so, sondern wir handeln auch, als wäre Argumentieren Krieg. Dies sei allerdings kulturrelativ, denn genauso gut ließe sich Argumentieren als Tanz konzeptualisieren: So wie wir gegeneinander debattieren, uns Strategien zurecht legen und Argumente wie Kanonenkugeln an den Kopf werfen, könnte eine andere Kultur wie in einem Tanz gemeinsam, auf harmonische und ästhetisch wertvolle Art und Weise miteinander Argumente austauschen und sich einander mit guten Gedanken befruchten.¹⁶ Insofern hat die (freilich unbewusste) Wahl einer bestimmten Metapher Auswirkungen auf die Bedeutung: Sie betont und versteckt gewisse Aspekte des Konzepts. Die Kriegsmetapher ließe demnach auf eine aggressive Streitkultur schließen, die Tanzmetapher auf eine kooperative, sympathetische.

¹³ LAKOFF/JOHNSON 1980, 5; eigene Kursivierung.

¹⁴ An meinem eigenen „Zutagetreten“ merkt man übrigens, wie sich auch wissenschaftliche Sprache der Allgegenwärtigkeit von Metaphern nicht entziehen kann.

¹⁵ LAKOFF/JOHNSON 1980, 4; Kursivierung im Original.

¹⁶ LAKOFF/JOHNSON 1980, 4.

Formalisierter und operationalisierter als Lakoff und Johnson fasst Olaf Jäkel diesen Mechanismus folgendermaßen zusammen:

Konzeptuelle Metaphern bestehen in der systematischen Verbindung zwischen zwei verschiedenen konzeptuellen Domänen, von denen die eine (X) als Zielbereich (*target domain*) und die andere (Y) als Ursprungsbereich (*source domain*) der metaphorischen Übertragung (*metaphorical mapping*) fungiert. Auf diese Weise wird X als Y verstanden, die eine konzeptuelle Domäne durch Rückgriff auf einen anderen Erfahrungsbereich kognitiv verfügbar gemacht<.>¹⁷

Die kognitive Metapherntheorie beschreibt mit der Unidirektionalitätsthese eine grundsätzliche Tendenz, wie die „konzeptuell-metaphorische Domänenverbindung“ funktioniert: Ein abstrakter und komplexer Zielbereich wird mit einem konkreteren und einfacheren Ursprungsbereich verknüpft.¹⁸ So lassen sich Metaphernkomplexe wie GELD IST EINE FLÜSSIGKEIT („Geld fließt“, „liquide sein oder auf dem Trockenen sitzen“, „den Geldhahn zudrehen“) oder WIRTSCHAFT IST EIN ORGANISMUS („die Wirtschaft krank“, „die Wirtschaft blüht auf“) besser erklären, als wenn man sie lediglich als Exemplifizierungen eines jeweils abstrakten Oberkonzepts oder Homonymen deklariert.¹⁹ Sie sind zwar konventionalisiert und werden daher problemlos verstanden, allerdings müssen sie nicht unbedingt im Lexikon festgehalten werden; außerdem ist es jederzeit möglich, neue Metaphern zu kreieren, was etwa in literarischen Texten besonders prominent passiert (und in etwa der Alltagsbedeutung des Ausdrucks *Metapher* entspricht). Systematische Metaphern stiften Kohärenz und machen uns Phänomene der Welt erklärlicher, wenn wir uns ihre Gemeinsamkeiten anschauen und somit Komplexitätsreduktion betreiben können.²⁰

Sie entziehen sich jedoch auch einem naiven Wahrheitsrealismus: Der Satz *Die Erde ist eine Kugel* mag wahr sein im Kontrast zu *Die Erde ist eine Scheibe*, doch im wissenschaftlichen Kontext, etwa bei der Flugbahnberechnung von Satelliten, wird ein genaueres Konzept der Erde verlangt, das die durch die Fliehkraft verursachte Abflachung an den Polkappen und Wölbung am Äquator berücksichtigt, also eben keine Kugel mit konstantem

¹⁷ JÄKEL 2003, 23; Kursivierung im Original.

¹⁸ JÄKEL 2003, 28.

¹⁹ LAKOFF/JOHNSON 1980, 106–114.

²⁰ LAKOFF/JOHNSON 1980, 115–125.

Durchmesser.²¹ Zum Problem wird dies etwa, wenn die Metaphorik des Konzepts nicht mehr durchschaut und eine Bedeutung für wörtlich genommen wird, sodass plötzlich zwar nicht empirisch, aber religiös fassbare Entitäten entstehen: Religionen konzeptualisieren z. B. den Kosmos als Baum, Ei oder Tier und den Menschen als Werk eines göttlichen Töpfers.²²

<W>ährend im profanen Bereich jemand, der sein Fahrrad als „Drahtesel“ bezeichnet, kaum auf den Gedanken käme, deshalb stets Wasser und Hafer mitzunehmen, interpretieren Religionsanhänger den Kosmos z. B. als Familie, ohne diese Interpretation überhaupt noch als metaphorisch zu empfinden: Sie halten die Existenz eines Vatergottes für gegeben, weihen ihm Opfergaben und fordern im Rahmen des Gehorsams, der traditionell einem Vater gebührt, die Einhaltung bestimmter Verhaltensnormen.²³

Begriffe aus dem Ursprungsbereich Religiosität – um von diesem allgemeinen Referat zur Anwendung auf das Thema überzuleiten – sind jedoch meist bereits abstrakt. Hier wird vielmehr auf beim Rezipienten als bekannt vorausgesetzte Konzepte zurückgegriffen, die genauso abstrakt sein können wie der Zielbereich. In jedem Fall kommt der Metaphorik eine kognitive Erschließungsfunktion zu, die bei der Erklärung komplexer Sachverhalte hilft, indem sie Bekanntes auf Unbekanntes projiziert.²⁴ Dabei kann diese Erklärung immer nur partiell erfolgen, da eine Metapher laut Fokussierungsthese bestimmte Aspekte des Zielbereichs hervorhebt und andere ausblendet.²⁵ Religiöse Metaphern fokussieren ganz allgemein auf Sakralität als Gegensatz zur Profanität und stellen einen Vergleich zwischen religiösen und profanen Sachverhalten an, wobei dieselben Lexeme als unterschiedliche Metaphern funktionieren können, weil sie auf verschiedene konkrete Eigenschaften fokussieren. Es werden religiöse Konnotationen ausgelöst, die unterschiedlich rezipiert werden können. Gebrauchen profane Medientexte religiöse Lexik, zeigt dies, dass Religiosität und religiöse Konzepte auch heute noch in einer sich säkular nennenden Gesellschaft allgegenwärtig sind.

²¹ LAKOFF/JOHNSON 1980, 159–184.

²² BAYER 2004, 15f.

²³ BAYER 2004, 50.

²⁴ JÄKEL 2003, 31–33.

²⁵ JÄKEL 2003, 36–39.

Für die Domäne der Religion bedeutet dies, dass sie – als eine von vielen wohlbemerkt – unterschiedliche Konzepte bereitstellt und in den Medien auch bei profanen Themen kognitiv vorausgesetzt wird. Religiosität, und zwar aufgrund des kulturellen Erbes v. a. christliche, lässt sich nicht einfach aus der gegenwärtigen deutschen Mediensprache herausdenken, da sie als Allgemeinwissen zum Weltwissen gehört. Wieviel konzeptuelles und auch konkretes Wissen vorausgesetzt wird oder werden kann, hängt von sehr vielen Faktoren wie medialem Kontext, Autorintention oder Medienaneignung ab. Medien können bei einem christlich geprägten Zielpublikum beispielsweise mehr Wissen über zentrale Lehren voraussetzen als bei völlig anderen Kulturkreisen.

3 Qualitative lexikologisch-kulturwissenschaftliche Analyse

3.1 Vorbemerkungen zur religiösen Sprache

Um eine Unterscheidung *ad hoc* zwischen religiösen und profanen Lexemen zu rechtfertigen, ließen sich einige Beispiele anbringen: Religiöse und profane Lexik könnte sich im Idealfall durch ein einzelnes Sem RELIGIÖS unterscheiden, wie es vielleicht bei dem Wortpaar *Konfirmation* und *Jugendweihe* der Fall ist: Beides sind soziale Initiationsriten, die in etwa demselben Alter abgehalten werden und in einigen Teilen Deutschlands nebeneinander existieren. Sieht man von der konkreten Ausführung ab und betrachtet nur die ideelle Bedeutsamkeit und gesellschaftliche Funktion, lässt sich zumindest vorläufig die Konfirmation als christlich-evangelische, also religiöse, und die Jugendweihe der DDR als staatliche, also profane Zeremonie und Institution beschreiben.²⁶ Ähnlich verhält es sich mit einer Oblate, die nach der Konsekration durch einen katholischen Pastor zu einer Hostie wird; der Ausdruck *Hostie* hat dieselbe Bedeutung wie der Ausdruck *Oblate*, nur dass jenem das Merkmal RELIGIÖS beigelegt wird, während sich ansonsten am Gegenstand selbst und somit auch an der Bedeutung nichts ändert. Die

²⁶ Interessanterweise ist das Lexem *Weihe* nichtsdestotrotz ein religiöses, auch wenn die Alltagssprache eine Übertragung auf profane Sachverhalte („dem Untergang geweiht“) kennt.

Beispiele müssen nicht selbst schon in religiösen Kontexten verortet sein: Die vorübergehende Niederlegung innenpolitischer Auseinandersetzungen zugunsten einer geschlossenen Außenpolitik im Ersten Weltkrieg wird in Frankreich *L'Union sacrée* genannt, in Deutschland allerdings *Burgfrieden*.

Doch m. E. hilft hier eine traditionell strukturalistische Semantik nicht weiter, da Religiosität nicht einfach nur eines von vielen binären Merkmalen vom Lexemen ist, sondern graduell zu beschreiben ist und je nach Kontext vom Sprachrezipienten aktualisiert wird oder nicht. Hilfreicher mag eine Vorstellung dreier konzentrischer Kreise sein: Explizit bzw. vollständig religiöse Lexeme im Zentrum, dann implizit bzw. teilweise religiöse Lexeme und dann nicht-religiöse Lexeme, die natürlich dennoch in religiösen Kontexten eine religiöse Bedeutung erhalten können. Zur Veranschaulichung könnte man beispielsweise sagen, dass *Gott* ein zentral religiöses Lexem ist, während *Herr* neben einem religiösen auch ein profanes Semem inne hat. *Brot* dagegen ist kein inhärent religiöses Lexem, kann aber in einem religiösen Kontext durchaus religiöse Bedeutung bekommen.²⁷

Die Bedeutung von Religiosität in profanen Medientexten ist nicht zu unterschätzen, und selbst wenn man der These der fortschreitenden gesellschaftlichen Säkularisierung zustimmt, wird religiöse Lexik nicht einfach aus profaner Sprache verschwinden. Denn entweder sind aus der Religion stammende Lexeme so konventionalisiert, dass ihre Herkunft nicht jedem Sprachbenutzer bekannt ist,²⁸ oder man vergleicht mehr oder weniger bewusst profane mit religiösen Sachverhalten und bedient sich daher religiöser kognitiver Konzepte.

3.2 Wirtschaft

Das Wirtschaftsressort bietet sich als Paradebeispiel für metaphorologische Untersuchungen an. Die Sprache über Wirtschaft ist durchtränkt von Metaphern, einige Beispiele für nicht-religiöse wären Gebirgstopologe („Talfahrt der Konjunktur“), Medizin („Ansteckungsgefahr“, „kränkelnde Wirtschaft“), Bewegung als Fahrzeug („Vollbremsung“), Personifikation („Unternehmenshochzeiten“, „die Märkte ziehen klare Verhältnisse vor“).²⁹

²⁷ Vgl. KAEMPFERT 1974, 68 und DUBE 2004, 57f.

²⁸ KAEMPFERT 1974, 78 nennt dies „sprachliche Säkularisation“.

²⁹ Beispiele aus JÄKEL 2003.

Hier sehen sich Journalisten mit vielen abstrakten und komplexen Sachverhalten konfrontiert, die sie einfacher oder ausschließlich durch Metaphern ausdrücken können. Explizit religiöse Lexik ist als eine Unterkategorie dieser Metaphern aufzufassen: *Leviathan* als Metapher für die „Übermacht des modernen Beamtenstaates“³⁰ oder *Steuersünder*³¹.

Ökonomie ist wie Politik, Sport oder Popkultur ein System, in dem Ideologien – vergleichbar mit religiösen Weltbildern – der sozialen Gruppenbildung und normativen Orientierung dienen.³² Diese These lässt sich vom linguistischen Standpunkt aus z. B. durch den Gebrauch des Lexems *Glaube* in Wirtschaftstexten nachweisen: Entweder herrscht ein „Wachstumsglaube“³³ oder jemand kann „vom Glauben abfallen“³⁴. Die Gemeinsamkeit liegt in dem Für-wahr-Halten eines sinnlich nicht wahrnehmbaren und nicht vorhersehbaren Sachverhaltes.

Ein Problem in der Ökonomie besteht darin, dass zukünftige Ereignisse und Verläufe nur sehr schwierig vorherzusehen sind. Interessanterweise hat sie dazu Instrumente und Institutionen geschaffen, sodass sie darin der Religion ähnelt.³⁵ Infolgedessen bedienen sich Wirtschaftsjournalisten Lexemen wie „orakeln“³⁶ oder sprechen von „Gesundbetei“³⁷ bei wenig erfolgversprechenden Methoden. Diese beiden Beispiele verdeutlichen, dass religiöse Lexik stark abwertend benutzt werden kann.

Das bereits erwähnte Beispiel der Personifikation kann auch religiöse Züge annehmen, insofern Abstrakta wie *die Wirtschaft* oder *der Markt* analog zu anthropomorphen Göttern und Mächten personifiziert werden. Wenn davon die Rede ist, dass man „Märkte beruhigen“³⁸ muss, erinnert diese Konstellation an die religiöse Vorstellung eines Gottes, der mit Opfern besänftigt werden muss.

Ein seit der Finanzmarktkrise 2008 wieder in den Fokus des gesellschaftlichen Diskurses gerückter Teilbereich der Wirtschaft, die Börse, muss als zentraler Topos moderner Mythen

³⁰ GRÜSKE/RECKTENWALD 1995, 376.

³¹ FAZ 1.8.2011, 10.

³² BAYER 2004, 73f.

³³ FAZ 5.8.2011, 11.

³⁴ FAZ 5.8.2011, 13.

³⁵ Vgl. BAYER 2004, 14.

³⁶ Welt 6.8.2011, 17.

³⁷ FAZ 5.8.2011, 13.

³⁸ Welt 6.8.2011, 9.

gelten. Sie versinnbildlicht die Paradoxie (oder besser: Oszillation) der modernen Gesellschaft zwischen Rationalität (siehe Arbeitsteilung, Quantifizierbarkeit) und Irrationalität-Affektivität (siehe Hysterie, Euphorie). Die ökonomische Theorie bestätigt dies: Während die neoklassische Finanztheorie vom *homo oeconomicus* und Ökonomen wie Hayek von einer größtmöglichen Rationalität des Marktes ausgehen, stellt die verhaltenspsychologische Finanzmarktforschung die affektiven, uninformierten Nachahmungshandlungen in den Fokus. Als Kampf gegen das irrationale Moment in der Finanzwirtschaft ist seit dem 19. Jahrhundert eine zunehmende Institutionalisierung und Professionalisierung zu beobachten, sowohl an Universitäten in der wissenschaftlichen Forschung als auch in der freien Wirtschaft selbst in Form von Investment-Banken und Anlageberatung. Man versucht sich vom Bild der Börse als Kasino abzugrenzen. Aber noch viel weiter gehend steht die Börse als Versprechen der demokratischen Teilhabe an der kapitalistischen Moderne: Es brauche nur *financial literacy* und schon könne jeder Bürger nicht nur Geld verdienen, sondern Einfluss auf wirtschaftliche Verhältnisse nehmen.³⁹

3.3 Sport

In der Domäne des Sports ist sowohl bei Journalisten als auch Fans eine Stilisierung einzelner Personen oder Gruppen auffällig, die häufig religiösen Charakter hat; rituelle Fan-Gesänge und Hymnen sind erste Hinweise dafür.⁴⁰

Der Lebenslauf eines Fußballers etwa „klingt <...> wie eine Offenbarung“⁴¹, auch wenn er keine „Ikone“⁴² ist. Beide Beispiele sind religiöse Lexeme, die sowohl in übertragenen Bedeutungen als auch im profanen Kontext gebräuchlich sind. Eine besonders vielseitige Verwendung findet das Lexem *Fußballgott*, das wie z. B. *Schriftstellergott* dem produktiven Muster eines Determinativkompositums bestehend aus einem profanen und einem religiösen Lexem folgt. Für gewöhnlich referiert es auf besonders erfolgreiche Fußballspieler; an anderer Stelle wird es für den

³⁹ LANGENOHL 2014.

⁴⁰ BAYER 2004, 73f.

⁴¹ Welt 5.8.2011, 18.

⁴² EBD.

Präsidenten des Fußballverbandes FIFA genutzt.⁴³ Hierbei werden mit der Metapher nur bestimmte Eigenschaften übertragen: Die Personen werden als machtvoll, überdurchschnittlich talentiert oder begabt und Ziel einer anbetungsähnlichen Handlung gekennzeichnet, jedoch weder als nicht empirisch wahrnehmbar noch als allmächtig.

Ein solcher Gebrauch des Lexems *Gott* ist ziemlich weit entfernt von der Konzeption eines transzendenten Wesens in den Religionen. Ihr näher steht das Lexem *Fußballgott* in folgendem Beispiel: „Rudi Assauer schwört dem Fußballgott ab: ‚Wenn er gerecht wäre, wäre Schalke Meister geworden.‘“⁴⁴ Hier wird das Bild einer über Sieg und Niederlage im Fußball entscheidenden, göttlichen Instanz gezeichnet, die personifiziert wird und angesprochen werden kann. Dieser für religiöse Rede charakteristische, scheinbare Verstoß gegen die Konversationsmaximen kann auch in profaner Sprache beobachtet werden.

Das religiöse Lexem *predigen* besitzt ebenfalls eine übertragene Bedeutung, die in profanem Kontext jedoch eher abwertend gebraucht wird. Dabei wird auf eine Situation abgezielt, die der eines Pastors vor seiner Gemeinde ähnelt. Im vorliegenden Beispiel⁴⁵ wird sie auf den Trainer einer Fußballmannschaft projiziert. Ebenso werden Vergleiche mit anderen religiösen Handlungen aufgestellt, z. B. wenn Leute ein Autorennen miterleben wollen, dann heißt es, sie „pilgerten zum Rennen“⁴⁶; ähnlich verhält es sich mit dem teil-religiösen Lexem „Sendungsbewusstsein“⁴⁷.

So wie Roland Barthes den Citroën DS bezeichnet John Bale das Fußballstadion als modernes Äquivalent der gotischen Kathedralen; in den Flutlichtmasten etwa erkennt er Kirchtürme.⁴⁸ Fußball verkörpert bestimmte Werte recht eindeutig (Jugendlichkeit, Männlichkeit, Fitness), andere wiederum mehrdeutig (Kooperation innerhalb der eigenen Gruppe, aber Konkurrenz gegenüber der fremden Gruppe; dennoch im Rahmen eines geregelten Spieles, d. h. soll im weiteren Sinne der Völkerverständigung dienen). Dabei ist dieser Sport sowohl Spiegelbild

⁴³ Welt 25.7.2011.

⁴⁴ Welt 19.5.2011.

⁴⁵ FAZ 1.8.2011, 18.

⁴⁶ FAZ 1.8.2011, 22.

⁴⁷ FAZ 1.8.2011, 17.

⁴⁸ MARSCHIK 2014.

der Gesellschaft als auch eigenständiger Produzent dieser und anderer Werte. Das einzelne Spiel (je größer und wirkmächtiger die Teams, desto mehr) unterliegt einer strikten Ritualisierung und Inszenierung einer quasisakralen Erlebnisqualität beim Zuschauen vor Ort sowie der medialen Rezeption. Auch begegnet hier wieder eine Art Rationalitäts- oder genauer: Quantifizierbarkeitskult, denn Spielanalysen und Statistiken gerade im digitalen Zeitalter mit seinen nie dagewesenen technischen Möglichkeiten behaupten eine universale Messbarkeit jedes Moments eines Fußballspiels.⁴⁹

Aber nicht nur die Fußballtheorie, sondern auch die empirische Wirklichkeit ist ein produktiver Ansatzpunkt. Einzelne Spiele oder Ereignisse werden zum Mythos und müssen immer wieder für Vergleiche herhalten: das Wembley-Tor 1966 etwa oder Diego Maradonas eigentlich irreguläres, aber gezähltes Tor 1986 mit der „Hand Gottes“ oder die Niederlage Bayern Münchens gegen Manchester United 1999, als sie in den letzten Spielminuten die Führung durch zwei schnelle Gegentreffer hintereinander und somit das Spiel verloren. Dazu gehören auch Spiele, die vor dem Hintergrund des zeitpolitischen Geschehens im kollektiven Gedächtnis geblieben sind: allen voran das so genannte Wunder von Bern 1954, das mit dem Auftakt des so genannten Wirtschaftswunders in Verbindung gebracht worden ist, oder die so genannte Schande von Cordoba 1978, eine unerwartete Niederlage Deutschlands gegen Österreich. Dies widerlegt übrigens – ebenso wie die Gegenwart von Politikern bei wichtigen Spielen – den Mythos des unpolitischen Fußballsports. Bestimmte mythisch-religiös anmutende Praktiken können eine ausschlaggebende Wirkmächtigkeit entfalten: etwa Englands Schwäche im Elfmeterschießen oder die so genannte Rapidviertelstunde – Fans von Rapid Wien klatschen seit 1911 die letzten 15 Minuten eines Spiels an, die oftmals spielentscheidend waren; zudem bezeichnen sie sich sogar selbst als Religion und ihr Heimstadion als „Sankt Hanappi“ nach dem Architekten und Fußballer; dennoch wurde die Rapidviertelstunde als immaterielles Weltkulturerbe der UNESCO abgelehnt.⁵⁰ Vielleicht lassen sich diese beiden Phänomene als selbsterfüllende Prophezeiung psychologisch erklären.

⁴⁹ MARSCHIK 2014.

⁵⁰ EBD.

4 Medien und moderne Mythenbildung

Medien spielen eine unerlässliche Rolle bei der Schöpfung moderner Mythen. Die Omnipräsenz von Medieninhalten in Form von Journalismus, Werbung und Kommunikation über soziale Netzwerke führt zu einer Intensivierung und Verinnerlichung der Inhalte, die in der Menschheitsgeschichte erstmalig sind: „Das, was wir über die Welt und Umwelt wissen, wissen wir aus den Medien.“ Dieses Zitat gilt heute noch viel mehr als 1922 aus dem Mund des Journalisten Walter Lippmann.⁵¹ Globalisierung realisiert sich per Medialisierung. Schlussendlich ist eine wirkungsmächtige Stellung der Medien als vierte Gewalt im Staate die Voraussetzung für eines der demokratischen Grundprinzipien, den Meinungspluralismus.

Der moderne Mythos nimmt eine Doppelfunktion ein: Er bildet vorherrschende Meinungen im Volk ab (Repräsentation) und bringt selber Meinungen im Volk unter der Einflussnahme politischer und wirtschaftlicher Akteure hervor (Manipulation). An unseren Mythen lesen wir also unsere kulturellen Werte und Normen ab, um sie bestenfalls kritisch zu reflektieren und in politisches Handeln umzusetzen. Diese hermeneutische Leistung ist alles andere als unkompliziert, sondern als eine gesamtgesellschaftliche Aufgabe im Diskurs zu bewältigen.⁵² In einem solchen Diskurs stecken wir momentan wieder seit dem Anschlag auf das französische Satiremagazin *Charlie Hebdo*. Es gehe laut einigen Kommentatoren um nichts weniger als die Behauptung eines der wichtigsten Werte der so genannten westlichen Zivilisation, der Meinungs- und Pressefreiheit, angesichts einer als Bedrohung empfundenen Konsequenz der Globalisierung, nämlich der Möglichkeit islamistischer Terroranschläge in Europa. Hierbei spielen viele ideologische Versatzstücke eine Rolle, die ich als Mythen zu hinterfragen versucht bin: erstens der proklamierte Kampf der Kulturen zwischen der westlich-freiheitlichen, säkularen und der nahöstlichen religiösen, obwohl die Politik im Westen sowohl auf formaler als auch auf inhaltlicher Ebene durchdrungen ist von religiösen Elementen⁵³; zweitens überhaupt die Homogenität der westlichen Gesellschaft und die Spannung zwischen Faktizität und Geltung hinsichtlich der

⁵¹ Vgl. PROMMER 2014.

⁵² EBD.

⁵³ Vgl. AUGSTEIN 2015 und LATOUR 2015.

Pressefreiheit angesichts z. B. rechtspopulistischer Positionen, aber auch die Homogenität einer nahöstlich-islamischen Gesellschaft; drittens die ständige Bedrohung durch den islamistischen Terrorismus in Europa angesichts der faktischen Todesopferzahlen durch z. B. Autounfälle oder Krankenhauskeime.

Mich interessiert nun allerdings nur die Stilisierung dieses Ereignisses in den Medien zu einem „französischen Nineelevén“⁵⁴. Die Anschläge auf das World Trade Center von 2001 können wohl ohne weitere Rechtfertigung als Metapher und moderner Mythos aufgefasst werden: Die weltweite Rezeption dieses Ereignisses ist einmalig, kaum einem mit der globalen Kommunikation vernetzten Menschen auf der Welt sollte es entgangen sein. Allein die Nennung bestimmter Ausdrücke, die als Namen geprägt worden sind (Nineelevén, elfter September, World Trade Center), oder die Ikonografie (etwa die Fotos der brennenden Hochhäuser oder vom so genannten *falling man*, der den Sturz aus dem Fenster dem Feuer vorgezogen hat) lösen vielfältige Assoziationen aus. Auch die große Zahl an Verschwörungstheorien hat zur Mythisierung beigetragen.⁵⁵ Aber vom objektiven Standpunkt aus spricht einiges gegen die Konzeptualisierung CHARLIE HEBDO IST NINEELEVÉN: Fast 3000 Tote des World Trade Center stehen weniger als 20 Toten in Paris gegenüber. Die Organisation und Durchführung des Anschlag in den USA war um ein Vielfaches komplexer und aufwändiger. Die Symbolik der Angriffsziele ist zudem unterschiedlich: zum einen kapitalistischer Freihandel, zum anderen satirischer Journalismus, obwohl sich beides freilich unter den einen Mythos der westlichen Werte fassen lässt.

Die Funktion einer solchen Stilisierung ist sehr wirkungsvoll: Der Mythos vom Kampf der Kulturen oder Kampf gegen den Terror bekommt eine neue Etappe in seinem Narrativ seit dem 11. September 2001. Assoziationen des damaligen einschneidenden Erlebnisses (solidarische Trauer, Rachegefühle, historischer Moment) werden auf den 7. Januar übertragen, sodass gesellschaftliche und mediale Rituale wiederholt worden sind und mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit zum kommenden Jahrestag am 7. Januar 2016 wiederholt werden. Weitere Folgen für die französische Innen- und Außenpolitik sind noch nicht absehbar; die spontanen Solidaritätskundgebungen in weiten

⁵⁴ Vgl. The Independent 9.1.2015 (URL 2) und CNN 11.1.2015 (URL 3).

⁵⁵ SEILER 2015.

Teilen der Welt mit dem Slogan „Je suis Charlie“ hatten jedenfalls auf der rein formalen Ebene einen religiösen Charakter, der im Unterschied zu Nineeleven auch wegen der unmittelbaren Relevanz des Themas Religion sehr nahe liegt, und zwar auf der inhaltlichen Ebene, weil dem Satiremagazin die Verletzung religiöser Gefühle vorgeworfen wird. Die Verzahnung von Religion und Politik und die Rolle der Medien bei der Erzeugung neuer moderner Mythen wird hier besonders deutlich.

5 Zusammenfassung, Schlussfolgerungen, Diskussionspunkte

Abschließend möchte ich an die Eindrücklichkeit der Beispiele appellieren: Sie zeigen die tiefe Sedimentierung religiöser und mythischer Konzepte in unserer profanen Gegenwartssprache, die sich ganz wesentlich in der Mediensprache manifestiert. Die Zahl der Beispiele ließe sich problemlos durch quantitative Untersuchungen erhöhen. Die Kognitive Metapherntheorie von Lakoff und Johnson erklärt diese Phänomene als ganz normale, omnipräsente kognitive Prozesse des Verstehens und Erlebens: Eine als bekannt vorauszusetzende Domäne wird auf eine andere unbekannte oder abstraktere projiziert, sodass Eigenschaften der ersten als Eigenschaften der zweiten verstanden und erfahren werden können. Die ständige Bewegung von Geld zwischen verschiedenen Besitzern in Form von Transaktionen beispielsweise kann mit der Flüssigkeitsmetapher vereinfachend konzeptualisiert werden: Geld fließt von einem Ort zum anderen; eine Person ist flüssig oder liquide.

Wenn religiöse oder mythische Lexik verwendet wird, dann überträgt dies entsprechende Eigenschaften wie den erkenntnistheoretischen Status von Glaubenspostulaten oder einen widervernünftigen Fanatismus auf profane gesellschaftliche Phänomene. Die Börse postuliert ein aus sich selbst heraus tätiges Wesen wie den Markt und handelt mit immateriellen Werten. Der Fußball schafft als Religionersatz sehr intensiv erfahrene Gruppenidentitäten und stilisiert einzelne Akteure zu Helden oder Heiligen. Ein Mordanschlag auf exponierte Satiriker wird als islamistisch-terroristischer Angriff auf den Wert der Meinungsfreiheit verstanden und analog zu Nineeleven als traumatisches Erlebnis einer personifizierten Nation gedeutet, um in letzter

Konsequenz einen Kampf gegen den (islamistischen) Terror zu rechtfertigen.

Was genau bringt diese Beschreibung und was folgt aus ihr? Sie ist freilich nur ein Angebot unter vielen; doch ihr Vorteil ist, dass sie bereits vorhandene und wissenschaftlich untersuchte kulturelle Phänomene, nämlich solche der Religion, nutzt, um neuartige und in den Augen vieler erklärungsbedürftige kulturelle Phänomene wie terroristische Anschläge zu beleuchten. Kritisiert man die Prämisse unserer modernen säkularen Gesellschaft und begreift sie stattdessen als eine von religiösen und mythischen Elementen durchtränkte, achtet also anthropologisch eher auf die Kontinuitäten als auf die Brüche, erscheinen einige Phänomene etwas weniger erklärungsbedürftig. Denn der Mensch war wohl immer ein religiöser und bedarf offenbar der Mythen; eine kulturwissenschaftliche Betrachtung der Sprache scheint dies zu offenbaren. Doch sicherlich müssen die hiesigen Ausführungen bei einem Erklärungsangebot verbleiben, das von anderen ergänzt, korrigiert und widerlegt werden kann, darf und soll. Und wie mein Beitrag mit einem Presstext startete, so soll er auch enden, und zwar mit den Worten Jakob Augsteins, nur wenige Tage nach dem Charlie-Hebdo-Anschlag:

Der Anschlag von Paris war kein „Angriff auf den Westen“. Wenn der Westen die Ursachen des Terrors in der Religion sucht und nicht in der Politik, wird er den Terror nie besiegen können. Und schließlich: Es gibt diesen Gegner nicht, den wir zu sehen glauben – wir erzeugen uns den „Islam“, vor dem wir uns fürchten, selbst.⁵⁶

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

Die Welt (Ausgaben von: 19.5.2011, 25.7.2011, 5.8.2011, 6.8.2011).

Frankfurter Allgemeine Zeitung (Ausgaben von: 1.8.2011, 5.8.2011).

URL 1 = <http://www.titanic-magazin.de/news/so-gewinnt-die-politik-das-vertrauen-der-maerkte-4561> (o. A.: „So gewinnt die Politik das Vertrauen der Märkte“; abgerufen am 1.10.2015).

⁵⁶ AUGSTEIN 2015.

URL 2 = <http://www.independent.co.uk/voices/comment/charlie-hebdo-after-france-s-911-this-land-will-never-be-the-same-again-9969165.html> (John Lichfield: „Charlie Hebdo: After France's 9/11, this land will never be the same again“, in: *The Independent* 9.1.2015; abgerufen am 1.10.2015).

URL 3 = <http://edition.cnn.com/videos/world/2015/01/11/new-day-million-marchers-join-paris-unity-rally-suzan-cook.cnn> (o. A.: „Is the Charlie Hebdo attack France's 9/11?“; abgerufen am 1.10.2015).

Sekundärliteratur

AUGSTEIN, JAKOB 2015, „Das Islam-Missverständnis“, in: *Spiegel Online* (15.1.2015), unter <http://www.spiegel.de/politik/ausland/jakob-augstein-ueber-anschlaege-in-paris-und-unser-verhaeltnis-zum-terror-a-1013013.html> (abgerufen am 1.10.2015).

BARTHES, ROLAND 1964, *Mythen des Alltags*, Frankfurt am Main.

BAYER, KLAUS 2004, *Religiöse Sprache. Thesen zur Einführung*, Münster.

DUBE, CHRISTIAN 2004, *Religiöse Sprache in Reden Adolf Hitlers*, Norderstedt.

GRÜSKE, KARL-DIETER/RECKTENWALD, HORST CLAUS 1995, *Wörterbuch der Wirtschaft*, Stuttgart.

JAMME, CHRISTOPH 2011, „Mythos“, in: Petra Kolmer/Armin G. Wildfeuer (Hrsg.), *Neues Wörterbuch philosophischer Grundbegriffe* 2, Freiburg im Breisgau, 1552–1559.

JÄKEL, OLAF 2003, *Wie Metaphern Wissen schaffen*, Hamburg.

KAEMPFERT, MANFRED 1974, „Lexikologie der religiösen Sprache“, in: Helmut Fischer (Hrsg.), *Sprachwissen für Theologen*, Hamburg, 62–81.

LAKOFF, GEORGE/JOHNSON, MARK 1980, *Metaphors we live by*, Chicago/London.

LANGENOHL, ANDREAS 2014, „Börse“, in: WODIANKA/EBERT 2014, 58–61.

LATOUR, BRUNO 2011, *Jubilieren. Über religiöse Rede*, Berlin.

- LATOUR, BRUNO 2015, „Alles im Namen der Religion“, in: *DIE ZEIT* 7 (12.2.2015), 46.
- MARSCHIK, MATTHIAS 2014, „Fußball“, in: WODIANKA/EBERT 2014, 152–154.
- PROMMER, ELIZABETH 2014, „Macht der Medien“, in: WODIANKA/EBERT 2014, 241–243.
- SEILER, SASCHA 2014, „9/11“, in: WODIANKA/EBERT 2014, 281–285.
- WODIANKA, STEPHANIE/EBERT, JULIANE (Hrsg.) 2014, *Metzler Lexikon moderner Mythen, Figuren, Konzepte, Ereignisse*, Stuttgart/Weimar.

