

Wolfhart Pannenberg

Grundfragen systematischer Theologie

Gesammelte Aufsätze. Band 2

≡book

Vandenhoeck & Ruprecht

W. Pannenberg · Grundfragen systematischer Theologie 2

WOLFHART PANNENBERG

Grundfragen systematischer Theologie

Gesammelte Aufsätze
Band 2



VANDENHOECK & RUPRECHT
IN GÖTTINGEN

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Pannenberg, Wolfhart:

[Sammlung]

Grundfragen systematischer Theologie:

ges. Aufsätze / Wolfhart Pannenberg. – Göttingen:

Vandenhoeck und Ruprecht.

Bd. 2. – 1980.

ISBN 3-525-58142-4

Einbandentwurf: Karl Georg Hoefer

© Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1980. – Printed in Germany. –
Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet,
das Buch oder Teile daraus auf foto- oder akustomechanischem Wege
zu vervielfältigen. – Satz und Druck: Gulde-Druck, Tübingen. – Binde-
arbeit: Hubert & Co., Göttingen

Inhalt

Vorwort	7
Christentum und Mythos	13
Eschatologie und Sinnerfahrung	66
Person und Subjekt	80
Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre	96
Der Gott der Geschichte	112
Christologie und Theologie	129
Tod und Auferstehung in der Sicht christlicher Dogmatik . . .	146
Dogmatische Erwägungen zur Auferstehung Jesu	160
Die Auferstehung Jesu und die Zukunft des Menschen	174
Zeit und Ewigkeit in der religiösen Erfahrung Israels und des Christentums	188
Gottesebenbildlichkeit und Bildung des Menschen	207
Wahrheit, Gewißheit und Glaube	226
Nachweis der Erstveröffentlichungen	265

Vorwort

„Arbeiten zur Gottesfrage und zur theologischen Tragweite der Geschichte faßte der vor 13 Jahren erschienene erste Band dieses Titels als Beiträge zu ‚Grundfragen‘ systematischer Theologie zusammen.“ Dabei handelte es sich um zusammengehörige Aspekte einer Gesamthematik, nämlich der Thematik christlicher Theologie, sofern darin das biblische Gottesverständnis des Alten und Neuen Testaments und die Geschichtlichkeit der Wirklichkeit notwendig miteinander verbunden sind. Der biblische Gott ist der durch die Geschichte seines Volkes in ihrer Öffnung auf die ganze Menschheit hin sich offenbarende, und die eschatologische Endgültigkeit seiner Selbstoffenbarung ist in der Geschichte des einen Menschen Jesus von Nazareth vorweg schon Ereignis geworden – in einem für alle späteren Generationen von Christen selber wiederum vergangenen und auch in diesem Sinne für uns Geschichte gewordenen Geschehen, das für den christlichen Glauben dennoch unüberholbare Gegenwart bleibt, weil Anbruch der immer noch offenen letzten Zukunft, die in der fortdauernden Herrschaft des Auferstandenen zur Rechten des Vaters im Himmel schon Gegenwart ist. Darum kann keine christliche Theologie an dem Zusammenhang der Frage nach Gott mit der Frage nach dem Sinn und der Wahrheit dieser Geschichte – und darum nach Sinn und Wahrheit von Geschichte überhaupt – vorbeigehen, jedenfalls nicht ungestraft. Jede Vernachlässigung dieser Fragen und ihres Zusammenhangs fällt zurück auf das Urteil des Theologen, der sich ihnen entzieht zugunsten anderer, vermeintlich vordringlicher Themen. Insofern handelt es sich bei den mit dem Thema „Gott und Geschichte“ sich stellenden Fragen um „Grundfragen“ systematischer Theologie, Fragen, die die Grundlegung systematischer Rechenschaft über den christlichen Glauben im Hinblick auf seinen Wahrheitsanspruch betreffen.

Auch die in den vorliegenden Band aufgenommenen Arbeiten bewegen sich im Umkreis dieser Grundfragen. Das gilt in besonderer Weise für die drei Studien zur Trinitätslehre, die als sich gegenseitig ergänzend und erläuternd konzipiert wurden und hier nun in der ihrer inneren Zusammengehörigkeit entsprechenden Zuordnung erscheinen. Der dritte und zusammenfassende Beitrag zu diesem Thema handelt von dem trinitarischen Gott ausdrücklich als von dem „Gott

der Geschichte“ und verknüpft so die beiden genannten „Grundfragen“ systematischer Theologie in einer Weise, die in den Beiträgen des ersten Bandes zur Gotteslehre, aber auch in dem Band „Gottesgedanke und menschliche Freiheit“ 1972, noch offen blieb. Die beiden andern Arbeiten bereiten diese Lösung vor. Der Aufsatz „Person und Subjekt“ verbindet mit einer terminologischen Klärung eine Auseinandersetzung mit dem subjekttheoretischen Ansatz der neuzeitlichen Philosophie und besonders des deutschen Idealismus. Dadurch wird die kritische Absetzung von der durch die lateinische Scholastik eingeleiteten und in der Neuzeit akut gewordenen Auflösung des trinitarischen Gottesgedankens in eine anthropomorphe „Psychologie“ des einen Gottes ermöglicht, die der zweite Aufsatz als den problematischen gemeinsamen Nenner der Trinitätsdeutung Barths und Hegels herausarbeitet. Wie die Trinitätslehre als Schlüssel zum Verhältnis von Gott und Geschichte auch die allgemeine Gotteslehre mit ihren Fragen nach Gottes Dasein, Wesen und Eigenschaften in sich aufhebt, hoffe ich in einer künftigen Veröffentlichung zu zeigen.

Den Studien zur Trinitätslehre werden zwei Arbeiten allgemeineren Charakters vorangestellt, die sich beide mit dem Verhältnis von Geschichte und Religion befassen. Die einleitende Abhandlung „Christentum und Mythos“ folgt mit ihrer Deutung des Mythos als Ausdruck eines an einer normativen Urzeit orientierten Wirklichkeitsverständnisses den Religionswissenschaftlern, die unter diesem Gesichtspunkt mythisches und geschichtliches Wirklichkeitsverständnis kontrastieren. Sie skizziert eine Alternative zu dem in Bultmanns Entmythologisierungsprogramm zugrunde liegenden Verständnis des Mythischen und zu der dort versuchten Ausgrenzung und sachkritischen Würdigung mythischer Bestandteile der biblischen Überlieferungen. Die einst leidenschaftlich geführte Diskussion um diese Fragen ist im letzten Jahrzehnt eingeschlafen. Man wird darin aber eher die Folge einer gewissen Erschöpfung und einer Zuwendung zu anderen aktuellen Themen erblicken müssen, als das Ergebnis einer allseits zufriedenstellenden Lösung. Im Gang der theologischen Diskussion findet eben nur selten eine kontinuierliche Entfaltung der großen Probleme der Theologie ihren Ausdruck. Das durch den Begriff des Mythischen bezeichnete Thema aber ist zu ernst, als daß es mit der Wendung des theologischen Interesses zu anderen Themen als erledigt gelten dürfte. In der Frage nach dem Mythischen in den biblischen Überlieferungen sammelt sich wie in einem Brennpunkt all das, was für das moderne Bewußtsein gerade auch dort, wo es seine eigene christliche Vermittlung nicht verleugnet, einen sachkritischen Umgang mit den biblischen Texten über alle marginalen Zeitbedingtheiten hinaus auch hinsichtlich ihrer religiösen Thematik selber unumgänglich macht. – Die Ab-

handlung war seit ihrer Erstveröffentlichung 1971 auch selbständig erschienen, ist aber inzwischen vergriffen und wird wegen ihrer grundsätzlichen Bedeutung für die Aufgabe der Schriftinterpretation in der von mir entwickelten theologischen Perspektive hier wieder zugänglich gemacht. Daran schließt sich der Vortrag über „Eschatologie und Sinnerfahrung“ an, der 1972 auf dem Kongreß über die Zukunft der Religion in Nijmegen gehalten wurde und im Gegensatz zur Urzeitorientierung des mythischen Bewußtseins die jüdisch-christliche Verknüpfung der religiösen Thematik mit der Eschatologie auf die religiöse Lage der Gegenwart bezieht. Die darin vorausgesagte Erneuerung des Interesses an Religion ist im Verlauf der folgenden Jahre eingetreten, aber leider auch mit der befürchteten weltflüchtigen Tendenz, die nicht wie die christliche Eschatologie die Bejahung der Welt und ihrer verantwortlichen Gestaltung durch den Menschen mit der religiösen Erneuerung vereint. Vielmehr sind diese beiden Momente auseinandergetreten, weil der gesellschaftskritische Impuls der späten sechziger Jahre die Religion allenfalls noch als motivierende Kraft ausnutzte, aber das religiöse Thema als solches überholt glaubte, während für die Reaktion der religiösen Erneuerung die Gesellschaftskritik in den Hintergrund gerückt ist. Das Bündnis des religiösen Gefühls mit der Naturwelt gegen die Dynamik von Technik und Industriegesellschaft führt nur scheinbar über dieses Dilemma hinaus. Die gegenwärtige Umwelteuphorie mit ihrer romantischen Vision einer gleichsam sakralen Einheit von Mensch und Natur ist blind für die politischen Zwecke, denen sie tatsächlich dient, und kann wegen ihrer ökonomischen und politischen Naivität auf die Dauer keinen Ersatz für neue Lösungen im Verhältnis von Religion und Gesellschaft bieten. Auf diesem Felde aber hat sich durch die religionssoziologische Arbeit der letzten beiden Jahrzehnte ein neues Bewußtsein von der gesamtgesellschaftlichen Relevanz der Religion gebildet, das auch auf die allgemeine Religions-theorie ausstrahlt. Die Ansätze des Vortrags in dieser Richtung sind seit 1972 im kritischen Dialog mit religionssoziologischen Arbeiten, aber auch in der Reflexion auf die Differenzeinheit von Kirche und Staat als Ausdruck des eschatologischen Bewußtseins des Christentums fortgeführt worden.¹

Zu den „Grundfragen“ systematischer Theologie ist auch die Frage nach dem Zusammenhang von Christologie und Theologie zu rechnen, die ihrerseits so eng mit dem Schlüsselthema der Christologie, der Auferstehung Jesu, verknüpft ist, daß auch die drei Beiträge dazu aus

¹ Siehe meine Rezensionen der Arbeiten von P. Berger und N. Luhmann in den *Evangelischen Kommentaren* 7, 1974, und 11, 1978, ferner den Aufsatz „Christlicher Glaube und Gesellschaft“ (1974, jetzt in: *Ethik und Ekklesiologie*, 1977, 115 ff.), sowie die einschlägigen Ausführungen in: *Die Bestimmung des Menschen*, 1978.

den Jahren von 1968–1978 in diesen Band einbezogen wurden. Dagegen ist auf den Aufsatz „Das christologische Fundament christlicher Anthropologie“ (Concilium 6, 1973, 425–434) verzichtet worden. Der darin dargestellte Sachverhalt bedarf einer Ergänzung insofern, als das Fundierungsverhältnis zwischen Christologie und Anthropologie – ähnlich wie zwischen Christologie und Theologie – ein wechselseitiges ist, wie ja auch die christologische Grundaussage der Einheit von Gott und Mensch eine Kenntnis von Gott und vom Menschen schon voraussetzt und doch durch ihre Verbindung nach beiden Seiten hin verändert. Dieses wechselseitige Fundierungsverhältnis, das seinerseits noch einmal trinitätstheologisch zu rechtfertigen wäre, durchzieht die Beiträge zum Auferstehungsthema. Hier und da unternommene Versuche, die in meinen „Grundzügen der Christologie“ 1964 dem Osterkerygma der Christenheit zuerkannte grundlegende Bedeutung für die Geschichte der Christologie in Gegensatz zu einer Kreuzestheologie zu bringen, dürften sich für den aufmerksamen Leser dieser Beiträge von selbst erledigen, so daß darauf hier nicht weiter einzugehen ist. Dagegen sei auch an dieser Stelle hingewiesen auf die Einschränkung der in meinem Christologiebuch vertretenen These vom metaphorischen Charakter allen Redens von der Auferstehungswirklichkeit, die schon in den „Dogmatischen Erwägungen zur Auferstehung Jesu“ von 1968 vorgenommen wurde und die für mich – in Verbindung mit der ebenfalls in diesem Bande erörterten religiösen Herkunft des Personbegriffs – zum Ausgangspunkt neuer Bemühungen um die Eigenart religiöser Sprache überhaupt geworden ist. Religiöse Sprache ist eben nicht durchweg als übertragene Verwendung primär säkular geprägter Wortbedeutungen zu verstehen, sondern man wird damit rechnen müssen, daß die religiöse Dimension des menschlichen Bewußtseins in seiner Wahrnehmung von Wirklichkeit einen ursprünglichen Faktor der Sprachbildung neben der sozialen und der gegenständlichen Erfahrung bildet und in Wechselwirkung mit diesen anderen Faktoren die Entwicklung der Sprache bestimmt. Das findet auch in der Sprachgeschichte einen Niederschlag. Gerade in der Anthropologie erweisen sich häufig scheinbar rein säkulare Themen als durch religiöse Überlieferung vermittelt. Das wird in diesem Bande besonders in dem Aufsatz zum Bildungsbegriff diskutiert, der durch seinen Ursprung im Gedanken der Gottebenbildlichkeit des Menschen und mit der gerade auch im Bildungsgedanken sich bekundenden Vergeschichtlichung dieses Begriffs² selber noch in die anthropologische Wirkungsgeschichte der Christologie zu rechnen ist, so wie er andererseits durch seine Ziel-

² Dazu vgl. jetzt auch meine Untersuchung: Gottebenbildlichkeit als Bestimmung des Menschen in der neueren Theologiegeschichte (= Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften Phil.-Hist. Klasse 1979 Heft 8).

bestimmung auf die Vollendung der trinitarischen Heilsökonomie vorausweist, die im vorhergehenden Beitrag in der Perspektive der Frage nach der durch die Auferstehung Jesu eröffneten Zukunft des Menschen thematisch wurde.

Das Thema „Geschichte“ wird nochmals aufgenommen im vorletzten Beitrag, einem bisher unveröffentlichten Vortrag über das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit, der 1975 für den religionstheoretischen Arbeitskreis der Thyssenstiftung geschrieben wurde. Darin geht es nicht nur um die temporale Struktur der religiösen Erfahrung hinsichtlich der Differenz von Gott und Geschöpf, sondern vor allem um die Ausarbeitung eines Verständnisses von Ewigkeit, das die Zeit nicht von sich ausschließt, sondern als durch die Eschatologie vermittelte Differenzeinheit in sich aufhebt. Der verständnisvolle Leser wird darin dasselbe Thema wiederfinden, das die Problemstellung der Studien zur Trinitätslehre kennzeichnet und besonders in dem Vortrag über die Auferstehung Jesu und die Zukunft des Menschen hervortritt. Er wird auch die thematische Korrespondenz zu der Abhandlung über den Mythosbegriff und die Weiterführung von Ansätzen erkennen, die dort in den Bemühungen um eine positive Interpretation angelegt sind. Bei alledem handelt es sich ersichtlich um Annäherungen an das Geheimnis Gottes und seiner Offenbarung, das kein anderes ist als das Geheimnis seiner Schöpfung in ihrer Geschichte, in Gericht und Verherrlichung.

Den Abschluß des Bandes bildet eine Arbeit über die Gotteserkenntnis des Glaubens, ihre Wahrheit und Gewißheit, die im Frühjahr 1978 im Rahmen des philosophischen Seminars der Katholischen Akademie München vorgetragen wurde und hier erstmals zur Veröffentlichung gelangt. Die Frage nach der Gewißheit des Glaubens inmitten einer noch un abgeschlossenen Geschichte hat mich über viele Jahre hin beschäftigt, im stillen Gespräch vor allem mit der Glaubenstheologie Gerhard Ebelings und mit zunehmender Einsicht in die Notwendigkeit einer tiefgreifenden Revision des traditionellen Verständnisses der Glaubensgewißheit, nicht nur in der evangelischen Theologie und Frömmigkeit, aber dort in ganz besonderem Maße. Gewißheit kann heute weder als Korrelat einer autoritären Worttheologie begründet werden, deren Gewaltsamkeit zwar noch Fanatismus, aber nicht die Offenheit ruhiger Gewißheit erzeugen kann. Noch kann sie im Sinne der Frömmigkeit und Theologie der Erweckung im engen Umkreis der Erfahrung von Schuld und Vergebung allein gewonnen werden: denn die Abschirmung dieser Thematik gegen die von Nietzsche und der Psychoanalyse ausgegangene Kritik der christlichen Moral und der aus ihr hervorgegangenen Schuldgefühle ist heute ebenfalls nicht ohne Gewaltsamkeit möglich, von der wahre Gewißheit frei sein muß.

Die begriffsgeschichtlichen Untersuchungen zum Wahrheitsbegriff, die an den im ersten Bande veröffentlichten Aufsatz anschließen, und zum Glaubensbegriff, wo ich mich überraschend auf wenig begangenen Gelände zu bewegen hatte, ermöglichen es, die Gewißheitsfrage neu zu stellen. Das geschieht auf der Ebene des Bewußtseins, daß gerade das Festhalten am assertorischen Reden des Glaubens, wenn es sich selber durchsichtig sein will, die Annahme der Einsicht verlangt, daß für die Reflexion die Thesen des Glaubens sich der Form nach als Hypothesen darstellen müssen. Diese Behauptung meiner Arbeit zur Wissenschaftstheorie der Theologie ist törichterweise von manchen, die der Versuchung zu billiger Polemik nicht widerstehen konnten, als Verabschiedung des assertorischen Charakters theologischen Redens hingestellt worden. Dabei geht es doch gerade um die Bedingungen dafür, daß das assertorische Sprechen christlicher Theologie und Verkündigung in Freimut und Lauterkeit stattfinden kann. Dieser seiner Bedingungen ansichtig zu werden, braucht das christliche Bewußtsein nicht zu scheuen. Sie zu verleugnen aber würde bedeuten, auch weiterhin den Preis des Dogmatismus oder einer zwar lebenswürdigeren, aber auch entsprechend unverbindlicheren Form des Subjektivismus entrichten zu müssen.

Christentum und Mythos

I

Die Meinung, daß die christliche Botschaft nichts mit Mythen zu tun habe, ist bereits in späten Schriften des Neuen Testaments ausgesprochen worden. So setzt der zweite Petrusbrief die auf Augenzeugenschaft beruhende Christusbotschaft den Mythen entgegen (1, 16). Die beiden unter dem Namen des Paulus überlieferten Timotheusbriefe fanden bereits Anlaß, vor einem Eindringen von *Mythen und endlosen Genealogien* in das Christentum zu warnen (1. *Tim.* 1, 4), und sahen eine Zeit voraus, in der sich die Gemeinden von der *Wahrheit* ab- und den Mythen zuwenden werden (2. *Tim.* 4, 4). Wird so die Christusbotschaft als Wahrheit den Mythen entgegengesetzt, so handelt es sich dabei doch nicht in erster Linie um eine Abgrenzung gegenüber der griechischen Mythologie. Vielmehr wird ausdrücklich von jüdischen Mythen gesprochen (*Tit.* 1, 14): Es mag dahingestellt bleiben, ob dabei an eine jüdische Gnosis gedacht ist, oder ob ein weiterer und weniger präziser Sprachgebrauch vorliegt.

Die moderne Bibelkritik hat sich durch solche kanonischen Bemerkungen nicht davon abhalten lassen, auch in biblischen Texten Mythisches zu entdecken. Allerdings geht es dabei weniger um bewußt erdachte Geschichten, wie sie der zweite Petrusbrief im Blick hat. Hier wie auch bei den übrigen neutestamentlichen Anspielungen dürfte die hellenistischer Bildung geläufige Zuweisung der Mythen an die Dichter im Hintergrund stehen. Die Mythenkritik in der modernen Bibelauslegung hingegen faßt das Mythische vorwiegend als unwillkürliche, für eine nun überwundene Stufe der menschlichen Geistesgeschichte charakteristische Vorstellungsweise. Diese im Streit um die ›Entmythologisierung‹ vorherrschende Auffassung vom Mythischen entspricht dem von Schelling so genannten ›allegorischen‹ Begriff des Mythos, wonach dieser Naturphänomene in einer anderen als der ihnen angemessenen, eben in mythischer Weise vorstellt und darstellt. Schelling unterschied in seiner *Philosophie der Mythologie* diese allegorische Deutung des Mythischen nicht nur von der poetischen, die die Mythen als Werk der Dichter versteht, sondern auch von einer spezifisch religiösen, die im Unterschied zu jenen beiden den Mythos als Wahrheit nimmt, nämlich als Göttergeschichte, Theogonie. Das Moment der Geschichte in der Göttergeschichte begreift Schelling dabei als *wirkliches Werden Gottes im Bewußtsein, zu dem sich die Götter nur als die einzelnen erzeugenden Momente verhalten* (VI, 200). Schelling fand einen solchen religiösen Begriff des Mythos insbesondere durch die Schriften Friedrich Creuzers ausgearbeitet (p. 91). Besonders regte ihn dessen Gedanke eines *ursprünglichen Ganzen ... eines Gebäudes unvordenklicher Wissenschaft* an,

der sich bei Creuzer mit der von Bailly herrührenden Idee einer in der ›Urzeit‹ ergangenen ›Offenbarung‹ als Ursprung des Mythos verbunden habe (p. 90 sq.)¹.

Die Verknüpfung der religiösen Auffassung des Mythos mit der Hypothese eines Urmonotheismus, wie sie Schellings *Philosophie der Mythologie* bestimmt, hat sich nicht halten lassen. Aber die Verbindung des Mythos mit der ›Urzeit‹ und der in ihr begründeten Ordnung des ›Ganzen‹ der menschlichen Welt hat sich in der religionswissenschaftlichen Mythosforschung des 20. Jahrhunderts weithin durchgesetzt. Ein wichtiges Mittel zur Gewinnung eines genaueren und spezifischen Begriffs des Mythos bildete dabei die Unterscheidung des Mythos von anderen archaischen Erzählungsformen, vor allem von Märchen und Sage. Seit den Brüdern Grimm, die Göttermythos und Heldensage noch eng zusammensahen, sogar beide als Sage bezeichnen konnten und lediglich im historischen Bezugspunkt der Sagen ein formales Kriterium ihrer Unterscheidung vom Göttermythos wie auch vom mehr poetischen und ungebundenen Märchen² in der Hand hatten, ferner aber zwischen Göttermythos, Sage und Märchen eine genetische Abfolge konstruierten, ist die vergleichende Unterscheidung dieser Erzählungsformen erheblich verfeinert und ihre Selbständigkeit gegeneinander trotz fließender Übergänge gesichert worden³. Der Mythos unterscheidet sich von Sage und Märchen vor allem dadurch, daß er in der Urzeit, d. h. im ›Anfang‹ der jetzigen Lebensordnung Geschehenes zum Gegenstand hat, das diese jetzige Lebensordnung konstituiert und darin seine fortwirkende Kraft erweist. Die spezifische Zeitlichkeit des Mythos hängt auf das engste mit seiner Funktion als g r ü n d e n d e r, fundierender Geschichte zusammen: die Zeit, in der die gegenwärtigen Ordnungen der natürlichen und gesellschaftlichen Welt entstanden, ist eben – vom gegenwärtig Lebenden her geurteilt – die ›Urzeit‹, jedenfalls dann, wenn die gegenwärtige Ordnung der Dinge zugleich als unverbrüchlich gültig verstanden wird. Weder Märchen noch Sage haben diesen Urzeitcharakter. Das Märchen berichtet nicht von gründender Urzeit, sondern bewegt sich in der zeitlosen Typik von Wünschen und Ängsten⁴. Die Sage hat dem

¹ Verweise im Text beziehen sich auf Schelling, *Sämtliche Werke*, ed. M. SCHRÖTER, München 1925–28, Bd. 6. An der zuletzt zitierten Stelle übergeht Schelling eigenartigerweise Josef Görres, dessen Aufsatz *Religion in der Geschichte* (in *Studien*, ed. C. DAUB-F. CREUZER, Bd. 3, Heidelberg 1807) für die romantische Deutung des Mythos als urzeitliche Offenbarung bahnbrechend geworden ist.

² Hierzu siehe z. B. J. Grimm, *Deutsche Mythologie*, ed. E. REDSLOB, Leipzig 1942 (Reclam), p. 18. Die Unterscheidung des Mythos von Sage und Märchen haben die Brüder Grimm im Vorwort zu ihren *Kinder- und Hausmärchen* (1822) ausgesprochen. Um eine genauere Charakteristik des Märchens bemüht sich neuerdings das Buch von L. RÖHRICH, *Märchen und Wirklichkeit*, Wiesbaden 1956.

³ E. BETHE hat in seinem Vortrag *Mythus, Sage, Märchen* in den *Hessischen Blättern für Volkskunde* 6 (1905), p. 97–142, die drei Erzählungstypen bereits als nach »Ursprung und Zweck« verschieden erkannt (p. 139). Doch hat er sich noch von einer Auffassung des Mythos als »primitive Philosophie« (ib.) leiten lassen und in den Mythen »primitive Erklärungsversuche, die ersten Anfänge der Wissenschaft« erblickt (p. 137). Eine vom Gesichtspunkt der Urzeitlichkeit des Mythos ausgehende Darstellung jener Beziehungen hat H. BAUMANN zu Beginn seiner großen Abhandlung *Mythos in ethnologischer Sicht* in *Studium Generale* 12 (1959), p. 1–17, p. 583–597, gegeben.

⁴ BETHE, op. cit., p. 106 sq., BAUMANN, op. cit., p. 4 sq. Die von Bethe und auch von Malinowski betonte Unterhaltungsfunktion des Märchens wird von Baumann im Anschluß an

Märchen gegenüber mit dem Mythos gemein, daß das von ihr berichtete Geschehen für tatsächliches Geschehen gehalten wird, aber nicht wie beim Mythos für urzeitliches, gründendes Geschehen, sondern für durch ihre Außergewöhnlichkeit hervorragende historische Begebenheit, der die auf seiner fundierenden Funktion beruhende Allgemeingültigkeit des Mythos fehlt. Der historische Charakter der Sage und ihr Mangel an strenger Allgemeingültigkeit trotz aller typisierenden Überhöhung des historisch Außerordentlichen müssen als zusammengehörig begriffen werden.

Die Abgrenzung von Märchen und Sage, sowie von weiteren Erzählungsformen⁵, konstituiert allererst die empirische Identifizierbarkeit des Mythos als einer besonderen archaischen Erzählungsform. Zugleich hat der romantische Gedanke, daß es Mythen mit einer heiligen Urzeit oder Vorzeit zu tun haben, dadurch seine Unbestimmtheit verloren und ist auf seinen funktionellen Sinn beschränkt worden. Die Urzeitlichkeit der Mythen besagt weder, daß sie tatsächlich aus unvordenklicher Zeit stammen, noch liegt ihr irreduzibles Grundmotiv in der Ehrwürdigkeit der Vorzeit überhaupt; vielmehr steht die Urzeitlichkeit des Mythos in genauem Zusammenhang mit seiner die gegenwärtige Weltordnung begründenden Funktion, und erst daraus ergibt sich die Ehrwürdigkeit und (kultische) Verehrungswürdigkeit der im Mythos zur Sprache kommenden »urzeitlichen« Wirklichkeit.

Dieser Begriff der gründenden Urzeit ist für die moderne Religionswissenschaft maßgeblich durch B. MALINOWSKI, *Myth in Primitive Psychology*, 1926, gewonnen und durch H. Preuss, K. Kerényi, M. Eliade und andere weiterentwickelt worden. Malinowski hat sich von seiner Erkenntnis des Mythos als einer gegenüber dem gegenwärtigen Leben »ursprünglicheren, größeren und wichtigeren Wirklichkeit« her mit Recht dagegen gewandt, im Mythos lediglich einen symbolischen Ausdruck für etwas von ihm selbst Verschiedenes zu suchen oder ihn als eine Form primitiver Erklärung der Erfahrungswirklichkeit aufzufassen⁶. Der Wunsch zu erklären, eine Art Vorform wissenschaftlicher Neugier, sei dem Mythos fremd. Nicht Erklärung (*explanation*), sondern Beglaubigung (*legitimation*) sei das ihn bestimmende Interesse. Damit ist natürlich wiederum nicht eine nachträgliche Rechtfertigung des Bestehenden gemeint; denn die Legitimation wird ja gerade aus dem Verweis auf das Ursprüngliche gewonnen. Das aber zeigt, daß der Begriff der Legitimation mit seiner Assoziation der Nachträglichkeit den Sachverhalt noch nicht adäquat kennzeichnet. Kerényi hat die Funktion des Mythos richtiger als die eines Begründens gekennzeichnet⁷. Eliade versteht den Mythos als »exemplarisches Modell« sowohl der Weltordnung als auch insbesondere »für alle Riten und alle wesentlichen Tätigkeiten des Menschen«⁸. Beide Bestimmungen

Röhrich als untergeordnetes Moment behandelt. In der Tat können viele Erzählungsgattungen neben anderen, ursprünglicheren Zwecken auch der Unterhaltung dienen.

⁵ Hier sind besonders Legende, Novelle und ätiologische Erzählung zu erwähnen.

⁶ Letzteres z. B. bei A. LANG, *Myth, Ritual and Religion*, Bd. 2, London 1887, p. 282 sq. Malinowskis Argumentation richtet sich ausdrücklich gegen Lang, vgl. *Myth in Primitive Psychology*, London 1926, p. 88.

⁷ C. G. JUNG – K. KERÉNYI, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, Amsterdam 1941, p. 16.

⁸ M. ELIADE, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen* (Rowohlt's deutsche Enzyklopädie 31), Hamburg 1957, p. 57.

konvergieren. Das exemplarische Modell hat begründende Funktion, nicht im Sinne rationaler Rechenschaft, sondern im Sinne des Gründens, als Fundierung. Weil der Mythos, mit Eliade zu sprechen, den Charakter *urbildlicher Wirklichkeit* hat, darum muß in der Tat die auf das Erklären gegenwärtiger Sachverhalte zielende ätiologische Erzählung vom Mythos unterschieden werden⁹. Der echte Mythos hat nur für unsere Betrachtung, nicht aber für das mythische Bewußtsein selbst eine Erklärungsfunktion. Geht es doch in ihm um die in sich selbst ruhende ursprüngliche Wirklichkeit.

Neben der Unterscheidung von anderen archaischen Erzählungsformen hat besonders die Erkenntnis der Zusammengehörigkeit von Mythos und Kult in der neueren Religionswissenschaft zur Gewinnung eines präzise bestimmten empirischen Mythosbegriffs beigetragen, im Gegensatz vor allem zur ästhetisierenden Deutung des Mythos als freie Dichtung. Die Zusammengehörigkeit von Mythos und Kultus hatte bereits K. O. Müller 1825 betont¹⁰. K. Th. Preuss hat diesen Gesichtspunkt im Rahmen von Malinowskis Erkenntnis des urzeitlichen Charakters der Mythen erneuert. Der Mythos gilt jetzt als Beglaubigung der Riten. »Er weist in die Vergangenheit, wo die heilige Handlung zum erstenmal vorgenommen wurde, ja manchmal läßt sich sogar nachweisen, daß der Primitive nicht etwa bloß den eingeführten Vorgang wiederholt, sondern bewußt die erstmalige Begehung als wirklicher Vorgang mit allen den damals teilnehmenden Wesen leibhaftig dargestellt wird«¹¹. In solcher Betrachtung kann der Mythos geradezu als abgeleitet vom Kultus, als Produkt der Reflexion auf die kultische Begehung erscheinen. Besonders extrem hat das S. Mowinkel formuliert: »Der wirkliche Mythos ist an den Kultus geknüpft, dem Kultus entsprungen und drückt aus, was dort geschieht und was einmal grundlegend geschah – die »Heilstatsache«, die in »Erinnerung« gebracht wird, indem man sie wiedererlebt«¹². Solche Herleitung vergißt jedoch die grundlegende Einsicht Malinowskis in den ursprünglichen Charakter der im Mythos berichteten Wirklichkeit, die zumindest für das mythische Bewußtsein selbst Priorität vor allem menschlichen Tun und also auch vor aller kultischen Begehung hat. Aber auch abgesehen vom Selbstverständnis des mythischen Menschen bleibt die Frage offen, ob nicht der Kultus, wenn er Begehung urzeitlichen Geschehens ist, schon seinerseits irgendeine Vorstellung von jenem urzeitlichen Geschehen und also einen sei es auch noch so rudimentären Mythos voraussetzt, damit es überhaupt zur Kulthandlung kommen kann. Jensen hat daher mit Recht der verbreiteten Herleitung des Mythos aus dem Kult widersprochen mit der Behauptung, daß dann eher noch umgekehrt der Kult aus dem Wesen des Mythos ableitbar werde¹³. Gewiß lassen sich kultätiologische Mythen nachweisen, nachträgliche Deutungen eines Ritus. Doch

⁹ A. E. JENSEN, *Mythos und Kult bei Naturvölkern*, Wiesbaden 1951, p. 87 sq. 91 sq. H. BAUMANN, op. cit., p. 7 sq., faßt den Unterschied zwischen Mythos und ätiologischer Erzählung noch schärfer, indem er sich gegen Jensens Herleitung der letzteren aus abgesunkenen Mythen wendet.

¹⁰ *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, Göttingen 1825, p. 236. 372.

¹¹ *Der religiöse Gehalt der Mythen*, Tübingen 1933, p. 7. Vgl. auch die Anm. 8 zitierte Definition Eliades.

¹² *Religion und Kultus*, Göttingen 1953, p. 94 und sq.

¹³ op. cit., p. 54 sq.

die Nachträglichkeit der Deutung läßt sich nur dann erweisen, wenn Anzeichen bestehen, die auf ein ursprünglich anderes Verständnis des Ritus hinweisen. Die nachträgliche Deutung der Kultätiologie, – bei der übrigens auch noch fraglich ist, ob sie nicht eher als ätiologische Erzählung anzusprechen ist denn als Mythos im strengen Sinne – erscheint also bereits als *U m d e u t u n g*. Man gelangt auf solche Weise nicht zu einem gänzlich ohne Mythos vorstellbaren Kult, sondern nur zu einem anderen Mythos, mit dem die Kulthandlung vordem verbunden war. Doch wie immer die Frage der Priorität im Verhältnis von Mythos und Kult zu entscheiden ist, ob auch vielleicht beide als selbständige Phänomene zu beurteilen sind, jedenfalls steht ihre enge Zusammengehörigkeit fest, die sich sowohl vom Wesen des Kultus als auch von der Urbildlichkeit des Mythos her erschließt. Das braucht nicht zu bedeuten, daß alle Einzelszüge der Mythenbildung eine kultische Entsprechung haben müssen. Eine solche Schematik ließe sich schwerlich rechtfertigen. Aber man muß doch damit rechnen, daß Mythenbildung ohne Bezug auf Rituale, mit denen gegenwärtiges Leben in den »exemplarischen Modellen« der Urzeit vollzogen wird, nicht vorstellbar ist. Mit dem Bedürfnis nach ritueller Erfüllung der Gegenwart geriete das Lebensinteresse aus dem Blick, das in der Mythenbildung, sei es auch als Abwandlung des Überlieferten, seinen Ausdruck findet¹⁴.

II

In der philosophischen und theologischen Diskussion über Mythos und Entmythologisierung findet der religionswissenschaftliche Begriff des Mythos gemeinhin nicht die ihm gebührende Beachtung. Man arbeitet weiter mit Begriffen von Mythos als Symbol, als poetischer Schöpfung oder als primitiver Naturerklärung, die aus früheren, durch die moderne Religionswissenschaft überholten Epochen der Mythenforschung stammen. Dadurch entsteht nicht nur terminologische Verwirrung. Vielmehr verlieren die allgemeinen Erörterungen über das Mythische und seine Relevanz oder Irrelevanz für die Gegenwart auf solche Weise den Anhalt am Phänomen. Sie müssen dann in den Verdacht geraten, daß ihre Argumentation nur ideologische Funktion hat.

Das läßt sich exemplarisch an dem so einflußreichen theologischen Programm einer Entmythologisierung biblischer Texte zeigen. Bultmann faßte den Mythos als eine »Vorstellungsweise«¹⁵ auf, die ihren Ausdruck besonders in einem »mythischen Weltbild« gefunden habe, das für den heutigen, durch wissenschaftliches Denken geprägten Menschen »vergangen« sei¹⁶. Das Spezifische der mythischen Vorstellungsweise suchte Bultmann nun nicht etwa in der Urzeitlichkeit oder in der gründenden Funktion des im Mythos Berichteten, sondern darin, daß der Mythos »vom Unweltlichen weltlich,

¹⁴ E. HORNING hat in seinem Vortrag *Vom Geschichtsbild der alten Ägypter (Geschichte als Fest*, Darmstadt 1966, p. 9–29) dargelegt, daß die dem Handelr z. B. des ägyptischen Königs vorgegebene Typik nicht ausschließt, daß neue zeremonielle Handlungstypen entstehen, die dann ebenso ritualisiert wiederholt werden (p. 20 sq.).

¹⁵ *Neues Testament und Mythologie* (1941) in *Kerygma und Mythos*, Bd. 1, Hamburg 1948, bes. p. 23.

¹⁶ *ib.*, p 14 sq., bes. 16 sq. und 23, Anm. 2.

von den Göttern menschlich« redet¹⁷. Bultmann meinte, daß bei ihm »also« in dem Sinne von Mythos die Rede sei, »wie die religionsgeschichtliche Forschung ihn versteht«¹⁸. Diese Erklärung wirkt zunächst, angesichts der gänzlichen Vernachlässigung der von Malinowski ausgehenden Diskussion des Mythosbegriffs, die in der neueren Religionswissenschaft stattgefunden hat, einigermaßen erstaunlich. Die religionsgeschichtliche Forschung, auf die Bultmann sich beruft, ist wohl die der sog. religionsgeschichtlichen Schule, aus der er selbst hervorgegangen ist. Zwar hat Bultmanns Lehrer W. Bousset ebenso wie H. Gunkel den Begriff des Mythos inhaltlich enger, nämlich als »Erzählung von den Göttern« verstanden¹⁹. Doch meinte Gunkel den spezifisch mythischen Charakter der Göttergeschichten darin zu erkennen, daß »der naive Geist das Göttliche lebendig anschaut und sich phantasievoll ausmalte«²⁰. Die geistige Wirklichkeit des Göttlichen wird hier versinnlicht, der Unterschied zwischen der irdischen Wirklichkeit und dem geistigen Wesen der Gottheit verwischt. Von solcher Betrachtungsweise her ist der Weg zu Bultmanns Charakteristik des Mythischen nicht allzu weit.

Der Ursprung dieser eigentümlichen Auffassung des Mythischen als einer primitiven Vorstellungsform dürfte mit Chr. Hartlich und W. Sachs bei dem Göttinger Altphilologen Chr. G. Heyne zu suchen sein. Heynes Theorie des mythischen Denkens als eines aller Poesie wie auch aller Historie und Philosophie der frühen Menschheit schon zugrunde liegenden »fundus« wird von ihnen treffend als Beschreibung der »Vorstellungs- und Ausdrucksweise« in der Kindheit des Menschengeschlechts, wie Heyne sagte, gekennzeichnet²¹. Sie weist eine Reihe von Merkmalen auf, die das mythische Denken von dem der reif gewordenen Menschheit unterscheiden: erstens mangelnde Einsicht in die wahren Ursachen der natürlichen und der psychischen Prozesse, zweitens die Unfähigkeit zu abstraktem Denken, drittens die damit einhergehende Erregbarkeit durch Sinneseindrücke. Aus der mangelnden Einsicht in die wahren Ursachen des Geschehens erklärte Heyne, daß primitives Weltverständnis alle Begeben-

¹⁷ ib., p. 23.

¹⁸ ib., p. 23, Anm. 2.

¹⁹ W. BOUSSET, *Das Wesen der Religion dargestellt an ihrer Geschichte*, Halle 1904, p. 77 sq., vgl. H. GUNKEL, *Genesis*, Göttingen ³1910, p. XIV.

²⁰ H. GUNKEL, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments*, Göttingen 1903, p. 14. Eine gewisse Unbestimmtheit im Begriff des Mythischen zeigt sich bei Gunkel auch daran, daß er abweichend von seiner engeren Definition des Mythos gelegentlich auch solche Überlieferungen als mythisch klassifizieren konnte, die dem engeren Begriff des Mythischen als Göttergeschichte nicht genügen und wie die Paradiesesgeschichte, die Erzählung von der Sintflut oder die babylonische Adapa-Erzählung eher als Sage einzuordnen wären: *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Göttingen ²1921, p. 148, spricht Gunkel vom »Paradiesesmythus«, obwohl er sonst für diese Erzählung auch das Wort Sage benutzt, p. 151 sq. vom Adapa-Mythus. (vgl. *Genesis*, p. 29 sq. 38 sq.). In Gunkels *Genesis*kommentar wird auch die Sintflutsage gelegentlich als Mythos bezeichnet (p. 71. 73 sq.). Vielleicht wirkt in dieser terminologischen Unbestimmtheit die Vorstellung der Brüder Grimm vom Übergang der Mythen in Sagen nach. Außerdem mag solche Unbestimmtheit des Sprachgebrauchs das Bedürfnis nach einer allgemeineren Charakteristik des Mythischen im Sinne einer primitiven Vorstellungsform mit veranlaßt haben.

²¹ CHR. HARTLICH und W. SACHS, *Der Ursprung des Mythosbegriffs in der modernen Bibelwissenschaft*, Tübingen 1952, p. 13. Zum folgenden p. 14 sq.

heiten, insbesondere außergewöhnliche Vorkommnisse, auf das Eingreifen der Götter zurückführe. Aus der Unfähigkeit zur Abstraktion leitete er die personifizierende Darstellung der Verhältnisse von Ursache und Wirkung ab, aus der Erregbarkeit durch Sinneseindrücke – zumal im Hinblick auf seltene Ereignisse – die Neigung zum Wunderbaren und zu seiner Ausmalung durch Erinnerung und mündliche Überlieferung. Die so gekennzeichnete mythische Vorstellungsweise äußert sich nach Heyne sowohl in der Auffassung und Überlieferung tatsächlichen Geschehens (historische Mythen), als auch in der Reflexion auf natürliche und sittliche Gegebenheiten, die lediglich in die Gestalt einer Erzählung gekleidet wurden (philosophische Mythen). Die Unterscheidung zwischen historischen und philosophischen Mythen ist für Heyne und besonders für die ihm folgende mythische Schule in der Theologie fundamental gewesen. Wo ein historischer Mythos vorlag, konnte der Tradition wenigstens ein Ausgangspunkt im tatsächlichen Geschehen zugestanden werden, während beim philosophischen Mythos die Erzählung nur sekundäre Darstellungsform des durch sie ausgedrückten Gedankens ist.

Die Gesichtspunkte Heynes sind von J. G. Eichhorn und J. Ph. Gabler zunächst auf das Alte Testament und hier besonders auf die ersten Kapitel der *Genesis* angewendet worden. Unschwer konnte hier die unmittelbare Zurückführung von Naturerscheinungen wie der des Regens und von unerwarteten seelischen Vorkommnissen wie Träumen auf das Eingreifen Gottes als mythisch im Sinne Heynes dargetan werden. Da weiter »in der Sprache ungebildeter Völker Gedanken als Reden und Unterredungen mit den Dingen vorgetragen« werden, die solche Gedanken hervorrufen²², so redet nicht nur Gott im Traum zum Menschen oder fragt Kain nach seinem Bruder Abel, sondern auch die Paradiesesschlange wird als redend vorgestellt und so personifiziert. So darf man denn auch ganz allgemein von der biblischen Darstellung »mehr sinnliche Vorstellung und Sprache, mehr Gemälde und Dichtung als nackte Geschichte und abstrakte Vorstellung und Sprache erwarten...«²³. Ferner wurde das mit der Erzählung verbundene »Räsonnement« von den Tradenten, »orientalischer« Eigenart entsprechend, als Bestandteil des Geschehens selbst dargestellt: »Das Faktum und die Art, sich das Faktum zu denken, floß bei dem Morgenländer in ein unzertrennliches Ganze zusammen.«²⁴. Diese Betrachtungsweise wurde noch von Eichhorn und Gabler selbst auf das Neue Testament übertragen²⁵, obwohl man damit die von Heyne angenommene Bindung des Mythischen an das vorliterarische Stadium der Völkergeschichte vernachlässigte. Entscheidend für die Ausweitung auf das Neue Testament war die Analogie in der Vorstellungsweise. Dabei hat Corrodi schon 1794 auch die eschatologischen Vorstellungen des NT mit zu dessen mythischen Bestandteilen gerechnet, weil die Endgeschichte ebenso wie die Urgeschichte anschaulich-bildhaft dargestellt sei²⁶.

²² J. G. EICHORN, *Urgeschichte*, ed. J. Ph. GABLER, Bd. 3, Altdorf/Nürnberg 1793, p. 173, auch p. 154, vgl. HARTLICH-SACHS, op. cit., p. 27 sq.

²³ EICHORN, op. cit., Bd. 1, 1790, p. 4.

²⁴ GABLER, *Neuestes theologisches Journal* (1798), p. 239, zitiert bei HARTLICH-SACHS, op. cit., p. 67.

²⁵ Dazu siehe HARTLICH-SACHS, op. cit., p. 61 sq.

²⁶ ib., p. 55.

Diese Auffassung vom Mythischen, in der David Humes Auffassung von den Anfängen der Religion nachwirkt²⁷, obwohl dieser noch nicht den Mythosbegriff zur Charakteristik benutzte, ist sowohl in die Mythenkritik von D. F. Strauß als auch in Bultmanns Begriff des Mythischen eingegangen. Nur ersetzt Bultmann bewußt den der Auffassung Heynes entsprechenden Gedanken, daß der Mythos unanschauliche (abstrakte) Sachverhalte anschaulich darstelle, durch die Formel, der Mythos rede »vom Unweltlichen weltlich, von den Göttern menschlich«²⁸. Darin äußert sich, daß Bultmann als dialektischer Theologe durchaus mit einer unweltlichen, göttlichen Wirklichkeit rechnet, die aber dem Menschen und seiner Welt als deren Krisis entgegengesetzt ist und somit gerade nicht »in den Kreis der bekannten Welt, ihrer Dinge und Kräfte, und in den Kreis des menschlichen Lebens, seiner Affekte, Motive und Möglichkeiten«²⁸ einbezogen werden sollte, wie es das mythische Denken tut. Bultmann hat also den von Heyne stammenden Begriff des Mythischen aufgegriffen als Gegenbegriff zu seinem eigenen Verständnis der Wirklichkeit Gottes. Der Heynesche Begriff des Mythischen erlaubte ihm, jeden andern als den ganz andern Gott der dialektischen Theologie, jede Verbindung des Göttlichen mit Welt und Mensch als Ausdruck der überlebten Geistesart einer vorwissenschaftlichen Denkform abzuweisen. Dabei stimmt Bultmann mit Heyne darin ganz überein, daß der Begriff des Mythischen nicht in erster Linie bestimmte einzelne Mythen, sondern die ihnen zugrunde liegende Vorstellungsweise, die Bewußtseinsverfassung einer noch nicht von der modernen Wissenschaft berührten Menschheit bezeichne. Für Bultmann wie schon für Heyne ist diese Bewußtseinsverfassung negativ gekennzeichnet durch mangelnde Kenntnis von den Kräften und Gesetzen der Natur. Dem entspricht positiv der Glaube an das unmittelbare Eingreifen übernatürlicher Mächte in den Ablauf des Geschehens, besonders der Wunder- und Dämonenglaube²⁹. Umgekehrt gelten die mythischen Vorstellungen Bultmann wie einst Heyne für durch die moderne Wissenschaft »erledigt«.

Bultmann und die von ihm ausgegangene Entmythologisierungsdebatte folgen also dem von Schelling als »allegorisch« klassifizierten Mythosbegriff Heynes. Die neuere, an der urzeitlich-fundierenden Funktion des Mythos orientierte religionswissenschaftliche Begriffsbildung ist hier nicht zur Kenntnis genommen worden. Das spezifische Phänomen des Mythos, das erst durch die von romantischen Assoziationen befreite Kategorie des Urzeitlich-Fundierenden in den Blick gekommen ist, wird in der Auseinandersetzung um die sogenannte Entmythologisierung gar nicht wahrgenommen. Mit dieser Feststellung soll nicht das Gewicht der unter diesem Stichwort geläufigen

²⁷ ib., p. 169 sq.

²⁸ *Kerygma und Mythos*, Bd. 1, p. 23. Siehe dazu Bultmanns Bemerkung in seiner Antwort an J. Schniewind ib., p. 135.

²⁹ *Kerygma und Mythos*, Bd. 1, p. 15 sq. Anders als Heyne kann Bultmann das Mythische allerdings durch ein bestimmtes Weltbild charakterisieren, das den mythischen Vorstellungen zugrundeliege (p. 15 sq.). Dagegen hat K. H. BERNHARDT mit Recht eingewendet, weder müsse ein »dreistöckiges« Weltbild immer mythisch sein (so auch Bultmann selbst in *Kerygma und Mythos*, Bd. 2, Hamburg 1952, p. 183, Anm. 2), noch sei umgekehrt das Weltbild der Mythen immer dreistöckig. »So lag z. B. nach der ältesten ägyptischen Jenseitsvorstellung das Totenreich im Westen und nicht in der Unterwelt« (*Bemerkungen zum Problem der »Entmythologisierung« aus alttestamentlicher Sicht*, in *Kerygma und Dogma* 15 [1969], p. 193–209, Zitat 197).

Auseinandersetzungen bestritten werden. Nur soviel muß festgestellt werden: Es handelt sich dabei nicht um einen Streit über die Gültigkeit oder Ungültigkeit dessen, was die neuere Religionswissenschaft als Mythos kennengelernt hat. Es handelt sich vielmehr um die Gültigkeit oder Ungültigkeit gewisser vorneuzeitlicher und vorwissenschaftlicher Denk- und Vorstellungsformen. Von dieser Auseinandersetzung mag der Mythos als religionswissenschaftliches Phänomen mitbetroffen sein, soweit er sich als gebunden an derartige Vorstellungsformen erweisen sollte. Doch das ist ein noch kaum diskutiertes Thema. Jedenfalls ist die Thematik des irreführenderweise als Entmythologisierung bezeichneten Programms sehr viel umfassender. Die hermeneutische Aufgabe der Übersetzung überlieferter Sachverhalte aus einer vorwissenschaftlichen Weltauffassung in ein durch die moderne Wissenschaft geprägtes Verständnis der Wirklichkeit betrifft viele Themen, die gar nicht im religionswissenschaftlichen Sinne zum Bereich des Mythischen gehören. Um diese Aufgabe aber geht es bei der sogenannten Entmythologisierung. Die stereotypen Gegenüberstellungen der Struktur angeblich »mythischer« Vorstellungen zur Erkenntnis der wahren Ursachen, Kräfte und Gesetze der Natur von Heyne bis Bultmann lassen erkennen, daß es sich hier um einen Gegenbegriff zum Weltverständnis der modernen, durch Galilei und Newton begründeten und heute als »klassisch« bezeichneten Naturwissenschaft handelt. Dieser Gegenbegriff einer mythischen Bewußtseinsverfassung sollte allerdings ursprünglich keine polemische, sondern hermeneutische Funktion haben. Er sollte die Eigenart der Auffassung von der Wirklichkeit, die sich in den ältesten religiösen und literarischen Überlieferungen der Menschheit bekundet, dem Verständnis erschließen. Doch diene und dient dieser Begriff des Mythischen faktisch weniger einem Sich-Öffnen des gegenwärtigen, durch Wissenschaft aufgeklärten Zeitalters für das Eigentümliche jener längst verschwundenen Wirklichkeitserfahrung, sondern viel eher der Entlastung der endlich zur wahren Naturerkenntnis gelangten Menschheit von den Ansprüchen der als »mythisch« und also als überholt klassifizierten Überlieferungen. Indem diese im Sinne Heynes als mythisch beschrieben wurden, hörten sie zugleich auf, durch ihre sonderbaren Behauptungen eine aufgeklärte Menschheit zu beunruhigen. Man hatte es in jenen Sonderbarkeiten ja nur mit dem Ausdruck einer nunmehr glücklich überwundenen, unzulänglichen Stufe der Naturerkenntnis zu tun. Die Funktion solcher Entlastung hat der Mythosbegriff auch bei Bultmann behalten. Trotz seiner nachdrücklichen Versicherung, es gehe ihm nicht darum, den Mythos zu eliminieren, sondern darum, ihn zu interpretieren³⁰, handelt es sich bei Bultmann doch um eine Interpretation, die die »mythische« Form abstreift, indem sie sie als Ausdruck eines auch unmythologisch darzustellenden Selbstverständnisses auffaßt. Der Mythosbegriff dient hier der Befreiung der christlichen Überlieferung von denjenigen Zügen, die mit einem an der modernen Wissenschaft orientierten Welt- und Selbstverständnis unvereinbar zu sein scheinen.

Daß der »Mythos« durch solche Interpretation faktisch eliminiert wird, hängt mit dem von Schelling als »allegorisch« charakterisierten Strukturzug dieser Auffassung zusammen: Indem sie die als »mythisch« bezeichnete Denkform nicht für etwas unreduzierbar Eigentümliches, sondern als Ausdruck für etwas anderes, z. B. für Naturvor-

³⁰ *Kerygma und Mythos*, Bd. 1, p. 25.

gänge, – und insofern als Allegorie³¹ – nimmt, hat sie schon dieses andere an die Stelle der vermeintlich ›mythischen‹ Vorstellung gesetzt. Das Mißliche eines solchen Verfahrens besteht darin, daß als ›mythisch‹ gekennzeichnete Vorstellungen und Phänomene dann nicht mehr auf das ihnen als solchen zukommende Eigengewicht, auf die ihnen eigentümliche Wahrheit, befragt werden können. Das ist umso bedenklicher als, wie wir sahen, dieser Mythosbegriff unter dem Titel des Mythischen vieles mitumfaßt, was im religionswissenschaftlichen Sinne gar nicht als Mythos oder mythisch anzusprechen ist, aber wegen dieser Klassifizierung in seiner Eigenart gar nicht mehr thematisiert wird. So besteht insbesondere Anlaß zu dem Verdacht, daß unter dem Etikett des ›Mythischen‹ bestimmte Grundzüge der religiösen Thematik überhaupt als mit moderner Wissenschaft unvereinbar abgeschrieben werden, ohne daß sie als solche noch erörtert würden. Dazu gehört vor allem die Annahme göttlicher Eingriffe in den Lauf des Geschehens, eine Annahme, die für jedes – auch für ein nicht im religionswissenschaftlichen Sinne mythisches – religiöse Weltverständnis und sogar noch für das Gottesverständnis der dialektischen Theologie selbst, sofern ihr Gott nicht nur Gegensatz zur Welt ist, sondern sich ihr auch als ihr Heil offenbart, fundamental ist und keineswegs in sämtlichen ihrer möglichen Ausprägungen dem modernen Postulat der Unverbrüchlichkeit der Naturgesetze widerstreiten muß³². Kann das Unweltliche denn seine Wirklichkeit anders bekunden als so, daß es innerweltlich in Erscheinung tritt? Ist nicht gerade die Behauptung purer Transzendenz des Göttlichen problematisch? Wenn aber die religiöse Thematik nicht schlechthin im Namen moderner Wissenschaft als antiquiert abgewiesen werden kann, erhält dann nicht vielleicht auch der echte Mythos aufs neue Anrecht und Chance, auf sein Eigengewicht geprüft statt zusammen mit vielerlei heterogenen Sachverhalten pauschal für erledigt erklärt zu werden?

III

Viel eher als alle Theorien, die Mythisches als vorneuzeitliche Vorstellungsweise für heutzutage auch unmythisch zugängliche Sachverhalte ausgeben, vermag die poetische Deutung des Mythos seiner Eigenart gerecht zu werden und ihm wenigstens die Möglichkeit eines bleibenden oder doch jedenfalls die Gegenwart angehenden Eigenwertes

³¹ Zwar hatte Heyne selbst sich gegen die Deutung der Mythen als (bewußte) Allegorie gewehrt und dem sein Konzept der unwillkürlich wirkenden Vorstellungsweise entgegengesetzt. Aber in einem tieferen Sinne ist doch auch diese allegorisch, sofern sie Sachverhalte anders auffaßt als sie von sich aus sind.

³² Alle Begebenheiten und zumal besonders auffällige und außergewöhnliche Ereignisse auf das Eingreifen von Göttern zurückzuführen, setzt weder in jedem Falle Unkenntnis der wahren Beziehungen von Ursache und Wirkung voraus, noch wird es als Folge solcher Unkenntnis verständlich. Vielmehr äußert sich in solcher Sehweise die religiöse Grunderfahrung, die die einzelne Begebenheit nicht nur in ihrer Verknüpfung mit andern endlichen Ereignissen und Bedingungen, sondern in ihrem Bezug zu den die Wirklichkeit im ganzen bestimmenden ›Mächten‹ wahrnimmt. Ohne dieses spezifisch religiöse Motiv vermag auch Unkenntnis der wahren Ursachen nicht die Zurückführung irgendwelcher Ereignisse auf eine göttliche Macht zu erklären.

zuzuerkennen. Die an der griechischen Verbindung der Mythen mit den Dichtern, besonders mit Homer und Hesiod, orientierte Auffassung, die in ihnen Schöpfungen der poetischen Phantasie erblickt, gibt den Mythen Anteil an einem geistigen Reich, in dem mit anderen Maßstäben als denen der Welterkenntnis gemessen wird. Die befreiende und erhebende Wirkung der künstlerischen Inspiration bleibt weitgehend unberührt vom Wandel der Welterkenntnis. Das für die Auffassung des Mythischen in der deutschen Klassik und Frühromantik exemplarische Werk von K. P. MORITZ betonte, daß die mythologischen Dichtungen als »eine Welt für sich . . . aus dem Zusammenhange aller wirklichen Dinge herausgehoben« sind³³. Für diese Auffassung ist die ideelle Wahrheit der Mythen aller geschichtlichen Bedingtheit enthoben. Der Mythos wird daher nicht festgelegt auf eine überholte Vorstellungsform der ›Kindheit des Menschengeschlechts‹³⁴. Die Deutung des Mythos als Dichtung bringt nicht wie die

³³ *Götterlehre oder mythologische Dichtungen der Alten*, Berlin 1795, p. XCIII. Der junge Schelling rühmte Moritz das Verdienst nach, er habe es als erster unter den Deutschen unternommen, *die Mythologie in dieser ihrer poetischen Absolutheit darzustellen* (*Philosophie der Kunst*, 1802, ed. cit., Bd. 5, p. 412).

³⁴ Eine instruktive Zwischenstellung nimmt in dieser Frage Herder ein. Zwar wollte er wie sein Freund Heyne das mythische Denken mit der Geschichte, und zwar mit der Frühzeit der Menschheit verbinden. Herder wie Heyne sind in diesem Punkt Vorläufer der späteren romantischen Auffassung vom Mythos als Überlieferung aus der Urzeit des Menschengeschlechts gewesen. Darin ist auch Creuzer der Schüler Heynes geblieben. Aber während sich bei Heyne mit dieser Zuweisung des Mythos an die Anfänge der Menschheitsgeschichte die Meinung verband, daß das mythische Denken für die Gegenwart überholt und abgetan sei, war schon Herder an der gegenwärtigen Relevanz der mythischen Überlieferung interessiert. Daher sein Desinteresse an der kritischen Frage nach der historischen Faktizität des ›mythisch‹ Überlieferten; (dazu vgl. HARTLICH-SACHS, op. cit., p. 48 sq.). Der Geschichtsbezug des Mythos interessierte ihn nur im Hinblick auf seine Herkunft aus der Überlieferung, um deren gegenwärtige Relevanz es ihm ging. Diese spezifisch theologische Einstellung ist exemplarisch deutlich an Herders Stellung zu den Sagen des Alten Testaments. Die gegenwärtige Relevanz der ›Mythen‹ aber wurde eben durch ihre poetische Qualität gesichert. Darum beharrte Herder darauf, *daß Dichter und kein anderer die Mythologie erfunden und bestimmt haben* (*Kritische Wälder* I, 11, *Herder's Werke*, ed. H. DÜNTZER-G. HEIMPEL, Berlin o. J., Bd. 20, p. 70). *Die Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* stellen die Mythologie dar als Produkt der Einbildungskraft, wobei *die Mythologie jedes Volkes als ein Abdruck der eigentlichen Art, wie es die Natur ansah* galt (*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* 8, 2, 4, Herder. *Ausgewählte Werke in Einzelausgaben*, ed. H. STOLPE, Berlin 1965, Bd. 1, p. 298). Die Phantasie erklärt *das Rätsel des Gesehenen durchs Nichtgesehene* (ib., p. 296). An dieser Stelle kommt Herder dem Gedanken Heynes nahe: *Wo irgend Bewegung in der Natur ist, wo eine Sache zu leben scheint und sich verändert, ohne daß das Auge die Gesetze (!) der Veränderung wahrnimmt, da höret das Ohr Stimmen und Rede, die ihm das Rätsel des Gesehenen durchs Nichtgesehene erklären*. Doch auch hier werden solche Produkte der Einbildungskraft nicht einfach zu überholten Vorstellungen erklärt. Die Phantasie hat vielmehr teil an der Wahrnehmung des Unsichtbaren im Sichtbaren, in der Herder *eine Art religiösen Gefühls unsichtbarer wirkender Kräfte* (p. 374) erkennt, das aller Bildung von Vernunftideen schon vorausgehen müsse. Kultur und Wissenschaft waren daher *ursprünglich nichts als eine Art religiöser Tradition* (p. 373). Herder streift mit solchen Gedanken schon an die romantische, religiöse Konzeption des Mythos, besonders durch seine Betonung der Rolle der Tradition für die Geschicke der Menschheit und der religiösen Tradition als der ältesten und heiligsten, deren Sprache *meistens von den Sagen der Urwelt ausgeht, mithin das einzige ist, was diese* (sc. ›wilden‹) *Völker von alten Nachrichten, dem*

»allegorische« seinen modernen Interpreten in Gegensatz zu seinem Gegenstand, sondern drückt eine Wahlverwandtschaft mit ihm aus. Das gilt für die Erneuerung dieser Auffassung durch H. Blumenberg³⁵ noch ebenso wie für Moritz, Friedrich Schlegel oder den jungen Schelling. Neu ist allerdings der Akzent, den die poetische Deutung des Mythos bei Blumenberg erhält, da sie nicht mehr so unmittelbar wie bei Moritz oder Schelling auftreten kann, sondern nur im Rückgriff über eine andere, inzwischen aufgekommene Auffassung des Mythos hinweg, die in der modernen Religionswissenschaft und Kulturanthropologie seine poetische Deutung verdrängt hat, nämlich gegen die religiöse Deutung des Mythos als Ausdruck des Bewußtseins von der fortwirkenden Aktualität gründender Urzeit. Blumenberg geht auf diese empirisch begründete Phänomenologie des mythischen Bewußtseins kaum ein³⁶, aber die ihr entgegengesetzte Zielrichtung seiner Darlegungen findet darin ihren Ausdruck, daß dem Mythos geradezu die *Überwindung* des urzeitlich orientierten Bewußtseins zugeschrieben wird. Er soll »nicht das Anfängliche, sondern die gegen dieses sich erhebende Befreiung« dokumentieren³⁷. Bezeichnend für die damit vollzogene Umkehrung des Schrittes von der poetischen zur religiösen Deutung des Mythos ist es, wie Blumenberg eine Formulierung Fr. Creuzers aufgreift und gegen dessen Intention wendet: Während Creuzer über die poetische Deutung des Mythos durch Klassik und Frühromantik hinaus die Beachtung der ursprünglich religiösen Eigenart der Mythen forderte und daher beklagte, »daß durch die poetische Mythik der Griechen der höchste Ernst grauer Vorzeit in ein freies Spiel der Phantasie ausgeartet« sei, nimmt Blumenberg – die »religiöse Betrachtungsart« Creuzers nur mit einem Seitenblick streifend – diese Formulierung zum Anlaß, die Verwandlung des Ernstes der Vorzeit in ein freies Spiel der

Gedächtnis der Vorwelt oder einem Schimmer der Wissenschaft übrig haben (p. 373). Doch Herders Reden von Mythologie und Sage behält etwas Schwebendes – zwischen der Heyneschen Vorstellungsform, dem poetischen und dem religiösen Begriff des Mythos, – weil es Herder auf Präzision hier gar nicht ankam.

³⁵ Siehe H. BLUMENBERG, Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos, in: *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, (= *Poetik und Hermeneutik IV*), München 1971, pp. 15 sqq.

³⁶ Erwähnung findet nur eine durch Cassirer und Freud belegte Deutung des Mythos als Terror, in der Blumenberg (p. 14) die Alternative zur poetischen Deutung erblickt. Es mag dahingestellt bleiben, ob die für Freud vielleicht zutreffende Kennzeichnung des Mythos als Terror der Auffassung Cassirers gerecht wird. Bei beiden Autoren kommt die empirische Mythenforschung, wie sie durch Malinowski und die an ihn anschließende Diskussion repräsentiert ist, nur in sehr eingeschränkter Weise zum Zuge, nämlich nur so, wie es die Einordnung in den durch eine andere Thematik bestimmten, hier philosophischen, dort psychologischen Systementwurf zuläßt. Die religionswissenschaftliche oder kulturanthropologische Mythenforschung selbst wird von Blumenberg nicht berücksichtigt. Dabei würde sich schnell zeigen, daß das Selbstverständnis des an urzeitlichen Vorbildern sich orientierenden mythischen Bewußtseins keineswegs allein oder maßgeblich durch eine Erfahrung von »Terror« geprägt ist, schon gar nicht im Hinblick auf das, was in den Mythen zur Sprache kommt. Es geht im Mythos vielmehr um die das schreckenerregende Chaos überwindende Ordnung, die in urzeitlichem Geschehen begründet gedacht wird. Das diese Orientierung begründende Geschehen ist wiederum auch nicht der »schwebenden Freiheit« (BLUMENBERG, p. 14) des Poetischen überantwortet, sondern gilt im Unterschied zu Märchen und Legende als Wahrheit (B. MALINOWSKI, *Myth in Primitive Psychology*, New York 1926, p. 28, vgl. H. BAUMANN in *Studium Generale* 12 [1959], p. 1 sq.).

³⁷ H. BLUMENBERG, a.a.O. p. 15.

Phantasie zum Wesen des Mythos zu erklären³⁸. So kommen denn freilich überhaupt nur noch ›Späthorizonte‹ des Mythos unter dem Namen des Mythischen in den Blick, wie etwa das homerische Epos, während die Wurzeln solcher Dichtung in ›Göttergeschichten‹ nur noch als ›Stoff‹ gelten, der längst in Geschichten aufgegangen sei. Müssen in solcher Perspektive nicht gerade die literarischen Späthorizonte der mythischen Überlieferung unverständlich werden, weil das Problem verschwindet, wie Mythisches überhaupt zu Literatur werden konnte? Solange die Entdeckung mythisch-kultischer Hintergründe einer mythologisch durchsetzten Poesie nicht einfach wieder vergessen werden kann, hilft es nichts, den Begriff des Mythischen auf die letztere einzuschränken, um so die klassische, poetische Deutung des Mythos zu erneuern³⁹. Mag auch diese gegenüber der archaisierenden Tendenz der neueren Mythosforschung den Vorzug haben, dem Mythischen literarische Aktualität zu sichern, so ist doch das

³⁸ ib. zu Fr. Creuzers *Symbolik*.

³⁹ Auch diese läßt sich übrigens dem »dogmatischen« Charakter der angeblich auf das alttestamentliche »Namen- und Bilderverbot« zurückweisenden christlichen Orthodoxie keineswegs so idealtypisch entgegensetzen, wie das bei Blumenberg (bes. p. 16 sq.) geschieht. Den Reichtum an Variationen der biblischen Sagenüberlieferung zeigt jeder moderne Kommentar zur Genesis. Auch das freie Wuchern der urchristlichen Jesusüberlieferung ist weit entfernt von einer »Unantastbarkeit der Formel« (p. 21). Und noch die Kirchengeschichte, die in der Tat die »Unantastbarkeit der Formel« hervorgebracht hat, kennt daneben die nie versiegende Vielfalt theologischer Entwürfe. Sie haben allerdings nicht mehr den Sinn eines freien Spiels, sondern den des Kampfes um die eine Wahrheit. Immerhin hat es auf dem Höhepunkt der poetischen Deutung des Mythos, in der Frühromantik, auch den Versuch einer analogen Deutung der Theologie gegeben: W. M. L. DE WETTE hatte schon in seinen *Beiträgen zur Einleitung in das AT*, Halle 1807, den Versuch unternommen, auf der Linie Herderscher Gedanken den Pentateuch als ein religiöses Epos zu deuten, und zehn Jahre später nahm er in seiner Schrift *Über Religion und Theologie* (Berlin 1821) den Begriff des Mythos zum Anlaß einer Neufassung des alten Themas der Bildlichkeit aller religiösen Vorstellungen (p. 199). Die ganze dogmatische Lehrüberlieferung wurde von de Wette in diesem Sinne als mythisch dargestellt. Die Bedeutung dieser Auffassung des Mythos für die Evangelienkritik von D. F. Strauß ist von Hartlich und Sachs mit Recht betont worden (op. cit., p. 91–120, vgl. p. 135). Erst de Wettes Auffassung des Mythos als freie Dichtung machte es möglich, ganze Erzählungskomplexe als Produkte mythenbildender Phantasie darzustellen, während die »mythische Schule« Heynes bei Vorliegen eines »historischen« Mythos immer nach den historischen Gegebenheiten fragen mußte, die in der Form der altertümlichen mythischen Vorstellungsweise zur Darstellung gekommen sind. Daß de Wette nicht von Heyne, sondern von der poetischen Deutung des Mythos her zu verstehen ist, wird bei Hartlich und Sachs verkannt. Es ist jedoch aufschlußreich, daß de Wette in seiner Schrift *Über Religion und Theologie* Heyne überhaupt nicht erwähnt, sondern sich auf Herder beruft (Berlin 1821, p. 68 und 77). Ganz im Gegensatz zu Heynes Erklärung mythischen Vorstellens mit der Schwäche des noch dem Sinnlichen verhafteten Geistes erklärt de Wette: »Wo aber der Glaube selbst noch am Sinnlichen haftet, wird die Mythologie ihre Selbständigkeit nicht behaupten können und ihren Spielraum beengt finden, denn durch ihre freie Behandlung wird das Heilige entweiht zu werden scheinen« (p. 90 sq.). Von den Voraussetzungen Heynes und der mythischen Schule her wäre Strauß' Schritt zur »totalmythischen« Deutung des Neuen Testaments nicht möglich gewesen. Allerdings hat Strauß aber de Wettes Gedanken der poetischen Produktivität der mythenbildenden Phantasie mit Heynes Beurteilung des Mythischen als einer überholten Vorstellungsweise verbunden. Die Sprengkraft dieser Mischung bildete den Treibsatz der radikalen Evangelienkritik.