

Neue Zuflucht beim Mythos?

Eine kulturelle Entscheidung im Vorfeld der Bibeldidaktik *

Hans Zirker

1. Das Bedürfnis nach ursprünglichen Zugängen zur Wirklichkeit

Niemand glaubt heute noch ernsthaft an Zeus, Hera, Poseidon, an Marduk, Ishtar oder wie immer die Namen des vielgestaltigen Götterhimmels sein mögen. Dementsprechend könnte man auch – mit dem Verweis auf eine verbreitete Definition des „Mythos“ als „Göttergeschichte“ – mythisches Denken insgesamt für abgetan halten. Aber dies wäre zu oberflächlich und würde das Verständnis dafür, dass man heute „die Rückkehr des Mythos“¹ erörtert, von vornherein verbauen. Es geht unter diesem Stichwort in einem viel weiter reichenden Sinn um die Frage, ob wir in den archaischen Traditionen der Menschheit und den unverstellten Tiefenschichten seelischen Erlebens nicht zu Urbildern finden können, in denen wir uns weit besser begreifen als in den Erkenntnissen einer wissenschaftlichen Kultur, die in ihrer arbeitsteiligen Spezialisierung äußerst kompliziert geworden ist und in ihrem technischen Interesse fundamentale Fragen und Bedürfnisse des Menschen außer Acht lässt. Der Glaube an wissenschaftlich-technische Rationalität hat an Überzeugungskraft eingebüßt; man kann „eine doppelte Resignation“ verzeichnen: „Es besteht ein Zweifel an der ganzen Zukunftsorientierung des rationalen Unternehmens, aber zugleich wächst eine Einsicht, daß es keinen praktischen Ausstieg aus ihm gibt.“² Dies lässt danach Ausschau halten, wo es wenigstens Nischen einer anders angelegten Kultur geben könnte, in der der Mensch den Entfremdungen seiner Zivilisation entginge. „Wenn heute eine Art *experimenteller Magie und Mythologie* im großen Stile aufkommt, so stehen wir vor einer neuen Situation. Ein Blick in Zeitschriften- und Bücher-Verlage zeigt, daß der Umgang mit Sternen und Horoskopen, der Kontakt mit Tieren und Pflanzen, mit den Heilkräften der Hände und der Augen, mit Mysterien und die Begegnungen mit außernormalen Erscheinungen wie Dämonen, Astralwesen u.a. auf praktische

* Erstveröffentlichung in: *Eugen Paul / Alex Stock (Hg.)*, Glauben ermöglichen. Zum gegenwärtigen Stand der Religionspädagogik (Festschrift Günter Stachel), Mainz 1987, 197–211; für die Online-Publikation geringfügig geändert.

¹ So *Dieter Göbel* im „Rheinischen Merkur / Christ und Welt“, Nr. 30, vom 27.7.1984, 15: „Eine Tür öffnet sich, drei neue werden sichtbar. Bedroht die Rückkehr des Mythos die Vernunft und ihre Eigenschaften?“, vgl. auch *Helmut Aichelin*, Das Wiedererwachen des Mythos. Was ist an der ‚Neuen Religiosität‘?, in: Informationen 56 1X/1974 der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen Stuttgart; Herder-Korrespondenz 38, 1984, 408–414: „Wozu ist heute der Mythos gut? Ein Gespräch mit Professor Wolfgang Friihwald“.

² *Armin Wildermuth*, Rationalität und Mythos – Versuch einer Orientierung am Leitfaden des Nihilismus, in: *studia philosophica* 42, 1983, 14–36, hier 23f. Zur Zerstörung des Mythos durch die aufkommende Wissenschaft und zu deren weiterreichendem wechselseitigen Verhältnis vgl. *Kurt Hübner*, Kritik der wissenschaftlichen Vernunft, Freiburg ²1979, 325–426: Die Bedeutung des griechischen Mythos im Zeitalter von Wissenschaft und Technik, *ders.*, Die Wahrheit des Mythos, München 1983.

Weise erprobt werden wollen. Nicht zuletzt hat die Psychotherapeutik in einem bis anhin unbekanntem Ausmaß das Verständnis für die lange vernachlässigten Bereiche unserer Kultur gefördert.“³ Nicht selten führen Buchhandlungen eine eigene Abteilung „Esoterik“.

Man kann andere Phänomene hinzunehmen, ohne sie in ihrem Wert alle auf dieselbe Ebene zu stellen: Ein phantastisches Buch wie „Die unendliche Geschichte“ von Michael Ende erhält in kurzer Zeit zahlreiche Auflagen und eine weltweite Verbreitung in vielen Sprachen; östliche Religionen erfahren verstärkte Aufmerksamkeit und Zuspruch; neue Religionen tauchen auf und erregen Aufsehen; in der Literatur, aber auch in der Lebenswelt entdeckt man Tendenzen der „neuen Innerlichkeit“⁴ und der „neuen Sensibilität“⁵; in politischen Bewegungen kommen fundamentale Bedürfnisse nach einem befriedigenderen Verhältnis von Mensch und Natur zur Sprache; Ethnologie wird zu einer überraschend beachteten Wissenschaft und einem an Universitäten überlaufenen Studienfach⁶; der Versuch des Physikers Fritjof Capra, das Denken der Naturwissenschaft und der Mystik östlicher Religionen als strukturgleich darzustellen, lässt seine Bücher fast zur Sakrallektüre werden⁷; Jean Luc Godard dreht einen viel beachteten Film „Joseph und Maria“, in dem die Botschaft des Engels Gabriel und die wunderbare Zeugung Jesu bruchlos in die Alltagswelt eingefügt werden; Christa Wolfs Erzählung „Kassandra“, die sich an die mythische Welt Homers anschließt, hat im dritten Erscheinungsjahr (1985) bereits die 14. Auflage; theologische Strömungen mit kräftigen Impulsen der Gesellschafts- und Kirchenkritik wie die „Theologie der Befreiung“ und die „Feministische Theologie“ greifen auf den Verheißungsgehalt urchtümlicher Bilder und Geschichten zurück; in theologischen und dabei vor allem auch religionspädagogischen Erörterungen bezieht man sich verstärkt auf die Archetypenlehre von C. G. Jung⁸; von religionskritischer Seite beschuldigt Alfred Lorenzer die Kirche, dass sie die Macht ihrer kultischen Vollzüge und sakralen Bilder preisgebe⁹ usw. Diese kulturelle Landschaft mit ihrem eigenen Klima ist mitzusehen, wenn im folgenden das spezifische Thema „Mythos“ aufgegriffen wird. Es ist nur ein zentraler Kristallisationspunkt umfassender religiöser Erwartungen und der sie begleitenden Auseinandersetzungen. Aufgrund der geistesgeschichtlich wei-

³ A. Wildermuth (s. Anm. 2), 32.

⁴ W. Frühwald (s. Anm. 1), 409.

⁵ Vgl. Ferdinand W. Menne, Neue Sensibilität. Alternative Lebensmöglichkeiten, Darmstadt / Neuwied 1974 (Sammlung Luchterhand 159).

⁶ Vgl. Johann Michael Möller, Die Rückkehr der Ethnologen, in: FAZ, Nr. 78, 2.4.1985, Literaturteil 12.

⁷ Fritjof Capra, Das Tao der Physik, Bern ⁴1984 (orig. 1975), 1: „Trotz minimaler Werbung fand es durch Mundpropaganda eine schnelle Verbreitung, und heute erscheint es in einem Dutzend Sprachen rund um die Welt“; ders., Wendezeit, Bern ²1985 (orig. 1982)

⁸ Vgl. Eugen Drewermann, Tiefenpsychologie und Exegese, Bd. 1: Traum, Mythos, Märchen, Sage und Legende, Olten / Freiburg 1984; Hubertus Halbfas, Das dritte Auge. Religionsdidaktische Anstöße, Düsseldorf 1982; Maria Kassel, Biblische Urbilder. Tiefenpsychologische Auslegung nach C. G. Jung, München 1980; dies., Das Auge im Bauch. Erfahrungen mit tiefenpsychischer Spiritualität, Olten / Freiburg 1986.

⁹ Alfred Lorenzer, Das Konzil der Buchhalter, Frankfurt a.M. 1981.

ten Herkunft dieses Begriffs ist er für die geforderten Überlegungen besonders aufschlussreich.

2. Eine theologisch widerspruchsvolle Situation

Die Theologie tut sich mit dem Stichwort „Mythos“ traditionell schwer. Leicht kann man entsprechende Zitate als Symptome der Verlegenheit sammeln: So liest man etwa in einem theologischen Handbuch die anerkennende Feststellung, dass „die Sprache des Mythos (...) heute als eine der tiefsten Sprachen der Menschheit betrachtet“ wird¹⁰; aber im selben Artikel findet man sogleich mit Nachdruck betont, dass der „Sinn“ der biblischen Texte „alles andere als mythisch“ sei; dass man die Offenbarungsgeschichte sogar „als einen langen Entmythologisierungsprozess“ betrachten könne.¹¹ Oder wir lesen bei Rudolf Bultmann – in ein und demselben Aufsatz –, „mythologische Anschauungen“ seien „vielleicht für die Sprache der Religion notwendig (...) und daher auch für den christlichen Glauben“¹²; aber dennoch heißt es zur „Sprache des Glaubens“ unmittelbar darauf: „Ihr Sinn kann und muß ohne Zurückgreifen auf mythologische Termini gesagt werden. (...) Solche Sprache muß ihre volle, direkte Bedeutung übermitteln können.“¹³

Aber wie soll der Mythos „eine der tiefsten Sprachen“ sein, wie sollen wir ihn für „vielleicht notwendig“ halten, wenn die Sache des Glaubens letztlich doch auch ohne ihn zu haben ist, sich ohne ihn sagen lässt?

Nicht übersichtlicher wird die theologische Situation, wenn schließlich gar solchen Differenzierungen und abwägenden Urteilen global entgegengehalten wird, dass alle Religion, auch die biblische, gerade im Mythos zu ihrem eigentlichen Grund, zu ihrer eigentlichen Gestalt und zu ihrem eigentlichen Gehalt finde; dass in ihm „der allerälteste Erfahrungsniederschlag der Menschen als jeweils aktuelles Bedürfnis gegenwärtig wird“¹⁴; dass er „etwas vom inneren Wesen des Menschen in der einzigen Form und Weise ausdrücken (kann), die dazu tauglich ist“ – für immer „bleibend gültig“¹⁵; dass wir in ihm „das Einende und Verbindende zwischen den Kulturen und Religionen aller Zeiten und Zonen“ erfahren – „während die Sprache, die ratio, die Kategorientafel der moralischen Wertsetzungen sich als sehr zeitgebunden und voneinander trennend erweist“¹⁶. Woher nun dieses uneingeschränkte, überschwängliche

¹⁰ René Marlé, Mythos, in: Handb. theol. Grundbegr. (dtv), hg. v. Heinrich Fries, Bd. 3, München 1970, 200–209, hier 209.

¹¹ Ebd. Differenzierter und sachgemäßer ist der Artikel „Mythos“ von Walter Raberger im Nachfolgewerk: Neues Handb. theol. Grundbegr., hg. v. Peter Eicher, Bd. 3, München 1985, 163–174, aber auch er bleibt insofern widersprüchlich, als er einerseits auf eine begriffliche Festlegung, was „Mythos“ sei, mit gutem Grund verzichtet, andererseits abschließend (173f) dennoch Mythos und Religion als eigene objektive Größen einander gegenüberstellt und aufeinander bezieht.

¹² Jesus Christus und die Mythologie (1958), in: Rudolf Bultmann, Glauben und Verstehen IV, Tübingen 1965, 177.

¹³ Ebd.

¹⁴ E. Drewermann (s. Anm. 8), 237. Ebd. 410.

¹⁵ Ebd. 410,

¹⁶ Ebd. 71.

Vertrauen? Reden diese verschiedenen Theologen wirklich von derselben Sache? Aus derselben kulturellen Situation unseres 20. Jahrhunderts? Angesichts derselben Schwierigkeiten, den christlichen Glauben als glaubwürdig mitzuteilen? – Auf jeden Fall gebrauchen sie dasselbe Wort: „Mythos“. Liegt es vielleicht an ihm, dass solche Widersprüche und Verlegenheiten aufkommen?

3. „Mythos“ – ein Signal der Aufklärung

„Mythos“ gehört zu den vielen Wörtern, die uns anscheinend unverzichtbar und zugleich doch nicht recht definierbar sind.¹⁷ Man könnte manchmal versucht sein, nach exakteren Termini Ausschau zu halten, um der Vieldeutigkeit aus dem Weg zu gehen; aber dieses Wort ist ein kulturelles Element, das geistesgeschichtlich auf unverwechselbare Weise angereichert wurde in den Auseinandersetzungen um das Verhältnis von Glaube und Vernunft, von Vernunft und Geschichte, von Geschichte und Poesie, von Poesie und Wirklichkeit. In diesem komplexen Spannungsfeld ist das Wort „Mythos“ zunächst nur ein besonders repräsentatives Zeichen dafür, dass bestimmte Bestände religiöser Tradition eine prekäre Stellung bekommen haben: Man ist sich nicht mehr gemeinsam und einhellig sicher, was man von dem zu halten hat, das da so benannt wird. Entsprechend wechseln die Bedeutungen: Für die einen ist „Mythos“ die polemische Vokabel, um etwas als alte, überholte Geschichte abzutun – zusammen mit dem vielen, was man von Zeus, Hera, Poseidon und all den übrigen Göttern erzählte –; für andere verweist „Mythos“ auf hintergründige Wirklichkeit, verspricht tiefere Einsicht als das, was man sich sonst in alltäglicher oberflächlicher Realität sagen mag.

In dieser Lage hilft es nicht weiter, darüber zu streiten, ob das eine oder das andere Verständnis der rechte Begriff von „Mythos“ sei, denn strittig ist letztlich nicht das Wort – welche Bedeutung man ihm gebe: eine weitere oder engere, eine hochschätzende oder abwertende –; strittig ist vielmehr das, worauf es bezogen wird und woran man bei ihm denkt: Es geht um die Anerkennung bestimmter Texte und ihrer „Vorstellungen“, ihrer „Anschauungen“, nicht um den Gebrauch einer Vokabel. Diese hilft uns nur, auf die Spur dessen zu kommen, was unter den neuzeitlichen gesellschaftlichen und kulturellen Bedingungen in seiner Geltung angefochten ist. „Mythos“ ist also keine eindeutige Bezeichnung, sondern ein Signal für anstehende Verhandlungen über kulturelle Traditionen. Der geistesgeschichtliche Hintergrund

¹⁷ Zum weitgespannten Überblick vgl. *Julien Ries*, *Le mythe et sa signification*. Bible, ethnologie, sociologie, psychoanalyse, structuralisme, religion, Louvain la Neuve ³1982; zum geistesgeschichtlichen Hintergrund vgl. *Walter Burkert / Axel Horstmann*, *Mythos, Mythologie*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6, 282–318; *Christian Hartlich / Walter Sachs*, *Der Ursprung des Mythosbegriffs in der modernen Bibelwissenschaft*, Tübingen 1952; *K. Hübner*, *Die Wahrheit des Mythos* (s. Anm. 2), 48–92: *Zur Geschichte der Mythos-Deutung*; *Helmut Koopmann (Hg.)*, *Mythos und Mythologie in der Literatur des 19. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M. 1979, darin 11–24: *Werner Betz*, *Vom ‚Götterwort‘ zum ‚Massentraumbild‘. Zur Wortgeschichte von ‚Mythos‘*; zum semantischen Spektrum und zu den pragmatischen Funktionen des Wortes vgl. *Hans Zirker*, *Lesarten von Gott und Welt. Kleine Theologie religiöser Verständigung*, Düsseldorf 1979, 110–140: *Mythische Lesarten* (Online-Publikation <http://duePublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DocumentServlet?id=11684>).

über kulturelle Traditionen. Der geistesgeschichtliche Hintergrund heißt dabei für uns vor allem: Aufklärung – auch wenn der Begriff „Mythos“ gerade in der Gegenbewegung der Romantik eine dominierende Rolle spielte.

Verschiedene Erfahrungen haben neuzeitlich dazu geführt, dass der christliche Glaube seine Kraft, die gesamte Gesellschaft in einem gemeinsamen Bewusstsein zusammenzuhalten, verloren hat: die inneren Spaltungen und Kämpfe der Christenheit von der Reformationszeit her, aber auch die Entdeckung bedeutsamer fremder Kulturen, die bisher ohne christlichen Glauben ausgekommen waren; die politischen Befreiungsbemühungen, die dem einzelnen Subjekt gegen Staat und Kirche größere Autonomie erstritten; wissenschaftliche Umbrüche, die vorhergehende Gewissheiten erschütterten und dabei teilweise auch christliche Überlieferungen erheblich betrafen.

In solcher Situation sucht man innerhalb der Aufklärung eine neue Verständigungsgrundlage, auf der sich über alle weltanschaulichen Zerklüftungen hinweg die Menschen der verschiedensten Kulturen übereinstimmend treffen könnten. „Vernunft“ und „natürliche Religion“ waren dabei herausragende Stichwörter. Was die konkreten Religionen an Besonderheiten und Eigentümlichkeiten mit sich führten – für viele Menschen befremdlich –, konnte in solcher Perspektive höchstens noch als äußere Einkleidung, (pädagogisch) hilfreiche Veranschaulichung einer überzeitlichen Wahrheit gewürdigt werden.

Im religionsgeschichtlichen Vergleich zeigte sich darüber hinaus, dass die biblische Vorstellungswelt in vielen Elementen keineswegs eigenständig war, sondern im Zusammenhang ihrer kulturellen Umgebung gesehen werden musste, von ihr abhängig.

Mit dem Stichwort „Mythos“ – einem Aufklärungsbegriff auch schon von antiker Philosophie und frühchristlicher Apologie her – sollte diese Differenz der kulturell bedingten und ablösbaren Anschauungsform einerseits gegenüber der gültigen Wahrheit, die allein die Zustimmung verdient, andererseits angezeigt werden. Wo man in diesem Sinn Texte als „Mythen“ ansprach, hatte man sie in ihren vorausgehenden Geltungen bereits weitgehend verabschiedet, auch wenn man noch – um sie zu retten – die „Aussage“ suchte, die in ihnen steckte.¹⁸

Doch die Zuversicht, man könnte durch Interpretations- und Reduktionsverfahren aus den verschiedenen Überlieferungen der Menschheit „vernünftige“ Lehre, „natürliche“ Religion und universale „Ideen“ gewinnen, denen alle einsichtsvollen und gutgewillten Menschen zustimmen müssten, trog. Das Bemühen der Aufklärung – und in spannungsvoller Auseinandersetzung mit ihr auch der Romantik – erwies sich sei-

¹⁸ Vgl. Chr. Hartlich / W. Sachs (s. Anm. 17), in ihrer Einleitung (1f): „Jede prinzipielle Anwendung des Mythosbegriffs in der Exegese führt mit sachlicher Notwendigkeit eine *bestimmt-strukturierte Problematik* mit sich: sie muß anheben mit der *Abtrennung* der mythischen *Vorstellungsform* von dem in ihr eigentlich Gemeinten – dem *Inhalt*“. Dieser Aussage steht allerdings gegenüber „die Erkenntnis der interpretatorischen Unmöglichkeit der *allegorischen Auslegung* solcher Texte, in denen eine genuin mythische *Vorstellungs- und Redeweise zu Wort kommt*“ (13 – mit Bezug auf Christian Gottlob Heyne, 1729–1812).

nerseits als zeitbedingt, als geschichtlich und sozial begrenzt; die geforderte und erwartete Allgemeingültigkeit stellte sich nicht ein.¹⁹ Der Glaube, dass sich die Menschheit auf einem absehbaren Weg zu gemeinsamer Vernunft und Wahrheit befände und das Ziel vor Augen hätte, trug selbst die Züge eines anfechtbaren Mythos.²⁰

4. Mythen – Grundgestalten der Erfahrung

Die behutsame Beschäftigung mit den Überlieferungen der Völker ließ erkennen, dass in ihnen höchst aufschlussreiche Geschichten, bildkräftige Vorstellungen menschlichen Lebens, mächtige Entwürfe der Welt formuliert sind, denen man mit der kritischen Vernunft der Aufklärung allein nicht gerecht werden konnte. Mythen wurden zunehmend geschätzt als die Texte, in denen Menschen sich ihrer Lebenswelt so umfassend und so weitreichend vergewisserten, wie es in argumentativ angelegter Vernunft nicht möglich ist. Was „Geburt“ bedeutet und „Tod“, „Gemeinschaft“ und „Schuld“, „Jugend“ und „Alter“, „Frieden“ und „Krieg“...; welche Erinnerungen Halt geben und welche Hoffnungen weitertragen; welche Ängste drohen und wo Geborgenheit erfahren wird – dies alles ist in der Sprache von wissenschaftlich-technischer Rationalität offensichtlich nicht hinreichend zu fassen: Es geht dabei ja nicht allein um die Aussage einzelner objektivierbarer und prüfbarer Sachverhalte, sondern um fundamentale Situationen unseres Daseins und letztlich um das gesamte Geflecht der Wirklichkeit, in die diese einzelnen Momente eingelassen sind. „Definitionen sind per definitionem Spaltworte, sie spalten ab und unterscheiden, sie sind wichtig für das Nachdenken. Bevor wir jedoch nachdenken können, müssen wir etwas erfahren, das uns nachdenkenswert erscheint. Mythen sind Zusammenhangsworte. Sie fassen zusammen, was logisch und definatorisch nicht immer unter einem Begriff gefaßt werden kann.“²¹ Mythen sind in solcher Hinsicht also nicht einfach irgendwelche Göttergeschichten²², sondern *Erzählungen, die für ein bestimmtes kulturelles Bewusstsein das Ganze der Welt, der Geschichte, des individuellen Le-*

¹⁹ Vgl. *Willi Oelmüller*, Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Modernen von Lessing, Kant und Hegel, Frankfurt a.M. 1979 (stw 263); zur literarischen Konsequenz vgl. *Manfred Frank*, Die Dichtung als ‚Neue Mythologie‘, in: Karl Heinz Bohrer (Hg.), Mythos und Moderne, Frankfurt a. M. 1983 (es 1144), 52–82

²⁰ Vgl. *Max Horkheimer / Theodor W. Adorno*, Dialektik der Aufklärung, Frankfurt a. M. 1971 (Fischer Taschenbuch 6144; orig.: Amsterdam 1947), z.B. 25: „Aufklärung ist totalitär wie nur irgendein System. Nicht was ihre romantischen Feinde ihr seit je vorgeworfen haben (...) ist ihre Unwahrheit, sondern daß für sie der Prozeß von vornherein entschieden ist.“ Deshalb ist über sie insgesamt wie über Hegel im besonderen zu urteilen: Sie „verfiel selbst der Mythologie“.

²¹ *Walter J. Hollenweger*, Umgang mit Mythen. Interkulturelle Theologie II, München 1982, 121f (dieses Buch ist in vielem theologisch unkonventionell, narrativ, unsystematisch – das sei hier nicht erörtert und bewertet; in vielem verdient es Beachtung).

²² Vgl. *Rüdiger Lux*, »Die Rache des Mythos«. Überlegungen zur Rezeption der Mythen im Alten Testament, in: *Zeichen der Zeit* 38, 1984, 157–170, hier 164 die treffende Aussage: „Der Polytheismus allein macht noch keine Mythologie!“

bens oder einen für die Lebensorientierung bedeutungsvollen Ausschnitt daraus gültig vergegenwärtigen.

Wie wir unsere Welt sehen und wie wir sie nehmen, das sagen wir uns etwa auf eine unverwechselbare Weise in den Erzählungen vom Ursprung unserer Welt in der Schöpfung Gottes – und keine wissenschaftlichen Hypothesen und Erkenntnisse können dieselbe Funktion übernehmen. Oder wir hören, wie Gott das Volk Israel aus dem Sklavenhaus Ägypten, aus dem Würgegriff des Pharao befreite; wie er die Wehrlosen trockenen Fußes durch das Meer führte und die gewaltig Bewaffneten untergehen ließ; wir wissen, wie sehr erst die nachträgliche Vorstellungskraft den Erinnerungen diese mächtigen Bilder einstiftete – und dennoch können wir diese Erzählungen für bedeutungsvoller halten als die Wiedergabe der bloßen Fakten (wenn diese sich überhaupt noch ausmachen ließen). Und ähnlich steht es um die Texte, die etwa vom Ende der Welt, von Gericht und Auferstehung reden, von Jesu Beherrschung des Seesturms durch ein einziges gebietendes Wort, von der Finsternis, die bei seinem Tod das ganze Land verdunkelte, von den Gräbern, die sich öffneten und die Toten freigaben usw. – immer werden uns Bilder vor Augen gestellt, die ihren Anspruch und ihre Gültigkeit nicht an Fakten festmachen können; die offensichtlich mit aufgebaut sind von menschlicher Phantasie, aber einer Phantasie, die gerade Erfahrungen ausleuchten und Wirklichkeit ausloten will.

So ist es verständlich, dass sich die Theologie mit Nachdruck auf diese Texte verwiesen sieht und auf deren Geltung besteht, auch wenn man bei ihnen keine Grenze ziehen kann zwischen dem, was man „Bild“, „Vorstellung“, „Anschauung“, und dem was man „Realität“ nennen mag. Es fallen gerade manche Barrieren gegenüber diesen Texten in dem Maße weg, als man einräumt, dass sie ihren Ursprung in der menschlichen Vorstellungskraft haben. Die historische Frage „Was war der Fall?“, kann sie nicht belasten. Damit scheinen sie den Verlegenheiten entzogen, die mit der Begründung des christlichen Glaubens in geschichtlicher Erinnerung gegeben sind: Ist nicht bei ihnen der „garstige breite Graben“, den Lessing zwischen den damals bezeugten Ereignissen und uns heute sieht und dem christlichen Glauben als sein Begründungsproblem vorhält,²³ aufgehoben? Haben Mythen nicht eine Bildkraft von ganz anderer Ursprünglichkeit und Glaubwürdigkeit als alle geschichtlichen Überlieferungen? Kann Glaube, wenn er sich auf sie bezieht, nicht neue, unmittelbare Geltung gewinnen?

Dass Mythen primär *Erzählungen* sind, spielt in solchem Zusammenhang eine untergeordnete Rolle. Es ist nicht eigentlich ihre narrative Struktur, von der die Faszination ausgeht (dies wird in „narrativer Theologie“ oft übersehen), sondern ihre *sinnfällige Vergegenwärtigung* der Realität, ihr beeindruckender Charakter als *Symbol*, die

²³ Über den Beweis des Geistes und der Kraft, in: Gotthold Ephraim Lessing, Gesammelte Werke, Bd. 8, Berlin / Weimar 1968, 9–16, hier 15.

in ihnen spürbare Erschließungs- und Überzeugungskraft der *Imagination*.²⁴ Derartige kann aber auch in anderer Gestalt erfahren werden als der der Erzählung. Das Thema „Mythos“ weist also über sich hinaus auf eine weitreichende Umgebung, in der das *Bild* dominiert kraft seiner unmittelbaren Gegenständlichkeit, in der es „voll in die Augen springt“.²⁵ Sollte es von daher möglich sein, die religiösen Entfremdungen, die die christliche Tradition belasten, zu überwinden? Gehören vielleicht die weltanschaulichen Dissonanzen nur einer intellektuellen Oberfläche an und lassen sich im Rückgriff auf fundamentalere Ebenen menschlicher Orientierung überwinden? Der Gedanke ist verlockend, gerade angesichts der heutigen Attraktivität fremder Religionen, die nicht auf historische Erinnerung bauen, sondern auf die Tiefendimensionen menschlichen Bewusstseins. Liegen dort vielleicht die Archetypen, die Urbilder unserer Wirklichkeit, auf denen jegliche Religion gründet? Solchen Überlegungen stehen aber auch Bedenken entgegen.

5. Rückzug in ein unangefochtenes Bewusstsein

Sobald man von „Mythen“ spricht – und sei es auch in noch so großer Hochschätzung –, lebt man selbst bereits nicht mehr aus ihrer unmittelbaren Anerkennung; denn man grenzt sie dann als ein besonderes Stück religiöser Kultur aus den übrigen Lebenszusammenhängen aus. Sie bringen nicht mehr die unmittelbare „Ausdrucks-, Denk- und Lebensform“²⁶ zur Sprache, sondern stehen als eigene poetische Gebilde der alltagsweltlichen Realität gegenüber. Der Begriff „Mythos“ setzt also immer schon eine gewisse Distanzierung voraus. Wohl lässt sich diese möglicherweise wieder durch eine Interpretation, die den Blick für den „Wahrheitskern“ der Geschichten öffnet, verringern; aber erstens ist dies ein nachträgliches Bildungsbemühen, das die Differenz zwischen Literatur und Lebenswelt kaum je ganz überwinden kann, und zweitens ist bei solchem Rückgriff auf Mythen nicht von vornherein und in jedem Fall zu erwarten, dass durch sie die Menschen wieder zu einem allgemeinen und unmittelbaren Einverständnis geführt werden, in dem sie dann gemeinsam sagen könnten: „Ja, so ist unsere Welt! So begreife ich mein Leben!“ Derartige Erwartungen herrschen aber offensichtlich dort vor, wo man im Rückgriff auf Tiefenpsychologie, insbesondere auf die Archetypenlehre von C. G. Jung, die Mythen insgesamt als authenti-

²⁴ So auch A. Wildermuth (s. Anm. 2), 34. Zum religionspädagogischen und pastoralen Interesse an den Erfahrungsfunktionen und dem Erfahrungsgehalt von Mythos und Symbol vgl. (als kleine Auswahl) Georg Baudler, Einführung in symbolisch-erzählende Theologie, Paderborn 1982; Peter Biehl, Symbol und Metapher. Auf dem Wege zu einer religionspädagogischen Theorie religiöser Sprache, in: Jahrbuch der Religionspädagogik 1, hg. von Peter Biehl u.a., Neukirchen-Vluyn 1985, 29–64; Eugen Paul, Mythos und religiöse Sozialisation – zur Symbolik des Glaubensverständnisses und der Glaubenserziehung, in: Alois Halder / Klaus Kienzler (Hg.), Mythos und religiöser Glaube heute, Donauwörth 1985, 133–151; Werner Simon, Inhaltsstrukturen des Religionsunterrichts, Zürich 1983, 352–439; Werner Scharfenberg, Die Bedeutung von Mythos und Symbol in pastoralpsychologischer Sicht, in: Zeichen der Zeit 38, 1984, 170–177.

²⁵ Roland Barthes, Mythen des Alltags, Frankfurt a.M. 1964 (es 92; Orig.: Paris 1957), 114.

²⁶ Karl Kerényi, Was ist Mythologie?, in: Ders. (Hg.), Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos, Darmstadt 1976, 212–233, hier 221.

sche Artikulationen menschheitlicher Urerfahrungen ansieht, die allen kulturellen Entfremdungen vorausliegen. Mythen repräsentieren in solcher Sicht schlechthin den Weg, „durch den das Wesen des Menschen seiner selbst bewußt wird und sich in seinem An-und-für-sich-Sein setzt“.²⁷ Wer sie nur richtig zu lesen weiß – so unterstellt man –, wird in ihren Bildern (wie auch in denen der Märchen und vor allem der Träume, die Realität in einer Weise erschlossen bekommen, dass Skepsis und Widerspruch, die den Glauben unter unseren gesellschaftlichen Bedingungen kräftig belasten, hinfällig werden. Für denjenigen, der von dieser Voraussetzung ausgeht, ist es geradezu ein Zeichen des oberflächlichen Bewusstseins und Denkens, wenn in Religion und Theologie „die Menge der Unselbstverständlichkeiten, der Erklärungen, der Reflexionen, der theologischen Kommentare im Umkreis eines Mythos zunimmt“.²⁸ Eine „innere Notwendigkeit“²⁹ soll alles Hypothetische, alles Vorläufige bedeutungslos werden lassen; Theologie erscheint als disqualifiziert, wenn sie „mit Wendungen wie ‚es könnte sein‘, ‚vielleicht‘ und ‚hinwiederum doch nicht‘“ spielt.³⁰

Es war aber ein Grundgedanke der Aufklärung, dass die Ermittlung der Wahrheit immer wieder auf den (möglichst öffentlichen) Disput über das Strittige angewiesen ist. Dies setzt zugleich die Selbstbescheidung voraus, dass in der Vielzahl der Positionen die je eigene überholbar sein könnte.

Es ist verständlicherweise weder für eine Gesellschaft als ganze noch für den Einzelnen in ihr leicht, diese spannungsvolle Situation auszuhalten und zu verarbeiten: dass die Überzeugungen der einen von den anderen nicht geteilt werden; dass in Fragen, die als bedeutsam gelten, keine Einmütigkeit besteht; dass dort, wo der eine mit absoluter Verbindlichkeit rechnet, der andere Vorbehalte äußert, gar Einrede erhebt.

Der Wunsch, dies möge anders sein, drängt sich auf. Das gesellschaftliche Zusammenspiel wie das psychische Gleichgewicht würden weit weniger Anstrengung verlangen, wenn jeder sich durch seine Umgebung bestätigt fühlen könnte. Pluralismus ist strapaziös – in Politik und Moral wie in Religion (manchmal könnte man meinen auch in Kunst und anderem mehr). Wenn der Rückgriff auf den Mythos mit dem Versprechen erfolgt, den Weg zum „rechten Bewusstsein“ aufzudecken, das alle weltanschaulichen Differenzen hinter sich lässt, liegt der Verdacht nahe, dass hier die Komplexität der Natur, der Geschichte und der Gesellschaft gar zu leicht übersprungen wird, um in einer einfacheren und durchsichtigeren Welt Geborgenheit zu finden. „So wird fast durchgehend Harmonie, Einheit mit sich selbst und mit dem Universum und vor allem mit der Tiefe der Seele versprochen. Es wird also gerade das

²⁷ E. Drewermann (s. Anm. 8), 422.

²⁸ Ebd. 343.

²⁹ Ebd. 340.

³⁰ Ebd. 225.

verheißen, was die wissenschaftlich-technische Rationalität nun einmal nicht bieten kann.“³¹

Dass ein derartiges Ziel auch für christlichen Glauben und christliche Theologie verführerisch ist, wird deutlich, wenn man sich deren fundamentale Probleme vor Augen hält:

1. Das christliche Bekenntnis bezieht sich einerseits auf historische Fakten („gekreuzigt unter Pontius Pilatus“), auf einmalige Begebenheiten, die sich im Ablauf der Zeiten ständig weiter entfernen – und die dennoch andererseits für die glaubende Erinnerung immer von unvergleichlicher und unüberbietbarer Gültigkeit sein sollen, für alle Zeiten der tragende Grund des Heils. Wie ist eine derartige geschichtlich punktuelle Einmaligkeit mit dem Anspruch einer zeitlich grenzenlosen Bedeutsamkeit zu verbinden?

2. Die biblischen Glaubenszeugnisse sind offensichtlich durch eine bestimmte (vergangene) Kultur geprägt. Dies begrenzt ihre Verständlichkeit und ihre Kraft, Zustimmung zu gewinnen. Wie aber verträgt sich dies mit dem Ziel ihrer universalen Anerkennung? Wie sollten sie in ihrem kulturspezifischen Charakter die allgemein gültigen Fundamentaltexte einer religiösen Menschheitskultur werden?

3. Im biblischen Kanon wird ein bestimmter Bestand von Schriften fixiert und zu einer abgeschlossenen Norm erklärt. Wie aber lässt sich dies verantworten angesichts des Erfahrungsreichtums der übrigen Literatur (letztlich auch der anderen Religionen)?

Derartige Fragen verlören ihre Brisanz, wenn die eigentliche Wahrheit der biblischen Zeugnisse in ur-menschlichen Einsichten bestünde – die sich selbstverständlich auch anderswo artikuliert haben könnten. Dem Leser wäre dann nur aufgetragen, sich in den immer schon vorgegebenen gültigen Sinn einzufügen; die von ihm geforderte Haltung wäre in erster Linie Gehorsam gegenüber der bereits verbindlich gestifteten Wahrheit: „Nicht mit etwas Fremdem, sondern stets mit dem Eigenen seiner Psyche wird er am Beispiel einer von außen an ihn herangetragenen Erzählung konfrontiert. Der Text wird zur Brücke, zur Vermittlung des Lesers mit sich selbst“.³² Damit würde sich gegenüber derart qualifizierten Texten die Auseinandersetzung erübrigen. Die Frage: Was soll ich davon halten?, wäre grundsätzlich bereits entschieden. Eine Ebene wäre gefunden, auf der nicht mehr Text gegen Text stünde. Für Zweifel scheint bei dieser Einstellung kein Platz mehr, „denn ein Mythos, der sich selbst bezweifelt, verliert seine Gewissheit und seine Identität“.³³

Aber könnte ein solches Einverständnis nicht dadurch erschlichen sein, dass man Differenzen voreilig ausblendet? Wird der „Sinngelalt, den der Mythos dem modernen Alltagsbewusstsein noch verspricht“, nicht vielleicht doch „erkauft durch dessen

³¹ A. Wildermuth (s. Anm. 2), 34.

³² E. Drewermann (s. Anm. 8), 385.

³³ A. Wildermuth (s. Anm. 2), 35.

Immunisierung gegen seine widersprüchlich verfaßte Lebenswirklichkeit“?³⁴ Dieser Verdacht verstärkt sich, wenn man eine andere Art, Geschichten zu erzählen und zu lesen, gegenüberstellt, die kritisches Bewusstsein nicht abdrängt, sondern fördert: Bei ihr geht es nicht darum, sich in den ein für allemal gestifteten Sinn einzufügen, sondern darum, Geschichten *auszuprobieren*, wie weit sie passen; sie als Versuche anzusehen, zu einer gemeinsamen Sprache zu finden. Mythen kommen da nicht mehr mit einer archaisch gesicherten Geltung auf uns zu, sondern sie stehen zur Prüfung, wie weit wir sie als Grundmuster unseres Lebens begreifen können oder wer von uns sie als solche annehmen kann. Sie sind uns nicht vorgegeben als „giftige Mythen“, die uns mit dem gebieterischen Anspruch gegenüberreten: „Ich bin deine einzige Geschichte, du sollst keine andere Geschichte haben neben mir.“³⁵

Diesen Weg der Prüfung des Überlieferten scheint heutige Literatur oft einzuschlagen, wenn sie auf Mythen zurückgreift oder neue mythenartige Erzählungen entwirft: Sie *spielt durch*, wie sich das Leben wohl in seinen fundamentalen Linien zeichnen ließe; welche Bilder vielleicht so beschwörungskräftig sein könnten, dass sie unsere Wirklichkeit an sich ziehen und durchsichtig machen. Aber was immer der Autor dabei auch für eine Absicht hegen mag, der Leser jedenfalls ist nicht zur Zustimmung verpflichtet, sondern höchstens aufgerufen, sich an diesem Experiment zu beteiligen. Geschichten stehen zur Verhandlung; welche sich bewähren, ist noch nicht ausgemacht.³⁶

Aber – kann man hier einwenden – dies mag für das übliche literarische Leben gelten; doch ist derartiges auch theologisch verantwortbar? Geraten biblische Texte nicht in einen Sog der Unverbindlichkeit, wenn man sie einer solch offenen Lektüre aussetzt? Wäre es dann nicht doch besser, aller ernsthaft mythischen Literatur eine fundamentale Wahrheit zuzugestehen –wenn die biblische schon nicht als Offenbarungszeugnis von allen übrigen kulturellen Dokumenten völlig gesondert werden kann?

³⁴ Robert Heim, Rationalität, Mythos, Ideologie, in: *studies philosophica* 42, 1983, 62–86, hier 82

³⁵ Odo Marquard, Lob des Polytheismus, in: Ders., *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart 1981 (Reclam Universal-Bibliothek 7724), 91–116, hier 98f unter dem Grundsatz: „Bekömmlich ist Polymythie, schädlich ist Monomythie.“

³⁶ Vgl. H. Zirker, Lesarten von Gott und Welt (s. Anm. 17); ders., Erzählungen und Überzeugungen im gemeinsamen Geschick. Ein Beitrag zur Hermeneutik „Narrativer Theologie“, in: Antonius H. J. Gunneweg / Henning Schröer (Hg.), *Standort und Bedeutung der Hermeneutik in der gegenwärtigen Theologie*, Bonn 1986, 77–100; online verfügbar: <http://duePublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DocumentServlet?id=11010>; ders., *Die Freiheit des Lesers*, in: , in: Hans-Günter Heimbrock (Hg.), *Spiel-Räume ... Kreativität im Horizont des christlichen Glaubens*, Neukirchen-Vluyn 1983, 34–45; online über <http://duePublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DocumentServlet?id=10655> – An diesem Problem der Verhandlungsbedürftigkeit von Überlieferungen geht K. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos* (s. Anm. 2) in seinem Plädoyer für „Das Mythische in der christlichen Religion“ (324ff – fixiert auf Bultmann-Kritik) letztlich völlig vorbei.

6. Versuchte Annäherungen

Stellen wir zunächst noch einmal die Gesichtspunkte zusammen, die es nahelegen, gar fordern, auf Mythisches zurückzugreifen:

1. Wer sagen will, was ihm das Ganze unserer Welt unseres Lebens, unserer Geschichte gilt – nach Herkunft und Ziel, in Glück und Scheitern –, der wird sich nicht auf die Feststellung und Bewertung einzelner Sachverhalte beschränken können, sondern umfassendere Bilder brauchen, in denen sich Erfahrung und Vorstellungskraft (die Wahrnehmung der Wirklichkeit und ihre poetische Gestaltung) untrennbar verbinden.

2. Nichts verwehrt es, auch die fundamentalen Texte der Bibel in diesem Sinn „mythisch“ zu nennen. Auch wenn sie in ihren Erinnerungen zentral auf geschichtliche Ereignisse zurückverweisen, so werden diese doch weit über das historisch Faktische und Registrierbare hinaus erzählerisch ausgelegt als Begebenheiten, in denen die Wirklichkeit als ganze in den Blick kommen soll.

3. Derartiges geschieht auch in den Mythen anderer Kulturen, und selbst die Poesie privateren Charakters kann ähnliche Urbilder menschlicher Betroffenheit artikulieren. Deswegen ist es berechtigt, diese Literatur insgesamt – über alle Differenzierungen hinweg – auch in ihrer inneren Verbundenheit zu sehen: in der Entsprechung ihrer Motive und Strukturen, in denen sie Erfahrung zur Sprache bringt, und in der Gemeinsamkeit ihrer Funktion, die Welt auf die Frage des Menschen hin auszulegen und damit Orientierung zu stiften.

In diesem Sinn ist das Mythische ein unverzichtbares Stück der Menschheitskultur.

4. Hinzu kommt schließlich, dass christliche Religion in doppelter Hinsicht als kompliziert erfahren werden kann: Sie ist nicht nur – wie schon angesprochen – in der Neuzeit *gesellschaftlich problematisiert*, sondern auch schon von früher Dogmengeschichte an *theologisch intellektualisiert*. Dies rechtfertigt die Frage, ob Glaube nicht doch auch einfacher, bildkräftiger und allgemein plausibler zur Sprache gebracht werden kann, so dass deutlicher spürbar wird: Hier geht es nicht um göttlich-fremde Mitteilungen, sondern um verdichtete Erfahrung.

5. Aber auch wenn man diese sicher gewichtigen Gesichtspunkte anerkennt, bleibt dennoch die Aufgabe, wahrzunehmen, in welchen Texten wir unsere Überzeugungen, unsere Werte, unsere Welt wiederfinden und in welchen nicht (oder weniger); mit welchen wir das Einverständnis unserer Mitmenschen leichter finden und mit welchen weniger; welche die Gemeinschaft, in der wir leben, aufbauen, tragen, bestärken und welche beliebiger sind. Wenn etwa in einem babylonischen Mythos der Ursprung der Welt im Streit der Götter liegt, die Menschen aus dem Leichnam eines erschlagenen Gottes geschaffen sind, unter die Verfügung der Götter gestellt, zum Dienen verpflichtet – dann können wir dies alles zwar auch noch so lesen, dass wir in ihm Erfahrung finden und es selbst für uns eine gewisse Wahrheit hat; und dennoch

werden wir dem in jüdisch-christlicher Tradition andere Texte zur Seite, ja entgegen stellen, die unserer Sicht der Welt und unserem Selbstverständnis mehr entsprechen.

Dieses Beispiel zeigt, dass bei derart angelegter Lektüre Texte nie von vornherein schon mit unserer Zustimmung rechnen können; wir müssen vielmehr erst ausmachen, wie wir sie lesen und welche „Bedeutsamkeit“³⁷ sie für uns haben. Freilich geschieht dies nur selten in ausdrücklicher Interpretation und argumentativer Verhandlung, vielmehr zumeist unbedachter und beiläufiger: dass wir uns in diesen und jenem Text und jenem Bild wiederfinden, dass sie uns „ansprechen“, während anderes uns fremd bleibt. Es ist das Geschick der christlichen Überlieferung in unserer Zeit, dass auch über sie derart befunden wird. Selbst dort, wo ihre Schriften als Offenbarungstexte in besonderer Weise qualifiziert werden, bleibt immer noch ein beträchtlicher Spielraum für die Entscheidungen der Leser, was sie für sich als verbindlich nehmen und für tragfähig halten. Die Anerkennung eines biblischen Kanons ist unter dieser Voraussetzung wohl ein Vertrauensvorschuss, dass dem überlieferten Textbestand insgesamt eine zuverlässige Orientierung abzugewinnen ist, aber damit haben wir im einzelnen doch noch nicht die konkrete Lesart, die wir verantworten können. Außerdem ist ein Kanon nur relativ geschlossen, wenn seine Texte ernsthaft mit anderen Texten so zusammengesehen werden, dass sie erst in diesem pluralen Feld ihre genauere und reichere Bedeutung gewinnen.

Die grundsätzliche Hochschätzung von Mythen (von Bildern, Symbolen, Imaginationen usw.) als verdichteter Erfahrung verlangt also nicht zugleich eine mythische Einstellung ihnen gegenüber, sondern kann, ja muss sich mit der Wahrnehmung von Widersprüchen, mit reflektierender Abwägung und kritischer Unterscheidung verbinden. Eine weiter gehende Anerkennung wäre bedenklich, „weil es unmöglich ist, in eine Welt zurückzuschlüpfen, die durch die Wissenschaft ganz anders organisierte Erfahrung nicht kannte und daher auch unsere besonderen Erfahrungen nicht hatten“.³⁸ Aber dies ist eben auch kein Verdikt über den Mythos; denn niemand kann „heute vorhersagen, ob und in welcher Weise nun *wirklich* in einem weiteren umfassenden Wandel der Horizonte Mythisches wieder allgemein erlebbar und erfahren werden kann. Dieses aber können wir gewiß behaupten: Es ist von Bedeutung, eine solche bloße *Möglichkeit* in jenem Augenblick zu erkennen und von ihr zu wissen, in dem weniger als früher die Größe, mehr aber als bisher die Fragwürdigkeit der einseitig technisch-wissenschaftlichen Welt erkennbar wird, in der wir leben“³⁹ – zugleich aber auch die Fragwürdigkeit eines gesellschaftlichen Pluralismus, der sich nicht mehr hinreichend erfahrungsnah der fundamental gemeinsamen Lebenssituationen und umgreifenden Orientierungen vergewissern kann. So bleibt uns nichts an-

³⁷ Vgl. Hans Blumenberg, Arbeit am Mythos, Frankfurt a.M. 1979, 77–80, 124–126 zur „Bedeutsamkeit“ als „Abwehr von Indifferenz“ (124).

³⁸ K. Hübner, Kritik der wissenschaftlichen Vernunft (s. Anm. 2), 425.

³⁹ Ebd. 426.

deres übrig, als unsere Lebenswelt mit den verschiedenen kulturellen Ausdrucksformen experimentell so zusammenzusehen, dass uns dabei vielleicht aufgeht, wo das eine – die „Realität“ – und das andere – die auf sie bezogenen Texte und Bilder – stimmig werden und uns zu besserer Einsicht bringen.