

UMSCHAU

Auf der Suche nach dem Grundmythos

Nach der kritischen Destruktion des Mythos durch die Theologie – für viele Tendenzen in dieser Richtung sei hier nur auf das Werk R. Bultmanns verwiesen –, die von der Philosophie ausgegangen ist, läßt sich gegenwärtig in der Philosophie so etwas wie eine Rehabilitierung des Mythos feststellen; sie scheint ihrerseits mit der Revision der Mythenrezeption durch die Gegenwartstheologie zu korrespondieren.

Die philosophische Auseinandersetzung mit dem Mythos war lange geprägt vom Schema der steten Entwicklung vom Mythos zum Logos, das noch verstärkt wurde durch die idealtypische Rekonstruktion des abendländischen Rationalisierungsprozesses durch Max Weber; ihr lag die Annahme „fortschreitender Entzauberung der Welt durch Wissenschaft“ zugrunde. Diesem Paradigma entsprechend konnte die Idee des Fortschritts mit dem konsequenten und erfolgreichen Zurückdrängen des Mythos zusammengesehen werden. Unausgesprochen leitete diese Einschätzung des Mythos die Entmythologisierungsdiskussion in der Theologie der fünfziger und frühen sechziger Jahre. In gleicher Weise bestimmte sie auch die Reaktionen der Gegner einer entmythologisierten Theologie. Beide charakterisierte die „Berührungsangst“ vor dem Mythos: galt dies auf seiten der Befürworter der Entmythologisierung für einzelne Glaubensaussagen, die als durchweg vom Mythos geprägt zu verwerfen waren bzw. purgiert werden mußten, damit sie dem neuzeitlich-wissenschaftlichen Selbst- und Weltverständnis nicht mehr anstößig erschienen, so galt Gleiches den Gegnern der Entmythologisierung bereits im Blick auf die Methode derartiger Theologie, die gerade deshalb verdächtig schien, weil in ihr schon „rein formal“ Mythos und Theologie als verwandte Größen behandelt wurden.

An die Stelle dieses Verdikts über den Mythos tritt in jüngster Zeit eine eigentümliche

Wertschätzung, durchaus verschieden von den Mythenforschungen des Strukturalismus, die ja weniger im Dienst einer Rehabilitierung des Mythischen als vielmehr im Dienst einer Rechtfertigung der Diskursivität, selbst durch die Welt des Mythos hindurch, standen. Charakteristisch für diese erneute Wertschätzung ist die umfangreiche Arbeit Hans Blumenbergs¹, die in diesem Zusammenhang näher vorgestellt werden soll. Angemerkt sei noch, daß der Widerspruch derartiger Mythenrezeptionen zu den Rekonstruktionen des abendländischen Rationalisierungsprozesses im Bannkreis Max Webers sich keineswegs auflösen läßt in einer eher fragwürdigen Hinwendung zu den Irrationalismen sogenannter Mythen des 20. Jahrhunderts.

Dabei ist der Ausgangspunkt Blumenbergs der Fragestellung, die bei Max Weber begegnet, durchaus verwandt. Beide rekurren auf die Unmöglichkeit von Erklärungsmodellen, die wissenschaftlich vertretbar auf die Gesamtheit der Erscheinungen angewandt werden könnten (die Unmöglichkeit sogenannter „Weltformeln“). Erst recht gilt dies beiden für die Philosophie als die Reflexion über Wissenschaft. Webers Konsequenz aus der Unmöglichkeit totalitätsbezogener Deutungen war die Hinwendung zur „idealtypischen Rekonstruktion“, in einem die Verabschiedung von kausalen und teleologischen Interpretationskategorien. Das Ergebnis ist hier die Absage an jedwede Sinnerwartung in bezug auf wissenschaftliche Forschungen.

Blumenberg macht nun umgekehrt dieses Resultat zur Legitimationsgrundlage einer erneuten Hinwendung zum Mythos. Dessen Aktualität sei grundgelegt in der strikten Dichotomie von wissenschaftlicher und nichtwissenschaftlicher Weltdeutung: „Der Verzicht auf Totalität zugunsten von Wissenschaft ist so endgültig wie der auf Wahrheit von der Art, die man sich glaubte einmal von ihr verspre-

chen zu können, wie der auf bestimmte Warum-Fragen, wie schließlich der auf Anschaulichkeit“ (193 f.). Der in der ständigen Erweiterung des Wissens notwendig gewordene Verzicht auf Totalität zwingt die Menschen, Zuflucht zu nehmen zu Surrogaten, die nicht etwa beliebig sind, sondern in bestimmter Form auf den Mangel an Totalität reagieren.

Wie für diesen Mangel nicht eine bestimmte Wissenschaft verantwortlich gemacht wird (etwa die Philosophie, die hier das Medium der Erörterungen bildet), so kann es auch nicht um bestimmte (beliebige) Mythen gehen – etwa um die verschiedenartigsten Alltagsmythen, an denen der Charakter des Surrogats noch am ehesten deutlich würde; es geht vielmehr um einen allen (abgeleiteten) Mythen zugrunde liegenden generellen Mythos, den *Grundmythos*. Er müßte das garantieren, was „Wissenschaft“ ihren „Gläubigen“ zwar zu verheißen scheint, ihnen aber dann überlegen verweigert, nämlich *Totalität*. Entsprechend müßte dieser Mythos die narrativen Elemente einer gleichsam imaginären, der Wissenschaft unzugänglichen „Weltformel“ enthalten, welche die unterschiedlichen Mythen dann entfalteten und so interpretierten, daß diese Formel übertragbar würde auf die unterschiedlichen Subjekte und ihre unterschiedlichen Lebenswelten.

Blumenberg verweist auf einen solchen Grundmythos, den Hans Jonas zuerst am Gerüst der gnostischen dualistischen Systeme festmachte; es wäre dies die Annahme eines „erschlossenen transzendentalen Geschichtsfaktors“ (198). Auf ein weites Feld sogenannter „sinnvoller Deutungen“ ist damit verwiesen; *mythisch* wäre entsprechend alles, was der These von der „Endlichkeit des Menschen“, radikal zu Ende gedacht, widerspräche. Der Grundmythos (und die Erwartungen an ihn) bedarf deshalb einer Präzisierung und Einschränkung, die bei Blumenberg hier ein zentrales Problem aus seinen früheren Publikationen aufgreift und weiterführt: das Theodizeeproblem und seine unterschiedlichen Varianten, bei Blumenberg den von den spätmittelalterlichen Nominalisten übernommenen und nicht gelösten Widerspruch zwischen „*potentia Dei absoluta*“ und „*kontingenter*“

Welt: „Je intimer der Zweck im Gotteswesen eingeschnitten ist, um so höher der Wert bei der Ponderation der Mittel, ihn zu erreichen. Die Gleichung der Remythisierung läßt den Menschen in dem Maß gewinnen, in dem der Gott verliert, um durch den Menschen erst und mit ihm zu gewinnen. Die Welt und der Mensch sind die Umständlichkeit schlechthin im Verfahren Gottes mit sich selbst“ (238).

Diesem generalisierenden Schema kann Blumenberg sodann die unterschiedlichen (und vielfach konträren) Bemühungen der Geschichte der Philosophie und der Theologie, zu konsistenten Interpretationsrastern zu gelangen, mühelos zuordnen. Das Schema scheint weit genug, so gegensätzliche Bewegungen wie die Gnosis, die mittelalterliche Scholastik und die neuzeitliche Geschichtsphilosophie auf den Generalnenner zu bringen, sie folgten ausschließlich der Intention, die Umwege der Gottheit bei der Realisierung ihres Heilsplans zu rechtfertigen. Größen wie „Gottheit“, „Umweg“ und „Heilsplan“ sind dabei vielfältiger „Umbesetzungen“ fähig, gleichgültig, ob es darum geht, die Güte Gottes gegen das Negative und Dysteleologische zu verteidigen (die sog. „klassische Theodizee“) oder Theoreme vom möglichen bzw. notwendigen Verlauf der Geschichte mit der tatsächlichen Geschichte in Übereinstimmung zu bringen – all diese Versuche, ihrerseits differenziert in sehr verschiedenartige Systeme und Lösungsangebote, zehren von der Annahme eines Subjekts der Geschichte, die entweder als Heilsgeschichte oder als an der Idee eines Fortschritts bzw. eines Verfalls säkularer Geschichte orientierter Prozeß thematisiert wird.

Beide Nuancierungen „nichtwissenschaftlicher“ totalitätsstiftender Weltdeutung verweisen – im Paradigma der Interpretation Blumenbergs – auf den erwähnten möglichen Grundmythos. Auf diesen Zusammenhang aufmerksam zu machen ist jedoch nur ein vordergründiges, nicht aber das eigentliche Anliegen Blumenbergs. Die Möglichkeit, um die es ihm geht, ist diejenige dessen, dem keines der beiden möglichen Denkschemata bleibt und dennoch Fragen stellt, welche die Wissenschaft nicht zu beantworten vermag. Angesprochen

ist also das nachneuzeitliche Welt- und Selbstverständnis des Menschen, vorwiegend der westlichen entwickelteren Industriegesellschaften, der sich von Religion im weitesten Sinn ebenso emanzipiert wähnt wie von säkularisierten Heilslehren marxistischer oder nicht-marxistischer Provenienz.

Das Vorhaben, diese These zu untermauern und an ein bestimmtes Referenzsubjekt zu binden, führt Blumenberg auf weite Strecken in die Nähe zu den Rezeptionen des antiken Mythos des Prometheus durch *Goethe*. In unserem Zusammenhang können nur die wichtigsten Ergebnisse dieser Beschäftigung berücksichtigt werden. Gleichzeitig können sie als Veranschaulichung des Grundmythos am konkreten lebensgeschichtlichen Entwurf (nämlich Goethes) und als Beispiel für jene „Arbeit am Mythos“ gewertet werden, die Blumenberg der Hinwendung zu angeblich überwundenen Totalitätskonzepten (der Religion bzw. der Geschichtsphilosophie) als Alternative gegenüberstellt.

Durch eine biographische Episode wird auf die Grundstruktur des Verhältnisses Goethes zum Mythos aufmerksam gemacht. Anlässlich des Todes des Sohnes von Zelter (1827) tröstet Goethe den Freund mit dem Hinweis auf eine „Unsterblichkeit“, die begrifflich zwar nicht expliziert werden könne, an der – wie unbegrifflich auch immer – festzuhalten das endliche Leben erst erträglich machte. Erst vom Gedanken an die Unsterblichkeit her erfährt die fragile endliche Existenz ihre Dignität. Goethe begibt sich mit dieser „kontrafaktischen Unterstellung“ – so Blumenberg – in das Dilemma, auf etwas zu beharren, das mittelbar zu machen kein Medium zur Verfügung steht. Auch der Brief an Zelter muß sich mit einem indirekten Hinweis begnügen. Mit dieser Unentschiedenheit wird für Blumenberg präzise ausgesprochen, „weshalb sich die Vernunft Bedürfnisse zugesteht, die sie selbst erweckt, ohne sie in ihrer regulären Disziplin erfüllen zu können, nicht nur sich den versagten Überfluß doch noch anzueignen, sondern um die Unvernunft nicht Macht übers Unbesetzte gewinnen zu lassen“ (437). Das Nicht-Widervernünftige im Verhältnis zu dem, das die

Vernunft zu erfüllen versagt, sieht Blumenberg durchgehalten in der lebenslangen Auseinandersetzung Goethes mit dem Prometheus-Mythos, der Folie der unentwegten Selbststilisierungen Goethes, die in den „ungeheuren Spruch“ Goethes, auf den abschließend noch einzugehen ist, einmünden.

Wenn Blumenberg seine These auch mit einer ungeheuren Fülle von Material belegt und peinlich darauf bedacht scheint, das distanzierte Verhältnis Goethes zur christlichen Tradition (und seine nicht minder eigenwillige Transformation des antiken Mythos) wie zu den historischen Phänomenen seiner Zeit (das Verhältnis zu Napoleon, das zwischen Identifikation und Verachtung schwankt) herauszuhalten aus der bereits verworfenen Alternative zum Mythos (Dogma oder Geschichte), bleibt es doch fraglich, ob es wirklich gelingt, die Dichotomie von magischem und kritisch-geschichtlichem Bewußtsein zu überwinden. Blumenbergs Plädoyer für den Mythos, an Goethe exemplifiziert, könnte durchaus selber regressiv sein. Dort, wo es für den einzelnen wie für ganze Gesellschaften keine Möglichkeit gibt, Subjekt der eigenen Geschichte zu werden, läßt sich auch keine Art geschichtlichen Bewußtseins entwickeln. Das Subjekt ist dann auf Deutungen seines Welt- und Selbstverständnisses zurückverwiesen, die außerhalb seiner selbst liegen und als „Mythen“ ihm eingelagert werden. Dies macht die Wahl Goethes zum Paradigma ebenso transparent wie die antigeschichtliche Attitüde Blumenbergs. In der Bewunderung für Goethe treibt er den Kult des einsamen, aus allen konkreten Bezügen sich herausreflektierenden Individuums, das am Ende seiner Überlegungen in der Tat auf den Mythos stößt, der im Gegensatz zu eher dogmatischen Sinnkonzeptionen zu stetem Weiterfragen und „Umbesetzen“ einlädt.

Sichtbar wird diese Argumentationsfigur vor allem im Blick auf den Grundmythos, den Blumenberg im Anschluß an Goethe schließlich vorlegt. Die Komprimierung mythischen Weltverhaltens ist in der Konsequenz dieses Gedankens dann das Goethesche Diktum „Nihil contra deum nisi deus ipse“, nach Blumenberg die Grundformel des Äquivalenzprinzips, wie

es allen Überlegungen Goethes zugrunde gelegen habe: „Wie man einen Gott nur erkennen kann, wenn man etwas Göttliches einzusetzen hat, kann man einem Gott auch nur widerstehen, wenn man selbst ein Gott ist. Ein Gott kann man aber nur sein, wenn Götter möglich sind, viele Götter“ (592).

Der Protest gegen den einen Gott, der keine fremden Götter neben sich duldet, spricht zwar auch aus dem „ungeheuren Spruch“, jedoch bloß als eine auch mögliche Lesart. Was ihn dagegen zur Grundformel des Mythos überhaupt macht, ist die Tatsache, daß er Ausdruck einer alternativen Ordnungsfunktion zu den Systemen Recht und Wissenschaft (und im christlichen Verständnis auch zur Religion) ausdrückt. Die frühen Mythen gingen auf in der Funktion, Ordnung in das Chaos, als das die Welt dem Menschen erschien, zu bringen; ähnliche Ordnungen stiften die Mythen des Alltags in der Strukturierung der alltäglichen Lebenswelt und ihrer Zusammenhänge. Der „ungeheure Spruch“ ist im Verhältnis dazu „Grenzwert des Absoluten“ (Mythos), weil er das „Urschema der Entängstigung des Menschen vor allen ihm unbegreiflichen Gewalten“ repetiert, „sofern diese nur gegen den Menschen zu stehen scheinen und daher als auseinander abgeleitet gedacht werden müssen. Götter, indem es viele sind, haben ihre Zuständigkeiten untereinander, das System ihrer Stärken und Schwächen . . . Denn, und das ist eine Begründung für die Eifersucht des herrschenden Gottes, eingeschränkt wird ein Gott immer nur wiederum durch einen Gott“ (597).

Der Gedanke liegt nahe, Blumenbergs Plädoyer für den Mythos unbesehen in eines für den Pantheismus zu verwandeln und diesen dann als Ausweg aus möglichen „Sinnkrisen“ zu empfehlen; entgegen steht dem freilich der Hinweis auf das wenig exemplarische Leben Goethes, „keins eines möglichen Führers und Geleiters zur Sinnentdeckung oder Sinnerfindung des Daseins“ (435). Goethes Leben scheint lediglich auf als eine mögliche Variante der „Arbeit am Mythos“, einer Arbeit, die den Mythos nicht voreilig religiösen oder wissenschaftlichen Rationalisierungsprozessen geop-

fert habe. Zu einer solchen „Arbeit am Mythos“ will Blumenberg animieren.

Was meint im einzelnen solche „Arbeit“? Was in der Sprache Goethes einen Gott gegen einen Gott setzen heißt, bedeutet für Blumenberg, sich der Antithese von Mythos und Logos zu verweigern. Blumenbergs Argument für die im Mythos angelegte Vielfalt der Variation bezieht seine Kraft aus dem Scheitern aller bisherigen Theodizeeversuche (und als solche sind letztlich auch die säkularen Interpretationen des Geschichtsprozesses zu deuten – bis hin zu den Evolutionstheorien der Gegenwart); Dogmatik wie politische Ökonomie haben entsprechend diesem Argumentationszusammenhang für die *Umständlichkeit* (Gottes mit der Welt, des geschichtlichen Subjekts bei der Vollendung seiner Freiheiten) keine plausible Erklärung finden können; vielmehr haben sie bestimmte Totalitätskonzepte dogmatisch festgeschrieben. Ihr Programm: „Nichts mehr soll spürbar sein von der formalen Freiheit zur Variation des Mythologems, von der Umgänglichkeit des Stoffes, die eine sich als frei und schöpferisch gebende Attitüde zulassen würde. Die Evidenz der spielraumlosen Dichte, wie sie das Felsgestein hat, wird erzeugt“ (688).

Die Rezeption des Mythos, wie sie hier empfohlen wird, ist im Grund nichts anderes als das konsequente Eintreten für den freien, subjektiven Entwurf, der eine Strukturierung der unmittelbaren Lebenswelt jenseits der „spielraumlosen Dichte“ geschlossener Systeme gewähren soll. Es wird sicher schwer sein, sich dem Impetus, der aus dieser Konzeption spricht, zu verweigern. Es dürfte jedoch noch schwieriger sein, Stoffwahl und Akzentsetzung Blumenbergs vorbehaltlos zu rezipieren. Die Frage nach den Möglichkeiten einer Philosophie muß erlaubt sein, die angesichts der Probleme der Gegenwart die „heile Welt des Anfangs“ – wie kritisch und einfallsreich auch immer – erneut gegenwärtig zu setzen sich anschickt.

Carl-Friedrich Geyer

¹ Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos*. Frankfurt: Suhrkamp 1979. 700 S. Lw. 70,-.