

HANS MAIER · MÜNCHEN

Mythos und Christentum

In einer Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann hat Kurt Hübner die Frage aufgeworfen, worin sich christliche Religion und Mythos unterscheiden. Er nennt vor allem drei Abgrenzungskriterien: 1. den monotheistischen Charakter des Christentums im Gegensatz zum polytheistischen des Mythos, 2. die Einmaligkeit der Inkarnation Gottes nach christlicher Lehre im Unterschied zur allumfassenden Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen im Mythos, 3. die Tatsache, daß der Mythos (auch) eine Weise der Welterklärung sei, ein »Erfahrungssystem«, das Christentum jedoch »nur eine *Anleitung zum rechten Leben*, eben demjenigen mit Gott«. ¹ Man könnte weitere Unterscheidungsmerkmale nennen: auf der Seite des Mythos die Nähe zum Naturhaften, Unabgeschlossenen, Zyklisch-Wiederkehrenden, auf der Seite des Christentums die Option für das nach Ort und Zeit genau Umrissene, geschichtlich Einmalige, ein-für-allemal Gültige. ² Gleichgültig, wie man im einzelnen die Grenze zieht: Christentum und Mythos sind nicht einfach ineinander auflösbar. Es bleibt auf beiden Seiten ein nicht austauschbarer Rest. Das gilt selbst dann, wenn man einräumt, daß auch der Mythos Elemente des Christlichen enthalten kann – und daß es umgekehrt in den neutestamentlichen Schriften Sprech- und Vorstellungsweisen gibt, die denen des Mythos sehr nahekommen.

Mythos und Evangelium haben eines gemeinsam: sie werden erzählt. In der Erzählstruktur liegt eine Verwandtschaft zwischen beiden Traditionen – nicht zufällig haben Theologen in jüngster Zeit das »narrative Element« der Evangelien betont. ³ Die Art und Weise, wie erzählt wird, verbindet die unterschiedlichen Überlieferungen von Mythos und Christentum miteinander. Der Inhalt dessen, was erzählt wird, trennt sie wiederum – und, wie mir scheint, auf grundsätzliche und unwiderrufliche Weise.

Im folgenden versuche ich zunächst den fundamentalen Antagonismus von Mythos und Christentum herauszuarbeiten (I). Ein zweiter Abschnitt behandelt – quer dazu – die *Analogien* zwischen mythischen und christlichen Überlieferungen im Feld der Dichtung, der bildenden Kunst, der Ästhetik (II). Drittens komme ich auf den spezifischen Beitrag der *Romantik* zu unserem Thema zu

HANS MAIER, 1931 in Freiburg/Breisgau geboren, ist Professor für christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie an der Universität München, Mitherausgeber dieser Zeitschrift. Bei dem hier wiedergegebenem Aufsatz handelt es sich um einen Vortrag, den der Autor beim Symposium »Der Ring des Nibelungen zwischen Mythos und Gesellschaftstheorie« am 13. August vergangenen Jahres in Bayreuth gehalten hat.

sprechen – der Romantik, die eine Philosophie und Theologie des Mythos entwickelt und das Christentum selbst zum Gegenstand mythologischer Spekulationen gemacht hat (III). Am Ende steht ein kurzer Blick auf das Werk *Richard Wagners*: Ist der *Ring* eine »Erlösungsgeschichte« (Nietzsche), ist *Parsifal* ein christlicher Mythos (IV)?

I.

Mythos und Christentum – das ist ein modernes Thema. Erst seit Hölderlin, der Romantik, Nietzsche gewinnt es allgemeinere Bedeutung. Für die älteren Zeiten fehlt die uns geläufige Symmetrie der Fragestellung: Mythos und Christentum stehen einander nicht gleichgewichtig, gleichberechtigt gegenüber, vielmehr herrscht zwischen beiden ein deutlicher Abstand, eine qualitative Dissonanz.

Das gilt schon für das Verhältnis von Mythos und Logos im griechischen Altertum.⁴ Dem seit dem 5. Jahrhundert vordringenden begrifflichen Denken gilt der Mythos als nicht satisfaktionsfähig; kein Wunder, daß das Wort in der Philosophensprache kaum auftaucht, sondern ein »Terminus der Distanzierung« (Walter Burkert) bleibt. Gegenüber dem Begrifflichen, das sich in Philosophie und Theologie verkörpert, hat der Mythos als fabulöse Erfindung, als unwahre, oft das Lächerliche streifende Erzählung kaum eine Chance: repräsentiert er doch das Unverbürgte, Märchenhafte, Erdichtete, das wohl manchmal »lustvoll zu hören« ist, aber doch vor dem Ernst des Logos (ursprünglich: Rechnung, Rechenschaft, verantwortete Rede) nicht bestehen kann. Gewiß, die Tragödiendichter nutzen den Mythos als Kommunikationssystem, die Sophisten erinnern an Erfahrungen, die in ihm aufbewahrt sind, und selbst Platon läßt seine Dialoge *Gorgias*, *Phaidon* und *Politeia* in einen »Mythos« ausmünden – den er freilich zunächst Logos nennt, da er ja wahr sei! Aber jeder, der den Mythos in sein Denken einbezieht, muß sich mit dem Vorwurf auseinandersetzen, Mythisches sei unwahr, er muß den Mythos interpretieren, erläutern, allegorisieren, humanisieren. Erst der Neuplatonismus versteht den Mythos dann als eine didaktische Darstellungsform (vergleichbar einem biblischen Gleichnis!): Mythen legen die Wahrheit, die als Gleichzeitig-Ganzes den Menschen überfordern würde, erzählerisch in Teilstücke auseinander. »Der plotinisch-proklische Mythos-Begriff wird dann in der Neuzeit vor allem von Friedrich Creuzer wieder aufgegriffen ... und geht durch seine Vermittlung in die Entmythologisierung-Diskussion der Gegenwart ein.«⁵

Ohne Mühe kann das frühe Christentum die ältere philosophische Kritik am Mythos übernehmen. Herausfordernd wird die Heilsbotschaft, der göttliche Logos, den Fabeln (*mythoi*) der Heiden und der Juden gegenübergestellt: so im 2. Timotheus-Brief⁶, im Titus-Brief⁷, in der Apostelgeschichte⁸. Wieder wird der Gegensatz zwischen dem unverbürgten, nur erzählten Mythos und der durch Zeugen bestätigten Wirklichkeit beschworen: »Denn wir sind nicht klugen Fabeln gefolgt, als wir euch kundgetan haben die Kraft und das Kommen unsers Herrn Jesus Christus; sondern wir haben seine Herrlichkeit selber gesehen.«⁹ Das ist der Ton, den von nun an die Kirchenväter stetig wiederholen und abwan-

deln: sie konfrontieren den Mythos mit dem Logos, die Fabula mit der Veritas¹⁰, wobei Fabeln und Mythen jetzt nicht mehr nur auf heidnische Göttererzählungen bezogen werden, sondern auch auf die Irrlehren in den eigenen Gemeinden.

Als Augustin zu Beginn des 5. Jahrhunderts im Anschluß an Varro die überlieferten Götterlehren der Heiden sichtet, die mythische, physische und politische Theologie¹¹, da erweist sich die mythische Theologie als das schwächste Glied: sie kann der philosophischen Kritik nicht standhalten. Gewiß, auch die physische Theologie, die nach der Natur der Götter fragt, kann von Christen nicht einfach übernommen werden, wiewohl sie die Wahrheitsfrage entschiedener stellt als die beiden anderen Theologien; und vollends kommt die politische Theologie nicht in Betracht, da sie den Kultus, ohne nach seiner Wahrheit zu fragen, staatlicher Dezesion ausliefert. Aber am ungläubwürdigsten sind doch die populären, von Dichtern überlieferten Götter- und Heroenfabeln mit ihren Eifersuchts- und Ehebruchsgeschichten, ihren Brutalitäten und Obszönitäten, ihren absurden und wilden Phantasmagorien – eine Zumutung für Christen, ja für Menschen überhaupt. Sie taugen nur noch für das Theater – ein wichtiges Stichwort.¹² Augustin kann sich hier auf eine lange Tradition der Religionskritik berufen, die bis auf Platons Zurückweisung der homerischen Götterfabeln zurückreicht, und er kann außerdem die spätantike Aufklärung für sich sprechen lassen, die dem *genus fabulare*, der mythischen Religion längst im Namen des gesunden Menschenverstands den Kampf angesagt hatte.

So ist es kaum verwunderlich, daß der Mythos für mehr als ein Jahrtausend im Zentralbereich von Religion und Theologie nicht mehr Fuß zu fassen vermag, daß das Thema einer mythischen Religion und Theologie im christlichen Abendland tabu ist und die antiken Götter dort, wo ihnen noch reale Existenz zugebilligt wird, bestenfalls als Dämonen im Dienst des Teufels in Erscheinung treten.¹³ Erst im 18. und 19. Jahrhundert tauchen, nach Vorspielen in der Renaissance, neue Elemente einer mythischen Religiosität auf, sei es in christentumskritischer (Aufklärung), sei es in christentumsfreundlicher Absicht (Romantik). Am prinzipiellen Einspruch der christlichen Theologie und Philosophie gegen solche Bewegungen der Remythisierung ändert das nichts: er ist in unserem Jahrhundert gegenüber den politisch-religiösen Mythen des Kommunismus und Nationalsozialismus noch einmal eindrucksvoll bekräftigt worden; es genügt, an Namen wie Berdjajew, Gurian, Peterson, Bonhoeffer, Voegelin, de Lubac zu erinnern.¹⁴

II.

So wird der antike Mythos im Christentum nicht philosophisch-theologisch, sondern bildlich, poetisch, ästhetisch, pädagogisch rezipiert. Hier freilich ergeben sich intensive, langanhaltende Wechselwirkungen. Das Thema bedürfte einer eigenen Darstellung; ich beschränke mich darauf, stichwortartig die wichtigsten Stufen der Entwicklung in Erinnerung zu rufen, in denen sich die Aneignung und Einschmelzung des mythologischen Erbes der Antike im Christentum vollzieht.

An erster Stelle ist wohl zu nennen die Um- und Neudeutung antiker Mythen und Symbole im christlichen Geist.¹⁵ Sie setzt schon in der altchristlichen Literatur ein, steigert sich in den Renaissance des Mittelalters und erreicht ihren vorläufigen Abschluß im christlichen Humanismus des 14.-16. Jahrhunderts. In dieser Zeit wird ein immenses Bild-, Symbol- und Sagenmaterial in christlichen Kontexten neu gedeutet und geordnet. Vieles Anstößige aus alten Mythen wird durch Allegorese entschärft und dem Verständnis der Gläubigen zugänglich gemacht. In sorgfältig gewahrter rhetorisch-pädagogischer Distanz werden die antiken Götter und Helden neuerlich sichtbar – ein mythologischer Hofstaat rings um den christlichen Kosmos; das reicht von der Aneignung des Orpheus-Mythos im alten Christentum bis zu dem umfangreichen antiken Personal, das die *Commedia* Dantes versammelt, von frühen Darstellungen Christi als Steuermann im Lebensschiff nach Homer bis zu den Versuchen von Theologen und Philosophen des 16. Jahrhunderts, heidnische Religionen als gesunkene Abbilder der paradiesischen Urreligion zu deuten. Einfache Symbole werden christlich abgewandelt: der Fisch, der Vogel, die Schlange, der Phönix, der Pelikan; Christus erscheint als Hermes, Helios, Odysseus, als der Immerwache am Kreuz, als der, der im Tod nicht entschläft, als *Sol invictus*. In Propheten-, Engels- und Heiligengestalten wirken Elemente des Mythos nach: man denke an Jonas, Michael, Georg, Christophorus, an heilige Helden, Drachentöter, Seelenführer.¹⁶

Für solche Aneignungen hat die Patristik früh Modelle und Rechtfertigungen entwickelt. Eine der bekanntesten Denkfiguren ist die der *Spolia Aegyptiorum*. Wie die Juden bei ihrer Flucht aus Ägypten Gold und Silber der Ägypter mitnahmen, so müssen auch die Christen den Heiden als ungerechten Besitzern weltlicher Weisheit ihre Schätze entreißen und sie einsetzen zum besseren Verständnis des Evangeliums. Es war gerade Augustinus, der unerbittliche Kritiker antiker Mythologie und Dämonologie, der in seinem Werk *De doctrina christiana* diesen Gedanken entwickelte und damit den Anstoß gab für die Übernahme antiker Überlieferungen in die entstehende christliche Bildung.¹⁷ Augustinus hat auch die antike Rhetorik als formales Mittel bei der Evangelisierung verteidigt und gerechtfertigt: »Nicht die Worte klage ich an«, schrieb er in den *Confessiones*, »sondern den Wein des Irrglaubens, der uns in ihnen von trunkenen Lehrern ausgeschenkt wurde.«¹⁸ So konnte antike Wissenschaft, Kultur, ja Mythologie als weltliches Gut in den Besitz der Christen übergehen. Voraussetzung war nur, daß sie ihre Selbstbezogenheit aufgab und sich der Wahrheit des christlichen Glaubens unterordnete.

Je mehr die christliche Verkündigung sich entfaltete, desto unbefangener nahm sie das in sich auf, was man den Mythos des Alltäglichen nennen könnte: naturhafte Vorstellungen, populäre Überlieferungen, Volksweisheiten, Erfahrungen des Wiederkehrenden, Immer-Gleichen. Gewiß, die Gesetze christlichen Lebens blieben in Kraft: nach wie vor suchten Christen ihre Heimat im Himmel, erwarteten sie das Ende der Dinge, die Wiederkunft des Herrn. Die Offenbarung, die ihnen anvertraut war, schloß das Gericht über den Mythos – den allzu sorglosen Verkehr zwischen Göttlichem und Menschlichem – ein. Aber in ihren Institutionen, Sakramenten, Bräuchen trug die Kirche die Gestalt dieser Welt. Sie ließ sich ein auf Wirtschaft, Recht, Politik, Geschichte. Das wird deutlich in der

sich entwickelnden christlichen Zeitrechnung¹⁹, die das pilgernde Volk Gottes fest in irdischen Zeiträumen verankerte. Das wird deutlich am Kirchenjahr, in dem sich lineare und zyklische Zeitordnung verbanden. Das Denken der Wiederkehr und die christliche Einmaligkeit sind hier in einzigartiger Weise miteinander verspannt: einmalig sind Geburt, Tod, Auferstehung, Himmelfahrt Christi – zyklisch wiederkehrend ist das alljährlich erneuerte liturgische Gedenken daran. Die historische Zeit wird an die natürliche Zeit herangeführt.²⁰ Vollends nimmt der christliche Kalender mit seinen erinnernden Heiligenfesten ein Stück »Welt« in Gestalt heiligen Lebens an vielen Orten und zu vielen Zeiten in die Kirche mit hinein. Aus all dem entsteht im Lauf von Jahrhunderten ein Ganzes – zusammengefügt aus Geschichte und Kosmologie, Natur und Offenbarung. Es erstaunt nicht, daß spätere Zeiten es – mit Goethe – als katholische Mythologie²¹ empfanden.

Man kann die Reformation als einen Versuch verstehen, kosmische Elemente und Glaubensinhalte, »Menschenwerk« und Offenbarung im Vollzug christlichen Lebens wieder schärfer zu sondern – alles irdische Beiwerk, alle menschliche Umkleidung des Christlichen sollten verschwinden, alle selbstgeschaffene Heiligkeit im Gericht Gottes untergehen. Doch damit entstand ein neues Problem. Denn der bildlos gewordene Glaube wurde bald anfällig für neue Mythen. In die kosmologische Lücke drängten sich andere Kräfte ein. Es gehört zur Ironie der Geschichte, daß eine beachtliche Strömung im deutschen Neuprotestantismus zu Ende des 18. Jahrhunderts den verlorenen Mythos just im Katholizismus zu suchen begann. Damit beginnt das dritte Kapitel, das wir hier betrachten wollen, die Entstehung einer Mythologie des Christentums in der Romantik.

III.

Was wir Romantik nennen, war zunächst eine Folge neuer Wahrnehmungen. Es hatte mit Entdeckungen und Wiederentdeckungen zu tun, mit der unerwarteten Verschiebung geographischer, geschichtlicher, konfessioneller Perspektiven. Das Paradigma dieser Wiederentdeckungen war die Reise, welche die Erlanger Studenten Ludwig Tieck und Wilhelm Heinrich Wackenroder in den Pfingstferien 1793 durch Franken, das Wiesental, das Fichtelgebirge an die böhmische Grenze unternahmen (ihrer zweihundertsten Wiederkehr wurde im letzten Jahr in vielen Veranstaltungen gedacht!). Die aus Berlin stammenden Protestanten, die nur die karge preußische Hauptstadt und die Kiefern und den Sand der Mark Brandenburg kannten, hatten sich in Erlangen immatrikuliert, nachdem diese Universität 1791 mit der Markgrafschaft Ansbach-Bayreuth an Preußen übergegangen war. Für sie wurde diese Fahrt zur Begegnung mit einer fernen, nahezu exotischen Welt. So trafen sie im Bambergischen auf »weiße vergoldete Christusbilder, an hohen roten Kruzifixen« – man spürt die Verwunderung und Verstörung bis in die Wortwahl hinein. In Nürnberg entdeckte Wackenroder bei einer späteren Reise die altdeutsche Welt; sie stammt, wie er vor dem Sakramentshäuschen in der Lorenzkirche erkennt, »von katholischen Zeiten her«.

Doch was in Nürnberg Vergangenheit war, erlebte er in Bamberg als lebendige Gegenwart. »In dem »so merkwürdigen antiken Dom« wohnte er am Heinrichsfest dem Hochamt bei; er beschreibt es ausführlich, schildert die Frömmigkeit der Umstehenden mit Niederfallen, Seufzen, Bekreuzungen und Aufschlagen des Blicks beim Gebet (so wie es später, unter ähnlichen Gefühlen, Kleist in der Dresdner Hofkirche erlebte) – »man wird hier ganz in den katholischen Geist eingeweiht und fast gereizt, alle Zeremonien mitzumachen«, schreibt Wackenroder.«²² Aus diesen Erlebnissen erwuchs die populäre Grundschrift der Frühromantik, Wackenroders *Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders*, die Ludwig Tieck 1796 ohne Verfasserangabe veröffentlichte. Wackenroder hinterließ dort sein Selbstporträt in Gestalt des Tonkünstlers Joseph Berglinger, der in jungen Jahren an einem Nervenfieber zugrundegeht (auch Wackenroder starb zwei Jahre nach dem Erscheinen seiner Schrift im Alter von 24 Jahren an einem Nervenfieber!). Den jungen Berglinger hat die Musik, die er in einer bischöflichen Residenz hörte, im Geist erweckt und für die Kunst gewonnen; er fühlt sich unglücklich bei seinem alten Vater, einem verwitweten Arzt, bei dem die Kinder aufwachsen »wie Unkraut in einem verwilderten Garten«. Er will Musiker werden, es zieht ihn in die Bischofsstadt zurück. Und hin- und hergerissen zwischen kindlicher Pflicht und künstlerischer Neigung, zum Zerreißen gespannt zwischen der dürftigen Gegenwart und dem übermächtigen Trieb des Herzens, richtet er ein verzweifelt Gebet in Versen an Cäcilia, die Beschützerin der Tonkunst. Ich zitiere aus diesem Gedicht die letzte Strophe:

Öffne mir der Menschen Geister,
 Daß ich ihrer Seelen Meister
 Durch die Kraft der Töne sei;
 Daß mein Geist die Welt durchklinge,
 Sympathetisch sie durchdringe,
 Sie berauscht in Phantasei!²³

Hans Rudolf Vaget sieht in Wackenroders Berglinger-Novelle ein Gründungsdokument der romantischen Musikästhetik. Er erinnert daran, daß das Programm musikalischer Weltdurchdringung, wie es in der zitierten Strophe anklingt, auf Richard Wagners Werk vorausweist.²⁴ Und in der Tat: an der alten Straße, welche die Jünglinge Tieck und Wackenroder 1793 auf ihrer Wanderung ins vergangene Deutschland und in die Weite romantischer Phantasie beschreiten, liegt auch Bayreuth, der spätere Wohnsitz Wagners – die Festspielstadt, das Zentrum der »Gesamtthaten seines vielstimmigen Wesens« (Nietzsche).²⁵

In den letzten Jahren des 18. Jahrhunderts klingt zumindest im protestantischen Deutschland die Aufklärung aus. (Im katholischen hat sie mit Wessenberg, Grillparzer, Stifter, Bolzano eine Nachgeschichte, die bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts reicht!). Signale für das Ende aufgeklärter Religionsverachtung sind Schleiermachers *Reden über die Religion* (1799), Novalis' Fragment *Die Christenheit oder Europa* (1799) und Friedrich Schlegels *Ideen* (1800). Es ist die Zeit der romantischen Konversionen zum Katholizismus, der Entdeckung katholischer Bild- und Erzählsujets, der freundlichen ökumenischen Relativierung

der Konfessionsunterschiede. Novalis sinnt in Aufzeichnungen aus dem Sommer und Herbst des Jahres 1800 über »die mögliche Mythologie (Freyes Fabelthum) des Xstenthums, und seine Verwandlungen auf Erden« nach. »Am Xstenthum hat man Ewigkeiten zu studiren.«²⁶ Am Ende seiner Ausführungen über *Die Christenheit oder Europa* stehen die Sätze: »Das Christentum ist dreifacher Gestalt. Eine ist das Zeugungselement der Religion, als Freude an jeder Religion. Eine das Mittlerthum überhaupt, als Glaube an die Allfähigkeit alles Irdischen, Wein und Brod des ewigen Lebens zu seyn. Eine der Glaube an Christus, seine Mutter und die Heiligen. Wählt welche ihr wollt, wählt alle drei, es ist gleichviel, ihr werdet damit Christen und Mitglieder einer einzigen, ewigen, unaussprechlich glücklichen Gemeinde.«²⁷

Religion soll wieder möglich werden, damit Dichtung wieder möglich wird. Denn der modernen, in Einzelheiten zersplitterten Poesie fehlt zu ihrem Gedeihen die nährnde Umwelt, der formgebende Halt. »Ich gehe gleich zum Ziel«, schreibt Friedrich Schlegel in seiner *Rede über die Mythologie* (1800). »Es fehlt, behaupte ich, unsrer Poesie an einem Mittelpunkt, wie es die Mythologie für die der Alten war, und alles Wesentliche, worin die moderne Dichtkunst der antiken nachsteht, läßt sich in die Worte zusammenfassen: Wir haben keine Mythologie.«²⁸ Kann aber eine neue Mythologie geschaffen werden? Mit welchen Mitteln soll sie aufgebaut, aus welchen Elementen soll sie zusammengesetzt werden? Schon Hamann hatte in seinen *Kreuzzügen des Philologen* (1762) die heilige Poesie der Schöpfung beschworen, er sah »Mosis Fackel ... selbst die intellectualische Welt« (erleuchten), er widersprach Voltaire, der beklagt hatte, das Christentum sei der Mythologie entgegengesetzt und daher wenig geeignet zur Inspiration der Poeten. »Wenn unsere Theologie nämlich nicht so viel werth ist als die Mythologie: so ist es uns schlechterdings unmöglich, die Poesie der Heyden zu erreichen geschweige zu übertreffen; wie es unserer Pflicht und Eitelkeit am gemäßesten wäre ... Alle Farben der schönsten Welt verbleichen: sobald ihr jenes Licht, die Erstgeburt der Schöpfung, erstickt.« Es gilt also »die ausgestorbene Sprache der Natur« neu zu erwecken, die »rätzelhafte Mechanik der heiligen Poesie« wiederzubeleben, damit nicht nur die Dichtkunst zu neuer Kraft erstärke, sondern auch die Historie und die Philosophie.²⁹ Ähnlich Schelling in seiner Jugendschrift *Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt* (1793), in welcher der Mythos als eine mündlich fortgepflanzte Philosophie verstanden wird – feuriger, reicher, lebendiger als jede schriftliche Überlieferung.³⁰ Schelling hat vom Jahr 1828 an eine umfassende Philosophie der Mythologie entwickelt, in die er schrittweise auch die jüdisch-christliche Tradition einbezog. Hier wird der Weg der Menschheit im mythologischen Zeitalter als notwendiger, von der Vorsehung selbst gewollter Weg gesehen.³¹ Die mythologische Religion ist die grundlegende, allgemeine, die Offenbarungsreligion nur die spätere, partielle Erscheinung³²; viele Elemente des Christentums lassen sich mythologisch deuten; so liegt »die letzte Wurzel der christlichen Dreieinigkeit ... in der All-Einheits-Idee«. ³³ Damit wird eine radikale Umkehrung der Perspektiven vollzogen: der Mythos ist nicht einfach ein beiläufiges Element des Christentums, er bestimmt es nach allen Seiten, ganz und gar. Man kann jetzt von einer »Mythologie des Christentums«, von einem »christlichen Mythos«

sprechen – eine Redeweise, wie sie dann von Feuerbach bis zu Schopenhauer, Marx und Nietzsche üblich wird. Das Mythische liegt nicht mehr am Rand des Christentums. In der neuen Perspektive wird das Christentum selbst zum Mythos unter Mythen. Mit diesem Ergebnis spät- und nachromantischer Spekulation sind wir bereits in der Nähe Richard Wagners (und Friedrich Nietzsches). Ich kann mich auf einige zusammenfassende Bemerkungen beschränken.

IV.

Vieles verbindet Wagner – den frühen wie den späten Wagner – mit der romantischen Bewegung. Um im Äußeren zu beginnen: romantische Ur-Landschaften wie das Wiesental, das obere Elbtal, das Rheintal, wie sie die Poeten seit 1780 zu entdecken begannen, haben ihn zeitlebens fasziniert. Nürnberg als Sehnsuchtsstadt der alten deutschen Kunst spielt in seinem Werk eine bedeutende Rolle. Die frühen Opern sind voll von märchenhaften, balladesken Elementen – romantische Schauer sollen Zuschauer und Zuhörer ergreifen. Endlich ist da das berühmte »Nicht nur Musik«, das Herausdrängen aus der gesellschaftlich geprägten Kunstwelt mit ihren isolierten Sparten Dichtung, Musik, Tanz und Szenerie, die Suche nach einem verbindenden Ganzen, einem »Gesamtkunstwerk« (das Wort stammt nicht von Wagner selbst!) – kurz all das, was der Altphilologe und Tribschen-Pilger Nietzsche in den frühen siebziger Jahren in seiner *Vierten Unzeitgemäßen Betrachtung* formulierte, als er Wagner den »dithyrambischen Dramatiker« nannte und ihn als Überwinder der Oper und Erneuerer der antiken Tragödie feierte.³⁴ (Schon in der *Geburt der Tragödie* hieß es gut romantisch: »Ohne Mythos aber geht jede Cultur ihrer gesunden schöpferischen Naturkraft verlustig: erst ein mit Mythen umstellter Horizont schliesst eine ganze Culturbewegung zur Einheit ab.«³⁵)

Schärfere Konturen erhält das Verhältnis Richard Wagners zur Romantik und ihrem mythenerneuernden, mythenstiftenden Bemühen, wenn man folgendes bedenkt:

1. Zur Zeit schon des jungen Wagner war die »christliche Mythologie« der Hamann–Herder–Novalis–Schlegel kein aktuelles, die Diskussion beherrschendes Thema mehr. Nach dem Zusammenbruch der idealistischen Systeme hatte die »anthropologische Wendung« auch die mythologisch erneuerten Gestalten des Christentums erfaßt. Das bedeutete, daß sich der Blick von Gott zum Menschen, vom Christus des Glaubens zum historischen Jesus verschob. Dieser wurde in der Zeit nach 1830 zunächst als Befreier, als Sozialrevolutionär gesehen – später erschien er als Leidend-Mitleidender, als Verkünder einer Mitleids-Ethik, Anwalt einer altruistischen Moral. Hätte Wagner seinen Plan eines musikalischen Christus-Dramas in die Tat umgesetzt, so hätte sein Held möglicherweise feuerbachische, eher aber wohl schopenhauersche Züge getragen. Schon in *Oper und Drama* (1852) heißt es: »Die hinreißende Gewalt des christlichen Mythos auf das Gemüt besteht in der von ihm dargestellten *Verklärung durch den Tod* ... Dieses Sterben, und die Sehnsucht nach ihm, ist der einzige wahre Inhalt der aus dem christlichen Mythos hervorgegangenen Kunst ... das ungemischte, wahrhaftige

christliche Drama müßte mit dem Sturme des Lebens beginnen, um die Bewegung zum schwärmerischen Ersterben abzuschwächen.«³⁶

2. Zieht sich so das Christentum in Wagners Kunst ganz aufs Innere zurück, erscheint es überall, wo es auftaucht, umhüllt von einer Todes-Aura, vom »sanft-dämmernden Scheine leidensloser, süßruhiger Glückseligkeit«³⁷, so gewinnt demgegenüber der heimische Mythos neue Kraft. Er war seinerzeit vom Christentum in der Zeit der Germanenmission zurückgedrängt worden. Die Zeit nach 1815, die Epoche der Mythenforschung, der entstehenden Germanistik, auch der entstehenden Nationalbewegung, belebte ihn neu.³⁸ Wer im Haus Wahnfried einen Blick in Wagners Bibliothek wirft, der staunt noch heute über den breiten Anteil mythenphilosophischer und -psychologischer Literatur, über Nordistik, Sagenforschung, mittelalterliche Epik. Gewiß, die Beschäftigung mit den altnordischen Stoffen verband sich bei Wagner von Anfang an mit dem Studium der griechischen Tragödie. Aischylos bahnte ihm den Weg zu den Nibelungen. Der germanische Mythos wurde verwandelt durch das griechische Paradigma.³⁹ Aber die Zeit des idealischen Griechentums, der modellhaften Geltung des antiken Lebens war zu Wagners Zeit längst vorbei. Die Philologie des 19. Jahrhunderts hatte die Nachtseiten des griechischen Lebens enthüllt, die Griechengötter rückten den germanischen an die Seite. In Bayreuth, zu Zeiten Wagners und mehr noch nach ihm, gewann das Germanische ein unkalkulierbares Eigengewicht. Claude Debussy, der den *Ring* 1903 in London hörte, nahm es noch von der komisch-grotesken Seite: »O Mylord, wie unerträglich werden diese Leute in Helm und Tierfell am vierten Abend«; er sprach von einer »Mischung von wilder Menschlichkeit und göttlicher Unmenschlichkeit ...«⁴⁰

3. Verselbständigt haben sich die politischen Mythen auf Wagners Brettern dennoch nicht. Die Pseudo-Welt moderner politischer Religionen ist seinem Theater noch ganz fern. Dagegen ist die mythologische Aneignung des Christentums durch die Romantik in Wagners Werk noch deutlich erkennbar – mögen auch die unmittelbaren Verbindungen zur ersten Romantikergeneration nur noch dünn und brüchig sein.⁴¹ Christliche Überlieferungen überleben auf Wagners Bühne auf dreifache Art: als Erlösungsmythos, als liebende Wiederherstellung eines mythischen Anfangs, endlich als mitleidvolle Überwindung der Diesseitigkeit. In allen drei Fällen ist Nietzsche – allergisch gegen Christliches in jeder Form! – der treue Zeuge für Wagners christliche Substanz. Niemand hat so souverän darüber gespottet, daß Wagners Oper eigentlich eine Oper der Erlösung sei, daß irgendwer bei ihm immer erlöst sein wolle: vom *Fliegenden Holländer* bis zu *Lohengrin* und *Tannhäuser*, bis zu *Isolde* und *Kundry*. Niemand hat so helllichtig im *Ring* das Motiv der erlösenden Wiederherstellung erkannt. Und niemand hat Wagner seinen *Parsifal* so übel genommen: in der Tat konnte man diese Wendung zu einem christlichen Stoff sehr wohl auch als eine Absage an die Figur des Übermenschen verstehen.⁴²

Gewiß, es ist ein fragmentarisches, ein ruinöses Christentum, das uns hier entgegnet – nicht selten nahe am Privatmythologischen, auf ästhetische, nicht dogmatische Lizenz gegründet. »Erlösung dem Erlöser« – das heißt zuletzt auch: die Erlösung ist nie abgeschlossen, sie wird weitergehen; neue Erlösungen, neue Erlöser werden kommen, wie die Wellen sich immer wieder am gleichen

Ufer brechen. Auch die *Apokatastasis* des Rings – vergleichbar dem Faustschluß Goethes – gehört in diesen Zusammenhang. Sie nimmt den Ereignissen ihre geschichtliche Endgültigkeit, sie relativiert das Ein-für-allemal der christlichen Heilsbotschaft. So ist Wagner auch in Sachen Christentum ein *décadent*: nicht mehr Christ genug, um noch im biblischen Sinn zu glauben, ist er doch zugleich vom postchristlichen Triumphalismus Nietzsches weit entfernt.

Gerade in dieser vorsichtig-vermittelnden, endgültige Festlegungen vermeidenden Haltung zu Christentum und Mythos bleibt Wagner dem »christlichen Mythos« der Romantik verbunden. Rechnet doch romantisches Denken mit der Möglichkeit, »daß die wahre Ordnung der Dinge nicht heute ist oder einst sein wird, sondern ehemals gewesen ist und daß ebenso die Erkenntnis von heute oder morgen die Wahrheiten nicht erreicht, die ehemals einmal gewußt waren.«⁴³

ANMERKUNGEN

1 K. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, 1985, S. 343f. (Hervorhebungen im Zitat von Hübner). Ein weiteres Unterscheidungsmerkmal: daß das Wunder für den christlichen Glauben von grundlegender Bedeutung sei, für den Mythos aber nicht, und daß der christliche Glaube so genannt werde wegen des Glaubens an Wunder (S. 344), leuchtet mir dagegen weniger ein: Wundergeschichten sind die Göttererzählungen des Mythos bereits in der Perspektive griechischer Philosophie – und »Zeichen und Wunder« begleiten und beglaubigen zwar das christliche Credo, konstituieren es aber nicht.

2 Vgl. Röm 6,10, wo es vom Tod Christi heißt: »Denn was er gestorben ist, das ist er der Sünde gestorben ein für allemal (*eph'hapax*).« Im Mythos fehlt ein solches Ineinander des historisch Einmaligen und des immerzeitlich »ein-für-allemal« Gültigen; er kennt nichts eschatologisch End-gültiges – daher die Notwendigkeit immer neuer Theophanien, immer neuer Erlösungen und Erlöser.

3 Zusammenfassend: Päpstliche Bibelkommission, *Die Interpretation der Bibel in der Kirche*, 1993, S. 46–49 (»Die narrative Analyse«).

4 Zum folgenden W. Burkert, Art. »Mythos, Mythologie I (Antike)«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. J. Ritter und K. Gründer, Bd. 6 (1984), Sp. 281–283.

5 Ebd., Sp. 284.

6 2 Tim 4,4

7 Tit 1,14

8 Apg 2,11

9 2 Petr 1,16 (in der Übersetzung Luthers)

10 Belege bei A. Horstmann, *Der Mythosbegriff vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* XXIII (1979), S. 7–54, 197–245 (8–10).

11 Aurelius Augustinus, *De civitate Dei* IV; VI,5–12.

12 Ebd., VI, 5,3: »Prima, inquit, theologia maxime accomodata est ad theatrum ...« Es darf daran erinnert werden, daß sich die antiken Mythen – nach Schließung der Tempel durch die christlichen Kaiser – in die Theater zurückgezogen hatten, ein Umstand, den Augustin in seinen Schriften wiederholt erwähnt: ep. 91,5; in ps. 39,9; 103, 1,13.

13 A. Horstmann a.a.O., S. 9f.

14 Aufschlußreich besonders der Kampf katholischer und evangelischer Theologen gegen Rosenbergs »Mythos des 20. Jahrhunderts«; vgl. für viele: *Studien zum Mythos des XX. Jahrhunderts* (1934); W. Kühneth, *Antwort auf den Mythos. Die Entscheidung zwischen*

- dem nordischen Mythos und dem biblischen Christus (1935). Zusammenfassend R. Baumgärtner, Weltanschauungskampf im Dritten Reich. Die Auseinandersetzung der Kirchen mit Alfred Rosenberg, 1977; K. Meier, Kreuz und Hakenkreuz. Die evangelische Kirche im Dritten Reich, 1992, S. 117–124.
- 15 E. Panofsky, *Studies in Iconology*, 1939; H. Rahner, Griechische Mythen in christlicher Deutung, 1956.
- 16 Besonders eng ist die Verbindung mit mythischen Überlieferungen der Antike naturgemäß in der byzantinischen Kunst. In den Ostkirchen tritt sie bis heute stärker hervor als im lateinischen Christentum.
- 17 Augustinus, *De doctrina christiana*, II, 41,42; vgl. Henri-Irénée Marrou, Augustinus und das Ende der antiken Bildung, 1981, S. 43ff., 281ff.
- 18 Augustinus, *Confessiones*, I, 16.
- 19 H. Maier, Die christliche Zeitrechnung, ²1992, S. 12–19.
- 20 J. Hennig, Kalendar und Martyrologium als Literaturformen, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* VII,1 (1961), S. 43.
- 21 »Hübsch und zart, wie die Katholiken mit ihren mythologischen Figuren das gläubige Publikum gar zweckmäßig zu beschäftigen und zu belehren wissen«, schreibt Goethe in einer Rezension von *Des Knaben Wunderhorn* (WA I 40,354). Ich verdanke den Hinweis Albrecht Schöne.
- 22 R. Benz, Nachwort zur reclam-Ausgabe der *Herzenseergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders* von Wackenroder/Tieck, 1991, S. 130.
- 23 Wackenroder/Tieck, *Herzenseergießungen* (wie Anm. 22), S. 112.
- 24 FAZ vom 20. November 1993.
- 25 F. Nietzsche, Richard Wagner in Bayreuth, KSA 1, S. 429–510 (445f.).
- 26 Novalis, Schriften, 3. Bd.: Das philosophische Werk II, hrsg. v. R. Samuel, 1960, S. 666.
- 27 Novalis, Schriften, a.a.O., S. 523.
- 28 F. Schlegel, Kritische Ausgabe, Bd. II: Charakteristiken und Kritiken I (1796–1801), hrsg. v. H. Eichner, S. 312.
- 29 J. G. Hamann, Sämtliche Werke, II. Bd.: Schriften über Philosophie/Philologie/Kritik 1758–1763, 1950, S. 195–217 (Aesthetica in nuce); die zitierten Stellen S. 199, 204ff., 215.
- 30 Schellings Werke, hrsg. v. M. Schröter, Erster Hauptband: Jugendschriften 1793–1798, Nachdruck 1958, S. 1–43 (24).
- 31 Ebd., Sechster Hauptband: Schriften zur Religionsphilosophie 1841–1854, Nachdruck 1959, S. 179.
- 32 Edd., S. 246ff.
- 33 Ebd., S. 335.
- 34 F. Nietzsche, Richard Wagner in Bayreuth, KSA 1, S. 429–510 (467ff.).
- 35 F. Nietzsche, Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik, KSA 1, S. 9–156 (145).
- 36 R. Wagner, Oper und Drama, hrsg. u. komm. v. K. Kropfinger (reclam), 1984, S. 167f.
- 37 So R. Wagner, ebd., S. 167. Man kann in dieser Stelle eine Vordeutung auf den *Parsifal* sehen.
- 38 Hierzu W. Frühwald, Wandlungen eines Nationalmythos. Der Weg der Nibelungen ins 19. Jahrhundert, in: D. Borchmeyer (Hrsg.), Wege des Mythos in die Moderne. Richard Wagner und der Ring des Nibelungen, 1987, S. 17–40.
- 39 D. Bremer, Vom Mythos zum Musikdrama. Wagner, Nietzsche und die griechische Tragödie, in: ebd., S. 41–63.
- 40 Zit. bei H. Strobel, Claude Debussy, 1940, S. 180f.
- 41 Eine empfindliche Lücke in der Wagnerforschung ist das Fehlen einer gründlichen Untersuchung zum Verhältnis Wagner–Schelling. Vgl. jetzt M. Frank, Weltgeschichte aus der

Sage. Wagners Widerruf der ›Neuen Mythologie‹, in: Bayreuther Festspiele 1994, S. 16–37; zu Schelling S. 17, 26–30 mit Anm. 4, 57. Aus der älteren Literatur am ergiebigsten F. Strich, *Die Mythologie in der deutschen Literatur*, 2 Bde., Halle 1910 (Nachdruck 1970) über Wagner Bd. 2, S. 450–478.

42 F. Nietzsche, *Der Fall Wagner*, KSA 6, S. 9–53 (16f.).

43 H.G. Gadamer, *Mythos und Vernunft* (1954), in: *Gesammelte Werke*, Bd. 8 (1993), S. 163ff.

ROLAND HILL · LONDON

Geschichte und Moral

Lord Actons Antritt in Cambridge vor hundert Jahren

Am Dienstag, den 11. Juni hielt Lord Acton seine Antrittsvorlesung als Regiusprofessor für Moderne Geschichte in Cambridge. Dichtgedrängt saß und stand das Publikum bis ins Treppenhaus der Divinity Library Vortragsräume. Das Debut von Regiusprofessoren spielt sich normalerweise im stattlichen Senatshaus ab, aber aus Rücksicht für den Redner waren die kleineren und seine Stimme nicht so strapazierenden Räume gewählt worden. Acton war 61 Jahre alt, seine Gesundheit nicht mehr die beste; nur mehr sieben Jahre waren ihm vergönnt. Cambridge hatte ihn mit besonderer Ehrerbietung aufgenommen, als die Berufung am 18. Februar bekanntgegeben wurde und in ganz England erhebliches Aufsehen erregte.

Die Regiusprofessur, von Heinrich VIII. gestiftet, ist eine Anerkennung der Nation für besondere Leistungen literarischer Art. Actons verstorbener Vorgänger, Sir John Seeley, hatte sie für sein vieldiskutiertes Buch *Ecce Homo*, in dem er die göttliche Natur Christi leugnete, erhalten, Charles Kingsley vor ihm für historische Romane, deren Gemisch von freisinnig-liberalem Protestantismus, englischem Nationalismus und Anti-Papismus den Lesegeschmack des viktorianischen Publikums und seiner Königin vereinte. Davor war das Amt dem Historiker Thomas Babington Macaulay für die ersten Bände seiner monumentalen »History of England« angetragen, von diesem aber abgelehnt worden.

Acton aber hatte kein Buch veröffentlicht, auch nicht in Oxford oder Cambridge studiert, wenngleich er Ehrendoktor beider Universitäten war, auch ein Honorary Fellow des angesehenen Oxforder All Souls College, überdies Ehrendoktor der Universität München, wo er mit 16 Jahren 1850 seine Studienlehre

ROLAND HILL, 1920 in Hamburg geboren, lebt in London; ehemaliger England-Korrespondent führender deutschsprachiger Zeitungen, hat gerade eine umfassende Biographie Lord Actons in englischer Sprache abgeschlossen.