

Suhrkamp Verlag

Leseprobe



Frank, Manfred
Gott im Exil

Vorlesungen über die Neue Mythologie. II. Teil

© Suhrkamp Verlag
edition suhrkamp 1506
978-3-518-11506-0

es 1506
edition suhrkamp
Neue Folge Band 506

In dem im Jahre 1982 erschienenen Buch *Der kommende Gott* (edition suhrkamp 1142) beschäftigte sich Manfred Frank mit der romantischen Mythologie und deren Vorläufern. Die Frühromantiker argumentierten: Die aufklärerische Form von Rationalität kann beschrieben werden als abstrakt und analytisch: alles wird zerlegt, aufgelöst und demontiert. Wie steht es aber mit der Vernunft selbst? Schlegel hat ihr prophezeit, daß sie eines Tages ihre eigene Legitimität »untergraben« werde. Hier schlägt die Geburtsstunde jener Idee einer Neuen Mythologie. Dieser Theorie-Hintergrund läßt ahnen, warum die Kritik an der atomisierten und mythenlos gewordenen Gesellschaft des 19. und 20. Jahrhunderts in Deutschland zugleich einen starken ästhetizistischen und literarischen Kult hervorbringen konnte. Diesen Kult analysieren Manfred Frank, Gerhard Plumpe und Rolf Kauffeldt im vorliegenden Band: zum einen den Ästhetizismus bei Rilke, George, Th. Mann, die alle Dichtung als modernen Mythos restituieren wollen; zum anderen die politischen Phantasien von der Art des Nietzscheschen »Künstler-Politikers« (in dem Hitler sich wiederzuerkennen glaubte) und des *Mythus des 20. Jahrhunderts*.

Manfred Frank

Gott im Exil

*Vorlesungen
über die Neue Mythologie*

II. Teil

Suhrkamp

4. Auflage 2015

Erste Auflage 1988
edition suhrkamp 1506
Neue Folge Band 506

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1988
Suhrkamp Taschenbuch Verlag

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages
reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Satz: Hümmer, Waldbüttelbrunn
Printed in Germany

Umschlag gestaltet nach einem Konzept
von Willy Fleckhaus: Rolf Staudt
ISBN 978-3-518-11506-0

Inhalt

Vorwort 7

Dionysos und die Renaissance
des kultischen Dramas

(Nietzsche, Wagner, Johst) 9

Der Mythos des 20. Jahrhunderts

(Alfred Rosenberg, Alfred Baeumler) 105

Rolf Kauffeldt

Die Idee eines »Neuen Bundes«

(Gustav Landauer) 131

Rilkes Orpheus 180

Gerhard Plumpe

Alfred Schuler und die »Kosmische Runde« 212

Stefan Georges »neuer Gott« 257

Remythisierte Erkenntniskritik (Robert Musil) 315

Die alte und die neue Mythologie in

Thomas Manns *Doktor Faustus* 333

Vorwort

Der 1982 erschienene Band *Der kommende Gott* war im Untertitel, etwas versteckt, als erster Teil von »Vorlesungen über die Neue Mythologie« ausgewiesen. Aufmerksame und neugierige Leser fragten mich aber bald und zunehmend dringender nach dem (auf S. 31) in Aussicht gestellten zweiten Teil, der die »Wiederkehr des Dionysos im späten 19. und im vorfasischistischen 20. Jahrhundert« hätte behandeln sollen.

Hier liegt er nun vor. Die seit dem Erscheinen des ersten Teils verstrichene Zeit spiegelt mein Zögern, nicht meine Trägheit; denn die hier präsentierte Fortsetzung des *Kommenden Gottes* hatte ich im Düsseldorfer Sommersemester 1981 tatsächlich als Vorlesung vorgetragen. Mein Zögern erklärt sich aus der Unabsehbarkeit der aufzuarbeitenden Quellen, die, je näher sie an unserer Epoche liegen, desto trübere Farben annehmen. Insbesondere hatte ich das Gefühl, die nationalsozialistische Mythen-Renaissance nur punktuell und ohne Repräsentations-Anspruch in die Breite behandelt zu haben. Der seit meiner Berufung nach Genf (bzw. Tübingen) erfolgte Fachwechsel von der Germanistik zur Philosophie benahm mich endlich der Bequemlichkeit, diese Forschung im Rahmen meiner laufenden Lehrverpflichtungen nachholen zu können. Und hätten nicht meine Kollegen Rolf Kauffeldt und Gerhard Plumpe mit Elan und Fleiß die Auffüllung zweier wichtiger Lücken in meinem Vorlesungsmanuskript zu besorgen unternommen, so hätte ich die Fortsetzung noch länger liegen lassen oder aufgegeben. So freilich erhält die einseitig nazistische Mythenrezeption ihr überraschendes Gegengewicht in derjenigen durch Gustav Landauer und seine anarchistischen Gesinnungsgenossen; und meine Äußerungen über George werden vertieft und gestützt durch Informationen über Schuler und den Kreis um die »Kosmische Runde«.

Das mindert nicht das Bewußtsein, hier etwas vorzulegen, das in viele Richtungen nach Ergänzung und Vertiefung verlangt. Irgendwo muß freilich angefangen werden; und alle Forschung, sie sei noch so intensiv, wird von einem »Keimentschluß« in Gang gebracht, den Sitzfleisch und Kenntnis-in-die-Breite nicht ersetzen können. Originell innerhalb des modisch gewordenen (häufig

geistfeindlich gewendeten) Mythen-Geredes erscheint mir aber nach wie vor die eigentümliche Grundfrage des *Kommenden Gottes*, und sie war es, die ich an Texte des ausgehenden 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts weitergeben wollte. Andere, die sich von ihrem Sinn überzeugen, mögen ihr größere Resonanz verschaffen und die Texte mit in den Blick bringen, die ebenso gut oder besser auf sie antworten als diejenigen, auf die die Verfasser des hier vorgelegten Bandes sich beschränkt haben.

Ich habe mich entschlossen, die folgenden Abschnitte, eben wegen ihres repräsentativen Charakters, nicht mehr wie im ersten Teil als Vorlesungen fortlaufend durchzuzählen, sondern unter Kapitelüberschriften zu bringen. So ist mit einem Blick überschaubar, was geleistet wurde und was fehlt. Der Vorlesungston dagegen ist erhalten, und wie im ersten Teil wende ich mich an ein breiteres Publikum, nicht an Spezialisten.

Man wird bemerken, daß ein Überblick über die in der frühromantischen Tradition (und nur von ihr spreche ich) unternommenen Remythisierungen sich mit der Entfernung vom 19. Jahrhundert immer weniger eindeutig unter dem Leitmotiv des Kommenden Gottes versammeln ließ. Darum wick er im Titel (mit einem Augenzwinkern an die Adresse Heinrich Heines) dem Gott im Exil, der die merkwürdig gottredselige Gottverlassenheit unserer Zeit besser symbolisiert als der Advents-Gott Dionysos. Der kommende (nie angekommene) Gott, diene aber immer noch als Ausgangspunkt und Kriterium für die Wahl der behandelten Quellen, ohne die strenge thematische Geschlossenheit des ersten Teils zu reproduzieren.

Tübingen, 21. Mai 1988

Manfred Frank

Dionysos und die Renaissance des kultischen Dramas (Nietzsche, Wagner, Johst)

Dionysos, dem »allzeit frohen« Gott (wie ihn Hölderlin in *Brod und Wein* nennt), wäre es leicht, einen beschwingten Beitrag zum Thema verlorener Transzendenz und wiedergefundener Lebensfreude zu widmen. Diese – sowie die erneuerte festliche Gemeinschaft in dem noch ideologisch unverdächtigen Sinne von *fraternité* oder *patriotischer Feier*, wie Rousseau sie in seinem Brief an d'Alembert phantasiert hat* – stehen denn auch im Zentrum der Dionysos-Renaissance, die ich im ersten Teil der »Vorlesungen über die Neue Mythologie« untersucht habe. Diese Fortsetzung soll die Wiederkehr des Dionysos im späten 19. und im vorklassischen 20. Jahrhundert behandeln.

Je mehr wir uns von Hölderlin und der Frühromantik lösen, desto weniger erscheint freilich Dionysos – der Gott der Tragödie und seines modernsten Surrogats: des »Weihfestspiels« – als Fest-Gott, desto mehr wird er als »trouble-fête« auftreten. Darum wird mein Nachvollzug dieses Kapitels einer Wirkungsgeschichte der frühromantischen Idee einer »Neuen Mythologie« zunehmend düstere und unfestliche Farben tragen. Vom kultischen Feiern ist jedoch immer noch die Rede; und wenn es nicht das heitere mehr der Hölderlinschen Friedensfeier sein kann, so wird doch niemand leugnen, daß wir Grund haben, dies Kapitel unserer jüngeren (sogenannten) Kulturgeschichte nicht zu verdrängen, sondern mit erhöhter Aufmerksamkeit zu studieren. Sollte sich die Grenzlinie deutlich ausmachen lassen, an der die universalistische und spätaufklärerische Idee einer aus Vernunft »mythisch« legitimierten Gesellschaftlichkeit in Partikularismus, Nationalismus und Gegenaufklärung umschlägt, so hätten wir Argumente, der von den Nazis (und, in undialektischer Opposition: von Lukács) auf die Romantik datierten Wirkungsgeschichte geistfeindlicher, den »Logozentrismus« inkri-

* Vgl. dazu Karlheinz Stierles ausgezeichneten und materialreichen Beitrag (*Die Friedensfeier. Sprache und Fest im revolutionären und nachrevolutionären Frankreich und bei Hölderlin*) zu *Poetik und Hermeneutik XIV: Das Fest*, hg. von Walter Haug und Rainer Warning, München 1989.

mierender Vernunft-Renegation zu widersprechen.*

Ich werde den Aspekt der festlich-dramatischen Gemeinschaft in der historisch stark überdeterminierten Semantik des von Wagner so getauften »Bühnenweihefestspiels« aufgehen lassen. Ihre Vorgeschichte ist ein Stück romantischer Rezeption der attischen Tragödie und ihres Stiftergottes. Diese Rezeption und ihre Motivation stehen ganz im Bann jener »Idee (. . .), die so viel ich weiß, noch in keines Menschen Sinn gekommen ist – wir müssen eine neue Mythologie haben« (*Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, hg. von M. Frank u. G. Kurz, Frankfurt/Main 1975, III/2).

Die Frühromantiker argumentieren etwa so: Die aufklärerische Form von Rationalität kann beschrieben werden als abstrakt analytisch: Alles wird zergliedert, aufgelöst, demontiert, bis jede (vorgeblich unspaltbare) Synthesis sich erweist als äußerliches Ensemble elementarer Bestandteile.** Alle synthetischen Positivitäten (die Glaubensgewißheiten, das Gottesgnadentum, die Privilegien, auch das Selbstbewußtsein und die Moral) werden geschleift und enthüllen sich vor dem Auge des analytischen Geistes als haltlos (»illegitim«). Wie steht es aber mit der Vernunft selbst, die diese universelle, nichts verschonende Analyse praktiziert? Friedrich Schlegel hat ihr prophezeit, daß sie eines Tages mit der Idee der Unhaltbarkeit aller bloßen Positivitäten auch die Positivität ihrer

* Der geistfeindliche Ton wird in der Philosophie nicht erst neuerdings erhoben; Klages hat die Schimpe gegen den (von ihm so getauften) »Logozentrismus« in seinem Hauptwerk *Der Geist als Widersacher der Seele* (1929–32, 4. Aufl. München 1960, vgl. Sachregister S. 1497) bereits in eine Richtung gebracht, die gegenwärtigen Moden (wie immer sie sich umstilisieren) gleicht. – Dagegen haben die Nazis die Autoren der Frühromantik, besonders Friedrich Schlegel und Tieck, keineswegs als Geist-Feinde und Vorläufer begrüßt, sondern ihnen Weltbürger-tum und Universalismus, Anhänglichkeit an jüdisch geführte Teezirkel, Antimilitarismus, Tendenz zur Ironie, Nest- und Vaterlandsbeschmutzung, zersetzende Gesinnung und ähnliches vorgeworfen. Um sich vom Stereotyp der Frühromantik-Nazismus-Assoziation zu befreien, ist nichts nützlicher als die Lektüre folgender Artikel im Zentral-Organ der Nazigermanistik, der *Zeitschrift für Deutsche Kunde*: Josef Veldtrup, *Friedrich Schlegel und die jüdische Geistigkeit*, 52 (1938), H. 7, 401–414; Walther Linden, *Umwertung der deutschen Romantik*, 47 (1933), H. 2, 65–91.

** Ich habe das textnah entwickelt in meinem *Aufklärung als analytische und synthetische Vernunft* überschriebenen Beitrag zu Jochen Schmidt (Hg.), *Aufklärung und Gegenauflärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart*, Darmstadt 1988 (= Besondere wissenschaftliche Reihe [1989] der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft), S. 377–403.

eigenen Legitimität »untergraben« haben werde – mit dem Erfolg, daß Rationalität (und der auf ihrer Basis errichtete Staat) fortan und bis heute unter dem Verdacht stehen, illegitim zu sein oder sich doch nicht aus eigenen Mitteln rechtfertigen zu können.

Hier schlägt die Geburtsstunde jener Idee, von der der anonyme Verfasser des sogenannten »Ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus« sicher ist, sie sei »noch in keines Menschen Sinn gekommen«, nämlich die: »wir müssen eine neue Mythologie haben«. Sie soll die Selbstaufhebung der legitimierenden Kraft von Vernunft umwenden, indem die selbstzerstörerischen Kräfte der Analyse an ihre Abhängigkeit von einer fundierenden Synthese erinnert werden, die nicht mehr, wie früher, in religiösen Traditionen überkommen sein muß, sondern das Resultat einer solidarischen Erfindung sein könnte: das Werk von Dichtern und Schriftstellern, die fortan in der gesamten europäischen Literatur der Nachromantik mit einem quasi-priesterlichen Anspruch reden. Die Dichtung (für Wagner und Nietzsche: auch die Musik) wird diese Neue Mythologie nicht nur vorbereiten, sondern selbst sein. Den Griechen war die Tragödie das ungetrennte Ineins von Kunstwerk, Gottesdienst und politischer Selbstdarstellung des Staates – als Kunstwerk überdies »Gesamtkunstwerk«. Ihre Legitimität bezog sie durch Schöpfen aus dem Schatzhaus der Mythologie, womit sie unmittelbar sozial wurde: die griechische Tragödie – so liest man's in den romantischen Geschichtsentwürfen von Schlegel, Schelling über Wagner und Nietzsche bis hin zu Hans Johst – war unmittelbar ein Ort, an welchem die gesellschaftliche Synthesis der Einwohner des Gemeinwesens als solche in kultischer Form begangen wurde. Die griechische und entscheidend erst die europäische Aufklärung haben dann die Poesie rationalisiert und partikularisiert. Nun ist sie nicht mehr, was sie den Menschen einst war und wieder werden soll: »Lehrerin der Menschheit«. Ihrer Zersetzung als Mythos entspricht der Verlust eines homogenen Publikums. »Wo, wie unseren Staaten, die öffentliche Freiheit in der Sklaverei des Privatlebens untergeht«, lehrt Schelling 1804 in Würzburg, da »kann die Poesie auch nur dazu herabsinken« (*Sämmtliche Werke* [hinfort zit.: *SW*], hg. von K. W. F. Schelling, Stuttgart 1856–1861, I/6, 573).*

* Vgl. I. c.: »Wo alles öffentliche Leben in die Einzelheit und Privatheit des Privatlebens zerfällt, sinkt mehr oder weniger auch die Poesie herab in diese gleichgültige Sphäre« (S. 572).

Es ist das Schicksal der Poesie im Zeitalter des analytischen Geistes, privat hervorgebracht und privat konsumiert zu werden. Ihrer Zersetzung als Mythos entspricht unmittelbar ihr Verlust eines *Publikums* als homogener Gruppe: Ergebnis einer Abkoppelung von der gemeinschaftsbildenden Idee des Göttlichen, verliert sie die Möglichkeit, eine neue gesellschaftliche Synthesis zu rechtfertigen. Es fehlt, sagt Schelling, »das Mittelglied«, das der analytischen »Wissenschaft« die »Rückkehr« zur Idee des Absoluten, nämlich zur »Anschauung der absoluten Identität in der objektiven Totalität« (SW I/3, 629 und I/2, 73) ermöglichen würde. Ein solches Mittelglied hat unter anderen Bedingungen »in der Mythologie existiert (...), ehe diese, wie es jetzt scheint, unauflösbare Trennung geschehen ist«. Solange sie die Basis bürgerlicher Öffentlichkeit ist, kann es die »neue« und zugleich »letzte Ausbildung« einer »Religion« nicht geben, deren Haupteffekt darin bestehen würde, »die Menschen in einer gemeinschaftlichen Anschauung zu vereinigen« (l. c.).

Die Frage nach der Möglichkeit eines universellen Stoffes der Poesie (...) treibt uns also selbst auf etwas Höheres hin. Nur aus der geistigen Einheit eines Volks, aus einem wahrhaft öffentlichen Leben, kann die wahre und allgemeingültige Poesie sich erheben – wie nur in der geistigen und politischen Einheit eines Volkes Wissenschaft und Religion ihre Objektivität finden (SW I/6, 573).

Dieser Theorie-Hintergrund läßt ahnen, warum die politisch-gedankliche Kritik an der atomisierten und mythenlos gewordenen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts in Deutschland zugleich einen starken ästhetizistischen und literarischen Kult hervorbringen konnte. Ist einmal der Tod des Mythos für den Verlust an intersubjektiver Verbindlichkeit verantwortlich gemacht und wird ferner – von Schlegel über Schelling und Wagner bis zum Expressionismus – der Künstler dazu ausersehen, den Mythos aufs neue hervorzubringen, dann läßt sich einerseits eine hohe Politisierung der Kunst-Tätigkeit absehen, ihr Abzwecken auf die Wiederherstellung eines kollektiven Mythos andererseits. Dies ist in sehr unterschiedlichen Weisen wirklich geworden: Zum einen im Ästhetizismus – ich denke an Namen wie Rilke, George oder Benn, die alle Dichtung als modernen Mythos restituieren wollen; zum anderen in den politischen Phantasien von der Art des Nietzsche-schen »Künstler-Politikers« (in dem Hitler sich wiederzuerkennen glaubte) und des *Mythus des 20. Jahrhunderts*.

Warum aber ist es gerade der antike Gott Dionysos vor allen anderen gewesen, der zum Gegenstand der Hoffnungen auf eine Neue Mythologie werden konnte? Tatsächlich kommt Dionysos den mythischen Wunschphantasien der Romantik besonders entgegen. Zunächst darum, weil er der Gott ist, der als Rausch, als Poesie und als Hoffnungsprinzip die Aufklärung als einziger überlebt zu haben scheint: so bei Novalis. Sodann, weil er schon den Griechen derjenige Gott war, der die Essenz aller anderen Götter in sich zusammennimmt und so gleichsam den gesamten griechischen Götterhimmel aufhebend in sich vereinigt. Hölderlin nennt ihn den »bleibenden« (in *Brod und Wein*): den Gott, der die Substanz des Heiligen unter Bedingungen der Aufklärung in vergeistigter Form allein zu retten geschickt ist. Ferner hat er bei Hölderlin, bei Schelling und bei Nietzsche (aber auch bei Jacob Burckhardt oder bei Rilke) den Beinamen »der kommende Gott«, d. h. der Advents-Gott, der Gott, dessen Herrschaft erst in einer Zukunft Ereignis werden wird. Da Dionysos aber in seiner griechischen Heimat anfangs nicht anerkannt war, durfte er für einen Gott der Verheißung gelten: als der ins Ausland verbannte, der wiederkehren wird, um endlich zur Rechten des Vaters zu sitzen, ja mehr noch, um – wie die Fragmente der Orphiker es dichten – die Weltherrschaft zu übernehmen, wenn die Olympier von der allgemeinen Götternacht dahingerafft sein werden. Diese Götternacht ist bei Hölderlin als die Geschichte des nachantiken Abendlandes gedacht, d. h. als die Geschichte der europäischen Aufklärung (im weiten Wortsinn). Indem Dionysos allein diese Katastrophe der Sinnverfinsterung übersteht, bleibt er noch jetzt, an der Schwelle zu einer nachabendländischen (heute sagt man: »postmodernen«) Epoche der Menschheit, der kommende Gott, als den Schelling und Nietzsche ihn, freilich auf unterschiedliche Weise, feiern. Und auch Hölderlin, der ihn zugleich als den Gott der wiedergefundenen Menschengemeinschaft, als den Gott der gelungenen »fraternité« begrüßt, in der der Mensch dem Menschen nicht mehr nur Anderer und Nebenmensch und gleichgültig (im zynisch gewordenen Sinne von »égalité«) ist, sondern in dessen Geist-Rausch die Menschen – wie beim Pfingstwunder – *eines* werden. Darin besteht die soziale Verheißung seiner Wiederkunft.

Schließlich aber ist Dionysos – wenigstens für Hölderlin, Creuzer, Kanne und Schelling – mit Christus identisch, auf dessen

Wiederkehr die verlassene Menschheit hofft. Hölderlin sieht Christus als den letzten des himmlischen Chors; bevor, nach dem Untergang der Mythologie (d. h. des Polytheismus), die Welt sich verfinstert, hinterläßt er die Gedächtnisgaben der Eucharistie, zum Gedächtnis und zum Zeichen, »daß einst er da gewesen und wieder käme zu richtiger Zeit«. Nun ist der Wein, von dem Christus sagt, er *sei* sein Blut, zugleich die Gabe und die Substanz des »Weingottes«. Der Weingott ist ferner, wie Christus, ein zu Tode gefolterter und wiederauferstandener Gott: als Zagreus wird er von den Titanen zerrissen, aber von seinem Vater im Himmel wieder zum Leben erweckt.

Ein Kult schloß an diese Mythen erzählung an: Zu Frühlingsbeginn wallfahrteten die Jüngerinnen des gestorbenen Gottes auf den Parnaß oder den Kithairon (zwei in *Brod und Wein* genannte Gebirge), um als Ammen die Ankunft, d. h. die Geburt des wieder zum Leben erwachenden Dionysos-Knaben zu begehen, der auch *liknitäs* hieß: der in der Wiege Liegende. Der Weg bis zur Krippengeburt des Messias, von der nur Lukas erzählt, ist nicht sehr weit, zumal in beiden Geschichten der Heiland, griechisch *sotär* – auch Dionysos wird häufig als *sotär* angesprochen –, das Kind einer irdischen Jungfrau und des höchsten aller Götter (*ho hýpsistos tôn theôn*), Jahwe bzw. Zeus, ist; und diese Verbindung ist nicht nur in der Antike häufig, sondern eben auch von Schelling, Hölderlin und anderen Romantikern hergestellt worden.

Es gibt aber eine dritte Spur, die die Christus- und die Dionysos-Mythen ineinander flicht. Als »der Erde Frucht« wird in *Brod und Wein* das Brot bezeichnet, von dem Christus sagt, es sei sein Leib. Nimmt man das wörtlich, wie Hölderlins poetische Verfahrensweise das empfiehlt, so kann man sagen: Christi Leib sei der Erde Frucht. Nun ist die Erde bei Schelling und Hölderlin gedacht als Personifikation der griechischen Erdmutter, der *Gä-Mätär*, der Mutter Erde oder Demeter, der Göttin des Ackerbaus und des Getreides. Eine solche Frucht ist aber, schicklicher bezeichnet, ihr Kind. Und in der Tat: in den heiligsten Mysterien der griechischen Religion, denen zu Eleusis, wird nicht Selene, sondern Demeter als Mutter eines Kindes gefeiert, dessen Name verschieden überliefert ist. Den Romantikern war die liebste Version diejenige, wonach dies Kind, das – wie der Bakchos-Knabe – in einer Saatwanne oder Wiege geboren wurde und nach dem Jauchzen der Festgemeinde Iakchos/Jauchzer hieß, eine Reinkarnation des Dionysos-Bakchos

gewesen sei. Iakchos wird gelegentlich als Dionysos angesprochen; diesmal aber nicht als der aus den Gliedern des Zagreus wiederhergestellte delphische Dionysos, der Weingott, wie wir ihn kennen; sondern als der im Geist und in der Wahrheit wiedergeborene Weingott, dessen Rausch nun spiritualisiert erscheint zu einem Gemeinschaftsgeist, der am Pfingstfest aus den Festteilnehmern spricht, die mit Zungen reden und von den Außenstehenden gar nicht unpassend als »voll des süßen Weines« bezeichnet werden. Mit einem Wort: die unsichtbare Geburt dieses dritten Dionysos (neben Zagreus und Bakchos), und zwar in der Dürftigkeit der Krippe bzw. der Wiege: sie wurde von den Romantikern als die Vorwegnahme der Geburt des Messias im Stall zu Bethlehem gedeutet. Nimmt man hinzu, daß der Ort Eleusis, in dem diese wunderbare Geburt sich vollzog, in einer umakzentuierten Übersetzung »Ankunft«, »Advent« heißt (vgl. SW II/3, 519); und erwägt man ferner, daß sowohl Christus wie Dionysos ihr Fleisch und Blut ihren Jünger(inne)n zu essen/zutrinken geben (»Omophagie«), dann hat man das Material zusammen, aus dem Schelling, Creuzer, Kanne und Hölderlin und – ihnen verpflichtet – Nietzsche einen neuen dionysischen Mythos formen konnten, von dem sie unterstellten, er entfalte seine Wirkung erst in der Zeit nach der Götternacht, wie Hölderlin, oder »nach dem Tode Gottes«, wie Nietzsche sagt. Als dieser »kommende Gott« werden wir ihn erleben in den nachfolgend diskutierten Texten, und als dieser ist er in der neumythischen Dichtung des 20. Jahrhunderts allgegenwärtig.

Wie aber ist der Terminus »Mythologie« bei den Romantikern und ihren Nachfolgern semantisch gefaßt? Es hat wenig Sinn, nach *der* richtigen Definition zu suchen, wenn es darum zu tun ist zu sehen, wie der Begriff in den Texten verstanden wird, mit denen wir uns beschäftigen wollen. Wir haben da mit einer vage schon skizzierten theoretischen Weichenstellung zu tun, die etwa folgende Auffassung vom Wesen des »Mythos« determiniert:

Man kann sich drei Untersuchungsansätze vorstellen. Man kann erstens die Frage, was der Mythos sei, über eine Sammlung der häufigsten Motive und Inhalte beantworten wollen. Damit hätte man die methodische Vorentscheidung getroffen, daß Mythen überhaupt Narrationen sind, die sich in Inhalten darstellen. Diese Prämisse scheint von vornherein sehr fragwürdig, da kein Inhalt, der in einem Mythos begegnet, nicht ebensogut in einer anderen Textsorte vorkommen könnte.

Man könnte zweitens, was ein Mythos sei, durch eine strukturalistisch-funktionalistische Analyse herausbekommen wollen. Dann ginge es nicht um die Inhalte, sondern um die Frage, welche Art der Klassifikation durch Mythen-erzählungen geleistet wird, d. h., mit welcher Grammatik die mythische Weltauslegung inhaltsinvariant arbeitet. Dies scheint erfolversprechender als die erste Methode; aber der mythologische Strukturalismus läßt unbestimmt, wie denn die mythische Grammatik lebenspraktisch arbeitet, auf welche Probleme sie antwortet, und vor allem: welche Art von gesellschaftlicher Handlung sie vollzieht.

Nach ihr allein fragt die romantische Mythologie. Ihr geht's darum zu wissen, um welche Art von sozialer Praxis es sich bei der Mythen-Invention und -Tradition handelt («Tradition« hier wörtlich verstanden als: Weitergabe). Die Antwort lautet: Mythen dienen dazu, den Bestand und die Verfassung einer Gesellschaft aus einem obersten Wert zu beglaubigen. Man könnte das auch die pragmatische oder besser: die kommunikative Funktion des Mythos nennen.

Ich will sie erläutern. *Die* oder *eine* Leistung des Mythos, wo immer er nicht als Bildungszierat tradiert wird, liegt im *normativen* Bereich und hat zu tun mit der Rechtfertigung von Lebenszusammenhängen in sozialen Einrichtungen. Um diese These zu bewähren, kann man die Inhalte einiger Mythen befragen. Mythen sind ja Erzählungen (von gr. *mýthos*: Wort, Spruch, Erzählung); aber da nicht alle Erzählungen Mythen sind, muß man die *besondere* Art von Handlung, die im Mythos vollzogen wird, näher bestimmen. *In mythischen Erzählungen wird ein in Natur oder Menschentum Existierendes bezogen auf eine Sphäre des Heiligen und durch diesen Zusammenhang begründet.* »Begründet« meint hier: hergeleitet von . . . , aber nicht im Sinne eines einfachen Kausalbezugs, wie es in den Naturwissenschaften der Fall ist, sondern im Sinne einer *Rechtfertigung*. »Etwas rechtfertigen« oder »beglaubigen« aber heißt: es auf einen Wert zu beziehen, der intersubjektiv unumstritten ist. Und zwischen Subjekten unumstritten ist in einem radikalen Sinne nur, was für *heilig* – für unanfechtbar, für allgegenwärtig und für allvermögend – gehalten wird. (Eine Gesellschaft, die nichts Heiliges kennt, kann keinen Wert angeben, der allen Gesellschaftsteilnehmern für unverbrüchlich gälte: hier gibt es kein inneres Band der Sozietät als solcher: deren Struktur setzt sich vielmehr von außen und hinter dem Rücken ihrer

Teilnehmer übers System der Bedürfnisse und Tauschhandlungen ins Werk.)

Bleiben wir zur Illustration für diese Funktion des Mythos bei dem uns vertrauten Beispiel: Im 5. Jahrhundert vor Chr. gab es, von Thrakien eindringend, einen wilden Ritus, in dem rasende Frauen – Bakchen oder Mainaden genannt – bei Nacht zu Frühlingsbeginn auf hohe, schneebedeckte Berge wallfahrteten und unterwegs Tiere zerrissen und roh verschlangen. Von den einheimischen griechischen Religionen wurde der barbarische Brauch hart verfolgt, d. h., ihm wurde die Legitimation abgesprochen. Davon handeln die *Bakchen* des Euripides. Dieser wilde Kult wird beglaubigt durch eine zugehörige Erzählung, eben durch den Mythos, der berichtet, daß die rasenden Frauen von ihrem Gott, den sie Dionysos nennen, gerufen werden, um seiner jeden Frühling auf Berggipfeln sich ereignenden Wiedergeburt als Ammen beizustehen. Durch den narrativ gestifteten Rückbezug auf etwas Heiliges ist der Brauch nunmehr gerechtfertigt, und die Funktion des Mythos besteht in nichts anderem als darin, diese Rechtfertigung zu leisten. Es entsteht natürlich ein herber Konflikt zur bislang existierenden hellenisch-olympischen Religion: der dem neuen Gott sich widersetzende Pentheus von Theben wird am Ende von den Mainaden, darunter von seiner eigenen Mutter, in Stücke zerrissen. Das ist tragisch in dem genauen Sinn des Wortes, daß hier Norm gegen Norm steht und es dem Menschenwesen unmöglich ist, schuldlos das Richtige zu tun: Scheiternd und sterbend gibt Pentheus dem »neuen Gott« die Ehre, d. h., er macht, wie wir sagen, »Sinn« aus seiner Passion, indem er sie als Gottesdienst an Dionysos anerkennt und so erlöst wird.

Ulrich Gaier hat von einer polaren Struktur des Mythos gesprochen, die sich am obigen Beispiel sehr gut beobachten läßt.* Der Mythos spannt einen Bogen zwischen zwei Extremen: dem der Existenz eines Brauchs und dem seiner Begründung aus dem Heiligen. Als *Erzählung* hält er sich immer schon in einer gewissen Distanz zu beiden: denn über etwas erzählen, das ist etwas ganz anderes als: etwas unmittelbar tun oder erleiden. Erzählen heißt: einer symbolischen Ordnung einverleiben. Das Symbol aber ist nur ein Stellvertreter der Sache, nicht die Sache selbst. Dagegen gewährt der Ritus – etwa die Omophagie (das Verschlingen des in

* *Hölderlin und der Mythos*, in: *Terror und Spiel*, hg. von M. Fuhrmann (*Poetik und Hermeneutik IV*), München 1971, 295 ff.

wilden Tieren verleiblichten Gottes oder des Heilands in den Gaben des Abendmahls) – die unmittelbare *Teilhabe* am Heiligen, das man sich zu eigen macht; sie ist ein Sakrament (wie bei uns das Abendmahl). In vielen Kunstgattungen, allen voran in der Tragödie, sind *Teilhabe* und Polarität gemischt: als Handlung – *dröme-non* – ist die Tragödie ein Ritual: sie stellt ja tatsächlich eine gottesdienstliche Handlung dar, die von den Dionysos-Mysterien sich herleitet, in denen der Gott in den Festteilnehmern erschien wie der Geist des Herrn am Pfingstfest den Urchristen. Andererseits ist die Tragödie mythisch, d. h. symbolisch: sie distanziert die Parusie des Heiligen, indem sie ein real Seiendes mittelbar auf dasselbe zurückführt: »Zurückführen auf...« ist aber nicht »Identischsein mit...«. Schon im Mythos also ist eine Abwesenheit des Heiligen eingearbeitet, die im Extrem auch als sein Verlust erscheinen kann, wie etwa im Mythos von der Götterdämmerung der *Edda* und der griechischen Mythologie.

I

Um die Zeit der Ausarbeitung seiner ersten Publikation *Die Geburt der Tragödie* (1872; ²1874) notiert Nietzsche: »Ich glaube an das urgermanische Wort: alle Götter müssen sterben.« Aber nicht nur in der germanischen *Edda* mit ihren Visionen einer »großen Götternacht« (Schelling, *SW* II/3, 511), sondern z. B. auch im Drama des Aischylos, mehr als eineinhalb Jahrtausende vor der *Edda* geschrieben, gibt es die Weissagung des Götterendes aus dem Mund des Prometheus, der dem Zeus diese Worte entgegenschleudert:

So sehr er trotzet, wird Kronion doch
Sich schmiegen; die Vermählung, die er wünscht,
Stürzt ihn, daß er vom Throne nichtig fällt.
Erfüllt wird dann in vollem Maß der Fluch,
Den Kronos ihm, sein Vater, einst geflucht,
Als er gestürzt vom alten Throne sank (v. 909–914 [*SW* II/2, 346f.]; vgl. auch Nietzsche, *WW* I, 62,2).*

Ähnliche Weissagung findet sich in einem Chorlied aus Senecas Tragödie *Hercules auf Oeta*:

* Nietzsche *Werke* zitiere ich unter der Sigle *WW* nach der von Karl Schlechta (München 1960) besorgten dreibändigen Ausgabe.

Die himmlische Burg zusammenstürzend
Wird allem Entstehen und Vergehen ein Ende machen,
Und alle Götter wird gleichermaßen
Ein Tod (mors aliqua) verderben und das Chaos (zit. *SW* II/2, 614).

– das Chaos also, aus dem die Götter bei Hesiod hervorgegangen waren.

Diesen Göttertod besingt romantische und nachromantische Dichtung seither als geschehenes Faktum. Hölderlin beklagt ihn als die Nacht der Götterferne, die bei ihm allein vom Dionysos überdauert wird in den Gedächtnisgaben Brot und Wein. Der junge Hegel nennt am Schluß seiner 1802 erschienenen Abhandlung *Glauben und Wissen* »das Gefühl (. . .), worauf die Religion der neueren Zeit beruht – das Gefühl: Gott selbst ist tot (dasjenige, was gleichsam nur empirisch ausgesprochen war mit Pascals Ausdrücken: »la nature est telle qu'elle *marque* partout un *Dieu perdu* et dans l'homme et hors de l'homme).«* Nietzsche und Hegel meinen nicht dasselbe: Hegel hält »den unendlichen Schmerz, der vorher nur in der Bildung geschichtlich (. . .) war« (l. c.), nämlich das Gefühl: »Gott selbst ist tot«, für ein bloßes »Moment der höchsten Idee«, nämlich derjenigen des absoluten Geistes, in dem auch die Religion als eine eigene Weise des Bewußtseins vom Höchsten noch überstiegen wird in Richtung auf ein übergefühlsmäßiges, auf ein wissendes Gewahren des Absoluten, das Hegel den »spekulativen Karfreitag [nennt], der sonst historisch war« (l. c.) und den es »in der ganzen Wahrheit und Härte seiner Gottlosigkeit wiederher[zu]stellen« gelte, damit »die höchste Totalität in ihrem ganzen Ernst und aus ihrem tiefsten Grunde, zugleich allumfassend und in die heiterste Freiheit ihrer Gestalt auferstehen kann und muß« (l. c. 432/3). Dieser spekulative Karfreitag ist *Hegels* Version einer Neuen Mythologie, die freilich im Entscheidenden nicht mehr religiös, sondern eben spekulativ ist: Vollendung der abendländischen Metaphysik in ihrem abgeschlossenen, nichts mehr außer sich lassenden Begriff, der alles bislang Geschehene als Entfaltung seiner selbst durchschaut und am Ende des Wegs wieder in sich zurückholt.

Ganz anders bei und für Nietzsche. Wenn er im 125. Stück des III. Buchs der *Fröhlichen Wissenschaft* (von 1882) den »tollen Menschen« rufen läßt: »Gott ist tot« (*WW* II, 126–128), dann

* Hegel, *Theorie-Werkausgabe*, Bd. 2, *Jenaer Schriften* 1801–1807, Frankfurt/M. 1970, 432.

meint er nicht mehr nur die Aufhebung jenes unauthentischen, nämlich bloß gläubig vernehmenden Bezugs aufs Absolute, wie er in der Religion vorlag, ins absolute Wissen, sondern das Gestorbensein der Metaphysik selbst: den Tod der übersinnlichen Welt. Das heißt für Nietzsche, daß die abendländische Philosophie als Platonismus und als Christentum zu Ende ist; daß sich ihre Deutungs- und Sinnstiftungs-Vorräte verbraucht haben; daß das, was der bisherigen Menschheit für den obersten Wert ihres In-der-Welt-Seins galt, sich als nichtig herausgestellt hat. In diesem Sinn spricht Nietzsche von der Entwertung der Werte, die – wohlbermerkt – nicht *sein* gleichsam aufgeklärt-kritischer Beitrag zur Entmythologisierung des Abendlandes ist, sondern die er das Abendland selbst mit der Romantik und ihrem Pessimismus beschreiten sieht.

Das berühmte Textstück markiert Nachbarschaft und doch auch Abstand zur Frühromantik. Beide unterscheiden den vulgären Atheismus derer, die nun einmal nicht an Gott glauben, von dem großen abendländischen Ereignis der Sinnverfinsterung, das mit der aufklärerischen Religionskritik seinen Gipfel erstiegen hatte und sich so lange als einen höchsten Wert interpretieren konnte, wie es noch kein Bewußtsein über die Tatsache errungen hatte, daß seine analytische Tätigkeit auf die Beseitigung der Kategorie »Wert« als solche hinauslief. Die Aufklärung über die theologischen Voraussetzungen in unserem Denken hat zur Zerstörung der übersinnlichen Welt geführt, und zwar gleich in allen ihren Erscheinungsformen: als höchster Wert, als göttlicher Welturheber, als absolute Substanz, als Idee, als Absolutum oder auch als das herstellend-auffassende Subjekt der modernen Naturwissenschaften und der Technik. Man könnte eine andere Formulierung wählen und sagen: die rationalistische Prüfung dessen, was es mit Gott und mit den übersinnlichen Voraussetzungen im Abendland auf sich habe, ergab den Befund: *nichts*; es hat mit Gott und mit den transzendenten Werten *nichts* auf sich. Eben dies aber ist die Stunde, in der »der unheimlichste aller Gäste«, der europäische *Nihilismus*, vor der Türe steht. »Das größte neuere Ereignis – daß ›Gott tot ist‹, daß der Glaube an den christlichen Gott ungläubwürdig geworden ist – beginnt bereits seine ersten Schatten über Europa zu werfen«, schreibt Nietzsche 1886 (im zugesetzten Buch V – »Wir Furchtlosen« – der *Fröhlichen Wissenschaft*, Nr. 343, = *WW II*, 205).