

ANTON GRABNER-HAIDER

Probleme der Mythosforschung

Selbst dezidierte Rationalisten greifen in ihrer persönlichen Lebensgestaltung häufig auf den Mythos zurück. Können Menschen ganz ohne Mythos leben? Wenn nein, welche Formen des Mythos garantieren uns eine humane Lebenswelt? Denn vermutlich hat der Mythos rationale Kritik nicht zu fürchten, sie trifft ihn nur partiell.

Der Verfasser, Professor für Religionsphilosophie am Institut für Philosophie der Universität Graz, geht auf diese Problematik in Form eines Forschungsberichtes ein. Es handelt sich um ein Referat am Deutschen Kongreß für Philosophie in Gießen, September 1987.

Mythische Lebensformen gewinnen heute wieder zunehmend an Attraktivität, sie werden positiver bewertet als noch vor kurzem. Viele, die den Folgen von Naturwissenschaft und Technik kritisch gegenüberstehen, erwarten sich eine Rückkehr des Mythos bzw. eine Remythisierung der Lebenswelt; oder sie träumen von einer „Wiederverzauberung“ der Welt und sind auf der Suche nach einem neuen Mythos, oft einem Amalgam aus verschiedenen Kulturen. Damit verbinden sich nicht selten Tendenzen der Vernunftfeindlichkeit, es entstehen neue Formen von Irrationalismen.¹ Es sieht so aus, als ob ein Zuviel an technischer Rationalität — oder an Rationalität überhaupt — nicht erträglich wäre.

So gewinnt heute Mythosforschung an Bedeutung für unsere Lebenswelt. Sie könnte auch für die Theologie von Interesse sein, lebt doch der Mythos in seiner

Vielfalt in den Religionen weiter. Gewiß geht Religion weit über den Mythos hinaus, aber eine scharfe Grenze zwischen beiden läßt sich gar nicht ziehen, wie verschiedene Entmythologisierungsdebatten gezeigt haben. So mangelt es gegenwärtig nicht an Versöhnungsversuchen zwischen wissenschaftlicher Vernunft und mythischer Lebenswelt. K. Hübner hat am Beispiel der griechischen Mythologie zu zeigen versucht, daß auch der Mythos einer rationalen Struktur folge und nicht irrational sei.² Doch übertreibt er deutlich und überzeichnet auch die vorrationalen Reste der Wissenschaft; vor allem unterschätzt er die emotionale Dynamik bei der Bildung von Mythen; allgemein ist die Basis für generelle Aussagen über Strukturen des Mythos zu schmal. H. Lübbe hat die Ansicht vertreten, daß Mythos und Religion zusammen mit der Wissenschaft zu den Erhaltungsbedingungen unserer Kultur gehören; nur eine konstruktive Kooperation zwischen Wissenschaft und Religion könne unsere Kultur vor Totalitarismus, neuer Irrationalität und Weltflucht bewahren.³ Doch er übersieht dabei, daß bestimmte Religionsformen zu totalitären Systemen degenerieren können und daß nicht jede Religionsform die Menschen dem erstrebten Ziel nähern bringt.

Mythos und Religion müssen sich folglich einer konsequenten Ideologiekritik aussetzen, wollen sie zu gelingender Kommunikation und zu einer humanen Lebenswelt beitragen.⁴

¹ M. Bermann, *Wiederverzauberung der Welt*, Reinbek 1986; R. Müller, *Die Neuerschaffung der Welt*, München 1984; M. Ferguson, *Die sanfte Verschwörung*, Basel 1983.

² K. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985.

³ H. Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, Graz 1986.

⁴ A. Grabner-Haider, *Ideologie und Religion. Interaktion und Sinnssysteme in der modernen Gesellschaft*, Wien, 1981.

1. Mythos — Strukturen und Begriff

Hier sollen nun einige Strukturen der mythischen Lebenswelt angedeutet werden. Der weite Sammelbegriff „Mythos“ wird vom griechischen Verb „myein“ hergeleitet, mit der Doppelbedeutung: Geheimnisse sagen und mit magischer Kraft reden. In archaischen Lebenswelten beanspruchen Tabupersonen Geheimwissen und magische Kraft; ihr Wort bewirkt das, was es sagt. Die Weltsicht ist „dynamistisch“, d. h. allenthalben werden unverfügbare Kraftfelder (mana, me, teh, brahma u. a.) gesehen, denen sich der Mensch ausgesetzt weiß; diese sind ambivalent, einsteils lebensschützend und -entfaltend, andernteils lebensbedrohend und -zerstörend; sie werden als „gute“ und als „böse“ Kräfte bewertet. Menschen wollen nun auf diese Kraftfelder auf kreative Weise einwirken; sie tun dies durch Körpersprache und Verbal sprache, durch Ritual, Wort, Gesang, Tanz und Opfer. In ihrem Leben gibt es keinen Zufall, alles wird von Kräften gewirkt und verursacht. Diese werden in der Frühzeit amorph vor gestellt, später in konkreter Gestalt, analog zu Pflanzen, Tieren und Menschen; es werden kreative Beziehungen zu Manakräften und Geistwesen möglich.⁵

Die archaische Lebenswelt ist zweigeteilt: Die Menschen kennen einen allgemein verfügbaren und zugänglichen Bereich (noa, profanum); und einen ausgegrenzten und nicht verfügbaren Bereich (tabu, fanum). Damit symbolisieren sie die Grunderfahrung von Verfügbarem und Nichtverfügbarem. Die empirische Lebenswelt hat eine zweite Dimension, die

unsichtbar, aber in bestimmten Situationen erlebbar ist; zu dieser metaempiris chen Dimension gehören Manakräfte, Seelenkräfte und Geistwesen. So haben alle Gegenstände und Lebewesen eine „Seele“ (animistisches Weltbild); Steine, Pflanzen, Tiere und Menschen sind beseelt; Menschen leben in mehreren Seelen und können ihren Seelenzustand wechseln (Tagseele, Nachtseele, Schattenseele, Traumseele u. a.). Seelenkräfte sind durchwegs aus dem biologischen Prozeß des Werdens und Vergehens ausgenommen. Für frühe menschliche Gemeinschaften sind die Seelen der Ahnen lebenswichtig (Ahnen verehrung).⁶ Die Anführung dieser Grundzüge mythischer Lebensdeutung mag hier genügen.

2. Deutungsmöglichkeiten des Mythos

Nun stellt sich die Frage, wie wir in der Mythosforschung solche Lebensmodelle und Orientierungssysteme aufgrund heutigen Wissens analysieren und interpretieren können. Im Grunde sind mehrere Deutungsmuster möglich:

Nach einem soziologischen Deutungsmuster speichert der Mythos reale Lebenswelt und Lebensformen von Menschen, soziale Dynamik und zwischenmenschliche Prozesse; diese werden auf symbolische Weise dargestellt und für längere Zeit stabilisiert (tabuisiert), später durch Zeichensysteme (Schriften) festgeschrieben. Bereits Euhemeros von Messem (300 v. Chr.) vermutet, daß der Mythos eine reale menschliche Lebenswelt spiegelt und legitimiert; was in der Menschenwelt

⁵ F. Heiler, Erscheinungsformen und Wesen der Religion, Stuttgart² 1969; G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion, Tübingen 1967; G. Becker, Die Ursymbole in den Religionen, Graz 1987.

⁶ L. Petzoldt (Hg.), Magie und Religion, Darmstadt 1978; H. G. Kippenberg und B. Luchesi (Hg.), Magie. Sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens, Frankfurt 1978; V. Gronbeck, Primitive Religion I, in: J. P. Asmussen (Hg.), Handbuch der Religionsgeschichte I, Göttingen 1971, 11—54; J. P. Johansen, Primitive Religion II, A. a. O. 55—152; M. Eliade, Geschichte der religiösen Ideen I—III, Freiburg 1979—1982.

geschieht, werde in einen heiligen Kosmos projiziert.⁷

Diesen Gedanken haben vor allem L. Feuerbach und S. Freud aufgegriffen und weiter entwickelt. Andere lesen den Mythos als das „groß geschriebene Leben“ der Menschen (M. Weber).

M. Weber hat versucht, den Mythos als „Widerspiegelung der materiellen und intellektuellen Interessenslagen“ zu sehen; sowohl äußere (soziale) als auch innere (psychologische) Interessenslagen prägen den Mythos; in sozial geschichteten Gesellschaften sei jeder Mythos schichtabhängig. Der Mythos werde primär von menschlichen Gefühlsinhalten geprägt, erst sekundär durch Gedankeninhalte; doch sei im Mythos beides, Vorrationales und Rationales, gespeichert.⁸ Damit werden monokausale Deutungen unmöglich, es muß vielmehr das Zusammenspiel mehrerer Deutungsmuster angestrebt werden; soziologische Deutungen müssen durch psychodynamische u. a. ergänzt werden.

Nun sind emotionale Kräfte und Dynamiken ungleich schwerer analysierbar als soziales Verhalten. Folglich muß hier auf mehrere Theoriemodelle zurückgegriffen werden. Zunächst sind es *individualpsychologische* Deutungen, die vom Seelenleben einzelner Personen ausgehen; sie lesen den Mythos als Speicherung und symbolhaften Ausdruck von real erlebten emotionalen Prozessen in konkreten Lebenssituationen und sozialen Kontexten; konkret als Ausdruck von Angstdynamiken und Schuldprozessen, von Haßgefühlen und aggressiver Destrukti-

vität, aber ebenso von Lebensfreude und Vitalität, von Lusterfahrung und Liebe, von Sehnsucht und Hoffnung. Wir finden im Mythos alle emotionalen Kräfte des Menschen dargestellt; und emotionale Sozialisation erfolgt zu einem guten Teil durch den tradierten Mythos. Auch hier sind es zunächst Tabupersonen, die den Mythos in einer Gruppe prägen; dieser wird allerdings durch die Lebenserfahrung anderer Personen weiterentwickelt. W. James (1902) sieht im Mythos zwei Grundstrukturen menschlichen Bewußtseins ausgedrückt, nämlich seelisch gesundes und seelisch krankes Bewußtsein, die Ambivalenz menschlicher Seelenkräfte; je nach Dominanz des einen oder des anderen kann ein Mythos zur seelischen Gesundheit und Stabilität von Menschen beitragen oder er kann Menschen seelisch krank machen.⁹ Diese Gedanken hat E. Fromm (1946) aufgegriffen und weiterentwickelt, indem er zwischen autoritären und destruktiven Mythenformen einerseits und humanem Mythos andererseits unterscheidet.¹⁰ S. Freud sieht im Mythos vor allem die kranke menschliche Seele dargestellt, die „kollektive Neurose“, die weltflüchtige „Illusion“ und die „Projektion“ innerer Zustände in die Außenwelt.¹¹ C. G. Jung liest den Mythos ausschließlich psychodynamisch, als Ausdruck der Ambivalenz menschlichen Seelenlebens; er vermutet emotionale Muster, die in allen Kulturen ähnlich sind (Archetypen).¹² E. Drewermann in der Schule von S. Freud liest den Mythos als Entwicklungs geschichte des menschlichen Selbst;

⁷ J. Fischl, Geschichte der Philosophie I, Graz 1946, 81f; M. Hossenfelder, Die Philosophie der Antike III, München 1985, 100ff.

⁸ M. Weber, Einleitung in die Wirtschaftsethik der Religionen, in: Soziologie, weltgeschichtliche Analysen, Politik (Hg. von J. Winckelmann), Stuttgart 1968, 401f, 418ff, 423f.

⁹ W. James, The varieties of religious experience, New York 1902 (deutsch 1978).

¹⁰ E. Fromm, Psychologie und Religion, Frankfurt 1967.

¹¹ S. Freud, Die Traumdeutung, 1898; Zukunft einer Illusion, 1927. Dazu A. Plè, Freud und die Religion; Wien 1969.

¹² C. G. Jung, Psychologie der Religion, Zürich 1940.

der Traum sei das mythenbildende Ursprungserlebnis.¹³

Sozialpsychologische Mythosdeutungen gehen nicht von der emotionalen Dynamik von Individuen aus, sondern von affektiven Gruppenprozessen; denn jedes menschliche Individuum lebt in Gruppenbezügen und wird durch diese sozialisiert. Hier wird davon ausgegangen, daß der Mythos soziale Prozesse, Kommunikationsformen und Interaktionsmodelle von Menschen vor allem auf der emotionalen Ebene speichert und symbolisiert. Es wird darauf geachtet, wie Menschen mit Geistwesen und Ahnenseelen umgehen, wie sie diese darstellen und wie sie untereinander kommunizieren; es werden soziale Rollen und Beziehungsmuster analysiert. Dabei werden Methoden der Kommunikationsforschung, der Transaktionalen Analyse und z T. auch der experimentellen Sozialpsychologie angewendet.¹⁴ Schließlich seien noch *strukturalistische Mythosdeutungen* erwähnt, die vor allem Sprachstrukturen, Handlungsmuster und Symbolketten nach logischen Gesichtspunkten analysieren; mit formalisierten Deutungsschemata können approximativ Verhaltensweisen und Lebensformen erschlossen werden, doch werden emotionale Prozesse dabei kaum berührt.¹⁵

Darüber hinaus sind noch andere Mythendeutungen möglich. Monokausale Deutungen kommen an die Vielfalt archaischer Lebensformen nicht heran, sie sind daher unzulässig. Ganz allgemein zeigt sich ein Dilemma, das kaum überwindbar scheint: Die exakteren Deutungsmodelle (soziologische, sozialpsychologische, experimentalpsycho-

logische) kommen nur an Oberflächenstrukturen der archaischen Lebenswelt heran. Diejenigen Methoden, die sich an Tiefenschichten der mythischen Lebenswelt herantasten (psychodynamische, psychoanalytische u. a.) sind weniger präzis und auch schwer präzisierbar; trotzdem kann nicht auf sie verzichtet werden. Sinnvoll erscheint eine Kooperation zwischen mehreren Methoden, wobei das naturwissenschaftliche Exaktheitsideal nicht für alle Wissenschaften gelten kann. Denn emotionale Tiefenschichten menschlichen Lebens können mit naturwissenschaftlichen Methoden nicht erforscht werden.

3. Mythos und Religionskritik

Hier soll noch kurz über *Mythoskritik und Religionskritik* in unserer heutigen Lebenswelt gesprochen werden. Denn ohne Zweifel lebt der Mythos in Volksreligionen und Universalreligionen weiter, Abgrenzungen sind nicht einfach. In den meisten Religionen erscheint die meta-empirische Welt anthropomorph personalisiert, den Menschen werden personale Beziehungen zur göttlichen Welt möglich — selbst der Buddhismus bildet hier nur eine partielle Ausnahme. Nun sind Mythos und Religion seit der konsequenten Emanzipation der Vernunft zunehmend der rationalen Kritik ausgesetzt. Vertreter empiristischer Weltsichten kritisieren die Grundannahmen von Mythos und Religion.¹⁶ Seit aber die Grenzen solcher Weltsichten deutlicher werden, richtet sich rationale Kritik zunehmend gegen die Lebensgeschichte konkreter Religionen, vor allem gegen stark destruktive Glaubensgeschichten.¹⁷ Wir müssen bei

¹³ E. Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese I—II*, Olten 1985.

¹⁴ M. Rokeach, *The open and the closed mind*, New York 1960; G. Köstlin-Gloge, *Sozialisation und kognitive Stile*, Weinheim 1973.

¹⁵ C. Levi-Strauss, *Strukturelle Anthropologie*, Frankfurt 1967.

¹⁶ Z. B. L. Feuerbach, S. Freud, K. Marx, A. Comte u. a..

¹⁷ Z. B. K. H. Deschner, *Kriminalgeschichte des Christentums I*, Reinbek 1986.

solcher Kritik zwischen partieller und totaler Religionskritik unterscheiden. Wenn man die Entwicklungsgeschichte von Mythos und Religion in human-wissenschaftlicher Sicht betrachtet, wird eine totale Kritik zunehmend sinnlos und unmöglich; sie würde nämlich einer Verdrängung von realer emotionaler Lebensgeschichte gleichkommen. So werden heute sowohl rationalistische als auch empiristische Weltsichten immer fraglicher; und es wird uns z. B. aus der physikalischen Forschung einsichtig, daß uns Welt als geschlossenes System nirgends zugänglich ist. Wir haben vielmehr — wegen der Relativität aller Meßorte und der Unschärferelation aller Messungen und der Nichtentscheidbarkeit komplexer formaler Systeme — immer mit offenen Systemen zu rechnen.¹⁸ Wenn also unsere empirische Welt nicht abschließbar ist, besteht prinzipiell auch die Offenheit für eine metaempirische Dimension, die sich in Mythos und Religion artikuliert. Es werden uns deutlich Brücken zwischen wissenschaftlicher und mythischer Weltdeutung möglich. So haben Physiker darauf aufmerksam gemacht, daß Materie nicht anders denn als Energieprozeß verstanden werden kann. Hier ist es naheliegend, an die Kraftfelder des Mythos zu denken.¹⁹

Partielle Mythskritik bleibt jedoch in einer humanen Lebenswelt notwendig. Denn der Mythos enthält immer auch lebensfeindliche und destruktive Potentiale und gibt sie in der Sozialisationskette weiter. So müssen Glaubengemeinschaften auch ihre destruktive Glaubensgeschichte aufarbeiten, wollen sie humane Zielwerte verwirklichen. Das bedeutet

konkret „Trauerarbeit“ für die späten Menschenopfer in der Form von heiligen Kriegen, Hexenwahn und Ketzerverfolgungen.²⁰ Ohne solche Trauerarbeit auf breiter Basis gibt es kaum personale Lernschritte und es wird kritischen Zeitgenossen der Zugang zur Glaubengemeinschaft zunehmend verwehrt. Christliche Kirchen müssen ihr Menschenbild und ihre Monopolansprüche überdenken und sich mit der langen Abwertung von Leiblichkeit, Geschöpflichkeit und Sexualität konstruktiv auseinandersetzen; oder es bleibt die latente Abwertung des weiblichen Geschlechts zu überwinden. Doch Menschen, die zu keinen personalen Lernschritten bereit sind, verweigern Schuldaufarbeitung.

Die Lebensform einer Glaubengemeinschaft wird immer von konkreten Personen mit einer bestimmten Personenstruktur geprägt. So wird die christliche Lebensform nachhaltig und langzeitlich von rigidem und asketischen Personen geprägt, die stark angst- und schuldbesetzt sind und keine unbedingte „Lebenserlaubnis“ haben; auch von autoritären und fanatischen Personen.²¹

Diese Lebensform hat starke Intoleranz und Destruktivität zur Folge, sofern man bereit ist, Glaubengeschichte genau anzusehen. Nun tun sich Menschen mit anderer Personenstruktur, mit unbedingter „Lebenserlaubnis“, mit weniger Schuld- und Angstgefühlen, offene, tolerante und lebensbejahende Personen zunehmend schwer, sich mit dieser Lebensform zu identifizieren, die aber bei genauem Zusehen gar nicht die ursprüngliche Lebensform Jesu ist.²² Dies dürfte ein Hauptgrund dafür sein, warum sich

¹⁸ A. Gierer, Die Physik, das Leben und die Seele, München 1986.

¹⁹ Z. B. F. Capra, Wendezzeit, Bern 1985.

²⁰ A. Grabner-Haider (Hg.), Fanatismus und Massenwahn, Graz 1987.

²¹ M. Rokeach, a. a. O.; Th. W. Adorno, The authoritarian personality, New York 1940; Ders., Studien zum autoritären Charakter, Frankfurt 1967; C. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit, Stuttgart 1974.

²² G. Theissen, Soziologie der Jesusbewegung, München 1977; S. Heine, Frauen in der frühen Christenheit, Göttingen 1986.

heute viele Zeitgenossen von bestimmten kirchlichen Lebensformen ab- und mythischen Lebensformen in der Form von Esoterik, Mystik und östlichen Religionen zuwenden. Die vermutete fortschreitende „Säkularisation“ dürfte bei genauer Betrachtung ein Scheinproblem sein. Für die kirchliche Glaubensgemeinschaft folgt daraus, daß sie genötigt ist, personale Lernprozesse²³ zuzulassen und zu fördern. Es müssen auch offene und tolerante Personen, die keine Monopolansprüche stellen, die Möglichkeit erhalten, christli-

che Lebensform mitzugestalten; und es müssen ohne Zweifel Frauen mit ihrer spezifischen Lebenserfahrung die Chance haben, gleichwertig christliche Lebensform mitzugestalten. Und es müssen Männer, vor allem asketisch lebende Männer begreifen, daß ihre konkrete Lebenserfahrung nur ein Teilbereich der christlichen Lebenswelt sein kann. Hier kann ohne Zweifel Mythosforschung²⁴ auf humanwissenschaftlicher Basis auch Impulse geben für Theologie und Seelsorge.

²³ C. Rogers, *Die Kraft des Guten*, München 1978.

²⁴ A. Grabner-Haider, *Strukturen des Mythos. Theorie einer Lebenswelt*, (erscheint München 1988).

Wie stark sind die »Divisionen des Papstes«?

Die Verweltlichung der Theologie, überstürzte Reformen und der Druck ideologisch motivierter Gegner haben den geistlichen Orden in Bedrängnis gebracht. Sind die Divisionen des Papstes stark genug standzuhalten? Werden in Zukunft neue religiöse Gemeinschaften dominieren wie das viel angefeindete Opus dei? Ein Buch, das deutlich Stellung bezieht und das eine tiefgreifende Diskussion entfachen wird.

Basilius Streithofen
Die Divisionen des Papstes
Vom Wertewandel in den Klöstern
304 Seiten · öS 296,40

Langen Müller

